

Michał Filipczuk

**Sokrates i Polos.  
Analiza fragmentu (463 B–481 B)  
Platońskiego *Gorgiasza*<sup>1</sup>**

*Słowa kluczowe:* egoizm etyczny, partykularyzm etyczny, racjonalność ludzkich pragnień, subiektywizm etyczny, uniwersalizm etyczny, akrazja

**Wstęp**

Dialog *Gorgiasz* należy do tzw. średniego etapu twórczości Platona i traktuje o moralnych podstawach działalności politycznej. W dialogu tym Sokrates dyskutuje z trzema rozmówcami: z tytułowym Gorgiaszem, sofistą i nauczycielem retoryki, o pokolenie młodszym od niego retorem Polosem, a następnie – z najradykalniejszym z całej trójki Kaliklosem<sup>2</sup>.

Z uwagi na fakt wielkiego znaczenia praktycznego, jakie retoryka miała w edukacji politycznej młodych ludzi w greckiej polis, jej nauczyciele cieszyli się prestiżem i poważaniem szerokich kręgów społecznych. Często bezkrytycznie traktowano oferowane przez nich umiejętności kształtowania sfery publicznej za pomocą słowa. Przyciągali też liczne grono adeptów swej sztuki, liczących na łatwą karierę dzięki retorycznym umiejętnościom, które spodziewali się opanować. Stąd też doniosłość pytania o naturę retoryki: Czym ona jest? Czemu może posłużyć? W obliczu chwiejności tytułowego Gorgiasza w powyższej kwestii głos zabiera jego uczeń Polos, z którym Sokrates przeprowadza rozmowę w dalszej części dialogu (by później skonfrontować się z kolejnym rozmówcą Kaliklosem).

Rozmowa z Polosem ma za punkt wyjścia relację retoryki i sprawiedliwości. Sokrates wychodzi od pytania o to, czy retorykę można traktować instrumen-

<sup>1</sup> Korzystam z przekładu Pawła Siwka, „*Gorgiasz, Menon*”, Platon, PWN, 1991.

<sup>2</sup> Jeśli chodzi o charakterystykę rozmówców i ich historyczną identyfikację oraz kontekst epoki, zob. E.R. Dodds, *Commentary to Plato's Gorgias*, Oxford 1959, s. 6–15.

talnie, czy też wpisana jest w nią jakaś mocna koncepcja sprawiedliwości: albo retoryka służy budowie sprawiedliwego ładu w przestrzeni publicznej, albo też może stać się narzędziem demoralizacji ogółu, mogącym posłużyć przebiegłym politykom w osiągnięciu ich własnych, niekoniecznie słusznym etycznie celów. Następnie początkowy problem sprawiedliwości w sferze publicznej ustępuje miejsca problemowi sprawiedliwości w duszy, co z kolei odsyła rozmówców do nowego wątku: problemu relacji sprawiedliwości w duszy oraz natury szczęśliwego życia. To ostatnie zagadnienie, tj. badanie tego, czym jest szczęście i jaki ma ono związek z wewnętrzną sprawiedliwością, ową sprawiedliwością w duszy (a tym samym z cnotą, *arete*, w ogóle), nurtowało Sokratesa, jakiego znamy z pism Platona – stanowiąc główny temat jego rozmów z rozmaitymi interlokutorami. Prowadząc owe rozmowy, ateński mędrzec nie cofał się przed wnioskami, które radykalne muszą się wydawać nie tylko nam, dzisiejszym świadkom owych konfrontacji, lecz również musiały się takie jawić samym uczestnikom rozmów.

Niniejszy tekst stanowi analizę fragmentu dialogu, tzn. rozmowy Sokratesa z Polosem, która stanowi odrębną całość i w której, niczym w pryzmacie, skupiają się kluczowe wątki etyki Platońskiego Sokratesa. Oto tezy kluczowe, wokół których zorganizowana jest struktura analizowanej części dialogu: 1) nikt dobrowolnie nie wyrządza niesprawiedliwości; 2) poniesienie zasłużonej kary jest dla złoczyńcy czymś lepszym niż bezkarność, a wreszcie, teza najbardziej paradoksalna, od której prawdziwości uzależniona będzie słusność dwóch wcześniejszych: 3) *doznawanie niesprawiedliwości jest czymś lepszym niż jej wyrządzenie*. Ta ostatnia teza sprowadza się w gruncie rzeczy do Chrystusowej nauki o nadstawianiu policzka naszym prześladowcom, która jest nam, przynajmniej w teorii, jakże bliska dzięki naukom chrześcijaństwa, z których czerpiemy od dwóch tysiącleci, co wszelako nie czyni jej łatwiejszą w realizacji. Teza owa jedynie na pozór prezentuje się niewinnie (choć, każdy to przyzna, nieco dziwacznie), w istocie zaś prowadzi do wysoce niepokojących konsekwencji. Jeśli ją bowiem przyjmiemy, tak jak z oporami przyjmuje ją w końcu Polos, wówczas ulega ona wzmocnieniu i spotęgowaniu wskutek kolejnego Sokratejskiego paradoksu. Albowiem jeśli naprawdę *wiem*, co powinienem czynić, tym samym wiem, co jest dobre (sprawiedliwe). Co zaś jest dobre<sup>3</sup>, jest też dobre dla *mnie*. To ostatnie zdanie może wzbudzić naszą nieufność. Jesteśmy wszak spadkobiercami wprowadzonej przez Kanta dychotomii między dobrem w ogóle (powinność) a moim partykularnym dobrem (rzadko kiedy dającym się pogodzić z postulatami powinności, która cechuje się tym, że realizowana być musi bez względu na *moje* dobro, a często wbrew niemu.) Wszelako podmiotu wyborów moralnych wyedukowanego w tradycji sokratejsko-platońskiej dychotomia taka wcale nie

---

<sup>3</sup> Pojęć: *dobro* i *sprawiedliwość* używam zamiennie.

