KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 2, 2015
PL ISSN 1230-4050

MICHAŁ BIZOŃ
(Kraków)

POWSTAWANIE POJĘCIA WOLI U PLATONA: *BOULESTHAI, BOULESIS* I *AIRESIS* W *HIPPIASZU MNIEJSZYM*

ZAGADNIENIE CHCENIA W TZW. WCZESNYCH DIALOGACH

Przedmiotem niniejszego tekstu jest pojęcie chcenia i pojęć pokrewnych w najwcześniejszym okresie twórczości Platona[1]. Analiza ta jest częścią ogólniejszego problemu dotyczącego powstania pojęcia woli, rozumianej jako rozumny wybór różny od namysłu, rozumu teoretycznego i pożądania, a więc jako odrębna władza psychiczna

[1] Chronologia dialogów Platona pozostaje problemem niekonkluzywnym, dlatego też mówienie o dialogach „wczesnych", „średnich" i „późniejszych" opiera się w dużej mierze na ususie językowym, choć oczywiście nie brak przesłanek, że podział taki jest nie tylko użyteczny, ale także trafny. Niemniej wobec najnowszych badań podważających zasadność wnioskowania ze stylometrii w związku z licznymi dowodami wtórnych redakcji nawet wczesnych dialogów (zob. Brandwood 2009; Ledger 1990) stosowanie chronologii w argumentacji merytorycznej powinno być umiarkowane i nader ostrożne. W obecnym tekście zwrot „wczesne dialogi" używany jest odnośnie do zbioru tekstów zwyczajowo (a mniej lub bardziej zasadnie) kojarzonych z historycznym Sokratesem, a w szczególności cechujących się prominentną obecnością tematyki etycznej przy jednoczesnym braku tematyki ontologicznej i polemiki z Sofistami. Nie są tu jednak przyjmowane żadne założenia odnośnie do okresu życia Platona, w którym miałby on bronić tez tu przedstawionych. Należy też zaznaczyć, że wszystkie tezy tu analizowane są uznawane za poglądy Platona, a nie Sokratesa, jako że są sformułowane w pismach noszących imię pierwszego z tych myślicieli, choć wypowiedziane są w nich ustami drugiego. Nie wyklucza to naturalnie bardzo prawdopodobnej możliwości – do której przyjęcia autor się skłania – że były to jednocześnie poglądy historycznego Sokratesa (Por. Segvic 2009).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

odpowiedzialna za wybór. Odkrycie pojęcia woli, a następnie wolnej woli jako ośrodka decyzyjności przypisuje się rozmaitym filozofom, od Arystotelesa (Irwin 1992; Kenny 1979), poprzez stoików (Frede 2011, por. Bobzien 2001) i Aleksandra z Afrodyzji (Bobzien 1998) aż do św. Augustyna (Dihle 1982). Niektórzy autorzy zupełnie odmawiają starożytnym posiadania pojęcia woli, które miało powstać dopiero na gruncie filozofii chrześcijańskiej (Ross 2005, Reale 1996). Frede 2011 stanowi erudycyjne podsumowanie dotychczasowych wyników, jednocześnie skłaniając się ku przypisaniu wynalezienia pojęcia woli (w postaci συγκατάθεσις) Stoikom, które następnie rozwinął Epiktet (jako nieprzymuszona προαίρεσις). Frede nie odwołuje się do Segvic 2009, gdzie autorka argumentuje, że pojęcie wolnej woli pochodzi od Sokratesa z bezpośredniej jego odpowiedzi na teorie moralne Sofistów. W gronie myślicieli proponowanych jako wynalazcy pojęcia woli brak Platona, choć nominowani byli filozofowie zarówno wcześniejsi, jak i późniejsi. W niniejszym artykule argumentuję własnie za nominacją Platona.

Pojęcie rozumnego wyboru zostało po raz pierwszy zasugerowane przez Platona w *Hippiaszu Mniejszym*, a rozwinięte w *Gorgiasie*, aż wreszcie zostało włączone do teorii etycznej z ks. IV *Państwa* jako jej kluczowy element. Rozwój pojęcia chcenia u Platona pokrywa się z rozwojem teorii etycznej od postawienia problemu w *Hippiaszu Mniejszym*, poprzez wczesne próby jego rozwiązania w *Gorgiasie*, po rozbudowaną teorię motywacji w *Państwie* IV. Obecna analiza dotyczy najwcześniejszych wystąpień tego pojęcia w jednym z pierwszych dialogów Platona: *Hippiaszu Mniejszym*.

TREŚCI *HIPPIASZA MNIEJSZEGO*

Hippiasz Mniejszy jest jednym z najwcześniejszych i najkrótszych dialogów Platona, który nie został dotychczas wystarczająco doceniony przez badaczy[2]. Przyjęło się kojarzenie go z lepiej znanym *Ionem* z racji dużej, jak na rozmiar dziełka, liczby cytatów homeryckich oraz tematyki poruszającej problem poezji, który stanowi osnowę *Iona*. Problematyka ta nie jest jednak w *Hippiaszu Mniejszym* rozwinięta i jest dość szybko porzucona na rzecz sokratejskiej ἐπαγωγή opierają-

[2] Przez ostatnie 25 lat na temat *Hippiasza Mniejszego* powstało raptem paręnaście artykułów, co w porównaniu z pracami na temat *Kritona*, *Iona*, czy nawet *Eutryfrona*, dialogów o porównywalnej długości, jest liczbą o skalę wielkości mniejszą. Dopiero w 2014 ukazało się współczesne krytyczne wydanie tekstu greckiego (Pinjuh 2014).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

cej się na analogii techne i problematyce wiedzy etycznej i cnoty. Zagadnienia te są obszerniej i w mnieniu wielu komentatorów kunsztowniej omówione w większych pismach Platona, co najprawdopodobniej było przyczyną zepchnięcia *Hippiasza Mniejszego* w cień *Gorgiasa* czy *Protagorasa*.

Tymczasem, jak postaram się wykazać poniżej, *Hippiasz Mniejszy* stanowi ważny dokument wprowadzający do dyskusji etycznej, dominującej tzw. dialogi wczesne, oraz wprowadza po raz pierwszy[3] zestaw pojęć oraz problemów, których rozwinięcie i wyjaśnienie będzie naczelnym celem tychże dialogów. *Hippiasz Mniejszy* stanowi w istocie programowy wstęp do większych dialogów zajmujących się problematyką etyczną, a oddziaływanie aporii w nim wysłowionych odczuwalne jest aż w *Państwie*.

Hippiasz Mniejszy składa się z dwóch, wyraźnie oddzielonych krótkim przerywnikiem, choć powiązanych tematycznie części. W tym krótkim tekście zawierają się liczne cechy charakterystyczne dla stylu filozofowania kojarzonego z Sokratesem – przejście od problemu konkretnego, dla którego punktem wyjścia jest Homer, do ogólnego zagadnienia etycznego, gdzie porzuca się odwołania do poetów; ἐπαγωγή oparta na analogii τέχναι praktycznych do etyki kończąca się aporią; wreszcie umieszczenie dyskusji etycznej w kontraście z działalnością i światopoglądem sofistycznym, jednocześnie intelektualistycznym i popularnym, odwołującym się do encyklopedycznej erydycji i światowości, a jednocześnie tkwiącym w ramach potocznej helleńskiej mentalności ukształtowanej przez teologię epików, refleksję obyczajową liryków i moralny niepokój tragików.

Ten ostatni aspekt wymaga nieco wyjaśnienia, jako że jest kluczowy dla zrozumienia znaczenia *Hippiasza Mniejszego* odnośnie do problematyki etycznej rozwiniętej w późniejszych dialogach wczesnych, których osnową jest również rozmowa z sofistami lub osobami z nimi kojarzonymi (Gorgias, Polos, Kallikles, Protagoras, Trazymach). Należy bowiem podkreślić, że Platon rozwija swoją etykę w celowej opozycji do nauki Sofistów, biorąc za punkt wyjścia schemat pojęciowy i doktryny etyczne wysuwane przez poszczególnych Sofistów, a także paradoksy, które z tego wynikają. Etyka wczesnych dialogów jest

[3] Jeśli przyjąć wczesne datowanie *Hippiasza Mniejszego*, tzn. przed *Charmidesem*, *Lachesem*, *Protagorasem* i *Gorgiasem*, odnośnie do czego panuje wśród badaczy praktycznie całkowity konsensus. Bardziej dyskusyjna jest względna chronologia *Hippiasza Mniejszego* i *Obrony* i *Kritona*, co jednak nie jest problemem dla obecnego wywodu – użycie pojęć woli, chcenia i wyboru w tych dialogach jest nieznaczne.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w isotcie próbą rozwiązania tych właśnie paradoksów. Przed przejściem do omówienia treści samego dialogu należy zatem przyjrzeć się postaci Sofisty stanowiącej dla Sokratesa wehikuł dla dotarcia do właściwych problemów w nim zawartych.

Hippiasz przedstawiony jest jako szacowna persona, człowiek inteligentny i nieco nadęty. Nie jest jednak antypatyczny, a można w nim dostrzec uczonego i bywałego Hellena, wykształconego w szkole Homera i zahartowanego w agonistycznym środowisku wielkich igrzysk panhelleńskich. Obok tych pozytywnych cech Platon skrupulatnie uwypukla przywary Sofisty[4], a dialog jest pełen łagodnych wobec niego uszczypliwości, godzących w cechy i umiejętności, które musiały być przedmiotem jego szczególnej chluby. Tak więc Sokrates dworuje sobie z rzekomo doskonałej pamięci Hippiasza, wyrażając ironiczne zdumienie na jego niepamięć fragmentów Homera, któremu przecież poświęcony był wykład (ἐπίδειξις) stanowiący punkt wyjścia rozmowy, a na który Sokrates miał pecha się spóźnić. W połowie dialogu, po wprowadzeniu Hippiasza w zakłopotanie aporią z pierwszego rozumowania, Sokrates wypowiada długą mowę, w której opisuje, jak to Sofista skomponował samodzielnie nie tylko wierszowane w przeróżnych metrach utwory przedstawione przez siebie na zawodach olimpijskich, ale także własnoręcznie wykonał elementy swojego stroju i narzędzia higieny osobistej. Ten sarkastyczny fragment, stanowiący podsumowanie części pierwszej dialogu i przejście do części drugiej przywodzi na myśl podział pracy postulowany w *Państwie* (370a7-b2, 374a6-C2, 394e3-6, 423c6-d6, 433a4-6, 443 b7-c7, 453 b2-6), wynikający właśnie z krytyki, jakiej poddane jest wieloróbstwo (πολυπραγμοσύνη), choć jego głównym celem jest pokraczny indywidualizm sofistyczny, polegający nie tyle na życiu poddanym namysłowi i autonomii moralnej, ile na przesadnym zastosowaniu zasady w duchu *omnia mea mecum porto*. Podstawowym jednak zarzutem Platona wobec Hippiasza okazuje się jego brak refleksyjności w podejściu do spraw moralnych, którymi jak, on sam stwierdza, właśnie się zajmuje (*Hip. Min*. 366d3-5,

[4] Używam tu nazwy Sofista z pewną niechęcią, podążając za wielowiekowym już zwyczajem określania pewnej grupy greckich intelektualistów z późnego V wieku p.n.e. tym mianem, choć jest to grupa tak niejednorodna, że trudno byłoby znaleźć zadowalające kryterium wyróżniające akurat te, a nie inne osoby, zajmujące się pokrewnymi zawodami lub utrzymujące pokrewne poglądy. Określenie Hippiasa z Elidy jako Sofisty jest w kontekście platońskim uzasadnienione, skoro sam Platon umieścił go jako postać w *Protagorasie*, obok bohatera tytułowego i Prodikosa z Keos, dwóch myślicieli również powszechnie uznawanych za Sofistów.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

367d6, 367e8-368a1, 368d6-7, por. 369a7), a które Sokrates uznaje za najważniejsze ze wszystkich ludzkich zajęć. Dowodem tej bezrefleksyjności jest zakłopotanie Hippiasza wobec paradoksów, które Sokrates wydobywa z jego własnych poglądów – zakłopotanie, które jest tylko uwypuklone przez jego niewątpliwą erudycję w innych dziedzinach, a szczególnie przez jego deklarację umiejętności odpowiedzenia na każde pytanie i pewność siebie wynikająca z przeszłych sukcesów na tym polu:

> Zawsze gdy odbywa się Olimpiada udaję się z rodzinnej Elidy do Olimpii na święto Hellenów, gdzie w świątyni oferuję się mówić o czymkolwiek co ktoś sobie zażyczy z tych tematów, które mam opracowane pod wykłady, a także odpowiadać zainteresowanym, cokolwiek by mnie nie zapytali" (*Hip. Min.* 363c8-d4)[5].

Okazuje się, że Hippiasz, wbrew swojemu wykształceniu i zawodowi Sofisty nie posiada przemyślanego stanowiska etycznego. Nie jest to zresztą zarzut tylko względem Hippiasza, gdyż nieporządek światopoglądowy i utrzymywanie sprzecznych przekonań jest zarzutem wysuwanym wobec wszystkich sofistycznych rozmówców Sokratesa od Hippiasza po Trazymacha, a wynika on we wszystkich tych przypadkach z tego samego błędu redukcjonizmu odnośnie do pojęcia chcenia i motywacji. Tak pojęty błąd redukcjonizmu jest po raz pierwszy wskazany i przezanalizowany w *Hippiaszu Mniejszym*, wraz z zasygnalizowaniem możliwości jego rozwiązania.

