

Charles H. Kahn: Gorgiasz. Manifest filozoficzny Platona

Jaki jest stan umysłu czy też charakter odróżniający człowieka cnotliwego od nikczemnika? Różnica ta nie może obejmować natury ich najgłębszych pragnień – jeśli prawdą jest, że każdy pragnie tej samej rzeczy, a mianowicie tego, co dobre. Ludzie podejmują działania zupełnie neutralne lub też służące czemuś – jedynie w stopniu, w jakim działania te przyczyniają się do osiągnięcia celów stanowiących jakieś dobro.

Hippiasz Mniejszy pozostawia nas z pewnym nierozstrzygniętym dylematem. Albo nikt nie popełnia zła dobrowolnie, albo też – jeśli je dobrowolnie popełnia, jest lepszy od tego, kto czyni je niedobrowolnie. Ponieważ drugi człon alternatywy jest moralnym fałszem, pierwszy człon powinien być prawdziwy. Ale jak może być prawdą – wbrew pozorom, iż jest przeciwnie – to, że nikt nie popełnia zła dobrowolnie (*hekon*)? Przypuszczam, że Sokrates zostawił Platona z tym paradoksem i że dialogi stanowią Platońską nań odpowiedź.

Jedną z intelektualnych konsekwencji paradoksu Sokratesa jest wypracowanie przez Platona pojęcia wyraźnie moralnej *techné*, będącej umiejętnością czy też dyscypliną naukową w zakresie rozpoznawania tego, co dobre i złe, słuszne i niesłuszne. W *Hippiaszu Mniejszym* Platon udowadnia, że taka koncepcja moralnej doskonałości, wypracowanej w analogii do umiejętności i nauk, może prowadzić zarówno do fałszywych, jak i do prawdziwych wniosków. Jeśli cokolwiek zasługuje na miano wiedzy eksperckiej czy też *techné* w sferze

sprawiedliwości i moralności, musi się radykalnie różnić od innych umiejętności. Problemem tym zajmie się Platon w innych dialogach, zwłaszcza w *Protagorasie*, gdzie nacisk położony zostanie na kontrast między moralną mądrością i techniczną wiedzą (zob. Rozdz. 8, podrozdz. 2). Tymczasem w *Gorgiaszu* Platon stara się odróżnić Sokratejską filozofię od Gorgiaszowej retoryki, a czyni to poprzez systematyczne wypracowanie koncepcji moralnej *techné* na podstawie analogii z umiejętnością i rzemiosłem.

Platon niezmiennie przyjmuje zasadę, z którą zetknęliśmy się już w *Ionie*, że daną umiejętność czy naukę należy definiować poprzez odniesienie do jej przedmiotu. Dla każdej dziedziny istnieje jedna i tylko jedna *techné* (*Ion*, 537d5). W części pierwszej naszego dialogu Sokrates prowokuje tytułowego Gorgiasza do określenia przedmiotu retoryki jako „tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe” (*Gorgiasz*, 454b7). Nieco dalej definicja ta się rozszerza na to, „co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, haniebne i godne podziwu, dobre i złe”[1] (459d1) – krótko mówiąc, zostaje nią objęta cała sfera moralna. Co więcej, Gorgiasz zgadza się z Sokratesem, że orator nie przekazuje słuchaczom wiedzy dotyczącej owego przedmiotu, lecz tylko perswazję (455a2). Później Gorgiasz waha się w kwestii tego, czy sam orator musi, czy też nie musi posiadać owej wiedzy. Ostatecznie w tarapaty popada właśnie dlatego, że chce przypisać oratorowi taką wiedzę (460a i nast.). Gdy zaś w jego obronie do rozmowy włącza się Polos, na samym wstępie zrzeka się owych aspiracji do wiedzy (461b–c). Sokrates może zatem oprzeć swój własny opis retoryki na założeniu, że tak naprawdę nie jest ona żadną *techné*, gdyż jej przedstawiciele ani nie posiadają, ani nie przekazują wiedzy na temat odpowiadającego jej przedmiotu.

Co się jednak tyczy przedmiotu, o który tutaj chodzi, a mianowicie o sferę moralności, to można by się spodziewać, że istnieje prawdziwa *techne* o dokładnie takich kompetencjach (możliwość takiej *techne* wynika bezpośrednio z zasady relacji jeden na jeden). To właśnie ją Sokrates nazywa *politike*, prawdziwą umiejętnością polityczną, której główną część stanowiłaby sprawiedliwość (*dikaiosyne*). Według Sokratesa zwykła retoryka w wersji Gorgiasza jest jedynie obrazem (*eidolon*) i imitacją owej części umiejętności, którą jest sprawiedliwość (463d–e).

