



ZBIGNIEW DANEK

## Platoński *Gorgiasz* a kwestia politycznego zaangażowania filozofa

*Platonic Gorgias and the Question of Philosopher's Political Commitment*

**ABSTRACT:** The article is an attempt to solve a dilemma in Platonic *Gorgias*, which is faced by a philosopher living in the reality of Greek *polis*, where he has to choose between his research interests and thus his absence from the current state policy, or the attitude of civic involvement in matters of the state. In the light of the findings made, the philosopher, whom Socrates embodies in *Gorgias*, refrains from participating in the political life full of perfidy and demagoguery at that time. However, he puts forward a postulate, or even a programme of ethical improvement of citizens through individual didactic and educational work, which creates a new concept of political activity oriented on values other than the pragmatic goals of the then state activists.

**KEYWORDS:** Plato • *Gorgias* • philosopher • political commitment • personalised action

Pytanie, co stanowi główny przedmiot uwagi autora dialogu *Gorgiasz*, wydaje się banalne i niepotrzebne, skoro od lat wiadomo, że Platon poświęca ten utwór ocenie ówczesnej umiejętności retorycznej. Wskazuje na to już sam dobór rozmówców, którymi poza Sokratesem są reprezentatywni przedstawiciele gorgiańskiej szkoły retorycznej z jej twórcą na czele, a także fakt, iż relacjonowana w tym utworze dyskusja skupia się od początku na możliwościach i wartości sztuki przekonującego wypowiadania się. A jednak uważny czytelnik Platońskiego *Gorgiasza* z czasem zaczyna odczuwać niepokój, skoro rozmówcy, zamiast omawiać szczegółowo tajniki retorycznej biegłości, niebezpiecznie wkraczają w obszar zagadnień etycznych, z podstawową w tym względzie kwestią sprawiedliwości i niesprawiedliwości ludzkiego postępowania. Otwiera tę drogę sam Gorgiasz, który definiuje retorykę jako sztukę wytwarzania przekonań „na temat tego, co jest sprawiedliwe i niesprawiedliwe”<sup>1</sup>, a skwapliwie podąża nią dalej Sokrates, w dalszej dyskusji nie interesując się zupełnie „techniczną” stroną retorycznej per-

<sup>1</sup> Platon, *Gorgiasz* 454b 7: ἄ ἐστι δίκαιά τε καὶ ἄδικα – przeł. W. Witwicki.

swazji. Znaczący wydaje się moment, kiedy w trakcie konfrontacji dwóch przeciwnych stanowisk w kwestii sprawiedliwości retora, i nie tylko retora, pada imię Archelaosa, władcy na tronie macedońskim (470d 5), i tenże autokrata, który doszedł do władzy drogą przენiewierstw i zbrodni, uznany zostaje przez Sokratesa za człowieka głęboko nieszczęśliwego, a przez jego oponenta za ideał wręcz szczęśliwości ludzkiej. Sokrates nie reaguje wówczas tak, jak powinien, to znaczy nie odpowiada rozmówcy, który występuje z tą kandydaturą, że Archelaos, stosujący inne zupełnie rodzaje perswazji, z retoryką niewiele ma wspólnego, lecz zastanawia się, czy człowiek skalany zbrodnią może być w ogóle szczęśliwy. Zbiegają się w tym momencie dwie bodaj najistotniejsze kwestie etyczne i to one za sprawą Sokratesa zdominują całą dalszą dyskusję.

Platoński *Gorgiasz*, przynajmniej w swym zasadniczym zrębie, nie jest rozmową o retoryce, a jest nią z pewnością w mniejszym stopniu niż późniejszy *Fajdros*, w którym to utworze przedstawia Platon cały program nowej retoryki, opierającej się na kryteriach dialektycznych i podobno dzięki temu bardziej skutecznej. *Gorgiasz*, w którym zainteresowanie samą retoryką w mierzalny wręcz sposób ustępuje stopniowo na dalszy plan<sup>2</sup>, jest w jakiejś mierze paralełą dla *Fajdrosa*, lecz w większym z pewnością stopniu dla *Politei*, skoro jeden i drugi utwór podejmuje to samo pytanie o istotę sprawiedliwości, z drobnym wszelako zastrzeżeniem, że inaczej niż w *Politei*, gdzie owa sprawiedliwość – δικαιοσύνη zyskuje wymiar, nazwijmy go, „holistyczny”<sup>3</sup>, w interesującym nas dialogu Platona jest ona rozpatrywana jako sprawiedliwość ludzkiego postępowania. W *Gorgiaszu* nie myśli jeszcze Sokrates kategoriami całej tworzącej państwo zbiorowości. W swym pytaniu o szczęście jednostki i jego związek ze sprawiedliwym postępowaniem<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Świadczy o tym już terminologia dotycząca retorycznej umiejętności, to znaczy określenia „retor” (ὁ ῥήτωρ), następnie urabiamy od tego rzeczownika przymiotnik o treści „retoryczny” (ῥητορικός, ῥητορική, ῥητορικών) i wreszcie żeńska forma tego przymiotnika oznaczająca samą „retorykę” (ἡ ῥητορική), które to określenia pojawiając się w dialogu *Gorgiasz* w sumie 136 razy, występują w przytłaczającej większości (105 wystąpień, co stanowi ponad 77% całej uprzednio podanej liczby) na pierwszych dwudziestu spośród osiemdziesięciu w sumie stron *Gorgiasza*.

