Terence Irwin: Wnioski z Gorgiasa

Sokrates uznaje, że może przekonać każdego rozumnego rozmówcę, uczestniczącego uczciwie i umiejętnie w elenchosie

Sokrates uznaje, że może przekonać każdego rozumnego rozmówcę, uczestniczącego uczciwie i umiejętnie w elenchosie

Terence Irwin *Wnioski z Gorgiasa*[1]

Hedonizm ilościowy

Argumenty Sokratesa za sprawiedliwością oparte są na tezach dotyczących szczęścia. Odrzuca on ekspansywną koncepcję Kalliklesa, którą określa jako pogląd hedonistyczny i wyprowadza przeciwko niej argumentację opartą na dostosowawczym pojęciu szczęścia. Aby ocenić skuteczność rozumowania Sokratesa, musimy zbadać jego poglądy na temat szczęścia.

Przede wszystkim, wiele pytań pojawia się w związku z przedstawionym w *Gorgiasie* ujęciem przyjemności, zwłaszcza jeśli chodzi o jego stosunek do hedonizmu z *Protagorasa*[2]. Kallikles stwierdza tożsamość przyjemności i dobra, czemu Sokrates przeczy. Teza przyjęta w *Protagorasie* i odrzucona przez Sokratesa w *Gorgiasie* ujęta jest w dokładnie takich samych słowach (*Protagoras* 354e8–355a2, 355b3–c1; *Gorgias* 495d2–5). Czy oznacza to, że według Platona hedonizm z *Protagorasa* wymaga przyjęcia wniosków Kalliklesa odnośnie do szczęścia?

Widzieliśmy powody, aby uznać, że hedonizm w *Protagorasie* stanowi wyraz osobistych poglądów Platona, a nie jest postulatem wprowadzonym jedynie na użytek dyskusji. Jeśli istotnie w *Gorgiasie* ta sama hedonistyczna doktryna zostaje odrzucona, oznaczałoby to, że widocznie Platon zmienił zdanie co do hedonizmu – i powinniśmy znaleźć dla tej zmiany jakieś uzasadnienie.

Może jednak nie powinniśmy zakładać, że doktryna hedonistyczna odrzucona w *Gorgiasie* jest tożsama z doktryną z *Protagorasa*. Wydaje się, że w *Protagorasie* wzięto pod uwagę zarzuty Sokratesa pod adresem Kalliklesa, stwierdza się tam bowiem z naciskiem, że ocena przyjemności nie powinna być oparta jedynie na chwilowej rozkoszy, lecz winna również uwzględniać maksymalną przyjemność w perspektywie życia jako całości. Jeśli weźmiemy pod uwagę nacisk na długoterminowe planowanie, „sztuka miernicza" z *Protagorasa* zdaje się opierać na tym samym rozumnym umiarkowaniu, które Sokrates wykorzystuje, aby obalić hedonizm Kalliklesa.

Utożsamiając przyjemność z dobrem, Kallikles twierdzi, że dobrem dla człowieka jest nieograniczone korzystanie z wszelakiego rodzaju rozkoszy. Z twierdzenia tego można by wnosić, że zapomniał on, iż przyjemność winna być oceniania z perspektywy całości życia. Nawet jeśli przyznamy tchórzowi więcej doraźnej przyjemności, nadal możemy wykazywać, że w ujęciu całościowym więcej przyjemności doznaje człowiek odważny. Z tego powodu według *Protagorasa* maksymalnie przyjemne życie wymaga odwagi i umiarkowania.

To wystarczy, aby wykazać, że obrońcy etycznego punktu widzenia przedstawionego w *Protagorasie* nie zgodziliby się z Kalliklesem. Nie wystarczy jednak do wykazania, czy mają oni do tego odpowiednie podstawy; należy bowiem zapytać, czy mogą zasadnie twierdzić, na gruncie czysto hedonistycznym, że człowiek odważny doznaje w długiej perspektywie więcej przyjemności niż człowiek tchórzliwy. Właśnie to pytanie stawia Sokrates w *Gorgiasie*.

Czy argument Sokratesa, że tchórze doznają co najmniej tyle przyjemności co ludzie odważni ([*Gorgias*] 497c8–499b3) upada w chwili, gdy hedonista wprowadza rozróżnienie na rozkosz chwilową i tę doznawaną w przeciągu całego życia? Sokrates podważa to rozumowanie w pośredni sposób. Stwierdza on, że tchórz doznaje więcej przykrości, gdy zbliża się wróg i więcej przyjemności, gdy ten się wycofuje (498b2–7); przykrość, jaką przynosi strach, potęguje przyjemność, jaką jest ulga, gdy niebezpieczeństwo minie. Kallikles przyznaje, że więcej przyjemności odczuwamy spożywając pokarm wówczas, gdy jesteśmy głodni, niż wtedy, gdy nie jesteśmy zbyt głodni; skoro zaś tchórz boi się dużo bardziej niż człowiek odważny, jest on również bardziej szczęśliwy, gdy minie zagrożenie.

Co więcej, jeśli tchórz spodziewa się dalszych niebezpieczeństw w przyszłości, może oczekiwać tym większej przyjemności, jeśli będzie miał dość szczęścia, aby tych niebezpieczeństw uniknąć. Może oczywiście mieć pecha, ale z czysto hedonistycznego punktu widzenia nie jest wcale jasne, czy wychodzi na tym gorzej niż człowiek odważny. Nawet bowiem jeśli człowiek odważny zabezpiecza się przed przyszłymi przykrościami (co znów nie jest pewne), to jednak wystawia się on na przykrości, których unika tchórz, i odmawia sobie silnej przyjemności tchórza, który oddycha z ulgą, skoro ominęło go niebezpieczeństwo.

Kallikles ma więc trudności z zaprzeczeniem, że strategia tchórza jako sposób na maksymalizację sumy przyjemności jest co najmniej tak skuteczna jak strategia człowieka odważnego. Siła rozumowania Sokratesa nie zależy od nierzetelnego pominięcia różnicy między przyjemnością chwilową a przyjemnością doznaną w perspektywie

całego życia. Rozumowanie to podważa więc pogląd hedonistyczny, broniący odwagi jako najlepszej strategii maksymalizacji przyjemności doznanej w przeciągu całego życia.

Argument ten ujawnia trudność związaną z określaniem szczęścia w czysto ilościowych, hedonistycznych kategoriach. W *Protagorasie* Sokrates w niejasny sposób sugeruje, że człowiek nie żyje dobrze, jeśli jego życie jest cierpieniem, zaś żyje dobrze, jeśli dochodzi do swego kresu przeżywszy „przyjemne życie" (*Protagoras* 351b3–7). Stwierdzenie to wymaga rozjaśnienia, lecz żadne ściślejsze ujęcie nie wydaje się być w pełni satysfakcjonujące. Założenie, że szczęśliwe życie nie zawiera żadnej przykrości jest nierealistyczne. Z drugiej strony można przyjąć, że nie osiągamy szczęścia, jeśli w naszym życiu przyjemność przewyższa przykrość zaledwie nieznacznie, choć przesadne (a może i niezrozumiałe) wydaje się stwierdzenie głoszące, że jesteśmy szczęśliwi tylko wówczas, gdy osiągamy maksymalną dostępną nadwyżkę przyjemności.

Być może dałoby się powiedzieć, że szczęśliwe życie musi zawierać odpowiednią przewagę przyjemności, aby można je było jednoznacznie uznać za przyjemne w całościowym ujęciu. Stwierdzenie takie znów jednak zdaje się implikować nierealistyczne tezy dotyczące szczęścia. Czy powinniśmy na przykład być gotowi znosić silne przykrości, wiedząc, że wynikłe z nich przyjemności będą na tyle duże, aby wytworzyć nadmiar przyjemności w stosunku do przykrości? Czy może ważniejsza jest bezwzględna ilość przykrości? Pytania te stawiane są w trywialny sposób przez kogoś, kto chce się podrapać, aby osiągnąć przyjemność drapania, a w istotniejszym przypadku – przez tchórza, gotowego znieść więcej przykrości za cenę intensywniejszych przyjemności. Rozumowanie z *Gorgiasa* pokazuje nam, że gdy próbujemy wypracować odpowiednie ilościowe pojęcie przyjemności w kategoriach hedonistycznych, możemy zacząć się zastanawiać, czy takie ilościowe pojęcie jest w ogóle sensowne.

Takie samo rozumowanie skierowane jest przeciwko epistemologicznemu hedonizmowi z *Protagorasa*. Hedonizm epistemologiczny polega nie tylko na stwierdzeniu, że coś jest przyjemne wtedy i tylko wtedy, gdy jest dobre, ale również na przekonaniu, że dobro jest po prostu przyjemnością, a więc uznaniu, że

coś jest dobre tylko dlatego, że jest przyjemne – i o ile tak jest. W *Gorgiasie* Sokrates sugeruje, że jeśli naszym jedynym celem jest maksymalizacja przyjemności, to tchórz może bronić swego tchórzostwa opierając się o co najmniej tak rozsądne podstawy, jak człowiek odważny broniąc odwagi.

Przyjemność i dobro

W odpowiedzi na zarzuty Sokratesa Kallikles zmierza do rozróżnienia pomiędzy przyjemnościami dobrymi a złymi i stwierdza, że przyjemności właściwe człowiekowi odważnemu są lepsze od przyjemności tchórza ([*Gorgias*] 499b4–d3; por. *Protagoras* 351c2–e7). W *Protagorasie* zostało pokazane, jak hedonista mógłby próbować sprowadzić rozróżnienie między dobrymi i złymi przyjemnościami do rozróżnienia między mniejszą a większą całościową przyjemnością. Wątpliwe jest jednak, czy ta redukcja oparta jest na sensownej teorii dotyczącej natury przyjemności.

