

Krzysztof Łapiński

Platon i metamorfozy pojęcia filozofii

Narodziny filozofii nie pokrywały się w czasie z narodzinami terminu filozofia¹. Za pierwszego filozofa starożytni uznali Talesa, jednak słowo filozofia w jego czasach jeszcze nie istniało. W zachowanych źródłach do czasów Platona, a zatem w ciągu około dwustu lat począwszy od działalności pierwszego z jońskich myślicieli, neologizm „filozofować” w różnych odmianach gramatycznych pojawia się mniej niż dziesięć razy i to w znaczeniu innym niż sugerowałoby jego późniejsze użycie. Jego popularność gwałtownie wzrasta wraz z rozkwitem literatury sokratycznej². Przełom epok archaicznych i klasycznych, czasy sofistów, Sokratesa i Platona, to okres kształtowania się terminologii z zakresu różnorodnej działalności intelektualnej. W sposób, który nie powtórzy się w historii kultury europejskiej, słowa z żywego języka po raz pierwszy ulegają petryfikacji, stając się terminami technicznymi. Niczym kamienie używane do wznoszenia budowli, włączane są do słowników rodzących się dyscyplin. Wiele wysiłku w ukształtowanie dyscypliny zwanej filozofią włożył Platon. Za pomocą różnych zabiegów definicyjnych, poprzez reinterpretację tradycji i polemikę ze współczesnymi sobie interlokutorami, proponuje nowe pojęcie filozofii, definiując jej przedmiot i metodę, formułując ideę życia na sposób filozoficzny oraz wskazując na bohatera nowego typu, jakim jest

¹ W niniejszym artykule spróbuję odnieść się do pewnych wątków metafizycznych zawartych w książkach Profesora Juliusza Domańskiego, mam tu przede wszystkim na myśli *Metamorfozy pojęcia filozofii* (przedmowa P. Hadot, przeł. Z. Mroczkowska, M. Bujko, IFiS PAN, Warszawa 1996) oraz *«Scholastyczne» i «humanistyczne» pojęcie filozofii* (wyd. I: Ossolineum, Wrocław 1978; wyd. II: Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005). Pragnę przy tej okazji wyrazić głęboką wdzięczność Panu Profesorowi za długoletnie inspiracje, płynące z lektury jego książek i artykułów, ze słuchania jego wykładów oraz z toczonych z nim rozmów.

² W celu zobrazowanie istniejącej tu dysproporcji wystarczy wspomnieć, że u samego Platona występuje on aż 346 razy; por. Livio Rosetti, *L'invenzione della filosofia*, „Bollettino della Società Filosofica Italiana” 2010, t. CC, s. 3-16.

jego mistrz, Sokrates³. Postaram się poniżej prześledzić kilka węzłowych punktów w ewolucji pojęcia filozofii, od jego najwcześniejszego użycia, poprzez Tukidydesa, aż po Platoński dialog *Gorgiasz*, który – pomijany zazwyczaj w tym kontekście – zawiera zarówno duży ładunek polemiczny w stosunku do konkurencyjnych znaczeń terminu filozofia, jak i próbę pozytywnego zdefiniowania tego pojęcia.

Autorem najstarszej zachowanej do naszych czasów wypowiedzi o uprawianiu filozofii, zacytowanej przez Klemensa Aleksandryjskiego w *Kobiercach*⁴, jest Heraklit z Efezu. Efeski myśliciel nie używa wprawdzie rzeczownika „filozofia”, mówi jednak o mężach czy też ludziach, którzy „filozofują”:

χρὴ γὰρ εἶ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι.

Ludzie usposobieni filozoficznie powinni być badaczami bardzo wielu rzeczy (fragm. B35).

Na pierwszy rzut oka zdanie to nie wydaje się kontrowersyjne i dałoby się zinterpretować następująco: Heraklit-filozof powiada, iż uprawianie dziedziny, którą sam reprezentuje, a więc filozofii, wymaga zainteresowania wieloma zagadnieniami. Nasuwa się jednak wątpliwość, czy Heraklit adresuje swoją wypowiedź również do siebie. Ta wątpliwość jest tym bardziej uzasadniona, że treść owego zdania stoi w sprzeczności z innymi wypowiedziami Heraklita, w których krytykuje on „badanie” (ἱστορίη) jako źródło mądrości oraz skutek owego badania, „wielowiedztwo” (πολυμαθίη). Czarnym charakterem, który powraca w owych krytycznych wypowiedziach, jest Pitagoras („przywódca oszustów”, B81). We fragmencie B129 czytamy:

³ „Filozofem *par excellence* był w takim znaczeniu Sokrates. Jego osobowość i szczególny sposób bycia, a także niezwykła śmierć i towarzyszące jej okoliczności stanowią scenerię i oprawę zdarzeniową olbrzymiej większości dialogów Platona, gdzie będący ich głównym bohaterem Sokrates jest zarazem głosicielem nauk samego Platona. W ten sposób – rozmijając się z literalną prawdą historyczną w zakresie ściśle doksograficznym – Platon zapoczątkował coś, co było bodaj ważniejsze od prawdziwego literalnie i historycznie przekazu doksograficznego, jaki mógłby skonstruować oddzieliwszy w swoim przedstawieniu to, co było jego własnym dociekaniem, od tego, co było Sokratesowe. Była to prawda innego niż doksograficzna rodzaju, można rzec, filozoficzna prawda wyższego rzędu. Platon stworzył mianowicie ideał i literacki obraz filozofa, który swoim życiem zrealizował to, co w dziedzinie etycznej praktyki implikowały głoszone przezeń etyczne wskazania. Uczyniwszy tak, Platon stworzył pozytywnego bohatera filozofii” (J. Domański, «Scholastyczne» i «humanistyczne» pojęcie filozofii, Kęty 2005, s. 51).

⁴ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. I i II, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 103 (V, 140, 6).

Πυθαγόρης Μνησάρχου ιστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.

Pitagoras, syn Mnesarchosa, uprawiał *badanie* najbardziej ze wszystkich ludzi, a dobierając sobie to, co spisane, uczynił [z tego] własną mądrość, wielowiedztwo (πολυμαθίη), złą sztukę (κακοτεχνίη).

Wynika stąd, że „mądrość” Pitagorasa opiera się na dobieranych przezeń zapożyczeniach. Atak na „wielowiedztwo” pojawia się również we fragmencie B40: „Wielowiedztwo nie uczy pojmovania (νόον); Hezjoda bowiem nauczyłoby i Pitagorasa, jak również Ksenofanesa i Hekatajosa”. Spróbujmy powyższe zdania Heraklita zestawić z innymi jego wypowiedziami, które niech posłużą za kontekst. W zdaniu B107 Heraklit pisze: „Złymi świadkami są oczy i uszy ludziom o duszach barbarzyńców”. Owe barbarzyńskie dusze, dusze bełkotliwe (jako że barbarzyńcy to ci, którzy „bełkoczą”), nie potrafią dostroić się do brzmienia logosu, a zatem patrzenie, słuchanie, czyli to, co składa się na „badanie”, nie prowadzą ich we właściwym kierunku. Powierzchnowe badanie może zwodzić, tak jak Homer, najmądrzejszy z Greków, dał się zwieść (B56), ponieważ „natura lubi się ukrywać” (B123) i „niejawne zestrojenie jest silniejsze niż jawne” (B54). U Homera Odyseusz jest mądry, gdyż wiele widział. Bruno Snell zauważył, że dla Heraklita słowem-kluczem nie jest wielość, ale „głębia”, intensywność⁵. Zwróciwszy się ku samemu sobie, niczym ku wyrocni („zapytywałem się o samego siebie”, B101), można nasłuchiwać logosu, odkrywając w duszy jego nieprzebytą głębię (B45). Jak jest to zatem możliwe, że Heraklit, krytykując badanie i wielowiedztwo, mówi zarazem, iż filozofujący powinni być badaczami bardzo wielu rzeczy? Ten dysonans skłaniał niektórych filologów do zastanawiania się nad autentycznością fragmentu B35 lub jego części⁶. Wydaje się jednak,

⁵ Por. Bruno Snell, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, przeł. A. Onysymow, Warszawa 2009, s. 34. Należy jednak zaznaczyć istnienie innych interpretacji, gdzie owa głębia może oznaczać otchłań czasu przeszłego i przyszłego. Por. Felix M. Cleve: „By «depth» is here [scil. fragm. 45] meant no depth or profundity of any thoughts or feelings, but the infinity of time: the infinite depth of the past and the infinite depth of the future. Along each of these roads is met the eternal transformation of psyche into Logos and of Logos into psyche” (*The Giants of The Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct Their Thoughts*, The Hague 1965, t. I, s. 67). Logos byłby więc nie tyle niezgłębiony, co niecichnący.