obowiązuje, w czym niektórzy upatrują wyższość tej ostatniej tradycji etycznej nad późniejszymi<sup>4</sup>. Powtórzmy: to co dobre w ogóle, jest też dobre dla mnie. A zatem nie mogę tego nie uczynić. Jest to tzw. paradoks nieistnienia akrazji (od: *akrates* – człowiek mający słabą wolę, niepanujący nad namiętnościami), tzn. woli, która każe mi postąpić w sposób, który sprzeciwia się sądowi intelektu. Jeśli *wiem* – wiem naprawdę – że coś jest dla mnie dobre, wówczas nie mogę tego odrzucić pod wpływem czynników irracjonalnych, gdyż w dobrze uporządkowanej duszy rozum skłania mnie do postąpienia w taki właśnie sposób. Jeśli zaś mimo owej wiedzy postąpię inaczej, oznacza to, że: a) owa wiedza nie jest dostatecznie ugruntowana (ulega zamiętnieniu pod wpływem uczucia) albo też b) że nad moim rozumem panują pierwiastki odeń niższe: żądze i pragnienia. Z tego zaś wynika, że moja dusza nie jest wewnętrznie zharmonizowana (w duszy harmonijnej rozum musi panować nad namiętnościami), a tylko taka zharmonizowana wewnętrznie dusza może zaznać szczęścia. Z tego płynie prosty wniosek: nie mam szansy na osiągnięcie szczęścia. A zatem wyrządzając zło, sam siebie *unieszczęśliwiam*, z czego wniosek, że zło (niesprawiedliwość) mogę wprawdzie czynić, lecz nie mogę go pragnąć (równoważnik tezy 1). Gdy zaś już je uczynię, będzie dla mnie najlepiej, jeśli zostanę poddany sprawiedliwej karze, która ową wewnętrzną harmonię przynajmniej po części mi przywróci (teza 2). Żaden bowiem człowiek przy zdrowych zmysłach nie pragnie być nieszczęśliwy.

W taki oto sposób prawda etyczna o konieczności nadstawiania policzka (parafraza tezy 3) staje się, by znowu przywołać Kanta, imperatywem moralnym, stawka w tej grze jest zaś najwyższa z możliwych – jest nią nasze szczęście. Czym ono jest? Wydaje się, iż w niniejszym dialogu – jak również w tradycji Sokratesa, Platona i Arystotelesa – jest ono pewnym trwałym stanem (harmonią) duszy osiągniętym na drodze wewnętrznego doskonalenia się. Owa harmonia jest warunkiem koniecznym osiągnięcia szczęścia, co nie musi oznaczać, że jest również warunkiem wystarczającym (stanowi to osobny problem, który nas tutaj nie będzie zajmował). Za przesłankę niekontrowersyjną można uznać okoliczność, że wystrzeganie się niesprawiedliwości, tzn. nieczynienie zła, sprzyja umacnianiu się wewnętrznej harmonii duszy. Kwestią otwartą pozostaje, czy to wystarczy do uzyskania owej harmonii, czy też może trzeba jeszcze jakoś ją wytworzyć, czy dodatkowo kultywować przez dokonywanie aktów sprawiedliwości. A mówiąc inaczej: czy jest możliwa harmonia duszy niemająca nic wspólnego z aktywnym szerzeniem sprawiedliwości w świecie, tak jak to pojmuje przywoływane już chrześcijaństwo? Czy doskonała harmonia wewnętrzna mędrca jest do pogodzenia z całkowitą obojętnością wobec świata, a więc również popełnianego w nim zła i niesprawiedliwości? Dialog *Gorgiasz*, podobnie zresztą jak wszystkie Platońskie

<sup>4</sup> Np. Alasdair MacIntyre w książce *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Indiana 1990. Książka ta ma ukazać się tego roku (2009), w moim przekładzie, nakładem Wydawnictw Akademickich i Profesjonalnych.

dialogi, nie przynosi rozstrzygającej odpowiedzi na to pytanie. W każdym razie z faktu, iż niewyrządzanie niesprawiedliwości nie szkodzi wewnętrznej harmonii, nie wynika wniosek, że można ją wygenerować przez czynienie sprawiedliwości. Powyższa kwestia rodzi problematykę egoizmu etycznego (moim naczelnym celem jest dobro mej duszy – inne zaś dobra o tyle tylko, *o ile* dobru mej duszy służą albo przynajmniej są z nim niesprzeczne), o czym również będzie mowa w poniższej analizie. Wydaje się, że pełne i konsekwentne jego przezwycięzenie przyniesie dopiero chrześcijaństwo.

### Analiza fragmentu (461–483)

W swej rozmowie z Sokratesem dotyczącej natury retoryki Gorgiasz wypowiada dwa twierdzenia, które są wzajemnie sprzeczne (461):

- 1) że można użyć retoryki w sposób niesprawiedliwy (456 C–D), gdyż jest ona aksjologicznie neutralna (podobnie jak dziś technika);
- 2) że nie można tego zrobić (gdyż jej nauczycielom przyświecają szlachetne zamiary, dlatego też domaga się zwolnienia owych nauczycieli z odpowiedzialności za czyniony z niej użytek).

Sokrates przyłapuje go na tej sprzeczności i stwierdza, że kto nauczył się sztuki budowania, ten jest budowniczym, kto zaś „wyczył się”, czym jest sprawiedliwość (a tego właśnie uczy retoryka), jest sprawiedliwy, a więc nie może popełniać niesprawiedliwości (461 A).

W tym momencie do dyskusji włącza się Polos i wypowiada bardzo nieskładną kwestię. Ponieważ Sokrates krytykuje podawane przez Gorgiasza definicje retoryki, Polos domaga się od niego, by sam podał jej definicję. Sokrates odpowiada, że w ogóle nie uważa jej za sztukę, lecz za pewnego rodzaju doświadczenie sprawiania przyjemności i rozkoszy, w czym retoryka upodabnia się do kucharstwa, które również schlebia gustom. Zarówno kuchnia, jak i retoryka są częścią tego samego doświadczenia: i jedno, i drugie jest pochlebstwem (463 B). Retoryka jest pewnego rodzaju doświadczeniem i praktyką – wraz ze sztuką upiększania ciała, retoryką i sofistyką.

Na wcześniejsze pytanie Polosa, czy uważa retorykę za piękną, Sokrates odpowiada, że aby to stwierdzić, musi najpierw ustalić, czym retoryka jest, a dokładniej: jaką częścią pochlebstwa jest retoryka? Otóż Sokrates odpowiada, że jest ona częścią „widma polityki” i w tym sensie jest „brzydka”, ponieważ filozof uważa ją za coś złego. Gorgiasz oświadcza, że nie rozumie, co mówi Sokrates, który w odpowiedzi stawia kilka tez (w formie propozycji, które Gorgiasz akceptuje).

