

Charles Kahn: Gorgias: manifest filozoficzny Platona

Gorgias jest tekstem założycielskim dwóch dziedzin filozofii



Gorgias jest tekstem założycielskim dwóch dziedzin filozofii

Gorgias: manifest filozoficzny Platona[1]

1. Miejsce *Gorgiasa*

W *Gorgiasie* spotykamy jedno z najwspanialszych, ale i najdłuższych dzieł Platona – ze wszystkich dialogów dłuższe są jedynie *Państwo* i *Prawa*. Nigdzie indziej filozoficzne i dramaturgiczne składniki platońskiej sztuki nie zostały połączone z taką mocą, jak w tej właśnie konfrontacji Sokratesa z kolejnymi rozmówcami. Platon podjął stary, grecki temat wyboru pomiędzy sposobami życia, przekształcając go w filozoficzną debatę nad zasadami moralności oraz nad naturą dobrego życia, a dzięki temu, że zarówno Sokratesa, jak i jego adwersarzy odmalował w niezwykle żywy sposób, przedstawienie tych kwestii nabrało zapadającej w pamięć intensywności.

Gorgias jest także tekstem założycielskim dwóch dziedzin filozofii – jest pierwszą większą pracą z etyki i równocześnie z teorii polityki. Niektóre z podejmowanych tu zagadnień są omawiane w *Kritonie*, gdzie Sokrates przedstawia powody powstrzymujące go przed ucieczką z więzienia. Można zatem rzec, że Platon dwukrotnie powołał filozofię moralną do istnienia: po raz pierwszy w *Kritonie*, a po raz drugi – w *Gorgiasie*. Oczywiście Platona poprzedzał w tym zakresie Sokrates, choć nie jesteśmy w stanie ustalić, w jakim stopniu. Moc *Gorgiasa* w dużej mierze wynika właśnie z faktu, że Sokrates z dialogu uosabia tak postać historyczną, jak i filozoficzną refleksję Platona nad znaczeniem życia i śmierci Sokratesa.

Wkład *Kritona* w filozofię moralną polega na pokazaniu, jak użycie rozumu pozwala poradzić sobie z ważną decyzją praktyczną. Sokrates ukazany jest tu jako ktoś zawsze gotów słuchać „argumentu, który (...) się po rozwadze wyda najlepszy” ([*Kriton* – red.] 46B)[2]. Sokrates z *Kritona* jest świadom faktu, że tego rodzaju moralne rozumowanie musi skądś brać swój początek, z jakiejś zasady lub *arche*. Wie też, że

jego własna zasada – mianowicie aby nigdy nie działać niesprawiedliwie, nigdy nie krzywdzić innych, nawet w odpowiedzi na wyrządzoną krzywdę – nie jest zasadą, którą zaakceptowałyby większość ludzi. Stosując tę zasadę, Sokrates formułuje systematyczny argument, aby wykazać, że ucieczka z więzienia, do której namawia go Kriton, byłaby aktem niesprawiedliwości. Dlatego właśnie Sokrates woli zgodzić się na śmierć. „Nie: żyć za każdą cenę potrzeba, ale dobrze żyć” (48B). Niesprawiedliwość jest chorobą duszy, a z chorą i zepsutą duszą nie warto żyć (47D-E). Jeśli słusznie uważa się Sokratesa za patrona filozofii moralnej[3], wynika to nie tylko stąd, że podkreśla on konieczność krytycznej refleksji nad tym, co należy czynić, i rozwija tę refleksję we wnikliwych argumentach. W *Kritonie* prezentuje on również bezwarunkową zgodę na przewodnictwo rozumu: mierzy się spokojnie ze śmiercią, pozostającą w harmonii z zasadami, wedle których żył.

Można uznać, że w rozmowie z Kritonem zasady te zostały ustalone, ponieważ obydwie strony na nie przystają. Ich zdolność przekonywania czytelników wzmocniona jest dramatycznym obrazem Sokratesa, który zdaje się czerpać niezwykłą siłę swego charakteru z rozumowej akceptacji tych właśnie zasad. W *Kritonie* widzimy zatem, jak literacki talent Platona pracuje w służbie jednego z głównych Platońskich projektów filozoficznych – projektu uzasadniającego poświęcenie się Sokratesa dla moralnej integralności życia. Ten sam projekt kontynuuje Platon w *Gorgiasie*, na szerszą skalę i na głębszym poziomie filozoficznym. Tym razem bowiem Sokrates musi zmierzyć się z rozmówcami gotowymi rzucić wyzwanie jego najbardziej podstawowym przekonaniom.

Pierwszy rozmówca, Gorgias, jest sławnym pisarzem, mówcą i nauczycielem, który chełpi się potęgą, jaką pozwala osiąść sztuka wymowy, woli jednak uchylić się od odpowiedzialności moralnej za jakikolwiek czyniony z niej użytek. Jego uczeń Polos otwarcie podziwia tych, którzy zdobywają władzę za pomocą środków niemoralnych, a nawet zbrodniczych. Kallikles wreszcie jest wytworem nowego Oświecenia, ambitnym młodym politykiem, zamierzającym zaatakować same pojęcia sprawiedliwości i moralności, takie jak rozumie je Sokrates. Kalliklesowi Platon kazał wypowiedzieć „najbardziej elokwentną artykulację stanowiska immoralizmu w literaturze europejskiej”[4]. Przed tymi właśnie przeciwnikami Sokrates musi bronić nie tylko swoich zasad moralnych, ale całego swego sposobu życia.

Zaznaczmy, że w *Kritonie* Sokrates poważnie wątpi w możliwość racjonalnej dyskusji z rozmówcami niepodzielającymi jego przekonania, że nigdy nie należy postępować niesprawiedliwie. „Ja wiem, że dziś mało kto tak myśli i mało kto będzie tego zdania. A jeżeli jeden tak myśli, a drugi nie, tacy dwaj nigdy się nie zgodzą na wspólne zasady działania; koniecznie będzie jeden drugim gardził widząc, jak się tamten decyduje (*boulemata*)” (49D). Z drugiej jednak strony, w *Gorgiasie* Platon podejmuje wyzwanie obrony sokratejskich zasad moralności przed atakami tego, który w ich miejsce proponuje coś najbardziej drastycznie odmiennego – nieograniczoną pogoń za władzą i sukcesem. Przewidywanie „wzajemnej pogardy” z *Kritona* znajduje wyraźne potwierdzenie w nietypowej dla Sokratesa opryskliwości, z jaką reaguje on na brak ogłady Polosa (461E, 463E, 466A–B1, C3–5) i w otwartej wrogości, która wyziera od czasu do czasu spod maski życzliwości kryjącej wymianę zdań między Sokratesem a Kalliklesem.

Natężenie emocji wynika tu z wysokości stawki. Nie chodzi o to, kto wygra dyskusję, ale o to, jak należy żyć i jak – jeśli to konieczne – umrzeć.

Gorgias wpisuje się zatem w linię refleksji moralnej wiodącej od *Obrony* i *Kritona* do *Państwa* – refleksji nad obroną sokratejskiej moralności w obliczu radykalnego wyzwania rzuconego przez rzeczników moralnego cynizmu i *realpolitik*. Zapalne kwestie podejmowane w tych pracach są przeważnie omijane w dialogach, które nazywam przejściowymi. Zamiast tego, w tych ostatnich podejmuje się bardziej teoretyczne zagadnienia, dotyczące natury i wyuczalności cnoty, jedności cnót oraz natury przyjaźni. Jak zobaczymy (w rozdz. 8, par. 8), *Protagoras* i *Menon* stanowią obronę sokratejskiego paradoksu w jego moralnie neutralnej lub wstrzemięźliwej postaci. Jedynie *Gorgias* i *Państwo* prezentują szczegółowe omówienia tego paradoksu w wersji otwarcie moralnej, mówiącej, że nigdy nie czyni się niesprawiedliwości dobrowolnie.

Ten podział pracy pomiędzy *Gorgiasa* i dialogi przejściowe musiał być przez Platona zamierzony. Przypuszczam, że dialogi przejściowe (od *Lachesa* i *Charmidesa* do *Menona* i *Eutydemasa*) zostały napisane później, po powrocie Platona z Sycylii, kiedy zajmowały go nowe projekty edukacyjne i badawcze w Akademii. *Gorgias* z kolei wydaje się odzwierciedlać wcześniejszy okres, dramatycznego zerwania Platona z polityką ateńską, przypieczętowanego wyjazdem na Sycylię w wieku „lat około czterdziestu” (*List siódmy* 324A).

Tego rodzaju biograficzna spekulacja nie jest istotą mojej interpretacji, a czytelnicy mogą uważać wszystkie te dialogi za pisane równocześnie. Niemniej jednak istnieje wiele niezgodności, które łatwiej jest wyjaśnić, jeśli przyjmiemy, że to *Gorgias* został napisany wcześniej. Na przykład stwierdzenia wyrażające transcendentálne przeznaczenie duszy są w *Menonie* (81A–E) dużo bardziej kategoryczne niż dość ostrożne aluzje do tej samej doktryny zawarte w *Gorgiasie* (492E–493D), gdzie mit sądu ostatecznego nie zawiera dosłownych odniesień do transmigracji. Dlatego też sugeruję, że forma aporetyczna jest innowacją dokonaną w *Lachesie* i *Charmidesie*. Ani *Gorgias*, ani żaden z bardzo krótkich i zapewne wcześniejszych dialogów (*Kriton*, *Ion*, *Hippiasz Mniejszy*) nie jest aporetyczny, gdy idzie o formę. W rozdziale szóstym będę przekonywał, że dialogi dotyczące definicji w ogólności, a w szczególności *Menon*, są zbudowane w taki sposób, aby przygotować drogę dla teorii Form, na temat których w *Gorgiasie* nie ma żadnej wzmianki. W rozdziale 7 zobaczymy z kolei, że *Charmides* zawiera metodologiczne innowacje, które zdają się umiejscawiać go w porządku chronologicznym po *Gorgiasie*. Niniejszy porządek wykładu odzwierciedla zatem moje przekonanie, że *Gorgias* został napisany przed siedmioma dialogami przejściowymi.