⁶ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (*Philologische Untersuchungen*, t. I, Berlin 1880, s. 215) zastanawia się, czy użycie terminu *philosophos* można przypisać Heraklitowi („dass der alte Ephesier selbst jenes Wort gebraucht habe, garantiert uns nichts”); inaczej uważa Hermann Diels („vielleicht Heraklits Schöpfung”), wskazując zarazem, że to jednak *sophon* ma u Heraklita znaczenie „techniczne”

że na zasadzie hipotezy można przyjąć, iż w najstarszym zachowanym tekście mówiącym o uprawianiu filozofii, pochodzącym od autora uznanego przez tradycję za filozofa *sensu stricto*, o filozofach mówi się ironicznie, sam zaś Heraklit z nimi się nie utożsamia⁷. Należałoby założyć, że neologizm „filozofia” nie zyskał wówczas jeszcze swego technicznego znaczenia, którego nabrał później, mógł zaś trącić nowinkarstwem. Przy takiej interpretacji fragment B35 zaczyna współbrzmieć z innymi wypowiedziami efeskiego myśliciela.

Heraklit utożsamia uprawianie filozofii z *historie*. Zestawienie to prowadzi na myśl działalność intelektualną prowadzoną przez pitagorejczyków, którzy kładli nacisk na badanie *kosmosu*, rozwijając przy tym takie

(*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 9. Aufl. hrsg. von W. Kranz, s. 159); Miroslav Markovich (*Heraclitus. Greek text with a short commentary*, Los Andes Univ. Press 1967, *ad loc.*) uważa, że πολλῶν ἱστορίας pochodzi od Heraklita, φιλοσόφους ἄνδρας natomiast może być inwencją samego Klemensa (ta fraza powraca w *Kobiercach* I, 68, 3), podobnie jak od Klemensa miałyby pochodzić εἰ μάλλα. Podobnie sądzi Thomas M. Robinson (*Heraclitus. Fragments. A Text and Translation with Commentary*, University of Toronto Press 1987, s. 174), który idzie za Markovichem. Charles Kahn umieszcza fragment B35 wraz z 18, 22, 123 „on the basis of their common imagery of searching, finding, being hard to find” (*Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge 1978, s. 105). Adam Krokiewicz broni autentyczności tego zdania, zastanawiając się zarazem, czy nie brakuje mu dopowiedzenia: „Krótki fragment B35 robi wrażenie urywku z dłuższej wypowiedzi, którego sens właściwy wyjaśniałyby dopiero dalsze słowa. W związku z imiennymi atakami Heraklita na Pitagorasa nasuwa się pytanie, czy po słowach «O bardzo wielu rzeczach powinni wiedzieć filozofowie (=miłośnicy mądrości)...» nie następował taki na przykład ciąg dalszy: «atoli Pitagoras mienił się filozofem, choć naprawdę nie wiedział o niczym». Wtedy fragment B35 nie tylko by nie pozostawał w sprzeczności z imiennymi fragmentami Heraklita o Pitagorasie, ale nawet stanowił świadectwo, że twórcą wyrazu «filozof» był Pitagoras” (*Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 17-18). Wojciech Wrotkowski uznaje, że *philosophoi andres* powinni być wiązani z „mędrcami”, dodając, że postulat badania wielu rzeczy z B35 nie jest tożsamy z *polymathie* (*Jeden wieloimienny. Bóg Heraklita z Efezu*, Nowa Wieś-Warszawa 2008, por. index locorum, B35).

⁷ Taką perspektywę przyjmują m.in.: Francis M. Cornford, który rozumie omawiany fragment jako „an ironical sneer at «polymaths», perhaps especially directed at Pythagoras, whose humility led him to call himself not «wise», but a «lover of wisdom». To Heraclitus, convinced that «wisdom is one», and that he possessed it, such humility seemed mawkish and hypocritical” (*From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, New York 1957, s. 186-187); Cornelia J. de Vogel: „It is, of course, true that this in itself is no proof. It is an interpretation, but an intelligent one, which might well be correct. In my opinion no other interpretation can be given that would explain the text more satisfactorily” (*Pythagoras and early Pythagoreanism. An interpretation of neglected evidence on the philosopher Pythagoras*, Assen 1966, s. 98; z powołaniem się na podobne wnioski w publikacji Roberta Joly’ego, *Le thème philosophique des genres de vie dans l’Antiquité classique*, Brussels 1956); Herbert Granger: „Heraclitus is ridiculing the neologism, and he leaves the word to those parvenus like Pythagoras who pursue «inquiry». [...] If this analysis of B35 is correct, then the earliest surviving use of «philosopher» is one of mockery” (*Heraclitus’ Quarrel with Polymathy and «Historiè»*, „Transactions of the American Philological Association” 2004, t. CXXXIV, s. 235-261, zvl. s. 250).

dyscypliny, jak geometria, astronomia czy harmonika. Tradycja antyczna, w osobie ucznia Platona, Heraklidesa z Pontu, wynalezienie terminu „filozofia” przypisuje Pitagorasowi. Dziełko Heraklidesa, zatytułowane Περὶ τῆς ἀπνῶν⁸, jest najstarszym naszym źródłem wiążącym to dokonanie z Pitagorasem. Nie mamy jednak pewności, że to Pitagoras ukuł ów termin⁹. O ile wypowiedź Heraklita można uznać za autentyczny cytat przytoczony przez Klemensa, o tyle w tym wypadku mamy do czynienia z opowieścią, która mogła pochodzić zarówno z czasów Pitagorasa, jak i zostać skonstruowana znacznie później. Traktat Heraklidesa nie zachował się do naszych czasów, znany jest częściowo, między innymi z przytoczeń u Cycerona i Diogenesa Laertiosa. Mimo że Cyceron i Diogenes Laertios zdawali się dawać wiarę Heraklidesowi, to jednak nie sposób definitywnie rozstrzygnąć, ile w jego tekście jest relacji, a ile własnej inwencji. Cyceron pisze (*Rozmowy tuskulańskie* 5.8-9), że do czasów Pitagorasa za mędrców uważano wszystkich, którzy badali naturę świata. Dodaje, że zgodnie z opowieścią Heraklidesa, Pitagoras, „mąż przede wszystkim uczony” (*vir doctus in primis*), przybył do Fliuntu i rozprawiał uczenie i obficie z władcą tego kraju, Leonem. Ten zaś, dziwiąc się rozumowi i wymowie Pitagorasa, zapytał go, na której sztuce najbardziej polega. Pitagoras odrzekł, że nie zna wprawdzie żadnej sztuki, jest jednak filozofem (*artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum*). Zdumiony tą nazwą Leon zadał pytanie, kim są filozofowie i czym różnią się od innych ludzi. W odpowiedzi Pitagoras przywołuje obraz igrzysk w Olimpii, na które zjeżdżają się wszyscy Hellenowie. Dzielą się oni na trzy kategorie: przybywających dla sławy sportowców, zwabionych chęcią zysku kupców, i tych najbardziej szlachetnych, którzy pragną bezinteresownie oglądać. Podobnie filozofowie, przybywszy na ten świat, oglądają i dociekają natury rzeczy. Tekst Cycerona należy uzupełnić o ustęp z *Żywotów... Diogenesa Laertiosa* (1.12). Oprócz tego, co przytacza Cyceron, dowiadujemy się bowiem, że według Pitagorasa żaden człowiek nie jest mądry, albowiem mądry jest tylko bóg.

Jednym z zagorzałych przeciwników uznania autentyczności opowieści Heraklidesa z Pontu był Werner Jaeger. Uważał on, że pobrzmiwa tu sens pojęcia filozofii, jaki nadał mu dopiero Platon. Jak argumentuje

⁸ *O zmarłej*, a dosłownie *O kobiecie bez oddechu*. Próbę częściowej rekonstrukcji i analizę tego tekstu, traktującego o przywróceniu przez Empedoklesa zmarłej do życia, znaleźć można w: H.B. Gottschalk, *Heracles of Pontus*, Oxford 1980, s. 13-36.