Otóż istnieje ciało i dusza, oraz zdrowie jednego i drugiego. Zarówno w duszy, jak i w ciele istnieje też coś, co sprawia, że niewprawnemu oku mogą się one wydawać zdrowe, choć w istocie takie nie są.

Sztuka zajmująca się duszą to polityka; sztuka zajmująca się ciałem dzieli się na dwie części: gimnastykę i medycynę. Polityka dzieli się z kolei na prawodawstwo (odpowiadające gimnastyce) oraz sprawiedliwość (odpowiadającą medycynie).

Każdej z powyższych nauk odpowiada jakiś rodzaj pochlebstwa (np. sprawiedliwości-medycynie odpowiada kuchnia). Nauki mają na celu dobro człowieka, podczas gdy pochlebstwo ma na celu tylko przyjemność.

Retoryka jest według Sokratesa częścią pochlebstwa, będąc tym dla duszy, czym dla ciała jest kuchnia. Sokrates twierdzi też, że mówców mają w państwach „za nic” i że nie mają oni w nich żadnego znaczenia<sup>5</sup>. Polos protestuje, wskazując na fakt, że mówcy sprawują władzę podobną tyranom: jeśli tylko zechcą, mogą skazywać na wygnanie i pozbawiać własności.

W odpowiedzi Sokrates stwierdza (466 D), że mówcy i tyrani nie robią wcale tego, co chcą, a tylko to, co wydaje im się najlepsze. Polos zdaje się nie zwracać uwagi na to rozróżnienie i pyta, czy Sokrates nie uważa tego za wielką potęgę, na co Sokrates odpowiada przecząco: czynią oni rzeczy, które uważają za słuszne w chwili, gdy brak im rozumu. Polos godzi się z wnioskiem, że ani mówcy, którzy postępują tak, jak chcą, ani tyrani nie uzyskują w ten sposób żadnego dobra.

Sokrates przyjmuje teraz założenie o racjonalnej naturze ludzkich pragnień głoszące, że każdy człowiek może w pełni świadomie chcieć tylko tego, co uważa za dobre. Skłanianie się ku dobru jest zatem funkcją rozumu, tzn. racjonalnego rozpoznania, czym jest dobro. Sokrates wyklucza możliwość świadomego wyboru zła. Dlatego mówcy i tyrani dokonując gwałtów, działają w sposób irracjonalny i pod wpływem przymusu wewnętrznego (w zaślepieniu), tak naprawdę nie pragnąc skutków swych działań.

Sokrates przeciwstawia wiedzę o dobru – złudzeniu; mniemaniom na temat dobra (we wcześniejszej rozmowie z Gorgiaszem pada stwierdzenie, że retoryka jest źródłem złudzeń, fałszywych przekonań, nie zaś wiedzy) i stwierdza, że tylko ta pierwsza może być motywem dla świadomego działania. Z wnioskami tymi zgadza się Polos.

Wsparciem dla powyższego założenia o racjonalnej naturze ludzkich pragnień jest założenie psychologicznej konsekwencji<sup>6</sup> głoszące, że jeśli człowiek pragnie jakiegoś rezultatu, to pragnie również działań do niego prowadzących. Jako przykład Sokrates podaje chorego, który pije niesmaczne lekarstwo, chcąc odzyskać zdrowie. Ktoś taki nie pragnie samego lekarstwa, lecz zdrowia (467 D). Wiąże się to z instrumentalnym, funkcjonalnym rozumieniem dobra jako czegoś, co prowadzi do określonego celu.

Sokrates formułuje też zasadę racji dostatecznej wszelkiego rozumnego dążenia, która jest odwróceniem wcześniejszej zasady psychologicznej konsekwencji

<sup>5</sup> Jeśli przez owo znaczenie rozumieć dobro tych, co znaczenie posiadają.

<sup>6</sup> Obie te zasady zaczerpnąłem z wykładów prof. Włodzimierza Galewicza pt. „Dobro u Platona”, wygłoszonych na Uniwersytecie Jagiellońskim w r. 1997/1998.

(wszystko czynimy przez wzgląd na skutki tego czegoś). Tak więc nie możemy pragnąć rzeczy złych lub obojętnych dla nich samych. Zawsze czynimy je przez wzgląd na jakieś dobro, które jest naszym celem. Jeśli więc „pozbawiamy kogoś wolności albo skazujemy na wygnanie”, to czynimy tak dlatego, że sądzimy, iż będzie lepiej *dla nas*, jeśli tak postąpimy. Tak oto dobro moralne zyskuje pewną przymieszkę egoistyczną (czynione przez nas dobro zawsze ma odniesienie do naszego szczęścia – jest to teza egoizmu etycznego).

Z powyższego Sokrates wyprowadza wniosek, że jeśli ktoś świadomie i dobrowolnie czyni moralne zło i przekonany jest o jego korzyści – to ktoś taki nie wie, że nie wyjdzie mu to na dobre (Sokrates nie uznaje w tym dialogu istnienia akrazji, tzn. słabej woli – każde działanie jest skutkiem jakiegoś aktu poznawczego, działanie zaś moralnie naganne jest skutkiem błędu intelektualnego). Polos zgadza się z tym wnioskiem (468 C).

Jeśli zatem jakiś tyran lub mówca zabija kogoś lub czyni coś innego, o czym sądzi, że jest dobrem, choć w rzeczywistości ów czyn jest złem – wówczas robi to „co mu się podoba” (pod wpływem emocji lub kaprysu), lecz nie ze względu na swoje przekonanie (gdyż czegoś takiego nie mógłby pragnąć pod wpływem przekonania). A zatem ktoś taki, wbrew początkowym twierdzeniom Polosa, nie ma wielkiej władzy.

W tym momencie Polos traci kontenans i pyta Sokratesa, czy on sam nie chciałby móc robić w państwie tego, co mu się podoba, i czy nie zazdrości tym, którzy bezkarnie zabijają, zamykają w więzieniu *etc.* (w stwierdzeniu tym objawia się niekonsekwencja Polosa; po raz kolejny zaprzecza on temu, z czym sam się przed chwilą zgodził (468 C)).