Najważniejsza jest jednak nie chronologia, ale tematyka dialogów. Inaczej niż w przypadku dialogów przejściowych, *Uczty* i *Fedona*, filozoficzna motywacja stojąca za *Gorgiasem* jest zasadniczo ta sama, co w przypadku *Państwa*: chodzi o odpowiedź na wyzwanie immoralisty, sformułowane w pierwszym przypadku przez Kalliklesa i Polosa, w drugim zaś – przez Trazymacha. Mimo całej swej błyskotliwości, obrona moralności sformułowana w *Gorgiasie* nie jest adekwatna filozoficznie, co musiał czuć sam Platon. Dlatego właśnie powrócił do tego samego projektu później, w *Państwie*.

Argumentacja z *Gorgiasa* jest zbyt długa, by przeanalizować ją w tym miejscu w pełni. W moich rozważaniach skupię się na kwestiach mających największe znaczenie dla relacji między *Gorgiasem* a resztą dzieł Platona.

2. *Techne* w *Gorgiasie*

Hippiasz Mniejszy stawia nas w obliczu nierozwiązanego dylematu: albo nikt nie czyni zła dobrowolnie, albo też ktoś, kto to robi, jest lepszy od tego, kto czyni zło niedobrowolnie. Jako że drugi człon alternatywy jest moralnym fałszem, prawdą musi być pierwszy. Jak jednak może być prawdą – w świetle sprzeciwiających się temu pozorów – to, że nikt nie czyni zła dobrowolnie (*hekon*)? Przyjmuję, że Sokrates pozostawił Platona z tym paradoksem, i że dialogi przedstawiają Platońską nań odpowiedź.

Pierwszy kierunek rozmyślań wywołanych sokratejskim paradoksem to Platońskie rozwinięcie pojęcia specyficznie moralnej *techne*, sztuki bądź nauki, która wie, co jest dobre a co złe, co słuszne a co niesłuszne. *Hippiasz Mniejszy* pokazuje, że pojmowanie moralnej doskonałości jako analogicznej do sztuk i nauki może równie dobrze prowadzić tak do prawdy, jak i do fałszu. Jeśli w dziedzinie sprawiedliwości i moralności znajduje się cokolwiek, co zasługuje na miano wiedzy eksperckiej lub *techne*, musi być to coś bardzo odmiennego niż w przypadku innych sztuk. Problem ten Platon podejmie w innych

miejscach, zwłaszcza w *Protagorasie*, gdzie podkreśli kontrast między wiedzą moralną a znanstwem technicznym (por. rozdz. 8, par. 2). W *Gorgiasie* z kolei Platon zajmuje się odróżnieniem filozofii Sokratesa od retoryki Gorgiasa poprzez systematyczny wykład pojęcia moralnej *techne* w oparciu o analogię do sztuk i rzemioł.

Platon zawsze przyjmuje zasadę, na którą natknęliśmy się w *Ionie*: że sztuka lub nauka muszą być zdefiniowane przez odniesienie do swego przedmiotu. Dla każdego przedmiotu istnieje dokładnie jedna *techne* (*Ion* 537D5). W pierwszej sekcji dialogu Sokrates skłania więc Gorgiasa do sprecyzowania przedmiotu retoryki jako „tego, co jest sprawiedliwe i niesprawiedliwe” ([*Gorgias*] 454B7), co następnie zostaje rozszerzone do „tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, i haniebne, i piękne, i dobre i złe”[5], w skrócie zaś – do całej dziedziny moralności. Co więcej, Gorgias zgadza się, że mówca nie przekazuje wiedzy o przedmiocie, lecz jedynie przekonuje (455A2). Następnie waha się w sprawie tego, czy mówca musi, czy też nie musi sam ową wiedzę posiadać. Chęć Gorgiasa, by przypisać mówcy tę wiedzę wpędza go ostatecznie w kłopoty (460A i nn.) Kiedy zaś do dyskusji włącza się Polos, stając w obronie Gorgiasa, rozpoczyna od odrzucenia tego właśnie stwierdzenia (461B–C). Swoje wyjaśnienie, czym jest retoryka, Sokrates może zatem oprzeć na założeniu, że w rzeczywistości w ogóle nie stanowi ona *techne*, ponieważ nie umożliwia ani dysponowania wiedzą o odpowiednim przedmiocie, ani jej przekazywania.

Rozpatrywanemu przedmiotowi, a więc dziedzinie moralności, powinna jednak odpowiadać prawdziwa *techne*, niosąca ze sobą takie właśnie możliwości. (Możliwość istnienia takiej *techne* wynika wprost z zasady jednoznacznego przyporządkowania). Ją właśnie Sokrates nazywa *politike*, prawdziwą sztuką polityczną, której istotną część

stanowi sprawiedliwość (*dikaiousune*). Według Sokratesa zwyczajna retoryka Gorgiasa jest tylko obrazem (*eidolon*) i imitacją tej właśnie „podsztuki” dotyczącej sprawiedliwości (463D–E).

To nowe pojęcie polityki jako moralnej *techne* rozwija sugestię z *Kritona*, w której wspomniany został idealny sędzia moralności, „ten, który się rozumie na sprawiedliwości i niesprawiedliwości” (jak widzieliśmy w rozdz. 4, par. 2)[6]. O ile jednak w *Kritonie* istnienie takiej wiedzy pozostaje problematyczne, jeśli wziąć pod uwagę przyznanie się do niewiedzy samego Sokratesa, to tym razem pojęcie to jest stanowczo przedstawione jako ideał moralny i filozoficzna kontrpropozycja dla zwyczajowo rozumianej polityki. Dlatego właśnie pod koniec dialogu Sokrates może stwierdzić: „ja jeden spośród niewielu Ateńczyków, żebym nie powiedział: ja sam jeden oddaję się sztuce prawdziwej polityki” (521D). Nie ma potrzeby dodawać, że Sokrates aspirujący do tego rodzaju *techne* nie jest już niewiedzącym niczego Sokratesem z *Obrony*.

To, co wiąże się z tego rodzaju ujęciem zostało w pełniejszy sposób wypowiedziane w poprzedniej wymianie zdań. Projektowana sztuka ma oddziaływać na duszę tak, jak gimnastyka i medycyna wpływają na ciało. Sztuka taka będzie badać naturę (*physis*), o którą dba, będzie także szukać przyczynowego wyjaśnienia (*aitia*) swoich procedur, aby móc racjonalnie zdać sprawę (*logos*) z obydwu, dokładnie tak jak lekarz, który bada naturę ciała oraz przyczyny chorób i potrafi wyjaśnić swoje postępowanie[7]. I dokładnie w ten sposób, jak procedury medyczne są teleologicznie podporządkowane celom zdrowia cielesnego, tak teoria i praktyka sztuki politycznej są racjonalnie uporządkowane przez ich odniesienie do *telos*, moralnego dobra współobywateli, żeby im „sprawiedliwość w duszach urosła (...) i

panowanie nad sobą”, by czynić ich umysły (*dianoia*) tak szlachetnymi, jak to możliwe[8]. Celując w to, co dobre dla *psyche* lub dla osoby jako całości, w sztuce moralnej należy wybierać przyjemności dobre i korzystne, a unikać tych, które są złe i szkodliwe (500A). Oznacza to, że musi ona zaspokajać te spośród pragnień, które czynią osobę lepszą, nie zaś te, które czynią ją gorszą (503C7, 505B3). Musi też odpowiednio zmieniać pragnienia ludzi, a nie podporządkowywać się im, wobec czego w sztuce moralnej trzeba używać perswazji, a nawet siły, gdy jest to konieczne dla poprawy współobywateli (517B5; por. 521A3). Musi ona zatem wprowadzać sprawiedliwość i panowanie nad sobą do ich dusz, usuwając niesprawiedliwość i rozpasanie (504E1). Oto jest sztuka prawdziwego polityka lub, jak powie Platon innym razem, dobrego i uczonego mówcy (*ho rhetor ekeinos, ho technikos te kai agathos*, 504D5; por. 503B1). Aby jednak dokonać rozróżnienia między dobrymi i złymi przyjemnościami, ekspert, o którym mowa, musi oczywiście wiedzieć, *co jest dobre, a co jest złe* (500B3).