⁹ W wiarygodność tej opowieści wątpił już m.in. Eduard Zeller (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, t. I, Leipzig 1856, s. 1); Wilamowitz pisze: „als scherz ist's ja ganz gut dass Pythagoras jenes neue wort erfunden habe, wie es Herakleides zu drehen beliebte (Diogen. *praef.* 12)”. Dodaje przy tym, że tendencja do tworzenia złożeń z *filo-* charakterystyczna była raczej dla dialektu attyckiego (*Philologische Untersuchungen*, s. 214).

niemiecki uczyony, ideał życia teoretycznego pojawił się dopiero w czwartym wieku. Zdaniem Jaegera, trzy typy żywotów z opowieści Pitagorasa mają swoje źródło w nauczaniu Akademii, a zatem w relacji Heraklidesa nie ma nic, co by poza to nauczanie wykraczało¹⁰. Powinniśmy się jednak zastanowić, czy relację Heraklidesa należy traktować całościowo, to znaczy uznać albo w całości za wiarygodną, albo w całości za inwencję autora. Niewykluczone, że mieszają się w niej oba te składniki. Problem należy do gatunku nierozstrzygalnych, podobnie jak w przypadku zdania Heraklita. Można jednak wskazać, że w przytoczeniu Cyserona Heraklides rozpoczyna swój wywód od pytania, w której sztuce Pitagoras jest najbardziej biegły. Kontekstem są zatem sztuki czy też nauki szczegółowe¹¹. Intencja pytającego wyrasta z intuicji dotyczącej użycia takich pojęć, jak *technē* czy *sophia*. Interpretując tę relację, filolodzy krytyczni wobec niej i uznający ją za anachroniczne przeniesienie idei Akademii w przeszłość, sami ulegali czarowi Akademii, przypisując słowu *sophia* z neologizmu *philosophia* znaczenie mądrości przynależnej wyłącznie bogom. Taki sens wynika również z wersji Diogenesa Laertiosa. Termin *philosophia* miałby zatem stanowić odzwierciedlenie przepaści między mądrością boską a ludzką. Konkluzja badawcza brzmi wówczas, że Pitagoras takiej idei nie znał, a przez to nie mógł użyć terminu filozofia. Należy jednak w tym wypadku odwołać się do archaicznego znaczenia terminu mądrość. Począwszy od Homera mądrość to biegłość w jakiejś sztuce. W *Iliadzie* określa się tym słowem umiejętności cieśli (15.412), w *Pracach i dniach* Hezjoda można być mądrym w żegludze czy budowaniu statków (649)¹². Odpowiedź Pitagorasa należałoby zatem sprowadzić do konkluzji brzmiącej, iż nie jest on ekspertem w konkretnej sztuce, jest za to miłośnikiem mądrości w sensie zajmowania się wieloma rodzajami „mądrości”, czyli mówiąc inaczej sztuk, dyscyplin, rzemiosł. Filozofia nie oznacza w tym wypadku dystansu do mądrości boskiej, lecz do mądrości ludzkiej, ograniczającej się do jednej, konkretnej dyscypliny. Filozof byłby zatem tym,

¹⁰ W. Jaeger, *On the origin and cycle of the philosophic ideal of life*, w: *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development*, trans. by R. Robinson, Oxford 1948, s. 432-433. Podobnie uważa Walter Burkert, którego zdaniem Heraklides przypisuje Pitagorasowi pojęcie z czasów Akademii (*Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes «Philosophie»*, „Hermes” 1960, t. LXXXVIII, s. 159-177).

¹¹ U Diogenesa Laertiosa (8.8) tyran pyta Pitagorasa lapidarnie, kim jest (τίς εἶη), na co tamten odpowiada φιλόσοφος. Wydaje się jednak, że Diogenes skracą relację zaczerpniętą od Sosigenesa. Cyseron zaś, co pokazuje Burkert (*Platon oder Pythagoras?*, s. 160), mógł dokonywać w niektórych miejscach wręcz literalnego przekładu. Punktem odniesienia dla Burkerta są passusy z *Żywota Pitagorasa* Jamblicha.

¹² Zob. np. J.H. Leshner, *Archaic Knowledge*, w: *Logos and Mythos*, red. W. Wians, New York 2009, s. 13-28.

który zajmuje się wieloma tymi dziedzinami, nie zaś wąską „mądrością” specjalistyczną, rzemieślniczą czy nastawioną praktycznie. O takim specjalistycznym znaczeniu mądrości, obok sensu ogólnego, pisze jeszcze Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* (1141a). Dla Pitagorasa filozofia mogła więc oznaczać to samo, co *polymathie*, byłaby więc pojęciem inkluzywnym, pod które podpada wiele dziedzin wiedzy¹³. Warto dodać, że według Heraklidesa z Pontu, Pitagoras nazwał siebie filozofem jeszcze przed wyruszeniem do Italii¹⁴. Mogło być zatem tak, że Pitagoras użył terminu filozofia w znaczeniu, jakie niesie jońskie słowo *historie*, a zatem takim, jakie krytykuje Heraklit. Z kolei Heraklides Pontyjski – a za nim Cynceron i Diogenes – nadali pojęciu „filozofia” dodatkowe znaczenie, zbieżne z jego użyciem w Akademii Platońskiej, podkreślające różnicę między wiedzą boską i ludzką. Z pewną dozą prawdopodobieństwa można więc przyjąć, że w opowieści Heraklidesa pojawia się „ziarno prawdy”, a zatem nie wszystko jest inwencją zgodną z duchem panującym w ówczesnej Akademii¹⁵. Na poparcie tej interpretacji przytoczmy jeszcze jeden przykład, pochodzący z pisma hippokratejskiego. W zależności od datowania, mógłby to być najstarszy tekst, w którym pojawia się termin „filozofia” w formie rzeczownikowej¹⁶. Anonimowy autor *O dawniejszym leczeniu* wypowiada się polemicznie wobec filozofii. Już na samym początku tekstu odżegnuje się od budowania wiedzy medycznej na podstawie jakichkol-

¹³ Podobnie argumentuje Gottschalk. Uważa on, że Cynceronowa *ars* jest tłumaczeniem greckiej *sophia* (*Heraclides of Pontus*, s. 23). Wątpi przy tym, czy stwierdzenie, iż mądry jest tylko bóg, obecne u Diogenesa Laertiosa, pochodzi od Heraklidesa. Gottschalk pisze: „Yet in describing himself as a philosopher, Pythagoras drew a distinction between himself and those who claimed to possess some «skill»; Cicero renders this concept by *ars*, but probably Heraclides used the word *sophia* to produce a play on *sophia* and *philosophia*. So it is true after all that Pythagoras disclaimed one kind of wisdom, not because it was beyond man's reach, but because he found it uninteresting. *Sophia* can denote a skill, a limited body of knowledge and techniques which can be learned once and for all and then applied to further the interests of the men who know it. [...] The «contemplation of the nature of the universe» to which Pythagoras and Empedocles devoted their lives was something higher, open-ended and in its essence disinterested [...]” (*ibidem*, s. 26-27).

¹⁴ Por. Cynceron, *Tusc.* 5.10. Zwraca na to uwagę Krokiewicz, *Zarys...*, *op. cit.*

¹⁵ Warto dodać, że w innym miejscu Cynceron krytykuje Heraklidesa, iż „bajkami dla dzieci wypełnił swe księgi” (Cic., *De nat. deorum* 1.13.34); przytacza to J. Domański, «Scholastyczne» i «humanistyczne» pojęcie filozofii, s. 22, przyp. 9.

¹⁶ Datowanie traktatu Περὶ ἀρχαίων ἰητρικῆς (*De prisca medicina, De vetere medicina*) nie jest pewne. Podaje się najogólniejszy przedział 440-350 r. p.n.e. Mark Schiefsky z pewnym wahaniem przyjmuje ostatnie ćwierćwiecze piątego wieku (Hippocrates, *On Ancient Medicine*, transl. with introduction and commentary by M.J. Schiefsky, Leiden-Boston 2005, s. 64). Polski przekład wraz ze wstępem i komentarzem, zawierającym bogaty materiał źródłowy, zob. *O dawniejszym leczeniu*, w: Hippokrates, *Wybór pism*, przeł. M. Wesoły, t. I, Warszawa 2008, s. 70-103. Marian Wesoły za datę powstania traktatu przyjmuje lata 440-420 (s. 64).

wiek hipotez dotyczących funkcjonowania ludzkiego organizmu. Z pozycji *techné* lekarskiej i ścisłości, jaką ma ona umożliwiać w badaniu natury człowieka, krytykuje filozofię i podejmowane w jej ramach dociekanie nad *physis*. Rzekoma ścisłość sztuki medycznej, zainteresowanej naturą konkretnego człowieka, przeciwstawiona zostaje filozoficznym dociekaniom, podejmowanym między innymi przez Empedoklesa, a ukierunkowanym na „teoretyczne” badanie natury pojętej ogólnie (rozdz. 20). Te dociekania zostają lekceważąco nazwane „piśmiennictwem”, ponieważ – jak możemy się domyślać – nie da się ich zastosować w praktyce sztuki lekarskiej. Podobnie więc jak w poprzednich przykładach, uprawianie filozofii zostało zdefiniowane dwojako: jako dociekanie (*historie*) oraz jako działalność, która nie ma charakteru *techné*¹⁷.

