

ΚΟΛΟΚΩΙΑ ΠΛΑΤΟΝΪΚΕ
ΓΟΡΓΙΑΣ





COLLECTANEA PHILOSOPHICA VIII

Seria *Collectanea Philosophica* ukazuje się w ramach biblioteki kwartalnika „Studia Philosophica Wratislaviensia” wydawanego przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego oraz oddział wrocławski Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Publikowane są w niej tomy tematyczne poświęcone zagadnieniom z zakresu filozofii oraz historii filozofii.

w serii ukazały się:

Kolokwia Platońskie. ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ
pod redakcją Artura Pacewicza

Demokracja, konflikt, wykluczenie.
Krytyczne perspektywy współczesnej teorii społecznej i filozofii politycznej
pod redakcją Jakuba Nalichowskiego i Mariusza Turowskiego

Człowiek i świat wokół niego.
Studia z filozofii średniowiecznej
pod redakcją Macieja Manikowskiego

Ścieżki filozofii krytycznej
pod redakcją Roberta Freia

Jedno i jedno-wiele.
Podstawowe problemy ontologiczne
pod redakcją Anny Tomkowskiej i Janusza Jaskóły

Philosophiae Intinera.
Studia i rozprawy ofiarowane Janinie Gajdzie-Krynickiej
pod redakcją Artura Pacewicza, Anny Olejarczyk, Janusza Jaskóły

O niebycie.
Podstawowe problemy ontologiczne
pod redakcją Anny Olejarczyk i Janusza Jaskóły

Więcej informacji o publikacjach na stronie
www.studiaphilosophica.pl

KOŁOKWIA
PLATOŃSKIE

ΓΟΡΓΙΑΣ

pod redakcją
ARTURA PACEWICZA

INSTYTUT FILOZOFII UNIWERSYTETU WROCŁAWSKIEGO
WROCŁAW 2009

recenzenci

Bogdan Dembiński
Janina Gajda-Krynicka
Jolanta Świderek
Marian Wesoły
Adam Chmielewski

15 września 2002 roku została powołana Rada Naukowa projektu naukowego „Kolo-
kwia Platońskie”, która czuwa nad merytoryczną stroną konferencji i każdorazowo decy-
duje o jej temacie. Rada Naukowa podejmuje się trudu opiniowania tekstów przeznaco-
nych do druku, z zachowaniem zasady, iż członkowie Rady nie recenzują prac z własnego
środowiska naukowego. W skład Rady Naukowej „Kolokwiów Platońskich” wchodzi: Ja-
nina Gajda-Krynicka (Uniwersytet Wrocławski), Bogdan Dembiński (Uniwersytet Śląski
w Katowicach), Marian Wesoły (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), Hen-
ryk Podbielski (Katolicki Uniwersytet Lubelski), o. Kleofas Wojciech Gródek (Papieska
Akademia Teologiczna w Krakowie). Sekretarzem Rady jest Artur Pacewicz (Uniwersytet
Wrocławski).

korekta

Elżbieta Jamróz-Stolarska

projekt okładki, skład i łamanie

ZESPÓŁ

wydawcy

INSTYTUT FILOZOFII UNIwersYTETU WROCLAWSKIEGO
OFICyna WYDAWNICZA ATUT

© Copyright by Studia Philosophica Wratislaviensia, 2009

ISBN 978-83-7432-571-4

ISSN 1895-8001

Nakład 300 egz.

adres redakcji

INSTYTUT FILOZOFII UNIwersYTETU WROCLAWSKIEGO
ul. Koszarowa 3
51-149 Wrocław
e-mail: studiaphilosophica@poczta.fm
www.studiaphilosophica.pl

realizacja wydawnicza

Oficina Wydawnicza ATUT — Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe
ul. Kościuszki 51a, 50-011 Wrocław
e-mail: oficina@atut.ig.pl
www.atut.ig.pl

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΓΟΡΓΙΑΣ

(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2009

SPIS TREŚCI

Artur PACEWICZ, <i>Kolokwia Platońskie ΓΟΡΓΙΑΣ. Wprowadzenie</i>	7
Marian WESOLY, <i>Platona „Gorgiasz” — kompozycja dramatyczna, zarzewie agonu i sokratejska wymowa</i>	17
Janina GAJDA-KRYNICKA, <i>Gorgiasz — sofista czy filozof? Gorgiasz z Leontinoi w świetle platońskiej doksografii sofistyki</i>	31
Joachim DALFEN, <i>„Kto wie, czym jest sprawiedliwość, jest sprawiedliwy i działa sprawiedliwie”. Sokratyczny i platoński intelektualizm etyczny?</i>	45
Kazimierz PAWŁOWSKI, <i>Zasada „niekrzywdzenia” w kontekście mitu eschatologicznego w Platońskim „Gorgiaszu”. Wtajemniczenie w moralny i duchowy wymiar ludzkiej egzystencji</i>	53
Marek PIECHOWIAK, <i>Sokrates sam ze sobą rozmawia o sprawiedliwości</i>	71
Małgorzata MATUSZAK, <i>Sokrates jako jedyny prawdziwy polityk i polityki nauczyciel — Platon, „Gorgiasz” 521d 5–7</i>	93
Dorota ZYGMUNTOWICZ, <i>Obrona Parmenidesowej „drogi prawdy” w „Gorgiaszu” Platona</i>	105
Janusz JASKÓŁA, <i>Prawda a jej sposób bycia — struktura prawdy, postawa. „Gorgiasz”</i>	117
Dariusz OLESIŃSKI, <i>Perswazja logosu w „Gorgiaszu” Platona</i>	139
Mikołaj DOMARADZKI, <i>Ambiwalentna ocena retoryki w „Gorgiaszu” Platona</i>	149
Ulrich WOLLNER, <i>Platoński Sokrates o poezji oraz retoryce w dialogach „Ion” i „Gorgiasz”</i>	163
Joanna KOMOROWSKA, <i>„Gorgiasz” 523a–526 w ujęciu Olimpiodora: neoplatońska refleksja nad naturą, funkcją i znaczeniem mitu</i>	175
Tomasz MRÓZ, <i>Rola dialogu „Gorgiasz” w Karla R. Poppera interpretacji Platona i w pierwszych głosach krytycznych</i>	189

KOLOKWIA PLATOŃSKIE ΓΟΡΓΙΑΣ

(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2009

ARTUR PACEWICZ
Uniwersytet Wrocławski

Kolokwia Platońskie — ΓΟΡΓΙΑΣ Wprowadzenie

Kolejny tom z cyklu *Kolokwia Platońskie* poświęcony jest dialogowi *Gorgiasz*¹. Za pierwszą wzmiankę o tym dziele w tradycji filozoficznej należy uznać fragment, z uznawanego za apendyks do *Topik*², Arystotelesowego dzieła *O dowodach sofistycznych*, w którym Stagiryta stwierdza: „Najczęściej używanym toposem [dla wytworzenia] wypowiedzi paradoksalnej, jest »wedle natury i wedle prawa«, jak to napisano, iż [czyni] wypowiadając się Kallikles w *Gorgiaszu* oraz wydaje się, iż jest charakterystyczne dla wszystkich starożytnych”³. To stwierdzenie naprowadza na to, co uznawano za centralny punkt rozważań prowadzonych w przedstawianym piśmie, a mianowicie retorykę. Zyskało to między innymi swoje odzwierciedlenie w nadaniu mu podtytułu *Περὶ ῥητορικῆς*⁴. Z tą interpretacją nie zgodzono się już

¹ Poprzednie tomy to: *Kolokwia Platońskie: ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ. ΣΟΦΙΣΤΗΣ*, M. Manikowski (red.), Wrocław 2003; *Kolokwia Platońskie. ΤΙΜΑΙΟΣ*, A. Olejarczyk, M. Manikowski (red.), Wrocław 2004; *Kolokwia Platońskie. ΦΙΛΗΒΟΣ*, A. Pacewicz (red.), Wrocław 2006; *Kolokwia Platońskie. ΘΕΑΙΤΕΤΟΣ*, A. Pacewicz (red.), Wrocław 2007. Jak do tej pory dialog *Gorgiasz* nie doczekał się w języku polskim opracowania monograficznego. Dostępny jest on w czterech tłumaczeniach, których autorami są: A. Bronikowski (Poznań 1879), S. Siedlecki (Kraków 1881), W. Witwicki (Lwów 1922), P. Siwek (Warszawa 1991).

² W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. VI: *Aristotle: an encounter*, Cambridge 1981, s. 150, przyp. 2; W.D. Ross, *Aristotle*, London–New York 1995, s. 57; Stagiryta prawdopodobnie uznawał ten traktat za ostatnią księgę *Topik*; zob. S.G. Schreiber, *Aristotle on False Reasoning. Language ad the World in the „Sophistical Refutations”*, New York 2003, s. 3.

³ Arystoteles, *Sophistici elenchi*, 173a 7–10 (tłum. A. P.; tekst grecki: *Aristotelis topica et sophistici elenchi*, W.D. Ross (ed.), Oxford 1958).

⁴ Zob. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, III 59, 8. Można przypomnieć, iż Trazyllus w swym układzie dialogów umieścił *Gorgiasza* w tetralogii szóstej wraz z *Eutydemem*, *Protagorasem* i *Menonem* oraz uznaje za dialog *anatreptyczny*.

w starożytności. Żyjący w VI wieku n.e. neoplatoński komentator Platona Olimpiodor, w swym komentarzu wskazuje na kilka funkcjonujących ówczesznie interpretacji głównego wątku dialogu — retorykę, sprawiedliwość i niesprawiedliwość, demiurg — które jednakże popełniają ten sam błąd, a mianowicie określają całość na podstawie części (odpowiednio: dyskusji z Gorgiaszem, Polosem lub mitu). Sam Olimpiodor natomiast uznaje za cel (σκοπός) *Gorgiasza* „dyskusję nad zasadami etycznymi, które prowadzą nas do politycznej szczęśliwości” (περὶ τῶν ἀρχῶν ἠθικῶν διαλεχθῆναι τῶν φερουσῶν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν)⁵. Proponuje on również interpretować wszystko wedle sześciu zasad: materia, forma, przyczyna sprawcza, wzór, narzędzie, cel (ὕλη, εἶδος, ποιητικὸν αἴτιον, παράδειγμα, ὄργανον, τέλος)⁶. Zgodnie z nimi w dialogu Sokrates toczy dyskusje z Gorgiaszem o przyczynie sprawczej, z Polosem o przyczynie formalnej, a z Kalliklosem o przyczynie celowej. Natomiast dzięki koncepcji wspólnoty oraz wzajemnego przenikania przyczyn udaje się komentatorowi wprowadzić pozostałe przyczyny, aczkolwiek nie wskazuje na konkretne elementy dialogu, które miałyby się do nich odnosić⁷.

Olimpiodor zajmuje również stanowisko względem liczby i znaczenia osób biorących udział w dyskusji. Wiadomo, iż jest to pięć osób — trzech sofistów (Gorgiasz, Polos i Kallikles), Sokrates oraz jego przyjaciel Chajrefont. Gorgiasz przybył do Aten po raz pierwszy (i jedyny poświadczony) w 427 roku p.n.e. Poza krótkimi fragmentami, do naszych czasów zachowały się trzy dłuższe rozprawy, stanowiące podstawę dla rekonstrukcji jego poglądów filozoficznych: *O niebycie czyli o naturze*, *Pochwała Heleny* oraz *Obrona Palamedesa*⁸. O Polosie wiemy bardzo niewiele, gdyż dysponujemy jedynie testimoniami, a wątpliwości co do jego dokonań, przede wszystkim na retorycznej niwie, pojawiały się już w starożytności: „Sofistę Polosa z Akragas wykształcił, jak mówią, Gorgiasz za duże pieniądze. [...] Są tacy, którzy utrzymują, że Polos pierwszy odkrył odpowiadające sobie klauzule zdaniowe, antytezy i podobne zakończenia zdań, nie mają jednak racji. Polos bowiem posłużył się tylko wynalezionymi już wcześniej tego rodzaju ozdobami wypowiedzi...”⁹.

⁵ Olympiodorus, *In Platonis Gorgiam commentaria*, Proemium 4, 1–20 (tłum. A. P.; tekst grecki: *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria*, L.G. Westerink (ed.), Leipzig 1970); por. Anonymous, *Prolegomena philosophiae platonicae* 22, 9–10, L.G. Westerink (ed.), Amsterdam 1962: περὶ τῶν ἠθικῶν ἀρχῶν τῆς εὐδαιμονίας. Arystoteles w zaginionym *Dialogu Koryntyjskim* wspomina o sile etycznego oddziaływania Platońskiego *Gorgiasza*: „Kiedy zaś koryntyjski rownik zapoznał się z Gorgiaszem — nie samym Gorgiaszem, lecz pismem, które napisał Platon dla poddania próbie [poglądów] sofisty — natychmiast porzucił pole oraz winnice, oddał duszę Platonowi, ażeby została zapłodniona i użyźniona jego [poglądami]” (tłum. A. P.); Aristoteles, *Opera*, vol. III: *Librorum deperditorum fragmenta*, O. Gigon (coll.), Berlin–New York 1987, fr. 658.

⁶ Olympiodorus, *In Platonis Gorgiam...*, Proemium 5, 4–6.

⁷ Olympiodorus, *In Platonis Gorgiam...*, Proemium 6, 1–7; szerzej o wzajemnym przenikaniu przyczyn zob. np. S.E. Gersh, *KINHΣIΣ AKINHTOΣ. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973, s. 17–22.

⁸ Wszystkie zachowane teksty oraz fragmenty zawarte są w zbiorze Dielsa-Kranza; zob. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, H. Diels, W. Kranz (hrsg.), vol. II, Berlin 1952 (dalej jako DK); tłumaczenia: E. Dupréel, *Les Sophistes*, Neuchâtel 1948; M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, fasc. II, Florence 1949; R.K. Sprague, *The Older Sophist*, Columbia 1972; T. Buchheim, *Gorgias von Leontinoi. Rede, Fragmente, Testimonien*, Hamburg 1989; J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989.

⁹ Flawiusz Filostratos, *Żywoty sofistów* I 13, tłum. M. Szarmach, Toruń 2008. Testimonia

Przez współczesnych komentatorów jego postać postrzegana jest raczej negatywnie, chociaż warto podkreślić, jak sądzi J. Beversluis, że pozytywnym aspektem jest dostrzeganie przyczyny porażki Gorgiasza w manipulacji, jakiej dokonuje Sokrates, nakłaniając sofistę z Leontinoi do zaakceptowania przesłanek, co do których prawdziwości nie był całkowicie przekonany¹⁰. *Gorgiasz* to jedyne źródło, w którym pojawia się postać i poglądy Kalliklesa, co było nawet powodem powątpiewania w historyczną realność tego sofisty¹¹. Prawdopodobnie dzięki zacytowanemu powyżej ustępowi z Arystotelesa wiąże się filozoficzną koncepcję tego sofisty z opozycją φύσις — νόμος, ale oprócz tego ma on być rzecznikiem hedonizmu, relatywizmu oraz polityki siły¹².

Dla Olimpiodora każda z postaci przedstawia odpowiedni typ charakteru. Sokrates odpowiada charakterowi rozumnemu i zdolnemu do nabycia wiedzy (νοερός και ἐπιστημονικός), Chajrefont posiadającemu słuszne przekonania (ὀρθοδοξαστικός), Gorgiasz przewrotnemu (διεστραμμένος), Polos niesprawiedliwemu i pragnącemu jedynie się wyróżnić, natomiast Kallikles świńskiemu oraz miłującemu przyjemność. W określeniu liczby oraz znaczenia tej liczby, wykładnia pitagoryzująca rozmią się z neoplatońską. A mianowicie Olimpiodor zwraca uwagę, iż zgodnie z pierwszą dostrzec można, że retorów jest trzech — jest to liczba niepodzielna, natomiast filozofów dwóch — co daje liczbę podzielną. Najprawdopodobniej uznawano, iż liczba niepodzielna jest lepsza od podzielnej i z tym starożytny komentator się nie zgadza, ponieważ według niego zarówno Sokrates, jak i Chajrefont naśladują monadę (μονάδα μιμῆται). Różnica między nimi polega na tym, iż drugi z nich naśladuje monadę w materii i od tejże materii nieoddzieloną (ἔνυλον και ἀχώριστον ὕλης), natomiast pierwszy oddzieloną. Taka interpretacja pozwala również na wskazanie Chajrefonta jako pośrednika między tym co niższe/gorsze, a wyższe/lepsze¹³.

Warto również wspomnieć, iż zachowały się do naszych czasów scholia do dialogów Platona, dzielone ogólnie na trzy grupy:

1. egzegetyczne — w nich scholiasta podaje synonimy dla poszczególnych pojęć, parafrazuje;
2. gramatyczne i lingwistyczne — zwrócenie uwagi na rzadkie wyrażenia, podawanie etymologii, wyjaśnianie figur retorycznych i stylistycznych;
3. filozoficzne.

dotyczące tego sofisty nie znalazły się w zbiorze DK, a zebrał i opublikował je dopiero w latach 90. ubiegłego wieku R.L. Fowler; zob. R.L. Fowler, *Polos of Akragas: Testimonia*, „Mnemosyne” 50 (1997), s. 27–34.

¹⁰ J. Beversluis, *Cross-Examining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Oxford 2000, s. 316–317.

¹¹ G.B. Kerferd, *Sophistic Movement*, Cambridge 1981, s. 52.

¹² W.R. Fisher, *The Narrative Paradigm: An Elaboration* [w:] *Methods of Rhetorical Criticism. A Twentieth-Century Perspective*, B.L. Brock, R.L. Scott, J.W. Chesebro (eds.), Wayne 1990, s. 248. Warto w tym miejscu wspomnieć również o łączeniu poglądów Kalliklesa z koncepcją *Übermensch* Nietzschego; zob. np. A.E. Taylor, *Plato. The Man and His Work*, London 1955, s. 117; E.R. Dodds, *Appendix. Socrates, Callicles and Nietzsche* [w:] *Plato, Gorgias*, E.R. Dodds (ed.), Oxford 1959, s. 387–391.

¹³ Olimpiodorus, *In Platonis Gorgiam...*, Proemium 8, 1–22.

Są one szczególnie obszerne w przypadku *Gorgiasza* i obfitują nie tylko w odniesienia do koncepcji innych filozofów i wyjaśnienia terminologiczne, lecz również rozmaite graficzne przedstawienia koncepcji występujących w dialogu¹⁴.

Jeśli zaś chodzi o recepcję tego pisma w literaturze łacińskiej, to w dziełach Cyserona znajduje się tam szereg wzmianek o samym sokiście, natomiast tylko jeden cytat z dialogu. A mianowicie, w *Rozmowach tuskulańskich* wskazuje on, że Sokrates ściśle wiąże ze sobą dobro, życie szczęśliwe i dzielność (*bonum, vita beata, virtus*)¹⁵. Gelliusz w *Nocach attyckich* przekazuje nam informacje, iż średnio-platoński filozof Taurus był autorem zaginionego dzisiaj komentarza do *Gorgiasza*, natomiast sam dialog umieszcza w kontekście dyskusji nad przyczynami karania za występki. Wymienia on trzy takie powody występujące w filozofii (*κόλασις* (albo *νουθεσία*), *τιμωρία*, *παράδειγμα*), spośród których Platon mówi tylko o dwóch¹⁶. Pierwsza z nich definiowana jest już w powstałych prawdopodobnie w Akademii *Definicjach* jako „leczenie duszy z popełnionego grzechu” (*ψυχῆς θεραπεία ἐπὶ ἁμαρτήματι γενομένη*)¹⁷. Natomiast różnicę między *κολασία* a *τιμωρία* wyjaśnia Arystoteles: „Pierwsza jest wymierzana ze względu doznającego [kary], druga natomiast ze względu na czyniącego [karę]”, co, jak podkreśla Lakmann, pozostaje w zgodzie z ogólnym określeniem Gelliusza¹⁸. To właśnie *τιμωρία* oraz *παράδειγμα* wspomniane są w *Gorgiaszu* (525b 1–4), ale, jak zauważa Gelliusz, *τιμωρία* w innym niż on to uznaje znaczeniu, a mianowicie ogólnego pojęcia dla wszelkiej kary (*pro omni punitio*).

Niewiele jeszcze można powiedzieć o recepcji *Gorgiasza* w epoce bizantyjskiej oraz w średniowieczu. Po pierwsze, z powodu, jak się zdaje, wciąż niedostatecznej ilości krytycznie opracowanych i wydanych źródeł, po drugie zaś braku monograficznego opracowania tego zagadnienia w oparciu o źródła już dostępne. Znajduje on swój oddźwięk w twórczości Boecjusza, który w czwartej księdze *O pocieszeniu* poddaje badaniu możliwość zwycięstwa występku nad dzielnością oraz władzy nad dobrem, sięgając po argumenty z omawianego dialogu (507c) i wnioskując, iż całością rzeczywistości rządzi opatrność. Znał go Albert Wielki, aczkolwiek raczej wyłącznie z tytułu niż z treści, ponieważ w jego dziełach pojawia się tylko w komentarzu do *O dowodach sofistycznych*, gdzie wyjaśnia, iż tytuł dzieła pochodzi od ucznia Platona, dla którego zostało napisane¹⁹.

Łacińskiemu, renesansowemu obszarowi językowemu udostępnia platoński dialog Leonardo Bruni, które to tłumaczenie dedykuje papieżowi Janowi XXIII między innymi po to, aby w oczach papieża oraz otaczających go teologów podnieść

¹⁴ *Gli scoli greci al „Gorgia” di Platone*, M. Carbonara Naddei (cur.), Bologna 1976.

¹⁵ Cicero, *Tusculanae disputationes*, V, 34–36.

¹⁶ Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, VII, 14, 1–9. Taurusowi poświęcona jest monografia M.-L. Lakmann, *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius*, Leiden–New York–Köln 1995, gdzie znajdują się analizy poszczególnych fragmentów.

¹⁷ Platon, *Definicje*, 183, tłum. L. Regner [w:] Pseudo-Platon, *„Alkibiades I” i inne dialogi oraz „Definicje”*, tłum. L. Regner, Warszawa 1973.

¹⁸ Arystoteles, *Retoryka*, 1369b 12–14, tłum. A. P.; M.-L. Lakmann, *Der Platoniker Tauros...*, s. 85.

¹⁹ H. Anzulewicz, *Die platonische Tradition bei Albertus Magnus. Eine Hinführung* [w:] *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, S. Gersh, M. Hoenen (eds.), Berlin–New York 2002, s. 222–223.

rangę nauk humanistycznych. Platoński *Gorgiasz* był w tym przypadku o tyle pożyteczny, iż poprzez zawarty na końcu mit o życiu pozagrobowym mógł ukazywać zgodność koncepcji pogańskich z chrześcijańskimi²⁰. Kolejnych przekładów dokonują Teodor z Gazy (1446 r.) oraz wraz z krótkim komentarzem M. Ficino (1491 r.)²¹. Renesans to nie tylko okres zachwyty nad odzyskaną spuścizną starożytnej Grecji. Pojawiają się również krytycznie nastawieni filozofowie i dotyczy to również filozofii Platona. Jednym z nich był Grzegorz z Trebizundu, który, wręcz można by rzec, nienawidził twórczości Platona. Przyczyny takiego nastawienia były dwie i obie, jak się okazuje, związane z *Gorgiaszem*. Pierwszą było uświadomienie mu przez jego nauczyciela Vittorino da Feltre, że Platon atakując Miltiadesa, Temistoklesa, Peryklesa i Kimona, prezentuje stanowisko niepatriotyczne. Drugą zaś krytyka retoryki. Grzegorz, uznając się za najlepszego specjalistę w zakresie retoryki greckiej, odebrał to wręcz jako osobisty atak i wykorzystywał przeciwko niemu argumenty *Gorgiasza* z platońskiego dialogu²². Ślady lektury Platońskiego dialogu można odnaleźć również u renesansowego sceptyka M. de Montaigne. W eseju *O umiarkowaniu* odwołuje się do wypowiedzi Kalliklesa o szkodliwości filozofii, przyznając temuż rację: „ów Kallikles powiada prawdę: posunięta bowiem za daleko, filozofia pęta wrodzoną prostotę i przez niewczesne subtelności sprowadza nas z pięknej i równej drogi wykreślonej przez naturę”²³. Z kolei w eseju *O nierówności, jaka jest między ludźmi* przywołuje definicję tyraństwa, jako tego, który robi w państwie to, co mu się żywnie podoba²⁴. Montaigne zdaje się sugerować, iż życie takiego człowieka jest nie do zniesienia tylko z tego powodu, iż jest poddane większej kontroli niż inni ludzie, a błędy, które popełnia oraz wady, jakie posiada, są ponad miarę wyolbrzymiane²⁵. Postawa sceptyczna (ironiczna?) uwidacznia się również przy interpretowaniu niektórych przedstawień obecnych w pismach założyciela Akademii. Tak jest na przykład w przypadku opisów przyjemności i cierpień, jakich mają doznawać dusze ludzi po śmierci²⁶. Według Montaigne’a miejsce i czas, a więc „gdzieś tam” i „po życiu” — nieskończoność, nie pozwalają człowiekowi na właściwe zrozumienie, ujęcie i ukazanie tego zagadnienia²⁷. Natomiast

²⁰ J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden–New York–København–Köln 1990, s. 53. Hankins wskazuje również na to, iż w notatkach pozostawionych na marginesie przez Bruniego trudno dostrzec uduchowioną lekturę (taką interpretację sugerował E. Garin), a raczej bardzo praktyczne zapatrywanie na tekst, którego fragmenty jako ilustracje wykorzystywał Bruni w swych dziełach; *ibid.*, s. 56–57.

²¹ R. Sears, J. Sears, *Plato in Renaissance England*, Dordrecht 1995, s. 67; M. Ficino, *Divini Platonis opera omnia*, Florence 1484.

²² J. Hankins, *Plato in the Italia Renaissance*, s. 168–170. Argument z braku patriotyzmu zostanie zauważony również przez M. Ficino, ale jego rola i wymowa zostanie przez niego zbagatelizowana; *ibid.*, s. 326–328.

²³ M. de Montaigne, *O umiarkowaniu*, tłum. T. Żeleński (Boy) [w:] M. De Montaigne, *Próby*, t. I, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985, s. 304.

²⁴ Platon, *Gorgiasz* 268c–269c.

²⁵ M. de Montaigne, *O nierówności, jaka jest między ludźmi* [w:] M. De Montaigne, *Próby*, t. I, s. 358.

²⁶ A mit zawierający taki opis znajduje się również w *Gorgiaszu* 524a n.

²⁷ M. de Montaigne, *Apologia Rajmunda Sebonda* [w:] M. de Montaigne, *Próby*, t. II, s. 199–200.

inny renesansowy filozof — F. Bacon — poddaje krytyce platońską krytykę retoryki i zrównanie jej z umiejętnością sprawiania przyjemności²⁸.

Wraz z kolejnymi epokami rośnie stopień recepcji omawianego dialogu. W anglosaskiej sferze językowej być może już T. Hobbes w swych koncepcjach etycznych inspirował się tym, co mówi platoński Kallikles²⁹. W nowożytności czytelnikiem i wielbicielem Platona był między innymi G. Berkeley. W jednym z jego esejów do „Guardiana” znajduje się na przykład obszerny cytat z *Gorgiasza*³⁰. Atak na retorykę, jakiego dokonuje Sokrates, pojawia się ponownie w twórczości J. Locke’a, dla którego jest ona potężnym narzędziem błędu i oszustwa. Zasiewa ona błędne idee, wprowadza błędny osąd i jest doskonałym oszustwem³¹. Przenosząc się na grunt filozofii *stricte* kontynentalnej, trudno być może znaleźć bezpośrednie odwoływania się do omawianego w tym tomie *Kolokwiów* dialogu, lecz nie trudno znaleźć koncepcje nim inspirowane. Tak jest w przypadku J.-J. Rousseau, który w swych pismach formułuje „prawo silniejszego”, dostrzega jego funkcjonowanie w realiach politycznych, ale odrzuca je w sposób podobny do platońskiego³². Taką inspirację odnaleźć można również w etycznej i politycznej myśli Leibniza, Kanta³³.

Jednakże prawdziwy przełom następuje w wieku XIX, a stało się to przede wszystkim dzięki Schleiermacherowi i jego wprowadzeniom do przetłumaczonych przez niego platońskich dialogów. Punktem wyjścia dla niemieckiego badacza była krytyka dwóch innych badaczy — Tennemana (interpretującego Platona w duchu Kantowskim), który zaproponował interpretację wedle metody historycznej (filozoficznej) oraz Schlegla, który przedstawił podejście filologiczne (literackie)³⁴. Podobnie jak wspomniany powyżej Olimpiodor rozpoznaje i krytykuje określanie głównego przedmiotu rozważań wyłącznie na podstawie jednej z trzech rozmów

²⁸ F. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, VI 3, t. II, Norimbergae 1829, s. 74–75.

²⁹ S. Scolnicov, *Plato’s Metaphysics of Education*, London–New York, s. 38; S.D. Ross, *The Gift of Property*, New York 2001, s. 44; N.P. White, *A Brief History of Happiness*, Malden MA–Oxford–Carlton 2006, s. 45–46.

³⁰ G. Berkeley, *Natural Grounds to Expect a Future State* [w:] G. Berkeley, *Works*, vol. III, Oxford 1871, s. 148–149. P. Walmsley podkreśla fakt, że o ile niełatwo określić, jaki wpływ na filozofię Berkeleya miała myśl Platona, którego interpretował w duchu neoplatońskim, to z pewnością w formie dialogu i elemencie *elenchosu* wpływ ten jest widoczny; zob. P. Walmsley, *The Rhetoric of Berkeley’s Philosophy*, Cambridge 2006, s. 69.

³¹ G. Remer, *Cicero and the Ethics of Deliberative Rhetoric* [w:] *Talking Democracy: Historical Perspectives on Rhetoric and Democracy*, B. Fontana, C.J. Nederman, G. Remer (eds.), Pennsylvania 2004, s. 140–141; R. Franzosi, *From Words to Numbers: Narrative Data, and Social Science*, Cambridge 2004, s. 2008.

³² D.L. Williams, *Rousseau’s Platonic Enlightenment*, Pennsylvania 2007, s. 244; oczywiście w o wiele szerszym zakresie w twórczości J.-J. Rousseau znajduje odzwierciedlenie lektura platońskiego *Państwa*; zob. np. J.R. Wallach, *The Platonic Political Art. A Study of Critical Reason and Democracy*, Pennsylvania 2001, s. 305, 419; G. Klosko, *The Development of Plato’s Philosophical Theory*, Oxford 2006, s. 124, 152.

³³ Zwraca się uwagę, iż nie bez znaczenia jest to, że Leibniz kończy *Teodyceę* moralno-politycznym mitem na wzór *Gorgiasza* i *Państwa*; zob. P. Riley, *Leibniz’ Universal Jurisprudence*, Harvard 1996, s. 89, 133; odnośnie porównania Platona z Kantem zob. N.P. White, *A Brief History of Happiness*, s. 135–137; J.R. Mensch, *Ethics and Selfhood. Alterity and the Phenomenology of Obligation*, New York 2003, s. 11, 49–51.

³⁴ J.A. Lamm, *The Art of Interpreting Plato* [w:] *The Cambridge Companion to Schleiermacher*, J. Mariña (ed.), Cambridge 2005, s. 93–95.

prowadzonych w tymże dialogu. Dzieląc pisma Platona na trzy grupy — elementarne (*elementarische*), konstruktywne (*constructive*), i pośrednie zalicza *Gorgiasza* do tych ostatnich, czyli takich, które, „nie dotyczą metody, jak pierwsze, lecz przedmiotu filozofii, ale też jak ostatnie nie przedstawia obu prawdziwych nauk — fizyki i etyki, które stara się określić w sposób wstępny i przygotowawczy” i uznaje za pierwszy w tej grupie³⁵. Za podstawowe intuicje zawarte w myśli założyciela Akademii uznaje z jednej strony doświadczenie tego, co prawdziwe i istniejące (*Anschauung des Wahren und Seienden*), a co jest wieczne i niezmienne, z drugiej natomiast tego, co się staje, wiecznie płynącego i zmiennego, a zadaniem nauki jest uchwycenie w tym, co zmienne tego, co istniejące — istoty i dobra. To właśnie na poziomie etyki przeciwieństwo istota-zjawisko zyskuje odzwierciedlenie w przeciwieństwie dobro-przyjemność (lub uczucie) (*das Gute und die Lust oder die Empfindung*). Jeśli w nauce lub sztuce (*Kunst*) miesza się człony przeciwieństwa, dochodzi do błędu. W omawianym dialogu pojawiają się dwa zasadnicze stanowiska; po pierwsze, bezpodstawność uznawania przez sofistów tego, iż są oni w posiadaniu sztuki *sensu stricto* (dyskusja z Gorgiaszem i Polesem), po drugie zaś, mieszanie dobra z przyjemnością (dyskusja z Kalliklesem)³⁶. Oba stanowiska pozwalają Schleiermacherowi powiązać *Gorgiasza* z *Protagorasem*, ale odnajduje on również powiązanie z jakże ważnym dla niego, bo uznawanym za pierwszy, *Fajdrosem*. Tym, co łączy te dwa pisma, jest motyw miłości, który w *Fajdrosem* ma udział w kształceniu jednostki, w *Gorgiaszu* natomiast jest przewodnią zasadą sztuki polityki (*Staatskunst*)³⁷.

Koncepcja Schleiermachera szybko została poddana krytyce. G.A.F Ast wyróżnia również trzy grupy dialogów — sokratyczne, dialektyczne, czysto naukowe, ale *Gorgiasza* zalicza do pierwszej z nich³⁸. Rozpoczyna się trwająca prawie 150 lat dyskusja nad autentycznością oraz chronologią pism Platona, w trakcie której omawiany dialog był przyporządkowany do różnych grup³⁹.

* * *

Współczesne badania nad *Gorgiaszem* starają się objąć jak największy obszar problemowy. Niniejszy tom składa się z czternastu studiów i został podzielony na

³⁵ F. Schleiermacher, *Einleitung* [w:] Platon, *Werke*, Bd. II, 1, wyd. 2, Berlin 1818, s. 6.

³⁶ *Ibid.*, s. 7–8.

³⁷ *Ibid.*, s. 11.

³⁸ G.A.F. Ast, *Platon's Leben und Schriften*, Leipzig 1816, s. 53.

³⁹ Nie będę przedstawiał poszczególnych propozycji; sprawozdania (o różnym poziomie szczegółowości) z różnych etapów tej dyskusji można znaleźć [w:] G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, vol. I, London 1867, s. 171–211; W. Lutosławski, *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings*, London–New York–Bombay 1897, s. 35–139; L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990. Różne próby datowania *Gorgiasza* omawia E.R. Dodds; zob. Platon, *Gorgias*, s. 18–30. Podejście diachroniczne, szczególnie opierające się na badaniu stylu, zostało poddane krytyce, a jako jeden z argumentów podaje się to, iż Platon mógł poprawiać, uzupełniać i zmieniać tekst danego pisma, co oczywiście będzie miało wpływ na wyniki badań stylometrycznych. To, że dotyczyć może to również *Gorgiasza*, stara się uzasadnić H. Thesleff w artykule *The „Gorgias” re-written — why?* [w:] *Gorgias. Menon. Selected Papers from Seventh Symposium Platonicum*, M. Erler, L. Brisson (eds.), Sankt Augustine 2007, s. 78–82.

trzy zasadnicze części. W pierwszej prowadzone są rozważania wstępne. Otwiera ją tekst Mariana Wesolego, w którym poddana zostaje analizie kompozycja dramatyczna Platońskiego pisma, które może być odczytane nie tylko jako obrona Sokratesowej dialektyki i agonistyki, lecz również jako obrona samego Sokratesa wobec stawianych mu zarzutów o charakterze politycznym. Głównym przedmiotem rozważań są nie tylko umiejętności tworzenia mów, czyli retoryka, lecz to, jakie życie ludzkie jest najlepsze, a w szczególności, co jest dobre i złe, słuszne i niesłuszne w ramach działalności politycznej. Artykuł *Gorgiasz — sofista czy filozof? Gorgiasz z Leontinoi w świetle platońskiej doksografii sofistyki* Janiny Gajdy-Krynckiej zarysowuje historyczno-filozoficzne tło, na jakim umieszcza się akcję dialogu, a którym jest tak zwany ruch sofistyczny. Autorka wyróżnia dwa rodzaje źródeł dotyczących sofistyki. Do pierwszej z nich należą wzmianki we wczesnych dialogach Platona, w których Sokrates dyskutuje z sofistami jak równy z równym, a ich poglądy przedstawiane są wiernie. Do drugiej grupy należą tak zwane późne dialogi założyciela Akademii, w których dominuje negatywne nastawienie do sofistyki. Wynika to przede wszystkim z tego, że Platon wykląda w nich swoją koncepcję transcendentnych zasad, których istnieniu zaprzeczali sofiści, koncentrując się na badaniu sfery rzeczywistości dostępnej poznaniu zmysłowemu.

Druga grupa artykułów rozważa treść *Gorgiasza* w aspekcie etycznym. Rozpoczyna go tekst Joachima Dalfena „*Kto wie, czym jest sprawiedliwość, jest sprawiedliwy i działa sprawiedliwie*”. Sokratyczny i platoński intelektualizm etyczny, w którym rozważa on zagadnienie intelektualizmu etycznego, odwołując się również do innych dialogów sokratycznych. Następnie Kazimierz Pawłowski w artykule *Sokratejska zasada „niekrzywdzenia” w kontekście mitu eschatologicznego w Platońskim Gorgiaszu. Wtajemniczenie w moralny i duchowy wymiar ludzkiej egzystencji* analizuje jeden z ciekawszych wątków myśli platońskiej — koncepcję niekrzywdzenia. Autor uwypukla różnicę między relatywistycznym ujęciem wartości przez sofistów, a ujęciem wartości przez Sokratesa, dla którego mają one większą moc niż kultura. Mąż Ksantypy przekracza również czysto redukcjonistyczne ujęcie natury ludzkiej, redukując ją do naturalnego — fizycznego — wymiaru, i dostrzega istnienie oraz wagę nieśmiertelnej duszy ludzkiej. Człowiek, by być szczęśliwym, musi pobudzić swoją wrażliwość moralną, dla której najważniejszą wartością jest sprawiedliwość, która spełnia się przede wszystkim w relacji do innego człowieka. Relacja tą powinna być podporządkowana zasadzie niekrzywdzenia. Tekst Marka Piechowiaka *Sokrates sam ze sobą rozmawia o sprawiedliwości* zajmuje się koncepcją sprawiedliwości, a koncentruje się na ustępie 506c–507c Platońskiego dialogu. Sokrates jest przekonany, iż lepiej niż ktokolwiek inny jest w stanie dojrzeć prawdę. Autor w szczególności zwraca uwagę na nieciągłość w rozumowaniu Sokratesa, który na podstawie tezy, iż sprawiedliwość w duszy oparta jest porządku i harmonii panujących wśród jej części, wnioskuje, że sprawiedliwość czynów polega na czynieniu tego, co jest odpowiednie dla człowieka. Nieciągłość ta może zostać zniesiona poprzez odniesienie do tak zwanej niespisanej nauki Platona i zawartej w niej koncepcji dobra pojmowanego jako jedność. Porządek i harmonia w duszy tworzą jej jedność, która upodobnia ją do dobra-jedności z niespisanej nauki również pod względem działania. Zamyka ten dział tekst Małgorzaty Matuszak *Sokrates jako*

jedyny prawdziwy polityk i polityki nauczyciel, w którym rozważa się znaczenie słów Sokratesa określającego siebie jako jednego z niewielu albo w ogóle jedynego prawdziwego polityka. W ramach rozważań Platona oraz Arystotelesa poszukuje Autorka odpowiedzi na pytania o relację między filozofią (życiem teoretycznym) i polityką (życiem praktycznym), o rolę filozofa w polis etc.

Trzecia, ostatnia część poświęcona jest rozważaniom epistemologiczno-retorycznym. Pierwsze dwa teksty — Doroty Zygmontowicz *Obrona Parmenidesowej drogi prawdy w „Gorgiaszu” Platona* oraz Janusza Jaskóły *Prawda a jej sposób bycia — struktura prawdy, postawa. „Gorgiasz”* — dotyczą koncepcji prawdy. W pierwszym podejmuje się próbę uzasadnienia hipotezy, iż dyskusja z retoryką w wydaniu Gorgiasza z Leontinoi odbywa się w kontekście koncepcji Parmenidesa z Elei. Celem tego sporu jest ponowne ustanowienie Parmenidesowgo ideału, w którym perswazja ściśle wiąże się z prawdą i sprawiedliwością. W drugim Autor wskazuje, iż według Platona to, co odkrywa i skrywa wymowa można podzielić na wiedzę świadomą, wiedzę jeszcze nieświadomą, potencjalną i wiedzę praktyczną. Według Sokratesa nie mowa stanowi prawdę, lecz prawda operuje mową. Mowa jest narzędziem prawdy, a tylko przy okazji narzędziem budowania przekonania. Artykuł Dariusza Olesińskiego *Perswazja logosu w „Gorgiaszu” Platona* stanowi moment przejściowy między prawdą a retoryką, a w szczególności relacja między dwoma rodzajami perswazji. Pierwszy związany jest z logosem i odnosi się do prawdy, podczas gdy drugi związany jest z retoryką sofistów, a jego celem perswazja sama w sobie. Retoryce poświęcone są artykuły Mikołaja Domaradzkiego *Ambiwalentna ocena retoryki w „Gorgiaszu” Platona* oraz Urlicha Wollnera *Sokrates o poezji oraz retoryce w dialogach „Ion” i „Gorgiasz”*. M. Domaradzki wykazuje, iż chociaż Platon krytykuje i odrzuca retorykę pojmowaną jako polityczną demagogię oraz cyniczne schlebienie, to rozwija również pewien rodzaj perswazji, która ma podstępnie nakłonić rozmówców do zaakceptowania takiego poglądu na świat, który wydaje im się paradoksalny. Zdawał bowiem sobie sprawę, iż komunikacja z drugim człowiekiem nie przebiega wyłącznie na poziomie czysto logicznym, i dlatego wykorzystuje do swoich celów osoby dialogu czy mitologiczną formę wypowiedzi. Natomiast U. Wollner analizuje poglądy Platońskiego Sokratesa na poezję w dwóch wymienionych w tytule jego artykułu dialogach. W ramach analiz rozważa się relację między retoryką a poezją. Następnie rekonstruuje Platońskie kryteria uznania jakiejś działalności za *technē* i w tym kontekście podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, czy retoryka i poezja te kryteria spełniają.

Ostatnia część poświęcona jest recepcji dialogu w historii filozofii. Pierwszy — Joanny Komorowskiej *„Gorgiasz” 523–526 w ujęciu Olimpiodora: neoplatońska refleksja nad naturą, funkcją i znaczeniem mitu* przedstawia tę recepcję na przykładzie starożytnego komentarza Olimpiodora w zamiarze odkrycia zasad interpretacyjnych wykorzystywanych przez starożytnego komentatora, co ma pozwolić na odkrycie, jakie znaczenie mógł mieć mit z Platońskiego *Gorgiasza* dla neoplatonika Olimpiodora. Natomiast tekst Tomasza Mroza *Rola dialogu „Gorgiasz” w Karla R. Poppera interpretacji Platona i w pierwszych głosach krytycznych* ukazuje jego obecność we współczesnej myśli filozoficznej. W centrum rozważań znajduje się,

oczywiście, praca *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* wraz z licznymi krytycznymi uwagami formułowanymi przez badaczy w literaturze sekundarnej.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΓΟΡΓΙΑΣ

(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2009

MARIAN WESOŁY
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

Platona *Gorgiasz* — kompozycja dramatyczna,
zarzewie agonu i sokratejska wymowa

*Wielu ludzi czyniąc najgorsze rzeczy używa do tego
najlepszych słów.*

Demokryt B 53 DK

*„Gorgiasz” nie jest lekturą lekką. Trzeba go czytać nie
jeden raz i trzeba się z nim żyć i przemyśleć i odczuć
to, co w nim jest, jeżeli książka ta ma przynieść tę
korzyść, jaką przynieść potrafi.*

W. Witwicki

Piętno polityki w żywocie Platona sprawiło, że największy obszar jego twórczości dotyczy dociekań dialektycznych wokół wykładni sprawiedliwości, wychowania, ustroju politycznego i praw. Wczesnym i rozległym w tym zakresie dialogiem jest *Gorgiasz*, potem następuje dziesięć ksiąg *Politei*, obszerny *Polityk*, a na koniec niedokończone *Prawa* w dwunastu księgach. Priorytet myśli politologicznej i pajdeutycznej twórcy Akademii bywa niedoceniany bądź opacznie pojmowany¹. Sam dialog *Gorgiasz* jako wyborna rozgrywka (ἄγων) prawej filozofii z niegodziwą polityką należał w antyku do najbardziej wpływowych dzieł Platona. Arystoteles w dialogu *Korinthios* (zaginionym) miał uczcić o tym imieniu wieśniaka, który po zapoznaniu się z *Gorgiaszem* porzucił pole i winnice, aby Platonowi powierzyć „uprawianie swej duszy”. Przez nowożytnych jednak utwór ten był pomijany, lecz w ostatnich latach doczekał się bliższego rozpoznania i docenienia swej żywej dramaturgii, dialektycznej wykładni oraz doniosłej problematyki etycznej „jak żyć godziwie” (πῶς βιωτέον), która nie tylko nie straciła na swej aktualności, ale staje

¹ Odsyłamy tu szczególnie do opracowania: T.A. Szlezák, *Platone politico*, Roma 1993. Istotne dane o filozofii politycznej Platona wraz z literaturą przedmiotu [w:] *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 2/2: *Platon*, M. Erler (hrsg.), Basel 2007, s. 441–449, 710–712.

się dotkliwym problemem i wyzwaniem moralnym, szczególnie w naszych czasach².

Powstały cztery polskie przekłady tego dialogu³, z których dwa pierwsze trudno są już dostępne, a spośród dwóch ostatnich pierwszy jest przez tłumacza objaśniany z rozpoznaniem osobliwości stylu i myśli Platona, drugi zaś nowszy jest miejscami nieco wierniejszy, lecz bez należytego komentarza. *Gorgiasz* to rozległy, niezwykle intrygujący, lecz niełatwy w lekturze dialog. Przydałoby się nowe jego polskie tłumaczenie i egzegeza, trafniej od poprzednich oddające sens greckiego oryginału, a także uwzględniające aktualny stan badań i twórcze interpretacje z ostatnich lat. Naszkicujemy tu jedynie ogólne dane, które służyć dziś mogą Czytelnikowi *Gorgiasza* do możliwie spójnego uchwycenia jego złożonej kompozycji, wykładni argumentacyjnej oraz wiążących wątków tematycznych. Niejedno jest naszą własną próbą interpretacji, jako też wszystkie cytaty z Platona podajemy w przekładzie własnym.

1. Przedmiot, przebieg i motywacja rozgrywki

Tło historyczne dialogu *Gorgiasz* wiąże się zapewne z trwającym nadal sporem o postać Sokratesa skazanego na śmierć, którego wyzywający sposób życia i filozofowania pozostawał dla przeciwników przykładem szkodliwego wpływu na wychowanie i życie publiczne. Jeśli dialog ten powstał około roku 390 p.n.e., to stanowić mógł żywą reakcję na pamflet Polikratesa *Oskarżenie Sokratesa* (*Κακῆγορία Σοκράτους*), a także na projekt Izokratesa w mowie *Przeciw sofistom* (*Κατὰ τῶν Σοφιστῶν*), który w gorgiaszowej retoryce upatrywał użyteczne kształcenie praktyczne, „filozofię” i sztukę dobrego życia⁴.

W związku z tym intencją dialogu *Gorgiasz* było przedłożenie niejako „drugiej apologii” Sokratesa, w obliczu ponownych zarzutów o jego zgubny wpływ na młodzież i ustrój polityczny⁵. Był to zarazem swoisty „manifest filozofii” w początkach Akademii Platona. Sami uznaliśmy ten dialog za dramatyczne *Requiem* ku upamiętnieniu życia i śmierci Mistrza, pouczające nas o tym, czym jest

² Wydanie tekstu: Plato, *Gorgias: A Revised Text with Introduction and Commentary*, E.R. Dodds, Oxford 1959 (1979²). Z opracowań: C.H. Kahn, *Drama and Dialectic in Plato's „Gorgias”*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 1 (1983), s. 75–121. Por. T. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin 1985 (przekład włoski, Milano 1989). Z najnowszych przekładów i komentarzy: Platon, *Gorgias*, J. Dalfen (Übers. & Komm.), Göttingen 2004; J. Arieti, R.M. Barrus, *Plato: Gorgias*, Newburyport 2007. Nowsze studia: A. Fussi, *Retorica e potere. Una lettura del „Gorgia” di Platone*, Pisa 2005; D. Stauffer, *The Unity of Plato's „Gorgias”, Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*, Cambridge 2006; *Gorgias. Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, M. Erler, L. Brisson (eds.), St. Augustin 2007. Zob. dane o tym dialogu w ważnym kompendium: M. Erler, *Plato*, München 2006, s. 76–80, 175–178, ponadto M. Erler, *Platon*, Basel 2007, s. 132–141, 596–598.

³ Platon, *Gorgias*, tłum. A. Bronikowski, Poznań 1879; Platon, *Gorgiasz*, tłum. S. Siedlecki, Kraków 1881; Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, Lwów 1922 (Warszawa 1958); Platon, *Gorgias*, tłum. P. Siwek [w:] Platon, *Gorgiasz. Menon*, Warszawa 1991.

⁴ Podzielamy tu tezy zawarte w abstrakcie: D.W. Graham, J. Siebach, *Gorgias on Trial* [w:] <http://philosophy.byu.edu/IMPAbstracts/Siebach-abstract-2006.pdf>.

⁵ C. Kahn (*Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge 1996, s. 145) nawet stwierdza: „Proces i śmierć Sokratesa, tak często aluzyjnie tu wzmiankowane, są częścią argumentacji *Gorgiasza* w ten sam sposób, jak upadek Troi jest składnikiem fabuły *Iliady*”.

największe zło jako efekt służalczej retoryki (pochlebstwa i demagogii) w polityce niesprawiedliwości i przemocy⁶.

Platon najwyraźniej zainscenizował fikcyjne spotkanie w Atenach Sokratesa z Gorgiaszem i jego poplecznikami, aby udramatyzować tak pomyślaną rozgrywkę retoryki z filozofią. Jeśli wierzyć wersji podanej przez Atenajosa (*Sofiści przy uczcie*, 11, 505d–e), sam Gorgiasz po zapoznaniu się z tym dialogiem Platona „do obecnych miał rzec, że nic z tych rzeczy nigdy nie wypowiedział ani nie wysłuchał” (DK 82 A 15a).

Zawiązanie i przebieg całej złożonej dyskusji ma formę dramatyczną bez odautorskiej narracji, gdzie tylko *dramatis personae* przemawiają z dobraną ich charakterystyką, która nadaje całości żywą akcję i tempo w rozgrywce (agonie) wokół wartości retoryki i filozofii. Platoński *Gorgiasz* przedstawia się więc jako dramat o narastającym napięciu w trzech aktach, poprzedzony prologiem i zakończony epilogiem. Następują dyskusyjne starcia Sokratesa, najpierw z retorem Gorgiaszem z sycylijskich Leontynów, potem kolejno z dwoma jego zwolennikami: młodym Polosem z Akragas, propagatorem retoryki oraz z ateńskim arystokratą Kalliklosem, przeciwnikiem filozofii i rzecznikiem liberalnej polityki z odrzuceniem prawa słabszego. O ile z pierwszym rozmówcą rozgrywka prowadzona była z należytą kurtuazją, to z drugim, a zwłaszcza z trzecim z nich, stawała się coraz bardziej zagorzła, aż w końcu przypadło Sokratesowi, aby dokończyć dyskusję, samemu sobie stawiać pytania, przy biernym współudziale partnera. Ogólnie biorąc, rozpoznajemy w dialogu pięć składników kompozycyjnych i treściowych, które wyróżniamy zwięźle, jak następuje:

A. *Prolog* (447a–449a): *Sokrates stawia kwestię, czym jest i na czym polega sztuka nauczana przez Gorgiasza? Chodzi o jej definicję; Polos odpowiadając jedynie zachwala tę sztukę.*

B. *Agon pierwszy czyli starcie Sokratesa z Gorgiaszem* (449a–461b). *Ponownie, czym jest retoryka? Gorgiaszowa retoryka — sprawianie przekonania jako największe dobro, podstawa wolności i siły politycznej. Czy retor winien znać, czym jest prawość i nieprawość?*

C. *Agon drugi czyli starcie Sokratesa z Polosem* (461b–481b). *Wyzwanie Sokratesa wobec retoryki jako schlebiania i ujęcie jej w proporcjach. Czym jest szczęśliwość? Długa dysputa wokół siły, sprawiedliwości i szczęśliwości. Lepiej doznawać czy wyrządzać zło?*

D. *Agon trzeci czyli starcie Sokratesa z Kalliklosem* (481b–527e). *Uznanie filozofii za dziecięce zajęcie. Siła to wolność, wolność to przyzwolenie. Jak winniśmy żyć? Dwa przeciwstawne stanowiska, czym jest największe dobro. Sokrates uznaje siebie za jedynego Ateńczyka rozprawiającego się tak naprawdę z πολιτική τέχνη i zajmującego się obecnie polityką.*

E. *Epilog* (523a–527e): *mit eschatologiczny na temat losu duszy i kar po śmierci. Apel Sokratesa: najlepszy sposób życia — uczestniczyć w tym najbardziej wartościowym agonie, aby wyzbyć się czynienia zła i nic nie mieć wspólnego z pochlebstwem.*

⁶ Zob. M. Wesoły, *Plato's „Gorgias” as a Dramatic Requiem upon the Vindication of Socrates' Life and Death*, „Diotima — Revue de Recherche Philosophique” 39 (2011), s. 99–110.

Żadne streszczenie nie zastąpi lektury dialogu i nie odda przebiegu tej rozgrywki, napięć i rozbieżności, chwytów polemicznych, wypowiedzi ironicznych, aluzji i parodii. Tytułowa postać dialogu, pomimo wymyślnego zakwestionowania retoryki jako sztuki (τέχνη), okazała się skłonna do wysłuchania całości wywodów Sokratesa, w przeciwieństwie do Polosa i Kalliklesa, zagorzałych i nieustępliwych oponentów. W dalszej części dialogu, po interwencji Polosa (461c), Gorgiasz już nie ma udziału w sporze, zapytując jedynie Sokratesa, czym jest dlań retoryka jako „iluzja części polityki” (463e), napominając Kalliklesa (487b) i okazując chęć wysłuchania reszty (506a–b). Sokrates nie atakuje Gorgiasza jako osoby ani nie próbuje go upokorzyć, a tylko wspólnie przedyskutować i dociec, czym jest retoryka. W późniejszej rozmowie z Kalliklesem (503a–b) uznaje nawet istnienie pewnej szlachetnej retoryki.

Na początku dyskusji Sokrates wzywa słynnego retora do konwersacji dialektycznej w formie pytań i zwięzłych odpowiedzi (449b–c). Dalej też odwołuje się do tej metody zarzucając Polosowi (471d), że wykształcony jest w retoryce, lecz nie ma wprawy w dialektyce, przez co jego kontrargumentacja jest pozorna. Kontestujący Sokrates nie uprawia erystyki, aby odnieść zwycięstwo za wszelką cenę, a tylko ma na celu wyzwolenie siebie i innych od fałszywych poglądów w tak istotnych sprawach. Byłby on rad i wdzięczny każdemu za skorygowanie go w mylnych twierdzeniach. Stanowi to bowiem dlań „większe dobro” od „największego zła” jako pozostawania w błędzie. Dla złagodzenia dyskusyjnego spięcia z Gorgiaszem o status retoryki, Sokrates tak oto wymyślnie określa swą motywację dociekań: „Jakież to ja jestem? Jestem z tych, co radzi, by zostać odparci, jeśli coś nie prawdziwego twierdzą; radzi, by też odpierać, gdyby ktoś twierdził coś nie prawdziwego; większą wszak radością jest bycie odpartym niż odpierającym. Uznaję to bowiem za w i ę k s z e d o b r o, o ile większym dobrem jest uwolnić się od n a j w i ę k s z e g o z ł a niż uwolnić od tego kogoś innego. Nic bowiem innego nie uważam za takie zło dla człowieka, jak fałszywe mniemanie na temat tego, o czym traktuje obecny wywód” (458a–b).

Podobnie później w napiętym sporze z Kalliklesem o istotę dobrego życia, Sokrates utwierdził swą motywację współzawodniczenia w otwartym dochodzeniu do prawdy jako wspólnego dobra. Wypowiada to znów w momencie impasu dyskusyjnego dla uniknięcia nieporozumień i złagodzenia napięcia: „Sądzę, że my wszyscy powinniśmy współzawodniczyć w poznaniu, co jest prawdą i co fałszem na temat tego, o czym rozmawiamy. Wspólne to bowiem dobro dla wszystkich stanie się jasne. Ja więc podążę za wywodem, jaki mi się wydaje przedstawiać. Jeśli zaś komuś z was rzeczy te nie okażą się zgodne, należy przeciwstawić się i odeprzeć. Ja bowiem nie jestem wiedny tego, co sam głoszę, lecz badam wspólnie z wami, toteż jeśli komuś uda się mi zaprzeczyć, ja pierwszy z tym się zgodzę” (505e).

W rozgrywce tej powstało napięcie nie tyle z powodu dialektycznej formy dyskusji testującej (ἐλεγχος) nadanej przez Sokratesa, ale przede wszystkim z powodu rozbieżnych stanowisk wokół istoty najwyższego dobra i zła. Ten bowiem zaczepny motyw stanowi zarzewie tej konfrontacji pomiędzy retoryką i dialektyką.

2. Powielony i odwrócony motyw: najwyższe dobro — najwyższe zło

Sokrates platoński, aby usidlić i przezwyciężyć sztukę oferowaną przez Gorgiasza, wychodzi od jego własnych określeń. W efekcie wypytywania Sokrates uzyskuje odeń takie stwierdzenie, że retoryka jest „zaprawdę najwyższym dobrem i przyczyną zarazem wolności samych ludzi i władania nad innymi w danym ustroju politycznym” (τῆ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δ' τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστῳ — 452d). Wypowiedź ta przyznaje retoryce najwyższe dobro jako sprawstwo realizowania przez ludzi ich wolności oraz zdobywania władzy politycznej. Następnie Sokrates przypisuje Gorgiaszowi psychagogiczną jej moc, czyli moc perswazji w duszy słuchaczy. „Jeśli to dobrze rozumiem, powiadasz, że ta retoryka jest sprawcą perswazji (πειθοῦς δημιουργός), i że cała jej działalność spełnia się właśnie w tym. Albo możesz powiedzieć, że ta retoryka ma moc uczynienia więcej niż perswazja u słuchaczy w ich duszy?” (453a 2–3).

Nie mamy pewności, czy sama ta nazwa ῥητορικὴ pochodzi od Platona czy Gorgiasza. Ten ostatni zwykł ją określać mianem „sztuki za pośrednictwem wywodów” (τέχνη διὰ λόγων) czy też „sprawianiem przekonania” (πειθοῦς δημιουργός). Że takie było sedno wszechwładnej jego sztuki, potwierdza to Protarchos w późnym dialogu Platona *Fileb* (58a 7 = DK 82 A 26): „Przy wielu okazjach, Sokratesie, słyszałem, że Gorgiasz głosił, iż sztuka perswazji różni się wielce od innych sztuk (ὡς ἢ τοῦ πείθειν πολὺ διαφέρει πασῶν τεχνῶν). Wszystko bowiem pod jej wpływem dobrowolnie, a nie przez siłę, staje się zniewolone, i o wiele lepsza jest od innych sztuk” (πάντα γὰρ ὑφ' αὐτῆ δουῖα δι' ἐκόντων ἀλλ' οὐ διὰ βίας ποιοῖτο, καὶ μακρῶ ἀρίστη πασῶν εἶη τῶν τεχνῶν).

Nader istotne zaś w rozważanym tutaj dialogu jest uzyskane od Gorgiasza stwierdzenie o retoryce jako „największym dobru dla ludzi”. Motyw ten *implicit*e potrzebny był Platonowi dla skontrastowania z solemną deklaracją Sokratesa, jaką wypowiedział on w samoobronie i w obliczu wyroku śmierci: „Jeżeli powiadam, że największe takie dobro (μέγιστον ἀγαθόν) przypada człowiekowi: każdego dnia prowadzić wywody na temat cnoty i innych wartości, o których to wy słyszycie, że ja dyskutuję, badając samego siebie i innych — życie zaś bez badania nie jest życiem godnym człowieka (ὁ δ' ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων)⁷ — to tym mniej wierzyć będziecie mnie, który to mówi. Jest właśnie tak, jak powiadam, obywatele, tylko że przekonać o tym nie łatwo”⁸.

Jak trudno było oskarżonemu Sokratesowi w *Apologii*, który w imię prawdy odmówił sobie stosowania przemyślanej retoryki, przekonać sędziów co do najwyższego dobra, tak trudno mu było w *Gorgiaszu*, w konfrontacji z Polosem i Kalliklosem, przekonać ich co do największego zła. Otóż motyw największego dobra został

⁷ W przekładzie W. Witwickiego („a bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto”) i R. Legutki („a dla człowieka życie bez namysłu nad nim niewarte jest przeżywania”) ta nader istotna deklaracja Sokratesa nie została trafnie oddana. Nie chodzi tu przecież o namysł, ale o ciągłe badanie (ἐξέτασις) jako dialektyczne wypytywanie (swoiste egzaminowanie, testowanie) i wspólne z rozmówcami dociekanie racji.

⁸ Platon, *Apologia* 38a; por. Platon, *Meno*, 86b–c. Zob. M. Wesoły, „Najwyższe dobro człowieka” — słowa Sokratesa w obliczu wyroku śmierci [w:] *Filozofia wobec nauki, człowieka i społeczeństwa*, K. Łastowski, P. Zeidler (red.), Poznań 2006, s. 10–31.

tutaj powielony i użyty dla odparcia wszechwładnej retoryki. Sokrates bowiem sprytnie przechodzi od rzekomego dlań dobra w retorycznej perswazji do ukazania prawdziwego zła kreowanego przez nią w życiu publicznym. Stanowi to nie tylko zastosowanie wybornej figury retorycznej *antithesis* — odwrócenia i przeciwstawienia pojęć — ale i zwrot dramaturgiczny ku rozstrzygnięciu dyskutowanej kwestii, niejako na podobieństwo rozpoznania w tragedii (ἀναγνωρισμός). Rzecz jest tym bardziej wymowna, gdyż to właśnie wielki stylista Gorgiasz zwykł posługiwać się taką figurą retoryczną dla ekspresywnego skontrastowania wypowiedzi (por. DK 82 A 4).

Sokrates więc przestaje dyskutować o największym Dobru i czyni wyzywające wywody o największym złu, ukazując je na wiele sposobów jako niesprawiedliwość czy nieprawość⁹. Przez takie skontrastowanie i odwrócenie zmierza w różnych sformułowaniach do uzasadnienia na wskroś paradoksalnych racji etycznych wokół tego, że „popelnianie niesprawiedliwości jest gorsze od jej doznawania” (473a), jako że „najszeptniejsza jest niesprawiedliwość i wszelkie nikczemności duszy” (477d). Co więcej, „złem drugim co do wielkości jest popelnianie niesprawiedliwości; złem zaś największym ze wszystkich i pierwszym jest nie ponoszenie kary za wyrządzaną niesprawiedliwość” (479d). Kara taka stanowić może uwolnienie duszy od zła, tak jak lekarstwo uzdrowić może schorzałe ciało. Forma i treść tych sokratejskich argumentacji bywały najczęściej przedmiotem różnych analiz, czego omówienie tutaj pomijamy¹⁰. Podjęcie przez Platona takich wyzywających tez stanowi poniekąd i pod tym względem sokratejskie sparodiowanie sofistycznej retoryki, aby argument słabszy czynić silniejszym.

3. Retoryka w układzie analogii sztuk rzetelnych i złudnych

W przełomowym i prowokującym momencie konfrontacji z Polosem Sokrates nie uznaje retoryki za rzetelną *techne*, ale za zwykłą *empeiria* (rutynę) na rzecz wdzięczenia się, schlebiana czy stręczenia, co okazuje się pozorem prawości politycznej. Skąd się wzięło u Platona takie nieprzychylnie mniemanie o tej szacownej podówczas sztuce perswazji? Otóż pomysł, by ją tak oszacować, pochodzi zapewne ze sparodiowania nośnej analogii pomiędzy retoryką i medycyną, o czym czytamy u Gorgiasza w jego *Pochwale Heleny* (14): „Taki sam stosunek ma moc logosu względem porządku duszy, jak porządek leków względem natury ciała. Jak bowiem jedne leki usuwają z ciała obce soki, drugie powstrzymują chorobę, a inne jeszcze życie, tak spośród słów jedne zasmucają, drugie radują, a inne nakłaniają słuchaczy do odwagi, inne jakimś złowrogim przekonywaniem zatruwają i czarują duszę”.

W opozycji do takiego przecenienia retorycznej mocy słowa, Sokrates platoński rozwinął nader wymyślne i złożone analogie, uwzględniając odpowiednio dbałość o ciało i duszę, o co zabiegają z jednej strony sztuki rzetelne, a — z drugiej — owe

⁹ Ujął to trafnie A. Kissel, *The Greatest and Ultimate Evils in Platos's Gorgias*, <http://home.uchicago.edu/ahkissel/plato/gorgias2.html>.

¹⁰ Wokół tych kwestii zob. M. Przełęcki, *Argumentacja etyczna w „Gorgiaszu” Platona*, „Studia Filozoficzne” 1 (1988), s. 3–12 (przedruk w: M. Przełęcki, *Lektury platońskie*, Warszawa 2000, s. 63–72).

pozorne, złudne kopie tamtych¹¹. Rzecz zwięźle przedstawmy na takim schemacie proporcji:

Troska o ciało						Troska o duszę	
(sztuka lekarska)						(sztuka polityczna)	
		παραδείγματα (wzorce sztuk)					
γυμναστική	ιατρική	νομοθετική	δικαστική				
gimnastyka (A)	medycyna (B)	prawodawstwo (C)	sądownictwo (D)				
::	::	::	::				
		εἰδῶλα (iluzje sztuk)					
κοσμητική	ὀψοποιική	σοφιστική	ῥητορική				
kosmetyka (A')	kucharstwo (B')	sofistyka (C')	retoryka (D')				
::	::	::	::				

Analogie tych sztuk, w typowo platońskim odróżnieniu pozoru i rzeczywistości, występują w takich proporcjach: „jak kosmetyka ma się do gimnastyki, tak kucharstwo do lecznictwa; a także jak kosmetyka do gimnastyki, tak sofistyka do prawodawstwa, i jak kucharstwo do lecznictwa, tak retoryka do sądownictwa” (465c).

Symbolicznie: $A' : A :: B' : B$ albo $A' : A :: C' : C$ albo $B' : B :: D' : D$.

Zwróćmy jedynie uwagę na przyrównanie dbałości o zdrowie w gimnastyce i sztuce lekarskiej do dbałości o praworządność i sprawiedliwość w sztuce politycznej, która dla Platona stanowiła przedmiot doniosłych i rozległych dociekań z przewodnią ideą Dobra¹². Jak schorzałe ciało wymaga leczenia, tak nieprawość jako schorzenie duszy wymaga specjalnej kuracji, czyli poniesienia odpowiedniej kary. Trafna zaś diagnoza lekarska analogiczna jest do trafnej sentencji sądowej. W dialogu *Gorgiasz* rzetelna sztuka lekarska służyła Platonowi za wzorec dla prawości politycznej oraz odparcie schorzałej demagogii i pochlebstwa za sprawą złudnej retoryki. Pomysłowa analogia ujęta jako proporcje kontrastuje po platońsku rzeczywistość z pozorami. W tym schemacie retoryka stanowi iluzję praworządności, podobnie jak kucharstwo bywa iluzją lecznictwa. Ostatnie porównanie, jak zobaczymy, wystąpi w dalszej części dialogu jako wyborna aluzja do procesu Sokratesa poprzez sparodiowanie sytuacji, gdy lekarz oskarżony zostaje przez kucharza w dziecięcym trybunale.

Nie wchodząc w szczegóły, zauważmy jedynie, iż w powyższym schemacie analogii odróżniona została sofistyka od retoryki, a *Gorgiasz* pojęty jest wyraźnie jako retor, nie zaś jako sofista. Sama retoryka sprowadzona jest do złudnej imitacji politycznej sprawiedliwości. *Gorgiasz* zakładał neutralność nauczanej przez siebie sztuki, jednak demagogiczna i polityczna moc retoryki była znacząca, stąd intencja platońskiego Sokratesa, by chronić dusze od jej najgorszych skutków. W późniejszym dialogu *Fajdros* przedłożył Platon pewną rehabilitację retoryki jako psychagogii, czyli prawidłowego kierowania dusz. Analogia medycyny powraca tam, gdy chodzi o uprawomocnienie retoryki na wzór metody Hippokratesa z jego istotnym

¹¹ Zob. rozdział o retoryce w monografii M. Erlera (*Platon*, 2007, s. 498–506).

¹² Zob. M. Wesoły, „System analityczny” Platona w relacji krytycznej *Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 2 (2008), s. 313–314.

wymogiem poznawania natury całości¹³. Do tego dochodzi analogia strukturalna między retoryką jako τέχνη διὰ λόγον z dialektyką jako *dia-legesthai*¹⁴.

4. Odpór wyzwaniom Sokratesa

Jak już wspominaliśmy, zachodzi w *Gorgiaszu* sytuacja analogiczna i aluzyjna zarazem do apologii Sokratesa, gdy idzie o kwestię największego ludzkiego dobra. Jak na procesie nie zdołał on co do tego przekonać sędziów, tak i tutaj jego rozmówcy niechętni są czy niezdolni zgodzić się, czym jest największe zło w działalności politycznej. Polos nie daje za wygraną i dowodzi, że w różnych miastach politycy to ludzie najmoźniejsi; mogąc czynić to, co tylko zechcą, realizują swą wolność i szczęśliwość. Wbrew stanowisku Sokratesa, że czynienie zła nie może być szczęściem, Polos podaje przypadek Archelaosa, który został tyranem dzięki wielu intrygom i przestępstwom, a mimo to podziwiany jest dotąd w całej Heladzie. Jednakże Sokrates nie przyjmuje bezkrytycznie poglądu większości i dalej wywodzi, że nieprawość jest zawsze jakimś złem i winna być ukarana (466a–481d).

Następnie Kallikles wkracza do dyskusji z oburzeniem i skarceniem Sokratesa za to, że podstępnie wpędził w pułapkę Polosa, doprowadzając go do przyjęcia, iż „popelnianie niesprawiedliwości jest czymś szpetniejszym od jej doznawania”. W swej dłuższej replice odróżnia on sprawiedliwość podług praw i sprawiedliwość podług natury. Prawa to tylko konwencje stanowione przez większą ilość ludzi słabszych, a te kępują wolność i efektywność działania. Zgodnie zaś z naturą, słuszne jest panowanie silniejszych nad słabszymi. Człowiek prawdziwy nie może odmówić sobie zdobycia władzy politycznej, poświęcając się życiu czynnemu. Filozofowanie z umiarem bywa zajęciem zajmującym i miłym, dopóki się jest młodym; natomiast zestarzeć się w tym byłoby śmieszne i bezużyteczne. W obliczu możliwych zagrożeń filozofia jest bezradna i sam Sokrates może stać się jej ofiarą (481b–486d). Przytoczmy pewne zdania z tej niebywałej tyrazy przeciwko filozoficznemu sposobowi życia, opartej zresztą na wątkach ówczesnej komedii attyckiej: „Prawda więc ma się w ten sposób; poznasz ją, jeśli przejdiesz do większych dzieł i porzucisz już filozofię. Filozofia bowiem, Sokratesie, jest wdzięczna, jeśli ktoś umiarkowanie nią się zajmuje w młodym wieku. Jeśli zaś ponad potrzebę ją uprawia, stanowi zgubę dla ludzi. [...] Gdy oto widzę dojrzałego człowieka nadal filozofującego i niezaprzestającego, wydaje mi się, Sokratesie, że takiemu mężowi należą się baty. [...] Mój drogi, posłuchaj mnie, zaprzestań odpierać, zajmij się dobrodziejstwem spraw, zajmij się tym, skąd zyskasz sławę rozsądnego, innym zostaw te subtelności, czy trzeba je nazwać gadaniną czy bredniami, przez które w pustym zamieszkasz domostwie. Naśladuj nie tych mężów, co odpierają te marność, lecz tych, którym przypada sława w życiu i wiele innych dóbr” (484c; 485d; 486c–d).

¹³ Bliżej na ten temat: Hippokrates, *Wybór pism*, t. I, tłum. M. Wesoly, Warszawa 2008, s. 24–25.

¹⁴ Zob. M. Wesoly, *La dialettica di Platone nel Fedro come superamento della retorica e come direttiva metodologica* [w:] *Understanding the „Phaedrus”*, L. Rossetti (ed.), St. Augustin 1992, s. 205–208. Na temat retoryki u Platona zob. Ch. Griswold [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/enstries/plato-rhetoric/>.

Sokrates nie zbity z tropu chwali Kalliklesa za jego brawurową szczerłość i poradę. Proponuje ponowne rozważenie owej sprawiedliwości zgodnej z naturą, że silniejszy i lepszy ma prawo władania nad słabszym i gorszym. Wszelako większość też ludzi uzna, że „sprawiedliwe jest mieć po równo i czymś gorszym jest popełniać niesprawiedliwość niż ją znosić” (489e). Zirytowany Kallikles po utarczce słownej prowokacyjnie stwierdza, że dobre życie polega na posiadaniu wielu pragnień i na spełnieniu ich wszystkich. Które więc życie jest szczęśliwsze: rozwiązłe czy stateczne? Dla Sokratesa dążenie do takiego nienasyconego szczęścia byłoby próbą napełniania dziurawego naczynia (486d–494c).

W dalszej dyskusji Sokrates wywodzi, że dobro nie jest tożsame z przyjemnością. Istnieją bowiem przyjemności dobre i złe, zatem potrzebna jest pewna kompetencja pozwalająca rozróżnić jedne od drugich, jako że celem człowieka jest dobro. Chodzi o wybór pomiędzy życiem podług retoryki (zwróconym na uciechy) i życiem zgodnym z filozofią (zwróconym na dobro). Sokrates podejmuje swą koncepcję pochlebstwa i tłumaczy, że wielcy politycy ateńscy stanęli właśnie przed zachciankami obywateli, lecz nie uczynili ich lepszymi. A zatem poszli za przyjemnością, a nie dobrem; stali się bardziej retorami aniżeli prawdziwymi politykami (494c–505d).

Tutaj zacytujmy ważny argument platońskiego Sokratesa, zaczerpnięty zapewne z poglądów mędrców pitagorejskich, którzy zakładali uniwersalną wspólnotę kosmosu kierowaną pewnymi prawidłowościami: „Mędrzy zaś powiadają, Kallikle sie, że niebo i ziemię, bogów i ludzi, podtrzymuje wspólnota, przyjaźń i porządek, powściągliwość i prawość; całość tę dzięki nim nazywają kosmosem, przyjacielu, a nie bezładem i rozprężeniem. Ty jednak nie zdajesz się kierować umysłu na te sprawy, a takiś mądry, choć umknęło tobie, że równość geometryczna wielką moc u bogów i ludzi posiada. Ty wszakże mniemasz, iż zabiegać należy o nadmierne posiadanie (πλεονεξία). Zaniedbujesz bowiem geometrię” (507e–f).

Kallikles nie ma już cierpliwości do takiego obrotu dyskusji i swym wymownym milczeniem okazuje sprzeciw. Sokrates czuje się sam gotów dokończyć wywód, pod warunkiem, że obecni przerywać mu będą, stawiając zarzuty, gdy tylko dostrzegą błędy w jego wypowiedzi. Filozof streszcza osiągnięte wyniki debaty: dobro i przyjemność się wykluczają; dobro duszy polega na porządku i sprawiedliwości; należy wszelkim sposobem unikać popełniania nieprawości. Tak oto racje na rzecz władzy, tyrańskiej czy demokratycznej, zostają odrzucone, gdyż nieodwołalnie prowadzą do nadużyć. Ważne jest nie samo życie, tylko dobre życie (505d–512b).

5. Ten jedyny co tak prawdziwie rozprawia się z πολιτική τέχνη...

Liberalny sposób życia i uprawiania polityki, zalecany przez Kalliklesa, wynika z niezajomości tego, jakie są prawdziwe zadania męża stanu. Mistrzami byli dlań ci najgorsi politycy, rzecznicy demokracji, którzy tym się tylko przysłużyli swym obywatelom, że ich korumpowali. Kwestionując więc wartość wpływowej retoryki, uczącej pochlebstw i demagogii, która bywała na usługach występnej polityki, Sokrates wyraża niepokój i troskę o współobywateli (512b–522e). Poprzednio dyskutując z Polesem stwierdził wprawdzie, że „nie należy do polityków” (οὐκ εἶμι τῶν πολιτικῶν — 473e), a teraz odpowiadając Kalliklesowi zdobywa się na pewną pro-

wokacyjną i nie bez ironii wypowiedź: „Sądzę, że wraz z nielicznymi Ateńczykami, by nie powiedzieć jedyni, rozprawiam się tak naprawdę ze sztuką polityczną i sam teraz zajmuję się sprawami politycznymi (οὔμαι μετ’ ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν — 521d)¹⁵.

„Zaiste nie dla poklasku wypowiadałam te słowa, co mówię za każdym razem, lecz w imię tego, co najlepsze, nie zaś tego, co najprzyjemniejsze, i nie chcąc czynić tych rzeczy, co ty zalecasz, tych wspaniałości, nie będę miał co do powiedzenia w trybunale. To samo mi przypadnie słowo, jakie rzekłem Polosowi; albowiem osądzony będąc jak lekarz byłby sądzony przez kucharza w dziecięcym trybunale. Zobacz tedy, czym broniłby się taki człowiek w tej sprawie, gdyby ktoś oskarżył go mówiąc: »Dzieci, wiele wam złego wyrządził ten człowiek, nawet tych najmłodszych z was gubił krajając i opiekając, susząc i dusząc zadrećzał, najbardziej gorzkie podając napoje, do głodu i pragnienia zmuszając, nie tak jak ja, co dostarczam wam wielu przeróżnych smakołyków«. —

Co sądzisz, miałby do powiedzenia lekarz w tej przykłej sprawie. Czyż nie odpowiedziałby to zgodnie z prawdą:

»Ja to wszystko czyniłem, dzieci, dla waszego zdrowia«. —

Jakież wzburzenie — jak mniemasz — podnieśli by owi oskarżyciele, czyż nie wielkie?» (*Gorgiasz*, 521e–522a).

Polskie, jak też obcojęzyczne, przekłady nie oddają właściwego sensu pierwszego zdania w pierwszym z cytowanych powyżej miejsc. Tłumaczy się mylnie, że Sokrates „jedyny z Ateńczyków uprawia prawdziwą sztukę polityczną i on jedyny zajmuje się obecnie sprawami publicznymi”. Jednakże tekst oryginału i kontekst ironiczny uszedł uwadze tłumaczy. Wiadomo, że Sokrates w dyskusjach z obywatelami, głównie politykami, stosował elenktykę, czyli drażył i odpierał ich mylne wypowiedzi, za co odwzajemniono mu obelgami i z powodów politycznych spotkał go zły los. Stąd Platon w *Gorgiaszu* figuruje wyzywającą wypowiedź Sokratesa, że on „tak prawdziwie rozprawia się”, czyli kwestionuje, odpiera ową (niegodziwą) sztukę polityczną, a zarazem wyznaje swe skorygowane „zajmowanie się” polityczną prawością (*sic!*), czego świadectwem jest właśnie przebieg dyskusji w tym dialogu.

Cała zresztą dramaturgia tej dyskusyjnej rozgrywki jest genialną parodią Platona, który zastosował tu wymyślny chwyt literacki *vaticinatio ex eventu* (przepowiednia zaszłego już procesu Sokratesa), na podobieństwo tego, jakby kucharz sądził lekarza w dziecięcym trybunale za rzekome uszkodzenie. Postawienie w stan oskarżenia, w obydwu przypadkach, przykrego lekarza i docieklivego filozofa, to przewidywalne reakcje ze strony wszechwładnej i nieprawej polityki. Nie tylko tutaj w finale, ale już w pierwszych liniijkach *Gorgiasza* (447a 1–8) występuje wy-

¹⁵ Znaczenie zdania ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνῃ nie zostało trafnie oddane w przekładach i komentarzach. Czasownik ἐπιχειρεῖν oznacza właściwie ‘przyłożyć rękę’, ‘przedsięwziąć’, ‘podjąć’ itp. Użyty zaś z datiwem znaczy ‘rozprawiać się z czymś’, ‘atakować’, ‘odpierać’ (stąd ἐπιχείρημα — ‘dialektyczne odparcie’, ‘wnioskowanie obalające’). Czasownik ἐπιχειρεῖν (‘atakować’) z jego *oppositum* ὑπέχειν (‘bronić’) staje się terminem technicznym w logice Arystotelesa; zob. Arystoteles, *Topiki*, VIII, 3; por. Arystoteles, *Analityki pierwsze*, I, 12.

mowna aluzja *ex post* do pierwszej *Apologii* Sokratesa¹⁶. Tyle Platon w dialogu rozprawiającym się z demagogiczną retoryką i polityczną niesprawiedliwością.

6. Apel Sokratesa o najwartościowszy tryb życia i agon

Pod koniec dialogu Sokrates, pouczając swych przeciwników, nazwał ich ironicznie „trzema najmądrzszymi spośród dzisiejszych trzech Hellenów” (τρεῖς σοφώτατοι τῶν νῦν Ἑλλήνων — 527a). Przedstawia on tutaj pewien mit eschatologiczny na temat kar i nagród, jakim podlegają ciała i dusze zmarłych. Największe i najbardziej bezbożne przewinienia popełniają rządzący państwami: tyrani, królowie i możni, zasługują więc na najcięższe kary po śmierci. Z kolei dusza filozofa zajmującego się swoimi sprawami zasługuje na wyspy szczęśliwe. Dlatego Sokrates stara się, unikając zaszczytów a poprzez dociekanie prawdy, żyć jak najlepiej. Zachęca też innych ludzi do takiego życia i takiego współzawodniczenia (ἄγων), najprzedejniejszego ze wszystkich, aby móc spokojnie przyjąć sąd pośmiertny. Powtarza swój nieodparty pogląd, że „bardziej należy unikać czynienia niesprawiedliwości niż jej znoszenia”, a także to, żeby wystrzegać się wszelkiego schlebiana. Dialog kończy się solennym apelem do ludzkości, poradą Sokratesa dla zbawienia dusz pamiętnych i tego agonu wokół najlepszego sposobu życia. „Wzywam też wszystkich innych ludzi, na ile potrafię, a ciebie zwłaszcza przed wszystkimi wzywam do takiego trybu życia i takiego oto agonu, który ja powiadam, że ponad wszelkie inne ziemskie agony, i napominam ciebie, abyś mógł sobie samemu pomóc, kiedy staniesz przed sprawiedliwością i osądem, o którym teraz wspomniałem” (526e).

Wynika stąd ogólne przesłanie dialogu, czyli to, o czym on właściwie traktował. Olimpiodor w swym *Komentarzu do Gorgiasza* (r. 4) podawał, że według niektórych celem jego było przedyskutowanie retoryki, a według innych omówienie sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Wszelako jeden i drugi pogląd wydawał mu się częściowy i sam stwierdził, iż dyskusja dialektyczna dotyczyła w nim zasad etycznych prowadzących do politycznej pomyślności” (περὶ τῶν ἀρχῶν τῶν ἠθικῶν διαλεχθῆναι τῶν φερουσῶν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν).

Faktycznie *Gorgiasz* Platona nie traktuje o samej retoryce jako sztuce tworzenia mów, a tylko ukazuje jej pozorną wartość w trosce o dobrostan duszy, co winno być dziełem prawdziwej sztuki politycznej. Retoryka na usługach nieprawej polityki jest bowiem szkodliwa. Nasuwa się nam tutaj stwierdzenie Demokryta (DK B 53) o używaniu najlepszych słów w czynieniu najgorszych rzeczy, co przytoczyliśmy na wstępie jako *motto*. *Gorgiasz* to długa rozgrywka między dwoma alternatywnymi wzorcami życia, przeciwstawnymi poglądami o najwyższym dobru ludzkim, zwieńczona wprawdzie apelem Sokratesa o godziwe życie, lecz gorzka w swej wymowie i aluzyjna do przykrej rzeczywistości politycznej. Na przekór fałszywym oskarżeniom i haniebnemu skazaniu Sokratesa na śmierć, jego największy uczeń Platon złożył mu w *Gorgiaszu* hołd pośmiertny (*Requiem*), a upamiętnił jeszcze w wielu innych dialogach jego sposób życia i niestrudzonego dociekania dialektycznego.

¹⁶ Zob. J. Doyle, *On the First Eight Lines of Plato's Gorgias*, „Classical Quarterly” 56 (2006), s. 599–602; por. także J. Doyle, *The Fundamental Conflict in Plato's Gorgias*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 30 (2006), s. 87–100.

7. Z Aten do Kallipolis i do Magnezji...

Wraz z *Gorgiaszem* jesteśmy u początków zamaszystej wizji politologicznej Platona, a wymowa tego dialogu jest jeszcze sokratejska bez wizji idei i rozwiniętej metody dialektycznej¹⁷. Dotkliwy los spotkał nie tylko Sokratesa, ale i, w znacznym stopniu, Platona. Pierwszy w swej obronie stwierdził, iż nikt godziwy w polityce się nie ostanie¹⁸, drugi zaś nie raz doświadczył tego, jak to filozofia przegrywa z rządami nieprawości (głównie jego rozczarowanie z odbytych podróży na dwór tyranów Syrakuz!). W swym *Liście VII* wspominał Platon o niegodziwie potraktowanym przez polityków Sokratesie, „moim dawnym przyjacielu, którego nie waham się nazwać najmędrszym i najbardziej prawym człowiekiem swych czasów”¹⁹. Nieco dalej wspominał tam również o swoim wymownym zamyśle: „A w końcu co tyczy się wszystkich obecnych miast (πόλεις) zrozumiałem, że wszystkie są źle rządzone. Prawa ich bowiem nie do uleczenia są bez szczególnego zabiegu i sprzyjającego losu. Zmuszony byłem wypowiedzieć pochwałę prawowitej filozofii, jako że z niej biorą się prawa polityczne i z niej dojrzeć można wszystkie prawa jednostek. Od występków bowiem nie wyzwoli się rodzaj ludzki, zanim albo ród trafnie i prawdziwie filozofujących nie dojdzie do władz politycznych, albo spośród panujących w miastach, z jakiegoś boskiego zrządzenia, nie zaczną istotnie filozofować” (*List VII*, 326a–b).

Znamienne tego powtórzenie wystąpi w *Politei* (473a–b), która jest wielkim dialogiem, nadal z protagonistą Sokratesem, w formie już nie tak udratyzowanej, jak w *Gorgiaszu*, ale z platońskimi pomysłami reform ustroju politycznego w perspektywie *paidei* i troski o duszę. Wszelako sokratejskie dociekanie tego, czym jest sprawiedliwość i dobro, stanowiło przewodnią motywację w działalności twórcy Akademii. Idealny ustrój polityczny nazwany został przez platońskiego Sokratesa w *Politei* (527c) Kallipolis (pięknym miastem). Bardziej realistyczne podejście do tych kwestii wystąpi później w *Polityku* oraz w *Prawach* — niejako testamentie politologicznym Platona. Taka *politea* „drugiego rzędu”, dyskutowana już bez udziału Sokratesa, ma na względzie projekt miasta na Krecie zwanego Magnezją²⁰. W każdym razie wychowanie, prawa i filozofia mają być wymogiem w realizacji takiego ustroju. Na temat utopii politologicznej i legislacyjnej Platona panuje wiele utartych i mylnych komunałów, które zrewidować mogą jedynie nowe rzetelne studia w tym zakresie²¹.

¹⁷ Dialog *Gorgiasz* jest niejako granicznym ogniwem w przejściu od dialogu sokratejskiego do dialektyki Platona. Zob. fundamentalne w tym względzie opracowanie (wydane już po śmierci autora): G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Napoli 2005.

¹⁸ Platon, *Apologia*, 31d–e. Zob. M. Wesoly, „Najwyższe dobro człowieka”..., s. 17–18.

¹⁹ Platon, *List VII*, 324e; por. Platon, *Fedon*, 118a.

²⁰ Zob. *Prawa*, 704; 848d *passim*. Na temat filozofii praktycznej Platona zob. M. Erler, *Platon*, 2006, r. X.

²¹ Do takich należy monumentalne włoskie opracowanie zbiorowe: Platone, *La Repubblica*, vol. I–VII, M. Vegeti (cur.), Napoli 1998–2007.

**Plato's *Gorgias*: the Composition, Dramatic Plot
and the Socratic Issue**

SUMMARY

Of all Plato's dialogues *Gorgias* is one of the greatest and longest dramatic masterpiece. It is also the first major philosophical dialogue both in ethical and political controversies. This dialogue can actually be seen as the most contentious drama in three acts of progressively increasing length and intensity, preceded by a prologue and ended with an epilogue. Platonic *Gorgias* constitutes a defense of Socrates' dialectic and agonistic examinations in the face of their bitter attacks, accusing him of promoting subversive and pernicious political views. For this reason the dialogue has been aptly recognized as a second apology for Socrates in relation to charges of political inaptitude and harmfulness. Plato's *Gorgias* is not merely about rhetoric as a *techne* of making speeches, but just about the best human life, in particular about good and evil, or right and wrong in political activity. This is a dramatically viewed clash and confrontation, a bitter agon between two rival ways of life with the philosophy or without it. The harmful consequences of putting one's trust in the false appearances of rhetorical persuasion, which may serve to the unrighteous politics. This long and complex dialogue is Plato's superbly written dramatic Requiem for a remembrance of the righteousness of Socrates' way of life and elenctic mission in spite of his false accusations and disgraceful death sentence, enlightening and admonishing us for the greatest evils of political wrongdoing and injustice.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΓΟΡΓΙΑΣ

(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2009

JANINA GAJDA-KRYNICKA
Uniwersytet Wrocławski

Gorgiasz — sofista czy filozof?
Gorgiasz z Leontinoi w świetle platońskiej
doksografii sofistyki

Gorgiasz z Leontinoi — jedna z najciekawszych postaci filozofii greckiej V wieku p.n.e. — jawi się nam, jak i wielu innych sofistów, na kartach pism platońskich¹. Nie ulega wątpliwości fakt, iż wobec skąpych fragmentów tekstów oryginalnych, jakie pozostały nam po sofistach, świadectwa platońskie, zarówno jako pierwsze w filozofii starożytnej zachowane w całości *corpus* pism filozofa, jak i ze względu na rolę sofistów w kształtowaniu się filozofii platońskiej, stanowią główną podstawę dla rekonstrukcji zarówno poglądów *sensu stricto* filozoficznych, jak i nauk sofistów. Nie można ponadto pomijać faktu, iż platońskie przekazy są świadectwami niejako „z pierwszej ręki”, nie zdeformowanymi przez czas, wielość późniejszych odczytań i interpretacji. Platon czytał teksty oryginalne, spotykał sofistów, mógł słuchać ich wykładów². Czy jednak Platon, jako pierwszy doksograf sofistów przedstawia nam ich poglądy wiernie, bez uprzedzeń, wolne od nie dającego się chyba uniknąć w doksografii wartościowania i ocen? Problem jest dość złożony. Rola, jaką odgrywają sofisci — Protagoras, Gorgiasz, Hippiasz, Eutydemos i Dionysodoros, Trzymach z Chalcedonu, kryjący się pod postacią Kallikleśa zwolennik „prawa silniejszego”, i inni — w platońskich dialogach *ex definitione* wyklucza taką możliwość. Sofisci bowiem występują w tekstach platońskich niemal z reguły jako oponenti Sokratesa

¹ Platon, *Gorgiasz*, *Menon*, *Hippiasz Większy*, *Fajdros*.

