

SOCIETAS PHILOLOGA POLONORUM

ACTA SOCIETATIS PHILOLOGAE POLONORUM

vol. IV
edita curante
Georgio Axer

STUDIA THORUNENSIO-CLASSICA

Tradycje antyczne w Polsce Północnej

Warszawa 2002

SOCIETAS PHILOLOGA POLONORUM

ACTA SOCIETATIS PHILOLOGAE POLONORUM

vol. IV
edita curante
Georgio Axer

STUDIA THORUNENSIO-CLASSICA

Tradycje antyczne w Polsce Północnej

Warszawa 2002

ność, że rozumiały jest pogląd o dwóch postaciach wiedzy w platońskim *Teajecie*: wiedzy jako logicznej strukturze sądów prawdziwych i wiedzy będącej elementarnym uchwyceniem rzeczy. Pogląd ten — ilustrowany w jakiś sposób dostrzeżoną dwoistością wiedzy, na którą wskazuje R. Desjardins — swego zadeklarowanego wyznawcę znajduje w D. Bostocku. W jego ocenie każda z dwóch wyróżnionych części dialogu wypracowuje odmienne pojęcie wiedzy — pierwsza zmierza ku wiedzy zdaniowej, druga ku prostemu uchwyceniu rzeczy (its first half is about knowing that, and its second half is about knowing things — jw., s. 270), niemniej jednak Platon, nie chcąc uznać tego rezultatu, pogląd o rozdławianiu się wiedzy kryje za czymś w rodzaju „zasłony dymnej” (a kind of smoke-screen — s. 271).

Platon, powiedzmy otwarcie, kończąc rozważanie przynajmniej trzykrotnym wskazaniem na elementarny charakter wiedzy, nie wskazuje żadnym słowem na jej możliwą dwoistość, a pogląd o wiedzy opartej na logosie, zdyskredytowany, nie doznaje żadnego zadośćuczynienia. Jakkolwiek dziwi to w zestawieniu z jego deklarowaną wiarą w logos jako warunek znajomości rzeczy, w dialogu *Teajtet* Platon odgranicza struktury logosu od wiedzy, epistemologicznie wcześniejszej niż każde, stanowiące o logosie, łączenie pojęć.

Zbigniew Nerczuk

TECHNE A EMPEIRIA,
EPISTEMOLOGICZNY WĄTEK PLATOŃSKIEJ POLEMIKI
Z GORGIASZEM W DIALOGU *GORGIASZ*

Gorgiasz jest dialogiem, który stwarza możliwość konfrontacji platońskiego wizerunku Gorgiasza z Leontinoi z obrazem, jaki wyłania się z własnych pism retora¹. Gdy zestawi się platoński obraz Gorgiasza z tym, który powstaje w wyniku lektury zachowanych tekstów mówcy, dostrzega się zdumiewającą nieodpowiedniość. U Platona występuje nieporadny, nieco pyszny retor, nie zdradzający śladu refleksji filozoficznej, natomiast w mowach i traktacie Gorgiasz jawi się jako błyskotliwy mówca i dialektyk, precyzyjnie formułujący swe poglądy myśliciel, który poddaje wnikliwej ocenie zagadnienie prawdy i fałszu, wiedzy i mniemania oraz wpływu słowa na ludzkie zachowanie.

Gdy dodatkowo zestawi się platoński wizerunek Gorgiasza z obrazem intelektualnym retora przedstawionym w dziesiątkach współczesnych opracowań, zdumienie staje się jeszcze większe. Narzuca się pytanie, gdzie ukrywa się u Platona ten filozof w retorycznym przebraniu, gdzie ten, kto polemizuje z eleatami w duchu empiryzmu, ustala warunki prawdziwości poznania oraz rozmyśla nad zagadnieniem cnoty (ἀρετή)².

¹ Z twórczości Gorgiasza zachowały się dwie parafrazy traktatu *O niebycie*, dwie mowy popisowe na tematy mityczne: *Pochwała Heleny* i *Obrona Palamedesa*, oraz kilka mniejszych fragmentów. Zachowane fragmenty dzieł Gorgiasza zawarte są w: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1972, t. II oraz T. Buchheim, *Gorgias von Leontini: Reden, Fragmente und Testimonien*, Hamburg 1989.