Część pierwsza dialogu (*Hip. Min.* 363a1-368a7) składa się ze wstępu (*Hip. Min.* 363a1-364e6), zakończonego przywołaniem cytatu z *Iliady* (*Hip. Min.* 364a7-365c7), po czym następuje ἐπαγωγή (*Hip. Min.* 365c8-368a7) prowadząca do pierwszej aporii dialogu. Po krótkim wstępie dyskusja rozpoczyna się scharakteryzowaniem przez Hippiasza, w odpowiedzi na prośbę Sokratesa, dwóch postaci homeryckich, Achillesa i Odyseusza, jako odpowiednio „najlepszy" (ἄριστος) i „najprzebieglejszy" (πολυτροπώτατος)[6]. Tuż potem dookreśla on tę cha-

---

[5] Ὀλυμπίαζε μὲν εἰς τὴν τῶν Ἑλλήνων πανήγυριν, ὅταν τὰ Ὀλύμπια ᾖ, ἀεὶ ἐπανιὼν οἴκοθεν ἐξ Ἤλιδος εἰς τὸ ἱερὸν παρέχω ἐμαυτὸν καὶ λέγοντα ὅτι ἄν τις βούληται ὧν ἄν μοι εἰς ἐπίδειξιν παρεσκευασμένον ᾖ, καὶ ἀποκρινόμενον τῷ βουλομένῳ ὅτι ἄν τις ἐρωτᾷ. Wszystkie przekłady wykonane przez autora na podstawie wydania Oxfordzkiego.

[6] Użyty tu stopień najwyższy słynnego epitetu Odyseusza πολύτροπος tłumaczę jako „najprzebieglejszy", świadom wieloznaczności tego określenia. Użyty dwukrotnie w *Odysei* epitet (1.1 i 10.330) może być i był tłumaczony jako „wielce obrotny" (Parandowski), „wiele błądził" (Siemieński, Wittlin), a także „wykrętny", „pełen podstępów", „chytry" (Abramowiczówna, Jurewicz). W epitecie tym zawiera się trudna do odda-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

rakteryzację przez, odpowiednio, określenia „prostolinijny" (ἁπλοῦς) i „kłamliwy" (ψευδῆς), łącząc jednocześnie prostolinijność z prawdomównością. Tak przeprowadzone rozróżnienie staje się przedmiotem ataku Sokratesa, który zadaje pozornie niedorzeczne lub banalnie prowokacyjne pytanie, czy określenia te istotnie opisują różne, czy może tę samą osobę. Natychmiastową odpowiedź Hippiasza, iż są to osoby różne, Sokrates podejmuje, wprowadzając pojęcie władności (δύναμις)[7]. Następuje wartka ἐπαγωγή, zmierzająca do określenia cech człowieka przebiegłego (πολύτρπος); jest on władny (δυνατός) coś robić, jako władny jest rozumny (φρόνιμος), jako rozumny posiada znawstwo (ἐπιστήμη), skąd znowu wynika, że jest mądry (σοφός). Pojęcie władności okazuje się tu elementem kluczowym, co podkreśla Sokrates: „podsumowując zatem, ludzie kłamliwi są mądrzy i władni kłamać"[8] (*Hip. Min.* 366b4-5).

---

nia ambiwalencja, wynikająca z dwuznaczności słowa τρόπος, które może odnosić się w bardziej dosłownym wymiarze do miejsca, a w nieco przenośnym do sposobu, umiejętności. Jak łatwo zauważyć, oba te znaczenia pasują do postaci Odyseusza, który jest jednocześnie wielce bywały, skoro odwiedził wiele krajów i ludów (to znaczenie, nieco jednostronnie, podkreśla Siemieński), ale przede wszystkim jest człowiekiem wielu umiejętności, o wielu sposobach (co godnie licuje z byciem podopiecznym bogini mądrości Ateny i prawnukiem króla kłamców, Syzyfa). To drugie znaczenie podkreślane jest przez większość tłumaczy, zarówno polskich, jak i innych. Co więcej, znaczenia te przeplatają się – wszak przebiegłość Odyseusza w pewnej mierze wynika z jego podróży, a także jest koniecznym narzędziem do szczęśliwego ich przebycia (zabrakło jej Agamemnonowi i Ajasowi, synowi Ojneusa, z przykrym skutkiem). Epitet πολύτροπος jest więc określeniem szczególnie pasującym do postaci Odyseusza i był zresztą, być może, utworzony przez poetę z myślą właśnie o nim, choć to określenie pojawia się u Homera zaledwie dwa razy, w obu przypadkach w *Odysei*. Oprócz niego Odyseusz jest często określany za pomocą pokrewnych zwrotów πολυμήχανος (o wielu sposobach, metodach) i πολύμητις (dosł. o wielu myślach, a więc rozumny, o wszechstronnym umyśle).

[7] To trudne do oddania pojęcie doczekało się osobnej monografii odnośnie do jego użycia u Platona (Souihlé 1919). Zrobiło ono później, jak wiadomo, ogromną karierę filozoficzną za sprawą jego technicznego wykorzystania przez Arystotelesa. U Platona nie posiada ono ani takiego specjalistycznego znaczenia, ani nie pełni zbyt ważnej roli. Jak będę argumentował poniżej, również w *Hippiaszu Mniejszym* jest ono szybko zastąpione przez dużo ważniejsze pojęcie chcenia (βούλεσθαι). Samo *dynamis* jest trudne do oddania w jego potocznym znaczeniu tak, jak używa go Platon. Oznacza ono z jednej strony zdolność bierną (antycypując arystotelejską możność), a z drugiej podatność do działania, władzę, moc, a więc cechę czynną. Dla oddania tej wieloznaczności stosuję tu konsekwentnie określenie „władność", który to termin zasugerował mi mój przyjaciel Kamil Sokołowski, któremu dziękuję.

[8] ὡς ἐν κεφαλαίῳ ἄρα εἰρῆσθαι, οἱ ψευδεῖς εἰσιν οἱ σοφοί τε καὶ δυνατοὶ ψεύδεσθαι.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Sokrates następnie proponuje definicję władności, która pozostanie przewodnim pojęciem części pierwszej dialogu i podstawą aporii:

A władny do czegoś jest każdy, kto jak czegoś zechce to robi to, co chce (ὃς ἂν ποιῇ τότε ὃ ἂν βούληται, ὅταν βούληται)[9]. Nie mówię o ludziach zmożonych chorobą czy czymś innym tego rodzaju, ale mam na myśli tak, jak ty możesz napisać moje imię, gdy zechcesz[10] (*Hip. Min.* 366b7-c3).

Sokrates wykorzystuje to pojęcie w ἐπαγωγή. Na przykładzie kolejnych umiejętności[11] (arytmetyki, geometrii i astronomii) skłania Hippiasza do uznania, że ludzie kłamliwi są władni kłamać, a ludzie niewładni kłamać nie mogą być kłamliwi:

---

[9] Ten zwrot stał się w literaturze greckiej V i zwłaszcza IV wieku p.n.e. czymś w rodzaju hasła, kojarzonego szczególnie z demokracją, z reguły o zabarwieniu pejoratywnym i pojawia się licznie w takim kontekście u Tukidydesa, Isokratesa, Platona, Ksenofonta, Demostenesa. Jego użycie w tym fragmencie przez Platona w znaczeniu teoretycznym, bez wyraźnego odniesienia polityczengo, sugeruje, że slogan ten sięgał poza debaty ustrojowe i retorykę polityczną i odgrywał pewną rolę w rozważaniach etycznych i antropologicznych kojarzonych szczególnie z działalnością Sofistów. Ponowne przywołanie tego zwrotu w *Gorgiasie* (467a8-b9, 469e6-7, por. 452d5-8, 466b4-d4) potwierdza ten wniosek i sugeruje ponadto, że przypisując Sofistom rozumienie władności i wolności jako swobody Platon wskazywał jednocześnie na ich związki ze swoiście interpretowaną doktryną demokratyczną.

[10] δυνατὸς δέ γ᾽ ἐστὶν ἕκαστος ἄρα, ὃς ἂν ποιῇ τότε ὃ ἂν βούληται, ὅταν βούληται: οὐχ ὑπὸ νόσου λέγω ἐξειργόμενον οὐδὲ τῶν τοιούτων, ἀλλὰ ὥσπερ σὺ δυνατὸς εἶ γράψαι τοὐμὸν ὄνομα ὅταν βούλῃ, οὕτω λέγω. Należy tu zwrócić uwagę, że rozumienie chcenia przez Platona zapowiada sposób, w jaki pojęcie to będzie rozwijane zarówno u Arystotelesa, jak w filozofii hellenistycznej, a zwłaszcza u Stoików. Chcenie (a później wybór) jest tu postrzegane jako warunek wystarczający do działania (przy nieobecności niezależnych, zewnętrznych przeszkód). Chcenie i wybór stanowi ostatni krok w złożonym akcie rozumnego działania. Innowacja Platona, skierowana przeciwko redukcjonizmowi Sofistów, polega na rozróżnieniu chcenia od motywacji (później: intencji), która zostaje przypisana wcześniejszemu etapowi działania, jakim jest rozumny namysł (u Arystotelesa wyraźniej już określony jako *boulesis*, po której następuje proairesis). Definicja *dynamis* (która dla Hippiasa ma wyraźnie intelektualny wydźwięk) przez czyste chcenie (βούλησις) odrywa „władność" i „chcenie" od namysłu i sfery intelektualnej, otwierając drogę do wprowadzenia odrębnego pojęcia motywacji i namysłu, poprzedzającego wybór.

[11] Wybór akurat tych trzech nauk ścisłych, arytmetyki (λογισμός), geometrii (γεωμετρία) i astronomii (ἀστρονομία) nie jest zapewne przypadkowy. Zdaje się bowiem, że historyczny Hippiasz miał szczególne upodobanie do tych dziedzin, które prawdopodobnie uznawał również za ważne w procesie nauczania, w czym rożnił się od bardziej humanistycznie i praktycznie nastawionego Protagorasa. Wniosek ten nasuwa się, porównując obecny fragment z dwoma ustępami *Protagorasa*, gdzie Platon przemyca nie pozbawione sarkazmu wskazówki odnośnie do rodzaju Sofistyki uprawianej przez Hippiasza (*Prt*. 315b9-c7, 318d9-ca2).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

[...] nieuk często wbrew sobie choćby chciał (βουλόμενος) skłamać, to powie przypadkiem prawdę, z racji tego, że brak mu wiedzy; ty zaś, mędrzec, jeśli chciałbyś (εἴπερ βούλοιο) skłamać, to jednako zawsze byś kłamał[12] (*Hip. Min.* 367a2-5).

[człowiek kłamliwy] posiada taką cechę, iż jeśli zamierzałby być kłamliwym, to byłby do tego władny... Odnośnie tego bowiem, który jest niewładny kłamać sam, jak pamiętasz, powiedziałeś, że nie stałby się żadną miarą kłamliwy[13] (*Hip. Min.* 367b2-5).

Wynik ten jest teraz powiązany z drugim określeniem człowieka przebiegłego jako mądrego, a więc „dobrego" (agathos; *Hip. Min.* 367c4, c6) w robieniu tego, odnośnie do czego jest znawcą. Stąd Sokrates wyciąga natychmiastowy wniosek, że kłamliwym i prawdomównym w kwestii danej rzeczy jest ten sam człowiek, mianowicie ten, który jest znawcą danej rzeczy:

Zatem ten sam człowiek jest najwładniejszy (δυνατώτατος) mówić prawdę i fałsz w rachunkach? To znaczy człowiek dobry w rachunkach, rachmistrz[14] (Hip. Min. 367c4-6).

Wniosek ten Sokrates odnosi do początkowego porównania Achillesa i Odyseusza, otrzymując wynik przeciwny do Hippiasza:

[...] ten sam człowiek jest kłamliwym i prawdomównym odnośnie tego samego, a prawdomówny w niczym nie jest lepszy od kłamliwego[15] (*Hip. Min.* 367c7-d1).

Część pierwsza kończy się zatem stwierdzeniem trzech konkluzji: 1) Człowiek posiadający wiedzę w danej dziedzinie jest władny być w niej prawdomównym lub kłamliwym, a człowiek jej nieposiadający jest niewładny zarówno być prawdomównym, jak kłamliwym, chyba że nieumyślnie (ἄκων). 2) Im więcej wiedzy posiada człowiek w danej dziedzinie, tym bardziej jest władny być w niej prawdomównym lub kłamliwym. 3) Człowiek kłamliwy w danej dzidzinie nie jest w żaden sposób lepszy od prawdomównego, gdyż jest to ta sama osoba.

---

[12] ἀμαθὴς εἰς λογισμοὺς δύναιτ᾽ ἂν σοῦ μᾶλλον ψεύδεσθαι βουλομένου;ἢ ὁ μὲν ἀμαθὴς πολλάκις ἂν βουλόμενος ψευδῆ λέγειν τἀληθῆ ἂν εἴποιἄκων, εἰ τύχοι, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι, σὺ δὲ ὁ σοφός, εἴπερ βούλοιο ψεύδεσθαι, ἀεὶἂν κατὰ τὰ αὐτὰ ψεύδοιο.

[13] οὐχὶ δεῖ ὑπάρχειν αὐτῷ, εἴπερ μέλλει ψευδὴς ἔσεσθαι,ὡς σὺ ἄρτι ὡμολόγεις, δυνατὸν εἶναι ψεύδεσθαι; ὁ γὰρ ἀδύνατος ψεύδεσθαι,εἰ μέμνησαι, ὑπὸ σοῦ ἐλέγετο ὅτι οὐκ ἄν ποτε ψευδὴς γένοιτο. οὐκοῦν ὁ αὐτὸς ψευδῆ καὶ ἀληθῆ λέγειν περὶ λογισμῶν δυνατώτατος: οὗτος δ᾽ ἐστὶν ὁ ἀγαθὸς περὶ τούτων, ὁ λογιστικός.

[14] οὐκοῦν ὁ αὐτὸς ψευδῆ καὶ ἀληθῆ λέγειν περὶ λογισμῶν δυνατώτατος: οὗτος δ᾽ ἐστὶν ὁ ἀγαθὸς περὶ τούτων, ὁ λογιαστικός.

