

# KOLOKWIA PLATOŃSKIE ΓΟΡΓΙΑΣ

(red.) A. Pacewicz  
Wrocław 2009

MAREK PIECHOWIAK  
Uniwersytet Zielonogórski

## Sokrates sam ze sobą rozmawia o sprawiedliwości

### Uwagi wprowadzające

W niniejszym opracowaniu chciałbym skoncentrować się na problematyce sprawiedliwości zawartej w dialogu *Gorgiasz*<sup>1</sup>. Jest to dialog, w którym Platon dokonuje wyjątkowego zabiegu formalnego, każe swemu Sokratesowi prowadzić dialog z sobą samym (506c–507c). Sokrates rozmawia z kimś, kto choć deklaruje swoją niewiedzę, nie ma sobie równych w dociekaniu prawdy<sup>2</sup>.

Argumentował będę, że dialog ten jest przede wszystkim właśnie o sprawiedliwości, przedmiocie „sztuki najpiękniejszej i najlepszej”, a rozmowa o retoryce Gorgiasza jest pretekstem, by mówić o sprawach najważniejszych. Argumentował też będę, że najlepszą rzeczą, jaką człowiek może robić, to działać sprawiedliwie — zabiegać o dobro innych, konkretnych jednostek; poznanie, także poznanie idei, nie jest celem samym w sobie, ale służy sprawiedliwemu działaniu.

### Dialog *Gorgiasz* dialogiem o sprawiedliwości

Pierwsze zasadnicze pytanie sformułowane na wstępie dotyczy retoryki. Zwracając się do Kalliklesa zachwalającego umiętności Gorgiasza, Sokrates powiada:

---

<sup>1</sup> Korzystam z przekładów: Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. 1, Kęty 1999 oraz Platon, *Gorgias. Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991. Teksty w języku greckim za: *Platonis Opera*, J. Burnet (ed.), Oxford 1903, dostępne na stronie *The Perseus Project*: <http://www.perseus.tufts.edu>, G.R. Crane (ed.) (ostatni dostęp sierpień 2008).

<sup>2</sup> Platoński Sokrates nie stroni przed używaniem wprost słowa „prawda” w kontekście problematyki sprawiedliwości. Zob. np. *Państwo*, 443c, 443e, i przede wszystkim w wypowiedzi z *Gorgiasza*, 505e — bezpośrednio poprzedzającej analizowany w tym opracowaniu fragment: „będzie nam wszystkim gwałtownie zależało, żeby się dowiedzieć, co jest prawdą w naszej kwestii, a co fałszem”; i 507c stanowiącej klamrę zamykającą: „Otóż ja tak tę kwestię stawiam i powiadam, że to prawda”, tłum. W. Witwicki.

„Chciałbym się bowiem dowiedzieć od niego [Gorgiasza] samego, co jest istotą jego sztuki, co głosi i czego naucza. Co do reszty, niech nam to przedstawi, jak radzisz, innym razem” (447c; tłum. P. Siwek, podkreślenie moje — M. P.). Ważnego kontekstu dostarcza wcześniejsza wypowiedź Polosa, który to, czym zajmuje się Gorgiasz, określił mianem sztuki najpiękniejszej i najlepszej, której mogą się oddawać tylko najlepsi (448c).

Pytanie Sokratesa kieruje ku przedmiotowi sztuki najpiękniejszej i najlepszej: „co głosi i czego naucza”. Zasadnicze zagadnienie dialogu dotyczy nie tego, co głosi i czego naucza uprawiana przez Gorgiasza retoryka, ale co głosi i naucza najpiękniejsza i najlepsza ze sztuk; zatem dotyczy najważniejszych spraw. W toku dyskusji okaże się, że przedmiotem sztuki najpiękniejszej jest sprawiedliwość człowieka (duszy) i jego działań.

Każda sztuka (τέχνη) ma na celu dobro, doskonałość tego, co jest jej przedmiotem<sup>3</sup>. W przypadku sztuki najpiękniejszej i najlepszej owym przedmiotem jest człowiek (dusza), a celem „wytwarzania” jest uczynienie go dobrym, pięknym. Sprawiedliwość okaże się być właściwym człowiekowi dobrem. Już teraz podkreślić warto, że Platon w *Gorgiaszu* nie zajmuje się sprawiedliwością w ogóle, ale sprawiedliwością konkretnie istniejącego człowieka (duszy). Prawdziwa sztuka obejmuje rozumienie natury rzeczy, którą się zajmuje, oraz znajomość przyczyn, co sprawia, że podejmowane działania kształtujące daną rzecz są przemyślane; mają na względzie cel, który nadaje działaniom porządek (465a).

Dochodzeniu do określenia przedmiotu najlepszej ze sztuk pomaga Sokratesowi analiza przekonań, których dotyczy faktycznie uprawiana retoryka. Na pytanie Sokratesa o przedmiot retoryki Gorgiasz odpowiada: „Mówię o takim przekonaniu, Sokratesie, jak w sądach i innych zgromadzeniach [...] i dotyczącym tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe” (454b, tłum. P. Siwek). Wagę zagadnienia podkreśliła Sokrates, mówiąc: „Nic bowiem, moim zdaniem, nie jest gorsze dla człowieka niż fałszywy sąd o przedmiocie, o którym mówimy” (458b, tłum. P. Siwek). To sprawiedliwość i niesprawiedliwość wysuwa się na plan pierwszy. Jedną z wypowiedzi Gorgiasza Sokrates podsumowuje: „Czekaj! Pięknie bowiem mówisz. Jeśli kształcisz kogoś na mówcę, powinien on wiedzieć uprzednio, co jest sprawiedliwe i niesprawiedliwe lub nauczyć się tego później od ciebie” (460a, tłum. P. Siwek).

Sprawiedliwość i niesprawiedliwość to podstawowe kryteria wyboru działania:

„SOKRATES: [...] zbadajmy jeszcze i to: czy nie zgodziliśmy się gdzie indziej, że niekiedy lepiej jest czynić to, o czym mówiliśmy, zabijając, skazywać na banicję i pozbawiać ludzi majątku, a niekiedy nie?”

POLOS: Z pewnością.

SOKRATES: Zgodziliśmy się na to, jak się zdaje, i ty, i ja.

POLOS: Tak.

SOKRATES: Kiedy więc, twoim zdaniem, lepiej jest to czynić? Powiedz, gdzie zaznaczysz granicę?

POLOS: Ty sam odpowiedz, Sokratesie.

<sup>3</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 691.

SOKRATES. Odpowiadam więc, Polosie, jeśli wolisz to usłyszeć ode mnie, że lepiej jest, jeśli czyni się to sprawiedliwie, źle, jeśli niesprawiedliwie<sup>4</sup>.

Niesprawiedliwość i czynienie niesprawiedliwości zostają uznane za największe zło. W podsumowaniu dyskusji z Polosem na temat kary i jej unikania, Sokrates retorycznie pyta: „Czy nie wynika z naszego rozumowania, że największym złem jest niesprawiedliwość i czynienie niesprawiedliwości?” (479c–d, tłum. P. Siwek; podobnie, na przykład 480d). Zauważyć tu już można, że akcent będzie położony na działanie, na czynienie niesprawiedliwości: „największym złem jest popełnić niesprawiedliwość” (469b, tłum. P. Siwek). Analogiczna teza, wzbogacona o odniesienie do kary — największym złem jest popełnić niesprawiedliwość i nie ponieść za to kary — pojawia się na początku dialogu z Kalliklosem jako to, co mówi filozofia mówiąc zawsze to samo (482a–b). Czynienie niesprawiedliwości okazuje się także większym złem, niż jej doznawanie; ta myśl będzie się przewijała w całym dialogu (na przykład 473a, 474b).

### Sprawiedliwość — piękno — dobro — pożytek

Sprawiedliwość i niesprawiedliwość jako przedmiot najlepszej ze sztuk pozostają powiązane z pięknem i brzydotą, dobrem i złem. Sprawiedliwość, piękno i dobro wyliczane są niejako jednym tchem, jako to, na czym znać się powinien mówca (459d, podobnie 461b). Przeciwnością bycia niesprawiedliwym i złym jest bycie pięknym i dobrym (καλὸς καὶ ἀγαθός): „pięknego i dobrego męża i kobietę nazywam ludźmi szczęśliwymi, a niesprawiedliwych i zbrodniarzy nędznikami” (470e, tłum. W. Witwicki). Mówiąc Polosowi, że retoryka jest brzydka, i wyjaśniając znaczenie używanych przez siebie terminów, Sokrates stawia sprawę jednoznacznie: „wszystko bowiem, co jest złe, nazywam brzydkim” (463d, tłum. P. Siwek; zob. także 474c–d). Problematyka relacji między sprawiedliwością a pięknem i między niesprawiedliwością a brzydotą, znajduje rozwinięcie w dialogu z Polosem (od 474c): „ty nie uważasz za jedno i to samo; tego, co piękne, i tego, co dobre, oraz tego, co złe, i tego, co brzydkie” (474d, tłum. W. Witwicki)<sup>5</sup>.

W punkcie wyjścia piękno charakteryzowane jest za pomocą pary kategorii. Jednym z elementów jest to, co przyjemne (ἡδέα), drugim — użyteczność, przydatność, korzystność (χρεία<sup>6</sup>, ὠφελεία<sup>7</sup>)<sup>8</sup>. Ten drugi element zostanie uznany za fundament dobra. Przykłady z medycyny w sposób oczywisty przekonują, że przy-

<sup>4</sup> Platon, *Gorgias*, 470b–c, tłum. P. Siwek.

<sup>5</sup> Przekład P. Siwka jest w tym punkcie wyraźnie wadliwy, choćby ze względu na przyjętą kolejność wyliczenia analizowanych kategorii.