² Warto przytoczyć tu kategoryczną tezę H.-G. Gadamera, zgodnie z którą dla rekonstrukcji filozofii przedplatońskiej jedynymi pewnymi podstawami są teksty Platona i Arystotelesa, ponieważ późniejsze prace pierwszych historyków filozofii w starożytności — zarówno biograficzne, jak i doksograficzne, jako świadectwa często „z trzeciej” czy nawet „z czwartej ręki”, podporządkowują teorie filozofów przedplatońskich określonym schematom, dokonując często nadinterpretacji i zafalszowań (H.-G. Gadamer, *Początek filozofii*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Warszawa 2008, s. 31 n.).

platońskiego, a odesłania do ich teorii czy poglądów mają zawsze charakter oceniający. W platońskiej doksografii sofistów można jednak wyróżnić dwie jej postaci, ściśle związane z etapami rozwoju myśli platońskiej.

W dialogach wczesnych, nazywanych w literaturze przedmiotu „sokratycznymi”, jak *Protagoras*, *Hippiasz Większy* i *Hippiasz Mniejszy*, *Trazymach* (powstały jako pismo jeszcze sokratyczne, poświęcone szukaniu treści pojęcia ‘sprawiedliwość’, który Platon w epoce prac nad *Państwem* przededagował, a jego treść stanowi dwie pierwsze księgi *Państwa*), *Gorgiasz*³, o swoich poglądach opowiadają sami sofisci, a można przyjąć, iż swoje koncepcje przedstawiają wiernie⁴, choćby ze względu na to, iż ich pisma i treść wykładów były dobrze znane Ateńczykom czasów Platona. W dialogach późniejszych, zarówno w epoce, kiedy Platon przyjmował koncepcję idei jako „bytu pierwszego”, jak też w okresie, kiedy ujawniłszy w *Parmenidesie* nierozwiązywalne aporie nauki o ideach, z konieczności szukał dalej kolejnych postaci owego bytu, od koncepcji „pięciu najwyższych rodzajów”, po teorię zasad — ἀρχαί, doksografia sofistów ma charakter syntetyczny i zdecydowanie krytyczny. W owych dwóch postaciach doksografii można ponadto wyróżnić doksografię sofistów i doksografię sofistyki. Platońska doksografia sofistów ma charakter bardzo zróżnicowany: nie można nie zauważyć, że Filozof szanuje i ceni Protagorasa⁵, Gorgiasza⁶, a Prodikos, czy Hippiasz są przedmiotem kpin i szyderstwa⁷, niemniej jednak traktuje ich jako poważnych przeciwników i analizuje wnikliwie ich racje. Doksografia sofistyki natomiast podważa już zdecydowanie jej filozoficzność, wskazuje szkody, jakie sofistyka wyrządza ludziom w swym aspekcie etyczno-moralnym i politycznym, czy epistemologicznym, a jej przedstawiciele nie identyfikuje z poszczególnymi, znanymi nam z pism wcześniejszych sofistami, lecz określa różnymi niepochlebnymi epitetami: czy to mianem „kramarzy umiejętności”, czy to „twórców fałszywych wizerunków” i in. Jak już zaznaczono, doksografia sofistyki jawi się dopiero w późnych pismach Platona, a ma to swoje filozoficzne uzasadnienie. Zanim jednak zostanie ono przedstawione i uzasadnione, należy przyjąć określone założenia metodologiczne.

Przyjmuję zatem, iż filozofia platońska, pojmowana jako filozofia transcendentnej zasady rzeczywistości, podlegała określonym etapom ewolucji, a jej źródłem jest z jednej strony krytyczny stosunek do przedplatońskiej *fizyki*⁸, do negującej zasadność filozoficznych poszukiwań „bytu pierwszego” sofistyki⁹ właśnie, z dru-

³ Dialog *Gorgiasz* w swej treści wykracza już poza krąg dialogów *sensu stricto* sokratycznych, o czym niżej.

⁴ Jakkolwiek przeczyć temu może świadectwo Athenajosa (*Deipnosophistai* XI, 113, 1 n., zgodnie z którym sofista przeczytał powstały jeszcze za jego życia platoński dialog *Gorgiasz*, miał powiedzieć, że nigdy niczego takiego nie mówił, ani od Platona nie słyszał.

⁵ Por. Platon, *Protagoras*, w którym to dialogu nie zostaje rozwiązany problem możliwości uczenia i nauczania dzielności — ἀρετή, a palma zwycięstwa zdaje się pozostawać przy sofiscie, por. Platon, *Teajtet*.

⁶ Por. Platon, *Gorgiasz*, *Menon*.

⁷ Por. Platon, *Protagoras*, *Hippiasz Większy*, *Hippiasz Mniejszy*.

⁸ Por. Platon, *Fedon*, 98c.

⁹ Por. traktat *O bogach* Protagorasa z Abdery, w którym sofista neguje możliwość orzekania o bogach ze względu na ich niewidzialność i krótkość życia ludzkiego. Zob. H. Diels, W. Kranz (hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* 80 B 4 (dalej jako DK).

giej zaś badania nad statusem ontycznym pojęć ogólnych w ich aspekcie aksjologicznym¹⁰, być może zainspirowane krytyczną postawą Sokratesa¹¹. Pierwszy etap platońskiej drogi do koncepcji „bytu pierwszego”, zobiektywizowany w dialogach „sokratycznych” musi mieć zatem z konieczności charakter elenktyczny — Filozof rozprawić się musi zarówno z obiegowymi konotacjami treści pojęć ogólnych, jak i z ich znaczeniami wypracowanymi przez filozofię przedplatońską, zanim podejmie próbę własnego rozstrzygnięcia, czym w istocie jest sprawiedliwość, dobro, czy piękno. *Elenchos* jako pierwszy etap metody musi mieć swój przedmiot — potoczne i filozoficzne pojmowanie na przykład odwagi, pobożności, powściągliwości, w tym i powszechne i znane w Atenach koncepcje sofistów. Rzetelność procedury elenktycznej, zobiektywizowanej w dialogach sokratycznych wymaga wiernego odтворzenia i przedstawienia *mniemań*¹², zanim zostaną one sokratejską metodą podważone i zanegowane. Wynika stąd, iż możemy mieć zaufanie do platońskiej doksografii sofistów¹³, na tyle oczywiście, na ile możemy ufać przekazom, nawet z „pierwszej ręki”, które nigdy nie zastąpią oryginalnego tekstu. Kolejny etap rozwoju myśli platońskiej przynosi rozwiązanie problemu statusu ontycznego pojęć ogólnych w postaci ujętej już w system nauki o ideach, a niezależnie od pokazanej w pierwszej części dialogu *Parmenides* krytyki owej teorii, przyjmowania przez Platona kolejnych postaci „bytu pierwszego” w postaci „pięciu najwyższych rodzajów”¹⁴, czy dwóch zasad — *ἀρχαί*¹⁵, ustalony już w filozofii jej przedmiot — „byt pierwszy” stanowi dla Filozofa zarówno punkt wyjścia, jak i argument ostatecznego uzasadnienia dla krytycznej doksografii sofistyki, sformułowanej najtrafniej i najzwięźlej w dialogu *Sofista*¹⁶. Podkreślenia wymaga fakt, iż owa doksografia, tożsama z definicją, sformułowana jest w postaci opozycji: sofista — filozof, a punktem odniesienia dla różnicy między nimi jest ów „byt pierwszy”. Platońska definicja sofistyki ujęta w postać swego rodzaju metafory odsyła nas ścieżką semiozy do słynnej metafory jaskini¹⁷, bez której byłaby zgoła niezrozumiała. Oto bowiem sofista to ktoś, kto z racji swych poglądów i stosunku do transcendencji „ucieka

¹⁰ Por. Arystoteles, *Metafizyka* I 987b; por. J. Gajda, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993.

¹¹ Wobec wielości stanowisk w tzw. „kwestii sokratejskiej” pozostaje jedynie przyjąć świadectwo Arystotelesa (*Metafizyka*, I, 987b, por. J. Gajda, *Platońska droga...*, s. 19 n.), zgodnie z którym Platon kontynuował badania Sokratesa, lecz dopuścił się procedury według Stagiryty nieuprawnionej, przyznając pojęciom ogólnym status ontyczny i sytuując je w „innym, niż fenomenalny świecie”. Fakt inspiracji postawą Sokratesa potwierdzają badania jego ucznia Antystenesa, przeciwnika Platona, zgodnie z którymi pojęciom ogólnym nie przysługuje status ontyczny — są one tylko nazwami; zob. F. Caizzi (cur.), *Antisthenis fragmenta*. Milan 1966, fr. 50a, 2.

¹² Pojęcie *mniemań* (δόξαι) w filozoficznej konotacji tego terminu znane było filozofii od czasów Ksenofanesa z Kolofonu, który przeciwstawiał je wiedzy (*episteme*), a w „technicznym” języku filozofii utrwalił je poemat Parmenidesa z Elei.

¹³ Por. D. Beversluis, *Cross-Examining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge 2000; autor monografii przekonywująco udowadnia, iż Platon w miarę dokładnie przytacza poglądy tych filozofów, z którymi otwarcie polemizuje, a konkretnie Parmenidesa i sofistów.

¹⁴ Platon, *Sofista*, 256d n.

¹⁵ Platon, *Fileb*, 16c n.

¹⁶ Platon, *Sofista*, 254a n., por. Platon, *Prawa*, 716c n., 889b–890b.

¹⁷ Platon, *Państwo*, 514a n.

w mroki niebytu”¹⁸, filozof natomiast „oddaje się zawsze oglądaniu postaci bytu wiecznego”¹⁹. Platon zdawał sobie niewątpliwie sprawę z tego, że decyzja sofisty, jako przedstawiciela tego nurtu, któremu Filozof, odkrywszy już „byt pierwszy”, odmawia filozoficzności, o metaforycznej ucieczce w bezpieczną ciemność jaskini, jest decyzją świadomą i dobrowolną. Nie wynika ona z negacji bytowania jakichś postaci owego bytu, lecz ze świadomości, iż kondycja poznawcza człowieka uniemożliwia jego poznanie, jak też z przeświadczenia, iż przedsofistyczne koncepcje zasad — ἀρχαί w ich normatywnej funkcji nie są już w stanie wyjaśnić wielości, różnorodności i zmienności zjawisk świata fenomenalnego, zwłaszcza w ich aspekcie politycznym. Warto poświęcić więcej uwagi uwarunkowaniom owej decyzji.

Dlaczego sofista dobrowolnie wybiera los kajdaniarza?

Zachował się do naszych czasów fragment z pisma pierwszego sofisty, jaki pojawił się w Atenach epoki Peryklesa, Protagorasa z Abdery, noszącego tytuł *O bogach* (Περὶ θεῶν)²⁰: „O bogach nie mogę stwierdzić ani że istnieją, ani że nie istnieją, ani jaką mają postać; wiele bowiem okoliczności stoi na przeszkodzie ich poznaniu, a między innymi ich niewidzialność i krótkość życia ludzkiego”²¹. Nie wiemy, czy pismo sofisty było poświęcone bogom greckiej teologii politycznej²², niemniej jednak interpretacja, przyjmująca, iż może tu chodzić o ἀρχαί, którym filozofowie natury przyznawali boskie miano, jest możliwa²³. Przy takim założeniu, ograniczającym w filozofii przedmiot poznania do tego, co podlega oglądowi zmysłowemu, w tej szczególnej dla dziejów Aten epoce rozkwitu demokracji Peryklesowej, przedmiotem filozofii staje się dla sofistów obszar podlegający oglądowi zmysłowemu — świat ludzi, koncentrujący się w *polis*. Sam człowiek określa przedmiot swoich badań, jako ‘miara wszystkich rzeczy’²⁴. Protagoras przyznaje to prawo każdemu człowiekowi, co pociąga za sobą równosilność wszystkich aktów orzekania, która jest określana mianem *isostenii* (ἰσοσθενεία — dosłownie: ‘równowaga sił’, na przykład na polu bitwy). Koncepcja *isostenii* została po raz pierwszy wyartykułowana przez sofistę Protagorasa w traktacie *Prawda albo mowy obalające* (Ἀλήθεια ἢ καταβάλλοντες), której treść przekazuje nam Platon w dialogu *Teajtet*²⁵. Protagoras stwierdza, zgodnie ze swoją zasadą, przyjmującą, iż „miarą wszystkich rzeczy jest

¹⁸ Plato, *Sofista*, 254a 4–6: Ὁ μὲν ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα, τριβῆ προσαπτόμενος αὐτῆς, διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου κατανοῆσαι χαλεπός.

¹⁹ *Ibid.* 254a 8–b 1: Ὁ δὲ γε φιλόσοφος, τῆ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκειόμενος ἰδέα, διὰ τὸ λαμπρὸν αὐτῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετῆς ὀφθῆναι: τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.

²⁰ DK 80 B 4: περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ’ ὡς εἰσὶν οὐθ’ ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ’ ὅποιοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ καλύοντα εἰδέναι ἢ τ’ ἀδηλόγητος καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.

²¹ Jak podaje Diogenes Laertios, za to pismo, odczytane po raz pierwszy w domu poety Eurypidesa, Protagoras miał zostać oskarżony o bezbożność, a pisma miały być spalone na ateńskiej Agorze.

²² Tak przyjmuje E. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 143 n., stwierdzając, iż ‘sceptycyzm teologiczny’ u Protagorasa przełożył się na filozofię.

²³ Por. W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wociał, Kraków 2007, s. 49 n., J. Gajda-Krynicka, *Teologie starożytne. Teologia filozoficzna jako filozofia pierwsza* [w:] *Fides et Ratio*, I. Dec (red.), Wrocław 1999, s. 105–129.

²⁴ DK 80 B 1: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν („Miarą wszystkich rzeczy jest człowiek, będących, że są, nie będących, że nie są”).

²⁵ Platon, *Teajtet*, 152d, 169c–172c, 177d, 178b.

człowiek”, że równosilne, a tym samym prawdziwe są wszystkie indywidualne sądy o rzeczach podlegających oglądowi zmysłowemu (τὰ χρήματα), nawet jeśli są z sobą sprzeczne („jaka się każda rzecz mnie wydaje, taka też jest dla mnie, a jaką się wydaje tobie, taką jest znów dla ciebie. [. . .] Człowiek ty i człowiek ja?”). Jeśli jednak zachodzi konieczność wybrania którejś postaci orzekania o rzeczach, należy wybrać tę, której przyjęcie przyniesie korzyść, pojmowaną jednak nie w aspekcie użyteczności indywidualnej, lecz politycznej²⁶ — korzyści *polis*. Odrzucenie możliwości poznania tego, co pierwsze w porządku bytowania — zasad-ἀρχαί pociąga za sobą z konieczności odrzucenie „archaicznego” rodowodu instytucji państwa i prawa. Protagoras, jak wszyscy sofisci, przyjmuje, iż państwo powstało w wyniku niepisanych aktów umowy społecznej (νόμος, συνθήκη)²⁷, jakie zawarli z sobą ludzie, żyjący pierwotnie w rozproszeniu i dzikości. Sofisci jako pierwsi przyjęli i uzasadnili koncepcję państwa i prawa jako wyniku niepisanych aktów umowy społecznej (νόμος), odrzucając — jako niepoznawalne — ich „archaiczne” źródła, tym samym negując artykułowane przez filozofię zasad koncepcje, iż państwo jest „naturalną” częścią kosmosu. Zgodnie z tą koncepcją ludzie pierwotni, źli z natury, żyli w rozproszeniu, a połączyli się we wspólnoty *polityczne* dla przetrwania i zapewnienia sobie lepszych warunków egzystencji²⁸. Inspiracją dla powstania państwa była więc korzyść. Warunkiem przetrwania wspólnot było stanowione przez nie w aktach umowy społecznej prawo, określające powinności człowieka wobec *polis*. W filozofii sofistów prawo jako wynik umowy społecznej nie jest wynikiem „tłumaczenia” prawa natury czy prawa boskiego na język stanowień ludzkich, a zatem nie jest wieczne i niezmienne, podlega zmianom w zależności od okoliczności, a kryterium słuszności jego stanowienia jest zawsze korzyść obywateli. Taka koncepcja wynika *ex definitione* z dobrowolnie przyjętych ograniczeń przedmiotu badań filozofii — jeśli bowiem nie można przyjąć, iż *polis* jest wpisane w strukturę kosmosu (jak między innymi twierdzili filozofowie pitagorejscy), ponieważ struktura ta wymyka się możliwości poznania ludzkiego, należy skoncentrować się na badaniu tego, co owemu poznaniu podlega, na badaniu *jawnej*, jawiącej się w oglądzie zmysłowym sfery rzeczywistości. Sofisci odrzucają również z tych samych powodów boski czy naturalny rodowód norm etycznych i moralnych, opierając się na oglądzie rzeczywistości fenomenalnej: gdyby określone normy były „z natury” (φύσει), obowiązywałyby jednakowe na całym świecie, a doświadczenie pokazuje, iż są różne nie tylko u Greków i barbarzyńców, lecz także wśród greckich plemion i obszarów kulturowych²⁹. O postaci określonych norm etycznych i moralnych decyduje zawsze

²⁶ *Ibid.*, 178b; Arystoteles, *Metafizyka*, 997b; 1062b–1063a, a za nim wielu badaczy.

²⁷ W katalogu pism Protagorasa, przytaczanym przez Diogenesa Laertiosa, wymieniony jest traktat *O pierwotnym stanie ludzkości* (Περὶ ἐν τῇ ἀρχῇ καταστάσεως); treść tego traktatu rekonstruujemy na podstawie platońskiego dialogu *Protagoras* (317b, 318a, 318e, 319a, 320–322, 333a), w którym Platon wkłada w usta sofisty opowieść o tym, jak powstało państwo i prawo.

²⁸ Platon, *Protagoras*, 319a n.

²⁹ Postaci owej opozycji: natura — umowa pokazuje nam pochodzące z ok. 400 roku p.n.e. pismo, zachowane pod tytułem *Argumenty przeciwstawne* (Δίσοι λόγοι lub Διαλέξεις, DK 90; tłum. J. Gajda [w:] J. Gajda, *Sofisci*, Warszawa 1989, s. 297 n.), które najprawdopodobniej było streszczeniem wykładów sofistów — Protagorasa, Gorgiasza i Hipiasza. Przytoczony przez Sextusa Empiricusa tekst w swej strukturze podzielony jest na rozdziały, opatrzone podtytułami, jak: *O tym, co dobre i złe, O tym, co piękne i występne, O sprawiedliwości i niesprawiedliwości*,

zespół warunków i okoliczności, w jakich są stanowione, a sankcjonuje je jedynie korzyść. Te koncepcje, sprowadzane często we współczesnej literaturze przedmiotu do utilitaryzmu etycznego lub pragmatyzmu, uprawomocniła sofistyczna epistemologia, jako wynik odrzucenia badań nad naturą rzeczywistości, zgodnie z którą nie istnieje obiektywne kryterium prawdziwości sądów.

Kolejną postać uprawomocnienia decyzji owego sofisty z platońskiej doksografii możemy odnaleźć w młodzieńczym traktacie Gorgiasza z Leontinoi *O niebycie albo o naturze*³⁰. Podobnie jak Protagoras, Gorgiasz odrzucił koncepcje zasad — ἀρχαί przedplatońskich fizyków (w młodości był uczniem Empedoklesa z Akragantu), lecz i nowy w filozofii przedplatońskiej nurt, w którym za sprawą Parmenidesa z Elei w polemice z koncepcjami filozofów natury dokonała się istotna zmiana w przedmiocie filozofii, nie spotkał się z jego akceptacją. Traktat *O niebycie*, uważany często, zwłaszcza w podręcznikowych opracowaniach³¹ za manifest nihilizmu ontologicznego, czy całkowite odrzucenie możliwości orzekania prawdziwego³², jest w istocie polemiką z Parmenidesową koncepcją bytu — niezrodzonego, niezniszczalnego, homogenicznego, nieruchomego, tożsamego z prawdą, bytu, który może, w odróżnieniu od zjawisk, być jedynym przedmiotem myślenia i orzekania filozoficznego, jak też polemiką z koncepcją Melissosa z Samos, której warto poświęcić nieco uwagi. Melissos, uczeń Parmenidesa, dokonał bowiem nieuprawnionej procedury przełożenia eleackiej ontologii na fizykę, utożsamiając Parmenidesowy byt z naturą — φύσις, tożsamą dla filozofa z Samos z kosmosem, przypisując jej tym samym predykaty Parmenidesowego bytu:

1. wieczność (ἄιδιος) — niestworzonosc i niezniszczalność (jeśli bowiem coś jest [εἰ τί ἐστί], jest wieczne, bowiem nie możliwe jest, by coś powstało z niczego [ἐκ μηδενός]³³;

2. nieograniczoność przestrzenną i czasową, nieskończoną rozciągłość (ἄπειρον) — coś, co się nie zrodziło, nie może mieć początku i ograniczenia wielkości³⁴;

3. jedno (ἕν) — jeśli coś jest nieograniczone i nieskończone, musi być jedno, jakakolwiek wielość bowiem ogranicza to, co nieograniczone³⁵;

4. jednorodność (ὁμοιος) — gdyby coś bowiem było niejednorodne (ἀνόμοιον), nie byłoby jednym, lecz wieloma³⁶;

itp., a podkreśla rozłam wśród greckich filozofów, polegający na tym, iż jedni uważają, że czym innym jest np. dobro i zło, a inni, że są w istocie tym samym, lecz okoliczności decydują o uznaniu czegoś za dobre, lub złe.

³⁰ Jego treść przekazuje nam traktat Pseudo-Arystotelesa, *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu* (980b n.; dalej jako MXG), jak też Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, 65 (DK 82 B 3).

³¹ Por. choćby G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 259 n.

³² Podkreśla to Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, 65: Γοργίας δὲ ὁ Λεοντίνος ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν τάγματος ὑπῆρχε τοῖς ἀνηρηκόσι τὸ κριτήριον, οὐ κατὰ τὴν ὁμοίαν δὲ ἐπιβολὴν τοῖς περὶ τὸν Πρωταγόραν.

³³ DK 30 B 1.

³⁴ *Ibid.*, B 2, 3, 4.

³⁵ Por. *ibid.*, B 6, 4, 8.

³⁶ Por. Arystoteles, MXG, 974a.

5. niezmiennosc (*ametakosmesis*) — z poprzednich argumentów wynika, iż to, co jest wieczne, nieograniczone czasowo i przestrzennie, jedno i jednorodne, nie może podlegać żadnej zmianie, bo nie może zmienić się w coś różnego od siebie; ponadto byt — natura nie doznaje, bo doznawanie jest jakąś postacią zmiany³⁷;

6. nieruchomosc (*ἀκίνητον*) — byt — natura nie może się poruszać, bo do ruchu jest potrzebna próżnia (*keneon*), tożsama dla filozofa z niebytem (*οὐδέν*)³⁸;

7. bezcielesność (*ἄσώματον*) — byt — natura jest niecielesny (w znaczeniu: niematerialny), bo Melissos, utożsamiając cielesność z masą (*μάχος*), składającą się z części, przyjmuje, iż cielesność wyklucza jedno, nieograniczoność, jednorodność i nieruchomosc.

Melissos, za Parmenidesem, odrzucał świadectwa zmysłów, które ujawniają w oglądzie zmysłowym wielość rzeczy, podkreślając ich wewnętrzne sprzeczności: rzeczy jawią się ludziom jako liczne, a w swych mniemaniach przypisują im byt, gdyby jednak można było przedmiotom oglądu zmysłowego przypisać byt, byłyby wieczne i niezmiennie zawsze takie same; ten sam ogląd zmysłowy ujawnia jednak, iż rzeczy ulegają zmianie, powstają i giną: „gdyby była wielość, musiałaby być taka sama, jak jedno”³⁹. Gorgiasz posługując się biegle eleacką dialektyką i Parmenidesowymi antynomiami bytu i nie-bytu, pokazuje, iż g d y b y (i tylko gdyby!) przyjąć Parmenidesową koncepcję bytu czy koncepcję natury/kosmosu Melissosa, doprowadziłyby to do konieczności uznania:

1. że w ogóle nic nie bytuje;
2. gdyby cokolwiek bytowało, byłoby niepoznawalne;
3. gdyby cokolwiek bytowało i byłoby poznawalne, wyników owego poznania nie można byłoby zobiektywizować i przekazać innym.

Parmenidesowa koncepcja bytu i poznania, jak też nieuprawomocniona próba jej przełożenia na *fizykę* przez Melissosa, zawiera zatem według sofisty nierozwiązywalne aporie, prowadzące z konieczności do zanegowania w ogóle możliwości jakiegokolwiek poznania i orzekania. Traktat *O niebycie*, pierwszy akt dramatu „ojcóbóstwa” (*πατρολοία*)⁴⁰, dokonywanego w filozofii starożytnej na Parmenidesie, to kolejny w złożonym w istocie zjawisku kulturowym, jakim jest sofistyka, argument, uzasadniający rezygnację z szukania postaci ‘bytu pierwszego’, niezależnie od tego, czy byłyby nim zasady — *ἀρχαί*, czy byt Parmenidesowy. Dla nas jednak argument Gorgiasza nabiera szerszego znaczenia: możemy go bowiem odczytać jako swego rodzaju ostrzeżenie dla Platona, ostrzeżenie o charakterze niejako *a priori*, kierujące uwagę filozofów na aporie, w jakie musi uwikłać się ten, kto podąża Parmenidesową ‘drogą prawdy’, odrzucając dane, wynikające z oglądu zmysłowego, negując wielość, ruch i zmianę. Nie ulega bowiem wątpliwości fakt, iż Platon świadomie, podążając ową ‘drogą prawdy’ przypisał ideom predykaty bytu Parmenidesowego: jedno, niezrodzoność, niezniszczalność, niezłożoność, nieruchomosc — idee w platońskim świecie noetycznym nie wchodzą ze sobą w relacje, nie determinują się wzajemnie, każda jest bytem καὶ αὐτό. Platoński świat idei,

³⁷ DK 30 B 7.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ DK 30 B 8.

⁴⁰ Por. Platon, *Sofista*, 241d.

opisywany w dialogach średnioakademickich, jest swego rodzaju zbiorem, który filozof w oglądzie noetycznym, wykraczającym już poza postrzeżenia zmysłowe, lecz pozostający jako podmiot poznający *in ordine cognoscendi*, postrzegać musi jako wielość bytów Parmenidesowych, co samo w sobie stanowi w obliczu Parmenidesowej ontologii zasadniczą wewnętrzną sprzeczność. Gorgiasz, dożywający swoich dni na tesalskim dworze tyrana Jazona z Ferrai, gdzie zmarł w 375 roku, nie mógł czytać pism platońskich epoki średnioakademickiej, w których Filozof pisał o ideach i ich predykatach⁴¹. Niemniej jednak nie można kategorycznie odrzucić tezy, iż znał pisma sokratyczne i mógł przewidzieć, jakie rozwiązanie problemu statusu ontycznego pojęć ogólnych odnajdzie, czy wybierze Platon, ponieważ pisma te zawierały już swego rodzaju wskazówki⁴². Nasuwa się pytanie, czy to jedynie przypadek zrządził, iż kolejny akt owego dramatu „ojcóbóstwa”, zainicjowanego przecież przez Gorgiasza, odnajdziemy w platońskim *Sofiście*, w dialogu, który artykułuje ową doksografię sofistyki w jej aspekcie zdecydowanie negatywnym. Z jednej bowiem strony po krytyce teorii idei, przedstawionej w pierwszej części *Parmenidesa*, dla Platona nie ma już powrotu do koncepcji ‘bytu pierwszego’, wzorowanego na bycie Parmenidesowym, a zatem musi odnaleźć i pokazać jej aporie, by móc szukać dalej i ‘poprawić’ swoją teorię, z drugiej jednak nie można się oprzeć przeświadczeniu, iż traktat sofisty odegrał w tym jakąś rolę, choćby pośrednią.

Platońska doksografia sofistyki, sformułowana przez późnego Platona z założenia Filozofa jest doksografią krytyczną. Formułowana przez pryzmat platońskiego pojmowania filozofii jako wiedzy, czy dążenia do wiedzy o postaci „bytu pierwszego” kategorycznie odmawia sofistyce filozoficzności. Co więcej, sofistyka jest w oczach późnego Platona zjawiskiem szkodliwym — sofisci przynoszą wiele szkody *polis*, ponieważ podważają uczucia religijne, szerzą relatywizm moralno-etyczny, odbierają instytucjom państwa i prawa ich transcendentne uzasadnienie⁴³. Warto podkreślić, iż propedeutykę takiej doksografii odnajdujemy już w średnioakademickim dialogu *Fajdros*, gdzie platoński Sokrates podejmując próbę zdefiniowania właściwej postaci retoryki, określanej mianem „królewskiej umiejętności”⁴⁴, przeciwstawia ją retoryce uprawianej przez sofistów — Gorgiasza, Trazymacha z Chalcedonu, Prodikosa czy Hippiasza⁴⁵, którym nie odmawia zgoła biegłości i kunsztu w operowaniu wszelkiego rodzaju narzędziami umiejętności retorycznej. Punktem wyjścia owego rozróżnienia jest cel umiejętności retorycznej — dobro duszy. Retoryka filozoficzna powinna zdrową duszę utrzymywać w zdrowiu, chorą zaś do zdrowia przywracać, tak, jak umiejętności, których przedmiotem jest ciało — gimnastyka i medycyna⁴⁶. Retoryka sofistów natomiast schlebia jedynie duszy⁴⁷, tak,

⁴¹ Świadekstwo Athenajosa (por. przypis 4) dotyczy dialogu *Gorgiasz*, por. M.T. Cynceron, *Cato Maior de senectute*, 5, 13.

⁴² Por. choćby dialog *Hippiasz Większy*, 287c n.: ἄρ' οὐ δικαιοσύνη δίκαιοι εἰσιν οἱ δίκαιοι [...] Οὐλοῦν ἔστι τι τοῦτο, ἢ δικαιοσύνη („czyż sprawiedliwi nie są sprawiedliwymi za sprawą sprawiedliwości” [...] a zatem sprawiedliwość jest czymś...”).

⁴³ Platon, *Prawa*, 716c n., 889b–890b.

⁴⁴ Platon, *Fajdros*, 258b, 266c.

⁴⁵ *Ibid.*, 267a n.

⁴⁶ *Ibid.*, 248d.

⁴⁷ *Ibid.*, 240b.

jak ciała schlebiają umiejętności kucharzy, dostarczając zabawy i rozrywki. Właściwy i prawdziwy cel umiejętności retorycznej może być realizowany tylko wtedy, gdy retor wie, czym jest dusza, czym jest jej zdrowie i choroba. Taką wiedzę może mieć tylko filozof. Platon już w *Fajdrosie* odmawia takiej wiedzy sofistom, a ich biegłość w retoryce ocenia krytycznie, ponieważ sprzyja ona fałszowaniu konotacji pojęć sprawiedliwości i dobra⁴⁸. Warto się jednak zastanowić, jaki aspekt niosłaby z sobą platońska doksografia sofistyki wyrwana z kontekstu platońskiej filozofii. Czy w istocie zawierałaby w sobie negatywną ocenę sofistyki? Jak rozumielibyśmy wtedy owo „uciekanie w mroki niebytu”, uzasadnione przecież w koncepcjach poszczególnych sofistów?

Zobaczymy zatem, jak wygląda platoński przekaz nauk Gorgiasza i sprawdzimy, czy da się on wpisać w późną doksografię sofistyki.

Jak wspomniano wyżej, poglądom Gorgiasza poświęca Platon *explicite* dwa dialogi: *Gorgiasz* i *Menon*. *Gorgiasz* to pismo szczególne w całej spuściźnie platońskiej. W chronologii relatywnej pism platońskich sytuuje się na przełomie etapów rozwoju myśli Filozofa — z jednej strony bowiem jawi się w nim wyraźny aspekt elenktyczny⁴⁹, nie odnajdziemy w nim jeszcze wyartykułowanej koncepcji „bytu pierwszego”, jak też argumentu ostatecznego uzasadnienia dla Sokratesowego modelu życia szczęśliwego, z drugiej natomiast ów argument w postaci jakiegoś „najwyższego Dobra”, odmiennego od dóbr doczesnych rysuje się już na horyzoncie. Można ponadto odnieść nieodparte wrażenie, że Platon, wkładając w usta Sokratesa wypowiedzi zachęcające do uprawiania filozofii, dające początek długiemu szeregowi *προτρεπτικοί λόγοι*, jakie odnajdujemy w filozofii starożytnej⁵⁰, wie już, że przedmiot filozofii nie jest z tego świata⁵¹. Jeśli przyjmujemy relatywną chronologię pism⁵² platońskich, nie możemy nie dostrzec, iż w *Gorgiaszu* postać Sokratesa jawi się zupełnie inaczej, niż w pismach *sensu stricto* sokracyjnych. Po raz pierwszy w chronologicznej sekwencji dialogów platońskich Sokrates wie i poucza, po raz pierwszy wiodący problem i przedmiot dysputy uzyskuje swoje pozytywne rozwiązanie, lecz o mocy i prawdziwości Sokratesowego modelu życia

⁴⁸ *Ibid.*, 277d–e.

⁴⁹ Zwłaszcza w polemice Sokratesa z Kalliklosem, skrytym pod kryptonimem przedstawicielem tego nurtu sofistyki, który przyjmował koncepcję „prawa silniejszego”.

⁵⁰ Por. J. Gajda, *Platońska droga do idei...*, s. 65, przyp. 189 oraz s. 98 n.

⁵¹ Por. Platon, *Gorgiasz*, 497e: *τοὺς ἀγαθοὺς οὐχὶ ἀγαθῶν παρουσίᾳ ἀγαθοὺς καλεῖς, ὡσπερ τοὺς καλοὺς οἷς ἂν κάλλος παρῆ* („czy nie nazywasz dobrych dobrymi ze względu na obecność dobra, a pięknymi tych, w których piękno jest obecne?”) — tekst odsyła nas do wyartykułowanej w średnioakademickich dialogach postaci relacji obecności (*παρουσία*) między ideą a rzeczą. W obecnym już w filozofii greckiej sporze o status ontyczny pojęć ogólnych, Platon już w *Gorgiaszu* zajmuje określone stanowisko, opozycyjne wobec stanowiska np. Antystenesa: jakieś „dobro”, czy „piękno” czyni dobrymi i pięknymi ludzi, w których jest obecne, a nie jest to tylko nazwa, jak przyjmował Antystenes, ani nie tkwi w naturze człowieka, jako rodzaj, czy gatunek, jak przyjmie później Arystoteles. Musi zatem bytować poza światem fenomenalnym, choć Filozof jeszcze nie wie, gdzie i jak.

⁵² W kwestii datowania dialogu zob. ocenę stanowisk [w:] Platon, *Gorgias*, J. Dalfen (Übers. & Komm.), Göttingen 2004, s. 114 n.; przyjmuję, iż dialog powstał po roku 375 (*terminus post quem* — por. świadectwo Athenajosa i Cycerona), a więc po pierwszej podróży sycylijskiej Platona, m.in. ze względu na jawiące się w tekście wyraźne odniesienia do orfikopitagoreizmu (mit o pośmiertnych losach duszy, por. też 493a, e).

szczęśliwego, o wyższości filozofii, która taki model proponuje nad umiejętnościami — τέχνηαι, nie przekonują nas w *Gorgiaszu* argumenty i dowody — λόγοι και λογισμοί⁵³, lecz waga słów samego Sokratesa. Czytelnicy platońskiego dialogu mogli jeszcze pamiętać o śmierci Sokratesa, a przesłanie tekstu jawiło im się jako niepodważalne świadectwo z za grobu, jako przesłanie od człowieka, który niejako w praktyce sprawdził, jakie życie jest najszcześniejsze.

Gorgiasz w platońskim dialogu jawi się nam jako sofista — jeszcze bez negatywnej konotacji tego terminu, jako nauczyciel dzielności — ἀρετή, jako retor. Opanował zatem określoną umiejętność — τέχνη, którą potrafi zdefiniować, i którą uważa za najdoskonalszą ze wszystkich τέχνηαι, ponieważ dzięki niej można osiągnąć najwyższe dobro — wolność i panowanie nad ludźmi⁵⁴. Jest to sztuka przekonywania — πειθώ⁵⁵, dzięki której można podporządkować sobie *de facto* wszystkich, sędziów i uczestników Zgromadzenia Ludowego. Dzięki tej umiejętności sofista może być nauczycielem mądrości politycznej, nauczycielem oraz wychowawcą obywateli, polityków i demagogów. Owa umiejętność obwarowana jest jednak ścisłymi regułami: wolno jej używać jedynie w dobrej i słusznej sprawie⁵⁶, sprawiedliwie (δικαίως), a zatem sofista powinien wiedzieć i rozpoznawać, co jest sprawiedliwe i tego właśnie, oprócz *technicznych* umiejętności związanych z retoryką, uczyć swoich uczniów. Gorgiasz w swych wypowiedziach nie definiuje sprawiedliwości, bo — jak pokaże to Platon w dialogu *Menon*, czy anonimowy autor traktatu *Dissoi Logoi* — w filozofii sofistów mocą ich świadomej decyzji jednoznacznie zdefiniować się jej nie da. Niemniej jednak Sokrates platoński nie podważa kompetencji sofisty — można zaryzykować stwierdzenie, iż rozumie jego racje, zgodnie z którymi o tym, co sprawiedliwe decydują zawsze okoliczności⁵⁷, jak też przyznaje, iż sofista stara się zawsze postępować sprawiedliwie i tego uczyć swoich uczniów. Podkreślenia wymaga fakt, iż Platon nie wkłada w usta Gorgiasza wypowiedzi, które mogłyby świadczyć o tym, iż jest zwolennikiem „prawa silniejszego”, iż jego nauki zwodzą umysły młodych ludzi i demoralizują obywateli ateńskich. Siła Sokratesowych argumentów godzi w Polosa, owego „złego” ucznia Gorgiasza, który otwarcie stwierdza, iż retor nie musi i nie zna się na tym, co sprawiedliwe i piękne⁵⁸, i w kryjącego się pod kryptonimem Kalliklesa zwolennika koncepcji, zgodnie z którą natura powołała do życia nielicznych silnych i przeznaczonych do władania „nadludzi”. Platon zatem przyznaje, iż Gorgiasz, oprócz umiejętności — τέχνηε posiada jakąś wiedzę, która determinuje postać korzystania z umiejętności, choćby z owej umiejętności namowy — πειθώ. Podkreśla jednak, iż jest to inna wiedza, niż ta, jaką ma

⁵³ W platońskim *Fedonie* Sokrates powiada, że w swoich poszukiwaniach wykraczających poza obszar fenomenów — rzeczy ucieka się do procedur dialektycznych — *logoi* (por. też Platon, *Fajdros*, 249c, 265d–266b, por. też Platon, *Fedon*, 65c).

⁵⁴ Platon, *Gorgiasz*, 452e n., 460c n.

⁵⁵ *Ibid.*, 452e 1–8: Τὸ πείθειν ἔγωγ' οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντὶ, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται. καίτοι ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει δοῦλον μὲν ἔξεις τὸν ἱατρόν, δοῦλον δὲ τὸν παιδοτρίβην· ὁ δὲ χρηματιστὴς οὗτος ἄλλῳ ἀναφανήσεται χρηματιζόμενος καὶ οὐχ αὐτῷ, ἀλλὰ σοὶ τῷ δυναμένῳ λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη.

⁵⁶ *Ibid.*, 456d–457c.

⁵⁷ Por. *Dissoi Logoi* 3 (DK 90).

⁵⁸ Platon, *Gorgiasz*, 461b.

Sokrates. Wiedza Gorgiasza jest „z tego świata”, ze świata, który Platon w *Państwie* i w *Sofiście* określi mianem „mroków niebytu”. Na tym etapie rozwoju myśli platońskiej taka postać wiedzy nie dyskredytuje Gorgiasza — sofisty. Chowanie się w bezpiecznej ciemności owej metaforycznej jaskini nie jest czymś złym. Wiedza sofisty i wiedza Sokratesa nie są antytetyczne, są po prostu różne. Sokrates przyznaje, iż „lepiej jest sofistyką od retoryki”⁵⁹, a zastrzeżenia wobec wiedzy i umiejętności sofisty sprowadzić można do tego, iż hańbę i wstyd przynoszą im uczniowie.

W dialogu *Menon* jawi się nam tesalijski uczeń Gorgiasza, w którego usta wkłada Platon wypowiedzi dookreślające charakter wiedzy sofisty. Przedmiotem dialogu jest kolejna w pismach Platona próba ustalenia, czym w istocie jest dzielność — *arete*. W próbach zdefiniowania owej kategorii, jednej z najważniejszych w greckiej refleksji etycznej, Sokrates platoński ma określony punkt wyjścia i określone stanowisko, różne od tego, jakie prezentował w pismach sokratycznych. *Menon* to w chronologii relatywnej pism platońskich pierwszy dialog, w którym Filozof sygnalizuje swoje odkrycie statusu ontycznego pojęć ogólnych. Sokrates zatem wie, że to, co w świecie fenomenalnym, jest — istnieje — *ze względu* na transcendentny model. Szuka zatem owego modelu dzielności — *ἀρετή*, pojmowanej jako jakieś „jedno”, ogół (*τὸ καθόλου*). Dla Gorgiasza jednak nie istnieje jedna dzielność jako taka — jest ich wiele różniących się od siebie postaci — *ἀρετή* kobiety, mężczyzny, dziecka, co więcej, postać *ἀρετή* determinują za każdym razem okoliczności. Warto przytoczyć tu fragment pisma sofisty — mowy, wygłoszonej na pogrzebie poległych w wojnie peloponeskiej Ateńczyków, który pokazuje ów sytuacyjny, ściśle zależny od splotu okoliczności, miejsca i czasu charakter dzielności — *ἀρετή*. Jest to pochwała poległych, w której sofista pokazuje, na czym polegała ich *ἀρετή* — doskonałość wynosząca ich nad innych: „Czegóż nie dostawało tym oto mężom z cech, którymi winni odznaczać się mężowie? A czy odznaczali się jakąś z cech, które mężom nie przystoją? Obym mógł wyrazić to, co chcę, obym zaś chciał to, co właściwe, uchroniwszy się przed ludzkim gniewem i uniknąwszy ludzkiej zawiści. Ci oto bowiem posiadli dzielność boską, choć ludziom zapisane jest podleganie śmierci; często stawiali wyżej rację życzliwości nad bezwzględność sprawiedliwości, prawdę słów nad rygor prawa, za najbardziej boskie i wspólne wszystkim prawo uznając, by w stosownej chwili to, co właściwe, i powiedzieć i przemilczeć, i uczynić i zaniechać; a z tego, co właściwe, dwie szczególnie cechy w sobie kształtowali: rozum i siłę, jednym posługując się w postanowieniach, drugą zaś w działaniach; troszczyli się o niesłusznie skrzywdzonych, karali bezprawnie wyniesionych, bezwzględni, jeśli chodzi o dobro ogółu, skrupulatni, jeśli chodzi o dobre obyczaje; rozsądkiem rozumu przewyżczali bezrozumną siłę; wyniosli wobec wyniosłych, skromni wobec skromnych, odważni wobec odważnych, niezwykli w sytuacjach niezwykłych”⁶⁰. Ów sytuacyjny, determinowany przez *καίρος* charakter *ἀρετή* sytuuje etyczny aspekt koncepcji Gorgiasza w owych „mrokach niebytu”, niemniej jednak trzeba jeszcze raz podkreślić, iż platoński Sokrates takiej postaci *ἀρετή* nie dyskredytuje. Platon po prostu szuka czegoś więcej — choćby argumentu osta-

⁵⁹ *Ibid.*, 520b.

⁶⁰ DK 82 B 6.

tecznego uzasadnienia, dla takiej postaci ἀρετή, która cechowała owych poległych Ateńczyków.

Co jest zatem przedmiotem wiedzy Gorgiasza i czym różni się ona od wiedzy Sokratesa — takiej, jakiej szuka w platońskich dialogach wczesnych i takiej, jaką już ma w dialogach średnioakademickich?

Odpowiedzi na to pytanie nie znajdziemy wyartykułowanej *explicite* w platońskiej doksografii sofisty, lecz można przyjąć, iż współczesnym Platonowi czytelnikom znane były pisma sofisty⁶¹, zwłaszcza jego mowy epideiktyczne, a ponadto w tekstach platońskich znajdujemy wiele do nich odesłań. Odpowiada na to pytanie sam Gorgiasz w mowie *Obrona Palamedesa*⁶², w której bohater broni się przed areopagiem sędziów, oskarżony niesłusznie przez Odyseusza o spisek i zdradę. W mowie tej sofista konstruuje określoną sytuację epistemologiczną, być może w odniesieniu do Protagorasowej koncepcji *isostenii*. Sędziowie bowiem stają w obliczu konieczności rozstrzygnięcia, który z dwóch sądów sprzecznych z sobą jest prawdziwy: oskarżenie Odyseusza, które możemy sprowadzić do postaci sądu: zaistniał fakt zdrady i spisku, czy obrona Palamedesa, którą uznać możemy za sąd sprzeczny z poprzednim — że nie zaistniał fakt zdrady. Protagoras uznałby (dla Gorgiasza paradoksalnie), że sądy te wobec braku kryterium prawdziwości sądu są równosilne, co wobec konieczności wyboru, dla którego jedyne kryterium stanowi korzyść, doprowadziłoby do przyjęcia sądu — oskarżenia Odyseusza, jako że przebiegły i przemyślny bohater był dla oblegających Troję Greków bardziej pożyteczny, niż Palamedes. Słuchacze i czytelnicy mowy Gorgiasza znali dzieje wojny trojańskiej i losy jej bohaterów. Wiedzieli zatem, że o skazaniu Palamedesa nie zadecydował wybór większej korzyści, lecz niewiedza sędziów, którzy nie znali „prawdy faktów” (ἀλήθεια τῶν ἔργων)⁶³. Czym jest i do czego się sprowadza owa „prawda faktów”? Do wiedzy, której przedmiotem są rzeczy i zjawiska (χρήματα, πράγματα), postrzegane w oglądzie zmysłowym, o których można orzekać przez określenie miejsca (τόπος), czasu (χρόνος) i sposobu (τρόπος). O takim przedmiocie — w tym wypadku o fakcie zdrady i spisku — można orzekać prawdziwie, bądź fałszywie, jak czyni to Odyseusz, oskarżający Palamedesa. Można też orzekać na podstawie wiedzy, uzyskanej empirycznie, bądź też na podstawie mniemań, „którym brak pewności prawdziwej”, jak uczynili to sędziowie. Sofista zatem wyraźnie określa przedmiot wiedzy, jak też i to, że tylko tak pojmowana wiedza umożliwia orzekanie prawdziwe. Do takiej postaci wiedzy nawiązuje w platońskim *Gorgiaszu* włożona przez Platona wypowiedź sofisty o stosowaniu umiejętności πειθῶ jedynie w słusznej — sprawiedliwej sprawie. Sokrates platoński nie szuka „prawdy faktów”. Przedmiotem jego poszukiwań jest „prawda bytu” (ἀλήθεια τῶν ὄντων) — takie sformułowanie jest tylko pozorną tautologią w świetle platońskiej koncepcji transcendentnej zasady rzeczywistości. Można zaryzykować stwierdzenie, iż dla Gorgiasza, wobec świadomej decyzji o „ucieczce w mroki niebytu” ważniejsza jest „prawda faktów” — pokazuje to dobitnie zakończenie mowy Palamedesa, które

⁶¹ Wiele świadectw podkreśla wielką popularność Gorgiasza w Atenach, por. Diodor Siculus, XII, 53, Dionysius Halicarnasaeus, *De Lysia*, 3.

⁶² DK B 11a.

⁶³ DK B 11a 226 i *passim*.

niesie z sobą uniwersalne i ponadczasowe przesłanie, aktualne po dziś dzień. Bohater zwraca się do sędziów, napominając, iż powinni „zważać nie na słowa, a na czyny, rozstrzygać na podstawie nie słów, a dowodów...”, bo wyroki formułowane na podstawie mniemań pociągają za sobą ważne i nieodwracalne konsekwencje. W ostatnich słowach Palamedesa odnajdujemy odniesienia do znanych i niesławnych procesów w Atenach — sofisty Antyfonta, oskarżenia osób z kręgu Peryklesa — Aspazji, Fidiasza, Anaksagorasa, czy wreszcie procesu i śmierci Sokratesa. Pokazują one rolę i znaczenie „prawdy faktów”, rolę takiej wiedzy, którą późny Platon określił mianem owej ucieczki w mroki niebytu, niemniej jednak ważnej dla działalności dydaktycznej i paideutycznej sofisty.

Doksografia Gorgiasza przekazana w platońskich wczesnych dialogach daje się zatem wpisać w doksografię sofistyki, sformułowaną w piśmie późniejszym, jeśli będziemy ją analizować wyrwaną niejako z kontekstu dialogu, który z założenia miał zdefiniować sofistę jako takiego. Wyjęta z kontekstu bowiem traci swój krytyczny charakter, jest po prostu opisem innej, niż platońska filozofii. Podobnie zresztą rzecz się ma, jeśli chodzi na przykład o doksografię Protagorasa, a nawet Hippiasza, czy Eutydemosa. Owa „ucieczka w mroki niebytu” jest po prostu inną filozofią.

Gorgias — the Sophist or Philosopher? Gorgias of Leontinoi in the Light of the Platonic Doxography of the Sophistry

SUMMARY

Because of the state, in which the legacy of first Athenian sophistry is preserved, Plato's dialogues are the main source of the reconstruction of the sophistic thought. In these writings two kinds of information can be set apart. Firstly, there are references to the individual sophists and their writings. Plato presents, for example, Protagorean conception of the origins of state and law or Gorgias' theory of the situational ethics, in which the values are determined by the given circumstances (*kairos*) or he polemicizes against the sophists. Secondly, there is a definition of the sophistry (in the dialogue *Sophist*) according to which the sophistry does not take on a philosophical character and its representatives are placed into “the darkness of the non-being”. The first kind of the sources I call the doxography of the sophists and it can be found in the so-called Plato's early writings. The sophists discuss with Socrates on equal terms and their views are presented accurately. The second kind is contained in the so-called late dialogues and it is in definitely negative character. This negative doxography arises due the formulation by Plato the theory of the transcendent principles (*archai*), because the sophistry renounces intentionally of the searching of this kind of principles and it limitates itself to the examination of the “open” sphere of reality. For Plato it is “escape into the darkness of non-being” and resignation from the philosophy. But having reconstructed Gorgias' beliefs from the preserved fragments and Plato's writings sophist's views should be recognized as the philosophy, of which subject, however, is quite different from the philosophy of Plato.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΓΟΡΓΙΑΣ

(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2009

JOACHIM DALFEN
Uniwersytet w Salzburgu
Austria

**„Kto wie, czym jest sprawiedliwość,
jest sprawiedliwy i działa sprawiedliwie”.
Sokratyczny i platoński intelektualizm etyczny?**

Zgodnie z powszechnie uznanym poglądem Sokrates i Platon bronili tak zwanego intelektualizmu etycznego. W dziełach Platona rzeczywiście często można przeczytać, iż moralnie uzasadnione działanie — na przykład pobożność, odwaga, sprawiedliwość — jest wiedzą (ἐπιστήμη, σοφία). Cnota (ἀρετή) traktowana jest w dziełach Platona jako τέχνη; każda τέχνη — lekarza, rolnika, malarza itd., a więc i każda ἀρετή ma za swą podstawę specyficzną wiedzę, której można się nauczyć. Dlatego też platoński Sokrates w dyskusjach dotyczących zagadnień etycznych ciągle używa analogii różnych τέχνη do cnoty i wyciąga wnioski, iż to, co obowiązuje w zakresie τέχνη, obowiązuje również w zakresie etyki. Stanowisko intelektualizmu etycznego w sposób jasny i wyraźny, jak się wydaje, sformułował Platon w dialogu *Gorgiasz* pod koniec rozmowy między Sokratesem a sławnym sofistą.

Sokrates argumentuje następująco: jeśli Sokrates chce wykształcić kogoś na retora, to uczeń musi wiedzieć, czym jest sprawiedliwość. Jeśli zaś jeszcze tego nie wie, to Gorgiasz go tego nauczy. Następnie Sokrates przystępuje do swoich dobrze znanych analogii i wnioskuje¹: ten, kto nauczył się architektury, jest architektem, kto medycyny jest lekarzem, a kto muzyki jest muzykiem, ponieważ każdy jest tym i takim, kim i jakim zrobiła go wiedza. Przenosząc to rozważanie na pole etyki stwierdza: ten, kto nauczył się i wie, czym jest sprawiedliwość, jest sprawiedliwy; sprawiedliwy zawsze działa sprawiedliwie, a więc retor musi być sprawiedliwy i nie może działać niesprawiedliwie. We wnioskowaniu bierze się również pod uwagę

¹ Platon, *Gorgiasz*, 460a–c.

ludzką wolę: nikt posiadając wiedzę z własnej woli nie postępuje niemoralnie, a złe postępowanie polega na niewiedzy ($\alpha\gamma\upsilon\omicron\alpha$)².

Jest to intelektualizm etyczny w czystej postaci, ale można kwestionować to, czy platoński Sokrates wypowiada tutaj słowa historycznego Sokratesa oraz, czy to, co wypowiada platoński Sokrates, jest przekonaniem samego Platona. Wiadomo, że nie wolno wskazywać na dany fragment jakiegoś dzieła Platona i stwierdzać, że w tym miejscu mówi Platon to i to, że tutaj naucza on o tym i o tym. W całej swej twórczości nie wypowiada on bowiem niczego we własnym imieniu. Nie napisał on ani traktatów, ani rozpraw naukowych, przedstawia raczej i opisuje to, na jakie tematy i w jaki sposób oraz z jakimi osobami rozmawiał Sokrates. Platon pisał dialogi, które są dziełami literackimi i fikcyjnymi, których treść stanowią zagadnienia filozoficzne.

Sokrates i jego rozmówcy zazwyczaj są osobami historycznymi, które podówczas żyły albo przebywały w Atenach. Jednakże w tekstach literackich, jakimi są dialogi Platona, są postaciami literackimi, scharakteryzowanymi odpowiednio do intencji autora. Dobrze wiadomo, że zarówno platoński Sokrates nie zawsze musi być identyczny z historycznym, realnym Sokratesem, jak również nie musi on zawsze myśleć i mówić to, co Platon mówił i sądził — nie jest jego tubą.

W dialogu *Hippiasz Mniejszy* dyskutuje Sokrates z innym słynnym sofistą, stosując tę samą co w *Gorgiaszu* metodę analogii, lecz dochodząc do przeciwnego rezultatu, a mianowicie, że dobry człowiek — mający dobrą duszę, świadomie dopuszcza się niesprawiedliwości, a człowiek zły dokonuje tego nieświadomie. A więc ten, kto chcąc i posiadając wiedzę, dopuszcza się występku — o ile taki człowiek w ogóle istnieje — jest lepszy od tego, który dopuszcza się tego nie posiadając wiedzy³. Sofista nie może zgodzić się z tym wnioskiem, Sokrates zresztą również nie, ale według niego konkluzję tę w sposób konieczny osiąga się na podstawie logosu. Sokrates dodaje — podobnie jak w innych dialogach — że sam nie jest pewny co do tej kwestii i że stale zmienia swoją opinię.

Sokrates doszedł do tego jakże skandalicznego wniosku wychodząc od analogii do różnych zakresów wiedzy i $\tau\acute{\epsilon}\chi\upsilon\eta$, na przykład: zawodowy matematyk jest w stanie mówić prawdę o rzeczach dotyczących jego dziedziny, a kiedy będzie chciał będzie również mógł — wbrew posiadanej wiedzy — podawać twierdzenia błędne. Pozbawieni zaś takiej wiedzy mylą się niechcący, nie wiedząc, co jest słuszne, a co niepoprawne. To samo dotyczy wypowiedzi odnoszących się do sfery fizyki. Dobry biegacz jest w stanie biegać szybko, natomiast kiedy chce może biec powoli. Zły biegacz chcąc niechcąc biega powoli. W kwestii zaś biegania szybka prędkość jest dobra, powolność zaś zła. Dobry biegacz jest więc lepszy od złego, ponieważ działa źle świadomie, natomiast zły biegacz robi to niechcący.

W dialogu tym Sokrates zwraca również uwagę na to, że zastosowanie w etyce analogii z zakresu działań profesjonalnych lub z zakresu fizyki jest problematyczne i otwarcie przyznaje się do niezdecydowania w swych poglądach. Natomiast w dialogu *Gorgiasz* Sokrates prowadzi dyskusję — na podstawie pewnego rodzaju analogii — aby udowodnić intelektualizm etyczny, nie zaznaczając, że poddaje go

² Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 37a.

³ Platon, *Hippiasz Większy*, 375d 3–376c; 373c 6–374a 1.

w wątpliwość. Ale jak wytłumaczyć tę sprzeczność pomiędzy jedną a drugą postawą?

Z punktu widzenia teorii literatury napisane przez Platona dialogi należą do twórczości dramatycznej, podobnie jak tragedia i komedia. W utworach tych, podobnie jak w dramatach, występują rozmaite postacie. Akcja dramatyczna rozgrywa się pomiędzy postaciami o różnych charakterach i zamiarach. Autor w takich utworach nie występuje, jego w tekście w ogóle nie ma. To, co chciał wyrazić autor, jak należy interpretować akcję jego dramatów, jak trzeba pojmować słowa postaci, nie może być odczytane z poszczególnych wersów albo krótkich fragmentów, lecz tylko z całości dramatu — z jego struktury, z sytuacji dramatycznej postaci, z przebiegu i zakończenia całego dramatu.

Dialog *Gorgiasz* zajmuje w twórczości Platona ważną pozycję i odgrywa ważną rolę. Z dużą pewnością przypuszczać można, że napisany został po powrocie Platona z pierwszej podróży na Sycylię, w trakcie której zyskał on pierwsze doświadczenia z tyranem Dionizjosem. Wtedy to, około lat 388–385 p.n.e., założył Platon swą szkołę i zyskał swoich pierwszych uczniów. Dialog *Gorgiasz* jest prawdopodobnie pismem programowym, które powstało na wzór dzieł sporządzonych przez Izokratesa, który kilka lat wcześniej opublikował takie pisma programowe dla swojej szkoły, a mianowicie *Pochwałę Heleny* oraz *Przeciw sofistom*.

W *Pochwale Heleny* Izokrates krytykuje ludzi twierdzących, że odwaga, rozsądek i sprawiedliwość są tym samym, że nie posiadamy ich z natury oraz że istnieje o nich tylko jedna wiedza⁴. Natomiast w *Mowie przeciwko sofistom* twierdzi on, że sprawiedliwość nie jest διδακτόν — nie da się jej nauczyć oraz nie ma żadnej τέχνη, która mogłaby „włożyć” sprawiedliwość w człowieka niemającego naturalnej predyspozycji do cnoty. Izokrates nie wymienia nikogo z imienia, ale prawdopodobnie ta ostra krytyka dotyka również Sokratesa i Platona, albowiem w czasie napisania tych dwóch dzieł ukazały się już wczesne dialogi Platona.

Być może o wiele wcześniej, jeszcze przed Izokratesem, intelektualizm etyczny Sokratesa wywoływał krytykę i sprzeciw. W tragedii *Hippolytos*, którą Eurypides wystawił na scenie w 428 roku p.n.e., Fedra rozmyśla nad złym stanem duchowym i moralnym człowieka. Nie chce uwierzyć, iż ten zepsuty stan pochodzi z braku wiedzy i rozumu. Znamy — powiada Fedra — i wiemy, co jest dobre, ale nie staramy się o to, po części z lenistwa, po części dlatego, że wolimy rozkosze i zabawy, a nie dobro i piękno⁵. Nie jest wykluczone, że w roku wystawienia *Hippolytosa* Sokrates był już w Atenach osobistością znaną, i że to właśnie jego dotyczą słowa Fedry.

Wróćmy jednak do *Gorgiasza*. W dialogu tym Platon nie tylko ponownie opracowuje tematy, którymi zajmował się w swych wczesnych dialogach, lecz również rozwija koncepcje nowe. Słusznie często twierdzono, że Sokrates w tym dialogu jest inny niż w dialogach wczesnych. Nie tylko bowiem bada, egzaminuje, krytykuje — nie tylko używa swojego ἔλεγχος, lecz także poucza, pobudza i pokazuje drogę do szczęśliwości.

⁴ Izokrates *Helena*, 10, 1; *Soph.*, 13, 21.

⁵ Eurypides, *Hippolytos*, 373–384.

W *Gorgiaszu* Platon dąży do dwóch celów — z jednej strony dialog jest negatywny, krytyczny i polemiczny (dotyczy to sporu z sofistyką i retoryką oraz potępienia wielkich polityków ateńskich z V wieku p.n.e.), z drugiej natomiast jest pozytywny i konstruktywny. Zostaje tu sformułowana, po raz pierwszy w filozofii europejskiej, koncepcja woli, pierwsza systematyczna kwalifikacja różnego rodzaju wartości oraz odróżnienie celu działania od środków prowadzących do jego osiągnięcia. Platon przedstawia pojęcie tego, co dobry polityk powinien dokonywać dla ludzi, daje również Sokratesowi mówić o tym, jaka jest droga do szczęśliwości w życiu tutaj i życiu po śmierci. *Gorgiasz* jest mostem prowadzącym od dialogów wczesnych do dialogów grupy drugiej.

Sokrates dyskutuje w tym dialogu kolejno ze sławnym sofistą, jego uczniem Polesem oraz bogatym Ateńczykiem Kalliklesem. Ten ostatni pragnie dojść w Atenach — za pomocą retoryki — do władzy, ażeby móc spełnić własne życzenia i zaspokoić swoje pragnienia. *Gorgiasz* to dramat w trzech aktach, z których każdy ma otwarte zakończenie, a w całości nie ma rozwiązania diskutowanych problemów, nie ma odpowiedzi na omawiane kwestie, nie ma definitywnych wyjaśnień tych spraw, o których toczyły się dyskusje. Taką samą strukturę miały wczesne, aporetyczne dialogi Platona i dlatego w kwestii, czy było coś takiego jak sokratyczno-platoński intelektualizm, należy tę strukturę brać pod uwagę.

Kilka lat temu A. Olejarczyk opublikowała dobrą i ważną książkę pod tytułem *Dialogi Platona — dzieło otwarte*⁶. Opisuje twórczość Platona przy pomocy semiotyki używanej przez U. Eco. W książce tej zajmuje się również — pod różnymi kątami — *Gorgiaszem*, ale nie porusza problemu intelektualizmu, chodzi jej raczej o epistemologię. Nasze wyobrażenia o twórczości Platona nie są jednakże — jak mi się zdaje — zbyt odmienne.

W dyskusji Sokratesa z *Gorgiaszem* chodzi na początku o to, co jest przedmiotem sofistyki i czym sofistyka się zajmuje. W związku z tym *Gorgiasz* broni nauczycieli retoryki. Wychodzi od tego, że nauczyciele retoryki mają wszędzie złą opinię, a mianowicie dlatego, że ich uczniowie używają retoryki w sposób niesprawiedliwy. Ale temu nie są winni nauczyciele, ponieważ uczyli oni technik retorycznych, ażeby uczniowie zrobili z nich użytek sprawiedliwy. Obrona ta jest zupełnie niepotrzebna, ponieważ Sokrates do tej pory nie czynił nauczycielom żadnego zarzutu. *Gorgiasz* jednak musiał — wedle dramaturgicznej intencji Platona — bronić nauczycieli, ażeby Sokrates później mógł zadawać mu pytania o stosunek sofistyki do sprawiedliwości i o to, czy uczeń retoryki musi wiedzieć, czym jest sprawiedliwość. Naturalnie musiał on — w obecności słuchaczy, którzy przysłuchiwali się w domu Kalliklesa prowadzonej dyskusji — przyznać, że jego uczniowie powinni wiedzieć, czym jest sprawiedliwość. Dzięki tej niepotrzebnej obronie nauczycieli retoryki Sokrates mógł mu wykazać sprzeczność, ponieważ uczeń retora wiedząc, czym jest sprawiedliwość, nie może działać niesprawiedliwie. Wobec wielu młodych Ateńczyków, wielbicieli wybitnego sofisty, Sokrates skompromitował i pozbawił *Gorgiasza* dobrej reputacji. Ale ten pierwszy akt ma koniec otwarty, ponieważ Sokrates twierdzi, że nie doszli jeszcze do rozwiązania tej kwestii, że potrzeba nad

⁶ A. Olejarczyk, *Dialogi Platona — dzieło otwarte*, Wrocław 2001.

nią dokładniejszych rozważań. Jednakże na to nie ma czasu, ponieważ wtrąca się Polos i przerywa rozmowę.

We wczesnych dialogach Platona często jest mowa o tym, że poszczególne cnoty, czyli cnota jako całość, są wiedzą. W związku z tym chodzi o kwestię, czy cnoty można się nauczyć — czy ἀρετή jest διδασκτόν. W żadnym jednak z tych dialogów nie ma rozważań nad kwestią, w jaki sposób cnota i wiedza są ze sobą powiązane, a zastosowanie analogii z zakresu różnych τέχναι nie doprowadza do pewnych i trwałych wyników — wszystko pozostaje w zawieszaniu. Dialogi te kończą się aporiami.

Sokrates na podstawie aksjomatu, że cnota jest wiedzą i że wiedza automatycznie prowadzi do dobrego postępowania, pokonał Gorgiasza, podobnie jak pokonał też Protagorasa. Czy można jednak z tego wnioskować, że historyczny Sokrates oraz sam Platon byli faktycznie przekonani o poprawności tego aksjomatu? Dyskusja Sokratesa z Gorgiaszem jest tylko pierwszym aktem dramatu w trzech aktach.

W akcie trzecim rozmówcą raczej niż przeciwnikiem Sokratesa jest bogaty Ateńczyk Kallikles. Ma on swoją własną filozofię życia. Sam zalicza się do ludzi lepszych, do tych, którzy na mocy prawa natury — νόμος φύσεως — mają prawo posiadać więcej niż masa zwyczajnych ludzi oraz prawo do panowania nad nimi. Jego zdaniem z natury piękno i prawo polega na tym, że taki człowiek należy do lepszych, a ten, kto chce żyć jak należy, daje możliwość wzrastania swoim požądaniom i jest w stanie je zaspokoić. Sokrates stara się różnego rodzaju argumentami i pobudkami przekonać go, że musi zmienić tryb życia, że zamiast życia rozpustnego musi prowadzić życie porządne i moralne. Chce go również przekonać o tym, że sprawiedliwość i panowanie nad sobą są prawdziwymi cnotami człowieka, a dusza dobra i cnotliwa jest szczęśliwa tutaj oraz w życiu po śmierci. Na koniec próbuje wyrzucić na Kalliklesie wrażenie opowiadaniem mitu o sądzie nad duszami oraz strasznym losie złych dusz w Tartarze. Jednak nawet dzięki temu nie osiąga celu. Kallikles nie daje się przekonać, nie ulega ani pouczeniom, ani namowom. Po ostatnich słowach Sokratesa zapada cisza, Kallikles nic nie odpowiada — być może odszedł i nie wysłuchał opowieści do końca. Być może słuchacze też nie zostali do końca trzeciego aktu. Sokrates stoi na scenie sam: przegrał, nie zdołał przekazać wiedzy o istocie cnoty i o jej skutkach po prostu dlatego, że Kallikles nie chciał tej wiedzy przyjąć.

Platon często komentuje swoje teksty — w tym miejscu albo później, w tym samym lub jakimś innym dialogu. Krótco przed końcem dialogu *Gorgiasz* Sokrates wypowiada sceptyczne twierdzenie, że być może w ogóle nie jest możliwe zrobić kogoś dobrym i cnotliwym⁷. Sokrates krytykuje polityków i sofistów, którzy przechwalają się tym, że wychowują ludzi, wpajają im ἀρετή i dobre zasady, a jednocześnie skarżą się na niesprawiedliwość swoich uczniów, którzy oszukują ich na honorariach. Dziwi się on tym skargom, bo jego zdaniem ten, kto odebrał komuś niesprawiedliwość, nie musiałby się bać tego, że ten sam wyrządzi mu krzywdę. Do tej krytyki bezzwłocznie dodaje jednak sceptyczne zastrzeżenie: gdyby ktoś rzeczywiście był w stanie zrobić kogoś prawdziwie dobrym i cnotliwym.

⁷ Platon, *Gorgiasz*, 519e–520d.

Platon poddaje w wątpliwość możliwość wychowania moralnego. Wydaje się więc, iż nie był on do końca przekonany o słuszności intelektualizmu etycznego. Już wcześniej bowiem Sokrates powiedział Kalliklesowi, że człowiek, który nie chce popełnić niesprawiedliwości, musi mieć pewną gotowość i siłę, bo bez uczenia i ćwiczenia popełni niesprawiedliwość. Do wiedzy, to znaczy do czynnika intelektualnego, dojść musi więc czynnik praktyczny — ćwiczenie (ἄσκησις). Wiedza musi zostać zastosowana, aby człowiek przyzwyczał się do dobra, aby z teorii oraz wiedzy powstały dobre przymioty. Z wiedzy musi wynikać wykonywanie cnoty, sama wiedza bowiem nie wystarcza. Sokrates powiada o sobie, że ćwiczy prawdę, znaczy to, że stara przyzwycząć się do prawdy, aby zawsze mówić prawdę. Również Kalliklesa wzywa do ćwiczenia sprawiedliwości i innych cnót, aby stał się sprawiedliwy i dzięki temu szczęśliwy. W micie platoński Sokrates wskazuje ponadto na trzeci czynnik. Opowiada, że na duszach osób zmarłych widać nie tylko ślady po złym postępowaniu, lecz widać również φύσις zmarłego — jego naturę i naturalną predyspozycję. Oznacza to, iż oprócz wiedzy oraz ćwiczenia, istotny wpływ na sposób bycia i na zachowanie człowieka wywiera wrodzona predyspozycja.

O naturalnej predyspozycji i jej wielkim znaczeniu mówi Sokrates dużo w *Państwie*. W tym głównym dziele Platona kwestia wychowania przyszłych władców, problem wyboru nadających się do tego zadania młodych ludzi oraz związana z tym kwestia zdolności fizycznych i duchowych odgrywa ważną rolę. Sokrates liczy się z tym, że potomkowie najlepiej wychowanych władców nie zawsze będą w posiadaniu tej samej dobrej predyspozycji. Doskonałości nie można pozostawić w spadku. Platoński Sokrates jest przekonany, że kobiety z natury mają te same zdolności do τέχνη — nie tylko do medycyny czy muzyki, lecz również filozofii — co mężczyźni. Ludzie uzdolnieni do filozofii garną się do nauki i lubią prawdę, sprawiedliwość, umiar i panowanie nad sobą. Sama jednak dobra predyspozycja nie jest wystarczająca, bo właśnie najlepiej uzdolnieni ludzie są zagrożeni: jeśli nie otrzymają dobrego wychowania, przeważnie stają się złymi.

W związku z intelektualizmem etycznym ważny jest fakt, że Platon w *Państwie* mówi o trójdzielności duszy: człowiek to nie tylko rozum i rozsądek, lecz działającą w nim również siły nierozsądne, irracjonalne uczucia, życzenia, popędy, emocje. O takich czynnikach wewnętrznych mowa jest dokładniej w późniejszych utworach Platona. W *Sofiście* (227d ff.) wylicza się rozmaite wady duszy (κακία), jej choroby, na przykład tchórzliwość, wyuzdanie czy niewiedzę. Natomiast w *Prawach* (863e n.) Ateńczyk twierdzi, że gniew i lęk, pragnienia, ból i zazdrość panują nad duszą jak despota. Chciałbym odesłać do jeszcze jednego ustępu w *Fedonie* (82a–b). Na końcu swego opowiadania o reinkarnacji Sokrates twierdzi, że najszczęśliwsi są ci, którzy dbali o cnotę społeczną i polityczną, nazywane δικαιοσύνη i σοφροσύνη — sprawiedliwość i panowanie nad sobą — wynikające z ćwiczenia bez filozofii i rozumu (νοῦς).

Oprócz wymienionych powyżej czynników wewnętrznych Sokrates wspomina również w *Państwie* (492b–c) o czynnikach zewnętrznych, jakie wywierają szkodliwy wpływ na pomyślny rozwój młodzieży. Wpływ taki wywiera na przykład tłum ludzi zgromadzony w teatrze lub na posiedzeniach sądu. Taki tłum na cały głos daje wyraz sprzecznym opiniom i wydaje problematyczne oceny postępowań

i wartości etycznych. Przez to poddaje konfuzji i wywraca dobre zasady, a takiemu szkodliwemu wpływowi wysiłki wychowawcze nie mogą się przeciwstawić.

Jesteśmy bardzo daleko od etycznego intelektualizmu. Od trzeciego aktu dialogu *Gorgiasz* aż do ostatniego utworu Platona wiedza nie stanowi ani jedynej, ani najważniejszej podstawy cnoty, lecz poza nią są nimi przyzwyczajenie i ćwiczenie (ἄσκησις), a przede wszystkim φύσις — naturalna predyspozycja. Wiedza to tylko jeden z tych czynników, które mają współpracować na polu wychowania. Ale nawet współdziałanie tych trzech czynników nie zagwarantuje sukcesu wysiłkom wychowawczym, kiedy przeciwdziałają im siły i wpływy zewnętrzne. Wraz z triadą μάθησις czyli διδασκαλία, ἄσκησις czyli μελέτη oraz φύσις — nauczanie, ćwiczenie, predyspozycja, przyłączył się Platon do poglądu, który wynikał z dyskusji, jakie w V wieku p.n.e. prowadzono na temat wychowania. Wiedza, przyzwyczajenie i wrodzona predyspozycja, to tak zwana pedagogiczna triada, o której w jednym z fragmentów pisze na przykład historyczny Protagoras⁸.

Platon nie jest optymistą. Nie wierzył, że nauczanie, ćwiczenie i dobra predyspozycja automatycznie wydają cnotliwych ludzi. Liczył się również z siłami negatywnymi, z czynnikami wewnętrznymi i zewnętrznymi, jakie wywierają zły wpływ, a przede wszystkim liczył na zdolnych i mądrych młodych ludzi. Prawdopodobnie na końcu trzeciego aktu dialogu *Gorgiasz* Platon przyznałby rację Fedrze Eurypidesa, która twierdzi, że wiemy, czym jest dobro, ale się o nie nie staramy. Mógłby się również zgodzić ze zdaniem Sokratesa, że nie można „włożyć” sprawiedliwości do człowieka, który nie ma odpowiednich predyspozycji. Jak jednak wytłumaczyć to, że we wczesnych dialogach Platona jego Sokrates zawsze wychodzi z aksjomatu, że ἀρετή, cnota, to wiedza (ἐπιστήμη); że nikt posiadając wiedzę dobrowolnie nie popełnia niesprawiedliwości, albo że zmusił Gorgiasza do przyznania, iż człowiek, który wie, czym jest sprawiedliwość, jest sprawiedliwy?

Na te pytania można dać kilka odpowiedzi. Można liczyć się z tym, że we wczesnych dialogach Platon przedstawia historycznego Sokratesa oraz odtwarza jego poglądy. Być może w tej pierwszej fazie twórczości pisarskiej był on jeszcze pod przemożnym wpływem Sokratesa, z którego to wpływu stopniowo się uwalniał, aby na podstawie dalszych swoich doświadczeń psychologicznych, społecznych i politycznych dojść do głębszego i rozleglejszego zapatrywania na te kwestie. Z pewnością zaś rozwijanie teorii idei doprowadziło go do nowego ujęcia tego, czym jest wiedza. Nie wiadomo jednak, czy historyczny Sokrates rzeczywiście sądził, iż cnota jest wiedzą. Ponadto należy uwzględnić to, że wczesne dialogi kończą się aporiami, są dziełami otwartymi, na których końcu problemy i zagadnienia, wokół których toczyła się dyskusja, pozostają w zawieszeniu, że Sokrates w tych dialogach nieraz zwraca uwagę na swoją niewiedzę i twierdzi, że potrzebne by było dalsze wspólne zastanawianie się nad daną kwestią. Otwarte zakończenia wskazują być może również na to, że sam Platon nie miał jeszcze konkretnych poglądów w tych sprawach.

Co do Gorgiasza albo dyskusji z innymi sofistami, jak na przykład z Protagorasem, to liczyć się można z tym, że Platon używał intelektualizmu etycznego jako środka taktycznego. Dyskusje z sofistami były bowiem próbami sił. Nie cho-

⁸ H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 82 B 3, Berlin 1951.

dziło w nich jedynie o problemy teoretyczne. W *Gorgiaszu* i *Protagorasie* chodzi również — i to nie tylko drugorzędnie — o młodych ludzi zafascynowanych i oczarowanych wykładami sofistów. W *Gorgiaszu* wśród słuchaczy było z pewnością wielu młodych Ateńczyków, którzy chcieli zostać jego uczniami. To w obecności takich ludzi Sokrates pozbawia sofistów — nie tylko Gorgiasza, lecz również Protagorasa — tego czaru i uroku, dając dowód swojej dialektycznej i intelektualnej przewagi. Młodego Hippokratesa Sokrates sam prowadzi do Protagorasa, lecz na końcu rozmowy Hippokrates odchodzi z Sokratesem, nie staje się uczniem sofisty. Na poziomie teoretycznym rozmowa ta pozostała bez rozstrzygnięcia, ale walkę o młodzieńca wygrał Sokrates. Natomiast rozmowę z Hippiaszem prowadzi Sokrates do wyniku gorszego — tezy, że dobry człowiek, posiadając wiedzę, dobrowolnie popełnia niesprawiedliwość i z tego też powodu jest lepszy od tego, który nie posiadając wiedzy dokonuje tego niedobrowolnie. Jest to przeciwne temu, do czego doprowadził Sokrates Gorgiasza, a różnica tkwi w tym, że Sokrates rozmawia z Hippiaszem bez publiczności. Na samym bowiem początku Eudikos — gospodarz goszczący Hippiasza — wyraźnie stwierdza: „pozostaliśmy sami”. Hippiasz nieco wcześniej skończył wykład i słuchacze już sobie poszli. Bez publiczności Sokrates mógł doprowadzić rozmowę do takiego rezultatu, ażeby ponownie udowodnić swoją przewagę nad sofistą, ale przede wszystkim również po to, aby wykazać, iż na podstawie analogii cnoty do τέχνη dojść można do przeciwstawnych rezultatów, a zatem iż analogia ta jest problematyczna. Wyobraźmy sobie, że rozmowa z dialogu *Gorgiasz* nie odbyła się między platońskim Sokratesem a platońskim Gorgiaszem, lecz miałyby miejsce w cztery oczy między historycznym Sokratesem a historycznym Gorgiaszem. Historyczny, realny Gorgiasz miał być bardzo sprytny, mieć cięty i dowcipny język. Na konkluzję Sokratesa: „Kto wie, czym jest sprawiedliwość, jest sprawiedliwy” mógłby się uśmiechnąć do Sokratesa i odpowiedzieć: „Masz rację Sokratesie, a ponieważ wiesz, czym jest piękno, jesteś piękny”. A gdyby usłyszał to Platon, być może również by się uśmiechnął.

„He, who knows what the justice is, is thereby just and makes justice”. Socratic and Platonic Ethical Intellectualism

SUMMARY

According to the universally accepted view, Socrates and Plato defended the so-called ‘ethical intellectualism’. In his works, Plato identifies morally justified actions (e.g. piety, courage and justice) with knowledge (ἐπιστήμη, σοφία). The virtue is treated as τέχνη. The specific knowledge, which is teachable, forms a basis for every *technē* (that of a farmer, a doctor or a painter) and for every ἀρετή as well. That is why in his discussions on ethical issues Platonic Socrates continually uses analogies of different τέχναι to virtue and draws his conclusion that whatever is valid in the realm of τέχναι is also valid in the realm of ethics. The position that has been labelled ‘ethical intellectualism’ is expressed by Plato clearly in the *Gorgias* at the end of the discussion between Socrates and the sophist from Leontinoi.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΓΟΡΓΙΑΣ

(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2009

KAZIMIERZ PAWŁOWSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Zasada „niekrzywdzenia” w kontekście
mitu eschatologicznego w Platońskim *Gorgiaszu*.
Wtajemniczenie w moralny i duchowy wymiar
ludzkiej egzystencji

Tajemnica ludzkiego bytu i ludzkiego szczęścia

Pytaniem, jakkolwiek by go nie formułowano, które (niezależnie od innych ważnych pytań) legło u podstaw całej filozofii, i do którego, w gruncie rzeczy, sprowadzają się wszystkie inne ważne pytania filozoficzne, a w każdym razie są odeń zależne (przynajmniej w swych odpowiedziach), jest pytanie o to, co w życiu (nie tylko filozofa) jest najważniejsze, bo od zrozumienia tego uzależnione są odpowiedzi na wszystkie inne filozoficzne pytania. Chodzi oczywiście o pytanie o sens ludzkiej egzystencji. To pytanie dlatego jest tak ważne, ponieważ dotyka najgłębszej tajemnicy, jaka frapuje filozofa (i w ogóle każdego myślącego człowieka), to znaczy tajemnicy ludzkiego bytu, a więc poniekąd tajemnicy jego samego (ale też — i to podwaja filozoficzną doniosłość tego pytania — tajemnicy całego świata, która zwykle rozwiązuje się wraz z tą pierwszą)¹. Za tym właśnie kryje się owo

¹ Tajemnica człowieka jest częścią tajemnicy świata. Jej poznanie pozwala rozświetlić, przynajmniej po części, tajemnicę całości. Mówią o tym mity, zwłaszcza drogie wielu filozofom mity orfickie. W jednym z nich Dionizos przygląda się sobie w zwierciadle, ale widzi w nim nie odbicie swojej twarzy, a całego świata. Bóg nie ujawnia się inaczej, jak tylko poprzez świat i jego elementy. Ten zaś świat jest jakby naturalnym objawieniem Boga. Gdyby odwrócić ten obraz — świat, odbijając się w lustrze, objawiłby Dionizosa, a więc Boga, którym w swych podstawowych tkankach jest przebóstwiony i którym w gruncie rzeczy jest — a więc tak jak człowiek, który (opowiada o tym inny mit orficki) również w tym, co w nim istotne, jest Dionizosem czy jego częścią, jeśli Bóg może być podzielny. W ten sposób mity odsłaniają największą tajemnicę człowieka i świata. Do tych właśnie mitów orfickich będzie odwoływał się często Platon w wielu

słynne greckie *gnothi se auton*², które zdaje się ukierunkowywać człowieka na jego wnętrze (wnętrze egzystencjalne, a więc moralne i duchowe zarazem) i skrywające się tam (i jednocześnie ujawniające) „prawdy” dotyczące jego samego — w tym tego (właściwie należałoby powiedzieć zwłaszcza tego), co stanowi sedno jego ludzkiego bytu i ludzkiej egzystencji w ogóle. Od odpowiedzi na to najważniejsze pytanie zależą odpowiedzi na wszelkie inne pytania, nawet te, które wydają się odeń bardzo odległe. Nie sposób zauważyć, że z tym pierwszym pytaniem, to znaczy pytaniem o sens ludzkiej egzystencji, wiąże się, i to niemal organicznie, jeszcze jeden istotny problem, a mianowicie kwestia poznawcza: skąd czerpać wiedzę na ten, najistotniejszy przecież dla człowieka, zwłaszcza jego samo-zrozumienia, temat?

Ważkość tego pierwszego pytania, wraz z zasygnalizowaną, a ściśle z nim związaną kwestią poznawczą, wzmaga dodatkowo to, że w sposób niejako naturalny kojarzy się z nim pytanie o ludzkie szczęście. Odpowiedź na to pierwsze pytanie w sposób równie naturalny podsuwa odpowiedź na to drugie.

Właśnie temat szczęścia ludzkiego, rozważany w kontekście moralnej kondycji ludzi i wyznawanych przez nich ideałów etycznych, podejmuje Platon w *Gorgiaszu*. Tłem dyskusji zainicjowanej przez Sokratesa jest kwestia moralnej roli sztuki retorycznej i związanej z nią sofistyki w wychowaniu obywateli miasta. Jak wiadomo, sofisci i Platon w spojrzeniu na kwestie etyczne różnili się już w punkcie wyjścia. Sofisci traktowali moralność jako pochodną kultury i cywilizacji. Ponieważ kultura i cywilizacja jest tworem człowieka, przeto i moralność, jako zależna od tejże kultury i cywilizacji ludzkiej, też została przez nich ostatecznie uznana za jego dzieło. W konsekwencji moralność, w ich koncepcji (tak jak prawo stanowione przez człowieka), zmienia się wraz z cywilizacją i kulturą. Jedynym stałym odnie-

swoich dialogach (także w *Gorgiaszu*), przejmując i rozwijając nie tylko przekazywane w nich idee orfickie, ale nade wszystko — ożywiającego je ducha misterii orfickich. I właśnie ów żywy duch ożywiający również jego filozofię sprawia, że w życiu filozofa funkcjonuje ona jako swego rodzaju (filozoficzne) wtajemniczenia, i to wtajemniczenia egzystencjalne, a więc przeżywane i doświadczane całą jego duchową istotą (a nie — tylko intelektualnie i poznawczo, jakby to wyglądało na pozór), a zatem tak jak w misteriach orfickich, które wtajemniczały swoich „mystes” w boski wymiar rzeczywistości i ich samych. W misteriach orfickich wtajemniczani doświadczali owej boskości w sobie samych. Podobnie jest w misteriach filozoficznych, tyle, że o ile w tych pierwszych drogą do niej jest kult (w postaci ekspresyjnego dramatu opartego na mitach orfickich, który doprowadzał wtajemniczanych do wyższych stanów duchowych, w których odkrywali w sobie skrytą dionizyjską duszę), to o tyle w tych drugich prowadzi do niej miłość do Prawdy. Filozoficzne wtajemniczenia nie tylko nie są „gorsze” od tych orfickich, lecz nawet je przewyższają, gdyż obywatel się bez materialnego kultu, który w misteriach orfickich stanowi grunt wyjściowy do przeżyć i doświadczeń duchowych. Filozoficzne misteria Platona, obywatel się bez religijnego kultu, dzieją się wyłącznie w sferze duchowej. Odpowiednikiem materialnego kultu są w nich preparacje intelektualne i etyczne, ale głównym motorem, tym, co je napędza, jest zawsze pożądanie Prawdy i Piękna.

² Zob. Platon, *Protagoras*, 343b, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958; *Charmides*, 164e, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958; *Fileb*, 48d, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958 [wszystkie cytaty w tłumaczeniu W. Witwickiego, o ile nie zaznaczono inaczej]. O wadze i doniosłości tego wyzwania, które jest w gruncie rzeczy wezwaniem do szukania odpowiedzi na pytanie o ludzką naturę, świadczy fakt, że umieszczono je nad wejściem do najważniejszej greckiej świątyni, świątyni delfickiej. To osobliwe, ale jednocześnie jakby zupełnie naturalne umiejscowienie tego pytania zdaje się sugerować, gdzie należy szukać i jakich można się spodziewać odpowiedzi.

sieniem moralności i swego rodzaju jej probierzem jest prawo naturalne. To do niego winny się zbliżać również prawa stanowione przez człowieka. Kłopot w tym, że to naturalne prawo jest w gruncie rzeczy niepoznawalne, a w każdym razie nie do końca poznawalne (tę tezę przyjmowali niemal wszyscy sofisci). Stąd różne poglądy ludzi na to, co jest zgodne z owym prawem naturalnym, a co nie. W sumie pozostaje człowiekowi zbliżać się do tegoż niepoznawalnego prawa naturalnego niejako kulturowo i cywilizacyjnie. Sofisci, zdaje się, ufali, że społeczeństwa rozwijają się, każde w sobie właściwym tempie, stosownie do dzielących je różnic cywilizacyjnych i kulturowych, i wszelkich innych, w kierunku, który umożliwia im absorpcję praw naturalnych. W tym też kierunku powinny zmierzać również prawa państwowe, stanowione przez ludzi. Wychowanie, według sofistów, winno wdrażać ludzi już od najmłodszych lat do życia społecznego zgodnie z prawem, które reguluje życie obywateli w państwie, ale przede wszystkim powinno prowadzić ich do dojrzałości społecznej i moralnej, i w miarę tej dojrzałości — rozbudzać w nich poczucie własnej autonomii moralnej i świadomość zmienności praw stanowionych przez ludzi. Sofisci przeciwstawiali się absolutyzowaniu wartości moralnych. Uznawali je za pochodne zmiennej cywilizacji i kultury i jako takie oddali je w ręce jednostkowego i autonomicznego etycznie człowieka jako ich podmiotu i głównego autora. O tym, co jest dobre i szlachetne, na jego własny użytek, powinien, według nich, decydować sam jednostkowy człowiek. Etycznym ideałem sofistów był obywatel państwa, który szanuje prawo państwowe, ale jednocześnie, świadomy jego zmienności, nie absolutyzuje tegoż prawa ani związanej z kulturą i cywilizacją polityczną moralności; jest zwolennikiem humanizmu i szeroko rozumianej tolerancji (etycznej, religijnej, politycznej), i w imię tegoż humanizmu i tolerancji każdemu człowiekowi przyznaje prawo do życia w świecie własnych idei. Świadom tego, że wyznawane przezeń ideały nie mają charakteru absolutnego, nikomu ich nie narzuca, szanując prawo innych ludzi do własnych przekonań. Jedyne, na co sobie pozwala w tym względzie, to słowne przekonywanie innych do swoich poglądów i wyznawanych przez siebie idei. Do tego właśnie celu służyła mu sztuka retoryczna. Właśnie z tego powodu cieszyła się ona wśród sofistów wielkim powodzeniem i urosła do rangi głównej sztuki obywatelskiej. Ucząc retoryki, sofisci starali się wpajać swoim uczniom wyznawane przez siebie zasady etyczne. W odczuciu jednak filozofów, takich jak Platon, po ich nauczaniu pozostawał w umyśle ich uczniów niebezpieczny (dla nich samych i innych ludzi) osad w postaci relatywizmu poznawczego i etycznego, a nawet nihilizmu. Trzeba jednak pamiętać, że ów relatywizm (poznawczy i etyczny) sofistów miał swoje źródła nie tylko w przeświadczeniu o niemożności czy trudności poznania prawa naturalnego, ale był związany również z ich humanizmem i przekonaniem, że każdy człowiek w sobie właściwym stopniu zdolny jest wykreować właściwe dlań zasady i idee etyczne i wszelkie inne, na przykład religijne czy polityczne, z poszanowaniem praw innych ludzi, a w każdym razie bez uszczerbku dla innych ludzi. Wypada jednak dodać, że wspomniany relatywizm (poznawczy i etyczny), jeśli nawet w rzeczywistości nie prowokował postaw skrajnie egoistycznych (choćaby takich, jak ta, którą ujawnił Kallikles w *Gorgiaszu* czy

Trazymach w I księdze *Państwa*³), to w każdym razie mógł stworzyć sprzyjający grunt intelektualny dla ich propagacji (i, zdaje się, stworzył, niezależnie od innych okoliczności, na przykład tych, które towarzyszyły wojnie peloponeskiej bądź były jej konsekwencją), a już na pewno skłaniał młodych ludzi do krytycznego osądu zastanej przez nich rzeczywistości prawnej i moralnej (ten krytycyzm, jak pamiętamy, rozumiany pozytywnie, bo skojarzony z postawą szacunku dla ojczystych praw i ojczystej tradycji⁴, również należał do programu wychowawczego sofistów). Z tych powodów Platon był zdania, że sofisci psują młodzież⁵.