[15] ὁ αὐτὸς ψευδής τε καὶ ἀληθὴς περὶ τούτων, καὶ οὐδὲν ἀμείνων ὁ ἀληθὴς τοῦ ψευδοῦς.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Następuje krótkie intermezzo (*Hip. Min.* 368a8-369c8) okraszone wątkami biograficznymi Hippiasza i kilkoma ważnymi uwagami odnośnie do metody dyskusji. Sokrates podkreśla stosowność (ἱκαναί) przykładów sztuk (τέχναι) Hippiasza „i innych" jako paradygmatów – jest to zapowiedź analogii sztuk technicznych i wiedzy moralnej, na której oprze się ἐπαγωγή drugiej części dialogu. Hippiasz zarzuca Sokratesowi „plecenie" (πλέκεις, 369b8), na co ten odpowiada nieco ironicznym uznaniem wyższości intelektualnej Sofisty nad samym sobą:

> Stąd poznasz, kogo za mędrca uważam – przekonasz się bowiem, żem nieustępliwy odnośnie tego co taki mówi i wnikliwie takiego wypytuję, abym korzyść jakąś odniósł z nauki[16] (*Hip. Min.* 369d7-e2).

Zarówno te, jak i późniejsze uwagi z początku drugiej części, dotyczące metody dyskusji, są ważnymi wskazówkami do zrozumienia dialogu. Jak stwierdza Sokrates, ma on charakter terapeutyczny i epagogiczny – jego celem jest „uleczenie zła duszy", jakim jest niewiedza, wraz z jej objawami, jakimi jest błądzenie pomiędzy sprzecznymi stanowiskami (por. *Grg*. 460e5-461b2, 466e3-12, 482b5-6). Drogą do tego celu jest wnioskowanie za pomocą metody pytań i odpowiedzi w oparciu o analogię sztuk, stosując elenktyczną metodę sprawdzania spójności przyjmowanych twierdzeń i odrzucania tych, które stoją z przyjętymi w sprzeczności. Przy okazji należy zwrócić uwagę na komplement wypowiedziany przez Platona pod adresem Hippiasza, którego uznaje wcale nieironicznie za „mędrca" – co w żadnym wypadku nie musi oznaczać, że posiada on wiedzę. Znaczy jedynie – i aż – że jest on dla Sokratesa osobą wartą rozmowy, a więc posiadającą co najmniej potencjał intelektualny do stania się wehikułem leczniczego elenchosu.

Po tym przerywniku, oddzialającym dwie części wywodu od siebie, Sokrates powraca do wątku homeryckiego z początku rozmowy (*Hip. Min.* 369d1-372a5). Hippiaszowi, upierającemu się przy swoim odczytaniu Homera, przedstawiającym Achillesa jako „lepszego" i „niekłamliwego", a Odyseusza jako „podstępnego" i „notorycznie kłamliwego", Sokrates prowokacyjnie przywołuje trzy fragmenty opisujące Achillesa kłamiącego, lub pochopnie przynajmniej mówiącego nieprawdę. Hippiasz podejmuje wyzwanie, wykorzystując cytowane wersy jako argument za własną interpretacją: otóż Achilles nie kłamał, a jedynie wbrew

[16] καὶ γνώσῃ τούτῳ οὓς ἂν ἐγὼ ἡγῶμαι σοφοὺς εἶναι: εὑρήσεις γάρ με λιπαρῆ ὄντα περὶ τὰ λεγόμενα ὑπὸ τούτου καὶ πυνθανόμενον παρ᾽ αὐτοῦ, ἵνα μαθών τι ὠφεληθῶ.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

sobie (ἄκων) mówił nieprawdę, Odyseusz natomiast kłamał sam z siebie (ἑκών) i z rozmysłu (ἐξ ἐπιβουλῆς). Sokrates ripostuje dalszymi dwoma cytatami, przestawiając Achillesa jako „takiego kuglarza i lisa", że miał czelność kłamać nawet wobec rzekomo najprzebieglejszego Odyseusza (*Hip. Min.* 371a1-b1). Podsuwa jednocześnie Hippiaszowi alternatywę uznania Achillesa bądź za przebieglejszego od Odyseusza – i zaprzeczenia tym samym jego oryginalnej tezie – lub, uznając, że minął się on z prawdą przypadkiem, za „gapę" (ἐπιλήσμονα), co nie przystawałoby do określenia Achillesa jako „najlepszego" z herosów homeryckich. Hippiasz nie poddaje się wobec ataku Sokratesa, jednak w istocie przyjmuje drugą z możliwości uznając, że Achilles powiedział nieprawdę przez swoją „poczciwość" (ὑπὸ εὐνοίας ἀναπεισθείς)[17]. Odyseusz natomiast niewątpliwie kłamie z rozmysłu (ἐπιβουλεύσας, *Hip. Min.* 371e1-3).

Odpowiedź Hippiasza daje asumpt do ἐπαγωγή, którą Sokrates rozpoczyna kolejnym prowokacyjnym stwierdzeniem, iż według samego Hippiasza Odyseusz okazuje się teraz być lepszym od Achillesa, skoro: „ci co kłamią sami z siebie lepsi są od tych, co robią to wbrew sobie[18]" (*Hip. Min.* 371e7-8). Hippiasz protestuje, powołując się na prawo stanowione w helleńskich poleis i na intuicję moralną:

> Jakże znowu? Ci, co sami z siebie prawo łamią i knują spiski i zło czynią lepsi mieli by być od tych, co to wbrew sobie robią, którym i często należy przebaczyć, jeśli nieświadomie jakieś wykroczenie popełnią, z prawdą się miną, czy innego coś złego zrobią? Także i prawa są wszakże dużo surowsze dla tych, co sami z siebie zło czynią, niż dla tych, co wbrew sobie[19] (*Hip. Min.* 371e9-372a5).

Sokrates, nim przejdzie do samego elenchosu, rekapituluje swoje wcześniejsze stwierdzenia odnośnie do metody dyskusji, w czym można rozpoznać wiele charakterystycznych cech sokratejskiego sposobu rozmowy (*Hip. Min.* 372a6-373c5). Sokrates deklaruje niewiedzę, która jest winna utrzymywania raz tego, raz sprzecznego poglądu, a jedyną zaletą, jaką Sokrates sobie przypisuje jest szczerość w uczeniu się (*Hip.*

---

[17] Czytam εὐνοίας za Burnetem. Codices Venetinus i Vindobonensis podają εὐέθειας (naiwność, prostoduszność). Wersja Burneta stawia Achillesa w nieco lepszym świetle, sugerując, że jego minięcie się z prawdą wynikało jednak, do pewnego chociaż stopnia, z rozmysłu.

[18] οἱ ἑκόντες ψευδόμενοι βελτίους ἢ οἱ ἄκοντες.

[19] καὶ πῶς ἄν, ὦ Σώκρατες, οἱ ἑκόντες ἀδικοῦντες καὶ ἑκόντες ἐπιβουλεύσαντες καὶ κακὰ ἐργασάμενοι βελτίους ἂν εἶεν τῶνἀκόντων, οἷς πολλὴ δοκεῖ συγγνώμη εἶναι, ἐὰν μὴ εἰδώς τις ἀδικήσῃ ἢψεύσηται ἢ ἄλλο τι κακὸν ποιήσῃ; καὶ οἱ νόμοι δήπου πολὺ χαλεπώτεροί εἰσι τοῖς ἑκοῦσι κακὰ ἐργαζομένοις καὶ ψευδομένοις ἢ τοῖς ἄκουσιν.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Min. 372b4-c8, por. *Grg*. 487a2-3). Błądzenie (πλάνη, πλανᾶσθαι) między tymi poglądami określone jest jako powodowane „napadami" (καταβολή[20]), czemu kres położyć ma terapeutyczne działanie wiedzy (372d7-e1). Wreszcie Sokrates wymawia się od „długiej mowy" (por. *Grg*. 448d1-2, 449c4-6, *Prt*. 328e5-329b5), postulując kontynuację sposobu pytań i odpowiedzi (*Hip. Min.* 373a2-4). Charakterystyczne jest również wezwanie biernie przysłuchującego się Eudikosa z prośbą o wstawiennictwo, którą ten zbywa jako zbędną – wszak Hippias już był się zgodził odpowiedzieć na każde pytanie (*Hip. Min.* 372a9-b3).

Ostatnią część dialogu (*Hip. Min.* 373c6-376c6) otwiera dynamiczna ἐπαγωγή, opierająca się na po raz pierwszy wprowadzonej w dialogu analogii sztuk. Postępując od przykładów sztuk praktycznych i cielesnych ku bardziej teoretycznym i psychicznym, Sokrates uzasadnia twierdzenie, że „są lepsi – ci co grzeszą sami z siebie, niż „ci, co wbrew sobie" (*Hip. Min.* 373c7-8). Jako przykłady sztuk (τέχναι) stanowiących rodzaje „czynności dotyczących ciała" (*Hip. Min.* 374a7) przytoczony jest biegacz i zapaśnik, a następnie Sokrates podaje serię umiejętności cielesnych, porównując własnowolne i mimowolne nieprawidłowe ich działanie; wdzięk w ruchach (εὐσχημοσύνη), śpiew (φωνή), kulawość związaną z chodzeniem (*kholeia podōn*), wzrok (ὀφθαλμοί), uszy, nos usta „oraz wszystkie w ogóle zmysły" (πάσας τὰς αἰσθέσεις, *Hip. Min.* 374d9). Kolejną listę przykładów tworzą narzędzia (ὄργανα) – wiosło, łuk, lira, aulos. Wreszcie jako przykład podana jest dusza (ψυχή): mowa jest o duszach zwierząt – konia, psów i „w ogóle ... istot żyjących" (*Hip. Min.* 375a6-7). Na razie dusza jest tu rozumiana jako nośnik umiejętności, mogący być w prawidłoby bądź nieprawidłowy sposób zastosowany do praktycznej czynności właściwej danemu zwierzęciu (a więc jako nośnik ἀρετή w szerokim rozumieniu jako doskonałość, a nie jako element ożywiający lub tym bardziej rozumny):

> Zatem z koniem o lepszej duszy źle wykonywał by ktoś właściwe jemu czynności własnowolnie, a z tym o duszy gorszej mimowolnie (*Hip. Min.* 375a3-5).

Zachowując takie rozumienie duszy jako nośnika umiejętności właściwego wykonywania czynności praktycznej (arete w szerokim rozumieniu) Sokrates przechodzi do przykładów dusz ludzi jako wy-

[20] W kwestii użycia zwrotu eis aporian katabalein por. Eutyphr. 15e5-6 (ἀπ᾽ ἐλπίδος με καταβαλὼν μεγάλης ἀπέρχῃ ἣν εἶχον), Antipho Sophistes F58 (=Stobaeus 3.20.66 = 3.553-54 Wachsmuth-Hense) (εἰς ἀπορίαν), Democr. DK B125, Phileb. 15e4 (εἰς ἀπορίαν αὐτὸν μὲν πρῶτον καὶ μάλιστα καταβάλλων), Phaed. 88c1-4 (εἰς ἀπιστίαν καταβαλεῖν).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

konawców rozmaitych zajęć – łucznika, lekarza, kitarzysty, auletesa, sługi. Już przykład sługi z trudem pasuje do schematu poprzednich przykładów, w jasny sposób określających czynność, którą dany wykonawca mógłby być władny wykonywać źle. O ile bowiem w poprzednich przykładach złe wykonywanie właściwej danemu wykonawcy czynności nie miało bezpośredniego przełożenia na jego ocenę moralną, w przypadku przykładu sługi sprawa nie jest tak oczywista, jako że czynność wykonywana przez niego jako sługa nie jest jasno odróżniona od czynności wykonywanych jako człowiek:

[...] też sługi o takich duszach posiadać bardziej byśmy chcieli, co własnowolnie raczej niż mimowolnie grzeszą (ἁμαρτανούσας) i zło czynią, jako lepszych w tym zakresie (*Hip. Min.* 375c3-6).

Przy wszystkich tych przykładach dusz ludzkich i zwierzęcych, narzędzi, zmysłów, organów czy wykonawców czynności praktycznych Hippiasz przyznaje, że lepiej jest, gdy dana czynność wykonywana jest źle własnowolnie, niż mimowolnie. Wreszcie jako ostatni przykład podana jest „nasza własna dusza" bez dalszych kwalifikacji, a Sokrates wymaga od Hippiasza, aby i w tym przypadku przyznał ten sam, co poprzednio, wniosek – jednak ten wymyka się od przyjęcia konsekwencji rozumowania, stwierdzając emfatycznie, iż „zgroza (δεινόν) by to doprawdy była" (*Hip. Min.* 375d3).

Gdy już wydawało się, że Hippiasz zostaje przypchnięty do muru, ἐπαγωγή kończy się fiaskiem – rozmówca Sokratesa najzwyczajniej odmawia przyjęcia wniosku rozumowania. Sokrates zaczyna ἐπαγωγή od początku, wprowadzając niespodzianie do rozmowy pojęcie sprawiedliwości (δικαιοσύνη), łącząc je z pojęciami władności (δύναμις) i wiedzy (ἐπιστήμη), które leżały u podstaw dotychczasowej rozmowy:

[...] sprawiedliwość, czy nie jest to władza (δύναμις) jakaś lub wiedza (ἐπιστήμη) lub jedno i drugie?[21] (*Hip. Min.* 375d8-9).

Obie te własności duszy są stopniowalne (*Hip. Min.* 375e6-8). Jak jednak zostało ustalone w poprzednim rozumowaniu,

[...] ta dusza, która ma więcej władzy i mądrości [jest] lepsza i bardziej władna do czynienia i jednego, i drugiego, zarówno tego, co piękne jak i tego, co szpetne, odnośnie wszelkich zajęć[22] *Hip. Min.* (375e9-376a1).

---

[21] ἡ δικαιοσύνη οὐχὶ ἢ δύναμίς τίς ἐστιν ἢ ἐπιστήμη ἢ ἀμφότερα.

