Janina Gajda-Krynicka: Sokrates i sofiści w „Fajdrosie”. Fragment komentarza naukowego

Sedno wywodów Sokratesa można sprowadzić do niepodważalnej tezy, iż podstawową i najważniejszą regułą wszelkich umiejętności jest wiedza o ich przedmiocie, wiedza, której wynik stanowi prawda. Reguła ta pozostaje w sprzeczności z przekonaniem ogółu mówców i ich słuchaczy, jak też ze wskazówkami podręczników retoryki głoszącymi, iż nie jest ważna prawda, np. o sprawiedliwości, lecz to, co ogół ludzi – słuchaczy za sprawiedliwe uważa – pisze Janina Gajda-Krynicka w komentarzu do „Fajdrosa” Platona.

Wesprzyj wydanie *Fajdrosa* Platona w Bibliotece Klasycznej Teologii Politycznej!

[…]

Czy w istocie jednak możemy mówić o dychotomii kompozycyjnej dialogu? Czy druga część nie pozostaje w ścisłym związku z pierwszą?

Jak zaznaczono wyżej, platoński Sokrates pokazuje w drugiej części przy pomocy swej *maieutike techne* projekt retoryki prawdziwej, dla której podstawą jest filozofia. By mógł to lepiej pokazać, potrzebne były odpowiednio dobrane przykłady jawiące się w części pierwszej – mowa Lizjasza koncentrowała w sobie wszystkie negatywne cechy retoryki epideiktycznej, pierwsza mowa Sokratesa jako część procedury elenktycznej, w której pozornie przyjmował i uzasadniał tezę Lizjasza, uzupełniała jednak merytoryczne uchybienia mowy tego ostatniego, druga mowa natomiast jako palinodia i pochwała Erosa była przykładem *logosu* opartego na rzetelnej wiedzy, jakkolwiek skrytego pod szatą mitu/opowieści. Biegły w filozofii i znający koncepcje filozofów przedplatońskich czytelnik dialogu, jak to wskazano wyżej, mógł „rozszyfrować” opowieść i przełożyć na język wywodu ścisłego platońską koncepcję natury rzeczywistości.

Teraz zatem mógł Sokrates przystąpić do ustalania, na czym polega różnica między mową – *logosem*, który jest piękny, a który nie (259c), a przy tym mógł odwołać się do konkretnych przykładów. Myśliciel zaznacza tutaj, że samo pisanie mów – w dwojakim, jak można przyjąć, znaczeniu: mów i tekstów (chociaż, jak pokaże Platon w zakończeniu dialogu, może chodzić raczej o logografię) – nie jest czymś szpetnym[1], lecz tylko pisanie brzydkie i złe. Należy podkreślić, iż Sokrates mówi tu o logosie w znaczeniu zarówno mowy, jak i tekstu, mowy wygłaszanej, ale też zapisanej. Mowę Lizjasza odczytuje bowiem jego uczeń i wielbiciel, należy zatem potraktować ją jako tekst, którego sam autor nie może bronić ani udzielić dodatkowych wyjaśnień, co może stanowić swego rodzaju przesłankę do właściwej interpretacji pozornej krytyki pisma w zakończeniu dialogu. Sedno wywodów Sokratesa można sprowadzić do niepodważalnej tezy, iż podstawową i najważniejszą regułą wszelkich umiejętności/*technai* jest wiedza o ich przedmiocie, wiedza, której wynik stanowi prawda. Reguła ta pozostaje w sprzeczności z przekonaniem ogółu mówców i ich słuchaczy, jak też ze wskazówkami podręczników retoryki głoszącymi, iż nie jest ważna prawda, np. o sprawiedliwości, lecz to, co ogół ludzi – słuchaczy za sprawiedliwe uważa (260a), a co więcej – nie istnieje „naturalne" kryterium odróżnienia dobra i zła, bo aksjologiczny predykat każdej rzeczy czy działania wyznaczają okoliczności i sytuacja.