W wersji zwyrodniałej moralność, reprezentowana przez niektórych sofistów, zwłaszcza młodych, którzy goszczą często w dialogach Platona i w gruncie rzeczy prezentują poglądy etyczne nie tyle dawnych sofistów (takich jak Gorgiasz czy Protagoras), ile młodych sofistów epoki Platona (takich właśnie, jak rozmówcy Sokratesa w *Gorgiaszu*, Polos i Kalikles, czy Trzymach z *Państwa*, którzy wprawdzie wykształcili się w sztuce retorycznej, ale nie zdołali przejąć idei humanizmu i tolerancji dawnych nauczycieli retoryki oraz cnoty społecznej, jakimi byli tamci starzy sofisci, a co więcej zarazili się płytko i egoistycznie rozumianym relatywizmem moralnym i naturalizmem prawnym, naturalizmem równie płytko i egoistycznie pojmowanym — na przykład nie przyjęli głoszonej przez niektórych sofistów zasady równości wszystkich ludzi wobec praw natury, w imię której przecież wielu z nich krytykowało instytucję niewolnictwa i wszelką nierówność społeczną), sprowadza się do „prawa silniejszego”. Owo „prawo silniejszego”, regulujące stosunki między zwierzętami, ale również — jak w miarę trafnie zauważył Kalikles — między państwami⁶, traktowali jako jedyną zasadę regulującą stosunki międzyludzkie — tak by silniejsi i lepsi w jakiś sposób mogli bezkarnie, to znaczy bez liczenia się z prawem państwowym i bez żadnych kompleksów czy obciążeń etycznych (cechujących — jak uważali — ludzi słabych), a zwłaszcza bez oglądania się na ludzką krzywdę, zaspokajać wszystkie swoje potrzeby i żądze, włącznie z tymi, które wypływają z najniższych instynktów: „Dlatego też prawo opinii powiada, że czymś niesprawiedliwym i czymś brzydkim jest starać się mieć więcej niż ci, których jest wielu, i nazywają to krzywdzeniem drugich. Tymczasem natura sama pokazuje, że sprawiedliwie jest, aby jednostka lepsza miała więcej niż gorsza, i potężniejsza więcej niż słabsza”⁷.

Młodzi sofisci czasów Platona, tacy jak Kalikles, uznali, że wszelkie normy i zasady moralne, podobnie jak prawo państwowe, zostały ustanowione przez ludzi słabych do obrony przed jednostkami silnymi, a więc „lepszymi”, gdy tymczasem to właśnie jednostki silniejsze (przeto, ich zdaniem, „lepsze” od innych) przeznaczone są do życia wolnego, bez żadnych moralnych zahamowań i żadnych wewnętrznych czy zewnętrznych ograniczeń. Jedynym wyznacznikiem postępowa-

³ Por. Platon, *Państwo*, 338c, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

⁴ Chodziło tu, jak wiadomo, o to, by nie absolutyzować praw państwowych i całej żywej w danej społeczności tradycji, i by tym samym zabezpieczyć się przed — mówiąc współczesnym językiem — wszelkiego rodzaju totalitaryzmem, dla którego grunt mogłaby stanowić tego typu absolutyzacja.

⁵ Por. Platon, *Państwo*, 492a–d.

⁶ Platon, *Gorgiasz*, 483d–e.

⁷ *Ibid.*, 483d.

nia takich jednostek ma być ich własna natura, a ściślej — wybujałe i nieokiełzane żądze i odważne ich zaspokajanie. To one właśnie, a nade wszystko odwaga w ich zaspokajaniu, która bardziej niż wszystko inne powinna charakteryzować człowieka wolnego i odróżniać go od niewolnika (niewolnika wymyślonych przez „ludzi słabych” norm i ideałów etycznych), są wyłącznym źródłem mocy i motorem postępowania tych jednostek, to znaczy ludzi „prawdziwie wolnych”, którzy w imię własnych nieokiełzanych instynktów nie boją się niszczyć i krzywdzić pozostałych ludzi. Ci pozostali, to znaczy ludzie „słabi” i „pełni skrupułów”, „słabego i lekkliwego usposobienia”, niezdolni do „prawdziwie wolnego życia”, nie są do tego zdolni, zdaniem sofistów takich jak Kallikles, i dlatego wymyślają sobie różnego rodzaju szlachetne zasady moralne; mówią o powściągliwości i innych cnotach, i chcą nimi wbrew naturze ujarzmić ludzi „wolnych”, to znaczy silniejszych od nich. Wszelkie zasady moralne, wszelkie cnoty i ideały etyczne — to, ich zdaniem, nic innego, jak tylko wymysł ludzi słabych, przykrywka ich słabości i narzędzie do zniewolenia ludzi silnych: „To wielcy durnie, Sokratesie; bo jak może być szczęśliwy człowiek, który jest niewolnikiem czyimkolwiek. Nigdy; tylko to jest piękne i sprawiedliwe z natury, co ja ci teraz otwarcie mówię, że człowiek, który ma żyć jak należy, powinien żądzom swoim puścić wodze, niechaj będą jak największe, wystarczą wtedy wiosła odwagi i rozsądku, żeby mieć pełno, po brzegi, wszystkiego, ku czemu się żądza kiedykolwiek ruszy. Tylko tego nie potrafią ci, których jest wielu. Dlatego ganią tylko takie typy, bo im wstyd; pokrywają nieudolność własną i powiadają, no, naturalnie, że niepowściągliwość to brzydka rzecz; tak, jak przedtem mówiłem; ujarzmiają typy co lepsze z natury i sami niezdolni zaspokoić głodu rozkoszy, chwałą niemęskim głosem rozumne panowanie nad sobą i sprawiedliwość”⁸. Tymczasem ludzie „mocni” i „wolni” mają prawo (dane im przez naturę) nic sobie nie robić z tych wymyślonych zasad i ideałów, a nawet więcej — nic sobie nie robić ze słabszych (wyznających owe zasady i ideały). Wolno im ich niszczyć i krzywdzić do woli. Znamieniem człowieka wolnego od wspomnianych zahamowań i obciążeń moralnych ma być, według Kalliklesa, bujne życie, polegające na niczym nieskrępowanym oddawaniu się popędom i żądzom: „Bujne, szerokie życie, bez hamulca i bez pana nad sobą, byle było skąd, to jest dzielność i szczęście, a reszta, to świecidełka, to ludzkie konwenanse przeciwne naturze, to głupstwa, o których i mówić nie warto”⁹. Człowiek wolny (wolny tak, jak to sobie wyobraża Kallikles, bo Platon oczywiście ma zupełnie inne pojęcie wolności) wspomnianych konwenansów (wymyślonych w końcu przez „słabeuszy”) nie uznaje, żyje tak, jak go niosą popędy i żądze. Nie tylko ich nie ujarzmia, ale jeszcze je wzmaga, by, zaspokajając je, jeszcze pełniej żyć. Platon zupełnie inaczej pojmował wolność — jako uwolnienie się spod władzy popędów i żądz, a zwłaszcza od społecznego i obyczajowego przymusu służenia dobrom materialnym i związanym z nimi żądzom¹⁰.

Kallikles, który prezentuje przedstawione poglądy, nie jest jedynie, jakby się to mogło na pozór wydawać, ograniczonym hedonistą, który żyje dla przyjemno-

⁸ *Ibid.*, 492a–b.

⁹ *Ibid.*, 492c.

¹⁰ Por. *ibid.*, 500b–d; Platon, *Teajtet*, 173d–175c.

ści, bo inaczej nie potrafi, i po prostu żyje tak, jak prowadzi go jego zwierzęca natura. Kallikles kieruje się nie tylko tym, do czego pcha go jego własne usposobienie i temperament. On jest, najwyraźniej, głęboko przekonany, że to sama natura w ten sposób właśnie uregulowała życie ludzi — by kierowali się swymi instynktami. Instynkty i żądze, biologiczne zwłaszcza, ale nie tylko, również te, które ujawniają się na niwie społecznej i politycznej, traktuje jako niezawodny zew natury. Człowiek wolny, zdaniem Kalliklesa, powinien odważnie poddać się swojej silniejszej naturze. Kallikles odwołuje się do „naturalnego prawa zwierząt”, które — jego zdaniem — kieruje życiem zwierząt i reguluje stosunki między jednostkami w świecie zwierzęcym. Świat zwierząt nie jest zresztą jedynym dostarcycielem i weryfikatorem norm moralnych i wzorców postępowania dla Kalliklesa. Powołuje on się również na „naturalne prawa międzypaństwowe”. Państwa, jego zdaniem, również kierują się „prawem silniejszego”. Kallikles odkryte przez siebie „naturalne” prawo silniejszego przenosi do społeczeństw ludzkich. Co więcej: uważa nawet, że hołdowanie temu prawu jest czymś szlachetnym i pięknym. Jest znamieniem wolności i siły nie tylko tej zewnętrznej, lecz także wewnętrznej. Kierowanie się tym prawem wymaga, jego zdaniem, odwagi. Odwaga jest wyróżnikiem człowieka „silnego” i w pełni „wolnego” (wolnego od wszelkich hamulców i norm etycznych). Postawa człowieka „silnego” i „odważnego”, który bez oglądania się na nic zaspokaja swoje żądze, służąc w swoim przekonaniu swojej prawdziwej naturze, winna być oceniona, zdaniem Kalliklesa, jako moralnie piękna — piękna, bo „naturalna”, to znaczy zgodna z ludzką naturą (najwyraźniej niczym się nieróżniącą od natury zwierząt i wojowniczych państw). Tylko ludziom słabym wydaje się ona haniebna. Postawa człowieka słabego, który poskramia swoje żądze i bierze pod uwagę dobro innych ludzi, jest, zdaniem Kalliklesa, przeciwna naturze i dlatego zasługuje na potępienie. Jest ona, jego zdaniem, znamieniem niewolników, ludzi zniewolonych zakazami moralnymi i prawnymi, niezdolnych do zaspokajania swoich „naturalnych” żądz.

Kallikles, nie sposób tego nie zauważyć, najwyraźniej nie jest w stanie zrozumieć, że człowiek, oceniony przezeń jako „słaby”, może kierować się w życiu czymś innym, niż swoimi instynktami, i nawet do głowy mu nie przyjdzie uznawać tego typu pobudek za niskie. Zgoła nie myśli o czymś takim, jak uczucia wyższe. Nie mieszczą się one w tym, co uznaje za ludzką naturę. Dla niego człowiek — to po prostu rozumne zwierzę, które swoją rozumność winno wykorzystać wyłącznie do zaspokajania instynktów biologicznych i potrzeb materialnych. Kallikles jest obeznany trochę z poglądami filozofów i wie, co oni sądzą na poruszane przez niego tematy. Ba, nawet zaleca młodym ludziom pewien szlif filozoficzny, ale tylko szlif, dość płytki i raczej krótkotrwały, i bynajmniej nie dla uszlachetnienia charakteru i uwrażliwienia ich na świat wielkości niematerialnych (takie myślenie o filozofii jest mu zupełnie obce), lecz wyłącznie gwoli ogólnego wykształcenia czy raczej dość powierzchownej erudycji. W tym tonie mówi na ten temat do Sokratesa, dodając jeszcze, że filozofia uprawiana zbyt długo i zbyt głęboko wytwarza ludzi zupełnie nieprzystosowanych do życia w normalnym społeczeństwie¹¹.

¹¹ *Ibid.*, 485a–d. W podobnym tonie mówił do Sokratesa Adejmant w *Państwie*. Zob. Platon,

Platon (i jego Sokrates) wiedział, że filozofia ani materii, ani bogactw nie przysparza, a może nawet przysporzyć mu życiowych kłopotów¹². Pisał o tym wielokrotnie¹³. Wiedział jednakże, że filozofia nie temu służy. Filozofia, a ściślej filozofia, której on się poświęcił, miała wprowadzić swoich adeptów w inny świat, świat wielkości boskich, zupełnie obcych temu światu materialnemu, światu dnia codziennego i codziennych problemów. Świat materialnych spraw najwyraźniej ją nudził i odstręczał¹⁴.

Dlaczego Kallikles uważał, że filozofią należy zajmować się krótko i pobieżnie? Bo głębokie i długotrwałe studia filozoficzne mogłyby oderwać młodych ludzi od materialnego życia, a może nawet zarazić pragnieniem poznania prawdy o człowieku (innej oczywiście aniżeli ta, którą zna i propaguje on sam). Mogliby wtedy odkryć, że z naturą człowieka nie do końca jest tak, jak to się wydaje Kalliklesowi. Mogłoby się okazać, że jest w niej coś jeszcze oprócz zwierzęcych instynktów, coś, co jest znacznie od nich ważniejsze, a nawet „bardziej ludzkie”¹⁵. Platon mówił o tym wielokrotnie w swoich dialogach. Zdawał sobie jednakże sprawę z tego, że poznanie ludzkiej natury jest trudne. Rozumowanie i argumenty racjonalne mogą się okazać niewystarczające. I dlatego pewnie jego Sokrates w *Gorgiaszu* nawet się specjalnie nie dziwi, że nie udało mu się przekonać swoich młodych oponentów, Kalliklesa i Polosa, za pomocą argumentów natury logicznej, a w każdym razie racjonalnej. Prawdziwych źródeł ideałów etycznych Platona należy szukać — jak wiele na to wskazuje — nie w czysto racjonalnych badaniach i intelektualnych rozważaniach, a, jak się zdaje, w czymś innym. Biorą się one prawdopodobnie z doświadczenia zupełnie innego typu, aniżeli to rozumowe, choć w swoich dialogach usiłuje je oblec w racjonalne i poniekąd logiczne szaty rozumowania. Zresztą sam był chyba tego świadom, inaczej nie uciekałby się do argumentacji mitologicznej, a ściślej do argumentacji zaczerpniętej z mitologii orfickiej i w ogóle z misterii orfickich (i to nie tylko w *Gorgiaszu*, lecz również w innych dialogach, zwłaszcza w *Fedonie*, *Państwie*, *Fajdrosie* i *Uczcie*). Do tego, to znaczy do pochodzenia wyznawanych przez Platona ideałów, jeszcze wrócimy. Tymczasem przyjrzyjmy się nieco, choćby pobieżnie, samemu tym ideałom.

Platon w *Gorgiaszu* reprezentuje stanowisko fundamentalnie różniące się od tego, które zajmuje Kallikles. Wbrew Kalliklesowi, i w ogóle wbrew sofistyce, jest przekonany, że idee moralne, takie jak prawość i sprawiedliwość mają znacznie silniejsze umocowanie ontyczne, aniżeli to, które może dać kultura i ludzkie ustanowienia. Uznaje je za wartości zdecydowanie absolutne i niezienne (a więc poniekąd „boskie”), a tym samym niezależne od cywilizacji i kultury ludzkiej. Jest daleki od tego, by człowieka i ludzką naturę zredukować do biologicznych i społecznych instynktów. Widzi w nim coś jeszcze. W *Państwie* nazywa to tajemnicze coś pierwiastkiem arcyłudzkiem i boskim zarazem¹⁶. W *Gorgiaszu* mówi po prostu

Państwo, 487b–d. Za kilka stuleci podobnie będzie pouczany przez swoich przyjaciół Ciceron, odnośnie swoich zainteresowań filozofią i życiem filozoficznym.

¹² Por. Platon, *Gorgiasz*, 522b–e.

¹³ Por. Platon, *Teajtet*, 173d–175b; *Państwo*, 487c–d. Por. Platon, *Państwo*, 500b–c.

¹⁴ Por. Platon, *Państwo*, 500b–d; *Fedon*, 64a–65c.

¹⁵ Por. Platon, *Państwo*, 501b.

¹⁶ *Ibid.*, 501a–b. Por. Platon, *Fedon*, 80a–b, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958. Jak nie trudno

o duszy nieśmiertelnej¹⁷, bo to ona, nieśmiertelna dusza rozumna, jest tym arcy-ludzkim i boskim zarazem pierwiastkiem w człowieku. To w niej właśnie umieszcza to, co rzeczywiście stanowi ludzką naturę (a przynajmniej jej najistotniejszy element), a tym samym decyduje o tym, jak człowiek ma żyć i w czym szukać swego szczęścia. Dusza jest w ludzkiej naturze czynnikiem dominującym, a jej zdolnością istotną jest wrażliwość moralna i duchowa, która uczyła go i ukierunkowuje na wielkości idealne, czyli tak zwane wartości duchowe, reprezentowane przez idee Dobra, Piękna i Prawdy. W sensie poznawczym można powiedzieć, z pewnym przybliżeniem, że jest ona czymś w rodzaju intuicyjnej świadomości wielkości idealnych (nadmysłowych).

Szczęście jako kategoria etyczna

Od wrażliwości duchowej i moralnej, której domeną jest świat wielkości moralnych, a ściślej od jej rozbudzenia, Platon uzależnił ludzkie szczęście. W konsekwencji poszukiwał tegoż szczęścia nie w uleganiu i hołdowaniu niskim instynktom (związanym w końcu przede wszystkim z cielesnością i w ogóle biologicznością ludzkiego gatunku), a w kształtowaniu uczuć wyższych, których wyróżnikiem jest sprawiedliwość i szlachetność: „Bo pięknego i dobrego męża i kobietę nazywam ludźmi szczęśliwymi, a niesprawiedliwych i zbrodniarzy nędznikami”¹⁸. Takiego szlachetnego człowieka cechuje panowanie nad sobą, a zwłaszcza nad wszelkimi żądzami i niskimi instynktami¹⁹.

Zrozumiałe, że swego rodzaju odwrotność człowieka szlachetnego, to znaczy zbrodniarz nigdy nie będzie szczęśliwy, oczywiście w oczach Platona, chyba że podda się karze za swoje nieprawości i dostąpi sprawiedliwości z ręki bogów i ludzi²⁰. Kara w tym przypadku jest tym czynnikiem, który przywraca duszy jej naturalny stan, uwalniając ją od dręczącego ją zła²¹. To zło dręczące i wyniszczające duszę to oczywiście nic innego, jak tylko niesprawiedliwość, wszelka nikczemność i wszelka podłość jej samej²². Zło, rozumiane jako niesprawiedliwość i nikczemność duszy jest, według Sokratesa, chorobą, która ją wyniszcza, i z której należy ją wszelkimi dostępnymi środkami wyleczyć. Lekarstwem na tę chorobę jest naturalnie kara. Dlatego w interesie takiego człowieka jest ją ponieść, bo w przeciwnym razie zło moralne, jakim jest niesprawiedliwość czy jakakolwiek inna nikczemność zaległa w jego duszy i nie leczona, zrujnuje go moralnie: „do sędziogo się powinien spieszyć, jakby do lekarza, aby się w nim nie zestarzała choroba niesprawiedliwości, nie przejadła mu duszy do cna, do nieuleczalności”²³.

się domyśleć, tym arcy-ludzkim pierwiastkiem i boskim zarazem jest rozumna dusza. Por. Platon, *Kriton*, 47e–48a, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958: „Czyżbyśmy uważali, że mniej wart od ciała ten jakiś nasz pierwiastek, którego dotyczy się niesprawiedliwość i sprawiedliwość”.

¹⁷ Platon, *Gorgiasz*, 493a–c; 524b. Historyczny Sokrates najprawdopodobniej nie wiązał swojej etyki z religijnie pojmowaną eschatologią.

¹⁸ *Ibid.*, 470e; por. 472e.

¹⁹ *Ibid.*, 491d–e; por. 504d; 506e; 507c–d.

²⁰ *Ibid.*, 472e; por. 476a.

²¹ *Ibid.*, 477a–b; 478c.

²² *Ibid.*, 477d–e.

²³ *Ibid.*, 480a–b.

O wartości i szczęściu człowieka decyduje zatem, zdaniem Platona, jego kondycja moralna. Tylko człowiek szlachetny i sprawiedliwy może być prawdziwie szczęśliwy. Szczęście dla Sokratesa ma wyraźnie znamiona etyczne. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że jest ono dla niego kategorią etyczną. Szczęście nie jest uwarunkowane społecznie czy materialnie. Zależy wyłącznie od kondycji moralnej człowieka. Wyróżnikiem duszy szlachetnej (i tym samym szczęśliwej) jest poczucie prawa i związany z tym ład wewnętrzny, którego znamiem jest opanowanie, powściągliwość i sprawiedliwość, a także odwaga: „człowiek rozumnie panujący nad sobą, jakeśmy to przeszli, będąc sprawiedliwym i odważnym, i zbożnym, będzie mężem dobrym w całej pełni, a będąc dobrym, będzie wszystko dobrze i pięknie czynił, cokolwiek by robił, a kiedy mu się tak pięknie będzie wiodło, będzie miał święte życie i szczęśliwy będzie, a zbrodniarz i ten, co będzie żył źle, będzie nędznikiem. Nędznikiem będzie człowiek usposobiony wprost przeciwnie niż ów rozumnie panujący nad sobą...”²⁴.

Mówiąc, że dobremu człowiekowi będzie się wiodło, a zbrodniarz będzie nędznikiem, Platon oczywiście nie ma na myśli powodzenia bądź niepowodzenia materialnego. Wiedział wszak aż nadto dobrze, że pod względem materialnym ludziom nierzadko powodzi się zwykle lepiej niż dobrym. Wiedział też równie dobrze, że to nie bogactwo materialne stanowi o jego szczęściu, lecz jego kondycja moralna i stan wewnętrzny, i jeśli kiedykolwiek prosił o coś bogów, to tylko o wewnętrzne bogactwo, którym jest mądrość i towarzyszące jej wewnętrzne piękno moralne. W tym duchu modli się, ustami Sokratesa, w swojej słynnej modlitwie wieńczącej *Fajdrosa*²⁵.

Zasada niekrzywdzenia

Platon wiedział, że największym nieszczęściem, jakie może spotkać człowieka, to zanieść do Hadesu duszę spodloną ludzką krzywdą²⁶. Dlatego bardziej niż śmierci człowiek powinien unikać wyrządzania ludziom krzywdy. Taka świadomość moralna ma swe źródła jednak nie, jakby się na pozór mogło wydawać, w lęku przed eschatologicznymi konsekwencjami życia doczesnego, lecz w wewnętrznej wrażliwości moralnej i wiąże się ponadto, oczywiście, z Platońskim rozumieniem natury ludzkiej. Człowiek, w pojęciu Platona, jest przede wszystkim jestestwem moralnym a nawet duchowym, ze swej natury ciężącym (moralnie i duchowo) ku temu, co piękne moralnie i duchowo²⁷.

²⁴ *Ibid.*, 506e–507e.

²⁵ Platon, *Fajdros*, 279b–c, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 129: „Panie przyjacielu nasz, i wy inni, którzy tu mieszkacie bogowie! Dajcie mi to, żebym piękny był na wewnątrz. A z wierzchu co mam, to niechaj w zgodzie żyje z tym, co w środku. Obym zawsze wierzył, że bogatym jest tylko człowiek mądry. A złota obym tyle miał, ile ani unieść, ani uciągnąć nie potrafi nikt inny, tylko ten, co zna miarę we wszystkim”.

²⁶ Platon, *Gorgiasz*, 522e. Historyczny Sokrates również wyznawał podobne zasady, ale nie wiązał z nimi żadnych reperkusji w postaci takiej czy innej nagrody, nawet tej pośmiertnej. Najdobitniej to wyraził w swojej obronie, dając dowód, że jest ponad wszelkimi niskimi pobudkami (nawet eschatologicznymi). Zob. Platon, *Obrona Sokratesa*, 29a–b, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

²⁷ Mówią o tym znane mity, np. mit o stworzeniu człowieka w *Timajosie* i mit o rydwanach dusz z *Fajdrosa*.

Zasada niekrzywdzenia pojawia się w wielu dialogach Platona, ale najwięcej i najmocniej mówi o niej w *Gorgiaszu*: „Bo ja doprawdy myślę, że i ja, i ty, i inni ludzie uważają, że wyrządzać krzywdy to rzecz gorsza, niż je znosić, a uniknąć kary rzecz gorsza, niż ją ponieść”²⁸. Platoński Sokrates głoszoną przez siebie w *Gorgiaszu* tezę uzasadnia dość szeroko, ale, jak się okaże, nie dość skutecznie, przynajmniej nie na tyle skutecznie, by przekonać swoich młodych rozmówców. Wpierw próbuje argumentów racjonalnych, korzystając ze znanych sobie środków logicznych. Nie trzeba jednak wielkiej biegłości w logice, by zauważyć, że jego rozumowanie już w punkcie wyjścia wykazuje niejaką słabość. Otóż Sokrates opiera się na tezie (nieuzasadnionej jednak racjonalnie w sposób wystarczający), że człowiek jest w swej istocie jestestwem duchowym i stąd jego przekonanie, że dusza i wszystkie jej działania stanowią o istocie człowieczeństwa i decydują o tym, co najważniejsze w ludzkim życiu. Tezy tej jednak nie uzasadnia logicznie, a więc popelnia błąd nieuzasadnionych przesłanek (bądź niedostatecznie uzasadnionych)²⁹. Tym samym zresztą błędem obarczone jest rozumowanie jego adwersarza, Kalliklesa, który przekonanie o czystej „biologiczności” (z namiastką „polityczności”) natury człowieka przyjmuje nie tyle dlatego, że jest ono dostatecznie uzasadnione logicznie, lecz najprawdopodobniej dlatego, że bardziej niż inne mu się ono podoba. Cała sytuacja jest doskonale widoczna, i to chyba nie tylko dla czytelnika dialogu, lecz również dla Sokratesa (który prezentuje tu, oczywiście, poglądy samego Platona). Dlatego dość szybko, jak powiedziano nieco wyżej, ten ostatni ucieka się do argumentacji innej zupełnie natury, a mianowicie mitycznej i misteryjnej, a mianowicie do orfickiej idei duszy nieśmiertelnej, jednej z najważniejszych idei orfickich, które niektórzy filozofowie greccy adaptują w miarę chętnie do swoich filozofii. Zaczyna parafrazą sentencji Heraklita z Efezu, choć wierszem Eurypidesa, ale dalej mówi w tonacji orfickiej (i pitagorejskiej), przyrównując ciało do grobu, a życie cielesne do śmierci:

„Kto wie, czy życie to nie śmierć,
A śmierć, czy nie jest życiem?”³⁰.

I może myśmy istotnie umarli; ja to już słyszałem od jednego mędrca, że nasze życie obecne to śmierć i ciało to nasz grób. A ta część duszy, w której żądze mieszkają, tak jest, że ulega wpływom i chwieje się tam i sam”³¹.

Przywołanie znanej idei orfickiej, ale przyjętej również przez Pitagorasa (i przez samego Platona), miało najprawdopodobniej wspomóc argumentację logiczną, rozumową, która najwyraźniej nie przekonała młodych i popędliwych rozmówców Sokratesa. Jednocześnie jednak zdaje się sugerować, że etyczne idee głoszone w *Gor-*

²⁸ Platon, *Gorgiasz*, 474b; zob. także: 475a–e; 479c–d; 483a–b; 489a–b; 508b–c; 509c–d; 527b; por. Platon, *Państwo*, 345a; *Obrona Sokratesa*, 29b; *Kriton*, 47e–48a.

²⁹ Zob. chociażby: Platon, *Gorgiasz*, 475a–e.

³⁰ Por. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 62, Berlin 1952: „Nieśmiertelni śmiertelni, śmiertelni nieśmiertelni — żywi śmiercią tamtych, a życiem tamtych zmarli”, tłum. A. Krokiewicz [w:] A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 132. Zob. również: K. Mrówka, *Heraklit*, Warszawa 2004, s. 188.

³¹ Platon, *Gorgiasz*, 492e–493a; por. Platon, *Fedon*, 72a; 72e; 82e; *Fajdros*, 250c. W *Fajdrosie* pojawia się dodatkowo motyw duszy zamkniętej w ciele jak ostryga w skorupie.

giaszu przez Sokratesa, streszczające się w zasadzie niekrzywdzenia, mają swoje źródło w poznaniu nieco innego rodzaju, aniżeli to rozumowe, oparte na logicznych prawidłach wnioskowania. Wprowadzając dość znany mit orficki o nieśmiertelnej i boskiej duszy, Sokrates Platoński chce oczywiście wpłynąć na swoich rozmówców, zwłaszcza na zapalczego Kalliklesa, sugerując im, że naturę ludzką można rozumieć inaczej, niż ten ją zwykł pojmować, a w konsekwencji można inaczej rozumieć szczęście ludzkie. Niekoniecznie musi ono polegać na nieustannym zaspakajaniu żądz, z natury swojej jednak niemożliwych do zaspokojenia. Sokrates przyrównuje duszę człowieka niepowściągliwego (ściślej tę część duszy, która odpowiada za pożądania) do dziurawej beczki, której nie sposób napełnić: „A u tych bez święceń ta część duszy, w której żądze są, ta niepowściągliwość jej i nieszczelność wygląda jakby beczka dziurawa i napełnić jej niepodobna”³². Nieco dalej wróci do tego porównania w przypowieści o dwóch ludziach, z których każdy posiada beczki służące do przechowywania różnych napojów, cennych i trudnych do zdobycia. Beczki jednego z nich są zdrowe i szczelne, gdy beczki drugiego są dziurawe i zgniłe. Siłą rzeczy jeden z nich raz napełniwszy swoje beczki, nie będzie musiał się o nie troszczyć, gdy drugi stale i z wielkim mozolem będzie musiał do nich dolewać.

W ten sposób Platon w *Gorgiaszu* zobrazował żywot człowieka powściągliwego (porządnego, jak o nim mówi) oraz niepowściągliwego³³. Okazało się, że szczęście tego drugiego jest bardzo wątpliwe, bo wymaga ustawicznego zaspokajania nieustannych i wiecznie niezaspokojonych żądz.

Jak można się było spodziewać, na Kalliklesie, przekonanym, że szczęście polega na zażywaniu przyjemności, jakie daje zaspokajanie różnych żądz, opowiadka Sokratesa niewielkie wywarła wrażenie³⁴. Dlatego Sokrates będzie usiłować dalej go przekonywać, starając się mu wykazać, że ceniona przez niego (Kalliklesa) przyjemność nie jest jednak tym samym, co dobro. Ale i tym razem jego argumenty rozumowe niewielkie wywrą wrażenie na Kalliklesie, który chyba tylko z nudów i ze zniecierpliwienia przyznaje w końcu rację Sokratesowi, choć wątpliwe, by argumenty starego filozofa rzeczywiście go przekonały. Zresztą Sokrates zdaje się to doskonale rozumieć, bo na koniec jeszcze raz odwołuje się do mitu. Tym razem sięga po broń największego kalibru, a mianowicie do mitu eschatologicznego.

Ów mit jest bardzo ciekawy sam w sobie i pełni, wbrew pozorom, bardzo ważną rolę w wypowiedzi Platońskiego Sokratesa, w jego próbie przekonania swoich młodych rozmówców. Zanim jednak się nim zajmiemy, przyjrzyjmy się jeszcze jednej sprawie, która jest nie mniej ważna dla zrozumienia kondycji mentalnej i duchowej Platona, a poza tym pozwoli zrozumieć, o co w tym micie chodzi i jaka jest jego funkcja. Otóż Sokrates, mówiąc o duszy i jej kondycji moralnej, powołuje się na jakieś święcenia³⁵. Wbrew pozorom jest to bardzo ważne, może nawet ważniejsze aniżeli cały logiczny wywód Sokratesa. Dlatego przytoczmy cały tekst, który wygląda następująco: „A ta część duszy, w której żądze mieszkają, taka jest, że ulega

³² Platon, *Gorgiasz*, 493b.

³³ *Ibid.*, 493d–e.

³⁴ *Ibid.*, 494a–c.

³⁵ Zob. cytaty wyżej i dalej: *ibid.*, 493b.

wplywom i chwieje się tam i sam. Obrazowo ją przedstawił pewien dowcipny mąż, pewnie z Sycylii ktoś albo z Italii; naciągając brzmienie greckich słów, ponieważ się poddaje wpływowi i wiarę ma na dnie, nazwał ją beczką, a o tych, którym brak rozumu, mówił, że święceń nie mają. A u tych bez święceń ta część duszy, w której żądze są, ta niepowściągliwość jej i nieszczelność wygląda jakby beczka dziurawa i napełnić jej niepodobna. I on całkiem przeciwnie jak ty, Kalliklesie, wykazuje w ciemnościach Hadesu — choć to istotnie ciemna sprawa — ci są największymi nędznikami, ci bez święceń, i nosić mają do dziurawej beczki wodę takim samym dziurawym sitem. A sito, powiada — tak mi mówił ten, co ze mną rozmawiał — to dusza. A duszę tych nierozumnych do sita przyrównał, jako iż jest dziurawa i nic nie zatrzyma w sobie, bo nie pojmuje, a zapomni”³⁶.

Platon najwyraźniej zdaje sobie sprawę z tego, że argumentacja, która została włożona w usta Sokratesowi, wykracza poza ściśle logiczne rozumowanie, dlatego karze mu dopowiedzieć jeszcze następujące słowa: „To jest, oczywiście, trochę zabawne wszystko, ale rzuca światło na to, co ja ci chcę wykazać, jeśli tylko potrafisz cię nakłonić, żebyś zmienił zdanie i wybrał zamiast życia, którego napełnić niepodobna, żywot przystojny, któremu wystarcza to, co człowiek ma w danej chwili i nie potrzeba mu więcej. Tylko, czy ja tam ciebie przekonam i czy ty zmienisz zdanie w tym kierunku, że szczęśliwsi są ludzie porządni niż rozpasani — czy też może, choćbym i wiele innych takich porównań opowiedział, zgoda zdania nie zmienisz?”³⁷.

Platońskiemu Sokratesowi, jak widać choćby z tej ostatniej wypowiedzi, chodzi nie tyle o poprawność logiczną jego wywodów, a — najkrócej rzecz ujmując — o nawrócenie moralne Kalliklesa. Inaczej mówiąc, zależy mu nie tyle na zmianie poglądów adwersarza (choć zdaje się uważać, że wraz ze zmianą poglądów, zmieni on też i swoje życie), lecz przede wszystkim na zmianie jego życia. Sokrates Platona, jak można się spodziewać z racji choćby jego doświadczenia życiowego wie, że poglądy nie koniecznie muszą iść w parze z życiem, a jemu wszak chodziło głównie o życie, i to życie „przystojne”, czyli szlachetne, zgodne z ludzką naturą. I pewnie wie, że życia nie zmienia się od tak, dla takich czy innych poglądów. Życie — to sprawa egzystencjalna i może je zmienić jedynie przeżycie egzystencjalne, jakieś wewnętrzne doznanie, które zmobilizuje wewnętrznie człowieka i popchnie ku czemuś innemu, aniżeli to, czym kierował się do tej pory. Innymi słowy mówiąc, potrzeba tu jakiegoś wewnętrznego impulsu w postaci silnego, wewnętrznego doznania egzystencjalnego. Argumentacja najbardziej ścisła logicznie, a wiemy, że o takową w sprawach egzystencjalnych trudno. Trzeba tu czegoś więcej. I to coś więcej Platon karze swojemu Sokratesowi szukać w mitologii, głównie orfickiej, choć podanej w nieco zawołowanej szacie filozoficznych przypowieści. Pojawiający się w wypowiedzi Sokratesa motyw święceń zdaje się to również sugerować. Święcenia wszak to coś, czego się dostępuje — dostępuje nie przez przyjęcie takich czy innych poglądów, a na zasadzie jakiegoś mniej lub bardziej głębokiego, ale zawsze egzystencjalnie przeżywanego aktu duchowego.

³⁶ *Ibid.*, 493a–b.

³⁷ *Ibid.*, 493c.

Święcenia i wtajemniczenia filozoficzne

Święcenia, na które powołuje się Platoński Sokrates w *Gorgiaszu* (nie tylko w *Gorgiaszu*), to, jak się można domyślać, święcenia podobne do tych, których dostępują wtajemniczeni w misteria, orfickie czy eleuzyjskie, ale przede wszystkim, jak się niebawem okaże, misteria filozoficzne, jakich dostępują miłośnicy mądrości i piękna. Platon, z racji swojej przynależności do królewskiego rodu ateńskiego, którego jeden z członków dopuścił się w przeszłości zbrodni świętokradztwa, nie mógł wtajemniczyć się w misteria eleuzyjskie, choć wszyscy obywatele Aten byli do nich dopuszczeni już z racji swego obywatelstwa. Z pewnością znane mu były za to misteria orfickie, w swej wymowie duchowej (bo praktyk orfickich Platon nie uprawiał, a nawet je krytykuje³⁸), a zwłaszcza niektóre idee orfickie (idea miłości, nieśmiertelnej duszy, reinkarnacji, idea oczyszczeń i samych wtajemniczeń), które także w *Gorgiaszu* dają o sobie znać, i w ogóle swoją filozofię nasączył duchowością misteryjną, mimo że krytykował w wielu miejscach swoich dialogów niektóre mity, a także pewne praktyki rytualne orfików. Niektóre dialogi, jak *Fedon*, *Fajdros*, *Uczta*, są utrzymane w tonacji wyraźnie misteryjnej (właśnie orfickiej). Nie obca jest ona również *Gorgiaszowi*. Najmocniej da o sobie znać w wieńczącym ten dialog micie eschatologicznym, ale, jak wspomniano, już wcześniej się uwidacznia i to, najpewniej, nie ot tak sobie, a po to, być zasugerować coś ważnego i, być może, coś wywołać w duszy rozmówcy, do czegoś go pobudzić³⁹.

Wracając do samych święceń — świadectwem tego, że Platonowi mogły być znane wtajemniczenia misteryjne oraz związane z nimi święcenia, zdaje się być jego żartobliwa, niemniej wymowna, uwaga zwrócona do Kalliklesa, że ten dostąpił wielkich święceń przed małymi⁴⁰. Tego typu święcenia, małe i wielkie, z zachowaniem, oczywiście, kolejności, wraz z kolejnymi stopniami wtajemniczenia misteryjnego były praktykowane na przykład w Eleusis⁴¹. Warto w tym miejscu przypomnieć, że wtajemniczenia, a tym samym święcenia, jakich dostępowali wtajemniczeni, nie wiele albo zgoła nic nie miały wspólnego z pokonywaniem coraz to wyższych stopni wiedzy czy hierarchii kapłańskiej. Nie chodziło tu o wtajemniczenie się w jakąś tajemną wiedzę, coraz to wyższą oraz przyjmowanie w związku z tym coraz to wyższych stopni kapłańskich (choć i tak bywało w niektórych kultach misteryjnych, na przykład w popularnych za czasów Antoninów w cesarstwie rzymskim misteriach Izdy i Ozyrysa), lecz o coś zupełnie innego. Wprawdzie owe wtajemniczenia rozświetlały także w sensie poznawczym największą chyba tajemnicę ludzkiej egzystencji i ludzkiego bytu, to bynajmniej nie przyjmowanie wiedzy

³⁸ Zob. Platon, *Państwo*, 364e–365a. Platon szydzi tu z rytualnych oczyszczeń orfickich. Z samą jednak duchowością orficką, a zwłaszcza z tzw. orfickim stylem życia, jak z również pewnymi ideami orfickimi, bardzo wyraźnie sympatyzuje.

³⁹ Mowa tu o funkcji komunikacyjnej, która polega na tym, że mit przekazuje pewne przesłanie, w postaci jakiejś idei filozoficznej, a jednocześnie ekspresyjnością swojej fabuły, szczególnie w mitach eschatologicznych, ale nie tylko, wywołuje jakieś poruszenie w duszy, pobudzając ją do przeżyć związanych z owym przesłaniem, zwykle etycznym. Oba elementy komunikacyjnej funkcji mitu są równie ważne, choć decydującym wydaje się być jednak przeżycie duszy, bo to ono go zmienia, a w każdym razie przygotowuje grunt pod ową zmianę.

⁴⁰ Platon, *Gorgiasz*, 497c.

⁴¹ Por. T.A. Szlezák, *Czytanie Platona*, tłum. P. Domański, Warszawa 1997, s. 81–82.

było ich istotą. Istotnym bowiem elementem wtajemniczeń misteryjnych było egzystencjalne przeżycie owej tajemnicy, którą każdy uczestnik misteriów nosi w sobie oraz głęboko odczuwa — to znaczy tajemnicy boskości własnej duszy (a więc tajemnicy boskości zakłętej w nim samym), a zarazem tajemnicy boskości ukrytej i zarazem ujawniającej się w świecie. Wtajemniczenia zatem i święcenia, o których mowa, miały więc charakter nie tyle intelektualny, ile egzystencjalny. Było to najprawdopodobniej autentyczne, egzystencjalne doświadczenie sacrum, przeżycie najprawdopodobniej mistyczne, a w każdym razie dogłębnie duchowe, które otwierało wtajemniczanych na świat wielkości boskich, a zarazem przygotowywało ich do ostatecznego, pośmiertnego uczestnictwa w tym boskim świecie.

Z wtajemniczeniami wiązały się oczyszczenia natury etycznej. W sensie ścisłym same wtajemniczenia były najwyższą formą oczyszczeń — misteryjne doświadczenie sacrum przemieniało człowieka etycznie, uwrażliwiało go na świat wartości najwyższych, a tym samym oczyszczało i zmieniało moralnie.

Idea oczyszczeń, w tej samej funkcji, którą pełniła w misteriach, odnalazła się w filozofii Platonskiej, tyle że pozbyła się, jeśli tak można powiedzieć, oprawy kultowej. Jednakże w dalszym ciągu również w filozofii Platonskiej będzie chodzić o autentyczne doświadczenie wielkości absolutnych, a ściślej — doświadczenie nadprzyrodzonego Dobra, boskiego źródła wszelkiego innego dobra, w tym moralnego. Sednem oczyszczeń, tak filozoficznych, jak i misteryjnych, pozostaje wciąż (mniej lub bardziej mistyczne czy po prostu duchowe) doświadczenie istnienia wielkości absolutnych, a więc boskich i nadprzyrodzonych. Takie przeżycia wymagają, oczywiście, wielkiej wrażliwości moralnej i duchowej, ale też tę wrażliwość wzmagają. Platon mówił o tym wielokrotnie i w wielu miejscach⁴². Filozoficzne oczyszczenia nie służą egoistycznym pragnieniom zapewnienia sobie wiecznej szczęśliwości, co bywa częstym motywem wtajemniczeń misteryjnych, a jedynie poznaniu Prawdy, którą osiągnąć można jedynie czystym, oczyszczonym ze zmysłowości duchem. Tym, co oczyszcza filozofa jest sama Prawda. Platon mówi o tym w *Fedonie*⁴³. Oczyszczenia filozoficzne kojarzą się tu Platonowi z oddzieleniem duszy od wszystkiego, co wiąże się z cielesnością i jej sprawami, a więc ze stanem, który najpełniej osiąga się po śmierci⁴⁴. Dlatego nazywa filozofię przygotowaniem do śmierci, jakby zaprawianiem się w umieraniu⁴⁵.

⁴² Por. Platon, *Państwo*, 485b–486d; 490c–d; *List VII*, 343e–344b [w:] Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987; *Państwo*, 500b–d; *Teajtet*, 173d–175c.

⁴³ Por. Platon, *Fedon*, 69b: „Prawda zaś to oczyszczenie pewne od wszystkich tego rodzaju rzeczy, a rozsądne panowanie nad sobą, i męstwo, i nawet sam rozum to też bodaj że nic innego, jak tylko pewne oczyszczenie”.

⁴⁴ *Ibid.*, 67c–d: „A oczyszczenie czyż nie na tym właśnie polega, o czym teraz wciąż mówimy, żeby najwięcej duszę od ciała oddzielić i przyzwyczaić ją do tego, żeby się sama w sobie ze wszystkich zakątków ciała umiała skupiać i zbierać, i mieszkać, ile możności i dziś, i potem, w odosobnieniu, w samej sobie; wyzwolona z ciała, niby z kajdan? [...] A czyż to nie nazywa się śmiercią: to rozdzielenie duszy od ciała? [...] A rozwiązać ją, jak mówią, pragną zawsze najwięcej i jedynie ci, którzy się filozofią zajmują jak należy, i o to właśnie chodzi filozofom, o wyzwolenie i oddzielenie duszy od ciała. [...] A więc istotnie [...] ci, którzy filozofują jak należy, troszczą się i starają o to, żeby umrzeć, i śmierć jest dla nich mniej straszna niż dla wszystkich innych ludzi”.

⁴⁵ *Ibid.*, 67e: „A więc istotnie — powiada — Simiaszu, ci, którzy filozofują jak należy, troszczą

W tymże samym *Fedonie* Platon mówi też o jakichś tajemnych święceniach, które kojarzą się z nawiedzeniem bogów (a więc z doświadczeniem boskości): „I bo-
 daj że ci, którzy nam tajemne święcenia przekazali, to nie byli ludzie byle jacy,
 ale oni, istotnie, dawno już odgadli, że kto niewtajemniczony i bez święceń do Ha-
 desu przyjdzie, ten będzie leżał w błocie, a kto się uświęci, zanim tam przybędzie,
 ten między bogami zamieszka. Powiadają zaś ci od święceń, że wielu jest takich,
 którzy różdżki noszą, ale mało kogo bóg nawiedza. Wedle mojego mniemania, bóg
 nawiedza nie innych, tylko tych, którzy ukochali mądrość jak należy”⁴⁶.

W *Fedonie*, podobnie jak w *Gorgiaszu*, święcenia i oczyszczenia, i w ogóle wtajemniczenia filozoficzne, wiążą się z dostępowaniem i przeżywaniem wartości uznawanych za boskie. Filozofia tym samym urasta do rangi misterium wtajemniczających swoich adeptów, jeśli tylko osiągną oni stosowny po temu stopień wrażliwości etycznej i duchowej, w świat wielkości absolutnych, świat Piękną, Dobrą i Prawdą. Wtajemniczenia wiążą się zawsze z doświadczeniem i przeżywaniem boskości; te filozoficzne również. Wszak doświadczenie Piękną, Dobrą i Prawdą — to nic innego, jak tylko doświadczenie boskości w tym, w czym ona najpełniej się objawia. Piękno, Dobro i Prawda, objawiające się w jakiś tajemny sposób w duszy filozofa, pozostanie już na zawsze w niej jako swego rodzaju ślad i zarazem zew boskiej nadprzyrodzoności.

Idea święceń pojawia się także w *Fajdrosie*, jednym z najciekawszych, bez wątpienia, dzieł Platona, i to w szczególnej oprawie, bo wyraźnie misteryjnej i mistycznej zarazem. Szersze omówienie tego wątku przekracza temat niniejszej pracy. Starczy powiedzieć, że Sokrates owe święcenia kojarzy w *Fajdrosie* z tym, co nazywa szalem Erosa⁴⁷, a więc szalem miłosnym, zsyłanym, jak wszystkie szaleństwa, przez boga⁴⁸. Szal Erosa jest jednym z czterech, szlachetnych szaleństw zsyłanych przez boga⁴⁹. Jest najszlachetniejszym z nich. Jest największym darem boga⁵⁰. Platon tym samym daje do zrozumienia, że idea miłości jako szaleństwa, czyli natchnienia zsyłanego przez boga (i podobnie idea natchnienia poetyckiego, proroczego i mistycznego) nie jest racjonalna w tym sensie, że nie da się jej oprzeć na racjonalnych przesłankach i uzasadnić logicznie. Dlatego „mędrak”, jak powiada, nie uznaje jego koncepcji. Jednakowoż mędrzec, czyli ktoś, kto sam obcuje z mądrością boga (a więc sam niejako jest dotknięty tym szaleństwem), znajdzie w nich prawdę⁵¹.

Mit eschatologiczny w służbie filozoficznych wtajemniczeń

Na koniec swych wywodów w *Gorgiaszu*, które miały wykazać, że szlachetność moralna jest lepsza od nikczemności, a doznawanie krzywd jest lepsze niż ich wy-
 rządzenie, a nadto, że niekrzywdzenie innych, ani słowem, ani czynem, jest czymś

się i starają się o to, żeby umrzeć...”; por. *ibid.*, 64a–b; 80e.

⁴⁶ *Ibid.*, 69c–d.

⁴⁷ Platon, *Fajdros*, 249d.

⁴⁸ *Ibid.*, 244a: „Tymczasem my wszystkie dobra zawdzięczamy szaleństwu, które, co prawda, bóg nam zsyłać raczy”.

⁴⁹ *Ibid.*, 244a–245b, a także *ibid.*, 265b–c.

⁵⁰ *Ibid.*, 245b–c, a także *ibid.*, 249e.

⁵¹ *Ibid.*, 245c.

najlepszym, co człowiek może uczynić dla siebie samego⁵², Platon sięga po argument, jeśli tak można powiedzieć, największego kalibru, a mianowicie po mit eschatologiczny⁵³. Mit opowiada o losach różnych ludzi po śmierci. Całą jego fabułę streszcza już na samym początku: „kto z ludzi sprawiedliwie życie przeszedł i zbożnie, po śmierci na Wyspy Szczęśliwych odchodzi i mieszka w szczęściu zupełnym tam, gdzie nie ma zła, a kto niesprawiedliwie i bezbożnie, ten do więzienia idzie, gdzie jest pokuta i sprawiedliwość karząca...”⁵⁴.

Reszta jego opowieści tylko dopełnia to pierwsze zdanie i w sumie niczego nowego nie wnosi do jego treści. Niemniej, dzięki swojej ekspresji i związanej z nią sile oddziaływania, wywiera, a w każdym razie może wywrzeć, silne wrażenie na słuchaczach czy czytelnikach, i taka właśnie, zdaje się, jest jej rola — wywrzeć wrażenie na słuchaczach, wywołać w nich jakieś wewnętrzne doznania, choćby lęku i trwogi przed karami „piekielnymi” za niesprawiedliwość i wyrządzone ludziom krzywdy, a nadzieję szczęśliwego życia u tych, co nikogo nie skrzywdzili. Tak, zresztą, przesłanie mitów eschatologicznych wyjaśnia sam Platon (ustami Sokratesa) w I księdze *Państwa*⁵⁵. Jednocześnie mit stara się pokazać, niemal namacalnie, grozę moralnego zła i przekonać, że nie ma nic gorszego, aniżeli nikczemność i podłość duszy, a z drugiej strony, nie ma nic lepszego i szlachetniejszego niż sprawiedliwość i ludzka życzliwość. Mają one swój dalszy ciąg jeszcze w zaświatach.

Sokrates swój mit nazywa przypowieścią⁵⁶, sugerując jednoznacznie, jak można sądzić, że ważna, w sensie merytorycznym, jest tu nie tyle fabuła, ile niesione przez nią przesłanie. Sama fabuła jest przede wszystkim nosicielką tego przesłania. Bez niej pozostawałoby ono martwe, albo co najwyżej suchą i na nikim nie robiącą wrażenia formułą. Fabuła mitu sprawia, że to przesłanie staje się czytelne i trafia do odbiorców. Ale na tym rola fabuły mitu bynajmniej się nie wyczerpuje. Pełni ona dodatkowo funkcję swego rodzaju katalizatora przeżyć związanych z niesionym przez nią przesłaniem. W ten sposób ów mit filozoficzny funkcjonuje jak dramatyczne zarazem w swej treści i formie mity misteryjne. Jest to jeszcze jeden ślad misteryjnego dziedzictwa i charakteru filozofii Platona.

W misteriach mit, a ściślej dramat osnuty na kanwie jakiegoś mitu, przedstawiającego historię bogów czczonych w misteriach (na przykład Dionizosa-Zagreusa w misteriach orfickich czy Demeter i Kory w misteriach eleuzyjskich), swoją ekspresyjnością oddziaływał na wtajemniczanych, doprowadzając ich do podniosłych stanów mistycznych, kiedy to wtajemniczany doświadczał boskości. Na tym polegały wielkie misteria. *Mystes* wtajemniczał się w boskość, przeżywał tajemnicę boskości i nadprzyrodzoności swojej duszy oraz boskości i nadprzyrodzoności żywej w świecie.

⁵² Platon, *Gorgiasz*, 522c–d.

⁵³ *Ibid.*, 523a–526d.

⁵⁴ *Ibid.*, 523a–b. Podobne, w swej wymowie, choć różniące się fabułą mity opowiada w *Fedonie* i w *Państwie*, również na zakończenie swoich wywodów. Podobnie jak mit z *Gorgiasza*, kończą one dialogi, co nie jest bez znaczenia — atmosfera, którą wprowadzają ma, jak się wydaje, pozostać jeszcze długo w pamięci słuchaczy i czytelników.

⁵⁵ Platon, *Państwo*, 330d–331a.

⁵⁶ Platon, *Gorgiasz*, 523a; por. Platon, *Fedon*, 114d.

Mit Platona najprawdopodobniej aż tak głębokich stanów nie wywoływał, ale w każdym razie mógł skłonić do myślenia, a nawet wywołać najprostsze doznania lęku przed karą czy nadziei na nagrodę, jak sugeruje Platon w *Państwie*⁵⁷. Znacznie lepiej byłoby, oczywiście, kierować się w życiu nie lękiem przed jakimiś karami za nikczemność i podłość czy nadzieją na jakąś nagrodę za uczciwość i prawość, a po prostu być uczciwym i prawym — tak po prostu, po męsku, jak sugeruje Sokrates, nie dla jakiegokolwiek nagrody i nie z obawy przed karą⁵⁸. Większość jednak ludzi wymaga pewnej motywacji do tego, by żyć uczciwie, w najlepszym wypadku właśnie religijnej, podobnej tej, którą starał się wywołać Sokrates. Mit właśnie jej udziela, wzbudzając nadzieję czy trwogę, a to z kolei może spowodować jakąś przemianę moralną.

Przesłanie mitu opowiedzianego przez Sokratesa jest w miarę klarowne. W swej wersji najgłębszej pokazuje, że szlachetność i prawość wobec innych ludzi jest wartością samą w sobie, absolutną, nieśmiertelną. Jest zarazem tym, czym karmi się i na czym dojrzewa to, co w człowieku najszlachetniejsze i najwznioślejsze, i w czym człowiek spełnia się w sensie bytowym i egzystencjalnym, dopełniając niejako dzieła tworzenia — tworzenia samego siebie; zarazem otwiera w sobie jakieś tajemne wrota, przez które widzi inny świat — świat nadprzyrodzonej i zarazem uszczęśliwiającej Prawdy, Piękna i Dobra. Odkrywa tym samym tajemnicę swojego szczęścia.

Jeśli mit swoją malowniczością i ekspresją swojej fabuły wzbudzi w czytelniku czy słuchaczu coś (jakieś przeżycie), co sprawi, że ujrzy on w jakiś sposób (oczyrna swęj duszy oczywiście) to, o czym mówi jego przesłanie, to wtedy można powiedzieć, że mit spełnił swoje zadanie w całej pełni — wzniecił w czytelniku czy słuchaczu wielkie misteria, które wtajemniczyły go w świat boskiej Prawdy, Dobra i Piękna. To widzenie, czy cokolwiek by to nie było, stanie się już na zawsze źródłem jego siły duchowej i moralnej. Jak powiada Platon w *Fajdrosie*: „bóg weń wstępuje, a on z niego czerpie”⁵⁹.

The principle of “doing no harm” in the context of the eschatological myth in Plato’s *Gorgias*. An initiation in the moral and spiritual dimension of the human existence

SUMMARY

Plato in *Gorgias* discusses the subject of human happiness in the context of people’s moral condition and the ethical ideals professed by them. The discussion is conducted by Socrates with young Sophists. Sophists take a relativistic view of morality reducing it to cultural and social values. Socrates is convinced that moral ideas such as righteousness and justice have greater power than that of culture and human institutions. Contrary to young Sophists who reduce human nature to biological and social instincts, he also sees an immortal soul in man. The innate

⁵⁷ Platon, *Państwo*, 330d–331a.

⁵⁸ Platon, *Gorgiasz*, 527b.

⁵⁹ Por. Platon, *Fajdros*, 253a.

quality of soul is moral sensitivity which makes man sensitive to and directed to moral magnitude. Plato made human happiness dependent on awakening moral sensitivity, giving it clearly ethical meaning. Happiness is derived from, first of all, the moral condition of man and particularly his sense of justice and his sensitivity to another man's detriment. The greatest unhappiness man can experience, according to Plato, is to disgrace himself with harming someone. It is expressed by Plato's principle of "doing no harm".

KOLOKWIA PLATOŃSKIE ΓΟΡΓΙΑΣ

(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2009

MAREK PIECHOWIAK
Uniwersytet Zielonogórski

Sokrates sam ze sobą rozmawia o sprawiedliwości

Uwagi wprowadzające

W niniejszym opracowaniu chciałbym skoncentrować się na problematyce sprawiedliwości zawartej w dialogu *Gorgiasz*¹. Jest to dialog, w którym Platon dokonuje wyjątkowego zabiegu formalnego, każe swemu Sokratesowi prowadzić dialog z sobą samym (506c–507c). Sokrates rozmawia z kimś, kto choć deklaruje swoją niewiedzę, nie ma sobie równych w dociekaniu prawdy².

Argumentował będę, że dialog ten jest przede wszystkim właśnie o sprawiedliwości, przedmiocie „sztuki najpiękniejszej i najlepszej”, a rozmowa o retoryce Gorgiasza jest pretekstem, by mówić o sprawach najważniejszych. Argumentował też będę, że najlepszą rzeczą, jaką człowiek może robić, to działać sprawiedliwie — zabiegać o dobro innych, konkretnych jednostek; poznanie, także poznanie idei, nie jest celem samym w sobie, ale służy sprawiedliwemu działaniu.

Dialog *Gorgiasz* dialogiem o sprawiedliwości

Pierwsze zasadnicze pytanie sformułowane na wstępie dotyczy retoryki. Zwracając się do Kalliklesa zachwalającego umiejętności Gorgiasza, Sokrates powiada:

¹ Korzystam z przekładów: Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. 1, Kęty 1999 oraz Platon, *Gorgias. Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991. Teksty w języku greckim za: *Platonis Opera*, J. Burnet (ed.), Oxford 1903, dostępne na stronie *The Perseus Project*: <http://www.perseus.tufts.edu>, G.R. Crane (ed.) (ostatni dostęp sierpień 2008).

² Platoński Sokrates nie stroni przed używaniem wprost słowa „prawda” w kontekście problematyki sprawiedliwości. Zob. np. *Państwo*, 443c, 443e, i przede wszystkim w wypowiedzi z *Gorgiasza*, 505e — bezpośrednio poprzedzającej analizowany w tym opracowaniu fragment: „będzie nam wszystkim gwałtownie zależało, żeby się dowiedzieć, co jest prawdą w naszej kwestii, a co fałszem”; i 507c stanowiącej klamrę zamykającą: „Otóż ja tak tę kwestię stawiam i powiadam, że to prawda”, tłum. W. Witwicki.

„Chciałbym się bowiem dowiedzieć od niego [Gorgiasza] samego, co jest istotą jego sztuki, co głosi i czego naucza. Co do reszty, niech nam to przedstawi, jak radzisz, innym razem” (447c; tłum. P. Siwek, podkreślenie moje — M. P.). Ważnego kontekstu dostarcza wcześniejsza wypowiedź Polosa, który to, czym zajmuje się Gorgiasz, określił mianem sztuki najpiękniejszej i najlepszej, której mogą się oddawać tylko najlepsi (448c).

Pytanie Sokratesa kieruje ku przedmiotowi sztuki najpiękniejszej i najlepszej: „co głosi i czego naucza”. Zasadnicze zagadnienie dialogu dotyczy nie tego, co głosi i czego naucza uprawiana przez Gorgiasza retoryka, ale co głosi i naucza najpiękniejsza i najlepsza ze sztuk; zatem dotyczy najważniejszych spraw. W toku dyskusji okaże się, że przedmiotem sztuki najpiękniejszej jest sprawiedliwość człowieka (duszy) i jego działań.

Każda sztuka (τέχνη) ma na celu dobro, doskonałość tego, co jest jej przedmiotem³. W przypadku sztuki najpiękniejszej i najlepszej owym przedmiotem jest człowiek (dusza), a celem „wytwarzania” jest uczynienie go dobrym, pięknym. Sprawiedliwość okaże się być właściwym człowiekowi dobrem. Już teraz podkreślić warto, że Platon w *Gorgiaszu* nie zajmuje się sprawiedliwością w ogóle, ale sprawiedliwością konkretnie istniejącego człowieka (duszy). Prawdziwa sztuka obejmuje rozumienie natury rzeczy, którą się zajmuje, oraz znajomość przyczyn, co sprawia, że podejmowane działania kształtujące daną rzecz są przemyślane; mają na względzie cel, który nadaje działaniom porządek (465a).

Dochodzeniu do określenia przedmiotu najlepszej ze sztuk pomaga Sokratesowi analiza przekonań, których dotyczy faktycznie uprawiana retoryka. Na pytanie Sokratesa o przedmiot retoryki Gorgiasz odpowiada: „Mówię o takim przekonaniu, Sokratesie, jak w sądach i innych zgromadzeniach [...] i dotyczącym tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe” (454b, tłum. P. Siwek). Wagę zagadnienia podkreśla Sokrates, mówiąc: „Nic bowiem, moim zdaniem, nie jest gorsze dla człowieka niż fałszywy sąd o przedmiocie, o którym mówimy” (458b, tłum. P. Siwek). To sprawiedliwość i niesprawiedliwość wysuwa się na plan pierwszy. Jedną z wypowiedzi Gorgiasza Sokrates podsumowuje: „Czekaj! Pięknie bowiem mówisz. Jeśli kształcisz kogoś na mówcę, powinien on wiedzieć uprzednio, co jest sprawiedliwe i niesprawiedliwe lub nauczyć się tego później od ciebie” (460a, tłum. P. Siwek).

Sprawiedliwość i niesprawiedliwość to podstawowe kryteria wyboru działania:

„SOKRATES: [...] zbadajmy jeszcze i to: czy nie zgodziliśmy się gdzie indziej, że niekiedy lepiej jest czynić to, o czym mówiliśmy, zabijając, skazywać na banicję i pozbawiać ludzi majątku, a niekiedy nie?”

POLOS: Z pewnością.

SOKRATES: Zgodziliśmy się na to, jak się zdaje, i ty, i ja.

POLOS: Tak.

SOKRATES: Kiedy więc, twoim zdaniem, lepiej jest to czynić? Powiedz, gdzie zaznaczysz granicę?

POLOS: Ty sam odpowiedz, Sokratesie.

³ Zob. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 691.

SOKRATES. Odpowiadam więc, Polosie, jeśli wolisz to usłyszeć ode mnie, że lepiej jest, jeśli czyni się to sprawiedliwie, źle, jeśli niesprawiedliwie⁴.

Niesprawiedliwość i czynienie niesprawiedliwości zostają uznane za największe zło. W podsumowaniu dyskusji z Polosem na temat kary i jej unikania, Sokrates retorycznie pyta: „Czy nie wynika z naszego rozumowania, że największym złem jest niesprawiedliwość i czynienie niesprawiedliwości?” (479c–d, tłum. P. Siwek; podobnie, na przykład 480d). Zauważyć tu już można, że akcent będzie położony na działanie, na czynienie niesprawiedliwości: „największym złem jest popełnić niesprawiedliwość” (469b, tłum. P. Siwek). Analogiczna teza, wzbogacona o odniesienie do kary — największym złem jest popełnić niesprawiedliwość i nie ponieść za to kary — pojawia się na początku dialogu z Kalliklosem jako to, co mówi filozofia mówiąc zawsze to samo (482a–b). Czynienie niesprawiedliwości okazuje się także większym złem, niż jej doznawanie; ta myśl będzie się przewijała w całym dialogu (na przykład 473a, 474b).

Sprawiedliwość — piękno — dobro — pożytek

Sprawiedliwość i niesprawiedliwość jako przedmiot najlepszej ze sztuk pozostają powiązane z pięknem i brzydotą, dobrem i złem. Sprawiedliwość, piękno i dobro wyliczane są niejako jednym tchem, jako to, na czym znać się powinien mówca (459d, podobnie 461b). Przeciwnością bycia niesprawiedliwym i złym jest bycie pięknym i dobrym (καλὸς καὶ ἀγαθὸς): „pięknego i dobrego męża i kobietę nazywam ludźmi szczęśliwymi, a niesprawiedliwych i zbrodniarzy nędznikami” (470e, tłum. W. Witwicki). Mówiąc Polosowi, że retoryka jest brzydka, i wyjaśniając znaczenie używanych przez siebie terminów, Sokrates stawia sprawę jednoznacznie: „wszystko bowiem, co jest złe, nazywam brzydkim” (463d, tłum. P. Siwek; zob. także 474c–d). Problematyka relacji między sprawiedliwością a pięknem i między niesprawiedliwością a brzydotą, znajduje rozwinięcie w dialogu z Polosem (od 474c): „ty nie uważasz za jedno i to samo; tego, co piękne, i tego, co dobre, oraz tego, co złe, i tego, co brzydkie” (474d, tłum. W. Witwicki)⁵.

W punkcie wyjścia piękno charakteryzowane jest za pomocą pary kategorii. Jednym z elementów jest to, co przyjemne (ἡδέα), drugim — użyteczność, przydatność, korzystność (χρεία⁶, ὠφελεία⁷)⁸. Ten drugi element zostanie uznany za fundament dobra. Przykłady z medycyny w sposób oczywisty przekonują, że przy-

⁴ Platon, *Gorgias*, 470b–c, tłum. P. Siwek.

⁵ Przekład P. Siwka jest w tym punkcie wyraźnie wadliwy, choćby ze względu na przyjętą kolejność wyliczenia analizowanych kategorii.

⁶ Platon, *Gorgias*, 474d: „Ot, naprzód ciała piękne, czyż nie bądź to ze względu na ich użytek (πρὸς ὃ ἂν ἔκαστον χρήσιμον) nazywasz pięknymi; na ten, do którego się każde nadaje, do tego celu, albo ze względu na przyjemność jakąś, jeśli daje radość w oglądaniu tym, którzy na nie patrzą”, tłum. P. Siwek.

⁷ *Ibid.*, 474e: „albo ze względu na przyjemność pewną, albo ze względu na pożytek (δὲ ὠφελίαν), albo ze względu na jedno i drugie nazywasz pięknem?”, tłum. W. Witwicki.

⁸ Sokrates nie protestuje, gdy Polos zwraca się do niego: „definiujesz [...] piękno przez przyjemność i dobro”, *ibid.*, 475a, tłum. P. Siwek. Zasadniczy wywód na ten temat 476e–477a.

jemne i pożyteczne to dwie różne rzeczy, a czyjeś dobro powiązane jest z tym, co pożyteczne (478c).

Analogicznie, bycie szpetnym, brzydkim (αἰσχρός), charakteryzowane jest przez cierpienie (λύπη) i to, co złe (κακός)⁹ powiązane ze szkodą (βλάβη) (475a–b, 477c). niesprawiedliwość zostanie powiązana ze szpetotą i złem (szkodliwością). Najszpetniejsze jest tym, co najgorsze (477c). A największym złem jest to, co powoduje największą szkodę: „To jednak, co powoduje największą szkodę, jest największym złem, jakie istnieje” (477e, tłum. P. Siwek). Tym największym złem jest „niesprawiedliwość i swawola, i inna podłość duszy” (477e, tłum. W. Witwicki). Zauważyć można, że zasadnicza perspektywa rozważania dobra podmiotu jest wyznaczona przez kategorie pożytku i szkody. Chodzi o zachowanie dobrego stanu duszy, a unikanie stanów złych („podłości”, „schorzeń”)¹⁰. Wśród owych złych stanów duszy pierwsze miejsce zajmuje niesprawiedliwość¹¹.

Sprawiedliwa kara, choć jest bolesna, stanowi lekarstwo dla duszy, jest najlepszą możliwą rzeczą, którą może otrzymać przestępca, jest pożyteczna, sprawia dobro i jest rzeczą piękną:

„SOKRATES: A kto słusznie powściąga [swawolę], ten sprawiedliwie powściąga?

POLOS: Tak.

SOKRATES: Sprawiedliwie działając, czy nie?

POLOS: Sprawiedliwie.

SOKRATES: Nieprawdaż; to i ten, co ponosi karę, sprawiedliwie jej doznaje?

POLOS: Widocznie.

SOKRATES: A co sprawiedliwe, to chyba piękne? Zgadząmy się?

POLOS: Owszem, tak.

SOKRATES: Zatem u jednego z nich dwóch działanie jest piękne, a u drugiego doznawanie; u tego, co ponosi karę.

POLOS: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, jeśli piękne, to dobre”¹².

Sprawiedliwość a szczęście

Doniosłość sprawiedliwości ukazuje się także poprzez jej związek ze szczęściem: „To bowiem, o czym dyskutujemy, nie jest wcale rzeczą błahą; być może jest to coś, co wiedzieć jest rzeczą najpiękniejszą, a nie wiedzieć najhaniańszką. Istotą tego jest: wiedzieć albo nie wiedzieć, kto jest, a kto nie jest szczęśliwy” (472c, tłum. P. Siwek). Szczęście było tak dla Sokratesa, jak i jego oponentów, dobrem najpewniejszym¹³, niewątpliwym. Jest to pogląd w zasadzie niekwestionowany tak w staro-

⁹ *Ibid.*, 475a, „Sokrates: A szpetotę zdefiniujemy za pomocą ich przeciwieństw — cierpienia i zła”, tłum. P. Siwek.

¹⁰ P. Siwek ἡ ἄλλη ψυχῆς πονηρία (477e) oddaje w tym kontekście, jak sądzę trafniej, jako „inne schorzenia duszy”.

¹¹ Zob. *ibid.*, 479c.

¹² *Ibid.*, 476e–477a, tłum. W. Witwicki.

¹³ Por. także: Ksenofont, *Wspomnienie o Sokratesie*, IV 2, 33.

żytności, jak i średniowieczu. W *Gorgiaszu* zagadnienie powiązania sprawiedliwości ze szczęściem powraca wielokrotnie¹⁴. Szczęściem cieszą się ludzie ze względu na stan swej duszy: „pięknego i dobrego męża i kobietę nazywam ludźmi szczęśliwymi, a niesprawiedliwych i zbrodniarzy nędznikami” (470e, tłum. W. Witwicki). Jedna z tez wskazanych przez Platona jako fundamentalna, będzie brzmiała: „posiadanie sprawiedliwości i powściągliwości rozumnej stanowi szczęście szczęśliwych, a podłość jest nędzą nędzników” (508a–b, tłum. W. Witwicki).

Problematyka szczęścia poruszana jest także z perspektywy działania i doznawania: „zawsze ten, kto popełnia niesprawiedliwość, jest nieszczęśliwszy od tego, kto ją znosi, a ten, kto nie ponosi kary, jest nieszczęśliwszy od tego, kto ją ponosi” (479d–e, tłum. P. Siwek); od strony pozytywnej: „czyniący dobrze jest radosny i szczęśliwy” (507c, tłum. P. Siwek). Widać także, że szczęście jest stopniowalne ze względu na sprawiedliwość.

Warto już tu zauważyć, że Platon bardzo wyraźnie, nie tylko w *Gorgiaszu*¹⁵, odróżnia sprawiedliwość podmiotu (sprawiedliwość duszy) od sprawiedliwości działania; do tych dwóch obszarów problemowych dołączany jest trzeci — sprawiedliwość prawa; w dialogu *Gorgiasz* chodzi przede wszystkim o sprawiedliwość wymierzania kary¹⁶. Sprawiedliwość w każdym z tych obszarów służy szczęściu.

Sprawiedliwość karząca

Wywód dotyczący sprawiedliwości duszy i sprawiedliwości działań poprzedzony jest analizami sprawiedliwości karzącej, wymierzania sprawiedliwości, przed którym bronić ma retoryka nauczana przez sofistów.

Platon charakteryzuje sprawiedliwość karzącą na tle stosunkowo obszernego wywodu na temat czterech sztuk i odpowiadających im pozorów sztuk — pochlebstw (464b n.). Pochlebstwo „zawsze szuka tego, co przyjemne, bez względu na to, co najlepsze” (465a, tłum. W. Witwicki). Natomiast sztuka, poprzez poznanie natury rzeczy i przyczyn, szuka tego, co najlepsze (465a). Dwie sztuki dotyczą ciała: gimnastyka i lecnicstwo; odpowiadają im dwa pozory sztuk: „sztuka” upiększania, „która kształtami i barwami, i gładkim wyglądem, i strojem oszukuje tak, że ludzie obcym pięknem przyodziani zaniedbują własnego, które by im gimnastyka dać mogła” (465b, tłum. W. Witwicki); oraz „sztuka” kulinarna („kucharstwo”), która „udaje, że się zna na pokarmach najlepszych dla ciała” (464d, tłum. W. Witwicki). Analogicznie, dwie sztuki dotyczą duszy: prawodawstwo (νομοθετική) i sprawiedliwość karząca (w dialogu mowa jest po prostu o sprawiedliwości — δικαιοσύνη). Owa sprawiedliwość karząca to sztuka wymierzania kary. Mówiąc językiem współczesnym, można powiedzieć, że wprowadzone rozróżnienia oparte są na rozróżnieniu tworzenia prawa przez prawodawcę od stosowania prawa przez wymiar sprawiedliwości.

Poszukując tego, co łączy gimnastykę i lecnicstwo oraz prawodawstwo i sprawiedliwość karzącą, Platon wskazuje na przedmiot (464b) — jest nim, odpowiednio, ciało i dusza; zauważa także, że „różnią się pod pewnym względem od siebie”

¹⁴ Np. Platon, *Gorgiasz*, 469b, 470e, 472e, 478d–e, 479d–e.

¹⁵ Np. Platon, *Państwo*, 443b–e.

¹⁶ Zob. Platon, *Gorgiasz*, 507c.

(464c, tłum. W. Witwicki), jednak wprost nie pisze, pod jakim. Wywód dotyczący kary pojętej jako lekarstwo na podłość duszy (478d), w którym sprawiedliwość karząca przyrównana jest do lecznictwa jako sztuki uwalniającej od choroby (477e), pozwala przyjąć, że prawodawstwo jest sztuką troszczącą się — zasadniczo rzecz biorąc — o zdrowe dusze, a gimnastyka — o zdrowe ciała.

Pozorem dbałości o „dusze chore” — o tych, którzy dopuścili się nieprawości — jest retoryka służąca w sądzie uniknięciu kary. Kara, choć jest nieprzyjemna, jest jednak czymś najlepszym, co może spotkać tych, którzy dopuścili się nieprawości: „ponieść karę to było uwolnić się od największego zła, od podłości [...] Bo ona zmusza do opanowania się (σωφρονίσει)¹⁷ i sprawiedliwym robi człowieka, i lekarstwem jest na podłość, ta sprawiedliwość karząca” (478d, tłum. W. Witwicki). W podsumowaniu dialogu kara wskazywana jest jako drugie, po byciu sprawiedliwym, największe dobro człowieka: „A jeśli się ktoś pod jakimkolwiek względem zrobi zły, powinien ponieść karę, i to jest drugie dobro po tamtym, żeby być sprawiedliwym: stawać się sprawiedliwym na nowo i znieść karę, i zadośćuczynić przez to sprawiedliwości” (527b–c, tłum. W. Witwicki). Kto dopuści się niesprawiedliwości, w swym najlepiej pojętym interesie sam powinien udać się do sędziego, aby ten mógł mu wymierzyć karę (480a).

Sprawiedliwość duszy

Zasadnicza perspektywa, w której będzie udzielana odpowiedź na pytanie o istotę sprawiedliwości, zostaje zarysowana już na wstępie dyskusji o sprawiedliwości karzącej:

„SOKRATES: [...] Ciałem chyba nazywasz coś i duszą?

GORGIASZ: Jakżeby nie?

SOKRATES: I uważasz, że istnieje jakiś stan zdrowia dla obojga, w którym się dobrze mają jedno i drugie (εὖεξία)?”¹⁸

Platon, podobnie jak później Arystoteles, sięga do medycyny i to, co najlepsze, określa mianem εὖεξία — dobry, normalny stan, zdrowie, wigor. Dzielnosc duszy jako calosci, zatem sprawiedliwosc, zostanie pojeta jako zdrowie duszy, jej normalny stan¹⁹, zgodny z jej natura — κατὰ φύσιν; niegodziwosc jest z natura sprzeczna — παρὰ φύσιν²⁰.

Poszukując uzasadnienia dla tez dotyczących sprawiedliwości karzącej, platoński Sokrates sięga jednej z najbardziej fundamentalnych kwestii, centralnej w dialogu *Państwo*, mianowicie: czym jest sprawiedliwość duszy. W dialogu *Gorgiasz* jest to ostatnie większe zagadnienie rozstrzygnięte przed dialogiem Sokratesa z samym sobą. Kluczowy dla odpowiedzi na pytanie, na czym polega sprawiedliwość duszy, jest następujący fragment:

¹⁷ Tłumaczenie P. Siwka, „Staje się bowiem mądrzejszy”, nie jest właściwe. Greckie σωφρονίσειω — to w tym kontekście raczej przywoływanie do porządku, dyscyplinowanie; akcent pada raczej na to, co związane z działaniem.

¹⁸ Platon, *Gorgiasz*, 463e–464a, tłum. W. Witwicki.

¹⁹ Zob. W. Jaeger, *Paideia...*, s. 691, przyp. 30.

²⁰ Zob. Platon, *Państwo*, 444c–e; W. Jaeger, *Paideia...*, s. 695.

„SOKRATES: Więc jeśli w domu porządek i ład panuje, dom będzie, jak należy, a jeśli nieporządek, to dom licha wart?

KALLIKLES: Przyznaję.

SOKRATES: Nieprawdaż; i okręt tak samo?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: I prawda, że i o ciałach naszych tak powiemy?

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: No a jakże dusza? Jeśli się nieporządek w niej rozgości, będzie taka jak należy; czy też, jeśli porządek i ład jakiś?

KALLIKLES: Oczywiście, że jeśli się przyznało to przedtem, potrzeba się zgodzić i na to.

SOKRATES: A jakże się nazywa w ciele to, co się rodzi z porządku i ładu?

KALLIKLES: Zdrowie i siłę zapewne masz na myśli.

SOKRATES: A jak znowu to, co w duszy wyrasta z porządku i ładu? Spróbuj znaleźć i powiedziec to słowo, podobnie tamto.

KALLIKLES: A czemu ty sam nie powiesz, Sokratesie?

SOKRATES: Ależ, jeśli wolisz, to ja powiem. A ty, jeśli będziesz uważał, że dobrze mówię, przyznaj; a jeśli nie, to zbij mnie, a nie przepuść. Bo mnie się zdaje, że porządkom ciała na imię: zdrowotność. Z niej się rodzi zdrowie i wszelka inna dzielność ciała. Jest tak, czy nie jest tak?

KALLIKLES: Jest.

SOKRATES: A porządku i reguły duszy to poczucie prawa i prawo, przez co ludzie stają się prawi i porządni. A to jest sprawiedliwość i rozum w panowaniu nad sobą (*δικαιοσύνη και σωφροσύνη*). Przyznajesz, czy nie?

KALLIKLES: Niech ci będzie”²¹.

Dusza sprawiedliwa, to dusza sprawna, krzepka, użyteczna (*χρηστή*), zdolna do wypełniania właściwych sobie zadań tak jak solidny dom czy okręt. Owa solidność oparta jest na porządku i proporcji. Sprawiedliwość duszy jest odpowiednikiem zdrowia ciała. Z punktu widzenia formy wypowiedzi, zauważyć można, że Kallikles unika odpowiedzi wprost na pytanie o sprawiedliwość duszy i ostatecznie to sam Sokrates jej udziela, co stanowi niejako preludium do następującego dalej dialogu z samym sobą.

Takie ujęcie sprawiedliwości zostanie w zasadzie powtórzone w *Państwie*. Warto tu przytoczyć fragment, w którym Platon udziela odpowiedzi na pytanie o to, czym jest sprawiedliwość duszy; fragment często niedoceniany w podręcznikowych ujęciach problematyki sprawiedliwości i państwa u Platona:

„SOKRATES: Więc nam się ziścił nasz sen; to przypuszczenie, któreśmy wypowiedzieli, że jak tylko zaczniemy zakładać państwo, to z pomocą któregoś boga gotowiśmy się zaraz natknąć na początek i pewien zarys sprawiedliwości.

²¹ Platon, *Gorgiasz*, 504a–d, tłum. W. Witwicki.

GLAUKON: Ze wszech miar.

SOKRATES: A to było, Glaukonie, pewne widziadło sprawiedliwości, ale bardzo się nam przydało to, że człowiek, który jest szewcem z natury, najlepiej zrobi, jeżeli zostanie przy swoim kopycie i nic innego nie będzie próbował, a cieśla, żeby się ciesiołką bawił, i inni tak samo.

GLAUKON: Widocznie.

SOKRATES: A naprawdę sprawiedliwość jest, zdaje się, czymś w tym rodzaju, ale nie polega na zewnętrznym działaniu czynników wewnętrznych człowieka, tylko na tym, co się w nim samym z tymi czynnikami dzieje. Na tym, że on nie pozwala, żeby którykolwiek z nich robił mu w duszy to, co do niego nie należy, ani żeby spełniał kilka różnych funkcji naraz. Taki człowiek urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne, jak się należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem; zharmonizował swoje trzy czynniki wewnętrzne, jakby trzy struny dobrze współbrzmiające, najniższą, najwyższą i środkową, i jeżeli pomiędzy tymi są jeszcze jakieś inne, on je wszystkie związał i stał się ze wszech miar jedną jednostką, a nie jakimś zbiorem wielu jednostek. Opanowany i zharmonizowany postępuje też tak samo, kiedy coś robi, czy to gdy majątek zdobywa, czy o własne ciało dba, albo i w jakimś wystąpieniu publicznym, albo prywatnych umowach, we wszystkich tych sprawach i dziedzinach on uważa i nazywa sprawiedliwym i pięknym każdy taki czyn, który tę jego równowagę zachowuje i do niej się przyczynia. Mądrością nazywa wiedzę, która takie czyny dyktuje. niesprawiedliwym nazywa czyn, który tę jego harmonię wewnętrzną psuje, a głupotą nazywa mniemanie, które znowu takie czyny dyktuje.

GLAUKON: Ze wszech miar — powiada — prawdę mówisz, Sokratesie”²².

Zauważyć trzeba najpierw wyraźny sygnał, że mowa będzie o rzeczy ważnej, że oto mamy rozwiązanie zasadniczego problemu i wnioski z wcześniejszego przedsięwzięcia intelektualnego polegającego na budowie idealnego państwa — „nam się ziścił nasz sen” i to „z pomocą któregoś boga”, powiada Platon. Jest także klamra zamykająca, którą stanowi wypowiedź Glaukona: „Ze wszech miar [...] prawdę mówisz, Sokratesie”.

Druga kwestia — sprawiedliwość polegająca na tym, że „szewc pozostaje przy swoim kopycie”, określona została jako „widziadło sprawiedliwości” (εἶδωλον τι τῆς δικαιοσύνης), a w konsekwencji i model państwa podzielonego na stany, w którym każdy robi tylko to, do czego najlepiej się nadaje, należy uznać za „widziadło”. Człowiek sprawiedliwy jest tym samym człowiekiem, który zdobywa majątek, dba o swe ciało, występuje publicznie.

Na pierwszy rzut oka, cytowany fragment *Państwa* zdaje się sugerować, że pytanie o to, na czym polega sprawiedliwość duszy, jest pytaniem najważniejszym. Tak jednak nie jest. Platon pisze o mądrości jako o wiedzy, która dyktuje czyny

²² Platon, *Państwo*, 443b–e; por. Platon, *Prawa*, 863e–864a.

sprawiedliwe, budujące wewnętrzną harmonię. Uwaga przesuwa się w kierunku sprawiedliwości czynów.

Dialog *Gorgiasz*, nie pozostawia wątpliwości, że odpowiadając na pytanie o sprawiedliwość duszy nie powiedziano jeszcze tego, co najważniejsze; dialog Sokratesa z samym sobą jeszcze się nie rozpoczął, gdy rozważano to pytanie.

Kontynuując analizy warto też mieć na uwadze to, czego dotyczy mądrość; co trzeba poznać, aby osiąść mądrość. Każdemu, choć trochę obeznanemu z filozofią Platona, narzuca się odpowiedź, że trzeba poznać idee. Jak zobaczymy odpowiedź jest bardziej złożona.

Sprawiedliwość działań — dialog Sokratesa z samym sobą

Kulminacją dialogu *Gorgiasz* jest dyskusja Sokratesa z samym sobą (506c–507c); dyskusja, która dotyczy tak sprawiedliwości duszy, jak i sprawiedliwości działania. Ma ona miejsce po dialogu Sokratesa z Kalliklesem, po tym, gdy ten zostaje postawiony w sytuacji, w której — jeśli dyskusja z nim miałaby być kontynuowana — musiałby uznać tezę przeciwną do tej, którą głosił. Jak mówi do niego Sokrates: „Zatem kara jest dla duszy lepsza od nieumiarkowania, przeciwnie niż ty przed chwilą sądziłeś?” Kallikles nie przyznaje się do błędu i przerywa wywód odpowiadając: „Nie wiem, co masz na myśli Sokratesie” i w kolejnej wypowiedzi: „Nic mnie nie obchodzi to, co mówisz; odpowiadam tylko dlatego, by zrobić przyjemność Gorgiasowi” (505c, tłum. P. Siwek). Kallikles najchętniej przerwałby całą dyskusję nad podjętym problemem. Sokrates jednak do tego nie dopuści i przy braku chętnych do dalszej rozmowy poprowadzi dyskusję mając za partnera siebie samego.

Forma

W analizowanym fragmencie zostanie zachowana forma dialogu. Na początku *Gorgiasza*, przed dyskusją Sokratesa z tytułową postacią, Sokrates wskazuje na zaletę tej formy wypowiedzi polegającą na zwięzłości: „Czy zechcesz, Gorgiasie, byśmy jak teraz dyskutowali stawiając pytania i dając odpowiedzi, odkładając na kiedy indziej rozwlekłość mowy, od czego zaczął Polos? Ale obiecaj szczerze krótko odpowiadać na każde pytanie” (449b, tłum. P. Siwek).

Podobny wątek powraca na początku dialogu z Polosem, gdy Sokrates jako warunek rozmowy wskazuje Polosowi, aby „powściągnął tę wielomówność”, którą posługiwał się na początku (461d). Argumentując na rzecz tego postulatu, Sokrates powiada: „gdy będziesz mówił długo zamiast odpowiadać na moje pytania, czy nie byłoby to dla mnie nieznośne nie móc odejść i nie słuchać cię? Jeśli jednak interesujesz się dyskusją, którą prowadziliśmy dotąd i chcesz ją poprawić, to [...] przedstaw do rozważenia, co chcesz, na przemian pytając i odpowiadając na pytania, [...] przekonuj i dawaj się przekonać” (461e–462a, tłum. P. Siwek).

Sam Sokrates nie trzyma się zawsze tego postulatu, wówczas jednak wskazuje na tego powody. Zakończywszy dłuższą wypowiedź (zwieńczoną tezą, że retoryka jest tym dla duszy, czym kucharstwo dla ciała) wyjaśnia: „Może to z mojej strony szczególny brak konsekwencji, że mówiłem tak długo, gdy tobie zakazałem wy-

głaszania długich mów; mam jednak usprawiedliwienie, że gdy mówiłem do ciebie krótko, nic nie rozumiałeś z moich odpowiedzi i zasypywałeś mnie prośbami o wyjaśnienie. Jeśli ja uznam twoje odpowiedzi za niejasne, będziesz mógł je jeszcze rozwijać. Gdy cię zrozumiem, daj mi pokój, tak bowiem jest sprawiedliwie (δίκαιον γάρ). A teraz, jeśli możesz znaleźć jakiś pożytek w mojej odpowiedzi, korzystaj z niego” (465d–466a, tłum. P. Siwek). Forma dialogu okazuje się środkiem doskonalszym od wykładu czy przemowy, środkiem zakładającym przenikliwość i bystrość umysłu. Jak sądzę, nie należy bagatelizować określenia, że „tak jest sprawiedliwie” (466a). Sprawiedliwe jest, aby każdy miał to, co jest dla niego odpowiednie. Dla tego, kto rozumie — wystarczy krótko, dla tego, kto nie pojmuje krótkich odpowiedzi — potrzeba dłuższego wywodu.

Zachowanie formy dialogu złożonego z krótkich pytań i krótkich odpowiedzi wskazuje, że rozmówca, w tym wypadku Sokrates, jest kimś przenikliwym. Nie wyklucza to stawiania pytań o rzeczy oczywiste, lub raczej o rzeczy, które wydają się oczywiste. Wcześniej, dociekając przedmiotu najlepszej ze sztuk, Sokrates zwracał się do Gorgiasza: „Nie dziw się jednak, jeśli wkrótce zapytam cię o coś, co wydaje się oczywiste, a ja mimo to się dopytuję. Jak mówię, pytam ze względu na tok dyskusji, a nie ze względu na siebie, lecz byśmy się nie przyzwyczajali wzajemnie zgadywać swoje myśli w pół słowa, ale żebyś ty wypowiedział się swobodnie zgodnie z zamiarem” (454b–c, tłum. P. Siwek). W sprawach najważniejszych mamy do czynienia z rzeczami, które tylko wydają się oczywiste, jasne (δηλος). Oczywistość nie jest tu powiązana wprost ze zdolnościami intelektualnymi rozmówcy; Gorgiasz jest figurą człowieka nieprzeciętnej wiedzy i inteligencji, a ponadto Platónski Sokrates wyraźnie zaznacza, że owe pytania o sprawy oczywiste są potrzebne „ze względu na tok dyskusji”. Zagrożeniem w udzielaniu właściwej odpowiedzi mogą być przyzwyczajenia, domysły; dawanie jasnych odpowiedzi ma zagrożenia te niwelować („byśmy się nie przyzwyczajali wzajemnie zgadywać swoje myśli w pół słowa”).

Ponadto, skoro krótkie wypowiedzi są dla ludzi przenikliwych, a dla mniej przenikliwych konieczne są wyjaśnienia, to należy się spodziewać, że owe krótkie wypowiedzi zakładają jakąś wiedzę, którą mniej bystrym trzeba przekazać w wyjaśnieniach. Zdaje się być to wyraźny sygnał, że należy mieć na uwadze wiedzę, niezawartą wprost w komentowanym dialogu i trzeba liczyć się z tym, że w grę wchodzi także tak zwane nauki niepisane²³.

Z punktu widzenia formy wypowiedzi, w komentowanym fragmencie dialogu najistotniejsze jest, że to właśnie Sokrates jest rozmówcą Sokratesa. Mając na uwadze figurę Sokratesa, tak jak ją formował Platon także w innych dialogach, przyjęcie omawianego tu rozwiązania formalnego stanowi wyraźny, by nie powiedzieć jednoznaczny sygnał, że będzie mowa o rzeczach najważniejszych. Ponadto jest to ten wyjątkowy moment, w którym rozmówcą Sokratesa jest ktoś, kto —

²³ W kontekście sprawiedliwości warto przytoczyć słowa z *Fajdrosa*, 276c: „ten, który posiada wiedzę o tym, co sprawiedliwe i piękne, i dobre; czyżby on miał mieć mniej rozumu od rolnika, tam gdzie chodzi o jego własne nasiona? [...] Więc i on nie będzie serio pisał tych rzeczy na płynącej wodzie, nie będzie piórem i atramentem siał słów, które za sobą słowa przemówić nie potrafią i prawdy nauczyć, jak należy”, tłum. W. Witwicki (Platon, *Dialogi*, t. II, Kęty 1999).

mimo wszelkich zastrzeżeń („Nie podaję wam bowiem prawdy, którą sam bym znał, ale szukam wraz z wami, tak że jeśli wyda mi się, iż mój przeciwnik ma rację, pierwszy się z nim zgodzę”, 506a, tłum. P. Siwek²⁴) — ma wiedzę o bycie prawdziwym większą niż którykolwiek z jego innych rozmówców lub większą niż inni przenikliwość, by w dyskusji dostrzec to, co trafne, co prawdziwe.

Sygnalów, że rzeczy pierwszorzędnej wagi nie zostały jeszcze omówione, jest więcej. Przed rozpoczęciem dialogu z samym sobą Platoński Sokrates powiada: „Co zatem teraz zrobimy? Przerwiemy dysputę w połowie?”, a w kolejnej wypowiedzi wskazuje, że rozmowę trzeba kontynuować: „by nasza dyskusja otrzymała głowę” (505d, tłum. P. Siwek). Gdy Sokrates zastanawia się, z kim prowadzić dalej dyskusję, Kallikles proponuje, aby Sokrates sam poprowadził dalej dyskusję, wygłaszając mowę lub sobie samemu zadając pytania (505d). Sokrates, zanim się zgodzi, dostrzega wady takiego rozwiązania: „Chcesz, by stało się ze mną to, o czym mówi Epichram: »bym spełnił zadanie dwóch ludzi«” (505e, tłum. P. Siwek). Takie stwierdzenie trzeba odczytywać w perspektywie Platońskiego postulat: „żeby się każdy czymś jednym, co do niego należy, zajmował” (*Państwo*, 423d). Spełniania zadania dwóch ludzi należy unikać. Mimo tego Sokrates stwierdza: „Muszę jednak to zrobić” (505e, tłum. P. Siwek). Zatem sprawa jest pierwszorzędnej wagi.