² Problemy epistemologiczne poruszane są w traktacie *O niebycie* oraz wielokrotnie wzmiankowane w *Pochwale Heleny* i *Obronie Palamedesa*.

Wbrew opinii Georga Thiele — jednego z filologów początków XX wieku — wydaje się, że w tekście dialogu pojawiają się zwroty, które podważają tezę, iż Platon widział w Gorgiaszu wyłącznie retora, całkowicie niezainteresowanego problemami filozoficznymi³. Chciałbym zatem wskazać te fragmenty dialogu, które moim zdaniem sugerują, iż Gorgiasz jest adresatem filozoficznej krytyki ukrytej pod metaforycznym przebraniem.

Krytyka ta zawarta jest w sokratejskiej mowie wypowiedzianej po zakończeniu rozmowy z Gorgiaszem, już w trakcie polemiki z Polosem (464b2–466a3)⁴. W tej finałowej mowie dostrzec można wszystkie wątki przewijające się w otwierającej dialog dyskusji. Wskazują one na to, że sokratejska krytyka odnosi się bezpośrednio do tej wizji sztuki retorycznej, którą przedstawił chwilę wcześniej Gorgiasz. Z tego względu sędzę, że mimo strukturalnego rozdzielenia, wypowiedź Sokratesa jest kulminacyjnym i finalnym punktem pierwszej z trzech rozmów przedstawionych w dialogu.

Przypomnijmy pokrótce sytuację, w której Sokrates przystępuje do wygłoszenia swej mowy. Pierwsza dysputa przeprowadzona przez Sokratesa z Gorgiaszem kończy się nagłym wtargnięciem następnego rozmówcy, ucznia Gorgiasza — Polosa z Akragas. Odpowiedź Polosa rozwiązuje sprzeczność, którą w słowach Gorgiasza wykazało sokratejskie badanie. Polos oznajmia bowiem, że Gorgiasz, wbrew własnym słowom, nie zna się na tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, a zatem sprawiedliwości nie naucza. Natomiast to, że uprzednio przyznał się do posiadania takiej wiedzy, wynikało z przebiegu dyskusji, zostało przez Sokratesa wymuszone i było podyktowane wstydem (461b3-c1).

W tym miejscu dialog przestaje być rozmową, a zamienia się w jej pozór (podobnie jak retoryka okaże się wkrótce widmem — εἶδωλον), ponieważ nieudolne pytania Polosa i celowa enigmatyczność sokratejskich odpowiedzi stanowią pretekst umożliwiający Sokratesowi przedstawienie swoich własnych poglądów w formie dłuższej mowy. Po krótkim interludium w po-

³ Wśród starszych badaczy powszechne było przekonanie, że Platon uważał Gorgiasza tylko za retora. Thiele wypowiada je tak oto: „Plato kennt Gorgias in dem nach ihm benannten Dialog als blossen Rhetor, dem nur noch der logos etwas gilt”. Por. G. Thiele, *Ionisch-attische Studien I*, „Hermes” 36 (1901), s. 218–253.

⁴ W opracowaniu posługuje się wydaniem Burnetta: *Platonis Opera Omnia*, t. III, Oxonii 1909.

staci owej pierwszej zamiany ról (462b1–463d5) następuje druga zamiana, a Sokrates, wbrew całej metodologicznej postawie wyłożonej w dialogu, podkreślając jednak, że zostaje do tego zmuszony, wypowiada finalną mowę.

Już na pierwszy rzut oka treść mowy zdumiewa swą paradoksalnością. Retoryka i sofistyka nazwane zostają w niej pochlebstwem, będąc w sferze troski o duszę odpowiednikami kucharstwa i kosmetyki. Ich działanie polega na podszywaniu się (ὑποδύνειν), schlebaniu (κολακεύειν), oszukiwaniu (ἐξαπατᾶν), mając na celu nie dobro (τὸ βέλτιστον) duszy bądź ciała, a przyjemność (ἡδονή). Ani sofisci, ani retorzy, jak twierdzi Sokrates, nie dysponują wiedzą, ich działalność oparta jest na rutynie, a zatem zasługuje tylko na miano doświadczenia (ἐμπειρία) (464b2–466a3).