W *Protagorasie* Sokrates skupia się na przykładach sytuacji, co do których można sensownie powiedzieć, że za cenę chwilowej utraty części jakiegoś dobra, w dłuższej perspektywie zyskujemy go więcej; ból odczuwany w zepsutym zębie jest na tyle podobny do bólu odczuwanego podczas zakładania plomby, że z łatwością można stwierdzić, iż poddajemy się niewielkiemu bólowi teraz (przy zakładaniu plomby), aby uniknąć większej dozy podobnego rodzaju bólu w przyszłości. Jako że można założyć pewną jednolitość w traconej i zyskiwanej przyjemności, nietrudno zobaczyć, dlaczego można by mówić o zyskiwaniu i traceniu tej samej rzeczy.

Jednak nie każde porównanie dobra i zła może być przedstawione w takich czysto ilościowych kategoriach. Tchórz godzi się na przykrości związane ze złą reputacją i długoterminowymi niebezpieczeństwami, aby zapewnić sobie przyjemność uniknięcia niebezpieczeństwa. Nieumiarkowany człowiek Kalliklesa do tego stopnia lubuje się w ekstrawaganckich przyjemnościach ciała, że gotów jest odsunąć na bok wymogi sprawiedliwości i umiarkowania. Czy oznacza to, że ostatecznie otrzyma on mniejszą dawkę tego rodzaju przyjemności, do jakiej dąży? Być może ludzie sprawiedliwi odczuwają tak wielką przyjemność będąc

sprawiedliwymi, że naruszenie sprawiedliwości gwoli przyjemności, za którymi ugania się człowiek nieumiarkowany, byłoby dla nich rzeczą niebywałą – lecz czy tego samego nie może powiedzieć osoba nieumiarkowana odnośnie do swych przyjemności, porównując je z przyjemnościami osób sprawiedliwych? Nie jest jasne, w jaki sposób czysto ilościowe porównanie może wyjaśnić spór między kimś nieumiarkowanym a kimś umiarkowanym – i Sokrates nie wyjaśnia, w jaki sposób hedonista radzi sobie z takimi przypadkami[3].

Można by argumentować, że przyjemności tchórza są złe, gdyż nie powinno się czerpać tyle radości z usunięcia doraźnego niebezpieczeństwa, a tak niewiele się przejmować groźbą niebezpieczeństw przyszłych; można by też wykazywać, że przyjemności człowieka odważnego wynikają z zastosowania władz rozumowych, a nie są jedynie biernym oczekiwaniem na ulgę od bolesnych doznań. Obie argumentacje dostarczają nam powodów, aby zgodzić się z osądem osoby odważnej, lecz obie odrzucają hedonizm epistemologiczny. Jeśli system wartości tchórza określa jego przyjemności, a system wartości człowieka odważnego – jego przyjemności, w takim wypadku nie jesteśmy w stanie orzec racji za pomocą żadnego niezależnego rachunku przyjemności. Jak stwierdza Sokrates, musimy uczynić dobro naszym celem i wybierać rzeczy przyjemne z uwagi na dobra, a nie odwrotnie ([*Gorgias*] 500a2–4). Uznając, że celem, do którego winniśmy dążyć jest dobro, a nie przyjemność, Sokrates odrzuca epistemologiczne pierwszeństwo przyjemności wobec dobra.

Jeśli tak należy rozumieć te dwa dialogi, to *Protagoras* nie stanowi obrony wyrafinowanego rodzaju hedonizmu, mającego uniknąć zarzutów podniesionych w *Gorgiasie*. Przeciwnie, antyhedonistyczne argumenty z *Gorgiasa* podnoszą poważne trudności właśnie odnośnie do epistemologicznego hedonizmu, bronionego w *Protagorasie*. Moc zarzutów wysuwanych w *Gorgiasie* może w istocie skłonić nas do zastanowienia się, czy Platon traktował hedonizm z *Protagorasa* poważnie; czy nie jest prawdopodobne, że zarzuty te uderzyły go i wpłynęły na jego własny stosunek do hedonizmu? Nie można odrzucić tej możliwości, lecz sam *Protagoras* zdaje się jej nie potwierdzać, skoro Platon nie wykazuje żadnego właściwego wahania czy wątpliwości. Najlepszym rozwiązaniem jest uznać, że *Gorgias* wyraża dalsze rozważania Platona odnośnie do hedonizmu.

Ład psychiczny

Uzasadniając znaczenie roztropności, Sokrates stwierdza, że to, aby dusza znajdowała się w stanie rozumnego ładu, jest konieczne do osiągnięcia szczęścia. Uznaje on, że człowiek cnotliwy musi „rządzić samym sobą" (*enkratē heautou*, 491d11)[4]. Dyskusja dotycząca panowania nad sobą samym wskazuje na kolejną pozorną sprzeczność z psychologią moralną z *Protagorasa*. W *Protagorasie* Sokrates twierdzi, że zjawiska potocznie przypisywane brakowi panowania nad sobą (akrazji) w istocie wynikają z nieznajomości dobra. Jeśli tak się rzeczy mają, to wszystkie nasze pragnienia skierowane są ku dobru i gdybyśmy tylko poznali, co jest dla nas dobre, żadne pragnienie nie odwiodłoby nas od dążenia do dobra. W *Gorgiasie* jednak Sokrates przyjmuje istnienie dwóch części duszy, stwierdzając, że na jedną z nich składają się pożądania, które czynią ją nienasyconą i niezdolną do zachowania czegokolwiek (493b1–2). Dosłownie oznaczałoby to, że odrzuca on psychologiczny eudajmonizm, charakterystyczny dla dialogów sokratejskich. Warto sięgnąć znów do *Protagorasa*, dostarcza on bowiem opartego na hedonizmie epistemologicznym argumentu za tezą eudajmonistyczną, która w krótszych dialogach przyjmowana jest bez uzasadnienia. Jakie powody mogłyby skłonić Platona do zakwestionowania tego argumentu?

Uznanie istnienia zjawiska nieopanowania kłóci się z psychologicznym eudajmonizmem Sokratesa. Sokrates przyjmuje, że w szczęściu znajdujemy oczywisty cel, a każdy inny cel musi być uzasadniony poprzez odniesienie do szczęścia. Jeśli jednak nieopanowanie jest możliwe, to teza eudajmonistyczna dotycząca takiego uzasadnienia jest błędna. Jak mówi nam zdrowy rozsądek, może być tak, że wiemy, iż lepiej byłoby dla nas nie uciekać od niebezpieczeństwa, niemniej robimy to, gdyż jesteśmy – jak mówimy – „opanowani" przez strach (*Protagoras* 352b5–c2). Jeśli ta podpowiedź zdrowego rozsądku jest słuszna, samo odwołanie się do „opanowania" zapewnia już wystarczające uzasadnienie, bez odniesienia do szczęścia. Odpowiadając na taki zdroworozsądkowy pogląd, Sokrates nie może się po prostu odwołać do psychologicznego eudajmonizmu; oznaczałoby to popadnięcie w błędne koło, gdyż pogląd zdroworozsądkowy podważa właśnie słuszność eudajmonizmu[5].

W *Protagorasie* Sokrates przyznaje, że nie może po prostu odwołać się do eudajmonizmu; zresztą po to właśnie wprowadza on hedonizm, aby przekonać kogoś, kto odrzuca eudajmonizm, że nieraz wybieramy to, co uznajemy za najprzyjemniejsze zamiast tego, co uznajemy za najlepsze. W takim przypadku zdanie: „Osoba A wybiera y zamiast x, ponieważ A jest opanowana przez przyjemność y" przez człowieka uznającego zjawisko nieopanowania zostanie zinterpretowane jako: „Osoba A wybiera y zamiast x, ponieważ A mniema, że y jest przyjemniejsze od x" (*Protagoras* 355a5–e4). Sokrates ma prawo w ten sposób zinterpretować pogląd „szerokich kół", ponieważ przyjmują one zasadę, że ludzie wybierają y zamiast x z uwagi na mniemanie, że y jest w ogólnym rachunku przyjemniejsze od x[6]; zasada ta wynika z innych zasad dokonywania wyboru przyjętych przez „szerokie koła". Jego rozumowanie przeciwko „szerokim kołom" nie jest więc błędnym kołem, o ile zgadzają się one z jego stwierdzeniem, że zawsze wybieramy to, o czym mniemamy, że jest dla nas w ogólnym rachunku najprzyjemniejsze.

Nie jest jednak oczywiste, że każdy, kto uznaje zjawisko nieopanowania musi wraz z „szerokimi kołami" przyjmować interpretację „bycia opanowanym przez przyjemność", zgodnie z którą zawsze dążymy do tego, o czym mniemamy, że jest dla nas w ogólnym rachunku najprzyjemniejsze. Nawet jeśli przyjmiemy hedonizm jako teorię dobra, nie musimy uznać, że zawsze dążymy w ogólnym rachunku do największej przyjemności, gdyż nie musimy przyjąć, że zawsze dążymy w ogólnym rachunku do dobra. Sokrates przekonuje „szerokie koła", że zawsze dążymy w ogólnym rachunku do przyjemności, wskazując im, że oni sami dążą do przyjemności jako do dobra (354c4). Stwierdzenie takie nie brzmiałoby przekonująco dla osoby uznającej zjawisko nieopanowania. Jeśli założę, że jestem opanowany przez złość, nie muszę zarazem zakładać, że uznałem, iż zemszczenie się teraz da mi w ogólnym rachunku przyjemność większą niż ta, która czekałaby mnie, gdyby zachował spokój. Nawet jeśli przyznam, że działanie opanowane jest w ogólnym rachunku gorsze i mniej przyjemne, może ono pozostać dla mnie na tyle pociągające, że nadal będę do niego dążyć.