Po tych założeniach wstępnych (469 E) Sokrates wygłasza cztery stwierdzenia:

- 1) ten, kto skazuje człowieka sprawiedliwie, nie jest godny zazdrości;
- 2) ten, kto odbiera życie niesprawiedliwie, jest nędznikiem, zasługującym w dodatku na litość;
- 3) ten, kto został zabity niesprawiedliwie, jest godny litości;
- 4) ten, kto został zabity sprawiedliwie, godny jest jeszcze większej litości.

Największym złem jest według Sokratesa popełnianie niesprawiedliwości. Jest to teza paradoksalna i sprzeczna ze zdrowym rozsądkiem, którego przedstawicielem wydaje się w tym punkcie Polos twierdzący, że złem największym jest znoszenie niesprawiedliwości.

Sokrates oświadcza, że nie przyjąłby władzy tyrana (469 C). Niezbyt inteligentny Polos ponownie daje wyraz swej fascynacji przemocą i samowolą tyranów i innych władców. Sokrates, nieco zirytowany, przerywa mu w środku słowa. Przedstawia argument na rzecz tezy, że nadużywana władza jest złem (469 E). Tyrana postępującego niesprawiedliwie Sokrates porównuje z człowiekiem, który dokonuje przestępstw i gwałtów, ale który ostatecznie i tak nie ujdzie kary, przy czym nie precyzuje, jakiego rodzaju miałyby to być kara. Zważywszy, że w tyranii

władca stoi ponad prawem, nie może to być kara wymierzona przez państwo. Zatem przez kogo? – tego Sokrates nie mówi. Być może Sokratesowi chodzi o zaznaczenie i udobitnienie samego faktu sankcji.

A zatem dobro w ujęciu Polosa polega na robieniu tego, co się chce, i na czerpaniu z tego korzyści. Sokrates sprowadza dyskusję o dobru do rozważania pożytku i korzyści, gdyż dzięki takiemu językowi będzie mu łatwiej przekonać Polosa. Powyższe argumenty nawiązują jakoś do egoizmu etycznego (to, co dobre etycznie, jest z konieczności dobre dla mnie), choć tak naprawdę są jego odwróceniem. Egoizm etyczny głosi bowiem, że 1) jeśli dokonuję dobrego czynu, to z konieczności jest on dobry dla mnie. Nie wynika z tego jednak teza partykularyzmu głosząca, że 2) jeśli coś jest dobre dla mnie, nabiera tym samym statusu dobra w ogóle. W tym ostatnim przypadku dobro byłoby instrumentem w realizacji czyichś partykularnych interesów. Te dwie tezy są na pozór do siebie podobne, a różnicy między nimi zdaje się nie zauważać Polos. Ten fakt wykorzystuje Sokrates, odwołując się w swym wywodzie do korzyści i interesów właśnie. Jednak ustępstwo to jest tylko pozorne, gdyż wkrótce Sokrates wykaże, że to, co w opinii powszechnej uchodzi za wielką władzę, nie jest nią (469 D–470 B). Zadanie ułatwi mu Polos, który jest niekonsekwentny i który raz zgłasza akces do partykularyzmu (dobre jest to, co jest dobre dla mnie), to znów przyjmuje pewne założenia uniwersalistycznego języka Sokratesa (prawdziwe dobro jest dobrem dla wszystkich), godząc się na niektóre jego wnioski (np. że celem władzy jest dobro wszystkich). Poglądy Polosa są nieprzemyślane, przemawia on różnymi niewspółmiernymi językami, a Sokrates to wykorzystuje.

Kolejna teza Sokratesa brzmi: wyrządzać bliźnim szkody jest dobrze wówczas, gdy czyni się to sprawiedliwie, źle – gdy niesprawiedliwie.

Polos ponownie popada w sprzeczność: wcześniej popierał Sokratejską hierarchię wartości (frg. 467 E – kiedy Polos przyznaje, że dobrem są mądrość, zdrowe i bogactwo, złem zaś są ich przeciwieństwa). Teraz jednak Polos twierdzi, że wielu ludzi niesprawiedliwych zaznaje pełni szczęścia, wśród nich ewidentni łajdacy. W odpowiedzi na to Sokrates przedstawia w wielkim skrócie swą tezę o jedności wartości (JW): sprawiedliwi i dobrzy są szczęśliwi, a niesprawiedliwi i źli są nieszczęśliwi.

Tym samym Sokrates posuwa się nieco dalej, niż kiedy analizował sprawiedliwość i niesprawiedliwość w kontekście korzyści. Po raz pierwszy czyni sprawiedliwość/niesprawiedliwość warunkiem szczęścia/nieszczęścia (471 a). W odpowiedzi na to Polos przytacza przykład Archelaosa, tyrana Macedonii, który do swych sukcesów i powodzenia doszedł dzięki nikczemności i zbrodniom. Polos posuwa się w swej impertynencji do tego, że imputuje Sokratesowi skrytą zazdrość, której obiektem jest ów tyran.

Sokrates przyznaje, że to, co ma do powiedzenia, sprzeczne jest ze zdrowym rozsądkiem oraz poglądami zarówno szerokich kręgów, jak i wybitnych Ateńczy-

ków. Tych ostatnich filozof nazywa fałszywymi świadkami, a siebie samego nie- skromnie uznaje za jedyne go bezkompromisowego wyraziciela prawdy etycznej. Jednocześnie Sokrates powraca do przerwane go wątku i oświadcza, że zajmą się teraz tym, co dla człowieka najważniejsze, tzn. zagadnieniem, kto jest, a kto nie jest szczęśliwy.

Zapowiadana uprzednio teza (472 E) Sokratesa głosząca, że człowiek popełniający przestępstwo i niesprawiedliwy zawsze jest nieszczęśliwy, najbardziej zaś wtedy, gdy nie poniesie kary za swą winę, wydaje się tezą kluczową w rozmowie Sokratesa z Polosem<sup>7</sup>. Polos wygłasza tezę przeciwną i malowniczo opisuje okropności, na jakie może być narażony ten, kto „wbrew prawu dążył do władzy tyrana” i poddawany jest karze. Na Sokratesie taki emocjonalny szantaż nie robi większego wrażenia. Na uwagę Polosa, że ze swą tezą Sokrates nie mógłby liczyć na poparcie słuchaczy, ten ostatni odpowiada deklaracją jawnie antydemokratyczną i antyegalitarną, oświadcza jąc, że zwraca się jedynie do swego rozmówcy, a tłumem pogardza (474 B).