Jak taka koncepcja funkcjonowała w świadomości Greków, pokazuje nam choćby pochodzące z ok. 400 roku p.n.e. pismo zachowane pod tytułem *Argumenty przeciwstawne* (*Dissoi logoi* lub *Dialekseis*)[2], które najprawdopodobniej było streszczeniem wykładów sofistów – Protagorasa, Gorgiasza i Hippiasza. Przytoczony przez Sextusa Empiricusa tekst w swej strukturze podzielony jest na rozdziały opatrzone podtytułami: *O tym, co dobre i złe, O tym, co piękne i występne, O sprawiedliwości i niesprawiedliwości* itp., co 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[3]. Mówcy zatem, którzy uprawiają sztukę namowy (*peitho*), przekonują ludzi nie prawdą, a prawdopodobieństwem (*eikos*). W wywodach Sokratesa pobrzmiewają echa wcześniejszego dialogu, platońskiego *Gorgiasza*[4], w którym Platon ustami Sokratesa dokonał merytorycznej krytyki retoryki uprawianej przez sofistów i sformułował po raz pierwszy

projekt retoryki „prawdziwej”[5]. Można zaryzykować stwierdzenie, iż druga część *Fajdrosa* jest swego rodzaju podsumowaniem i uzupełnieniem projektu zarysowanego w *Gorgiaszu*. W dialogu tym, zgodnie z ustaleniami chronologii relatywnej wcześniejszym od *Fajdrosa*[6], przywołany na scenę sofista jest z racji swego zawodu nauczycielem dzielności (*arete*), a przynajmniej za takiego się uważa. Uczy więc tego, „co jest naprawdę najwyższym dobrem, i dzięki czemu człowiek jest wolny sam, a równocześnie panuje nad drugimi, każdy w swoim państwie”[7] – naucza retoryki, sztuki panowania nad ludźmi i przekonywania ich, lecz wie o tym, iż owa umiejętność ma służyć zawsze dobrej sprawie. Retoryka zatem w przeświadczeniu sofisty ma być narzędziem przekonywania i panowania nad innymi – przedmiotem jej oddziaływania ma być dusza człowieka, a ściślej: wytwarzanie w niej przekonań zgodnych z intencją mówcy[8]. Formalny aspekt sofistycznej *paidei* dawał uczniom wielce niebezpieczne narzędzie w postaci mocy słowa[9], dlatego uczeń winien wiedzieć, iż narzędzia owego może używać tylko w dobrej sprawie (co podkreśla nawet niechętny sofistyce Platon, por. *Protagoras*, 324a, *Gorgiasz*, 475a).

Zastrzeżenie Gorgiasza, iż umiejętność władania mocą słowa może być stosowana tylko w słusznej sprawie, sugeruje, iż sofista umie odróżnić to, co sprawiedliwe, od niesprawiedliwego, co więcej – zakłada również, że sofista musi nauczyć tego swych uczniów, zanim da im do ręki narzędzie przekonywania i podporządkowywania sobie tłumów, narzędzie wielce niebezpieczne – sztukę wymowy. Sofista w platońskim dialogu pozostaje zatem przekonany o tym, iż jego stosunek do świata wartości jest właściwy, bo oparty na wiedzy pojmowanej jako umiejętność/*techne*. Uzbrojony w taką wiedzę sofista z pełną odpowiedzialnością może uważać się za nauczyciela dzielności politycznej, za wychowawcę obywateli, polityków i demagogów. Sokrates pokazuje jednak, że się myli. Według myśliciela wiedza sofisty, na której opiera on swoje nauczanie retoryki, jest tylko trywialną praktyką, czerpiącą z doświadczenia rutyną, dzięki której mówca kształcony przez sofistów, schlebiając ludziom, pozyskuje sobie ich życzliwość i może nimi manipulować. I chociaż w *Gorgiaszu* platoński Sokrates nie definiuje jeszcze przedmiotu wiedzy prawdziwej bytującego w transcendencji, to możemy już w tym dialogu rozpoznać znaki odsyłające do innego niż fenomenalny obszaru rzeczywistości, jak choćby status ontyczny dobra czy szczęścia[10]. Retoryka – taka,