[22] οὐκοῦν ἡ δυνατωτέρα καὶ σοφωτέρα αὕτη ἀμείνων οὖσα ἐφάνη καὶἀμφότερα μᾶλλον δυναμένη ποιεῖν, καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχρά, περὶ πᾶσαν ἐργασίαν;

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Władne zaś i ze znawstwem robienie czegoś implikuje, że rzecz ta robiona jest własnowolnie. Wynika stąd zatem, że im bardziej dusza jest sprawiedliwa, tym bardziej jest władna i mądra, a tym samym tym bardziej robi własnowolnie to, co robi. W szczególności postępuje własnowolnie, gdy czyni niesprawiedliwość. Ponieważ zaś:

[...] dobry ... człowiek to ten, co dobrą duszę posiada, a zły złą (*Hip. Min.* 376b1-2), [...] do dobrego zatem człowieka należy własnowolnie czynić niesprawiedliwość, a do złego mimowolnie" (*Hip. Min.* 376b2-3), a „człowiek ... własnowolnie zło czyniący i szpetnie i niesprawiedliwie postępujący ... jeśli istnieje ktoś taki, nikim innym nie byłby jak człowiekiem dobrym[23] (*Hip. Min.* 376b6-7).

Wniosek wydaje się dla Hippiasza nie do przyjęcia, a także dla Sokratesa, który wyraża na końcu dialogu swoje zmartwienie nieskutecznością terapii elenktycznej, mającej wszak uspokoić niestały umysł:

[...] że ja czy inny niemota błądzę, to nie jest jeszcze niczym niezwykłym; jeśli jednak i wy, mędrcy, błądzicie, to wszak strach ogarnąć może, że nawet do was przybywszy nie ujrzymy kresu wędrówki" (*Hip. Min.* 376c3-6).

ARGUMENTACJA I ELENCHOS W *HIPPIASZU MNIEJSZYM*

W dość skąpej literaturze poświęconej *Hippiaszowi Mniejszemu*, dialog ten nie był z reguły traktowany pochlebnie. Rozumowanie Sokratesa najczęściej odprawiane było jako jawnie błędne[24], a sam dialog jako prawdopodobnie wczesna wprawka literacka albo dowód niedojrzałości intelektualnej Platona. Pojawiały się również głosy bardziej przychylne (np. de Laguna 1920, Kahn 1996, Lampert 2002), żaden z nich nie przedstawił jednak wyczerpującej egzegezy dialogu w celu obronienia go przez zarzutem błędności lub nieuczciwości logicznej. Najbliżej do takiej apologii zbliża się Weiss 1989, gdzie schemat pojęciowy dialogu jest poddany subtelnej analizie, a zarzuty wysuwane

[23] ὁ ἄρα ἑκὼν ἁμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, ὦ Ἱππία, εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός.

[24] Krytyka dwuznacznego użycia pojęcia kłamliwości w *Hippiaszu Mniejszym* została wysunięta już przez Arystotelesa (*Metaph*. 1025a6-13, to wzmiankowanie dialogu jest przy okazji najsilniejszym argumentem za jego autentycznością, która bywała kwestionowana na podstawie niskiej oceny jakości rozumowania w nim zawartego). Współcześnie za błędne uważają rozumowanie z *Hippiasza Mniejszego* Waterfield (1989), Zembaty (1987), Klosko (1987), Mulhern (1968), Hoerber (1962).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

przez Mulhern 1968 i Klosko 1987 są przekonująco podważone[25]. Niestety, artykuł ogranicza się do naświetlenia problemu dwuznaczonści pojęcia δυνατός i kończy się stwierdzeniem potrzeby wyjaśnienia sensu takiego użycia tego pojęcia dla całego dialogu, co jest pozostawione jako otwarty problem.

Zasadniczym pytaniem, jakie narzuca się w próbie wyjaśnienia znaczenia *Hippiasza Mniejszego* jest: dlaczego Sokrates broni dwóch, jak się zdaje, rażąco fałszywych stwierdzeń (człowiek kłamliwy i człowiek prawdomówny to ta sama osoba; człowiek własnowolnie czyniący zło jest lepszy od człowieka mimowolnie czyniącego zło), a z którymi – przynajmniej w ich dosłownym rozumieniu – się nie zgadza? Aby znaleźć odpowiedź należy zadać dalsze pytanie co do celu całego dialogu, a to z kolei wymaga wyjaśnienia sensu sokratejskiego sposobu uprawiania filozofii za pomocą metody elenchosu[26].

W rozmowie elenktycznej Sokrates nie jest zobowiązany zawsze bronić poglądów, z którymi sam się zgadza. W istocie, rzecz ma się często wręcz przeciwnie – metoda elenchosu może wymagać od niego bronienia poglądu, z którym się niezupełnie zgadza, jeśli jest to potrzebne do obalenia jeszcze bardziej mylnego twierdzenia wysuniętego przez rozmówcę. Sytuacja taka ma miejsce np. w *Gorgiasie*, gdzie Sokrates utrzymuje na użytek rozmowy, że cnoty można uczyć (*Grg*. 459b-461b), w rozmowie z Trazymachem z ks. I *Państwa*, gdzie sugeruje, że grupa złoczyńców może być sprawiedliwa (zakładając, że spór i rozpad w ramach grupy jest wskaźnikiem niesprawiedliwości – zatem w potocznym ujęciu, a o takie Sokratesowi chodzi, grupa działająca sprawnie ma cechy sprawiedliwości; zob. 351c-352a). Także w *Eutyfronie*, dopuszczając kolejno, że zbożność to modlitwa, rzeczy miłe bogom itd. Przyjmuje on kolejno rozmaite propozycje Eutryfrona, aby przeprowa-

---

[25] Podstawowym rozróżnieniem, który wprowadza Weiss jest „*tropos-concept*" i „*dynamis-concept*", a więc pojęcia (lub użycie tego samego pojęcia, np. kłamliwości lub sprawiedliwości) w znaczeniu „tropicznym" (odnoszącym się do biernej umiejętności) lub „dynamicznym" (odnoszącym się do zdolności czynu). Już ten podział wskazuje na późniejsze wyraźne rozróżnienie na namysł i wybór, motywację i chcenie. Weiss pozostawia jednak otwartym pytanie, dlaczego Platon wprowadza to rozróżnienie, i to w tak dwuznaczny i niejasny sposób. Niniejszy tekst jest próbą odpowiedzenia na to pytanie.

[26] Na temat elenchosu u Sokratesa napisano wiele tomów. Spośród najważniejszych opracowań należy wymienić: Robinson 1953, Vlastos 1994, Brickhouse, Smith 1994 i 2012, Legutko 2013 (por. też listę w: Legutko 2013; 301, n. 12).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dzić na nich elenchos. We wszystkich tych przypadkach Sokrates nigdy nie utrzymuje, nawet na użytek rozmowy, poglądu wprost fałszywego, ale broni, jako narzędzia elenchosu, stanowiska, z którym zgadza się jedynie połowicznie lub zgodziłby się przy przyjęciu dalszych założeń; na przykład w *Gorgiasie* Sokrates uznałby możliwość nauczania cnoty, jeśli przyjąć posiadanie o niej wiedzy, co, jak wiadomo, dostępne jest według niego jedynie bogu (por. *Obr*. 23a5-6). W praktyce zatem możliwość nauczania cnoty jest rozumiana zupełnie inaczej przez Gorgiasa i przez Sokratesa, co nie przeszkadza temu drugiemu stosować to pojęcie w rozumowaniu bez doprecyzowania, jak sam je rozumie. Jak się okaże, również pozornie do szczętu fałszywe tezy bronione w *Hippiaszu Mniejszym* byłyby nie tylko prawdziwe, ale stanowiłyby podstawowe założenia sokratejskiej filozofii moralnej, jeśli przyjąć dalsze, niewysłowione w dialogu założenia. Właśnie dojście do tych brakujących założeń jest celem *Hippiasza Mniejszego*, który jednak ogranicza się do wniosku negatywnego, stwierdzającego potrzebę dalszego namysłu.

Praktyczne użycie elenchosu – jako dbanie o duszę, ćwiczenie duchowe i terapia – jest rzeczą od dawna dostrzeżoną przez komentatorów i nie wymaga szczegółowego uzasadnienia, na które nie ma miejsca w tekście poświęconym jednemu dialogowi[27]. Sokrates wielokrotnie wskazuje na takie właśnie rozumienie jego „misji filozoficznej" (*Obr*. 28d6-29a4, *Grg*. 458a5-b3, *Rep*. 345e1-3). W szczególności, w samym *Hippiaszu Mniejszym* stwierdza leczniczą rolę rozmowy:

---

[27] Warto wspomnieć jako klasyczny przykład praktycznego i konstruktywnego użycia elenchosu argumentację z Brickhouse i Smith 1994. Por. też Brickhouse i Smith 2004 odnośnie do zastosowania dyskusji elenktycznej w *Eutryfronie*. Sokrates omawia z tytułowym bohaterem zagadnienie nieprzypadkowo bliskie swojemu rozmówcy, mianowicie, czym jest pobożność (jako że ten jest wieszczkiem), a co więcej zagadnienie, które jest bezpośrednim bodźcem do aktualnych działań Eutyfrona – jest on bowiem w drodze do sądu, aby złożyć pozew przeciwko swojemu ojcu z pobudek religijnych (miał on ściągnąć na swój dom zmazę przez zabicie płatnego robotnika). Negatywne działanie elenchosu, kolejno zbijającego definicje pobożności wysuwane przez Eutyfrona, zasiewa (jak mamy się domyślać) ziarno niepewności co do swojej wiedzy w tej dziedzinie u początkowo nadmiernie pewnego siebie wieszczka, który w ostatniej chwili wycofuje się spod gmachu portyku Archonta Króla (por. tu przeciwstawne interpretacje: Burnet 1924: 82 i Diogenes Laertios 2.29). Tym samym można by powiedzieć, ze za pomocą metody elenktycznej Sokrates uchronił Eutyfrona przed działaniem niesprawiedliwym (jakim byłoby postępowanie w oparciu o domniemanie wiedzy w sprawach moralnych), choć nie otrzymał odpowiedzi na akademickie pytanie „czym jest pobożność?".

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

[...] ty, Hippiaszu, bądź tak łaskaw i nie wzbraniaj się uzdrowić moją duszę; dużo więcej bowiem dobrego mi wyświadczysz kładąc kres niewiedzy w duszy niż chorobie ciała[28] (*Hip. Min.* 372e6-373a2).

Jednakże możemy powątpiewać, czy uzdrawiające działanie ma dotyczyć jedynie i w pierwszej kolejności Sokratesa – jak pamiętamy bowiem, objawem choroby niewiedzy jest „błądzenie" (πλανή), a to, na skutek drastycznej metody elenchosu, jest w dialogu cechą przysługującą przede wszystkim Hippiaszowi, choć Sokrates także przyznaje się do zakłopotania wobec aporii. Można by zatem powiedzieć, że wobec terapeutycznego działania elenchosu jego ograniczone użycie w *Hippiaszu Mniejszym* pełni rolę diagnostyczną – zostają ujawnione objawy choroby duszy Hippiasza który, wbrew deklaracji wiedzy i umiejętności rozprawiania na każdy temat, jest skonfundowany wobec aporii Sokratesa. Na tym jednak dialog się kończy, a zdiagnozowana choroba nie jest poddana terapii – na tę poczekać trzeba do dalszych dialogów[29].

W *Hippiaszu Mniejszym* Sokrates argumentuje konsekwentnie w oparciu o poglady swojego rozmówcy, używając stwierdzeń, które on sam przyznał. Cała rozmowa może być więc traktowana jak jedno wielkie *argumentum ad hominem*, co w żadnym wypadku go nie dyskredytuje – należy jednak przyjąć, że celem rozumowania nie jest osiągnięcie okreslonego wniosku w dziedzinie etyki, ale poddanie badaniu poglądów Hippiasza. W takim ujęciu cel został osiągnięty – dialog kończy się aporią, a więc konkluzywnym wykazaniem, że są one w najlepszym wypadku niedopracoawne, a co gorsza być może niespójne i sprzeczne. Odczytanie *Hippiasza Mniejszego* jako analizy poglądów Sofisty, a nie dociekanie odnośnie do pojęć etycznych potwierdza końcowe stwierdzenie Sokratesa, który wyraża zaniepokojnie stanem wiedzy „mędrców" (σοφοί) – jeśli oni nie są zdolni położyć kresu

[28] σὺ οὖν χάρισαι καὶ μὴ φθονήσῃς ἰάσασθαι τὴν ψυχήν μου: πολὺ γάρ τοι μεῖζόν με ἀγαθὸν ἐργάσῃ ἀμαθίας παύσας τὴν ψυχὴν ἢ νόσουτὸ σῶμα.

[29] Można oczywiście zauważyć, że w żadnym dalszym dialogu nie ma kontynuacji tego wątku z Hippiaszem, a jedynie z innymi rozmówcami, a zwłaszcza z Gorgiasem i Polosem. Hippiasz pojawia się jedynie incydentalnie w Protagorasie (nie licząc pseudo-platońskeigo *Hippiasza Większego*), gdzie nie pełni istotnej roli w rozmowie. Nie jest to sprzeczne z obecnym odczytaniem *Hippiasza Mniejszego*, gdyż według niego tytułowy rozmówca stanowi egzemplifikację postaci Sofisty, a to z poglądami Sofistów toczy się spór Sokratesa o etykę. Podjęcie wątku z *Hippiasza Mniejszego* w kolejnych dialogach, gdzie rozmówcami są Sofiści, pokazuje, że problem, jaki interesuje Platona był wspólny wszystkim albo większości przedstawicieli tego grona. Jak argumentuję w tym tekście, problemem tym był redukcjonizm w systemie pojęć opisujących motywację i mechanizm aktu moralnego.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wędrówce intelektualnej, któż jest? Takie odczytanie znaczenia dialogu wskazuje na jego podwójne implikacje – po pierwsze, jest to krytyka postaci Sofisty, który podejmuje się zadania nauczania, nie posiadając wystarczająco przemyślanych poglądów odnośnie do rzeczy najważniejszych. Zarzut ten będzie powtórzony we wszystkich dialogach z Sofistami (zob. Prot. 329b7-c2, *Grg*. 458e460a). Drugą implikacją dialogu w tej interpertacji jest postulat konieczności dalszych badań w dziedzinie etyki, jako że dotychczasowy system pojęciowy – będący w istocie potoczną helleńską moralnością wyrosłą z Homera i tragików (por. odwołanie się zakłopotanego Hippiasza do prawa i popularnych mniemań), przystrojoną przez Sofistów w intelektualne szaty – okazał się dramatycznie niewystarczający. W takim ujęciu *Hippiasz Mniejszy* jest odczytywany jako wstęp do kolejnych dialogów takich, jak *Protagoras* i *Gorgias*, w których problematyka etyczna zostanie rozwinięta i podjęta zostanie próba rozwiązania jej największych aporii.