Jeśli tak się rzeczy mają, to Sokrates nie obalił stanowiska, że ludzi nieopanowanych pociągają rzeczy, które uznają oni za w ogólnym rachunku gorsze i mniej przyjemne niż ich przeciwieństwa. Zarzut ten można też wyrazić w ten sposób, że to, co nas pociąga i motywuje zależy od innych czynników niż nasz osąd bilansu wartości (jakkolwiek ten bilans wartości by wypadł)[7].

Sokrates miałby podstawy do odrzucenia tego stanowiska dotyczącego nieopanowania, gdyby mógł przyjąć, że zawsze wybieramy to, co najwyżej cenimy. Mógłby to przyjąć, gdyby mógł przyjąć psychologiczny eudajmonizm. Przyjęcie psychologicznego eudajmonizmu byłoby jednak błędnym kołem, gdyż domniemane istnienie nieopanowania jest domniemanym kontrprzykładem dla psychologicznego eudajmonizmu. Bez przyjęcia psychologicznego eudajmonizmu nie jest bynajmniej jasne (w żadnym rozumowaniu z *Protagorasa*), dlaczego powinniśmy przyjąć, że zawsze wybieramy to, co najwyżej cenimy.

Hedonizm jest ważnym składnikiem rozumowania Sokratesa, ponieważ umożliwia mu odrzucenie istnienia nieopanowania bez odwoływania się do kolistych przesłanek eudajmonistycznych. Jednakże te same wątpliwości, które mogą skłonić do odrzucenia eudajmonizmu z uwagi na domniemane przypadki nieopanowania, dotykają też zasad dotyczących dokonywania wyboru, do których on teraz nawiązuje. Odwołanie się do hedonizmu nie wydaje się więc dialektycznie skuteczne przeciwko tego rodzaju wątpliwościom dotyczącym eudajmonizmu, które Sokrates pragnie rozwiać.

Eudajmonizm Sokratesa w *Gorgiasie*

Jeśli nasza wykładnia hedonizmu z *Gorgiasa* jest poprawna, to Platon – skoro odrzuca kluczowe hedonistyczne założenie *Protagorasa* – ma poważne powody, aby ponownie rozważyć argumenty, które przedstawił tam przeciwko nieopanowaniu. Trudniej stwierdzić, czy uznałby, że to rozumowanie upada nawet, gdyby przyjąć hedonizm. W każdym razie jego stwierdzenia dotyczące opanowania i nieracjonalnej części duszy pozwalają uznać, że miał on wątpliwości co do

eudajmonistycznego odrzucenia nieopanowania. Te same wątpliwości mogą nam przyjść z pomocą w wyjaśnieniu, dlaczego w *Gorgiasie* cnota nie zostaje wyraźnie utożsamiona z wiedzą[8].

Uznanie nieopanowania za możliwe wzmacnia rozumowanie skierowane przeciwko Kalliklesowi. Według Sokratesa zachodzi analogia między sprawiedliwością a zdrowiem, ponieważ każde z nich wymaga właściwego uporządkowania potencjalnie sprzecznych elementów, a rozmaitość pożądań sugeruje, że w duszy mogą się znaleźć potencjalnie sprzeczne elementy ([*Gorgias*] 504a7–d3, 505a2–b12). Możliwość zajścia konfliktu psychicznego i wynikająca stąd potrzeba zaprowadzenia psychicznego porządku pokazują, dlaczego Kallikles preferuje męstwo. Zaniedbywanie cnót zapewniających panowanie elementu rozumnego nad elementem nierozumnym w duszy oznacza zaniedbanie warunków racjonalnego działania[9].

Jeśli jednak w pewnych miejscach w *Gorgiasie* odrzuca się eudajmonizm psychologiczny, to powstaje poważny problem; wydaje się bowiem, że w dialogu tym przyjęte jest również twierdzenie eudajmonistyczne, mówiące że wszelkie chcenie skierowane jest na dobro (467–468). Twierdzenie to odgrywa kluczową rolę w argumentacji Sokratesa przeciwko Gorgiasowi i Polosowi. Nie zostaje ono nigdy zakwestionowane w tych częściach dialogu, chociaż niektóre pozostałe założenia Sokratesa stawiane są pod znakiem zapytania. Jeśli w późniejszej części dialogu Sokrates odrzuca to eudajmonistyczne twierdzenie, to *Gorgias* jest niespójny w zakresie tego ważnego zagadnienia.

Chcąc uniknąć uznania dialogu za niespójny, możemy przyjąć, że Sokratesowi chodziło o to, iż osoba pozbawiona wiedzy ma nienasycone pożądania i dla jej własnego dobra należy powstrzymać ją przed ich zaspokajaniem; w takim ujęciu należałoby jednak przyjąć, że kiedy osoba ta posiądzie wiedzę, co jest dla niej naprawdę dobre, owe nienasycone pożądania znikną i nie będzie więcej potrzeby ich ograniczania. Zgodnie z taką eudajmonistyczną interpretacją owych uwag na temat porządku psychicznego *Gorgias* różni się od krótszych dialogów w tym, że uznaje, iż przesadne zaspokajanie jakiegoś pożądania może w istocie spowodować, że stracimy wrażliwość w zakresie rozważania naszych długoterminowych korzyści; niemniej w

tym ujęciu Sokrates dalej uważa, że gdy w końcu zdamy sobie sprawę z tej właściwości cechującej pożądania, nie będziemy już odczuwali pokusy, aby je przesadnie zaspokajać[10].

Trudno rozstrzygnąć, czy Platon zamierza odrzucić psychologiczny eudajmonizm, czy też nie. Jeśli dopuszcza on nieopanowanie i tym samym odrzuca psychologiczny eudajmonizm, tym samym dodaje ostrości i siły twierdzeniom o porządku psychicznym – i taka interpretacja byłaby lepsza, gdyby nie pojawiło się pytanie o spójność dialogu. Nie można jednak wykluczyć interpretacji eudajmonistycznej.

Nawet jeśli Platon zamierza odrzucić eudajmonizm i uznać możliwość istnienia nieopanowania, to jednak nie wypracował teorii pożądania, mogącej ugruntować jego stanowisko. Rozważając charakter i znaczenie racjonalnego działania, Platon sugeruje, że nie wszystkie pożądania oddziałują na nie w ten sam sposób, niemniej nie rozwija zbytnio tej sugestii.

Dostosowawcza koncepcja szczęścia

Skoro wnioski Platona dotyczące racjonalnego działania wskazują na fałszywość hedonistycznej koncepcji szczęścia, powinien on podać koncepcję zgodną z poprawną teorią istoty i znaczeniem racjonalnej mądrości. W odpowiedzi na ekspansywną koncepcję Kalliklesa Sokrates przedstawia dostosowawczą koncepcję szczęścia. Dlaczego mielibyśmy przyjąć tę dostosowawczą koncepcję?

Sokrates sugeruje, że u podstaw Kalliklesowego ekspansywnego poglądu na szczęście leży pewna pomyłka. Można być skłonnym zgodzić się z Kalliklesem, jeśli przyjąć (jak Sokrates), że szczęście polega na zaspokojeniu pożądań, i równocześnie (już wbrew Sokratesowi), że konieczny jest pewien podstawowy poziom zaspokojenia pożądań. Zgodnie z tym poglądem jeśli brakuje mi środków koniecznych do zaspokojenia moich pożądań, lub jeśli zły los stoi na drodze do ich wykorzystania, wtenczas nie jestem szczęśliwy, gdyż nie dane mi jest

zaspokoić moich pożądań. Do składników mojego szczęścia, w myśl tego poglądu, należy wszystko, co konieczne do zaspokojenia tych pożądań, a więc między innymi dobra zewnętrzne.

Sokrates twierdzi, że w tej koncepcji jest pomyłka, polegająca na uznaniu, że szczęście wymaga zaspokojenia pożądań, które aktualnie się odczuwa. Jeśli pożądania te się wzmagają, należy – zgodnie z tym poglądem – wynajdywać coraz to więcej i więcej środków do ich zaspokojenia (494b6). Takie ujęcie pożądania i szczęścia ignoruje plastyczność pożądań i możliwość ich dostosowywania. Nie ma konieczności, byśmy uznawali się za nieszczęśliwych tylko dlatego, że nie jesteśmy w stanie zaspokoić jawnie nierealizowalnych pożądań, które moglibyśmy kiedyś mieć lub nawet faktycznie mieliśmy. Reakcją osoby rozumnej będzie porzucenie pożądań, które stały się niemożliwe do zaspokojenia; gdy je porzucimy, niemożność ich zaspokojenia przestaje nas unieszczęśliwiać. Skoro zaś utrata dóbr zewnętrznych nie musi być przyczyną nieszczęśliwości, przeto nie są one warunkiem koniecznym szczęścia.