jaką uprawiają Ateńczycy i jakiej uczą sofiści – jest częścią sztuki schlebiania, a więc niewłaściwego oddziaływania na duszę. Platoński Sokrates wprowadza tutaj odniesienie do umiejętności/*technai*, których przedmiotem jest ciało, przy czym dzieli je na *technai* prawdziwe oraz takie, które nie opierają się na wiedzy, lecz na doświadczeniu i rutynie[11], co określa jako „schlebianie". Według filozofa prawdziwymi umiejętnościami dla ciała są gimnastyka, która utrzymuje ciało w zdrowiu, oraz medycyna, która chore ciało leczy, natomiast przeciwieństwem gimnastyki jest kucharstwo, które schlebia tylko zdrowemu ciału, a z kolei upiększanie stanowi przeciwieństwo medycyny, bo skrywa oznaki choroby. Analogicznie: uprawiana przez sofistów retoryka tylko schlebia duszy, a nie utrzymuje jej w zdrowiu ani nie leczy chorej. Tego rodzaju umiejętności działają na podstawie doświadczenia zdobywanego w fenomenalnej sferze rzeczywistości, nie zaś poznania tego, co przynosi prawdziwy pożytek ludzkiej naturze. Umiejętność sofisty nie jest prawdziwą *techne*, ta bowiem według Platona powinna zmierzać do najlepszego celu, a jej przedmiotem ma być prawdziwa i jedyna wartość – dobro. Wiedza o tym, co dobre i co złe, oparta na badaniu rzeczy, nie jest i nigdy nie będzie wiedzą prawdziwą. Mówca wykształcony przez sofistów pozostanie zawsze dyletantem, jak zresztą dyletanckie będzie każde działanie oparte na umiejętności pozornej. Zgodnie z Sokratesową definicją retor jest, a raczej powinien być, tym, który prowadzi dusze ku prawdziwemu dobru[12], zaś retoryka „prawdziwa" ma być owej psychagogii narzędziem. Mówca musi zatem zarówno wiedzieć, o czym mówi, jak i rozumieć, czym i jaka jest dusza – przedmiot oddziaływania retoryki.

Platoński *Gorgiasz* zapoczątkowuje w literaturze filozoficznej starożytności, i nie tylko starożytności, długi szereg pism zwanych protreptycznymi, co wpłynie na rozwój określonego gatunku tejże literatury. Jest on bowiem w istocie zachętą do filozofii. I jakkolwiek w *Gorgiaszu* platoński Sokrates nie formułuje *explicite* reguły, iż „prawdziwa" retoryka musi być de facto retoryką filozoficzną, to teza ta jawi się jako oczywista w całym protreptycznym aspekcie dialogu. Jak zaznaczono wyżej, w drugiej części *Fajdrosa* odnajdujemy nawiązania do modelu retoryki „prawdziwej", rozwijające wątki zasygnalizowane w *Gorgiaszu*, a jednocześnie nawiązujące do części pierwszej. Druga część dialogu opiera się na dwóch założeniach znanych już z *Gorgiasza*: retoryka jest umiejętnością prowadzenia dusz (*psychagogia*) – słuchaczy lub czytelników – za pomocą słów; niepodważalnym