Należy podkreślić, że obecna interpretacja metody Sokratesa nie zakłada, że posługuje się on w trakcie elenchosu twierdzeniami fałszywymi, jakkolwiek miałyby one być stosowane instrumentalnie dla uzyskania dalszego, być może dobroczynnego celu (por. Klosko 1987: 617-618). Utożsamienie człowieka kłamliwego i prawdomównego (aporia części pierwszej) nie jest fałszywe, opiera się natomiast na dwuznaczności pojęcia kłamliwości (i prawdomówności), wynikającej z braku rozróżnienia intencji od czynu (kłamliwości jako zdolności kłamania i kłamliwości jako mówienia nieprawdy). Można by wszakże wysunąć tu uzasadniony zarzut, że z praktycznego punktu widzenia świadome stosowanie dwuznaczności nie różni się istotnie od mówienia nieprawdy – w obu przypadkach rozmówca jest świadomie wprowadzany w błąd[30]. Jeśli więc przyjąć, że Sokrates stosuje pojęcie kłam-

[30] Ktoś mógłby bronić Sokratesa zauważając, że nie jest on świadomy przyczyny dwuznaczności w swoim rozumowaniu i znajduje się na tym samym etapie poznawczym, co Hippiasz, a góruje nad nim jedynie swoistą intuicją prowadzącą go w dobrym kierunku. Spostrzeżenie to znalazłoby potwierdzenie w wielokrotnych zastrzeżeniach Sokratesa, że w kwestii bulwersujących aporii, do jakich doszedł był z Hippiaszem, sam nie zgadza się ze sobą, a przyczyną jego ciągłego wahania się między ich przyjęciem i odrzuceniem jest chorobliwy „napad". Jakkolwiek jednak jest prawdopodobne, że wyraźna kierunkowość wnioskowania Sokratesa wynika w dialogu raczej z jego wybitnej intuicji, a nie z tego, że zna on i zataja rozwiązanie aporii, to trudno byłoby przyjąć, że rozwiązania tego, chociażby w rudymentarnej formie, nie znał, pisząc *Hippiasza Mniejszego* Platon. Był on na tyle starannym autorem, którego dzieła wykazują tak wysoki stopień dopracowania, że wobec wyraźnej celowości zastosowania dwuznaczności, jak i istnienia pism bezpośrednio kontynuujących tę problematykę według wyznaczonych

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

liwości dwuznacznie w celu osiągnięcia efektu terapeutycznego czy dydaktycznego względem Hippiasza, co miałoby usprawiedliwić nie do końca czysty zabieg erystyczny, równie dobrze mógłby przekonywać go do teorii na wskroś fałszywej, jednak dającej nadzieję uzyskania tych samych dobroczynnych skutków. Taka (skądinąd nieco arogancka) metoda źle współgrałaby z wielokrotnie przez Sokratesa wyrażaną potrzebą szczerości w rozmowie (*Grg*. 487a2-3, *Rep*. 349a6-10, 350e1-5), a także z jego, jak on sam stwierdza, sprawiedliwym życiem. Wymagałoby również wyjaśnienia, dlaczego akurat w *Hippiaszu Mniejszym* stosuje on terapeutyczny fałsz, podczas gdy w innych dialogach (por. *Gorgias*), w analogicznych okolicznościach dyskusyjnych, wypowiada on poglądy, które sam przyjmuje i broni ich z dużym zaangażowaniem.

Rozwiązanie tej trudności tkwi w rodzaju dwuznaczności zastosowanej przez Sokratesa, a ściślej rzecz biorąc w rodzaju rozróżnienia pojęciowego, jakie miałoby tę dwuznaczność usunąć. Twierdzę, że dialog ten jest pierwszym zachowanym – a zapewne pierwszym w ogóle – tekstem filozoficznym wprowadzającym (chociaż niejawnie) rozróznienie między intencją a czynem. Rozróżnienie pojęciowe, które usunęłoby dwuznaczność zwodzącą Hippiasza nie jest jeszcze odkryte – nie istnieje jeszcze jako pojęcie dostępne w dyskusji filozoficznej. Sokrates jest usprawiedliwiony w stosowaniu tej konkretnej dwuznaczności w rozumowaniu, ponieważ służy ona doprowadzeniu Hippiasza do dokonania odkrycia filozficznego, które dwuznaczność tę raz na zawsze by usunęło. Co więcej, ponieważ rozróżnienie, które Sokrates sugeruje zawiera się *in nuce* w stosowanej przez niego dwuznaczności, nie jest ona przypadkowym zabiegiem erystycznym, ale celowo wybranym narzędziem, które jest szczególnie predysponowane, aby doprowadzić Hippiasza do pożądanych wniosków. Dwuznaczność w rozumowaniu Sokratesa nie jest więc „szlachetnym kłamstwem", chociażby o dobrocznynnych zamiarach i efektach, ale koniecznym zabiegiem zmierzającym faktycznie do samozniesienia – Sokrates stosuje ją, aby Hippiasz, dokonawszy ważnego odkrycia filozoficznego, raz na zawsze usunął wszelką możliwość pojawienia się zwodniczych dwuznaczności, zasadzających się na braku rozróżnienia intencji i czynu[31].

---

tu tropów, uznanie, że był on w pełni świadom metod zastosowanych przez siebie w *Hippiaszu Mniejszym* jest jedyną wiarygodną interpretacją tego dialogu.

[31] W przypadku sukcesu, gdyby pojęcie intencji znoszące aporie *Hippiasza Mniejszego* zostało jawnie określone dzięki elenchosowi Sokratesa, podobne zastosowanie dwuznaczniości odnośnie do intencji i czynu byłoby już zawsze nieuprawinionym i nie-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Rozumowanie zastosowane przez Sokratesa nie jest w istocie w ogóle dwuznacznością. Byłoby tak, gdyby Sokrates był świadomy możliwości podwójnego zrozumienia stosowanych przez siebie pojęć i gdyby Hippiasz był zdolny do rozróżnienia tych znaczeń, nie uczynił tego jednak zwiedziony zręczną retoryką Sokratesa, która bądź zataiła przed nim kryjącą się w jego rozumowaniu dwuznaczność, bądź naprowadziła na niewłaściwe znaczenie dwuznacznego terminu, podczas gdy wniosek dotyczył alternatywnego znaczenia. Pierwszy z wymogów jest co najmniej mało prawdopodobny, a najprawdopodobniej nie jest spełniony – zależy to od kwestii ilości wiedzy, jaką przyznaje Sokratesowi w obecnym dialogu Platon. Drugi wymóg jest natomiast z całą pewnością niespełniony, jak starałem się wykazać powyżej. Hippiasz nie tylko nie ma narzędzi do rozróżnienia obu znaczeń pojęcia prawdomówności i kłamliwości, ale rozróżnienie to jest niemożliwe w ramach jego redukcjonistycznej teorii czynu moralnego i właśnie tę zasadniczą jej wadę chce mu ukazać Sokrates w wyprowadzaniu z własnych przesłanek Hippiasza aporetyczny i bulwersujący wniosek. Należy się spodziewać, że gdyby tylko Hippiasz znalazł rozwiązanie aporii w postaci rozróżnienia intencji i czynu Sokrates natychmiast przyznałby mu, że w jednym znaczeniu stwierdzenie o tożasamości człowieka kłamliwego i prawdomównego jest jawnie fałszywe i nie broniłby go dalej. Hippiasz natomiast zgodziłby się z Sokratesem, że tożsamość ta faktycznie zachodzi w znaczeniu drugim. Hippiasz niestety nie miał szczęścia wybrnąć obronną ręką z tego węzła – dla innych rozmówców Sokratesa bogowie będą bardziej przychylni.

W jaki sposób prowokacyjne tezy bronione przez Sokratesa mają przyczynić się do zdiagnozowania choroby duszy Hippiasza i wprowadzić go na drogę terapii? Jeśli chorobą duszy miałaby być niewiedza jako taka, istniałaby spora dowolność co do wyboru narzędzi diagnostycznych – w istocie nadawałaby się każda nieoczywista i sporna (ponieważ nieprzemyślana) teza wynikająca z poglądów podtrzymywanych przez Hippiasza, a tych, jak można się spodziewać, było wiele. Jeśli tylko

---

potrzebnym sofizmatem, jako że opierałoby się na zaciemnieniu znanego i przydatnego rozróżnienia. Że Platon istotnie tak postrzegał różnicę między uprawnionymi aporiami będącymi postawieniem ważnego pytania a sofizmatycznymi sztuczkami żerującymi na niespostrzegawczości rozmówców, widać np. z *Sofisty*, gdzie problem orzekania wielu jakości o jednej rzeczy odprawiony jest jako dziecinny, gdyż Plato uznaje, że zostało ono zadowalająco rozwiązane wcześniej (251a-c), natomiast problem orzekania cech o abstraktach rozwija on poprzez skomplikowane rozumowanie. Por. też różnice między tymi problemami w *Filebie* (14d4-e4).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

więc nie uznamy, że zagadnienie podjęte w dialogu nie jest jedynym, co do którego Hippiasz wciąż „błądzi" (a wiemy wszak, że posiada on znaczą erudycję), należy zapytać się, dlaczego akurat ten, a nie inny problem został zastosowany przez Sokratesa w procesie diagnostycznym.

POJĘCIE CHCENIA (*BOULESTHAI*) W *HIPPIASZU MNIEJSZYM*

Dwa pojęcia rzucające się w oczy w analizie rozumowania z *Hippiasza Mniejszego* to władność (δύναμις) i chcenie (βούλεσθαι). Pierwszą i powszechnie dostrzeżoną przez komentatorów jest użycie pojęcia δύναμις. Pojęcie to powraca w innych dialogach (dla porównania z *Hippiaszem Mniejszym* najważniejsze jest chyba użycie w *Grg*. 452e6 i 466e, ff), jednak tu odgrywa szczególnie prominentną rolę, stanowiąc podstawe i osnowę całego rozumowania. Pojęcie to zostało poddane szczegółowej analizie w Weiss 1989. Drugim watkiem przenikającym argumentację jest sformułowanie jej w języku chcenia, które wiąże się ściśle z pojęciem δύναμις, a w istocie stanowi ważniejsze od niego pojęcie, które będzie podjęte w innych dialogach w znacznie szerszym zakresie niż δύναμις, choć będzie również z nim się wiązało (zob. cytowane powyżej fragmenty *Gorgiasa*, a szczególnie całą rozmowę z Polosem, gdzie w mniemaniu Polosa pojęcia władztwa (δύνασθαι) i robienia, co się chce (ποιεῖν ὅ τι ἂν βούλεται) są praktycznie równoznaczne). *Hippiasz Mniejszy* jest próbą wykazania braków w myśli etycznej Sofistów właśnie odnośnie do pojęcia chcenia, poprzez analizę aporii, które z braku tego wynikają. Wniosek, że właśnie pojęcie chcenia jest w argumentacji dialogu elementem kluczowym (a nie np. pojęcie δύναμις, które jest bardziej *conspicuous)* potwierdza spostrzeżenie, że w dalszych dialogach właśnie pojęcie chcenia zaczyna odgrywać centralną rolę, a pojęcie *dynamis* objawia się coraz rzadziej i pełni raczej rolę pomocniczą we wstępnych etapach dochodzenia do pojęcia chcenia.

Diagnostyka Sokratesa polega na analizie poglądów moralnych Hippiasza, ta zaś skupia się na pojęciu chcenia i naturze aktu moralnego. Jaka zatem jest teoria chcenia w *Hippiaszu Mniejszym*?

Na początku należy zaznaczyć, że cały dialog przeniknięty jest przez język chcenia. W części pierwszej kolejne przejścia w rozumowaniu mającym wykazać, że człowiek prawdomówny i człowiek kłamliwy to ta sama osoba, zawierają zastrzeżenie odnośnie do intencji mówienia prawdy lub kłamania:

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

– A gdy mówisz, że ludzie kłamliwi są władni i mądrzy odnośnie tego, o czym kłamią, to czy uważasz, że władni są kłamać, *gdy zechcą*, czy też że są niewładni względem tego, o czym kłamią?[32] (366a8-b3).

– Czyli gdyby cię ktoś zapytał ile to trzy razy siedemset, to, *jeśli byś chciał*, odpowiedziałbyś zgodnie z prawdą na takie pytanie szybko jak nikt?[33] (366c7-d1).

– *Jeśli chciałbyś* skłamać i pod żadnym pozorem prawdy nie powiedzieć, lepiej kłamałbyś i co by się nie działo fałsz głosiłbyś odnośnie tej kwestii[34] (366e3-5).

– 367b [człowiek kłamliwy] posiada taką cechę, iż *jeśli zamierzałby* być kłamliwym, to byłby do tego władny[35] (367b2-3).

Wreszcie cały ten fragment opiera się na definicji władności (δύναμις), która wykorzystuje pojęcie chcenia:

A władny do czegoś jest każdy, kto jak czegoś zechce to robi to, co chce (*Hip. Min.* 366b7-c1).