Takie ujęcie sztuki politycznej w *Gorgiasie* ma wiele cech charakteryzujących moralną i polityczną myśli Platona obecną w jego pracach:

1. odpowiedniość pomiędzy politykiem i lekarzem;
2. ujęcie cnoty moralnej jako zdrowego stanu duszy;
3. spostrzeżenie, że celem *techne* jest dobro podmiotu i tego, wobec kogo się ją stosuje, a nie korzyść tego, kto posługuje się sztuką;

4. to, że zadaniem rządzenia jest dzielność rządzonych: uczynienie obywateli tak dobrymi, jak to możliwe;

5. to, że oznacza to kontrolowanie pożądań podmiotu, spełnianie niektórych i powściągnięcie innych, czynienie duszy umiarkowaną;

6. to, że posiadacz sztuki politycznej może zmierzać do realizacji tego zadania dzięki posiadanej wiedzy o tym, co jest dobre, a co jest złe.

We wszystkich tych aspektach posiadacz sztuki politycznej z *Gorgiasa* poprzedza króla-filozofia z *Państwa*. *Technikos* z *Gorgiasa* także jest filozofem, co oczywiste, ponieważ jedynym, który uprawia sztukę polityczną, jest Sokrates[9].

Możemy teraz powrócić do paradoksu z *Hippiasza Mniejszego*. Jeśli sprawiedliwość jest sztuką, dlaczego jej posiadacz nigdy jej nie nadużywa, nigdy dobrowolnie nie czyni tego, co niesłuszne? *Gorgias* zawiera dwojaką odpowiedź. Po pierwsze, prawdziwa *techné* jest definiowana nie tylko poprzez swój przedmiot, ale też przez swój cel: cokolwiek czyni [posiadacz *techné*], czyni to ze względu na jakieś dobro, w tym wypadku moralne dobro tych, na których ją stosuje. Po drugie, jako że posiadacz lub posiadaczka sztuki, o których mowa dysponują (na mocy definicji) odpowiednią wiedzą, nie mogą popełnić błędu. Jak ujmie to Trazymach w pierwszej księdze *Państwa*, posiadacz sztuki jako taki nie myli się nigdy (*Państwo* I, 340D–E). Aby uniknąć czynienia tego, co niesłuszne, konieczne są zatem dwie rzeczy: po pierwsze pragnienie, po drugie zaś umiejętność lub zdolność

nieczynienia tego, co niesłuszne. Zgodnie z przyjętą hipotezą każdy, kto posiada omawianą sztukę będzie również posiadał niezbędną umiejętność. Pragnienie można natomiast uznać za dane: „Nikt umyślnie krzywdy nie wyrządza (*medena boulomenon adikein*), tylko mimo woli zbrodniarz każdy popełnia zbrodnię” ([*Gorgias*] 509E6). Nikomu nie brak odpowiedniego pragnienia[10]. Każdy niesłuszny postępek musi zatem odzwierciedlać brak wiedzy, brak odpowiedniej sztuki.

Sokratejski paradoks jest zatem wyprowadzony z dwóch tez wysuniętych w argumentacji przeciw Polosowi. Wszystkich czynów dokonujemy w imię dobra, bo jest ono tym, czego naprawdę chcemy (467C–468B); ponieważ zaś wyrządzanie krzywdy (*adikein*, działanie niesprawiedliwie) jest największym złem (469B), nie jest tym, czego naprawdę chcemy. Wszelka krzywda musi więc być niedobrowolna, wyrządzana jedynie z niewiedzy. Nikt kto posiada sztukę sprawiedliwości, a w konsekwencji wie, co jest sprawiedliwe, nie postąpi nigdy niesprawiedliwie; nikt zgodnie z wiedzą i wolą (*hekon*) nie postępuje niesłusznie. W zdaniu warunkowym „Jeśli ktokolwiek czyni zło dobrowolnie, to...” poprzednik nigdy nie zachodzi. Tym sposobem skutecznie uniknęliśmy wniosku z *Hippiasza Mniejszego*, który jest nie do przyjęcia.

Widzimy też, że takie sformułowanie paradoksu dzieli już tylko mały krok od utożsamienia cnoty z wiedzą. Jaki stan umysłu lub charakteru odróżnia osobę cnotliwą od występnej? Nie może chodzić o różnicę w naturze ich najgłębszych pragnień, o ile prawdą jest, że każdy pragnie tego samego, to jest tego, co dobre. Ludzie chcą dokonywać czynów neutralnych lub instrumentalnych *jedynie* o tyle, o ile przyczyniają się one (lub uważa się, że tak jest) w realizację dobrych celów (468A–C). Ci

więc, którzy dopuszczają się czynów występnych lub przestępczych, robią to wyłącznie z powodu błędnego przekonania, że czyny te są jakimś dobrem lub do jakiegoś dobra prowadzą. Gdyby mieli oni odpowiednią wiedzę o tym, co jest dobre, a co złe, uniknęliby takich działań i zamiast tego działaliby cnotliwie. Posiadanie takiej wiedzy jest zatem wystarczającym warunkiem bycia cnotliwym, jak i cnotliwego działania.

Teza utożsamiająca cnotę z postacią wiedzy nie została wysłowiona w *Gorgiasie* tak wyraźnie, jak ma to miejsce w *Menonie* i *Protagorasie*. Coś bardzo zbliżonego do tej tezy zawarte jest w przejściu od wiedzy o sprawiedliwości do bycia sprawiedliwym, które przeszło niezakwestionowane w *Gorgiasie* 460A–B; Platon zatrzymał się jednak w tym dialogu tuż przed stwierdzeniem tożsamości cnoty i wiedzy, czy też przed zdefiniowaniem tej pierwszej w kategoriach tej drugiej. Gdy w 507A–C wyprowadza się jedność cnót z umiarkowania (*sophrosyne*), wiedza jest na liście cnót podejrzanie nieobecna. Charakterystyka *arete* w kategoriach wiedzy, którą znamy z *Protagorasa*, *Menona* i innych dialogów przejściowych, pojawia się chyba po raz pierwszy w *Lachesie*, w „sokratejskiej” definicji odwagi zaproponowanej przez Nikiasza, a przez samego Sokratesa odrzuconej – właśnie z tego powodu, że będąc zbyt ogólną, stosuje się ona nie do odwagi jako takiej, ale do cnoty jako całości! (por. rozdz. 6, par. 5).

Dlaczego *Gorgias* nie charakteryzuje cnoty jako wiedzy? Jeśli *Gorgias* jest wcześniejszy, być może wynika to stąd, że Platon nie zdecydował się jeszcze wówczas na rozwinięcie sokratejskiego połączenia między cnotą i mądrością (*phronesis*) do postaci definicji lub utożsamienia. Istnieje jednak również wytłumaczenie niewykraczające poza argumentację z *Gorgiasa*. W przedstawionym tutaj ujęciu moralno-

politycznej *techne* cnota występuje jako *telos*, dobry stan tych dusz, wobec których stosowana jest sztuka. Wiedza moralna lub *techne* definiowana jest częściowo przez odniesienie do jej wytworu: psychicznej doskonałości tych, którzy są rządzani lub nauczani. Gdyby cnota, wytwór sztuki, była utożsamiona z wiedzą lub *techne*, z samą sztuką, zaciemniłoby to jej teleologiczną strukturę. W słowniku Platona określenia „sztuka”, „wiedza” i „mądrość” (*techne, episteme, sophia*) używane są bowiem wymiennie. W tym przypadku terminy te stosowane są do umiejętności posiadacza sztuki politycznej, nie do cnoty, którą sztuka ta ma wytwarzać w duszach, na które działa. Cnota nie jest zatem w *Gorgiasie* utożsamiona z wiedzą, jakkolwiek wszystkie założenia wymagane do tego utożsamienia są w nim obecne – lub przynajmniej ich większość.

3. *Elenchos* w *Gorgiasie*

Jak widzieliśmy, Sokratejski *elenchos* był oryginalnie raczej sprawdzaniem osób niż sprawdzaniem zdań: Sokrates badał swoich rozmówców, aby zobaczyć, czy ich życie pozostaje w zgodzie z wyznawanymi zasadami[11]. Trzy następujące po sobie odparcia – Gorgiasa, Polosa i Kalliklesa – przedstawiają najbardziej błyskotliwe spośród danych nam przez Platona literackich przedstawień *elenchosu* w działaniu, kiedy to charakter rozmówcy staje się zasadniczą przyczyną jego dialektycznej klęski[12].

Wszystkie trzy *elenchi* są poświęcone przede wszystkim zagadnieniom etyki normatywnej: co czyni życie dobrym i czy niesprawiedliwe postępowanie może kiedykolwiek leżeć w naszym interesie? Pierwsza wymiana zdań z Gorgiasem traktuje te kwestie ogólnie; rozważa się problem, czy dążenie do władzy politycznej przy użyciu sposobów zbiorowej perswazji może zostać oddzielone od kwestii sprawiedliwości i odpowiedzialności moralnej. Wraz z pojawieniem się Polosa zagadnienia stają się prostsze: czy lepiej jest wyrządzać niesprawiedliwość, czy też jej doznawać? Czy przestępca, który jest skuteczny, może wieść dobre życie? A jednak to w rozmowie z Kalliklosem wyzwanie rzuczone moralności znajduje swój najbardziej radykalny wyraz. Dla Kalliklesa moralne ograniczenia w dążeniu do władzy i przyjemności są jedynie konwencjami narzucanymi przez słabych tym, którzy są względem nich naturalnie lepsi. Kallikles i Sokrates prezentują zatem dwa diametralnie przeciwstawne poglądy w sprawie tego, co czyni życie dobrym.