Wyżej wskazane argumenty przemawiające za tym, że dialog Sokratesa z samym sobą dotyczy spraw najważniejszych, nabierają szczególnej wagi w świetle cytowanego wyżej fragmentu *Państwa*, w którym Platon po odkryciu tego, na czym polega sprawiedliwość duszy, mówił o tym, że „ziścił się nasz sen”.

Analiza szczegółowa

Pomocny w analizie jest zapis dialogu uwyrażniający jego elementy. Pytania i odpowiedzi w dialogu Sokratesa z samym sobą poprzedzono myślnikami; wypowiedzi niepoprzedzone myślnikami są skierowanymi do Kalliklesa. Dla wygody, kolejne fragmenty zostały opatrzone numeracją, do której odnoszę się w dalszej analizie.

1. „[506c] Posłuchajże tedy od początku, jak ja znowu nawiążuję wywód.
2. - Czy przyjemność i dobro to jedno i to samo?
3. — Nie to samo, jakem się na to z Kalliklesem zgodził.
4. - A czy rzeczy przyjemne należy robić dla dobra, czy też to, co dobre, dla przyjemności?
5. — To, co przyjemne, dla tego, co dobre.
6. - A przyjemne jest to, co jeśli mamy, [506d] cieszymy się? A dobre to, co jeśli mamy, jesteśmy dobrzy?
7. — Tak jest.

²⁴ Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 23a–b: „A to naprawdę podobno bóg jest mądry i w tej wyroczeni to chyba mówi, że ludzka mądrość mało co jest warta albo nic. I zdaje się, że mu nie o Sokratesa chodzi, a tylko użył mego imienia, dając mnie na przykład, jak by mówił, że ten z was, ludzie, jest najmądrzejszy, który, jak Sokrates, poznał, że nic nie jest naprawdę wart, tam gdzie chodzi o mądrość”, tłum. W. Witwicki (Platon, *Dialogi*, t. I, Kęty 1999).

8. - Ano, dobrzy przecież jesteśmy i my, i wszystko inne, co tylko jest dobre, dzięki posiadaniu jakiejś dzielności?
9. Mnie się to oczywiste wydaje, Kalliklesie.
10. - Ano, tedy dzielność każdej rzeczy i sprzętu, i ciała, i duszy także, i każdej istoty żywej nie bierze się tak prześlicznie ni stąd ni zowąd, tylko wymaga porządku i należytego stanu, i sztuki, która każdemu z nich odpowiada. Czy jest tak?
11. — Bo ja mówię, że tak.
12. - [506e] Zatem doprowadzenie do pewnego porządku i ładu stanowi dzielność każdej rzeczy?
13. — Ja bym przyznał.
14. - Bo jakiś ład wewnętrzny tkwiący w każdym przedmiocie i właściwy każdemu, czyni go dobrym?
15. — Mnie się tak zdaje.
16. - Zatem i dusza, która ma w sobie ład swoisty, lepsza od nieuporządkowanej?
17. — Koniecznie.
18. - A przecież ta, co ma w sobie ład, to porządna [uporządkowana]?
19. — No jakżeby nie.
20. - A [507a] porządna [uporządkowana] ta, co rozumnie panuje nad sobą?
21. — Najoczywiściej.
22. - Więc dusza rozumnie panująca nad sobą jest dobra.
23. Ja przynajmniej nie mam przeciw temu nic do powiedzenia, kochany Kalliklesie; a ty, jeśli masz, to dawaj.
- KALLIKLES: Mów no, kochanie.
24. - A to mówię, że jeśli rozumnie panująca nad sobą jest dobra, to znajdująca się w stanie przeciwnym rozumnemu panowaniu nad sobą jest zła. A to jest dusza nierozumna i rozpasana.
25. — No tak.
26. - A kto rozumnie panuje nad sobą, ten będzie pewnie postępował, jak należy, i w stosunku do bogów, i do ludzi, boby nie był rozumny, gdyby postępował, jak nie należy [„człowiek mądry postępuje względem bogów i względem ludzi tak, jak się godzi; nie byłby mądry, gdyby tak nie postępował” — tłum. P. Siwek].
27. — [507b] Oczywiście to musi tak być.
28. - A znowu, postępując jak należy w stosunku do ludzi, będzie musiał postępować sprawiedliwie, a w stosunku do bogów: zbożnie. A kto postępuje sprawiedliwie i zbożnie musi być sprawiedliwy i zbożny? [„Postępować tak, jak się godzi, względem ludzi to sprawiedliwość, względem bogów to pobożność; postępujący sprawiedliwie i pobożnie musi być sprawiedliwy i pobożny” — tłum. P. Siwek].
29. — Tak jest.

30. A znowu przecież i odważny być musi. Bo to przecie nie jest rzecz człowieka rozumnie panującego nad sobą, ani gonić, ani uciekać przed czym nie należy, ale przed czym należy; czy to o czyny chodzi, czy o ludzi, czy o szukanie i unikanie przyjemności i przykrości, o zniesienie czego i wytrwanie tam, gdzie potrzeba. Tak, że [507c] najoczywiściej, Kalliklesie, człowiek rozumnie panujący nad sobą, jakeśmy to przeszli, będąc sprawiedliwym i odważnym, i zbożnym, będzie mężem dobrym w całej pełni, a będąc dobrym, będzie wszystko dobrze i pięknie czynił, cokolwiek by robił, a kiedy mu się tak pięknie będzie wiodło, będzie miał święte życie i szczęśliwy będzie, a zbrodniarz i ten, co będzie żył źle, będzie nędznikiem. Nędznikiem będzie człowiek usposobiony wprost przeciwnie niż ów rozumnie panujący nad sobą, człowiek rozpasany, któregoś ty pochwał.
31. Otóż ja tak tę kwestię stawiam i powiadam, że to prawda²⁵.

Platoński Sokrates rozpoczyna od powtórzenia dotychczasowych ustaleń. Co ciekawe, retoryka jako przedmiot dociekań w ogóle się przy tym nie pojawia. Sokrates najpierw przypomina odróżnienie dobra od przyjemności i stwierdza, że to, co przyjemne robi się dla dobra, a nie dobro dla przyjemnego (1–5).

Kolejny ciąg wypowiedzi dotyczy tego, na czym polega dobro i doskonałość (cnota-dzielność) każdej rzeczy (6–15). Dobro, które czyni nas dobrymi, to pewna cnota. Ponieważ sprawiedliwość duszy jest cnotą, określeniu cnoty trzeba się bacznie przyjrzeć. Najpierw Platon stwierdza, że cnota jest wynikiem porządku, należytego stanu (poprawności) i sztuki (τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, 10). Podkreślić trzeba, że te trzy elementy, aby pełnić swą doskonalącą funkcję, muszą *być dostosowane* do danej rzeczy, muszą *odpowiadać* danej rzeczy²⁶. Zatem, to, co określa działanie elementów doskonalących, ma charakter jednostkowy. To dana jednostkowa rzecz wymaga odpowiadającego jej „porządku, poprawności i sztuki”.

Sama dzielność jest zaprowadzonym ładem (κόσμος). Także w tym kontekście Platon podkreśla, że jest to ład właściwy (οἰκεῖος) danej rzeczy (14). Ład jest w kolejnych wersach podstawowym określeniem charakteryzującym dzielność duszy (14, 16, 18, 20). Sprawia on, że dusza jest σώφρων — opanowana, rozważna, rozumnie panująca nad sobą. Na pierwszy rzut oka owo przejście od uporządkowania właściwego duszy, do rozumnego panowania nad sobą nie jest oczywiste. Sprawa staje się znacznie jaśniejsza, jeśli weźmie się pod uwagę, jak Platon charakteryzuje w *Państwie* jedną z cnot kardynalnych — σωφροσύνη, panowanie nad sobą, rozważę. Wskazuje, że podobna jest ona do pewnego rodzaju harmonii (431e), a następnie powiada: „Tak że najsluszniej moglibyśmy powiedzieć, że taka jednomyślność to jest rozważa, taka naturalna zgodność co do tego, która strona powinna rządzić i w państwie, i w każdym z osobna” (432a). Tradycja (w zasadzie

²⁵ Platon, *Gorgiasz*, 506c-507c, tłum. W. Witwicki.

²⁶ Platon używa tu czasownika ἀποδίδομι, tego samego, który występuje w klasycznej formule Simonidesa, przywołanej i analizowanej przez Platona w *Państwie* 331e: „sprawiedliwe jest oddawanie każdemu tego, co się komu winno” (τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδίδοναι δίκαιόν ἐστι).

już starożytna) utożsami σωφροσύνη jako cnotę kardynalną, z umiarkowaniem. Łacinnicy będą σωφροσύνη przekładali bądź jako *prudencia*, bądź jako *temperantia*. Ten pierwszy termin będzie wiązany z wiedzą przyporządkowaną działaniu, roztropnością, która pojmowana będzie tak jak Platońska mądrość — wiedza służąca dobremu działaniu²⁷. Pozostanie zatem *temperantia*, termin podkreślający opanowanie, panowanie nad zmysłowymi pożądaniami, i w warstwie etymologicznej w zasadzie gubiący powiązanie z rozumnym ładem, będącym elementem centralnym w pojmowaniu σωφροσύνη. Komentując przejście od ładu do rozumnego panowania, pamiętać także trzeba o towarzyszącym umysłowości starożytnych ścisłemu powiązaniu ładu z rozumnością w ogóle; nie ma ładu bez przyczyny, którą jest rozum.

Rozumne panowanie nad sobą, czy rozważa, będą podstawą sprawiedliwości jako fundamentalnej dzielności duszy (fundamentalnej doskonałości moralnej), i w takiej perspektywie przestrzec trzeba przed pochopnym sprowadzeniem doskonałości moralnej do mądrości i wiedzy, i przed dopatrywaniem się w analizowanych fragmentach podstaw przypisywanego Sokratesowi intelektualizmu etycznego. W *Państwie* rozważa — σωφροσύνη jest w sposób bardzo jasny odróżniona od mądrości — σοφία. Gdy ta pierwsza jest swoistym ładem i harmonią, to druga jest pewnego typu wiedzą²⁸. Rozważa i mądrość to dwie istotnie różne cnoty kardynalne. W analizowanym fragmencie *Gorgiasza* akcent pada na ład²⁹.

Od rozumnego panowania (rozważi) — bycia σώφρων — Platon powraca do problematyki dobra: dusza rozważna jest dobra — ἡ σώφρων ψυχὴ ἀγαθὴ (22). Można zauważyć, że w tym punkcie kończy się podsumowanie wcześniejszych rozważań dotyczących sprawiedliwości duszy. Nie pojawiły się istotnie nowe elementy w stosunku do analiz poprzedzających dialog Sokratesa z samym sobą. Można zatem zasadnie przyjąć, że to co następuje potem jest ową „głową” dyskusji, jest tym, co skłoniło Sokratesa do dialogu z samym sobą, i co jest godne takiej właśnie formy. Najistotniejsze będą zatem dwie wypowiedzi Sokratesa kończące jego dialog z samym sobą (26 i 28).

Sprawy najważniejsze

Kolejny krok wiąże rozważę z postępowaniem (26): „kto rozumnie panuje nad sobą [kto jest rozważny], ten będzie postępował, jak należy, i w stosunku do bogów, i do ludzi; nie byłby mądry [rozważny], gdyby tak nie postępował” (Καὶ μὴν ὁ γε

²⁷ Platon, *Państwo*, 428c–d.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Nieprzekonująca jest argumentacja na rzecz intelektualizmu etycznego, utożsamiającego wiedzę z doskonałością moralną, sięgająca do fragmentów zawartych w *Gorgiaszu*, 460b, gdzie czytamy m.in.: „Ktokolwiek się czegoś nauczył, jest takim, jakim go dana umiejętność robi”, i dalej: „ten, który się sprawiedliwości nauczył, jest sprawiedliwy”, tłum. W. Witwicki. Wywód prowadzony jest w kontekście sprawności w wykonywaniu jakiegoś zawodu; także słownikowo rzecz ujmując, ἐπιστήμη to w pierwszym rzędzie ‘umiejętność’, ‘biegłość w czymś’, a dopiero na drugim miejscu — ‘wiedza’, ‘nauka’; a μανθάνω to ‘nauczenie się czegoś’, ‘zdobycie pewnej umiejętności’, co dokonać się może nie tylko przez studiowanie, ale także przez praktykę i doświadczenie. Dalsze wywody dotyczące sprawiedliwości, w których sprawiedliwość duszy ściśle powiązana jest ze sprawiedliwym działaniem, nie pozostawiają, moim zdaniem, wątpliwości, że interpretacja powinna iść w tym kierunku.

σώφρων τὰ προσήκοντα πράττει ἄν καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ ἀνθρώπου: οὐ γὰρ ἄν σωφρονῶ τὰ μὴ προσήκοντα πράττων;). Paweł Siwek przekłada w tym miejscu trafniej — „postępuje [. . .] jak się godzi”. Zwrot τὰ προσήκοντα w czasach hellenistycznych będzie występował przede wszystkim w znaczeniu „powinności” (*officium*), a τὰ προσήκοντα πράττειν to tyle, co czynić swoją powinność, wypełniać swoje obowiązki; bliski takiego znaczenia jest przekład Witwickiego — „będzie postępował, jak należy”. Pamiętać jednak trzeba, że kategoria powinności, w kontekście etyki i filozofii prawa, do czasu stoików nie miała większego znaczenia. Mając nadto na uwadze kontekst, w którym coś jest elementem doskonalącym, o ile odpowiada czemuś, τὰ προσήκοντα πράττειν lepiej jest, jak sądzę, przekładać jako czynienie tego, co odpowiednie, dopasowane, własne, godne kogoś, czegoś; zwłaszcza że w analizowanej frazie jest wyraźne wskazanie adresata działania „względem bogów i względem ludzi”. Podobne intuicje łączą się z Arystotelesa słusznością (prawością) — τὸ ἐπιεικές, będącą sprawiedliwością stanowiącą korektę sprawiedliwości legalnej, polegającej na zgodności z ustanowionymi prawami, gdy sprawiedliwość legalna nie domaga ze względu na ogólne sformułowanie³⁰.

O wadze analizowanego zwrotu τὰ προσήκοντα πράττειν może też świadczyć to, że Platon, pisząc o aspekcie negatywnym, również powtarza ten zwrot w całości, czego nie oddają przekłady W. Witwickiego ani P. Siwka. Drugą część analizowanego fragmentu (26) należałoby przełożyć: „nie byłby rozważny, gdyby nie czynił tego, co się godzi”.

Kolejny krok dyskusji Sokratesa z samym sobą prowadzi do, jak sądzę, najważniejszej wypowiedzi w całym dialogu (28); wypowiedzi stanowiącej niejako jego punkt szczytowy: „A znowu, postępując jak należy w stosunku do ludzi, będzie musiał postępować sprawiedliwie, a w stosunku do bogów: zbożnie. A kto postępuje sprawiedliwie i zbożnie musi być sprawiedliwy i zbożny?” (507b, tłum. W. Witwicki). P. Siwek przekłada: „Postępować tak, jak się godzi, względem ludzi to sprawiedliwość, względem bogów to pobożność; postępujący sprawiedliwie i pobożnie musi być sprawiedliwy i pobożny”.

Za uznaniem tej wypowiedzi za najważniejszą w całym dialogu przemawia kilka racji. Pojawia się ona w ramach dialogu Sokratesa z samym sobą i ponadto, odpowiada na pytanie o rzeczy, które w świetle wcześniejszych partii tekstu są najważniejsze — wprost określa, na czym polega sprawiedliwość działania, w sposób konieczny powiązana ze sprawiedliwością samej duszy. Co więcej, jest to wypowiedź ostatnia w ramach dialogu Sokratesa z samym sobą. Jest też ostatnią krótką wypowiedzią (nie licząc wypowiedzi jedynie przytakujących) przed kłamrą zamykającą, którą stanowi zdanie: „Otóż ja tak tę kwestię stawiam i powiadam, że to prawda” (31). W świetle wcześniejszych wywodów, krótkość wypowiedzi także świadczy o wadze zagadnienia. Kolejna wypowiedź (30) jest już skierowana wprost do Kalliklesa, a nie do Sokratesa; jest już znacznie dłuższa od każdej z wcześniejszych, i choć w swej treści wskazuje na elementy ważne, jednak dotyczące powiązania proponowanego ujęcia sprawiedliwości z innymi zagadnieniami (przede wszystkim z problematyką odwagi i szczęścia).

³⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, 1137 b [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.

W przytoczonym fragmencie omówiony wyżej zwrot τὰ προσήκοντα πράττειν zostaje użyty do scharakteryzowania sprawiedliwego postępowania³¹. Sprawiedliwe postępowanie to takie, które każdemu daje to, co dla niego odpowiednie, co dopasowane, właściwe dla niego.

Określenie sprawiedliwości z *Gorgiasza* — „to, co się godzi”, nie jest jednak oparte na odwołaniu wprost do wiedzy ogólnej. Człowiek postępując sprawiedliwie, działa wobec indywiduów, zabiega o to, co dla nich korzystne; działanie musi być do nich dopasowane, co w sposób oczywisty ukazuje się w przypadku karania, któremu — nie przypadkiem — Platon poświęcił tak wiele miejsca w całym dialogu. Gdy czynimy to, co odpowiednie wobec bogów, postępujemy zbożnie i jesteśmy zbożni. W konsekwencji mądrość, która kieruje działaniem, musi obejmować wiedzę dotyczącą jednostek, wiedzę pozwalającą określić, co i dla kogo jest odpowiednie. Nie inaczej jest w dialogu *Państwo*, gdy Platon dookreśla, czym jest mądrość; jest to „wiedza, która sobie radzi nie z kimś tam lub z czymś, co jest w mieście, ale radzi sobie z całym państwem i wyznacza, w jaki sposób ono powinno traktować samo siebie oraz inne państwa tak, aby wszystko było jak najlepiej” (428c–d). Jeśli państwo potraktujemy jako symbol człowieka (duszy), to mądrość będzie wiedzą, która sobie radzi nie z czymś tam, co jest w człowieku, ale radzi sobie z całym człowiekiem i wyznacza, w jaki sposób on powinien traktować samego siebie oraz innych ludzi tak, aby wszystko było jak najlepiej. Mądrość obejmuje z pewnością wiedzę o tym, co konieczne, ogólne i niezmienne (o ideach), kieruje jednak działaniem wobec konkretnego człowieka lub boga. W tej perspektywie jasne jest, że zdobywanie mądrości nie jest celem samym w sobie. Tym bardziej celem takim nie jest kontemplacja idei³².

Komentując dwie wypowiedzi stanowiące zwieńczenie dialogu Sokratesa z samym sobą, można pokusić się na jeszcze jedną konstatację. Platon uznał za dalece niewystarczające zakończenie tego dialogu nauką o sprawiedliwości duszy; sprawiedliwość ta jest swoistym ładem, jest zatem pewnym stanem duszy. Zauważyć można, że dopełnienie, które — już choćby ze względów natury formalnej — można uważać za dotyczące czegoś ważniejszego, doskonalszego niż poprzedzający wywód, mówi o sprawiedliwości działania. To sprawiedliwość działania jest celem, do którego przyporządkowana jest sprawiedliwość duszy, jest spełnieniem duszy sprawiedliwej, jak tworzenie jest spełnieniem idei dobra³³.

³¹ Por. analizowaną przez Platona w *Państwie* 332c formułę: „sprawiedliwość polega na oddaniu każdemu tego, co mu się należy” (τὸ προσήκον ἐχάστω ἀποδίδónαι).

³² Stawiane tu tezy są w sposób wyraźny polemiczne wobec np. G. Vlastos, *Platon. Indywiduum jako przedmiot miłości*, tłum. P. Paliwoda, Warszawa 1994.

³³ W perspektywie Arystotelesa — działanie jest aktem danej rzeczy i bez niego nie ma pełnej doskonałości podmiotu działania, co doskonale widać w koncepcji pierwszego poruszcyciela jako „samomyślącej się myśli”, będącego czystym aktem, czystym działaniem. W szacie łacińskiej, w Tomasza z Akwinu traktacie o prawie w *Summa contra gentiles*: „Omnis enim res propter suam operationem esse videtur: operatio enim est ultmia perfectio rei” („każda rzecz istnieje dla swego działania; działanie bowiem jest ostateczną doskonałością rzeczy”), lib. 3, cap. 113 (*Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, R. Busa (ed.), Stuttgart 1996).

Trudne przejście argumentacyjne a Platona nauka o dobru

Zauważyć także trzeba, że są mocne racje, aby uznać, że prowadząc swój wywód Platon domniemywa u czytelnika posiadanie wiedzy na temat dobra samego i jego relacji do innych bytów. Przypomnę, że wcześniej Platon wyraźnie dawał do zrozumienia, że krótkie wypowiedzi nie wyjaśnią każdemu przedstawianej sprawy, a tylko tym szczególnie przenikliwym. Właśnie dialog Sokratesa z samym sobą jest wzorcowym przykładem zwięzłości wypowiedzi. Należy zatem wyostrzyć swoją uwagę na niewskazaną wprost w tekście naukę niezbędną do zrozumienia wyводу.

Uważny czytelnik zasadniczą lukę argumentacyjną dostrzeże, jak sądzę, w przejściu od części streszczającej wcześniejszą dyskusję o sprawiedliwości duszy (wypowiedzi 2–25) do wypowiedzi, które stanowią „głowę” rozmowy (26, 28); w przejściu od twierdzenia, że dusza rozważna jest dobra, do twierdzenia, że dusza rozważna „postępuje względem bogów i względem ludzi tak, jak się godzi”. Ta ostatnia fraza charakteryzuje dobro duszy. Zatem ten krok argumentacyjny zakłada wiedzę o dobru i dopiero w świetle wiedzy o dobru krok ten będzie zrozumiały.

Sięgając do *Państwa* dowiadujemy się, że dobro jest najwyższą ideą, której symbolem jest Słońce, jest czymś, co wręcz wykracza „ponad wszelką istotę”, to „coś wyższego i mocniejszego o wiele” (509b). W umysłowości greckiej Słońce oraz jego światło i ciepło uważane było za źródło życia. Platon daje temu wyraz pisząc: „słońce, tak mi się wydaje, rzeczom widzialnym nie tylko widzialności dostarcza, ale i powstawania, i wzrostu, i pożywienia, choć ono samo nie jest powstawaniem” (509b). Uznaje on ideę dobra za źródło istnienia, będące ponad wszelką istotą (οὐσία): „przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki *Dobru* przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi” (509b). Posiłkując się także tak zwanymi naukami niepisаныmi, można zasadnie utożsamiać dobro z jednym³⁴. Dobro będąc jednym, udzielając jedności udziela bytu. Wychodząc z jaskini w kierunku Słońca-dobra, zmierzamy ku temu, co „bardziej istnieje” (μᾶλλον ὄντα) (515d). Im bardziej coś jest jednością, tym bardziej istnieje — ta myśl (także intuicyjnie jasna, bo przecież to, co nie stanowi jedności rozpada się), szeroko rozwinięta przez Plotyna — stanowi istotny element Platona nauki o dobru.

Wychodzący z jaskini pojmie, „że od niego [Słońca] pochodzą pory roku i lata, i że ono rządzi wszystkim w świecie widzialnym, i że jest w pewnym sposobie przyczyną także i tego wszystkiego, co oni tam poprzednio widzieli” (516b–c). Kto ideę dobra dojrzy, „ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzec ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub w publicznym” (517c).

Interpretując w świetle tej metafory omawiany dialog Sokratesa z samym sobą, nietrudno dostrzec, że dobro udziela jedności, a przez to istnienia i piękna, poprzez

³⁴ Np. świadectwa Arystoksenosa (*Elementa Harmonica*, II, 39–40); Arystotelesa (*Etyka nikomachejska*, 1095a–b; *Metafizyka*, 987b–988a; *Etyka Eudemejska*, 1218a); zob. prace K. Gaisera (*Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963; *Testimonia Platonica*, Milano 1998) i autorów związanych z tzw. szkołą tybindzką; zob. T. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, Kęty 2004.

ład i harmonię („pory roku i lata”). Im jest ktoś lepszy, sprawiedliwszy, ma w sobie większy ład i większą jedność, tym bardziej istnieje. Platon umieszcza zagadnienie doskonałości moralnej człowieka (doskonałości człowieka jako takiego) na płaszczyźnie egzystencjalnej — można tracić to, co się ma (i tak się dzieje, gdy czynimy to co odpowiednie dla innych, gdy działamy dla pożytku innych), ale zyskiwać na byciu, na istnieniu; innymi słowy, chodzi o to, aby bardziej być niż więcej mieć³⁵. Stając się bardziej sprawiedliwą, bardziej jednością, dusza upodabnia się do dobra samego, a przez to i jej działanie upodabnia się do działania dobra samego; mówiąc słowami z *Państwa*: „nigdy sprawiedliwość nikomu szkody nie wyrządza” (335e).

W takiej perspektywie, przejście od tezy o sprawiedliwości duszy, jej dobra, opartego na wewnętrznym ładzie, do tezy o działaniu jak się godzi wobec innych, o czynieniu tego, co odpowiednie dla innych (ludzi i bogów), przestaje być tajemnicze. Człowiek dobry, działając udziela jedności i istnienia, ma na uwadze najwyższy pożytek innych — to, aby bardziej byli, a nie to, aby więcej mieli. Uznanie za dobrodziejstwo sprawiedliwej kary, która może pozbawić człowieka wszystkiego, co posiada, z życiem włącznie, w pełni się w tej perspektywie mieści.

„Wyjście” z rozmowy z samym sobą i pierwsze podsumowanie

Ostatnia z wypowiedzi Sokratesa (30) przed kłamrą: „powiadam, że to jest prawda”, jest już zwrócona do Kalliklesa. Wskazane zostaje powiązanie rozważań z odwagą. Człowiek rozważny nie będzie „ani gonić, ani uciekać przed czym nie należy, ale przed czym należy; czy to o czyny chodzi, czy o ludzi, czy o szukanie i unikanie przyjemności i przykrości, o zniesienie czego i wytrwanie tam, gdzie potrzeba”³⁶.

Sprawiedliwość, odwaga i zbożność, u których podstaw leży rozważa — wewnętrzny ład, powodują, że człowiek jest w całej pełni dobry, „a będąc dobrym, będzie wszystko dobrze i pięknie czynił”. Tak czyniąc „będzie miał święte życie i szczęśliwy będzie” czy — jak tłumaczy P. Siwek — „jest radosny i szczęśliwy” (*μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα*). Wywód zamyka kontrastowe porównanie do człowieka złego.

Cele państwa i prawa

Kolejny element w ogólnej strukturze dialogu, a ostatni poddany analizie w niniejszym opracowaniu, obejmuje rozdział LXIII (507c–508c). Po nim nastąpi analiza zarzutów sformułowanych wcześniej przez Kalliklesa³⁷; a całość zamknie mit dotyczący sądu po śmierci i życia w zaświatach³⁸.

³⁵ Szerzej na ten temat zob. M. Piechowiak, *Do Platona po naukę o prawach człowieka* [w:] *Księga jubileuszowa profesora Tadeusza Jasudowicza*, J. Białocerkiewicz, M. Balcerzak. A. Czeczko-Durlak (red.), Toruń 2004, s. 333–352.

³⁶ Por. Platon, *Państwo*, 429a–d.

³⁷ Struktura jest typowa dla średniowiecznych artykułów, rozpoczynających się od sformułowania wątpliwości (*dubitatio*) i zarzutów, w centrum zawierających właściwy wykład (*corpus*), zamykanych odpowiedzią na zarzuty.

³⁸ Wyrażna analogia do *Państwa*, które kończy mit Era.

Bezpośrednio po dialogu Sokratesa z samym sobą, poruszone zostaje, obok omówionej wyżej problematyki szczęścia, zagadnienie celu państwa i — pośrednio — praw. Jest to szczególnie ważne w kontekście proponowanej tu interpretacji stawiającej w centrum dobro jednostki. Platon pisze: „człowiek, który ma być szczęśliwy, powinien rozumnego panowania nad sobą szukać i ćwiczyć się w nim” (507d, tłum. W. Witwicki). I dalej: „Tak mi się przedstawia cel, który ciągle na oku mając żyć potrzeba i wszystkie osobiste zabiegi do tego skierowywać i państwowe, żeby sprawiedliwość zamieszkała i rozumne panowanie nad sobą tam, gdzie ma mieszkać szczęście” (507d, tłum. W. Witwicki). Szczęście, oparte na sprawiedliwości i rozwadze, jest najważniejszym celem wszystkich zabiegów tak osobistych, jak i państwowych.

Wbrew szeroko rozpowszechnionym opiniom, głównie za sprawą Karla Poppera i jego książki *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*³⁹, który uznał Platona za teoretyka totalitaryzmu uznającego absolutny prymat państwa, to dobro jednostki, jej szczęście, ma w koncepcji Platona niewątpliwe pierwszeństwo przed dobrem państwa. Mówiąc nieco upraszczająco, zdaniem Platona państwo jest dla rozwoju jednostki, a nie jednostka dla państwa. O trafności takiej interpretacji świadczy na przykład jednoznaczna w tym względzie wypowiedź z *Praw*:

„To zaś, na co zgodziliśmy się ze sobą, sprowadza się do jednej zasadniczej rzeczy: w jakikolwiek sposób stać się można zacnym mężem i osiągnąć tę doskonałość duszy, która daje się osiągnąć przez uprawianie jakiegoś zajęcia, dzięki jakimś cechom charakteru czy posiadaniu czegoś, dzięki jakimś pragnieniom lub poglądom lub przyswojeniu sobie jakichś nauk, każdy w naszym państwie dążyć musi do jej osiągnięcia, mężczyzna czy kobieta, stary czy młody, i dążyć z największym natężeniem sił przez całe życie.

Nikt niczego, co stoi temu na przeszkodzie, przenieść nie może ponad to, n a w e t w ł a s n e g o p a ń s t w a, jeżeliby doszło do takiej ostateczności, że miałyby rozpaść się w gruzy, ażeby nie poddać się pod jarzmo panowania gorszych albo trzeba by było opuścić swój kraj i pójść na wygnanie. Bo wszystko raczej wytrzymać i wycierpieć należy, niż dopuścić do zmiany ustroju na taki, który czyni ludzi gorszymi. [...] ze względu na [...] przywódcę do cnoty i odwodzenie od tego, co jest jej przeciwnie, chwalcie i gańcie nasze prawa”⁴⁰.

Pierwsza część cytowanego fragmentu mówi o rozwoju doskonałości jednostki jako zasadniczym celu działań w państwie. Trudno w tym kontekście nie przytoczyć zasadniczej myśli zamykającej *Gorgiasza*: „Więc, niby za wodzem, pójdziemy za tym zdaniem, które się nam dziś objawiło, a powiada nam, że ten sposób życia najlepszy: oddawać się ćwiczeniu sprawiedliwości i w każdej innej dzielności: tak żyć i tak umierać” (527e, tłum. W. Witwicki; P. Siwek przekłada: „najlepszym

³⁹ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Platon*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1993.

⁴⁰ Platon, *Prawa*, 770c–e, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960; podkreślenie moje — M. P.

sposobem życia jest uprawianie sprawiedliwości i innych cnót — gdy żyjemy, i gdy umieramy”).

W drugiej części przytoczonego fragmentu *Praw* sformułowane zostaje bardzo jasno kryterium oceny prawa, a przez to i państwa: „ze względu na przywódczenie do cnoty i odwodzenie od tego, co jest jej przeciwne, chwalcie i gańcie nasze prawa”. Celem praw jest zatem doskonałość jednostki, która jest także jej szczęściem. Państwo ma także temu służyć, a jego istnienie nie jest w żadnym przypadku dobrem absolutnym — niekiedy lepiej jest, aby rozpadło się w gruzy i lepiej pójść na wygnanie. Trudno o bardziej jednoznaczną deklarację.

Drugi istotny wątek poruszony w komentowanym tu fragmencie *Gorgiasza*, znajdującym się po dialogu Sokratesa z samym sobą, wątek zasługujący na szersze potraktowanie niż jest to możliwe w tym opracowaniu, dotyczy przyjaźni. Ważnym argumentem Platona przeciwko folgowaniu żądzom (życiu przeciwnemu do tego, którym kieruje rozważa) jest to, iż człowiek taki nie będzie miły innym ludziom ani bogu, i w konsekwencji nie jest zdolny do życia we wspólnocie z innymi. A gdzie nie ma wspólnoty, nie ma też przyjaźni (507e). Problematyka przyjaźni jest istotnym elementem koncepcji sprawiedliwości prawa i państwa. W dialogu *Prawa*, szczęście i przyjaźń zostały jednoznacznie wskazane jako podstawowy cel praw: „Podstawowym założeniem i celem naszych praw jest to, żeby obywatele byli jak najszczęśliwsi i zespoleni ze sobą najserdeczniejszą przyjaźnią” (743c).

Wypada też zasygnalizować, że problematyka przyjaźni, tak w *Gorgiaszu*, jak i innych dialogach powiązana jest z problematyką równości, która — nie tylko u Platona — stoi w centrum koncepcji sprawiedliwości. Równość wskazana zostanie jako warunek możliwie najlepszej przyjaźni: „Przyjacielem możliwie najlepszym wydaje mi się zawsze, jak dawni mędrcy powiadają, każdy dla siebie podobnego” (510b). Wcześniej, we fragmencie o wyjątkowej urodzie i bogactwie myśli, Platon wprowadza problematykę równości geometrycznej, czyli proporcjonalnej: „Powiadają mędrcy Kalliklesie, że i niebo, i ziemię, i bogów, i ludzi wspólność utrzymuje w związku i przyjaźni, i porządek, i rozum, i sprawiedliwość. Dlatego się to wszystko razem układem świata nazywa [kosmosem], przyjacielu, a nie rozkładem ani rozpustą. A ty, mam wrażenie, nie zwracasz na to uwagi; takiś mądry człowiek, a nie dostrzegasz, że równość geometryczna i u bogów, i u ludzi wielką moc posiada. A ty myślisz, że trzeba się ćwiczyć w posiadaniu więcej niż drudzy. Za mało pamiętasz o geometrii” (507e–508a, tłum. W. Witwicki).

Dwukrotnie wspomina tu Platon o geometrii, a zapominanie o niej zdaje się być główną przyczyną błędnych poglądów Kalliklesa. Między innymi w *Prawach* (756e–757d) Platon jasno będzie pisał o równości geometrycznej, proporcjonalnej, jako podstawie określania tego, co sprawiedliwe. Jest ona równością „najprawdziwszą i najlepszą” (757b), która „człowiekowi większemu przydziela więcej, a mniejszemu mniej. Jednemu i drugiemu daje w sam raz w stosunku do natury jednego i drugiego” (757c). W szacie matematyki wyrażać będzie — kluczową w dialogu Sokratesa z samym sobą — myśl, że podstawą sprawiedliwego działania (przydziału) jest to, co dopasowane do adresata działania.

Podsumowanie

W niniejszym opracowaniu zmierzałem do interpretacji Platońskiej nauki o sprawiedliwości w perspektywie dialogu, który w *Gorgiaszu*, prowadzi Sokrates sam ze sobą. Retoryka jest dla Platona pretekstem, aby mówić o rzeczach dla człowieka najważniejszych — o sprawiedliwości duszy i sprawiedliwości działania.

To, czego dowiadujemy się o sprawiedliwości, prowadzi do wniosków, odbiegających od przyjmowanych zwykle w ujęciach podręcznikowych i nie tylko. Wśród spraw ważnych i najważniejszych, na pierwszym miejscu jest sprawiedliwość i towarzyszące jej szczęście jednostkowego człowieka, jednostkowej duszy, a nie państwa. Mądrość i wiedza są jedynie środkiem pozwalającym sprawiedliwie działać i być sprawiedliwym. Najlepszą rzeczą, którą człowiek może robić, jest sprawiedliwe działanie oddające każdemu to, co się godzi, co jest dla adresata działania odpowiednio jako pożyteczne, służące jego szczęściu. W konsekwencji, to jednostka okazuje się być najważniejszym adresatem działania, działania polegającego na zabieganiu o jej dobro.

Socrates is Discussing with Himself about Justice

SUMMARY

The analysis focuses on the passage of *Gorgias* (506c–507c) in which Plato's Socrates is having a dialog with himself. Socrates is talking to someone who, better than any other partner of discussion, is capable to discern the truth; this is an extraordinary way of expressing philosophical views by Plato. It suggests that in this passage Plato is considering questions which are of a primary importance. There are also other signs, both in the structure of the text and in the comments made by Socrates regarding the form of discussion, which confirm that in this passage we deal with the most important matters.

The analyzed passage refers to justice. First, Plato is summarizing views on justice of soul which were developed in the earlier parts of *Gorgias*. Then he is talking about justice of deeds as consisting in doing what is fitting as regards men. It is an addition to the earlier discussion and therefore the expression of this view can be recognized as the important reason why Socrates' dialog with himself was constructed.

Attention is paid to a certain gap in the argumentation. At the first glance it is not clear why the thesis that justice of soul is based on order and harmony of its elements justifies the thesis that justice of deeds consists in doing what is fitting as regards men. This gap can be filled in by the so-called Plato's unwritten teaching on the good in itself. According to this teaching the good in itself is the one (the unity) which from its very nature gives existence and life by doing what is fitting as being advantageous to something. Order and harmony in the soul is the basis of its unity and therefore of its similarity to the good in itself and of the similarity of soul's activity to the way the good is acting.

Acting justly, doing what is fitting, in the sense of being advantageous to others, is the best thing a man or a woman can do, it is something which fulfills and makes him or her happy. Wisdom and — generally speaking — knowledge is clearly regarded as a means and not the aim in itself. An individual, and not an abstract idea, is the primary object of the activity which fulfills a rational being.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΓΟΡΓΙΑΣ

(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2009

MAŁGORZATA MATUSZAK
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

**Sokrates jako jedyny prawdziwy polityk i polityki
nauczyciel — Platon, *Gorgiasz* 521d 5–7**

Sformułować można takie stwierdzenie: Arystotelesowe ujęcie tego, czym jest praktyczna mądrość, czym polityka, wykazuje duże podobieństwo z Sokratesową próbą jej uchwycenia — stwierdzenie, jak się zrazu wydaje, nieco paradoksalne, niezaskakujące jednak po bliższym się tematowi przyjrzeniu. Wiele oczywiście musimy założyć; przede wszystkim to, że (nie) wiemy, kim rzeczywiście był Sokrates. Znamy Sokratesa z opowiadanych o nim opowieści, opowiadanych przez tych, którym Sokrates wyjawiał się jako ktoś, kogo historię można i trzeba opowiedzieć. Jedną z takich relacji jest *Gorgiasz*. Przyjmuje się, że dialog ten sytuuje się „pomiędzy” pierwszym i drugim etapem twórczości Platona; pomiędzy tymi dialogami, w których Platon najwierniej nakreślił obraz swego Mistrza, zwanych stąd „sokratycznymi”, a tymi, w których Sokrates staje się wyrazicielem — Platońskiej już — nauki o ideach. Zatrzymajmy się w owym „pomiędzy”.

Gorgiasz rozpoczyna się od zaproszenia do słuchania siebie nawzajem. Sokrates, przybyły posłuchać wystąpienia Gorgiasza, dowiaduje się, że wykład znanego retora już się skończył, że już, jak sam to określa, κατόπιν ἐορτῆς, „po święcie”. Spóźnił się. Przyszedł jednak „w sam czas” po temu, by mieć swój udział w tym, co chciałby, aby jego udziałem się stało, a czego wykład, czy też „popis”, jak dobitnie nazwał Kallikles występ Gorgiasza, możliwym nie czyni. Sokrates woli, jeśli tylko retor wyrazi na to zgodę, z Gorgiaszem porozmawiać. Zadawać mu pytania i na pytania odpowiadać. Gorgiasz przystaje na tę propozycję i rozmawia z Sokratesem; najpierw on, potem Polos, wreszcie — Kallikles. Co jest zaś tematem tych rozmów? Co jest tematem *Gorgiasza*? Za Olimpodorosem z Aten stwierdzić możemy, że dialog ten traktuje „o zasadach etycznych wiodących nas do politycznego szczęścia”¹. W dzisiejszej literaturze przedmiotu podkreślana jest także najczęściej

¹ *Olimpiodori in Platonis Gorgiam commentaria*, L. Westerink (ed.), Leipzig 1970, s. 3:

etyczna wymowa dialogu, a temat jego, według Gutriego², określa sam Sokrates w rozmowie z Kalliklosem; jest nim to, co dla człowieka jest rzeczą najpoważniejszą: ὄντινα χρῆ τρόπον ζῆν, „jaki sposób życia obrać należy”³. Jeśli więc głównym problemem Platonskiego *Gorgiasza* jest pytanie o εὐδαιμονία, o szczęście osiągalne w sferze życia politycznego, i związane z tym pytanie o to „jak żyć”, aby szczęście⁴ osiągnąć, zapytajmy: czym jest πολιτικὴ εὐδαιμονία? Czym winna być polityka i jak należy ją uprawiać, by bycie szczęśliwym umożliwiła? Zapytajmy też o to, jaką rolę spełnia w tym dialogu dyskusja περὶ ῥητορικῆς, uważana przez starożytnych za tak ważną, iż umieścili ją w tytule dzieła? Dlaczego Platon pyta o szczęście i wybór sposobu życia w kontekście zapytywania o retorykę i umiejętność (τέχνη) w ogóle⁵?

Zaskakiwać może nazwanie Sokratesa politykiem. Wiemy wszak dobrze, że *daimonion*, ów „wewnętrzny głos” przestrzegający go przed tym, czego nie miał robić, przed konkretnym działaniem, przestrzegało go przed podejmowaniem działań na polu polityki. Za radą *daimoniona*, które odradzało wprost, a doradzało pośrednio, przez to, że się nie sprzeciwiało, tak że jego milczenie poczytywał Sokrates za przyzwolenie, nie brał Sokrates udziału w życiu politycznym, zakaz *daimoniona* nazywając nawet „bardzo pięknym”. Dla obywatela Aten było to rzeczą raczej osobliwą, wszyscy oni, jako obywatele właśnie, chlubili się tym, że żyją w demokratycznej *polis*, i — co za tym idzie — mogą, a wręcz powinni, angażować się w sprawy państwa. Chociaż jednak Sokrates nie doradza *polis*, to „doradza ludziom prywatnie”, wypełniając tym samym najlepiej swoje posłannictwo, posłuszeństwo *theia moira*; doradza zaś każdemu, by o swoją duszę dbał, „żeby była jak najlepsza”, by „dbał o własną *arete*”⁶. Określając zaś w rozmowie z Gorgiaszem politykę jako „sztukę dotyczącą duszy”⁷, może Sokrates stąd przekonany być o tym, że to właśnie jego działalność przynosi największy pożytek państwu i że odgrywa w państwie doniosłą rolę. Dlatego stwierdza w *Gorgiaszu*: „Uważam, że ja jeden spośród niewielu Ateńczyków, żebym nie powiedział: ja sam jeden oddaję się sztuce prawdziwej polityki i ja jedyny spośród współczesnych uprawiam działalność polityczną”⁸.

περὶ τῶν ἀρχῶν τῶν ἠθικῶν διαλεχθῆναι τῶν φερουσῶν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν. Olimpodoros twierdzi, że mylą się ci interpretatorzy, którzy tytułują go Γοργίας ἢ περὶ ῥητορικῆς, nie jest on bowiem pismem poświęconym retoryce; mylą się także ci, którzy największą wagę przykładają do jego rozważań o sprawiedliwości i niesprawiedliwości, czy też o demiurgu. Wszyscy oni biorą część dialogu za jego całość. Zob. Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*, Wrocław 2000, s. 57.

² W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge 1969, s. 298.

³ Platon, *Gorgiasz*, 500c 3–4, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

⁴ Tłumacząc εὐδαιμονία jako „szczęście” pamiętać musimy o tym, że nie jest to najcelniejsze słowo oddające istotę greckiego „szczęścia”; żadne nie jest jednak wystarczające; εὐδαιμονία nie oznacza subiektywnego odczucia, ale „dobrostan”, odnosząc się raczej do ontologii, do sposobu życia człowieka.

⁵ Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda...*, s. 58.

⁶ Platon, *Obrona Sokratesa*, 30a–31d; 40a; por. T. Szawiel, *Sokrates w polis: arete i demokracja* [w:] *Filozof w polis*, M. Kowalska (red.), Białystok 2004, s. 80–86.

⁷ Platon, *Gorgiasz*, 464b 3–4: τὴν μὲν [sc. τέχνην] ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλεῶ.

⁸ *Ibid.*, 521d 5–7: Οἶμαι μετ’ ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικά μόνος τῶν νῦν. M. Wesoły zupełnie inaczej tłumaczy ten fragment;

Sokrates jedyny uprawiał polityczną sztukę ὡς ἀληθῶς, tak prawdziwie jak to tylko możliwe, bo tylko on starał się Ateńczyków uczynić lepszymi obywatelami, „bycie lepszym” rozumiejąc jako „bycie tym, kto dba o swą dzielność”. Jego działalność, skupiająca się na tym, co najważniejsze, staje się więc tym samym działalnością najważniejszą, działalnością prawdziwą, bo przyczyniającą się do zaspakajania *prawdziwych* potrzeb *polis* i jej obywateli, nie zaś tych, które dyktuje „sztuka schlebiana”. Owo przekonanie wypływa z wiary Sokratesa w to, że zajmowanie się polityką może przekładać się tylko na pomaganie pojedynczemu człowiekowi, jak on sam „jedną jednostką będącemu”, i na zachęcanie go do tego, by pragnął on własną swą duszę uczynić lepszą. To najbardziej natarczywe przypomnienie, z jakim Sokrates zwraca się do swoich współrozmówców. Dbanie o duszę (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλεισθαι) jest bowiem tym samym co „dbanie o samego siebie” (ἐπιμέλεισθαι ἑαυτοῦ), dusza-rozum stanowi wszak prawdziwe ludzkie „ja”, jest — rzecz by można — zasadą jednostkowiącą, a właściwymi jej cnotami są mądrość (σοφία) i rozsądek (τὸ φρονεῖν), doskonalenie jej polega zaś na dbałości o mądrość (φρόνησις) i prawdę⁹. Nie może stąd Sokrates swych porad kierować do tłumu. Przedmiotem φρόνησις jest ten, kto ją posiada, a metodą (μέθοδος) jej poznawania — torowanie dostępu (ῥόδος) do samego siebie. Dopiero wtedy, gdy dba się o swoją własną dzielność, i potrafi dobrze radzić sobie, można stać się dobrym politykiem, dbającym zatem o to, by ci, którymi rządzi, stali się lepszymi obywatelami. Ten, kto dobrze włada sobą, możliwy jest dopiero władać innymi. „Polityka i rozsądek są doprawdy tą samą dyspozycją, jednakże ich sposób bycia nie jest taki sam”¹⁰, stwierdzi później Arystoteles.

Każdą swą dyskusję rozpoczynał Sokrates od bardzo prostego na pozór pytania, prostego, bo dotyczącego przecież tych kwestii, o których zwykły człowiek na co dzień „wiedzieć” i do wiedzenia o których przywykł, od pytania: czym jest *to*, o czym wszyscy wiedzą, że *tym* jest? Czym jest pobożność (*Eutyfron*)? Czym męstwo (*Laches*)? Czym przyjaźń (*Lysis*)? Czym opanowanie (*Charmides*)? Pytał więc Sokrates o istotę poszczególnych ἀρεταί i o istotę ἀρετή w ogóle. We wczesnych dialogach nie znajdujemy odpowiedzi na te pytania, każde poszukiwanie definicji kończy się aporią. Sokrates „historyczny” wyjawia się nam przede wszystkim jako elenktyk i aporettyk, dopiero w późniejszych dialogach Platona staje się także maieutykiem i eidetykiem¹¹. Sokrates pyta, ponieważ wie, że nie wie; nie wie, czym jest ἀρετή, i potrafi się w niewiedzy tej utrzymać. Stwierdzenie to nie jest wyrazem fałszywej skromności Sokratesa, ani też, nie przede wszystkim, sposobem

zwraca w nim szczególną uwagę na wyrażenie ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ, połączenie czasownika ἐπιχειρεῖν z datiwem odczytując w znaczeniu ‘rozprawiania się z czymś’, ‘atakowania na coś’ (stąd też *epicheiremat* jako wnioskowanie obalające), a przysłówek ἀληθῶς łączy bezpośrednio z czasownikiem ἐπιχειρεῖν. Zdanie to ma według niego sens przede wszystkim ironiczny. Sokrates z jednej strony bowiem podważa sofistyczną sztukę polityczną, z drugiej zaś wyznaje i zapewnia, że tylko on, jedyny spośród współczesnych, zajmuje się polityką tak, jak zajmować się nią powinno, uprawia politykę w sposób prawdziwy. Por. M. Wesoły, „*Najwyższe dobro człowieka*”..., s. 22.

⁹ Zob. Platon, *Obrona Sokratesa*, 29d; por. W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa 2000, s. 181–182.

¹⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1141b 23–24.

¹¹ Zob. M. Wesoły, „*Najwyższe dobro człowieka*”..., s. 18.

wyrażania tak dotkliwej dla jego współromówców ironii, pozwalającej pozbawić ich fałszywego mniemania, że trafną wiedzę o czymś posiadają. Jest raczej troską o to, by nie oceniać błędnie stanu swego posiadania. Jeśli bowiem Sokrates „nie wiedział”, mógł pytać się tych, którzy uważali, że „wiedzą”, a następnie wykazać, że i oni „nie wiedzą”, że swym przekonaniem o tym, iż mają coś, czego tak naprawdę nie posiadają, maskują swą rzeczywistą niewiedzę. Chciał uzmysłwić im, że jeśli chodzi o naturę cnót, tkwią oni — dodać tutaj trzeba: on sam nie mniej — w niewiedzy. Dlatego Sokrates mówi nie tylko, jak zarzuca mu Kallikles, „wciąż jedno i to samo” (ἅει ταύτά), ale też, jak odpowiada na te słowa Sokrates, podtrzymując zarzut Kalliklesa, zawsze „i o tym samym” (καὶ περὶ τῶν αὐτῶν)¹². Wydaje się jednak, że Sokratejska niewiedza stanowiła zarazem punkt wyjścia ku żmudnemu procesowi budowania wiedzy, wiedzy jednakże prawdziwej i pomniejszej swych ograniczeń, świadomej więc, czego nie wie i co wiedzieć może. Wiedzy, która mogłaby przekładać i która przekładałaby się na działanie, i w działaniu siebie samą odnajdywała. Wiedzy, która mogłaby być istotnie posiadaniem i używaniem tego samego, jak powiedziałby Arystoteles, który stanie się później wyrazicielem Sokratejskiego myślenia o tym, czym jest wiedza w zakresie tego, co praktyczne, które Sokrates wyrażał słowem i czynem (λόγῳ καὶ ἔργῳ). Nerozłącznie.

W czym zatem tkwi istota wiedzy postulowanej w *Gorgiaszu*? Dlaczego najlepszym jej nauczycielem jest Sokrates? Czytamy u Ksenofonta, że mawiał on: „Ja wcale nie żadnym rozumieniem [...], ale czynem jasno dowodzę, co to jest sprawiedliwość”¹³. Tak więc dopiero sprawiedliwy czyn, a nie rozważanie, czym jest sprawiedliwość, istotę sprawiedliwości wyjawia. Sokrates przeświadczony jest o tym, że wiedza o tym, „jak być sprawiedliwym”, „jak być mądrym”, nie jest wiedzą przedmiotową, wiedzą „po prostu”. Nie można się zatem wyuczyć tego, jak być sprawiedliwym, jak być mądrym. Sokrates nie posiadał wiedzy o ἀρετή, gdyż jest ona wiedzą innego rodzaju — jest wiedzą praktyczną. Nie będzie zatem zespołem twierdzeń, reguł gotowych do zastosowania, ale pewnością wyboru, decyzji, inicjatywy; wiedzą o preferencji, wiedzą o „całym życiu”. Chociaż, z drugiej strony, jeżeli Sokrates dopytywał się, czym jest sprawiedliwość, i pragnął się dowiedzieć o niej od innych, zakładał poniekąd, że wiedza na jej temat istnieje, można zatem w jakiś sposób sprawiedliwości nauczać, a także zostać o niej pouczonym. Ale — jak? Praktyczną wiedzę nabywa się w inny sposób, a można by pokusić się i o takie stwierdzenie, że wiedzy takiej nigdy nie jest się w stanie posiąść, nie posiada się bowiem z góry danych wszystkich sytuacji, w których trzeba ją zastosować. Wiedzę tę wciąż się zdobywa, współtworzą ją bowiem sytuacje, w obliczu których człowiek musi działać. Arystoteles mógłby w tym miejscu powiedzieć, że φρόνησις wciąż jest nowa, bo wciąż przed nowymi sytuacjami staje ten, kto ją posiada. A zatem — jedyną wiedzą, jaką człowiek może zdobyć, jest wiedza o tym, że wiedzy takiej, gotowej, wystarczy jej tylko użyć, nie posiada i posiąść nie może¹⁴. Czy dlatego dyskusja na ten temat — we wczesnych dialogach Platónskich przynaj-

¹² Zob. Platon, *Gorgiasz*, 490e 9–11.

¹³ Ksenofont, *Wspomnienia*, IV, 4, 10, tłum. L. Joachimowicz [w:] Ksenofont, *Pisma sokratejskie: Obrona Sokratesa. Wspomnienia o Sokratesie, Uczta*, Warszawa 1967.

¹⁴ Por. T. Szawiel, *Sokrates w polis...*, s. 94.

mniej — kończy się aporią? Kończy się aporią, wywiedziona na bezdroże wiedzy więc donikąd albo zatacza koło, wracając do punktu wyjścia ponawia stąd swą drogę. Zataczając się, ogarnia zaś sobą to, o czym w dyskusji była mowa, powraca do początku, aby zacząć jeszcze raz. Argumenty krążą, ściągają się same z sobą, same (o) siebie pytają. Sokrates nie wie, może więc ponawiać wciąż te same pytania. Jeśliby wiedział, zatrzymałby to, co wie, w miejscu. Jeśli zaś się nie wie, jeśli pyta, nic w miejscu nie stoi. Nic do siebie samego nie zostaje przywiedzione bądź przywiedzione na krótki czas, by znów od siebie odejść. By mogło zatrzymać się, potrzebuje stałości, tego, z czego pewność swego zatrzymania czerpie. Tego, w czym odnajduje dla siebie grunt. Czy może to być trwałość taka, jaką osiągnąć może *ἐπιστήμη*, trwała mocą trwałości tego, czego się trzyma? Czy może być wiedzą pewną i trwałą, stojącą w miejscu, pomimo tego, że to, czego dotyczy, nigdy w miejscu nie stoi? *Φρόνησις*, mówi Arystoteles, spokrewniona jest z tym, co zmienne. Skąd mogłaby czerpać więc swą pewność? By *φρόνησις* mogła działać, potrzebuje zadomowienia. Żeby jednak dobrze ją umiejscowić, trzeba wprzód dobrze umiejscowić siebie — w faktyczności bycia tym, kim się jest, nie rozmiągając się z własną naturą, z własnym usytuowaniem, a zarazem tak, by wiedzę, jaką daje *φρόνησις* zaczepić o to, co dawałoby jej stałość umożliwiającą jej niedowolność i trwałość.

Pytał więc wciąż Sokrates o istotę cnót. Możemy dać wiarę świadectwu Arystotelesa, który pisał w *Metafizyce*, że „dwa odkrycia słusznie można przypisać Sokratesowi: wnioskowanie indukcyjne i zdefiniowanie ogółu” (*τούς τ' ἐπακτικὸς λόγους καὶ ὀρίξεσθαι καθόλου*), chociaż, dodaje zaraz potem, to „nie on oddzielił [dosł. uczynił oddzielnymi *sc.* od rzeczy] ogóły czy definicje” (*τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τὸς ὀρισμούς*)¹⁵. Dokonanie Sokratesa, nazywane przez Arystotelesa *ἐπαγωγή*, indukcją, jest — podług jego określenia — *ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος*¹⁶: postępowaniem, zbliżaniem się, drogą, od tego, co poszczególne, do tego, co ogólne; jest postępowaniem myśli od szczegółu do ogółu, przebieganiem poszczególnych spostrzeżeń jednostkowych ku ujmowaniu tego, co wszystkim im jest wspólne.

Λόγος podnosi to, co jednostkowe, do rangi pojęć; taki jest właśnie jego ruch, ruch myśli i słowa, pragnący wyrazić to, co poszczególne, w terminach ogólnych. Zastanawiamy się więc, czym jest sprawiedliwość, czym przyjaźń, czym męstwo, by dojść istoty tych cnót. Temu służy dyskurs. Cnoty ujawniają swój sens, nam przypada zadanie sensu tego podjęcia; jeśli zaś podejmiemy go w sobie, istota cnót nas przemieni. Wiedział Sokrates, że sprawiedliwość przejawia się w sprawiedliwych rzeczach, i że dlatego tylko postrzegamy je jako sprawiedliwe, bo istnieje „sprawiedliwość”. Ale jak istnieje? Problem pojawia się bowiem wtedy, gdy pytamy, jak istnieje to, co ogólne; gdy pytamy: czym jest to, czym mówimy, że to takim jest? Wtedy zatem, gdy przechodzimy z poziomu przymiotnika, określenia rzeczy mianem sprawiedliwej, na poziom rzeczownika, mówienia o sprawiedliwości samej. Czy jednak to, co oddzielimy od wszystkich sprawiedliwych działań, od wszystkich rzeczy, które za sprawiedliwe uznamy, będzie sprawiedliwością samą?

¹⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, 1078b 27–31.

¹⁶ Zob. Arystoteles, *Topiki*, 105a 13.

Czy „sprawiedliwość” jest ogółem dającym oddzielić się od sprawiedliwych aktów? Czy sprawiedliwość jest z porządku *eidosu*, porządku bytu trwałego, niezmiennego, niezależnego od tego, w czym (tylko) w jakiś sposób uczestniczy? Z Bytu, który odciska swój kształt na tym, co dzięki Bytowi istnieje? Tak próbował na pytania Sokratesa odpowiedzieć Platon, jednakże — wydaje się — i Sokrates miał zapewne jakieś *quasi*-substancjalne przeczucie *eidosu*¹⁷. Sokrates przeniósł, że to z εἶδος wynika rzeczy stałość i to, że można istotę każdej z nich uchwycić i opisać, odróżnić od innych. Jak jednak istnieje εἶδος? Co posiada εἶδος? Na odpowiedzi na to pytanie zasadza się w istocie spór między Arystotelesem a Platonem: Czym jest to, czym mówimy, że on (taki) jest? Sokrates nie znalazł jednak platońskiej koncepcji idei, tym bardziej nie uczestniczył w dyskusji, jaka wywiązała się na ich temat między Platonem i Arystotelesem. Dość w tym miejscu powtórzyć za Gadamerem: „Zarówno sokratyk-Platon, jak i platonik-Arystoteles dostrzegali wyraźnie, że dobro, które otacza nas jako οὐ βνεα, jest w ludzkim działaniu konkretyzowane i określane jedynie przez rozum praktyczny — w akcie rozumu praktycznego (φρόνησις), jakim jest εὐβουλία — oraz że wszelki byt jest dobry, gdy spełnia swój τέλος”¹⁸.

Pragnął Sokrates poprzez zdefiniowanie rzeczy uchwycić rzeczy istotę. Definiowanie rzeczy rozumiał zaś jako podanie istotnych atrybutów rzeczy i jej εἶργον, czyli wskazanie zadania, które dana rzecz musi spełnić, a zatem — na szukaniu związku między tym, czym rzecz jest, i po co jest. Dlatego i Sokrates, i Arystoteles, pytanie o to, kim jesteśmy, rozpoczynają od zapytywania o εἶργον człowieka, przekonani o tym, że odpowiedź ta pozwoli nam odnaleźć się w przestrzeni pytania o cel ludzkiego życia. Żeby zrozumieć, czym dana rzecz jest, trzeba, mówi Sokrates, zrozumieć jej funkcję. Wskazanie εἶργον człowieka rozpocząć trzeba by więc było od zapytania o działanie dla niego, jako człowieka właśnie, swoiste, w naturze człowieka najgłębiej leżące i najlepiej go wyrażające. Najbliższe. Poznanie εἶργον staje się w ten sposób poznaniem samego siebie; aby móc je wskazać, musimy jednak najpierw poznać samych siebie. Wiedza o celu życia, także więc o tym, jak go osiągnąć, może przyjść tylko wspólnie z samowiedzą. Tylko tak można wytłumaczyć ów tak niepraktyczny, jakby się zrazu mogło wydawać, wniosek z *Gorgiasza*, że lepiej cierpieć niesprawiedliwość aniżeli ją wyrządzać, a wyrządziwszy — lepiej ponieść za to karę niż jej unikać¹⁹.

Pisze Arystoteles w *Etyce eudemejskiej*, nawiązując najpewniej właśnie do *Gorgiasza*, że podług Sokratesa „każda cnota jest wiedzą (ἐπιστήμας γὰρ φετ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς), z czego wynikało, że kto wie o sprawiedliwości, jest sprawiedliwy. Bo skoro tylko nauczymy się geometrii i sztuki budowniczej, stajemy się budowniczymi i mierniczymi. Dlatego pytał, czym jest cnota, a nie w jaki sposób i dzięki czemu powstaje. [...] natomiast co się tyczy cnoty to nie wiedza o jej istocie jest najbardziej cenna, lecz poznanie, dzięki czemu ona powstaje, bo nie

¹⁷ Przypuszczenie, że εἶδος jest czymś *quasi*-substancjalnym, było obecne w myśli greckiej, szczególnie w medycynie. Zob. W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, s. 148.

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 128.

¹⁹ Por. W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, s. 178.

chcemy wiedzieć (τὸ γινώσκειν ἐκ τίνων ἐστίν), [...] czym jest sprawiedliwość, lecz chcemy być sprawiedliwymi (τί ἐστὶ δικαιοσύνη, ἀλλ' εἶναι δίκαιοι), podobnie jak wolimy być zdrowi niż wiedzieć, czym jest zdrowie”²⁰. Arystoteles ujmuje problem w taki sposób: w wiedzy etycznej nie chodzi o to, by wiedzieć, czym jest sprawiedliwość, czym w ogóle cnota, ale o to, by wiedzieć, jak sprawiedliwymi i cnotliwymi się stawać. Nie wiedza bowiem sprawia, że takimi się stajemy, ale to, że na ich sposób postępujemy. Sokrates zapytałby się jednak: jak możemy stawać się sprawiedliwymi i jak sprawiedliwie postępować, skoro nie wiemy, czym jest sprawiedliwość? Czy jednak w gruncie rzeczy obydwóm nie chodziło o to samo, a różnił ich sposób zapytywania o istotę wiedzy praktycznej? Przecież Sokrates nie miał na myśli wiedzy teoretycznej tylko, Arystoteles zaś wydaje się być przekonany o tym, że nic bardziej nie aktualizuje teorii, jak praktyka właśnie. Wiedza o tym, czym jest sprawiedliwość, czym cel, nie tyle jest tu rozważana, co podejmowana. Czyż bowiem czytając etykę można nie wiedzieć, czym jest cel-szczęście, i skupić się nad tym, co nim jest, i jak go osiągnąć? Czyż jakiejś wiedzy w czytającym i słuchającym wykładów o etyce Arystoteles już nie zakłada? Pisze wszak o tym na samym początku *Etyki nikomachejskiej*: by odnieść prawdziwy pożytek ze słuchania o tych sprawach, ludzkich sprawach, trzeba być już wdrożonym w dobre obyczaje, zadomowionym w tym, co wzrost cnoty umożliwia. Trzeba zatem znajdować się na drodze ku temu, by stawać się etycznie dzielnym człowiekiem i wiedzieć, jak ten ruch przebiega. Kierować się sobą ku temu, co szczęście umożliwia; czynić drogę ku szczęściu swoją drogą. W zakresie tego, co moralnie piękne, sprawiedliwe i w ogóle spraw państwa, punktem wyjścia jest bowiem to, że coś zachodzi (ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι)²¹. Podobnie Sokrates swe majeutyczne dzieło rozpocząć może wtedy, gdy jego współrozmówca jest już „jakiś”. Λόγος i θεός zdani są na to, co już jest, pouczenie i argument, a więc także *daimonion* i *theia moira*, trafić mogą do tego i powiedzieć mogą coś temu, kto kimś już jest²². Teoria i praktyka przenikają się wzajemnie.

Choć słuszny jest zarzut Arystotelesa kierowany do tych, którzy nie różnicują sposobu ujmowania przedmiotu w zależności od przedmiotu samego, w zakresie tego, co etyczne, nie można wszak domagać się ścisłości definicyjnej, to jednak Sokrates, wydaje się, nie samej definicji w definiowaniu cnót szukał. Sokrates zdawał się być przekonany o tym, że nie tyle wiedza, co myślenie jest w stanie uczynić Ateńczyków lepszymi obywatelami. Dostrzegając wagę przedmiotu etyki, nie potrafił może wypracować metody dla obszaru tego właściwej, rzec jednak można, iż samo jej szukanie było już jakąś metodą; próbował definiować, jednakże zdawał sobie sprawę z tego, że ścisłej definicji znaleźć nie potrafi; że definiowanie nie jest najwłaściwszym sposobem dochodzenia do wiedzy praktycznej. Chciał być ścisły na tyle, na ile mógł, i tym się od Arystotelesa nie różnił. Chociaż φρόνησις nie można nauczyć się tak, jak uczyć się można nauki czy sztuki, nie oznacza to jednak, że nie ma ona swego przedmiotu i swojej metody, odmiennych wszelako od przedmiotu i sposobu jego ujmowania w przypadku ἐπιστήμη czy τέχνη. Podział

²⁰ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, 1216b 3–25.

²¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1095b 6.

²² Zob. T. Szawiel, *Sokrates w polis...*, s. 96.

sposobów wiedzenia, dookreślony przez Arystotelesa, nie jest czymś ustanowionym na początku i na zawsze, ale czymś, co odsłania sens początku; jest tym, co z niego. Istnieje wiedza pochodząca z tego podziału i istnieje wiedza przez ten podział zakładana. Tradycja grecka utożsamiała wszak ἐπιστήμη z τέχνη; w traktatach medycznych używano terminów tych zamiennie, a w poezji ἐπιστήμη oznaczała po prostu „umiejętność wykonywania czegoś”²³. We wczesnych dialogach τέχνη rzemieślnicza czy medyczna ze względu na stałość i pewność rządzących w nich reguł była zaś dla Sokratesa pewnego rodzaju modelem wiedzenia w ogóle, którego wzór chciał przenieść na zbudowanie umiejętności-wiedzy etycznej.

Sokrates pyta więc w *Gorgiaszu* o τέχνη retoryczną za względu na to, iż szukał drogi ku wiedzy o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe; Gorgiasz mówi wszak, że tego właśnie dotyczy retoryczna sztuka. Sokratesa interesuje jednak to, czy retorzy posiadają wiedzę o tym, o czym mówią. Sokrates powołuje się na takie rozumienie τέχνη, która jest zarazem ἐπιστήμη; mocą tej równoczesności każdy, kto posiadał umiejętność, kto zna zatem reguły swej sztuki i jest kimś biegłym w swej dziedzinie, wie też, jak coś robić. W rozmowie Chajrefonta z Polosem kilka razy słyszymy stąd słowo ἐπιστήμη, czy też zwrot „biegły w sztuce”, ἐπιστήμων τῆς τέχνης²⁴. Nie udaje się jednak Sokratesowi w pełni wypowiedzieć wiedzy etycznej na sposób umiejętności. Nie udaje się, gdyż stanowią one odmienny rodzaj wiedzy, choć przyznać trzeba, że wiedza o tym, jak umiejętnie coś wytworzyć, istotnie bliska jest wiedzy, jak postąpić w konkretnej sytuacji. Także Arystoteles w swej etyce przecież często odwołuje się do porównań z umiejętnością leczenia. Πρᾶξις i ποιήσις są sobie bliskie, jednakże nie są tym samym. Tym, co charakteryzuje wiedzę praktyczną, która nie może być prostym zastosowaniem wiedzy ogólnej do konkretnej sytuacji, jest εὐβουλία, „dobre rozważanie”. Wyjawia się tym samym nieprzekładalność wiedzy w obrębie πράξις na τέχνη, a także swoista nieużyteczność τέχνη w obrębie zdobywania wiedzy o sobie samym — tym bowiem jest wiedza o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Problem ἀρεταί polega na tym właśnie, że — w przeciwieństwie do τέχνη — nie można ich nauczyć. Wedle świadectwa Ksenofonta, Sokrates utrzymywał, że nauczycielem cnoty nie jest, ale że może raczej tylko swym przykładem inspirować następców²⁵.

Czy więc stwierdzenie Sokratesa, że cnota jest wiedzą, postrzegać trzeba jako prowokację? Tak odczytuje je Gadamer²⁶, przywołując w tym miejscu raz jeszcze świadectwo Arystotelesa: ἀρεταί, pisze Stagiryta powołując się na Sokratesa, nie są λόγοι, ale μετὰ λόγου — nie są rozumnościami, ale współlistnieją z rozumem, pociągają go za sobą, włączając go w to, co same obejmują; istnieją w połączeniu z myśleniem, myśleniem samym jednak nie będąc. Nie są φρονήσις, „rozsądkami”, ale nie istnieją bez rozsądku. Rzecz znamienita, także Sokrates w *Menonie* nie utożsamia wprost wiedzy z cnotą, nie rozstrzyga, czy „cnota jest rozsądkiem w ca-

²³ B. Snell pisze, że pierwszym znaczeniem ἐπιστήμη była „praktyczna skuteczność”. Zob. rozdział poświęcony ἐπιστήμη [w:] B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der Vorplatonischen Philosophie*, Berlin 1924.

²⁴ Zob. Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda...*, s. 86–87.

²⁵ Por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, A 2.

²⁶ H.-G. Gadamer, *Idea dobra...*, s. 43.

łości, czy też w części”²⁷, ale dochodzi do tego, że z pewnością do cnoty należy φρόνησις, tak jak to później stwierdzi też Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* 1144b 17. Można zatem przypuszczać, według Gadamera, że to raczej Arystoteles pozostał wierny zwyczajowemu użyciu terminu φρόνησις, którego zakres Platon rozszerzył także na inne dziedziny, szukając we φρόνησις czegoś, co przekraczałoby podział na wiedzę teoretyczną i praktyczną, czegoś, co byłoby im wspólne. Dlatego nazywa Platon dialektykę φρόνησις; nie jest ona bowiem tym, czego można by się po prostu nauczyć, ale uczy trwać niezłomnie przy tym, co słuszne. Uczy trwać przy sobie, przy prawdzie o sobie. Domaga się więc poznania samego siebie, do samego siebie się odwoływania i umiejętności obstawania przy tym, co uzna się za słuszne; zdolności rozróżniania i samorozumienia.

Trudno uczynić φρόνησις przedmiotem refleksji, gdyż trudno jest uchwycić φρόνησις na sposób przedmiotu. Dlatego też Arystoteles, zastanawiając się nad tym, czym jest φρόνησις, pisze: „O rozsądku możemy dowiedzieć się w taki sposób: spojrzawszy, jakich ludzi nazywamy rozsądnymi”²⁸. Nie uda się nam uchwycić φρόνησις samej, istnieje ona bowiem zawsze już w sytuacji; istnieje wraz z tymi, którzy ją mają, stając się sposobem bycia ludzi rozsądnych, których charakteryzuje to, iż są odkrywający — posiadają dostęp do samych siebie. Mają wzgląd na swoje „życie w całości”. Φρόνησις wyjawia się w działaniu i wtedy, gdy działa. Jeśli więc pyta *Gorgiasz* o πολιτική εὐδαιμονία, o szczęście w obszarze πόλις, to pyta o szczęście w obszarze wyjawiania się właśnie — słowem i czynem. Πόλις nie istnieje bowiem ze względu na swe fizyczne umiejscowienie, ale jej rzeczywista przestrzeń rozciąga się między tymi, którzy ją tworzą, pomiędzy ludźmi żyjącymi razem, można dodać: żyjącymi po to właśnie, by polis tworzyć, mową i działaniem. Człowiek wszak o tyle πολιτεύεται, o tyle żyje, o ile żyje z innymi i pośród innych. Bycie pozbawionym tej przestrzeni oznacza bycie pozbawionym rzeczywistości, która jest tym samym, co pojawianie się. Tak rozumie polis H. Arendt²⁹. Ludzie pokazują, kim są, ujawniają swą unikalną tożsamość osobową w działaniu; „kto” odsłania się dla kogoś i przed innym. Dlatego też, chociaż wiedza o φρόνησις nie poddaje się tematyzacji, to odsłania się w tym, kto ją posiada — widoczna staje się w tym, kto ją ma, i wtedy, gdy jej używa.

Gorgiaszowe pytanie o πολιτική εὐδαιμονία byłoby więc pytaniem o „całość życia” możliwą w obrębie polis. Sokrates dyskutuje ze swoimi współrozmówcami, dyskutuje z nami, czytelnikami dialogu, którego jest inspiratorem, a — zarazem — patrzy na swe życie z perspektywy umożliwiającej zobaczenie jego całość. Widzi wyraźnie swój „koniec”, może już wiedzieć i może pouczać. Zgodnie z grecką tradycją trudno bowiem powiedzieć o kimś, kto wciąż żyje, że jest szczęśliwy, bo też nie sposób pozyskać wiedzy o całości swego życia za życia jeszcze. Pytanie o „całość siebie”, całość tę uprzednio zakłada, a póki żyje się, w całości tej się uczestniczy, współtworzy ją, trudno więc mówić o niej jako czymś, względem czego można się usytuować z zewnątrz. Jeśli jednak Sokrates mówi, że szczęście człowieka leży w opanowaniu (σωφροσύνη), to z tego względu, że pozwala ona odróżniać to, co

²⁷ Platon, *Menon*, 89a 3–4.

²⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1140a 24–25.

²⁹ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 217–218.

dobrze i złe, w odniesieniu do całości siebie, a nie do siebie części. Pozwala ona osiągnąć jedność życia, która staje się jednością działań osiąganą wtedy, gdy wszystkie one podejmowane są ze względu na dobro i wyrażają funkcję (ἔργον) człowieka.

Sokrates doprowadza swych rozmówców do aporii, uświadamia im to, że postępują i mówią inaczej, aniżeli myślą i czują, że kierują się obiegowymi, zastanymi opiniami. Doznają „wewnętrznej sprzeczności” czynów i myśli, duszy i życia. W rozmowie z Polosem Sokratesowi wystarczy, że Polos zgodzi się na to, o czym mówią; dla Sokratesa ważna jest przede wszystkim zgodność słów Polosa z jego wiedzą i wewnętrznym nastawieniem. Podobnie w rozmowie z Kalliklosem. Kiedy Sokrates poddaje próbie jego twierdzenia, bada również jego sposób życia: jeśli Kallikles będzie potrafił uzasadnić swe poglądy, jeśli dyskusja potwierdzi ich słuszność, potwierdzony zostanie tym samym jego sposób życia. Sokratejska próba dotyka więc duszy i dotyczy tego, czy słowa odpowiadają czynom, a nade wszystko — czy im nie przeczą. Temu też służyła filozoficzna παιδεία Sokratesa: wewnętrznej przemianie, za którą idzie wewnętrzne zestrojenie odzwierciedlające się w harmonii słów i czynów. Stawia to w innym świetle paradoksalne, jako mogłoby się zrazu wydawać, stwierdzenie, że ten, kto posiada wiedzę, nie może postępować wbrew niej — nie może czynić zła; chodzi wszak tutaj o wiedzę zakorzenioną głęboko w duszy, wiedzę zdolną kształtować wybory. Tę zgodność słów i czynów daje uprawianie dialektyki, czyli filozofii. Kiedy Kallikles usiłuje podważyć stwierdzenie Sokratesa i udowodnić mu, że istnieje wielu ludzi szczęśliwych, a niesprawiedliwych, podaje przykłady. Sokrates nie zgadza się z Kalliklosem, nie może przyjąć takiego sposobu uwiarygodnienia swego stanowiska, jakim jest powołanie się na powszechną o czymś opinię; nie jest ona dla Sokratesa przekonującym go dowodem na to, że współrozmówca ma rację. Jeśli Kallikles chce przekonać o tym, że jest inaczej niż mówi Sokrates, musi przekonać samą filozofię, a ona, w przeciwieństwie do tłumu, zdania nie zmienia. Jeśli się to Kalliklesowi nie powiedzie, to będzie do końca swego życia, mówi Sokrates, żył w sprzeczności z sobą, sam siebie bowiem już nigdy nie przekonana do tego, że ma rację³⁰. Sokrates wolałby, aby nie zgadzała się z nim większość ludzi, aniżeli miałby doświadczać tego samego, co Kallikles — nie zgadzać się z samym sobą: „wolałbym, [...] niechby tam raczej chór, któremu bym przodował, niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała, a twierdziła przeciwie nie niż ja, aniżeli ja sam, jedną jednostką będąc, miał nosić w sobie rozdzwięk wewnętrzny i sprzeczne myśli wygłaszać” (ἢ ἕνα ὄντα ἐμὲ ἑμαυτῶ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν)³¹.

Sokrates twierdzi, że nie może ryzykować rozdzwięku z samym sobą. Nie chce wygłaszać przeciwnych sobie nawzajem poglądów, gdyż nie chce się stać przez to ich i swoim własnym przeciwnikiem. W tym sensie Sokrates nie jest jednością, chociaż jest „jedną jednostką”. To bowiem, czym jestem, nie potrzebuje wielości, aby ustanowić różnicę; noszę ją w sobie, kiedy mówię: „ja to ja” — „w moją Jedność wpisana jest różnica”³², jak pisze H. Arendt. Moje ja nie jest jednym: mam

³⁰ Por. J. Gwiazdecka, *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Kęty 2003, s. 62, 80–81.

³¹ Platon, *Gorgiasz*, 482b 7–c 3.

³² H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądzienia*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Warszawa

swoje „ja” i odnoszę się do niego jako do „ja” i jako „ja”. Dlatego brzmieć może we mnie harmonia lub dysharmonia, mogą współbrzmieć ze sobą zgodnie bądź pozostawać z sobą w rozdzwiewku. Czynnością scalającą, wyrażaną w zwrotnym $\epsilon\mu\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$, jest myślenie: rozmowa z sobą. $\Phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ jest takim „rodzajem poznania dla siebie” ($\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}\ \epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$), pisze Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* 1141b 34. Od swojego „ja” Sokrates nie może odejść, dlatego tak ważne dla niego jest to, by być w zgodzie z samym sobą. Nie może czynić zła, nie mógłby bowiem znieść towarzystwa złoczyńcy. Pragnie być nade wszystko swoim przyjacielem. Istnieje bowiem nie tylko dla innych, ale też dla siebie.

Mówiąc o Sokratesowym *daimonionie*, porównać je można z Arystotelesową $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$. Czyni to T. Szawiel pisząc, że: „Daimonion Sokratesa, to forma *phronesis* — Arystotelesowskiej wiedzy praktycznej, jest ono sposobem przejawiania się *phronesis* w sytuacji działania. Sokrates ma *daimonion* — Sokrates dysponuje *prohairesis*, instancję przedkładania czegoś nad coś innego. Mimo że *daimonion* zawsze go powstrzymuje, to w istocie ma pozytywne znaczenie, powstrzymuje nicościujący, a więc wykluczający inne możliwości (Heidegger) charakter życia, otwiera horyzont dla dobrego działania: *eupraxia*”³³. Sokrates posiada wiedzę praktyczną, a ta jest wiedzą odnoszącą się do konkretnej sytuacji, jest zatem — tak jak i ona — czymś stającym przed nami, wciąż nowym; jest równoczesna sytuacji działania. Sokrates stwierdza stąd, iż wiedza praktyczna nie może być poznawana jedynie teoretycznie. W tym też sensie jest nieprzekazywalna — nie można nauczyć tego, co dopiero będzie zrealizowane. Nie można jej jednak przekazać komuś także z innego powodu — będąc wiedzą odnośnie zastosowania w tej oto, konkretnej sytuacji, wiedzy ogólnej, jest poniekąd wiedzą twórczą; problem „sytuacyjności” tej wiedzy związany jest z pewnego rodzaju nieprzekładalnością tego, co ogólne, na to, co jednostkowe, związanej z każdym użyciem reguł w jednostkowej sytuacji. Staje się sztuką mierzenia tego, co „w sam raz”. Jak pisze Heidegger, sposobem spełnienia $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ jest $\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$; jest ona tym, czym jest jako $\epsilon\upsilon\beta\omicron\upsilon\lambda\acute{\iota}\alpha$: „Rozważenie konkretnego położenia zorientowane jest na to, aby uczynić dostępnym słuszne zdecydowanie się (*rechte Entschlossenheit*) jako przejrzyistość działania”³⁴. Zajmowanie się polityką zacząć trzeba od samego siebie; tylko ten, kto potrafi dobrze radzić sobie, potrafi też radzić innym. Tylko ten potrafi rządzić innymi, kto najpierw potrafi rządzić sobą.

2006, s. 214.

³³ T. Szawiel, *Sokrates w polis...*, s. 95.

³⁴ M. Heidegger, *Plato: Sophistes*; cyt. za: T. Szawiel, „*Phronesis*”... nie można zapomnieć, „Przegląd Filozoficzny” 2 [30] (1999), s. 238.

Socrates as a Sole, True Statesman and Politics' Teacher
— Plato, *Gorgias* 521d 5-7

SUMMARY

When Socrates and Chaerephon come to listen to Gorgias' teachings, they learn that "the ceremony is over", they are late because the lecture has already finished. But Socrates thinks probably that he arrived "just in time", since only now the proper conditions to listen to Gorgias' teachings seem to be present. It becomes possible only in a dialogue, when thoughts are exchanged, and not during the lecture which does not make the dialogue possible. Thus it also excludes real listening to. According to Socrates a speaker may only produce opinions and not the true knowledge concerning what is right and wrong. Such knowledge cannot be based on the convictions formed by the sophist and his "teaching". It can be acquired only due to Socrates' guiding. As the unique true politics' teacher, Socrates claims to teach the capability of differentiating what is just and what is unjust in the course of dialectical asking questions and seeking answers. Due to such, gradually achieved, knowledge a man can do what he really desires, and he is able to do much. Socrates says: "I think I am one of few, not to say the only one, in Athens who attempts the true art of statesmanship, and the only man of the present time who manages affairs of state" (*Gorgias*, 521d 5-7). Why is Socrates the only true statesman and politics' teacher? Why is it so that he gives a true knowledge referring to the states' matters and citizens' interests? What is the relation between philosophy and politics? What is the connection between theoretical and practical life? Does involvement into philosophical investigations exclude involvement into political life, or on the contrary: only the former makes the latter at all possible? What has Plato to say on that? What does Aristotle think in reference to that issue? What role is prescribed to a philosopher in polis by Plato and what by Aristotle? In my article I am beginning from the vision of Socrates — the statesman given in *Gorgias* by Plato and then to reflect upon political tasks that are appointed to a philosopher by Plato and by Aristotle.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΓΟΡΓΙΑΣ

(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2009

DOROTA ZYGMUNTOWICZ
Polska Akademia Nauk
Warszawa

Obrona Parmenidesowej „drogi prawdy”
w *Gorgiaszu* Platona¹

Gorgiasz uważany jest za pierwszy dialog Platona, który „dogłębnie i drastycznie” traktuje o sprawach politycznych². Główny rozmówca, Sokrates, w dyskusji z wielkim sofistą Gorgiaszem, młodym miłośnikiem ateńskiego δῆμος, Kalliklosem i uczniem Gorgiasza Polosem, poddaje w nim krytycznemu osądowi moralne i intelektualne podstawy ówczesnej (V wieku p.n.e.) demokracji, która za kryterium politycznych kompetencji uznawała sztukę przekonywania (retorykę) do racji własnych lub reprezentowanej przez retora grupy.

W poniższym artykule proponuję usytuować dyskusję Sokratesa z Gorgiaszem na temat natury retoryki na tle poematu Parmenidesa *O naturze*, w którym po raz pierwszy wyrażona została myśl o nadrzędności prawdy wobec perswazyjnej mocy słowa (πειθώ). Czy w *Gorgiaszu* Sokrates wskrzesza Parmenidesową koncepcję Peitho, która „Prawdzie towarzyszy”, odrzuconą przez Gorgiasza z Leontinoi wraz z negacją samej Prawdy?

Sugestią dla postawienia takiego pytania są paralele (wyrażeń i motywów) pomiędzy poematem Parmenidesa i dialogiem *Gorgiasz*. Podejrzanie o ich przypadkową zbieżność osłabiają trzy okoliczności.

Po pierwsze, przedmiotem polemiki, jaką Sokrates toczy z Gorgiaszem, czy też z pewnym modelem retoryki o proveniencji Gorgiaszowej, jest moc słowa, która

¹ Pragnę wyrazić wdzięczność dla Recenzentów artykułu, których krytyczne uwagi nie tylko pozwoliły mi go poprawić, ale uświadomiły wagę problemów istotnych dla moich dalszych badań.

² E. Barker, *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, London 1947, s. 133; *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, C. Rowe, M. Schofield (eds.), Cambridge 2000, s. 164.

i dla Gorgiasza, i dla Parmenidesa jest ściśle związana z nauką o bycie (kryterium prawdy): u Parmenidesa z jego afirmacją — skoro to, co jest, przymusza do uznania jego bytowania, skutkiem czego *Peitho* „prawdzie towarzyszy” (DK B 2, 4)³, u Gorgiasza z jego negacją — w rezultacie której nieistnienie Prawdy jako uniwersalnego pryncypium, a jedynie istnienie prawd pośrednich ludzkich doświadczeń, nadaje *Peitho* autonomię. Dostępnym nam kryterium prawdy mogą być tylko nasze sądy, uczucia i sytuacje, dające się wielorako przedstawić w retorycznym argumencie, dostosowanym do okoliczności, w których argument ten jest przedstawiany (*καίρως*). Jeśli Gorgiasz posłużył się w *Traktacie o niebycie albo o naturze* eleackim sposobem dowodzenia, by zaprzeczyć Parmenidesowemu wnioskowi⁴, to dyskusja Platona z Gorgiaszowym rozumieniem mocy słowa musi mieć w jakiś sposób na uwadze źródło, z którego Gorgiasz ten sposób argumentacji zaczerpnął, i naukę, której ostatecznie zaprzeczył. Polemika z Gorgiaszem miałyby więc na celu albo reafirmację nauki Parmenidesa, albo przyjęcie trzeciego stanowiska, krytycznego zarówno wobec nauki Eleaty, jak i sofistyzmu z Leontinoi. W pierwszym przypadku musiałaby się uporać z podatnością argumentacji Parmenidesa na wyrodzenie się w eleacki, oparty na antylogiach, typ dowodzenia, gdy rozumowanie, „dla którego argumentem ostatecznego uzasadnienia jest logika z jej niepodważalną zasadą niesprzeczności”⁵, zastosuje się do porządku zmysłowego. Przecież możliwość i zdolność mówienia logicznie i prawdziwie o zmiennym świecie zmysłowym, którego częścią jest rzeczywistość społeczno-polityczna, jest dla Platona istotnym elementem filozofii; jak pokazują *Państwo* i *List VII*, prawdziwą służbę polityczną może pełnić tylko dążący do prawdy filozof. W drugim przypadku byłaby krytyką obu, Parmenidesa i Gorgiasza, z pozycji Platońskiej nauki. Taka sytuacja ma miejsce, w odniesieniu do nauki o bycie, w *Parmenidesie*, *Sofistcie*, *Teajtecie* (188a–189b) czy w V księdze *Państwa*⁶. Skoro więc Platońska nauka o bycie ulokowana jest w polemicznym kontekście z eleatyzmem, uzasadnione jest spojrzenie również na Platońskie rozumienie mocy słowa, która i u Parmenidesa, i u Gorgiasza jest pochodną ich rozumienia bytu, na tle nauki Eleaty, zwłaszcza że Platon dokonuje tej refleksji w dialogu polemizującym z Gorgiaszem. Paralełom z poematem należy przyrzeć się uważnie, gdyż ich obecność w dyskusji z sofistą może nie być przypadkowa.

Po drugie, nie mamy żadnych argumentów zaprzeczających przypuszczeniu, że nie tylko dla Gorgiasza i Platona, ale również dla Parmenidesa, prawodawcy Elei⁷, rozumienie siły *peitho* miało konsekwencje dla życiowej, codziennej perspek-

³ Fragmenty poematu Parmenidesa cytuję za przekładem M. Wesolego: Parmenides, *Fragmenty poematu Περὶ φύσεως (O NATURZE)*, „Przegląd Filozoficzny” 2 [38] (2001), s. 71–83; tam, gdzie wymaga tego tok analiz, przekład modyfikuję.

⁴ Szerzej zob. D. Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, 315–324.

⁵ J. Gajda-Krynica, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007, s. 195.

⁶ Zob. T.H. Irwin, *Plato: The intellectual background [w:] The Cambridge Companion to Plato*, R. Kraut (ed.), Cambridge 1993, s. 51–89, 71–72, z zastrzeżeniem, że w V ks. *Państwa* ukazana jest tylko, ale nie rozwinięta, alternatywa wobec Parmenidesowego podejścia. Odniesienia do Parmenidesa w dialogach Platona omawia D. Kubok w rozdziale *Platon i jego domniemane ojcostwo*; zob. D. Kubok, *Prawda i mniemanie...*, s. 325–375.

⁷ Speuzyp, fr. 3 (Tarán) = Diogenes Laertios IX 23; Strabon, *Geografia*, VI, 1,1. Literatura

tywy⁸, a opis podróży Parmenidesa, wyrażony w słowach nacechowanych prawnym znaczeniem, mógł mieć dostojny, polityczno-prawodawczy, a jeśli nie cel, to przynajmniej zasięg⁹. Choć z powodu braku źródeł nie wiemy, w jakiej relacji pozostawały do siebie droga prawdy — logicznego argumentu, i droga mniemania — świata fizycznego, trudno sobie jednak wyobrazić, by kapłan Apollona, spełniający swe powołanie również jako polityk-prawodawca¹⁰, uznał rzeczywistość ludzkiej aktywności, zwłaszcza społeczno-politycznej, za nielogiczną i odsuniętą poza obręb filozoficznego namysłu, a wybór pomiędzy dwiema drogami, do jakiego zachęca bogini, nie miał żadnego przełożenia na ludzkie życie. Nie jest możliwe, by głębokie religijne doświadczenie całości, odsłaniające prawdę samego bytu, jakie Parmenides przekazuje ustami bogini innym, nie miało mieć żadnych konsekwencji dla życia tu i teraz. *Gorgiasz* pozwala spojrzeć na przekaz zawarty w poemacie Parmenidesa od strony jego praktycznych następstw, wymuszając pytanie, który rodzaj *peitho*, opartej na wiedzy czy na wierze bez wiedzy¹¹, jest w stanie organizować ludzką codzienność, czy też, jeśli nawet odbierze się nauce Parmenidesa zdolność do realnego użytku¹² — o przyczynę tej niemocy. Pytanie, czy i jakie są konsekwencje z kroczenia drogą prawdy dla drogi mniemań właściwej dziedzinie społeczno-politycznej, właśnie podczas lektury dialogu *Gorgiasz* może zostać postawione.