Za każdym razem zatem gdy użyte jest pojęcie władzy rozumieć je należy jako operujące w modalności intencji: człowiek władny może coś uczynić, jeśli tego zechce. Pojęcie władności nie zakłada zatem nic odnośnie do charakteru człowieka władnego, natury rzeczonego chcenia, ani nawet tego, czy jest ono możliwe. Stwierdza jedynie, że człowiek władny, gdyby chciał, to by uczynił to, co chce. Jakie warunki musiałyby być spełnione, aby w ogóle zaszło takie chcenie, nie jest ustalone w żadnym momencie rozmowy. Jak wiemy, Sokrates nie lękał się modalności niemożliwych do spełnienia, czego doskonałym przykładem jest uczenie cnoty – byłoby ono możliwe, gdyby posiadać wiedzę systemową o cnocie, ta jednak zarezerwowana jest dla boga, a jednak Sokrates, odrzucając możliwość zdobycia tej wiedzy, nieustannie stosuje analogię sztuk sugerującą mozliwość nauczania cnoty, co wprowadza Gorgiasa w aporię (*Grg*. 460a-461b).

---

[32] ὅταν δὲ λέγῃς δυνατοὺς καὶ σοφοὺς εἶναι τοὺς ψευδεῖς εἰς αὐτὰ ταῦτα, πότερον λέγεις δυνατοὺς εἶναι ψεύδεσθαι ἐὰν βούλωνται, ἢ ἀδυνάτους εἰς ταῦτα ἅπερ ψεύδονται;

[33] οὐκοῦν εἰ καί τίς σε ἔροιτο τὰ τρὶς ἑπτακόσια ὁπόσος ἐστὶν ἀριθμός, εἰβούλοιο, πάντων τάχιστα καὶ μάλιστ᾽ ἂν εἴποις τἀληθῆ περὶ τούτου;

[34] εἴ τίς σε ἔροιτο τὰ τρὶς ἑπτακόσια πόσα ἐστί, πότερον σὺ ἂν μάλιστα ψεύδοιο καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ψευδῆ λέγοις περὶ τούτων, βουλόμενος ψεύδεσθαι καὶ μηδέποτε ἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι;

[35] οὐχὶ δεῖ ὑπάρχειν αὐτῷ, εἴπερ μέλλει ψευδὴς ἔσεσθαι, ὡς σὺ ἄρτι ὡμολόγεις, δυνατὸν εἶναι ψεύδεσθαι.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Hippiasz jednak, choć przyjmuje modalną definicję, nie dostrzega jej implikacji. Ta zaś rychło daje o sobie znać. Określenia herosów homeryckich z początku rozmowy mają dla Hippiasza charakter wyraźnie deskryptywny, tzn. mówią coś o naturze tych postaci. Przyjmując język chcenia i modalną definicję władzy podsuniętą mu niepostrzeżenie przez Sokratesa, Hippiasz pomieszał porządek modalny wnioskowania z porządkiem deskryptywnym. Należy podkreślić, że zgodnie z powyższym rozumieniem elenchosu błąd prowadzący do aporii leży po stronie Hippiasza, choć jest oczywiście wywołany przez dominującego w rozmowie Sokratesa – jest tak, ponieważ elenchos jest zawsze dopasowany na miarę do rozmówcy, a Sokrates nie ma obowiązku, ani nawet potrzeby, wyrażać i bronić swoich autentycznych poglądów – wymóg taki natomiast obowiązuje jego rozmówcę (por. *Grg*. 487a2-3, *Rep*. 349a6-10, 350e1-5). Poprzez elenchos Sokrates poddaje jedynie analizie poglądy swojego interlokutora, które są sprowadzane do sprzeczności lub wyciągane są z nich wnioski nie do przyjęcia, co stawia interlokutora wobec wyzwania ich uporządkowania, co dopiero wprowadziłoby pozytywne twierdzenia Sokratesa, gdyż aporie sugerują zawsze rozwiązanie w duchu sokratejskim. Większość tzw. wczesnych dialogów kończy się jednak, zanim podane zostaną wiążące propozycje pozytywne (choć można oczywiście wskazać na kilka ciekawych wyjątów od tej zasady, z których najbardziej znanym jest zapewne rozmowa z Polosem z *Gorgiasa*).

Błąd Hippiasza polega na niezauważeniu pomylenia pojęciowego – ściśle rzecz biorąc – redukcjonizmu, tzn. zlania się dwóch pojęć, modalnej i deskryptywnej władzy kłamania, w jedno – co niechybnie doprowadziło go do aporii. Pomyłka prowadząca do aporetycznych wniosków jest dla współczesnego czytelnika – jak też dla Platona i czytelnika starożytnego, jak choćby Arystoteles (zob. przypis 24) – wyraźnie widoczna. Sposób uniknięcia aporii jest więc jasno zasugerowany – Sokrates oczekuje, że Hippiasz, jako mędrzec, a także uważny czytelnik dokona wymaganego rozróżnienia między dwoma rozumieniami kłamliwości – modalnym i deskryptywnym. Rozwiązanie to jednak nie jest stwierdzone *explicite*. Celem pierwszej części dialogu nie jest jedynie rozwiązanie aporii, wysłowienie jej jako domagającego się rozwiązania problemu, ale w równym stopniu zasugerowanie jego rozwiązania poprzez zniuansowanie pojęcia chcenia, które stanowiło osnowę aporetycznego rozumowania. Skoro to wprowadzenie pojęcia władzy, definiowanej w oparciu o chcenie, doprowadziło Hippiasza do aporetycznych wniosków odnośnie do jego klarownych początkowo określ-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

leń herosów homeryckich, jest jasnym, że to w analizie tego właśnie pojęcia – oraz bardziej od niego podstawowego pojęcia chcenia – należy szukać rozwiązania węzła. Innymi słowy, część pierwsza *Hippiasza Mniejszego* ma na celu stwierdzenie potrzeby dalszego badania pojęcia chcenia i daje asumpt do jego analizy – asumpt, jak się wydaje, piewszy w dziejach filozoficznej refleksji[36].

Aporia części pierwszej mogłaby z powodzeniem służyć jako samodzielny tekst filozoficzny, o konkretnych, konstruktywnych implikacjach. Platon nie kończy jednak tu dialogu, lecz wykorzystuje otrzymany wynik do celu dalszego, jakim jest rozwinięcie przedstawionego tam zagadnienia i odniesienie go do problematyki etycznej w części drugiej. Zakłopotanemu i opornemu Hippiaszowi Sokrates serwuje kolejną dawkę prowokacyjnych i starannie wybranych cytatów homeryckich, dworując sobie przy okazji z jego sztuki zapamiętywania, która nie przeszkodziła mu zapomnieć fragmentów świadczących – faktycznie lub pozornie – o przebiegłości Achillesa wobec Odyseusza. Przywołane wiersze, nawiązując do aporii części pierwszej i do oryginalnego zagadnienia (czyli porównania Achillesa z Odyseuszem), skierowują Hippiasza na nowy tor rozumowania. Przejście od części pierwszej do części drugiej dowodzi silnego, rzeczowego powiązania obu partii dialogu. Część pierwsza kończy się aporią co do tożsamości człowieka prawdomównego i czowieka kłamliwego, wynikłą ze zręcznie wykorzystanego pojęcia władzy. Część druga zaczyna się od interpretacji nowych fragmentów Homera, które według Hippiasza dowodzą, że Achilles mówi nieprawdę mimowolnie (ἄκων) i przez poczciwość (ἐκ εὐνοίας), Odyseusz zaś z rozmysłu (ἐκ ἐπιβολῆς). Hippiasz zatem, zachęcony poetycką prowokacją Sokratesa, proponuje rozwiązanie aporii z końca części pierwszej, a jego poszukiwania idą w prawidłowym kierunku: błąd w rozumowaniu leżał w nieprzemyślanym użyciu pojęcia chcenia. Hippiasz trafnie wyczuwa drogę wyjścia z trudności

[36] Mowa tu jest oczywiście o filozoficznym pojęciu chcenia, tzn. takim, jakie funkcjonuje w ramach teorii etycznych. Jest jasnym, że problemy chcenia, woli, determinizmu, boskiej przedwiedzy itd. zostały długo przed filozofami wysłowione przez poetów we właściwym im języku, a być może nawet problemy te należą do najstarszych, proto-indoeuropejskich pokładów podań epickich. Pod tym zatem względem filozofia naturalnie przegrywa z kretesem „dawny spór" z filozofią. Filozofia wykonuje pracę pionierską nie w odkrywaniu fundamentalnych pytań odnośnie do świata, ale w opisywaniu ich racjonalnym jezykiem, a tym samym umożliwiając ich systematyczną analizę zmierzającą do ich rozwiązania. Poezja, zadawszy wiele najdonioślejszych pytań o znaczenie życia i świata, udziliła na nie nader skąpej liczby odpowiedzi.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

we właściwym określeniu motywacji (albo nawet intencji) czynu. Choć trop jest strzałem w dziesiątkę, Sokrates nie jest usatysfakcjonowany. Błąd Hippiasza polega tu między innymi na braku umiejętności wspięcia się ponad przykład homerycki na poziom ogólniejszego abstrakcyjnego rozumowania. Rozróżnienie czynu własnowolnego i mimowolnego stosuje on tylko do przypadku Achillesa i Odyseusza, a nie do rozważanych wcześniej ogólnych przypadków ludzi władnych kłamać lub mówić prawdę w danej dziedzinie. Zabieg taki doprowadziłby go wprost do rozwiązania paradoksu utożsamienia człowieka kłamliwego i prawdomównego za pomocą rozróżnienia intencji czynu od samego czynu, czyli odróżnienia kłamliwości od aktu kłamania. Zauważyłby zapewne, że utożsamienie człowieka prawdomównego i człowieka kłamliwego, gdy w obu przypadkach definiuje się go poprzez władzę mówienia prawdy i kłamania z racji bycia ekspertem w swojej dziedzinie nie jest kontrowersyjne, a staje się paradoksalne dopiero, gdy nie odróżni się tak rozumianego człowieka prawdomównego i kłamliwego od faktycznie mówiącego prawdę i faktycznego kłamcy. Hippiasz jednak nie dostrzega tej możliwości, a Sokrates ochoczo wykorzystuje jego poronioną próbę ratunku jako asumpt do dalszej ἐπαγωγή.

Warto zauważyć tu przy okazji sposób działania metody dyskusyjnej Sokratesa. W żadnym momencie nie broni on poglądu wprost fałszywego, a tym bardziej nie podsuwa go do przyjęcia Hippiaszowi. Niewątpliwie zgadza się on z utożsamieniem człowieka prawdomównego i człowieka kłamliwego, rozumianych w znaczeniu intencjonalnym, nie zgodziłby się natomiast z utożsamieniem człowieka mówiącego prawdę i kłamcy. Ponieważ Hippiasz nie czyni jednak rozróżnienia, które usunęłoby aporię, Sokrates nie czuje się w obowiązku wyjaśnienia, dlaczego broni pozornie paradoksalnego wniosku. Pozbawione dalszych kawlifikacji to ogólne stwierdzenie kryje w sobie niebezpieczną dwuznaczonść – może być rozumiane jako prawdziwe, zgodnie z intencją Sokratesa, lub fałszywe i paradoksalne, jak postrzega je przez swoją bezrefleksyjność Hippiasz. Zauważenie tego jest jednak zadaniem stawianym przez Sokratesa Hippiaszowi, a przez Platona czytelnikowi. Dialog jest więc prawdziwą ἐπαγωγή – Sokrates prowadzi Hippiasza ku rozwiązaniu problemu, starannie nakierowując go na rozwiązanie, nigdy jednak nie podając mu go wprost, starając się go skłonić do rozwiązania samodzielnego. Ostatecznie jednak dialog kończy się aporią, a Hippiasz – czy przez braki intelektualne, czy przez brak motywacji – okazuje się mniej obiecującym rozmówcą niż niewolnik Menona.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Sokrates natychmiast podchwycił interpretację Hippiasza fragmentów Homera, wplatając ją do rozumowania z pierwszej części, wynosząc ją na wyższy poziom, wzbogacony o pojęcia własnowolności i mimowolności czynu, które stają się osnową nowej ἐπαγωγή. Niedoszłe rozwiązanie aporii z części pierwszej staje się więc podstawą do aporetycznego rozumowania części drugiej[37]. Związek między obiema częściami jest wyraźnie widoczny – jakie jednak są między nimi różnice i w jaki sposób w części drugiej rozumowanie zostaje posunięte dalej?

Druga ἐπαγωγή jest w istocie powtórzeniem rozumowania przeprowadzonego dla człowieka prawdomównego i kłamliwego, jednak tym razem pojęciem kluczowym nie jest już władza, lecz własnowolność i mimowolność, a rozważane rodzaje czynności nie ograniczają się do mówienia prawdy i fałszu, lecz przebiegają całą gamę zajęć praktycznych, umiejętności cielesnych i psychicznych, tworząc szereg charakterystyczny dla sokratejskiej analogii sztuk. Kolejnym dodatkiem jest wprowadzenie założenia wartościującego, które stwierdza, że człowiek wykonujący daną czynność własnowolnie jest lepszym jej wykonawcą od człowieka wykonującego ją mimowolnie – w szczególności, gdy wykonuje daną czynność źle, własnowolnie lub mimowolnie.