<sup>6</sup> Platon, *Gorgias*, 474d: „Ot, naprzód ciała piękne, czyż nie bądź to ze względu na ich użytek (πρὸς ὃ ἂν ἔκαστον χρήσιμον) nazywasz pięknymi; na ten, do którego się każde nadaje, do tego celu, albo ze względu na przyjemność jakąś, jeśli daje radość w oglądaniu tym, którzy na nie patrzą”, tłum. P. Siwek.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 474e: „albo ze względu na przyjemność pewną, albo ze względu na pożytek (δὲ ὠφελίαν), albo ze względu na jedno i drugie nazywasz pięknem?”, tłum. W. Witwicki.

<sup>8</sup> Sokrates nie protestuje, gdy Polos zwraca się do niego: „definiujesz [...] piękno przez przyjemność i dobro”, *ibid.*, 475a, tłum. P. Siwek. Zasadniczy wywód na ten temat 476e–477a.

jemne i pożyteczne to dwie różne rzeczy, a czyjeś dobro powiązane jest z tym, co pożyteczne (478c).

Analogicznie, bycie szpetnym, brzydkim (αἰσχρός), charakteryzowane jest przez cierpienie (λύπη) i to, co złe (κακός)<sup>9</sup> powiązane ze szkodą (βλάβη) (475a–b, 477c). niesprawiedliwość zostanie powiązana ze szpetotą i złem (szkodliwością). Najszpetniejsze jest tym, co najgorsze (477c). A największym złem jest to, co powoduje największą szkodę: „To jednak, co powoduje największą szkodę, jest największym złem, jakie istnieje” (477e, tłum. P. Siwek). Tym największym złem jest „niesprawiedliwość i swawola, i inna podłość duszy” (477e, tłum. W. Witwicki). Zauważyć można, że zasadnicza perspektywa rozważania dobra podmiotu jest wyznaczona przez kategorie pożytku i szkody. Chodzi o zachowanie dobrego stanu duszy, a unikanie stanów złych („podłości”, „schorzeń”)<sup>10</sup>. Wśród owych złych stanów duszy pierwsze miejsce zajmuje niesprawiedliwość<sup>11</sup>.

Sprawiedliwa kara, choć jest bolesna, stanowi lekarstwo dla duszy, jest najlepszą możliwą rzeczą, którą może otrzymać przestępca, jest pożyteczna, sprawia dobro i jest rzeczą piękną:

„SOKRATES: A kto słusznie powściąga [swawolę], ten sprawiedliwie powściąga?

POLOS: Tak.

SOKRATES: Sprawiedliwie działając, czy nie?

POLOS: Sprawiedliwie.

SOKRATES: Nieprawdaż; to i ten, co ponosi karę, sprawiedliwie jej doznaje?

POLOS: Widocznie.

SOKRATES: A co sprawiedliwe, to chyba piękne? Zgadząmy się?

POLOS: Owszem, tak.

SOKRATES: Zatem u jednego z nich dwóch działanie jest piękne, a u drugiego doznawanie; u tego, co ponosi karę.

POLOS: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, jeśli piękne, to dobre”<sup>12</sup>.

### Sprawiedliwość a szczęście

Doniosłość sprawiedliwości ukazuje się także poprzez jej związek ze szczęściem: „To bowiem, o czym dyskutujemy, nie jest wcale rzeczą błahą; być może jest to coś, co wiedzieć jest rzeczą najpiękniejszą, a nie wiedzieć najhaniańszką. Istotą tego jest: wiedzieć albo nie wiedzieć, kto jest, a kto nie jest szczęśliwy” (472c, tłum. P. Siwek). Szczęście było tak dla Sokratesa, jak i jego oponentów, dobrem najpewniejszym<sup>13</sup>, niewątpliwym. Jest to pogląd w zasadzie niekwestionowany tak w staro-

<sup>9</sup> *Ibid.*, 475a, „Sokrates: A szpetotę zdefiniujemy za pomocą ich przeciwieństw — cierpienia i zła”, tłum. P. Siwek.

<sup>10</sup> P. Siwek ἡ ἄλλη ψυχῆς πονηρία (477e) oddaje w tym kontekście, jak sądzę trafniej, jako „inne schorzenia duszy”.

<sup>11</sup> Zob. *ibid.*, 479c.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 476e–477a, tłum. W. Witwicki.

<sup>13</sup> Por. także: Ksenofont, *Wspomnienie o Sokratesie*, IV 2, 33.

żytności, jak i średniowieczu. W *Gorgiaszu* zagadnienie powiązania sprawiedliwości ze szczęściem powraca wielokrotnie<sup>14</sup>. Szczęściem cieszą się ludzie ze względu na stan swej duszy: „pięknego i dobrego męża i kobietę nazywam ludźmi szczęśliwymi, a niesprawiedliwych i zbrodniarzy nędznikami” (470e, tłum. W. Witwicki). Jedna z tez wskazanych przez Platona jako fundamentalna, będzie brzmiała: „posiadanie sprawiedliwości i powściągliwości rozumnej stanowi szczęście szczęśliwych, a podłość jest nędzą nędzników” (508a–b, tłum. W. Witwicki).

Problematyka szczęścia poruszana jest także z perspektywy działania i doznawania: „zawsze ten, kto popełnia niesprawiedliwość, jest nieszczęśliwszy od tego, kto ją znosi, a ten, kto nie ponosi kary, jest nieszczęśliwszy od tego, kto ją ponosi” (479d–e, tłum. P. Siwek); od strony pozytywnej: „czyniący dobrze jest radosny i szczęśliwy” (507c, tłum. P. Siwek). Widać także, że szczęście jest stopniowalne ze względu na sprawiedliwość.

Warto już tu zauważyć, że Platon bardzo wyraźnie, nie tylko w *Gorgiaszu*<sup>15</sup>, odróżnia sprawiedliwość podmiotu (sprawiedliwość duszy) od sprawiedliwości działania; do tych dwóch obszarów problemowych dołączany jest trzeci — sprawiedliwość prawa; w dialogu *Gorgiasz* chodzi przede wszystkim o sprawiedliwość wymierzania kary<sup>16</sup>. Sprawiedliwość w każdym z tych obszarów służy szczęściu.

### Sprawiedliwość karząca

Wywód dotyczący sprawiedliwości duszy i sprawiedliwości działań poprzedzony jest analizami sprawiedliwości karzącej, wymierzania sprawiedliwości, przed którym bronić ma retoryka nauczana przez sofistów.

Platon charakteryzuje sprawiedliwość karzącą na tle stosunkowo obszernego wywodu na temat czterech sztuk i odpowiadających im pozorów sztuk — pochlebstw (464b n.). Pochlebstwo „zawsze szuka tego, co przyjemne, bez względu na to, co najlepsze” (465a, tłum. W. Witwicki). Natomiast sztuka, poprzez poznanie natury rzeczy i przyczyn, szuka tego, co najlepsze (465a). Dwie sztuki dotyczą ciała: gimnastyka i lecnicstwo; odpowiadają im dwa pozory sztuk: „sztuka” upiększania, „która kształtami i barwami, i gładkim wyglądem, i strojem oszukuje tak, że ludzie obcym pięknem przyodziani zaniedbują własnego, które by im gimnastyka dać mogła” (465b, tłum. W. Witwicki); oraz „sztuka” kulinarna („kucharstwo”), która „udaje, że się zna na pokarmach najlepszych dla ciała” (464d, tłum. W. Witwicki). Analogicznie, dwie sztuki dotyczą duszy: prawodawstwo (νομοθετική) i sprawiedliwość karząca (w dialogu mowa jest po prostu o sprawiedliwości — δικαιοσύνη). Owa sprawiedliwość karząca to sztuka wymierzania kary. Mówiąc językiem współczesnym, można powiedzieć, że wprowadzone rozróżnienia oparte są na rozróżnieniu tworzenia prawa przez prawodawcę od stosowania prawa przez wymiar sprawiedliwości.

Poszukując tego, co łączy gimnastykę i lecnicstwo oraz prawodawstwo i sprawiedliwość karzącą, Platon wskazuje na przedmiot (464b) — jest nim, odpowiednio, ciało i dusza; zauważa także, że „różnią się pod pewnym względem od siebie”

<sup>14</sup> Np. Platon, *Gorgiasz*, 469b, 470e, 472e, 478d–e, 479d–e.

<sup>15</sup> Np. Platon, *Państwo*, 443b–e.

<sup>16</sup> Zob. Platon, *Gorgiasz*, 507c.

(464c, tłum. W. Witwicki), jednak wprost nie pisze, pod jakim. Wywód dotyczący kary pojętej jako lekarstwo na podłość duszy (478d), w którym sprawiedliwość karząca przyrównana jest do lecznictwa jako sztuki uwalniającej od choroby (477e), pozwala przyjąć, że prawodawstwo jest sztuką troszczącą się — zasadniczo rzecz biorąc — o zdrowe dusze, a gimnastyka — o zdrowe ciała.

Pozorem dbałości o „dusze chore” — o tych, którzy dopuścili się nieprawości — jest retoryka służąca w sądzie uniknięciu kary. Kara, choć jest nieprzyjemna, jest jednak czymś najlepszym, co może spotkać tych, którzy dopuścili się nieprawości: „ponieść karę to było uwolnić się od największego zła, od podłości [...] Bo ona zmusza do opanowania się ( $\sigma\omega\phi\rho\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota$ )<sup>17</sup> i sprawiedliwym robi człowieka, i lekarstwem jest na podłość, ta sprawiedliwość karząca” (478d, tłum. W. Witwicki). W podsumowaniu dialogu kara wskazywana jest jako drugie, po byciu sprawiedliwym, największe dobro człowieka: „A jeśli się ktoś pod jakimkolwiek względem zrobi zły, powinien ponieść karę, i to jest drugie dobro po tamtym, żeby być sprawiedliwym: stawać się sprawiedliwym na nowo i znieść karę, i zadośćuczynić przez to sprawiedliwości” (527b–c, tłum. W. Witwicki). Kto dopuści się niesprawiedliwości, w swym najlepiej pojętym interesie sam powinien udać się do sędziego, aby ten mógł mu wymierzyć karę (480a).