Ajtiologiczna opowieść o spotkaniu Pitagorasa z Leonem zawiera pewne elementy konstrukcji literackiej. Przede wszystkim elementem konwencji jest konfrontacja mędrca i władcy. Ów topos pojawia się dość często w literaturze antycznej. Mędrzec wypowiada się przed władcą, zyskuje jego aprobatę, a przynajmniej uwagę, i – w ramach opowieści – jego racja zwycięża. Tego rodzaju literackie konfrontacje miały zapewne cel epideiktyczny i protreptyczny, służyły pokazaniu odbiorcom, że władza w sensie politycznym jest czymś ułomnym w zestawieniu z autarkicznością filozofa. Podobny koncept spotykamy w innej opowieści, przytoczonej przez Herodota, w której również mówi się o „filozofowaniu”. Ogląd i filozofowanie pojawiają się w parze u Herodota, podobnie jak u Heraklidesa. Solon, po reformach przeprowadzonych w Atenach, wyrusza w podróż po krajach Wschodu dla obejrzenia (θεωρίη) świata. Nie chce, ażeby Ateńczycy nakłonili go do anulowania reform. Sami bowiem zobowiązali się przysięgą, że przez co najmniej dziesięć lat będą ich przestrzegać. Opowieści o podróżach filozofów w celach poznawczych – Talesa, Demokryta, Platona, Pirrona – to stały element narracji biograficznych. W Lidii Solon spotyka się z Krezusem, którego studzy oprowadzają Ateńczyka po skarbcach, pokazując mu wielkie bogactwa, a następnie wiodą przed oblicze króla. Krezus mówi: „Mój gościu ateński, doszła już do nas niejedna wiadomość o twojej osobie, twojej mądrości i o twoich wędrowkach, jak ty z żądzy wiedzy (φιλοσοφῆων) liczne kraje zwiedziłeś, aby się w nich rozejrzeć (θεωρίης εἶνεκεν); dlatego teraz zebrała mnie ochota zapytać ciebie, czyś już widział najszczęśliwszego z ludzi” (1.30)¹⁸.

¹⁷ Zdaniem Geoffreya E.R. Lloyda, hippokratejski autor polemizuje z pitagorejskimi myślicielami z kręgu Filolaosa (*Who is attacked in On Ancient Medicine?*, w: *Methods and Problems in Greek Science. Selected Papers*, Cambridge 1991, s. 49-69).

¹⁸ Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2003. Notabene grecki tytuł dzieła Herodota brzmi *Historiai*, a więc badania, obserwacje, dociekania.

Solon jednak nie podróżuje w celu „oglądania” obcego złota, ale raczej skarbów innej natury – obyczajów, praw i nauk. Dlatego nie pochwali Krezusa i nie nazwie go szczęśliwym. W tej opowieści z morałem również racja mędrca wygrywa. Warto jednak zauważyć, że w czasach Herodota termin φιλοσοφείων musiał być już na tyle popularny, że historyk zdecydował się włożyć go w usta nie Solona, ale Krezusa. „Filozofować” nie ma tu jednak znaczenia technicznego, oznacza raczej reporterskie badanie świata w różnych jego aspektach, zbieranie informacji o nim, a słowem-kluczem jest oglądanie.

Kolejna ważna wzmianka dotycząca uprawianiu filozofii pojawia się w *Wojnie peloponeskiej* Tukidydesa, w słynnej mowie pogrzebowej (*epitaphios*) wygłoszonej przez Peryklesa zimą 431 roku ku czci poległych Ateńczyków. Znaczna część mowy zawiera pochwałę demokratycznych Aten pod rządami „pierwszego obywatela”, Peryklesa, i wynika z deklaracji samego mówcy, aby prześledzić, „dzięki jakim wysiłkom doszliśmy do tej potęgi oraz dzięki jakim formom ustrojowym i jakim cechom charakteru nasze państwo stało się wielkie” (2.36)¹⁹. Jak podkreśla Perykles, jednostka winna brać udział w życiu państwowym, ci zaś, którzy nie chcą tego robić, są nie tyle bierni (ἀπράγμονα), co wręcz bezużyteczni (2.40). Użyteczność jednostki w sprawach państwowych staje się podstawowym kryterium jej wartościowania. Obywatele powinni dzień w dzień kontemplować (θεωμένους) potęgę państwa oraz stać się jego miłośnikami (ἔραστάς), „zakochać się” w nim (2.43). W pewnym sensie kryterium użyteczności przekłada się również na uprawianie „filozofii”. Perykles mówi bowiem (2.40):

φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ’ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.
Kochamy bowiem piękno, ale z prostotą, kochamy wiedzę, ale bez zniewieściałości²⁰.

Innymi słowy, prowadzimy działalność intelektualną – albowiem φιλοσοφοῦμεν zawiera tu prawdopodobnie ogólny sens zajmowania się różnymi dziedzinami wiedzy – ale w taki sposób, żeby nie osłabiła ona naszej zdolności do czynu, żeby nas nie „zmiękczyła”. Kumaniecki tłumaczy μαλακία jako zniewieściałość, co jest o tyle trafne, że jej opozycją jest w tym wypadku męstwo (ἀνδρεία). Ten zatem, kto zanadto zajmowałby się działalnością intelektualną, stanie się „niemęski” (ἄνανδρος). To przeciwstawienie powróci w wypowiedziach Kalliklesa w platońskim *Gorgiaszu*. Tymczasem Perykles podkreśla, że o mężczyznach świadczy ich

¹⁹ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, oprac. R. Turasiewicz, Wrocław 1991.

²⁰ Przeł. K. Kumaniecki.

pośmiertna sława, podczas gdy *arete* kobiet – polityk zwraca się w tym miejscu do wdów obecnych na ceremonii – ma polegać na takim sposobie życia, żeby ich sława, dobra lub zła, była jak najmniej wśród mężczyzn obecna (2.45). Życie nieaktywne, w tym teoretyczne, byłoby zatem „nie-męskie”, nie ma więc na nie miejsca w takim obrazie Aten. Perykles dopowiada, że słowa wprawdzie nie szkodzą czynom i powinny być pouczeniem, zanim przystąpi się do czynów, ale – jak się wydaje – pozostawia się im funkcję pomocniczą, nie zaś w pełni autonomiczną. Przeciwwstawienie życia teoretycznego i praktycznego dojdzie do głosu w *Antiope* Eurypidesa, do której odwoła się Platon w *Gorgiaszu*²¹. Jest to wprawdzie opozycja dość powszechna w myśli sofistów, być może jednak Tukidydes, komponując po latach Peryklesowy *epitaphios*, miał w pamięci ową sztukę Eurypidesa. Kiedy Perykles wygłasza pochwałę Aten, nie widać jeszcze oznak katastrofy, która niebawem nadejdzie. Latem wybuchnie w mieście zaraza, która „przewyższała wszystko, co da się opisać” (2.50). Mimo że oba wydarzenia oddzielone są od siebie okresem kilku miesięcy, u Tukidydesa pojawiają się jedno po drugim: po Peryklesowym opisie świetności Aten, następuje Tukidydesowy opis katastrofy. Dostrzega się w tym celowy zabieg kompozycyjny²². Pisząc jak trzeźwy przyrodnik, inspirowany być może pismami autorów hippokratejskich, Tukidydes notuje przebieg zarazy, nie ogranicza się jednak wyłącznie do kwestii medycznych. Opisuje również moralne skutki epidemii: zanik norm współżycia społecznego, potrzebę natychmiastowego używania przyjemności. Nikt nie chce trudzić się dla cnoty ani poważać bogów. Zaraza ogarnia nie tylko miasto i ludzkie ciała, ale też ludzkie dusze i obyczaje. Jest jak cała tocząca się wokół wojna, ale jak gdyby ujrzana w soczewce: oba wydarzenia przewyższają to, co znane z przeszłości, oba przynoszą chaos. Upadek norm wywołany przez zarazę przypomina chociażby chaos w zakresie pojęć moralnych, do któ-

²¹ Niektórzy dostrzegają w mowie Peryklesa wyodrębnienie trzech modeli życia, zob. Jeffrey S. Rusten, *Two Lives or Three? Pericles on the Athenian Character (Thucydides 2.40.1-2)*, „Classical Quarterly” 1985, t. XXXV, s. 14-19. Autor uważa, że Jaeger zbyt pochopnie przypisał środowisku Akademii Platonskiej wynalezienie trzech sposobów życia. W tym wypadku Jaeger opiera się wyłącznie na *argumentum ex silentio*. Rusten przypomina, że trójpodział funkcji społecznych jest typowo indoeuropejski, ponadto trzy modele lub cele życia pojawiają się w sądzie Parysa, jak również u takich autorów przedplatońskich, jak Bakchylides, Herodot czy – być może – Sofokles (s. 16). Z kolei Simon Hornblower uważa, że zarówno Tukidydes, jak i Akademia inspirowali się wspólnym źródłem – Sokratesem (*A Commentary on Thucydides*, t. I, Oxford 2003, s. 305).