warunkiem realizacji takich zadań staje się prawdziwa wiedza mówcy czy pisarza, zarówno o tym, czego naucza, jak i o duszach, które ma prowadzić. Słowa muszą przekazywać prawdę, chociaż Platon nie formułuje tu jeszcze definicji sądu prawdziwego. Mamy w tym momencie do czynienia z konfrontacją dwóch stanowisk w kwestii podstaw i funkcji retoryki: ogólnie przyjętego za sprawą sofistów przekonania, iż mowa/tekst nie musi opierać się na prawdzie, np. w ocenie tego, co sprawiedliwe, czy nie, bo wystarczy przyjąć mniemania i opinie większości (259e–260a), oraz „mocnej tezy" platońskiego Sokratesa. Stanowisko pierwsze referuje uczeń Lizjasza, lecz trudno uznać go za gorącego zwolennika modelu retoryki sofistów. Sokrates natomiast swoją tezę uzasadnia na kilka sposobów. Jednym z nich jest sokratejska metoda elenktyczna – przyjąwszy na moment tezę, którą będzie zwalczał, pokazuje, do jakich paradoksów prowadzą brak wiedzy i uleganie mniemaniom/*doksai*, przy czym odwołuje się zarówno do przykładów trywialnych, np. kupna osła jako rumaka bojowego, jak i do dyscyplin typu medycyna, dramatopisarstwo czy muzyka (268a–e). Żadna z tych umiejętności nie będzie nią w istocie, jeśli nie zostanie oparta na prawdziwej wiedzy – czy to o ciele ludzkim, czy o strukturze dramatu, czy o harmonii. Nie ulega wątpliwości fakt, iż oprócz wiedzy retorowi potrzebny jest talent – dla Sokratesa wzorem mówcy jest Perykles, który poza wrodzonym talentem uczył się od Anaksagorasa meteorologii, czyli filozofii natury (270a). Retoryka sofistów nie jest więc umiejętnością/*techne*, a ich psychagogia zostanie później przez starszego Platona oceniona jako mierne naśladownictwo, tworzenie fałszywych wizerunków czy wręcz handlowanie wartościami[13]. Platońska ocena retoryki sofistów ma dwa punkty odniesienia: pierwszy to badanie, jaka jest postać działań sofisty, i sprowadzenie tych działań do określonej postaci umiejętności (*techne*) oraz zestawienie porównawcze z innymi *technai*; drugi punkt to zestawienie retoryki z platońskim modelem filozofowania, które ma swój określony przedmiot – postaci bytu sytuujące się poza fenomenalną sferą rzeczywistości, niedostępne w oglądzie zmysłowym. Ponadto w *Fajdrosie* Platon *implicite* pokazuje, iż retoryka sofistyczna nie może opierać się na wiedzy, bo sofiści czy retorzy w rodzaju Lizjasza nie mogą uzyskać wiedzy „prawdziwej", której przedmiotem są byty intelligibilne.

W późniejszym dialogu *Teajtet* platoński Sokrates przywoła z zaświatów sofistę Protagorasa z Abdery z jego koncepcją równosilności sądów – *isosthenii*. Koncepcja *isosthenii* została po raz pierwszy

wyartykułowana przez sofistę w traktacie *Prawda albo mowy obalające* (*Aletheia e kataballountes*), której treść przekazuje nam Platon w dialogu *Teajtet*[14]. Protagoras – zgodnie ze swoją zasadą przyjmującą, iż „miarą wszystkich rzeczy jest człowiek" – stwierdza, że równosilne, a tym samym prawdziwe są wszystkie indywidualne sądy o rzeczach podlegających oglądowi zmysłowemu (*ta chremata*), nawet jeśli pozostają ze sobą sprzeczne („jaka się każda rzecz mnie wydaje, taka też jest dla mnie, a jaką się wydaje tobie, taką jest znów dla ciebie"). Jeżeli zachodzi konieczność wybrania którejś postaci orzekania o rzeczach, to należy wybrać tę, której przyjęcie przyniesie korzyść, pojmowaną jednak nie w aspekcie użyteczności indywidualnej, lecz politycznej[15] – korzyści *polis*. Konfrontacji podlegają zatem nie tylko dwie postaci retoryki, lecz także dwa modele epistemologiczne, a jeśli przyjmiemy, iż retoryka jest psychagogią, to również dwa modele wychowania.