Możemy się sprzeciwić wskazując, że nasze pożądania nie zawsze są plastyczne. Nawet gdy zdamy sobie sprawę z tego, że pewne pożądanie jest niemożliwe do spełnienia, możemy je zachować i tym samym nadal cierpieć z powodu jego niezaspokojenia. Odparcie tego zarzutu przez Sokratesa wymaga przyjęcia, że uporczywe trwanie w niezaspokajalnym pożądaniu jest zawsze złe dla nas; bowiem pożądania takie znikną (zgodnie z psychologicznym eudajmonizmem), skoro tylko zdamy sobie sprawę, że są dla nas złe. Tak więc niezdolność do zdobycia dóbr zewnętrznych nie będzie zła dla ludzi świadomych, że uporczywe trwanie w niezaspokojonym pożądaniu zawsze jest dla nich złe.

Podobnie jak utrata dóbr zewnętrznych sama z siebie nie powoduje nieszczęśliwości, tak też ich zdobycie samo z siebie nie jest jeszcze źródłem szczęścia. Wciąż możemy źle z nich korzystać, niezależnie też od tego, ile dóbr posiadamy; możemy mieć tak ekstrawaganckie i nierealne pożądania, że wciąż będziemy niezaspokojeni. Zarówno w sprzyjających, jak i w niesprzyjających okolicznościach konieczne jest, aby nasze pożądania pozostały możliwe do zaspokojenia; jeśli tak będzie, według Sokratesa, możemy zapewnić sobie szczęście poprzez ich spełnienie. Mędrzec rozumie, że korzystniej jest dla niego mieć

pożądania możliwe do zaspokojenia; jeśli zmieniające się okoliczności sprawiają, że pewne jego pożądania stają się niezaspokajalne, porzuca je. Dostosowując swoje pożądania do zewnętrznych okoliczności, mędrzec zapewnia sobie szczęście – niezależnie od tego, jakie te okoliczności są.

Dostosowawcza teoria szczęścia nie wskazuje nam, jakiego rodzaju pożądania powinniśmy wypracowywać gwoli osiągnięcia szczęśliwości; jej punktem wyjścia jest zdroworozsądkowe mniemanie dotyczące rzeczy, do których warto dążyć – podobnie jak w przypadku Sokratesa w *Eutydemie* (279a–c). Zaleca ona nam regulowanie, pielęgnowanie, eliminowanie i zaspokajanie pierwotnych pożądań w taki sposób, aby je lepiej dostosować do okoliczności. Jeśli utożsamić samowystarczalność z całkowitym zaspokojeniem pożądań, czymś rozsądnym wydaje się dostosowywanie tych pożądań tak, aby zapewnić sobie ich nasycenie.

Mądrość i szczęście

Dostosowawcza teoria szczęścia wypełnia lukę w rozumowaniu z krótszych dialogów, w których przypisuje się Sokratesowi pewne poglądy dotyczące sposobów osiągania szczęścia, lecz nie przedstawia się żadnej konkretnej teorii szczęścia. Teoria dostosowawcza dostarcza wyjaśnienia i oparcia dla kilku twierdzeń z krótszych dialogów.

W *Eutydemie* Sokrates stwierdza jednocześnie, że 1) dobra zewnętrzne nie są prawdziwymi dobrami (*Eutydem* 281c3–4), ponieważ jedynym prawdziwym dobrem jest mądrość, oraz że 2) podporządkowane mądrości, są one „większymi dobrami” (281d8) niż ich przeciwieństwa. Pierwsze z tych twierdzeń zdaje się wynikać z przekonania Sokratesa, że cnota jest warunkiem wystarczającym szczęścia. Przekonanie to opiera się z kolei na głoszonym przezeń wymogu całkowitego i bezkompromisowego oddania się cnocie[11]. Wymóg ten łatwiej zrozumieć w świetle sokratejskiego przekonania, że cnota jest wystarczająca do szczęścia, niemniej zarówno *Eutydem*, jak i inne z krótszych dialogów nie wyjaśniają, jakiego rodzaju teoria szczęścia miałaby wspierać tak silne twierdzenie na temat cnoty.

Dostosowawcza teoria szczęścia wspiera pogląd Sokratesa. Według niej człowiek mądry wie, że szczęście zapewnia strategia dostosowywania się; ta mądrość gwarantuje mu szczęście. Jeśli cnota polega –jak twierdzi Sokrates – na wiedzy dotyczącej dobra i zła, to jest warunkiem wystarczającym szczęścia. Człowiek cnotliwy rozumie, że szczęście wymaga, aby jego pożądania były elastyczne i możliwe do zaspokojenia; pielęgnuje więc jedne pożądania, a inne eliminuje, tym samym zapewniając sobie zaspokojenie. W ten sposób zdobywa szczęście, któremu utrata dóbr zewnętrznych nie może zagrozić. Jako że to cnoty sprawiają, iż porzucamy pożądania niemożliwe do zaspokojenia, a inne dostosowujemy do okoliczności, to one są więc narzędziami pozwalającymi nam osiągnąć szczęście. W tym punkcie – jak też i w innych – *Gorgias* rozjaśnia poglądy Sokratesa na kwestię szczęścia, tym samym rozjaśniając niektóre z jego twierdzeń odnośnie do cnót.

Szczęście i dobra zewnętrzne

Sokrates nie poprzestaje na twierdzeniu, że mądrość jest warunkiem wystarczającym szczęścia; zarazem uważa on też, że powszechnie uznawane dobra zewnętrzne są bardziej pożądane niż ich przeciwieństwa[12]. Czy dostosowawcza teoria szczęścia pomaga zrozumieć, w jaki sposób poglądy te mogą być spójne?

Sokrates umieszcza dobra zewnętrzne na liście, którą przedstawia Polosowi jako listę tego, co zdrowy rozsądek uznaje za dobra ([*Gorgias*] 467e4–6). Mówi, że nie chciałby ani popełniać niesprawiedliwości, ani jej znosić (469c1). Następnie pozwala zadumanemu sternikowi rozważać, czy wyświadczył dobro, czy zło ludziom, których ocalił od utonięcia (511e6–512b2). W przytoczonych fragmentach Sokrates pyta wprost swego rozmówcę o powszechnie uznawane dobra; na to rozumowanie w żaden sposób nie wpływa to, czy filozof zgadza się z rozmówcą co do tego, że są to rzeczywiste dobra. Fragmenty te dostarczają więc bardzo słabego poparcia dla tezy, że Sokrates naprawdę uznaje dobra zewnętrzne za dobra. Mówiąc, że nie chciałby doznawać niesprawiedliwości nie mówi wszak, że chciałby jej nie doznawać[13]. Nie ma on żadnego powodu, aby chcieć jej doznawać,

skoro doznawanie niesprawiedliwości samo w sobie nie jest żadnym dobrem – i może tak powiedzieć nawet, jeśli samo niedoznawanie niesprawiedliwości takoż nie jest jeszcze dobrem[14].

Czasem jednak Sokrates zdaje się uznawać, że obecność pewnych dóbr zewnętrznych jest korzystniejsza niż ich brak. Człowiek niesprawiedliwie zamordowany jest mniej nieszczęśliwy i godny pożałowania niż niesprawiedliwy zabójca (469b3–6), a wyrządzanie niesprawiedliwości jest większym złem niż jej doznawanie (509c6–7). W tych wypowiedziach można się doszukać wskazania – choć nie stwierdzają tego wprost – że bycie ofiarą mordu jest w pewien sposób godne pożałowania, a doznawanie niesprawiedliwości też jest jakoś złe. W każdym razie Sokrates zdaje się przyznawać, że korzystne jest niedoznawanie niesprawiedliwości, a nie tylko jej niewyrządzanie (509c8–d2).

Jeśli istotnie te fragmenty mają sugerować, iż dobra zewnętrzne są rzeczywistymi dobrami, to zgadzają się one z domniemaną sugestią z *Obrony*, że cnota może faktycznie wytworzyć bogactwo i inne dobra (*Obrona* 30b2–4)[15]. Sugestia ta jednak zdaje się przeczyć twierdzeniu Sokratesa, że cnota jest wystarczająca do szczęścia i że w związku z tym człowiek dobry nie może doznać krzywdy. Jeśli bowiem wszystko, co dobre musi przyczyniać się do szczęścia, takoż dobra zewnętrzne muszą przyczyniać się do szczęścia, skoro mają być rzeczywistymi dobrami; jeśli jednak są one rzeczywistymi dobrami, to utrata jednego z nich byłaby krzywdą dla człowieka cnotliwego, wbrew twierdzeniu Sokratesa, że człowiek cnotliwy nie może doznać krzywdy.

Niektóre twierdzenia Sokratesa byłyby łatwiejsze do zrozumienia, gdyby wybrał on jedno kryterium określania dobra. Mógłby uznać, że 1) x jest dla mnie dobrem wtedy i tylko wtedy, gdy jest ono konieczne do mojego szczęścia; że 2) x jest dla mnie dobrem wtedy i tylko wtedy, gdy sprawia, że posiadając go, jestem szczęśliwszy, niż gdy jestem go pozbawiony; lub że 3) x jest dla mnie dobrem wtedy i tylko wtedy, jeśli skutecznie wspomaga moje dążenia do szczęścia. Ponieważ jednak Sokrates nie wskazuje, na jakim kryterium się opiera, nie jest jasne, czy pozorne stwierdzenie w jednym miejscu, że dobra zewnętrzne są [rzeczywistymi] dobrami, istotnie przeczy temu, co filozof potwierdza w innym miejscu, stwierdzając, że są one rzeczywistymi dobrami.