Pojęcie władzy z pierwszej części zostało tu faktycznie utożsamione z własnowolnością – człowiek wykonujący daną czynność własnowolnie ma tym samym władzę wykonywać tę czynność jak sobie zażyczy i odwrotnie, kto posiada władzę wykonywania danej czynności (przy założeniu, że wykonuje ją ze znawstwem), zawsze wykonuje ją własnowolnie, czy wykonuje ją dobrze, czy źle. Z własnowolnością wykonywania danej czynności Sokrates łączy isotowo znawstwo odnośnie tej czynności, jednak nie utożsamia tych pojęć. Znawstwo jest warunkiem koniecznym własnowolnego wykonywania danej czynności, nie jest jednak warunkiem wystarczającym. Wynika to z określenia przez Sokratesa sprawiedliwości, jako przykładu czynności, którą analizuje w kontekście dwóch elementów składowych, wiedzy (ἐπιστήμη) i władzy (δύναμις), które są wyraźnie rozróżnione (*Hip. Min.* 376e1-6). Ten ważny wynik jest kluczem do zrozumienia drugiej części, a tym samym całego dialogu.

[37] Warto zauważyć, że tego typu schodkowa struktura, w której wniosek jednej części staje się podstawą pod z pozoru niezależną dyskusję w części kolejnej, jest rozwinięta w późniejszych dialogach, osiągając bogatą i złożoną formę *Protagorasie* i *Gorgiasie*.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Podczas ἐπαγωγή w pierwszej części Hippiasz nie zgłaszał zastrzeżeń wobec kolejnych kroków rozumowania stwierdzających, że człowiek władny ma możliwość wykonywania danej czynności zarówno dobrze, jak i źle, a wyraził sprzeciw dopiero, gdy z rozumowania tego Sokrates wyciągnął aporetyczny wniosek godzący w oryginalne porównanie Achillesa z Odyseuszem. Podobnie, w drugiej części zgadza się bez zastrzeżeń na wszsytkie kroki rozumowania opierające się na analogicznej przesłance, iż człowiek wykonujący daną czynność własnowolnie stoi wyżej jako jej wkonawca od człowieka wykonującego ją mimowolnie. Stwierdzenie to nie wydaje się mu kontrowersyjne także w odniesieniu do własnowolnego złego wykonywania danej czynności, a być może własnie wtedy sprawia wrażenie najbardziej zdroworozsądkowego: wszak człowiek celowo źle wykonujący daną czynność ma możliwość natychmiastowego zmienienia swojego postępowania, zaś prawdziwy partacz prawdopodobnie stanowi przypadek beznadziejny. Aż do samego końca ἐπαγωγή Hippiasz bez zastrzeżeń podąża za rozumowaniem Sokratesa. Dopiero kiedy ten odnosi kluczową przesłankę do ogólnego przypadku duszy ludzkiej jako takiej, Hippiasz nagle wyłamuje się, nie podając przy tym kontrargumentu.

Druga aporia wyniknęła z przesłanki analogicznej do tej, z której Sokrates wysnuł aporię pierwszą, Hippiasz miał zatem otwartą drogę do skontrowania jej, podążając tropem, na który był już wpadł poprzednio, mianowicie poprzez wprowadzenie rozróżnienia czynu i intencji, które, jak się zdaje, miał na końcu języka. Nie korzysta on jednak z tej możliwości, a Sokrates, nie dając mu chwili wytchnienia, ponawia atak, wynosząc rozmowę na jeszcze wyższy poziom pojęciowy poprzez jawne wprowadzenie pojęcia sprawiedliwości. Hippiasz bowiem przeciwstawił się zastosowaniu przesłanki o wyższości wykonawcy własnowolnego od wykonawcy mimowolnego dopiero, gdy została ona odniesiona do dziedziny moralnej, mianiowicie, gdy zła lub dobra była czynność duszy jako takiej, a więc czynność o charakterze, przynajmniej potencjalnie, moralnym. Sokrates nie tylko nie ustępuje wobec zastrzeżeń Hippiasza, ale jeszcze jaskrawiej podkreśla sporny aspekt wywodu – podobnie jak w przypadku aporii z części pierwszej, to właśnie to jest punktem docelowym, do którego chciał doprowadzić Hippiasza w nadziei, że unaocznienie mu bulwersującej konsekwencji niekontrowersyjnego rozumowania skłoni go do znalezienia poszukiwanego rozwiązania. Wobec bezrefleksyjnego oporu Hippiasza Sokrates jeszcze bardziej zaostrza paradoksalność wniosku. Skoro sprawiedliwość jest „to władza (δύναμις) jakaś lub wiedza (ἐπιστήμη) lub jedno

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

i drugie" (*Hip. Min.* 376d8-9), władza zaś, jak zostało ustalone, implikuje własnowolne wykonywanie danej czynności zarówno dobrze, jak źle, wynika stąd, że nie tylko własnowolnie źle postepujący człowiek byłby lepszy od postępującego tak mimowolnie, ale własnowolne złe postępowanie „jest rzeczą człowieka sprawiedliwego" – w domyśle im bardziej jest on sprawiedliwy, tym bardziej posiada on tę cechę.

Podobnie jak w przypadku aporii pierwszej, rozwiązanie drugiej i trzeciej aporii tkwi znów w rozróżnieniu intencji i czynu. Nie jest to wynik zaskakujący, jako że wszystkie te trzy aporie opierają się w istocie na tym samym założeniu o wyższości człowieka władnego w danej dziedzinie, a zatem wykonującego daną czynność własnowolnie, od człowieka władzy nie posiadającego, a więc wykonującego daną czynność mimowolnie. Aporie te powstawały, gdy zastosowano do tego założenia analogię sztuk, przenosząc je tym samym w dziedzinę moralności (w kwestii kłamania w aporii pierwszej lub ogólnie dokonywania czynów kwalifikowanych moralnie w aporii drugiej i trzeciej). Pod koniec części piewszej jednak Hippiasz nie jest zdolny rozwiązać aporii wynikającej z rozumowania i nie dostrzega, że zaproponował już właściwy kierunek rozumowania, zmierzający do usunięcia zwodniczej niejasności. Sokrates zatem uznaje za konieczne kontynuowanie rozmowy, wychodząc na wyższy poziom pojęciowy, a jednocześnie posługując się trafnymi intuicjami Hippiasza w nadziei, że ten zreflektuje się i podda je namysłowi w celu rozwiązania zagadki. Sokrates powtarza ten zabieg wobec braku sukcesu po otrzymaniu drugiej aporii, a wychodzac za każdym razem na wyższy poziom i konkretyzując schemat pojęciowy – najpierw z języka władzy na jezyk własnowolności, nastepnie z języka własnowolności na język własnowolnych czynów moralnych – coraz wyraźniej wskazuje Hippiaszowi, gdzie leży rozwiązanie. Ten jednak ostatecznie wytrwał w bezrefleksyjnym oporze, a dialog kończy się aporetycznie.

Metoda dyskusyjna Sokratesa, zgodnie z którą wybiera on pewne wątki z wypowiedzi Hippiasza, inne zaś porzuca, wskazuje, że Platon ma w dialogu określony cel, do którego chce doprowadzić zarówno Hippiasza, jak i czytelnika. Rozumowanie części pierwszej jest najbardziej ogólne i nie determinuje jeszcze rodzaju rozwiązania, jakie umożliwi usunięcie kończącej je pierwszej aporii. Utożsamienie człowieka prawdomównego i kłamliwego na podstawie manipulacji pojęciem władzy może zostać wyjaśnione na różne sposoby, niekoniecznie poprzez odwołanie się do rozróżnienia intencji i czynu, choć takie rozwiązanie może okazać się nalepszym. Można by również argumentować,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

że choć człowiek prawdomówny i kłamliwy mają tę samą władzę i są pod tym względem tacy sami, jednak różnią się kluczowymi cechami charakteru, które są konieczne do tego, aby człowiek władny kłamać i posiadający znawstwo danej dziedziny zdobył się na kłamstwo. Człowieka kłamliwego i prawdomównego różniłaby nie intencja czynu, ale deterministyczne cechy charakteru, bądź obiektywne czynniki otoczenia, które tego samego człowieka raz skłonią do mówienia prawdy, raz zaś do kłamania.

Rozwiązanie takie jednak nie zostaje przywołane przeciwko aporii pierwszej. Zamiast niego Platon każe Sokratesowi sprowokować Hippiasza celnie wybranymi cytatami homeryckimi, na które ten ripostuje wprowadzając pojęcia własnowolności i mimowolności, które Sokrates natychmiast wykorzystuje w kolejnej ἐπαγωγή. Widać zatem, że poszukiwane przez Platona rozwiązanie aporii pierwszej zostaje nieco skonkretyzowane – powinno ono wykorzystywać we właściwy sposób pojęcie chcenia, zawartego w pojęciach własnowolności i mimowolności. Zostało to już zasygnalizowane w ciągu rozumowania części pierwszej, gdzie pojęcie chcenia często się pojawiało i na którym opierało się kluczowe dla aporetycznego wniosku pojęcie władności. Zamieniając w części drugiej pojęcie władności na pojęcie własnowolności Platon zbliża się coraz bardziej do rozwiązania aporii poprzez wprowadzenie pojęcia intencji.

Po aporii drugiej rozwiązanie to zostaje dookreślone. Rozumowanie drugiej części opierało się, co prawda, na pojęciach własnowolności i mimowolności, które sugerują rozwiązanie za pomocą pojęcia intencji, jednak pojęcie chcenia, na którym opiera się obecne rozumowanie nie jest tu jeszcze całkiem samodzielne. Własnowolność i mimowolność określana jest ciągle w kategoriach znawstwa (ἐπιστήμη), a zatem jest możliwe, że człowiek władny jest utożsamiony ze znawcą, a zatem wystarczyłoby być znawcą danej dziedziny, aby wykonywać właściwe jej czynności własnowolnie dobrze lub źle. Na skutek opornego protestu Hippiasza po drugiej aporii Sokrates jeszcze bardziej zawęża zakres, w którym winno znaleźć się rozwiązanie do dziedziny czynów kwalifikowanych moralnie. Przykłady rozmaitych czynności i umiejętności z rozumowania części drugiej pełniły instrumentalną rolę w analogii sztuk. Istotnym rodzajem czynności, do którego Platon chce odnieść przesłankę o wyższości człowieka działającego własnowolnie nad działającym mimowolnie jest czyn moralny, określony tu terminem „sprawiedliwość". Tu nadal oczywiście obowiązuje analogia sztuk i Sokrates przyjmuje istnienie konkretnego rodzaju znawstwa

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

(systemowej wiedzy etycznej dostępnej tylko bogu, zob. *Obr*. 23a3-6, por. Legutko 2002: 104-107), niemniej jednak przykład ten różni się nieco od poprzednich, zarówno w oczach Hippiasza, jak Sokratesa. Dla Hippiasa jest tym przypadku z pewnością mniej jasnym, jakiego rodzaju znawstwo może wchodzić w grę, jako że robienie rzeczy sprawiedliwych jest znacznie bardziej ogólnym typem czynności o mniej sprecyzowanym obiekcie, niż bieganie i granie na flecie. Wprowadzenie pojęcia sprawiedliwości, czyli czynności moralnej stanowi dla niego istotną nowość w rozmowie. Również dla Sokratesa przykład czynności moralnej różni się niebagatelnie od poprzednich przykładów zajęć. Obowiązuje tu, co prawda, analogia sztuk, jednak wiedza potrzebna do nieomylnego wykonywania czynności moralnych nie jest dostępna dla człowieka, podczas gdy znawstwo w innych dziedzinach jest nie tylko możliwe do osiągnięcia, ale powszechnie praktykowane (por. *Obr*. 22d14).

To właśnie te względy – nieokreśloność przedmiotu czynu moralnego dla Hippiasza i wyjątkowość wiedzy moralnej dla Sokratesa – każą Platonowi wprowadzić po drugiej aporii dodatkowe rozróżnienie, które ma bliżej określić pojęcie sprawiedliwości. Nie zostaje ono określone jedynie w kategoriach znawstwa, ale jako „władza (δύναμις) jakaś lub wiedza (ἐπιστήμη) lub jedno i drugie" (*Hip. Min.* 376d8-9). Tym samym staje się jasne, że poszukiwane rozwiązanie nie może opierać się na pojęciu władzy (które implikuje pojęcie własnowolności i chcenia) utożsamionego z pojęciem wiedzy i znawstwa, skoro pojęcia te zostały tu jawnie odróżnione. Oznacza to jednak, że również pojęcia własnowolności i chcenia nie mogą być sprowadzone do pojęcia znawstwa, jako że wynikają z odróżnionego od niego pojęcia władzy. W rozumowaniu części pierwszej rozróżnienie to nie było potrzebne, gdyż opierało się ono na pojęciu władzy jako takiej. Gdy jednak rozumowanie to nie doprowadziło Hippiasza do właściwego rozwiązania, okazało się koniecznie dookreślenie, o jakiego rodzaju pojęcie władzy chodzi. Po drugiej aporii staje się jasne, że rozwiązanie nie tkwi w pojęciu znawstwa, ale w pojęciu władzy (a zatem w pojęciu własnowolności i chcenia), skoro to ono było osnową poprzednich rozważań, a teraz zostało wyraźnie odróżnione od pojęcia znawstwa, wobec którego pozostawało dotychczas w niejasnych stosunkach.

Odróżnienie wiedzy od władzy w określeniu sprawiedliwości stanowi jawną sugestię Sokratesa wobec Hippiasza, że rozwiązanie aporii tkwi w potrzebie wprowadzenia pojęcia intencji, którą należy odróżnić od czynu. Problem nie tkwi w rodzaju znawstwa, jakie posiada czło-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wiek władny. W istocie, jeśli utożsamić jego znawstwo z władzą, popada się w aporie. Rozwiązanie tkwi w odpowiednim określeniu, na czym polega jego władza, a zatem własnowolność jego czynu, skoro „władny do czegoś jest każdy, kto jak czegoś zechce to robi to, co chce" (*Hip. Min.* 366b7-c1). Władza zatem określona jest w kategorii chcenia. Człowiek władny nie tylko musi móc coś zrobić, ale dodatkowo musi tego chcieć. To właśnie ten element chcenia w określeniu władności umknął był Hippiaszowi, być może dlatego, że, wbrew swoim deklaracjom gotowości mówienia na każdy temat, nie przemyślał on tego pojęcia dostatecznie.