Nawet na podstawie tak krótkiego opisu nietrudno jest dostrzec bogactwo problematyki filozoficznej zawartej w tym fragmencie dialogu. Oczywiście jest filozoficzna doniosłość takich terminów jak: τὸ βέλτιστον, ἀπάτη, ἡδονή, ἐμπειρία. Każdy z nich odsyła do innej sfery filozoficznej dyskusji — problem ἀπάτη związany jest z dziedziną estetyki, ἡδονή — etyki i estetyki, a ἐμπειρία — epistemologii. Niewątpliwy jest także szczególnie bliski związek powyższych pojęć z samym Gorgiaszem. Nawet w oparciu o nieliczne zachowane przekazy i fragmenty pism można wnioskować, że pojęcia te żywo interesowały retora. Wspomnijmy tylko świadectwo Plutarcha cytującego gorgiańską definicję tragedii czy fragmenty poświęcone mocy słowa z *Pochwały Heleny*, by dowieść, że Gorgiasz interesował się problemami estetyki⁵. Także rozważania dotyczące κόσμος, czyli „ozdoby” bądź „ładu”, czy też udział Gorgiasza w dyskusji nad ἀρετή wskazują, że zagadnienia dobra i przyjemności nie znajdowały się poza obszarem intelektualnej aktywności mistrza retoryki⁶.

Nawet pobieżna lektura sokratejskiej mowy wprowadza zatem czytelnika w samo centrum filozoficznych polemik. Fakt ten dowodzi, iż dyskusja

⁵ Por. gorgiańska definicja tragedii przedstawiona przez Plutarcha (DK B 23) i opis mocy słowa i wzroku w *Pochwale Heleny* (DK B13–19). Określenie retoryki i sofistyki mianem „pochlebstwa” odsyła do sofistycznej teorii sztuki, według której przyjemność jest celem sztuki. Wyrażenia, którymi posługuje się Sokrates: ὑποδύσα, προσποιεῖται, ἐξαπατᾶ, ὥστε δοκεῖ są niewątpliwie związane ze sztuką dramatyczną, czyli domeną bardzo ważną dla Gorgiasza.

⁶ W. Wróblewski, *Pojęcie ἀρετή w II poł. V wieku p.n.e.*, Toruń 1979.

Platona z Gorgiaszem rozgrywa się na wielu płaszczyznach, związanych jednym głównym zagadnieniem, jakim jest problem τέχνη⁷.

Przejdźmy teraz do dokładniejszego omówienia niektórych sformułowań zawartych w sokratejskiej mowie. Jej treść jest organizowana przez dwa główne, przeciwstawiane przez Sokratesa pojęcia, jakimi są τέχνη i ἐμπειρία. Na samym początku sokratejskiej mowy znajdujemy znaczące określenia takich zajęć, które, zdaniem Sokratesa, zasługują tylko na nazwę „doświadczenia”. Używa on w odniesieniu do „zajęć schlebiających”, czyli retoryki, sofistyki, kucharstwa i kosmetyki zwrotu: „ἡ κολακευτικὴ αἰσθομένη – οὐ γνοῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη” „Pochlebstwo posługując się spostrzeżeniem, powiadam, nie dzięki wiedzy [wynikłej z] rozumowania, ale odgadując” (464c5-d1)⁸.