### Sprawiedliwość duszy

Zasadnicza perspektywa, w której będzie udzielana odpowiedź na pytanie o istotę sprawiedliwości, zostaje zarysowana już na wstępie dyskusji o sprawiedliwości karzącej:

„SOKRATES: [...] Ciałem chyba nazywasz coś i duszą?

GORGIASZ: Jakżeby nie?

SOKRATES: I uważasz, że istnieje jakiś stan zdrowia dla obojga, w którym się dobrze mają jedno i drugie ( $\epsilon\upsilon\epsilon\zeta\iota\alpha$ )?”<sup>18</sup>

Platon, podobnie jak później Arystoteles, sięga do medycyny i to, co najlepsze, określa mianem  $\epsilon\upsilon\epsilon\zeta\iota\alpha$  — dobry, normalny stan, zdrowie, wigor. Dzielnosc duszy jako calosci, zatem sprawiedliwosc, zostanie pojeta jako zdrowie duszy, jej normalny stan<sup>19</sup>, zgodny z jej natura —  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\phi\upsilon\sigma\iota\nu$ ; niegodziwosc jest z natura sprzeczna —  $\pi\alpha\rho\grave{\alpha}$   $\phi\upsilon\sigma\iota\nu$ <sup>20</sup>.

Poszukujac uzasadnienia dla tez dotyczacych sprawiedliwosci karzacej, platoński Sokrates siega jednej z najbardziej fundamentalnych kwestii, centralnej w dialogu *Państwo*, mianowicie: czym jest sprawiedliwosc duszy. W dialogu *Gorgiasz* jest to ostatnie wieksze zagadnienie rozstrzygnięte przed dialogiem Sokratesa z samym sobą. Kluczowy dla odpowiedzi na pytanie, na czym polega sprawiedliwosc duszy, jest nastepujacy fragment:

<sup>17</sup> Tłumaczenie P. Siwka, „Staje się bowiem mądrzejszy”, nie jest właściwe. Greckie  $\sigma\omega\phi\rho\nu\acute{\iota}\zeta\omega$  — to w tym kontekście raczej przywoływanie do porządku, dyscyplinowanie; akcent pada raczej na to, co związane z działaniem.

<sup>18</sup> Platon, *Gorgiasz*, 463e–464a, tłum. W. Witwicki.

<sup>19</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia...*, s. 691, przyp. 30.

<sup>20</sup> Zob. Platon, *Państwo*, 444c–e; W. Jaeger, *Paideia...*, s. 695.

„SOKRATES: Więc jeśli w domu porządek i ład panuje, dom będzie, jak należy, a jeśli nieporządek, to dom licha wart?

KALLIKLES: Przyznaję.

SOKRATES: Nieprawdaż; i okręt tak samo?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: I prawda, że i o ciałach naszych tak powiemy?

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: No a jakże dusza? Jeśli się nieporządek w niej rozgości, będzie taka jak należy; czy też, jeśli porządek i ład jakiś?

KALLIKLES: Oczywiście, że jeśli się przyznało to przedtem, potrzeba się zgodzić i na to.

SOKRATES: A jakże się nazywa w ciele to, co się rodzi z porządku i ładu?

KALLIKLES: Zdrowie i siłę zapewne masz na myśli.

SOKRATES: A jak znowu to, co w duszy wyrasta z porządku i ładu? Spróbuj znaleźć i powiedziec to słowo, podobnie tamto.

KALLIKLES: A czemu ty sam nie powiesz, Sokratesie?

SOKRATES: Ależ, jeśli wolisz, to ja powiem. A ty, jeśli będziesz uważał, że dobrze mówię, przyznaj; a jeśli nie, to zbij mnie, a nie przepuść. Bo mnie się zdaje, że porządkom ciała na imię: zdrowotność. Z niej się rodzi zdrowie i wszelka inna dzielność ciała. Jest tak, czy nie jest tak?

KALLIKLES: Jest.

SOKRATES: A porządku i reguły duszy to poczucie prawa i prawo, przez co ludzie stają się prawi i porządni. A to jest sprawiedliwość i rozum w panowaniu nad sobą (*δικαιοσύνη και σωφροσύνη*). Przyznajesz, czy nie?

KALLIKLES: Niech ci będzie”<sup>21</sup>.

Dusza sprawiedliwa, to dusza sprawna, krzepka, użyteczna (*χρηστή*), zdolna do wypełniania właściwych sobie zadań tak jak solidny dom czy okręt. Owa solidność oparta jest na porządku i proporcji. Sprawiedliwość duszy jest odpowiednikiem zdrowia ciała. Z punktu widzenia formy wypowiedzi, zauważyć można, że Kallikles unika odpowiedzi wprost na pytanie o sprawiedliwość duszy i ostatecznie to sam Sokrates jej udziela, co stanowi niejako preludium do następującego dalej dialogu z samym sobą.

Takie ujęcie sprawiedliwości zostanie w zasadzie powtórzone w *Państwie*. Warto tu przytoczyć fragment, w którym Platon udziela odpowiedzi na pytanie o to, czym jest sprawiedliwość duszy; fragment często niedoceniany w podręcznikowych ujęciach problematyki sprawiedliwości i państwa u Platona:

„SOKRATES: Więc nam się ziścił nasz sen; to przypuszczenie, któreśmy wypowiedzieli, że jak tylko zaczniemy zakładać państwo, to z pomocą któregoś boga gotowiśmy się zaraz natknąć na początek i pewien zarys sprawiedliwości.

<sup>21</sup> Platon, *Gorgiasz*, 504a–d, tłum. W. Witwicki.

GLAUKON: Ze wszech miar.

SOKRATES: A to było, Glaukonie, pewne widziadło sprawiedliwości, ale bardzo się nam przydało to, że człowiek, który jest szewcem z natury, najlepiej zrobi, jeżeli zostanie przy swoim kopycie i nic innego nie będzie próbował, a cieśla, żeby się ciesiołką bawił, i inni tak samo.

GLAUKON: Widocznie.

SOKRATES: A naprawdę sprawiedliwość jest, zdaje się, czymś w tym rodzaju, ale nie polega na zewnętrznym działaniu czynników wewnętrznych człowieka, tylko na tym, co się w nim samym z tymi czynnikami dzieje. Na tym, że on nie pozwala, żeby którykolwiek z nich robił mu w duszy to, co do niego nie należy, ani żeby spełniał kilka różnych funkcji naraz. Taki człowiek urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne, jak się należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem; zharmonizował swoje trzy czynniki wewnętrzne, jakby trzy struny dobrze współbrzmiające, najniższą, najwyższą i środkową, i jeżeli pomiędzy tymi są jeszcze jakieś inne, on je wszystkie związał i stał się ze wszech miar jedną jednostką, a nie jakimś zbiorem wielu jednostek. Opanowany i zharmonizowany postępuje też tak samo, kiedy coś robi, czy to gdy majątek zdobywa, czy o własne ciało dba, albo i w jakimś wystąpieniu publicznym, albo prywatnych umowach, we wszystkich tych sprawach i dziedzinach on uważa i nazywa sprawiedliwym i pięknym każdy taki czyn, który tę jego równowagę zachowuje i do niej się przyczynia. Mądrością nazywa wiedzę, która takie czyny dyktuje. niesprawiedliwym nazywa czyn, który tę jego harmonię wewnętrzną psuje, a głupotą nazywa mniemanie, które znowu takie czyny dyktuje.

GLAUKON: Ze wszech miar — powiada — prawdę mówisz, Sokratesie”<sup>22</sup>.

Zauważyć trzeba najpierw wyraźny sygnał, że mowa będzie o rzeczy ważnej, że oto mamy rozwiązanie zasadniczego problemu i wnioski z wcześniejszego przedsięwzięcia intelektualnego polegającego na budowie idealnego państwa — „nam się ziścił nasz sen” i to „z pomocą któregoś boga”, powiada Platon. Jest także klamra zamykająca, którą stanowi wypowiedź Glaukona: „Ze wszech miar [...] prawdę mówisz, Sokratesie”.

Druga kwestia — sprawiedliwość polegająca na tym, że „szewc pozostaje przy swoim kopycie”, określona została jako „widziadło sprawiedliwości” (εἶδωλον τι τῆς δικαιοσύνης), a w konsekwencji i model państwa podzielonego na stany, w którym każdy robi tylko to, do czego najlepiej się nadaje, należy uznać za „widziadło”. Człowiek sprawiedliwy jest tym samym człowiekiem, który zdobywa majątek, dba o swe ciało, występuje publicznie.

Na pierwszy rzut oka, cytowany fragment *Państwa* zdaje się sugerować, że pytanie o to, na czym polega sprawiedliwość duszy, jest pytaniem najważniejszym. Tak jednak nie jest. Platon pisze o mądrości jako o wiedzy, która dyktuje czyny

<sup>22</sup> Platon, *Państwo*, 443b–e; por. Platon, *Prawa*, 863e–864a.

sprawiedliwe, budujące wewnętrzną harmonię. Uwaga przesuwa się w kierunku sprawiedliwości czynów.

Dialog *Gorgiasz*, nie pozostawia wątpliwości, że odpowiadając na pytanie o sprawiedliwość duszy nie powiedziano jeszcze tego, co najważniejsze; dialog Sokratesa z samym sobą jeszcze się nie rozpoczął, gdy rozważano to pytanie.

