

## Gregory Vlastos: Czy Polos został odparty?

Polos sądzi, że gdyby ktoś musiał wybrać między *adikein* a *adikeisthai* – między skrzywdzeniem kogoś innego a doznaniem krzywdy samemu – lepszym wyjściem byłoby to pierwsze – pisze Gregory Vlastos we fragmencie słynnego dzieła „Studies in Greek Philosophy”.

Przyznaje jednak, że byłoby ono „brzydsze” (*aischions*) (*Gorgias*, 474C). Przyznanie to (do którego będę się od teraz odnosił jako do „T”), jak pisze profesor E. R. Dodds, „okazuje się fatalne dla jego sprawy, co wskaże Kallikles w 482D”[1]. Czy jest to prawidłowa diagnoza klęski Polosa? „Toż skutkiem tego przyznania – mówi Kallikles (*ibidem*) – sam wpadł w twoje sieci logiczne i zamknąłeś mu usta”. Czy rzeczywiście jest to prawda? Wszyscy dzisiejsi komentatorzy wydają się tak myśleć – nie spotkałem się w literaturze ani ze słowem sprzeciwu[2]. Jeśli o mnie chodzi, jestem przekonany, że pogląd ten jest błędny. To nie przyznanie się Polosa do T okazuje się fatalne dla jego sprawy, lecz jego nieumiejętność zachowania czujności w dalszej argumentacji. Gdyby podszedł do tego starcia z jasnym umysłem, mógłby pozostać przy T i przejść przez *elenchos* bez szkody, przyjmując jego pierwsze trzy przesłanki w postaci, jaką znajdujemy w tekście, kolejne dwie obwarowując rozsądnym zastrzeżeniem, a konkluzję odrzucając, i miałby przy tym logikę całkowicie po swojej stronie.

Wydadaj z nami nowy przykład platońskiego „Gorgiasza”

Oto tłumaczenie najistotniejszych fragmentów 474D3–475B1[3]:

Sokrates: A cóż na przykład to: Wszystko, co piękne, jak ciała i barwy, i kształty, i głosy, i zajęcia, nazywasz za każdym razem pięknymi, nie mając względu na nic?

1. Ot, naprzód ciała piękne, czyż nie bądź to ze względu na ich użytek nazywasz pięknymi; na ten, do którego się każde nadaje, do tego celu, albo ze względu na przyjemność jakąś, jeśli daje radość w oglądaniu tym, którzy na nią patrzą (*E kata êdonen tina, ean en tô theôreistai chairein poiê tous theôrountas*)?

2. Nieprawdaż, i wszystko inne tak samo (*outô*); i kształty, i barwy: albo ze względu na przyjemność pewną (*dia êdonen tina*), albo ze względu na pożytek, albo ze względu na jedno i drugie nazywasz pięknem?

3. A czy i głosy, i to co do muzyki wszystko, tak samo (*ôrautôs*)?

4. I tak to, co z prawami w związku, i zajęcia; to przecież nie poza tymi względami jest piękne, tylko albo jest pożyteczne, albo przyjemne, albo jedno i drugie.

5. A czyż i piękność nauk (*to tôn mathematôn kallos*) nie w tym samym?

C. A więc, jeśli z dwóch rzeczy pięknych jedna jest piękniejsza, to albo pod jednym z tych dwóch względów przewyższa drugą, albo pod oboma, i dlatego jest piękniejsza: albo jako przyjemność, albo jako pożytek, albo jedno i drugie.

A kiedy z dwóch rzeczy brzydkich jedna jest brzydsza, to albo bólem albo złem przewyższa drugą i dlatego jest brzydsza[4].

Nie ma tu sugestii, że konkluzja (C) odzwierciedla któreś z istotnych przekonań Polosa. Sokrates nie mówi, ani nie wskazuje, że doktrynę tego rodzaju znalazł w książce Polosa. Nie twierdzi też, że C wynika z czegośkolwiek, co powiedział Polos w dotychczasowej dyskusji. Zbudował powyższą *epagoge*, aby bezzwłocznie wymóc na Polosie zgodę na C. Polos może ją zatem przyjąć bądź odrzucić ze względów, które dotyczą jej bezpośrednio lub ze względu na argumenty, za pomocą których Sokrates zamierza jej dowieść. Przebadajmy przesłanki tej argumentacji z punktu widzenia Polosa.