Pojęcie intencji nie jest jawnie postulowane w *Hippiaszu Mniejszym*. Dialog ten ogranicza się do postawienia zagadnienia, czyli do sproblematyzowania czynu moralnego dokonywanego ze znawstwem i władzą. Okazuje się, że jeśli nie przyjąć dalszych kwalifikacji pojęciowych, popada się w moralnie nie do przyjęcia wnioski o wyższości własnowolnego grzesznika nad moralnie pechowym fajtłapą. Jednak tok rozumowania Platona jednoznacznie wskazuje na rodzaj rozwiązania, jakiego domaga się on dla tych aporii. Tkwi ono w odpowiednim określeniu chcenia towarzyszącego czynowi moralnemu, które winno stać się niezależnym elementem czynu, różnym od samego czynu, a także różnym od znawstwa wymaganego do jego wykonania. Jest jasnym, że wprowadzenie pojęcia intencji rozwiązuje przedstawione w dialogu aporie. Dzieki niemu, kim innym okazuje się być kłamca – człowiek dokonujący czynu kłamania – a kim innym człowiek prawdomówny, tym samym jednak jest człowiek potrafiący mówić prawdę i kłamca – jest on mianowicie znawcą. Aby nie popaść w aporię wystarczy założyć, że znawca, posiadając władzę kłamania i mówienia prawdy nie musi posiadać intencji, a więc chcenia, wykonania tych czynów. Posiadanie władzy wykonania danej czynności nie implikuje zatem jej faktycznego wykonywania, jak wynikało z redukcjonizmu Hippiasza. Co więcej, człowiek własnowolnie dobrze lub źle wykonujący daną czynność, jest oczywiście lepszy od wykonującego ją źle mimowolnie, pod warunkiem, że wniosek ten obłożony jest modalnością intencji, co też czyni – niepostrzeżenie dla Hippiasza – Sokrates. Ostatnią aporię o wyższości własnowolnego grzesznika względem popełniającego niesprawiedliwość mimowolnie opatruje zastrzeżeniem „jeśli istnieje ktoś taki" (*Hip. Min.* 376b5-6). Ze stwierdzenia tego staje się jasne, że Platon nie postuluje wyższości faktycznego własnowolnego grzesznika nad mimowolnie grzeszącym i w isotcie takie wywrotowe stwierdzenie nigdy nie pada. Platon stwierdza jedynie, że: „Do dobrego zatem

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

człowieka należy własnowolnie czynić niesprawiedliwość, a do złego mimowolnie, skoro dobry ma dobrą duszę". Własnowolne czynienie niesprawiedliwości jest więc cechą władzy posiadanej przez człowieka sprawiedliwego, w czym przewyższa on człowieka neisprawiedliwego, władzy tej (ani znawstwa) nieposiadającego. Nic jednak nie jest założone odnośnie do intencji wykonywania czynów, które człowiek sprawiedliwy wykonywać jest władny. Człowiek sprawiedliwy, mając władzę czynić niesprawiedliwość – jako znawca dobra i zła – nigdy faktycznie tego nie uczyni. Nie zmienia to jednak faktu, że władzą tą góruje nad niewładnym człowiekiem niesprawiedliwym.

PODSUMOWANIE

Zgodnie z powyższą interpretacją *Hippiasz Mniejszy* jest pierwszym zachowanym tekstem filozoficznym, w którym pojęcie chcenia zostaje sproblematyzowane w kontekście czynu moralnego, oraz zasugerowane zostaje rozwiązanie wynikających stąd aporii za pomocą wyróżnienia pojęcia intencji jako różnego od czynu moralnego. Poruszone tu zagadnienie zostanie przez Platona rozwinięte w późniejszych dialogach według tropów wytyczonych w *Hippiaszu Mniejszym*. Problem wynikający z przyjęcia analogii sztuk dla czynów moralnych jest wydobyty w rozmowie z Gorgiasem. Pojęcie chcenia pojawia się następnie w pełnej krasie w rozmowie z Polosem, gdzie rozróżnienie w kwestii rzeczywistego i pozornego chcenia pełni kluczową rolę w rozwiązaniu problemu własnowolnego czynienia niesprawiedliwości, a więc zagadnienia, którego wprowadzeniem Platon zakończył *Hippiasza Mniejszego*. Problematyka ta zostaje ponownie podjęta w *Państwie*, gdzie w ks. I trudności wynikające z analogii sztuk są po raz kolejny przeanalizowane, a następnie w ks. IV rozwinięta jest pełna teoria czynu moralnego, opierająca się na podstawowym rozróżnieniu czynu, intencji i znawstwa.

Nie jest przypadkiem, że ważne zagadnienie, jakim jest pojęcie intencji, rozważane jest przez Platona w kontekście sporu Sokratesa z Sofistami. Sofiści są często przedstawiani jako pierwsi, którzy podjęli w filozoficzny sposób tematykę etyczną, a spór Sokratesa z nimi wynikał z jego zarzutu, że ich refleksja moralna jest niedostatecznie zakorzeniona w rozumie i wiedzy, a także obarczona nie dającym się utrzymać redukcjonizmem (Legutko 2013: 175-185). W niniejszym tekście próbowałem wykazać, że zarzut Sokratesa obejmował również redukcjonizm odnośnie do pojęcia chcenia. Nawet gdyby Sofiści posiadali zadowalające pojęcie wiedzy moralnej, nadal popadliby w aporię

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

spowodowaną niewystarczającym odróżnieniem znawstwa, chcenia i czynu. Co więcej, potrzeba niuansowania pojęcia chcenia wynika z fundamentalnego argumentu Sokratesa na rzecz rozumu i wiedzy moralnej, a mianowicie analogii sztuk. Stosując bowiem tę analogię do zdroworozsądkowego pojęcia czynu własnowolnego i mimowolnego, otrzymujemy aporie z *Hippiasza Mniejszego*. Wyniesienie zatem przez Sokratesa rozumu na piedestał w schemacie pojęć moralnych wiąże się istotowo z wprowadzeniem autonomicznego pojęcia chcenia, które pozostaje w ścisłym związku z rozumem i znawstwem. Wniosek znajduje potwierdzenie w *Gorgiasie*, gdzie pojęcie chcenia służy do rozwiązania problemów wynikających z analogii sztuk, a także w *Państwie*, gdzie teoria trójpodziału duszy opiera się na racjonalistycznej teorii chcenia.

Zarzut Sokratesa wobec Sofistów dotyczy zatem ich redukcjonizmu odnośnie do pojęcia chcenia, a także niewłaściwego pojęcia rozumu odnośnie do czynów moralnych. Wniosek ten potwierdza inny aspekt tego sporu. Sofiści mieli zajmować się zagadnieniami etycznymi, jednak bez dostatecznego przemyślenia ich. Ich nauka ograniczała się do zracjonalizowania popularnych przekonań moralnych i wysłowienia ich w nowym, modnym języku. Nie wprowadzali oni jednak na ogół nowych problemów, co zgadzałoby się z ich samookreśleniem jako nauczyciele, a nie filozofowie, w odróżnieniu do całej plejady myślicieli jońskich, eleackich i innych, którzy byli naczelnie badaczami (raczej przyrody niż etyki), a dopiero wtórnie, i nie zawsze, nauczycielami. Główną korzyścią refleksji moralnej Sofistów było było wydobycie na jaw i naświetlenie paradoksalnych trudności etycznych, które ujawniły się, gdy potoczna moralność została uścislona i poddana racjonalizacji. Poglądy wyrażane przez Gorgiasa (np. we fragmencie DK B3), a także Kalliklesa, Trazymacha są nie tyle poważną próbą wypracowania rozwiązania problemu źródeł normatywności, ile dość powierzchowną racjonalizacją poglądów potocznych (ale por. Legutko 2013: 161-175). W tym sensie dopiero Sokrates jest pierwszym, który „przywołał filozofię z nieba”[38], podejmując próbę rozwiązania uwypuklonych przez racjonalizację Sofistów sprzeczności, w jakie uwikłana była potoczna helleńska myśl moralna. W tym zadaniu miał on oprócz Sofistów i potocznej moralności jeszcze jednego oponenta, jakim byli poeci i długa helleńska tradycja poetycka, stanowiąca najważniejsze źródło wiedzy

[38] Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere. (Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie* 5.4.10).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

i nauki moralnej, którego pozycję dopiero Sofiści zaczęli podkopywać, chętnie zresztą wykorzystując dzieła poetów do własnych, nieraz niekonwencjonalnych celów. Nie jest zatem niczym zaskakującym, że w *Hippiaszu Mniejszym* widzimy Hippiasza rozprawiającego o Homerze, przedstawiającego własną jego interpretację. Sokrates poddaje własnej interpretacji zarówno Homera, jak jego odczytanie przez Hippiasa, aby utorować drogę własnej racjonalnej refleksji etycznej. Ten podwójny spór – z Sofistami i poetami – pozostanie naczelnym wątkiem całej twórczości Platona: powróci w interpretacji poematu Simonidesa w *Protagorasie*, w wątkach z *Antiope* Eurypidesa w *Gorgiasie* i zwłaszcza w teorii poezji z *Państwa*.

LITERATURA:

1. Brickhouse T., Smith N. (1994), *Plato's Socrates*, Oxford
2. Vlastos G. (1994), *Socratic Studies*, Cambridge
3. Robinson R. (1953), *Plato's Earlier Dialectic* (2nd edition), Oxford
4. Abraham W. E. (1991), *On Plato's Debt to Socrates: A Skeptical View*, w: Boudouris 1991: 11–21
5. Boudouris K. J., ed. (1991), *The Philosophy of Socrates*. Athens: International Center for Greek Philosphy and Culture
6. Davidson D. (1992), *The Socratic Concept of Truth*, w: Bouduris 1991: 51–58
7. Brickhouse T., Smith N. (2002), *The Socratic Elenchos?*, w: Scott 2002: 145–157
8. Scott G. A. ed. (2002), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond.* University Park: Pennsylvania State UP
9. Segvic H. (2009) *No One Errs Willingly*, w: *From Protagoras to Aristotle. Essays in Ancient Moral Philosophy*, Princeton University Press
10. Irwin T. (1992), *Who Discovered the Will?. Philosophical Perspectives*, Vol. 6, Ethics, pp. 453–473
11. Klosko G. (1987), "Plato and the Morality of Fallacy", „The American Journal of Philology", Vol. 108, No. 4, pp. 612–626
12. Kenny A. (1979), *Aristotle's Theory of Will*, Oxford
13. Bobzien S. (2002) *Freedom and Determinism in Stoic Philosophy*, Oxford
14. Bobzien S. (1998), *The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem*, „Phronesis", Vol. 43, No. 2, pp. 133–175
15. Dihle A. (1982) *The Theory of the Will in Classical Antiquity*, California University Press
16. Ross D., trans. (2005), *Aristotle. Nichomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1925. Reprint: Stillwell, KS: Digiread
17. Reale G. (1996) *Historia filozofii starożytnej*, t. II. KUL
18. Frede M. (2011) *A Free Will: Origins of the Notion in Classical Antiquity*, Oxford
19. Brandwood L. (2009), *The Chronology of Plato*, Cambridge
20. Ledger G. (1990) *Re-counting Plato: a Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

21. Lampert L. (2002), *Socrates' Defense of Polytropic Odysseus: Lying and Wrongdoing in Plato's Lesser Hippias*, „Review of Politics", Vol. 64, Issue 2, p. 231–260
22. Mulhern J. J. (1968), *ΤΡΟΠΟΣ and ΠΟΛΥΤΡΟΠΙΑ in Plato's 'Hippias Minor'*, „Phoenix", Vol. 22, No. 4, pp. 283–288
23. Weiss R. (1989), *Ὁ Ἀγαθός as Ὁ Δυνατός in the Hippias Minor*, „The Classical Quarterly", New Series, Vol. 31, No. 2, pp. 287–304
24. Legutko R. (2013), *Sokrates*, Zysk i S-ka
25. Souilhé J. (1919), *Étude sur le Terme Dynamis dans les Dialogues de Platon*, Librairie FÉLIX ALCAN 108, Boulevard Saint-Germain Paris
26. De Laguna T. (1920), *The Lesser Hippias* „The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods", Vol. 17, No. 20, pp. 550–556
27. Hoerber R. G. (1962), *Plato's 'Lesser Hippias'*, „Phronesis", Vol. 7, No. 2, pp. 121–131
28. Brickhouse T., Smith N., (2012), *Socratic Moral Psychology*, Cambridge
29. Legutko R. (2002), *Platon "Obrona Sokratesa"*, Ośrodek Myśli Politycznej
30. Pinjuh Jan-Markus, (2014) *Platons Hippias Minor. Übersetzung und Kommentar*. Narr, Tübingen

THE FORMATION OF THE CONCEPT OF THE WILL IN PLATO: *BOULESTHAI, BOULESIS* AND *AIRESIS* IN THE *HIPPIAS MINOR*

Summary

The article is an analysis of an early Platonic dialogue, the *Hippias Minor*, regarding the use of the concepts *boulesthai, dynamis*, and *episteme*. I argue that Plato constructs the dialogue on a three-fold structure (as opposed to the majority of scholars, who divide it into two parts). The aim of the elenchus and the three aporias found in it is to challenge the reductionist moral psychology of the Sophists (represented by Hippias), which does not distinguish between the concepts of act and motivation. I argue further that Socrates' apparently fallacious reasoning, purportedly relying on an equivocation, is in fact logically sound, since the distinction between act and motivation does not yet exist. It is precisely the introduction of this distinction that is the aim of the Platonic Socrates in the dialogue. This goal, however, is not reached in the dialogue, which is typical of an aporetic dialogue. Yet, strong affinities between the reasoning of Socrates in the *Hippias Minor* and the *Gorgias* indicate that the earlier dialogue is the initial point for the development of Plato's complex theory of moral action, which was put forward in the *Gorgias*.

Michał Bizoń

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015