Kontynuując analizy warto też mieć na uwadze to, czego dotyczy mądrość; co trzeba poznać, aby osiąść mądrość. Każdemu, choć trochę obeznanemu z filozofią Platona, narzuca się odpowiedź, że trzeba poznać idee. Jak zobaczymy odpowiedź jest bardziej złożona.

### **Sprawiedliwość działań — dialog Sokratesa z samym sobą**

Kulminacją dialogu *Gorgiasz* jest dyskusja Sokratesa z samym sobą (506c–507c); dyskusja, która dotyczy tak sprawiedliwości duszy, jak i sprawiedliwości działania. Ma ona miejsce po dialogu Sokratesa z Kalliklosem, po tym, gdy ten zostaje postawiony w sytuacji, w której — jeśli dyskusja z nim miałaby być kontynuowana — musiałby uznać tezę przeciwną do tej, którą głosił. Jak mówi do niego Sokrates: „Zatem kara jest dla duszy lepsza od nieumiarkowania, przeciwnie niż ty przed chwilą sądziłeś?” Kallikles nie przyznaje się do błędu i przerywa wywód odpowiadając: „Nie wiem, co masz na myśli Sokratesie” i w kolejnej wypowiedzi: „Nic mnie nie obchodzi to, co mówisz; odpowiadam tylko dlatego, by zrobić przyjemność Gorgiasowi” (505c, tłum. P. Siwek). Kallikles najchętniej przerwałby całą dyskusję nad podjętym problemem. Sokrates jednak do tego nie dopuści i przy braku chętnych do dalszej rozmowy poprowadzi dyskusję mając za partnera siebie samego.

#### *Forma*

W analizowanym fragmencie zostanie zachowana forma dialogu. Na początku *Gorgiasza*, przed dyskusją Sokratesa z tytułową postacią, Sokrates wskazuje na zaletę tej formy wypowiedzi polegającą na zwięzłości: „Czy zechcesz, Gorgiasie, byśmy jak teraz dyskutowali stawiając pytania i dając odpowiedzi, odkładając na kiedy indziej rozwlekłość mowy, od czego zaczął Polos? Ale obiecaj szczerze krótko odpowiadać na każde pytanie” (449b, tłum. P. Siwek).

Podobny wątek powraca na początku dialogu z Polosem, gdy Sokrates jako warunek rozmowy wskazuje Polosowi, aby „powściągnął tę wielomówność”, którą posługiwał się na początku (461d). Argumentując na rzecz tego postulatu, Sokrates powiada: „gdy będziesz mówił długo zamiast odpowiadać na moje pytania, czy nie byłoby to dla mnie nieznośne nie móc odejść i nie słuchać cię? Jeśli jednak interesujesz się dyskusją, którą prowadziliśmy dotąd i chcesz ją poprawić, to [...] przedstaw do rozważenia, co chcesz, na przemian pytając i odpowiadając na pytania, [...] przekonuj i dawaj się przekonać” (461e–462a, tłum. P. Siwek).

Sam Sokrates nie trzyma się zawsze tego postulatu, wówczas jednak wskazuje na tego powody. Zakończywszy dłuższą wypowiedź (zwieńczoną tezą, że retoryka jest tym dla duszy, czym kucharstwo dla ciała) wyjaśnia: „Może to z mojej strony szczególny brak konsekwencji, że mówiłem tak długo, gdy tobie zakazałem wy-

głaszania długich mów; mam jednak usprawiedliwienie, że gdy mówiłem do ciebie krótko, nic nie rozumiałeś z moich odpowiedzi i zasypywałeś mnie prośbami o wyjaśnienie. Jeśli ja uznam twoje odpowiedzi za niejasne, będziesz mógł je jeszcze rozwinać. Gdy cię zrozumiem, daj mi pokój, tak bowiem jest sprawiedliwie (δίκαιον γάρ). A teraz, jeśli możesz znaleźć jakiś pożytek w mojej odpowiedzi, korzystaj z niego” (465d–466a, tłum. P. Siwek). Forma dialogu okazuje się środkiem doskonalszym od wykładu czy przemowy, środkiem zakładającym przenikliwość i bystrość umysłu. Jak sądzę, nie należy bagatelizować określenia, że „tak jest sprawiedliwie” (466a). Sprawiedliwe jest, aby każdy miał to, co jest dla niego odpowiednie. Dla tego, kto rozumie — wystarczy krótko, dla tego, kto nie pojmuje krótkich odpowiedzi — potrzeba dłuższego wywodu.

Zachowanie formy dialogu złożonego z krótkich pytań i krótkich odpowiedzi wskazuje, że rozmówca, w tym wypadku Sokrates, jest kimś przenikliwym. Nie wyklucza to stawiania pytań o rzeczy oczywiste, lub raczej o rzeczy, które wydają się oczywiste. Wcześniej, dociekając przedmiotu najlepszej ze sztuk, Sokrates zwracał się do Gorgiasza: „Nie dziw się jednak, jeśli wkrótce zapytam cię o coś, co wydaje się oczywiste, a ja mimo to się dopytuję. Jak mówię, pytam ze względu na tok dyskusji, a nie ze względu na siebie, lecz byśmy się nie przyzwyczajali wzajemnie zgadywać swoje myśli w pół słowa, ale żebyś ty wypowiedział się swobodnie zgodnie z zamiarem” (454b–c, tłum. P. Siwek). W sprawach najważniejszych mamy do czynienia z rzeczami, które tylko wydają się oczywiste, jasne (δηλος). Oczywistość nie jest tu powiązana wprost ze zdolnościami intelektualnymi rozmówcy; Gorgiasz jest figurą człowieka nieprzeciętnej wiedzy i inteligencji, a ponadto Platónski Sokrates wyraźnie zaznacza, że owe pytania o sprawy oczywiste są potrzebne „ze względu na tok dyskusji”. Zagrożeniem w udzielaniu właściwej odpowiedzi mogą być przyzwyczajenia, domysły; dawanie jasnych odpowiedzi ma zagrożenia te niwelować („byśmy się nie przyzwyczajali wzajemnie zgadywać swoje myśli w pół słowa”).

Ponadto, skoro krótkie wypowiedzi są dla ludzi przenikliwych, a dla mniej przenikliwych konieczne są wyjaśnienia, to należy się spodziewać, że owe krótkie wypowiedzi zakładają jakąś wiedzę, którą mniej bystrym trzeba przekazać w wyjaśnieniach. Zdaje się być to wyraźny sygnał, że należy mieć na uwadze wiedzę, niezawartą wprost w komentowanym dialogu i trzeba liczyć się z tym, że w grę wchodzi także tak zwane nauki niepisane<sup>23</sup>.

Z punktu widzenia formy wypowiedzi, w komentowanym fragmencie dialogu najistotniejsze jest, że to właśnie Sokrates jest rozmówcą Sokratesa. Mając na uwadze figurę Sokratesa, tak jak ją formował Platon także w innych dialogach, przyjęcie omawianego tu rozwiązania formalnego stanowi wyraźny, by nie powiedzieć jednoznaczny sygnał, że będzie mowa o rzeczach najważniejszych. Ponadto jest to ten wyjątkowy moment, w którym rozmówcą Sokratesa jest ktoś, kto —

<sup>23</sup> W kontekście sprawiedliwości warto przytoczyć słowa z *Fajdrosa*, 276c: „ten, który posiada wiedzę o tym, co sprawiedliwe i piękne, i dobre; czyżby on miał mieć mniej rozumu od rolnika, tam gdzie chodzi o jego własne nasiona? [...] Więc i on nie będzie serio pisał tych rzeczy na płynącej wodzie, nie będzie piórem i atramentem siał słów, które za sobą słowa przemówić nie potrafią i prawdy nauczyć, jak należy”, tłum. W. Witwicki (Platon, *Dialogi*, t. II, Kęty 1999).

mimo wszelkich zastrzeżeń („Nie podaję wam bowiem prawdy, którą sam bym znał, ale szukam wraz z wami, tak że jeśli wyda mi się, iż mój przeciwnik ma rację, pierwszy się z nim zgodzę”, 506a, tłum. P. Siwek<sup>24</sup>) — ma wiedzę o bycie prawdziwym większą niż którykolwiek z jego innych rozmówców lub większą niż inni przenikliwość, by w dyskusji dostrzec to, co trafne, co prawdziwe.

Sygnarów, że rzeczy pierwszorzędnej wagi nie zostały jeszcze omówione, jest więcej. Przed rozpoczęciem dialogu z samym sobą Platoński Sokrates powiada: „Co zatem teraz zrobimy? Przerwiemy dysputę w połowie?”, a w kolejnej wypowiedzi wskazuje, że rozmowę trzeba kontynuować: „by nasza dyskusja otrzymała głowę” (505d, tłum. P. Siwek). Gdy Sokrates zastanawia się, z kim prowadzić dalej dyskusję, Kallikles proponuje, aby Sokrates sam poprowadził dalej dyskusję, wygłaszając mowę lub sobie samemu zadając pytania (505d). Sokrates, zanim się zgodzi, dostrzega wady takiego rozwiązania: „Chcesz, by stało się ze mną to, o czym mówi Epichram: »bym spełnił zadanie dwóch ludzi«” (505e, tłum. P. Siwek). Takie stwierdzenie trzeba odczytywać w perspektywie Platońskiego postulat: „żeby się każdy czymś jednym, co do niego należy, zajmował” (*Państwo*, 423d). Spełniania zadania dwóch ludzi należy unikać. Mimo tego Sokrates stwierdza: „Muszę jednak to zrobić” (505e, tłum. P. Siwek). Zatem sprawa jest pierwszorzędnej wagi.