Argumentując przeciwko Gorgiasowi, Sokrates wskazuje, że ten, kto wprawia młodych ludzi do przywództwa i politycznej władzy, nie może publicznie wyrzekać się odpowiedzialności za użytek, jaki uczynią oni z tych wprawek. Podstępnie kusząc Gorgiasa, aby ogłosił wszechmoc posiadanej przez niego sztuki perswazji – po tym jak Gorgias przyznał, że retoryka potrafi wytwarzać jedynie przekonania pozbawione wiedzy – Sokrates uniemożliwia mu odrzucenie moralnej odpowiedzialności. „Czy do tego co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, i haniebane, 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: na rzeczy samej się nie zna, nie wie, czym jest dobro, czym zło, czym piękno, czym hańba, czym sprawiedliwość, a czym niesprawiedliwość, a tylko powymyślał sobie sposoby przekonywania ludzi w tych sprawach tak,

że w oczach słuchaczy nie znających się na rzeczy, chociaż sam się na tym nie zna, wydaje się znawcą większym niż ci, którzy te rzeczy znają?” (*Gorgias* 459D–E6). Gorgias musi na to odpowiedzieć: „Ja, wiesz, myślę, Sokratesie, że gdyby się tam przypadkiem kto na tym nie znał, to i tego się ode mnie nauczy”.

Odpowiedź Gorgiasa wydaje się nieuczciwa. Menon mówi nam, że Gorgias nigdy nie twierdził, jakoby uczył cnoty, śmiejąc się z tych, którzy coś takiego głosili (*Menon* 95C). Gorgias został jednak zmuszony do udzielenia takiej odpowiedzi, ponieważ (jak zauważył Polos) wstydił się przyznać, że retor nie musi wiedzieć, „co sprawiedliwe i co piękne” i że nie nauczy tych rzeczy ucznia nieposiadającego już uprzednio wiedzy w tych sprawach ([*Gorgias*] 461B). Jego wstyd odnośnie do tej kwestii odzwierciedla troskę o opinię ogółu i zajmowaną przez niego pozycję cudzoziemca, który ma nauczać przyszłych przywódców Aten[13]. W poglądzie Gorgiasa na retorykę jako wolny od wartości instrument władzy politycznej nie ma żadnej pojęciowej sprzeczności. Zachodzi jednak osobowa i społeczna niezgodność między publicznym wyrazem tego poglądu a pozycją Gorgiasa jako elitarnego nauczyciela.

Sokratejskie odparcie Polosa jest bardziej złożone. Polos twierdzi, że czynienie niesprawiedliwości jest lepsze niż jej doznawanie, jakkolwiek czynienie niesprawiedliwości jest bardziej wstydlive. Sokrates broni tezy przeciwnej w rozmyślnie paradoksalnej formie: „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 [za niesprawiedliwość] rzecz gorsza niż ją ponieść” (474B). Argument Sokratesa opiera się na wykazaniu, że jeśli czynienie niesprawiedliwości jest bardziej wstydlive, to musi ono również być gorsze. Kwestia poprawności

argumentu Sokratesa była szeroko omawiana[14]. W tym miejscu nie zajmuje nas jednak poprawność argumentu, ale nacisk położony na rolę wstydu. Polos powiedział nam wcześniej, że błąd Gorgiasa wynikał z jego zawstyżenia, Platon zaś, każąc skomentować klęskę Polosa Kalliklesowi, czyni z tego narzędzia ponowny użytek. Wedle Kalliklesa błąd Polosa tkwi w tym, że przyznał on, iż wyrządzanie niesprawiedliwości jest bardziej wstydlive (*aischrion*); został odparty dlatego, że wstydził się „powiedzieć co myśli”, a mianowicie że niesprawiedliwość jest rzeczywiście godna podziwu (482E2).

Polos zostaje odparty, ponieważ nie może pogodzić swojego podziwu dla władzy i bogactwa, uzyskanych w dowolny sposób, z obserwacją, że niesprawiedliwe lub przestępcze uczynki są powszechnie uważane za liche i „wstydlive”. Nie potrafi zdać sprawy z zawartej w nich moralnej przewiny w kategoriach przyjemności i użyteczności, ponieważ nie dysponuje pojęciem społecznej funkcji moralności. Kallikles z kolei, by wykazać, że hańba powiązana z niesprawiedliwymi czynami opiera się jedynie na *nomos* – na moralnych konwencjach ustanowionych przez słabych we własnym interesie – sięgnie do teoretycznego zaplecza znanego kontrastu między naturą (*physis*) a konwencją (*nomos*). W przypadku silnych standardy lichoci i piękna, szlachetności i hańby ustalane są nie przez konwencję, ale przez naturę, usprawiedliwiającą dominację silnych nad słabymi.

Sokrates zgadza się, że jego dwaj pierwsi rozmówcy wpadli w tarapaty z powodu poczucia wstydu: to wstyd (*aischunesthai*) sprawił, że Gorgias i Polos śmieli „jeden i drugi sprzeciwiać się sobie samemu, i to wobec wielu ludzi, i to na temat tak bardzo doniosły” (487B). Kallikles uchodzi

za ideał rozmówcy po części właśnie dlatego, że nie wstydzi się mówić tego, co myśli (487D5); że otwarcie powie to, „co i inni myślą, ale powiedzieć tego nie chcą” (492D2).

Niemniej jednak porażka Kalliklesa również wynika z jego poczucia wstydu. Refutacja Sokratesa zwraca się ku twierdzeniu Kalliklesa, że szczęśliwe życie – życie tych, którzy są silni i wolni od konwencjonalnych ograniczeń – polega na maksymalizacji przyjemności i zaspokajaniu wszelkich pragnień dowolnego rodzaju. Sokrates zaczyna od zapytania Kalliklesa, czy drapanie się w chwili gdy czujemy swędzenie jest zaspokojeniem pragnienia, tak jak picie gdy jesteśmy spragnieni, i czy życie spędzone na drapaniu się jest życiem szczęśliwym (494C). Gdy Kallikles oprotestowuje wulgarność zagadnienia, Sokrates ostrzega go, by uważał na wstyd, który doprowadził Polosa i Gorgiasa do klęski. Kallikles odpowiada więc bez wstydu, że życie spędzone na drapaniu się jest przyjemne i szczęśliwe – niezależnie od tego, którą część ciała wyznaczymy do drapania (494D–E). Rozstrzygające znaczenie ma kolejne posunięcie Sokratesa: pyta on, co Kallikles sądzi na temat przyjemności, jaką czerpie *kinaidos* – mówiąc bezceremonialnie, chodzi o kogoś, kto lubuje się w odgrywaniu roli biernego partnera podczas stosunku doodbytniczego. Wydaje się, że prawo attyckie uznawało takie praktyki za odpowiednik męskiej prostytucji, wystarczający, by pozbawić winną mu stronę praw obywatelskich. Ambitny politycznie Kallikles, podziwiający cnoty związane z męstwem, nie mógł poważnie uznać życia, jakie prowadzi *kinaidos* za dobre zrządzenie losu czy życie szczęśliwe (*eudaimon*), czego wymagał od niego Sokrates; mógł jedynie odwołać się do wstydu Sokratesa za doprowadzenie rozmowy do takiego punktu.

Aby sprostać postawionemu przez Sokratesa wymaganiu spójności, Kallikles podtrzymał tezę o tożsamości przyjemności i dobra (495A5). W rzeczywistości jednak został pokonany przez pierwszy argument przeciwko hedonizmowi, i to pokonany z powodu wstydlivych konsekwencji swej własnej tezy (*polla kai aischra sumbainonta*, 495B5) [15]. Ponieważ jednak nie uznał swej porażki, Sokrates przedstawił dwa formalne argumenty przeciwko utożsamieniu tego, co dobre z tym, co przyjemne. Drugi z nich – który ostatecznie doprowadził Kalliklesa do porzucenia jego tezy – wykazał, że jeśli przyjemność i dobro nie różnią się od siebie, to nie istnieje podstawa moralnej wyższości ludzi odważnych nad tchórzami, do której to wyższości Kallikles był przywiązany. W tym miejscu, podobnie jak w przypadku pierwszego argumentu – ze wstydlivych przyjemności, odparty jest z pewnością hedonizm nie jako teza abstrakcyjna, lecz jako teza broniąca przez Kalliklesa. Kallikles nie może być konsekwentnym hedonistą, ponieważ jest dumnym arystokratą i ambitnym politykiem. Teza sama w sobie niekoniecznie jest niespójna. To związek człowieka z jego tezą został ukazany jako miejsce, w którym występuje brak spójności. Z tego powodu Sokrates może twierdzić, że Kallikles odrzuci swoją własną tezę, „kiedy sam siebie zobaczy jak należy” (495E1). Sokrates od początku ostrzegał Kalliklesa, że jego stanowisko doprowadzi go do dysharmonii: „nie zgodzi się z tobą Kalikles, Kaliklesie, ale będzie między nim a tobą rozdźwięk przez całe życie. A przecież zdaje mi się, mężu dzielny, że wolałbym niechby mi raczej lira była niestrojona i fałszywie brzmiała, niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała, a twierdziła przeciwnie niż ja, aniżelibym ja sam, jedną jednostką będąc, miał nosić w sobie rozdźwięk wewnętrzny” (482B5–C3).