Po trzecie, w późniejszym *Fajdroście*, dzielącym z *Gorgiaszem* temat rozmowy, którym jest sztuka słowa, przytoczone są motywy jednoznacznie Parmenidejskie. By ukazać źródła miłości ludzkiej duszy do mów, Platon przełożył Parmenidesowy opis „duchowej podróży” „męża wiedzącego” do domostwa bogini na obraz „niebnej podróży duszy ludzkiej”¹³. Ogląd piękna, jakiego dostępuje szczęśliwa dusza, opisany jest językiem pokrewnym Parmenidesowi (250b 7–c 3; B 8, 4); przeciwstawienie „męża wiedzącego” (260d 6, 262d) „ślepemu i głuchemu” (τυφλῶ οὐδὲ κωφῶ), gdyż nieznającemu metody odkrywania prawdy (ἄνευ μέθοδον, 270d 9–e 2), ma swój odpowiednik we fragmencie poematu B 6, 3–7, gdzie ci, którzy nie

przytoczona jest [w:] P. Kingsley, *In the dark Places of Wisdom*, Inverness 1999, s. 252–253.

⁸ Słowo *πειθῶ*, wraz z jego derywatami, pojawia się w prologu i części pierwszej poematu znacząco często: B 1, 16; B 1, 29 (za lekcją Sextusa, zob. przyp. 17), B 1, 30; B 2, 4; B 8, 12; B 8, 21; B 8, 28; B 8, 39; B 8, 50.

⁹ Zgodnie z tradycją pitagorejską, do której Parmenides należy, cztery aktywności człowieka, stanowiące stopnie zbliżania się do boskości, to kolejno: profeta, poeta, lekarz, przewodzący ludziom na ziemi (DK 31 B 146). Zob. P. Kingsley, *In the Dark Places...*, s. 206 (literatura s. 253).

¹⁰ Inskrypcje odnoszące do Parmenidesa imiona *Oulíades*, *Iatromantis*, *Apollo*, odkryte w 1960 i 1962 roku w Velii, analizuje, wraz z odwołaniem się do źródeł i literatury przedmiotu, P. Kingsley, *In the Dark Places...*, zwłaszcza s. 147.

¹¹ O pierwszej mowa jest w B 1, 16; B 1, 29 (za lekcją Sextusa), B 2, 4; B 8, 13; B 8, 28; B 8, 50; o drugiej w B 1, 30; B 8, 21; B 8, 39.

¹² W. Burkert (*Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972, s. 48) opinię taką odnajduje u Arystotelesa, który zarówno Pitagorejczykom, jak i Eleatom, jako jedynym z filozofów presokratejskich, odbierałby zdolność do realnego zastosowania ich nauk, „bo szukanie prawdy byłoby podobne do ścigania lecących ptaków” (Arystoteles, *Metafizyka*, 1010a 1 n., tłum. K. Leśniak); tam też zob. odniesienia do innych miejsc u Arystotelesa, wyrażających tę opinię.

¹³ Zob. Platon, *Phaidros*, tłum. E. Zwolski, Kraków 1996, s. 68; D. Kubok, *Prawda i mniemania...*, s. 102–103, 331–332.

kroczą drogą badania prawdy, są „głusi jednak i ślepi” (κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε)¹⁴. Odpowiedź na pytanie, czym jest sztuka mów i moc przekonywania, wpisana jest w *Fajdrosie* w kontekst Parmenidejski na tyle wyraźnie, iż sugeruje, że refleksja Platona nad sztuką słowa w jakimś stopniu opiera się na jego wykładni poematu *Περὶ φύσεως*, w którym po raz pierwszy podjęty został zajmujący i Platona, i Gorgiasza problem tego, z czego czerpie swą moc przekonujące słowo/argument, problem tak istotny dla refleksji politologicznej.

Przyjrzyjmy się zatem retorycznym wątkom u Parmenidesa i ich możliwym kontynuacjom w dialogu *Gorgiasz*.

I

Parmenides dwukrotnie potwierdza, że, niestety, nie tylko realność wpływa na nasz umysł. Raz w słowach bogini, która, choć czyni rozdział między „wiarygodnym wywodem” (πιστὸν λόγον) o prawdzie a „zwodniczym porządkiem” słów (κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλόν), oddającym mniemania śmiertelnych (B 8, 50–53), posługuje się oboma¹⁵. Pierwszym w nauce o tym, co jest, drugim w szczegółowym opisie świata, o którym sądzimy, że w takim żyjemy. Zwodzący ład słów, którymi opisuje, czy konstruuje świat zmysłowy, daje pozór porządku i uwodzającego piękna. Oceniany jednak według rozumnego logosu, „jak jest” (B 8, 2), maskuje „istotną niekoherencję”¹⁶ (B 8, 54); okazuje się pięknym układem słów, kosmosem imion (B 8, 38), jakim musi być każda relacja o fenomenalnym świetle¹⁷. Ale ta zwodząca mowa bogini jest częścią całej lekcji, jeśli nie prowadzącej do poznania prawdy drogi filozoficznej. Można ją nazwać szczepionką, która ma zapobiec temu, aby tego, kogo bogini wprowadza na drogę Prawdy, „nigdy nie zwiódł jakiś inny pogląd śmiertelnych” (B 8, 61). Przemawia ona zatem jak filozof i retor: filozof, o ile wypowiedziana przez nią myśl jest z powodu tego, co jest (B 8, 34), retor, o ile wypowiedziane przez nią słowa mają określoną psychagogiczną intencję: mają przekonać do podążania za jej argumentem, a odwieść od przyjmowania poglądów innych, mniemań śmiertelników.

Drugi raz myśleniu odebrana jest autonomia, gdy bogini, opisując świat fizyczny dany na drodze mniemania, ukazuje ludzkie myślenie w koniecznej zależności od stanu zmieszania w człowieku elementów światła i mroku, konstytuujących w harmonijnej jedności cały widzialny kosmos, którego częścią jest fizyczny ludzki byt: „To bowiem, czego jest więcej, myślenie stanowi” (B 16, 4). Obraz świata, jaki jesteśmy w stanie sobie utworzyć — zgodnie z prawem, że podobne poznaje podobne — nie jest jeden i niezmienny, lecz zależy od naszej psychicznej, podlegającej wahaniom kondycji.

To napięcie, jakie w jednym dziele wytworzył Parmenides między tym, co później, jako rezultat jego rozwiązania, stanie się filozofią i odrębną od niej sztuką

¹⁴ Por. również Platon, *Phaidros*, 269c 2 z B 8, 50.

¹⁵ Zob. R. Wardy, *The Birth of Rhetoric*, London–New York 1998, s. 12.

¹⁶ *Ibid.*, s. 12.

¹⁷ R. Wardy (*ibid.*) rozpoznaje w nim kosmos starszych i współczesnych Parmenidesowi „kosmologów”. Na temat zawężenia go do Pitagorejczyków zob. W. Burkert, *Lore and Science...*, s. 281–285.

retoryki, utrzymane jest w *Gorgiaszu*. Już na samym początku dokonane jest rozróżnienie pomiędzy licznymi i pięknymi pokazami (ἐπιδείξεις) w wykonaniu Gorgiasza¹⁸, a dialektyką — drogą, którą chce podążać Sokrates, niepewny, czy Gorgiasz zechce z nim dyskutować (διαλεχθῆναι, 447c 1; 453b 1; 458b 2), a w uczniach Gorgiasza rozpoznający troskę bardziej o retorykę niż dialektykę (448d 9). Przypomiot καλός, którym kilkakrotnie obdarzył Platon mowy Gorgiasza i jego uczniów, a w stopniu najwyższym dwukrotnie sztukę, którą ten uprawia¹⁹, nasuwa na myśl rozróżnienie dwóch dróg badania u Parmenidesa: jednej kierującej się nieodpartym logosem, drugiej stanowiącej pięknie poukładane słowa („zwodniczy porządek słów”, B 8, 52). Kallikles, zdziwiony pragnieniem Sokratesa (ἐπιθυμία, 447b 4), aby posłuchać Gorgiasza, otrzymuje wyjaśnienie, że Sokrates chciałby się dowiedzieć od Gorgiasza (πυθέσθαι, 447c 1), jaka jest moc jego sztuki i czym jest to, co głosi, i czego naucza — jakby wierny nauce bogini z poematu, kierowanej do *kourosa* podążającego za swym *thymos* (B 1, 1), że „trzeba dowiedzieć się wszystkiego” (πάντα πυθέσθαι, B 1, 28), zarówno o „niewzruszonym sercu dobrze przekonującej Prawdy, jak i o mniemaniach śmiertelnych, w których nie ma prawdziwego przekonania”²⁰.

Miejsce, w którym w poemacie objawiona została moc *peitho*, to domostwo bogini, w dialogu — Kalliklesa. Tej niewspółmierności odpowiada — zgodnie z nauką o trzech władzach duszy wyrażoną w *Państwie* (439d–e), wielokrotnie nawiązującym do rozmowy w *Gorgiaszu* — odmienny charakter pożądanego, za którym idą Parmenidesowy *kouros* i Sokrates: *thymos* — sprzymierzony z rozumem, wznosi *kourosa* ku boskości, *epithymetikon* — skierowany ku temu, co zmienne i zmysłowe, przywodzi Sokratesa do domu Kalliklesa. Choć oba miejsca są różne, to udzielona w nich odpowiedź dotyczy tego samego pytania: jaka jest moc przekonania i czym jest to, do czego się ono odnosi (B 8, 12–29; 447c 2–7; 448e 7–449a 4; 449d 1–9). Forma jej przekazu będzie jednak stosowna zarówno do perspektywy, z której odpowiedź jest udzielana — *kourosowi* z dala od ludzkich ścieżek, Sokratesowi w tłumnie odwiedzanym, z powodu wizyty Gorgiasza, domu Kalliklesa — jak i do natury postaci, która naukę tę głosi. Że tylko Prawda ma moc przekonania, może zademonstrować tylko bogini, bo tylko jej dany być może ogląd Prawdy (ubóstwionej i upersonifikowanej jak sama Dike). To, do czego przekonuje Gorgiasz, pokazane zostanie ustami śmiertelników, Gorgiasza i jego uczniów, w stosunku do których obowiązuje prawo wyrażone w poemacie we fragmencie B 16, 4: ludzkie wyobrażenia na temat świata są zmienne; śmiertelnikowi nie jest

¹⁸ Platon, *Gorgiasz*, 447a 6; 447b 2; 447b 8; 447c 6; 449c 4.

¹⁹ *Ibid.*, 447a 5; 448a 9; 448b 5; 448c 9; 448d; 448e 5.

²⁰ Tłumaczenie własne; przyjmuję lekcję Sekstusa εὐπειθέος („dobrze przekonującej”), zamiast lekcji Simplikiosa εὐκυκλέος („dobrze zaokrąglonej”), gdyż, po pierwsze, w następującym werse 30 mowa jest o drodze różnej od prawdy, czyli o mniemaniach śmiertelnych, niezdolnych wzbudzić „prawdziwego przekonania”. Skoro władna tego jest tylko Prawda, to wolno ją wtedy nazwać „dobrze przekonującą”. Po drugie, przymiotnik πιστός charakteryzuje cały wywód bogini na temat prawdy (B 8, 50); skoro droga mniemania jest nazwana ἀπιστός (niewiarygodna, nieprzekonująca), uzasadnione jest nazwanie drogi Prawdy εὐπειθέως. Szerzej na temat obu lekcji, Kubok, *Prawda i mniemania...*, s. 110–111.

dana jedna i niezmienna Prawda — jego prawda uzależniona jest od zdolności poznawczych.

Ale właśnie poprzez to zejście Sokratesa na płaszczyznę mniemań i z ich poziomu, bez wspierania się boskim autorytetem, ukazanie, czym jest retoryka w jej istocie, zacierą się niewspółmierność miejsc i autorytetów, która w punkcie wyjścia mogłaby stawiać retorykę Gorgiasza na niższym, niewiarygodnym, wedle kryteriów poematu, poziomie (B 1, 30: mniemaniom śmiertelnych „brak pewności prawdziwej”). Waga zadania, przed jakim wspólnie stanęli Sokrates i jego rozmówcy, wyrównuje różnicę poziomów: w obu przypadkach chodzi bowiem o to, jak jest — w poemacie objawiane, w dialogu wspólnie poszukiwane na drodze dialektycznej. Leżący u podstaw retoryki argument, który w dialektycznym badaniu Sokrates chce odsłonić, ulokowany w pozycji słabszej, sam musi się tu bronić w konfrontacji z argumentem innego, bez wsparcia powagą autorytetu, ale w zgodzie z logicznym prawem niesprzeczności, objawionym przez boginię. Gwarancja prawdziwości, dawana przez najbardziej autorytatywną postać, boginię Dnia i Nocy, mogąca budzić podejrzenie o niewystarczalność samego logosu, zastąpiona jest siłą dialektycznego argumentu Sokratesa, który, w konfrontacji z pozbawionymi obiektywnego ugruntowania jednostkowymi mniemaniami, jest w swym logicznym obowiązaniu niezależny od tego, kto, gdzie i kiedy mówi. Co więcej, Sokrates, który zachęca do podążania za tym bezosobowym argumentem, mieni się raz jako prostak (461c 5), gwałtownik (505d 5) i retoryczny demagog (494d), niestroniący od mówienia drobiazgów i błahostek (497b 5), a raz jako filozof (484c 5–486) i dialektyk (485b 4). Jest on postacią z tego świata, która szuka w samym logosie siły władnej rozumnie organizować życie na szerokim trakcie śmiertelników, bez wspierania go pozaracjonalnym usankcjonowaniem. Zastrzec tu należy, że taka wykładnia dotyczy tylko dialogicznej części *Gorgiasza*, gdyż mit, który wieńczy Sokratesowy dialog, przywołując miejsce pośmiertnego sądu (*krisis*), miejsce Dike, odwoła się ostatecznie do religijnej wrażliwości i deponowanych w niej ludzkich lękach i nadziejach, autonomicznej wobec siły logicznego argumentu. Parmenidesowa nauka wychodziła z domostwa Dike, gwarantki prawidłowego sądu (B 8, 16). W *Gorgiaszu* do domostwa tego Sokratesowy logos powraca. Pytaniem jest, czy jest to powrót zwycięzcy czy przegranego, który z powodu swej ujawnionej słabości i niewystarczalności musi posiłkować się irracjonalnymi siłami.

II

Cechy drogi Prawdy, jakie bogini objawiła *kourosowi*, Sokrates nadaje rozmowie z Gorgiaszem. Jej punktem wyjścia jest pytanie, za którym leży równie dobrze droga mniemań (doświadczenia i nawyków), jak i prawdy. Zgoda zaś na podjęcie go pociąga za sobą dokonanie wyboru jednej z tych dróg. Pytanie bowiem, którym Sokrates rozpoczyna rozmowę z Gorgiaszem — czym jest to, czego Gorgiasz naucza? — nie jest niczym nowym i niezwykłym. Do takich banalnych pytań Gorgiasz jest przyzwyczajony: „od wielu lat jeszcze nikt nie zadał mi nowego pytania”, mówi (448a 2). Posługując się metaforą Parmenidesa można powiedzieć, że od dawna nie kroczył poza „traktem ludzkim” (B 1, 27), a zrodzony „wielokrotnym doświadczaniem nawyk” (B 7, 3) nie pozwolił mu na „oddalenie myśli” (B 7.2)

od utartych ludzkich szlaków. Ale właśnie to znane Gorgiaszowi pytanie, na które możliwej odpowiedzi Sokrates się domyśla (453c 3; 454b 7), rozpoczyna podróż ku leżącym u podstaw retoryki zasadom. Wychodzi ona od świata doświadczenia (ἐμπειρία), w którym dwukrotnie została umieszczona sztuka Gorgiasza: na samym początku rozmowy przez Polosa, mówiącego, że jest ona najpiękniejszą ze sztuk odkrytych doświadczalnie dzięki doświadczeniu (448c 5), drugi raz przez Sokratesa, gdy odebrał jej miano sztuki, a sprowadził do doświadczenia w sprawianiu pochlebnej przyjemności (462c 2–c 5; 501b). Zatem to nie w przedmiocie rozmowy tkwi to, co pozwala wkroczyć na elitarną drogę logicznego argumentu. Po zgodzie rozmówców na przedmiot rozmowy, ukazuje się rozdroże, przy którym należy rozstrzygnąć, czy chce się podążać drogą prawdy czy mniemań, a Gorgiasz Platona, akceptując wybór dokonany przez Sokratesa, godzi się też na istnienie takiego rozdziału.

W poemacie bogini ostrzegła *kourosa*, aby nie zdawał się na ugruntowane w doświadczeniu nawyki. Sokrates robi coś analogicznego, jednakże, nie mając mocy potrzebnej do skutecznego odwodzenia, jedynie apeluje, i to dwa razy (453b 5–c 3, 454b 6–c 5), do pragnienia, co do którego wierzy, że dzieli je z Gorgiaszem. Jest to pragnienie poznania tego, „o czym jest logos” (453b 2), czyli „aby tak się rozwijał, by jak najjaśniej ukazał, o czym jest mowa” (453c 3–4). Wejście na tę drogę jasności wymaga uwolnienia się od „nawyku domyślania się i uprzedzania” słów rozmówcy i pozwolenia mu na prowadzenie rozmowy według dobrowolnie przyjętych przez niego założeń (454c 5).

Czym to uwolnienie się od „nawyku domyślania się” słów rozmówcy jest, da się wydobyć z Sokratesowego podejścia do rozmowy. Dwukrotne powtórzenie tej samej myśli, i to w krótkich odstępach czasu — że choć domyśla się odpowiedzi Gorgiasza, czym jest retoryczna *peitho* i do czego się odnosi (453b 8–c 2; 454b 8), jednak pytanie to zadaje — jest formą podkreślenia (499a), zaś tym, co jest akcentowane, jest przekonanie, że poza odwołaniem się do nawyków i doświadczeń jest jeszcze inny sposób podejścia do przedmiotu rozmowy. Z toku prowadzonej dyskusji można wydobyć dwie zgodne z przestrogą bogini intencje Sokratesa, wskazujące na charakter owej leżącej poza nawykami drogi. Po pierwsze, nie chodzi mu o poznanie przekonania, jakie żywi konkretny rozmówca („nie z powodu ciebie, ale logosu”, 453c 2–3; 454c 2; 458a). Do takiej wiedzy można by dojść, posługując się tymi samymi metodami, które wymienił Gorgiasz w *Obronie Palamedesa* (22–24), gdy przeciwstawił wiedzę mniemaniu, czyli przez obserwację (w tym przypadku, tego, jakich odpowiedzi udzielał rozmówca podczas innych rozmów), przez uczestnictwo we wspólnym doświadczeniu lub przez dowiedzenie się od kogoś współuczestniczącego. Sokratesowi taka wiedza, oparta na doświadczeniu i wspólnym przechodzeniu ludzkich ścieżek, nie wystarcza. Przeciwstawia jej wiedzę opartą na sprawdzaniu tego, co rozmówca mówi, a narzędziem tego sprawdzania ma być rozum. Użyte tu słowo ἔλεγχος (461a 3, zob. też 462a 5) i przeciwstawione temu ἔλεγχος, którym na przykład posłużył się Polos, gdy przywołał świadków na poparcie swej tezy, że niesprawiedliwy może być szczęśliwy (472a), padło z ust bogini (B7, 5), kiedy nazwała swoją ekshortację „budzącym spór *elenchos*” i wezwała *kourosa*,

aby dokonał osądu w oparciu o rozum²¹. Obiektywne traktowanie argumentów rozmówcy jest ponadto wymuszone perspektywą, w której pytanie o istotę *peitho* jest stawiane. Dopuszczenie *kourosa* do domostwa bogini stanowiło jego osobistą zasługę. Przekazanie mu wiedzy poprzedziła namowa, jaką słoneczne dziewczęta skierowały do bogini Dike. Argument, jaki bogini mu objawia, był „z powodu” jego zasługi. W domu Kalliklesa, czy jakiegokolwiek śmiertelnika, nie ma nikogo, kto władny byłby osądzić drugiego, czy godny jest przyjąć prawdę czy nie. Człowiek nie dysponuje takimi kryteriami, a jedyną drogą do ich znalezienia mogłaby być tylko droga filozoficzna, a dla niej wszelkie osobiste interesy są największym zagrożeniem.

Po drugie, nie chodzi mu o uprzedzanie rozmówcy w wyciąganiu logicznie przewidywalnych wniosków. Byłaby to tylko umiejętność sprawnego poruszania się w granicach logicznego przymusu, dająca się wyćwiczyć w ramach logicznej *ἐμπειρία*, czego dowodem była biegłość adeptów eleackiej szkoły, której technikę opanował również Gorgiasz. Sokrates przeciwstawia temu *logos* dialektyczny dążący do prawdy (458a 5), która, pierwotna wobec władzy ją odkrywającej, narzuca granice rozumowi (473b 7: „nie sposób zaprzeczyć prawdzie”) i przyczynia się do intelektualnej integralności, a przeto wolności²². Siła przekonywania, dla której nośnikami są słowa, idzie za prawdą, jak odczytać można frg B 2, 3–4 („jak *jest*, i jak nie <dopuszczalne> *jest nie być*; Przekonania [*Peitho*] *jest to szlak, Prawdzie bowiem towarzyszy*”) — nie odwrotnie. To, że nie zachodzi relacja odwrotna, jest powodem, dla którego z argumentów eleackich niewiele dowiadujemy się o tym, co jest i jak jest, zaś „przekonać” nie znaczy „powiedzieć prawdę”. Gorgiasz historyczny, igrający eleackimi antynomiami bytu i niebytu po to, by ostatecznie zaprzeczyć, że byt istnieje, mistrz mów popisowych, zdolny słaby argument uczynić mocnym, musiał być tego w pełni świadomy.

Problemem jest jednak objawiona w rytualnym doświadczeniu i w następstwie osobistych zasług/predyspozycji *kourosa* Prawda. Czy inni mogą cokolwiek o niej powiedzieć? Jeśli argument, że „był jest, albowiem jest byciem, nicóż natomiast <nim> nie jest” (B 6), kogoś nie przekonuje i da się zaprzeczyć, czy jest zatem dla niego nadal ową Prawdą objawioną *kourosowi*? Sceptycyzm autora traktatu *O niebycie* jest uzasadniony. Z drugiej jednak strony, jeśli Prawda odsłaniana jest stosownie do siły *thymos kourosa*, to czy należy sądzić, że poemat wyraża jakąś ostateczną wiedzę: Prawdę? Jest ona upostaciowiona jak Dike i Themis, są to boginie, z którymi śmiertelnik nie może w swojskości obcować. Domostwo bogini jest nie do ogarnięcia przez śmiertelnika, a siła jego *thymos* uzdalnia go do pewnej tylko odsłony. Para Sokrates i Gorgiasz, choć wydaje się, że tak wiele w podejściu do prawdy ich dzieli — to jednak brak jakichkolwiek roszczeń do jej posiadania jest im wspólny.

Gorgiasz z dialogu Platona, dla którego to sztuka przekonywania jest „największym dobrem dla ludzi”, nie zaś niedostępna Prawda, odpowiedział jednak na apel Sokratesa, by wkroczyć na drogę logicznego argumentu: „Wydaje mi się, Sokrate-

²¹ Osąd w oparciu o *logos* przeciwstawiony zostanie niewiarygodnemu osądowi w oparciu o świadków również w micie o sądzie dusz (*Gorgiasz*, 523c–524a).

²² Tak też R. Wardy, *The Birth of Rethoric...*, s. 75.

się, że czynisz słusznie” (454c 6). Oznacza to, że został przez Sokratesa przekonany, iż słuszniej jest przyjąć dialektyczną metodę, zamiast demonstrować, na jakie sposoby można moc *peitho* wykorzystać — obaj tego doświadczyli i taką wiedzę empiryczną posiadają. Ale czy jego odpowiedź: „słusznie”, nie znaczy, że istnieje coś, co jest nośnikiem owej „słuszności”, za którym siła przekonania podąża? Spośród dwóch dróg badania, przekonany został do jednej: tej, którą wyznacza logiczny argument. Choć więc rozmowa będzie się odbywała w domostwie Kalliklesa, to jednak na warunkach Parmenidesowo-Sokratesowych, wyprowadzających rozmówców jak najdalej od ludzkich ścieżek. Gorgiasz zaakceptował je świadomie. Ale już Kalliklesowi i Polosowi Platon odmówił chęci ich akceptacji. Czy powodem tego wyróżnienia była miłość Gorgiasza historycznego do logosu w ogóle, czy też jedynie zamiłowanie do *paradoksologii*, czyli mów sprzeciwiających się ludzkim opiniom — nie wiadomo.

III

Według pierwszej charakterystyki retorycznej *peitho* — odróżniającej ją od tej, którą wytwarzają inne sztuki, posługujące się głównie słowami, jak na przykład arytmetyka, geometria, jest ona „przekonywaniem w sądach i na innych zgromadzeniach [...] o tym, co jest sprawiedliwe, i co jest niesprawiedliwe” (454b 6–7). W kontekście centralnej części Parmenidesowego poematu, „zaprezentowanej od strony formalnej jako protokół procesu prawnego i wyrażonej w standardowej prawnej terminologii”²³, charakterystyka ta sytuuje Gorgiaszową *peitho* w obszarze, w którym umieścił ją również Parmenides. Jej moc rozciąga się przez domostwo, do którego klucze dzierży Dike (B 1.14). Ją to przekonały słoneczne panny (B 1, 16), aby *kourosowi*, posłanemu przez Temidę i Dike, otworzyła bramę. I tak jak u Parmenidesa, w miejscu, które strzeże Dike, rozdzielone są dwie drogi: drogi *peitho* towarzyszącej Prawdzie i drogi nieprzekonujących mniemań śmiertelnych, tak też w tym miejscu rozmowy, w którym ukazana została specyfika *peitho* retorycznej, a mianowicie przekonywanie w sądach o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, jednoznacznie odsłania się jej przynależność do drogi mniemania (454e 5–9). W obu przypadkach osąd (*krisis*) dokonywany jest w kontekście sprawiedliwości i w obu umożliwia go logiczny argument.

Na drodze mniemania myśl i idące za nią słowo (B 2, 7–8) są zastąpione przemocą (B 7, 3), podsycaną przez liczne doświadczenia, które stają się nawykiem. Na niemożność poznania i przekazania ewentualnej wiedzy innemu wskazał Gorgiasz w traktacie *O niebycie*; jak retoryczny przymus zniewala, zademonstrował w *Helennie*. Karykaturalnym reprezentantem drogi przemocy — jedynej uzasadnionej na drodze mniemania — będzie w dalszej części rozmowy Kallikles.

Gorgiasz nie rości sobie nawet najmniejszych pretensji do przyznania swej *peitho* zdolności wzbudzania wiedzy, a zatem ulokowania jej na drodze prawdy. Respektując Parmenidesowy rozdział przyznaje, że jego „retoryka jest sprawczynią przekonania płynącego z wiary, nie zaś z wiedzy”, godząc się na Sokratesowe wzmocnienie tej charakterystyki o „tylko” (*μόνον*, 455a 5). Przyczyna, jaką podaje,

²³ P. Kingsley, *In the Dark Places...*, s. 205.

zgodna jest z duchem Eleaty: „nie jest bowiem możliwe nauczyć tak liczny tłum w tak krótkim czasie o tak ważnej sprawie” (455a 1–7). A zatem i dla niego przekonanie płynące z wiedzy byłoby elitarne, dostępne tylko „mężowi wiedzącemu” — jeśli taki istniał.

Gorgiasz otwarcie kroczy drogą, przed którą ostrzegała bogini, a zarazem wskazała na potrzebę jej rozważenia. Każdy, dla kogo nauka Parmenidesa ma wielką wagę, a ma ją bez wątplenia dla Platona, musi z powagą przyjrzeć się przedsięwzięciu Gorgiasza. Nawet jeśli słowa Sokratesa, że gdy patrzy na wielkość retoryki, to wydaje mu się „czymś boskim” (456a 5), nie są tu pozbawione ironii, to w *Prawach*, traktujących o prawodawstwie dla Magnezji, w której rozdział na filozofów i nie-filozofów z *Państwa* traci swe uzasadnienie, również *peitho* oparta na wiedzy musi zostać spleciona z przemocą, aby stanowić skuteczne narzędzie prawodawcy, zaś obok strażników kierujących się rozumieniem, muszą istnieć strażnicy kierujący się mniemaniem, aby w całej polis urzeczywistnić sprawiedliwość²⁴. Niejasna różnica między racjonalnym zobowiązaniem a przymusem u Parmenidesa stanie się i dla Gorgiasza, i dla Platona wyzwaniem²⁵. Bo dlaczego, jak wydaje się pytać autor traktatu *O niebycie*, mamy zaakceptować Parmenidesowe zapewnienie, że prawda/rzeczywistość jest sama z siebie przekonująca²⁶. Późny Platon wyraźnie stwierdza, że rozum, z powodu swojej kruchości, potrzebuje wsparcia²⁷, i wydaje się skłaniać do przyznania, że nikt nie może po prostu siłą samej woli jej przyjąć — każdy musi zostać zmuszony, najlepiej, jeśli przez uzasadniony argument, i odbyć długą *paideię*, przygotowującą do zniesienia tego przymusu.

IV

W dramaturgicznym respektowaniu przez Gorgiasza z dialogu parmenidejsko-sokratejskich warunków dociekania, czym jest *peitho*, jest jednak zasadnicza, rzeczowa niekonsekwencja. Właśnie na nią Sokrates przypuści swój pierwszy i zarazem decydujący w rozmowie z Gorgiaszem atak, i właśnie tu, po raz pierwszy w dialogu, użyje słowa „prawda”, którą dzięki swojej świadomej niewiedzy przedkłada ponad wszystko (458a 3; 526d 7). Otóż Gorgiasz przypisał retoryce nieopartej na wiedzy zdolność do przekonywania o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, co więcej, do niej sprowadził wyjątkowość retoryki wobec innych sztuk, posługujących się słowem. *Dike*, która u Parmenidesa jest gwarantką podstawowego prawidłowego rozdziału i osądu (B 8, 15–18), została tym samym umieszczona pośród pasywnej masy niewiedzących (οὐκ εἰδότες, 459a 5; 459b 3; 459c 2; 459d 6–e 5) — Parmenidesowych „dwugłowców”, niezdolnych do dokonania osądu (εἰδότες οὐδέν, B 6, 4; δίκρανοι, B 6, 5). Chcąc zachować konsekwencję, Gorgiasz, oddzielając *peitho* od prawdy, powinien oddzielić ją też od sprawiedliwości, wymagającej dokonywania prawidłowych osądów.

²⁴ Platon, *Prawa*, 632c 5–c 7.

²⁵ Zob. np. Platon, *Prawa*, 718b, 722b–c: prawodawstwo jest połączeniem *πειθῶ* (rozumnej zachęty) i *βία* (nakazu i zakazu); 903a7–b: dialektyka przymusza (*βιάζεισθαι*) przez argumenty. Konieczność połączenia *peitho* z *bia* zasygnalizowana jest już w *Gorgiaszu* (517b 7).

²⁶ Pytanie to podejmuje w szerszym kontekście R. Wardy, *The Birth of Rethoric...*, s. 9–14.

²⁷ Zob. Platon *Prawa*, 645a 5.

W imię Parmenidejskiej spójności, dwugłowość zarzuca Sokrates samemu Gorgiaszowi, gdy wykazuje, że ten przeczy sam sobie (457e; 461a 2), wypowiadając dwa sprzeczne zdania: pierwsze, że retoryka (określona wcześniej jako sztuka nieoparta na wiedzy), zajmuje się mowami o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, drugie, że retor nie ponosi odpowiedzialności za niesprawiedliwy użytek z retoryki, jaki może zrobić jego uczeń (456d–457c). Aby uczyć sztuki retorycznej, argumentuje Sokrates, „trzeba wcześniej poznać” to, co jest sprawiedliwe, zaś uczeń-retor „musi wiedzieć wcześniej o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, albo nauczyć się tego później” (459e–460a 7). A nie jest możliwe, by ten, kto poznał, czym jest sprawiedliwość, a zatem stał się sprawiedliwy (460b 7), nie postępował sprawiedliwie. Motyw „męża wiedzącego” powraca. Idea Parmenidesowa stała się w tym wnioskowaniu Sokratesa przesłanką. Poznanie sprawiedliwości, czyli dokonanie prawidłowego osądu: jak jest i jak nie jest, znosi jakąkolwiek moc przekonywania, że jest inaczej (B 8, 12). Tego, kto stał się „mężem wiedzącym”, nic nie jest w stanie zmusić do zaprzeczenia jego wiedzy.

W tej przyjętej przez Sokratesa tożsamości wiedzy o sprawiedliwości z postępowaniem sprawiedliwie zawarta jest odpowiedź na pytanie o związek dwóch dróg badania u Parmenidesa. Sądzić bowiem można, że wiedzę, którą zdobywa się z dala od ludzkich ścieżek, da się na tych ścieżkach zastosować.

Jednakże słowa Sokratesa: „Jak zatem to jest, na psa, Gorgiaszu, nie małej rozmowy potrzeba, aby dobrze to rozpatrzyć” (461b) — sugerują raczej, iż to, czy taka tożsamość zachodzi, wymaga dalszych i głębszych dociekań. Odpowiadają one też wezwaniu bogini, aby osądzić „rozumem to pełne sporu odparcie” (B 7, 5). Ta długa rozmowa wymagałaby ustosunkowania się do najistotniejszej części nauki Parmenidesa — w przypadku Gorgiaszowego nihilizmu: czy w ogóle można poznać, jak jest; w przypadku Sokratesowego intelektualizmu: czy poznanie tego, jak jest, wystarcza (albo, chcąc odnieść to pytanie również do Gorgiaszowego sposobu argumentacji z traktatu *O niebycie*: czy wystarczałoby), by postępować sprawiedliwie. Ponieważ każdy z rozmówców Sokratesa z pozostałych dialogów ujawnia tylko w wyniku sokratejskiej aporetyki, że „mężem wiedzącym” nie jest, pytanie to stale pozostaje bez odpowiedzi.

Poddanie przekonania o tożsamości wiedzy i sprawiedliwego działania dialektycznemu $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\varsigma$ w dyskusji Sokratesa z Gorgiaszem uniemożliwia Polos. Właśnie wtedy, gdy moglibyśmy oczekiwać jakiejś odpowiedzi Gorgiasza, czyli w jak najmniej stosownym dla nas miejscu, odbiera głos Gorgiaszowi (461b 3), już nieświadomy wagi pytania, przed którym wspólnie stanęli Gorgiasz i Sokrates. Gorgiasz nie da odpowiedzi, czym według niego jest retoryka (463a). Dostojnie i tajemniczo zamilknie, pozwalając Polosowi i Kalliklesowi na obijanie ich podwójnych głów podczas dyskusji z Sokratesem, starającym się przywrócić biegunowość pozytywnej, opartej na poznaniu *peitho*, i negatywnej przemocy, którą Gorgiasz rozmyślnie i prowokująco zatarł. Czy jednak walka, podjęta przez Sokratesa w imię „przekonującej prawdy”, była skuteczna, skoro Polos i Kallikles nie zostali racjonalnie

przekonani²⁸. Jeśli nośnikiem prawdziwego przekonania nie jest jedynie racjonalny argument, nie mamy podstaw, by odpowiedzieć „nie”.

Defence of the Parmenidean Way of Truth in the *Gorgias*

SUMMARY

The article is an attempt to read the *Gorgias* in the context of the Parmenidean poem. It presents the hypothesis that in the *Gorgias* Plato undertook on the discussion with the concept of rhetoric of Gorgias of Leontini for the sake of Parmenidean ideal. Both in Parmenidean poem and in Gorgias' texts there are recognizable two similar planes: of the knowledge of being that is received on the way of argumentative *logos* (DK B 8; *On What is Not*) and of power of persuasion (DK B 1, 29; B 2, 4; *Encomium of Helen, Defence of Palamedes*). In the latter works Gorgias abolished the Parmenidean opposition between persuasion ($\pi\epsilon\upsilon\theta\acute{\omega}$) and force ($\beta\acute{\iota}\alpha$) (cf. DK B 7, where force is attributed to habitual, deceptive illusions) and undermined Parmenidean suggestion that truth-reality is persuasive of its own and the only carrier of real persuasion is rational, philosophical argument. In the article I show the parallels of motifs and words between the *Gorgias* and the Parmenidean poem and suggest that they are not coincidental. If we treat them seriously, they can reveal that Plato's polemic against sophistic rhetoric of Gorgias is reaffirmation of Parmenidean ideal tying up persuasion with justice and truth, as well as the imagery of logical necessity which can be felt by “the man who knows” ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, $\varphi\acute{\omega}\varsigma$), and which has been attired by Gorgias in emotional manipulation aimed at a $\psi\upsilon\chi\eta$ docile because of lack of knowledge. Through the reaffirmation of Parmenidean $\Pi\epsilon\upsilon\theta\acute{\omega}$ during the discussion with the sophist, Plato is inviting his readers to rethink the Parmenides' thought from the side of its ethical consequences: does it help to live justly?

²⁸ Platon, *Gorgiasz*, 482d: dialektyczny *logos* Sokratesa Kallikles porównuje do więzów, które spętały Polosa. Argument chwytą jednostkę w pułapkę, ale nie gwarantuje prawdy. Ofiara Sokratesa-dialektyka jest bierna. „Polos jest przedmiotem serii pasywnych gramatycznych form, zaś Sokrates jest poniżającym go sprawcą, który panuje nad nim tak, jak panuje się nad niewolnikiem lub zwierzęciem” (R. Wardy, *The Birth of Rethoric...*, s. 77, z przywołaniem fragmentu 505d 4, gdzie pokonany Kallikles mówi do Sokratesa: „jaki jesteś gwałtowny, Sokratesie” ($\beta\acute{\iota}\alpha\omicron\varsigma$). Wstyd, jaki odczuwa Polos, jest według Kalliklesa upośledzający, nielogiczny).

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΓΟΡΓΙΑΣ

(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2009

JANUSZ JASKÓŁA
Uniwersytet Wrocławski

Prawda a jej sposób bycia — struktura prawdy, postawa.
Gorgiasz

W niniejszym artykule nie będę się koncentrował na sprawności retorycznej Sokratesa ani dydaktycznej wykładni właściwej postawy retora i polityka. Obserwując dialog z punktu widzenia filozofii Platona — systemu oglądu rzeczywistości — bardziej położę nacisk na rozumienie postawy człowieka (obywatela) jako wyrazu sposobu bycia tego, co zastajemy (to, co jest) jako człowieka. Prawda jest i jest jakoś. Jedno i drugie jest początkiem drogi do poznania jednego i drugiego. To, że winny być poznane, jak mogą być poznane — skoro poznawanie samo też jest dopiero poznawane — jakie są pułapki i co jest obiecanie u celu, rozważane jest w tak zwanych dialogach sokratycznych. Wśród nich niewątpliwie wyróżnione są, obok kilku innych, dialogi *Gorgiasz* wraz z *Protagorasem*.

Problem postawy zbiega się z problemem odpowiedniości cech prawdy, które przedstawia w swoim poemacie Parmenides, oraz cech dzielności (*arete*). Wzajemność ich warunkowania można wyrazić już w sformułowaniu konstatacji (wtórnym zobiektywizowaniu) ich bycia i ważności w opisie rzeczywistości jako rzeczywistości. Czy cechy/argumenty są tym, co opisuje i przez to uzasadnia, czy tym, co jest tym, co opisywane, zatem co stanowi? Co w kontekście dyskusji z sofistami brzmi: jak się ma wypowiedź do przedmiotu wypowiedzi? W szerszym kontekście ontycznego poziomu rozsądku — więc dotyczy to też przynależnego mu języka, mowy — okaże się z czasem, oba sformułowania problemu są rozważaniem zależności część i całości — która to relacja, w ujęciu obejmującym porządek uzasadnienia i stanowienia wszystkich poziomów ontycznych, zostanie przedstawiona jako relacja jedno-wiele. Problem ten Platon szerzej bada w *Protagorasie*, ale *Gorgiasz* jest nieodłącznym elementem możliwości jego zrozumienia. Tak tytuły, jak i tematyka, łączą oba dialogi w wyróżniony sposób pośród prac Platona.

Cechy przyjmują samodzielny charakter bycia (tu: cechy dzielności), ale przecież są ze względu na to, co stanowią. A może tylko wtórnie stanowią jakąś strukturę? Czy prawda jest, czy jest konstituowana? Co przydaje porządek bycia tym, a nie czymś innym, na przykład czy dzielność określa, uzasadnia i stanowi w możliwości bycia jej cechy, czy cechy stanowią i uzasadniają dzielność? Ale w tym drugim wypadku relacja domaga się czegoś trzeciego. A może nie ma nierozzerwalności w związku uzasadniania i stanowienia? Czymś innym jest stanowienie dzielności przez cechy — porządek pragmatyczny, czymś innym ich uzasadnianie jako cech — porządek rozumienia; sposoby bycia są sposobami rozumienia, ale przecież, jeśli są odróżnialne i są rozumieniem, to są zarazem całościami, jak i całością (rzeczywistością); dla rozumienia to, co je dzieli, pozwala rozróżnić, jest zarazem tym, co je łączy. Rozróżnienie sposobów bycia, a co za tym idzie sposobów ujęcia odróżnia filozofów od „erudyków wiedzy” — sofistów.

Dialog można zaliczyć do grupy „późnych” dialogów sokratycznych. Wyróżnia ją położenie nacisku już nie na to, że „Sokrates jest mądry” i był porządnym obywatelem, ale że był taki, gdyż znał drogę do prawdy. Kontekst, w którym umieszczone są myśli Platona, mianowicie konfrontacja z wielkimi sofistami, „pozwała wymusić” następującą problematykę: dlaczego ktoś ma rację — to jest, czy jest prawda; co buduje przekonanie o racji — to jest, czy jest droga do prawdy. Gdy zaś pominiemy *de facto* hipotetyczność wyjściowych przesłanek, to treści tych dialogów mówią, co jest prawdą (tym, co jest) i jak ona jest (sposób bycia tego, co jest).

Ponieważ sama prawda daje o sobie znać na razie „tylko” niezbywalnym przekonaniem o konieczności granicy-podstawy zwieńczenia tego, co zastane (i w zasadzie będzie tak aż do dialogu *Parmenides*), obecnie sprawdzamy, czy to, co po prostu jest (tak, beztreściowo, zdefiniowana prawda), ma swój sposób bycia, swoje objawienie. Słowem, sprawdzamy możliwość weryfikacji metody ze względu na bycie metodą. Czy, nieznanym jeszcze przecież przedmiot, zostawia ślady, które podejmuje metoda, czy ślady to sam przedmiot (indukcja) czy to, co nienaruszalny przedmiot, jako ten, czym jest, użycza, co jest jego sposobem bycia (spekulacja)? Czy po prostu metoda konstituuje przedmiot (sofiści)?

Dialog porusza kwestie, które będą dopracowane w innych dialogach i stanowi element zamysłu filozoficznego Platona. W sposób bezpośredni można powiązać go — wiąże go w tej interpretacji — z dialogiem *Protagoras*, w którym rozważane są aspekty (cechy, struktura, sposób bycia) dzielności, ale wiąże się i z innymi, dość trafnie także, moim zdaniem, ze względu na rozumienie systemu Platona dobranymi, tak zwanymi dialogami sokratycznymi.

Dialog *Gorgiasz* jest zapewne pomyślany także i jako dydaktyczny, ku wychowaniu obywateli, i jako element hagiografii Sokratesa, i jako reklama możliwości Platona. Jednak i w nim mocno, czy to w postaci skrótów myślowych — przejawiających się często, i być może w większości wypadków pozornie, jako sofistyczne chywy, jako błędy w rozumowaniu — czy bezpośrednio wskazywanych problemów i ich rozwiązań lub tych rozwiązań braku, czy sposobu prowadzenia rozumowania, budowania uzasadnienia, racji, ujawnia się system oglądu rzeczywistości Platona.

Dialog ma zapewne także znaczenie dla prezentacji stanowiska społeczno-politycznego Platona wobec propozycji sofistów. Jest swoistą reklamą stanowiska, które proponuje lepszą ofertę dla potencjalnych uczniów, gdyż jest bliższa prawdy. Jednak szybko realnym i właściwym problemem dialogu staje się konieczność wytłumaczenia, co znaczy prawda i dlaczego jest istotną wartością, a w końcu, jeśli jest taka, jaka jest, czy w ogóle można mówić o jej nauczaniu. Kontekst, oczywiście, umieszcza rozważania o prawdzie i sposobie jej bycia w obszarze społecznym i wyraźnie bazuje na refleksji Sokratesa (platońskiego¹).

Dialog ten, jak wspomniałem, może być w zamyśle kolejną apoteozą Sokratesa, tym razem w konfrontacji z wielkim retorem Gorgiaszem i politykiem Kalliklosem, ale po co pojawia się w nim Polos? Oprócz w miarę jasnego przesłania filozoficznego, jakim jest przedmiot(y), jaki podejmuje dialog, to należy przyjąć, że i występujące postacie — typ, jaki prezentują — mogą nie być obojętne dla zrozumienia przekazu Platona. Wyróżniamy — w oparciu o tekst — i przyjmujemy w niniejszym artykule jako hipotezę roboczą — w oparciu o rozumienie filozofii Platona jako systemu — że dialog traktuje o sposobie samoprezentowania się prawdy, i że — w wybranych aspektach uzasadniania — prawda, i samoprezentowanie są, i uzasadniają, i są uzasadniane tym, co zawiera się w etapie maieutycznym metody Sokratesa. Postacie w nim występujące wyznaczają formę, strukturę problematyki i weryfikują własnym autorytetem trafność jej ujęcia przez Platona: Gorgiasz — iż sztuka zwyciężania za pomocą retoryki nie musi być pusta (Sokrates retor, ironista). Polos — iż przekonanie nie jest tylko stanem psychicznym, ale daje się weryfikować ze względu na prawdę, wiedzę. Kallikles — iż prawda jest zarazem tym, co społeczeństwo oferuje, ale i co przed sobą zasłania; jeśli jednak tak jest, to będąc jedna (dla wszystkich) jest indywidualna (dla danego rozumu, dla danego obywatela).

Trzy postawy ujęte „faktycznie”, ale też, tym samym — jak wykazał Gorgiasz w odtworzonym piśmie *O nie-bycie* i zachowanych mowach popisowych — retoryczne. Można jednak także wyróżnić kluczowe dla dialogu postacie, które są obecne hipotetycznie:

Sokrates — opisuje *arete* i rozważa, co znaczy opis.

Gorgiasz — jest tylko opis, ale przecież pieczołowicie konstruuje mowę, chce przekonać, bo, choć nie wiemy dlaczego, ale na czymś nam zależy (na przykład dobru uczniów). Zatem wydaje się, że nie opis stanowi cel (sofistyka), ale cel poprzedza opis.

¹ Sokrates platoński to postać wylaniającą się z grupy dialogów, w których można wyraźnie wyróżnić specyficzny dla nich sposób przedstawienia tego, co jest właściwym przedmiotem refleksji filozoficznej i sposobem jego ujęcia. Wyraźnie zakreślony jest obszar zależności. Społeczeństwo jako twór specyficznie ludzki jest konstytuowane tym, co specyficznie ludzkie. Społeczeństwo jest rozumnością. Tym samym jednak rozumność jest tym, czego obrazem jest społeczeństwo. Okazuje się jednak, że ta naoczność jest do oglądania dla właściwych sobie oczu, oczu tego, co ją tworzy. Społeczeństwo to relacje, które z części, ludzi tworzy całość. Ludzie są ludźmi, jeśli są rozumni, są rozumni, to znaczy są społeczni, a światem ich naoczności jest wiedza. Wiedza, która, jak wynika z jej sposobu bycia, jest tym samym, czym jest etyka.

Parmenides — prawda jest uchwytywana przez negację (jak nie jest), ale negacja ma przeciwieństwa i one są (na przykład: prawda nie ma części, więc jest jednolita itp.).

Platon — prawda sama (Jedno) to w ujęciu „bezpośrednim” jest nic, gdyż nie jest swym ujęciem (*Parmenides*). Jeśli prawda jest, to ze względu na rozumienie, że jest. Prawda, która się wyraża, czyni to stanowiąc i będąc stanowiona przez umysł, przez rozumienie.

Gorgiasz

Początek dialogu jest wynikiem końca: Gorgiasz przed przybyciem Sokratesa głosił mowę popisową (447a). Może podobną do *Obrony Palamedesa*. Oczywiście mogła to być też mowa *O nie-bycie*. Należy ona przecież także do popisów retorycznych i trudno rozstrzygać na ile rządzi ją przekonania autora, a na ile potrzeba i możliwość budowania paradoksów. Niezależnie od podejmowanego tematu, już jednak przecież z dużą dozą pewności można przyjąć, że popisowa mowa Gorgiasza zakończona tuż przed przybyciem Sokratesa miała charakter otwarty i spełniała rolę reklamy jego „szkoły”. Dialog *Gorgiasz* można także uznać za zbudowaną na zasadzie „inne szkoły nie mają szans” reklamę powstającej Akademii Platona. Mogłoby to jednak być, moim zdaniem, nadużyciem. Platon konfrontuje Sokratesa z Gorgiaszem nie po to, żeby pokazać wyższość pierwszego nad drugim, lecz by pokazać ich inność. Dialektyka i retoryka jako struktura słów same się nie bronią — nie są racją za sobą — i tak samo są wielkie jak żalodne. Różni je przedmiot, nakerowanie uwagi, źródło i cel własnego uzasadnienia jako sposobu bycia tego, co jest.

Gorgiasz, kiedy się odzywa, wypowiada się rzeczowo i jeśli stosuje sztukę retoryczną, to raczej przez szacunek i docenienie słuchacza niż z chęcią manipulowania. Wskazuje to, moim zdaniem, na właściwy temat dialogu, jakim jest prawda i być może, w jego tle, dyskusja z traktatem o nie-bycie Gorgiasza. Zapal społeczno-polityczny Platona jest niewątpliwy i jasno prezentuje się w dialogach. Ba, ich upublicznienie zapewne związane jest z chęcią współkształtowania oblicza społeczeństwa, w którym żyje. Ale i właściwe przedmioty wszystkich dialogów, dla których społeczny sposób bycia jest tylko jednym ze sposobów samoprezentacji, i własne deklaracje Platona w *Liście VII*, iż na polu Ateńskim teoretyzował (dialogi), a realizował na Sycylii, wskazują, iż dyskurs, jaki zawiązują sobą dialogi jest filozoficzny, a dopiero wtórnie społeczny. Z pewnością badanie konstytutywnych relacji społecznych jest to program Sokratejski, ale nawet wskazanie na znaczenie tego programu dla rozpoznania całej rzeczywistości, nie mogło i nie zanegowało dla Platona znaczenia — dla rozpoznania prawdy — prawdy indywidualum. W każdym dialogu jest ten program realizowany i ze względu na ten program jest każdy dialog, nawet, gdy powstaje już z konieczności domknięcia systemu ujęcia rzeczywistości.

Z pewnością można także pójść inną ścieżką interpretacji. Szczególnie tak zwane dialogi sokratyczne mają na tyle niejasny — być może nawet dla samego Platona — sens, rację, którą odkrywają i stanowią, że dopuszczają wiele niesprzecznych odczytań. Na przykład można zrozumieć przekaz Platona — może zbyt mocno go uwspółcześniając — iż to, co odkrywa i skrywa wymowa można

podzielić na wiedzę świadomą (dzisiaj: właściwą), wiedzę jeszcze nieświadomą, potencjalną (dzisiaj: talent) i wiedzę praktyczną (dzisiaj: sztukę). Wiedza praktyczna to jest wiedza w rękach. Ktoś coś umie, ktoś inny nie. Wspólną cechą wiedzy jest to, że można i trzeba, jeśli mają być, ich *n a u c z y ć*. Wydaje się, że wiedza potencjalna z zasięgu tej definicji wypada, ale właśnie czy wypada, *j e s t t e m a t e m t e g o d i a ł o g u*. Metoda sokratyczna wskazuje, że „nie wypada”, ale też specyfiką tej metody jest to, że ona *n i e u c z y w i e d z y*, lecz *p o s t a w y*. Wydaje się, jeśli właściwym sposobem (metodą) dotarcia do przedmiotu jest rozpoznanie i postępowanie według sposobu jego bycia, iż właściwa *p o s t a w a* jest sposobem bycia *p r z e d m i o t u w i e d z y*, którego *u c z y* Sokrates.

Gorgiasz twierdzi (449d–450c), że jest nauka, która zajmuje się samą sztuką mówienia (retoryka) i on się nią zajmuje. Sokratesowi jest ona zapewne znajoma i dziwne jest odmawianie jej sensu. Jest bowiem taki przedmiot jak mowa i jest nauka o nim — retoryka. Jednak sposób nagabywania Gorgiasza może wskazywać, iż Sokrates, w dość nieudolny sposób (bo dlaczego nie mógłby powiedzieć tego wprost), próbuje naprowadzić Gorgiasza na stwierdzenie, że mowa jest powszechnym narzędziem służącym realizacji ludzkiego sposobu bycia. W dalszej, dużej partii ujawnianej przez Platona dyskusji (450c–451c) mamy do czynienia z kontynuacją pokrętną (a może to tylko „rozgrzewka”) spekulacji, która prowadzi do oczywistych już na początku dla wszystkich konkluzji. Ta oczywistość każe się zastanowić, jaki jest rzeczywisty cel tej części dialogu. Czy tylko prezentuje sprawność sofistyczną Sokratesa? Ustawiony bowiem przez Sokratesa (Platona?) Gorgiasz zamiast odpowiedzieć, że zajmuje się samą mową, odpowiada właściwie (451d), że mowa winna być wzniosła, jeśli jest samą mową.

Jeżeli przyjmijemy za fakt talent pisarski Platona, a w tym dialogu niewątpliwie się on z całą mocą przejawia, to możemy śmiało przyjąć (tymczasem biorąc w nawias, czy ma to znaczenie merytoryczne, czy dramatyczno-literacko-historyczne), że przecież Gorgiasz jest po wykładzie, który mógł być mową popisową, na przykład *Pochwałą Heleny*, i w kontekście sztuki mowy (jak sztuki aktorskiej) się wypowiada. Gdy zrozumie realny problem pokrętnie stawiany przez Sokratesa (czy to z powodów stosowania sztuki retorycznej, czy może, wręcz przeciwnie, jej braku), podejmie z nim dyskusję. Na razie wypowiada się do Sokratesa niejako z rozpędu, odruchowo zakładając, że Sokrates słuchał wykładu i w jego kontekście zadaje pytania. Stąd też między innymi wynika moje przekonanie, że poprzedzający wykład Gorgiasza nie był *O nie-bycie* i Gorgiasz nie broni w tym dialogu też tam przedstawionych. Jego postawa jest wyrazem rozumienia własnej roli w dziedzinie wiedzy, a i traktat o nie-bycie w tym dialogu przedstawia się merytorycznie, a nie jako popis retoryczny.

Wreszcie Gorgiasz przedstawia to, co jest przedmiotem jego wiedzy — że jest to mowa (452e). Stwierdzenie jednak, jakie „wymusza” z Gorgiasza Sokrates otrzymuje od razu kontekst aksjologiczny pytania o dobro i okazuje, że dla Gorgiasza wiąże się on ściśle z pragmatyką. Tego, czego uczy Gorgiasz to „Umieć na ludzi przekonująco działać słowami”.

Początek to, można przypuszczać, zawiązanie jednego z głównych wątków dialogu. Gorgiasz deklaruje, że najwyższym i jedynym celem mowy jest budowanie

przekonania (453a–b). W domyśle — skoro jest to cel najwyższy i nie ma wyższego, to mowa jest prawdą — mowa jest tym, co przedstawia to, co przedstawia jako prawdę i prawda jest tym, co jest mową. Sztuka operowania mową, to sztuka operowania prawdą. Sokrates nie będzie się mógł z tym zgodzić (453b–c). Według niego porządek jest odwrotny: to Prawda operuje mową. Mowa jest narzędziem prawdy, a tylko przy okazji narzędziem budowania przekonań. Każda mowa ma swój przedmiot. Nie ma mowy bezprzedmiotowej. Mowa określa się przez określenie przedmiotu, który powołuje ją do bycia. To koło zależności wyróżnia przedmiot i kwestię rozważenia jest, czy da się zweryfikować jego ważność, czy tylko ważność jest kwestią mowy i to, co wtórnie określa (i dzięki temu pozornie stanowi) to, co pierwotne.

W mowie o coś chodzi. Za pomocą mowy chcę coś uzyskać: panowanie nad innymi (Gorgiasz, 452e), jakąś sztukę (Sokrates, Gorgiasz, 450c–e), czy wiedzę (Sokrates, 453b–c). Nawet na razie zostawiając możliwość hierarchizowania oczekiwań możliwych do zrealizowania za pomocą mowy, to już samo to *chcenie* wykracza poza samą mowę: poprzedza ją i strukturalizuje ze względu na oczekiwany cel (przedmiot). To oczekiwanie — potencjalność wiedzy, maieutyka — to także, a w zakresie poszukiwań pewności zawsze, jest uczenie się (453d–e).

Kwestią niewątpliwie bardzo istotną jest rozróżnienie przedmiotów, które stanowią mowę (454). Mowa jest narzędziem pozyskania wiedzy. Jest wiedzą. Nawet gdy uda się ustalić, że jest coś, co ją przywołuje do bycia, a samo jest warunkiem wszystkiego, to i tak dla nas przedstawi się ono jako mowa, argumentacja, unaocznienie, przekonanie w słowach zawarte, że tak jest. Przekonywanym jest zarówno ten, kto zna prawdę, jak i ten, który stawia argumenty na jej przeciwieństwo.

Czy przekonania da się rozróżnić? Sokrates wstępne rozróżnienie dokonuje na poziomie definicji. W 454d rozróżnia przekonanie, które jest wiarą (że tak jest) i wiedzą (że tak jest). Zadziwiające, ale Gorgiasz na takie rozróżnienie się zgadza. Dlaczego? Przecież przyjęcie, że jest coś takiego jak niezbywalność czegoś, co jest pozyskiwane jako wiedza, jest zgodą na bycie prawdy — traktowanie przekonania nie wyłącznie jako mniemania, ale jako prawdy. Zgoda ta zapewne wynikła z jasnej i mocnej deklaracji, która z pewnością przekracza „psychologiczne przekonanie” Gorgiasza, że jest w stanie nauczyć sztuki mowy. Zatem to, czego naucza jest takie, jakie naucza i nie inne. Jest (swoją) prawdą. Przecież nawet gdyby tylko mamił uczniów swą sztuką retoryczną, to przecież weryfikuje się ona pragmatycznie i jeśli choćby działała jako siła przekonania, potwierdza siebie jako bycie siłą przekonania, jako ta prawda. Nawet w sceptycznym zawieszeniu sądu, choćby w postawie, która ma indywidualny jak i społeczny charakter, wyraża się prawda, czy choćby roszczenie prawdy. A jeśli *wyraża się*, to jest do wyrażenia w podstawowym sposobie wyrażania, którym dysponujemy, jakim jest język. Język, który zostanie w Dialogu za chwilę poddany próbie wewnętrznej weryfikacji. W zderzeniu z wielkim mówcą (Gorgiasz) i z wielkim pragmatykiem (Kallikles) Sokrates (Platon) będzie próbował wykazać, że sama odpowiednio nakierowana uwaga na przedmiot ujawni jego sposób bycia i tą drogą sam ten przedmiot. Zgody będzie wymagała racja przemawiająca za kategorią „odpowiednio”.

Pojęcie ‘mowy’ używane w 454e–455a przez rozmówców oznacza, jak wynika

z kontekstu, bardziej retorykę (co moim zdaniem trafnie wychwytuje w swoim tłumaczeniu *Gorgiasza* P. Siwek²) niż mowę w ogóle. W tłumaczeniu Witwickiego³ niezrozumiałe staje się rozróżnienie między wiarą a wiedzą. Należałoby bowiem przyjąć, że wiedza nie opiera się na mowie (sądach). Jeżeli przyjmiemy, że w 455a Sokrates mówi o sztuce mówienia jako czymś, co przekonuje (nauka o tym, to retoryka), to jasne, że wytwarza ona przekonanie, które jest wiarą. Z kolei sztuka mówienia takiego, aby trafnie ująć to, co jest przedmiotem ujmowania, pozyskać przekonanie, że to, co jest okazało się przez swoje — wyrażone w postaci racji — jak jest, to jest wiedza (455 n.).

Mowa Gorgiasza w 456a–457c nie tylko jest prezentacją stanowiska sofistów wobec mowy (Platon nie jest tu historykiem i pewnie nie mówi wiele więcej w tej sprawie, niż jemu współczesnym jest w sposób oczywisty wiadome), ale, w zamierzeniu literackim, raczej podkreśleniem wybitności Sokratesa, który ich stanowisko jest w stanie przekroczyć, a w praktyce prezentują ogrom trudności w uzasadnieniu (przekonaniu), że nie dowolność mowy (mniemanie), a jedyność bycia tego, co jest (prawda) jest tym, co przydaje mowie wartość.

„Nie ma, zdaje mi się, dla człowieka większego zła niż mylne mniemanie o tym, o czym właśnie rozmawiamy” (Sokrates, 458a). Chodzi tu oczywiście o sprawiedliwość i inne ważne aspekty relacji społecznych, które w ustroju demokratycznym jest w stanie kształtować mowa. Ale przede wszystkim chodzi o granice możliwości mowy stanowiące o zakresie dotykania, odkrywania jak jest to, co jest i możliwości rozróżniania stanu przekonania, które może posiadać dane indywiduum.

To, że Gorgiasz nie chce męczyć słuchaczy (458b), gdyż już miał wykład, nie znaczy, że nie był on wykładem — jak wielokrotnie to podkreślaliśmy, gdyż nie jest to obojętne dla rozumienia dialogu — popisowym. „Tajemniczy” brak wskazania Platona, że tak było, może wynikać z tego, że dla współczesnych same okoliczności są wystarczającą przesłanką dla takiej wiedzy. Być może wykłady popisowe były otwarte — reklama. Dla nas wystarczającą przesłanką jest to, że słuchacze domagają się tak mocno kontynuacji rozmowy Sokratesa i Gorgiasza (458c–d). W każdym razie następuje przygotowanie do zmiany rozmówcy Sokratesa.

Rozróżnienie między mocą przekonywania tłumu jedynie siłą sztuki retorycznej, a fachową trafnością argumentów (znajomością przedmiotu) (458e–459a), jest wskazaniem na weryfikację jako jedno z narzędzi pozwalających rozróżnić przekonania i je wartościować. „Czy do tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, i haniebne, i piękne, i dobre, i złe tak samo odnosi się mówca jak do tego, co zdrowe, i do innych rzeczy, które stanowią przedmiot innych sztuk...?” pyta Sokrates i wchodzi w zakres zachowań społecznych, które stanowią je jako społeczeństwo w ogóle. Co prawda poprzednie rozważania również odwoływały się do działań społecznych, ale stanowiły one o obliczu *d a n e g o* społeczeństwa. Mogło być ono źle (tłum) lub dobrze (politolodzy(?)) rządzone, lecz nie były to kwestie, które były pierwotne, które stanowiły o możliwości *d a n y c h* zachowań społecznych, które stanowią po prostu społeczeństwo jako takie. Sądzę tak na podstawie interpretacji wartości-

² Platona, *Gorgias, Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991.

³ Platon, *Dialogi*, t. I, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999. Cytaty w artykule, jeśli tego nie wymagają względy merytoryczne, ze względu na „tembr języka” przytaczane są za W. Witwickim.

wania i pojmowania przez Sokratesa korelacji bytu rozumnego i bytu społecznego — o czym wcześniej wspominałem.

Wraca, powtarzane jest pytanie, jak jest to, co jest przedmiotem mowy i jak go mowa dotyczy, czyli czy jest prawda, czy ona jest po prostu, czy można jej nauczyć. Pytanie dotyczy tego, co specyficznie ludzkie, stąd społeczne (sprawiedliwość, męstwo itd.). Ale wyróżniając tę sferę stanowienia człowieka, którą odróżniamy od cielesności, zrównujemy problem pytania o tak wyróżniony przedmiot wiedzy z samym pytaniem, czyli narzędziem wyróżniania i zrozumienia, jakim jest mowa właśnie.

Gorgiasz deklaruje (460a), że jest w stanie, bazując na przekonaniach, które każą mu wyróżniać retorykę jako graniczną funkcję mowy, nauczyć sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Sokrates, bazując na przekonaniu, iż jesteśmy tym, z czego (i jak) zdajemy sobie sprawę, że jesteśmy (460a–c), sugeruje Gorgiaszowi porządek rozumienia, który każe przyjąć, że na przykład ten, kto umie grać, zna się na muzyce, jest muzykiem. Zatem nie dyplom muzyka, który buduje mniemanie, lecz zweryfikowana umiejętność gry daje prawdziwe przekonanie, że ktoś jest muzykiem. Stąd i jeśli ktoś zna sprawiedliwość winien być sprawiedliwy. Rozumowanie Sokratesa jest jawnie niezgodne ze strukturą argumentu, który sugerują poprzedzające to twierdzenie przykłady. Powinno ono wyglądać w następujący sposób: jeśli ktoś postępuje sprawiedliwie, ten zna sprawiedliwość, zatem jest sprawiedliwy. W propozycji Sokratesa „jest sprawiedliwy” oznacza „działa sprawiedliwie”, a stąd łatwo wyprowadzić sprzeczność, co zresztą Sokrates uczyni. Gorgiasz zbyt łatwo daje się wciągnąć, jak na wielkiego sofistę, w tę prostą, sofistyczną pułapkę. Może przyczyną jest zmęczenie po wykładzie, a może Platon popada w skrót myślowy, który deprecjonuje wartość argumentacji? Tak czy inaczej twierdzenie Sokratesa jednak, jak myślę, obroni się w całości systemu, który tworzy Platon.

Jeśli okaże się, że wiedza jest „obiektywna” wobec wiedzącego, to z faktu, że wiem, znam sprawiedliwość, nie może wynikać, że jestem sprawiedliwy, jedynie, że mogę takim być. Jednak wiedza Sokratesa (i Platona) to nie jest kwestia metody, właściwego nakierowania uwagi, rzetelności, ale jest to kwestia *p o s t a w y*. Narzędzia poznania są jak ręce dla ciała: są nim i służą mu. Narzędzia wiedzy mogą być dane „byle komu”, jak narzędzia retora, i takie same szkody mogą przynieść jeśli „nie są użyte w dobrej wierze”. Dobra wiara dla wiedzy nazywa się ‘postawą’ (Sokratyczno/Platońska) i wtedy postawa i wiedza to jedno.

Wydaje się, że mimo tego, że Sokrates (Platon) będzie w swej filozofii bronił głoszonych w tej części dialogu tez o niemocy i związanej z nią szkodliwości retoryki (461a), to celem ich przytoczenia w omawianym dialogu jest raczej ukazanie niezwyklej wielkości erystycznej Sokratesa. Podobnie w konfrontacji z polityczną wielkością Kalliklesa. My jednak mniej będziemy zwracać uwagę na retoryczne umiejętności Sokratesa i błędy merytoryczne wynikające z celu, jakim jest powalenie przeciwnika przed słuchaczami, a bardziej na te momenty, w których dyskurs wydobywa przesłanki filozoficzne określonej postawy, która stanowi i sugeruje rozwiązanie problemów.

Definicja retoryki przedstawiona przez Sokratesa (463a–c i cała rozmowa z Gorgiaszem od 463e) prezentuje ją jako sztukę dla sztuki, co nie jest zaskakujące, jeśli wiemy, że sam Sokrates chce mowę traktować jako narzędzie poznania tego, co może stać się przedmiotem mowy. W konsekwencji, sztukę przekonywania chce on traktować jako narzędzie polityki, stosowane w oparciu o poznaną prawdę. Prostą konsekwencją też, choć być może i trudną do przyjęcia dla utalentowanego literata Platona, jest negatywny stosunek do „natchnionej poezji”, czy sofistyki.

Sokrates, dążąc do wykazania, że człowiek będąc czymś, jest tym, co go wyróżnia jako to coś, i że mowa jest tego czegoś sposobem bycia, podaje jasną definicję człowieka (464b n.). Tym, co stanowi człowieka, jest to ciało i ten umysł. Oba składniki mają swoją sferę kształtowania rzeczywistości zewnętrznej ze względu na siebie. Umysł, dusza stanowi i jest stanowiony przez społeczeństwo, a narzędziem tego stanowienia jest polityka.

To, co stanowi jest prawdą, gdyż jest. Jednak jest to kwestia zrozumienia (refleksji) nie wyłącznie rejestracji zdarzenia (doświadczenia). Pojawia się problem, jak rozumieć bezpośredniość bycia tego, co jest przez fakt bycia — ale wydaje się, że realnie problem ten jest pozorny. Jak pokaże się i w innych dialogach, problemem nie jest to, co jest, lecz weryfikacja tego, co jest *j a k o b ę d ą c e g o*. To, co jest, jest dla nas, jest jednak, jako będące (jakoś) w ujęciu prawdziwym, jako racja, jako zwrotnie weryfikujące się złożenie argumentów.

Przy okazji śledzenia dyskursu utrwalonego przez Platona zwróćmy uwagę na, co prawda dla nas teraz marginalny, ale w sumie istotny, element budowania racji przez Sokratesa. W 465b–c Sokrates w argumentacji podpira się proporcją zaczerpniętą z geometrii. Nie stanowi ona elementu uzasadnienia, lecz służy wyjaśnianiu. Jednak, jeśli się pamięta, jaki nacisk kładziono w Akademii na znajomość geometrii, to jej użycie i sposób tego użycia może rzucać światło na wypracowywanie przez Platona, budowanie, uzasadnianie i stosowanie kluczowego dla niego narzędzia poznania rzeczywistości, jakim jest analogia.

Przeciwstawienie społeczeństwa i sofistyki to *de facto* przeciwstawienie prawdy (w rozumieniu Sokratesa, Platona) i metody (jako celu w sobie), a także, jak słusznie zauważa Witwicki, przeciwstawienie dobra (prawdy) i przyjemności (zmysły). Jest to prawdopodobnie też element, etap dowodzenia na wzór sposobu, w jaki czynią to sofisci — bo przecież inaczej nie można — *z a p o m o c ą p r z e k o n a n i a* — więc stopniowo, etapami, zwrotami akcji, kalamburami itd. — że w ogóle jest prawda, i że jest coś takiego, jak nauczanie prawdy (jej struktura, która, jeśli jest, jest zarazem do niej drabiną).

Polos

W dyskusji o wartości mowy Gorgiasz podkreśla problemy rzeczowe, strukturalne, Polos technikę, pragmatykę użycia, Sokrates zaś właściwy cel, który uzasadnia jej pojawienie się (bycie). Dyskusja z Polosem to bardziej badanie siły przekonania niż przedmiotu, na bazie którego jest ono budowane. Sokrates pokazuje, iż jeśli tylko oprze się na retoryce, to zawsze znajdzie się „silniejszy”. W czasie swojego opisu posługuje się przedmiotami, które „emanują” z siebie swój „logiczny sposób bycia”, samoprezentują swą strukturę ujęcia, ale w rzeczywistości

ani siebie nie dowodzą, ani nie są dowodzone. Sokrates jest dobrym retorem, na tyle, by zasługiwać na rzeczową rozmowę, nie na słowne przepychanki znajdujących się nawzajem fachowców.

Rozmowa z Polosem to etap elenktyczny tego dialogu. Platon kończy ten etap definicją przedmiotu dialogu. Jest to etap, na którym sposób prowadzenia rozważań dobrany jest do rozmówcy, do „j e g o sposobu bycia”. Polos jest narwany i butny, i Sokrates (Platon) wyraźnie go nie lubi. Stąd rozmowa ma ton poważny i treści niby rozstrzygające, ale prowadzi do dobitnie brzmiących „paradoksów” (480e–481b). Treści, które wydobywa Sokrates, są t e ż takimi, z którymi by się zgodził, ale nie w tym celu zostały t u przywołane. W każdym miejscu dialogów Platona są one jego filozofią, jednak nie w każdym są traktatem filozoficznym. A i filozofia Platona jest w takim stopniu filozofią prawdy, co filozofią postawy, filozofią jej prezentacji, jej ludzkiego, rozumnego sposobu bycia.

Rozważania w 467c n. poprzedzają i w momencie, gdy już bezpośrednio zabiera głos Sokrates, dotyczą de facto uzasadnienia tezy (przekonania), że to, co się jawi, z faktu samego jawienia się, siebie nie uzasadnia. Uzasadnienie jest procesem wtórnym i nie jest tym, co jest, ale jest sposobem dania poznającemu (sobie) tego, co jest, co się jawi. Przedmiot zrozumiany to przedmiot odtworzony, zawierający już także miarę narzędzi go odtwarzających. Te narzędzia to zarazem teoria, jak praktyka, to cały zakres możliwych d z i a ł a ń, które wyraża kategoria ‘sposób bycia’ tego, co jest. Weryfikatorem okazuje się tak rzeczywistość i miara — *Logos* pozyskany z tego, co niezbywalne — jak sam przedmiot, jak to, co jest. Gdy miara usamodzielnia się w ludzkim logosie, kreuje własną rzeczywistość i jest kreowana przez inne logosy. Traci siebie w w i r t u a l n e j wojnie światów, w której zawsze przegrywa, gdyż indywiduum, nosiciel rozumu jest r e a l n y.

Mowa służy temu, co jest mówione (467d). To, co ma być powiedziane, także w sensie sprawczym (na przykład przekonanie) stanowi o możliwości bycia mowy, o jej sensie, nie zaś, jak wynika z tez sofistów, odwrotnie.

Dobro i zło Sokrates rozważa w kontekście postawy, której celem jest zawsze adekwatne zachowanie wobec tego, kogo jest postawą. (467e–468d) Zatem dobro i zło są to regulatory właściwego sposobu bycia tego, co jest i jest nazywane człowiekiem. Podpadają pod te pojęcia też przyjemność i ból, gdy pierwsze jest tym, czym jest, jeśli jest dobre, a drugie jeśli złe.⁴

W 469b n. rozpoczyna się uzasadnienie, że lepiej doznawać sprawiedliwości (kary) niż krzywdzić (niesprawiedliwie).

W konsekwencji następuje słynna konstatacja (471e–472c) tego, co Sokrates do tej pory próbował uzasadnić, co było heurystycznym tłem, czy raczej już konsekwencją określonego r o z u m i e n i a prawdy. Otóż prawda nie jest wynikiem głosowania, lecz wynikiem racji rozumu. Oczywiście, jeśli jest tym, co jest, nie

⁴ Wypalanie wrzodu powoduje ból i ten ból jest zły jako ból, ale wypalanie wrzodu jest dobre i jako racja (zatem tu: obietnica) zdrowia sprawia w sferze intelektualnej świadomości przyjemność — Platon wróci do tej problematyki między innymi w *Filebie*.

zaś mylona jest z tym, czym wydaje się sobie być dany nosiciel rozumu. Jest to powtórzone, lub może wręcz równoległe napisane z pierwszą księgą *Państwa*.

Zgoda czytelnika (w pierwszym odruchu) na twierdzenia Polosa wskazujące, iż szczęście to omijanie sprawiedliwości, jest niezbędna Platonowi by w „naturalny sposób” pokazać za pomocą argumentacji Sokratesa (silnie — względy retoryczne — podkreślającej „paradoksalność” twierdzeń Sokratesa wobec tego, co „wydaje się oczywiste”), że są mniemania i że można je skorygować, że nie zgoda powszechna, lecz racja budowana na i dla przedmiotu, na który nakierowujemy uwagę jest tym, co realnie, prawdziwie przekonuje. Jest to szczególnie wyraźne na etapie argumentacji (473a–e). „Bo prawdy nigdy zbić nie można” (473b). „Bo [...] myślę, że i ja i ty, i inni ludzie [mimo, że mówią, myślą i czynią coś innego — J. J.] uważają, że wyrządzać krzywdy to rzecz gorsza, niż je znosić...” (474b).

Sokrates pokazuje wzajemną zależność pojęć dobre, złe i pojęć piękne, brzydkie. Odnajduje i rozróżnia stronę społecznych oddziaływań (pożytek) i indywidualną (przyjemność) (474d n.). Zgoda na niepodważalność definicji w dających się jasno zdiagnozować sytuacjach pozwala potraktować te definicje jako sposób prezentacji rozpoznawanych pojęć, jako ich rację. Zatem użycie ich zgodnie z tym, czym są, będzie dla rozumującego swoistym nakładaniem modelu (racji — sposobu bycia) na badane przedmioty (ich sposób bycia) i weryfikowaniem przez uzyskaną lub nie spójność (odpowiedniość relacji, sposobów bycia) badanych przedmiotów (474e–465d; 476a–e).

Zgodność działania i doznawania, którą próbuje przez wyliczenie przykładów uzasadnić Sokrates (476b–d), nie ma tu jedynie doraźnego znaczenia przekonania Polosa, czy nawet przekonania czytelnika, że lepiej jest doznawać kary niż jej uniknąć. Oczywiście ma i to znaczenie. Jednak bardziej fundamentalnym znaczeniem jest wskazanie na utożsamienie możliwości zrozumienia tego, co jest z jego sposobem bycia, z tym, jak jest. Rozumienie jest ujmowaniem, a ono jest, jeśli jest prawdziwe, reprezentantem sposobu bycia tego, co jest, nie jest nim samym (tym czymś). To fakt bycia tego, co jest (jak mocno pokaże *Parmenides*) pozwala ująć prawdziwie prawdę, w ogóle stwierdzić, że jest prawda z faktu bycia porządku (racji racji, czy miary miary) i w oparciu o porządek racji zweryfikować wiedzę — osiąść pewność wiedzy. Prawda jest prosta: to, co jest. Rozumienie to struktura, to sposób bycia tego, co jest.

Może pojawić się interpretacja, że Sokrates „magicznie” rozumie sprawiedliwość i jej działanie i „nawraca się” dopiero w *Prawach*. „Magicznie”, jeśli laik czytał dialogi jako instruktaż do zastosowania w bieżącej polityce. Dialogi były instruktażem, ale do zastosowania w kształtowaniu własnej postawy, która rozwinięta przez dochodzenie do i osiąganie prawdy, może nawet z ociąganiem, „wymuszała” podjęcie wysiłku działań praktycznych. Dialogi były zachętą do samokształcenia, a z czasem także ulotką reklamującą Akademię.

Żyjący mniemaniem są jak dzieci, żyją światem uludy, nie prawdy, która ich stanowi (479a–e). Stanowi nie tym kim są jako zjawisko, lecz jako możliwość bycia w ogóle zjawiskiem. Bycie tyranem, to wyobrażenie, bycie człowiekiem, to prawda. Bo by być tyranem, należy najpierw być człowiekiem. Arystoteles t o s a m o nazwie możliwością, *dynamis*.

Powyżej wskazane zagadnienie, poruszone przez Platona, na tym etapie dialogu ma wtórne znaczenie dydaktyczne. Pierwotnym jego znaczeniem jest wskazanie możliwości odróżnienia mniemań od wiedzy, wykazanie, iż mowa jest (może być) narzędziem poznania tego, co jest. Mowa jest (może być) swoistym obrazem, czy może owocem tego, że to, co jest, zarazem przejawia się, czyli sposobem bycia bytu. Należy bowiem uwzględnić, że rozmowa toczy się na niedługo przed niesłusznym, jak sugeruje Platon, skazaniem Sokratesa przez sąd, czyli przez sprawiedliwość. Dziwnie zatem by brzmiały zachęty Sokratesa do przyjmowania kary, czyli działań praktycznych, w imię sprawiedliwości rozpoznawanej rozumnie (480a–b), w zderzeniu z *Fedonem*, w którym buduje wątle uzasadnienie rozumowe, ledwie pocieszenie, dla realnie działającej sprawiedliwości praktycznej. Co prawda zbrodniarz ma być świadomy zbrodni, ale to przecież sąd, wbrew jego obronie, ma wykazać mu winę.

Tworzymy więc sytuację modelową. Ani tyran Archelaos nie podda się karze, bo nazwie to, co uczynił i czyni zbrodnią, ani Sokrates nie uzna swych czynów za zbrodnię. To wiemy, to wie czytelnik. Wprowadzony jednak w paradoksy, „usiłdony” niepodważalnością lub choćby dopuszczalnością argumentów Sokratesa, zostanie wybity z rytmu codziennego bycia „za a nawet przeciw” i zapyta: „No to, jak jest naprawdę?”. Dialog *Gorgiasz* spełni swe elenktyczne zadanie i przesieję czytelników dla dalszych dialogów.

Zatem, wydaje się, że Sokrates wyciąga z osiągniętych przez siebie konkluzji paradoksalne wnioski (480d–481b). Każe na przykład dla dobra dzieci je oskarżać, a dla zła złoczyńców umożliwiać im uniknięcie kary. Może być to parodia zwieńczenia mów retorycznych, które między innymi efektem zaskoczenia mają bawić, zadziwiać, a w sądach i w instytucjach wygrywać. Wiemy jednak, jak ważna dla Platona jest kwestia rozumienia sprawiedliwości i w związku z tym pomińmy ten wątek możliwej interpretacji wypowiedzi Sokratesa. Zatem przyjmijmy, że nie jest to krytyka retoryki, choć Sokrates sugeruje Polosowi, że chyba jedynie do czynienia powyższego jest ona przydatna. Retoryka bowiem, jeśli jest użyteczna, to jako umiejętność przekazania tego, co ma się do przekazania i to *Gorgiasz*, bez pomocy Sokratesa, już wcześniej powiedział. Paradoksalność wydaje się grą na zaskoczenie Polosa i czytelnika. Następuje tu powtórne zmieszanie poziomu badania racji, sposobu bycia na przykład sprawiedliwości i pragmatyki życia codziennego. Z całą powagą Platon podejmie ten temat w *Filebie*, *Polityku*. Teraz twierdzenia Sokratesa brzmią dziwnie, ale stopień naszego zdziwienia jest stopniem *o p o r n o ś c i* wobec konkluzji etapu elenktycznego, który za Sokratesem przeszliśmy. Jest wyrazem braku gotowości do oderwania od dających poczucie bezpieczeństwa mniemań i pójścia ścieżką prawdy. Oczywiście, podkreślenie paradoksalności końcowych stwierdzeń rozmowy z Polosem jest też ironicznym naśladowaniem zakończeń mów sofistów, które podkreślały, wybiciem zaskakujących wniosków, siłę sztuki retora.

Ale i spod paradoksów przebijają pozytywna wiedza. Tak jak — według cyrenaików — przyjemność i ból określają nasze właściwe miejsce w rzeczywistości, kierują nas do niego, są narzędziami rzeczywistości dla stanowienia porządku, tak według Sokratesa sprawiedliwość i kara są realnym wyrażeniem porządku i jego

stanowienia i to one są narzędziami uporządkowania rzeczywistości. W porządku rozumienia, rozpoznawanym przez Sokratesa, będąc czymś rozumnym, są wyrazem Logosu rzeczywistości i możliwości (i celu) logosu indywiduum. Jednocześnie Sokrates ostrzega („a to tak jakoś z poprzedniego wynika”) przed bezkrytycznym stosowaniem logiki — ona jest tylko narzędziem. Właściwe ujęcie, rację dyktuje przedmiot.

W 481c–482c możemy przeczytać piękną, klasyczną deklarację Sokratesa dotyczącą wyboru *postawy*. Dla nas ważne jest rozróżnienie w niej pomiędzy tym, co kształtowane jako to indywiduum życiem codziennym, i postawy, którą konstituuje racja, czyli filozofia. Można żyć nie będąc filozofem. Jednak zawsze, wydaje się, nawet takie życie opiera się o jakieś stałe, o przekonanie. Przekonanie jest niewątpliwie stanem psychicznym, ale też, i o tym są tak zwane dialogi sokratyczne, przekonania można odróżnić. Sokrates, w mniejszym stopniu w oparciu o doświadczenia, o przykłady z życia, a w zdecydowaniu większym w oparciu o rozpoznanie samego fenomenu bycia przekonany, próbuje to sprawdzić lub jako tezę uzasadnić. Stąd poważny dyskurs z sofistami i tymi politykami, którzy „wiedzą, czego chcą”. Eutyfron i jemu podobni nie są partnerami dyskursu, są pouczeni. Teza, którą broni Sokrates, i która między innymi tu jest wyłożona, głosi, iż przekonanie buduje racja, argumentacja za czymś, co jest jej przedmiotem. Sposób bycia tego przedmiotu jest zwrotnie zrekonstruowaną argumentacją, która jest właśnie postawą na nim zbudowaną. Sama argumentacja winna być wyłączona z przekonania i niejako sobą przymuszać do swojego porządku. Zdaniem Sokratesa czyni to: wystarczy chcieć — i mieć „iskrę bożą”, ale nawet gdy jej nie ma, to *realna chęć* pokaże granice możliwości pojmowania. Przedmiot, który argumentacja ujawni, jest z konieczności jak ona sama — bo to jest sens konieczności — do przyjęcia, czyli stania się przekonaniem. Być może stąd pojawiają się trudne do zaakceptowania, paradoksalne wnioski wynikłe z wcześniejszego toku wywodu (480d–481b) i zestawiona z nimi, sprawnie retorycznie, deklaracja Sokratesa dotycząca powiązania przekonania i postawy.

Kallikles

Kallikles słusznie zauważa (482c–d), iż sposób prowadzenia rozmowy przez Sokratesa ma charakter retorycznej sztuki. Ale obserwując ją zauważyliśmy, że nie wyłącznie. Tak, język ma moc przekonywania i dlatego — ze względu na życie indywiduum i społeczeństwo — należy go badać i stosować — jeśli tezą wyjściową jest fascynujące swą koniecznością przekonanie wskazane przez Parmenidesa w poemacie *O naturze*. Oczywiście, w sposobie prowadzenia wywodów przez Sokratesa pokazane jest także, że nie niezdolność do dorównania sofistom jest przyczyną wchodzenia z nimi w spór. Różne bowiem drogi prowadzą do właściwego przekonania, właściwej postawy.

Kallikles w 482e–483a porusza nowy i niezwykle ciekawy temat: Jak się ma to, co z natury do tego, co z ustanowienia? W kontekście, jaki przyjęliśmy dla lektury omawianego dialogu możemy ująć tę kwestię jako następujący problem: Jak się ma to, co jest, jak jest w danym sobie porządku bycia do tego, co jest ustanowione ze względu na wyprzedzające przyjęcie sposobu bycia?

Oczekiwania Sokratesa, że Kallikles jest realnym partnerem dyskursu, gdyż jest życzliwy, otwarty i ma wiedzę (487a), nie są chyba ironią. Wykład Kalliklesa (482e–486d) wydawał się dawać dobrą rację przyjmowanego przez niego przedmiotu — jego przekonania. Racja była zgodna z uzasadnianym przedmiotem, była jak sposób jego bycia. Sposób bycia i przedmiot był jednym. Stąd zresztą oparcie wywodu na przykładach stanowiło adekwatny sposób argumentacji. U podstawy tego, co jest realnie jest to, co się zdarza. Zdarzanie się p o w o d u j e, że jest tak jak jest, bo to, co jest, jest zawsze wynikiem, a wtórnie dopiero przyczyną.

Sokrates może teraz sprawdzić, czy samo poczucie spójności wynikające choćby z tego, że argumentacja bazująca na zestawieniu działania działa, może rozstrzygnąć o niezbywalności, konstytuowanej przez rację budującą to poczucie, przedmiotu. Czy są tak różne przedmioty (to, co jest), iż są różne podstawy racji? Czyli, czy są różne prawdy? Ale może raczej (487c–d), czy jest porządek (sposób bycia), który stanowi o byciu tego, co jest (takim, jakim jest), co nie jest prawdą (tym, co jest i nie może nie być)?

Sokrates proponuje by przedmiotem dyskusji była postawa. „Jakim powinien być człowiek i czym się zajmować, i do jakiego kresu, czy to starszy, czy młodszy” (487e–488a). My wiemy, że tym samym jest to rozmowa o prawdzie. Możemy to wiedzieć z dialogu *Protagoras*, jeśli przyjmiemy, że był wcześniejszy, lub już z samej rozmowy, która odbyła się do tej pory w *Gorgiaszu*, ale też antycypując to, co uzyskaliśmy w dialogach *Parmenides*, *Sofista*, *Fileb*.

Sokrates wyróżnia różne typy argumentacji Kalliklesa (488c n.) i „lepi” z nich pojęcia — ustala ich treść, na przykład dla racji budowanej na sile fizycznej. Typy racji traktuje jako przedmioty, ośrodki rozumienia. Ustalając je i badając przedstawia ich sposób bycia, który w naturalny sposób staje się kategorialny. Rozbija — bada — spójność racji Kalliklesa. W naturalny sposób, bo Kallikles „nieopatrznie”, zgadzając się na pierwsze — to znaczy na to, iż argumentuje — „wyszedł” z obszaru pragmatyki codzienności, czyli traktowania rozumności jako sprytu, i wszedł w obszar badania samego rozumienia (489b).

Kallikles zauważa swój „błąd” (489c) i między innymi dlatego podejmuje próbę zawiązania dyskursu na nowo. Na pytanie Sokratesa kogo nazywa lepszym odpowiada: lepszych. Jednak taka odpowiedź jest niedyskursywna i nieprzekonująca. Musiałaby być wzmocniona czymś, co samo też nie jest przekonywaniem — bo nie wiadomo, jeśli jest samo, do czego przekonuje — jak na przykład uderzeniem pięścią w stół, wojskiem itp. Stąd Kallikles (dając mowę swych racji pokazał, że wie to, co wie — stoi za pomocą rozumu wobec rzeczywistości) jednak dodaje treści kategorialne (490a) i potwierdza wyróżnienie rozsądku w 490d, 491d.

Wylizanka Sokratesa znajdujących się na czymś i ich stosunku jako lepszych w czymś do tego, w czym są lepsi (490b–491a), która słusznie irytuje Kalliklesa, nie jest tylko retoryczną zabawką. Jasne, że szewc z faktu, że robi buty, nie musi mieć ich najwięcej. Ale przecież zgadzając się na paradoksalność sformułowania, że lepszemu w czymś należy się to, w czym jest lepszy, de facto stwierdzamy, kierujemy się zasadą, przesłanką porządku rozumienia, która mówi, że szewc z faktu, że wytwarza buty nie jest butem. Zmęczeni, czy „wrobieni” wylizanką Sokratesa, raczej bez zdziwienia i z ulgą oczywistości stwierdzamy, że sposób bycia butów,

można by powiedzieć: konstytuującej je argumentacji, nie jest sposobem ich bycia. Ich sposobem bycia jest zabezpieczenie stopy, jak i oczywiście bycie wytwarzanym przez szewca. Dopiero w tym powiązaniu przedmiotowym, racji zbudowanej ze sposobu bycia szewca, buta, stopy, jej właściciela itd. (w ograniczeniu do racji dostatecznej wyróżniającej tę sytuację) pojawia się „postawa” — słowa przeznaczone dla człowieka, dysponenta rozumu — dzielność buta, jego realne bycie jako buta — możliwość bycia tym, czym jest.

Wyraźnie i już czytelnie dyskusja wyartykułowała problem, który z punktu widzenia ontologii stał u podstaw tego dialogu. Co definiuje człowieka? (491d–492d) Człowiek jest, ale jak się ma do tej, wydawać by się mogło prostej konstatacji Ja, jego sposób bycia? Czym jest postawa, czym jest dzielność? Czy i jak jest prawda? Dla Kalliklesa dzielność, to, co stanowi o człowieku, jego bycie człowiekiem stanowi fizyczna obecność, bycie namacalnym elementem, przedmiotem rzeczywistości. To instynkty, spontaniczność emocji, wyrachowanie rozumu. To, tak rozumiana, natura.

„To, co ja ci chcę wykazać, jeśli tylko potrafię cię nakłonić, [to »to«, — J. J.] żebyś zmienił zdanie i wybrał zamiast życia, którego napełnić niepodobna, żywot przystojny, któremu wystarcza to, co człowiek ma w danej chwili i nie potrzeba mu więcej” (493c). Wyraźnie i powtórnie pada sformułowanie Sokratesa, że poznanie prawdy człowieka, dzielności, to jednocześnie p o z n a n i e jego postawy. Gdy Platon społeczne rozumienie prawdy przez Sokratesa — w wyniku jej rozważenia — rozszerzy na całą rzeczywistość, nazwiemy to wprost prawdą, czyli tym, co jest i sposobem jej bycia⁵.