Przeczytaj również: Platon Gorgiasz (fragment)

Przesłanki 1, 2 i 3 nie sprowadzają nań żadnych trudności, o ile pewne zastrzeżenie, wyraźnie zaznaczone w przesłance 1, uznamy – tak jak powinno się uznać w oparciu o tekst – za przeniesione również do przesłanek 2 i 3. W przesłance 1 ciała określone są jako piękne wyłącznie o tyle, o ile są użyteczne z uwagi na odpowiadające im cele lub o ile ich *oglądanie* sprawia pewną przyjemność *oglądającemu*. Kursywą wyróżniłem ważne zastrzeżenie, które należy uznać za odnoszące się również do piękna kształtów i kolorów w przesłance 2 oraz (*mutatis mutandis*) do dźwięków i innych elementów muzyki w przesłance 3. Wnikliwa lektura tekstu powinna przekonać każdego, że tak właśnie należy go rozumieć. Wyłącznie ze względów stylistycznych fraza *kata êdonen tina, ean en tô theôreistai chairein poiê tous theôrountas* nie jest powtórzona w przesłance 2 ani też odtworzona w odpowiedniej postaci w przesłance 3: tempo jest bardzo szybkie i Sokrates skraca swoje wypowiedzi, ograniczając bagaż słów do absolutnego minimum. Bliższe przyjrzenie się przesłance 2 ujawnia, że mówiąc *kai talla panta outô*, oczekuje on włączenia do niej sensu opuszczonej frazy z przesłanki 1, tym samym określając wkład

zaimka *dia êdonen tina* podobnie jak poprzednio: „pewną” przyjemnością jest, znów, zdecydowanie ta, którą oglądający czerpie z oglądania obiektów. Należy uznać, że to samo, ze słówkiem nazywającym słyszenie w miejscu *theôreistai*, wypełnia znaczenie *ôrautôs* w przesłance 3: wskazane podobieństwo nie zachodziłoby, gdyby przyjemność, którą mamy czerpać z pięknych dźwięków, melodii itd. nie była odczuwana przez słuchającego wtedy, gdy ich słucha.

Przypuśćmy teraz, że zamiast gromadzenia kolejnych przesłanek *epagoge*, Sokrates miałby wyciągnąć swój wniosek z przesłanek 1, 2 i 3. Aby ująć moralne, polityczne i rozumowe przypadki piękna w podobny sposób jak zmysłowe, potrzebowałby jedynie takiej oto formułki: piękne jest to, co jest użyteczne lub *to, co sprawia radość tym, którzy to widzą, słyszą lub kontemplują*[5]. Nazwijmy tę formułkę, dla wygody, definicją „D”. Polos mógłby przyjąć ją zupełnie bezpiecznie. Zgoda ta byłaby tak nieszkodliwa dla jego sprawy, jak zgoda na te przesłanki Sokratesa, z których wyprowadził on D. Również Sokrates nie mógłby sprzeciwić się D, ponieważ jest ona całkowicie wierna trzem pierwszym jego przesłankom[6]. Niemniej jednak różnica między nią a C jest godna uwagi: w miejscu obecnej w C „przyjemności” bez zastrzeżeń mamy w D przyjemność powstającą podczas zmysłowego ujmowania lub umysłowego przedstawiania sobie czynu lub obiektu. To właśnie stanowi całą różnicę w wyniku *elenchosu*. Przepytywanie, które złamało Polosa w tekście rozpoczyna się następująco:

Sokrates: Więc naprzód zobaczmy, czy bólem góruje wyrządzanie krzywd nad ich doznawaniem i czy cierpią więcej zbrodniarze niż ich ofiary?