4. Pozytywna funkcja *elenchosu*

Wyniki wszystkich trzech refutacji są w swej istocie negatywne: ujawniają sprzeczność między życiem a przekonaniem rozmówcy, znajdującą odbicie w niespójności pomiędzy różnymi poglądami tego samego człowieka. W jaki sposób jednak możemy powiązać owe negatywne rezultaty z pozytywną doktryną moralną, przedstawioną w paradoksach wysuniętych przeciw Polusowi i rozbudowaną w ostatniej sekcji dialogu, po porażce Kalliklesa? Nie ma wątpliwości, że Sokrates przedstawia swoją tezę moralną (że czynić niesprawiedliwość i unikać kary to największe zło) jako wyprowadzoną z argumentów elenktycznych w rodzaju tych, których użył do odparcia Polusa i Kalliklesa.

To się nam przedtem w dyskusji pokazało, że jest tak, jak mówię, i to się trzyma mocno, okute, jeśli to nie za silny zwrot, w argumenty żelazne i stalowe; tak to przynajmniej wygląda; jeśli ich nie złamiesz ty, albo jakiś zuch większy od ciebie – niepodobna, żeby ktoś, kto będzie mówił inaczej niż ja w tej chwili, miał mówić do rzeczy (...) Z tych, których spotkałem, jak na przykład wy teraz, nikt nie potrafił twierdzić inaczej i nie narazić się na śmiech. (508E–509A)

Wnioski ustanowione przeciw Polosowi są ukazane jako mające zastosowanie również przeciw Kalliklesowi, w istocie zaś przeciw każdemu; nikt zatem nie może ich odrzucić bez popadnięcia w sprzeczność. W jaki jednak sposób refutacje tak silnie spersonalizowane, argumenty tak złożone i wątpliwe jak te w głównej sprawie przeciwko Polosowi mogą uzasadnić tak mocne i ogólne tezy?

Chciałbym zasugerować, że ważna rola przypisana wstydomi w tych trzech refutacjach wskazuje na szerszy zakres ich ważności. Wstyd jest odbiciem platońskiego pojęcia odpowiadającego naszemu pojęciu wrodzonego zmysłu moralnego, które jednak Platon opisuje jako powszechne dążenie do tego, co dobre. Jest to teza przedstawiona w pierwszym paradoksie wysuniętym przeciw Polosowi: wszystkie istoty ludzkie pożądamy dobra i dążą do niego poprzez wszystkie swoje czyny (*Gorgias* 468B–C, 499E; por. *Menon* 77C–78B, *Państwo* VI, 505D11). Wstyd funkcjonuje w tym dialogu jako rozmyta intuicja dobra u rozmówców Sokratesa. Właśnie na tego rodzaju intuicji musi polegać Sokrates, gdy stwierdza, że Polos czy Kallikles nie mają innego wyjścia niż zgodzić się z nim – inaczej bowiem nie zgodzą się z sobą samymi. Każdy bowiem (jak mówi Sokrates) pragnie dobra. Dobrem zaś jest w istocie sokratejska *arete*, moralna i intelektualna doskonałość duszy. Dlatego właśnie nikt nie chce być niesprawiedliwy ani niesprawiedliwie postępować.

Niepodatność na sprzeczność, która według Sokratesa ma cechować jego główną tezę – że *arete* jest tym, czego naprawdę pragniemy, naszym prawdziwym dobrem i szczęściem – wzmocniona jest dramaturgiczną atrakcyjnością portretu Sokratesa jako ucieleśnienia tejże tezy. Wizerunek Sokratesa zdaje się zapewniać pozytywne

dopełnienie negatywnych wyników *elenchosu*. Również w tym wypadku maestia Platona polega na połączeniu składników osobowych i doktrynalnych, które w przypadku Sokratesa pasują do siebie doskonale, podczas gdy w przypadku tych, którzy się z Sokratesem nie zgadzają, pozostają beznadziejnie niespójne. Aby pojąć z Platońskiego punktu widzenia *filozoficzne* znaczenie niezwykłej mocy, jaką posiada literacki wizerunek Sokratesa, musimy rozważyć niektóre implikacje jego tezy, zgodnie z którą wszyscy jesteśmy motywowani przez rozumne pragnienie (*boulesthai*) dobra[16].

Pierwszy paradoks przeciw Polosowi (mówcy i politycy nie mają prawdziwej władzy, ponieważ nie czynią tego, co chcą, lecz jedynie to, co uważają za najlepsze) opiera się na twierdzeniu, że *chcemy wyłącznie rzeczy dobrych* lub *wyłącznie dobra*, a zatem cokolwiek czynimy, czynimy to ze względu na jakieś dobro (lub zwyczajnie dla dobra, *heneka tou agathou* w 468B1, B7). Dla Sokratesa zaś dobre jest przede wszystkim to, co dobre dla *psyche*: czyn jest dla mnie dobry tylko o tyle, o ile ulepsza moją duszę, tak jak czyni to sprawiedliwe postępowanie. Ta prawda nie ma jednak charakteru jednostkowego; to, co jest dobre dla mnie, jest także dobre dla wszystkich innych. Wszyscy zaś chcą tego, co dla nich dobre. Dobre dla nich jest zaś w istocie postępowanie sprawiedliwe. A zatem *wszyscy chcą postępować sprawiedliwie*, czy o tym wiedzą, czy też nie. *Nikt nie chce postępować niesprawiedliwie*, ponieważ będzie to dla niego krzywdą (czy o tym wie, czy nie), a nikt przecież nie chce doznawać krzywdy. Ktokolwiek działa niesprawiedliwie, czyni to *akon* – niedobrowolnie (ponieważ nie chce doznawać krzywdy) i bezwiednie (ponieważ nie uświadamia sobie, że jego czyn jest krzywdzący).

Takiego rozumienia argumentów zdaje się wymagać sam Sokrates w *resumé*, którego dokonuje w 509E: „kiedyśmy się zgodzili, że nikt umyślnie krzywdy nie wyrządza, tylko mimo woli zbrodniarz każdy popełnia zbrodnię”. Wskazuje to, że wszyscy mamy głębokie i w pełni racjonalne, nawet jeśli nieświadome, pragnienie sprawiedliwości i cnoty – coś w rodzaju naszej prawdziwej woli – ponieważ to, co dla nas dobre (co służy naszego dobrostanowi i szczęściu) tkwi w sprawiedliwym i cnotliwym stanie duszy. Jeżeli jednak brakuje nam wiedzy lub *techné* dotyczącej sprawiedliwości i cnoty, wówczas nie znamy swojego własnego dobra i jesteśmy niezdolni do określenia przedmiotu naszych rozumnych pragnień (*boulesthai*)[17]. Tego rodzaju *techné* konieczna jest zarówno do rozpoznania prawdziwego przedmiotu pragnienia (dobra samego), jak i do zapewnienia środków do jego osiągnięcia (dóbr ze względu na coś innego).

Owo pojęcie nieświadomionego – lub jedynie częściowo uświadomionego – rozumnego pragnienia dobra pozwala nam dostrzec, dlaczego Platon może opierać się, tu i w innych miejscach, na czymś, co możemy nazwać w technicznym żargonie „wglądem” w pragnienia, który w normalnej sytuacji należałoby uznać za bzdurę z logicznego punktu widzenia. Konteksty wytyczane przez czasowniki takie jak „chcieć” czy „pragnąć” są powszechnie uważane za intensjonalne (nieekstensjonalne) i jako takie – za niepozwalające na używanie różnych określeń w odniesieniu do tego samego obiektu. Choć Edyp chce ukarać mordercę Lajosa, a mordercą Lajosa jest on sam, nie wynika stąd jeszcze w logiczny sposób, że Edyp chce ukarać sam siebie. A gdy Rigoletto pragnie śmierci osoby zamkniętej w worku, osobą tą jest zaś jego córka, nie wynika stąd, że Rigoletto pragnie śmierci swojej córki. Podobnie nikt w normalnych warunkach nie uznałby za poprawny argumentu o takiej postaci: Kallikles chce dobra;

dobro w istocie jest cnotą; a zatem Kallikles chce cnoty. Być może więc powinniśmy uznać Platońskie użycie tego argumentu raczej za protreptyczne niż za dedukcyjne: jeśli dostrzeżesz, że cnota jest dobrem (a więc dobrem dla ciebie), *będziesz* jej pragnął. Funkcją *elenchosu*, wspieranego przez przedstawienie Sokratesa jako przykładu cnoty, jest doprowadzenie rozmówcy i czytelnika do punktu, w którym będzie mógł to dostrzec. Siła napędowa nie wynika przy tym wyłącznie z umiejętności dialektycznych Sokratesa, lecz także z jego zdolności do pracy nad głębokim pragnieniem dobra, poruszającym każdą rozumnie działającą osobę, nawet wówczas, gdy sama ta osoba nie jest świadoma natury obiektu swego pragnienia.