Sokrates wygłasza tezę, że popełniać niesprawiedliwość jest gorzej, niż jej doświadczać, a unikać kary jest gorzej, niż ją ponieść (474 B).

Można tu wyróżnić dwa sensy słowa „gorzej”<sup>8</sup>:

- 1) sens moralny, przy którym jest to stwierdzenie trywialne. Zapewne nie o ten sens tu chodzi, gdyż, gdyby tak właśnie było, zbędne byłyby wywody Sokratesa, a Polos sprzeciwiając się takiej tezie, byłby amoralistą, co kompromitowałoby go w oczach Ateńczyków;
- 2) taki sens, przy którym dla samego krzywdzącego jest gorzej popełniać niesprawiedliwość z przyczyn pozamoralnych. Można by tu wskazać dwa warianty tej tezy: słabszy i mocniejszy:
  - a) mocniejszy sens: lepiej znosić największą niesprawiedliwość, niż popełnić najmniejszą niesprawiedliwość, np. lepiej cierpieć wygnanie, niż skłamać w drobnej sprawie;
  - b) słabszy sens: lepiej doznawać określonej niesprawiedliwości, niż ją wyrządzać innym.

Obydwie wersje są wątpliwe, a wersja 2a) Sokratejskiej tezy jest całkiem nieprawdopodobna z perspektywy zdroworozsądkowej, co istotne jest o tyle, że Sokrates twierdzi, iż pod jego tezą (474 B) podpisaliby się wszyscy. Dlatego wydaje się, że tym razem miał rację Polos; to on wygłasza tutaj opinię zdroworozsądkową, nie zgadzając się z tezą Sokratesa odczytaną w sensie 2). Aby dowieść, że teza Sokratesa nie jest trywialna, musimy dowieść jej przy założeniu,

<sup>7</sup> W przekładzie Władysława Witwickiego („*Gorgiasz, Menon*”, Antyk, 2002) jest mowa o nędznikach, co nadaje tej tezie wymiar bardziej obiektywistyczny i wiąże się z moralną naganą, lepiej wyrażając intencje Sokratesa.

<sup>8</sup> Poniższe rozróżnienia przytaczam za: W. Galewicz „Dobro u Platona”, cykl wykładów wygłoszonych w Uniwersytecie Jagiellońskim, 1997/98.

że Sokrates używając w tym stwierdzeniu słowa „dobro”, ma na myśli silny sens absolutystyczny (dobro jest kategorią nadrzędną niesprowadzalną do żadnych innych kategorii), który jednocześnie implikowałby tezy egoizmu etycznego (czyniąc dobro, postępuję we własnym interesie). Przy takiej interpretacji korzyści płynące z dążenia do dobra nie byłyby racją, lecz nieuchronną konsekwencją słusznego etycznie postępowania. A więc nie to jest dobre, co dobre dla mnie, lecz to, co dobre, to również, z konieczności, dobre dla mnie. „Lepiej jest dla nas znosić niesprawiedliwość, niż ją popełniać”. Tezę tę wzmacnia teza o jedności wartości (JW), wedle której wartości wiążą się ze sobą, a jedna pociąga szereg kolejnych (np. pożytek – dobro – piękno – szczęście).

W związku z powyższym Polos zgadza się (474 C) na następujące tezy Sokratesa:

- 1) popełnianie niesprawiedliwości jest „szpetniejsze” niż jej znoszenie;
- 2) znoszenie niesprawiedliwości jest czymś gorszym niż jej popełnianie.

Polos nie zgadza się z Sokratesem, że dobro jest tym samym co piękno, a szpetota – tym samym co zło. W dalszej części rozmowy Sokrates przeprowadza analogię piękna moralnego do szeroko pojętego piękna estetycznego (przywołuje kształty, obiekty, dzieła sztuki), choć rozróżnienie to nie zostaje wyartykułowane. Sokrates wyodrębnia jedną obszerną klasę obiektów, które są piękne, a zarazem dają pożytek i przyjemność. Wprowadzenie elementu przyjemności, a więc elementu sensualistyczno-hedonistycznego jest świadomie zastawioną na Polosa pułapką (475 A). Polos natychmiast podchwytuje definicję piękna jako tego, co pożyteczne, dobre lub przyjemne, ma bowiem nadzieję, że dzięki temu zsubiektywizuje kategorię piękna, zrelatywizuje ją do jednostkowego odczucia przyjemności. Tymczasem Sokrates czyni coś dokładnie odwrotnego i choć w definicji piękna umieszcza obok siebie przyjemność i dobro, wciąga Polosa na grunt obiektywizmu i języka uniwersalistycznego. W dalszej kolejności przyjemność ocenia według standardów dobra, nie zaś dobro według standardów przyjemności (co w pełni wyrazi dopiero w dalszej części dialogu, w rozmowie z Kaliklesem, gdzie okaże się, że istnieją przyjemności niższe i wyższe, a zatem gorsze i lepsze). Sokrates w zestawieniu dobra i przyjemności (475) nie subiektywizuje dobra, na co zdawał się liczyć Polos, lecz dokonuje zobiektywizowania przyjemności.

Mamy zatem kolejną parę przesłanek (475A)

- 1) piękno = przyjemność (element subiektywny) + dobro (element obiektywny);
- 2) szpetota = cierpienie (jak wyżej) + zło (jak wyżej).

Z powyższego Sokrates wysnuwa wniosek, z którym zgadza się Polos, a który głosi, że popełnianie niesprawiedliwości jest *szpetniejsze* od jej znoszenia, co przedstawić można w postaci alternatywy (475 B):

- 1) albo jest ono *boleśniejsze* (tzn. pod względem cierpienia jest brzydsze) od jej znoszenia,
- 2) albo przewyższa je *złem*,
- 3) *jednym i drugim*.