Wyżej wskazane argumenty przemawiające za tym, że dialog Sokratesa z samym sobą dotyczy spraw najważniejszych, nabierają szczególnej wagi w świetle cytowanego wyżej fragmentu *Państwa*, w którym Platon po odkryciu tego, na czym polega sprawiedliwość duszy, mówił o tym, że „ziścił się nasz sen”.

#### *Analiza szczegółowa*

Pomocny w analizie jest zapis dialogu uwyrażniający jego elementy. Pytania i odpowiedzi w dialogu Sokratesa z samym sobą poprzedzono myślnikami; wypowiedzi niepoprzedzone myślnikiem są skierowanymi do Kalliklesa. Dla wygody, kolejne fragmenty zostały opatrzone numeracją, do której odnoszę się w dalszej analizie.

1. „[506c] Posłuchajże tedy od początku, jak ja znowu nawiążuję wywód.
2. - Czy przyjemność i dobro to jedno i to samo?
3. — Nie to samo, jakem się na to z Kalliklesem zgodził.
4. - A czy rzeczy przyjemne należy robić dla dobra, czy też to, co dobre, dla przyjemności?
5. — To, co przyjemne, dla tego, co dobre.
6. - A przyjemne jest to, co jeśli mamy, [506d] cieszymy się? A dobre to, co jeśli mamy, jesteśmy dobrzy?
7. — Tak jest.

<sup>24</sup> Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 23a–b: „A to naprawdę podobno bóg jest mądry i w tej wyroczeni to chyba mówi, że ludzka mądrość mało co jest warta albo nic. I zdaje się, że mu nie o Sokratesa chodzi, a tylko użył mego imienia, dając mnie na przykład, jak by mówił, że ten z was, ludzie, jest najmądrzejszy, który, jak Sokrates, poznał, że nic nie jest naprawdę wart, tam gdzie chodzi o mądrość”, tłum. W. Witwicki (Platon, *Dialogi*, t. I, Kęty 1999).

8. - Ano, dobrzy przecież jesteśmy i my, i wszystko inne, co tylko jest dobre, dzięki posiadaniu jakiejś dzielności?
9. Mnie się to oczywiste wydaje, Kalliklesie.
10. - Ano, tedy dzielność każdej rzeczy i sprzętu, i ciała, i duszy także, i każdej istoty żywej nie bierze się tak prześlicznie ni stąd ni zowąd, tylko wymaga porządku i należytego stanu, i sztuki, która każdemu z nich odpowiada. Czy jest tak?
11. — Bo ja mówię, że tak.
12. - [506e] Zatem doprowadzenie do pewnego porządku i ładu stanowi dzielność każdej rzeczy?
13. — Ja bym przyznał.
14. - Bo jakiś ład wewnętrzny tkwiący w każdym przedmiocie i właściwy każdemu, czyni go dobrym?
15. — Mnie się tak zdaje.
16. - Zatem i dusza, która ma w sobie ład swoisty, lepsza od nieuporządkowanej?
17. — Koniecznie.
18. - A przecież ta, co ma w sobie ład, to porządna [uporządkowana]?
19. — No jakżeby nie.
20. - A [507a] porządna [uporządkowana] ta, co rozumnie panuje nad sobą?
21. — Najoczywiściej.
22. - Więc dusza rozumnie panująca nad sobą jest dobra.
23. Ja przynajmniej nie mam przeciw temu nic do powiedzenia, kochany Kalliklesie; a ty, jeśli masz, to dawaj.
- KALLIKLES: Mów no, kochanie.
24. - A to mówię, że jeśli rozumnie panująca nad sobą jest dobra, to znajdująca się w stanie przeciwnym rozumnemu panowaniu nad sobą jest zła. A to jest dusza nierozumna i rozpasana.
25. — No tak.
26. - A kto rozumnie panuje nad sobą, ten będzie pewnie postępował, jak należy, i w stosunku do bogów, i do ludzi, boby nie był rozumny, gdyby postępował, jak nie należy [„człowiek mądry postępuje względem bogów i względem ludzi tak, jak się godzi; nie byłby mądry, gdyby tak nie postępował” — tłum. P. Siwek].
27. — [507b] Oczywiście to musi tak być.
28. - A znowu, postępując jak należy w stosunku do ludzi, będzie musiał postępować sprawiedliwie, a w stosunku do bogów: zbożnie. A kto postępuje sprawiedliwie i zbożnie musi być sprawiedliwy i zbożny? [„Postępować tak, jak się godzi, względem ludzi to sprawiedliwość, względem bogów to pobożność; postępujący sprawiedliwie i pobożnie musi być sprawiedliwy i pobożny” — tłum. P. Siwek].
29. — Tak jest.

30. A znowu przecież i odważny być musi. Bo to przecie nie jest rzecz człowieka rozumnie panującego nad sobą, ani gonić, ani uciekać przed czym nie należy, ale przed czym należy; czy to o czyny chodzi, czy o ludzi, czy o szukanie i unikanie przyjemności i przykrości, o zniesienie czego i wytrwanie tam, gdzie potrzeba. Tak, że [507c] najoczywiściej, Kalliklesie, człowiek rozumnie panujący nad sobą, jakeśmy to przeszli, będąc sprawiedliwym i odważnym, i zbożnym, będzie mężem dobrym w całej pełni, a będąc dobrym, będzie wszystko dobrze i pięknie czynił, cokolwiek by robił, a kiedy mu się tak pięknie będzie wiodło, będzie miał święte życie i szczęśliwy będzie, a zbrodniarz i ten, co będzie żył źle, będzie nędznikiem. Nędznikiem będzie człowiek usposobiony wprost przeciwnie niż ów rozumnie panujący nad sobą, człowiek rozpasany, któregoś ty pochwalał.
31. Otóż ja tak tę kwestię stawiam i powiadam, że to prawda<sup>25</sup>.

Platoński Sokrates rozpoczyna od powtórzenia dotychczasowych ustaleń. Co ciekawe, retoryka jako przedmiot dociekań w ogóle się przy tym nie pojawia. Sokrates najpierw przypomina odróżnienie dobra od przyjemności i stwierdza, że to, co przyjemne robi się dla dobra, a nie dobro dla przyjemnego (1–5).

Kolejny ciąg wypowiedzi dotyczy tego, na czym polega dobro i doskonałość (cnota-dzielność) każdej rzeczy (6–15). Dobro, które czyni nas dobrymi, to pewna cnota. Ponieważ sprawiedliwość duszy jest cnotą, określeniu cnoty trzeba się bacznie przyjrzeć. Najpierw Platon stwierdza, że cnota jest wynikiem porządku, należytego stanu (poprawności) i sztuki (τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, 10). Podkreślić trzeba, że te trzy elementy, aby pełnić swą doskonalącą funkcję, muszą *być dostosowane* do danej rzeczy, muszą *odpowiadać* danej rzeczy<sup>26</sup>. Zatem, to, co określa działanie elementów doskonalących, ma charakter jednostkowy. To dana jednostkowa rzecz wymaga odpowiadającego jej „porządku, poprawności i sztuki”.

Sama dzielność jest zaprowadzonym ładem (κόσμος). Także w tym kontekście Platon podkreśla, że jest to ład właściwy (οἰκεῖος) danej rzeczy (14). Ład jest w kolejnych wersach podstawowym określeniem charakteryzującym dzielność duszy (14, 16, 18, 20). Sprawia on, że dusza jest σώφρων — opanowana, rozważna, rozumnie panująca nad sobą. Na pierwszy rzut oka owo przejście od uporządkowania właściwego duszy, do rozumnego panowania nad sobą nie jest oczywiste. Sprawa staje się znacznie jaśniejsza, jeśli weźmie się pod uwagę, jak Platon charakteryzuje w *Państwie* jedną z cnot kardynalnych — σωφροσύνη, panowanie nad sobą, rozważę. Wskazuje, że podobna jest ona do pewnego rodzaju harmonii (431e), a następnie powiada: „Tak że najsluszniej moglibyśmy powiedzieć, że taka jednomyślność to jest rozważa, taka naturalna zgodność co do tego, która strona powinna rządzić i w państwie, i w każdym z osobna” (432a). Tradycja (w zasadzie

<sup>25</sup> Platon, *Gorgiasz*, 506c-507c, tłum. W. Witwicki.

<sup>26</sup> Platon używa tu czasownika ἀποδίδομι, tego samego, który występuje w klasycznej formule Simonidesa, przywołanej i analizowanej przez Platona w *Państwie* 331e: „sprawiedliwe jest oddawanie każdemu tego, co się komu winno” (τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδίδοναι δίκαιόν ἐστι).

już starożytna) utożsami σωφροσύνη jako cnotę kardynalną, z umiarkowaniem. Łacinnicy będą σωφροσύνη przekładali bądź jako *prudencia*, bądź jako *temperantia*. Ten pierwszy termin będzie wiązany z wiedzą przyporządkowaną działaniu, roztropnością, która pojmowana będzie tak jak Platońska mądrość — wiedza służąca dobremu działaniu<sup>27</sup>. Pozostanie zatem *temperantia*, termin podkreślający opanowanie, panowanie nad zmysłowymi pożądaniami, i w warstwie etymologicznej w zasadzie gubiący powiązanie z rozumnym ładem, będącym elementem centralnym w pojmowaniu σωφροσύνη. Komentując przejście od ładu do rozumnego panowania, pamiętać także trzeba o towarzyszącym umysłowości starożytnych ścisłemu powiązaniu ładu z rozumnością w ogóle; nie ma ładu bez przyczyny, którą jest rozum.