Jeśli tak właśnie przedstawia się pogląd Platona, możemy lepiej zrozumieć rolę, jaką odgrywa wstyd w trzech refutacjach. W każdym przypadku poczucie wstydu oznacza, że Sokrates przywołał kwestie moralne, które rozmówca musi uznać i które, właściwie rozumiane, doprowadzą go do poprawnego postrzegania cnoty jako dobra, którego prawdziwie pragnie[18]. W rzeczywistości rozmówcy nie dochodzą do tego rodzaju postrzegania: dialog nie przedstawia przypadków nawrócenia na życie filozoficzne[19]. Może jednak pomóc – i historycznie rzecz biorąc, z pewnością pomógł – wywołać tego rodzaju nawrócenie u czytelników. Pewien zaginiony dialog Arystotelesa opisywał przypadek koryntyjskiego farmera, który zmierzwiwszy się z *Gorgiasem*, „niezwłocznie porzucił swe gospodarstwo i winnicę, by oddać duszę Platonowi oraz by siał i uprawiać na platońskich polach”[20]. Opowieść ta może służyć za symbol jednego z naczelných celów przyświecających Platonowi w pisaniu takiego właśnie dialogu. Platon mógłby rzec – lub my możemy powiedzieć w jego imieniu – że wpływ na czytelnika może się tu opierać na tkwiącym w nas wszystkich poczuciu moralnej prawdy, które zawiera się w naszej miłości do dobra oraz w zdolności rozpoznania dobra w życiu Sokratesa i w

praktykowanej przezeń *arete*. Fakt, iż na przestrzeni wieków wpływ ten, niezwykle wpływ pozostawionego nam przez Platona literackiego portretu Sokratesa, jest tak szeroko odczuwany przez czytelników *Gorgiasa*, *Obrony* i *Kritona* – wywołując, jeśli nie nawrócenie na filozofię, to przynajmniej podziw wobec osobowości Sokratesa i możliwość wczucia się w stanowisko, które przeciwstawił on Kalliklesowi – może być uważany za potwierdzenie stanowiska Platona w sprawie „wglądu” w nasze pragnienia dobra.

Wpływ na czytelnika znajduje się jednak poza dialogiem. W tekście mamy natomiast wpływ na rozmówców: Sokrates manipuluje ich poczuciem wstydu, by zmusić ich do zmierzenia się z niespójnością ich własnych stanowisk, a przez to do uczynienia pierwszego kroku na drodze do rozpoznania ich własnej niewiedzy, które jest początkiem mądrości.

Gdy wstyd Kalliklesa, powstrzymujący go przed znalezieniem w ramach jego koncepcji moralnej miejsca dla niskich, niegodnych mężczyzny lub politycznie katastrofalnych przyjemności, doprowadza go do tego, że dostrzega sprzeczność tkwiącą w życiu poświęconym jednocześnie władzy politycznej i rozpasaniu, Kallikles jest zmuszony porzucić pogoń za *epithumia*, „pragnieniem” lub przyjemnością za wszelką cenę, dla sokratejskiej zasady *boulesthai*: oceny zachcianek i ich zaspokojenia zgodnie z pewnym standardem tego, co dobre. W odparciu Kalliklesa dostrzegamy zatem znak fundamentalnego rozróżnienia między dwoma ujęciami pragnienia, a także widzimy, że jedno z tych ujęć nie nadaje się do tego, aby być podstawą spójnej teorii dobrego życia. Gdy Kallikles przyznaje, że jedne przyjemności są lepsze, a drugie gorsze (w 499B), w rezultacie uznaje *boulesthai* lub rozumny wybór – a nie *epithymia* lub zmienne pragnienia – za

decydujące kryterium cnoty i szczęścia. Natychmiast powracamy zatem do pojęcia dobra jako celu działania (499E–500A), a ostatecznie do rozumnego pragnienia (*boulesthai*) szczęścia, które można zrealizować jedynie praktykując cnoty (509C9 i nn.). Tak więc „nikt umyślnie (*boulesthai*) krzywdy nie wyrządza, tylko mimo woli (*akon*) zbrodniarz każdy popełnia zbrodnię” (509E5–7). Jak widzieliśmy, rozumne pragnienie dobra może być częściowo nieuświadomione, wyraźnie ma to miejsce w przypadku Kalliklesa. Funkcją *elenchosu* jest jednak uświadamianie owego pragnienia, co Kallikles – niechętnie – musi zrobić, przynajmniej częściowo. Dialog przedstawia Sokratesa właśnie jako tego, którego mocne przekonanie o istnieniu tego rodzaju pragnienia jest podstawą wyznania wiary w *elenchos* – przekonanie, że jeśli doktryny etycznej nie uda się odrzucić, „nie zgodzi się z tobą Kallikles, Kalliklesie” (482B–C). Kto jej zaprzeczy, musi popaść w sprzeczność ze sobą samym i „rozdźwięk przez całe życie”, ponieważ jego świadome dążenia nigdy nie będą harmonizować z najgłębszymi pragnieniami.

5. Ograniczenia *Gorgiasa*

Odparcie Kalliklesa wykracza poza przyznanie w 499E, że niektóre przyjemności są lepsze niż inne – i sięga w 505B konkluzji, stanowiącej wprost zaprzeczenie tezy moralnej Kalliklesa, że dyscyplina i kontrola nad pragnieniami jest lepsza dla duszy niż rozpasanie. Do tego wniosku

prowadzi argument opierający się zasadniczo na pojęciu cnót jako porządku i ładu w duszy (*taxis, kosmos*). Koncepcja ta wyprowadzona jest ze sztuk, w drodze systematycznej indukcji lub *epagoge*. Tak jak w malarstwie, architekturze czy budowaniu okrętów, posiadacz sztuki moralno-politycznej będzie „miał dzieło (*ergon*) swoje na oku”, aby nadać mu formę (*eidos*) oraz porządek (*taxis*). Dom i statek są dobre wówczas, gdy charakteryzuje je porządek (*taxis*) i ład (*kosmos*), tak jak i nasze własne ciała. Może więc i dusza, podobnie jak i one, „jeśli porządek i ład jakiś” się „w niej rozgości”, „będzie taka jak należy”, zaś nie będzie, jeśli rozgości się w niej „nieporządek”? Kallikles przytakuje: „Oczywiście, jeśli się przyznało to przedtem, potrzeba (*ananke*) się zgodzić i na to” (504B6).

Tym, co wiąże w tym miejscu Kalliklesa jest konieczność zachowania analogii. To samo dotyczy też kolejnego kroku, w którym porządek psychiczny utożsamiony jest z cichymi cnotami, sprawiedliwością i umiarkowaniem, na mocy analogii do zdrowia ujmowanego jako wytwór porządku ciała (504C–D). W ostatecznym odparciu Kalliklesa w 505B wyższość moralnego zdyscyplinowania nad rozpasaniem opiera się zatem całkowicie na analogii do sztuk.

Jako wsparcie dla twierdzenia, że dobry człowiek jest szczęśliwy, zaś zły jest nędznikiem (507C3–5), w 508A wprowadzona została nawet szersza analogia. Człowiek, który chce być szczęśliwy nie będzie postępował tak, jak deklaruje Kallikles – pozwalając na rozpasanie żądz i dogadzając im na wszystkie sposoby, czyniąc „to nieuleczalne zło” i wiodąc „życie godne złoczyńcy”, niemiły ani drugiemu człowiekowi, ani bogu.

Bo do wspólności niezdolny. A z kim wspólności nie ma, z tym i przyjaźni nie będzie.

Powiadają mędracy, Kaliklesie, 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, przyjacielu, a nie rozkładem ani rozpustą. (507E–508A).

Spostrzeżenie to umknęło Kalliklesowi, ponieważ nie dostrzegł, jak wielkie znaczenie ma równość geometryczna (*isotes geometrike*) wśród bogów i istot ludzkich.

Wizja harmonijnej, dobrze uporządkowanej duszy, podobnej z jednej strony do naturalnego porządku kosmosu, z drugiej zaś do udanego wytworu sztuk, jest na kartach *Gorgiasa* ostateczną próbą Platona, by podbudować od strony teoretycznej przekonanie, że życie Sokratesa jest nie tylko najlepszym, ale i najszcześniejszym życiem, jakie może wieść człowiek. Z tego wniosku, że „posiadanie sprawiedliwości i powściągliwości rozumnej stanowi szczęście szczęśliwych, a podłość jest nędzą nędzników”, Sokrates może wyprowadzić paradoksy wysunięte uprzednio przeciwko Polosowi i Gorgiasowi: że czynienie niesprawiedliwości jest czymś gorszym niż jej doznawanie, a prawdziwy mówca musi być osobą sprawiedliwą i musi wiedzieć, co jest

sprawiedliwe (508B–C3). Wnioski te zostają następnie potwierdzone w mocniejszych słowach, jako „okute w argumenty żelazne i stalowe”, w cytowanym wyżej fragmencie 508E-509B.

Cóż mamy począć z argumentami wyrażanymi z taką pewnością? Wiemy, że argument przeciw Polosowi nie jest dość silny, aby uzasadnić wniosek Sokratesa[21]; ciężko też uwierzyć, że Platon był całkowicie nieświadomy tego faktu. Wszystkie pozytywne argumenty przeciw Kalliklesowi opierają się na założeniu, że tym, co czyni coś dobrym, jest odpowiedni *kosmos*, oraz że odpowiedni porządek w duszy to umiarkowanie i sprawiedliwość. Jak widzieliśmy, pogląd ten wspiera analogia do wytworów ludzkich sztuk. Dalsze wynikanie – przejście od dobra do szczęścia – polega na wymownej grze słów związanej z „dobrym działaniem” (*eu prattein*)[22]; konkluzja ta jest też wsparta kolejną analogią, do dobrego uporządkowania kosmosu. Poza grą słów, która stanowi raczej wyraz przekonania niż argument, całe rozumowanie w tej sekcji[23] przybiera postać analogii lub porównania: pomiędzy cnotą a wytworami sztuki z jednej strony oraz pomiędzy cnotą a wytworami natury i całościowym porządkiem natury z drugiej; pomiędzy polityką a przedsiębiorstwami budowlanymi (514A i nn.); pomiędzy polityką a leczeniem i sztuką gimnastyki (514D, 517E i nn., itd.); pomiędzy politykiem a opiekunem zwierząt (516A); pomiędzy politykiem a woźnicą (516E)... Pisząc *Gorgiasa*, Platon mógł uważać te argumenty za mocniejsze, niż bylibyśmy skłonni przyznać dziś[24]. Wiemy jednak, że przyjaciel Platona, Euklides z Megary, krytykował argumentację przez analogię. W *Charmidesie* zaś podobną krytykę Platon kazał wypowiedzieć Kritiasowi[25]. Prędzej czy później Platon musiał więc zdać sobie sprawę z tego, że pozytywne argumenty z *Gorgiasa* są niewystarczające. Dlatego właśnie napisał później *Państwo*, aby lepiej wykonać to zadanie[26].