Ta nowa koncepcja polityki jako moralnej *techne* jest kontynuacją pojawiającej się w *Kritonie* wzmianki o idealnym sędzim moralnym – była o tym mowa w Rozdziale 4, podrozdz. 2 – „który wie na temat tego, co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe”. O ile jednak w *Kritonie* możliwość istnienia takiej wiedzy jest problematyczna – zważywszy, że sam Sokrates wyznaje własną ignorancję – o tyle w *Gorgiaszu* idea ta zostaje dobitnie wyrażona jako pewien ideał moralny, jako filozoficzna alternatywa dla polityki w jej tradycyjnym rozumieniu. Dlatego też Sokrates pod koniec dialogu może stwierdzić: „ja jeden spośród niewielu Ateńczyków, żebym nie powiedział: ja jeden, oddaję się prawdziwej sztuce politycznej” (521d). Nie trzeba dodawać, że Sokrates aspirujący do takiej *techne*, nie jest już niewiedzącym Sokratesem z *Obrony*.

To, co taka koncepcja zakłada, obszerniej wyartykułowane zostało we wcześniejszej dyskusji. Owa hipotetyczna umiejętność byłaby dla duszy tym, czym gimnastyka i medycyna są dla ciała. Taka sztuka badałaby naturę (*physis*) tego, czym miałyby się zajmować, podawałaby również przyczynowe wyjaśnienia (*aitia*) własnych procedur, dzięki czemu mogłaby przedstawić racjonalne ujęcie (*logos*) jednego i drugiego, podobnie jak lekarz, który oddawszy się studiom nad naturą ciała i przyczynami chorób, potrafi

przedstawić wyjaśnienie zastosowanych przez siebie metod leczenia[2]. I podobnie jak jest w przypadku lekarza, którego procedury są teleologicznie podporządkowane celowi, jakim jest zdrowie ciała – również i teoria oraz praktyka sztuki politycznej są racjonalnie ustrukturyzowane poprzez relację do ich własnego telos, jakim jest zdrowie moralne obywateli – tak by „wprowadzić w ich dusze sprawiedliwość i umiarkowanie” i uczynić ich umysł (*dianoia*) tak szlachetnym, jak to możliwe[3]. Realizując swój cel, jakim jest dobro *psyche* czy też potraktowanej całościowo osoby, umiejętność moralna musi zatem wybierać spośród przyjemności te, które są dobre i korzystne, unikając zarazem tych, które są złe i szkodliwe (500a). Oznacza to, że musi ona zaspokajać te pragnienia, które czynią człowieka lepszym, nie zaś te, które czynią go gorszym (503c7, 505b3). Dlatego sztuka ta powinna przemieniać ludzkie pragnienia, zamiast im ulegać, posługując się perswazją, a nawet – ilekroć to konieczne – siłą w swym dziele doskonalenia obywateli (517b5; por. 521a3), innymi słowy: powinna umacniać w ich duszach sprawiedliwość i umiarkowanie, usuwając z nich niesprawiedliwość i rozwiązłość (504e1). Taką to sztuką jest umiejętność prawdziwego polityka, czy też – jak nieraz powiada Platon – dobrego i kompetentnego mówcy (*ho rhetorekeinos, ho technikos te kai agathos*, 504d5; por. 503b1). Aby jednak móc dokonywać wyboru między dobrymi i złymi przyjemnościami, taki ekspert musi rzecz jasna wiedzieć, co jest dobre, a co złe (500b3).

Zarysowana w *Gorgiaszu* powyższa koncepcja umiejętności politycznej posiada wiele elementów charakterystycznych dla etycznej i politycznej myśli Platona, rozsianych po różnych jego dziełach. A oto one:

- paralela między politykiem i lekarzem
- koncepcja cnoty moralnej jako zdrowia duszy

- przekonanie, że celem każdej *techné* jest dobro przedmiotu tej sztuki i odbiorcy – nie zaś korzyść tych, którzy ją stosują
- teza, że celem władzy jest cnota tych, którzy jej podlegają, czyli czynienie obywateli jak najlepszymi
- to z kolei oznacza kontrolowanie ich pragnień: zaspokajanie jednych i ograniczanie innych, dzięki czemu dusza staje się umiarkowana w żądzach
- posiadający umiejętność polityczną jest w stanie ów cel osiągnąć dzięki swej wiedzy, co jest dobre, a co złe.

Pod każdym z powyższych względów ukazany w *Gorgiaszu* posiadacz umiejętności politycznej jest prefiguracją filozofa-króla w *Państwie*. *Technikos* z *Gorgiasza* jest również, rzecz jasna, filozofem, gdyż jedynym człowiekiem mogącym uprawiać tę sztukę jest Sokrates[4].

