

ZBIGNIEW NERCZUK

METODA „DWU MÓW” W ŚWIETLE ŚWIADECTW PRZEDPLATOŃSKICH

Powszechnie przyjmuje się, że zainteresowanie słowem jako instrumentem perswazji było przyczyną rozwoju trzech podstawowych dla sofistyki metod, jakimi są: erystyka (ἐριστική), dialektyka (διαλεκτική) oraz metoda „dwu mów”, ironicznie określana przez Platona mianem „antylogiki” (ἡ ἀντιλογικὴ τέχνη)¹. Najbardziej tajemniczą, ale, jak twierdzi Platon w *Sofistcie*², wyrażającą istotę sofistyki, jest sztuka antylogiki, czyli metoda przeciwstawiania logosów, zwana również w literaturze tego okresu metodą „mów przeciwstawnych” (λόγοι ἀντικείμενοι, λόγοι ἐναντίοι), „mów podwójnych” (δύο λόγοι, ἄμφω τὰ λόγῳ, δισσοὶ λόγοι) czy „enantylogią” (ἐναντιολογία).

Na fali coraz większego zainteresowania sofistyką oraz dążenia do odczytania źródłowego znaczenia takich uznanych i od wieków przyjętych terminów jak dialektyka, erystyka czy retoryka badacze dużo uwagi w ciągu ostatnich dekad poświęcili analizie sensu i kontekstu filozoficznego metody „dwu mów”³. Ze zrozumiałych względów przedmiotem tych analiz stał się przede wszystkim materiał zawarty w dialogach platońskich. Warto jednak podkreślić, że nawiązania do metody „dwu mów” znajdujemy również w świadectwach przedplatońskich. Biorąc pod uwagę ubóstwo źródeł odnoszących się do tego zagadnienia, warto poddać je bliższej analizie.

O zaistnieniu fenomenu „mów przeciwstawnych” w V wieku p.n.e. informuje nas kilka pochodzących z tego okresu przekazów. O dużym znaczeniu i popularności tej metody świadczą aluzje zawarte w *Chmurach* i *Żabach* Arystofanesa czy w tragediach Eurypidesa *Antiope* i *Fenicjanki*. Głównym świadectwem jest jednak fragmentarycznie zachowany, wywodzący się z kręgu sofistycznego, anonimowy traktat powstały najpewniej na początku IV wieku p.n.e. określany jako *Mowy przeciwstawne* (Δισσοὶ λόγοι, *Dialexeis*).

¹ G. B. Kerferd, *The sophistic movement*, Cambridge 1981, s. 57 n.

² W późnym dialogu pt. *Sofista*, poświęconym poszukiwaniu definicji sofisty, Platon wykazuje, że najbardziej znamioną cechą sofisty jest związek z antylogią, a sam sofista uzyskuje miano „antylogika” (Platon, *Sofista*, 232b).

³ Por. np. G. B. Kerferd, *The sophistic...*, A. Nehamas, *Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry*, w: *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton 1999, s. 108–122, M. Mendelson, *Many Sides: A Protagorean Approach to the Theory, Practice and Pedagogy of Argument*, Dordrecht/Boston/London 2002.

Świadectwa Arystofanesa i Eurypidesa

Komedia Arystofanesa *Chmury* powstała w okresie, w którym, jak można sądzić, popularność sofistyki osiągnęła w Atenach swój szczyt. Jest ona bowiem jedną z szeregu komedii wystawionych w latach dwudziestych V wieku p.n.e., które w satyrycznej formie nawiązują do ruchu sofistycznego. Można się domyślać, że jedną z przyczyn zainteresowania tematyką tego typu była popularność, jaką retorzy i sofisci zyskali w owym czasie w Atenach. Była ona z pewnością wypadkową działalności Protagorasa, o którym wiemy, że związany był z ateńską elitą, zaprzyjaźniony m.in. z Peryklosem⁴ czy najbogatszym Ateńczykiem Kalliasem⁵. Duży wpływ mogło też wywrzeć słynne poselstwo Gorgiasza z Leontinoi do Aten (r. 427 p.n.e.), podczas którego – pod wpływem popisów retorycznych Gorgiasza – wielu Ateńczyków uległo fascynacji sztuką wymowy⁶. W rezultacie w okresie tym powstało kilka komedii nawiązujących poruszaną w nich problematyką do sofistyki. Są to zachowane w całości *Chmury* Arystofanesa, a także dzieła zaginione, znane nam jedynie fragmentarycznie, wśród których są *Pochlebcy*, *Demy* oraz *Kozy* Eupolisa, *Dzicy* Ferekratesa czy wystawiony w tym samym roku co Arystofanesowe *Chmury* *Konnos* Amejpsjasza⁷.

Komedia *Chmury* podejmuje problem sofistycznego nauczania oraz jego katastrofalnych dla tradycji moralnej i porządku społecznego konsekwencji. Sokrates jest w niej przedstawiany jako karykaturalne uosobienie sofisty i filozofa przyrody, który wykorzystuje rzekomą filozoficzną i *quasi* religijną misję do realizacji całkiem przyziemnych i zdecydowanie niecznych celów. Nie wnikając w problem wierności przedstawienia Sokratesa, możemy stwierdzić, że *Chmury* stanowią nie tylko świadectwo obiegowych poglądów na temat sofistyki czy filozofii przyrody, ale również zawierają немало nawiązań do autentycznej nauki wielkich sofistów, takich jak Protagoras, Hippiasz czy Prodikos.

Wśród zarzutów, które Arystofanes odnosi do Sokratesa, znajduje się wiele motywów powszechnie wiązanych z sofistyką. Są wśród nich nieustannie eksploatowany przez komediopisarza zarzut fałszywej mądrości, oskarżenie o bezbożność i krytykę tradycyjnych wierzeń, które zastąpione zostają kultem pieniądza. Komediopisarz wskazuje także na konsekwencje Sokratesowej „pseudonauki”, wśród których jest prowadzące do relatywizmu etycznego i psucia młodzieży zerwanie z tradycją moralną.

Wiele z tych zarzutów stanowi wynik karykaturalnej interpretacji poglądów głoszonych przez przedstawicieli ruchu sofistycznego. Arystofanes, konstruując tę hybrydę, wykazuje się jednak bardzo dobrą znajomością sofistycznych doktryn, a wątki, które się w komedii pojawiają, stanowią ważne uzupełnienie naszej wiedzy o sofistach. Komediopisarz wprost albo pośrednio nawiązuje do badań przyrodniczych i astronomicznych prowadzonych przez filozofów przyrody i kontynuowanych przez sofistów, prześmiewa się z rozważań językowych stanowiących jeden z głównych przedmiotów ich zainteresowania, wskazuje na antytezę „umowy” i „przyrody” (νόμος – φύσις), a przede wszystkim podkreśla fundamentalne znaczenie, jakie dla sofistycznego nauczania ma język czy

⁴ Por. DK 80 A 10.

⁵ Akcja Platńskiego dialogu *Protagoras* rozgrywa się w domu Kalliasa.