²² Por. H.R. Rawlings III, *The Structure of Thucydides' History*, Princeton 1981, s. 52. Jak wskazuje Rawlings, podobną opozycję stanowią dialog melijski (słowny pokaz ateńskiej siły i zapowiedź bezwzględności w podboju Melos) i wyprawa sycylijska (katastrofa militarna i kres ateńskich snów o potęgę).

rego dochodzi na Korkyrze²³. Komentatorzy od dawna zwracali uwagę, że opis zarazy jest odwrotnością opisu Aten dokonanego przez Peryklesa²⁴. Pytanie pozostaje otwarte, dlaczego Tukidydes oba wydarzenia zestawia w sekwencję? Dlaczego obywatele Aten tak wychwalani przez Peryklesa za ich cnoty, tak łatwo upadają moralnie pod wpływem trawiącej miasto zarazy? Moim zdaniem, na to pytanie, w sposób sobie swoisty, odpowie Platon w *Gorgiaszu*, odnosząc się do kwestii miejsca filozofii w ramach *polis*. Będzie to bardzo wyraźnie wyeksplikowany punkt zwrotny w pojmowaniu filozofii, zainspirowany działalnością Sokratesa. Dotąd bowiem, od czasów Pitagorasa i Heraklita, filozofia jest głównie wiedzą z zakresu różnych dyscyplin, gromadzeniem obserwacji czy kulturą intelektualną.

U Platona zatem odnajdujemy radykalne przeformułowanie pojęcia filozofii. Z perspektywy Platońskiej Peryklesowe φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας jest wyrażeniem wewnętrznie sprzecznym, podobnie jak czymś zupełnie niezrozumiałym dla Tukidydesowego Peryklesa byłaby zapewne Platońska definicja filozofii jako zaprawiania się w śmierci (μελέτη θανάτου)²⁵. Zakładam, że jednym z najważniejszych kamieni milowych, znaczących Platoński wysiłek nowego zdefiniowania pojęcia filozofii, jest *Gorgiasz*, dialog, w którym ścierają się dwa nieprzystające do siebie światopoglądy, reprezentujące dwa modele życia. Nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć, czy Platon znał dzieło Tukidydesa, ani tym bardziej, czy korzystał z niego pisząc *Gorgiasza*. Pewne przesłanki czynią tę znajomość zaledwie prawdopodobną. Ważniejsze jednak będzie skonfrontowanie obu tekstów, dzięki czemu unaocznione zostaną odmienne paradygmaty dotyczące rozumienia pojęcia filozofii. Nie musimy zakładać bezpośredniego wpływu, możemy uznać bowiem, że obaj autorzy odnosili się do wspólnego kontekstu politycznego i kulturowego rodzimej *polis*. Jeśli jednak założymy, że Platon Tukidydesa czytał, wówczas można postrzegać *Gorgiasza* jako swoistą Platońską odpowiedź na znamiona kryzysu opisane w dziele historyka. Platon mógł dostrzec tam obraz *polis* ateńskiej,

²³ „W czasach pokojowych i w dobrobycie zarówno państwa jak i jednostki kierują się słabszymi zasadami, gdyż nie znajdują się pod jarzmem konieczności; wojna zaś niszczy normalne, codzienne życie jest brutalnym nauczycielem kształtującym namiętności tłumu według chwilowej sytuacji. [...] Wtedy również zmieniano dowolnie znaczenie wielu wyrazów. Nierozumna zuchwałość uznana została za pełną poświęcenia dla przyjaciół odwagę, przezorna wstrzeźliwość – za szukające pięknego pozoru tchórzostwo, umiar – za ukrytą bojaźliwość, a kto z zasady radził się rozumu, uchodził za człowieka wygodnego i leniwego; bezmyślną zuchwałość uważano za cechę prawdziwego mężczyzny, a jeśli ktoś się nad czymś spokojnie zastanawiał, sądzono, że szuka dogodnego pretekstu, aby się wycofać” (przeł. K. Kumaniecki, 3.82).

²⁴ Darien Shanske, *Thucydides and the Philosophical Origins of History*, Cambridge 2006, s. 52.

²⁵ Platon, *Fedon* 81a.

która jak w tragedii nieuchronnie stacza się ku zagładzie. W Platońskim projekcie kluczową rolę odgrywa taka filozofia, która angażuje całe życie, pojęta jako troska o duszę, będąca więc warunkiem zdrowia duszy, a nie czynnikiem, który ją osłabia. Tak rozumiana filozofia byłaby narzędziem uzdrowienia nie tylko dusz, ale i *polis* ateńskiej. Platon w *Gorgiaszu* zdaje się sugerować, że gdyby w *polis* Peryklesa było na nią miejsce, wszystko mogłoby potoczyć się inaczej.

Gorgiasz rozpoczyna się od przysłowia rzuconego przez Kalliklesa na przywitanie Sokratesowi i Chajrefontowi, którzy spóźnieni dołączają do grona rozmówców: tak trzeba spóźnić się na wojnę i bitwę – ironizuje Kallikles. Możemy się domyślać, że to brzmiące enigmatycznie stwierdzenie ma związek z zakończonym przed chwilą popisem sztuki oratorskiej Gorgiasza. Czytelnik dialogu zauważy jednak niebawem, że właściwa bitwa dopiero się rozegra. Będzie nią starcie Sokratesa z trzema retorami, w której poniosą oni klęskę. Można się zastanawiać, czy na tym kończy się Platońska gra z czytelnikiem odnosząca się do Kalliklesowej wypowiedzi. Platońskim grom literackim niekiedy trudno jest nadać jednoznaczną interpretację, która wykraczałaby poza zwykły domysł, dlatego, właśnie na zasadzie domysłu, sugeruję, że owo wojenne przysłowie odnosi się do jeszcze jednego konfliktu, a mianowicie do wojny peloponeskiej. Czas powstania *Gorgiasza* nie jest pewny. Z grubsza rzecz biorąc, należy on do dialogów okresu środkowego. Charles Kahn widzi w nim dzieło napisane tuż przed pierwszym wyruszeniem Platona na Sycylię, kiedy miał on około czterdziestu lat²⁶. Opuszczając Ateny, Platon zostawia swoim pobratymcom gorzką diagnozę przyczyn rozkładu ojczyźnej *polis*, który dokonał się w trakcie wojny, a którego zapowiedzi pojawiły się wcześniej. Dramaturgiczna data dialogu również nie jest jednoznaczna. Tekst nie daje do tego klarownych podstaw, zawierając ponadto sprzeczne wskazówki. Wydaje się jednak, że z pewną dozą prawdopodobieństwa czas akcji *Gorgiasza* można umieścić w trakcie tzw. pokoju Nikiasza, przed ateńską wyprawą sycylijską, do której nakłaniał Ateńczyków i którą współdowodził Alkibiades²⁷. Tuż przed katastrofalną wyprawą toczy się również akcja Platońskiej *Biesiady*, której Alkibiades jest jednym z głównych bohaterów. Ten czas to swoiste „oku cyklonu”, po nim na nowo rozpęta się huragan, który zmiecie dawną świetność Aten, opisaną w mowie Peryklesa.

²⁶ Por. *List VII*, 324a. Pierwsza wizyta Platona na Sycylii miała miejsce w 388 r. p.n.e.

²⁷ W *Gorgiaszu* Sokrates wygłasza rodzaj *vaticinium ex eventu* o niepowodzeniach Alkibiadesa (519a). Zapewne chodzi tu o wyprawę sycylijską i ucieczkę Alkibiadesa do Sparty. Pokój Nikiasza przypada na 421-415 r. p.n.e.

Starożytni sądzili²⁸, że Platon czytał Tukidydesa, na nowożytnie badania padł jednak cień Wilamowitza. Niemiecki filolog arbitralnie stwierdził, że Platon Tukidydesa znać nie mógł²⁹. Faktem jest, że postać wybitnego historyka nigdy w Platońskich dialogach się nie pojawia, ale nie oznacza to, że jego *ktema eis aei* do Platona nie dotarła³⁰. Jednym z przykładów możliwej recepcji Tukidydesa przez Platona jest dialog *Meneksenos*, w którym Platon każe Sokratesowi wygłaszać mowę pogrzebową (ἐπιτάφιος λόγος) ku czci poległych Ateńczyków. Dialog sprawia spore kłopoty interpretacyjne, przede wszystkim sam *epitaphios* daje solidne podstawy do podejrzenia Platona o zastosowanie ironii. Trzeba jednak pamiętać, że w starożytności wygłaszany był on jako wzorcowy przykład gatunku. Sokrates ironiczny jest również w poprzedzającej deklamację wymianie zdań z Meneksenosem. Zapowiada bowiem, że wygłosi mowę, którą usłyszał od Aspazji, ona zaś miała ją posklejać ze strzępków mów, w tym jakiegoś *epitaphiosu*, które układała dla Peryklesa³¹. Nasuwa się wątpliwość, który *epitaphios* Peryklesa Sokrates miał na myśli. Być może właśnie ten najślynniejszy, a jeśli tak, to czy Platon po tylu latach miał dostęp do innej jego wersji niż ta, którą przytacza Tukidydes? Jeszcze inny rodzaj Platońskiej gry z czytelnikiem pojawia się w *Lachesie*. W dialogu występuje chłopiec o tym samym imieniu co ateński historyk. Młodego Tukidydesa starzejący się ojciec pragnie powierzyć komuś odpowiedniemu na wychowanie. Zwraca się do dwóch dowódców ateńskich, Nikiasza i Lachesa, którzy z kolei wskazują na Sokratesa jako na znawcę w dziedzinie *paidei*.