Według Sokratesa należy zatem zbadać, czy postępujący niesprawiedliwie cierpi bardziej niż doznający niesprawiedliwości. Polos odpowiada na to pytanie przecząco, a w rezultacie zmuszony jest przyjąć także inny wniosek. Jeśli bowiem wyrządzanie niesprawiedliwości jest szpetne nie ze względu na przyjemność, to ze względu na co? Ewentualność 4) jest wykluczona na mocy logiki. Szpetota jest tu w ujęciu Polosa kategorią obiektywną (jako wniosek w rozumowaniu), dlatego przesłanka do niej prowadząca też musi być obiektywna i jest nią obiektywne Zło.

Tak więc dychotomia dobro/zło, którą Polos chciał zrelatywizować i sprowadzić do dychotomii przyjemność/cierpienie, okazuje się czymś nadrzędnym i niesprowadzalnym do innych rzeczy. Wywód Sokratesa jest pierwszą refutacją błędu naturalistycznego, polegającego na próbach zredukowania dobra do czegoś innego.

Jeśli zło przeważa w czynieniu niesprawiedliwości, to jest ono również czymś *gorszym* od jej doznawania. A ponieważ wcześniej (474 C, teza 2) Polos zgodził się, że szpetniej jest popełniać niesprawiedliwość, niż ją znosić, zatem jej wyrządzanie jest zarówno szpetniejsze, jak i gorsze od jej znoszenia.

Polos skwapliwie zgadza się z tym wnioskiem: „ani ja, ani nikt inny nie wolałby popełniać niesprawiedliwości raczej, niż ją znosić, jest to bowiem złe” (475 E).

Można w tym miejscu postawić pytanie: czy Polos mógł tego wniosku uniknąć? Sądzę, że mógł, jednakże za cenę sterylności poznawczej. Mógł bowiem stwierdzić, że popełnianie niesprawiedliwości jest szpetniejsze ze względu na szpetotę, a nie ze względu na zło. Wówczas popełnianie niesprawiedliwości byłoby szpetne ze względu na przyjemność oraz szpetotę. Dlatego prędzej czy później Polos stanąłby przed problemem: dlaczego szpetota jest szpetna? Nie chcąc definiować jej przez zło, a nie mogąc definiować jej przez przykre doznanie, Polos być może mógłby przyjąć jakieś inne kategorie, do których dałoby się sprowadzić szpetotę moralną, ale nawet gdyby potrafił takie rozumowanie przeprowadzić, wymagałoby ono wykroczenia poza obiegową i nieugruntowaną w głębszej refleksji etykę popularną, ową etykę „szerokich kół”, w obrębie której się poruszał jako nauczyciel retoryki.

Gdyby z kolei przyjął, że szpetota jest jakością niedefiniowalną, uniemożliwiałoby mu to wypowiadanie mocnych sądów etycznych, które zwykł wygłaszać z racji swego retorycznego rzemiosła, a także, jak można się domyślać, znacznie ograniczyłoby zakres użyteczności jego nauk.

Skoro natury szpetoty nie da się objaśnić na gruncie samego hedonizmu utożsamiającego dobro z przyjemnością, wytłumaczenie natury szpetoty domaga się zatem wkroczenia w uniwersalizm, co z kolei wymaga przyjęcia dobra i zła jako kategorii wartościujących. A mówiąc jeszcze inaczej: sama możliwość porównywania jednych jakości z innymi, twierdzenie, że x jest szpetniejsze od y, zaś y jest gorszy od x, domaga się odniesienia do obiektywnej hierarchii wartości, istniejącej choćby tylko w obrębie języka – pewnego rodzaju idealizmu semantycz-

nego postulującego istnienie w obrębie języka znaczeń jako swego rodzaju bytów idealnych, umożliwiających naszą praktykę językową i codzienną komunikację.

Tak więc Sokrates udowodnił swoją tezę, że wyrządzanie krzywd jest gorsze niż ich doznawanie (474C).

Sokrates formułuje teraz kolejny temat dyskusji: czy większym złem jest ponieść karę, jeśli się popełniło niesprawiedliwość, czy też lepiej jej nie ponieść? Powyższy problem jest wariantem tezy z fragmentu 472 E, że człowiek popełniający niesprawiedliwość<sup>9</sup> zawsze jest nieszczęśliwy (gr. *athlios* – godny litości, żaloszny). Nieszczęśliwszy (bardziej godny litości) jest on wtedy, gdy kary nie poniesie, mniej nieszczęśliwy – gdy karę poniesie (472 E).

We fragmencie 474 Sokrates udowodnił już, że popełnianie niesprawiedliwości jest i szpetniejsze, i gorsze dla popełniającego ją niż jej znoszenie (a zatem ktoś taki zasługuje na karę). Łącząc fragment powyższy z uwagą z fragmentu 476 B, gdzie Sokrates twierdzi, że wszystko, co sprawiedliwe, jest tym samym piękne – otrzymujemy następujące rozumowanie (472 D–E):

- 1) ponieść karę = zostać sprawiedliwie ukaranym za popełniony występki;
- 2) jeśli popełnia się niesprawiedliwość, to czyni się rzecz złą i szpetną (a zatem jest to występki godny kary);
- 3) kara za takie przewinienie jest czymś sprawiedliwym;
- 4) o ile coś jest sprawiedliwe, o tyle też jest i piękne.

Prowadzi to Sokratesa do konkluzji:

- 5) poniesienie kary za wyrządzoną niesprawiedliwość jest dobre (pożyteczne) i piękne dla karanego.

Nie ma tu mowy o retrybucyjnej teorii kary, wedle której kara jest formą odpłaty za przewinę. Teoria owa, teoria retrybucji, nie twierdzi wszelako, że taka odpłata jest dla karanego czymś dobrym. Tymczasem osobliwość etyki Sokratesa polega na stwierdzeniu, że sprawiedliwa kara wiąże się z dobrem, a więc pożytkiem również dla samego karanego; odnosi on korzyść dzięki owej karze.

Jest to, co prawda, logiczny wniosek z wcześniejszych wywodów Sokratesa, ale jest on wysoce nieintuicyjny. Nieintuicyjność tę zdaje się zapowiadać sam Sokrates, kiedy apeluje do Polosa, żeby „dobrze się namyślił”, zanim odpowie na pytanie „czy wszystko, co sprawiedliwe, jest piękne, o ile jest sprawiedliwe” (476 B). Trudno bowiem przyjąć, że powinniśmy pragnąć cierpienia, nawet jeśli jest ono moralnie uzasadnione. Jest tego świadom sam Sokrates, który czuje potrzebę wprowadzenia dodatkowego rozumowania w celu wzmocnienia swej tezy (476 B–D). Ma ono formę następującą:

- 1) Oddziaływanie z konieczności wiąże się z doznawaniem działania.
- 2) Doznawanie czynności ma taką samą naturę jak jej wykonywanie; natura działania jest analogiczna do natury doznawania działania. Są to dwa odpowiadające sobie aspekty tego samego procesu.