⁶ DK 82 A 1a.

⁷ Por. DK 80 A 11.

słowo, między innymi przedstawiając „Język” (Γλῶττα), obok Powietrza i Chmur, jako jedno z trzech nowych bóstw, które Sokrates każe czcić Strepsjadesowi⁸.

W tej prześmiewczej wizji sofistycznej sztuki wymowy, z której wiele wątków podjętych zostanie później przez Platona w dialogach, na pierwszy plan wysuwa się wszechobecny temat manipulacji słowem, mającej na celu zwycięstwo w dyskusji czy w procesie. Sokrates przedstawiany jest jako mistrz pokrętnej mowy, umożliwiającej zwycięstwo w sprawach sądowych⁹. W opisie Sokratesa jako tego, który uczy przemawiać w złej sprawie, W. K. C. Guthrie słusznie dostrzega nawiązanie do Protagorasa: „Sokrates jest tu w gruncie rzeczy repliką Protagorasa, jeśli przyjąć (tak jak to robili Arystofanes i inni konserwatyści), że chwytły retoryczne, których nauczał Protagoras, musiały służyć niewłaściwym celom”¹⁰. Komedio pisarz, gdy podkreśla wątek nieuczciwego posługiwania się słowem, ma z pewnością na myśli słynną dewizę Protagorasa „słabsze słowo czynić silniejszym”, którą konsekwentnie interpretuje jako zdolność umożliwiającą niesprawiedliwej sprawie odniesienie zwycięstwa w procesie nad sprawą sprawiedliwą.

Powyżej wymieniliśmy szereg zarzutów o bardzo ogólnym charakterze, które, jak można się domyślać, były popularne wśród Ateńczyków i jako takie gwarantowały efekt komiczny. Bliższa analiza dzieła pozwala jednak dostrzec, że w te bardzo ogólne oskarżenia wpisane zostały zarzuty o charakterze szczegółowym, odnoszące się bezpośrednio do poglądów poszczególnych sofistów.

Wielokrotnie pojawiający się w komedii zarzut ateizmu ma swojego konkretnego adresata w osobie Protagorasa. Chociaż problematyką genezy i istoty religii interesowali się również Prodikos czy Krytiasz, to jednak największy wpływ na współczesnych i potomnych wywarło słynne zdanie Protagorasa rozpoczynające traktat *O bogach*¹¹. To ono zadecydowało o zaliczeniu go w poczet ateistów, przysporzyło złej sławy sofistyce, stworzyło negatywną legendę, której odpryskiem jest opowieść Diogenesa Laertiosa o procesie za bezbożność wytoczoną Protagorasowi¹².

Interesujący jest zestaw nauk oferowanych przez przedstawianego w komedii Sokratesa. Na program, który proponuje, składa się całe spektrum przedmiotów wchodzących w skład sofistycznego nauczania¹³. Warto zwrócić uwagę, jak precyzyjne jest wyliczenie sofistycznych nauk dokonane przez Arystofanesa. W powyższym zestawieniu mają swoje miejsce nie tylko nauki humanistyczne zazwyczaj kojarzone z sofistyką, ale i na-

⁸ Aristoph., *Nub.* 424. Wydanie tekstu: Aristophanes, *Clouds*, edited with introduction and commentary by K. J. Dover, London 1970.

⁹ Aristoph., *Nub.* 94–99: „Oni też uczą, za dobrą zapłatą, /Zwycięskiej mowy w dobrej czy złej sprawie”. Korzystam z tłumaczenia: Arystofanes, *Komedie. Acharnejczycy. Rycerze. Chmury. Zaby*, przełożyła, przedmową i przypisami opatrzyła Janina Ławińska-Tyszkowska, Wrocław 1991, s. 223.

¹⁰ W. K. C. Guthrie, *Sokrates*, przeł. K. Łapiński i S. Żuławski, Warszawa 2000, s. 61.

¹¹ DK 80 B 4.

¹² DK 80 A 1.

¹³ Dostrzega to T. J. Morgan (*Literate Education in Classical Athens*, „The Classical Quarterly”, New Series, Vol. 49, No. 1. (1999), s. 52), który pisze: „The curriculum of Socrates’ phrontisterion in the *Clouds* (143ff., 637–871) is a medley of all the teachings of all the Sophists available in Athens at the time including natural science, mathematics, geometry, astronomy, literary criticism, meteorology, grammar, rhythm, dialectic, and rhetoric”.

uki przyrodnicze czy matematyczne, które były również w dużym stopniu przedmiotem zainteresowań sofistów¹⁴.

Jednak szczególną rolę zarówno w komedii Arystofanesa, jak i w dociekaniach samych sofistów odgrywają rozważania dotyczące literatury i języka. W jednym z fragmentów Sokrates, głosząc pochwałę boskich Chmur, wylicza dary, których boginie udzielają swym uczniom:

i myśli, i rozum nam dają, i sztukę
mądrej rozmowy,
I cudów znajomość, i słowa obfitość, oszustwa
i sprytne wykręty¹⁵.

Cały passus skonstruowany jest tak, by olśnić słuchaczy mądrością udzielaną przez Chmury ich wyznawcom. Słowa, które padają w tym wyliczeniu, wykraczają poza zakres języka potocznego (np. *τερπειά, κροῦσις*), mają znaczenie „techniczne” w zakresie sztuki wymowy (*διάλεξις, περίλεξις*) albo związane są ze sferą poznawania i rozumienia (*γνώμη, κατάληψις*).

Szczególnie interesujące są takie terminy jak *διάλεξις* i *περίλεξις*, które odzwierciedlają sofistyczne zainteresowanie językiem i gramatyką. Pamiętajmy bowiem, że zagadnienia językowe wiodą prym wśród nauk udzielanych Strepsjadesowi przez Sokratesa. Nauczanie rozpoczyna się od wiadomości o charakterze przyrodniczym, od wykładu na temat chmur i piorunów, następnie Sokrates przechodzi do tematu „miar, rytmu i poezji”¹⁶, który wprowadza parodię Protagorasowych rozważań na temat rodzajów gramatycznych. Wiadomo bowiem, że Protagoras wprowadził rozróżnienie na trzy rodzaje gramatyczne, a także poprawiał Homera, wykazując, że błędnie używa on rzeczownika *μητις* w rodzaju żeńskim¹⁷. Nawiązanie do tych rozważań pojawia się w *Chmurach* w trakcie wykładu Sokratesa, w którym filozof domaga się zmiany rodzaju gramatycznego wyrazów *ἀλεκτρυόνων* i *κάρδοπος*, by dzięki temu dostosować ich rodzaj gramatyczny do rodzaju naturalnego¹⁸.

Te przedstawione powyżej nawiązania pokazują, jaką skarbnicą wiedzy o sofistyce jest dla nas tekst komedii. Potwierdzają one, że warstwa komediowa kryje w sobie wiele odniesień do nauk poszczególnych sofistów, i to odniesień bardzo szczegółowych. Wskazują również na to, jak popularne musiały być owe nauki w tym czasie, skoro Arystofanes w ludycznej i plebejskiej formie, jaką stanowiła komedia, decydował się na umieszczenie aluzji do tak wyrafinowanych zagadnień jak Protagorasowe wywody na temat rodzajów gramatycznych.