W ocenie retoryki sofistycznej platoński Sokrates poddaje krytycznej analizie mowę Lizjasza, by pokazać jej uchybienia merytoryczne i formalne – brak definicji, bo jak można mówić/pisać o Erosie, gdy nie wie się *de facto*, czym on jest; jak można utożsamiać miłość z szaleństwem, jeśli nie rozróżnia się rodzajów szaleństwa; jak wreszcie oceniać relacje między kochanym a kochającym, bez wiedzy o tym, czym jest dusza… Sokrates przywołuje znaną już z Gorgiasza analogię między retoryką a medycyną[16] – jedna z umiejętności/*technai* musi znać i badać naturę ciała, druga – duszy, bo dusza jest przedmiotem oddziaływania retoryki (270e). Duszę jednak można poznać tylko wtedy, gdy zna się naturę rzeczywistości (270c). W tym stwierdzeniu platoński Sokrates powołuje się na hipokratejską medycynę, zgodnie z którą nie pozna się natury ciała bez znajomości natury wszechrzeczy, ale *implicite* odsyła czytelnika do ustaleń filozofii przedplatońskiej z jej koncepcją duszy jako *arche*, o czym pisano wyżej. Dusze jednak są różne – pokazała to opowieść w pierwszej części dialogu. Trzeba zatem rozpoznać i odróżnić formy duszy, ich stany, by móc dostosować mowy/*logoi* do tych, którzy w podniebnych wędrówkach chodzili za Zeusem, do tych, co szli za Apollonem, oraz tych, co za Herą.

Temu właśnie służy dialektyka, zarówno w jej synoptycznej, jak i diairetycznej postaci. Platon nie pokazuje w *Fajdrosie* modeli procedur dialektycznych. Odnajdziemy je dopiero w późnych dialogach określanych mianem dialektycznych, w *Sofiście* i *Polityku*, możemy

jednak przyjąć, że były one w Akademii tak dobrze znane i stosowane jako narzędzie filozofowania[17], że filozof mógł się odwoływać do ich powszechnej znajomości. My jednak możemy te procedury odtworzyć. I tak np. „mąż synoptyczny", który postrzega ludzi owładniętych różnymi postaciami szaleństwa (*manii*) – wieszczów, poetów, chorych na umyśle, zakochanych – potrafi połączyć ich w zbiór ze względu na jakieś jedno, w tym wypadku coś, co sprawia, że części tego zbioru odbiegają od przyjętej normy zdrowia i normalności. Tym, co determinuje postać zbioru, jest *mania*. Z kolei procedura diairetyczna, czyli metoda podziałów, umożliwia segregację „szalonych" oraz wyróżnienie dobrych i złych postaci szaleństwa, np. odróżnienie choroby od zesłanego przez Muzy natchnienia czy daru Apollina w postaci wieszczenia. Ogląd synoptyczny ludzi w typowych dla nich zachowaniach pozwala pogrupować ich w zbiory ze względu na rodzaj duszy i ustalić, czy np. w kolejnych etapach palingenezy będą zaliczani do filozofów, władców czy tyranów. Procedura diairezy, która wychodzi od najogólniejszego pojęcia duszy jako *arche* i dokonuje jej podziałów, jak też retoryki jako psychagogii pozwoli z kolei ustalić, jakie rodzaje mów (*logoi*) są właściwe dla prowadzenia dusz ku dobru. Platoński Sokrates podkreśla, iż nie jest to praca łatwa, niemniej okazuje się konieczna, jeśli ktoś chce uprawiać „prawdziwą retorykę". Można zatem przyjąć, iż głównym celem dialogu jest pokazanie, iż retoryka – zajmująca tak poczesne miejsce w życiu oraz kulturze Hellady w V i IV wieku p.n.e. – może funkcjonować jako *techne* zasługująca w pełni na swe miano w swej funkcji paideutycznej tylko w oparciu o filozoficzną wiedzę i filozoficzną metodologię.

[…]

Janina Gajda-Krynicka

Wesprzyj wydanie *Fajdrosa* Platona w Bibliotece Klasycznej Teologii Politycznej!

***

[1] Platon, *Fajdros*, 258d.