Utożsamienie przyjemności i dobra w dyskusji z Kalliklesem wydaje się dla Sokratesa bardzo ważne (495a). Jeżeli Kallikles traktuje przyjemność jako dobro, to znaczy w tym kontekście, że traktuje ją jako coś samodzielnego, jako samodzielny przedmiot, więc to, co jest, jest ze względu na siebie i — jak to określi Arystoteles, a jeszcze lepiej Plotyn, udziela bycia temu, co z niego (kategoriom, czy lepiej: odrębnym, niższym, ale bezpośrednio zależnym w swym byciu od wyróżnionego bytu bytom) — stanowi, przez swój sposób bycia, swoją rację, strukturę argumentu, która go także uzasadnia. Opisuje siebie w uporządkowanej — filozofia — mowie i uporządkowaniu innych przedmiotów — pragmatyka życia codziennego. Można to ująć także dwoma pojęciami: prawda i postawa lub jednym: dzielność. Zgoda Kalliklesa na utożsamienie przyjemności i dobra sprowadza dyskusję na drogę rozważań statusu prawdy — w wymiarze ludzkim (pragmatycznym), społecznym. Stąd zresztą od razu Sokrates — a za nim Kallikles — zaczyna swe badania od wskazania obszaru ich możliwości przez określenie szczególnie wyraźnego jego punktu orientacyjnego, jakim jest wiedza (495c n.). Szczególnie charakterystyczne dla niej definicje znajdziemy w 495e n., jak i w formie uwag w innych miejscach w tej części dialogu.

(496b–c). Argument, który może nasuwać się czytelnikowi/obserwatorowi sporu Sokratesa i Kalliklesa, że dobro i zło to nie jest przeciwieństwo gdyż przeciw:

⁵ Postawa, jako pewna realizacja relacji praktyka, a filozofia już w pewnym sensie oderwana od filozofii jako systemu, jest szczególnie dobitnie podana w *Fedonie* („słabość” dowodów na nieśmiertelność duszy).

- 1) można różnie definiować te pojęcia (Kallikles a Sokrates);
- 2) ktoś dobry dla... może być równocześnie zły dla... jest trafny psychologicznie i w ogóle pragmatycznie.

Ale też właśnie dlatego jest używany przez sofistów, nie jest zaś argumentem filozoficznym. Możemy przyjąć, że Kallikles zgadza się z pojawiającymi się wnioskami, nie tylko z powodu własnej grzeczności czy dla uznania retorycznego talentu Sokratesa, ale chce być konsekwentny na danym poziomie — refleksji filozoficznej Platona — i też tam poznać siebie. A poziom ten pozwala rozpoznać, że warunkiem bycia dobra i zła jest ich przeciwieństwo i nie oznacza to, że już wiemy czym jest dobro a czym zło. Możemy jednak, dzięki temu rozumieniu, uczestniczyć w procesie maieutycznym.

Świat paradoksów, który buduje Sokrates (496c–497a) z cegiełek dostarczanych przez Kalliklesa, ma uczynić to, co czyni i raczej (przynajmniej na razie) nie więcej. Jest mianowicie elenktycznym „ostrzeżeniem” Kalliklesa, by mógł sobie uświadomić, że jeśli ma tak silne przekonanie jak ma (497a — nawet paradoksy nie są w stanie go naruszyć), to u podstawy tego przekonania stoi coś innego niż to, co można nazwać uzasadnieniem, które rządzi się zasadami dyskursu, czyli coś innego niż rozumność. Nie można oczywiście wykluczyć, że przekonanie Kalliklesa wspiera się na jakimś wyjątkowo złożonym rozumieniu, lecz jeśli jest w ogóle jakieś wsparcie rozumności, to raczej jest ono po prostu błędne. Przede wszystkim jednak, uświadomienie paradoksalności, błędności wyobrażenia, „uświęca” narzędzia, które do tego uświadomienia doprowadziły — stanowią one tu swoisty sposób bycia tego stanu świadomości — i jeśli uświadomienie nastąpi realnie, stanie się postawą, to mogą posłużyć do procesu maieutycznego. Kallikles, zbywając argumenty elenktyczne Sokratesa: „Ja nie wiem, Sokratesie, jakim sposobem mam wrażenie, że dobrze mówisz, a jednak jest mi tak, jak niejednemu: nie przekonywasz mnie całkiem” (513c), realnie ignoruje — jako faktycznie rozstrzygające o uznaniu czegoś za prawdę — przekonanie o swoim przekonaniu, ignoruje też tym samym siebie.

To, że coś (ktoś) uczestniczy w dobru (ma dobro) (498d) nie jest jednym z wielu przypadków posiadania czegoś przez kogoś. Dobro jest czymś wyróżnionym⁶. Potwierdzenie Kalliklesa, które jest zarazem potwierdzeniem powszechności takiego przekonania, wyróżnia dobro nie tylko jako pojęcie przedmiotu stanowiącego dobrym (odpowiednim, właściwym, prawdziwym), ale także jako element wiążący stanowiący przedmiot z dobrem jako prawdą (samą). Poprzez dobro prawda i sposób jej bycia, który tu oznacza w mniejszym stopniu rację a w większym postawę, pragmatykę życia codziennego, może stać się jednym i, jako taka, podstawą dyskursu tego dialogu.

Jeśli dobro to prawda — u Sokratesa: człowieka społecznego — to zło to nieprawda, niemożliwy nie-byt (498d–e). Jednak niemożliwość nie-bytu okazuje się dopiero tam, gdzie nie-byt jedynie może się ujawnić i to jako niemożliwość właśnie, to jest w obszarze rozumienia. Na poziomie zmysłów możemy mniemać, że jest inaczej, że to, co jest i nie-jest miesza się i jest zarazem. Stąd zresztą Sokrates

⁶ Nawiązuje to do uwagi, którą poczyniliśmy do 495a.

z uśmiechem mógł powiedzieć do Kalliklesa, który jest za a nawet przeciw na poziomie pragmatyki, „że ani nawet Kallikles, kiedy sam zobaczy [zrozumie — J. J.]” (495d–e), nie zgodzi się na mieszanie porządku rozumienia i zmysłów.

Rozróżnienia dotyczące przyjemności i inne tym podobne rozważania (499c n.), oprócz przecież w końcu dość oczywistych wniosków dotyczących życia codziennego, mają inne, ważniejsze znaczenie. Oczywiście, w kontekście działań sofistów i polityki uświadamiają „prawdy podstawowe” i dają czytelnikowi szansę wyrwania się spod czaru retoryki. Lecz w kontekście filozofii, nie tylko pokazują jej siłę wobec pustej retoryki, ale wypełniają treścią właśnie tę swoją niepustość. Rozróżnienia, które przeprowadza Sokrates platoński, wskazują i precyzują przedmiot filozofii — przedmioty stanowiące rzeczywistość, którymi są przedmioty w sobie, czyli byt.

Definiowanie dobra jako pożytku (499d–500a) nie zmienia charakteru dobra, które jest tym, ze względu na co jest inne. Przynajmniej od filozofii Empedoklesa — a gdybyśmy znali *Drogę mniemań* w poemacie Parmenidesa, to prawdopodobnie od czasu jego filozofii — wiemy, że wszystko, co jakkolwiek jest, jest tylko o tyle, o ile otrzymuje bycie od tego, co jest i nie może nie być, od bytu. Otrzymuje bycie, czyli „uczestniczy w”. Dobro „nawet” w wymiarze pragmatycznym potwierdza się jako wyróżnione w możliwości stanowienia. Dobro jest stanowieniem i, jak się okaże w późniejszych dialogach, uzasadnieniem.

„Bo widzisz, mówimy o kwestii, nad którą nie ma chyba poważniejszej dla człowieka nawet bardzo przeciętnego intelektualnie; mówimy o tym, jaki sposób życia obrać należy: czy ten, do którego ty mnie wzywasz, to postępowanie naprawdę godne męża, te mowy na zgromadzeniach i ćwiczenia retoryczne i politykę taką, jaką wy teraz uprawiacie, czy też tamten: żywot filozofa, i czym się jeden żywot różni od drugiego” (500c). Niemal pod koniec dialogu zostaje zdefiniowane przekonanie, które podlega w tym dialogu przekonywaniu. Dla niektórych *d o p i e r o t e r a z*, dla obeznanych z metodą Sokratesa *w e w ł a ś c i w y m m i e j s c u*, by zdać sobie sprawę z ważności tego, co do przyjęcia (i pójścia dalej — maieutyki) lub do odrzucenia.

Jak wspomnieliśmy, tematem dialogu jest między innymi możliwość nauczania wiedzy potencjalnej — tej, której uczy Sokrates, a do której dociera Platon. Nie chodzi tu tylko o uzasadnienie metody maieutycznej niejako z dołu, patrząc, co otrzymamy, lecz z góry, z perspektywy sprawdzania sposobu bycia niezależnego, samoprezentującego się we wszystkich ujęciach (Gorgiasz, Polos, Kallikles itd.) jako prawda przedmiotu i ustaleniu, iż sposobem jego bycia, jako tego, co zrozumiałe, jest to, co nazwiemy sztuką maieutyczną (dialektyka, diairetyka itd.).

„Gdyby ktoś poezji całe odjął melodię i rytm, i miarę, to czy zostanie z niej coś więcej, jak tylko słowa?” (502c). Czy o coś, prócz słów, w niej chodzi? Inaczej: czy słowa są, mówiąc obrazowo, ogonem komety (przedmiotu), który jest z niej i do niej doprowadza, czy kosmicznym pyłem? Jeśli przedmiot jest wyróżniony — gdyż może być wyróżniony, ponieważ jest — to wyraża się w każdy sposób,

jeśli się wyraża. Jest to jego sposób bycia i dzięki niemu ten sposób jest prawdziwy. Prawdą jest sam przedmiot. Oczywiście prawdziwość nie przekreśla piękna, i choćby piękno dialogów Platona to uzasadnia. Jeżeli ma się na oku prawdę, czyni się prawdziwie — nawet gdy ryzykuje się omamienie pięknem. Krytyka prowadzona przez Platona tak zwanych sztuk pięknych — zwłaszcza słowa — pojawi się w tym dialogu w określonym kontekście i oznacza z kolei kontekst pojawienia się pięknie złożonych dźwięków, słów, czy strun. Tym kontekstem są konkursy, na które, nam — współczesnym — bez specjalnych okoliczności wystawiane sztuki, były pisane. Czyż nie po to, by zwyciężyć? Słowem, dźwiękiem, obrazem — jak sofisci?

Sokrates, opisując przez pryzmat życia codziennego — to jest skuteczności — relacje między narzędziem a przedmiotem, któremu służy (503d–e), daje dowód z powszechności relacji prawdy i prawdziwości. Sposób dowodzenia ważny retorycznie a także ze względu na polityczny kontekst rozmowy. Jednak jest on istotny także filozoficznie jako unaoczniona dana, przesłanka wymuszająca, umożliwiająca refleksję nad możliwością (koniecznością) takiej relacji. Taki sposób uzasadnienia, budowania przekonania dla racji, to zabieg „retoryczny” często stosowany przez Platona. Znaczenie jego jednak przekracza funkcję utrzymywania uwagi słuchacza przez „powszechnie zrozumiałe wskazanie”. Raczej wskazuje na więź refleksji filozoficznej ze światem zjawisk, na „kontrolę”, weryfikację wzajemną filozoficznego świata możliwości i świata powszechności życia codziennego.

To, co jest, tworzy to, co jest ze względu na niego (503c–504d). Porządek ciała — zdrowie. Porządek duszy — sprawiedliwość. Jedno i drugie tworzy dzielność (prawdę, dobro). Tworząc porządek, tworzą w ogóle.

Sokrates „nasadza głowę” swoim rozważaniom, czyli przechodzi do prób maiteutycznych poszukiwań (555d i 506a). Nawet jeśli okażą się one tylko porządkowaniem tego, co zdarzyło się w elenktycznym zmaganiu, to otrzymana pozytywna (i negatywna) treść może, zhipostazowana, choćby stanowić przedmiot wyjścia rozważań prowadzonych już stricte w obszarze sposobu bycia tego, co szukane.

Od 507a Sokrates dokonuje podsumowania uzyskanych treści. Nie musimy tego podsumowania komentować, gdyż już wcześniej jego treść, wraz z próbą poddania jej uzasadnieniu, rozważaliśmy. Prawda-dobro-przedmiot (to a to) jest w sposób prawdziwy-dobry-racjonalny. Nazywać je zaś, ze względu na ontyczne poziomy samoprezentacji, możemy Prawdą prawdziwie ujętą, dobrym Dobrem, bytem; w odniesieniu do samorealizacji w świecie gignetycznym dzielnością przedmiotu, postawą, porządkiem.

„Powiadają mędrcy, Kalliklesie, że i niebo, i ziemię, i bogów, i ludzi wspólność utrzymuje w związku i przyjaźń, i porządek, i rozum, i sprawiedliwość. Dlatego się to wszystko razem układem świata nazywa [...], a nie rozkładem ani rozpustą. A ty, mam wrażenie, nie zwracasz na to uwagi; takiś mądry człowiek, a nie dostrzegasz, że równość geometryczna i u bogów, i u ludzi wielką moc posiada. A ty myślisz, że trzeba się ćwiczyć w posiadaniu więcej niż drudzy. Za mało pamiętasz o geometrii” (508a).

„Bo ja zawsze zostaję przy tym samym, że ja tego nie wiem, jak to jest, ale z tych, których spotkałem, jak na przykład wy teraz, nikt nie potrafi twierdzić inaczej i nie narazić się na śmiech. Dlatego ja znowu zakładam, że to się tak ma”

(509a). Konieczne założenie jest już krytycznie rozpoznaną treścią, która staje się swoiście samodzielnym przedmiotem, hipostazą, sprawdzoną już we właściwym dla siebie (pojęcie-treść-rozumienie) obszarze rozumienia i w analogiczny (analogia przetworzona dla właściwego sobie obrazu) do pozyskania wyjściowej treści sposób, który będzie nazywał się dialektyką.

Argument Gorgiasza o niewinności nauczyciela (retoryki) wobec zachowań jego uczniów (457a–c) wraca w końcowym monologu Sokratesa (506c–509c). Monolog ten jest chyba, w zamiarze Platona, odwróceniem monologu Gorgiasza wygłoszonego na początku dialogu. Gorgiasz zachwyca się i gloryfikuje sztukę kształtowania, pozyskiwania innych. Sokrates chwali sztukę odzyskiwania siebie. Choć cel, jaki oba monologi przedstawiają, pozornie — jak dialog Platona stara się wykazać — jest taki sam: szczęście indywiduum.

Dalsze rozważania Platona, „choć” rozgrywają się już w obszarze poszukiwań maieutycznych, nie budują przecież — jak będą to zarzucać Platonowi wszelkich odcieni „pragmatycy” — izolowanego świata pozyskanych przedmiotów idealnych, nie są żeglowaniem po zaświatach. Są krytycznym rozbiorem treści rozpatrywanego przedmiotu w celu pozyskania treści przedmiotu poszukiwanego. W wyniku wysiłku *b a d a w c z e g o* otrzymujemy treść, czyli sposób bycia, czyli porządek rzeczywistości jaki jest. Otrzymujemy rację — strukturę rozumienia konstytuującą przedmiot i przez ten przedmiot konstytuowaną.

Cały końcowy (poczynając od 506c) monolog Sokratesa to manifest polityczno-dydaktyczny (te dwa człony stanowią jedno: kulturę) Platona, a zarazem definicja punktu wyjścia i celu — Sokratycznego — filozofii. Choć może mniej jest to manifest Platona a bardziej Platona epigona Sokratesa, czyli pozytywny (nie erystyczny, jak w sądzie w *Apologii*) wykład/obraz Sokratesa człowieka dzielnego. Później zakres refleksji filozoficznej Platona zmieni się: z ludność na ludzkość, z fenomenu bytu społecznego na fenomen bycia rzeczywistości (521d n.).

De facto zgoda Kallikleśa na opisywaną przez Sokratesa praktykę życia spokojnego (510b n.), w kontekście filozoficznym (nie tylko chwytu retorycznego, jaki przygotowuje Sokrates), oznacza zgodę — z powszechności, z doświadczania życia codziennego — na ścisłość (choć tu: powszechność) powiązania przedmiotu i sposobu jego bycia. Tak sposób bycia (porządek przejawiania się, więc uzasadnienie-stanowienie), porządek przedmiotu jest jego emanacją, jak tym, co go stanowi (jako treść).

Dlaczego Sokrates wyśmiewa wychowawców, którzy ścigani są przez swych wychowanków, a jednocześnie Platon oskarża społeczeństwo wychowywane przez jedynego prawego za to, że tego prawego skazało? Otóż politycy zwracają się do tłumu, „czyli do nikogo”. Sokrates zwracał się do indywiduum, zatem do rozumu. Tłum nie jest rozumem, jest jak wielkie ciało. Zatem, dlaczego Sokrates chce (chciał) być politykiem? Czy polityk i filozof to to samo? Otóż nie to samo. Polityk jest jak specjalista od ciała. Filozof jest specjalistą od duszy, ale też, tym samym, od sensu całości. Sokratesowi nie dane było być politykiem, nie mógł leczyć, gimnastykować. Błąd niektórych komentatorów, ich niezrozumienie i doszukiwanie się paradoksu, na przykład w krytyce postawy wychowawców, wynika z niezrozumienia tego, iż to, co zostało powiedziane dotychczas, nie jest tylko sztuką

retoryczną wspartą przykładami z potoczności. Jest sztuką badania przedmiotu i samego badania, czyli sposobem bycia tego przedmiotu. Jest sztuką budowania hipostaz i prowadzenia analogii. Nie ma paradoksu między byciem filozofem i politykiem, jak nie ma go między byciem mądrym i zdrowym. Paradoksy uzyskują pozorną realność, gdy jedno i drugie ujmuje się za pomocą tego, co ich nie stanowi. Zwróćmy uwagę na piękne połączenie słowa, mądrości i pragmatyki życia codziennego w 527d i 527e, gdzie Sokrates mówi w gruncie rzeczy o ćwiczeniu, czyli sposobie.

Definicja polityki (czegoś złego) z 463d–465d nie zaprzecza powyższemu ujęciu — mowa tam jest, że polityka jest zajmowaniem się duszą. Raczej je uzasadnia — polityka jest kształtowaniem, jak wiemy, u Sokratesa ze względu na dobro.

Większość tak zwanych dialogów sokracyjnych poświęcona jest wskazaniu, iż należy odróżniać wyobrażenie o tym, co jest (powiązania budowane przez świat zjawiskowy), od tego, co jest (prawda). Mogliśmy się dowiedzieć o mocy wyobrażenia, uświadomić ją sobie, choć już tę moc znamy praktycznie pozyskując i kierując się wyobrażeniem w życiu codziennym. Dowiedzieć się, że jesteśmy dla siebie swoim wyobrażeniem, nie sobą, i że te dwa stany, te dwa sposoby bycia⁷ — wyobrażenie siebie i to, co ma moc tworzenia i przekraczania wyobrażenia, to, co jest i stanowi bycie (sobą, innego) — te dwie p o s t a w y można odróżnić.

Dzięki tym dialogom dysponowaliśmy świadomością różnicy. Zauważyliśmy nie-spójność racji przemawiających za porządkiem świata wyobrażenia i przypisaliśmy takiemu sposobowi (jego) bycia wartość negatywną. Przeszliśmy i zgodziliśmy się na elenktyczny etap metody Sokratesa. Teraz, wraz z dialogiem *Gorgiasz*, spróbowaliśmy to, co rozróżnione wypełnić treścią i zbadać drogę dla etapu maieutycznego.

Poczyniliśmy pierwszy krok na drodze rozpoznania postawy jako wyrazu sposobu bycia prawdy. Następnym będzie *Protagoras*.

Truth and the Way of Its Being — the Structure of Truth and Attitude. *Gorgias*

SUMMARY

The so-called socratic dialogues have unclear sense and it was so perhaps even to Plato. They can be interpreted in many and non contradictory ways. It is said the *Gorgias* that what is opened and hidden in the speech can be divided into a intentional knowledge (in contemporary thought: a right knowledge), a still

⁷ Dana osoba będąc ze względu na wyobrażenie o sobie, mimo że nie jest ono prawdą, realizuje sposób bycia tego wyobrażenia, jakby było ono prawdą, bytem, rzeczywistością. Jest to możliwe — wykazuje Platon — gdyż to, co jest, hierarchizuje się w, powiązane z sobą relacją uzasadnienia i stanowienia, poziomy ontyczne. Na poziomie życia codziennego t w o r z y m y swój obraz z doświadczenia, czyli — nawiązując do podziału linii z VI księgi *Państwa* Platona — jesteśmy dla siebie obrazem rzeczy uzasadnionym i stanowionym z poziomu rzeczy. Według Platona my, jak prawda, siebie n i e t w o r z y m y, l e c z j e s t e ś m y. Procesem życia jest (winno być) odkrywanie stanowiącej każdego z nas prawdy, przez jej odkrywanie weryfikacja drogi jej odkrywania i jako już rozpoznanego sposobu bycia prawdy, konstituowanie sposobu życia.

unaware knowledge, i.e. a potential knowledge (a talent) and a practical knowledge. The last is the knowledge which someone has in his or her hand. Someone knows something, someone does not. The common feature of these kinds of knowledge is that they can be a subject of teaching and someone has to teach them if they are to be. It seems that the potential knowledge does not fall within the above-mentioned definition, but it is discussed in the dialogue. The Socratic method proves that it does not fall, but a distinctive feature of this method is that it does not teach the knowledge, but the attitude. According Socrates the speech does not constitute the truth, but the truth uses the speech. The speech is the tool of truth after all, and it is the tool of making of beliefs only occasionally. It is shown finally that the truth-good-object is in true-good-rational way. It can be expressed at the ontological level: the Truth, which is truly taken; the good Good, the being; and in the way it is realized in the gignetical world: the perfection of the object, the attitude, the order.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE ΓΟΡΓΙΑΣ

(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2009

DARIUSZ OLESIŃSKI
Uniwersytet Śląski
Katowice

Perswazja *logosu* w *Gorgiaszu* Platona

Jednym z centralnych wątków Platońskiego *Gorgiasza*, podejmowanych i rozwijanych również w innych jego dialogach, jest problem ustalenia wzajemnej relacji między filozofią a sofistyką, a w aspekcie reprezentatywnych dla nich metod — odpowiednio między dialektyką, a retoryką. Stąd też przedstawiona w dialogu polemika Sokratesa z obrońcami sofistyki posłużyła Platonowi między innymi do prezentacji, a zarazem zastosowania metody dialektycznej w celu uchwycenia istoty retoryki, a przez to ewaluacji możliwości jej *logosu*.

Już na początku dialogu Sokrates wyjawia swoje oczekiwania związane z rozmową z tytułowym sofistą: „Ale czy zgodzi się dyskutować (διαλεχθῆναι) z nami? Chciałbym się bowiem dowiedzieć od niego samego co jest istotą jego sztuki (αὐτοῦ τις ἡ δύναμις τῆς τέχνης), co głosi i czego naucza”¹. Następnie stwierdza, że wolałby prowadzić dialog z samym Gorgiaszem, bowiem co do inicjującego polemikę Polosa, zauważa znamienne, iż: „bardziej dba on o to, co się nazywa retoryką (ῥητορικὴ), niż o dyskusję (διαλέγεσθαι)”². Tym samym zarysowana zostaje wspomniana wcześniej podstawowa płaszczyzna polemiczna, ponieważ szybko okazuje się, że w Sokratejskim przeciwstawieniu między ῥητορικὴ a διαλέγεσθαι nie tyle chodzi o jakąkolwiek dyskusję, ile o jej szczególną postać — mianowicie o Sokratejską dialektykę, a zwłaszcza jej aspekt *elenktyczny*.

Dalej, już w rozmowie z Gorgiaszem, pod wpływem dialektycznego ἔλεγχος Sokratesa następują kolejne precyzacje, które odsłaniają sens Platońskiego rozumienia retoryki, aż wreszcie z ust Sokratesa pada określenie, które na trwałe weszło do kanonu europejskiej historii idei: „retoryka jest twórcą przekonywania (πειθοῦς

¹ Platon, *Gorgias*, 447c 1–3, tłum. P. Siwek [w:] Platon, *Gorgias. Menon*, Warszawa 1991.

² *Ibid.*, 448d 8–10, tłum. P. Siwek.

δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορικὴ”³. Filozof dodaje ponadto, że cała moc retoryki polega na budzeniu przekonani (πειθῶ) w duszy (ψυχῆ) słuchacza⁴. Takie rozumienie retoryki stanie się następnie przedmiotem dalszych rozważań, prowadzących do dyskredytacji jej rzekomej mocy, a zarazem ujawnienia właściwej mocy logosu dialektycznego.

Przed wszystkim Sokrates poddaje analizie ludzkie przekonania i wyodrębnia ich dwa podstawowe typy, z których „jedno daje wiarę (πίστις) bez wiedzy, drugie daje wiedzę (ἐπιστήμη)”⁵, a Gorgiasz przyznaje, że retoryka żywi się przekonaniem tego pierwszego rodzaju. Tym samym postrzega on retorykę jako niezależną od wiedzy, co nie przeszkadza mu uważać ją za niezwykle skuteczne narzędzie oddziaływania. Dlatego też, występując w obronie retoryki, Gorgiasz przedstawia jej potęgę (τῆς ῥητορικῆς δύνάμεις), argumentując, że biegły retor jest w stanie lepiej wpływać na opinie tłumu, niż znawca określonej dziedziny, na przykład lekarz⁶. W ten sposób poddaje w wątpliwość istnienie koniecznego związku między wiedzą a skuteczną perswazją.

Chociaż osobną kwestią pozostaje, w jakim stopniu Platoński Gorgiasz wyraża poglądy zgodne z tymi, które reprezentował historyczny Gorgiasz z Leontinoi, warto w powyższym kontekście przywołać poglądy tego ostatniego. Przypisuje on bowiem słowom znaczącą moc, wykazując, iż mogą one przekonywać ludzi do zmiany posiadanych opinii, wpływać zarówno na ich poglądy, jak i na emocje. Najlepiej wyraża to sławetny fragment pochodzący z *Pochwały Heleny*: „Jeśli zaś słowo przekonało i zwiódło jej duszę, nie trudno i z tego punktu widzenia obronić ją i uwolnić od winy poprzez następujący wywód: słowo to potężny władca (λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν), który najmniejszym i niewidocznym ciałem dokonuje dzieł najbardziej boskich; jest bowiem władne i strach powściągnąć, i troskę oddalić, i radością napełnić, i litość wzbudzić”⁷. Dostrzega też analogię między wpływem leków na ciało, a oddziaływaniem logosu na psychikę odbiorcy, porównując w ten sposób moc oddziaływania słów do narkotyku, który kształtuje duszę słuchacza⁸.

Retoryka jest zatem zdolnością i mocą przekonywania słuchaczy za pomocą słów (λόγοι), i w ten sposób kierowania nimi, a zatem zniewalania przez tych, którzy ową zdolność posiadli. Jak wyraża to Platoński Gorgiasz: „Dzięki tej zdolności swoim niewolnikiem uczynisz lekarza, niewolnikiem uczynisz nauczyciela gimnastyki; co do kupca — zmieni się — będzie gromadził bogactwo nie dla siebie lecz dla kogoś innego — dla ciebie, który potrafisz przemawiać do tłumu i przekonywać go (λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη)”⁹. Zarówno historyczny jak i Platoński Gorgiasz są zatem zgodni co do tego, że ἐπιστήμη nie ma wpływu na skuteczność perswazji. Przy tym Sokrates nie wydaje się podważać poglądu, iż to właśnie retoryka ma większą moc praktycznego oddziaływania niż wiedza któregokolwiek τεχνικός;

³ *Ibid.*, 453a 2.

⁴ *Ibid.*, 453a 4–5.

⁵ *Ibid.*, 454e 8–9, tłum. P. Siwek.

⁶ Zob. *ibid.*, 455d–456c.

⁷ Gorgiasz, *Pochwała Heleny*, § 8, tłum. J. Gajda [w:] J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989.

⁸ Zob. *ibid.*, § 14.

⁹ Platon, *Gorgias*, 452e 1–8, tłum. P. Siwek.

podkreśla on jednak wartość wiedzy niezależnie od tego, że może ona być nieprzydatna do przekonywania innych¹⁰.

Retoryce przypada zatem epistemologiczny status πίστις, a nie ἐπιστήμη. Sokrates, konkludując ten wątek dyskusji, zauważa, że nie potrzebuje ona wiedzy, lecz „wystarczy jej pewien rodzaj perswazji, który wynalazła, by wyglądać w oczach ignorantów na bardziej uczoną niż uczeni”¹¹. Sukces retoryki jest zatem wprost proporcjonalny do ignorancji jej odbiorców. Sokrates określa w końcu retorykę jako będąca w istocie pochlebstwem (κολακεία) — zmierza ona bowiem do przypodobywania się odbiorcy, które ma na celu nie tyle dobro duszy bądź ciała, co przyjemność. Pochlebstwo posługuje się przy tym nie rozumem i wiedzą ale, jak pisze Platon, „odgaduje instynktownie” (στοχασμένη)¹².

Poznawczą wartość retoryki można zatem sprowadzić do procesu stochastycznego — tym samym nie spełnia ona wymogu konieczności, co dyskredytuje jej przydatność jako metody nabywania wiedzy. Jeszcze dobitniej kwestia ta zostaje uwidoczniiona w momencie, w którym Sokrates odmawia retoryce miana τέχνη, podkreślając, że pozbawiona wiedzy działalność retorów zasługuje co najwyżej na miano doświadczenia: „nie jest to sztuka (τέχνη), lecz doświadczenie (ἐμπειρία), bo nie potrafi wyjawić prawdziwej natury rzeczy, którymi się posługuje, a więc, konsekwentnie, nie może podać przyczyny (αἰτία) żadnej z nich”¹³. Jego zdaniem retorycy zabiegają tylko o schlebianie tym, do których przemawiają, nie dbając przy tym o wiedzę o prawdziwych przyczynach omawianej rzeczy. Logos retoryki czerpie bowiem moc jedynie z empirii, tymczasem samo doświadczenie zmysłowe nie może być adekwatnym źródłem wiedzy ani o istocie czegoś, ani o jego przyczynie, czy skutku działania¹⁴. Stąd też, w odróżnieniu od dialektyki opartej na rozumnym logosie, retoryka, jako oparta na doświadczeniu, nie zasługuje na miano τέχνη; dialektyk może być zatem znawcą (τεχνικός), retor zaś — co najwyżej znachorem.

W powyższym kontekście Sokrates zmierza do coraz dokładniejszego odróżniania specyfiki reprezentowanej przez siebie metody od retoryki. Jak zauważa w rozmowie z Polosem: „starasz się odeprzeć (ἐλέγχειν) moje twierdzenie za pomocą retoryki (ῥητορικῶς), tak jak ci, którzy przemawiają w sądzie. Tam mówca uważa, że obalił twierdzenie przeciwnika, skoro może na poparcie swych słów przedstawić wielu poważnych świadków, podczas gdy jego przeciwnik przywołuje tylko jednego albo żadnego. Ale ten sposób dowodzenia (ἔλεγχος) nie ma żadnej wartości, gdy

¹⁰ Zob. M. McCoy, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge 2007, s. 92 n.

¹¹ Platon, *Gorgias*, 459c 1–2, tłum. P. Siwek.

¹² *Ibid.*, 464c 5.

¹³ *Ibid.*, 465a 2–6, tłum. P. Siwek. V. Suvák zwraca uwagę na możliwą zbieżność znaczeniową terminów τέχνη i ἐπιστήμη u wczesnego Platona, występującą ze względu na dominację praktycznego aspektu w pojmowaniu wiedzy, prowadzącego do utożsamienia ἐπιστήμη z „wiedzieć jak” (*to know how*); zob. V. Suvák, *Sokratika: Štyri štúdie k sókratovskej tradícii myslenia*, Prešov 2007, s. 54 n.

¹⁴ O warunkach, jakie musi spełniać τέχνη oraz o jej związkach z ἐπιστήμη w *Gorgiaszu*, pisze szczegółowo U. Wollner; zob. U. Wollner, *Existuje medzi jednotlivými technai hierarchia?* [w:] J. Šuch, M. Taliga (eds.), *Problém hranic medzi filozofiou, umením a vedou I*, Banská Bystrica 2007, s. 202–208.

idzie o prawdę (ἀλήθεια)¹⁵. Zdaniem Sokratesa retoryczna refutacja polegająca na odwołaniu się do opinii większości jest zatem bezwartościowa, w porównaniu z właściwym kryterium badawczym, jakim powinna być prawda. Dlatego w znamienny sposób wyraża swój protest: „Ale ja, choć jestem sam, nie zgadzam się; nie przekonujesz mnie bowiem (οὐ γάρ με σὺ ἀναγκάζεις), ty tylko przedstawiasz mi tłum fałszywych świadków, by obedrzeć mnie z tego, co jest istotą rzeczy i prawdą (ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς). [...] Jest bowiem jakiś jeden sposób dowodzenia (τρόπος ἐλέγχου), w jaki wierzysz ty i wielu innych; istnieje jednak i inny, w jaki ja wierzę. Porównawszy je ze sobą zbadajmy, w czym się różnią”¹⁶.

Jest to kluczowy fragment dla omawianej tu kwestii. Pojawia się w nim bowiem wniosek, iż wartością naczelną, do której ma zmierzać sokratejski typ ἐλέγχος jest prawda, i tylko ona. W owym starciu przeciwstawnych metod ujawniają się zatem odmienne założenia epistemologiczne obu stron dialogu. To nie konsensus społeczny — jak powszechnie przyjmowali sofisci — ma rozstrzygać o prawdzie, ale ona sama, ze względu na ujawnianą w niej konieczność logosu. Dopiero konieczność (ἀνάγκη) jest *prawdziwie* przekonująca.

Poruszony przez Platona motyw przekonywania zderzony z kategorią konieczności przywołuje echa Parmenidejskie — występuje on bowiem w kanonicznym dla greckiej filozofii traktacie Parmenidesa z Elei, i to właśnie w odniesieniu do problemu prawdy¹⁷. Parmenides przeciwstawia tam niewzruszonemu, wspaniale przekonującemu obliczu Prawdy (Ἀλήθεια), „mniemania śmiertelnych (βροτῶν δόξαι), którym brak prawdziwej pewności (πίστις ἀληθής)”¹⁸, by następnie literalnie powiązać drogę Prawdy z przekonywaniem: „Ta Przekonania (Πειθοῦς) jest szlakiem, gdyż Prawdzie towarzyszy”¹⁹. Wcześniej, w prologu, owa droga zostaje scharakteryzowana w znaczący, a zarazem symboliczny sposób:

„To nie Mojra zła zleciła wpierv tobie przemierzyć
Drogę tę — która zaiste od traktu ludzkiego daleka jest —
Ale Temida i Dike”²⁰.

Zła Mojra, nawiązując do przekazu Homera, jest tu symbolem kapryśnego — bo nie poddanego bezwzględnej konieczności — losu. To strażniczka obszaru powstawania i ginięcia, i związanego z nim przeznaczenia, które nie posiada jednak koniecznościowego charakteru²¹. Natomiast prawo (Temida) i związaną z jego egzekwowaniem sprawiedliwość (Dike) kojarzyć należy z poznaniem umysłowym, i z odpowiadającą mu, wyższą, noetyczną rzeczywistością. Jest to obszar konieczności, ale nie przymusu. Eleata przestrzega przy tym przed zmysłową percepcją związaną z nawykiem doświadczeń i z potocznym językiem, gdyż nie reprezentują

¹⁵ Platon, *Gorgias*, 471e 1–7, tłum. P. Siwek.

¹⁶ *Ibid.*, 472b 3–c 6, tłum. P. Siwek.

¹⁷ Zob. R. Wardy, *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and Their Successors*, London 1996, s. 9 n.

¹⁸ DK 28 B1, 52–53, tłum. M. Wesoły.

¹⁹ DK 28 B 2, 3–4, tłum. M. Wesoły.

²⁰ DK 28 B 1, 26–30, tłum. M. Wesoły.

²¹ Zob. D. Kubok, *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, s. 100.

one tego, jak się rzeczy mają naprawdę, a jedynie wyrażają ludzkie mniemania²². Dopiero perswazja niewzruszonej Prawdy-bytu może nadać tym ludzkim przekonaniom — o ile te zostaną jej poddane — walor prawdziwości (πίστις ἀληθής).

Tym samym perswazję prawdy przeciwstawić trzeba sile przymusu; perswazja, przez skojarzenie z prawdą, ma tu wydzźwięk pozytywny, przymus zaś, przez powiązanie z obszarem δόξα — negatywny. Do poznania prawdy wiedzie zatem droga polegająca na uwolnieniu się od przymusu ἐμπειρία, i zarazem otwarciu się na przekonanie płynące ze strony logosu (umysłu). Skłonić do tego ma Temida i Dike, a ostatecznie reprezentowana przez boginię Ananke i jej ograniczające więzy — konieczność obiektywnego logosu²³.

Platon przejmując ten Parmenidejski motyw, stąd w końcowej rozmowie Sokratesa z Kalliklosem, podsumowującej rozważania dotyczące sprawiedliwości, łatwo usłyszeć można ton słów Eleaty: „Tak się przedstawia to, co wcześniej powiedziałem, i by tak rzec jest związane i spojone (κατέχεται καὶ δέδεταί), jeśli nie jest to zbyt brutalne określenie, żelaznym i diamentowym rozumowaniem (σιδηροῖς καὶ ἄδαμαντίνους λόγοις), tak przynajmniej to wygląda”²⁴.

Co istotne, z tymi dwoma odmiennymi koncepcjami perswazji wiążą się również odmienne sposoby pojmowania wolności. Gorgiasz, akcentując przede wszystkim polityczny sens wolności, uważa, że retoryka obdarza wolnością (ἐλευθερία) tego, kto ją opanował oraz daje mu władzę (ἄρχειν) nad każdym innym w polis²⁵. Owa wolność spełniać się może jednak tylko kosztem zniewalania innych — tych, którzy stać się mogą ofiarami sprawnego retora²⁶. Pamiętajmy przy tym, iż jednym z naczelných fundamentów ateńskiej demokracji miała być wolność wypowiedzi, rozumiana jako równe prawo głosu — ἰσηγορία. Jednak Gorgiaszowa moc retorycznego słowa narusza ową równowagę — ze względu na różnicę między biegłym znawcą, a niewykształconym tłumem. Tym samym z działaniem retoryki związane jest niebezpieczeństwo jej antydemokratycznego wykorzystania²⁷.

Sokrates również kojarzy z wolnością władzę, ale przenosi ją na odmienny obszar — z władzy nad innymi, na władzę nad sobą²⁸. Uważa bowiem, że nie można rządzić innymi dopóty, dopóki nie panuje się nad samym sobą. Kiedy Kallikles pyta go, jak rozumie rządzić samym sobą (ἑαυτοῦ ἄρχοντα), odpowiada: „być roztropnym i panować nad sobą samym (ἐγχερατῆ αὐτόν ἑαυτοῦ), rządząc swymi przyjemnościami i pragnieniami”²⁹. Tym samym Sokrates wyraża klasyczny sens

²² Zob. DK 28 B 7, 3–5.

²³ Zob. DK 28 B 8, 27–32.

²⁴ Platon, *Gorgias*, 508e 6–509a 4, tłum. P. Siwek; por. R. Wardy, *The Birth of Rhetoric...*, s. 83.

²⁵ Zob. *ibid.*, 452d 6–8.

²⁶ Por. wcześniej cytowany fragment 452e 1–8.

²⁷ Zob. R. Wardy, *The Birth of Rhetoric...*, s. 63.

²⁸ Według J.C. Haden Platón przedstawia w *Gorgiaszu* dwie koncepcje władzy: jedną reprezentowaną przez Kalliklesa i utożsamianą z dominacją nad tłumem oraz drugą, Sokratejską, rozumianą jako poddanie się przenikliwości rozumu; zob. J.C. Haden, *Two Types of Power in Plato's „Gorgias”*, „Classical Journal” 87 (1992), s. 313–326.

²⁹ Platon, *Gorgias*, 491d 10–e 1, tłum. P. Siwek. Warto w tym kontekście przywołać analizy J. Petrzelki, który wykazuje, że Sokrates w dialogach Platóna pełni w stosunku do swych interlokutorów funkcję analogiczną do najwyższej, rozumnej części duszy; zob. J. Petrzelka, *Platónovo*

wolności, zrównujący ἐλευθερία z ἐγκράτεια, uwidaczniając przy tym, że choć wiedza (ἐπιστήμη) nie stanowi koniecznego warunku skutecznej perswazji, to jednak jest koniecznym warunkiem uzyskania autentycznej wolności.

Perswazja prawdy — odwołując się do rozumu — nie przeciwstawia się tak rozumianej wolności, związanej ze zrozumieniem natury rzeczywistości; w jej przypadku nie może być zatem mowy o przymusie. Przywołując więc Parmenidejski sposób rozumienia perswazji związany z logiczną koniecznością prawdy, Platon przeciwstawia go zniewalającej sile przymusu logosu retorycznego. Wykazuje przy tym, że ten ostatni znosi wolność odbiorcy, dlatego też ma charakter manipulacyjny, i powinien być kojarzony nie z wolnością, ale przeciwnie — ze zniewoleniem.

Powyższe ustalenia pozwalają na zarysowanie dalszych różnic, jakie zachodzą między logosem dialektycznym a retorycznym. We wstępnej rozmowie z tytułowym retorem Sokrates podkreśla, że zależy mu na tym, aby Gorgiasz udzielał mu odpowiedzi, a nie żeby on sam przemawiał, uzasadniając to w znamienity sposób: „Czynię to nie ze względu na ciebie, lecz na naszą dyskusję (ἀλλὰ τοῦ λόγου); mianowicie, by tak się rozwijała, żeby jej przedmiot stał się dla nas jak najbardziej jasny”³⁰. Jest to istotna, bo uwydatniająca proceduralne wymogi dialektyki, uwaga, zwłaszcza w perspektywie odróżnienia filozoficznej metody od retorycznego popisu. W ten sposób Sokratejskie odwołanie się do bezosobowego charakteru logosu („nie ze względu na ciebie — lecz na *logos*”) tworzyć ma kontrast z Gorgiaszowym opisem reprezentowanej przez niego umiejętności — jako manipulacji zmierzającej do uzyskania osobistych korzyści, a w szczególności politycznej władzy. Gorgiasz bowiem pojmuje retorykę jako opartą na asymetrycznej relacji, w której aktywna jednostka używa własnego logosu (mowy), aby zniewolić biernych odbiorców.

Tymczasem w przypadku dialektyki *logos* ma być nie tylko naszym narzędziem³¹, ale też jedynym, zakładanym jej celem — jako odkrywane, koniecznościowe granice Prawdy. Dialektyka bowiem jest ostatecznie metodą badawczą podejmowaną nie ze względu na osobę rozmówcy, ale ze względu na wiedzę i prawdę. Jak zauważa — streszczając niejako sens dialektyki — Sokrates: „powinniśmy współzawodniczyć w poszukiwaniu tego, co jest prawdą (ἀληθές), a co fałszem (ψεῦδος), w problemie o którym dyskutujemy, jest bowiem naszym wspólnym dobrem (κοινὸν ἀγαθόν) objaśnienie tego”³². Dlatego też dialektyczny *logos* nie posiada wyraźnego charakteru osobowego. W opozycji do kreowanej przez retorykę niesymetrycznej relacji władca-niewolnik, relacja dialektyczna pozostaje partnerska, skoro jej uczestnicy w równym stopniu podlegać mają jedynie „władzy” prawdy.

Jak jednak często się podkreśla, ten postulowany, idealny model dialektyki nie jest oczywiście — tak w tym, jak i innych Platońskich dialogach — w pełni realizowany przez samego Sokratesa, który niejednokrotnie w celu przekonania swojego rozmówcy nie waha się sięgać między innymi po zabiegi czysto retoryczne.

dělení duše a Sókratovi partner [w:] *Sokratika II. Sokratovská tradícia myslenia od antiky po súčasnosť*, Prešov 2007, s. 132 n.

³⁰ *Ibid.*, 453c 2–4, tłum. P. Siwek.

³¹ Por. przytoczoną wcześniej Gorgiaszową instrumentalizację logosu (*Pochwała Heleny* § 8).

³² Platon, *Gorgias*, 505e 3–6, tłum. P. Siwek.

Ponadto, skoro naczelnym kryterium odróżniającym dialektykę od retoryki ma być prawda, to zauważyć można, że bez wsparcia ze strony Platońskiej ontologii (występującej dopiero w późniejszych dialogach) pozostaje ona tylko wytyczonym, aczkolwiek nieosiągalnym dla Sokratejskiej dialektyki celem.

Tym niemniej, niezależnie od rzeczywistej zdolności owej dialektyki do osiągnięcia postulowanej przez nią prawdy, w perspektywie treści samego *Gorgiasza* Sokratejska metoda skontrastowana została z retoryką sofistów również w oparciu o inne kryteria. Najważniejsze z nich są wyraźnie wskazane na początku dialogu z Kalliklosem, kiedy Sokrates podkreśla trzy charakterystyczne cechy dobrego mówcy: „Jestem pewien, że jeśli zgadzasz się z jakimś poglądem mojej duszy, musi ona być samą prawdą. Uważam bowiem, że jeśli ktoś pragnie oceniać, czy dusza żyje sprawiedliwie (ὀρθῶς τε ζώσης), czy nie, musi posiadać trzy właściwości, a ty masz je wszystkie: wiedzę, życzliwość i szczerłość (ἐπιστήμην τε καὶ εὐνοίαν καὶ παρρησίαν)³³”.

To właśnie obecność powyższych cech w Sokratejskim logosie ma go odróżniać od jego oponentów. Sugestia, że Kallikles posiada te cechy, jest oczywiście tylko przejawem Sokratejskiej ironii, co można łatwo zauważyć w kontekście sposobu, w jaki Sokrates je rozumie. Przede wszystkim różni się od Kalliklesa w pojmowaniu tego, czym jest wiedza (ἐπιστήμη) — ta bowiem dla sofisty związana jest nie z zajmowaniem się filozofią, ale z umiejętnością radzenia sobie w sprawach konkretnych (prywatnych i publicznych)³⁴. Jego zdaniem, zbyt długie zajmowanie się filozofią prowadzi wręcz do zepsucia człowieka, pozbawia go tego doświadczenia, które przystoi każdemu, kto ma być dobrym i poważanym obywatelem.

Tymczasem Sokratejskie rozumienie wiedzy bazuje na wypływającej z samopoznania świadomości jej ograniczeń, czyli na wiedzy o swojej niewiedzy. Jest to wiedza uwzględniająca możliwość, że posiadane opinie mogą być błędne, i że nie kwalifikują się jako ἐπιστήμη w mocnym sensie tego słowa, a w związku z tym muszą być dalej poddawane krytycznemu badaniu. Jak charakteryzuje to sam Sokrates: „Jaki zaś ja jestem? Należę do tych, którzy są zadowoleni, gdy im się wykaże, że mówią nieprawdę, i tak samo są zadowoleni, gdy wykażą innym błędność ich zdania (ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεζάντων), nie przenoszą jednak tego ostatniego nad to pierwsze; uważam je nawet za większe dobro, bo większym dobrem jest samemu zostać uwolnionym od wielkiego zła, niż uwolnić od niego kogoś innego. Nic bowiem nie jest gorsze dla człowieka niż fałszywy sąd (δόξα ψευδής) o przedmiocie, o którym mówimy”³⁵.

Mądrość filozoficzna, którą prezentuje Sokrates, nie wiąże się zatem z posiadaniem określonej doktryny, ale raczej z otwartością na rewizję posiadanych poglądów, z ich ciągłym badaniem oraz poszukiwaniem lepszego rozwiązania; krótko — z postawą krytyczną, a nie dogmatyczną. W tej perspektywie różnica między filozofem a retorem sprowadza się do tego, że filozof bada swe własne przekonania, poddaje je pod osąd rozumu i nie unika ich obalenia, podczas gdy retor irracjonalnie zaprzecza konsekwencjom argumentów, zainteresowany bardziej obroną przyjmowanego stanowiska, niż prawdą, którą dyktuje rozum. Ponadto Sokrates

³³ *Ibid.*, 487a 1–3, tłum. P. Siwek.

³⁴ Zob. *ibid.*, 484d.

³⁵ *Ibid.*, 458a 2–b 1, tłum. P. Siwek.

nie zakłada definitywnego końca filozoficznych poszukiwań; rozstrzygnięcia, usystematyzowania i osiągnięte wyjaśnienia w swoich poglądach traktuje jako ograniczone i tymczasowe. Stąd jego dociekania są otwarte na dalsze badanie danego problemu w celu jego lepszego zrozumienia albo odkrycia, że czyjeś poglądy są nie do utrzymania.

Równie istotną cechą właściwej metody dialogicznej jest szczerość (*παρρησία*), którą w Sokratejskiej postawie kojarzyć można z troską o przekazywanie rozmówcy prawdy. Wymaga on zarazem od swoich rozmówców tego, aby odrzucili fałszywe opinie po wykazaniu ich niezgodności, jak też tego, aby wyjściowo przedstawiali tylko takie poglądy, które rzeczywiście uznają za prawdziwe. Zaznacza również: „Co do mnie, jeśli popełniam jakiś błąd w mym życiu, to wiedz, że nie błędzę świadomie, ale przez ignorancję (*ἄμαθίᾱ*)”³⁶. W ten sposób zdecydowanie odrzuca możliwość wprowadzania kogokolwiek świadomie w błąd, a próbując zarazem postawę gwarantującą otwartość i szczere ujawnianie swoich intencji — jak w przypadku lekarza, który mówi pacjentowi prawdę o stanie jego zdrowia. Retor natomiast zachowuje się podobnie do kucharza, chwającego tych, którzy jedzą jego niezdrowe jadlo, i utrzymującego przy tym, iż wie, co jest dla nich najzdrowsze³⁷. Zabiega on zatem jedynie o zadowolenie „podniebienia” swojego audytorium, o dostarczenie mu przyjemności.

Tymczasem Sokrates nie tylko nie chce schlebiać rozmówcy, ale co więcej, owocem oddziaływania jego metody jest niejednokrotnie nieprzyjemny stan wewnętrznego skonfliktowania, czy też intelektualny „paraliż” naruszający pozorny porządek czyichś przekonań³⁸. I chociaż często nie udaje mu się ulepszyć duszy swojego rozmówcy, to jednak zawsze zachowuje postawę, którą cechuje życzliwość (*εὐνοία*), polegająca najogólniej na intencji działania w imię czyjegoś dobra, a jednocześnie na rzetelnym rozpatrywaniu cudzych argumentów. Dlatego też Sokrates podkreśla, że częścią jego zadania jest kwestionowanie pozornych oczywistości: „Nie dziw się jednak, jeśli wkrótce zapytam cię o coś, co wydaje się oczywiste (*δῆλον*), a ja mimo to się dopytuję. Jak mówię, pytam ze względu na tok dyskusji, a nie ze względu na siebie, lecz byśmy się nie przyzwyczajali wzajemnie zgadywać swoje myśli w pół słowa, ale żebyś ty wypowiedział się swobodnie zgodnie z zamiarem”³⁹. Takiej życzliwości brak jednak w postawie sofistów, którzy najczęściej zadowolają się opinią większości i kryterium zdrowego rozsądku. Stąd Polos zarzuca Sokratesowi, że ten argumentuje w kwestiach, na które nawet dziecko zna odpowiedź, a Kallikles postrzega jego pytania jako trywialne i bezużyteczne⁴⁰.

Podsumowując nasze rozważania zauważmy, iż w świetle Platonskiego *Gorgiasza* filozofia w dużej mierze podziela z praktyką retoryczną jej zainteresowanie perswazją. Platon odróżnia jednak metodę Sokratejską od sofistycznej, przypisując jej pewne filozoficzne cnoty, których tej ostatniej brak — umiłowanie wiedzy

³⁶ *Ibid.*, 488a 2–4.

³⁷ Zob. *ibid.*, 464d–465a.

³⁸ Zob. Platon, *Menon*, 80c–d, gdzie Sokrates dokonuje znanego porównania efektów swojej metody do paraliżującego kontaktu z drętwą.

³⁹ Platon, *Gorgias*, 454b–c, tłum. P. Siwek.

⁴⁰ Por. *ibid.*, 470c i 497b–c.

wyrażające się samokrytycyzmem i otwartością na krytycyzm innych, szczerości mowy i intencji, jak też życzliwość do partnera dialogu. Ponadto głównym celem dialektyki pozostaje odkrywanie prawdy o rzeczywistości, podczas gdy w retoryce chodzi ostatecznie o przekonanie ψυχή. Ogólnie rzecz ujmując, zarysowane różnice w obszarze znaczeniowym między dialektyką a retoryką związane są zatem z odmiennym sposobem rozumienia logosu przez Platona i sofistów, to znaczy z jego obiektywizacją lub subiektywizacją, prymarnością znaczenia ontologicznego lub lingwistycznego, a przede wszystkim z odmiennym pojmowaniem perswazji logosu, którą posługuje się zarówno dialektyka jak i retoryka.

Trzeba przy tym pamiętać, że Platońska ocena sofistyki i metod, którymi ona się posługuje, nie może pretendować do miana obiektywnego i rzetelnego ich opisu⁴¹. Oceny tej dokonuje on bowiem z perspektywy przyjmowanych założeń filozoficznych, nie tyle troszcząc się o historyczną sprawiedliwość w przedstawieniu nurtu sofistycznego i jego znaczenia, co — przez uczynienie z nich polemicznego oponenta — zmierzając do lepszego dookreślenia własnego stanowiska i metody, a zwłaszcza istoty dialektyki. W *Gorgiaszu* retoryka konfrontowana jest bowiem z Sokratejską, aporetyczną formą dialektyki, a nie ze ściśle Platońską jej postacią, zarysowaną choćby w *Państwie* czy *Sofiście*. Stąd omawiany dialog może w tym względzie stanowić jedynie asumpt do rozwinięcia metody dialektycznej w późniejszej filozofii Platona — w kierunku uczynienia z niej efektywnego narzędzia poznawczego.

The Persuasion of Logos in Plato's *Gorgias*

SUMMARY

The aim of this paper is to analyze the problem of the relation between two basic types of the persuasion which are connected with discovering and using of *logos* by ancient Greeks. The first type represents dialectical *logos* treated by Plato as the methodological instrument to the obtainment of the true knowledge about the reality and consequently representing the persuasion of the truth. The second type is the rhetorical *logos* of the Sophists concentrating on the *psyche* of an auditor — its main objective is the persuasion and the incitement (*peitho*). On the basis of Plato's dialogue *Gorgias* and its contextual references to the philosophy of Gorgias of Leontini and Parmenides of Elea, the author indicates differences between the functions of these *logoi* but also the connexions occurring between dialectical and rhetorical *logos*.

⁴¹ Por. B. Vickers, *In Defence of Rhetoric*, Oxford 1998, s. 83 n.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE ΓΟΡΓΙΑΣ

(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2009

MIKOŁAJ DOMARADZKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

Ambiwalentna ocena retoryki w *Gorgiaszu* Platona¹

Celem niniejszego artykułu jest prześledzenie niezwykle złożonej — bez mała ambiwalentnej, jak sugeruje tytuł — oceny retoryki, jaką odnajdujemy w Platońskim *Gorgiaszu*. Czytając rzeczony dialog, niepodobna bowiem nie odnieść wrażenia, iż jakkolwiek Platoński Sokrates *prima facie* wydaje się jednoznacznie potępiać retorykę, to jednak w toku dyskusji nie waha się on uciekać do zabiegów, które, być może, należałoby scharakteryzować jako „quasi-retoryczne”. Rozważania nasze opierać się będą tedy na założeniu, iż jakkolwiek Platoński Sokrates ponad wszelką wątpliwość odrzuca retorykę rozumianą jako *polityczna demagogia* tudzież swoistego rodzaju *schlebianie*, to jednak z drugiej strony zdaje się on zarazem posługiwać swoistego rodzaju *sztuką perswazji*, w celu nakłonienia swych rozmówców do zaakceptowania światopoglądu, który ówczesnej mentalności jawić się musiał jako niedorzeczny.

W toku swej dyskusji z Kalliklosem Sokrates wyróżnia (503a) z jednej strony retorykę będącą „schlebianiem” (κολακεία) i „brzydka demagogia” (αἰσχρὴ δημηγορία), a z drugiej jakąś „inną piękną i szlachetną” (τὸ δ' ἕτερον καλόν), która jest wedle filozofa (503b): „doprowadzaniem do doskonałości dusz obywateli, i walką głoszącą to, co najlepsze jakkolwiek miłe bądź niemile byłoby to dla słuchających” (τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν)². Dalej Sokrates

¹ W nieco zmodyfikowanej formie niniejszy artykuł został opublikowany w wersji angielskiej pt. *Plato's Ambivalence about Rhetoric in the „Gorgias”*, Eos 95 (2008), s. 19–31.

² Tekst grecki podajemy według *Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, vol. I–VI, C.F. Hermann (ed.), Lipsiae 1921–1936. Nasze tłumaczenie konsultowaliśmy z przekładami następujących autorów: P. Siwek (Warszawa, 1991), W. Witwicki (Kęty, 1999), T. Irwin (Oxford,

wytyka Kalliklesowi (*ibid.*), że „ten nigdy takowej retoryki nie widział” (οὐ πῶποτε οὐ ταύτην εἶδες τὴν ῥητορικὴν). Główną tezę naszego artykułu będzie, iż w *Gorgiaszu* Platoński Sokrates stosuje właśnie ową tajemniczą i szlachetną retorykę w celu nakłonienia swych rozmówców do zaakceptowania określonej aksjologii. Retoryka, którą posiłkuje się Sokrates jest retoryką filozoficzną, ponieważ pozostaje ona na służbie dialektyki³. Jakkolwiek jednak cel retoryki dialektycznej jest znacznie bardziej wzniosły aniżeli cel retoryki stosowanej na zgromadzeniach ludowych, metoda tej pierwszej — jak spróbujemy pokazać — nie różni się zasadniczo od metody tej drugiej.

Motywym przewodnim Platońskiego *Gorgiasza* jest rywalizacja tudzież konflikt (ἄγων) dwóch, wzajemnie się wykluczających aksjologii. Podczas gdy pierwsza z nich zakłada istnienie obiektywnego dobra i moralności, które to, z racji swej osiągalności drogą poznania racjonalnego, mogą stanowić solidny fundament etyki, druga — istnienie owych imponderabiliów poddaje w wątpliwość. O ile pierwsze stanowisko reprezentuje naturalnie Platoński Sokrates, a drugie — szczególnie sofisci, o tyle warto podkreślić, iż ów spór, wyznaczający „akcję” całego dialogu, winien być najprawdopodobniej postrzegany jako odzwierciedlenie wewnętrznego konfliktu samego Platona. Można by przeto wysunąć domniemanie, iż sama sugestywność, z jaką Platon kreśli portrety retorów, zdaje się poświadczać domysł o pewnym rozdarciu pomiędzy posługiwaniem się retoryką *in commune bonum* z jednej strony, a próbami wyrzeczenia się jej z drugiej. Niniejszym przystąpimy zatem do przebadania zasygnalizowanej wyżej alternatywy, próbując ustalić, czy — a jeśli tak to w jakim stopniu — uzasadnione może być nasze twierdzenie, iż Platoński Sokrates — niejako wbrew swym deklaracjom — *de facto* posiłkuje się skrycie retoryką⁴.

Sądźmy, iż cały dialog scharakteryzować można jako odzwierciedlenie wewnętrznego rozdarcia Platońskiego Sokratesa pomiędzy dwoma stanowiskami. Z jednej bowiem strony filozof trafnie zapytuje (453d): „Ktokolwiek naucza w jakiejś sprawie, ten i przekonuje do tego, czego naucza czy też nie?” (ὅστις διδάσκει ὅτιοῦν πράγμα, πότερον ὁ διδάσκει πείθει ἢ οὐ;). Z drugiej zaś strony kategorycznie

1979), R. Waterfield (Oxford, 1994), D.J. Zeyl (Indianapolis, 1987), J. Burnet (Oxford, 1900), F. Schleiermacher (Frankfurt am Main, 1991).

³ Wyraźnie można to zaobserwować w *Fajdrosie*, gdzie po scharakteryzowaniu, czym jest dialektyka (266c–d) oraz po określeniu retoryki (271d) jako zdolności do prowadzenia dusz (ψυχῶν γωγία), dobitnie podkreślony zostaje ich wzajemny związek (277b–c).

⁴ W naszych rozważaniach pominiemy drażliwą i nierzadko wątpliwą kwestię demarkacji pomiędzy Platońskim Sokratesem z jednej strony, a Sokratesem „autentycznym” z drugiej, z racji fundamentalnego dla naszych rozważań założenia, że istotą jednej z podstawowych strategii retorycznych Platona jest fabrykowanie wszystkich *dramatis personae*. Jakkolwiek badacze poświęcili sporo uwagi kwestii stopnia, w jakim dialog Platoński uznać należy za wierną prezentację poglądów Sokratesa, nie wydaje nam się ani możliwym, ani wskazanym wyliczanie wszystkich podejść. Zainteresowanego czytelnika pragniemy odesłać do następujących prac: G.C. Field, *The Philosophy of Plato*, (Oxford 1969); W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato, the Man and His Dialogues: Earlier Period* (Cambridge 1975); R.M. Hare, *Plato* (Oxford 1982); T. Irwin, *Classical Thought* (Oxford 1989); G.X. Santas, *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues* (London 1979) i G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge 1991).

oświadcza (473b), iż: „Prawda nigdy nie daje się obalić” (τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται).

Gorgiasz może być tedy ujęty jako próba pogodzenia „realistycznego” apelu o skuteczną perswazję i trzeźwy pragmatyzm z ‘idealistycznym’ apelem o obiektywność i neutralność aksjologiczną. Jakkolwiek można by natychmiast zapytać, czy mówienie o prawdziwości retoryki ma w ogóle jakikolwiek sens, naszym zdaniem warto przede wszystkim skoncentrować się na utożsamieniu przez Platońskiego Sokratesa διδάσχειν z πείθειν. Utożsamienie owo zdaje się bowiem świadczyć o pewnej świadomości nieodzowności retoryki nie tylko w życiu publicznym: wnikliwe spostrzeżenie Platońskiego Sokratesa, zrównujące διδάσχειν z πείθειν, może być mianowicie odczytane jako wyraz głębokiego przekonania, iż w celu nakłonienia kogoś do uznania, że najwłaściwszym sposobem postępowania jest podążanie za tym, co dyktuje logos, trzeba uciec się do strategii opartych na zgola nieracjonalnych podstawach, skoro opowiedzenie się za racjonalnością, podobnie jak opowiedzenie się za jakimkolwiek światopoglądem, zakłada odwołanie się do uczuć i pozostaje kwestią wiary w dane wartości raczej aniżeli kwestią racjonalnego uzasadnienia. Dlatego też ilekroć Platoński Sokrates podejmuje próbę nakłonienia swych rozmówców do opowiedzenia się za jego „racjonalnym” światopoglądem, tylekroć zmuszony jest on posługiwać się ową „szlachetną” retoryką, co to — przypomnijmy — „dusze obywateli doprowadza do doskonałości” (503b). Innymi słowy: filozof stosuje różnorakie narzędzia retorycznej perswazji, ponieważ w ostatecznym rozrachunku koniecznym jest dopiero *przekonanie* do wiary w intelekt i racjonalną argumentację. O ile nasza interpretacja okaże się zasadną, o tyle być może zrozumiałym stanie się, dlaczego Platoński Sokrates uparcie utrzymuje, iż odwołuje się on jedynie do racjonalnej argumentacji i rozumu, podczas gdy — jak spróbujemy wykazać — znakomita większość jego argumentów ma charakter w tym sensie retoryczny, iż apeluje raczej do uczuć i namiętności rozmówców raczej aniżeli do ich rozumu.

Platoński Sokrates stara się udowodnić dwie, paradoksalnie brzmiące tezy:

(1) iż gorzej jest wyrządzać zło, aniżeli je znosić oraz

(2) iż dla tego, kto złego czynu się dopuścił, lepiej jest ponieść karę, aniżeli jej unikać.

O tym, iż myśl, jakoby wszelkie czynienie niesprawiedliwości miało być czymś gorszym, aniżeli doznawanie jej, była dla ówczesnej mentalności czymś zgola niedorzecznym, zaświadczają słowa Polosa, który określa (473a) poglądy Platońskiego Sokratesa jako ἄτοπα, co należałoby przetłumaczyć: „niezwykłe”, „nienaturalne”, „dziwaczne” i przeto „absurdalne”. Chcemy tutaj podkreślić, iż o ile stanowisko Platońskiego Sokratesa musiało jawić się *absurdalnym* nie tylko Polosowi, ale także większości ówczesnych Greków, o tyle to właśnie owa „niedorzeczność” poglądów wymusza na filozofie stosowanie pewnych strategii retorycznych⁵.

⁵ Trudno zaprzeczyć, iż z perspektywy jednostki wychowanej w kulturze chrześcijańskiej, paradoksalność Sokratejskiej etyki wydaje się mniej uderzająca, albowiem teza, iż większym złem jest wyrządzanie krzywd aniżeli ich doznawanie, antycypuje główne przesłanie nauki Chrystusa. Wystarczy choćby przytoczyć znamienne słowa z *Pierwszego Listu* św. Piotra (3, 17), podług których: „lepiej bowiem cierpieć dobrze czyniąc — jeśli taka wola Boża — aniżeli czyniąc źle” (κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιῶντας, εἰ χεῖροι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, πάσχειν ἢ κακοποιῶντας). Tekst grecki

W świetle powyższych uwag zrozumiąły staje się fakt, iż próby udzielenia odpowiedzi na pytanie, czym jest retoryka, dają Platońskiemu Sokratesowi asumpt do dyskusji nad kwestiami tak wzniosłymi, jak natura dobra i zła czy problem obiektywnej moralności. Jeśli w ostatecznym rozrachunku, filozof godzi się z niemożliwością *udowodnienia* tego, iż życie moralne jest w tym sensie lepsze, iż gwarantuje ono szczęście doczesne, to jest tak dlatego, iż Platon doskonale zdaje sobie sprawę z tego, iż kwestii aksjologicznych — w tym moralności — niepodobna *uzasadnić racjonalnie*. Z tego też względu, jakkolwiek wyraźnie Platoński Sokrates nie przeciwstawiałby sobie sztuki perswazji z jednej strony oraz racjonalnej dialektyki z drugiej, przeciwstawienie to zdaje się stopniowo zacierać w dialogu coraz bardziej, a w miarę jak dyskusja przybiera na sile, Platoński Sokrates sam przywdziewa szaty dialektyka i retora zarazem.

Pragniemy tutaj podkreślić, iż stosowane przez Platońskiego Sokratesa chwyt retoryczne są o tyle utrzymane w konwencji dialektycznej, iż Sokrates wyraźnie zaznacza (458a), iż równie „chętnie” (ῥῥδέως) daje się zbić, gdy nieprawdę głosi, jak i zbija tych, co nieprawdę głoszą. O ile zaś Sokrates nalega (506a), iż jedynie „poszukuje razem z swymi rozmówcami” (ζητῶ κοινῆ μεθ’ ὑμῶν), o ile wręcz zachęca (506b) Kalliklesa, by ten go atakował (ἐπιλαμβάνου), o tyle „retoryka” Platońskiego Sokratesa pozostaje dialektyczną i żadną miarą nie może być utożsamiana z oratorskimi popisami sofistów. Dyskurs retoryczny ma wszak charakter *monologiczny*, podczas gdy dyskurs filozoficzny — przynajmniej tak jak go rozumie Platoński Sokrates (448d) — ma charakter o tyle *dialogiczny*, iż używane przezeń διαλέγεσθαι konotuje *racjonalną dyskusję*. Gdy więc mówimy, iż Platoński Sokrates wspiera swą dialektykę swoistego rodzaju sztuką perswazji, to nie pragniemy bynajmniej stawiać znaku równości pomiędzy strategią dyskursu Sokratesa i sofistów. Chcemy jedynie wykazać, iż Platoński Sokrates doskonale zdaje sobie sprawę z tego, iż niepodobna rozstrzygnąć sporu aksjologicznego wyłącznie poprzez odwołanie do racjonalnej argumentacji. W tym i tylko w tym sensie mówimy, że Platoński Sokrates zdaje się przywdziewać szaty dialektyka i retora zarazem. Zobaczmy jak to się dzieje⁶.

Podczas swej dyskusji z Polosem Sokrates określa (463b) retorykę jako swoistego rodzaju „pochlebstwo” tudzież „schlebianie” (κολακεία), sugerując w ten sposób, iż jest ona czymś niegodnym i zasługującym na naganę. Jednakże w toku swej dyskusji Platoński Sokrates sam „schlebia” swoim rozmówcom. I tak na przykład filozof zdaje się wkraczać na płaszczyznę estetyczną, gdy zapytuje retora (474d), czy wyrządzanie niesprawiedliwości nie jest „gorsze” (χάκιον) i „brzydsze” (αἴσχιον) aniżeli jej doznawanie⁷. W zasadzie już antonimiczna para κακός —

według: *Novum Testamentum Graece*, E. Nestle (ed.), Stuttgart 1923.

⁶ Ponieważ prezentacja naszych argumentów ma charakter *merytoryczny*, pozwalamy sobie tutaj na odwrócenie porządku chronologicznego i spór Platońskiego Sokratesa z Gorgiaszem omawiamy na końcu naszych wywodów.

⁷ Niewykluczone, iż określenie „płaszczyzna estetyczna” może brzmieć tutaj nieco niefortunnie z racji swych nowożytnych konotacji. Nie ulega bowiem wątpliwości fakt, iż to dopiero z naszego punktu widzenia piękno jest wartością przede wszystkim estetyczną — dla Greka pojęcie to miało sens moralny i praktyczny. Por. np. W. Tatariewicz, *Estetyka starożytna*, t. I, Wrocław–Warszawa–Kraków, 1962, s. 135: „Platon piękno pojmował szeroko. Obejmował nim nie

καλός odsyła nas wyraźnie do płaszczyzny aksjologicznej, skoro pierwsze oznacza nie tylko ‘zły’, ale także ‘brzydki’ i ‘szpetny’, podczas gdy drugie — nie tylko ‘dobry’, ale także ‘ładny’ i ‘piękny’, wszelako αἴσχος czyni sprawę jeszcze bardziej wyrazistą, albowiem konotuje szpetotę wręcz hańbiącą⁸. Jeśli Platoński Sokrates utożsamia tedy (*ibid.*) ‘dobry’ z ‘piękny’ a ‘zły’ z ‘brzydki’ (καλόν τε καὶ ἀγαθόν καὶ κακόν καὶ αἴσχρόν), to w konsekwencji stawia on także znak równości (476b, e) pomiędzy „pięknem a sprawiedliwością” (δικαία πάντα καλά), by w ostatecznym rozrachunku orzec (477a), iż „co jest piękne, musi też być dobre” (εἴπερ καλά, ἀγαθά). Koniecznie trzeba podkreślić, iż Platoński Sokrates wykracza tutaj poza sztywne ramy racjonalnego dyskursu, ponieważ sugerując, iż *moralność* jest czymś *pięknym*, odwołuje się on w ten sposób nie do rozumu, ale do *uczuć* swego rozmówcy. Wydaje się zresztą, że filozof doskonale zdaje sobie z tego sprawę, ponieważ otwarcie wyznaje (473a), iż spróbuje „sprawić” (ποιῆσαι), aby Polos „mówił to samo, co on” (αὐτὰ ἔμοι λέγειν). Owo doprowadzenie Polosa do tego, by mówił to samo, co Platoński Sokrates, to znaczy do tego, by zgodził się z filozofem, nie jest możliwe bez odwołania się do owej „szlachetnej retoryki”, jaką jest podporządkowana dialektyce sztuka perswazji, której wzniosłym celem jest przekonanie do racjonalnej etyki Platońskiego Sokratesa.

Nie inaczej postępuje Platoński Sokrates podczas swego ‘starcia’ z Kalliklesem. Gdy bowiem filozof ucieka się (523b) do swego słynnego mitu o „więzieniu, w którym ponosi się karę i odbywa pokutę” (τὸ τῆς τισεῶς τε καὶ δίκης δεσμωτήριον), to doprawdy trudno obstawać przy tym, iż pozostaje on na płaszczyźnie racjonalnego dyskursu. Raczej należałoby stwierdzić, iż odwołuje się on tutaj do uczucia strachu przed surową karą, gdy prawi (525b) o byciu „przykładem dla innych” (παρδείγματι τοῖς ἄλλοις) oraz o cierpieniach, sprawiających, iż ludzie, „bojąc się, stają się lepszymi” (φοβούμενοι βελτίους γίνωνται). Jak szczytne nie byłyby tutaj pobudki Sokratejskiego działania, argumenty przezeń przywoływane czynią zeń retora *par excellence*, gdyż nie mają one charakteru czysto racjonalnego. O ile bowiem Platoński Sokrates ucieka się do mitu, o tyle posiłkuje się on strategią nie tyle dialektyczną, co raczej retoryczną, skoro apeluje do uczuć i wiary swego rozmówcy, a nie do jego rozumu. Jakkolwiek retoryka jest tutaj naturalnie podporządkowana dialektyce, o jej nieodzowności przesądza fakt, iż nie sposób racjonalnie nakłonić kogokolwiek do opowiedzenia się za paradoksalną etyką Sokratesa. O ile zaś Platoński Sokrates stara się przekonać swego rozmówcę za pomocą wspomnianego

tylko wartości, które nazywamy „estetycznymi”, ale także moralne i poznawcze. Zakres pojęcia piękna nie był dlań naprawdę inny niż szeroko rozumianego dobra. Mógł obu wyrazów używać i rzeczywiście używał zamiennie”. Trafne rozpoznanie Tatarkiewicza staramy się uwzględnić posługując się w niniejszym tekście określeniem „aksjologiczny”, gdyż termin ten zdaje się obejmować zarówno szerokie rozumienie piękna panujące w starożytności, jak i jego węższe rozumienie w nowożytności.

⁸ Niepodobna zaprzeczyć, iż w przypadku języka tak niezwykle bogatego jak greka nietrudno znaleźć argumentację na rzecz odmiennego przekładu słów Platońskiego Sokratesa. Nasze tłumaczenie κάλιον i αἴσχιον pozostaje w zgodzie z tłumaczeniami przywołanymi w przypisie 2, a jeśli już Schleiermacher — by przywołać najbardziej prominentny przykład — optował za *schlimmer* i *hässlicher*, to zasadnym wydaje się przyjąć, że mamy tutaj do czynienia z wyraźnym odwołaniem do płaszczyzny aksjologicznej.

mitu, o tyle takie odwoływanie się do mitu jest zabiegiem nie tylko literackim, ale także — a nawet przede wszystkim — retorycznym.

Platon wykazuje predylekcję do wspierania swych wywodów filozoficznych przypowieściami mitycznymi nie tylko w *Gorgiaszu*, ale także w dialogach tak różnych jak *Menon* (81b n.), *Państwo* (614b n.), *Fedon* (107c n.) czy *Timaios* (28a n.), gdzie przypowieści te mają bardzo często charakter retorycznych apeli. Stosunek Platona do mitu okazuje się zatem równie złożony i ambiwalentny jak jego stosunek do retoryki. Z jednej bowiem strony, filozof zdecydowanie krytykuje tradycję mityczną, występując — przykładowo — przeciwko greckiemu antropomorfizmowi, z drugiej zaś strony bardzo chętnie wykorzystuje on przeróżne mity w celu uzasadnienia swej epistemologii (*Menon*), etyki (*Gorgiasz*) czy kosmologii (*Timaios*). Naszym zdaniem, zaobserwować można pewną bardzo ciekawą paralełę pomiędzy mitem a retoryką w filozofii Platona, który to nie stroniąc od wielu krytycznych uwag pod adresem obu, równie często korzysta z ich wsparcia. Z jednej tedy strony filozof postuluje konieczność racjonalizacji mitów (o czym czytamy w *Państwie*), z drugiej zaś strony niejedną ze swych tez opiera na takim czy innym micie (jak to się dzieje w *Gorgiaszu*). Tę pozorną niekonsekwencję można wyjaśnić naturalnie w ten sposób, iż Platon nie pozwala sobie na lekceważenie irracjonalnych pierwiastków ludzkiej duszy i dlatego nakazuje swemu Sokratesowi wielokrotnie uciekać się do mitów i retoryki, jakkolwiek sam nie byłby w stosunku do nich krytyczny. Doskonałą ilustracją Platońskiej strategii jest *Fedon*, w którym Sokrates, dokonawszy prezentacji swej mitologicznej eschatologii, zaklina (114d) „męża posiadającego rozum” (νοῦν ἔχοντι ἀνδρῖ), aby nie „upierał się stanowczo” (δυσχυρίσασθαί) przy dosłownej interpretacji opowiedzianego przezeń mitu. Z podobną sytuacją mamy naturalnie do czynienia w *Gorgiaszu*, gdzie Platoński Sokrates również zdaje się postrzegać mity oraz retorykę jako swoistego rodzaju *mala necessaria*: mity pełnią tedy funkcję użytecznych fikcji heurystycznych i retorycznych, których celem jest zobrazowanie oraz, w ostatecznym rozrachunku, przekonanie do aksjologii propagowanej przez Platońskiego Sokratesa.

W przypadku mitu kończącego spór Sokratesa z Kalliklosem podkreślić trzeba dwie kwestie. Po pierwsze, Sokrates wyraźnie zaznacza (523a), iż chociaż nie spodziewa się, ażeby Kallikles zechciał uznać jego opowieść za coś więcej aniżeli tylko μῦθος, on traktuje ją jako λόγος, a więc przypowieść niepozbawioną pewnego elementu rozumowego. A po drugie, zasugerowawszy, iż mity można poddać odpowiedniej racjonalizacji tak, ażeby służyły określonym celom, Platoński Sokrates zastrzega (*ibid.*): „Albowiem jako faktyczną prawdę przedstawię ci to, co zamierzam opowiedzieć” (ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἢ μέλλω λέγειν).

Zapytajmy, dlaczego filozof powiada wprost, iż swą przypowieść przedstawi w taki sposób, „jak gdyby to była prawda” (ὡς ἀληθῆ)? Otóż nieco dalej (527a) Sokrates wyjaśnia, iż chociaż Kallikles najprawdopodobniej „gardzi” (καταφρονεῖς) takim mitem, to jednak niepodobna znaleźć niczego „lepszego i prawdziwszego” (βελτίω καὶ ἀληθέστερα), co mogłoby „dowieść” czy też „wykazać” (ἀποδείξει), jakie życie należy wieść. To zdumiewające stwierdzenie nadaje całej przypowieści filozofa wydźwięk dwuznaczny. Z jednej bowiem strony pojawiające się w tekście ἀποδείξει odsyła nas do dowodu w sensie łacińskiego *demonstratio*, gdyż Platoń-

ski Sokrates stawia sobie za cel *udowodnienie* wartości życia moralnego. Wszelako z drugiej strony to z rozbrajającą szczerością złożone wyznanie może być odczytane jako świadomość, iż niepodobna w sposób *racjonalny* dowieść wyższości życia *moralnego* nad *amoralnym*. O ile zaś Sokrates przyznaje tedy, iż nie ma logicznego dowodu na to, że moralność gwarantuje szczęście doczesne, o tyle w celu nakłonienia swych rozmówców do tego, by wiedli życie moralne, zmuszony jest on uciekać się do swoistego rodzaju chwytu retorycznego, jakim jest baśń o życiu pozagrobowym. A jeśli przy tym Platoński Sokrates przekonuje do moralności poprzez odwołanie się do takich pobudek, jak egoistyczna kalkulacja zysku i strat oraz strach przed surową karą, to fakt, iż stosuje on takie retoryczne „fortele”, objawia nie tylko jego determinację, ale także pewną bezradność.

Warto też podkreślić, iż Platon nie próbuje reinterpretować mitów w taki sposób, ażeby wydobyć na jaw jakiś ich głębszy, lecz ukryty sens. Nie ma takowej *alegorycznej* interpretacji mitów u Platona, jaką znajdujemy u Filona, ponieważ filozof bardzo często posługuje się nimi w celu wyjaśnienia i przekonania do określonej aksjologii. W tym właśnie sensie mity pełnią w filozofii Platona rolę heurystycznych narzędzi retorycznej perswazji. Fakt, iż Platoński Sokrates ucieka się w ten sposób do strategii retorycznej, odzwierciedla wewnętrzny konflikt Platona, rozdartego pomiędzy pragnieniem przypisania najwyższej wartości poznaniu rozumowemu z jednej strony, a koniecznością uznania kluczowej roli czynników pozarozumowych w procesie akceptowania określonych wartości. Chociaż tedy Platon musiał doskonale zdawać sobie sprawę z tego, iż niepodobna racjonalnie wykazać wyższości życia moralnego, nie sposób zarazem nie postawić pytania na ile fakt, iż Platoński Sokrates posiłkuje się retoryką jest jej — przynajmniej częściowym — usprawiedliwieniem? Naturalnie, Platoński Sokrates mógłby na to odpowiedzieć, iż nie posługuje się on retoryką „niesprawiedliwie”, czyli w celu politycznego podporządkowania sobie swego rozmówcy, lecz używa jej dla celu moralnie słusznego, a więc „sprawiedliwie”. Wszelako „sprawiedliwość” jest kwestią określonej perspektywy — argumentowałyby Kallikles — a właśnie celem całej rozmowy było dopiero ustalenie, czym sprawiedliwość w ogóle jest, nie zaś przekonywanie do uprzednio już poznanego wzorca sprawiedliwego życia.

Wydaje się, iż Platońskie przekonanie o nieodzowności swoistego rodzaju retoryki wyrasta z przeprowadzonego przezeń (*Resp.* 411a n.) podziału duszy na trzy zasadnicze „sfery”: jedną racjonalną (*λογιστικόν*) i dwie nieracjonalne (*ἐπιθυμητικόν* oraz *θυμοειδές*). Konsekwencją wyodrębnienia tego, co racjonalne i tego, co nieracjonalne w człowieku jest bowiem stosowanie *adekwatnych*, czyli *zarówno* racjonalnych *jak i* nieracjonalnych, strategii: dialektyki i retoryki (tudzież mitu). Platon miał zatem świadomość tego, iż człowieka nie sposób zredukować do rozumu i z tego względu *λόγος* jest w *Gorgiaszu* wspierany przez *πάθος*⁹, a dialek-

⁹ W sensie wprawiania słuchacza w odpowiedni stan, jak czytamy o tym w *Retoryce* Arystotelesa (1356a). O ile zaś Stagiryta wyraźnie podkreśla, iż mówca, obok zdolności do przeprowadzania logicznych wywodów, powinien także dysponować znajomością ludzkiej psychiki, o tyle proponowane przezeń ujęcie retoryki jest zbieżne z przedstawionym w *Fajdrocie* (271d) ujęciem retoryki jako *ψυχολογία*. Por. przypis 3.

tyka — przez retorykę¹⁰. O ile zaś Platoński Sokrates nie odwołuje się jedynie do logosu, o tyle rzadko kwestionowany dogmat o jego „intelektualizmie” czy też „racjonalizmie” poddać być może należałoby pewnej rewizji. W tym miejscu warto przywołać Sokratejską dyskusję z Gorgiaszem, albowiem i tu zdaje się Sokrates posiłkować ową ‘szlachetną i piękną’ retoryką.

Gdy Gorgiasz chwali (452e) „umiejętność” (δύναμις) „przemawiania i przekonywania mas” (λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη), Sokrates, za Gorgiaszem, definiuje (453a) retorykę jako „wytwórczynię przekonani” (πειθοῦς δημιουργός). Sokrates i Gorgiasz zgadzają się dalej (454e), iż retoryka wytwarza przekonania oparte na „wierze raczej aniżeli na wiedzy” (πιστεῦειν ἄνευ τοῦ εἰδέναι). Wszelako wniosek Sokratesa (455a), iż mówca nie może nauczać o tym, co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, wydaje się być nieco pochopny, jeśli nie wręcz błędny, podobnie jak nieuzasadnioną wydaje się być Sokratejska pogarda dla retorów, którzy to „jedynie przekonują” (πιστικὸς μόνον). Gdy Platoński Sokrates wyrokuje (*ibid.*), iż retoryka jest „sztuką przekonywania, lecz nie nauczania o tym, co sprawiedliwe i co niesprawiedliwe” (πιστευτικῆς ἀλλ’ οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον), to zdaje się on zapoznawać fakt, iż każda aksjologia ufundowana jest na przekonaniach i wierze raczej aniżeli na wiedzy (ἐπιστήμη) oraz, iż w konsekwencji niepodobna *wiedzieć*, co jest sprawiedliwe, a co nie, gdyż można w to jedynie *wierzyć*. Platońskie przekonanie, iż obiektywna wiedza w dziedzinie wartości jest możliwa, otwartą pozostawia kwestię tego, na ile i czy w ogóle można uniknąć perswazji w dyskusji aksjologicznej. Z naszych dotychczasowych rozważań jasno wynika zaś fakt, że Platoński Sokrates jedynie deklaratywnie potępia wszelką sztukę perswazji, gdyż, jak to staraliśmy się wyżej wykazać, w toku swej dysputy z sofistami ów nieprzejednany krytyk retoryki (rozumianej jako pewnego rodzaju *schlebianie* tudzież *polityczna demagogia*) nierzadko sam ucieka się do retoryki (rozumianej jako pewna nieodzowna w każdej dyskusji aksjologicznej *umiejętność perswazji*). Jak dialogi Platońskie są dziełami literackimi o niezwyklej wręcz sile perswazji, tak wbrew deklaracjom, iż filozofia jest czymś zgoła odrębnym od retoryki, wypowiedzi Sokratesa w *Gorgiaszu* nie mają bynajmniej charakteru li tylko konstatającego, albowiem performatywy pojawiają się po obu stronach sporu: ponieważ Platoński Sokrates stara się nakłonić swych rozmówców do opowiedzenia się za etyką, której racjonalizm prowadzi do tez brzmiących paradoksalnie, odwołuje się on do wiary i uczuć raczej aniżeli do rozumu oraz w ostatecznym rozrachunku mówi (506a) o „konsensusie” i o „uzgadnianiu” (ὁμολογεῖν) raczej aniżeli o „dowodzeniu” (ἀποδείξει).

Strategia retoryczna Platona polega także na swoistego rodzaju „fabrykowaniu” wszystkich *dramatis personae* w taki sposób, ażeby mogły one służyć wzniosłemu celowi osiągnięcia konsensusu w sprawie racjonalnej etyki. Jakkolwiek teza ta może na pierwszy rzut oka wydawać się nieco przesadzona, rozważne jej rozpa-

¹⁰ O tym, że Platon doskonale zdawał sobie z tego sprawę, świadczy chociażby uwaga o „odwiecznym sporze między filozofią a poezją” (παλαιὰ μὲν τῷ διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικὴ — *Resp.* 607b). O ile zaś filozofia (poznanie rozumowe) jest dla Platona tożsama z dialektyką, a poezja (odwołująca się do uczuć) jest dlań — w jakimś przynajmniej stopniu — spowinowacona z retoryką, o tyle *Gorgiasz* jest literacką prezentacją owego odwiecznego konfliktu pomiędzy tym, co racjonalne, czyli filozofią i dialektyką z jednej strony, a tym, co „irracjonalne”, czyli poezją i retoryką z drugiej.

trzenie zmusza do następującej konkluzji: jak powszechna jest zgoda co do tego, iż Sokrates, jakiego odnajdujemy w dialogach Platońskich, jest — przynajmniej w jakimś stopniu — konstrukcją Platona, tak i postacię występującą w *Gorgiaszu* postrzegać należy jako odpowiednio „spreparowane” — by tak się wyrazić — przez Platona. Zacznijmy od Gorgiasza.

Wiadomo, iż w swoim traktacie *O Niebycie albo o Naturze* sofista odrzucał pojęcie prawdy. Gdy teraz retor z Platońskiego dialogu ochoczo przystaje na Sokratejskie rozróżnienie pomiędzy „przekonaniem opartym na wierze” i „przekonaniem opartym na wiedzy”, nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż jest to Platońska „mystyfikacja”, albowiem „autentyczny” Gorgiasz, dla którego wszelkie poznanie było zasadniczo nieosiągalne, nigdy nie zaakceptowałby takiego rozróżnienia. „Autentyczny” Gorgiasz negował możliwość poznania w Platońskim sensie tego słowa, gdyż wiedza ostatecznie uprawomocniona była dlań chimerą. Ponieważ sofista ów przypisywał wszelkiemu poznaniu status conajwyżej „mniemania” (δόξα), filozofia i retoryka nie były dlań ani szczególnie odmienne ani tym bardziej przeciwstawne, skoro obie zakładały obecność określonych wartości oraz odwołanie do uczuć i wiary. Podczas gdy Gorgiasz ze wspomnianego traktatu odrzucał tedy wszelkie próby opisania prawdy tudzież bytu, Gorgiasz z Platońskiego dialogu, jest wytworem samego Platona i dlatego Platoński Sokrates nie ma żadnych większych trudności z przyparciem swego rozmówcy do muru¹¹. Wydaje się, iż takie „preparowanie” Gorgiasza jest swoistego rodzaju zabiegiem retorycznym ze strony Platona. Jeśli zaś Gorgiasz z Platońskiego dialogu jest faktycznie produktem retorycznej strategii Platona, to jak mówimy o Platońskim Sokratesie, tak powinniśmy też mówić o Platońskim Gorgiaszu, ponieważ obaj zdają się być retorycznymi „mystyfikacjami”, skonstruowanymi w celu przekonania do opowiedzenia się za określoną aksjologią.

O ile poprzez konstruowanie zarówno swych protagonistów (Sokratesa) jak i swych antagonistów (Gorgiasza *et al.*) Platon okazuje się być nie tylko dramaturgiem, ale także retorem, o tyle zdaje się on stosować strategię sofistyczną przeciwko samym sofistom, gdyż preparując swego Gorgiasza, Platon zwalcza retorykę za pomocą środka retorycznego. Przypomnijmy: retorykę będącą „schlebieniem” (κολακεία) i „brzydką demagogią” (αἰσχρὰ δημηγορία), zwalcza za pomocą „innej pięknej i szlachetnej” (τὸ δ' ἕτερον καλόν), która ma być (503b) „doprowadzaniem do doskonałości dusz obywateli” (τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται

¹¹ Badacze filozofii Platońskiej nie są bynajmniej zgodni co do tego, w jakim stopniu rozmówcy dialogów Platońskich są wytworami samego Platona. Z jednej strony możemy tedy spotkać się z opinią, iż Platon raczej wiernie przedstawia poglądy postaci występujących w jego dialogach (por. np. J. Beversluis, *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge 2000), z drugiej zaś strony Platońskie portrety traktowane są jak swoistego rodzaju zniekształcenia (por. np. G. Casertano, *Sofista*, Neapol 2004). Naszym zdaniem bardziej trafne — przynajmniej do pewnego stopnia — jest określenie Platońskiego ujęcia jako *una deformazione* (por. Casertano, *Sofista*, s. 23 n.). Ostrożność w traktowaniu dialogów Platońskich jako miarodajnego źródła informacji w kwestii autentyczności pomieszczonych tam postaci nakazują ponadto jeszcze dwa fakty. Po pierwsze Diogenes Laertios uznaje Gorgiasza za retora (VI, 1), podczas gdy Protagorasa — za filozofa (IX, 50 n.), a po drugie, sam Gorgiasz skłonny jest traktować swoje mowy jako *retoryczne igraszki* (por. J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 239).