⁷ Jest on tak stary jak sofistyka, ponieważ narodził się wraz z sofistami, którzy od samego początku zmuszeni byli do obrony swych nauk przed licznymi atakami niechętnych (por. F. Heinemann, *Eine vorplatonische Theorie der Technē*, „Museum Helveticum” 18 (1961), s. 136). Τέχνη (sztuka) nie jest poza tym słowem obojętnym ani dla Sokratesa, ani dla Gorgiasza czy Polosa. Zachowane przekazy dowodzą, że każda z trzech dialogowych postaci była zainteresowana tym zagadnieniem. Przypomnijmy, że Sokrates usiłował stworzyć ideał wiedzy moralnej w oparciu o pewne kryteria związane z tradycyjnym pojęciem umiejętności. Wiadomo, że Polos napisał pracę zatytułowaną właśnie Τέχνη (por. W. Nestle, artykuł *Polos*, w: *Real-Enzyklopaedie der classischen Altertumswissenschaft*). Według tradycji również Gorgiasz był autorem jakiegoś bliżej nieokreślonego dzieła zatytułowanego Τέχνη, a dyskusja nad problemem rzeczywistego istnienia gorgiańskiej Τέχνη oraz ewentualnej treści tego dzieła od początku badań nad Gorgiaszem budziła wielkie zainteresowanie filologów. Platon zabiera zatem głos w sporze ogromnie ważnym, od kilku już dekad nurtującym elity intelektualne Aten. Ustala jednak własne kryteria, które winna spełniać każda umiejętność *par excellence*, a pozostałym zajęciom przyznaje pogardliwe miano doświadczenia (ἐμπειρία), rutyny (τριβή) i pochlebstwa (κολακεία). Sokrates dwukrotnie wymienia w dialogu warunki, jakie winno się spełniać, by zasłużyć na miano „technika”, czyli tego, kto posługuje się w swej działalności „sztuką” *par excellence*. Po raz pierwszy przedstawia je w mowie kierowanej do Gorgiasza (465a2–5) i po raz drugi w końcowej części dialogu podczas rozmowy z Kalliklemem (501a1–b1). Podsumowując, na miano „sztuki” zasługuje tylko zajęcie wykonywane przez tego, kto: 1. zna prawdziwą naturę tego, czemu służy jego działalność; 2. zna środki, które stosuje; 3. umie podać przyczyny swego działania.

⁸ Fragment *Gorgiasza* w tłumaczeniu własnym. P. Natorp (*Platos Ideenlehre*, Leipzig 1903, s. 45) tłumaczy powyższe zdanie: „spürend ich meine, nicht erkennend, sondern bloss (durch gut Glück) treffend” („wyczuwając, jak sądzę, i nie

Powyższy zwrot zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ każdy z użytych w nim terminów odsyła swym znaczeniem na płaszczyznę epistemologiczną. Imiesłów αἰσθομένη nawiązuje niewątpliwie do tak istotnego w epistemologii słowa „postrzeżenie” (αἴσθησις), wiążąc zajęcia nazywane przez Sokratesa „schlebiającymi” z poznaniem zmysłowym. Ponadto, w tym samym zdaniu ze spostrzeganiem powiązany zostaje czasownik στοχάζεσθαι. Paweł Siwek w swym przekładzie *Gorgiasza* tłumaczy go za pomocą zwrotu „odgadując instynktownie”, Władysław Witwicki przekłada „odgaduje niejako na oślep”, a Paul Natorp — „bloß [durch gut Glück] treffend”, czyli „natrafiając szczęśliwym przypadkiem”⁹.

Intencje Platona dają się tu odczytać jednoznacznie. Działaniu, które jest wynikiem poznania opartego na postrzeżeniach zmysłowych, towarzyszyć musi niepewność co do przyczyny i skutku. Użycie czasownika στοχάζεσθαι ma wyrażać przypadkowość i nieściśłość jako nieodłączny rezultat wszelkich działań podejmowanych w oparciu o wyniki postrzeżeń zmysłowych¹⁰. Dlatego też chwilę wcześniej Sokrates dowodził Polosowi, że uprawianie zajęć schlebiających wymaga ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς, czyli jak tłumaczy Dodds: „[soul] good at guessing” (duszy sprawnej w zgadywaniu)¹¹.

Powyższej związanej ze sobą parze (αἰσθάνεσθαι i στοχάζεσθαι) w interesującym nas zdaniu przeciwstawiony zostaje czasownik wyrażający po-

poznając, ale tylko natrafiając przypadkiem”) — ibidem, s. 46. F. Schleiermacher w swoim przekładzie (*Platons Werke*, II, 1, Berlin 1818, s. 54) tłumaczy: „Diese viere nun [...] bemerkt nur die Schmeichelei, nicht sie erkennt sie, sage ich, sondern sie spürt und trifft sie nur...”. P. Natorp tłumacząc αἰσθομένη bez domyślnego dopełnienia bliższego, ale niezależnie, odbiega od tego rozumienia tekstu, które znalazło wyraz u Schleiermachera czy w polskim przekładzie P. Siwka (*Gorgias. Menon*, Warszawa 1991, s. 34): „pochlebstwo spostrzegając je, nie za pomocą rozumowania — mówię — ale odgadując instynktownie...”.