Jeśli Sokrates przyjmuje dostosowawczą teorię szczęścia, jego rozbieżne stwierdzenia odnośnie do dóbr zewnętrznych mogą być tak zinterpretowane, objaśnione lub zmodyfikowane, aby stworzyły spójny pogląd. Teoria dostosowawcza nie pozostawia wątpliwości, że te trzy kryteria dostarczają odmiennych odpowiedzi na pytanie, które rzeczy są dobrami. Takie, na przykład, zdrowie może spełnić kryterium trzecie nie spełniając pozostałych dwóch kryteriów, podczas gdy choroba z reguły nie spełnia kryterium trzeciego. Jedynie wiedza spełnia wszystkie trzy kryteria.

Kryterium trzecie jest pomocne w zrozumieniu stwierdzenia z *Eutydema*, że zdrowie jest czasem większym dobrem niż choroba[16]. Gdy człowiek mądry chce podjąć pewne działanie, z reguły łatwiej mu będzie to wykonać przy dobrym zdrowiu niż w chorobie. Gdy mam zamiar przejść dwadzieścia mil, łatwiej mi pójdzie, jeśli jestem okazem zdrowia, lecz jeśli niedomagam, będę zmuszony przygotować się do takiej wycieczki nieco staranniej. W tym wymiarze zdrowie pomaga w moich dążeniach, a choroba nie; choć ludzie mądrzy, zależnie od okoliczności, w jakich się znajdą, „wykorzystują" zarówno zdrowie, jak i chorobę, to jednak choroba jest raczej czymś, z czym muszą sobie poradzić, niż czymś, co mogłoby im skutecznie pomóc. Niemniej Sokrates sugeruje, że czyniąc staranne plany, w obu przypadkach dostanę się do celu, tak więc ujmując sytuację całościowo bycie zdrowym nie jest korzystniejsze od bycia nieco mniej zdrowym. Zgodnie z tym poglądem zdrowie jako takie nie jest dobrem, dobrem bowiem jest to, jak się z niego korzysta, ale nie ono samo; sposoby, w jakie człowiek mądry korzysta ze zdrowia i z choroby są równie dobre i na równi zapewniają szczęście.

Jeśli więc Sokrates wyznaje dostosowawczą teorię szczęścia, ma powód, aby uznawać dobra zewnętrzne za [rzeczywiste] dobra (skoro spełniają one trzecie kryterium), ale ma też powód, aby uznać, że jest przeciwnie (skoro nie spełniają dwóch pierwszych kryteriów). Jeśli Sokrates nie jest zdecydowany, które z tych trzech kryteriów jest słuszne lub jeśli nie odróżnia ich wystarczająco jasno, można zrozumieć, jak to możliwe, że skłania się jednocześnie ku twierdzeniu i ku zaprzeczeniu, iż dobra zewnętrzne są rzeczywistymi dobrami. Sposób, w jaki Sokrates wyraża

swoje stanowisko bywa niejasny, a zarówno samo stanowisko, jak i niejasności związane z jego wyrażeniem są zrozumiałymi konsekwencjami przyjęcia dostosowawczej teorii szczęścia.

Szczęście, cnota i sprawiedliwość

Zarówno Polos, jak i Kallikles uznają, że sprawiedliwe postępowanie wobec innych nie przyczynia się do szczęścia podmiotu. Według Polosa istotą sprawiedliwości jest ograniczenie dążenia do własnej korzyści ze względu na korzyść innych. Stąd też stwierdzenie Kalliklesa, że zwyczajowe zasady sprawiedliwości są wynikiem spisku ludzi słabych przeciwko silnym, którzy są zdolni bronić się w walce o własną korzyść ([*Gorgias*] 482e–484c). Kallikles odrzuca sprawiedliwość wobec innych, gdyż jego zdaniem wymaga ona, abyśmy ograniczyli nasze pożądania, co kłóci się z naszym szczęściem. W odpowiedzi na owo sprzeciwienie się sprawiedliwości Sokrates wykazuje, że Kalliklesowa teoria szczęścia jest chybiona, a w szczególności, że Kallikles nie docenia wagi rozumnego porządku.

Jednakże aby Sokrates obronił swoją mocną tezę, że sprawiedliwość wystarcza do szczęścia (470e9–11, 507b8–c7), potrzeba czegoś więcej[17]. Czy będzie on w stanie obronić tak silną tezę dotyczącą sprawiedliwości, wyznając dostosowawczą teorię szczęścia?

Przyjmijmy, że szczęście wymaga, abym był niesprawiedliwy czy nieopanowany, jeśli pożądam dóbr zewnętrznych, które mogę zdobyć dzięki tym wadom. Oszukując, mogę uzyskać pieniądze, których potrzebuję, aby zaspokoić moje pożądania; nie oszukując i rezygnując z pieniędzy, pozornie tracę coś, czego potrzebuję do szczęścia. Jednak według dostosowawczej teorii szczęścia wnioskowanie to jest błędne. Jeśli zrezygnuję z pewnego dobra zewnętrznego, muszę po prostu dostosować moje pożądania do nowych okoliczności i w żaden sposób nie muszę rezygnować ze szczęścia.

Zarzuty Polosa i Kalliklesa przeciwko sprawiedliwości oparte są na „niedostosowawczej” teorii szczęścia, która charakteryzuje się przecenianiem wartości dóbr zewnętrznych. Jeśli widzimy, że cnota nie

jest wystarczająca do zdobycia dóbr zewnętrznych, a uznajemy, że dobra zewnętrzne są konieczne do szczęścia, to stwierdzimy, że cnota nie jest wystarczająca do szczęścia. Jeśli jednak przyjmiemy dostosowawczą teorię szczęścia, nie możemy uznać, że dobra zewnętrzne są konieczne do szczęścia; musimy więc zgodzić się na to, że cnota sama w sobie jest wystarczająca[18].

Sokrates nie przedstawia takiego rozumowania, łączącego dostosowawczą teorię szczęścia z wnioskiem, że cnota jest wystarczająca do szczęścia. Wyraża się on jednak tak, jakby udowodnił ten wniosek, przyjmując dostosowawczą teorię szczęścia i nie przytaczając na poparcie tej konkluzji żadnego innego argumentu. Jest to ważny powód aby uznać, że przyjmuje on podane argumenty, a więc że traktuje dostosowawczą teorię szczęścia poważnie.

Stosunek do rozmówcy

Przeanalizowawszy zasadnicze etyczne rozumowanie *Gorgiasa*, powinniśmy teraz zastanowić się, co dialog ten wnosi nowego w stosunku do innych dialogów sokratejskich. Celem Sokratesa jest wykazanie, że metoda *elenchosu* dowodzi silnych twierdzeń moralnych, które wypowiada. Czy mu się to udaje?

W krótszych dialogach sokratejskich rola przypadająca rozmówcy zdaje się uniemożliwiać udowodnienie co bardziej kontrowersyjnych twierdzeń Sokratesa; kluczowe przejścia w rozumowaniu są ukazane w ten sposób, że nie wydają się mieć racjonalnego wpływu na kogokolwiek prócz tego konkretnego rozmówcy. Sokrates wraz ze swym interlokutorem mogą przyjmować kontrowersyjne założenia odnośnie do cnót jako oczywiste. Są oni zgodni co do nazw cnót (*Laches* 199d4–e3) i co do tego, że cnota musi być piękna i korzystna dla danej osoby (192c4–d8, 193d4). Twierdzenia te nigdy później nie zostają podważone, nawet gdy stoją w sprzeczności z innymi twierdzeniami dotyczącymi cnót.

W *Protagorasie* Sokrates przejawia mniej chęci, by oprzeć swoje rozumowanie na zgodzie jednego czy drugiego rozmówcy; rozumie on, że co się tyczy podstawowych założeń przyjętych w krótszych dialogach, musi przyjąć bardziej samokrytyczną postawę[19]. Ta samokrytyka nie jest jednak posunięta zbyt daleko. Choć hedonizm został podważony i obalony, nie został wszakże krytycznie przeanalizowany; zaś kluczowe założenie, że każda z powszechnie wymienianych cnót jest piękna i korzystna, pozostaje nadal nietknięte.

W *Gorgiasie* Sokrates czyni starania, by nie opierać się jedynie na zgodzie ze strony konkretnego rozmówcy. Wciąż wprawdzie podkreśla, że pragnie szczerej zgody ze strony swojego rozmówcy; w przeciwieństwie do tych mówców, którzy wprowadzają świadków, aby wpływać na ludzi w sposób pozarozumowy, jedynym świadkiem, jakiego chce Sokrates, jest sam rozmówca ([*Gorgias*] 471e–472c). Jak zwykle, uczestnicy rozmowy zostają zmuszeni do uznania jej wniosków, tylko jeśli wciąż trwają przy swoich początkowych założeniach (479c3–6, 480a1–4, 480e1–4), niemniej Sokrates oznajmia, że mają uczciwą możliwość odwołania lub ponownego przemyślenia swych pierwotnych założeń (457e–458e, 461a3–b2, por. *Protagoras* 354e8–355a5).

Aby wykazać, że kluczowe – kontrowersyjne – założenia nie zostały przyjęte bezpodstawnie, Platon wykorzystuje zabieg niestosowany we wcześniejszych dialogach: wprowadza kolejno następujących po sobie rozmówców, którzy podważają twierdzenia przyjęte przez swych poprzedników. W *Protagorasie* Sokrates rozważa, co powiedziałaby strona trzecia oraz co on sam i Protagoras powinni jej odpowiedzieć. W *Gorgiasie* ustami uczestników dialogu Platon przedstawia różne poglądy. Poglądy Kalliklesa nie zostały skonstruowane po prostu dla wygody Platona, aby Sokrates mógł je łatwo obalić; wyrażają one poglądy poważnie traktowane przez współczesnych Sokratesa i Platona i dostarczające poważnych zarzutów wobec etyki sokratejskiej. Dokonując wyboru rozmówców i wypowiadanych przez nich poglądów Platon chce pokazać, że nie ma w zwyczaju przemilczać rozsądnych zarzutów.