<sup>9</sup> U Władysława Witwickiego „nędznik”.

Model ten jest, według Sokratesa, analogiczny do procesu wymierzania sprawiedliwej (niesprawiedliwej również) kary: istnieje karzący oraz podlegający karze. Jeśli więc ktoś karze sprawiedliwie, to ktoś inny owej sprawiedliwej karze podlega; owa sprawiedliwość jest mu jak gdyby udzielana. Nie przypadkiem też pojawia się tu słowo „doznawać”<sup>10</sup> (gr. *paschein*) – doznawać można zarówno sprawiedliwości/niesprawiedliwości, jak i oddziaływania. Zgodnie z tezą monizmu aksjologicznego<sup>11</sup>, głoszącego tożsamość sprawiedliwości, piękna, dobra i pożytku, doznający kary doznaje piękna, dobra i korzyści (476 E). A choć Sokrates o tym nie wspomina, należy przypuszczać, że również i ten, kto sprawiedliwie karze, „ćwicz się” niejako w sprawiedliwości i także zaznaje dobra.

Sokrates stwierdza teraz (477 B), że dobro wynikające z kary dla ukaranego polega na tym, że jego dusza staje się dzięki karze lepsza. Zło duszy jest zaś, zgodnie z intelektualistycznymi założeniami Sokratesa, złem największym<sup>12</sup>.

Dowód tej ostatniej tezy (zło duszy jest złem największym) przebiega następująco:

Przesłanka 1): Każdej kategorii dobra odpowiada specyficzne dla niej zło, np. bogactwu – ubóstwo. Schorzeniom, będącym złem dla ciała, takim jak: słabość, choroba, szpetota, odpowiadają schorzenia duszy, takie jak: niesprawiedliwość, nieuctwo, tchórzostwo (477 B).

Uściślając tę ostatnią obserwację trzeba zaznaczyć, że wymienione przez Sokratesa schorzenia duszy odpowiadają trzem Platońskim cnotom kardynalnym: sprawiedliwości, wiedzy, męstwu. A wtedy przesłanka 1) ukaże nam się jeszcze wyraźniej. Sprawiedliwość jest naczelną cnotą, nadrzędną względem pozostałych (w *Państwie* Platon stwierdza, że sprawiedliwość polega na tym, że każda część duszy „robi swoje”, a więc sprawiedliwość jest cnotą koordynującą, harmonizującą działania duszy).

Sokrates uogólnia przesłankę 1): trzem rzeczom: bogactwu, ciału i duszy odpowiadają trzy schorzenia: ubóstwo, choroba, niesprawiedliwość. Zgodnie z intelektualistycznym założeniem Sokratesa najszeptniejsze są schorzenia duszy, a spośród nich – niesprawiedliwość. Że ta ostatnia jest czymś szpetnym wiadomo z wcześniejszej niekontrowersyjnej tezy (474 C) głoszącej, że popełnianie niesprawiedliwości jest czymś szpetnym. Popełnia zaś niesprawiedliwość ten, kto ma niesprawiedliwość w duszy.

Przesłanka 2): Sokrates wskazuje na analogię między duszą i ciałem: jedno i drugie ma swoje schorzenia. Zdrowie ciała i zdrowie duszy polegają na harmonii tworzących elementów, schorzenie zaś w obu przypadkach to zaburzenie, zachwianie tej harmonii (analogia z chorobą pozwala porównać człowieka posiadającego chorą duszę do pacjenta, który nie wie, co dla niego najlepsze, i aby zostać uleczonym, musi zwrócić się do specjalisty). Dusza jest czymś wyższym niż

<sup>10</sup> Tylko w przekładzie Władysława Witwickiego.

<sup>11</sup> Terminu tego używa: W. Galewicz we wspomnianym wykładzie.

<sup>12</sup> Na podstawie przekładu Władysława Witwickiego, Siwek tłumaczy to jako „złość”.

ciało (Platoński spirytualizm), dlatego jej niedomagania są większym złem niż zło ciała. Sprawiedliwość jest naczelną cnotą duszy, nadrzędną wobec pozostałych, dlatego gdy brakuje sprawiedliwości, brakuje harmonii w duszy, która dlatego właśnie nie może właściwie funkcjonować.

A zatem niesprawiedliwość jest czymś najszpetniejszym.

Teraz Sokrates musi dowieść, że jest również czymś najgorszym.

We fragmencie 475 B–C udowodniono, że to, co najszpetniejsze, jest też i najgorsze (szpetota = cierpienie + zło (szkodliwość)). Dlatego również teraz trzeba do rozumowania postawić powyższy schemat.

Schemat z fragmentu 475, który był zastosowany w odniesieniu do popełniania i doznawania niesprawiedliwości, teraz zastosowany zostaje w odniesieniu do niesprawiedliwości i schorzeń ciała. A zatem niesprawiedliwość ma się do schorzeń ciała tak, jak wyrządzanie niesprawiedliwości ma się do doznawania jej (477 C–E). Oznacza to, że jest czymś szpetniejszym i gorszym od schorzeń ciała nie ze względu na cierpienie, gdyż schorzenia ciała są bardziej bolesne (analogicznie: popełniający niesprawiedliwość nie cierpi bardziej niż doznający jej) – lecz jest czymś szpetniejszym i gorszym ze względu na zło, czyli szkodę. A zatem:

a) wyrządzanie niesprawiedliwości \ b) doznawanie niesprawiedliwości;

a1) niesprawiedliwość w duszy \ b1) schorzenia ciała.

Wniosek (477 E 1–E 10) z powyższego rozumowania brzmi następująco: tak jak a) jest szpetniejsze i gorsze od b) ze względu na zło i szkodę, tak też a1) jest gorsze od b1) ze względu na zło i szkodę.