Rozumne panowanie nad sobą, czy rozważa, będą podstawą sprawiedliwości jako fundamentalnej dzielności duszy (fundamentalnej doskonałości moralnej), i w takiej perspektywie przestrzec trzeba przed pochopnym sprowadzeniem doskonałości moralnej do mądrości i wiedzy, i przed dopatrywaniem się w analizowanych fragmentach podstaw przypisywanego Sokratesowi intelektualizmu etycznego. W *Państwie* rozważa — σωφροσύνη jest w sposób bardzo jasny odróżniona od mądrości — σοφία. Gdy ta pierwsza jest swoistym ładem i harmonią, to druga jest pewnego typu wiedzą<sup>28</sup>. Rozważa i mądrość to dwie istotnie różne cnoty kardynalne. W analizowanym fragmencie *Gorgiasza* akcent pada na ład<sup>29</sup>.

Od rozumnego panowania (rozważi) — bycia σώφρων — Platon powraca do problematyki dobra: dusza rozważna jest dobra — ἡ σώφρων ψυχὴ ἀγαθή (22). Można zauważyć, że w tym punkcie kończy się podsumowanie wcześniejszych rozważań dotyczących sprawiedliwości duszy. Nie pojawiły się istotnie nowe elementy w stosunku do analiz poprzedzających dialog Sokratesa z samym sobą. Można zatem zasadnie przyjąć, że to co następuje potem jest ową „głową” dyskusji, jest tym, co skłoniło Sokratesa do dialogu z samym sobą, i co jest godne takiej właśnie formy. Najistotniejsze będą zatem dwie wypowiedzi Sokratesa kończące jego dialog z samym sobą (26 i 28).

#### *Sprawy najważniejsze*

Kolejny krok wiąże rozważę z postępowaniem (26): „kto rozumnie panuje nad sobą [kto jest rozważny], ten będzie postępował, jak należy, i w stosunku do bogów, i do ludzi; nie byłby mądry [rozważny], gdyby tak nie postępował” (Καὶ μὴν ὃ γὰρ

<sup>27</sup> Platon, *Państwo*, 428c–d.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Nieprzekonująca jest argumentacja na rzecz intelektualizmu etycznego, utożsamiającego wiedzę z doskonałością moralną, sięgająca do fragmentów zawartych w *Gorgiaszu*, 460b, gdzie czytamy m.in.: „Ktokolwiek się czegoś nauczył, jest takim, jakim go dana umiejętność robi”, i dalej: „ten, który się sprawiedliwości nauczył, jest sprawiedliwy”, tłum. W. Witwicki. Wywód prowadzony jest w kontekście sprawności w wykonywaniu jakiegoś zawodu; także słownikowo rzecz ujmując, ἐπιστήμη to w pierwszym rzędzie ‘umiejętność’, ‘biegłość w czymś’, a dopiero na drugim miejscu — ‘wiedza’, ‘nauka’; a μαθητὴς to ‘nauczenie się czegoś’, ‘zdobycie pewnej umiejętności’, co dokonać się może nie tylko przez studiowanie, ale także przez praktykę i doświadczenie. Dalsze wywody dotyczące sprawiedliwości, w których sprawiedliwość duszy ściśle powiązana jest ze sprawiedliwym działaniem, nie pozostawiają, moim zdaniem, wątpliwości, że interpretacja powinna iść w tym kierunku.

σώφρων τὰ προσήκοντα πράττει ἄν καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ ἀνθρώπου: οὐ γὰρ ἄν σωφρονῶ τὰ μὴ προσήκοντα πράττων;). Paweł Siwek przekłada w tym miejscu trafniej — „postępuje [. . .] jak się godzi”. Zwrot τὰ προσήκοντα w czasach hellenistycznych będzie występował przede wszystkim w znaczeniu „powinności” (*officium*), a τὰ προσήκοντα πράττειν to tyle, co czynić swoją powinność, wypełniać swoje obowiązki; bliski takiego znaczenia jest przekład Witwickiego — „będzie postępował, jak należy”. Pamiętać jednak trzeba, że kategoria powinności, w kontekście etyki i filozofii prawa, do czasu stoików nie miała większego znaczenia. Mając nadto na uwadze kontekst, w którym coś jest elementem doskonalącym, o ile odpowiada czemuś, τὰ προσήκοντα πράττειν lepiej jest, jak sądzę, przekładać jako czynienie tego, co odpowiednie, dopasowane, własne, godne kogoś, czegoś; zwłaszcza że w analizowanej frazie jest wyraźne wskazanie adresata działania „względem bogów i względem ludzi”. Podobne intuicje łączą się z Arystotelesa słuszością (prawością) — τὸ ἐπιεικές, będącą sprawiedliwością stanowiącą korektę sprawiedliwości legalnej, polegającej na zgodności z ustanowionymi prawami, gdy sprawiedliwość legalna nie domaga ze względu na ogólne sformułowanie<sup>30</sup>.

O wadze analizowanego zwrotu τὰ προσήκοντα πράττειν może też świadczyć to, że Platon, pisząc o aspekcie negatywnym, również powtarza ten zwrot w całości, czego nie oddają przekłady W. Witwickiego ani P. Siwka. Drugą część analizowanego fragmentu (26) należałoby przełożyć: „nie byłby rozważny, gdyby nie czynił tego, co się godzi”.

Kolejny krok dyskusji Sokratesa z samym sobą prowadzi do, jak sądzę, najważniejszej wypowiedzi w całym dialogu (28); wypowiedzi stanowiącej niejako jego punkt szczytowy: „A znowu, postępując jak należy w stosunku do ludzi, będzie musiał postępować sprawiedliwie, a w stosunku do bogów: zbożnie. A kto postępuje sprawiedliwie i zbożnie musi być sprawiedliwy i zbożny?” (507b, tłum. W. Witwicki). P. Siwek przekłada: „Postępować tak, jak się godzi, względem ludzi to sprawiedliwość, względem bogów to pobożność; postępujący sprawiedliwie i pobożnie musi być sprawiedliwy i pobożny”.

Za uznaniem tej wypowiedzi za najważniejszą w całym dialogu przemawia kilka racji. Pojawia się ona w ramach dialogu Sokratesa z samym sobą i ponadto, odpowiada na pytanie o rzeczy, które w świetle wcześniejszych partii tekstu są najważniejsze — wprost określa, na czym polega sprawiedliwość działania, w sposób konieczny powiązana ze sprawiedliwością samej duszy. Co więcej, jest to wypowiedź ostatnia w ramach dialogu Sokratesa z samym sobą. Jest też ostatnią krótką wypowiedzią (nie licząc wypowiedzi jedynie przytakujących) przed kłamrą zamykającą, którą stanowi zdanie: „Otóż ja tak tę kwestię stawiam i powiadam, że to prawda” (31). W świetle wcześniejszych wywodów, krótkość wypowiedzi także świadczy o wadze zagadnienia. Kolejna wypowiedź (30) jest już skierowana wprost do Kalliklesa, a nie do Sokratesa; jest już znacznie dłuższa od każdej z wcześniejszych, i choć w swej treści wskazuje na elementy ważne, jednak dotyczące powiązania proponowanego ujęcia sprawiedliwości z innymi zagadnieniami (przede wszystkim z problematyką odwagi i szczęścia).

<sup>30</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, 1137 b [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.

W przytoczonym fragmencie omówiony wyżej zwrot τὰ προσήκοντα πράττειν zostaje użyty do scharakteryzowania sprawiedliwego postępowania<sup>31</sup>. Sprawiedliwe postępowanie to takie, które każdemu daje to, co dla niego odpowiednie, co dopasowane, właściwe dla niego.

Określenie sprawiedliwości z *Gorgiasza* — „to, co się godzi”, nie jest jednak oparte na odwołaniu wprost do wiedzy ogólnej. Człowiek postępując sprawiedliwie, działa wobec indywiduów, zabiega o to, co dla nich korzystne; działanie musi być do nich dopasowane, co w sposób oczywisty ukazuje się w przypadku karania, któremu — nie przypadkiem — Platon poświęcił tak wiele miejsca w całym dialogu. Gdy czynimy to, co odpowiednie wobec bogów, postępujemy zbożnie i jesteśmy zbożni. W konsekwencji mądrość, która kieruje działaniem, musi obejmować wiedzę dotyczącą jednostek, wiedzę pozwalającą określić, co i dla kogo jest odpowiednie. Nie inaczej jest w dialogu *Państwo*, gdy Platon dookreśla, czym jest mądrość; jest to „wiedza, która sobie radzi nie z kimś tam lub z czymś, co jest w mieście, ale radzi sobie z całym państwem i wyznacza, w jaki sposób ono powinno traktować samo siebie oraz inne państwa tak, aby wszystko było jak najlepiej” (428c–d). Jeśli państwo potraktujemy jako symbol człowieka (duszy), to mądrość będzie wiedzą, która sobie radzi nie z czymś tam, co jest w człowieku, ale radzi sobie z całym człowiekiem i wyznacza, w jaki sposób on powinien traktować samego siebie oraz innych ludzi tak, aby wszystko było jak najlepiej. Mądrość obejmuje z pewnością wiedzę o tym, co konieczne, ogólne i niezmienne (o ideach), kieruje jednak działaniem wobec konkretnego człowieka lub boga. W tej perspektywie jasne jest, że zdobywanie mądrości nie jest celem samym w sobie. Tym bardziej celem takim nie jest kontemplacja idei<sup>32</sup>.