Konstruktywne użycie *elenchosu*

Swojego wyboru rozmówców Platon dokonuje pod kątem wykazania, że – jak twierdzi – *elenchos* przynosi konstruktywne rezultaty, dostarczając silnych argumentów za ich prawdziwością. Podobne twierdzenie wysuwa w krótszych dialogach; stwierdzenie konstruktywnej roli *elenchosu* zostaje najjaśniej sformułowane w *Kritonie*, który jako taki staje się punktem wyjścia dla problematyki i rozumowania z *Gorgiasa*[20]. Żaden z krótszych dialogów nie wyjaśnia, w jaki sposób mógłby Sokrates uzasadnić to twierdzenie.

W *Gorgiasie* zostaje jednak podjęta próba uzasadnienia. Sokrates stwierdza, że jego wnioski zostały dowiedzione – a nie tylko, że jeden konkretny rozmówca jest zmuszony je przyjąć. Rozmawiając z Polosem twierdzi, że „dowiódł" (*apodeiknymai*[21]) prawdziwości swoich tez poprzez obalenie zarzutów wysuniętych wobec nich przez Polosa (*Gorgias* 479e7–480e3). Kalliklesowi mówi, że gdyby się ze sobą zgodzili, zgoda ich dwóch pozwoliłaby im osiągnąć prawdę (487e6–7). Podsumowując rozumowanie odpierające Kalliklesa stwierdza, że dowiódł prawdziwości swojego stanowiska „diamentowymi i żelaznymi argumentami"; wreszcie uzasadnia swoją tezę mówiąc, że choć nie wie, jak się rzeczy mają[22], to jednak nikt dotychczas nie mógł nie zgodzić się z nim bez popadnięcia w śmieszność (508e6–509b1).

Ten ostatni fragment zasługuje na szczególną uwagę. W następujących kolejno zdaniach Sokrates stwierdza, że za pomocą *elenchosu* wykazał prawdziwość swojego twierdzenia – oraz że nie wie, jak się rzeczy mają. Następnie wyjaśnia, w jaki sposób według niego zdania te pozostają spójne: wykazanie, że każdy, kto się z nim nie zgodzi staje się śmieszny, wystarczyło, aby udowodnił swoje stanowisko, nie wystarcza jednak, aby mógł zasadnie stwierdzić, że wie, jak się rzeczy mają. Celowo zestawiając pewny wniosek z wyparciem się wiedzy, Sokrates sugeruje, że jego częste stwierdzanie niewiedzy nie oznacza stwierdzenia braku pozytywnych przekonań[23].

Powód, dla którego Platon uznaje, że udowodnił swoje twierdzenia jest częściowo widoczny w dokonanym przez niego wyborze rozmówców. To jednak nie wystarcza. Odpowiedni dobór rozmówców na nic się Platonowi nie przydaje, jeśli rozumowanie przeciwko nim nie jest prowadzone uczciwie. Jeśli – jak uważa Kallikles – Sokrates jest

erystykiem, to jego sukces w sporze nie jest powodem, aby uznać jego argumentację za racjonalnie przekonującą. Według Kalliklesa Sokrates zwycięża dlatego, że jego rozmówca nie jest zdolny przejrzeć erystycznych sztuczek, których ten używa, aby go omamić; gdy zrozumiemy te ograniczenia, ciążące na rozmówcach, nie będziemy dłużej odczuwali pokusy, aby uznawać wnioski Sokratesa (482c4–e2, 489b7–c1)[24].

Polos i Kallikles krytykują Sokratesa nie tylko za jego erystyczną taktykę, ale również za to, że manipuluje znaczeniem, w jakim jego rozmówca używa określenia „hańba" czy „wstyd" (*aischyne*, 461b3–e4, 482d2–e2). Jeśli poprawnie opisaliśmy metodę sokratejskiego *elenchosu*, nie wydaje się niczym zaskakującym ani nierozsądnym to, że Sokrates nieraz apeluje do poczucia wstydu swoich rozmówców. Odwołuje się on bowiem nie tylko do ich poczucia spójności, ale również do ich osądu moralnego; jako że uczucia wstydu i wstrętu często odzwierciedlają naszą moralną reakcję i nasz moralny osąd, mogą być dobrym wskaźnikiem, jaka jest właściwa odpowiedź na pytania Sokratesa. To oczywiste – sugeruje Sokrates – że człowiek taki jak Laches uzna odwagę za rzecz piękną, i Laches się z tym zdecydowanie zgadza ([*Laches*] 192c5–7); niewątpliwie zaprzeczenie tego, że odwaga jest rzeczą piękną uznałby za oburzające, a ta konstatacja – że byłoby to oburzające i haniebne – w słuszny sposób wskazuje mu drogę w odpowiadaniu na Sokratesowe pytania. Z drugiej strony jednak poczucie wstydu może być mylące. Laches sugeruje, że odrzucenie przez Nikiasza powszechnego poglądu, że ludzie mogą być odważni bez mądrości jest „figlarne" lub „subtelne", przez co odmawia tym ludziom należnego im honoru (*Laches* 194a1–5, 197c2–4). Pozorna obraza zdrowego rozsądku, jaką ma być stanowisko Nikiasza, słusznie go nie oburza.

Zawodność poczucia wstydu rozmówcy być może wyjaśnia, dlaczego w *Protagorasie*, inaczej niż w innych wczesnych dialogach, Platon unika odwoływania się do wstydu. Protagoras wyznaje we własnym imieniu, że mówiąc, iż ktoś mógłby być jednocześnie umiarkowany i niesprawiedliwy, lub uznając, że wiedza mogłaby czemuś podlegać ([*Protagoras*] 333c1–3, 352c8–d3), odczuwałby wstyd; w żadnym z tych dwóch przypadków jednak Sokrates nie chce opierać się na poczuciu wstydu Protagorasa i nalega, aby omówić stanowisko ludzi wyzbytych z

jego skrupułów. W żadnym przypadku nie przeczy on wnioskowi Protagorasa, lecz nie chce polegać tylko na poczuciu wstydu jako jedynym oparciu.

Rozsądne byłoby więc, gdyby *Gorgias* unikał odwołań do poczucia wstydu. Sokrates nie mówi, że powodowanie się wstydem w rozważaniu niektórych pytań, które wysuwa, jest rzeczą złą, nie chce jednak, aby odwołania do wstydu były jedynym argumentem. Jeśli ktoś podważa stosowność poczucia wstydu w danej sprawie, to oczekiwanie, że konkretny rozmówca zgodzi się z nami wyłącznie w oparciu o poczucie wstydu jest bezskuteczne. Jest to powód, dla którego w rozmowie z Kalliklesem wszelkie odwołania do poczucia wstydu innych zostają zręcznie odsunięte na bok ([*Gorgias*] 494c4–495c2)[25]. Sokrates nie pozwala Kalliklesowi wykręcić się od wniosków wynikających z przyjętego przezeń stanowiska poprzez odwołanie się do poczucia wstydu, lecz wymusza od niego przyznanie, że szczerze zgadza się on z wnioskami płynącymi z jego twierdzeń, iż to, co dobre i to, co przyjemne są tym samym[26]. Jak mówi starożytny komentator, obala się tu nie tylko twierdzenia, ale i postawę Kalliklesa[27].

Sokrates podsumowuje swoje zdanie co do wstydu i prawdy w ważnym stwierdzeniu, skierowanym do Kalliklesa: „i to, o co oskarżałeś Polosa, że zgodził się przez wstyd, było prawdą […]; i jeśli ktoś chce być prawym mówcą, musi być sprawiedliwy […], co, zdaniem Polosa, Gorgias przyznał powodowany uczuciem fałszywego wstydu” (508b7–c3). Polos twierdził, że Gorgias zanadto się wstydził, aby powiedzieć, co sądzi naprawdę, a więc odpowiedział Sokratesowi nieszczerze (461b3–c4). Kallikles stwierdził, że Polos postąpił tak samo (482c4–e2), ponieważ „wstydzi się i nie ma odwagi powiedzieć, co myśli” (482e2). Wcześniej Sokrates przyznał, że zawstydził Gorgiasa i Polosa swoimi pytaniami (494d2–4); w tym fragmencie ani nie broni, ani nie odrzuca twierdzenia, że odpowiadali oni nieszczerze na jego pytania. Stanowczo jednak przeczy sugestii, jakoby sam tylko wstyd mógł wytłumaczyć ich odpowiedzi; twierdzi w istocie, że mieli solidne podstawy, aby się z nim zgodzić, niezależnie od wszelkiego poczucia wstydu[28]. Dyskusja z Kalliklesem ma tu na celu wykazanie, że odsunąwszy na bok rozważania wokół wstydu, rozmówcy nadal mają silne podstawy, aby zgodzić się z Sokratesem[29].

Kallikles musi się więc zgodzić, że wnioski, co do których uważał, że Gorgias i Polos przyjęli je ze względu na wstyd, zostały w istocie dowiedzione i są prawdziwe (508a8–c3). Platon chciał zapewnić czytelnika, że konkluzje dialogu nie mogą być podważane na tej podstawie, że rozmówcy są nadmiernie życzliwi wobec stanowiska Sokratesa, że Sokrates stosuje erystyczną taktykę lub wykorzystuje poczucie wstydu rozmówców. Charakter dialogu sokratycznego jako spotkania dwojga ludzi, a nie systematycznego wykładu danej teorii, jest zachowany; niemniej Platon chce nas zapewnić, że pomimo tych cech dialogu nadal mamy ważne powody, by uważać, że wnioski z rozumowania są prawdziwe. W rzeczy samej Platon chce wykazać, że rozumowanie, poprzez które można obalić zarzuty Kalliklesa dostarcza nam istotnych racji, aby traktować jego wnioski poważnie.