Teraz Sokrates przywołuje analogię z chorobą. Podobnie jak chory, który chcąc odzyskać zdrowie, musi iść do lekarza, tak człowiek niesprawiedliwy chcąc odzyskać zdrowie duszy, musi zostać sprawiedliwie ukarany (co udowodniono wcześniej).

Polos godzi się z Sokratesem, że sprawiedliwość jest czymś najpiękniejszym.

Po zastosowaniu schematu z frg. 475 A1–A5 okazuje się, że to, co najpiękniejsze, oznacza:

1) to, co najkorzystniejsze

lub

2) to, co najprzyjemniejsze

3) koniunkcja 1) i 2).

Polos godzi się na wniosek, że Zasada Przyjemności nie jest wystarczająca, obowiązuje także Zasada Kompetencji, podobnie jak konieczność zwrócenia się do lekarza w razie niedomagania duszy. „Chory zostaje wówczas uwolniony od wielkiego zła, tak, że jest dlań korzystne zgodzić się na cierpienie” (478 C), gdyż zgodnie z zasadą Psychologicznej Konsekwencji (z fragmentu 467 D), jeśli człowiek pragnie celu, to pragnie również wiodących doń środków, a zdrowie duszy jest najwyższym celem.

Podsumujmy wnioski z dotychczasowych rozważań:

Najszczęśliwszy jest ten, kto w ogóle nie choruje; kto ma zdrową duszę. Jeśli zaś zachoruje, to powinien poddać się leczeniu, które polega na poniesieniu kary (przyjęciu sprawiedliwości), to bowiem uwalnia duszę od zła. Największym nieszczęśliwym jest ten, kto trwa w złu i nie podlega karze (tak jak wspomniany uprzednio tyran Archelaos). Życie z chorą duszą jest bowiem gorsze niż życie z chorym ciałem.

A zatem:

- 1) Popełnianie niesprawiedliwości i nieponoszenie kar jest złem największym.
- 2) Drugim w hierarchii złem jest popełnianie i ponoszenie kar.
- 3) Kto popełnia niesprawiedliwość, jest nieszczęśliwszy niż ten, co ją znosi.
- 4) Kto popełniwszy niesprawiedliwość, nie ponosi kary, jest największym nieszczęśliwym.

We fragmencie 480 C–D Sokrates przypuszcza otwarty atak na retorykę. Twierdzi, że człowiek sprawiedliwy nie ma żadnego pożytku z retoryki (pojmowanej jako sztuki sprawiającej, że przestępca uchodzi karze), gdyż:

- 1) Trzeba dobrowolnie poddawać się czym prędzej karze (choćby najstraszniejszej, łącznie z karą śmierci, byle tylko leczyła duszę) i zmuszać swoich bliskich, by to czynili, nie zważając na największy ból. Przy czym Sokrates jest tu bardzo radykalny (480 C 7). Jest problematyczne, czy można mówić, że kara leczy duszę, jeśli jest to kara śmierci. Aby przyjąć taki wniosek, trzeba by przyjąć istnienie instancji pozagrobowych i pośmiertne życie duszy. W innym razie nie wiadomo, na czym to dobro miałoby polegać. Wniosek jest nieintuicyjny, wyraźnie sprzeczny ze zdrowym rozsądkiem, choć zgodny z wcześniejszym wywoływem, co przyznaje Polos (480 E).

Rysują się tu dwie możliwości interpretacyjne:

- a) Etyka Sokratesa jest etyką kładącą nacisk na wartość wewnętrzną dobra – muszą ponieść karę, bo jest to dobre, bez względu na wszystko inne – w samym akcie karania kryje się dobro dla duszy karanej. Taka intuicja stoi jednak w sprzeczności z całym dotychczasowym przebiegiem dialogu, który wiąże dobro ze szczęściem i pożytkiem;
- b) Etyka Sokratesa nie jest etyką niezależną, przyjmuje jakiś wymiar eschatologiczny; jest to egoizm eschatologiczny – opłaca się być dobrym, bo czeka nas nagroda na tamtym świecie.

Wyrządzić komuś największe zło to sprawić, by człowiek ten trwał w niesprawiedliwości i by nie poniósł zasłużonej kary. Jest to argument z równi pochyłej – wyciągnięcie skrajnych wniosków z zasady głoszącej, że niesprawiedliwość jest złem największym. Temu właśnie zdaje się służyć retoryka – zapewnianiu przestępców bezkarności. A więc retoryka służy wyrządzaniu zła. Nie tylko nie naprawia duszy, ale ją wypacza. Służy umacnianiu największego zła i sprzyja jego krzewieniu.

Z czego Sokrates wyciąga wniosek, że sprawiedliwemu retoryka się nie przydaje, gdyż nie leczy duszy, czyniąc ją bardziej sprawiedliwą, zaś niesprawiedliwego czyni jeszcze bardziej niesprawiedliwym.

W tym momencie do rozmowy włącza się rozsierdzony Kalikles, z którym Sokrates dyskutował będzie w następnej części dialogu. Szczegółowa analiza owej dyskusji domaga się odrębnego tekstu.

### **Socrates and Pollos.**

#### **Analysis of a Fragment (463B–481B) in Plato's *Gorgias***

**Keywords:** *ethical egoism, ethical particularism, rationality of human desires, ethical subjectivism, ethical universalism, akrasia.*

This is an analysis of an excerpt of the conversation between Socrates and Pollos. The starting point is the relationship between rhetoric and justice. The problem is raised by Socrates, who asks whether rhetoric can be practiced instrumentally, or if it must always be used in the service of justice. His reflections on social justice set the stage for remarks on justice in the soul, and eventually on happiness. The main tenets of the fragment in question can be summarized as follows: (1) nobody does injustice deliberately, (2) acceptance of punishment is better for the wrongdoer than profiting from impunity, (3) suffering injustice is better than committing it. The last tenet is combined with Socrates' paradoxical view that *akrasia*, or weakness of the will, does not exist, and whatever is good in general is also good to anyone who appraises it. Consequently, anyone who commits evil makes him/herself unhappy. It must be so, because evil cannot be desired (equivalent of tenet (1)), and when it has been committed, the wrongdoer would do best to subject him/herself to punishment (consequence of tenet (2)). It is also emphasized in the discussion that acting justly is important in the light of the hypothesis that after the body has died the soul may still go on.