¹⁴ Por. Z. Nerczuk, *Miarą jest każdy z nas. Projekt zwolenników zmienności rzeczy w platońskim Teajtecie na tle myśli sofistycznej*, Wydawnictwo UMK 2009, s. 49 n.

¹⁵ Aristoph., *Nub.* 316–317 (s. 239).

¹⁶ Bardzo zbliżony przedmiot nauczania Platon wiąże z Hippiaszem w dialogu *Hippiasz Większy* (285d): *Ἀλλὰ δῆτα ἐκεῖνα ἃ σὺ ἀκριβέστατα ἐπίστασαι ἀνθρώπων διαίρειν, περὶ τε γραμμάτων δυνάμεως καὶ συλλαβῶν καὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιών;* („A więc to, co ty najjaśniej i najściślej ze wszystkich umiesz rozbić: o doniosłości głosek i zgłosek, o rytmach i harmoniach?”).

¹⁷ Na temat Protagorasowego zainteresowania językiem por. Z. Nerczuk, *Miarą...*, s. 178 n.

¹⁸ Por. Aristoph., *Nub.* 658–679 (DK 80 C 3).

Spośród wielu aluzji, które odnaleźć można w tekście komedii, najbardziej interesują nas te, które odnoszą się do metody mów przeciwstawnych. Są one wplecione w wątek, który jest głównym tematem komedii, mianowicie wątek sztuki wymowy.

Gdy Strepsjades zgłasza się do szkoły Sokratesa, ma jasno określone oczekiwania. Powołując się na powszechne przekonanie mówi, że Sokrates zna „dwie mowy” (ἄμφω τῶ λόγῳ), z których jedna jest „gorsza”, a druga „lepsz”. Celem Strepsjadesa jest poznanie tylko jednego z dwu λόγοι, mianowicie tego, dzięki któremu, jak powszechnie wiadomo, możliwe jest zwycięstwo nawet w niesprawiedliwej sprawie. Taką „gorszą” sprawą jest niewątpliwie uniknięcie splaty długów, które zaciągnął rozrzutny syn Strepsjadesa. Logos „gorszy” jest więc interpretowany przez komediopisarza jako logos niesprawiedliwy, przy pomocy którego możliwe jest obalenie logosu „lepszego” – sprawiedliwego.

Wydaje się, że w wątku tym Arystofanes łączy dwie różne doktryny związane z Protagorasem. Określenie, którym posługuje się Strepsjades, mianowicie „obie mowy” (ἄμφω τῶ λόγῳ), kojarzy się z metodą mów przeciwstawnych. Zostaje ona jednak w komedii powiązana ze słynnym Protagorasowym twierdzeniem „słabsze słowo uczynić silniejszym”, zmodyfikowanym w taki sposób, iż słabsze słowo rozumiane jest jako „gorsze”, „niesprawiedliwe”, które w wyniku argumentacji sofisty ma zdominować czy pokonać słowo sprawiedliwe.

Ten wątek przeciwieństwa dwu λόγοι, słowa gorszego i lepszego, stanowi nić przewodnią komedii oraz wyznacza główny zarzut postawiony Sokratesowi. Umiejętność posługiwania się logosem „gorszym” stwarza możliwość „przeciwstawiania się” czy „przedstawiania opozycyjnej racji”, jak tłumaczyć można kilkakrotnie pojawiający się w tekście komedii czasownik ἀντιλέγειν, w stosunku do „słowa silniejszego”, tak jak w zdaniu:

Nazywają mnie przez to tylko gorszym słowem
Myśliciele, że pierwszy wpadłem na ten pomysł,
By dyskutować z prawem i sprawiedliwością¹⁹.

Wątek ten kulminuje w wielkim agonie mów przeciwstawnych, w którym ścierają się *logos dikaios* i *logos adikos*, reprezentujące: jeden – tradycję *archaia paideia*, a drugi – „nową modę”. Zwycięsko z tej konfrontacji wychodzi „gorsze słowo”, a młody Fejdipides kończy naukę u Sokratesa.

Warto zwrócić uwagę, że Strepsjades, zachwycony nową umiejętnością zdobytą przez syna, wita go słowami:

Hej, hej, hej! Syneczku mój!
Od razu widać, że wszystkiemu przeczysz,
Zarzut odpierasz [...] ²⁰.

¹⁹ Aristoph., *Nub.* 1038–1041(s. 292). Dosłownie nieco inaczej:

ἐγὼ γὰρ ἤττων μὲν λόγος δι’ αὐτὸ τοῦτ’ ἐκλήθην/ ἐν τοῖσι φροντισταῖσιν/
ὅτι πρῶτιστος ἐπενόησα / τοῖσιν νόμοις καὶ ταῖς δίκαις τάναντί’ ἀντιλέξαι.

²⁰ Aristoph., *Nub.* 1172–1173 nn.: νῦν μὲν γ’ ἰδεῖν εἴ πρῶτον ἐξαρηνητικός/ κἀντιλογικός.

W tekście greckim pojawiają się w tym miejscu epitety: ἔξαρνητικός i ἀντιλογικός. Oba przymiotniki są niezwykłe i w zachowanej literaturze pojawiają się po raz pierwszy właśnie w tekście Arystofanesa²¹. Zakończone są one sufiksem –ικός, który nadaje tym wyrazom brzmienie kojarzące się z nazwami oznaczającymi uczonych (por. takie wyrazy jak φυσικός, μαθηματικός). Przymiotnik ἔξαρνητικός jest z całą pewnością neologizmem, który Arystofanes tworzy, dodając „uczoną” końcówkę do wyrazu ἔξαρνέομαι („przeczę”), tak by stworzyć nowe słowo określające „eksperta od zaprzeczania” – „eksarnetyka”, specjalistę w nowej dziedzinie negowania. Efekt komiczny osiągnię jest w ten sam sposób w przypadku przymiotnika ἀντιλογικός. W opinii uradowanego Strepsjadesa Fejdippides po zakończeniu nauki u Sokratesa dołączył do grona mędrców, stał się „eksarnetykiem i antylogikiem”, czyli mistrzem w sztuce przedstawiania przeciwnej racji.