W *Gorgiasie* brakuje przede wszystkim psychologii moralnej podobnej do rozwiniętej w księgach IV oraz VIII–IX *Państwa*, teorii psychologicznej, która mogłaby zapewnić racjonalne wsparcie intuicyjnemu przekonaniu, że sprawiedliwość jest zdrowiem duszy, przez co ktoś o charakterze Sokratesa musi być nie tylko cnotliwy, ale i szczęśliwy. Brakuje również teorii wiedzy, zdolnej wzbogacić treść pojęcia *techné*, wzbogacić substancję pojęcia wiedzy moralnej jako decydującego składnika życia filozoficznego. W przypadku Platona teoria wiedzy wymagać będzie także teorii *przedmiotu* wiedzy, innymi słowy metafizyki. Aby *technikos* z *Gorgiasa* stał się królem-filozofem, potrzebna nam będzie zatem teoria Form. Do wyjaśnienia, w jaki sposób Formy mogą prowadzić i motywować do cnotliwego życia, będziemy z kolei potrzebowali teorii filozoficznego *erosa*[27]. By wreszcie rozwinąć tego rodzaju teorię i jej bronić, Platon będzie potrzebował sposobu argumentacji, który wykraczałby poza *elenchos* i *epagoge*, stosowane w *Gorgiasie*. Dokładniej, będzie potrzebował mocniejszego pojęcia dialektyki, wprowadzonego w *Menonie* wraz z metodą hipotez.

Nie należy jednak umniejszać tego, co *Gorgias* ma do zaoferowania. Najbardziej przekonującym argumentem za moralnym stanowiskiem Sokratesa, jaki można tu znaleźć, jest całkowity upadek propozycji Kalliklesowej, dla której postać samego Sokratesa jest pozytywnym kontrapunktem. *Elenchos* pokazuje, że przeciwnicy Sokratesa nie potrafią zdać sprawy z tego, co dobre i złe, słuszne i niesłuszne, tak by pozostawało to w zgodzie z ich własnym życiem i ich własnymi przekonaniem. Sokratejski ideał psychicznej doskonałości ustanowiony został przy jedynym wsparciu, jakie może zapewnić *elenchos*: wyłącznie w przypadku Sokratesa życie i śmierć okazały się pozostawać w harmonii z przekonaniem. A zatem tak często

przywoływane tutaj proces i śmierć Sokratesa stanowią część argumentacji w *Gorgiasie*, tak samo jak upadek Troi jest częścią fabuły *Iliady*.

Z *Gorgiasa* wynika, że owa harmonia pomiędzy życiem i przekonaniem utrzymuje się dlatego, iż przekonania Sokratesa pozostają w zgodzie z jego *boulesthai*, racjonalnym pragnieniem dobra, podczas gdy twierdzenia jego adwersarzy – nie pozostają. Związek między osobistym wymiarem *elenchosu* i teorią pragnienia Platona stanowi być może najbardziej fundamentalne odkrycie dialogu. Wyjaśnia filozoficzną wagę osoby Sokratesa, szczęśliwej duszy, której wewnętrzna siła i spokojna pewność siebie tkwi w harmonii pragnień, a która ilustruje i zarazem potwierdza teorię psychologiczną, rozbudowywaną następnie przez Platona w *Państwie*. To ów niezwykle pociągający obraz Sokratesa pozwala nam wczuć się, przynajmniej na poziomie instynktownym, w twierdzenia filozoficzne Platona.

Nieprzyjaźnie nastawiony krytyk mógłby zarzucić Platonowi, że oto sypnął nam w oczy literackim piachem i oszołomił nas olśniewającym portretem, przez co staliśmy się ślepi na braki w jego argumentacji. Przyjmując jednak życzliwszy pogląd na związek między literaturą i filozofią, sugeruję, abyśmy spojrzeli na Platona jako tego, który swą artystyczną moc spożytkowuje na odwzorowanie w nas, czytelnikach, autentycznego wpływu Sokratesa na życie jego rzeczywistej publiczności, przede wszystkim zaś na samego Platona. Jeśli wolno mi pożyczyć z *Iona* porównanie do łańcucha magnetycznego, Platon jako autor jest niczym śpiewak przekazujący czytelnikom dialogu ów filozoficzny *eros*, który on sam otrzymał od Sokratesa, pierwszego z magnetytów, analogicznego do poety z *Iona*. O ile jednak poeta czerpie swą moc od Muz, jako pierwotnego magnetytu, o tyle Sokrates

niezwykłą siłę swych przekonań i osobowości czerpie z ich archetypicznego źródła i celu, jakim jest miłość i podążanie za tym, co jest prawdziwie *kalon* i dobre. Sądzę, że Platon mógł powiedzieć, iż jego (a w niewielkim stopniu również nasza) miłość do Sokratesa jest umiłowaniem duszy, której życie stało się piękne poprzez całkowite podporządkowanie pewnym zasadom; umiłowaniem, którego siłę należy wyjaśnić (zgodnie z teorią ze średnich dialogów) poprzez erotyczną skłonność do tego, co w pełni rzeczywiste i bezwarunkowo dobre – przede wszystkim skłonność Sokratesa, następnie Platona, a w ostateczności naszą.

W *Gorgiasie* wszystko jest prostsze, ponieważ nasze rozumne pragnienie dobra jest skierowane nie ku jakiejś transcendentnej Formie, lecz ku samemu pięknu duszy, tkwiącemu w cnocie, która czyni życie godnym podziwu i miłości. W tym przypadku, podobnie jak w *Obronie* i *Kritonie*, życie i śmierć Sokratesa przedstawione są jako główne wsparcie jego moralnego nauczania, tak jak osobowy *elenchos* wobec jego przeciwników podkopuje wszelkie twierdzenia, które mogą wypływać z ich – abstrakcyjnie ujmowanych – przekonań. Dokonane przez Platona filozoficzne uzasadnienie owego uzależnienia [siły] argumentów od życia i charakteru prezentującej je osoby, a także psychologiczne wyjaśnienie (możemy dodać: z punktu widzenia Platona) tak zastanawiającego sukcesu, jaki przynosi połączenie argumentacji z charakterem w postaci dramatycznego oddziaływania dialogów – otóż zarówno to wyjaśnienie, jak i owo uzasadnienie znaleźć można w głębokim, częściowo nieświadomym pragnieniu dobra tkwiącym w rozmówcy Sokratesa, podobnie jak w czytelniku. Możemy powiedzieć, że u Platona pragnienie dobra odgrywa taką rolę, jaką współczucie lub zmysł moralny grają u Hume'a. Żadna teoria filozoficznej argumentacji i dowodzenia, ignorująca rolę tego

fundamentalnego pragnienia w dochodzeniu do zgody i do wspólnego stanowiska, nie może właściwie wytłumaczyć praktykowania filozofii takiej, jaką przedstawił w swych dialogach Platon.

Tłum. z j. angielskiego Kamil Sokołowski

Tekst ukazał się w Teologii Politycznej nr 6 "Śmierć i polityka"

Fragment pochodzi z *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press 1996, pp. 125-247

Charles Kahn, filozof, historyk teorii politycznej i filozofii greckiej zwłaszcza presokratyków, Platona i Arystotelesa. Profesor Uniwersytetu w Pensylwanii. Ostatnio opublikował „Essays on being” (2009).

[1] Jest to rozdz. 5 książki Ch. Kahna, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996. W kilku miejscach poniżej Autor odwołuje się do innych fragmentów książki, leżących poza zakresem niniejszego tłumaczenia (przyp. red.).

[2] Wszystkie cytaty z Platona podajemy w przekładzie W. Witwickiego (przyp. red.).

[3] Sformułowanie to pochodzi od Williama Frankeny, por. W. Frankena, *Ethics*, Prentice-Hall 1973 (wyd. 2), s. 2.

[4] P. Shorey, *What Plato Said*, Chicago 1933, s. 154. Por. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge 1985, s. 22: „Przynajmniej raz w historii filozofii, pod postacią Kalliklesa, amoralista został przedstawiony poważnie, jako postać godna uwagi” [Tłumaczenia cytatów z j. angielskiego, o ile nie zaznaczono inaczej, K. Sokołowski – red.].

[5] 459D1. Również Arystoteles w *Retoryce* wyróżnia trzy rodzaje retoryki, z których każda ma własny *telos*. Doradcza dotyczy tego, czy coś jest dobre (pożyteczne), czy złe (szkodliwe); sądowa tego, czy coś jest sprawiedliwe, czy niesprawiedliwe; popisowa, zajmująca się chwaleniem i ganieniem – tego, czy coś jest szlachetne (*kalon*), czy niegodziwe (*aischron*) (1.3, 1058B20 i n.).