Komentując dwie wypowiedzi stanowiące zwieńczenie dialogu Sokratesa z samym sobą, można pokusić się na jeszcze jedną konstatację. Platon uznał za dalece niewystarczające zakończenie tego dialogu nauką o sprawiedliwości duszy; sprawiedliwość ta jest swoistym ładem, jest zatem pewnym stanem duszy. Zauważyć można, że dopełnienie, które — już choćby ze względów natury formalnej — można uważać za dotyczące czegoś ważniejszego, doskonalszego niż poprzedzający wywód, mówi o sprawiedliwości działania. To sprawiedliwość działania jest celem, do którego przyporządkowana jest sprawiedliwość duszy, jest spełnieniem duszy sprawiedliwej, jak tworzenie jest spełnieniem idei dobra<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Por. analizowaną przez Platona w *Państwie* 332c formułę: „sprawiedliwość polega na oddaniu każdemu tego, co mu się należy” (τὸ προσήκον ἐχάστω ἀποδίδónαι).

<sup>32</sup> Stawiane tu tezy są w sposób wyraźny polemiczne wobec np. G. Vlastos, *Platon. Indywiduum jako przedmiot miłości*, tłum. P. Paliwoda, Warszawa 1994.

<sup>33</sup> W perspektywie Arystotelesa — działanie jest aktem danej rzeczy i bez niego nie ma pełnej doskonałości podmiotu działania, co doskonale widać w koncepcji pierwszego poruszcyciela jako „samomyślącej się myśli”, będącego czystym aktem, czystym działaniem. W szacie łacińskiej, w Tomasza z Akwinu traktacie o prawie w *Summa contra gentiles*: „Omnis enim res propter suam operationem esse videtur: operatio enim est ultmia perfectio rei” („każda rzecz istnieje dla swego działania; działanie bowiem jest ostateczną doskonałością rzeczy”), lib. 3, cap. 113 (*Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, R. Busa (ed.), Stuttgart 1996).

*Trudne przejście argumentacyjne a Platona nauka o dobru*

Zauważyć także trzeba, że są mocne racje, aby uznać, że prowadząc swój wywód Platon domniemywa u czytelnika posiadanie wiedzy na temat dobra samego i jego relacji do innych bytów. Przypomnę, że wcześniej Platon wyraźnie dawał do zrozumienia, że krótkie wypowiedzi nie wyjaśnią każdemu przedstawianej sprawy, a tylko tym szczególnie przenikliwym. Właśnie dialog Sokratesa z samym sobą jest wzorcowym przykładem zwięzłości wypowiedzi. Należy zatem wyostrzyć swoją uwagę na niewskazaną wprost w tekście naukę niezbędną do zrozumienia wyводу.

Uważny czytelnik zasadniczą lukę argumentacyjną dostrzeże, jak sądzę, w przejściu od części streszczającej wcześniejszą dyskusję o sprawiedliwości duszy (wypowiedzi 2–25) do wypowiedzi, które stanowią „głowę” rozmowy (26, 28); w przejściu od twierdzenia, że dusza rozważna jest dobra, do twierdzenia, że dusza rozważna „postępuje względem bogów i względem ludzi tak, jak się godzi”. Ta ostatnia fraza charakteryzuje dobro duszy. Zatem ten krok argumentacyjny zakłada wiedzę o dobru i dopiero w świetle wiedzy o dobru krok ten będzie zrozumiały.

Sięgając do *Państwa* dowiadujemy się, że dobro jest najwyższą ideą, której symbolem jest Słońce, jest czymś, co wręcz wykracza „ponad wszelką istotę”, to „coś wyższego i mocniejszego o wiele” (509b). W umysłowości greckiej Słońce oraz jego światło i ciepło uważane było za źródło życia. Platon daje temu wyraz pisząc: „słońce, tak mi się wydaje, rzeczom widzialnym nie tylko widzialności dostarcza, ale i powstawania, i wzrostu, i pożywienia, choć ono samo nie jest powstawaniem” (509b). Uznaje on ideę dobra za źródło istnienia, będące ponad wszelką istotą (οὐσία): „przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki *Dobru* przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi” (509b). Posiłkując się także tak zwanymi naukami niepisаныmi, można zasadnie utożsamiać dobro z jednym<sup>34</sup>. Dobro będąc jednym, udzielając jedności udziela bytu. Wychodząc z jaskini w kierunku Słońca-dobra, zmierzamy ku temu, co „bardziej istnieje” (μᾶλλον ὄντα) (515d). Im bardziej coś jest jednością, tym bardziej istnieje — ta myśl (także intuicyjnie jasna, bo przecież to, co nie stanowi jedności rozpada się), szeroko rozwinięta przez Plotyna — stanowi istotny element Platona nauki o dobru.

Wychodzący z jaskini pojmie, „że od niego [Słońca] pochodzą pory roku i lata, i że ono rządzi wszystkim w świecie widzialnym, i że jest w pewnym sposobie przyczyną także i tego wszystkiego, co oni tam poprzednio widzieli” (516b–c). Kto ideę dobra dojrzy, „ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub w publicznym” (517c).

Interpretując w świetle tej metafory omawiany dialog Sokratesa z samym sobą, nietrudno dostrzec, że dobro udziela jedności, a przez to istnienia i piękna, poprzez

<sup>34</sup> Np. świadectwa Arystoksenosa (*Elementa Harmonica*, II, 39–40); Arystotelesa (*Etyka nikomachejska*, 1095a–b; *Metafizyka*, 987b–988a; *Etyka Eudemejska*, 1218a); zob. prace K. Gaisera (*Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963; *Testimonia Platonica*, Milano 1998) i autorów związanych z tzw. szkołą tybindzką; zob. T. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, Kęty 2004.

ład i harmonię („pory roku i lata”). Im jest ktoś lepszy, sprawiedliwszy, ma w sobie większy ład i większą jedność, tym bardziej istnieje. Platon umieszcza zagadnienie doskonałości moralnej człowieka (doskonałości człowieka jako takiego) na płaszczyźnie egzystencjalnej — można tracić to, co się ma (i tak się dzieje, gdy czynimy to co odpowiednie dla innych, gdy działamy dla pożytku innych), ale zyskiwać na byciu, na istnieniu; innymi słowy, chodzi o to, aby bardziej być niż więcej mieć<sup>35</sup>. Stając się bardziej sprawiedliwą, bardziej jednością, dusza upodabnia się do dobra samego, a przez to i jej działanie upodabnia się do działania dobra samego; mówiąc słowami z *Państwa*: „nigdy sprawiedliwość nikomu szkody nie wyrządza” (335e).

W takiej perspektywie, przejście od tezy o sprawiedliwości duszy, jej dobra, opartego na wewnętrznym ładzie, do tezy o działaniu jak się godzi wobec innych, o czynieniu tego, co odpowiednie dla innych (ludzi i bogów), przestaje być tajemnicze. Człowiek dobry, działając udziela jedności i istnienia, ma na uwadze najwyższy pożytek innych — to, aby bardziej byli, a nie to, aby więcej mieli. Uznanie za dobrodziejstwo sprawiedliwej kary, która może pozbawić człowieka wszystkiego, co posiada, z życiem włącznie, w pełni się w tej perspektywie mieści.

#### „Wyjście” z rozmowy z samym sobą i pierwsze podsumowanie

Ostatnia z wypowiedzi Sokratesa (30) przed kłamrą: „powiadam, że to jest prawda”, jest już zwrócona do Kalliklesa. Wskazane zostaje powiązanie rozważań z odwagą. Człowiek rozważny nie będzie „ani gonić, ani uciekać przed czym nie należy, ale przed czym należy; czy to o czyny chodzi, czy o ludzi, czy o szukanie i unikanie przyjemności i przykrości, o zniesienie czego i wytrwanie tam, gdzie potrzeba”<sup>36</sup>.

Sprawiedliwość, odwaga i zbożność, u których podstaw leży rozważa — wewnętrzny ład, powodują, że człowiek jest w całej pełni dobry, „a będąc dobrym, będzie wszystko dobrze i pięknie czynił”. Tak czyniąc „będzie miał święte życie i szczęśliwy będzie” czy — jak tłumaczy P. Siwek — „jest radosny i szczęśliwy” (*μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα*). Wywód zamyka kontrastowe porównanie do człowieka złego.

#### Cele państwa i prawa

Kolejny element w ogólnej strukturze dialogu, a ostatni poddany analizie w niniejszym opracowaniu, obejmuje rozdział LXIII (507c–508c). Po nim nastąpi analiza zarzutów sformułowanych wcześniej przez Kalliklesa<sup>37</sup>; a całość zamknie mit dotyczący sądu po śmierci i życia w zaświatach<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Szerzej na ten temat zob. M. Piechowiak, *Do Platona po naukę o prawach człowieka* [w:] *Księga jubileuszowa profesora Tadeusza Jasudowicza*, J. Białocerkiewicz, M. Balcerzak. A. Czeczko-Durlak (red.), Toruń 2004, s. 333–352.

<sup>36</sup> Por. Platon, *Państwo*, 429a–d.

<sup>37</sup> Struktura jest typowa dla średniowiecznych artykułów, rozpoczynających się od sformułowania wątpliwości (*dubitatio*) i zarzutów, w centrum zawierających właściwy wykład (*corpus*), zamykanych odpowiedzią na zarzuty.

<sup>38</sup> Wyrażna analogia do *Państwa*, które kończy mit Era.

Bezpośrednio po dialogu Sokratesa z samym sobą, poruszone zostaje, obok omówionej wyżej problematyki szczęścia, zagadnienie celu państwa i — pośrednio — praw. Jest to szczególnie ważne w kontekście proponowanej tu interpretacji stawiającej w centrum dobro jednostki. Platon pisze: „człowiek, który ma być szczęśliwy, powinien rozumnego panowania nad sobą szukać i ćwiczyć się w nim” (507d, tłum. W. Witwicki). I dalej: „Tak mi się przedstawia cel, który ciągle na oku mając żyć potrzeba i wszystkie osobiste zabiegi do tego skierowywać i państwowe, żeby sprawiedliwość zamieszkała i rozumne panowanie nad sobą tam, gdzie ma mieszkać szczęście” (507d, tłum. W. Witwicki). Szczęście, oparte na sprawiedliwości i rozwadze, jest najważniejszym celem wszystkich zabiegów tak osobistych, jak i państwowych.