²⁸ Dionizos z Halikarnasu uważał, że Platon skomponował *Meneksenosa* tak, jak gdyby naśladował Tukidydesa (*De Demosthenis dictione* 23.55); zob. też Ch. Kahn, *Plato's Funeral Oration. The Motive of the Meneksenos*, „Classical Philology” 1963, t. LVIII, s. 220-234, zwł. s. 233.

²⁹ Ch. Kahn, *Plato's Funeral Oration*, s. 221.

³⁰ Jacqueline de Romilly: „there is not a single word in Plato which shows that he is acquainted with Thucydides' work...” (*Thucydides and Athenian Imperialism*, transl. by Ph. Thody, Oxford 1963, s. 366), zarazem jednak wskazuje na możliwość recepcji pewnych elementów dzieła Tukidydesa przez Platona.

³¹ Motyw Aspazji, która pisze mowy Peryklesowi, ma brzmieć komicznie. Pojawia się również w *Aspazji* Ajschinesa. W tym zachowanym fragmentarycznie dialogu Aspazja uczy Peryklesa Gorgiaszowej retoryki oraz układa mowy, dzięki którym Perykles zyskuje sławę jako retor, stając się skutecznym politykiem. Aspazja rzekomo doradza Peryklesowi w sprawach państwowych, przez co Perykles rządzi Atenami, a Peryklosem Aspazja (Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge 1996, s. 23-29). Uległość Peryklesa wobec Aspazji wyszydza Arystofanes: to z jej inspiracji wybucha wojna peloponeska jako zemsta za uprowadzenie dwóch jej nierządnic (*Acharnejczycy* 526 n.). Ażeby udowodnić, że Aspazja jest autorką sukcesu Peryklesa, Ajschines każe jej powtórzyć to samo w odniesieniu do prostackiego handlarza trzodą, Lysiklesa. Dzięki Aspazji Lysikles zostaje „wybitnym” mówcą i dowódcą, co niewątpliwie znowu ma wydźwięk ironiczny, ponieważ świadectwa Arystofanesa i Tukidydesa mówią o czymś wręcz przeciwnym; por. Ch. Kahn, *Plato's Funeral Oration*, *op. cit.*

Akcja dialogu, którego głównym tematem staje się męstwo, umieszczona została w trakcie wojny peloponeskiej. Obaj dowódcy wkrótce polegą, Laches z powodu nieprzemyślanej brawury, Nikiasz wskutek nadmiernego zwlekania³². Sokrates zaś pokazany jest jako ktoś, kto odpowiednio łączy w sobie *logos* i *ergon*, potrafi prowadzić dyskusję o męstwie oraz mężnie walczyć. Czyny Lachesa i Nikiasza opisuje Tukidydes-historyk w swoim dziele. Niewykluczone, że pojawienie się w dialogu *Laches* nieznanego skądinąd chłopca o imieniu Tukidydes jest elementem swoistej gry Platona z czytelnikiem, która ma zwrócić uwagę na dzieło ateńskiego historyka³³. W tym wypadku również musi pozostać wyłącznie domysłem, że pisząc *Lachesa* Platon miał w pamięci tekst *Wojny peloponeskiej*³⁴. Powyższe przykłady obrazują, jak trudne bywa jednoznaczne wykazanie, iż Platon posługuje się intertekstualnością, niektóre zaś chwytły literackie przez niego stosowane mogą wydawać się obce naszemu przyzwyczajeniu.

W *Gorgiaszu* retoryka jest tylko materia do refleksji bardziej ogólnej i doniosłej. Kluczowe staje się jej uwikłanie w mechanizmy funkcjonowania *polis*, przez co może ona zostać specyficznie wykorzystana jako narzędzie służące do zdobycia i utrzymania władzy. Gorgiasz wprawdzie twierdzi jeszcze, że retoryką należy posługiwać się jak sztuką walki, to znaczy niekoniecznie walczyć, mimo że się ją posiadało (456c), niemniej nawet w tym stwierdzeniu widać, że perspektywa walki jest decydująca w jego spojrzeniu na sztukę wymowy, a przez to na relacje w *polis*³⁵. Zupełnie inny model retoryki zaprezentuje Platon w *Fajdroście*, gdzie zostanie ona wpleciona w filozoficzną *paideię*. Przykład dwóch pozostałych rozmówców Sokratesa, będących uczniami Gorgiasza, wydobywa naiwność, a może za-

³² O możliwych inspiracjach tekstem Tukidydesa w Platońskim *Lachesie* zob. Steve Maiullo, *Philosophical Pursuit and Flight. Homer and Thucydides in Plato's Laches*, „International Journal of the Platonic Tradition” 2014, nr 8, s. 72-91. Autor rozpatruje postacie Lachesa i Nikiasza na tle wydarzeń opisanych przez Tukidydesa. Dodatkową wskazówką ma być cytat z *Iliady* użyty w dialogu.

³³ W dialogach Platona pojawiają się dwie postaci o tym imieniu w sposób odległy spokrewnione z Tukidydesem-historykiem, ale o autorze *Wojny peloponeskiej* Platon nigdzie nie wspomina; por. Debra Nails, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis, Cambridge 2002, s. 290-293. Podobna sytuacja ma miejsce w *Protagorasie*, gdzie pojawia się młody Hippokrates, imienik słynnego lekarza.

³⁴ Oprócz omówionych wyżej przypuszczalnych nawiązań literackich można znaleźć u Platona pewne refleksje natury filozoficznej, które mogą brzmieć jak echo lektury Tukidydesa, np.: „archeologia” z początków *Wojny peloponeskiej* a III ks. *Praw* Platona; opis *stasis* na Korkyrze (3.82-3) a *Państwo* 560a-561a oraz *Fedon* 115e (pomieszenie pojęć etycznych); wzbudzenie emocji tłumu przez Peryklesa (2.65.8-9) a podobne umiejętności Trzymacha (*Fajdros* 267d); zob. m.in. Richard B. Rutherford, *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*, London 1995, s. 66 n.

³⁵ Podobnie zresztą historyczny Gorgiasz postrzega „filozofów”, jako tych, których *logoi* wiodą ze sobą spory, por. *Pochwała Heleny* 11.85.

kłamanie starego retora z Leontinoj. Polos i Kallikles stawiają sobie bowiem za cel zdobycie dzięki retoryce władzy w *polis*, i to takiej władzy, która dając wolność rządzącym, odbiera ją zarazem poddanym. Ten bezwzględny pragmatyzm Platon przeciwstawia „teoretycznej” postawie Sokratesa, odwołuje się przy tym do wzoru literackiego, który zapewne był dobrze znany antycznym czytelnikom dialogu i mógł posłużyć jako gotowy schemat do przedstawienia istoty konfliktu w *Gorgiaszu*. W tle dialogu po-brzmiewa bowiem tekst *Antiope* Eurypidesa, tragedii, w której spór wiodą ze sobą dwaj bracia, pasterz Dzetos i poeta Amfion³⁶. Pierwszy uosabia życie poświęcone działaniu, drugi kontemplacji. Kallikles, podobnie jak Dzetos, który zarzuca Amfionowi beczynność (ἀπραγμοσύνη)³⁷, wytyka Sokratesowi nadmierne zajmowanie się filozofią. Zachęcając Sokratesa do „umiaru” w poświęcaniu się filozofii, przywołuje w ten sposób kategorię obcą własnej postawie, odznaczającej się zachłannością w innych dziedzinach życia. Ów „umiara”, nasuwający skojarzenie z podobną perspektywą w odniesieniu do filozofowania obecną u Peryklesa, miałby polegać na traktowaniu filozofii przede wszystkim jako pewnej postaci *paidei*, stosownej (πρέπειν μοι δοκεῖ, 485c) dla młodych, z której wszakże należy wyrosnąć. Zdaniem Kalliklesa, dojrzały mąż, który zanadto poświęcałby się filozofii, byłby jak sepleniące dziecko, chłopiec natomiast zyskuje swobodę intelektualną (ἐλεύθερος), która uzdatnia go do piękna i autentycznych czynów (485b-c). W tym wypadku Kalliklesowa *eleutheria*, termin, który powraca w *Gorgiaszu* w różnych znaczeniach, uwikłana jest w kwestię wartościowania dyscyplin ze względu na ich „wolność” od użyteczności. Jest to jeden z powodów, dla których przywoływane nieustannie przez Sokratesa analogie do rzemiosł mogły razić jego rozmówców. Kallikles zdaje się postrzegać filozofię jako rodzaj ogólnej kultury umysłowej, która poszerza horyzonty, przydaje ogłady, spełnia się w inteligentnej konwersacji, sprawia, że adorowany przez niego Demos zyskuje na atrakcyjności. Mimo to filozofia pozostaje zabawą, która nie ma prawa do zagarniania dla siebie całego życia człowieka. Można by rzec, że z perspektywy Kalliklesa niemożliwy jest *bios philosophikos*, a jeżeli już ktoś miałby oddawać się w takim stopniu filozofii, będzie to zawsze forma zdegenerowana właś-