⁹ P. Siwek, ibidem; W. Witwicki, *Gorgiasz*, Warszawa 1958, s. 48; P. Natorp, ibidem, s. 46.

¹⁰ Zestawienie αἴσθησις i στοχάζεσθαι spotykamy także w tekście wywodzącym się z kręgu hipokratejskiej szkoły lekarskiej zatytułowanym *De veterē medicina*. Czytamy tam: „...należy odgadnąć (στοχάζεσθαι) pewną miarę. Miarą nie jest bowiem ani żadna waga, ani liczba, do której odnosząc wiedziałbyś dokładnie, lecz możesz poznać tylko w oparciu o postrzeżenie (τῆν αἴσθησιν) ciała” (na podstawie F. Heinemann, *Maass — Gewicht — Zahl*, „Museum Helveticum” 32 (1975), s. 192).

¹¹ Plato, *Gorgias*, ed. E.R. Dodds, s. 225.

znanie rozumowe (γινώσκειν). J. Deuschle w komentarzu do tego miejsca dialogu podkreśla, że zawiera ono przeciwstawienie będące jednym z fundamentów platońskiej filozofii, mianowicie opozycję między poznaniem prawdy przy pomocy myślenia pojęciowego a poznaniem zmysłowym opartym na αἴσθησις¹². Gdy przyjmie się datowanie *Gorgiasza* na lata 390–385, byłby to bardzo wczesny wyraz platońskiego aprioryzmu¹³.

Czasownik στοχάζεσθαι ze względu na swoje epistemologiczne konotacje zasługuje na bliższą uwagę. Według leksykonu Asta pojawia się w platońskich dialogach w trzech znaczeniach¹⁴. W tym interesującym nas, które Ast tłumaczy „coniicio; coniectura assequor”, odnajdujemy go zaledwie w trzech miejscach: w powyższym fragmencie *Gorgiasza*, w I księdze *Praw* (635) i *Filebie* (55e).

Szczególnie interesujący jest fragment z *Fileba* (55e1–56a7). Ze względu na znaczenie, jakie może mieć dla naszych rozważań, chciałbym przytoczyć go w całości. Sokrates rozmawiając z Protarchosem mówi:

Jeśliby ktoś oddzielił od wszystkich sztuk umiejętność posługiwania się liczbą, miarą i wagą, prawdę powiedziawszy, pozostałaby marna cząstka każdej.

PRO. Doprawdy, marna.

SO. Trzeba by potem przypuszczać (εἰκόζειν), ćwiczyć w spostrzeganiu (αἰσθήσεις καταμελετᾶν) [gromadząc] doświadczenie i wprawę (ἐμπειρία καὶ τιμὴν τριβῆν), posługując się władzami odgadywania (στοχαστικῆς δυνάμεσιν), które wielu nazywa sztuką, a które osiągają siłę przez ćwiczenie i trud.

¹² Plato, *Gorgias*, ed. J. Deuschle, Leipzig 1867, s. 65.

¹³ Wydaje się, że pierwszym, który zwrócił uwagę na ten epistemologiczny element platońskiej mowy wymierzonej przeciw sofistyce i retoryce, był Paul Natorp. W swej pracy poświęconej platońskiej teorii idei napisał: „Bis heute dienen die Ausdrücke Vernunft — Erfahrung, Rationalismus — Empirismus zur Bezeichnung des immer wiederkehrenden, wie es scheint, unausrottbaren Grundgegensatzes in der Deutung der Erkenntnis. Fragt man, wo diese Entgegensetzung ihre geschichtlichen Wurzeln hat, so sieht man sich für die Ausdrücke wie für die Sache selbst auf Plato, und bei diesem auf den Gorgias als frühestes ganz deutliches Zeugnis hingewiesen” (P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, s. 47).

¹⁴ Po pierwsze, w znaczeniu „me accomodo” (*Laches*, 173b), po drugie — „colleo”, „tendo”, „peto”, „specto”, „appeto”. W takim znaczeniu pojawia się w sokratejskiej mowie w *Gorgiaszu*: ὅτι [ἡ κολακεία] τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἀνευ τοῦ βελτιστοῦ (465a) oraz w trzecim, które omawiane jest poniżej. Por. F. Ast, *Lexicon Platonicum sive Vocum Platonicarum*, Lipsiae 1835.