[2] Diels 90; przekład J. Gajda [w:] tejże, *Sofiści*, dz. cyt., s. 297 i nast.

[3] *Dissoi logoi*, 1: „Ci, którzy zajmują się filozofią w Helladzie, głoszą dwojakie poglądy na dobro i zło. Jedni bowiem powiadają, że czym innym zgoła jest dobro, czym innym zaś zło; a inni mówią. iż jedno i drugie jest tym samym, lecz podczas gdy dla jednych jest dobrem, dla innych złem, i dla tego samego człowieka raz jawi się jako dobro, innym zaś razem jako zło. I ja sam zgadzam się z tymi ostatnimi; będę bowiem rozpatrywał te sprawy, które dotyczą szczególnie ludzkiego życia: jedzenie, picie, sprawy miłosne. Te rzeczy są wprawdzie złe dla chorego, lecz dla zdrowego i potrzebującego ich – dobre. Niepowściągliwość zaś w korzystaniu z nich jest złem dla niepowściągliwych, natomiast jest dobrem dla lekarzy. I śmierć jest złem dla zmarłych, dobrem natomiast dla grabarzy i dla tych, co wznoszą grobowce. Urodzajność dobrze uprawianych pól jest dobrem dla rolników, złem zaś dla handlarzy. Rozbite i zniszczone okręty to zło dla żeglarza, dobro natomiast dla budowniczych okrętów. I dalej, zniszczony, wyszczerbiony czy złamany miecz dla innych jest złem, dla płatnerza zaś – dobrem. I stłuczone naczynia gliniane są złem dla innych, dobrem zaś dla garncarzy”.

[4] Platon, *Gorgiasz*, 456a i nast.

[5] Platon, *Gorgiasz*, 517a. Tego terminu używa Sokrates w dwojakim znaczeniu: ληθινὴ – jako predykat retoryki opartej na wiedzy/prawdzie, a także jako przeciwieństwo retoryki „schlebiającej” (κολακική τέχνη).

[6] Por. m.in. Ch. Kahn, *Did Plato write Socratic dialogues*, „The Classical Quarterly” 1981, t. XXXI, s. 305–320; tenże, *Drama and Dialectic in Plato’s Gorgias*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 1983, t. I, s. 75–125; w ostatniej pracy Kahn przyjmuje, iż *Gorgiasz* jest wcześniejszy od dialogów sokratycznych.

[7] Platon, *Gorgiasz*, 452d.

[8] Tamże, 456a.

[9] Tamże, 547a i nast.; Gorgiasz, *Pochwała Heleny* [w:] Diels B 11, 1: „Słowo to potężny władca, który najmniejszym i niewidocznym ciałem dokonuje dzieł najbardziej boskich; jest bowiem władne i strach powściągnąć, i troskę oddalić, i radością napełnić, i litość wzbudzić. A że tak jest, wykażę, bo trzeba wykazać to słuchaczom, stosownie do ich oczekiwań. [...] Siła działania słowa na stan duszy jest taka sama, jak działanie leków na naturę ciał. Bowiem jak pewne lekarstwa usuwają z ciała pewne soki i kładą kres – jedne życiu, inne chorobie – tak i słowa: jedne cieszą, inne napawają przerażeniem bądź też dodają otuchy słuchającym, jeszcze inne z kolei jakąś zgubną siłą przekonywania duszę zatruwają i oczarowują", tłum. J. Gajda-Krynicka.

[10] Platon, *Gorgiasz*, 499e.

[11] Tamże, 463b–c.

[12] Platon, *Gorgiasz* 503a, 505.

[13] Platon, *Sofista*,254a i nast.

[14] Platon, *Teajtet*, 152d, 169c–172c, 177d, 178b.

[15] Tamże, 178b. Arystoteles, *Metafizyka,III*, 997b, XI, 1062b–1063a, a za nim wielu badaczy.

[16] Platon, *Fajdros*,270b i nast.

[17] Por. H. Flashar, *Aeltere Akademie*...,