³⁶ Plato, *Gorgias. A revised text with introduction and commentary* by E.R. Dodds, Oxford 1959, s. 275-277; A.W. Nightingale, *Plato's «Gorgias» and Euripides' «Antiope»: A Study in Generic Transformation*, „Classical Antiquity” 1992, nr 11, s. 121-141; *idem*, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge 2000, s. 69 n. Amfion wygrywa, dzieje się to jednak za sprawą boskiej interwencji na zasadzie *deus ex machina*. Nightingale zestawia to z mitem-logosem, który przytoczy Sokrates pod koniec dialogu. Ów argument „z mitu”, który ma rozstrzygać o wyniku rozmowy, również jest rodzajem *deus ex machina*.

³⁷ Por. wyżej: Tukidydes 2.40.

ciwego, praktycznego modelu życia. W wąskim gronie Kallikles i przyjaciele, zajmujący się pospół „mądrością”, przestrzegają się wzajemnie, żeby nie uprawiać filozofii zanadto szczegółowo i skrupulatnie (μή ... εἰς τὴν ἀκρίβειαν φιλοσοφεῖν, 487c)³⁸. Jak podkreśla Kallikles, nadmierne zajmowanie się filozofią psuje ludzi (διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων, 484c), nawet tych, którzy mają dobrą naturę. Tak samo zwraca się do Amfiona Dzetos, zarzucając poetyckiej „mądrości” brata wywieranie podobnie negatywnego wpływu. Stwierdzenie, które pojawia się w ustach Kalliklesa, przywodzi na myśl akt oskarżenia Sokratesa przed ateńskim sądem o rzekome psucie młodych ludzi. W rezultacie wycofanie się z życia czynnego sprawi, że Sokrates – jak go ostrzega retor – nie będzie potrafił „pomóc samemu sobie”, gdy przyjdzie zagrożenie z zewnątrz. Kallikles nie dostrzega jednak zagrożenia wewnętrznego, ze strony zachłannych popędów, które Sokrates uzna za dużo bardziej niebezpieczne i będzie dowodził, że to filozofia ma pokazywać, jak w tym wypadku „pomóc samemu sobie”. Tacy ludzie jak Sokrates pozostają dla Kalliklesa dyletantami (ἄπειροι) w sprawach *polis*, nie potrafią używać słów, zarówno publicznie, jak i prywatnie, brak im też doświadczenia w dziedzinie ludzkich przyjemności, pożądań i obyczajów (484c). Filozof jedynie ośmieszy się, jeżeli wyjdzie do świata, tkwi więc przez resztę życia w jakimś „kącie”, dyskutując z trzema lub czterema młodymi ludźmi, unika zgromadzeń, staje się niemęski, byle prostak może go oskarżyć, o co chce, a ten zaniemówi przed sądem. Jaka to więc „mądrość” – pyta Kallikles – która czyni gorszym, nie pozwala ocalić siebie, innych oraz własnych dóbr. Z pewną swobodą cytując *Antiope*, napomina Sokratesa słowami Dzetosa: „Nie troszczysz się o to, o co powinienś się troszczyć, a choć natura twojej duszy jest szlachetna, chcesz się jawić pod postacią chłopca (μειρακιῶδει τινὶ διατρέπεις μορφώματι, 486a)”. Sokrates więc, poprzez zajmowanie się filozofią, infantylizuje sam siebie, nie troszczy się o to, o co powinien dbać dojrzały mąż, dobrowolnie rezygnuje z działania. Zdaniem Kalliklesa, uprawnieni do władania innymi są ludzie „mądrzy” w sprawach państwa, zdolni osiągnąć to, o czym myślą, a od działania nie powstrzymuje ich „miękkkość duszy” (μαλακία τῆς ψυχῆς). Jak echo powracają więc *anandria* i *malakia*, które i u Peryklesa, i u Kalliklesa związane są z nadmiernym poświęcaniem się życiu teoretycznemu.

³⁸ Skrupulatność (*akribeia*) jest jednym z wymogów uprawiania sztuki (*technē*) np. w traktacie *O dawniejszej medycynie*, w którym – jak wspomniano wyżej – przeciwstawia się sztukę lekarską i filozofię. Kallikles, odzegnując się od *akribeia*, chce dać do zrozumienia, że filozofia jest dla niego rodzajem ogólnej kultury intelektualnej, podobnie jak dla Peryklesa. Przypomina to podział z Platonińskiego *Protagorasa* na edukację zorientowaną na *technē* lub na *paideia* (312b). Rozmówca Sokratesa, młody Hippokrates, odrzuca możliwość uczenia się dla *technē*.

Kallikles zarzuca Sokratesowi brak właściwie ukierunkowanej troski (ἐπιμέλεια), która powinna w jego mniemaniu dotyczyć politycznego powodzenia. Termin *epimeleia* należy do najważniejszych w sokratejskim słowniku, tym razem również odegra kluczową rolę. Sokrates bowiem przedstawia samego siebie jako jedyne prawdziwego męża stanu, a kryterium tego wartościowania staje się właśnie *epimeleia*. Sokrates jest prawdziwym politykiem, ponieważ troszczy się o dusze współobywateli. Troska oznacza napominanie, podobnie oddziałuje też medycyna – mając na celu terapię, opiera się na bolesnych zabiegach. Sokrates stwierdza, że inni uznani politycy w ogromnej większości, w tym Perykles, potrafili jedynie schlebiać Ateńczykom, a więc mówić to, co przyjemne dla słuchaczy. W ten sposób ich psuli, zamiast czynić lepszymi. A zatem to nie filozofia – wbrew słowom Kalliklesa – psuje duszę, ale retoryczne pochlebstwo³⁹. Kallikles uważa inaczej, nie widzi nic złego w zachłannym używaniu przyjemności, w staraniu się o to, by były jak największe, żeby móc je następnie zaspokajać. Zachłanność (πλεονεξία) Kalliklesa koresponduje z zachłannością ateńskiej polityki podbojów, opisaną przez Tukidydesa⁴⁰. W jej ramach roztropność i umiarkowanie traktowane były jako tchórzliwe, niemęskie i „miękkie”. Sokrates wyszydza Kalliklesa, sprowadzając jego argumentację do absurdu. Okazuje się, że kiedy przyjemność staje się jedynym wyznacznikiem dobra, to wychodząc od przyjemności drapania się, dochodzimy do wulgarnej skrajności, jaką jest κιναιδῶν βίος (494c)⁴¹. Niewątpliwie jest to skrajne zaprzeczenie tego, w jaki sposób chciałby zaprezentować się Kallikles, niemniej Sokrates odnosi tę konkluzję do „retorycznego” modelu życia. Z wyłaniającego się z wywodów Sokratesa schematu wynika, że troska filozofa ma na celu dobro, pochlebstwo retora – przyjemność. Filozof ukazany jest zatem jako ktoś, kto praktykuje θεωρητικὸς βίος, przybierając zarazem postawę troski wobec innych oraz samego siebie, przy czym życie teoretyczne i troska o duszę nie wykluczają się. Troska o własną duszę staje się warunkiem życia teoretycz-

³⁹ Jak zauważa Christopher P. Long, w mowie Aspazji-Sokratesa z *Meneksenosa* sprawowanie władzy jest rodzajem *epimeleia* (234ab), zupełnie natomiast brak tego pojęcia w mowie Peryklesa (*Dancing Naked with Socrates: Pericles, Aspasia, and Socrates at Play with Politics, Rhetoric, and Philosophy*, „Ancient Philosophy” 2003, nr 23, s. 52).