PRO. Musi być tak, jak mówisz.

SO. Pełna jest tego przede wszystkim muzyka, ponieważ nie tworzy harmonii przy pomocy miary, ale za pomocą domysłu [opartego na] ćwiczeniu (μελέτης στοχασμῶ), na przykład cala auletyka, gdy niczym na polowaniu (θηρευούσα), próbuje odgadnąć (στοχάζεσθαι) miarę każdego zagranego dźwięku, tak iż w rezultacie jest w niej wielka domieszka niedokładności, a niewiele pewności¹⁵.

Podobieństwo treści i słownictwa pomiędzy cytowanym fragmentem *Fileba* a powyżej omawianą wypowiedzią Sokratesa w *Gorgiaszu* jest uderzające. Zajęcia pozbawione wymiernego, racjonalnego elementu zdane byłyby na przypuszczenie (εἰκόζειν), musiałyby ćwiczyć się w spostrzeganiu zdobywając doświadczenie i wprawę (αἰσθήσεις καταμελετᾶν ἐμπειρία καὶ τιμὴν τριβῆν). Ich siła (ῥώμη) wynikałaby z umiejętności czy też mocy odgadywania. Zwrot στοχαστικῆς δυνάμεις wydaje się nawiązywać do *Gorgiasza*, gdzie w rezultacie przeprowadzonego przez Sokratesa badania cudowna moc retoryki — będąca przedmiotem dyskusji — okazuje się właśnie mocą zgadywania¹⁶. Podobnie jak w *Gorgiaszu* tak i w *Filebie* Sokrates podkreśla, że u podstawy działania tych zajęć, „które wielu nazywa sztukami”, leżą doświadczenie i wprawa (ἐμπειρία καὶ τριβῆν). Zarzutem wysuniętym przez Sokratesa wobec reprezentantów tego typu zajęć jest to, że nie dysponują oni wiedzą niezbędną do właściwego działania, lecz, jak ma to miejsce w przypadku praktyki muzycznej, zmuszeni są do pewnego rodzaju „polowania” i odgadywania właściwego brzmienia dźwięku¹⁷.

Nie jest także bez znaczenia, że w chwilę potem obydwaj rozmówcy wprost wymieniają imię *Gorgiasza*, *expressis verbis* wiążąc rozważania na temat sztuki z osobą retora (58a7–b2)¹⁸. Wydaje się, że Platon, wspominając o *Gorgiaszu* wnet po tym, jak przedstawił uwagę o znaczeniu liczby, miary i wagi dla sztuk, robi w ten sposób aluzję do gorgiańskiej mowy zatytułowanej *Obrona Palamedesa*, w której wspomina się, że do zasług Palamedesa

¹⁵ Przekład własny.

¹⁶ Zagadnieniu mocy retoryki poświęcona jest II część rozmowy Sokratesa z *Gorgiaszem* (455a8–461b2).

¹⁷ Por. θηρευούσα w *Filebie* (56a6) czy [ἡ κολακευτικῆ] θηρεύεται τὴν ἀνοίαν w *Gorgiaszu* (464d2).

¹⁸ Protarchos wspomina tam *Gorgiasza*, cytując przekonanie retora o nadwyzającej mocy sztuki wymowy (58a).

należy „wynalezienie miary, wagi i liczby” (30)¹⁹. Gdy w *Filebie* Platon zestawia ze sobą dwie sztuki — filozoficzną dialektykę, będącą wiedzą o bycie niezmiennym i wiecznym oraz gorgiańską sztukę perswazji — nie ma wątpliwości, że tylko jedna z nich realizuje ideał ścisłości, związany z palamedejskimi wynalazkami. Platon zarzuca tym samym Gorgiaszowi, że w swej dialektyce obrał złą drogę, zaprzepścił to, czego był sam świadomy, wspominając w *Obronie Palamedesa* o znaczeniu wynalazków herosa.

Podsumowując rezultaty powyższych rozważań można stwierdzić, że zajęcia, które w *Gorgiaszu* określa się mianem pochlebstwa, nie są τέχναι, ponieważ opierają swe działanie na postrzeżeniach. Jasny staje się zatem sens określenia retoryki, sofistyki i innych „widm” (εἰδῶλα) jako doświadczeń (ἐμπειρία)²⁰. Korzystając z poznania zmysłowego nie mają one możliwości dotarcia do pewnej i niezmiennej wiedzy na temat tego, co jest przedmiotem ich działania, a osiągają tylko pewną rutynę. Stąd też tradycyjna retoryka, sofistyka, kucharstwo i kosmetyka wymagają — w oczach Platona — duszy sprawnej w zgadywaniu (στοχαστική).