Wart szczególnej uwagi jest drugi z przymiotników – ἀντιλογικός. Chociaż w tekście Arystofanesa znajdujemy pierwsze udokumentowane wystąpienie tego terminu, to wiemy na podstawie świadectwa Diogenesa Laertiosa, że jedno z dzieł Protagorasa, powstałe z dużym prawdopodobieństwem przed *Chmurami* Arystofanesa, nosiło tytuł *Antilogikoi* (sc. *logoi*) czy też *Antilogiai*, czyli *Mowy przeciwstawne*²². Można się domyślać, że Arystofanes nawiązuje do tego tytułu, wpisując tę nazwę w komiczny kontekst. W przypadku tekstu Protagorasa przymiotnik ἀντιλογικός odnosił się do *logos*, podczas gdy Arystofanes określa tym mianem człowieka, wspomnianego już „pseudo-uczonego od wykazywania przeciwnych racji”, człowieka, którego kunszt polega na wykazywaniu, że „szpetne – jest piękne, a piękne jest szpetne”²³. Stąd też Fejdippides określony zostaje przez swojego ojca jako ten, kto posługuje się „dwusiecznym językiem” (ἀμφήκης γλῶττα)²⁴. Język służy bowiem Sokratesowi i jego uczniom za broń, jest niczym miecz o dwu ostrzach²⁵, wskutek tego, że pozwala obalić każdą z tez, wykazując jej przeciwieństwo.

Poświęciliśmy więcej miejsca omówieniu *Chmur*, ponieważ jest to najwcześniejsze, a zarazem bardzo ważne świadectwo zawierające wiadomości na temat metody mów przeciwstawnych. Arystofanes wyraźnie łączy ją z tezą Protagorasa „słabsze słowo uczynić silniejszym”, nawiązuje do tytułów dzieł Protagorasa: *Antilogikoi* oraz *Kataballontes*²⁶, a także przedstawia szczegółowe aluzje do Protagorasowych rozważań gramatycznych. Wszystkie te informacje pozwalają na wyciągnięcie wniosku, że postać komediowego Sokratesa jest w dużej mierze wzorowana na postaci sofisty z Abdery, a bogactwo i zakres przedstawianych nawiązań, i to w dziele przeznaczonym dla bardzo szerokiego kręgu odbiorców, dowodzi dużej popularności głoszonych przez Protagorasa przekonań.

Nawiązania do metody mów przeciwstawnych znajdujemy również w dwu tragediach Eurypidesa. Chociaż, podobnie jak w *Chmurach* Arystofanesa, aluzje do tej me-

²¹ Por. Liddell-Scott: hasła ἔξαρνητικός i ἀντιλογικός.

²² DK 80 A 1.

²³ Aristoph., *Nub.* 1019–1021 (s. 291–292).

²⁴ Aristoph., *Nub.* 1158–1160 (s. 300): οἷος ἐμοὶ τρέφεται/ τοῖσδ' ἐνὶ δώμασι παῖς / ἀμφήκει γλῶττη λάμπων.

²⁵ To pierwotne znaczenie przymiotnika ἀμφήκης. Por. Liddell-Scott.

²⁶ Aristoph., *Nub.* 1228–1229 (s. 304): μὰ τὸν Δί' οὐ γάρ πο τὸτ' ἐξηπίστατο / Φειδιππίδης μοι τὸν ἀκατάβλητον λόγον. ἀκατάβλητον – „mowa nie do zbicia”, dosł. której nie można położyć na łopatkę. Jest to z pewnością aluzja do tytułu Protagorasa *Καταβάλλοντες* (por. DK 80 B 1).

tody w dziełach Eurypidesa nie wskazują bezpośrednio na sofistów jako na jej twórców czy propagatorów, to jednak, gdy weźmie się pod uwagę wielki wpływ, jaki myśl sofistyczna wywarła na Eurypidesa, wpływ wyrażający się w zapożyczeniach myślowych czy upodobaniu do agonów mów, można zasadnie wnosić, że wzmianki te są jednym z elementów dziedzictwa sofistycznego obecnego w twórczości wielkiego tragika.

Pierwsza z dwu aluzji, na które chcielibyśmy zwrócić uwagę, zawarta jest w jednym z zachowanych fragmentów tragedii *Antiope*, której czas powstania określa się na lata 411–409. We fragmencie tym chór wypowiada słowa:

wszak w każdej sprawie dwa przeciwne zdania
może przeciwstawić ten, kto tęgim mówcą [...] ²⁷.

Badacze, komentujący ten fragment, są zgodni, że w zdaniu tym Eurypides wspomina o sofistycznej metodzie „mów podwójnych”. W. Nestle dostrzega w nim nawiązanie do Protagorasowego traktatu *Antilogiai* czy *Antilogikoi* oraz wskazuje na zbieżność z przekazem Diogenesa Laertiosa o Protagorasie, który był twórcą argumentacji za i przeciw dowolnej tezie (DK 80 6a) ²⁸. Z kolei T. Buchheim przedstawia ten fragment jako odzwierciedlenie agonicznych skłonności sofistyki, uważając zresztą, że metoda mów przeciwstawnych jest elementem sofistycznego agonu mów ²⁹.

Fragmentaryczność zachowania tej tragedii nie pozwala rozstrzygnąć, jaki jest dokładny kontekst i znaczenie wzmianki chóru o metodzie mów podwójnych ³⁰. Sens wypowiedzi wydaje się jednak taki, że ten, kto jest biegły w wymowie, umie przyjąć każde z dwu przeciwnych stanowisk we wszelkiej sprawie. Umiejętność argumentowania za i przeciw przysługująca „mądrym w wymowie” (σοφὸς λέγειν) ma charakter uniwersalny przez to, że przedmiotem tej sprzecznej argumentacji może stać się dowolne zagadnienie (περὶ παντὸς πράγματος).

Druga z interesujących wzmianek znajduje się w tragedii Eurypidesa *Fenicjanki*, która powstała w tym samym czasie co *Antiope*, w latach 410–409. Jest to jedna z ostatnich tragedii, które Eurypides wystawił w Atenach. Polinejkes, dyskutując z bratem Eteoklesem, wypowiada w niej zdanie:

Pojedynczy jest przekaz prawdy
I nie wymaga barwnych wymysłów;
Sama bowiem ma to, co stosowne; a mowa niesprawiedliwa
Będąc sama chora, wymaga mądrych leków ³¹.

²⁷ Fr. 189 Nauck; (XOP.) ἐκ παντὸς ἂν τις πράγματος δισσοῶν λόγων / ἀγῶνα θεῖτ' ἂν, εἰ λέγειν εἴη σοφός. Eurypides, *Tragedie*, przełożył i opracował J. Łanowski, PIW, Warszawa 1980, s. 651.

²⁸ W. Nestle (*Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940, s. 289) oraz W. Kranz (*Vorsokratisches IV. Die sogenannten Dissoi logoi*, w: C. J. Classen (Hg.), *Sophistik*, Darmstadt 1976, s. 633).

²⁹ T. Buchheim, *Die Sophistik...*, s. 13.

³⁰ T. Buchheim, *Die Sophistik...*, s. 13.

³¹ Eurip., *Phoenissae*, 469–473: Πο. ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ, / κού ποικίλων δεῖ τᾶνδιχ' ἐρμηνευμάτων / ἔχει γὰρ αὐτὰ καιρόν· ὁ δ' ἄδικος λόγος / νοσῶν ἐν αὐτῶι φαρμάκων δεῖται σοφῶν. Przekład własny.