τῶν πολιτῶν αἰ ψυχαί). Oto dlaczego Gorgiasz popada w tak rażące sprzeczności w trakcie swej dysputy z Sokratesem. Trudno zaprzeczyć, iż mamy tutaj do czynienia z Platońskim Gorgiaszem, który popada w celowo przez Platona stworzone sprzeczności. Rozpatrzmy następujący zarzut, jaki to Platoński Sokrates wystosowuje pod adresem mówcy (459d), który: „nie zna rzeczy samych, nie wie czym jest dobro a czym zło, czym jest piękno a czym brzydota, czym sprawiedliwość a czym niesprawiedliwość, a jedynie obmyślił sobie sposób przekonywania odnośnie do tychże tak, iż chociaż nie wie, pośród niewiedzących wydaje się wiedzieć więcej od tego, które wie” (αὐτὰ μὲν οὐκ εἰδῶς, τι ἀγαθὸν ἢ τί κακὸν ἔστιν ἢ τί καλὸν ἢ τί αἰσχρὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, πειθῶ δὲ περὶ αὐτῶν μεμηχανημένος ὥστε δοκεῖν εἰδέναι οὐκ εἰδῶς ἐν οὐκ εἰδόσιν μᾶλλον τοῦ εἰδότος).

Platoński Sokrates zakłada tutaj, iż w przeciwieństwie do racjonalnej dialektyki (i owej „szlachetnej” odmiany retoryki) retoryka, będąca schlebaniem i szpetną demagogią — tak jak poezja — apeluje jedynie do uczuć słuchaczy i z tego względu zwalnia z obowiązku posiadania rzetelnej wiedzy na dany temat. Z tej też racji nieco dalej Platoński Sokrates orzeka (502b), iż jeśli również „tragediopisarstwo” (ἢ τῆς τραγωδίας ποιήσις) jest zorientowane „jedynie na dostarczenie przyjemności widzom” (χαρίζεσθαι τοῖς θεαταῖς μόνον), to może być ono utożsamione (502c) ze ‘schlebaniem’ (κολακεία), a poezja i retoryka wspólnie zasługują (502d) na miano swoistego rodzaju ‘demagogii’ (δημηγορία). Naturalnie to schlebająca i demagogiczna retoryka utożsamiona zostaje z poezją, podczas gdy jej szlachetna i pozostająca w służbie racjonalnej dialektyki odmiana jest stałym elementem Sokratejskiego dyskursu.

Wydaje się, iż z perspektywy „autentycznego” Gorgiasza całe to rozróżnienie jak i zarzut Platońskiego Sokratesa byłyby o tyle chybione, iż przeciwstawiając sobie „szlachetną” i „nikczemną” retorykę tudzież sugerując, iż retor „obmyślił sobie” (μεμηχανημένος) strategię przekonywania odnośnie do kwestii aksjologicznych, filozof zdaje się sugerować, iż istnieje jakiś inny sposób nakłonienia kogoś do przyjęcia określonego zbioru wartości. Sugestia takowa jest wszakże błędna¹². Kwestia opowiedzenia się za określoną aksjologią nie jest problemem epistemologicznym, albowiem wartości nie mogą być klasyfikowane w kategoriach „prawdy” i „fałszu”. Banalne *de gustibus non est disputandum* odnosi się do wszelkiej aksjologii: nie tylko estetyki, ale także etyki. Oczywiście Gorgiasz przystaje na wszelkie założenia Platońskiego Sokratesa, ale — jak to już wyżej podkreślaliśmy — jest to retoryczna „mistyfikacja” ze strony samego Platona, albowiem jeśli zgodzimy się co do tego, iż to *Platoński* Gorgiasz bez cienia sprzeciwu akceptuje przesłanki Sokratejskiego intelektualizmu i z łatwością zostaje przezeń pokonany, to wypada także zgodzić się, że nie mamy tutaj do czynienia z „autentycznym” Gorgiaszem, ale raczej z pewną Platońską konstrukcją. W efekcie można by stwierdzić, iż o ile

¹² Przypomnijmy, iż Platoński Sokrates doskonale zdaje sobie z tego sprawę, gdy zapytuje (453d): „Ktokolwiek naucza w jakiejś sprawie, ten i przekonuje do tego, czego naucza czy też nie?” (ὅστις διδάσκει ὅτιοῦν πράγμα, πότερον δὲ διδάσκει πείθει ἢ οὐ;) oraz gdy otwarcie wyznaje (473a), iż spróbuje „sprawić” (ποιῆσαι), aby Polos „mówił to samo, co on” (αὐτὰ ἐμοὶ λέγειν). Oba cytaty potwierdzają świadomość Platońskiego Sokratesa, iż przekonanie do określonej opcji aksjologicznej nie wydaje się możliwe bez odwołania się do pewnej sztuki perswazji, wspartej odpowiednimi chwytami retorycznymi.

Platoński Gorgiasz zostaje zwyciężony przez *Platońskiego* Sokratesa, o tyle w istocie mamy tutaj do czynienia z pewnego rodzaju symulacją, w której tak naprawdę Platon pokonuje Platona¹³.

Podobnymi zabiegami retorycznymi posługuje się Platoński Sokrates w trakcie swych sporów z pozostałymi sofistami: jak w dyskusji z Gorgiaszem etyczny intelektualizm Sokratesa często służy jako narzędzie retorycznej perswazji, tak podczas konfrontacji z Polosem i Kalliklosem — jak widzieliśmy — określone środki retorycznej perswazji również muszą się pojawić. Dla naszych rozważań nie jest bynajmniej najważniejszą kwestią to, czy Polos i Kallikles faktycznie istnieli, czy też zostali oni stworzeni przez Platona na potrzeby jego „moralitetu”. Jakkolwiek bowiem o Polosie wiemy na pewno, iż jest on postacią autentyczną, podczas gdy Kallikles jest postacią raczej „prawdopodobną”, to jednak najważniejszą kwestią pozostaje znowu sposób, w jaki sofisci ci zostają przedstawieni przez Platona. Otóż ponownie rozsądne jest chyba przyjąć, iż zarówno Polos jak i Kallikles są postaciami — w jakimś przynajmniej stopniu — „spreparowanymi” przez Platona. Ponieważ jednak gruntowna prezentacja całej dyskusji nie jest niestety możliwa z uwagi na konieczne ograniczenia niniejszego artykułu, nie możemy omówić wszystkich pułapek retorycznych, za pomocą których Platoński Sokrates stara się usidlić swych rozmówców. Jednakże co powiedzieliśmy o Gorgiaszu zachowuje swą wartość w odniesieniu do pozostałych sofistów: ci także są swoistego rodzaju „mystyfikacjami” ze strony Platona, stworzonymi w celu propagowania etycznego intelektualizmu Sokratesa. Chociaż skoncentrowaliśmy się na Gorgiaszu, to przecież Polos i Kallikles są równie ważni: wszystkie postaci *Platońskiego* dramatu odzwierciedlają bowiem nie tylko gwałtowny konflikt pomiędzy filozofią a retoryką, ale także ich omal niezauważalne zespolenie.

Na zakończenie naszych rozważań chcemy podać przykład tylko jednej uderzającej niekonsekwencji, padającej z ust *Platońskiego* Sokratesa, która to — naszym zdaniem — doskonale ilustruje tezę o pewnej retorycznej mistyfikacji ze strony Platona. Otóż filozof utrzymuje (515d–517c), iż wielcy mężowie, tacy jak Perykles, Kimon, Miltiades czy Temistokles, zasłużyli sobie na los, jaki spotkał ich ze strony ludzi, którym przewodzili (519c): „W żadnym bowiem razie nie może przywódca państwa zostać niesprawiedliwie stracony przez owo państwo, któremu przewodzi” (προστάτης γὰρ πόλεως οὐδ’ ἄν εἰς ποτε ἀδίκως ἀπόλοιτο ὑπ’ αὐτῆς τῆς πόλεως ἢ προστατῆ). Podobnie Sokrates orzeka (519c), iż sofisci ośmieszają się, gdy z jednej strony roszczą sobie pretensje do bycia „nauczycielami cnoty” (ἀρετῆς διδάσκαλοι), a z drugiej często oskarżają swych uczniów, że im tę czy inną „krzywdę wyrządzają” (ἀδικοῦσι). Zarzut jest jasny: zarówno politycy jak i sofisci (tudzież nauczyciele retoryki) aspirują do pewnego autorytetu i w konsekwencji ponoszą odpowiedzialność za czyny ludzi, którym chcą przewodzić. Niemoralne czyny zaświadcniają zaś o bezwartościowym przewodnictwie. Jednakże sam Sokra-

¹³ Istnieje zresztą świadectwo potwierdzające tezę, że w dialogu naszym mamy do czynienia z *Platońską* mistyfikacją a nie z „autentycznym” sofistą. Wedle Athenaiosa (*Dipnosophistai* 11, 505d–e [A 15a DK]), Gorgiasz, zapoznawszy się z dialogiem *Platońskim*, miał powiedzieć, iż Platon potrafił wybornie „szydzić” (ἰαμβίζεῖν), po czym dodał, że ani nie powiedział, ani nie słyszał żadnej z tych rzeczy, o których traktuje ów dialog.

tes ma być jakimś szczególnym wyjątkiem od tej reguły, ponieważ śmiało stwierdza (521d), iż jeśli kiedykolwiek trafi przed sąd, jego oskarżyciel będzie „niegodziwcem” (πονηρός). Dlaczegoż to Sokrates miałby być zwolniony z odpowiedzialności, którą muszą ponieść politycy i sofisci? Kallikles mógłby wręcz odrzec, iż śmierć Sokratesa byłaby doskonałym świadectwem, potwierdzającym nędzę jego nauki. Ponieważ nie sposób zakładać, ażeby Platon nie widział tej niekonsekwencji, trzeba zapytać, jaki jest jej cel.

Jedną z możliwych odpowiedzi byłoby, iż takie niekonsekwencje i sprzeczności są znowu pewnymi chwytami dialektyczno-retorycznymi, które mają na celu przekonanie do określonego stanowiska, propagowanego przez Platońskiego Sokratesa. Platon posługuje się tedy różnego rodzaju paradoksami i sprzecznościami dla celów niejako „terapeutycznych”: podobnie jak jego duchowy nauczyciel, Platon oczekuje bowiem od filozofii, iż będzie ona stała na straży pewnej odnowy moralnej, a jego dialogi mają na celu „uzdrowienie” tak jednostki, jak i całej wspólnoty. W tym właśnie celu Platon szkicuje w swych dramatach tak różne postaci o tak odmiennych światopoglądach. Przedstawiając wzajemnie się wykluczające aksjologie, Platon stara się zarazem *przekonać* swego czytelnika do kierowania się w swoim życiu raczej wartościami propagowanymi przez Sokratesa, aniżeli propagowanymi przez sofistów.

W *Gorgiaszu* starcie pomiędzy retoryką a dialektyką jest starciem nie tylko pomiędzy dwiema strategiami dyskursu, ale także pomiędzy dwoma światopoglądami. Ponieważ zaś Platon miał świadomość, iż normatywny postulat, głoszący konieczność prowadzenia moralnego życia, nie może być udowodniony logicznie i „racjonalnie”, celowo poprzeplatał on swój dialog płomiennymi apelami do wartości, mitami i paradoksami, ażeby w ten sposób przekonać do powszechnie obowiązującej moralności, za którą to Sokrates oddał swoje życie. Nie ma tedy nic dziwnego w tym, iż Platoński Sokrates jedynie pozornie odrzuca wszelką retorykę, podczas gdy w toku filozoficznej debaty okazuje się nieraz retorem κατ' ἐξοχήν, który to zwalcza sofistów za pomocą ich własnych metod. Stosując swoistego rodzaju „szlachetną i piękną” retorykę przeciwko nauczycielom retoryki „demagogicznej i szpetnej”, Platoński Sokrates zdaje się wykraczać poza sztywny gorset przekonania, iż racjonalność jest absolutnie jedynym sposobem prowadzenia dyskursu. Ilekroć bowiem Platon ucieka się do mitów, ilekroć „preparuje” swych protagonistów i antagonistów, czy ilekroć każe swym rozmówcom przystawać na rażące sprzeczności, ucieka się on w ostatecznym rozrachunku do retoryki (jakkolwiek podporządkowanej dialektyce), ponieważ doskonale zdaje sobie sprawę z tego, iż niepodobna nauczać i komunikować się z człowiekiem jedynie w sposób racjonalny, a co dopiero argumentować na rzecz wartości życia moralnego. Z tej też racji Platon, wykorzystujący nierzadko strategie, które należałoby scharakteryzować jako „irracjonalne” albo „pararacjonalne”, pozostaje nie tylko jednym z największym filozofów, ale także jednym z największym retorów.

Plato's Ambivalence about Rhetoric in the *Gorgias*

SUMMARY

The article investigates Plato's complex attitude towards rhetoric and demonstrates that although Platonic Socrates does repudiate rhetoric understood as political demagoguery and cynical adulation, he employs some sort of art of persuasion designed to inveigle his interlocutors into accepting a worldview that appears extremely paradoxical to the then mentality. Plato has recourse to such rhetorical strategies as, among others, to myths and fabricating his *dramatis personae*, because he is perfectly aware of the fact that it is simply impossible to teach and communicate with man only in a rational way, let alone prove rationally the value of moral life. That is why Platonic Socrates differentiates (503a) between rhetoric understood as 'flattery' or 'shameful oratory' on the one hand and 'some other' which is characterized as 'noble' or 'fine'. Inasmuch as the latter 'perfects the souls of the citizens', it is applied by Platonic Socrates with the view to making his interlocutors accept a given axiology.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΓΟΡΓΙΑΣ

(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2009

ULRICH WOLLNER
Uniwersytet Mateja Bela
Banská Bystrica
Słowacja

Platoński Sokrates o poezji oraz retoryce
w dialogach *Ion* i *Gorgiasz*¹

Jestem przekonany, iż w twórczości Platona można dostrzec dwa zasadnicze spory, które toczy filozofia z konkurencyjnymi dyscyplinami, uznając za własną domenę społeczną i poznawczą legalizację w greckiej πόλις. Pierwszy ma bardzo starą proveniencję, a toczy się między filozofią a poezją². Drugi natomiast jest sporem nowym, ale przez to nawet intensywniejszym, a mianowicie między filozofią a retoryką³. Retoryka odzwierciedlona jest w nim jako posiadająca silną moc, która wpływa na ateńską kulturę, społeczeństwo oraz politykę. E.R. Dodds zauważa, że retoryka (ῥητορικὴ) i szczęście (εὐδαιμονία) — pojmowane jako powodzenie społeczne, według Ateńczyków ściśle się ze sobą wiązały⁴. Tak więc, jeśli założyciel Akademii chciał udowodnić, że w greckiej πόλις jedynie filozofia ma prawo być społecznie i poznawczo zalegalizowana, musiał wykonać kilka niezbędnych kroków, które mam zamiar w kolejności rozszyfrować. Po pierwsze, wkroczył on w sferę poezji i retoryki (cz. 1). Następnie sformułował metodologiczny wymóg, czy też kryterium, zgodnie z którym można by uznać jakąś dyscyplinę za τέχνη, a mogło to zostać dokonane z tego powodu, że każda dyscyplina, która chciała

¹ Artykuł ten jest poprawioną wersją mojego artykułu: U. Wollner, *Platónov Sokrates o poézii a rétorike v dielach Ion a Gorgias*, „Filozofia” 63 [1] (2008), s. 18–27 i powstał jako część projektu grantów VEGA nr 1/2499/05 i 1/3599/06.

² Platon przedstawia to zagadnienie głównie w *Ionie*, *Fajdroście* oraz X księdze *Państwa*.

³ Platon zajmuje się tym głównie w *Eutydemie*, *Protagorasie* i *Gorgiaszu*. Dialogi *Fajdrost* oraz *Uczta* zawierają obszerne komentarze dotyczące retoryki.

⁴ Plato, *Gorgias*. *A Revised Text with Introduction and Commentary*, E.R. Dodds (ed.), Oxford 1959, s. 4.

uzyskać w Grecji społeczne zaufanie, musiała zostać uznana za τέχνη (cz. 2). Na koniec, dokonał sprawdzenia, czy poezja i retoryka stosują się do kryterium τέχνη (cz. 3).

W związku z tym pojawia się pytanie, dlaczego zdecydowałem się na analizę, interpretację oraz porównanie jedynie dialogów *Ion* oraz *Gorgiasz*? Czy pomiędzy nimi zachodzi jakieś powiązanie? Inspirację ku temu odkryłem w stwierdzeniu platońskiego Sokratesa⁵: „Gdyby ktoś pozbawił poezję muzyki (μέλος), rytmu (ῥυθμός) i metrum (μέτρον), czyż to, co pozostanie, nie jest słowami (λόγοι)?”⁶. Jak widać, Platon był świadomy więzi między poezją i retoryką. Zarówno bowiem poezja, jak i retoryka, korzystają z tego samego narzędzia — języka. Założyciel Akademii w tym samym fragmencie wspomina również o tym, że zarówno poezja jak i retoryka przedstawiane są przed szeroką rzeszą publiczności. Pisze: „Poezja jest zatem rodzajem mowy wygłaszanej do ludu” (ῥητορικὴ δημηγορία⁷)⁸. Starożytni Grecy nie uznawali poetów jedynie za poetów, lecz również za nauczycieli i wychowawców⁹. Oznacza to, iż poeci w greckim πόλις zajmowali uprzywilejowane miejsce — byli uznawani za autorytety oraz za najbardziej typowych przedstawicieli mądrości (σοφία). Retorzy odgrywali rolę nowego typu wychowawców, których celem było wyrażanie swoich przekonań w skuteczny i przekonujący sposób, a ponadto nauczyć, jak wygrać i zyskać przychylność słuchaczy. Tak więc można stwierdzić, iż wpływ poezji i retoryki na życie społeczne i polityczne był olbrzymi.

Badanie przedmiotu poezji i retoryki

Zagadnienie przedmiotu (πρᾶγμα) czegoś jest jednym z tradycyjnych zagadnień sokratejskich. Z tego też powodu nie jest niczym zaskakującym, że platoński Sokrates stara się zdefiniować przedmiot poezji i retoryki. Zgodnie z moją interpretacją, stara się on zbadać dwie charakterystyki tradycyjnie przypisywane poezji i retoryce. Jedna z nich jest szersza, można by powiedzieć uniwersalna, druga natomiast węższa.

Podążając za przykładem poezji, rozpoczniemy od wyjaśnienia pierwszej ze wspomnianych charakterystyk. Według Sokratesa tematami, które najczęściej podejmował każdy poeta¹⁰, były wojna (περὶ πολέμου), relacje międzyludzkie w spo-

⁵ Zagadnienie Sokratesa historycznego i platońskiego szczegółowo analizuje J. Gajda-Krynicka; zob. J. Gajda-Krynicka, *Kwestia sokratejska* [w:] V. Suvák (ed.), *Sokratika I. Sokratovská tradícia myslenia od antiky po súčasnosť*, Prešov 2006, s. 33–61.

⁶ Platon, *Gorgias*, 502c, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991 (wszystkie cytaty za tym tłumaczeniem, o ile nie zaznaczono inaczej).

⁷ *S.v.* δημηγορέω — ‘practise speaking in the assembly’, ‘make popular speeches’; δεμεγορία — ‘deliberative speaking’; ‘speech in the public assembly’; ‘position of a public speaker’; ‘popular oratory’; zob. H.-G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1994, s. 385.

⁸ *Ibid.* 502c–d. Według Doddsa Platon ma na myśli dialogi w tragediach, głównie u Eurypidesa, w których można odnaleźć wiele cech odzwierciedlających metody retoryki. E.R. Dodds, *Gorgias*, s. 325.

⁹ Platon w dialogu *Lizys* zgadza się z ogólnie przyjmowanym poglądem, zgodnie z którym Grecy uznawali poetów zarówno za ojców mądrości (πατέρες τῆς σοφίας) jak i liderów (ἡγεμόνες); zob. Platon, *Lizys*, 214a.

¹⁰ Starożytni Grecy terminem ποίησις określali każde wytwarzanie (wyprodukowanie, tworzenie), a pojęciem ποιητής określali nie tylko poetów, lecz również każdego twórcę; zob. H.G. Liddell,

łeczeństwie — ludzie dobrzy i źli (περὶ ὁμιλιῶν πρὸς ἀλλήλους ἀνθρώπων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν), relacje między zwykłymi ludźmi (ιδιωτῶν) a rzemieślnikami (δημιουργῶν), bogowie (περὶ θεῶν) — ich relacje wzajemne oraz względem ludzi, a nie opisuje on tego, co się dzieje w niebie (περὶ τῶν οὐρανίων) i piekle, a mówi o rodzinach bogów i herosów (γενέσεις καὶ θεῶν καὶ ἡρώων)¹¹. Jasno z tego wynika, że platoński Sokrates przedstawia poezję tradycyjną jako w pewnym sensie wiedzę uniwersalną. Pod wpływem tego uniwersalizmu oraz wyjątkowego statusu poezji w społeczeństwie greckim poeta był przekonany, że jeśli opisał w swoim dziele jakąś wiedzę albo sztukę (τέχνη), to automatycznie stawał się ekspertem w tej sprawie. Według interpretacji Platona poeci byli przekonani o posiadaniu przez siebie wiedzy uniwersalnej, ponieważ kompetentnie mogli mówić o wszystkim. W związku z tym pojawia się pytanie: czy wszyscy poeci posiadają tę samą uniwersalną wiedzę? Platoński Sokrates stwierdza, że poeci mówią o tych samych rzeczach, ale nie równie (περὶ γε τῶν αὐτῶν λέγειν, ἀλλ' οὐχ' ὁμοίως)¹². Wynika z tego, iż między poetami istnieje różnica jakościowa.

Platoński Sokrates stara się zdefiniować przedmiot (πρᾶγμα) retoryki w *Gorgiaszu*, gdzie stawia fundamentalne pytanie: „czym jest to, co głosi i naucza (τί ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλεται τε καὶ διδάσκει)”¹³. Uczeń Gorgiasza — Polos, odpowiada za swego nauczyciela, że najpiękniejszą spośród sztuk. Sokrates ripostuje Polosowi: „Lecz nikt nie pytał, jaka jest sztuka Gorgiasza, a tylko: co to jest [...] (οὐδεὶς ἐρωτᾷ ποῖα τις, ἀλλὰ τις)”¹⁴. Sokrates zwraca się bezpośrednio do Gorgiasza i prosi go o zdefiniowanie jego wiedzy. Retor z Leontinoi podaje się za dobrego retora. Platoński Sokrates kontynuuje wypytywanie: „Czym zajmuje się retoryka (τὶ τῶν ὄντων)? [...] o jakim przedmiocie jest ona wiedzą (περὶ τὶ τῶν ὄντων ἄστιν ἐπιστήμη)?” Gorgiasz odpowiada krótko, „O mowach (περὶ λόγους)”¹⁵, tak że Sokrates kwestionuje jego odpowiedź¹⁶. Gorgiasz stara się przedstawiać retorykę jako pewnego rodzaju wiedzę uniwersalną. W tym właśnie względzie postrzegam analogię pomiędzy szerokim (uniwersalnym) pojmowaniem poezji oraz retoryki. Zarówno poeci, jak i retorzy byli przekonani, że ich wiedza posiadała wymiar uniwersalny.

Przejdźmy do węższej charakterystyki i zacznijmy ponownie od poezji. Według Iona rapsodowie¹⁷ (jak również poeci¹⁸) posiadają wiedzę o tym „co wypada powie-

R. Scott, *Greek-English...*, s. 1429.

¹¹ Platon, *Ion*, 531c–d.

¹² *Ibid.*, 532a. W tym kontekście Platoński Sokrates wyraża swoją opinię, że Homer jest poetą najlepszym i najbardziej boskim spośród wszystkich poetów (Ὁμήρω, τῶ ἀρίστῳ καὶ θειοτάτῳ τῶν ποιητῶν); zob. *ibid.*, 530b–c.

¹³ Platon, *Gorgiasz* 447c (tłum. zmodyfikowane — A. P.).

¹⁴ *Ibid.*, 448e.

¹⁵ Platon, *Gorgiasz*, 449e.

¹⁶ Zob. Platon, *Gorgiasz*, 449b. Platoński Sokrates również Polosa ostrzega (*Gorgiasz*, 461d), by wyrażał się zwięźle. Platon chce przez to podkreślić różnicę między dyskusją (διάλεκτος) a wykładem (μακρολογία), to znaczy dyskusja opiera się na pytaniach i odpowiedziach na nie, natomiast w wykładzie świadomie unika się stawiania pytań.

¹⁷ Słowo ‘rapsod’ (ῥαψωδός) jest złożone z dwóch innych — ῥάπτω, co znaczy ‘string or link together’, ‘unite’ oraz ᾠδή, który można przetłumaczyć jako ‘singing’; zob. H.G. Liddell, R. Scott, *Greek-English...*, s. 1565 i 2030.

¹⁸ Zgodnie z Platońską definicją rapsod jest jedynie interpretatorem interpretatora (ἐρμηνέων ἐρμηνῆς) — poety; zob. Platon, *Ion*, 535a.

dzieć mężczyźnie, a co przystoi mówić kobiecie, a co niewolnikowi, a co wolnemu, co poddanemu (ἄρχομένω), a co panu (ἄρχοντι)”¹⁹. Oznacza to, iż poeta nie rości sobie prawa do posiadania wiedzy uniwersalnej, lecz dalej utrzymuje w zakresie swoich kompetencji prawo do wpływania na społeczeństwo i jego społeczną organizację. Mówiąc wprost, poeci trzymają kontrolę nad socjalizacją (παιδεία), głównie w obszarze wzajemnych relacji pomiędzy różnymi grupami społecznymi w polis (πόλις).

Przejdźmy teraz do retoryki. W *Gorgiaszu* Platoński Sokrates nie zadowolona się tak szerokim pojmowaniem retoryki, jakie stara się przedstawić Gorgiasz. Jest to przyczyną ponowienia prośby o podanie definicji retoryki, która byłaby jasna i pozbawiona wątpliwości. Retor z Leontinoi, pod wpływem prośby Sokratesa, stwierdza ostatecznie: przedmiotem retoryki są najlepsze i największe ludzkie sprawy²⁰. W dialogu Sokrates zwraca uwagę swojego partnera na to, że tego rodzaju definicja jest sporna i niejasna. Dlatego też Gorgiasz uszczegóławia mówiąc, że retoryka „jest to, Sokratesie największe dobro (μέγιστον ἀγαθόν) i źródło wolności dla ludzi, a jednocześnie władzy dla każdego w jego państwie”²¹. Co to oznacza? Zdolność do zdobycia przychylności sędziów oraz przekonania każdego obecnego na zgromadzeniach publicznych. Oznacza to, że władza polityczna zależy w wielu wypadkach na przekonywającym wyrażaniu czyichś przekonania, a co więcej na zdolności do zdobycia publicznej przychylności. Tak więc, według Gorgiasza retoryka jest głównym narzędziem politycznym, kieruje wszystkimi (nawet specjalistami) członkami πόλις. W rezultacie istnieje również ścisła paralela między poezją a retoryką pod względem węższego rozumienia, ponieważ obie czynią starania, by kontrolować życie polityczne.

Ustanowienie wymogu metodologicznego

Aby z powodzeniem zanegować zwyczajowy społeczny status poetów i retorów, jak również, aby udowodnić, że obie grupy nie mogą sobie rościć prawa do kompetencji ani w szerszym, ani w węższym znaczeniu (jak to określiłem powyżej), platoński Sokrates ustanawia metodologiczny wymóg, jaki powinna spełniać każda τέχνη²².

To założenie wyrażone jest w *Ionie* w sposób negatywny: „ktokolwiek nie posiada danej sztuki (τέχνη), ten nie potrafi, jak należy rozoznawać tego, co się o tej sztuce mówi albo, co się w niej robi”²³. W *Gorgiaszu* Sokrates mówi analogicznie: „medycyna (ιατρική) jest sztuką [...] bada naturę (φύσιν) chorego i wie,

¹⁹ Platon, *Ion*, 540b, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958 (wszystkie cytaty w tym tłumaczeniu, o ile nie zaznaczono inaczej).

²⁰ Platon, *Gorgiasz*, 451d.

²¹ *Ibid.* 452d. E.R. Dodds przyjmuje za prawdopodobne, iż pogląd ten był głoszony przez historycznego Gorgiasza; zob. Plato, *Gorgias*, E.R. Dodds (ed.), s. 202.

²² Ani Sokrates, ani Platon nie byli pierwszymi, którzy badali kryteria τέχνη. Przed nimi zagadnieniem tym interesowały się dwie inne grupy — sofisci oraz następcy Hippokratesa. Zagadnieniem τέχνη w dziełach następców Hippokratesa oraz wczesnych sofistów zbadał V. Suvák w artykule *O sokratowskiej analogii medzi techné a zdatnost'ou* [w:] V. Suvák (ed.), *K diferencii teoretického a praktického II*, Prešov 2003, s. 186–195.

²³ Platon, *Ion*, 538a; por. 530b–c.

dłaczego robi to, co robi; a także może wyjaśnić wszystkie swe czynności”²⁴. Wynika z powyższego, że każda τέχνη musi znać istotę swojego przedmiotu. Tak więc, jak ktoś, kto posiada konkretną τέχνη może uczyć? Platoński Sokrates odpowiada Ionowi: „z pomocą tej samej sztuki musi się poznawać to samo (αὐτῆ τέχνη τὰ αὐτὰ ἀναγκαῖον εἶναι γινώσκειν), a z pomocą drugiej nie to samo”²⁵, a więc tego, czego uczy się poprzez opanowywanie jednego zawodu, nie nauczymy się poprzez uczenie się innego²⁶. Sokrates przedstawia analogiczny pogląd w *Gorgiaszu*: dla każdej umiejętności przedmiotem mowy jest przedmiot odniesiony do zakresu każdej poszczególniej umiejętności²⁷. Wyrażając to inaczej: do każdej τέχνη odnosi się wiedza o odpowiednim przedmiocie (πρᾶγμα)²⁸. Tak więc jedna τέχνη odzwierciedla wiedzę o jednym rodzaju rzeczy, a inna τέχνη odzwierciedla wiedzę o innej rzeczy. Z tego powodu jest czymś oczywistym, że ten, kto posiada konkretną τέχνη — na przykład kowal — nie może użyć swojej τέχνη w celu poznania przedmiotu innej τέχνη, na przykład medycyny. Tak więc niemożliwe jest, aby dwie różne τέχνη odnosiły się do tego samego przedmiotu²⁹. Na tej podstawie jasne jest, że nie istnieje jedna powszechna τέχνη, której posiadanie prowadziłoby do uniwersalnej wiedzy. Przeciwnie, każda τέχνη może posiadać jeden przedmiot (πρᾶγμα), odnoszący się wyłącznie do niego. Czy więc słuszne jest powiedzenie, że każda jednostka nauczyła się już istoty poszczególniej τέχνη? Jedynie w przypadku, kiedy zna (posiada) poszczególną τέχνη, ponieważ jedynie wtedy dana osoba może być uznana za specjalistę (τεχνίτης)³⁰.

Innym ustępem, na który chciałbym zwrócić uwagę, jest fragment *Gorgiasza* (465a): „I mówię, że nie jest to sztuka (τέχνη), lecz doświadczenie, bo nie potrafi wyjaśnić prawdziwej natury rzeczy, którymi się posługuje, a więc, konsekwentnie, nie może podać przyczyny żadnej z nich. Ja natomiast nie nazywam sztuką niczego, co jest bezmyślnym działaniem (ἄλογον πρᾶγμα)”³¹. Wspomniana wyżej myśl może być interpretowana w takim sensie, że ktokolwiek chce mówić o poszczególniej τέχνη, musi posiadać o niej wiedzę (ἐπιστήμη)³². V. Suvák twierdzi: „Jeśli ktoś zna jakąś τέχνη, wie on również jak ją zrealizować”³³. Jak wykazałem w poprzedniej części, wiedza o wytworze zakłada wiedzę o przedmiocie poszczególnego zakresu badania. Wynika z tego, iż jedynie ten, kto wie, co robi, może powiedzieć, dlaczego to robi. Oznacza to, że każdy mistrz jest specjalistą w kwestii reguł rządzących jego τέχνη; musi on być zdolny do opisanego i wyrażenia przedmiotu oraz

²⁴ Platon, *Gorgiasz*, 501a.

²⁵ Platon, *Ion*, 538a.

²⁶ *Ibid.*, 537d.

²⁷ Platon, *Gorgiasz*, 450b.

²⁸ Platon czasami używa terminu ἔργον jako synonimu. W nawiązaniu do tego konieczne jest podkreślenie, że specjalista musi znać całość jego przedmiotu, a nie tylko jego część. Zob. również platońską krytykę rapsoda Iona: Platon, *Ion*, 531d–532a; 532d–533c.

²⁹ Analogiczne stwierdzenie można odnaleźć w *Ionie*, 537d–e.

³⁰ Za znawstwem argumentuje Platon ponownie w *Lizysie* (210a–b).

³¹ Również we fragmencie 449e Platon twierdzi, że retoryka powinna ludzi uczyć nie tylko zdolności do przemawiania, lecz także zdolności do rozumnego myślenia.

³² Również w *Obronie Sokratesa* (22d) dostrzega Platon, że nie można rzemieślnikom (δημιουργοί) odmówić posiadania wiedzy.

³³ V. Suvák, *O sokratowskiej analogii...*, s. 207.

metody. Z tego powodu specjalistę można rozpoznać po jego zdolności do wyrażenia reguł, metod oraz po zdolności do dostarczenia dla nich podstaw³⁴. Platoński Sokrates mówi: „Jak inni rzemieślnicy, z których każdy zajmuje się właściwym sobie przedmiotem, nie zbiera przypadkowych materiałów, których używa, ale tak, aby to, nad czym pracuje, miało pewien kształt”³⁵. Na wyżej wspomnianej podstawie można powiedzieć, że τέχνη jest zawsze odniesiona do wiedzy (ἐπιστήμη), co oznacza, iż τέχνη jest z konieczności odniesiona do logosu³⁶ (λόγος)³⁷.

Z ustępu 465a tego samego dialogu dowiadujemy się więcej: „[kucharstwo] nie potrafi wyjaśnić (οὐκ ἔχειν λόγον) prawdziwej natury rzeczy [...] (φύσιν), którymi się posługuje”. Wynika z tego, że specjalista musi znać również korzyści (ὠφελεία) oraz cel (τέλος), które posiada jego τέχνη³⁸. Wymóg ten sformułowany jest również we wprowadzeniu do dialogu *Gorgiasz*: „jaka jest istota sztuki (τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης)?”³⁹. Jak już stwierdziłem wcześniej, specjalista wie, co robi, ponieważ jego praca opiera się na wiedzy o jego zawodzie. Innym ważnym kryterium, które charakteryzuje specjalistę, jest myślenie o korzyściach, jakie przynosi jego τέχνη⁴⁰. Jak zauważa P. Woodruff, osoba posiadająca τέχνη może wyjaśnić, co robi poprzez swoją umiejętność, co jest potrzebne dla pewnego celu⁴¹. Mówiąc inaczej, profesjonalista rozważa swoje działanie również w punktu widzenia sensu jego przedmiotu. Tak więc τέχνη realizuje swoją „umiejętność” poprzez osiągnięcie właściwego celu.

W związku z tym pojawia się następujące pytanie: Co jest celem τέχνη? Czy istnieje jeden i ten sam cel dla każdej τέχνη, czy też zakłada się, że każda τέχνη osiąga wyłącznie swój własny cel? Platoński Sokrates odpowiada na zadane pytanie jednoznacznie: „taki jest właśnie cel (τέλος) naszych wszystkich czynności — dobro (ἀγαθόν) — i że ze względu na nie należy wszystko inne robić, a nie dobro dla wszystkiego innego”⁴². Oznacza, że dla każdej τέχνη istnieje aksjomat — osiągać cel, który oznacza dobro, jakiemu służy τέχνη. Ścisłej mówiąc, jeśli τέχνη realizuje dobro, to spełnia podstawową funkcję τέχνη⁴³. V. Suvák stwier-

³⁴ Platon, *Ion*, 532c–533e. Również Ksenofont we *Wspomnieniach o Sokratesie* (III, 1, 3; III 3, 9; III, 7, 4) wspomina o takim tego pojmowaniu.

³⁵ Platon, *Gorgiasz*, 503d–e.

³⁶ D.L. Roochnik pokazuje nawet, że termin τέχνη nie jest poprawnie tłumaczony na języki współczesne jako *craftsmanship* (*craft*) i proponuje on termin ‘wiedza’. Zob. D.L. Roochnik, *Socrates’ Use of the Techné-Analogy* [w:] *Essays on the Philosophy of Socrates*, H.H. Benson (ed.), Oxford 1992, s. 190, 193. W przeciwieństwie do tego, P. Woodruff woli termin *skill*. Zob. P. Woodruff, *What Could Go Wrong with Inspiration? Why Plato’s Poet Fail* [w:] *Platon on Beauty, Wisdom and Arts*, J. Moravcsik, P. Temko (eds.), Totwa 1982, s. 137, 144. Por. również Plato, *Gorgias*, E.R. Dodds (ed.), s. 190.

³⁷ Z pewną dozą uproszczenia można powiedzieć, że różnica pomiędzy nimi leży w tym, iż τέχνη nie jest odniesiona do celów praktycznych.

³⁸ E.R. Dodds wyjaśnia, że zadaniem rzemieślnika jest τέλος, który ma on zamiar osiągnąć; jest to obraz (παράδειγμα), który istnieje w jego umyśle; Plato, *Gorgias*, E.R. Dodds (ed.), s. 329.

³⁹ Platon, *Gorgiasz* 447c; możliwe tłumaczenie: „na czym opiera się moc umiejętności”.

⁴⁰ Analogiczny przykład znajduje się w *Charmidesie*; zob. Platon, *Charmides*, 165c–d.

⁴¹ P. Woodruff, *What Could Go Wrong...*, s. 145.

⁴² Platon, *Gorgiasz*, 499e–500a. W związku z tym E.R. Dodds pisze, że termin τέλος pojawia się właśnie w tym miejscu po raz pierwszy w sensie ‘cel’; zob. Plato, *Gorgias*, E.R. Dodds (ed.), s. 317.

⁴³ Platon zastosuje ten pomysł w 502a, gdzie Sokrates pyta Kalliklesa: „A jak ci się zdaje, czy jego ojciec Meles, śpiewający przy wtórze kitary, troszczył się o to, co najlepsze (βέλτιστον

dza: „*Techné* ma charakter teleologiczny — użyteczność identyfikuje z dobrem”⁴⁴. Jak można to dobro osiągnąć? Według platońskiego Sokratesa: „Ale cnota (ἀρετή), o której mowa, czy to jakiejś rzeczy, czy ciała (σῶμα), czy duszy (ψυχή), czy jakiegokolwiek zwierzęcia, nie powstaje w skutek przypadku: jest wynikiem porządku (τάξις), umiaru (ὀρθότης) i sztuki (τέχνη), które dostosowane są do każdej z tych rzeczy”⁴⁵. Oznacza to, że każda dziedzina ma swoje własne dobro, które wynika z jego struktury. Jeśli jednostki są uporządkowane (τάξις), w harmonii, zorganizowane, wtedy są dobre⁴⁶. Jeśli wspomnianych warunków brakuje, jeśli panuje nieporządek (ἀταξία), to są złe⁴⁷. Zadaniem specjalisty jest takie wytworzenie, które prowadzi do sformułowania niezmiennie prawdziwego sposobu postępowania, zgodne z którym postępowanie zawsze gwarantowałoby osiągnięcie dobrego wyniku.

Kończąc rozważania w tej części, chciałbym stwierdzić, że według platońskiego Sokratesa każda τέχνη ma zdefiniowany przedmiot (ἔργον), wspiera się na wiedzy (ἐπιστήμη) i jest nakierowana na ustalony z góry cel (τέλος), co do którego zakłada się, że jest dobry (βέλτιστον) dla duszy lub ciała człowieka⁴⁸. Τέχνη musi spełniać każdy z tych warunków, a niespełnienie jakiegokolwiek z nich sprawia, że dana τέχνη przestaje nią być⁴⁹.

Czy poeci i retorzy posiadają τέχνη?

Według Sokratesa, jeśli poeta i retor są przekonani, że posiadają rzeczywiście umiejętność oraz wiedzę, konieczne jest przebadanie ich, ponieważ mówienie do rzeczy oraz posiadanie wiedzy jest zadaniem τέχνη. Tak więc, jeśli posiadają

βλέπων)?” (przekład zmodyfikowany — A. P.)

⁴⁴ V. Suvák, *O sokratowskiej analogii...*, s. 215.

⁴⁵ Platon, *Gorgiasz*, 506d.

⁴⁶ D. Olesiński wskazuje na fragment 506c–507a dialogu *Gorgiasz*, gdzie stwierdza się: „ponieważ dobroć powstaje w oparciu o pewien ład i porządek (τάξις), analogicznie dobra dusza staje się taką dzięki kultywowaniu cnoty (ἀρετή). Widzimy zatem, że zrównuje on [Platon — U. W.] σωφροσύνη z pewnym rodzajem harmonii (ładu) w duszy, czyli z czymś, co może być wynikiem jedynie aktywnego samodoskonalenia. Stąd owa cnota pojawia się wraz z samoopanowaniem (ἐγκράτεια), a co za tym idzie z klasycznie rozumianą wolnością (ἐλευθερία)”; zob. D. Olesiński, *Źródła klasycznej koncepcji sumienia w filozofii sokratejskiej* [w:] *Sokratika II. Sokratowska tradycja myślenia od antyki po súčasność*, V. Suvák (ed.), Prešov 2007, s. 41.

⁴⁷ *Ibid.*, 503e–504b.

⁴⁸ Platoński Sokrates rozróżnia dwa rodzaje τέχνη:

1. odnosząca się do duszy (ψυχή), którą nazywa πολιτική;
2. odnosząca się do ciała (σῶμα).

Zob. Platon, *Gorgiasz*, 464b. Zagadnienie hierarchii pomiędzy różnymi typami τέχνη omawiam w artykule: U. Wollner, *Existuje medzi jednotlivými téchnai hierarchia? (Interpretácia Platónovho diela „Gorgias”) [w:] Problém hraníc medzi filozofiou, umením a vedou I*, J. Šuch, M. Taliga (eds.), Banská Bystrica 2007, s. 204–207.

⁴⁹ M. Moes wskazuje pewne kryteria, jakie spełnia τέχνη, a są nimi kryteria przeciwstawiające sobie τέχνη oraz ἐμπειρία:

1. umiejętność może wyjaśnić własną procedurę;
2. zna rzeczywistą naturę swego przedmiotu;
3. służy dobru ludzkiemu.

Zob. M. Moes, *Plato’s Conception of the Relations Between Moral Philosophy and Medicine*, „Perspectives in Biology and Medicine” 44 (2001), s. 356.

rzeczywistą τέχνη powinni być zdolni do zdefiniowania odpowiedniej dziedziny, w zakresie której są oni bardziej upoważnieni do osądzania niż przedstawiciele jakiegokolwiek innej τέχνη.

Zgodnie z przekonaniem platońskiego Sokratesa τέχνη poetów (oraz τέχνη rapsodów) nie posiada swojego własnego przedmiotu badania; inna wiedza odniesiona do poszczególnej dyscypliny rywalizuje z nią we wszystkich zakresach. Fakt ten pociąga za sobą taką konsekwencję, iż twórczość poetycka nie może być powiązana z jakąkolwiek wyspecjalizowaną wiedzą⁵⁰: „Im tego przecież nie dyktuje sztuka, tylko siła bóstwa, bo przecież gdyby o jednej rzeczy umieli mówić umiejętnie (καλῶς ἠπίσταντο λέγειν), umieliby też o wszystkich innych (περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων)”⁵¹. Można więc stwierdzić, że według platońskiego Sokratesa poeci nie znają przedmiotu, o którym piszą swoje wiersze, a zatem nie mogą pracować posiadając rzeczywistą wiedzę w żadnej konkretnej dyscyplinie. Poeta nie posiada żadnej τέχνη, co oznacza, że nie posiada on również żadnej prawdziwej wiedzy (ἐπιστήμη)⁵². Zamierzając udowodnić swoje stwierdzenie, Sokrates odnosi się do Trynichosa z Chalkidikos, który swoją działalność uwieńczył sukcesem tylko raz, tworząc coś wspaniałego — pieśń (παίωνα) — najpiękniejszą pieśń spośród wszystkich. Ten poemat liryczny jest dowodem na to, że jeśli stworzył on to dzieło na podstawie τέχνη, byłby zdolny do uczynienia tego zarówno wcześniej, jak i później⁵³.

Z powyższego wynika, że poezja nie jest żadną z τέχνη, ponieważ nie może zostać „wciśnięta” w zakres znaczeniowy tego terminu; nie jest wytwarzaniem opartym na zdolnościach i zasadach⁵⁴. Tak więc Sokrates argumentuje przeciwko pogładowi, iż poeta jest zręcznym mistrzem sztuki, który tworzy spontanicznie w zgodzie z τέχνη. A ponieważ poeta nie jest specjalistą w żadnej poszczególnej τέχνη, nie jest w stanie kompetentnie osądzać, kto mówi prawdę w ich zakresach. Co więcej, jak stwierdza P. Woodruff, poeta nie może wiedzieć, dlaczego jego poemat jest taki, jaki jest; nie może też powiedzieć, jak go stworzył (jak przy tym

⁵⁰ Podobne stwierdzenie pojawia się w platońskiej *Obronie Sokratesa*. Poeci i politycy nie wiedzą niczego o przedmiocie, co do którego się wypowiadają (ἴσασιν δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι); Platon, *Obrona Sokratesa*, 22c.

⁵¹ Platon, *Ion*, 534c.

⁵² Również Sokrates u Ksenofonta wygłasza podobną opinię o rapsodach: „A czy znasz ludzi głupszych (ἡλιθιώτερον) od rapsodów? — Z pewnością nie — odrzekł Nikeratos — ale wydaje mi się, że to mnie nie dotyczy. — To dlatego, rzecz jasna — włączył się do rozmowy Sokrates — że rapsodzi nie rozumieją głębszej treści recytowanych wierszy (ὅτι τὰς ὑπονοίας οὐκ ἐπίστανται)”; Ksenofont, *Uczta*, III, 6–7, tłum. L. Joachimowicz [w:] Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967. Według mnie, w Ksenofontowych *Wspomnieniach o Sokratesie* Eutydemos wyraża ogólne przekonanie młodych ludzi co do rapsodów: „Wiem wprawdzie, że rapsodzi znają dokładnie wiersze, ale sami są wielkimi głupcami (ἡθλιώτερον)”; Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, IV, 2, 10, tłum. L. Joachimowicz [w:] Ksenofont, *Pisma sokratyczne...*

⁵³ Platon, *Ion*, 534d–e.

⁵⁴ Według Tatarkiewicza Platon dostrzegał dzieło inspiracji w poezji, nie zaś w pracy rzemieślnika — w tej kwestii postawa Platona nie różniła się niczym od postawy społecznej, ponieważ dla starożytnych Greków sztuka była czymś, czego można nauczyć, natomiast poezja nie; zob. W. Tatarkiewicz, *Dejiny estetyki I. (Staroveká estetika)*, tłum. J. Marušiak, P. Kuklica, E. Botánková, M. Oravcová, Bratislava 1985, s. 44.

postępował)⁵⁵, a często nawet nie wie, co w nim wyraził⁵⁶. W.J. Verdenius dodaje: „sztuka poetycka wydaje się być całkowicie pozbawiona woli i kontroli”⁵⁷. Tak więc platoński Sokrates odmawia poetom społecznego i epistemologicznego uzasadnienia, które miałyby się opierać na τέχνη. Czy poeta jednakże może przedstawić jakąś dobrze ugruntowaną opinię na jakiś temat? Może on wyciągać słuszne wnioski odnośnie poematów, tak więc dlatego jest on upoważniony do rozważania na przykład zagadnienia, czy poezja homerycka jest lepsza od jakiejś innej.

Jaka jest natomiast pozycja retora? Może w odróżnieniu od poety posiada on τέχνη? Uczeń Gorgiasza Polos rozpoczyna dyskusję z Sokratesem następującym pytaniem: Czym według ciebie jest retoryka? Platoński Sokrates odpowiada: „w ogóle nie uważam jej za sztukę (ὧς γε πρὸς σὲ τᾶληθῆ εἰρήσθαι)”⁵⁸. A następnie uszczegóławia: retoryka jest to pewnego rodzaju „doświadczenie” (ἐμπειρία), „sprawiania pewnego rodzaju przyjemności i rozkoszy (χάριτος τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας)”⁵⁹. Oznacza to, że pierwotną funkcją retoryki jest dogadzanie człowiekowi poprzez dostarczenie mu pewnego rodzaju przyjemności⁶⁰. Jak już stwierdziłem w poprzednim rozdziale, według platońskiego Sokratesa celem każdej τέχνη powinno być dobro. Te działalności, których celem nie jest dobro, nie są rzeczywistymi τέχνη, a są jedynie rodzajami doświadczenia⁶¹. Czy na podstawie tego, co powiedziano wcześniej, można wywnioskować, że Platon odrzuca przyjemność? Pytanie można nieco przeformułować: czy założyciel Akademii może dokonać ścisłego rozróżnienia między dobrem a przyjemnością? Według mnie Platon *implicite* wyróżnia dwa rodzaje τέχνη. Z jednej strony są takie, które dostarczają jedynie przyjemności⁶², a z drugiej są inne, które nie służą wyłącznie sprawianiu przyjemności⁶³. Te ostatnie są nakierowane na cel, którym jest dobro, i to jest przyczyną różnicy względem tych τέχνη, które dostarczają wyłącznie przyjemności. A więc należy stwierdzić, że w sposób konieczny trzeba odróżnić dobro od przyjemności, czego dowodzą również słowa Platona: „rozkosz (τὸ ἡδύ) nie jest dobrem (τοῦ ἀγαθοῦ)”⁶⁴. Jednocześnie nie istnieje między nimi wzajemna sprzeczność, ponieważ wybrane racjonalnie dobro powoduje przyjemność. W związku z tym konieczne należy podkreślić fakt, że Platon dokonuje tutaj hierarchizacji — kategorycznie

⁵⁵ P. Woodruff, *What Could Go Wrong...*, s. 145–146.

⁵⁶ Zob. wypowiedź Sokratesa w *Protagorasie*, 347e.

⁵⁷ W.J. Verdenius, *Plato's Doctrine of Artistic Imitation* [w:] *Plato: a Collection of Critical Essays*, G. Vlastos (ed.), vol. II: *Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion*, Notre Dame 1978, s. 261.

⁵⁸ Platon, *Gorgiasz*, 462b.

⁵⁹ *Ibid.*, 462c.

⁶⁰ Platoński Sokrates porównuje retorykę do kucharstwa, ponieważ jest równie biegła w sprawianiu rozkoszy i przyjemności; zob. *ibid.*, 462d–e; 500b.

⁶¹ H. Teloh stwierdza: „Retoryka [...] nie nakierowuje się na rzeczywiste dobro jej przedmiotu, lecz raczej stara się przekonać do pozornego dobra”; H. Teloh, *Socratic Education in Plato's Early Dialogues*, Notre Dame 1986, s. 131.

⁶² Według Platona takimi są na przykład: granie na flecie, na lirze, prowadzenie chórów, komponowanie dytrambów — wszystkie one są wynalazione dla przyjemności, sprawiają wyłącznie przyjemność i nie troszczą się o nic innego; zob. Platon, *Gorgiasz*, 501e–502a.

⁶³ Tymi są głównie: prawodawstwo (νομοθετική), sprawiedliwość (δικαιοσύνη), gimnastyka (γυμναστική) oraz medycyna (ιατρική); *ibid.*, 464b–c.

⁶⁴ *Ibid.*, 497a.

stawia dobro ponad przyjemnością. Mówiąc inaczej, przyjemność musi być gorsza od dobra. Oznacza to, iż zadaniem specjalisty (który oczywiście musi posiadać τέχνη, a więc wie, czym jest dobro) ma być wybór dobrych przyjemności oraz odrzucenie złych.

Powróćmy jednakże do pytania, dlaczego platoński Sokrates definiuje retorykę jako doświadczenie (ἐμπειρία). Jak można rozumieć to pojęcie? Po pierwsze, według Sokratesa ani retorzy, ani nikt inny nie jest zdolny do opisanego tego, czym retorycy się zajmują⁶⁵. Oznacza to, że retoryka, podobnie zresztą jak poezja, nie definiuje swojego przedmiotu. Zgodnie ze słowami platońskiego Sokratesa retoryka nie musi wiedzieć niczego o przedmiocie; wystarczy, jeśli znajdzie jakieś narzędzie perswazji (μηχανὴν δὲ τινα πειθοῦς), w celu zapobieżenia temu, ażeby niewtajemniczeni myśleli, że wiedzą więcej niż specjaliści⁶⁶. Tak więc retorzy nie tylko nie posiadają prawdziwej wiedzy w stosunku do przedmiotu ich zainteresowań, a który nie jest definiowany, lecz również nie posiadają wiedzy o żadnym innym przedmiocie.

W związku z tym konieczne jest wyjaśnienie, co można rozumieć pod terminem ‘perswazja’. Zgodnie z Sokratejskim przekonaniem istnieją dwa rodzaje perswazji (πειθῶ), które mają diametralnie odmienne skutki:

1. perswazja dostarczająca przekonania bez wiedzy (πίστιν [. . .] ἄνευ τοῦ εἰδέναι);
2. perswazja dostarczająca wiedzę (ἐπιστήμη — μάθησις)⁶⁷.

Tak więc platoński Sokrates używa rozróżnienia πίστις — ἐπιστήμη⁶⁸. Ἐπιστήμη można określić mianem wiedzy prawdziwej, która nie pozwala na żaden błąd, w której nie ma miejsca na sprzeczności i wątpliwości⁶⁹. Sam Gorgiasz przyznaje, że retoryka prowadzi do takiego przekonania (w sądzie i na innych zgromadzeniach), z którego wypływa przekonanie (πίστις) bez żadnej wiedzy⁷⁰.

Oznacza to, że ta „wiedza” jest fałszywa; jest jedynie przekonaniem (πίστις) a retor jest jedynie autorem poglądów. Sokrates podsumowuje: „A zatem retoryka jest twórczynią (δημιουργός), jak się zdaje, przekonania płynącego z wiary (πειθοῦς πιστευτικῆς), a nie z nauki (οὐκ διδασκαλικῆς) o tym, co sprawiedliwe (τὸ δίκαιον) i niesprawiedliwe (ἄδικον)”⁷¹. Z powyższego wynika, że retoryka nie jest zdolna spowodować, że odbiorcy nabędą wiedzę; tak więc retoryka nie posiada żadnej ἐπιστήμη. Co więcej, możliwe jest stwierdzenie, zgodnie ze słowami Sokratesa, że retoryka opiera się na rutynie opierającej się na pamięci (μνέμη)⁷². Z czego wynika,

⁶⁵ *Ibid.*, 465c. D.J. Zeyl tłumaczy ten fragment następująco: „They don’t know what to do with themselves, and other people don’t know, what to do with them”; zob. Plato, *Gorgias*, D.J. Zeyl (transl.) [w:] Plato, *Complete Works*, J.M. Cooper (ed.), Indianapolis 1997.

⁶⁶ *Ibid.* 459b–c; wśród niewtajemniczonych każdy przedstawia się jako lepszy od specjalisty i może być skuteczny tylko względem niewtajemniczonych słuchaczy.

⁶⁷ *Ibid.* 454e; Z. Nerczuk przekonany jest, że rozróżnienie na πειθῶ ποιευτικῆ — πειθῶ διδασκαλικῆ, którego używa Platon w dialogu, jest bardzo bliskie temu, jakiego używał historyczny Gorgiasz. Zob. Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*, Wrocław 2002, s. 74–75.

⁶⁸ Według E.R. Doddsa Platon posługuje się tutaj rozróżnieniem pomiędzy przekonaniem a wiedzą po raz pierwszy w swej twórczości; zob. Plato, *Gorgias*, E.R. Dodds (ed.), s. 206.

⁶⁹ J. Patočka, *Platón*, Praha 1991, s. 157.

⁷⁰ Platon, *Gorgiasz*, 454e.

⁷¹ *Ibid.*, 454e–455a.

⁷² *Ibid.*, 501a–b.

że retorzy nie posiadają żadnej wiedzy (ἐπιστήμη)⁷³ o τέχνη, co spowodowane jest faktem, że jednostka, która chciałaby mówić o jakiejś poszczególniej τέχνη, musi posiadać o niej wiedzę; musi być zdolna do opisanie i sformułowania jej przedmiotu oraz technik. Mówiąc prosto, specjalista może wyrazić reguły i metody oraz zapewnić im uzasadnienie, lecz retoryka nie jest zdolna do nauczania czegokolwiek. Na podstawie powyższych rozważań można stwierdzić, że retor nie jest nauczycielem, a jego działalność ogranicza się po prostu do robienia wrażenia, iż posiada on τέχνη. Z tych to powodów Platon odważa się wydać opinię, iż retorzy nie posiadają rozumu⁷⁴.

Zgodnie z przekonaniem platońskiego Sokratesa możliwe jest zdefiniowanie retoryki jako „umiejętność schlebiana” (ἡ κολακευτική). Jakie są cechy charakterystyczne pochlebstwa?⁷⁵ Κολακεία analogicznie do doświadczenia (ἐμπειρία) nie posiada wiedzy (ἐπιστήμη), ponieważ „dąży ona do przyjemności (ἡδέος), a zaniebduje to, co najlepsze (τοῦ βέλτιστου)”⁷⁶. Przyjemność i rozkosz są tym, co koncentruje się na τὸ ἥδιστον, a jego celem jest sprawiać przyjemność (χαρίζεσθαι). Zadowolony z przyjemności niekoniecznie jest pozytywną działalnością; przeciwnie, często również spełnia złe ludzkie żądze. Z tego powodu pochlebstwo (κολακεία) jest czymś wstydlivym⁷⁷.

Kończąc te rozważania można stwierdzić, że według platońskiego Sokratesa retoryka jest jedynie doświadczeniem, ponieważ nie zajmuje się naturą (φύσις) odpowiedniego przedmiotu ani przyczyną działania i dlatego nie ma określonego, możliwego do ogarnięcia rozumem oraz określenia pod względem wartości celu (τέλος). Mówiąc krótko, nie stosuje się ona do żadnego z analizowanych w poprzedniej części artykułu kryteriów. Tak więc Sokrates wnioskuje: „Lecz to, co ja nazywam retoryką⁷⁸, stanowi część zajęcia, które wcale nie jest piękne (οὐδενὸς τῶν καλῶν)”⁷⁹. A następnie kontynuuje — retoryka nie jest czymś pięknym, lecz przeciwnie „Mówię, że jest brzydka; wszystko bowiem, co jest złe, nazywam brzydkim (αἰσχρὸν ἔγωγε — τὰ γὰρ κακὰ αἰσχρὰ καλῶ)”⁸⁰.

Wnioski

Na podstawie powyższych analiz, interpretacji oraz porównania *Iona z Gorgiaszem* starałem się wykazać, że celem Platona było ściśle oddzielenie retoryki od wiedzy profesjonalnej (τέχνη) oraz wiedzy prawdziwej (ἐπιστήμη). W pierwszej części artykułu wykazałem, iż Platon odmówił uznania poezji i retoryki za źródło

⁷³ Z. Nerczuk dowodzi, że platońska krytyka Gorgiaszowego rozumienia τέχνη opiera się na odrzuceniu stosowanego przez sofistów empiryzmu; zob. Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda...*, s. 134–138.

⁷⁴ Platon, *Gorgiasz*, 466e–467a.

⁷⁵ Do pochlebstwa (κολακεία) platoński Sokrates zalicza retorykę, kucharstwo, kosmetykę (κομμωτική) oraz sofistykę; *ibid.*, 463b.

⁷⁶ *Ibid.*, 465a.

⁷⁷ *Ibid.*, 464e–465a.

⁷⁸ Platoński Sokrates miał świadomość, że nie cała retoryka jest retoryką fałszywą i w dialogach *Obrona Sokratesa*, *Meneksenos*, *Fajdros* proponował on rozwiązania mające sprawić, że stanie się retoryką dobrą.

⁷⁹ Platon, *Gorgiasz*, 463a; por. Platon, *Protagoras*, 313a–314b.

⁸⁰ Platon, *Gorgiasz*, 463d.

dło wiedzy uniwersalnej. Analogicznie, zanegował ich prawo kontrolowania życia politycznego w sensie kreowania statusu społecznego w społeczeństwie. W części drugiej zwróciłem uwagę na fakt, iż Platoński Sokrates określił cztery główne cechy τέχνη:

1. wszelka działalność oparta na τέχνη określa swój przedmiot;
2. ma swoje źródło w wiedzy (ἐπιστήμη);
3. określa sposób działania oraz cel (τέλος);
4. prowadzi do dobra (ἀγαθόν) duszy albo ciała człowieka.

Według Platona ani poezja, ani retoryka, jak starałem się wykazać w części trzeciej, nie spełniają żadnej z tych cech τέχνη. Tak więc zarówno poezja, jak i retoryka jedynie wydają się być τέχνη, ponieważ ich przedmiotem jest wszystko i nic. Poza tym nie prowadzą do dobra, a więc nie prowadzą do słusznego celu. Przeciwnie, przynoszą one autorom jedynie zysk osobisty, to znaczy, poeta oczekuje szczególnego statusu w greckiej πόλις, a retor jest wyłącznie zainteresowany pobieraniem gaży za nauczanie. W ten sposób Platon zwraca uwagę na fakt, iż podstawy poezji i retoryki są całkiem odmienne od podstaw filozofii i to jest właśnie powodem, dla którego ludzie powinni szukać wiedzy i mądrości (σοφία) nie za pośrednictwem poetów, czy retorów, lecz właśnie za pośrednictwem filozofów⁸¹.

z języka angielskiego przełożył Artur Pacewicz

Plato's Socrates about Poetry and Rhetoric in *Ion* and *Gorgias*

SUMMARY

The main objective of the paper is the analysis of the views of Plato's Socrates on poetry and rhetoric in *Ion* and *Gorgias*. Its first part aims at an examination of the subjects of poetry and rhetoric. In the second part the author gives the definition of Plato's methodical criteria of recognizing of a discipline as *technē*. In its the last part the paper tries to decide, whether poetry and rhetoric, according to the founder of the Academy, meet the criteria for their acknowledgement as *technai*.

⁸¹ D.L. Roochnik twierdzi, że Platon używał analogii z τέχνη, aby rzucić wyzwanie przekonaniom i metodom jego przeciwników. Takie podejście określa on mianem *dialectical strategy*: „By describing the function of the analogy as dialectical, I mean that it can only be understood within the context of the dialogical argument in which it is used. As a result, to isolate it from its context and treat it simply as a conceptual schema is to distort it”; D.L. Roochnik, *Socrates' Use of the Technē-Analogy...*, s. 190.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE
ΓΟΡΓΙΑΣ

(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2009

JOANNA KOMOROWSKA
Uniwersytet Pedagogiczny
Kraków

***Gorgiasz* 523a–526 w ujęciu Olimpiodora: neoplatońska
refleksja nad naturą, funkcją i znaczeniem mitu**

*It is not entirely fair to judge the commentary by what
it adds to our understanding of the „Gorgias”...*

(H. Tarrant)

Podstawę niniejszych rozważań stanowi niewielki fragment większej całości, jaka powstała w Aleksandrii w szóstym dopiero wieku naszej ery, a więc wiele stuleci po śmierci Platona: szczególnym jednak zrzędzeniem losu, ten właśnie tekst jest najstarszym zachowanym do dnia dzisiejszego filozoficznym komentarzem do *Gorgiasza*. Starsze od niego jest jedynie *corpus* dzieł Eliusza Arystydesa i zawarte w nim cztery obszernie mowy w obronie sztuki wymowy, stanowiące wymierzoną przeciw sformułowanym w Platońskim dialogu tezom polemikę sofisty i, jak sam siebie postrzegał, filozofa¹. Co przy tym znamienne, *Gorgiasz* nie należał do dzieł w edukacji filozoficznej (czy retorycznej²) zaniedbywanych — dość przypomnieć, że Gelliusz wspomina o komentarzu, jaki miał do tego dialogu napisać sam Kalwenus Taurus³, że scholia Aretasa powtarzają prawdopodobnie zaginiony komentarz Proklosa, zaś *scholia vetera* mogą odzwierciedlać zawartość komentarzy ateńskiego neoplatonika Plutarcha⁴. W nieco późniejszym okresie dialog stał się dla Jamblicha pożądanym elementem programu nauczania, zajmując przy tym miejsce pomiędzy

¹ W grę wchodzi tu następujące dzieła: *Apologia retoryki, Dysputy platońskie, O czterech, List do Kapitona*. Streszczenie poglądów Arystydesa przedstawia A. Boulanger *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II^e siècle de notre ère*, Paris 1968, s. 218–270.

² Dość wspomnieć w tym miejscu choćby uwagi Cycerona w *De oratore*, I, 47.

³ W *Noctes Atticae*, VII, 14, 5–9.

⁴ Na ten temat por. zwłaszcza *Introduction* E.R. Doddsa do oksfordzkiego wydania dialogu — Plato, *Gorgias*, E.R. Dodds (ed.), Oxford 1959, s. 60–62.

uważanym za z gruntu protreptyczny *Alkibiadesem*, a kataraktycznym *Fedonem*⁵. W świetle metodologicznych zaleceń filozofa z Chalkis komentarz Olimpiodora przeznaczony byłby zatem dla początkujących adeptów filozofii (co charakterystyczne, zachowane komentarze aleksandryjskiego filozofa do dzieł Platona obejmują pierwsze trzy dialogi z jamblichejskiego *curriculum*)⁶, co z pewnością nie jest bez znaczenia czy to dla doboru dyskutowanego materiału, czy dla sposobu jego potraktowania.

O wyborze na temat niniejszych rozważań komentarzy Olimpiodora do określonego tylko wycinka Platońskiego dialogu zdecydowała przede wszystkim specyfika tematu: mit o sądzie w zaświatach, uznawany niekiedy za najstarszy z trzech eschatologicznych mitów, które znajdujemy w Platońskich dialogach, stanowi, mimo oczywistych i koniecznych związków z treścią całego dzieła, łatwą do wyizolowania całość, co sprawia, że poświęcone mu wykłady można równie łatwo wydzielić z całości komentarza — tę wysoce skądinąd względną niezależność podkreśla zresztą sam Olimpiodor, który, komentując pod koniec wykładu XLV słowa Kalliklesa, „ponieważ zakończyłeś inne kwestie...” (*Gorgias* 522e 7), stwierdza otwarcie: ἔσχον τέλος οἱ λόγοι: λοιπὸν ἐντεῦθεν ὁ μῦθος διαδέχεται (XLV, 11)⁷.

Aczkolwiek końcowy mit jest niezbywalną częścią dialogu z uwagi na jego ogólną wymowę czy zawarte w nim filozoficzne treści, ze względów strukturalnych, a także z racji formy samego wywodu stoi równocześnie poza i w pewien sposób ponad dyskusją z Gorgiaszem, Polesem czy Kalliklesem — transcendując retoryczne i logiczne wymogi tych ostatnich, stanowi ukoronowanie całości dzieła i całego wywodu Sokratesa/Platona, jednocześnie zaś może być odczytywany jako odzwierciedlenie odrębnej, opartej na innych niż dialektyczne rozważania prawach drogi ku poznaniu. Wypada w tym miejscu podkreślić, że filozoficzny mit pozostaje nie bez znaczenia dla całości proponowanej przez Olimpiodora lektury *Gorgiasza*: rozważany względem dialogu, mit postrzegany być może jako ukoronowanie filozoficznego wywodu, otwarcie na inny (wyższy) wymiar dysputy — co nie bez

⁵ Na ten temat por. wstęp H. Tarranta do komentowanego przekładu *Komentarza* (Olimpiodorus, *Commentary on Plato's „Gorgias”*, R. Jackson, K. Lycos, H. Tarrant (transl.), Leiden 1998, s. 13–14); cenne uwagi na temat popularności *Gorgiasza* w nauczaniu neoplatońskim czyni Dodds [w:] Plato, *Gorgias*, s. 58).

⁶ Być może to właśnie fakt, że mamy do czynienia niejako z wprowadzeniem do dalszych studiów filozoficznych sprawił, że zainteresowanie komentarzami Olimpiodora pozostaje relatywnie rzadkie — stan ten w niewielkim tylko stopniu zmieniła publikacja komentowanego przekładu całości *Komentarza do Gorgiasza* (komentarz do *Fedona* opublikował w wersji bilingwicznej L. Westerink) — niestety, wstępne wykłady na temat *Alkibiadesa*, *Gorgiasza*, czy nawet *Fedona* nie dostarczają zbyt obfitego materiału do studiów nad metafizyką komentatora, w którym w konsekwencji widzi się jedynie mało oryginalnego przyczynkarza. Wypada jednak powtórzyć, za Tarrantem (*Introduction*, s. 3), że źródła nie potwierdzają faktu, jakoby czy to Olimpiodor, czy jego nauczyciel Ammonius, komentowali w trakcie swoich wykładów teologiczne dialogi Platona.

⁷ W przekładzie: „Na tym kończy się wywód; odtąd jego miejsce przejmuje mit”. Wszystkie cytaty z *Komentarza* wedle wydania L.G. Westerinka (Lipsk 1970); przekład, o ile nie zaznaczono inaczej, własny. W nawiązaniu do powyższego passusu przytoczyć można również sam początek wykładu XLV: ἔδειξεν ὁ Σωκράτης τὸ ποιητικὸν αἴτιον τῆς πολιτικῆς εὐδαιμονίας ὅτι ἡ ἀρετὴ ἐστὶν (45, 1). Wydaje się, że używając terminu ἔδειξεν, wskazuje Olimpiodor na pełny charakter przeprowadzonego dowodu, zwracając tym samym uwagę na stosunkową autonomiczność mitycznej opowieści (opinię o odmienności — nie tylko treściowej, ale również stylistycznej — tego passusu podziela autor *Prolegomenów*, por. *Prolog.*, V, 17, 12–15 S.).

powodu podkreśla Tarrant, każdy z Platońskich dialogów, w których następowało odwołanie do mitu, znalazł swoje miejsce w Jamblichowym curriculum⁸.

By należycie docenić dokonaną przez Olimpiodora egzegezę samego mitu, konieczne wydają się pewne wyjaśnienia o charakterze wstępnym. Po pierwsze, traktuje on *Gorgiasza* jako dialog o szczęśliwości politycznej⁹, występujące zaś w nim postaci identyfikuje z odpowiednimi postawami. Tak, samego Gorgiasza utożsamia z τὸ διεστραμμένον κατὰ δόξαν, Polosa z τὸ ἄδικον καὶ φιλότιμον, Kalliklesa z τὸ ὑδῶδες καὶ φιλήδονον¹⁰. Podobnie jak to się przedstawia w komentowanym tekście, najważniejszej uwagi poświęca neoplatoński egzegeta dyskusji z Kalliklesem, przy czym — co potencjalnie istotne dla oceny całości — pojawiają się w tej części odnośniki do Arystydesowej teorii retoryki i tegoż apologii polityków ateńskich¹¹. Jeśli chodzi o samą naturę i metodologię komentarza, zaznaczyć z kolei należy, że w większości pojedynczych wykładów Olimpiodor zdaje się koncentrować na jednym, ogólniejszej natury, zagadnieniu, by następnie przejść do kwestii szczegółowych, nierzadko czysto leksykalnych lub związanych z czymś, co dzisiaj nazwalibyśmy krytyką tekstu¹². Stosownie, by przejść do właściwego tematu, pierwszy z poświęconych Platońskiej opowieści z *Gorgiasza* 523a–526a wykładów (*in Gorg.*, XLVI) wypełniają w całości rozważania na temat mitu, jego genezy, rodzajów (w podziale na poetycki i filozoficzny) i funkcji, z dodatkowym ekskursem na temat *nekyi* jako oddzielnego typu opowieści mitycznej¹³. Mając na uwadze sformu-

⁸ H. Tarrant, *Introduction*, s. 25.

⁹ Por. Olympiodorus, *In Gorg.*, proem. 4: φάμεν τοίνυν ὅτι σκοπὸς αὐτῶ περὶ τῶν ἀρχῶν τῶν ἡθικῶν διαλεχθῆναι τῶν φερουσῶν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν. Co trzeba jednak zaznaczyć, w innych punktach ów centralny temat (tj. σκοπός) bywa definiowany inaczej m.in. jako πολιτικὴ ἀρετή. Mówiąc jednak o szczęśliwości politycznej, czy też cnotcie politycznej jako właściwym temacie rozważań Olimpiodora, dobrze mieć na uwadze status, jaki przysługuje cnotcie politycznej w filozofii owego okresu, kiedy to polityka charakteryzowana bywa jednoznacznie jako najwyższa ze sztuk (por. choćby: ἐπεὶ δ' πάντα τὰ τῶν ἄλλων τέλη ζητεῖται διὰ τὸ εὖ εἶναι τὸν ἄνθρωπον, τὸ δ' τέλος ἐστὶ τῆς πολιτικῆς δι' ὃ τὰ τῶν ἄλλων τέλη ζητοῦνται, φανερόν ὅτι τοῦτο ἂν εἴη τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν; Heliiodorus, *Paraphr. Eth. Nic.*, 3, 8–10 H.).

Jednocześnie podkreślić należy, że wedle świadectwa anonimowych *Prolegomenów* określenie centralnego tematu (σκοπός) uważane było za podstawowy krok w interpretacji dialogu, przy czym generalnie przyjmowano, że każdy dialog ma tylko jeden σκοπός (okoliczność związana z pojedynczą naturą bóstwa) — por. *Prol.*, IX, 21, 1–36 S.

¹⁰ Por. Olimpoidor, *In Gorg.*, proem. 8, gdzie autor sugeruje głęboką interpretację postaci, ustosunkowując się przy tym do istniejących odczytań dialogu. Choć dogłębna analiza passusu nie jest celem tego artykułu, warto odnotować, że wedle słów Olimpiodora Sokrates ma odpowiadać monadzie zorientowanej na Jedno, Chajrefont natomiast monadzie wcielonej (ἔνυλον) i nierozdzielnej względem materii (ἀχώριστον ὕλης), wreszcie trzech retorów materialnej wielości.

¹¹ Polemiki z kolejnymi przeciwnikami omawia Olimpiodor odpowiednio w wykładach II–X (*Gorgiasz*), XI–XXIV (Polos), XXV–XLV (Kallikles). Szczególne miejsce zajmuje polemika z Arystydesem w wykładach XXXII, XXXVI, XXXVIII, XLI, XLII. Można w tym miejscu zauważyć, że sposób prowadzenia dyskursu jednoznacznie wskazuje na wciąż żywe funkcjonowanie mów II-wiecznego retora w intelektualnej kulturze szóstego wieku: wydaje się mianowicie, że Olimpiodor oczekuje od swoich słuchaczy przynajmniej pobieżnej znajomości poglądów przeciwnika.

¹² Glossy Olimpiodora zasługują na szczególną uwagę badawczą z uwagi na ich znaczenie dla odtworzenia tradycji przekazu pism Platona, modyfikacje pól semantycznych kolejnych pojęć, etc. Na ten temat por. również E.R. Dodds, *Introduction*, s. 58–60.

¹³ Co znamienne, o *nekyi* wspomina Olimpiodor również w *Komentarzu do Meteorologii* (*In Meteor.*, 144, 14–145, 5 Stüve), przy czym zawarte w tym dziele uwagi mają charakter

lowane wyżej tezy łatwo dostrzec charakterystyczną i zamierzoną zapewne paralełę pomiędzy całością komentarza a jego końcową częścią, którą Olimpiodor wydaje się traktować jako *sui generis additamentum* do zawartej w *Gorgiaszu* dyskusji. Zawarte w wykładzie XLVI wprowadzenie otwiera zatem rozważania nad szczegółami Platońskiej opowieści: od zagadnień utrzymanej w duchu szkoły neoplatońskiej alegorezy (XLVII), przez interpretację mitu w sensie rozważań nad jego synchronicznością (XLVIII) i dyskusję natury trzech wyznaczonych przez Zeusa sędziów (XLIX), do nader szczegółowych problemów ujętych w zamykającym komentarz wykładzie L¹⁴. Wydaje się przy tym charakterystyczne, że drobne uwagi o charakterze didaskaliów, wyjaśnienia czysto leksykalne czy kontekstualne zawiera wykład ostatni — w istocie rzeczy, można się zastanawiać, czy w końcowych częściach *Komentarza* nie mamy do czynienia z przejściem od szeroko pojmowanego ogółu do kwestii *par excellence* szczegółowych, z punktu widzenia egzegezy mitu mniej, jakby się mogło wydawać, istotnych.

Jako że nie sposób omówić w tym miejscu całego wachlarza związanych z tak zróżnicowanym wewnątrznie tekstem problemów, dalszy wywód ograniczyć należy do najważniejszych z historycznofilozoficznego punktu widzenia pytań: dlaczego w końcowej części *Gorgiasza*, doprowadziwszy do formalnego zakończenia dyskusję z Kalliklesem, Platon/Sokrates wprowadza niejako dodatkowo mit? I czemu, zdaniem Olimpiodora, miał służyć mit? Tak zadane pytania pociągają za sobą jednak, co należy w tym miejscu zaznaczyć, dodatkowe zawężenie zawartych w artykule rozważań, które z konieczności niejako koncentrować się będą na otwierającym dyskusję nad mitem wykładzie XLVI — to tutaj poddaje Olimpiodor dyskusji naturę i możliwe pożytki (ale również i niebezpieczeństwa) mitycznych opowieści. Co przy tym charakterystyczne, odnotować należy, że obydwie pytania dotyczą jednocześnie dwu poziomów interpretacji, jako że pytać można zarówno, czemu służył mit w dialogu Platona, jak i czemu służyć ma jego egzegeza w samym komentarzu. Rozróżnienie pomiędzy tymi poziomami, choć z konieczności trudne, jest nie bez znaczenia dla dalszej dyskusji: pamiętać należy, że dla zrozumienia techniki nauczania, a jednocześnie edukacyjnej koncepcji szkoły aleksandryjskiej, istotne mogą okazać się obydwie poziomy.

Pytanie o źródło

By nie tracić z oczu porządku wywodów komentatora, w pierwszej kolejności wypada zadać pytanie o genezę mitu, w szczególności zaś o pochodzenie mitu filozoficznego, pozornie przecież nader odległego od zalecanej w odniesieniu do nauki prawdziwej ἀπόδειξις. Znamienny może się przy tym wydawać fakt, że Olimpiodor, który poświęca tej kwestii stosunkowo dużo miejsca w *Gorgiaszu*, nie wraca

przelotnej wzmianki i ograniczają się — w zachowanym tekście — do wymienienia istniejących *nekyl* i do zaznaczenia dzielących je różnic; nieszczęśliwie dla nas, nie zachowało się zakończenie poświęconego temu problemowi *capitulum*, który to fakt skutecznie uniemożliwia głębszą egzegezę tekstu (por. Stüve *ad loc*).

¹⁴ Podstawowym opracowaniem samej dokonanej przez Olimpiodora egzegezy pozostaje E. Gritti, *Mito e tempo nell' esegesi neoplatonica: l' analisi della norma esegetica enunciata da Olimpiodoro Alessandrino*, „Acme” 55 (2002), s. 57–89.

do niej w swoim *Komentarzu do Fedona*, co mogłoby wskazywać, że komentator nie odczuwał potrzeby powrotu do tego akurat zagadnienia w trakcie dyskusji nad kolejnym w *curriculum* dialogiem¹⁵.

Podobnie jak dla Proklosa¹⁶, mit stanowi otóż dla Olimpiodora pochodną charakterystycznej dla ludzkiego umysłu zdolności do myślenia obrazowego: εἰς δὲ ἡμετέραν ψυχὴν οὕτως· παῖδες ὄντες κατὰ φαντασίαν ζῶμεν, τὸ δὲ φανταστικὸν μέρος ἐν μορφαῖς καὶ τύποις καὶ τοῖς τοιοῦτοις· ἵνα οὖν τὸ ἐν ἡμῖν φανταστικὸν τηροῖται, μύθοις χρώμεθα, ὡς ἂν τοῦ φανταστικοῦ χαίροντος τοῖς μύθοις (XLVI, 3)¹⁷.

Jednak nie tylko wzgląd na strukturę czy też moce duszy ludzkiej przyczynił się do powstania mitu: co stanowi w swoich zarysach nawiązanie do Platońskich wywodów z *Państwa*, Olimpiodor definiuje ten ostatni jako *klamstwo obrazujące prawdę* (ἄλλως τε καὶ ὁ μῦθος οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν, *ibid.*¹⁸). Istnieje zatem mit również po to, by dawać ludziom choćby pośredni, ale jednak dostęp do wiedzy, a to na drodze indukcji, wnioskowania pośredniego, prowadzącego od tego, co fenomenalne, do tego, co prawdziwe: καὶ οἱ μῦθοι τοίνυν γεγόνασιν ἵνα ἐκ τῶν φαινομένων εἰς ἀφανῆ τινὰ ἐρχόμεθα, οἷον ἀκούοντες μοιχείας θεῶν [...] ἐκ τῶν τοιοῦτων μὴ αὐτὸ τὸ διώκομεν, ἀλλ' ἐπὶ τὸ ἀφανὲς ἐρχόμεθα καὶ ζητοῦμεν τὸ ἀληθές (XLVI, 2)¹⁹.

Z konieczności zatem, mit ubiera abstrakcyjne treści w akceptowalną dla ludzkiej duszy (zwłaszcza zaś dla niższych jej mocy) formę: co istotne, można w tym miejscu przypomnieć, że podobne przekonanie wyraża Olimpiodor również w swoich komentarzach do Arystotelesowej *Meteorologiki*, kiedy to zaznacza w odniesieniu do nazwy Morza Martwego: εἰ δὲ φυσικὸς ὢν φιλόσοφος Ἀριστοτέλης μυθικῶς περὶ αὐτῆθ' διέλαβε νεκρὰν αὐτῆν [*scil.* θάλασσαν] λέγων, ἄτοπον οὐδέν, εἴ γε καὶ ἐν

¹⁵ Rzecz ciekawa, autor drugiego zachowanego *Komentarza do Fedona*, Damaskios, poświęca w nim, o czym dalej, kilka uwag tej właśnie kwestii.

¹⁶ Por. Proclus, *In Rem.*, 1, XLVI, 14–27, ale również *Procl.*, 15, 14–19.

¹⁷ W przekładzie: „względem duszy w następujący sposób: w dzieciństwie żyjemy wedle wyobraźni, zaś ta część duszy operuje kształtami, odwzorowaniami i im podobnymi: ergo posługujemy się mitami, by stosować posiadaną moc wyobraźni, jako że ona mitami się raduje”. By, dla większej pewności, zacytować również przekład angielski: „When children, we live in accordance with imagination, and our imaginative faculty is concerned with shapes and forms and suchlike. So that we may heed the faculty of imagination, we employ myths, since the imagination enjoys myths” (XLVI, 3).

¹⁸ W cytowanym wyżej przekładzie: „the myth is nothing other than a false statement imitating the truth”. Za sformułowanie o fundamentalnym znaczeniu dla dalszego rozwoju platońskiej teorii mitu uznać trzeba słowa Platona: „Tak i w tych opowiadaniach mitologicznych, o których się mówiło przed chwilą, ponieważ my nie wiemy, jak to było naprawdę w najdawniejszych czasach, więc upodabniamy, ile możliwości, fałszywe do prawdy [ἀφομοιοῦντες τῷ ἀλήθει τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα] i tak je robimy użytecznymi” (*Resp.*, 382c 10–d 3; tłum. W. Witwicki); cenne uwagi na temat wykorzystania mitu jako ilustracji tez filozoficznych przez samego Platona (ze szczególnym uwzględnieniem mitu Atlantydy) czyni T.K. Johansen w swoim studium *Plato's Natural Philosophy*, Cambridge 2004, s. 24–47. Odnośnie tekstu samego Olimpiodora zwracają komentatorzy uwagę, że podobną definicję spotkać można jedynie w pismach retorycznych i komentarzach literackich: Theon, *Progymnasmatica*, 59, 2; 72, 28 Spengel; Eusthatius, *Ilias*, 1, 4, 26, 424. 11; Suda, Hesychius μῦθος. Pełna dyskusja [w:] Olympiodorus, *Commentary...*, s. 290, n. 876.

¹⁹ W przekładzie: „mity bowiem zrodziły się by od tego, co fenomenalne przejść do tego, co niewidoczne, i tak dla przykładu słuchając o cudzołóstwie bogów [...] nie nimi samymi idziemy, ale dochodzimy do tego, co niewidzialne i szukamy tego, co prawdziwe”.

τοῖς φυσικοῖς ἐστὶ τι μυθῶδες, οἷον ἡ φαντασία, καὶ γὰρ αὕτη οἷον τις μῦθος ἐστὶ· τὰ γὰρ μύθου ποιεῖ μορφοῦσα τὰ ἄμορφα καὶ σχηματίζουσα τὰ ἀσχημάτιστα, ὡς καὶ ὁ μῦθος τοῖς ἀσωμάτοις σῶμα καὶ πάθη καὶ ὅσα τοιαῦτα περιπέθησι (*in Meteor.*, II, 3, p. 164, 1–6 Stüve)²⁰.

Wydaje się zatem, że samo istnienie mitu znajduje swoje uzasadnienie w naturze ludzkiej i inherentnie w niej tkwiącej φαντασία, mocy obrazowania²¹: w sytuacji, kiedy dusza ludzka nie jest gotowa na przyjęcie tego, co pozbawione kształtu i „nie-materialne”, a więc przynależne do rozumu, człowiek wybiera przekaz figuratywny, przekaz, który *ex post* dopiero, a więc po uzyskaniu zdolności intelektualnych, ulega odczytaniu w akcie alegorezy²².

Biorąc pod uwagę choćby fakt, że myślenie takie pozostaje typowe dla okresu dziecięcego (uważanego przecież w kulturze greckiej za etap preintelektualny²³), należy podkreślić, że zachodzi związek pomiędzy zdolnością obrazowania a stanem poprzedzającym intelektualną refleksję — ten właśnie związek nabiera fundamentalnego znaczenia w wykładzie Olimpiodora: ludzie pozbawieni umiejętności dialektycznych, poddani niższym instancjom duszy, pozostają na poziomie myślenia figuratywnego (a raczej dla przewagi niższych instancji duszy okazują się niezdolni do przejścia od myślenia figuratywnego wzwyż), zaś mit można w takiej sytuacji postrzegać jako okazję ich pouczenia czy też podniesienia na wyższy, zaś docelowo na intelektualny poziom funkcjonowania: na taki właśnie pożytek dyskutowanego tu mitu wydają się wskazywać wyjaśnienia Olimpiodora w XLVI, 7, zwłaszcza jeśli połączyć je z *passusem* pojawiającym się w wykładzie następnym, kiedy to przywołuje komentator słowa Platońskiego Sokratesa: „Posłuchaj zatem [...] pięknej historii, którą uznasz zapewne za baśń, ja jednak uważam za historię prawdziwą” (*Gorgias*, 523a 1–2; tłum. P. Siwek). Wydaje się mianowicie znamienne, że zaznaczywszy w XLVI, 7 najbardziej chyba wyraźny pożytek mitu (obalenie tezy, że retoryka chroni przed wymiarem sprawiedliwości), w XLVII, 1 konstatuje Olimpiodor, parafrazując zresztą tekst samego dialogu: ἐπεὶ τοίνυν ὁ Σωκράτης διὰ βάρθους χωρεῖ τῶν μύθων καὶ οὐ προσέχει τῷ φαινομένῳ, διὰ τοῦτο λέγει ὅτι ‘ἐγὼ οἴομαι

²⁰ W przekładzie: „jeśli zatem badacz natury Arystoteles w mityczny sposób te rzeczy ujmuje, nazywając owo [scil. morze] martwym, to nie jest to bezzasadne, jeśli pośród rozważań fizycznych znajdzie się coś do mitu podobnego, jak wyobrażenie, które samo jest niczym mit jakiś: to, co mityczne bowiem, sprawia przybierając w kształt, co bezkształtne, i nadając układ temu, co jego pozbawione, tak jak mit przydaje ciało i doznania temu, co bezcielesne, i tam takie”.

²¹ Można w tym miejscu przypomnieć, że wedle klasyfikacji przyjętej w dziele współczesnego Olimpiodorowi Jana Filopona φαντασία jest „mocą nierozumną”: τῶν δ’ ἀλόγων τῆς ψυχῆς δυνάμεων αἱ μὲν εἰσι γνωστικά, αἱ δ’ ἑστικαὶ καὶ ὀρεκτικά: καὶ γνωστικά μὲν φαντασία καὶ αἴσθησις (Philoponus, *In de anima*, I proem., p. 5, 35–36 Hayduck). Figuratywny charakter tej akurat δύναμις podkreśla jej szeroko uznawany związek ze zmysłem wzroku — powołując się na Arystotelesa związek ten podkreśla choćby Ariusz Didymus (*Epit. Fr. Phys.*, 16; *Doxogr.*, 456, 6 D.: ὀνομάσθαι δ’ ἀπὸ μιᾶς τῶν αἰσθήσεων, τῆς ὀράσεως...), a podobny wywód znaleźć można u samego Olimpiodora (πρὸ ὀμμάτων γὰρ ἐκάλεσε τὴν φαντασίαν, δότι πολλὴν συγγένειαν ἔχει ἢ ὄψις πρὸς τὴν φαντασίαν, ὅθεν καὶ ἐκ τῶν ὑποκειμένων τῇ ὄψει ἐκλήθη, *Comm. in Meteor.*, I, 13, p. 102, 15–17 Stüve).

²² Na temat mitu jako przekazu pośredniego por. również tekst *Komentarza* XLVI, 2.

²³ Przekonanie to jest łatwo dostrzegalne w *Etyce nikomachejskiej*, gdzie postępowanie dzieci wyraźnie nie podlega ocenie ze względu na niemożliwość προαίρεσις.

λόγον ἀληθῆ, σὺ δέ, ὁ Καλλίκλεις, μῦθον, ἐπειδὴ οὐκ οἶός τε εἶ τὸ κεκρυμμένον ἐλεῖν²⁴.

Sugestia wydaje się jasna — mit przeznaczony jest dla tych, którzy filozofami nie są i których preferencja dla φανταστικόν nie pozwala na wykorzystanie czy to prawidłowej z punktu widzenia logiki argumentacji (ἀπόδειξις), ani nawet nie dopuszcza odwołania do świadectw (μαρτυρία)²⁵. Istnienie takich właśnie ludzi uzasadnia powstanie mitu filozoficznego — mitu pozbawionego oczywistych nieprawidłowości czy sprzeczności opowieści poetyckiej, mitu takiego, który sam w sobie zawiera element psychagogiczny, który wreszcie, nawet traktowany dosłownie, wywiera pozytywny wpływ na ludzkie obyczaje. Mit taki jest — podobnie jak jego poetycki odpowiednik — tworem sztucznym, niemniej inaczej od tego drugiego okazuje się akceptowalny (w sensie dopuszczalności z punktu widzenia tak wewnętrznej logiki jak i wymowy etycznej) a nawet niezbędny dla nie-filozofów. Jednocześnie jednak, na co zwraca uwagę Olimpiodor, powstanie filozoficznego mitu wiąże się z poznaniem natury człowieka, z prawidłowym rozpoznaniem i oceną zdolności jego duszy — rozważając zatem potrzebę jego zaistnienia, pisze komentator: οἱ φιλόσοφοι μῦθοι πρὸς τὰς γ' ἐνεργείας τῆς ψυχῆς ὀρῶσιν. εἰ μὲν γὰρ παντάπασι ἤμεν μόνως νοῖ μηδὲν ἔχοντες φαντασιῶδες, οὐκ ἂν ἐχρήζωμεν μύθων ἀεὶ τοῖς νοεροῖς ὀμιλοῦντες, εἰ δ' ἄλλιν ἤμεν παντάπασι ἄλογοι καὶ κατὰ φαντασίαν ζῶντες καὶ ταύτην μόνον πρόβολον ἔχοντες, ἔδει ἡμᾶς ἅπαντα τὸν βίον μυθῶδη ἔχειν (XLVI, 6)²⁶, po czym odnosząc się do bardziej aktualnego problemu, wskazuje, że mityczna treść służyć może wskazaniu w stronę przyczyny-wzorca: νῦν τοίνυν διὰ τοῦ μύθου τούτου τὸ παραδειγματικὸν αἴτιον λέγει... (*ibid.*)²⁷.