Wbrew szeroko rozpowszechnionym opiniom, głównie za sprawą Karla Poppera i jego książki *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*<sup>39</sup>, który uznał Platona za teoretyka totalitaryzmu uznającego absolutny prymat państwa, to dobro jednostki, jej szczęście, ma w koncepcji Platona niewątpliwe pierwszeństwo przed dobrem państwa. Mówiąc nieco upraszczająco, zdaniem Platona państwo jest dla rozwoju jednostki, a nie jednostka dla państwa. O trafności takiej interpretacji świadczy na przykład jednoznaczna w tym względzie wypowiedź z *Praw*:

„To zaś, na co zgodziliśmy się ze sobą, sprowadza się do jednej zasadniczej rzeczy: w jakikolwiek sposób stać się można zacnym mężem i osiągnąć tę doskonałość duszy, która daje się osiągnąć przez uprawianie jakiegoś zajęcia, dzięki jakimś cechom charakteru czy posiadaniu czegoś, dzięki jakimś pragnieniom lub poglądom lub przyswojeniu sobie jakichś nauk, każdy w naszym państwie dążyć musi do jej osiągnięcia, mężczyzna czy kobieta, stary czy młody, i dążyć z największym natężeniem sił przez całe życie.

Nikt niczego, co stoi temu na przeszkodzie, przenieść nie może ponad to, n a w e t w ł a s n e g o p a ń s t w a, jeżeliby doszło do takiej ostateczności, że miałyby rozpaść się w gruzy, ażeby nie poddać się pod jarzmo panowania gorszych albo trzeba by było opuścić swój kraj i pójść na wygnanie. Bo wszystko raczej wytrzymać i wycierpieć należy, niż dopuścić do zmiany ustroju na taki, który czyni ludzi gorszymi. [...] ze względu na [...] przywódcę do cnoty i odwodzenie od tego, co jest jej przeciwne, chwalcie i gańcie nasze prawa”<sup>40</sup>.

Pierwsza część cytowanego fragmentu mówi o rozwoju doskonałości jednostki jako zasadniczym celu działań w państwie. Trudno w tym kontekście nie przytoczyć zasadniczej myśli zamykającej *Gorgiasza*: „Więc, niby za wodzem, pójdziemy za tym zdaniem, które się nam dziś objawiło, a powiada nam, że ten sposób życia najlepszy: oddawać się ćwiczeniu sprawiedliwości i w każdej innej dzielności: tak żyć i tak umierać” (527e, tłum. W. Witwicki; P. Siwek przekłada: „najlepszym

<sup>39</sup> K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Platon*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1993.

<sup>40</sup> Platon, *Prawa*, 770c–e, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960; podkreślenie moje — M. P.

sposobem życia jest uprawianie sprawiedliwości i innych cnót — gdy żyjemy, i gdy umieramy”).

W drugiej części przytoczonego fragmentu *Praw* sformułowane zostaje bardzo jasno kryterium oceny prawa, a przez to i państwa: „ze względu na przywódczenie do cnoty i odwodzenie od tego, co jest jej przeciwne, chwalcie i gańcie nasze prawa”. Celem praw jest zatem doskonałość jednostki, która jest także jej szczęściem. Państwo ma także temu służyć, a jego istnienie nie jest w żadnym przypadku dobrem absolutnym — niekiedy lepiej jest, aby rozpadło się w gruzy i lepiej pójść na wygnanie. Trudno o bardziej jednoznaczną deklarację.

Drugi istotny wątek poruszony w komentowanym tu fragmencie *Gorgiasza*, znajdującym się po dialogu Sokratesa z samym sobą, wątek zasługujący na szersze potraktowanie niż jest to możliwe w tym opracowaniu, dotyczy przyjaźni. Ważnym argumentem Platona przeciwko folgowaniu żądom (życiu przeciwnemu do tego, którym kieruje rozważa) jest to, iż człowiek taki nie będzie miły innym ludziom ani bogu, i w konsekwencji nie jest zdolny do życia we wspólnocie z innymi. A gdzie nie ma wspólnoty, nie ma też przyjaźni (507e). Problematyka przyjaźni jest istotnym elementem koncepcji sprawiedliwości prawa i państwa. W dialogu *Prawa*, szczęście i przyjaźń zostały jednoznacznie wskazane jako podstawowy cel praw: „Podstawowym założeniem i celem naszych praw jest to, żeby obywatele byli jak najszczęśliwsi i zespoleni ze sobą najserdeczniejszą przyjaźnią” (743c).

Wypada też zasygnalizować, że problematyka przyjaźni, tak w *Gorgiaszu*, jak i innych dialogach powiązana jest z problematyką równości, która — nie tylko u Platona — stoi w centrum koncepcji sprawiedliwości. Równość wskazana zostanie jako warunek możliwie najlepszej przyjaźni: „Przyjacielem możliwie najlepszym wydaje mi się zawsze, jak dawni mędrcy powiadają, każdy dla siebie podobnego” (510b). Wcześniej, we fragmencie o wyjątkowej urodzie i bogactwie myśli, Platon wprowadza problematykę równości geometrycznej, czyli proporcjonalnej: „Powiadają mędrcy Kalliklesie, że i niebo, i ziemię, i bogów, i ludzi wspólność utrzymuje w związku i przyjaźni, i porządek, i rozum, i sprawiedliwość. Dlatego się to wszystko razem układem świata nazywa [kosmosem], przyjacielu, a nie rozkładem ani rozpustą. A ty, mam wrażenie, nie zwracasz na to uwagi; takiś mądry człowiek, a nie dostrzegasz, że równość geometryczna i u bogów, i u ludzi wielką moc posiada. A ty myślisz, że trzeba się ćwiczyć w posiadaniu więcej niż drudzy. Za mało pamiętasz o geometrii” (507e–508a, tłum. W. Witwicki).

Dwukrotnie wspomina tu Platon o geometrii, a zapominanie o niej zdaje się być główną przyczyną błędnych poglądów Kalliklesa. Między innymi w *Prawach* (756e–757d) Platon jasno będzie pisał o równości geometrycznej, proporcjonalnej, jako podstawie określania tego, co sprawiedliwe. Jest ona równością „najprawdziwszą i najlepszą” (757b), która „człowiekowi większemu przydziela więcej, a mniejszemu mniej. Jednemu i drugiemu daje w sam raz w stosunku do natury jednego i drugiego” (757c). W szacie matematyki wyrażać będzie — kluczową w dialogu Sokratesa z samym sobą — myśl, że podstawą sprawiedliwego działania (przydziału) jest to, co dopasowane do adresata działania.

### Podsumowanie

W niniejszym opracowaniu zmierzałem do interpretacji Platońskiej nauki o sprawiedliwości w perspektywie dialogu, który w *Gorgiaszu*, prowadzi Sokrates sam ze sobą. Retoryka jest dla Platona pretekstem, aby mówić o rzeczach dla człowieka najważniejszych — o sprawiedliwości duszy i sprawiedliwości działania.

To, czego dowiadujemy się o sprawiedliwości, prowadzi do wniosków, odbiegających od przyjmowanych zwykle w ujęciach podręcznikowych i nie tylko. Wśród spraw ważnych i najważniejszych, na pierwszym miejscu jest sprawiedliwość i towarzyszące jej szczęście jednostkowego człowieka, jednostkowej duszy, a nie państwa. Mądrość i wiedza są jedynie środkiem pozwalającym sprawiedliwie działać i być sprawiedliwym. Najlepszą rzeczą, którą człowiek może robić, jest sprawiedliwe działanie oddające każdemu to, co się godzi, co jest dla adresata działania odpowiednie jako pożyteczne, służące jego szczęściu. W konsekwencji, to jednostka okazuje się być najważniejszym adresatem działania, działania polegającego na zabieganiu o jej dobro.

### Socrates is Discussing with Himself about Justice

#### SUMMARY

The analysis focuses on the passage of *Gorgias* (506c–507c) in which Plato's Socrates is having a dialog with himself. Socrates is talking to someone who, better than any other partner of discussion, is capable to discern the truth; this is an extraordinary way of expressing philosophical views by Plato. It suggests that in this passage Plato is considering questions which are of a primary importance. There are also other signs, both in the structure of the text and in the comments made by Socrates regarding the form of discussion, which confirm that in this passage we deal with the most important matters.

The analyzed passage refers to justice. First, Plato is summarizing views on justice of soul which were developed in the earlier parts of *Gorgias*. Then he is talking about justice of deeds as consisting in doing what is fitting as regards men. It is an addition to the earlier discussion and therefore the expression of this view can be recognized as the important reason why Socrates' dialog with himself was constructed.

Attention is paid to a certain gap in the argumentation. At the first glance it is not clear why the thesis that justice of soul is based on order and harmony of its elements justifies the thesis that justice of deeds consists in doing what is fitting as regards men. This gap can be filled in by the so-called Plato's unwritten teaching on the good in itself. According to this teaching the good in itself is the one (the unity) which from its very nature gives existence and life by doing what is fitting as being advantageous to something. Order and harmony in the soul is the basis of its unity and therefore of its similarity to the good in itself and of the similarity of soul's activity to the way the good is acting.

Acting justly, doing what is fitting, in the sense of being advantageous to others, is the best thing a man or a woman can do, it is something which fulfills and makes him or her happy. Wisdom and — generally speaking — knowledge is clearly regarded as a means and not the aim in itself. An individual, and not an abstract idea, is the primary object of the activity which fulfills a rational being.