Możemy teraz powrócić do paradoksu z *Hippiasza Mniejszego*. Skoro sprawiedliwość jest jakąś umiejętnością, to dlaczego ten, kto ją posiadał, nigdy jej nie nadużyje – nigdy nie popełni dobrowolnie zła? Na pytanie to Platon udziela w *Gorgiaszu* dwojakiej odpowiedzi. Po pierwsze, autentyczna *techné* definiowana jest nie tylko przez jej przedmiot, lecz również przez jej cel: niezależnie od tego, czym owa sztuka się zajmuje, czyni to ze względu na jakieś dobro, w omawianym przypadku jest nim moralny dobrostan jej adresatów. Po drugie, ponieważ taki mistrz z definicji posiada stosowną wiedzę, nie może popełnić błędu. Jak w I księdze *Państwa* ujmuje to Trazymach, mistrz jako mistrz jest nieomylny (340d–e). Aby uniknąć

wyrządzania krzywd, niezbędne są dwie rzeczy: pragnienie oraz określona sprawność czy też zdolność nieczynienia zła. Można założyć, że każdy, kto posiada umiejętność, o której mowa, będzie również dysponował niezbędnymi sprawnościami. Adekwatne pragnienie można z kolei przyjąć za oczywistość: „nikt nie chce wyrządzać zła (*medena boulomenon adikein*), lecz każdy, kto wyrządza zło, czyni to niedobrowolnie” (509e6). A zatem nikomu nie brak stosownego pragnienia[5]. Dlatego też każdy akt wyrządzania krzywdy musi być odzwierciedleniem jakiegoś defektu wiedzy, jakiegoś braku stosownej umiejętności.

Sokratejski paradoks można zatem wywieść z dwóch argumentów skierowanych przeciw Polosowi: 1) wszelkie działania podejmowane są przez wzgląd na jakieś dobro, i to właśnie jego tak naprawdę chcemy (467c–468b); 2) ponieważ wyrządzanie krzywdy (*adikein*, popełnianie niesprawiedliwości) jest największym złem (469b), nie jest to coś, czego naprawdę chcemy. Dlatego wszelkie krzywdy muszą być niedobrowolne, wynikając wyłącznie z ignorancji. Nikt spośród tych, którzy posiadli umiejętność sprawiedliwego postępowania i w rezultacie wiedzą, co jest sprawiedliwe, nigdy nie popełni niesprawiedliwości: nikt świadomie i z rozmysłem (*hekon*) nie popełni zła. Poprzednik zdania warunkowego „Jeśli ktokolwiek czyni zło dobrowolnie, to...” nigdy nie zostanie spełniony. Tak oto z powodzeniem udaje nam się uniknąć niepożądanego konkluzji *Hippiasza Mniejszego*.

Dzięki Sokratejskiemu paradoksowi w jego powyższym sformułowaniu wiemy już teraz, dlaczego utożsamienie cnoty z wiedzą stanowi prosty kolejny krok. Jaki jest stan umysłu czy też charakter odróżniający człowieka cnotliwego od nikczemnika? Różnica ta nie może obejmować natury ich najgłębszych pragnień – jeśli prawdą jest, że każdy pragnie tej samej rzeczy, a mianowicie tego, co dobre. Ludzie podejmują działania zupełnie neutralne lub też służące czemuś – jedynie w stopniu, w jakim działania te przyczyniają się

(a w każdym razie tak się wydaje tym, którzy je podejmują) do osiągnięcia celów stanowiących jakieś dobro (468a–c). Stąd też dopuszczający się niegodziwości lub zbrodni postępują tak jedynie z powodu błędnego przeświadczenia, że czyny te są czymś dobrym albo do czegoś dobrego doprowadzą. Gdyby mieli niezbędną wiedzę na temat dobra i zła, owych czynów by unikali, wybierając cnotę. Posiadanie takiej wiedzy jest więc warunkiem wystarczającym bycia cnotliwym i postępowania cnotliwego.