Przeczytaj również: Terence Irwin – Wnioski z Gorgiasza

Zgadzać się na ten kierunek przepytывania, Polos mógłby równie dobrze poddać się od razu. Gdy bowiem pytanie jest postawione w ten sposób, samo sobie odpowiada: jeśli jeden człowiek bezkarnie[7] krzywdzi drugiego, większy ból odczuwa oczywiście ofiara. A gdyby C zostało uznane za obowiązującą definicję „piękna” i „brzydoty”, Polos nie oprotestowałby kształtu pytania Sokratesa. C rzeczywiście zachęcałoby do określenia, które z dwóch zajść jest brzydsze poprzez dociekanie, które z nich jest bardziej bolesne, bez troski o pytanie: ‘bardziej bolesne *dla kogo?*’[8], co zarazem usprawiedliwiałoby całkowicie sposób, w jaki Sokrates ustawił problem w cytowanym fragmencie, pytając, czy zajście to jest bardziej bolesne „dla tego kto wyrządza zło, czy dla tego kto go doświadcza?”. Z drugiej strony, gdyby uzgodnioną definicją było D, pytanie, które musiałby zadać Sokrates brzmiałoby: ‘które jest bardziej bolesne w oglądaniu, słyszeniu lub kontemplacji?’, czyli: ‘które jest bardziej bolesne *dla tego, kto obserwuje bądź kontempluje* te dwa zajścia?’[9]. Odpowiedź na to pytanie jest, w najlepszym razie, nieokreślona. Polos mógłby argumentować, w jakimś stopniu przekonująco, że większość z nas uznałaby pierwsze za bardziej bolesne niż drugie, na tej podstawie, że jest ono „brzydsze”, tak jak utrzymywał na początku – poza rzadkimi wyjątkami nadwrażliwych dusz, resentment powstaje łatwiej niż współczucie, jest silniej odczuwany i bardziej przeszkadza tym, którzy go odczuwają; większość ludzi cierpiałaby zatem bardziej z powodu widoku występku w rozkwicie lub myśli o nim niż z powodu widoku niezawinionego cierpienia lub myśli o nim. To, czy Polos miałby w tej ostatniej kwestii rację, nie ma żadnego znaczenia. Jedno jest natomiast jasne, i tylko to ma znaczenie: gdyby Polos wykazał się wyczuciem i nieco wcześniej wybrał D zamiast C, miałby otwartą możliwość argumentacji wystarczającej do uchronienia się przed sromotną kapitulacją, do której został w tekście zmuszony przez Sokratesa.

Co jednak z przesłankami 4 i 5? To w nich zastrzeżenie wyrażone w przesłance 1 zostało, jak się wydaje, porzucone[10]. Nasze zagadnienie przyjęło teraz prostą postać: czy „pożyteczność przyjemności” jest, czy też nie jest tym, co stanowi o pięknie rzeczy przedstawionych w tej części wywodu – praw, zajęć, *mathêmata*. Gdyby Polos był *qui vive*, wyczułby zmianę, jaką pociąga to uproszczenie i powstrzymałby rozmówcę, podkreślając, że w przypadku bardziej abstrakcyjnych obiektów, nie mniej niż w przypadku ciał, kolorów, kształtów i dźwięków, tym, co stanowi o pięknie jest przyjemność rzeczywistego lub idealnego doznającego. Byłoby to dla niego rozsądne stanowisko do przyjęcia, a przyjąwszy je, powstrzymałby Sokratesa, który musiałby poszukać innego sposobu zdyskredytowania powszechnego w jego czasach poglądu, uznającego „brzydotę” wyrządzenia zła, ale jednocześnie przedkładającego je nad doświadczenie krzywdy.

Przeczytaj również: Dariusz Karłowicz o Gorgiaszu Platona – przeczytaj esej „Bitwa i wojna”

Czy Platon po napisaniu *Gorgiasa* zdawał sobie sprawę, jak miały być zwyczajowo odniesione w tej bitwie przez Sokratesa? Nie sądzę. Atmosfera dialogu jest podniosła, a nawet tragiczna. Jego bohater jest niezwykle poważny. Potępiłby triumf *ad hominem*. Platon kazał Sokratesowi podsumować wynik w formie obrony prawdy – „A więc ja prawdę mówiłem, że ani ja, ani ty, ani żaden inny człowiek nie wolałby raczej krzywdy wyrządzać, niż ich doznawać. Bo to jest rzecz gorsza” (475E) – zmuszając Polosa do „świadczenia” o tej prawdzie i „głosowania” za nią (476A). Gdyby Platon nie uważał tych słów za umocowane w faktach, wkładanie ich w usta Sokratesa byłoby drwiną z niego. Sam Platon zatem źle osądził fakty, które przedstawił. Uważał, że sokratejska dialektyka dała odpór doktrynie Polosa, podczas gdy wszystko, czego dokonała to odparcie człowieka. Skoro właściwa ocena wyniku – co powinno być już jasne – zależy całkowicie od