W. Nestle słusznie zauważa w tym fragmencie aluzję do metody „mów podwójnych”. Jak pisze ten niemiecki badacz, zwrot ἀπλὸς μῦθος („pojedyncza mowa”) jest domyślnie przeciwstawiany określeniu δισσοὶ λόγοι, czyli „mowom podwójnym”, i jest przejawem opozycji wobec λόγοι ἀντικείμενοι „w znaczeniu Protagorasowym”³².

Ta uwaga W. Nestle znajduje swoje potwierdzenie w całym kontekście, w jakim zwrot ἀπλὸς μῦθος pojawia się w tragedii. Słowa te wypowiada Polinejkes, którego brat Eteokles złamał umowę (zgodnie z nią bracia mieli sprawować rządy na zmianę) i załuszczył władzę. Polinejkes, pragnąc odzyskać należną mu część dziedzictwa, zebrał wojsko i stanął pod murami Teb. Ich matka Jokasta doprowadza do spotkania braci, które miałyby skłonić ich do pojednania.

Rozmowa dwu braci przyjmuje retoryczną formę, wielokrotnie wykorzystywaną w tragediach przez Eurypidesa, jaką jest postać ἄγων λόγων. Nie tylko jednak forma agonu, ale i treść obu mów wskazuje na wyraźny wpływ sofistycznych dyskusji. W swej mowie, pozbawiony praw i władzy Polinejkes, opowiada, na czym polega jego krzywda. Podkreśla, że Eteokles złamał przysięgę, której świadkami byli bogowie, wbrew umowie pozbawił go należnej mu władzy i wygnał z kraju. Przedstawia zarazem swoją dobrą wolę, pragnie porozumienia i gotów jest wycofać wojska³³. W odpowiedzi Eteokles mówi o niezgodzie panującej wśród ludzi na temat tego, co dobre i mądre. Wedle Eteoklesa sprawiedliwość i równość to tylko nazwy, którym nic w rzeczywistości nie odpowiada. Władza jest dla niego taką wartością, dla której „wspiąłby się do gwiazd” albo „zstąpił pod ziemię”, i której dobrowolnie nigdy nie odda. Nie chce „stać się niewolnikiem brata, skoro może być jego panem”. Chociaż cnota powinna być celem działań, nie obejmuje ona sfery polityki – w tym zakresie cel uświęca środki³⁴.

Mowy obu braci zawierają argumenty oparte na antytezie, która uzyskała fundamentalne znaczenie w sofistycznych rozważaniach. Polinejkes powołuje się na odwieczną sprawiedliwość, na wyznaczany przez bogów, świadków jego racji, porządek rzeczy, podczas gdy Eteokles przeczy jej istnieniu, wskazując na panującą niezgodę na temat tego, czym sprawiedliwość jest. Ponadto, w swej mowie Polinejkes przedstawia uwagi, które wpisują się w toczoną ówczesnie dyskusję na temat relacji pomiędzy sztuką słowa a prawdziwością mowy. Na początku i na końcu swej wypowiedzi odcina się od wszelkiej kunsztownej argumentacji w przekonaniu, że prawda zawarta w słowach jest wystarczającym świadectwem jego racji. Δίκαιος λόγος, który jest μῦθος ἀληθείας, nie wymaga upiększeń w przeciwieństwie do λόγος ἄδικος, który poszukiwać musi wsparcia zwodniczych i kunsztownych słów.

Warto wspomnieć, że problem, który porusza Polinejkes, jest przedmiotem licznych dyskusji toczonych w owym czasie. Narodziny retoryki, wykorzystywanej w procesach sądowych, uświadamiają, że niejednokrotnie o sukcesie nie decyduje prawdziwość słów, ale ich moc perswazyjna wynikająca z kunsztu retorycznego. To rozdzielenie prawdy oraz skuteczności mowy, która okazuje się niejednokrotnie wypadkową jej formy, wyraża doskonale Gorgiasz w *Pochwale Heleny*, gdy wspomina o „mowach napisanych zgodnie ze sztuką, ale nieprawdziwych”³⁵. Problem ten pojawia się w owym okresie

³² W. Nestle, *Vom Mythos...*, s. 290.

³³ Eurip., *Phoenissae*, 469 nn.

³⁴ Eurip., *Phoenissae*, 499–525.

³⁵ DK 82 B 11, 13.

zarówno w mowach Gorgiasza, zatytułowanych *Pochwała Heleny i Obrona Palamedesa*³⁶, datowanych na lata 420–410, w *Prawdzie Antyfonta*³⁷, Platońskiej *Obronie Sokratesa*, powstałej wkrótce po roku 399³⁸, anonimowym traktacie *Dialexeis*³⁹, a wspinając zwieńczenie rozważań dotyczących tego tematu stanowi wielka dyskusja Platona z Gorgiaszem, Polosem i Kalliklosem przedstawiona w dialogu *Gorgiasz* (ok. roku 385)⁴⁰.

Eurypides, doskonale zaznajomiony z koncepcjami sofistów, wkłada zatem w usta Polinejkesa słowa, które później powtórzy Sokrates przeciwko retorom i sofistom na początku Platońskiej *Apologii*, przeciwstawiając prawdziwość słów retorycznemu kunsztowi kojarzonemu z tworzeniem złudy⁴¹. Kontekst, w którym Polinejkes mówi o ἀπλὸς μῦθος, potwierdza zatem tezę W. Nestle o celowej opozycji, jaką zwrot ten stanowi w stosunku do sofistycznej metody δισσοὶ λόγοι.

Traktat *Dissoi logoi*

Powyżej przedstawione świadectwa Arystofanesa i Eurypidesa, pochodzące z dzieł powstałych w latach 425–409, zawierają aluzje do metody, która określana jest w nich mianem ἄμφω τὸ λόγῳ, δύο λόγοι czy δισσοὶ λόγοι. Jak wskazuje nasza analiza, nawiązania do tej metody pojawiają się w takich tekstach jak *Chmury* Arystofanesa czy *Antiope* Eurypidesa, które wiązane są przez badaczy z Protagorasem czy z sofistyką w ogóle.

³⁶ Por. Z. Nerczuk (*Sztuka a prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*, Wrocław, s. 34): „Prawda jest też przyczyną tragicznej sytuacji Palamedesa. On sam, który doskonale wie, iż jest niewinny, zmagają się z całkowicie nieprawdziwym oskarżeniem, będąc zmuszonym do przekonania nie znających prawdy sędziów o swej niewinności. Jak zauważa Palamedes na zakończenie swej mowy, trudność jego sytuacji bierze się stąd, iż prawda o czynach wyrażana w słowach nie ma w sobie takiej bezpośredniej mocy, która czyniłaby ją całkowicie odmienną od fałszu, a przez to oczywistą i natychmiast rozpoznawalną. Tym tłumaczy również można słowa Palamedesa wypowiedziane na początku mowy, w których określa prawdę i konieczność mianem ‘nauczycieli bardziej narażających na niebezpieczeństwo niż pobudzających przemyślność’ (4). Palamedes jest świadomy, iż nieumiejętne przedstawienie prawdy nie wystarczy do skutecznej obrony. Obrona prowadzona przez herosa oparta jest zatem na pewnej metodzie, mającej na celu przekonanie i unaocznienie sędziom prawdy. Polega ona na systematycznym wykazywaniu możliwości bądź niemożliwości zajścia jakiegoś wydarzenia, a kryterium decydującym o ocenie jest prawdopodobieństwo”.