Sednem krytyki zawartej w sokratejskiej mowie w *Gorgiaszu* jest zatem zagadnienie źródła i istoty wiedzy (ἐπιστήμη). Jest ona tym, co odróżnia sztukę od doświadczenia i warunkuje spełnienie sokratejskiego kryterium przedstawionego w dialogu. Spór między Platonem a sofistami czy retorami dotyczy samej istoty i pochodzenia wiedzy, na której ufundowane mają być

¹⁹ Godny uwagi jest fakt, że Platon kojarzy Gorgiasza z mitycznym herosem — Palamedesem nie tylko w *Filebie*, ale i w *Obronie Sokratesa* (41b) (por. G. Calogero, *Gorgias and the Socratic principle* „Nemo sua sponte peccat” w: „Journal of the Hellenic Studies” 77 (1957).

²⁰ Określenie retoryki mianem εἰδῶλον także wydaje się być nawiązaniem do twórczości Gorgiasza. Napisał on bowiem mowę popisową będącą obroną Heleny, a zatem podjął wątek osławiony legendą o Stezychorze. Według przekazów Stezychor miał obrazić Helenę w pierwszym swym dziele i za karę został pozbawiony wzroku. Odzyskał go po napisaniu *Palinodii*, w której odwołał oskarżenia wobec Heleny, twierdząc, że w Troi wraz z Parysem znajdował się tylko εἰδῶλον Heleny. Warto także pamiętać o znaczeniu εἰδῶλον we wczesnej, przedplatońskiej teorii poznania jako obrazu odrywającego się od rzeczy i umożliwiającego poznanie. W *Gorgiaszu* użycie tego terminu w odniesieniu do retoryki i sofistyki może być zatem odczytane jako nawiązanie do empirycznej koncepcji Empedoklesa i wskazanie na potwierdzony historycznie związek Empedoklesa z Gorgiaszem.

sztuki²¹. Gdy weźmie się pod uwagę różnice w platońskim i gorgiańskim rozumieniu podstawowych pojęć epistemologicznych, odsłania się jeszcze jeden — obok etycznego — aspekt polemiki zawartej w dialogu²². Paul Natorp w swym komentarzu do interesującego nas fragmentu pisze, iż opozycja racjonalizmu i empiryzmu w formie przedstawionej w *Gorgiaszu* przez Platona zachowała swą aktualność przez cały okres starożytności. Świadczą o tym przekazy Sekstusa Empiryka czy Galena, w których „empiria” zdefiniowana zostaje jako pewne wyobrażenie o tym, co się wydarzy, powzięte na podstawie uogólniającej obserwacji²³.

Platon wypowiadając swą krytykę wskazuje zarazem na jej źródło, jakim są — w jego przekonaniu — błędne poglądy epistemologiczne Gorgiasza, na podstawie których mówca buduje swoją koncepcję retoryki. Według Platona dla sztuki wymowy opartej na „doświadczeniu” nie ma miejsca wśród „prawdziwych” sztuk. Platońska koncepcja sztuki wymaga bowiem