⁴⁰ Porównując mowę Peryklesa z *Gorgiaszem*, Romilly pisze: „The city should look inside, not outside” (*Thucydides and Athenian Imperialism, op. cit.*, s. 363).

⁴¹ Użyte przez Sokratesa określenie nacechowane jest skrajnie pogardliwie. „Such a man was known as a *kinaidos* (*cinaedus* in Latin), a term that suggested not simply sexual passivity, but also an effeminate style and an inability to control one’s appetites to the point of engaging in degrading sexual activity” (A. Glazebrook, *Sexual Rhetoric From Athens to Rome, w: A Companion to Greek and Roman Sexualities*, ed. by Thomas K. Hubbard, Oxford 2014, s. 434).

nego i rozumnej działalności w *polis*. Umożliwia również zachowanie autarkiczności w stosunku do życia czynnego. W konstatacji, że wyznacznikiem postawy filozofa staje się troska, dostrzec można kolejny polemiczny gest Platona, tym razem w stosunku do filozofów przyrody. Nie wystarczy już kontemplowanie wielkiego teatru *physis*, do porządku świata powinien zostać również włączony człowiek. Powie o tym Platon w *Fedonie* ustami Sokratesa, wskazującego na ułomność filozofii Anaksagorasa. W nieco inny sposób opisuje to w *Gorgiaszu*, kiedy definiuje naturę poprzez ład i harmonię w świecie: na poziomie ludzkiej duszy, na poziomie relacji pomiędzy ludźmi oraz na poziomie związków ludzi z bogami⁴². Obaj rozmówcy odwołują się do „natury” ludzkiej, terminu, którego używali lekarze hippokratejscy. Pojęcie to spotykamy również u Tukidydesa, który zasadniczo ocenia naturę ludzką jako złą. Konstatuje niczym przyrodnik, czego można się spodziewać po ludzkim stadzie. Kiedy tylko natury ludzkiej nie trzyma w karchach prawo, rządzi się ona zasadą przyjemności lub przemocy. Tak jak w trakcie ateńskiej zarazy, konfliktu na Korkyrze czy podboju wysepki Melos. Kallikles i Sokrates ujmują naturę ludzką normatywnie, z tą różnicą, że każdy z nich rozumie czy też konstruuje ją odmiennie. Dla Kalliklesa naturalność to pójście za popędowością, dla Sokratesa polega ona raczej na zachowywaniu równowagi, a więc zakłada potrzebę umiaru, ładu, panowania nad sobą.

Polemika z Kalliklesem, niezależnie od tego, czy jest on postacią rzeczywistą, czy literacką, służy Platonowi do pokazania, jak należy rozumieć filozofię – dyscyplinę, którą sam reprezentuje. Mamy do czynienia z jednym z przejawów definiowania filozofii, które spotykamy również w innych dialogach, gdzie Platon stara się pokazać, czym jest i jaki ma status uprawiana przez niego dyscyplina. Wdaje się wobec tego w spór z innymi uczestnikami debaty w ramach *polis*, starającymi się o to, by ich głos był decydujący w tak istotnych sprawach, jak *paideia*. Próbuje definiować filozofię – a przez to konstruować jej wizerunek – na różne sposoby, określając jej przedmiot, metodę, wzorzec osobowy filozofa (gotowego poświęcić życie w obronie swoich racji, konkurencyjny wobec dotychczasowego modelu bohatera), wynajdując analogie pomiędzy filozofią a istniejącymi zjawiskami kulturowymi (takimi jak *theoria* czy misteria) lub doświadczeniami egzystencjalnymi (takimi jak miłość erotyczna). W ramach *polis* spór wiodą ze sobą przedstawiciele tradycyjnej, poetyckiej *paidei*, sofisci czy Izokrates⁴³, przy czym każda ze stron stara się wykazać ważność własnego

⁴² *Gorgiasz* 507d-508a.

⁴³ O rywalizacji pomiędzy Platonem a Izokratesem, również w kontekście pojęcia filozofii, zob. m.in.: W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa

głosu. W *Gorgiaszu* Platon pokazuje, że filozofia nie jest intelektualną rozrywką czy narzędziem służącym jedynie skutecznemu działaniu w *polis*, ale zjawiskiem, które powinno kształtować całe życie w wymiarze etycznym. Filozoficzny model życia jawi się jako opozycja do retorycznego. Platon definiuje zatem filozofię poprzez przypisanie jej określonego *bios*. Dzięki przeciwstawieniu obu dyscyplin – filozofii i retoryki – specyficznie przez Platona zarysowanych, staje się widoczne, w jaki sposób rozciągają się one na całość życia ludzkiego – zarówno indywidualnego, jak i wspólnotowego. Platon stara się przydać życiu teoretycznemu wagi, rozerwać, obecny w dyskursie Peryklesa i Kalliklesa, związek życia teoretycznego i „miękkości duszy”. Można by się pokusić o stwierdzenie, że Kallikles ma uosabiać taki stan umysłu, który jest skutkiem zlekceważenia filozofii, podobnie jak Peryklesowi „Ateńczycy” z *epitaphiosu* i ówczesna *polis* ateńska w przededniu kryzysu. Platon daje więc do zrozumienia, jak wygląda polityka i relacje wspólnotowe, kiedy nie przyznaje się filozofii roli, na jaką zasługuje. Ta sama myśl, wyrażona dobitniej, zabrzmi w *Państwie* i *Liście VII*: „Od nieszczęść przeto nie wyzwoli się wcześniej ród ludzki, zanim albo ludzie należycie i prawdziwie miłujący mądrość nie przyjdą do władzy, albo ci, którzy rządzą w państwach, jakimś bożym ulegając wyrokom, nie umiłą istotnie mądrości”⁴⁴.

Idea filozoficznego modelu życia zyskuje swój pełny wyraz w *Państwie*. Platon zwraca się przeciwko tradycyjnej *paidei*, proponując zamiast niej nową koncepcję wychowania. Kallikles chciał ograniczyć uprawianie filozofii przede wszystkim do okresu wyznaczonego przez zwyczajowo pojmaną *paideię*, wiek dorosły wykraczałby zatem poza te ramy. Tymczasem *paideia* w *Państwie* rozciągnięta zostaje na całe dorosłe życie człowieka, a dialektyka jako metoda uprawiania filozofii staje się zwieńczeniem tak zaprojektowanego kształcenia. Jest to kolejny platoński krok na drodze ku definiowaniu filozofii poprzez polemikę z konkurentami lub tradycją. Filozofia zatem, którą Kallikles chce postrzegać jako jeden z elementów wychowania, u Platona nadaje kształt całemu wychowaniu, trwającemu przy tym całe życie. Postać filozofa opisanego w *Państwie*, który jest wytworem tak pomyślanej *paidei*, stanowi rozwinięcie wątków z *Gorgiasza*. Polemiczne nastawienie Platona, które wyraża się w wysiłku nadania nowego znaczenia terminom ‘filozofia’ i ‘filozof’, dobitnie ujmuje E.A. Havelock: „To w piątej księdze *Państwa* Platon dosłownie rzuca przed nas postać zwaną *philosophos* i oświadcza, że jest to jedyny pretendent,

2001, rozdz. XI i XV; A.W. Nightingale, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy...*, rozdz. I: *Plato, Isocrates and the property of philosophy*, s. 13-59.

⁴⁴ *List VII* 326a-b, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987; por. *Państwo* 473c-d.

zasługujący na stanowisko głównego autorytetu politycznego w *politei*. Propozycja ta ma nas zdumiewać i szokować, i rzeczywiście tak działa”⁴⁵. Retora z *Gorgiasza*, który był pretendentem do władzy w *polis*, zastępuje Platoński filozof. Jest to postać pojmowana specyficznie, przede wszystkim jako ktoś, kto winien osiągnąć wiedzę o dobru i na mocy tej wiedzy sprawować władzę. Filozofia ma ogarniać całą rzeczywistość człowieka – indywidualną, polityczną, eschatologiczną. Wymaga wielu trudów i wieloletniego poświęcenia, polega nie tylko na przyswajaniu wiedzy, ale na przekształceniu całego życia. W takim kontekście, tak skrupulatnie utkanym przez Platona, Peryklesowe stwierdzenie *philosophoumen aneu malakias* przestaje być zrozumiałe.

Plato and the Metamorphoses of the Notion of Philosophy

Plato redefines the notion of philosophy in response to the crisis of the Athenian *polis*. He introduces *bios philosophikos* as a new way of life and pays attention to the therapeutic aspect of philosophy. It is suggested that Plato, in his description of the political crisis, could have been inspired by the Thucydidean work. This re-definition is presented within the broader context of the development of the notion of philosophy in the pre-Platonic period.

⁴⁵ E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, przeł. P. Majewski, Warszawa 2007, s. 322.