spostrzeżenia konsekwencji różnicy między C a D – między „tym co przyjemne” a „tym co przyjemne dla doświadczającego” – Platon nie mógł widzieć, lub nie mógł widzieć wyraźnie, w jaki sposób sama zmiana tego drugiego na to pierwsze wystarczyłaby do osłabienia definicji piękna. Przejrzał w tej sprawie na oczy pisząc *Hippiasza Większego*. Tam odnotował, jak absurdalne byłoby twierdzenie, że czyn jest piękny jedynie dlatego, że jest przyjemny, przywołując jako przykłady jedzenie, picie i współżycie, a na temat tego ostatniego wzmiankując, że „wszyscy by z nami walczyli, że to rzecz najmilsza na świecie, ale jeśli to już kto robi, to tak to trzeba robić, aby nikt nie widział, bo to bardzo szpetny widok” (299A 5–6). Mógłby dojść do tego kluczowego punktu, gdyby przeanalizował naszą różnicę jako różnicę pomiędzy tym, co sprawia przyjemność działającemu, z jednej strony, a z drugiej tym, co sprawia przyjemność widzowi. Jednak nie zrobił tego. Przeanalizował ją w kategoriach różnicy między tym, co sprawia przyjemność poprzez wzrok i słuch (298A)[11] a tym, co sprawia przyjemność innym częściom naszego *sensorium*. Najwyraźniej nie dostrzegł, że jeśli przyjemność czynu ma być uznana za podstawę jego piękna, to wówczas czyn ten, poza innymi wymaganiami, które musi spełniać, winien również zawierać rodzaj przyjemności odczuwanej przez tego, kto ją ujmuje lub przedstawia sobie za pomocą zmysłów lub wyobraźni. Bo tylko tego rodzaju przyjemność może być „bezinteresowna”, co, jak przekonywał Kant[12] i inni, jest prawdziwym wyznacznikiem przyjemności estetycznej.

Tłum. z j. angielskiego Kamil Sokołowski

Gregory Vlastos, filozof, był profesorem University of California, Berkeley, członkiem American Academy of Arts and Sciences oraz British Academy. Wydał m.in dwa tomy *Studies in Greek Philosophy*.

Fragment pochodzi z *Studies in Greek Philosophy*, vol. II: Socrates, Plato and their Tradition, Princeton University Press, Princeton/New Jersey 1995, pp. 60-64

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

[1] E. R. Dodds, *Plato: Gorgias*, Oxford 1959, s. 249. Chętnie korzystam z okazji, aby wyrazić w tym miejscu swoje uznanie dla tej książki. Uważam ją za najbardziej wartościowy anglojęzyczny komentarz do platońskiego dialogu od czasu *Plato's Cosmology* F. M. Cornforda (1937).

[2] Natomiast często twierdzi się lub sugeruje, że w tym miejscu Sokrates „ustanowił” swoją doktrynę, lub też jej „dowiodł”, zgodnie z którą doznawanie krzywdy jest lepsze od jej wyrządzania. Typowy pogląd w tej sprawie można znaleźć między innymi w: A. E. Taylor, *Plato, the Man and his Work*, wyd. 4, Londyn 1937, s. 114; P. Shorey, *What Plato Said*, Chicago 1933, s. 140; J. Moreau, *La construction de 'l'idealisme platonicien*, Paris 1939, s. 72; P. Friedlander, *Plato, the Dialogues: First Period*, wyd. ang.: Nowy Jork 1964, s. 257.

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

[4] Nie ma żadnego podstępu w podstawieniu „zła” [*evil*] za „krzywdę” [*harmfulness*] w tym miejscu, ani też nie było go, gdy nieco wcześniej Polos podstawiał „dobro” [*good*] za „pożytek” [*usefulness*] (475A3) we fragmentach, które opuściłem w cytowaniu. „Dobro” i „zło” mogą być używane w tym znaczeniu i podstawienie to nie ma to wpływu na wynik. Sokrates osiągnąłby ten sam skutek, wykonując jeszcze jeden krok w swoim ostatecznym ataku na Polosa. Posługując się alternatywą „bardziej bolesne [*painful*] bądź bardziej złe” jako definiensem „tego co brzydsze” [*uglier*], po uzyskaniu zgody, że wyrządzanie zła jest bardziej bolesne, Sokrates mógłby dalej argumentować, że jeśli jest brzydsze, *musi być bardziej krzywdzące*, a zatem i gorsze [*more evil*]. Ten dodatkowy ruch uniemożliwiłby Polosowi wykręcenie się od konkluzji. W jego poglądzie, nie mniej niż w Sokratesowym, to, co jest krzywdzące jest istocie złe.