Kwestia wydaje się o tyle interesująca, że łącząc istnienie mitu z wynikającymi z wcielenia i interferencji duszy afektywnej ograniczeniami ludzkiego rozumu, Olimpiodor wskazuje na (jego zdaniem) konieczne z punktu widzenia Platona „zawołowanie” przyczyny-wzorca, której ogląd mógłby się okazać nazbyt trudny dla dialektyki, jak praktykują ją umysły obciążone balastem afektów czy myślenia figuratywnego. W opinii Olimpiodora wprowadzałyby zatem Platon filozoficzny mit jako dopełnienie przeprowadzonej w poprzednich partiach dialogu dysputy, uzupełniając swój wykład o koncepcję brakującej (dotychczas nieomówionej) piątej przyczyny politycznego szczęścia, które stanowić ma główne poruszane w dialogu zagadnienie. Przyczyną tą byłyby oczywiście wzorzec, którego niewyraźny obraz

²⁴ W przekładzie: „jako że Sokrates zmierza ku głębszym warstwom mitu i nie pozostaje przy tym, co widoczne, stąd mówi: ja uważam za historię prawdziwą, ty jednak uznasz za mit, ponieważ nie jesteś zdolny pojąć tego, co ukryte”.

²⁵ Na temat trzech rodzajów „argumentu” por. Olympiodorus, *In Gorg.*, XLVI, 6.

²⁶ Cały passus wykazuje niejakie podobieństwo z wywodem Proklosa w jego komentarzu do *Państwa* (*In Remp.*, 1, 71–86, 159–163). Zaznaczyć jednak należy, że w swoim komentarzu Aristotelesowego traktatu *O duszy* wprowadza Filoponos klasyfikację znacznie bardziej złożoną, ze ścisłym podziałem na moce rozumne (λογικά) i nierozumne (ἄλογοι), za którym idzie dopiero podział na życiowe (ζωτικά) i poznawcze (γνωστικά) — por. Ioan. Philop. *In de anima* I proem. p. 1–6. 25 Hayduck. Być może jednak Olimpiodor używa określenia φαντασία w znaczeniu mniej ścisłym, zbliżonym do tego, w jakim pojawia się u cytowanego już Ariusza Didyma, w doksografii którego obejmuje zarówno sensibilia, jak i inteligibilia (*Epit. Fr. Phys.*, 16; *Doxogr.*, 456, 9 n.: διατείνειν δ' [εἰς] πάσας τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς διανοητικὰς κινήσεις...)

²⁷ W przekładzie: „Teraz za pośrednictwem tego właśnie mitu mówi o przyczynie wzorca”.

miałby, co za tym idzie, zawierać się w micie. W tym miejscu wypada raz jeszcze odwołać się do Olimpiodorowej parafrazy słów dialogu w wykładzie XLVII: „ponieważ nie jesteś zdolny pojąć tego, co ukryte” (XLVII, 1); jak się wydaje, parafraza ta miała w zamierzeniu komentatora dostarczać istotnej wskazówki — egzegeza mitu wymaga określonych mocy umysłu, ale również wiąże się z podjęciem świadomego wysiłku nakierowanego na odczytanie figuratywnej opowieści. To, co niewidoczne, stanie się widoczne dla intelektu dopiero w zamierzonym akcie egzegezy, ten zaś okazuje się niemożliwy bez ludzkiego starania: zadaniem ucznia (w naszym wypadku: czytelnika) jest odkryć, a raczej wybrać (αἰρεῖν) to, co zostało w micie ukryte (κεκρυμμένον). Powstaje zatem pytanie, jak dalece pamięć o tym fakcie kształtować ma odbiór dalszych rozważań, a więc czy (a jeśli tak, na ile) Olimpiodor, przedstawivszy w wykładzie XLVI poglądy na naturę i funkcje mitu, oczekiwał, że studenci będą przygotowani na możliwe figuratywne znaczenie jego własnych wywodów, czyli na ile rozumienie nie tylko Platońskiego mitu, ale również samego wykładu Olimpiodora kształtowane było (przynajmniej w zamysle komentatora) przez tezy o poznaniu pośrednim i epagogicznych konotacjach mitycznych opowieści. Pytanie takie pozostawiam teraz w zawieszeniu, ale jest to kwestia, o której nie można zapominać, analizując dalsze wywody komentatora.

Pytanie o funkcję i znaczenie mitu (w dialogu i w *Komentarzu*)

O ile za przyczynę wprowadzenia mitu uznać można (na poziomie samego interpretowanego przez Olimpiodora dialogu) fakt, że rozmówcy Sokratesa okazują się w ostatecznym rozrachunku niezdolni, by pojąć jego dialektyczne wywody (λόγοι z wykładu XLV, 11), zaś na bardziej ogólnej płaszczyźnie przyrodzoną ludzkiemu myśleniu słabość i preferencję dla obrazów i wyobrażeń figuratywnych, o tyle dalece bardziej interesujące wydają się cele, dla których Platon, a za nim Olimpiodor, uciekają się do ukrycia sensu wypowiedzi w wystylizowanym na mitologiczny przekazie: inwestygacja celów oznacza jednak pytanie o funkcję mitu tak w samym dialogu, jak i w komentarzu Olimpiodora. Oczywiście, pytanie takie z konieczności powiązane pozostaje z poprzednim, niemniej teraz uwagę wypadnie skierować przede wszystkim na kwestie praktyczne, na ewentualne rzeczywiste korzyści, jakie uciekając się do mitologicznego przekazu może osiągnąć z jednej strony dyskutant (Sokrates) czy autor dialogu (Platon), z drugiej zaś komentator (Olimpiodor).

Jak to już było sygnalizowane powyżej, mit filozoficzny ma na celu wykorzystanie ludzkiej zdolności do myślenia figuratywnego, w celu pouczenia człowieka o tym, co niewidoczne, ukryte. Osoby o wysoko rozwiniętych zdolnościach intelektualnych mogą wykorzystać ten mit do właściwie rozumianej egzegezy, a zatem do wzniesienia się na wyższy poziom poznania. Dla innych, pozbawionych czy to zdolności do wykroczenia poza figuratywny sztafaż, czy to woli, która pozwoliłaby im na dokonanie niezbędnego aktu egzegezy, mit staje się źródłem etycznego pouczenia. Nie sposób jednak nie zauważyć pewnego rodzaju komplikacji: pozbawiony otwartej nielogiczności czy amoralności mitu poetyckiego, mit filozoficzny może mianowicie okazać się niebezpieczny dla tych, którzy chcieliby pozostać przy jego łatwo dostrzegalnym, oczywistym zdawałoby się, sensie — nie odniosą oni wprawdzie szkody podobnej do tej, na którą naraża ich pozorny sens mitu po-

etyckiego, a mianowicie uszczerbku na dyspozycjach etycznych (ὅτι κὰν μείνομεν ἐπὶ τοῦ φαινόμενου, οὐ βλαπτόμεθα, XLVI, 6), niemniej powierzchowna lektura może sprawić, że przeoczą znaczenie ukryte pod figuratywnymi i pozornie tylko czytelnymi wyobrażeniami²⁸. Identycznie otóż jak jego poetycki poprzednik, mit filozoficzny swoje prawdziwe znaczenie ukrywa, działając na intelektualne zdolności odbiorcy w taki sposób, by poprowadzić go w stronę owego ukrytego przekazu²⁹: jednak w jego przypadku ograniczenie poetyckiego sztafażu i „bliskość” quasi-intelektualnego odczytania powodują, że odbiorca może zignorować zachętę do dalszych (głębszych) rozważań: ἔχουσι δ' ἐλάττωμα ὅτι, ἐπειδὴ τὸ φαινόμενον αὐτῶν οὐ βλάπτει, πολλάκις ἐν αὐτοῖς ἀπομένομεν καὶ οὐ ζητοῦμεν τὴν ἀλήθειαν (XLVI, 6)³⁰.

Ta pozorna czytelność czy równie złudny brak głębszego znaczenia jest, zdawałoby się, ceną za nieszkodliwość całego mitu. Powstaje zatem — tak przynajmniej interpretować można tok myśli Olimpiodora — konieczność uprzedzenia potencjalnego odbiorcy, że opowieść zawiera w sobie więcej, niżby się mogło na pierwszy rzut oka wydawać — konieczności tej czynić ma zadość (oczywiście w opinii Olimpiodora) otwierające całość zdanie Sokratesa/Platona: ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου (*Gorgiasz*, 523a 1)³¹.

W ujęciu komentatora, słowa te mają naprowadzić odbiorcę ubranego w mityczne szaty przekazu (na poziomie wewnątrzdialogowym Kalliklesa, na płaszczyźnie natomiast pozaliterackiej czytelnika dzieła) na głębszy sens opowieści, uwrażliwić go na istnienie głębszej, osiągalnej za pomocą między innymi alegorezy warstwy treściowej. Jednocześnie jednak, odwołują się one raz jeszcze do istotnego rozróżnienia pomiędzy mitem poetyckim, a filozoficznym, podkreślając przy tym wyższość tego ostatniego: φαμέν, ὅτι πρὸς ἀντιδιαστολὴν τῶν ποιητικῶν μύθων. ἔκεῖνοι γὰρ μόνως καλοὶ εἰσιν, οὐκέτι δ' μάλα, οὐ γὰρ καὶ τὸ φαινόμενον ἔχουσι καλόν, ἀλλὰ μόνον τὸ βᾶθος· οἱ δ' φιλόσοφοι καὶ τὸ φαινόμενον καλὸν ἔχοντες ἰσχυροὶ εἰσιν (XVII, 1)³².

²⁸ W przekładzie: „mity filozoficzne mają wzgląd na trzy moce duszy: gdybyśmy bowiem całkowicie byli i jedynie rozumem obdarzeni i nic nie mieli z siebie z mocy wyobraźni, wówczas, obracając się zawsze pośród intelligibiliów, nie potrzebowalibyśmy mitów; gdybyśmy znów byli całkowicie pozbawieni rozumu i żyli jedynie podług wyobraźni, ją jedną mając za doradcę, całe nasze życie upływałoby wśród mitów”. Odnośnie problemu mitu i płynącego zeń zagrożenia por. też R. Jackson *Late Platonist Poetics: Olympiodorus and the Myth of Plato's „Gorgias”* [w:] *Greek Literary Theory after Aristotle: a Collection of Papers in Honour of David Schenkeveld*, J.G.J. Abbenes, S.R. Slings, I. Sluiter (eds.), Amsterdam 1995, s. 275–299.

²⁹ Przywołać można w tym miejscu znamienne uwagi sformułowane w *Prolegomenach*: αὐτὸς δὲ φησιν ὅτι χρὴ ἔχειν τινὰ τοὺς μέλλοντας πλέκειν περὶ θεοῦ μῦθον οἷς προσέχοντες οἱ ἐντυγχάνοντες οὐκ ἀπατηθήσονται... (*Prol.*, II, 7. 25 n. S.). Jest przy tym znamienne, że anonimowy autor szczególnie uważę poświęca szkodom, jakie poetycki mit może wyrządzić umysłowi dzieci.

³⁰ W przekładzie: „mają ten minus, że często pozostajemy przy nich, nie szukając prawdy, ponieważ ich zewnętrznym sens (widoczna warstwa) nie szkodzi”.

³¹ Przekład P. Siwka („Posłuchaj zatem, jak to się mówi, pięknej historii...”) nie oddaje w tym miejscu kluczowej z punktu widzenia *Komentarza* złożoności greckiego oryginału: gdyby chcieć passus tłumaczyć dosłownie, przybrałby on formę: „posłuchaj, mówią, bardzo pięknej opowieści”.

³² W przekładzie: „mówimy zatem, że przez wzgląd na rozróżnienie od mitów poetyckich. Tamte bowiem są jedynie piękne, nie zaś bardzo piękne, nie mają bowiem pięknej powierzchowności [nie jest bowiem piękne to, co widoczne]; mity zaś filozoficzne, które i tę ostatnią mają

Mάλα καλὸς λόγος zawiera w sobie elementy figuratywne i treści filozoficzne, co odróżnia go od bardziej ryzykownych, może pięknych, ale otwarcie pełnych sprzeczności mitów poetyckich, upodabnia natomiast do filozoficznego dyskursu. Co więcej, taki mit staje się — przy uwzględnieniu tez sformułowanych w odniesieniu do poznawczych mocy człowieka, niezbędnym rozwinięciem i uzupełnieniem *par excellence* filozoficznego dyskursu, dowodem na psychagogiczną biegłość mistrza filozofii, jakim okazuje się na poziomie dialogu i w interpretacji komentatora Platon/ Sokrates.

Na poziomie samego dialogu odpowiedź na pytanie o pełnione przez mit funkcje wydaje się prosta. Jak *explicit*e stwierdza komentator, wprowadzony w obliczu kłeski logicznej argumentacji mit ma zwrócić uwagę Kalliklesa na możliwość funkcjonowania sprawiedliwości nieprzekupnej i odpornej na tak przezeń wynoszoną moc słowa — ma zatem mit ulepszyć postępowanie Kalliklesa i jemu podobnych³³, odwołując się do hedonistycznej niejako kalkulacji przyjemności: groźba nieuchronnej, niemożliwej do oddalenia przez retoryczne wybiegi kary rzuca cień na dobrodziejstwa chwalonej przez Polosa siły czy preferowanej przez Kalliklesa przyjemności, przeważając tym samym szalę zwycięstwa na stronę Sokratesa, który tym samym pretendować może do roli prawdziwego polityka, dbałego o moralną poprawę obywateli³⁴. O takim rozumieniu mitu świadczyć mogą słowa *Komentarza*: ἐπεὶ οὖν ὁ Καλλικλῆς ἔλεγεν ὅτι ‘μεγάλη ἐστὶν ἡ ῥητορικὴ ῥύετα γὰρ ἀπὸ δικαστηρίων τοὺς ἀνθρώπους’, φησὶν ὁ Σωκράτης ὅτι ‘μὴ ἀπόβλεπε πρὸς τοιοῦτους τοὺς μερικοὺς δικαστὰς ἀλλὰ πρὸς τοὺς καθόλου· ἐπὶ ἐκείνων γὰρ ὁ εὖ βεβιωκὼς λήψεται τὴν ψῆφον καὶ οὐδενὸς ἀξία ἡ ῥητορικὴ, ἀδωροδόχοιτο γὰρ οφ δικασταί. εἰ τοίνυν ἀποβλέπης πρὸς ἐκείνους, τότε εὐρήσεις καὶ τὸ θέσει νόμιμον συντρέχον τῇ φύσει, καὶ οὐκ εἴποις ὅτι οὐκ εἰσιν φύσει οἱ νόμοι ἀλλὰ θέσει’ (XLVI, 7)³⁵.

Można w tym miejscu poczynić jeszcze jedną uwagę: jeśli przyjąć, że źródła zachowanych u Damascjusza uwag o przyjemności, jaką dają nam mity³⁶, poszu-

piękną, są »bardzo piękne«”.

³³ Wydaje się charakterystyczne, że indywidualny wkład Olimpiodora do takiej właśnie, skoncentrowanej na elemencie dydaktycznym, interpretacji podkreślają komentatorzy dzieła: „While Plato does not directly offer this link for the myth, it is an interesting and plausible link between the myth and the preceding argument coming from an interpreter much more eager to bring out the moral lessons in the text than the author has been” (Olympiodorus, *Commentary...*, s. 294, przyp. 894).

³⁴ Postulat moralnej poprawy, o czym nie można zapominać, stanowi dla Sokratesa/Platona podstawową przesłankę do potępienia czterech polityków ateńskich, a więc odgrywa znaczącą rolę w polemice z późniejszymi również obrońcami retoryki (w tym przede wszystkim Arystydesem i jego mową *W obronie czterech*).

³⁵ W przekładzie: „skoro zatem mówił Kallikles, że »wielka jest retoryka, uwalnia bowiem ludzi od sądu«, powiada Sokrates, żeby »nie oglądać się na tych cząstkowych sędziów, ale na tych, którzy w ogólności: u nich bowiem głos pada na tego, kto żył dobrze i żadnej wartości nie ma retoryka, są to bowiem sędziowie nieprzekupni. I jeśli będziesz na nich miał baczenie, wówczas normy prawne płynące z nakazu znajdziesz zgodnymi z naturą, i nie będziesz twierdził, że prawa nie pochodzą z natury, ale z nakazu«”. Zaznaczyć w tym miejscu można, że Olimpiodor bardzo często nie tyle cytuje, co raczej parafrazuje słowa Platona, starając się przy tym wydobyć z nich właściwy sens — z konieczności taka praktyka oznacza wyostrenie poglądów wyrażanych przez Platona/ Sokratesa.

³⁶ Damascius, *In Phaed.*, 198, 30–31 (525). Cytuję w angielskim przekładzie Westerinka: „You could also add that the stories are a kind of casual and playful earnestness; and the reason we

kiwać należy u wcześniejszych neoplatoników, co zresztą wydają się potwierdzać słowa samego Olimpiodora o tym, że mit cieszy duszę, jako że jest, tak samo jak ona, obrazem czegoś innego: εἰ δὲ εἰκὼν ἐστὶν ἀληθείας ὁ μῦθος, ἔστι δὲ καὶ ἡ ψυχὴ εἰκὼν τῶν πρὸ αὐτῆς, εἰκότως μῦθοις χαίρει ἡ ψυχὴ ὡς εἰκὼν εἰκόνι (XLVI, 3)³⁷, nie sposób nie zauważyć, że zastosowana wobec Kalliklesa metoda dydaktyczna wydaje się szczególnie zasadna — w dyskusji z człowiekiem, który za najwyższe dobro uznaje przyjemność, ucieka się Sokrates do wykładu, który odwołuje się właśnie do tego, co φιλήδονον. Mamy zatem do czynienia — wedle Olimpiodora — nie tylko z odwołaniem do intelektualnych (quasi-intelektualnych) zdolności człowieka, ale również — na płaszczyźnie wewnątrzdialogowej — z odwołaniem do szczególnej natury Sokratesowego rozmówcy, który z racji swojego usposobienia niezdolny jest do zrozumienia dialektycznego dyskursu. Wydaje się jednak, że sam fakt, że komentator odnotowuje tutaj tak ogólną tendencję, jak i jednostkowe zindywidualizowanie wykładu przez Platona/Sokratesa można potraktować jako interesującą przesłankę w ewentualnej rekonstrukcji jego własnej (i przezeń zalecanej) metody nauczania.

Mit jako *nekyia*

W dodatku do swojego znaczenia „głębokiego” (opisu αἰτία παραδειγματική, a przez to ostatecznego ugruntowania szczęścia politycznego w cnocie sprawiedliwości), czy powierzchownego (zachęty do cnoty), mit o sędzie ma jeszcze jedną istotną cechę — Olimpiodor jasno klasyfikuje go jako *nekyjē*, definiując ten szczególny rodzaj mitycznej opowieści jako περι ψυχῆς, a więc opowieść o duszy³⁸. Należy przy tym zaznaczyć, że taka interpretacja stoi w sprzeczności z tezami Jamblicha, dla którego mit z *Gorgiasza* odnosić się miał przede wszystkim do natury i aktywności Demiurga³⁹ — wydaje się zatem, że podkreślenie takiej a nie innej przynależności opowieści może odzwierciedlać indywidualną preferencję Olimpiodora dla interpretacji psychagogicznej — dość wspomnieć, że komentator podaje czysto praktyczne przyczyny, dla których jego poprzednik miałby pominąć dialog w swoich wyjaśnieniach.

Co jednak znamienne, sam temat duszy nie zajmuje pierwszoplanowej pozycji w rozważaniach wykładów XLVII–L — można się jednak zastanawiać, czy podkreślając szczególnie charakter mitu, Olimpiodor nie zmierza w kierunku wskazania etycznej użyteczności mitu: wspominając w *Komentarzu do Meteorologiki* funkcję mitycznej opowieści z *Fedona* zauważa mianowicie komentator: ἀποδείξας γὰρ ἐν τῷ Φαίδωνι διὰ πέντε ἐπιχειρημάτων ἀθάνατον οὔσαν τὴν ψυχὴν καὶ εἰρηκώς, ὅτι εἰ μὲν θνητὴ ὑπῆρχεν, ἔχρῃν μᾶλλον σωμασχίας ἐπιμελεῖσθαι καὶ ὑγείας πρὸς

like play is that we want to have pleasure without pains, in other words, illusory pleasure” (gr. ὁ ἔστιν ἐπὶ εἰδώλοισ).

³⁷ W przekładzie: „I jeśli mit jest obrazem prawdy, to i dusza jest obrazem tego, co ją poprzedza, i podobnie cieszy się dusza mitem jak obraz obrazem”.

³⁸ Por. Olimpiodorus, *In Gorg.*, XLVI, 8: ἐκείνοι οἱ μῦθοι νέκυια καλοῦνται, ὅσοι περὶ ψυχῆς τι διαλέγονται.

³⁹ Na ten temat por. R. Jackson *Late Platonist Poetics...*, s. 291–295, a także H. Tarrant, *The „Gorgias” and the Demiourge* [w:] *Traditions of platonism: essays in honour of J. Dillon*, J.J. Cleary (ed.), Ashgate 1999, s. 369–373.

τὸ μακρὰ βιῶναι [...], εἶ δ' ἀθάνατός ἐστι, τούτοις μὲν κατὰ πάροδον χρῆσθαι ὥσπερ πανδοχείῳ παριόντα, δύο δέ τινων ἐπιμελεῖσθαι, ἢ τοῦ ὁμοιωθῆναι θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώποις, ἢ τοῦ δίκας μὴ ὑποσχεῖν (*In Meteor.* 144, 14–21 Stüve)⁴⁰.

Przypomnieć w tym miejscu należy, że paralelny przynajmniej w części wywód pojawia się również w samym *Komentarzu do Gorgiasza*, gdzie przyjmuje formę trzech kwestii, do których wprowadzeniem pozostaje cytowany powyżej passus z XLVI, 7, a których rozstrzygnięcie prowadzi do hedonistycznego w swojej zasadzie rachunku i przyjęcia cnoty za dobro wyższe: Πρώτη μὲν ἡ ζητούσα εἰ ἄρα ἐνταῦθα μόνον μετὰ τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ καὶ συμφορεῖται αὐτῷ ἢ καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος καὶ μένει αὐτῆ καθ' αὐτήν· δευτέρα δ' ὅτι ἄρα ἐνταῦθα μόνον ἐν τῷ βίῳ τούτῳ κρίνεται ἢ καὶ ἐν ἄλλῳ βίῳ· καὶ τρίτη ἄρα μόνον ἀνθρώποι εἰσι κρίνοντες ἢ καὶ θεῖα δύναμις· (LVIII, 4)⁴¹.

Wydaje się zatem, że kładąc tak duży nacisk na specyficzny temat mitu *Gorgiasza*, Olimpiodor zmierza przede wszystkim do wyeksponowania psychagogicznych elementów dialogu — nie sposób jednak nie zauważyć, że egzegeza platońskiej eschatologii w nieunikniony sposób prowadzi go w stronę zagadnień z gruntu metafizycznych: stąd pojawiające się w końcowej części komentarza, niestety nader skrótowe, odwołania do pierwszej przyczyny, pochodzenia i struktury świata fenomenalnego (obecne choćby w odniesieniach do pochodzenia prawa)⁴².

Konkluzje

Przeprowadzona powyżej, ograniczona do samych tylko podstaw zawartej w *Komentarzu* egzegezy, analiza wydaje się wskazywać, że Olimpiodor — idąc za tym, w czym widział, nie bez racji przecież, przykład Platona⁴³, postrzegając mit (w ogólności) jako wprowadzenie, προτέλεια, dalszego, bardziej niejako zaawansowanego wykładu, w którym student zobowiązany był wyjść poza ramy, jakie narzuca człowiekowi niższe od dianoetyki myślenie obrazowe — wprowadzenie w logiczny wywód elementu odwołującego się do tego, co nieracjonalne (czy może raczej tego, co figuratywne, a więc tego, co dostępne dla instancji duszy niższych od intelektu), stawałoby się dla Aleksandryjczyka okazją do wskazania ku nadrzędnym elementom uniwersalnego porządku, w stronę owej przyczyny-wzorca politycznej cnoty, w stronę świata bytów niezmiennych i zawsze takich samych. Na płaszczyźnie jednak, na której rozgrywa się akcja dialogu, Kallikles, którego umiłowanie przy-

⁴⁰ W przekładzie: „Bowiem udowodniwszy w Fedonie na pięć sposobów, że dusza jest nieśmiertelna, i powiedziawszy, że gdyby była ona śmiertelna, to raczej o sprawy ciała należałoby się troszczyć i o zdrowie, by żyć jak najdłużej... skoro zaś jest nieśmiertelna, tych należy używać wedle sposobności, jakby w zajeździe goszcząc, o dwie tylko się troszcząc [sprawy], albo by się do boga upodobnić na ile to dla człowieka możliwe, albo o to, by wyrokom nie podpadać...”.

⁴¹ W przekładzie: „Pierwsza zatem [antynomia] bada, czy »jedynie z ciałem wspólnie istnieje dusza i wraz z nim ginie, czy też oddziela się od ciała i pozostaje sama w sobie«; druga, »czy jedynie w tym życiu sądowi podlega czy również w innym życiu«; trzecia wreszcie, »czy jedynie ludzie ją sądzą, czy moc boska«”.

⁴² Wypada zaznaczyć, że głęboka świadomość teologicznego znaczenia mitu *Gorgiasza* przetrwała w *Prolegomenach*, których autor komentując styl Platońskiego dialogu zauważa: τὰ μὲν γὰρ προηγούμενα τοῦ μύθου ἰσχνῶς πέφρασται, τὰ δ' ἐν τῷ μύθῳ ἀδρῶς διὰ τὴν αἰτίαν τὴν εἰρημένην προσεχῶς, ὅτι τὰ θεολογικὰ ἀδρῶς, τὰ δ' λογικὰ ἰσχνῶς φράζει (*Prol.*, V 17. 12–15 S.).

⁴³ Dość przywołać w tym miejscu wspomniany już passus *Państwa* (*Resp.*, 382c–d i 389b–c).

jemności stawia w pozycji, w której możliwe jest jedynie bardzo powierzchowne odczytanie mitycznej opowieści jako ostatecznego uzasadnienia sprawiedliwości, tu zalecanej jako niezbędna w życiu społecznym, wydaje się pozbawiony zdolności, które pozwoliłyby mu wyjść poza obrazowy sens mitu — uwiedziony przez własne afekty, pozostaje uwieczony na poziomie myślenia figuratywnego. Mimo to, dostarczając mu przebranej w mityczne szaty anagogicznej zachęty, Sokrates może z jednej strony — co odzwierciedla postulaty uzewnętrznione przez filozofa w samej dyskusji — uczynić go lepszym przez hedonistyczną kalkulację przyjemności, przemawiając do tego, co φιλήδονον, z drugiej natomiast strony, na płaszczyźnie ogólniejszej, pociągając jego duszę ku lepszemu, jak pociąga się ku lepszemu duszę dziecka, które dopiero z wychowaniem i dorastaniem zyskuje zdolności intelektualne. Takie rozumienie przebiegu przedstawionej w dialogu dyskusji wydaje się, zwłaszcza w świetle czy to wzmiankowanych już nawiązań do dyskusji kosmologicznej, czy dyskusji o pierwszej przyczynie, czy to zawartej w wykładach XLVII–XLIX alegorezy elementu mitycznego z jej odniesieniami do koncepcji Jednego (Jedna) czy Intelktu, przenosić Olimpiodor na praktykę filozoficzną w sensie dalece szerszym, odnosząc zastosowany tu paradygmat wykładu do własnego niejako doświadczenia. Tym samym, właściwym odbiorcą Platońskiego wykładu mógłby wydawać się na poziomie dialogu zapomniany nieledwie Chajrefont, na poziomie natomiast względem dzieła Platona transcendentnym (na poziomie komentarza) utalentowany („nadający się” do filozofii⁴⁴) uczeń. Spoglądając w kierunku wyznaczonym przez opowieść Platońskiego Sokratesa, taki adept filozofii zyskiwał szanse może odległego, niemniej jednak wglądu w to, co wieczne (przyczynę-wzorzec), a co za tym idzie, przygotowanie niezbędne do dalszych studiów, a konkretnie, do lektury *Fedona*.

⁴⁴ O istnieniu określonych prerekwizytów, uprawniających do studiowania filozofii, upewnia nas sam Platon w *Państwie*; by przekonać się o trwałości tego przekonania, patrz choćby pisemko Alkinoosa: „Powinien on mieć wrodzone predyspozycje do nauk, te zaś mogą go przygotować i przybliżyć do poznania substancji (οὐσία) inteligibilnej, która nie podlega zmianie i nie fluktuuje; dalej zaś winien być miłośnikiem prawdy i w żaden sposób nie godzić się na fałsz — do tego winien jeszcze z natury być opanowany i od urodzenia panować nad namiętną częścią duszy. Kto bowiem poświęca się nauce o bytach i ku nim zwraca swoje pragnienia, nie będzie miał szacunku dla [niskich] rozkoszy. Ten, kto chce się poświęcić filozofii, winien również charakteryzować się otwartością sądów — małostkowość bowiem jest w największym stopniu przeciwna duszy, która zamierza rzeczy boskie i ludzkie oglądać. Nadto winien z natury skłaniać się ku sprawiedliwości, prawdzie, wolności i umiarkowaniu; towarzyszyć temu muszą łatwość w przyswajaniu wiedzy i pamięć — te bowiem również przystoją (εἰδοποιεῖ) filozofowi. Jeśli te naturalne skłonności uzupełni odpowiednie wychowanie i właściwy tryb życia, dają one człowiekowi możliwość zdobycia cnoty — zaniedbane jednak stają się przyczyną największych nieszczęść. Stąd też Platon miał w zwyczaju określać je [scil. skłonności] tymi samymi terminami, co cnoty — mówił zatem o umiarkowaniu, odwadze i sprawiedliwości” (*Wykład...*, I, 152)

***Gorgias* 523a—526 from Olimpiodorus Perspective: Neoplatonic
Reflection on Nature, Function and Meaning of the Myth**

SUMMARY

The earliest surviving commentary on the Platonic *Gorgias*, Olimpiodorus' work on the dialogue remains a valuable testimony both to the Neoplatonic exegetic tradition and to the position occupied by the *Gorgias* itself in the scholarly curriculum. The present essay focuses on the exegesis of the Platonic myth contained in *Gorgias* 523a–527e; in analyzing its content and disposition I hope to uncover the underlying interpretative principles and, thus, to arrive at the possible meaning the myth could have had for the Neoplatonic scholar.

KOLOKWIA PLATOŃSKIE ΓΟΡΓΙΑΣ

(red.) A. Pacewicz
Wrocław 2009

TOMASZ MRÓZ
Uniwersytet Zielonogórski

Rola dialogu *Gorgiasz* w Karla R. Poppera interpretacji Platona i w pierwszych głosach krytycznych

Dialog *Gorgiasz* jest jednym z tych dzieł Platona, które — obok najobszerniejszych dzieł Ateńczyka, *Państwa*, *Praw* — zostało szeroko wykorzystane przez Poppera w jego kontrowersyjnej pracy *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*¹.

¹ Dzieło to zostało napisane przez Poppera podczas II wojny światowej, gdy przebywał w Novej Zelandii, wykładając na uniwersytecie w Christchurch. Popper, znajdując się z dala od głównego teatru wydarzeń, uważał *Spoleczeństwo otwarte* za swój *war effort* (I. Jarvie, S. Pralong, *Introduction* [w:] *Popper's Open Society After 50 Years. The Continuing Relevance of Karl Popper*, I. Jarvie, S. Pralong (eds.), London–New York 2003, s. 3). Pierwsze wydanie ukazało się w roku 1945 w Londynie i miało dwa reprinty, kolejne wydania (wyd. II: 1953), były poszerzane (m.in. o odpowiedzi na głosy krytyczne, indeksy, cytaty z dzieł Platona) i poprawiane. Ciekawe były natomiast losy polskiego wydania. W roku 1957 wydawnictwo KiW podjęło decyzję o wydaniu *Spoleczeństwa otwartego*, a w celu przyspieszenia procesu wydawniczego sporządzenie przekładu zlecono dwojgu tłumaczom. Zanim zakończyli oni pracę, w roku 1959 zgodę na druk książki cofnięto. Ponad dwadzieścia lat później kolegium PWN na kilka dni przed ogłoszeniem stanu wojennego zdecydowało się ją wydać. Żadnych jednak kroków w tej sprawie już później nie podejmowano (K. Szaniawski, *Posłowie* [w:] K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2: *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, tłum. T. Korczyc, Warszawa 1987, s. 343). Książkę wydano w roku 1987 w drugim obiegu nakładem kwartalnika „Krytyka” i Niezależnej Oficyny Wydawniczej w tłumaczeniu dokonanym przez H. Krahelską pod pseudonimem „Tadeusz Korzcyc”. Jak podawała w roku 1989 „Gazeta Wyborcza” nakład ten został w większej części skonfiskowany i zniszczony przez SB w grudniu 1987 roku w liczbie 300 egzemplarzy t. 1 i 400 t. 2, w związku z czym dokonano dodruku w identycznej formie (informacje za opisem katalogowym ze zbiorów polskich wydawnictw niezależnych z lat 1976–1989 K. Bronowskiego: www.incipit.home.pl/bibula). Tekst główny poprzedzono esejem L. Kołakowskiego z 1979 roku *Samozatrucie społeczeństwa otwartego*, nt. wewnętrznych zagrożeń liberalizmu, co Popper miał skomentować następująco: „opinie Kołakowskiego o moim dziele są całkowicie błędne” (A. Chmielewski, *Spoleczeństwo już otwarte: i co dalej?*, „Odra” 36 [11] (1996), s. 33). Jak przystało na książkę wydaną w drugim obiegu, doczekała się ona swojego omówienia w periodyku również

Filozofia społeczna Platona została w niej przedstawiona i skrytykowana jako ideologia antydemokratyczna i totalitarna, słowem: ukazano Platona właśnie jako jednego z najważniejszych wrogów tytułowego społeczeństwa otwartego².

W krytyce sztuki retorycznej, której zasadniczo poświęcony jest *Gorgiasz*, kluczową rolę odgrywa pojęcie sprawiedliwości, pytania, czy nauczyciel retoryki uczy sprawiedliwości, czym jest sprawiedliwe posługiwanie się sztuką retoryczną. Spośród zagadnień dialogu pierwszorzędnymi są także — w rozmowie Sokratesa z Kalliklosem — kwestia prawa natury, rządów ludzi lepszych nad gorszymi, związku szczęścia i dobra z przyjemnością. Dla Poppera najważniejszym ze wszystkich problemów podjętych w *Gorgiaszu* jest platońska koncepcja sprawiedliwości, co deklaruował już we wstępie do swej książki: „Wydaje się, że zanim zrozumie się, jak pilna jest potrzeba interpretacji tych spraw [czyli zagadnień źródeł historycyzmu i jego popularności], należy najpierw uświadomić sobie niepokojące podobieństwo pomiędzy [Platońską] teorią sprawiedliwości a teorią i praktyką współczesnego totalitaryzmu”³.

w drugim obiegu, gdzie można było m.in. przeczytać o szczególnym charakterze jej recepcji w Polsce: „Osobliwość tej recepcji leży w tym, że poprzedzała ona lekturę. Recepcja przed lekturą (czasem wręcz bez lektury) nie jest w Polsce zresztą czymś wyjątkowym. Myślę zresztą, że nie tylko w Polsce, a wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z prowincjonalizmem, który swoją prowincjonalność usiłuje zamaskować” (S. L., *Książka specyficznie nieobecna*, „Bez Dekretu” 19 (1988), s. 66). Dalej autor napisał, że nawet to pierwsze wydanie jest w Polsce zbyt późne, gdyż polski czytelnik „wie, że marksistowska doktryna jest niesłuszna i nie potrzebuje argumentów filozoficznych, wystarczy mu zatłoczony tramwaj, kolejka po papier toaletowy i dający się zauważyć ogólny brak wszystkiego” (*ibid.*, s. 67). Prócz tego we Wrocławiu z inicjatywy C. Karkowskiego środowiska opozycyjne rozpoczęły niezależne prace nad przekładem (A. Chmielewski, *Spoleczeństwo już otwarte...*, s. 31). Wreszcie w roku 1993 książka została wydana po raz pierwszy w oficjalnym obiegu przez PWN w nieco zmienionym tłumaczeniu H. Kraheleskiej (zmiany dotyczyły zasadniczo przekładu cytatów) i w opracowaniu A. Chmielewskiego. Przytoczenie tych informacji wydaje się konieczne, gdyż zdarza się, że właśnie wydanie PWN-owskie uznawane jest przez niektórych autorów za ową pierwszą, podziemną edycję książki (np. M. Trojanowski, *Destructio magna Popperi. O popperowskiej interpretacji Platona*, „Sophos” 2 (2004), s. 4). Książki, ze względu na warunki umowy, początkowo nie można było wydać w serii „Biblioteka Współczesnych Filozofów” (A. Chmielewski, *Nota redakcyjna* [w:] K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Urok Platona*, tłum. H. Kraheleska, Warszawa 1993, s. 9). Udało się to dopiero niedawno, bo w roku 2006, znowuż w poprawionej formie (z dodrukiem w roku 2007; wedle tego wydania *Spoleczeństwo otwarte...* jest cytowane w niniejszej pracy). Dopiero więc po sześćdziesięciu latach od pierwszego wydania *Spoleczeństwo otwarte...* zajęło należne miejsce wśród wydawnictw filozoficznych w Polsce.

² Nie ma tu miejsca na rekonstruowanie całej krytyki Poppera pod adresem Platona, na temat której istnieje szereg opracowań. Skupiono się natomiast na roli *Gorgiasza* w argumentacji Poppera i na pierwszej krytyce tych jej tez, które za swą podstawę mają tekst tego dialogu. Przytaczane poniżej dzieła pierwszych krytyków Poppera interpretacji Platonizmu to: G.J. de Vries, *Antisthenes Redivivus. Popper's Attack on Plato*, Amsterdam 1952; J. Wild, *Plato's Modern Enemies and The Theory of Natural Law*, Chicago 1953 (tutaj cytowane wedle wydania z 1971 r.); R.B. Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge 1953 (tłumaczenia wszystkich cytatów z tych prac pochodzą od autora). O ile praca Levinsona była przytaczana w polskiej literaturze przedmiotu, bądź przynajmniej wymieniana, gdyż jest znana pośrednio z odpowiedzi Poppera zawartych w *Addendach*, to de Vries i Wild są przywoływani bardzo rzadko. Zdaje się, że jednym z nielicznych wyjątków jest praca W. Wątroby, *Socjologia i fallibilizm. Filozofia Karla R. Poppera. Biografia intelektualna Karla R. Poppera. Bibliografia Popperyzmu*, Wrocław 1996, s. 107.

³ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 9.

Gorgiasz jest dialogiem pełniącym niebagatelną rolę w interpretacji Poppera, ponieważ uzasadnia konkluzję, którą uznaje on za podsumowanie własnej pracy⁴, a brzmi ona: „Platon czuł, że programu Starej Oligarchii nie da się przerobić bez oparcia go na jakiejś nowej wierze, na perswazji, która potwierdzałaby stare wartości trybalizmu, przeciwstawiając je wierze społeczeństwa otwartego. L u d z i t r z e b a n a u c z y ć, ż e s p r a w i e d l i w o ś ć z n a c z y n i e r ó w n o ś ć i ż e p l e m i ę, k o l e k t y w, s t o i w y ż e j n i ż j e d n o s t k a”⁵. Dalej zaś Popper mógł uznać *Państwo*, dzieło dojrzałego Platona, niemalże za interpretację rozumienia sprawiedliwości z *Gorgiasza*, dzieła młodego Platona: „Ponieważ jednak wiara głoszona przez Sokratesa miała zbyt mocne korzenie, nie można było jej zmienić wprost, jawnie, lecz trzeba było spróbować wyinterpretować ją jako wiarę społeczeństwa zamkniętego. Było to zadanie niewątpliwie trudne, ale nie niemożliwe. Bo czyż Sokrates nie został zabity przez demokrację? Czyż nie straciła ona tym samym wszelkich praw do niego? I czy Sokrates nie krytykował przy każdej okazji anonimowej zbiorowości i jej przywódców za brak mądrości?”⁶. W wywiązaniu się zaś z własnego zadania, jakim było zinterpretowanie zmiany filozofii społecznej Platona od domniemanego sokratyzmu do totalitaryzmu, z pomocą przyszły Popperowi wybrane fragmenty dialogu o retoryce. W dialogu tym Sokrates, podobnie jak w *Apologii*, jest indywidualistą⁷ i zwolennikiem egalitarnej koncepcji sprawiedliwości⁸, jakkolwiek „pojawiają się już elementy wrogiej krytyki”⁹ wobec Ateńskiej demokracji.

Dialog *Gorgiasz* nie mógł więc posłużyć Popperowi do rekonstrukcji Platońskiej teorii idei. Inaczej sprawa miała się natomiast z zagadnieniem natury i konwencji. Jednemu ze stanowisk w sporze o pochodzenie władzy, naturalizmowi biologicznemu, Platon poświęcił miejsce między innymi w *Gorgiaszu*. Najdłużej dyskutując z Sokratesem Kallikles wyraża antyegalitarną opinię, wedle której zgodnie z naturą władza powinna należeć do silnego, silnego z natury, wyznaje bowiem wprost: „ja sądzę, że sama natura objawia, iż jest sprawiedliwe, by lepszy miał więcej niż gorszy, a silniejszy więcej niż słabszy”¹⁰. I dalej: „Ale jeśli, jak myślę, zdarzy się człowiek wystarczająco potężny, wszystko to z siebie zrzuci, skruszy, odrzuci, podepcze nasze przepisy, czary i zaklęcia, wszystkie sprzeczne z naturą prawa, zbuntuje się, i on, nasz niewolnik, stanie się panem, i wtedy zajaśnieje to, co jest sprawiedliwe zgodnie z naturą”¹¹. Pogląd ten zostaje następnie poddany przez Sokratesa badaniu i krytyce, która równocześnie jest apologią filozofowania, które Kallikles uznaje za młodzieńczą rozrywkę, niegodną człowieka dojrzałego. W dal-

⁴ *Ibid.*, s. 393–394, przyp. 56: „Nie muszę mówić, że sentencja ta jest próbą podsumowania mojej interpretacji historycznej roli Platońskiej idei sprawiedliwości [...], a w szczególności głównych politycznych doktryn *Państwa*; interpretacji, która stara się wyjaśnić sprzeczność między wczesnymi dialogami, zwłaszcza *Gorgiaszem*, a *Państwem*, jako wyrastające z podstawowej różnicy między poglądami Sokratesa i poglądami późniejszego Platona”.

⁵ *Ibid.*, s. 248–249.

⁶ *Ibid.*, s. 249.

⁷ *Ibid.*, s. 398, przyp. 56.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Platon, *Gorgias*, 483d, tłum. P. Siwek [w:] Platon, *Gorgias. Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991.

¹¹ *Ibid.*, 484a.

szej rozmowie okazuje się bowiem, że potężniej działać może człowiek mądry — a nie jedynie fizycznie silny¹² — zwłaszcza jeśli posiada mądrość polityczną¹³. Popper, uznając *Gorgiasza* za dialog napisany pod wielkim wpływem Sokratesa, stwierdza, że Platon w młodości dawał najsilniejszy odpór naturalizmowi biologicznemu, a tendencja ta w miarę upływu lat — podczas pisania *Państwa* i pod koniec życia *Praw* — malała¹⁴.

W tym kontekście, w kontekście ewolucji filozofii Platona, nabiera ważności kwestia chronologii dialogów. Popper — którego jedynie instrumentalnie interesowała właściwie tylko chronologia relatywna dialogów, a nie absolutna, czyli bez dociekania dat powstania poszczególnych dzieł, a jedynie ich czasowej relacji względem siebie — przyjął, że *Gorgiasz* został przez Platona napisany po najważniejszych dialogach sokratejskich, a przed *Fedonem* i *Państwem*¹⁵.

Dialog *Gorgiasz* dochodzi do głosu w rozdziale *Sprawiedliwość totalitarna Społeczeństwa otwartego*. Najważniejszym dialogiem jest jednak *Państwo*, czyli dialog o sprawiedliwości, na podstawie którego Popper dochodzi do wniosku, że „Platon rozumiał sprawiedliwość jako to, »co leży w interesie idealnego państwa«. A co leży w interesie idealnego państwa? Powstrzymywanie wszelkich zmian drogą sztywnego podziału klas i poprzez rządy klasowe. Jeżeli interpretacja ta jest słuszna, to możemy powiedzieć, że sprawiedliwość, jakiej domaga się Platon, stawia jego program polityczny na szczeblu totalitaryzmu”¹⁶. Dalej, akcentując różnicę między Platońskim a współczesnym rozumieniem sprawiedliwości, Popper stwierdza: „Platon identyfikuje sprawiedliwość z zasadą rządów klasowych i klasowych przywilejów. [...] Dla Platona sprawiedliwe są przywileje klasowe, podczas gdy dla nas sprawiedliwość oznacza brak przywilejów. Ale różnica między tymi dwoma poglądami na sprawiedliwość sięga jeszcze głębiej. Dla nas sprawiedliwość to rodzaj równości w stosunkach międzyludzkich; dla Platona to pojęcie nie odnosi się

¹² *Ibid.*, 489e–490a.

¹³ *Ibid.*, 491a–b.

¹⁴ K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 90.

¹⁵ Popper przyjmuje następującą chronologię najczęściej cytowanych przez siebie dialogów: „*Kriton* — *Obrona Sokratesa* — *Eutyfron*; *Protagoras* — *Menon* — *Gorgiasz*; *Kratylos* — *Me-neksenos* — *Fedon*; *Państwo*; *Parmenides* — *Teajtet*; *Sofista* — *Polityk* — *Fileb*; *Timajos* — *Kritiasz*; *Prawa*” (*ibid.*, s. 265, przyp. 5). Popper wprost deklaruje: „Porządek chronologiczny dialogów Platona, odgrywający tak znaczną rolę w naszym dowodzie, jest bardzo zbliżony [*nearly the same*] do stylometrycznej listy ułożonej przez Lutosławskiego” (*ibid.*, s. 402, przyp. 56). Jedyna rozbieżność, jakkolwiek mało istotna, dotyczyła relacji między trzema pierwszymi dialogami (por. T. Mróz, *Wincenty Lutosławski — polskie badania nad Platonem*, Zielona Góra 2003, s. 88, tabela). Rozstrzygając kwestię Sokratyczną Popper dodawał: „Badania »stylometryczne« pokazują, że nasz szereg jest chronologicznie zgodny z tym, w jakim Platon pisał swoje dialogi” (K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 399, przyp. 56). Tak więc *Gorgiasz* i *Fedon* stawały się ostatnimi dialogami, w których można odnaleźć jeszcze rysy historycznego Sokratesa.

¹⁶ *Ibid.*, s. 115–116. Por. R.B. Levinson, *In Defense...*, s. 412: „Platon nazywając »sprawiedliwym« czynienie tego, co służy interesom państwa, nie stwierdza nic więcej ponad to, że jest to część sprawiedliwości; a Popper nie ma żadnego uzasadnienia, by traktować zdanie Platona jako definicję całości”. Dalej czytamy, że stwierdzenie Poppera, iż w idealnym *polis* obywatele nie mogli cierpieć niesprawiedliwości, gdyż czyniąc niesprawiedliwość szkodzili jedynie państwu (K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 134–135), jest także błędne, gdyż obywatel czyniąc szkodę państwu przyczynia się także do zepsucia własnej duszy (R.B. Levinson, *In Defense...*, s. 412–413, przyp. 37).

do stosunków międzyludzkich, lecz jest właściwością całego państwa, opartą na stosunkach między klasami. Państwo jest sprawiedliwe, jeżeli jest zdrowe, silne, zwarte i trwałe”¹⁷.

Aby wykazać, że Platońskie rozumienie sprawiedliwości nie było wśród Greków powszechne, że pojmowali sprawiedliwość jako egalitaryzm, Popper odwołuje się do słów Sokratesa w *Gorgiaszu*: „Ale czy tłum nie uważa tego, o czym przed chwilą mówiłeś, że mianowicie sprawiedliwe jest mieć po równo [...]. Zatem nie tylko według prawa [...] jest sprawiedliwym mieć po równo, ale jest to też zgodne z naturą”¹⁸. Dopiero później w dialogu wprowadzone zostaje inne pojęcie równości jako równości proporcjonalnej, geometrycznej — a nie arytmetycznej — na której zasadza się porządek świata¹⁹. Jednak dalszy ciąg wypowiedzi Sokratesa wskazuje, że niekoniecznie ma on na myśli ową równość — i opartą na niej sprawiedliwość — polityczną: „zapominasz [Kalliklesie], że geometryczna równość panuje tak między bogami, jak i ludźmi. Ty uważasz, że należy dążyć do przewyższenia innych, ponieważ zaniedbujesz geometrię”²⁰. Tak więc, wedle Poppera, dopiero na etapie pisania *Państwa*, a zatem już po założeniu Akademii²¹, Platon głosił takie pojęcie sprawiedliwości, które zaprzeczało jej potocznemu rozumieniu. Przebrał w szatę

¹⁷ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 117.

¹⁸ Platon, *Gorgiasz*, 488e–489b. Tekst *Gorgiasza* przeciwstawiony jest ustępom z *Praw* (757b–d), gdzie Platon pisał o sprawiedliwości politycznej, która nie ma nic wspólnego z równością arytmetyczną, jest natomiast przyznaniem każdemu tyle, ile się należy wedle właściwej mu natury (K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 318, przyp. 9).

¹⁹ Platon, *Gorgiasz*, 507e–508a.

²⁰ *Ibid.*, 508a. Sam Popper dostrzegł trudności w interpretacji owej geometrycznej równości z wypowiedzi Sokratesa: „Nie mam zamiaru twierdzić, że ostatnią uwagę Sokratesa (508a) o »geometrycznej równości« należy koniecznie interpretować jako antyegalitarną, to znaczy, że musi ona znaczyć to samo, co »proporcjonalna równość« w *Prawach*” (K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 336, przyp. 48). Z drugiej jednak strony, w innym miejscu przytacza on ten sam fragment jako podbudowę dla Platońskiego antyegalitaryzmu, gdyż wyraża on: „podstawową ideę tej postawy, to znaczy, że niesprawiedliwe jest traktowanie nierównych po równi” (*ibid.*, s. 328–329, przyp. 20). Por.: „Porządek i proporcja w duszy nazywają się praworządnością i prawem; stąd powstają ludzie przestrzegający prawa i porządku. Jest to sprawiedliwość i roztropność” (Platon, *Gorgiasz*, 504d). Mimo uzasadnionych wątpliwości Poppera, wydaje się, że »geometryzację» można zinterpretować korzystnie dla skontrastowania *Gorgiasza Państwu* na podstawie tego, o czym była mowa w dialogu w ustępie wcześniejszym, czyli jako właściwą hierarchizacji ludzkich pragnień i dążeń, bez ekstrapolacji na sferę polityczną i podział ludzi wedle natur. Dla interpretacji dokonanej przez Poppera jest to oczywiście o wiele bardziej użyteczne, gdy przyznać, że w *Gorgiaszu* brak jeszcze rozumienia sprawiedliwości jako równości politycznej, proporcjonalnej, geometrycznej: „holistyczna i antyegalitarna interpretacja sprawiedliwości w *Państwie* jest wynalazkiem Platona i że starał się on przedstawić totalitarne rządy klasowe jako sprawiedliwe, mimo że powszechnie rozumiano przez to słowo coś wręcz przeciwnego” (K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 119). Pod wpływem krytyki Popper uznał ostatecznie, że we fragmencie tym Platon „*implicite* wyraża zasadę, którą później rozwinię pełniej w *Timajosie*: że porządek kosmiczny jest porządkiem geometrycznym” (K.R. Popper, *Addendum I: Platon i geometria* [w:] K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 410).

²¹ W tym kontekście ostrzeżenie, by do Akademii nie wchodził nikt, kto nie zna geometrii, Popper interpretuje jako ukłon Platona w stronę arystokracji (*ibid.*, s. 318, przyp. 9). Jest to możliwe tym bardziej, że wedle zaakceptowanej przez Poppera chronologii z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć, iż rozpoczęcie pisania przez Platona *Państwa* od założenia Akademii dzieli dystans co najwyżej kilkuletni, a jest on z pewnością większy między założeniem szkoły a napisaniem *Gorgiasza*, który — jak wspomniano — powstał wcześniej.

sprawiedliwości idee, które nią nie były, aby „zrobić propagandę swemu totalitar-nemu państwu, wmawiając ludziom, że jest ono sprawiedliwe”²².

Abstrahując nawet od pytania, czy Platon podczas pisania *Gorgiasza* był zwolennikiem teorii egalitarnej czy arystokratycznej, a więc — odpowiednio — sprawiedliwości arytmetycznej czy geometrycznej, niewątpliwym pozostaje fakt, że pogląd egalitarny nie był mu obcy, co więcej, Platon miał świadomość jego popularności. Wystarczy na przykład spojrzeć na długą krytyczną mowę Kalliklesa, w której czytamy między innymi: „według prawa nazywa się niesprawiedliwym i brzydkim dążenie do wywyższania się ponad tłum i to jest właśnie uważane za występek”²³. Stąd Popper wysunął wniosek, że pomijanie czy też pogardliwe traktowanie tego poglądu w *Państwie* było zabiegiem ze wszech miar przemyślanym, w celu uniknięcia poważnej politycznej dyskusji²⁴. Nie było to także bez związku z krytycznymi uwagami dotyczącymi demokracji Ateńskiej²⁵.

Platon, wedle Poppera, nieuczciwie przedstawiał ustami Kalliklesa przypisywaną Lykofronowi teorię, to znaczy „tak, jakby jej koniecznymi przesłankami był egoizm, a nawet nihilizm, to znaczy tak, jakby protekcjonizm był teorią dla tych, którzy lubują się w zadawaniu niesprawiedliwości, lecz są za słabi, by ją faktycznie zadawać, wymagają więc od silnych, by tego również nie czynili”²⁶. Ponadto, Platon uczynił z niej teorię historycystyczną, przedstawiającą domniemaną historyczną genezę prawa²⁷. Sokrates jednak, jako oponent Kalliklesa w *Gorgiaszu* i wyraziciel poglądów młodego Platona, broni tej teorii, inaczej zaś rzecz przedstawiała się podczas pisania przez Platona *Państwa*²⁸.

Aby wykazać — co w gruncie rzeczy było celem pracy Poppera — że Platon świadomie wprowadzał współczesnych w błąd co do właściwego rozumienia sprawiedliwości, że jego intencją było to, aby za pomocą werbalnych i semantycznych

²² *Ibid.*, s. 119. Por. G.J. de Vries, *Antisthenes Redivivus...*, s. 14: „Platon« jest tutaj, jak to o wiele częściej znajdujemy w książce Poppera, pseudonimem J. Goebbelsa”.

²³ Platon, *Gorgiasz*, 507e.

²⁴ Por. m.in. K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 336–337, przyp. 50. Zarzut dotyczący *Państwa* dyskutuje R.B. Levinson, *In Defense...*, s. 414–418.

²⁵ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 121.

²⁶ *Ibid.*, s. 149. Popper uważa, że w mowie Kalliklesa znajdują się wszystkie elementy koncepcji Lykofrona: „egalitaryzm, indywidualizm i postulat obrony przed niesprawiedliwością” (*ibid.*, s. 150). Por. G.J. de Vries, *Antisthenes Redivivus...*, s. 32: „Całe oburzenie Poppera »nieuczciwą metodą« Platona jest wynikiem nieporozumienia bądź nieuważnej lektury”. Zarzuty wobec braku podstawy źródłowej dla tych twierdzeń prezentuje także R.B. Levinson, *In Defense...*, s. 420–423.

²⁷ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 149.

²⁸ *Ibid.*, s. 149. Jednakże poglądy prezentowane przez Sokratesa w dyskusji z Kalliklesem mogą być potraktowane jedynie jako czysto dialektyczna opozycja wobec skrajnego poglądu rozmówcy, która niekoniecznie musi odzwierciedlać poglądy Sokratesa (R.B. Levinson, *In Defense...*, s. 416; por. R.B. Levinson, *Appendix XVI: Socrates and the Origins of Plato's Thought* [w:] R.B. Levinson, *In Defense...*, s. 638, kol. 2), co dodatkowo można wzmocnić pojawiającym się później w tej rozmowie wspomnieniem równości geometrycznej (Platon, *Gorgiasz*, 508a) oraz tym, że egalitaryzm nie jest zrównany z demokracją, gdyż wyklucza ją akcentowanie wiedzy, jako kwalifikacji do rządzenia i porównanie rządzącego do lekarza; R.B. Levinson, *Appendix XVI...*, s. 641, kol. 2. Na tej podstawie skrytykowany zostaje także wniosek o prawdziwości obrazu historycznego Sokratesa w *Gorgiaszu*, a także przepaść mająca wedle Poppera dzielić *Gorgiasza* od *Państwa* (R.B. Levinson, *In Defense...*, s. 419–420).

sztuczek rozpropagować własne idee polityczne²⁹, znowu z pomocą przychodzi Popperowi *Gorgiasz* i kwestia Sokratejska. Dialogi sokratejskie bowiem, pełne — według Poppera — szlachetnych idei, sprawiły, że przez stulecia czytelnicy Platona traktowali koncepcje społeczne z *Państwa* jako naturalne rozwinięcie idei sprawiedliwości z *Gorgiasza*. O ile więc Popper nie wątpił w dobre chęci Platona konstruującego polityczny ideał w *Państwie*³⁰, to stwierdzał, że Ateńczykowi nie udało się uniknąć nieczystych środków do jego rozpropagowania.

Bezsporny wpływ historycznego Sokratesa³¹ na Platona widział Popper w rozmowie Sokratesa, jako postaci literackiej, z Polesem, w której stwierdzone zostaje, że czyny złe i moralnie obojętne dokonywane są przez ludzi dla pewnego dobra³². Inne, znamienne Sokratejskie poglądy — humanistyczny altruizm i indywidualizm — ujęte zostały w mowie skierowanej do Kalliklesa: „haniebniejsze i gorsze jest spoliczkować mnie niesprawiedliwie, okraść, zrobić ze mnie niewolnika, włamać się do mojego domu — krótko mówiąc, popełnić jakąś niesprawiedliwość względem mnie czy tego, co do mnie należy, jest czymś gorszym i haniebniejszym dla tego, kto to czyni, niż dla mnie, który to znoszę”³³. We fragmencie tym zwraca uwagę także określenie czynów niesprawiedliwych, zgodne z powszechnym rozumieniem³⁴: „W *Gorgiaszu* teoria sprawiedliwości jest teorią najnormalniejszą w świecie [...]. Nauka Sokratesa, że lepiej być przedmiotem takich czynów niż dokonywać ich samemu, bliska jest nauce chrześcijańskiej”³⁵. W innym miejscu Popper dodaje,

²⁹ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 119–120.

³⁰ *Ibid.*, s. 139: „Wierzę w szczerłość totalitaryzmu Platona. Wprawdzie postuluje on bezwzględna przewagę jednej klasy nad innymi, ale celem jego nie jest maksymalny wyzysk klas pracujących przez klasę rządzącą, lecz stabilność całości”. *Ibid.*, s. 217: „Wydaje mi się, że deklaracja Platona wyrażająca chęć uszczęśliwienia państwa i jego obywateli nie jest tylko propagandą. Jestem gotów przyjąć, że u jej podstaw leży po prostu dobra wola”.

³¹ Za jeden z rysów historycznego Sokratesa przedstawionego w *Gorgiaszu* uważa Popper to, że Sokrates „swoją misję wychowawczą uważał jednocześnie za misję polityczną. Wierzył, że jedyną drogą do poprawy sytuacji politycznej państwa jest nauczanie obywateli samokrytycyzmu. W tym sensie uważał siebie «za jedynego polityka swoich czasów» w przeciwieństwie do tych, co pochlebiają ludowi, zamiast popierać jego prawdziwe interesy” (*ibid.*, s. 166). Zob. Platon, *Gorgiasz*, 521d: „Uważam, że jestem jednym z niewielu Ateńczyków, jeśli nie jedynym, który uprawia prawdziwą sztukę polityczną i jedynym dzisiaj, który zajmuje się sprawami publicznymi. Ponieważ nigdy nie mówię po to, by się podobać, ale mam na celu najwyższe dobro”. R.B. Levinson, konfrontując różne interpretacje tego fragmentu *Gorgiasza*, stwierdza, że wedle Poppera „to zdanie okazuje się być wyrazem intelektualnej skromności samego historycznego Sokratesa, skromności wiedzącej tylko że się nie wie, która może słusznie żądać dla tego, kto ją wyraża, wyjątkowego i użytecznego stanowiska jako dla posiadającego najlepsze kwalifikacje by rządzić” (R.B. Levinson, *In Defense...*, s. 69). W dalszych partiach swej książki wskazuje na absurdalność tego stanowiska, „każdy wers tego dialogu oddycha moralną pewnością, z którą Sokrates obstaje przy swoich przekonaniach” (*Ibid.*, s. 303), przekonaniach o konieczności posiadania pozytywnej wiedzy, która umożliwi moralną poprawę współobywateli, przekonaniach, które pozytywnie formułował. *Gorgiasz* m.in. „tchnie wiarą w duszę jako w pewnym sensie substancję duchową, a nie tylko zniszczalną przypadłość ciała” (R.B. Levinson, *Appendix XVI...*, s. 635, kol. 1). Za rys sokratejski dialogu uznał Levinson krytykę nauczania i używania retoryki bez oglądania się na moralny rozwój jej adeptów (R.B. Levinson, *Appendix XII: Freedom of Inquiry and the Philosopher Kings* [w:] R.B. Levinson, *In Defense...*, s. 619, kol. 1).

³² Platon, *Gorgiasz*, 468a–c.

³³ *Ibid.*, 508e.

³⁴ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 333, przyp. 36.

³⁵ *Ibid.*, s. 135. Levinson, przytaczając różne interpretacje *Gorgiasza*, stwierdza, że Popper

że *Gorgiasz* jest swoistym momentem przejściowym w rozwoju filozofii Platona: „Obok tendencji indywidualistycznych, egalitarnych i protekcyjnych istnieją w *Gorgiaszu* również wyraźne tendencje antydemokratyczne. Być może przyczyną jest to, iż Platon pisząc *Gorgiasza* nie wypracował jeszcze do końca swej totalitarnej teorii i chociaż opowiadał się już uczuciowo po stronie antydemokracji, pozostawał jednak pod silnym wpływem Sokratesa”³⁶. Kolejnym argumentem za tą tezą jest także dla Poppera fakt, że *Państwo*, w przeciwieństwie do *Gorgiasza*, łagodzi ostrzeżenie przed korupcyjnym wpływem władzy³⁷. W *Gorgiaszu* zaś czytamy: „największa ilość tych przykładów to tyrani, królowie, książęta i rządzący państwami: z powodu bowiem największej swobody działania popełniają oni największe i najbardziej bezbożne występki”³⁸. Z cech charakterystycznych dla Platona w *Gorgiaszu* Popper odnalazł miejsca „najbardziej charakterystyczne dla platońskiego użycia terminu »perswazja« w znaczeniu »udawania wiary«, a przede wszystkim dla propagandy politycznej”³⁹, które zestawione zostały z podobnymi z dialogów późniejszych. Trzeba jednak dodać, że Sokrates przeciwstawia się w rozmowie z Gorgiaszem rozumieniu sztuki politycznej jedynie jako retoryki, budzącej przekonanie w duszach słuchaczy⁴⁰, przekonanie płynące z wiary, a nie z nauki⁴¹.

W świetle zarzutów dotyczących nieprawidłowej interpretacji, a nawet świadomego fałszerstwa filozofii Platona zawartej w *Państwie* i *Prawach*, jakie stawiano Popperowi, może się wydawać, że dialogi sokratejskie, a zwłaszcza najobszerniejszy z nich — *Gorgiasz* — pełni rolę drugorzędną. W porównaniu z *Państwem* i *Prawami* rzeczywiście tak jest, jednak próby właściwego określenia pojęcia sprawiedliwości z *Gorgiasza* nie mogły pozostać niezauważone i niewykorzystane przez Poppera. *Gorgiasz* został przez niego zinterpretowany jako świadectwo, że Platon, który — co istotne — w czasie pisania tego dialogu pozostawał pod wpływem Sokratesa, miał świadomość powszechnego rozumienia sprawiedliwości, od którego z upływem czasu odszedł. Pośrednio interpretacja *Gorgiasza* jest też głosem w sporze o autorstwo poglądów wyrażanych w dialogach sokratejskich: Popper stwierdził, że „fragmenty te [dotyczące rozumienia sprawiedliwości i niesprawiedliwości] noszą na sobie jeszcze wpływ Sokratesa”⁴², opowiadając się tym samym za poglądem, że Sokrates odmalowany przez Platona we wczesnych dialogach nosi w sobie wiele z tak zwanego Sokratesa historycznego. Uznając możliwość odróżnienia tego, co w Sokratesie, jako postaci literackiej z dialogów, historyczne od tego, co Platońskie, Popper uznał, że „teoria Form i Idei jest niemal w całości Platońska,

interpretuje ten dialog „jako dowód, że to Sokrates, a nie jego zdrajca Platon, mógł zbliżyć się do istoty ducha chrześcijańskich ewangelii” (R.B. Levinson, *In Defense...*, s. 23; por. *ibid.*, s. 397).

³⁶ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 149.

³⁷ *Ibid.*, s. 346, przyp. 25.

³⁸ Platon, *Gorgiasz*, 525d.

³⁹ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 348, przyp. 10. „Perswazja” jest jednak w *Gorgiaszu* najlepszym przykładem tego, że Platon „może używać słów w różnych znaczeniach bardzo zbliżonych do siebie nawzajem” (R.B. Levinson, *In Defense...*, s. 432).

⁴⁰ Platon, *Gorgiasz*, 453a.

⁴¹ *Ibid.*, 455a.

⁴² K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 333, przyp. 36.

a nie Sokratejska, mimo że Platon [w dialogach okresu dojrzałego] wkłada ją w usta Sokratesa jako jej głównego rzecznika⁴³.

Na publikacje krytyczne wobec zawartej w książce Poppera interpretacji Platonizmu nie trzeba było długo czekać. Już na początku lat pięćdziesiątych ukazały się najważniejsze studia krytyczne wobec *Spoleczeństwa otwartego*.

J.G. de Vries już w tytule swej pracy wskazywał na podobieństwa Poppera do wielkiego oponenta Platona, Antystenesa, widząc je w „przenikliwym zmyśle logicznym, silnych motywach etycznych i wielkiej awersji do Platona”⁴⁴. Interpretację Poppera oceniał w dosadnych słowach: „jest tendencyjna, jednostronna, uprzedzona i nieuczciwa, jednak jego naukowa rzetelność jest bez zarzutu. Nigdy nie zataja faktów z tego powodu, że przeczą jego hipotezom. Jedyne jego uraz w stosunku do Platona zaślepia go do tego stopnia, że oczywistych faktów nie dostrzega”⁴⁵.

Wracając do *Gorgiasza*, de Vries wytknął Popperowi, że jego wniosek, dotyczący jednogłośnej aprobaty sprawiedliwości jako równości przez współczesnych Platona, był zbyt pochopny, gdyż wypowiedź Sokratesa: „czy tłum nie uważa. . .”⁴⁶ nie pociąga za sobą przeświadczenia o całkowitej akceptacji⁴⁷. Zgodził się jednak z Popperem, że Platon w *Gorgiaszu* rzeczywiście bronił pewnej formy protekcjonizmu. De Vries zwrócił także uwagę na niekonsekwencję Poppera wobec interpretacji fragmentu 508e, gdzie pojawia się pojęcie geometrycznej równości, jest ono jednak tłumaczone zupełnie odmiennie niż przy okazji *Praw*⁴⁸. Wydaje się jednak, że de Vries nie zauważył poważnych wątpliwości Poppera wobec tego fragmentu, którym ten wprost dawał wyraz⁴⁹.

Wśród wielu przykładów cytatów z Dialogów wyjętych przez Poppera z kontekstu, znalazł się także jeden z *Gorgiasza*. Rzeczywiście, Popper zacytował Platona wprost, gdy pisał, że wśród największych grzeszników są władcy, ale dodawał potem, parafrazując *Gorgiasza*, że „osoby prywatne też mogą być złe”⁵⁰. De Vries zarzucił mu pominięcie tego fragmentu. Druga związana z nim wątpliwość jest poważniejszej natury, gdyż między *Gorgiaszem* a *Państwem* nie zauważył on większej zmiany poglądów Platona na destrukcyjny moralnie charakter władzy, gdyż z przytoczonych przez Poppera fragmentów nie wynika żadna zmiana poglądów Platona w tej kwestii. Ironicznie dodawał: „Cel Poppera jest jasny. W *Gorgiaszu* wciąż w pewnej mierze odczuwalny jest dobroczynny wpływ Sokratesa, w *Państwie* Platon jest już *âme damnée*”⁵¹.

Kończąc swoje uwagi, de Vries dodał: „Popper wraz z Heglem mówi: moja interpretacja jest tą właściwą; *um so mehr Schade für die Wirklichkeit!*”⁵².

⁴³ *Ibid.*, s. 267, przyp. 8.

⁴⁴ G.J. de Vries, *Antisthenes Redivivus...*, s. 1.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 9, przyp.

⁴⁶ Platon, *Gorgiasz*, 588e.

⁴⁷ G.J. de Vries, *Antisthenes Redivivus...*, s. 32.

⁴⁸ *Ibid.*, s. 32.

⁴⁹ Zob. przyp. 20.

⁵⁰ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 346, przyp. 25.

⁵¹ G.J. de Vries, *Antisthenes Redivivus...*, s. 37.

⁵² *Ibid.*, s. 60.

Krytykę przeprowadzoną mniej soczystym językiem przeprowadził J. Wild, pisząc między innymi: „Popper [...] okazuje się być dzieckiem swego czasu, wyczytując u starożytnego autora swoje własne doświadczenia w zupełnie niewiarygodny sposób”⁵³. Dialog *Gorgiasz* służy Wildowi do kilku celów w krytyce Poppera. Powołuje się na fragment, w którym Sokrates w rozmowie z Polesem stwierdza, iż nie jest dla niego ważna zgoda wielu na jakiś pogląd, a istotne jest przekonanie swojego oponenta w dyskusji: „mówca uważa, że obalili twierdzenie przeciwnika, skoro może na poparcie swych słów przedstawić wielu poważnych świadków, podczas gdy jego przeciwnik przywołuje tylko jednego albo żadnego. Ale ten sposób dowodzenia nie ma żadnej wartości, gdy idzie o prawdę; [...] ty tylko przedstawiasz mi tłum fałszywych świadków, by obedrzeć mnie z tego, co jest istotą rzeczy i prawdą. Ja, jeśli nie pozyskam ciebie, i ciebie jednego, na świadka potwierdzającego to, co mówię, uznam, że nic nie wniosłem do naszej dyskusji; uważam, że i ty tak samo, jeśli nie pozyskasz mnie, i mnie jednego, na świadka, a wszystkich innych nie odeślesz”⁵⁴. Między innymi na podstawie tego krótkiego tekstu Wild wyciąga wniosek, że przeczy on konstatacjom Poppera nt. Platońskiego przeświadczenia o wyższości wspólnoty nad jednostką⁵⁵. Wild zdaje się tutaj pozornie nie zauważać, że zgodnie z uwagami Poppera dotyczącymi kwestii Sokratejskiej, powyższą opinię z *Gorgiasza* można przypisać nie Platonowi przemawiającemu ustami Sokratesa, ale właśnie Sokratesowi samemu.

Jednakże w pracy Wilda znajdujemy poddany krytyce pogląd Poppera na sokratyczny charakter *Gorgiasza*. Biorąc za dobrą monetę stwierdzenie Poppera, że całkowicie sokratyczna, to znaczy odzwierciedlająca poglądy historycznego Sokratesa, jest *Obrona* — ale i z tą tezą Wild polemizuje — w której Sokrates jest zaprezentowany jako czysty agnostyk⁵⁶. Wbrew stanowisku Poppera Wild wskazuje, że w *Gorgiaszu* pojawia się cały szereg pozytywnych poglądów wyrażanych przez Sokratesa, a także zbieżności z *Państwem*: „W dialogu tym Sokrates prezentuje długą i staranną obronę rozróżnienia między sztuką prawdziwą a fałszywą oraz wzajemną relację sztuk, przeprowadza szczegółowy dowód w obronie swojego pozytywnego przekonania, że czynienie niesprawiedliwości jest gorsze od jej do-

⁵³ J. Wild, *Plato's Modern Enemies...*, s. 28.

⁵⁴ Platon, *Gorgiasz*, 471e–472c.

⁵⁵ J. Wild, *Plato's Modern Enemies...*, s. 39. Levinson wyciąga inny wniosek, wedle niego fragment ten jest argumentem przeciwko agnostycyzmowi przypisywanemu Sokratesowi przez Poppera: „Sokrates i jego rozmówca angażują się zawsze nie w szukanie osobnej prawdy dla każdego, ale prawdy dla obu, obowiązującej tym samym dla wszystkich ludzi” (R.B. Levinson, *Appendix XVI...*, s. 635, kol. 2).

⁵⁶ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 342, przyp. 9: „Postawa Sokratesa w stosunku do nauki (postawa, która łączy prawdziwe zainteresowanie argumentami racjonalnymi z rodzajem umiarkowanego agnostycyzmu) była niezrozumiała dla Platona”. „W *Obronie* Sokrates podkreśla trzykrotnie [...], że nie interesuje się filozofią przyrody” (*ibid.*, s. 395, przyp. 56, p. 5a); „utrzymując jak najpoważniej [...], że nie miał ani dużo, ani mało do czynienia z filozofią przyrody, tylko po prostu nie miał z nią do czynienia” (*ibid.*, s. 396, przyp. 56, p. 5a); „W *Obronie* [...] Sokrates przyjmuje agnostyczną postawę w stosunku do problemu przeżycia” (*ibid.*, s. 396, przyp. 56, p. 5b); „Sokrates mówi w *Obronie*, że mądrość nawet najmądrzejszego polega na zdawaniu sobie sprawy, jak mało wie, i że zgodnie z tym powiedzenie delfickie »poznaj samego siebie« należy rozumieć jako »poznaj swe własne ograniczenia«” (*ibid.*, s. 397, przyp. 56, p. 5c).

świadczenia, analizuje cnoty tak jak zostało to zrobione w IV księdze *Państwa*, jasno broni rozróżnienia między ludzkim dobrem a przyjemnością, wyraża określone przekonanie o nieśmiertelności i daje szczegółowy, mityczny obraz losu duszy w życiu pozagrobowym. Czy to jest agnostycyzm?”⁵⁷. Jeżeli więc filozofia Sokratesa ograniczała się jedynie do stwierdzenia, że nie ma żadnej filozoficznej prawdy, dialog *Gorgiasz* nie może uchodzić za wiarygodne źródło do rekonstrukcji jego poglądów⁵⁸.

Najobszerniejsze dzieło skierowane między innymi przeciwko Popperowskiej interpretacji Platona, wzbogacone szeregiem dodatków, nosiło znamienity tytuł *W obronie Platona* i pochodziło od uczonego z niewielkiego Uniwersytetu stanu Maine, R.B. Levinsona, którego sam Popper określił mianem najlepszego ze swych krytyków⁵⁹. W prywatnych rozmowach i w pracach innych autorów książkę zapowiadano nawet wcześniej niż się ukazała⁶⁰. Levinson pisał o celu swej pracy między innymi: „chcielibyśmy podsumować wywody wyrażając sprzeciw wobec szeroko rozpowszechnionego założenia, podtrzymywanego przez wielu, którzy są słusznie zaliczani do grona przyjaciół Platona — założenia, że aktywna polityka, wypracowanie określonego programu politycznego działania, było ze wszech miar podstawowym i absorbującym celem życia i myśli Platona. Ta nęcąca i ryzykowna półprawda może być i bywała już wykorzystywana dla obniżenia wszystkich sprawiedliwych i pozytywnych ocen Platona, jest ona tak ważna dla całego tematu tej książki, że jej odrzucenie jest w pewnym sensie naszym głównym motywem”⁶¹. Temu celowi Levinson poświęcił najwięcej miejsca, wskazując, że Platon przede wszystkim był metafizykiem.

Poświęcając miejsce *Gorgiaszowi* krytykował niektóre z tez Poppera, nie zawsze przywołując go wprost. Wskazywał, że w *Gorgiaszu* znajduje się szereg elementów ściśle Platońskich, na przykład posługiwanie się terminologią teorii idei⁶²: „czy nie nazywasz dobrych dobrymi ze względu na obecne w nich dobro, tak jak pięknych pięknymi ze względu na obecne w nich piękno?”⁶³.

Nie mogło to pozostać bez wpływu na krytykę Popperowskiego obrazu Sokratesa, obrazu odmalowanego między innymi na podstawie *Gorgiasza*. Podobnie jak Wild, Levinson na plan pierwszy wysunął tezę Poppera, że Sokrates nie był zainteresowany teoriami metafizycznymi, kontrargumentując, że w wielu dialogach Sokrates podejmuje temat duszy i jej pośmiertnych losów⁶⁴. Levinson zgadzał

⁵⁷ J. Wild, *Plato's Modern Enemies...*, s. 55–56.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 56.

⁵⁹ K.R. Popper, *Addendum III: Odpowiedź na krytykę* [w:] K. R. Popper, *Spółczesność otwarte...*, t. 1, s. 414. *Notabene*, w tekście tym na zarzuty Levinsona dotyczące *Gorgiasza* Popper nie daje odpowiedzi.

⁶⁰ J. Wild wspominał, jak wiele zawdzięczał w swej pracy rozmowom z Levinsonem, którego „książka o Platonie, mająca się wkrótce ukazać, będzie monumentalnym wkładem do studiów klasycznych” (J. Wild, *Plato's Modern Enemies...*, s. VII; por. *ibid.*, s. 239, przyp. 133).

⁶¹ R.B. Levinson, *In Defense...*, s. 249–250.

⁶² *Ibid.*, s. 250, przyp. 25.

⁶³ Platon, *Gorgiasz*, 497e.

⁶⁴ R.B. Levinson, *In Defense...*, s. 299–300. Por.: „Krótko mówiąc, Sokrates Poppera był kąpany w wodach współczesnego liberalizmu dopóki usunięto każdą woń jego historycznych greckich korzeni” (*ibid.*, s. 301).

się jednak z Popperem, że w dialogach można znaleźć świadectwa intelektualnej skromności Sokratesa⁶⁵, dystansowania się od tak zwanych ekspertów w różnych dziedzinach, czy budzenia świadomości moralnej⁶⁶. Nie mogło jednak być zgody na interpretację samooceny Sokratesa jako jedyne prawdziwego polityka. „Dialog jest pełnym pasji wołaniem o nie umieszczanie za sterem państwa nikogo innego, jak tylko tego, który posiada tę [=moralną] wiedzę”⁶⁷. Dzielność jest przynoszącą efekty wiedzą i zasadnicza krytyka systemu demokratycznego opiera się na tym, że nie jest on w stanie takiej wiedzy czynić swym przewodnikiem, co nie jest nawet jego deklaracyjnym celem⁶⁸.

Dalej Levinson krytykował interpretację indywidualistycznego altruizmu Sokratesa, pokazując, że Popper zagubił świadomość kontekstu deklaracji o preferowaniu cierpienia niesprawiedliwości wobec jej czynienia. Wedle Levinsona założeniem dowodu Sokratesa jest uniknięcie zepsucia własnej duszy człowieka, co nie jest w żadnym wypadku altruizmem. Jednostka akceptująca to założenie, stając wobec wyboru między czynieniem niesprawiedliwości i tym samym zepsuciem duszy, a doświadczaniem jej, pozostając konsekwentną, musi przyjąć drugi człon alternatywy, który jednakże nie wynika z altruizmu. Jakkolwiek Sokrates nie unikał bezinteresownego działania dla dobra współobywateli, interpretowanie powyższego stanowiska jako altruistycznego jest błędem⁶⁹.

Popper kładł duży nacisk, jak powiedziano wyżej, na ewolucję Platońskiego rozumienia sprawiedliwości, które polegało na przedefiniowaniu pojęcia sprawiedliwości od równości egalitarnej do antyegalitaryzmu. Levinson problem określił inaczej. Według niego Platon w *Gorgiaszu* posługuje się pojęciem sprawiedliwości w rozumieniu jurydycznym⁷⁰, sprawiedliwość sądowa staje się medycyną dla chorej duszy⁷¹. Platon, wedle Levinsona, nie redefiniował pojęcia sprawiedliwości, gdyż pojawia się ono w podobnym kontekście w *Państwie*, gdzie czytamy: „Czy na czymkolwiek innym będzie im zależało przy sądeniu spraw, a nie na tym, żeby nikt nie miał niczego cudzego, ani swego nie tracił? [...] Więc i z tego względu można by się zgodzić, że sprawiedliwość to posiadanie i robienie swego i własnego”⁷². Robienie swego i trzymanie się własnego niekoniecznie musi zaś oznaczać, jak chciałby Popper, klasowego skostnienia społeczeństwa i niemożności zmiany przynależności klasowej jednostki⁷³.

Podsumowując argumenty Levinsona, teza Poppera o wielkiej różnicy zachodzącej między *Gorgiaszem* a *Państwem* w przyjęciu i odrzuceniu teorii protekcjonizmu „jest trudna i do jasnego sformułowania, i do odrzucenia”⁷⁴.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 306. Jednakże ta intelektualna skromność nie została przez Poppera nigdzie uznana za ironię.

⁶⁶ *Ibid.*, s. 301.

⁶⁷ *Ibid.*, s. 303, por. *ibid.*, s. 496–497.

⁶⁸ *Ibid.*, s. 334.

⁶⁹ *Ibid.*, s. 303.

⁷⁰ *Ibid.*, s. 411.

⁷¹ Platon, *Gorgiasz*, 478a–c.

⁷² Platon, *Państwo*, 433e, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1994.

⁷³ R.B. Levinson, *In Defense...*, s. 412.

⁷⁴ *Ibid.*, s. 422–423, przyp. 63. Zob. przyp. 28.

Tekst dialogu *Gorgiasz* w Popperowskiej interpretacji Platonizmu odzwierciedlał młodzieńczy okres rozwoju filozofa, kiedy jednak podejmował on już z pełną świadomością zagadnienia z filozofii społecznej. *Gorgiasz* jest też świadectwem stopniowego wyzwalania się Platona spod wpływu Sokratesa. I to właśnie między innymi przez pryzmat *Gorgiasza* konstruowana jest Poppera wizja historycznego Sokratesa, którego ideały zostały zdradzone w *Państwie* przez dojrzałego Platona. Sokrates z *Gorgiasza* był obrońcą egalitaryzmu, protekcjonizmu, wyrazicielem idei zbliżonych do chrześcijańskich, podczas gdy Platon w późniejszym okresie swej twórczości poddał te idee reinterpretacji i świadomemu fałszerstwu (sprawiedliwość arytmetyczna stała się sprawiedliwością polityczną, sprawiedliwość przestała przysługiwać jednostce, a zaczęła państwu), aby przyciągnąć uwagę współczesnych do własnych, kontrowersyjnych idei politycznej utopii.

Wszystkie interpretacyjne aspekty dialogu *Gorgiasz*, obok całości Popperowskiego wykładu Platonizmu, zostały poddane krytyce. Była to krytyka wieloaspektowa. Uwagi odnosiły się do podstawy źródłowej wniosków Poppera (kwestia poglądów Lykofrona), do wahania między różnymi wykładniami tego samego tekstu (niejednoznaczne zinterpretowanie fragmentu o geometrycznej równości) oraz do błędów i wątpliwych interpretacji (altruizm Sokratesa, jego obrona egalitaryzmu, kwestia właściwych kwalifikacji do rządzenia). Konsekwencją było odrzucenie Popperowskiej wizji ewolucji Platona oraz jego dojrzałej filozofii jako całkowitego przeciwnictwa poglądów historycznego Sokratesa. Pierwszą falę krytyki wobec Popperowskiego wizerunku Platona podsumowano następująco: „Pokazali, że Popper nie wziął pod uwagę w stopniu wystarczającym historycznych i filozoficznych uwarunkowań ustroju zaproponowanego przez Platona. Nie byli jednak w stanie odrzucić głównej jego tezy, że system Platona jest totalitarny. Idealne państwo z *Praw* różni się zaś od współczesnych systemów totalitarnych tym, że nie jest imperialistyczne i że pragnie żyć w pokoju”⁷⁵.

Na obronę książki Poppera przytoczmy jego deklarację, przestrożę dla jej odbiorcy: „muszę więc przestrzec czytelnika, by nie oczekiwał pełnego wykładu filozofii Platona ani też »obiektywnego i sprawiedliwego« [*fair and just*] podejścia do platonizmu. Mój stosunek do historycyzmu jest otwarcie wrogi, wynika z przekonania, a nawet gorzej. Dlatego też moja analiza historyczystycznych cech platonizmu jest bardzo krytyczna”⁷⁶. Także we *Wstępie* pisze wprost: „Systematyczna analiza historycyzmu aspiruje do czegoś w rodzaju statusu naukowego. Książka ta nie stawia sobie takich wymagań. Wiele z wyrażonych tu opinii ma charakter osobisty”⁷⁷.

Wskazuje to, że książki Poppera nie należało czytać jak dzieła ściśle historyczno-filozoficznego, nie jest ona wykładem z filozofii starożytnej, została napisana z pobudek doraźnych, a taką pobudką była sytuacja w połowie XX wieku⁷⁸. Po-

⁷⁵ F. Novotný, *The Posthumous Life of Plato*, Prague 1977, s. 543.

⁷⁶ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 267. Deklarację tę de Vries ocenił jako zbyt uczynną dla wszystkich, którzy dotarli przynajmniej do rozdziału III w t. I *Spoleczeństwa otwartego*; G.J. de Vries, *Antisthenes Redivivus...*, s. 9.

⁷⁷ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. 6.

⁷⁸ Polemizuje z takim stanowiskiem de Vries, pisząc: „Książka dra Poppera jest symptomem nowoczesnego wpływu sytuacji politycznej; jest to w jego wypadku tak mocne, że utracił umiejętność rozwijania czystej *theorii*. [...] Od filozofa można jednak wymagać, że — mimo iż spory

winna być więc raczej odczytana, a zwłaszcza jej tom I, jako głos wyrażający potrzebę krytycznego zrewidowania źródeł kultury europejskiej. Popper, traktując rozwój kultury zachodniej jako proces ciągły, wyrażał zaniepokojenie skutkami tego rozwoju, nazizmem, komunizmem, okrucieństwami wojny. Tym samym, zdawał się pytać o to, czy odpowiedź na pytanie o genezę ówczesnego kryzysu nie leży u samych źródeł tej kultury, w antyku, a szczególnie w dziele Platona, któremu — mimo swej postawy — Popper nie odmawiał zasług⁷⁹. Występując jednakże przeciwko uświęconej wielowiekową tradycją czci dla założyciela Akademii, przeciwko jego idealizacji⁸⁰, nie uniknął błędów.

Krytyka *Spoleczeństwa otwartego* jako kolejnej historycznofilozoficznej próby przedstawienia filozofii Platona zdaje się zatem chybiać swojego celu, jednakże nie zwalnia historyków od wskazywania na nieścisłości i błędy interpretacyjne. Jeżeli takie znajdują się w dziele Poppera, a dzieje krytyki pokazują, że ich nie brak, to przynajmniej częściowo znalazły się tam po to, aby pośrednio potępić ustroje totalitarne, a nie tylko w celu skrytykowania platońskiej filozofii społecznej.

Jednego Popperowi odmówić nie można. *Spoleczeństwo otwarte* stało się przedmiotem krytyki i dyskusji, nie tylko na polu historii filozofii. W ocenie tego dzieła posłużył się jego własnymi słowami, którymi podsumował błędny — jego zdaniem — pogląd J. Burneta na kwestię Sokratejską: „śmiała teoria tego rodzaju, nawet jeśli jest fałszywa, zawsze oznacza postęp; a książka Burneta pełna jest śmiałych i niekonwencjonalnych poglądów. Jest to tym bardziej godne podkreślenia, że prace historyczne mają na ogół tendencje do wygłaszania poglądów oklepanych i zleżałych”⁸¹ — tego ostatniego niewątpliwie udało się Popperowi uniknąć.

jego czasów dają mu bodziec do namysłu i jeśli słusznie sądzi, że nie powinien trzymać się z dala od walki — powinien w swym teoretycznym namyśle trzymać pewien dystans wobec wydarzeń dookoła niego” (G.J. de Vries, *Antisthenes Redivivus...*, s. 61). Do pobudek krytyków Platona, jakkolwiek ze zrozumieniem, odniósł się Wild, akcentując, że historycy XIX-wieczni byli w swych ocenach łagodniejsi, gdyż nie doświadczyli politycznego i moralnego zepsucia w takim stopniu, jak autorzy współcześni (J. Wild, *Plato's Modern Enemies...*, s. 2–3). Levinson natomiast napisał: „Moje główne zarzuty przeciwko tym krytykom są takie, że nie poczynili oni niezbędnych korekt w podróży tam i z powrotem między światem starożytnym a naszą współczesną czasoprzestrzenią, i że jako swoją zasadę pokazali więcej zapału do odkrywania błędów niż do rozpoznania zasług. [...] jego [=Platona] doktryny polityczne są traktowane jakby były wyłożone w XX wieku, elementy, które były w nich do przyjęcia, zignorowano bądź błędnie przedstawiono, a poprzez sztuczne zarzuty zwiększono ich zbieżności ze szkodliwymi ideologiami współczesności”; R.B. Levinson, *In Defense...*, s. VII.

⁷⁹ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte...*, t. 1, s. XVII: „Właśnie na Platona trzeba patrzeć bardzo krytycznym okiem, ponieważ powszechne uwielbienie dla tego »boskiego filozofa« ma autentyczną podstawę w jego przytłaczających osiągnięciach intelektualnych”.

⁸⁰ *Ibid.*, s. 114 „Idealizacja tego wielkiego idealisty przenika nie tylko interpretacje pism Platona, ale także przekłady. Drastyczne uwagi Platona, nie pasujące do tego, co zdaniem tłumacza winien głosić humanitarysta, są często odpowiednio preparowane lub po prostu źle rozumiane”. Odpowiadając na krytykę, Popper potwierdził swoje stanowisko i argumenty krytyków sprowadził do reakcji motywowanych obrazą i świętokradztwem: „Atakując Platona obrazilem i zraniłem — jak dziś widzę — wielu platoników” (K.R. Popper, *Addendum III...*, s. 414).

⁸¹ *Ibid.*, t. 1, s. 394, przyp. 56. Por.: G.J. de Vries, *Antisthenes Redivivus...*, s. 62: „można [...] generalnie z wdzięcznością przyznać, że świeże idee od nie-eksperta mogą oddziaływać owocnie”.

**The Role of Gorgias in K. R. Popper's Interpretation of Plato
and in the First Critical Comments**

SUMMARY

In this paper the role of *Gorgias* in K. R. Popper's interpretation of Plato's political philosophy is examined. The first critical opinions on the part of his book devoted to Plato (*The Open Society and His Enemies*, vol. 1, London 1945) are presented as well (G. J. de Vries, J. Wild, R. Levinson). According to Popper, *Gorgias* reflected a juvenile stage of Plato's philosophical development when he consciously started to undertake problems of political philosophy. *Gorgias* is also a clear evidence of Plato's progressive emancipation from Socratic influences. In *Gorgias* and other early dialogues Popper found the image of the historical Socrates as a defender of egalitarianism and protectionism, a philosopher expressing some views close to Christian ethics. In *Politeia* however, according to Popper, Plato — aiming towards attracting his contemporaries to his own controversial political thought — consciously counterfeited Socratic ideas. The first defenders of Plato against Popper's attack emphasized his lack of historical knowledge, wrong and doubtful interpretations as well as obvious errors.