Na czym więc opiera się Platon? Dlaczego mielibyśmy uznać, że jego argumenty, które Kallikles przyjmuje, mają siłę rozumowego przekonywania poza ich zastosowaniem do konkretnego rozmówcy? Sokrates twierdzi, że nie potrafi wynajdywać argumentów, które byłyby bezpośrednio przekonujące dla wielu ludzi, kiedy je usłyszą po raz pierwszy, ale potrafi na potwierdzenie tego, co mówi, „postawić jednego świadka – mojego rozmówcę" (474a5–6). Choć twierdzi, że wie, jak sprawić, aby rozmówca się z nim zgodził, Sokrates nie przypisuje sobie jednak żadnej konkretnej taktyki argumentacyjnej; gdyby to ona była odpowiedzialna za zgodność pomiędzy nim a rozmówca, nie mielibyśmy powodu uważać, że prawdziwość stanowiska Sokratesa została dowiedziona. Sens tych słów jest niewątpliwie taki, że jego stanowisko moralne przekona każdego rozumnego rozmówcę, który przeanalizuje je z uwagi na jego zalety i nie cofnie się przed jego pozorną paradoksalnością. Aby przekonać się, czy Sokrates jest upoważniony do takiego stwierdzenia, musimy rozważyć naturę i skutki jego moralnego rozumowania.

Wkład *Gorgiasa* w sokratyczną teorię moralną

Gorgias wykracza poza stwierdzenie nadrzędnej wartości sprawiedliwości i dostarcza konkretnych racji na rzecz tezy Sokratesa. Dialog ten zwraca się ku przeciwnikowi, jaki nigdy nie pojawiał się w krótszych dialogach; przeciwnikowi, który stanowczo nie zgadza się z

zasadniczymi tezami moralnymi Sokratesa, a w szczególności odrzuca jego pogląd odnośnie do wartości powszechnie uznanych cnót. [Jak powiedzieliśmy], przeciwnik tego rodzaju nie dochodzi do głosu we wcześniejszych dialogach; w *Charmidesie* na przykład wartość umiarkowania nie została podana w wątpliwość, co uczyni Kallikles, choć wprowadzenie jako rozmówców Charmidesa i Kritiasa sprawia, że takie postępowanie byłoby całkowicie dorzeczne. W *Gorgiasie* Sokrates zarzuca odnoszenie się do radykalnych krytyków w niebezpośredni sposób, które praktykował w krótszych dialogach. Broni on przewodnich zasad stanowiących podwaliny jego zastosowania *elenchosu*. W szczególności broni twierdzenia, że każda cnota musi być dla człowieka zarówno piękna, jak i korzystna. Miast założyć, że uznajemy sprawiedliwość skierowaną na innych za cnotę, Sokrates ściera się z rozmówcą, który odrzuca sprawiedliwość wobec innych i próbuje wykazać, dlaczego taki rozmówca musi również odrzucić roztropność.

Rozumowanie Sokratesa dotyczące odwagi uwidacznia, dlaczego uznaje on, że rozmowa z Kalliklesem dostarcza argumentów za wnioskami, które są rozsądne dla każdego rozumnego podmiotu – a nie tylko kogoś o swoistych cechach Kalliklesa. Sokrates sugeruje, że jeśli Kallikles nie odrzuci drogi tchórza, zmierzającej ku największej przyjemności, nie będzie on mógł w ogóle uznać roztropności i będzie musiał zanegować wartość, którą wyraźnie przyznaje przemyślności i racjonalnemu planowaniu. Wartość przyznawana racjonalnemu planowaniu wynika z odwołania się do dostosowawczej teorii szczęścia, za pomocą której Sokrates broni tezy, że cnota wystarcza do szczęścia.

Skupiając się na roztropności, Platon wskazuje na jedną z możliwych cech istotowych rozumowania, które musi zostać potraktowane poważnie przez każdy rozumny podmiot. Tu, w *Gorgiasie* metoda sokratejska i sokratejska etyka wspierają się wzajemnie. Można by powiedzieć, że Platon doszedł do wniosku, iż *elenchos* powinien docierać do ludzi głęboko niezgadzających się z Sokratesem; a gdy już to zrozumiał, wypracował linię argumentacyjną mającą przekonać takich ludzi. Rozumując w przeciwnym kierunku można by też uznać, że Platon zrozumiał, jak można obronić sokratejskie tezy odnośnie do sprawiedliwości, a osiągnąwszy to, zrozumiał, jak można skutecznie argumentować przeciwko krytykom zwyczajowej moralności. Być może żaden z tych scenariuszy nie jest trafny; Platon mógłby dokonywać obu

tych kroków, nie uznając żadnego z nich za pierwotniejszy względem drugiego. Jakkolwiek rzeczy się mają, Platon przedstawia tu teorię etyczną, która przemawia rozumowo do ludzi raczej niewzruszonych argumentami wysuwanymi w krótszych dialogach.

To rozumowanie wskazuje, dlaczego Sokrates uznaje, że może przekonać każdego rozumnego rozmówcę, uczestniczącego uczciwie i umiejętnie w *elenchosie*, że ma rację odnośnie do sprawiedliwości i umiarkowania. Sugeruje on, że rozumny rozmówca musi posiadać cechy rozumnego podmiotu, czerpiącego korzyść z cnót. Aby umiejętnie uczestniczyć w *elenchosie*, musimy potrafić we właściwy sposób rewidować nasze poglądy, zachowując te ważniejsze, a porzucając te mniej ważne, które są z nimi sprzeczne. Aby ocenić ich względną ważność, musimy móc odróżniać poglądy, za którymi mamy mocne argumenty od tych, do których jesteśmy akurat tu i teraz bardzo przywiązani. Na przykład: możliwe, że byliśmy bardzo pewni prawdziwości pierwszych twierdzeń Lachesa odnośnie do męstwa, ale gdybyśmy dali się uwieść takiej biernej pewności, odrzucilibyśmy tezy, które w dalszych rozważaniach okazałyby się znacznie głębiej powiązane z naszymi innymi poglądami. Minimalna umiejętność, jaka jest niezbędna, to zdolność odróżniania aktualnej siły naszych przekonań od ich racjonalnych podstaw, a także zdolność rewidowania poglądów według ich racjonalnych podstaw, a nie według tego, jak silnie jesteśmy do nich przekonani.

Sokrates sugeruje, że jeśli dokonamy w naszych poglądach tego rozróżnienia, będziemy musieli również przeprowadzić je w naszych pragnieniach – i będziemy musieli wybierać pragnienia mające silniejsze racjonalne podstawy od tych, które są doraźnie silniejsze. Kallikles milcząco przyjmuje to rozróżnienie w pragnieniach; ludzie odważni działają zgodnie ze swoim przekonaniem na temat tego, co jest działaniem najlepszym, ignorując siłę pragnienia, aby uniknąć niebezpieczeństwa. Sokrates twierdzi, że jeśli Kallikles uogólni tę postawę tak, aby nie ograniczała się jedynie do odwagi, to zobaczy, że wynika z niej, iż należy preferować także umiarkowanie i sprawiedliwość.

Jeśli rozumowanie to jest skuteczne to dostarcza ono podstaw dla stwierdzenia Sokratesa, że może on przedstawić każdemu rozumnemu rozmówcy przekonujące argumenty świadczące za prawdziwością jego stanowiska. Rozumowanie nie opiera się bowiem na przekonaniach moralnych czy preferencjach, które niektórzy ludzie podzielają z Sokratesem, a niektórzy nie; opiera się ono jedynie na preferencjach, jakie musi żywić każdy rozumny rozmówca.

Ta ambitna linia argumentacyjna jest skuteczna, tylko jeśli tezy Sokratesa odnośnie do szczęścia są wiarygodne, a wnioski, jakie wyciąga w sprawie cnoty – zasadne. Lepiej jest przełożyć omówienie tych zagadnień do czasu, gdy zajmiemy się *Państwem*, zobaczymy bowiem, że dalsze rozważania Platona dotyczące rozumowania z *Gorgiasa* pomagają zrozumieć pewne swoiste cechy stanowiska moralnego z *Państwa*. Dostrzegając w każdym razie możliwość takiej argumentacji, Platon wykracza poza cele z krótszych dialogów; *Państwo* jest kolejną próbą wykonania zadania po raz pierwszy postawionego w *Gorgiasie*.

Terence Irwin, filozof, professor Uniwesytetu Oxfordzkiego, członek American Academy of Arts and Sciences oraz British Academy. Wydał ostatnio 3 tom The Development of Ethics (2009)

Fragment pochodzi z *Plato's ethics*, Oxford University Press, 1995, pp.111-126
Tłum. z j. angielskiego Michał Bizoń

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

[1] Niniejszy tekst stanowi rozdz. 8 książki T. Irwina *Plato's Ethics*, New York-Oxford 1995. W kilku miejscach poniżej Autor odwołuje się do innych fragmentów książki, leżących poza zakresem niniejszego tłumaczenia (przyp. red.).