³⁷ DK 87 B 44A col. 6: Antyfont, *Prawda*: „Przed wszystkim bowiem pozwala ona na to, by krzywdzony doznawał krzywdy, wyrządzający zaś ją wyrządzał, jak też i nie przeszkadza w tym, iż krzywdzony doznaje krzywdy, a wyrządzający ją wyrządza. Jeśli zaś sprawa znajdzie się w sądzie, ten, kto doznał krzywdy nie ma żadnej przewagi nad tym, który krzywdę wyrządził. Musi on bowiem przekonać tych, którzy będą wymierzać sprawiedliwość, o tym, iż krzywdy doznał i mieć możliwość dochodzenia swych roszczeń. Taką samą możliwość ma jednak i ten, kto krzywdę wyrządził, zwłaszcza jeśli temu zaprzecza. Ponadto siła przekonywania obrońcy oskarżonego może być większa niż siła przekonywania oskarżyciela. Zwycięstwo bowiem rodzi się ze słów” (tłum. J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 273).

³⁸ Platon, *Obrona Sokratesa*, 17a–18a.

³⁹ 90 DK 3, 10.

⁴⁰ Por. Z. Nerczuk, *Sztuka...*

⁴¹ Platon, *Obrona Sokratesa*, 17a n.

Najważniejszym świadectwem pochodzącym z tego okresu jest jednak anonimowy traktat, który – na podstawie tytułu widniejącego w rękopisach – określa się jako *Dialexeis* bądź też mianem *Dissoi logoi*, pochodzącym od zwrotu „przedstawiane są dwie mowy” (δισσοὶ λόγοι λέγονται), który rozpoczyna cztery pierwsze części traktatu. Na podstawie słów anonimowego autora, który wspomina o zakończeniu wojny między Spartą a Atenami jako o wydarzeniu bardzo bliskim w czasie, powszechnie przyjmuje się, że tekst ten powstał krótko po 404 roku p.n.e.⁴².

Dziewięć (czy jak chcą niektórzy – dziesięć⁴³) zachowanych fragmentów składających się na traktat nie stanowi zwartej całości, ale po pierwszych czterech wywodach „właściwych”, określanych w manuskryptach mianem *Dialexeis*, następuje dość zróżnicowana pod względem formy i treści zawartość⁴⁴. Pierwsze cztery „wywody” mają charakterystyczną formę „mów przeciwstawnych”, na którą składają się antynomiczne argumentacje, z których pierwsza głosi tożsamość, a druga wspiera tezę o różnicy między dobrem i złem, pięknem i brzydotą, sprawiedliwością i niesprawiedliwością oraz prawdą i fałszem. Ze względu na nagłą zmianę formy, która następuje po czwartym wywodzie, C. Trieber uważa, że w tym miejscu właściwy tekst się urywa, a pozostałe fragmenty stanowią wybór z dzieł anonimowego autora, który dołączony został do tekstu przez jakiegoś nieznanego nam kompilatora⁴⁵. Inni badacze, tacy jak H. Gomperz czy M. Pohlenz, tłumaczą tę odmianę formy narastającym pośpiechem autora⁴⁶.

Kolejny przedmiot naukowej kontrowersji stanowi problem autorstwa tekstu. Z wątkiem A. E. Taylora, który uważał, że twórcą dzieła jest któryś z erystyków wywodzący się spośród uczniów Sokratesa⁴⁷, badacze zgodnie przyjmują, że autorem tekstu jest raczej ktoś związany z kręgiem sofistycznym. Precyzując to przekonanie, C. Trieber przedstawił sugestię, że podstawą tekstu *Dialexeis* są „pisma jakiegoś protagorejczyka”⁴⁸. Z kolei E. Dupréel, sprzeciwiając się tej hipotezie, twierdził, że tekst stanowi podsumowanie poglądów Hippiasza⁴⁹.

Zbierając rezultaty badań, możemy stwierdzić, że w traktacie *Dialexeis* widoczne są reminiscencje poglądów Gorgiasza, Hippiasza, Sokratesa, Protagorasa oraz szereg wątków, które należą do motywów obiegowych w kręgach sofistycznych.

Wśród motywów bliskich Gorgiaszowym znajdują się nawiązania do zagadnienia *techne* oraz do problemu sprawiedliwej złudy, znanej nam z Gorgiaszowej definicji tragedii⁵⁰, a także kontynuacja tego wątku w postaci przekonania o prymacie przyjemności

⁴² 90 DK 1, 8: ἔν τε τῷ πολέμῳ (καὶ τὰ νεώτατα πρῶτον ἐρῶ) ἃ τῶν Λακεδαιμονίων νίκα, ἂν ἐνίκων Ἀθηναίως καὶ τῶς συμμάχως, Λακεδαιμονίους μὲν ἀγαθόν, Ἀθηναίους δὲ καὶ τοῖς συμμάχους κακόν.

⁴³ Por. C. Trieber, *Die Dialexeis*, „Hermes” 27 (1892), s. 225.

⁴⁴ C. Trieber, *Die Dialexeis*, s. 225.

⁴⁵ C. Trieber, *Die Dialexeis*, s. 225–226.

⁴⁶ H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig 1912, s. 186–187; M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, Berlin, 1913, s. 72–74 (cyt. za A. Levi, *The ethical and social thought of Protagoras*, „Mind” 40 (1940), s. 292).

⁴⁷ A. E. Taylor, *Varia Socratica*, Edinburgh 1908, s. 93 (cyt. za A. Levi, *The ethical...*, s. 294).

⁴⁸ C. Trieber, *Die Dialexeis*, s. 245.

⁴⁹ E. Dupréel, *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel 1948, s. 41.

⁵⁰ DK 90 3, 10. Dostrzega to C. Trieber (*Die Dialexeis*, s. 231).

nad prawdą w sferze *technai*⁵¹. Być może z Gorgiaszowym przekonaniem o wielkości retoryki związany jest także wątek wszechwiedzy opartej na znajomości słów⁵². Wpływy Gorgiasza zaznaczają się także, jak wskazuje C. Trieber, w sferze stylistyki, w której anonim naśladuje styl retora z Leontinoi⁵³. Nawiązanie do poglądów Hippiasza stanowi praktyczny wykład mnemotechniki we fragmencie dziewiątym⁵⁴. Z kolei za wpływ Sokratesa uznaje się motyw dialogu „sokratycznego”, który zawarty jest w pierwszym z fragmentów *Dialexeis*⁵⁵.