²¹ Pytanie, które się nasuwa, dotyczy adresatów sokratejskiej krytyki. W samej mowie nie pada imię żadnego sofisty ani retora. Zastanawia, czy krytyka ta ma znaczenie wyłącznie ogólne, czy też możliwe jest wskazanie konkretnej osoby, przeciwko której zostaje wypowiedziana. Nie zaprzeczając bynajmniej ogólnemu charakterowi owej polemiki wydaje mi się, że możliwe jest wskazanie konkretnych adresatów. W odniesieniu do sofistyki wydaje się nim być wyznawca sensualizmu — Protagoras, którego koncepcja poznania będzie tak ważny i wpływowa, że Platon nie zawaha się poświęcić na polemikę z nią jednego z późniejszych dialogów — *Teajeta*. Również w przypadku retoryki odpowiedź nasuwa się sama. Tytułowy bohater dialogu, najsławniejszy retor wśród sofistów, przedstawił w swoich zachowanych mowach poglądy, które bez wątpienia określić można mianem empiryzmu. Obecnie badacze zarzucili tak popularne w XIX wieku przekonanie o nihilizmie Gorgiasza. Najbardziej kontrowersyjne z zachowanych dzieł — traktat filozoficzny *O niebycie* uważany jest prawie powszechnie za dzieło skierowane przeciw poglądom eleatów i wykorzystujące ich własne metody argumentacji w celu udowodnienia tez sprzecznych z eleackimi. Również obydwie mowy *Pochwała Heleny* i *Obrona Palamedesa*, mimo że są mowami epidejtycznymi, zadziwiają bogactwem refleksji na temat poznania wypowiedzianych w duchu empiryzmu (por. praca K. Tuszynskiej-Maciejewskiej, *Filozofia w retoryce Gorgiasza z Leontinoi*, Poznań 1987).

²² Odmienność platońskiej i gorgiańskiej koncepcji poznania podkreśla K. Tuszynska-Maciejewska w *Gorgias' Rhetorik und das Bild des Rhetors aus Leontinoi in Platons „Gorgias”, „Eos” LXXVI* (1988).

²³ P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, s. 46–47: „... die auf Grund der Erinnerung des oft Beobachteten oder dessen, was gewöhnlich geschicht voraus gefasste Vorstellung über das, was kommen wird”.

od każdego „technika” wiedzy rozumowej na temat przedmiotu danej sztuki wyrażającej się w znajomości przyczyny i celu działania.

Warto także zwrócić uwagę na fakt, iż mimo wspomnianej nieporadności filozoficznej i konceptualnej Gorgiasza, która wybija się w rozmowie z Sokratesem na pierwszy plan, w głębszej warstwie tekstu i w aluzyjnej formie, Platon nawiązuje jednak do istotnych treści filozoficznych zawartych w twórczości retora.

Krystyna Tuszyńska-Maciejewska

INTERLUDIUM O METODZIE W *PROTAGORASIE* PLATONA

Zazwyczaj każdy temat związany z interpretacją pism Platona wymaga podjęcia kwestii chronologii. Datowanie *Protagorasa* nie nastęrcza specjalnych trudności: jest to dialog tzw. okresu wczesnego¹, kiedy Platon pozostawał pod silnym wpływem dialektyki Sokratesa i wnikliwie przyglądał się ludziom uprawiającym sztukę słowa — retorum, sofistom, politykom, tym, którzy uczyli, jak wykorzystać *logos*, i tym, którzy sami operowali *logosem* na arenie publicznej. Pod koniec V i z początkiem IV w. p.n.e. mamy do czynienia z fenomenem rozprzestrzeniania się retoryki w Atenach, niezbędnej w życiu obywatelskim (sądownictwo, polityka) i wkraczającej też do życia kulturalnego — do teatru, na prywatne sympozja. Nowe zjawisko funkcjonuje z dużym dynamizmem, a Platon przygląda mu się nie wyciągając początkowo zdecydowanie negatywnych wniosków, ale podchodząc do retoryki wśród panującej powszechnie euforii z dużą ostrożnością. Trudno zresztą wyznaczyć było pola semantyczne terminów „retor”, „polityk”, „sofista”.

W dialogu wczesnego okresu — *Eutydemie* — pada stwierdzenie, że sofisci nie są w pełni ani politykami, ani filozofami (Euth. 306 c). Zazwyczaj Platon opisując sofistę uznaje go za tego, kto uczy *arete*, co poświad-

¹ Na temat chronologii dialogów Platona zob. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, Kraków 1992, s. 18–26. Na rok ok. 390 datuje napisanie *Protagorasa* i *Eutydemia* R.W. Quimby, *The Growth of Plato's Perception of Rhetoric*, „Philosophy and Rhetoric” 1974, opowiadając się zresztą za datowaniem R.S. Blucka, *Plato's Life and Thought*, London 1949. Chronologia ta zasadniczo nie różni się od cieszącego się dużą aprobatą wśród uczonych układu „grosso modo”; por. K. Leśniak, *Platon*, wyd. II poprawione i uzupełnione przez D. Dembińską-Siury, Warszawa 1993, s. 19–24.