[5] Zgrabna grecka wersja fragmentu wyróżnionego kursywą brzmiałaby: *o chairein poiêi tous orôntas ê akouontas ê theôrountas*.

[6] Co powinno być jasne nawet na podstawie zasugerowanego wysłowienia D w poprzednim przypisie: słówko *theôrô*, używane w jego podstawowym znaczeniu jako *widzenie* w przesłance 1, może również nieść (i często niosło, nie tylko u Platona i Arystotelesa, ale także u mówców i Epikura) poszerzony sens *umysłowego postrzegania, kontemplowania*, i tym właśnie użyciem posłużyłem się w powyższej formułce wyrażającej D.

[7] Fakt, że wyrządzanie krzywdy, które rozważamy jest skuteczne i nie spotyka się z żadną karą ani odwetem jest założeniem całej rozmowy.

[8] Pojedynczego cudzysłowu ['...'], gdy pojawia się jako pierwszy, używam na oznaczenie wyobrażonych cytatów, zachowując podwójny cudzysłów [„...”], gdy pojawia się po raz pierwszy, dla dokładnych cytatów z tłumaczonego tekstu.

[9] To, oczywiście, obejmuje samych uczestników zajęcia, napastnika i ofiarę, podobnie jak ich sprzymierzeńców. W efekcie pytamy jednak, ‘jak zareagowałby *każdy*?’ a odpowiedź tych, którzy są osobiście zaangażowani miałaby znaczenie tylko o tyle, o ile odzwierciedlałaby  *powszechny* punkt widzenia. Choć, oczywiście, nie powiedziano nic na temat tego skutku, tego rodzaju założenie jest wymagane już w przesłankach 1, 2 i 3, bo inaczej ‘x sprawia przyjemność doznającemu lub słuchającemu’ straciłoby swoją siłę przekonywania jako wystarczający warunek ‘x jest piękne’. Przyjemność związana z osobistym zaangażowaniem nie ma tu wyraźnie nic do rzeczy. Jeśli widok fotela bujanego sprawia mi przyjemność zwyczajnie dlatego, że przypomina o dziadku (słodkim staruszką, który zostawił mi fortunę), a dźwięk dzwonka dlatego, że zwiastuje obiad, nie byłbym zbyt skłonny myśleć o nich z tego powodu jako o pięknych.

[10] Taylorowi, co dziwne, nie udało się dostrzec tego oczywistego faktu. Błędnie przedstawia on Sokratesa jako argumentującego, że „to samo [‘użyteczna albo chwalona natychmiast przy oglądaniu, albo jedno i drugie’] pozostaje w mocy gdy mówimy o ‘znakomitych’ [*fine* – K.S.] lub ‘szlachetnych’ [*noble*] zwyczajach i zajęciach w życiu, lub o ‘pięknie’ [*beauty*] nauki. Mamy na myśli, że zwyczaj lub zajęcie lub nauka o których mowa albo są wysoce pożyteczne albo ‘wytwarza w bezinteresownym obserwatorze przyjemne uczucie lub pochwałę’ albo też jedno i drugie” (A. E. Taylor, op.cit.). Anachroniczne przywołanie „bezinteresownego” obserwatora byłoby mylące nawet w ramach parafrazy przesłanek 1, 2 i 3. Wczytane w przesłanki

4 i 5, gdzie na temat obserwatora nic nie zostało powiedziane ani zasugerowane, staje się perwersją. Przy takim odczytaniu pięciu przesłanek należałoby oczekiwać od Taylora przynajmniej spostrzeżenia, że C z nich *nie* wynika. Ten jednak kontynuuje tonem niewiniątka: „Wynika stąd, że nazywając cokolwiek *ugly* lub *base* musimy mieć na myśli, że jest to niepożyteczne, bolesne albo też i jedno, i drugie”.

[11] Jakkolwiek nie sugeruje, że dociera do dna problemu. Rozmowa jest aporetyczna. Według Platona jedynie forma (w jego rozumieniu tego słowa) jest piękna; wzrok i słuch uważa on za ważne tylko dlatego, że ma je za media, poprzez które postrzegane są zmysłowe przejawy piękna.

[12] I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, wyd. pol.: tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1964 (i nast.), I (1): „Analityka piękna”.