Jednak zdecydowana większość nawiązań odnosi się do poglądów, które na podstawie źródeł i świadectw wiązać możemy z Protagorasem⁵⁶. Należą do nich problem możliwości nauczania *arete*, który odpowiada przedstawieniu w *Protagorasie* Platona⁵⁷, przeciwstawienie *onoma* i *pragma*⁵⁸, teza głosząca tożsamość prawdy i fałszu⁵⁹, orzekanie sprzeczności o tej samej rzeczy⁶⁰, twierdzenie o względności i różnorodności dobra, zainteresowanie stanami, które odpowiada temu, co referuje się jako poglądy Protagorasa w *Teajtecie*⁶¹, a także obecność wątków heraklitejskich, w których C. Trieber dostrzega oddźwięk szerszej zależności Protagorasa od Heraklita⁶².

Gdy do tego szerokiego spektrum zapożyczeń dodamy motywy charakterystyczne dla całej sofistyki, takie jak argumentacje o charakterze erystycznym⁶³, wątek *kairos*⁶⁴ czy zainteresowanie kwestią wychowania i kultury, trudno mieć wątpliwości, że pod względem treści traktat ten stanowi kompilację wielu wątków pojawiających się u różnych mistrzów sofistyki⁶⁵.

Ze względu na to bogactwo zapożyczeń jednoznaczne rozstrzygnięcie problemu autorstwa tekstu, mimo usilnych starań niektórych badaczy, nie wydaje się możliwe. Słuszne jest raczej przekonanie, że *Dialexeis* należą do kategorii tekstów szkolnych,

⁵¹ DK 90 3, 17.

⁵² 90 DK 8.

⁵³ C. Trieber, *Die Dialexeis*, s. 231.

⁵⁴ C. Trieber, *Die Dialexeis*, s. 236.

⁵⁵ DK 90 1, 12–14. Por. E. S. Ramage, *An Early Trace of Socratic Dialogue*, „The American Journal of Philology”, Vol. 82, No. 4. (Oct., 1961), s. 418–424.

⁵⁶ W. Nestle, *Vom Mythos...*, s. 437.

⁵⁷ D. L. Gera, *Two thought experiments in the Dissoi logoi*, „American Journal of Philology” 2000, s. 21–45. Levi (*The ethical...*, s. 298): zbieżność w kwestii *arete* zachodząca pomiędzy tekstem *Dialexeis* a *Protagorasem* Platona (319a nn.) została opisana już przez Zellera. Por. również C. Trieber (*Die Dialexeis*, s. 235–236).

⁵⁸ W. Nestle, *Vom Mythos...*

⁵⁹ C. Trieber (*Die Dialexeis*, s. 232): w 4. traktacie *Dialexeis* zniesienie fałszu odpowiada temu, co o Protagorasie dowiadujemy się z platońskiego *Eutydema*, 283 n. Nie zgadza się z tym A. Levi (*The ethical...*, s. 298), który uważa, że jest to zupełnie inna koncepcja.

⁶⁰ DK 90 5.

⁶¹ DK 90 5: mowa jest o ludziach szalonych i zdrowych, głupich i mądrych. C. Trieber (*Die Dialexeis*, s. 235) słusznie dostrzega podobieństwo do motywu wiązane go z Protagorasem przez Platona w *Teajtecie* (158e).

⁶² C. Trieber, *Die Dialexeis*, s. 247.

⁶³ C. Trieber, *Die Dialexeis*, s. 241.

⁶⁴ DK 90 2 i 3.

⁶⁵ Por. np. Gera (*Two thought experiments...*, s. 24): „The *Dissoi Logoi* betrays the influence of various fifth-century authors and sophists of the first generation”.

w których zebrane zostało wiele obiegowych motywów, a dominacja wpływów Protagorasa odpowiada wiodącej roli, jaką myśl sofisty z Abdery miała dla całej sofistyki⁶⁶.

Dla naszych rozważań najbardziej istotna jest forma, od której traktat uzyskał swoje miano *Dissoi logoi*. Jak już wspomnieliśmy, tytuł ten pochodzi od słów, którymi anonimowy autor rozpoczyna pierwsze cztery rozdziały: „przedstawia się dwojakie mowy” (δισσοὶ λόγοι λέγονται). Owa „podwójność” znajduje wyraz w strukturze czterech rozdziałów traktatu⁶⁷, odróżniając je od reszty tekstu. Każdy z rozdziałów składa się bowiem z dwu części, z opozycyjnych *logoi*, z których pierwszym jest *logos* stwierdzający tożsamość sprzecznych pojęć, a drugim „mowa przeciwstawna” (ἄντιος λόγος)⁶⁸ zawierająca argumenty popierające tezę, iż są one „czymś różnym” (ἕτερον).

Formuła δισσοὶ λόγοι λέγονται wskazuje, że anonimowy autor traktatu nie jest twórcą przedstawianych argumentacji, lecz dokonuje kompilacji cudzych wywodów (τοὶ μὲν ... τοὶ δὲ), opierając się źródłach, których tytułów nie podaje. W intencji autora tekst stanowi więc katalog przykładów, które mogą być wykorzystane w dyskusji dotyczącej dobra, zła czy innych omawianych w traktacie pojęć⁶⁹. Na ten systematyczny charakter zwraca uwagę T. Buchheim, wysuwając w związku z tym przypuszczenie, że *Dialexeis* są notatkami z sofistycznego nauczania, zawierającymi szereg argumentacji pomocnych w prowadzeniu sporów⁷⁰.

Szkolny i propedeutyczny charakter potwierdza regularna struktura wywodów. Paradoksalne argumenty, wspierające tezę głoszącą tożsamość pojęć przeciwstawnych, poprzedzają wywód wykazujący ich różnorodność. Dydaktyczny i propedeutyczny charakter tekstu podkreśla również fakt, iż autor, podsumowując ciągi argumentów, trzykrotnie zaznacza, że mają one charakter uniwersalny i odnoszą się do „każdej rzeczy” (περὶ πάντων, περὶ τῶ πάντος, περὶ τῶν ἀπάντων)⁷¹. W ocenie anonimowego autora są to modelowe argumenty, które mogą być wykorzystane w dowolnym zakresie. Są one pod tym względem bliskie modelowym mowom Gorgiasza z Leontinoi, którego *Pochwała Heleny* jest na tyle ogólna, że stanowi wzór obrony każdej wiarołomnej żony, a *Obrona Palamedesa* – każdego człowieka oskarżonego o zdradę⁷².

Dialexeis są zatem zbiorem użytecznych argumentacji, które mogą zostać wykorzystane w dowodzeniu każdej z tez przeciwstawnych. Bogactwo nagromadzonych argumentów i ich różnorodny charakter wskazują, że wykazywanie tożsamości pojęć

⁶⁶ Te zbieżności C. Trieber (*Die Dialexeis*, s. 236) podsumowuje następująco: „So zeigen sich die Διαλέξεις fast in allen Punkten [...] von Protagoras vollkommen abhängig. In ihnen kommt demnach die Lehre eines Protagoreers zum vollen, unverfälschten Ausdruck”.