[6] Chodzi o fragment *Kritona* 48A6 (przyp. tłum.).

[7] 465A i 501A. Niejasności tekstu w pierwszym fragmencie można wyeliminować porównując go z drugim. Por. E. R. Dodds, *Plato. Gorgias*, Oxford 1959, s. 229 i n.

[8] 504E1–2; 514A1. Jak zauważył w odniesieniu do 499E8 Dodds (tamże), fragment ten zawiera prawdopodobnie „najwcześniejszy przypadek wyraźnego użycia *telos* w znaczeniu ‘powodu’, ‘celu

działania’, tak powszechnego w późniejszej grece, począwszy od Arystotelesa”. W sprawie rozwinięcia tego pojęcia przy użyciu czasownika zamiast rzeczownika por. *Lysis* 219D i nn., 220B3, D8.

[9] Ze względu na ciągłość zachodzącą między *Gorgiasem* i *Państwem*, około trzydziestu pięciu lat później Platon mógł powoływać się na poglądy z *Państwa*, tak jakby pochodziły one z tego samego czasu co *Gorgias*: „Widziałem się zmuszony hołd złożyć prawdziwej filozofii i uznać, że (...) od nieszczęść przeto nie wyzwoli się wcześniej ród ludzi, zanim albo ludzie należycie i prawdziwie miłujący mądrość nie przyjdą do władzy, albo ci, którzy rządzą w państwach, jakimś bożym ulegając wyrokom, nie umiłą istotnie mądrości” (*List siódmy*, 326A–B).

[10] Por *Menon* 77B–78A oraz poniższą dyskusję w rozdziale 8, par. 7.

[11] Por. *Obrona Sokratesa* 29E oraz powyżej, na s. 97 [dot. oryginału książki – red.].

[12] Pełniejsze omówienie trzech refutacji znaleźć można w: Ch. Kahn, *Drama and Dialectic in Plato’s Gorgias*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 1983, I [dalej: Ch. Kahn, dz.cyt. – red.], s. 75–121.

[13] Por. tamże, s. 79–84 w sprawie nacisku na Gorgiasa, aby odpowiedział on tak, jak to uczynił; twierdzą, że różnica między *wiedzą o sprawiedliwości* a *byciem sprawiedliwym*, ważna w innych kontekstach, nie ma w tym miejscu znaczenia.

[14] Por. dyskusję w: G. Vlastos, *Was Polus refuted?*, „The American Journal of Philology” 1967, vol. 88, no. 4, s. 454–460, jak również w: tegoż, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991, s. 140–148. Ja sam utrzymuję (zob. Ch. Kahn, dz.cyt., s. 90–92), że argument jest wystarczająco silny, by pokonać Polosa, jednak nie dość silny, by uzasadnić pozytywną tezę Sokratesa, że wyrządzanie niesprawiedliwości jest gorsze dla wyrządzającego.

[15] W sprawie rozstrzygającego znaczenia zarzutu przywołującego *kinaidosa*, por. Ch. Kahn, dz.cyt., s. 105–107. W sprawie pozycji *kinaidosa* por. K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Cambridge, Mass. 1978, s. 19 i nn. oraz *passim*; J. J. Winkler, *Laying Down the Law: the Oversight of Men's Sexual Behavior in Classical Athens*, [w:] *Before Sexuality*, red. D. M. Halperin i in., Princeton 1990, s. 176–197. Jeśli w miejsce „tchórza” w trzecim argumencie (498A-499A) podstawimy „męską prostytutkę”, ujrzymy, dlaczego [można powiedzieć, że] jest to pełniej sformułowana wersja pierwszego zarzutu.

[16] Począwszy od tego miejsca aż do końca rozdziału 5 czerpię w sposób dowolny z: Ch. Kahn, dz.cyt., s. 113–121.

[17] By uniknąć w tym miejscu pojęcia nieświadomego pragnienia, niektórzy badacze analizują argument Sokratesa w kategoriach różnicy pomiędzy przedmiotami pragnienia: zamierzonym (lub *de dictu*) oraz faktycznym (lub *de re*). A zatem wszyscy będą chcieć dobra *de dictu*, co oznacza, że będą chcieć każdej rzeczy, jaką uznają za dobrą. Będą jednak różnić się pod względem tego, czego faktycznie pożądamy (*de re*, tj. konkretnie), co wynika z różnic w kwestii tego, co uważają za dobre:

władzę, bogactwo czy cokolwiek innego. Skoro dobrem jest cnota, a Polos błędnie sądzi, że jest to władza, to faktycznie nie pragnie on cnoty. W sprawie analizy tego rodzaju por. G. X. Santas, *Socrates, Philosophy in Platon's Early Dialogues*, Londyn 1979, s. 186 i nn., za którym podąża Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, dz.cyt., s. 150–154.

Analiza ta może wykazać, dlaczego argument jest formalnie niepoprawny. Oswaja ona paradoks i pozbawia go siły. Logiczne rozróżnienie pomiędzy dwoma pojęciami przedmiotu pragnienia nie może wytłumaczyć stwierdzenia Sokratesa, że Polos czy ktokolwiek inny jest przekonany, iż wyrządzanie niesprawiedliwości jest gorsze niż doznawanie niesprawiedliwości (474B), ani stwierdzenia, że jeśli Kallikles się na to nie zgodzi, będzie nosił w sobie rozdzwięk przez całe życie (482B). Najbardziej naturalne rozumienie tych paradoksów każe przyjąć, że wskazują one, iż w rzeczywistości wszyscy – czy o tym wiedzą, czy też nie – pragną dobra swoich dusz, które jest nie do pogodzenia z wyrządzaniem niesprawiedliwości. To jest właśnie przesłanie ostatniego mitu w *Gorgiasie*, stanowiącego próbę pokazania w formie przypowieści, dlaczego szczęście (którego wszyscy pragną) polega na psychicznej doskonałości, czy też z niej nieodparcie wynika.

[18] Przyjmuję, że to właśnie stoi u podstaw stwierdzeń Sokratesa (w 474B i 475A), że każdy sądzi, iż wyrządzanie niesprawiedliwości jest gorsze oraz że nie ma nikogo, kto wolałby raczej ją wyrządzać niż jej doznawać. Nie jest tak, że twierdzenia te wynikają z przesłanek, do których jego rozmówcy są rzeczywiście przekonani (jak swego czasu zasugerował Vlastos). Jest raczej tak, że twierdzenia te mają charakter

protreptyczny: wszyscy będą o tym przekonani i będą to właśnie woleli, *o ile zrozumieją, jak wysoka jest stawka*. Tak więc w 495E1 Kallikles zmieni zdanie, „kiedy sam siebie zobaczy jak należy”.

[19] W sprawie aluzji do tego rodzaju nawrócenia, por. uwagi Apollodorosa w *Uczcie*, 173C–E. W sprawie pełnego opisu osobistej siły, która czyni tego rodzaju zmianę możliwą, por. mowę Alkibiadesa, tamże, 215B–216C.

[20] Arystoteles, *Nerinthos*, fr. 1 (W. D. Ross, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford 1955, s. 24) [tłum. fragm. z j. ang. K. Sokołowski – red.].

[21] Por. wyżej, przypis 14.

[22] „Będąc dobrym [człowiek dobry w całej pełni] będzie wszystko dobrze i pięknie czynił (*Eu te kai kalos*), cokolwiek by robił, a kiedy mu się tak pięknie będzie wiodło (*eu prattonta*), będzie miał święte życie i szczęśliwy będzie” (507C3–5). Za pierwszym razem *eu prattein* występuje w kontekście jednoznacznie moralnym, za drugim razem mamy grę znaczeń, odsyłających do dobrego losu i sukcesu.

[23] Z jednym wyjątkiem: argument dedukcyjny za jednością cnót we fragmencie 507A–C.

[24] Richard Robinson (*Plato's Earlier Dialectic*, wyd. 2, Oxford 1953) cytuje *Gorgiasa* 507A, jeśli chodzi o znaczenie równości geometrycznej „pomiędzy bogami i pomiędzy ludźmi”, na poparcie swej tezy o tym, że

„Platon wierzył, iż »analogie« lub »równość geometryczna« często występują w rzeczywistości i bazują na jej strukturze”. Niezależnie jednak od natury rzeczywistości, w *Gorgiasie* Platon w większym stopniu opiera się na argumentach z analogii niż w *Charmenidesie*, jak zobaczymy poniżej.

[25] *Charmides* 165E, 166B7–C3. Por. dyskusję poniżej, rozdz. 7, par. 4. W sprawie zarzutu Euklidesa pod adresem rozumowania poprzez *epagoge*, por. powyżej, str. 14 [dot. oryginału książki – red.].

[26] Podobnie twierdzi Bernard Williams (*Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass. 1985, s. 22): argument Sokratesa przeciw Kalliklesowi jest „tak w istocie nieprzekonujący, że Platon musiał następnie napisać *Państwo*, aby go wzmocnić”.

[27] Por. poniżej, rozdz. 9. W sprawie załączków tego rodzaju teorii w *Gorgiasie* warto zwrócić uwagę na kontrast pomiędzy *erosem* filozoficznym a *erosem* do ateńskiego demosu w 481D i nn. To właśnie obecność tego ostatniego w duszy Kalliklesa czyni go odpornym na przekonującą siłę argumentów Sokratesa (513C7).