[2] Doktryny hedonistyczne z *Gorgiasa* i *Protagorasa* porównują: J. C. B. Gosling, C. C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford 1982, s. 70–75; C. H. Kahn,*On the relative date of the Gorgias ang the Protagoras*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1988, 6, s. 72 i n., 93–95; G. Rudebusch, *Plato, hedonism, and ethical Protagoreanism*, [w:] *Essays on Ancient Greek Philosophy*, III, red. J. Anton, A. Preus, Albany 1989, s. 37 i n.

[3] Sugestia, że przyjemności doznawane w różnych rodzajach działania różnią się ilościowo, może leżeć u podstaw rozróżnienia Prodikosa, wzmiankowanego w *Protagorasie* 337c1–4, 358a6–b2 (zob. C. C. W. Taylor, *Plato's* Protagoras, wyd. 2, Oxford 1991, 137 i n.) Jak zwykle (w dialogach sokratycznych; por. rozdz. 9, przyp. 29, par. 100) Sokrates sugeruje, że rozróżnienie autorstwa Prodikosa nic nie wnosi.

[4] Cytaty z *Gorgiasa* podajemy za tłumaczeniem P. Siwka (red.).

[5] W sprawie sokratycznego eudajmonizmu i nieopanowania zob. G. Vlastos, *Socrates on Acrasia*, „Phoenix" 1969, 23, s. 83–88; G. Santas, *Socrates*, Londyn 1979, s. 209 (odwołujący się do *Gorgiasa* 468c i *Menona* 77b–78b); D. J. Zeyl, *Socrates and hedonism*, „Phronesis" 1980, 25, s. 262. Odnośnie do *Menona* 77b–78b zob. par. 98.

[6] Jest to krok 2a) w rozumowaniu Sokratesa; zob. par. 58.

[7] Na taką linię argumentacyjną wskazuje G. Santas, dz.cyt., s. 209–214 oraz C. C. W. Taylor, *Plato's* Protagoras, dz.cyt., s. 180, 188 i n. Taylor zdaje się jednak sugerować, że nieopanowanie może zachodzić tylko w przypadku nieracjonalnej preferencji dla tego, co aktualnie dostępne i bezpośrednie. D. Davidson, *How is weakness of will possible?*, [w:] *Moral concepts*, red. J. Feinberg, Oxford 1969, s. 30 wykazuje, że jest to koncepcja zbyt wąska. Przejście Sokratesa od większej wartości do większej atrakcyjności jest bronione przez M. C. Nussbaum, *Plato on commensurability and desire*, „Proceedings of the Aristotelian Society" 1984, suppl. vol. 58, s. 112 i n.; tejże, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986, s. 115 i n.; i przez G. Rudebusch, dz.cyt.,

s. 29 i n. D. Wiggins, *Weakness of will, commensurability, and the objects of deliberation and desire*, „Proceedings of the Aristotelian Society" 1978, 79, s. 257 opisuje przejście od większej wartości do większej atrakcyjności, lecz go nie broni.

[8] Zob. C. H. Kahn, *On the relative date*..., s. 89 i n.

[9] Olimpiodor 174.23–25 być może sugeruje taką interpretację.

[10] Takiej interpretacji broni J. M.Cooper, *The* Gorgias *and Irwin's Socrates*, „The Review of Metaphysics" 1982, 35, s. 580–585.

[11] Na temat cnoty zob. par. 41.

[12] Na temat statusu dóbr zewnętrznych zob. par. 40.

[13] R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton 1984, s. 38 i przypis, oraz G. Vlastos, *Socrates; Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991, s. 229 objaśniają ten fragment odmiennie.

[14] Taka interpretacja wyjaśnia również *Obronę* 30c6–d5.

[15] Na temat *Obrony* 30b2–4 zob. par. 41.

[16] Odnośnie do zdrowia i choroby zob. par. 40.

[17] Interpretacja Olimpiodora tego fragmentu (178.21–179.3; 184.11–19) sugeruje, że Sokrates twierdzi jedynie, iż człowiek szczęśliwy posiada cnoty, a nie odwrotnie. Przyznaje jednak Sokratesowi pogląd odwrotny we wcześniejszej części dialogu (102.12–17).

[18] Taki argument wysuwa Olimpiodor (153.1–5).

[19] Na temat *elenchosu* w *Protagorasie* zob. par. 65.

[20] Na temat paralelizmów między *Kritonem* a *Gorgiasem* zob. par. 70 i 76; rozdz. 21, przyp. 21; T. Irwin, *Plato: Gorgias*, Oxford 1979, s. 5; C. H. Kahn, *On the relative date*..., s. 74 i n.

[21] [Słowo] „dowieść", *apodeiknynai*, pojawia się bardzo rzadko w krótszych dialogach sokratycznych. W *Obronie* 20d2 pojawia się jedynie w kontekście prawnym, gdy Sokrates chce „wyjaśnić", dlaczego zarzuty wysuwane przeciwko niemu są bezpodstawne. Hippias używa tego określenia w tym znaczeniu w *Hippiaszu Mniejszym* 367c3 (por. *Eutydem* 2285e3, 285e5). W *Protagorasie* Sokrates stosuje ten wyraz na określenie tego, co robi w *elenchosie* – „pokazuje" – w 354e6, 357b8–c1 i 361b1 (gdzie właściwym tłumaczeniem byłoby „dowodzi"). W *Gorgiasie* termin ten użyty jest na określenie zarówno „pokazywania", jak i „dowodzenia" w ogólności (454a2, 470d3) oraz konkretnie w odniesieniu do *elenchosu* (479e8). Sokrates przedstawia *elenchos* jako dostarczający *apodeixis*, czego nie zdołają uczynić jego przeciwnicy (466e13, 527a8–c2). Gotowość Sokratesa do mówienia o *apodeixis* wskazuje na zaufanie Platona do tego, co może osiągnąć *elenchos*.

[22] Mówiąc *tauta ouk oida hopōs echei* Sokrates ma na myśli, że nie wie, czy tezy, co do których twierdzi, że ich dowiódł są prawdziwe. Miast twierdzić *hopōs echei* stwierdza on, że zakłada pewien stan rzeczy: *tithēmi tauta houtos echein*, 509a7–b1 (por. *ei de houtōs echei* bezpośrednio po tym). Nawiązując do *hopōs echei* za pomocą *houtōs echein* Sokrates wskazuje jasno, że stwierdzenia, których prawdziwość zakłada (*tithēmi*) są tymi samymi stwierdzeniami, co do których nie wie, czy są prawdziwe. Por. C. D. C. Reeve, *Socrates in the Apology*, Indianapolis 1989, s. 52.

[23] Odnośnie do deklaracji niewiedzy por. par. 16. Czy we fragmencie 521b4–7 mamy sugestię, że Sokrates uważa siebie za dobrego człowieka, a zatem (skoro cnota wymaga wiedzy) twierdzi, że jednak posiada wiedzę? (Por. rozdz. 5, przyp. 19). Sokrates nie twierdzi, że posiada cnotę. W tym kontekście pyta, czy Kallikles zachęca go do (*epi*) zajmowania się pochlebstwem, czy też do prawdziwej sztuki politycznej

(521a2–7). Sokrates twierdzi, że jeśli zajmuje się sztuką polityczną, to człowiek, który by go postawił przed sądem byłby łotrem, sądzącym człowieka dobrego (521b4–7). Jeśli posiada sztukę polityczną, to znaczy że posiada wiedzę wymaganą do cnoty – jednak nie twierdzi on nigdy, że faktycznie posiada sztukę polityczną. Twierdzi jedynie, że ją „uprawia" (*epicheirein*) (521d5–7), a uprawianie nie implikuje posiadania. Nie twierdzi więc też, jakoby posiadał cnotę. Sokrates zauważa, że jego sytuacja jest w pewien sposób analogiczna do lekarza postawionego przed trybunałem przez kucharza (521e2–522a7), ale nie twierdzi, jakoby faktycznie posiadał wiedzę analogiczną do wiedzy lekarskiej. Por. G. Vlastos, *Socrates; Ironist and Moral Philosopher*, dz.cyt., s. 240, przyp. 21.

[24] Na temat erystyki zob. par. 11.

[25] W 494e7–8 to właśnie Kallikles próbuje uniknąć wniosków wynikających z jego stanowiska za pomocą bezzasadnego odwołania się do poczucia wstydu Sokratesa.

[26] Olimpiodor, 156.29–157.8, twierdzi, że Sokrates nie pozwala Kalliklesowi wymknąć się poprzez powołanie się na wstyd, bo uniemożliwiłoby mu to dostrzeżenie wniosków wnikających z jego stanowiska (*ouk anechetai aischynthēnai hōs eidōs hoti estin hote blaptei*, 156.30–31). Por. C. H. Kahn, *Drama and dialectic in Plato's* Gorgias, „Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1983,1, s. 106 (omawiane w: T. Irwin, *Coercion and objectivity in Plato's dialectic*, „Révue Internationale de Philosophie" 1986, 40, s. 72 wraz z przypisem); R. McKim, *Shame and truth in Plato's* Gorgias, [w:] *Platonic Writings, Platonic Readings*, red. L. C. Griswold, Londyn 1988, s. 41.

[27] Zob. Olimpiodor, 158.21–22: *hē gar prohairesis elenchetai, ou to legomenon*.

[28] Zob. Olimpiodor, 179.21–26; 183.25–29. Por. C. H. Kahn, *Drama and dialectic…*, s. 79.

[29] Różne aspekty wstydu w *Gorgiasie* omawiane są w: W. H. Race, *Shame in Plato's* Gorgias, „Classical Journal" 1970, 74; R. McKim, dz.cyt., s. 40–43.