Utożsamienie cnoty z pewną formą wiedzy nigdzie w *Gorgiaszu* nie przyjmuje postaci konkretnej tezy – jak ma to miejsce w *Menonie* i w *Protagorasie*. Coś do niej bardzo zbliżone założone jest we wnioskowaniu, w którym od wiedzy na temat sprawiedliwości przechodzi się do bycia sprawiedliwym (460a–b). Wnioskowanie to nigdzie w *Gorgiaszu* nie zostaje podważone, aczkolwiek w dialogu tym Platon powstrzymuje się zarówno od utożsamienia cnoty z wiedzą, jak i zdefiniowania cnoty w kategoriach wiedzy. Gdy zaś na podstawie rozważań dotyczących umiarkowania (*sophrosyne*) wydedukowana zostaje teza o jedności cnót (507a–c), na liście cnót uderza nieobecność mądrości. Ujęcie *arete* w kategoriach wiedzy, znane nam z *Protagorasa*, *Menona* i innych dialogów granicznych, po raz pierwszy pojawia się przypuszczalnie w *Lachesie*, w kontekście „sokratejskiej” definicji męstwa zaproponowanej przez Nikiasza i odrzuconej przez Sokratesa, a odrzuconej właśnie dlatego, że – z racji swej nadmiernej ogólności – owa definicja odnosi się nie do męstwa jako takiego, lecz do cnoty w ogóle (zob. Rozdz. 6, podrozdz. 5)!

Dlaczego w *Gorgiaszu* Platon nie charakteryzuje cnoty jako wiedzy? Przy założeniu, że dialog ten powstał wcześniej, być może wyjaśnieniem byłoby uznanie, że na tym etapie Platon nie zdecydował się jeszcze na rozwinięcie Sokratesowego związku między cnotą i mądrością (*phronesis*) w postaci bezpośredniej definicji czy też tożsamości. Ale możliwe jest jeszcze inne

wyjaśnienie, niewykraczające poza argumentację *Gorgiasza*. W ramach wyartykułowanej w nim koncepcji moralnej i politycznej *techne* cnota stanowi pewien *telos*, dobry stan duszy tego, na kim owa umiejętność jest praktykowana. Wiedza czy też *techne* moralna definiowana jest po części poprzez odniesienie do swego wytworu, którym jest psychiczna doskonałość tych, którzy są rządzani i/lub wychowywani. Teleologiczna struktura owej umiejętności stałaby się niewyraźna, gdyby cnota – jej wytwór – była tożsama z wiedzą czy też z *techne*, czyli z samą umiejętnością. Albowiem w słowniku Platona wszystkie te słowa: umiejętność, wiedza, mądrość (*techne*, *episteme*, *sophia*) funkcjonują rzecz jasna wymiennie. Terminy te odnoszą się tutaj do sprawności mistrza w polityce, nie zaś do cnoty, którą musi on wygenerować w duszach tych, ku którym zwraca się jego *techne*. Dlatego właśnie cnota nie zostaje w *Gorgiaszu* utożsamiona z wiedzą, mimo że w dialogu tym pojawia się większość założeń do takiej identyfikacji niezbędnych

Charles H. Kahn

Fragment pochodzi z książki Charlesa H. Kahna, *Platon i dialog sokratyczny*, wydanej nakładem Teologii Politycznej.

Przypisy:

[1] I tak oto Arystoteles wyróżnia w *Retoryce* trzy jej rodzaje, z których każdy posiada właściwy sobie *telos*: retoryka doradcza rozważa, czy coś jest dobre (korzystne), czy złe (szkodliwe); retoryka sądowa rozważa, czy coś jest sprawiedliwe, czy niesprawiedliwe; retoryka epideiktyczna, zajmująca się pochwałą i naganą, rozważa, czy coś jest szlachetne (*kalon*), czy haniebne (*aischron*) (I.3, 1058b20 i nast.).

[2] *Gorgiasz*, 465a i 501a. Dwuznaczności obecne w pierwszym z tych passusów znikają, gdy zestawimy go passusem drugim. Zob. E.R. Dodds, (red.), dz. cyt., s. 229 i nast.

[3] *Gorgiasz*, 504e1–2, 514a1. Jak zauważa E.R. Dodds, (red.), dz. cyt., odnośnie do passusu 499e8, kontekst ten zapewne stanowi „najwcześniejszy wyraźny przykład użycia słowa *telos* w znaczeniu »cel«, »zakończenie działania«, tak rozpowszechnionym w późniejszej grece począwszy od Arystotelesa”. Jeśli chodzi o rozwój tego pojęcia już nie w znaczeniu rzeczownikowym, lecz czasownikowym (*teleutan*), zob. *Lizys*, 219d i nast., 220b3, d8.

[4] Z racji wspomnianej ciągłości pomiędzy *Gorgiaszem* i *Państwem* mniej więcej trzydzieści pięć lat później Platon przywołuje doktryny z *Państwa* w taki sposób, jakby sformułował je podczas pisania *Gorgiasza*: „Widziałem się zmuszony (...) uznać, że (...) od nieszczęść nie wyzwoli się wcześniej ród ludzki, zanim (...) ludzie należycie i prawdziwie miłujący mądrość nie przyjdą do władzy (...)” (*List VII*, 326a–b).

[5] Por. *Menon*, 77b–78a, a także omówienie w Rozdz. 8, podrozdz. 7 poniżej.