⁶⁷ Rozdział 5. mógł być również skonstruowany w oparciu o ten sam schemat, ale nie zachował się jego początek. Piąty ma szcztątkową formę *dissoi logoi* – można przypuszczać, że dowodzone w nim, że mądrość i głupota jest tym samym i różnym. Pozostała część wydaje się jednak powielać schemat „mów podwójnych”.

⁶⁸ DK 90 3, 13.

⁶⁹ Ten sprawozdawczy charakter zostaje naruszonym w dwu miejscach, w których autor wydaje się wspierać jeden ze sprzecznych poglądów. W pierwszym rozdziale przychyła się do stanowiska głoszącego „tożsamość” dobra i zła, a w czwartym preferuje „tożsamość” prawdy i fałszu (4, 1).

⁷⁰ T. Buchheim, *Die Sophistik...*, s. 9.

⁷¹ DK 90 1, 15; 2, 8; 2, 23.

⁷² Por. Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda...*, s. 40.

sprzecznych czy orzekanie sprzeczności o rzeczy było praktyką bardzo w owym czasie rozwiniętą. Potwierdzony przez badania związek anonimowego autora tekstu z kręgiem sofistycznym pozwala także wnosić, że pojawiająca się w traktacie forma w postaci opozycyjnych argumentacji jest charakterystyczna dla sofistyki, a, jak podkreślają zgodnie badacze, w szczególności winna być wiązana z Protagorasem⁷³.

*

Z całą pewnością te przedstawione powyżej skąpe świadectwa nie dają możliwości szczegółowej rekonstrukcji metody dwu mów. Wszystkie one wskazują jednak na to, że metoda mów przeciwstawnych była wiązana z sofistyką uniwersalnym zabiegiem, który polegał na umiejętności konstruowania mów bądź argumentacji przeciwstawnych na dowolny temat (περί παντός πράγματος).

Na podstawie przekazów komediowych i dramatycznych można z całą pewnością stwierdzić, że konstruowanie mów przeciwstawnych musiało być zjawiskiem na tyle znanym, by aluzje do nich mogły być odczytane przez przeciętnego odbiorcę. Nie ma również wątpliwości, że wszystkie fragmenty wiążą tę metodę z sofistyką. Trudno jest na podstawie tak skąpych nawiązań wskazać jednoznacznie postaci ruchu sofistycznego, z którymi ta metoda miałaby być wiązana. Najciekawszą informację możemy odnaleźć w *Chmurach*, w których określenie Sokratesa mianem ἐξαρνητικός i ἀντιλογικός może stanowić aluzję do traktatu Protagorasa pt. *Antilogiai* czy *Antilogikos*.

Warte uwagi jest również to, że we fragmentach dramatycznych, które wywodzą się spoza kręgu sofistycznego, metoda „dwu mów” spotyka się ze zdecydowaną krytyką. Zrozumiałe jest to w przypadku *Chmur* Arystofanesa, o których autorze wiemy, że był niechętny „nowej modzie”, reprezentowanej jego zdaniem przez Sokratesa i sofistów. Ten pejoratywny wydźwięk obecny jest również w *Fenicjankach* Eurypidesa. Na ich podstawie można się domyślać, że są to przejawy popularnej niechęci do metody „dwu mów”, która, jak można wnioskować, w powszechnym odczuciu przeciwstawiała się prostej antytezie prawdy i fałszu, wyrażanemu przez „mowę pojedynczą” (ἄπλως μῦθος).

Należy też podkreślić, że krytyka metody „dwu mów” jest w powyższych fragmentach wpisana w kontekst etyczny. Konstruowanie mów przeciwstawnych w powszechnym odbiorze interpretowane było jako odrzucenie prawdy, a zatem postępowanie prowadzące do fałszu czy kłamstwa. W połączeniu z „etyczną” interpretacją twierdzenia Protagorasa „słabsze słowo uczynić silniejszym” metoda mów przeciwstawnych stanowiła zatem podstawę do oskarżenia, iż sofisci działają wyłącznie we własnym interesie

⁷³ Według W. Nestle (*Vom Mythos...*, s. 437) głównym źródłem jest Protagoras, od którego autor czerpie formę antylogiczną. A. Levi (*The ethical...*, s. 300) podkreśla zależność traktatu od Protagorasa pod względem metody i treści oraz dodaje, że jest to powszechna opinia. Por. także W. Wróblewski (*Pojęcie arete w II połowie V wieku p.n.e. Protagoras, Gorgiasz, Demokryt*, Toruń 1979, s. 17) i G. Reale (*Historia filozofii starożytnej, I: Od początków do Sokratesa*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 250): „Echem tego protagorejskiego sposobu postępowania jest bardzo prawdopodobnie anonimowe pismo noszące tytuł *Mowy podwójne*”; D. L. Gera, *Two thought experiments...*, s. 24): „Scholars are generally agreed that Protagoras influenced this sophistic work both in structure—that is, in the use of opposing, antithetical arguments—and in content”; T. Buchheim (*Die Sophistik...*, s. 9) pisze, że wynajdywaniem takich ogólnych wzorów argumentacji zajmował się właśnie Protagoras.

bez względu na prawdę czy fałsz, lub jeszcze radykalniej: przede wszystkim mając na celu niesprawiedliwość i fałsz! Tę interpretację metody *dissoi logoi* dostrzec można w *Chmurach* Arystofanesa, w których komediopisarz łączył ze schematem „dwu mów” przekonanie, że jego celem jest zwyciężanie w niesprawiedliwych procesach. W podobnym kontekście pojawia się nawiązanie do metody „mów podwójnych” w tragedii Eurypidesa *Antiope*, w której wyraz prawdy stanowi przeciwstawiany sofistycznym „dwu mowom” „mowa pojedyncza”.

Z całą pewnością tych kilka fragmentów, chociaż dla historii sofistyki z pewnością interesujących, nie pozwala rozwikłać szeregu spornych kwestii związanych z metodą „dwu mów”. Nie znajdziemy w nich odpowiedzi na główne pytanie, które nurtuje badaczy, mianowicie, czy metod „dwu mów” daje wyraz głębszym filozoficznym rozstrzygnięciom, czy też jest wyłącznie retoryczną metodą o praktycznym charakterze. Wydaje się, że odpowiedzi na to pytanie może udzielić tylko skrupulatna interpretacja przekazów Platona i Arystotelesa.

The method of *dissoi logoi* in Pre-Platonic testimonies

The paper analyzes the references to the method of *dissoi logoi* (antilogic) in Pre-Platonic testimonies such as Aristophanes' *The Clouds*, fragments of *Antiope* and *The Phoenicians* of Eurypides and the anonymous treatise called *Dialexeis*. The analysis of them results in the following observations: (1) The method of *dissoi logoi* was the universal strategy of arguing on both sides in every subject (*peri pantos pragmatos*). (2) The Sophists are pointed out by all the testimonies as those who invented this method. (3) The criticism of the method is based on the conviction that it is used by the Sophists with no regard for truth and justice.