<sup>3</sup> W *Politei* sprawiedliwość oznacza całkowite podporządkowanie jednostki całości (τὸ ὅλον), to znaczy organizmowi państwowemu, w którym owa jednostka liczy się tylko jako wykonawca potrzebnych ogółowi określonych zadań; por. A. Śliwiński, *Metaforyczne ujęcie dobra państwa w politycznej teorii Platona*, „Hybris” 17 (2012), s. 121–160; s. 154: następuje tu przesunięcie w kierunku myślenia holistycznego. W ramach takiej wizji obywatele są więc całkowicie podporządkowani państwu. Ich szczęście staje się w zasadzie problemem nieistotnym.

<sup>4</sup> Por. M. Piechowiak, *Sokrates sam ze sobą rozmawia o sprawiedliwości*, [w:] *Kolokwia Platońskie. Gorgias*, red. A. Pacewicz, Wrocław 2009, s. 91: Wśród spraw ważnych i naj-

zbliża się nieco do stanowiska Arystotelesa, który zastanawiając się nad wartością ludzkich postaw życiowych na pierwszym miejscu stawia właśnie owo szczęście jednostki (εὐδαιμονία). Arystoteles najwyższą wartość przypisuje postawie badacza, oddającego się teoretycznej kontemplacji, co oznaczać ma szczęście wręcz doskonałe (*Etyka Nikomachejska* 1177b 19–25), a dopiero na drugim miejscu umieszcza aktywne życie uwikłanego w sprawy bieżące polityka (1178a 9 nn.), będąc jednak zdania, że również filozof teoretyk w sytuacji, gdy widzi taką potrzebę, może niekiedy „aktywizować się” jako działacz polityczny<sup>5</sup>. Opozycja między czynnym życiem polityka a czysto intelektualną aktywnością filozofa, rozwiązywana przez Arystotelesa w ten kompromisowy sposób, wyraziście daje o sobie znać w Platońskim *Gorgiaszu*.

W tym właśnie dialogu Platona przed wskazanym powyżej dylematem i związanym z nim pytaniem o stan życiowej szczęśliwości staje nie tylko oddany swoim studiom filozof, lecz również bez reszty uwikłany w politykę Archelaos, który jednak z uwagi na obrane przez siebie rozwiązanie skrajne i jednoznaczne, w aspekcie osiąganego szczęścia życiowego oceniony zostaje niejednoznacznie. Szczęścia tego wydaje się odmawiać mu Sokrates, podczas gdy rozmawiający z nim retor-sofista przekonany jest o tym, że ów niegodziwy władca, zyskawszy wszystkie możliwe dobra, dostąpił najwyższego błogostanu. O Sokratesie i podobnych mu badaczach teoretykach reprezentant sofistycznej retoryki, a jest nim w tym przypadku Kallikles, wypowie się z kolei z najwyższą pogardą jako o ludziach w istocie nieszczęśliwych, a w każdym razie niepoważnych i zupełnie nieporadnych w codziennych sytuacjach życiowych.

Kallikles zdecydowanie przeciwstawia sposób życia filozofa wszelkiej aktywności politycznej. Filozof ten, wyraźnie reprezentujący dialektyczną szkołę dyskursu Sokratesa, jest według niego kimś, kto omija gwarne ośrodki życia publicznego (τὰ μέσα τῆς πόλεως καὶ τὰς ἀγοράς), a zaszywa się w miejsca ustronne, by tam z grupą kilku młokosów prowadzić nie przynoszące żadnego pożytku rozmowy<sup>6</sup>. Tego rodzaju badacze-teoretycy,

ważniejszych, na pierwszym miejscu jest sprawiedliwość i towarzyszące jej szczęście jednostkowego człowieka, jednostkowej duszy, a nie państwa.

<sup>5</sup> Por. M. Verhaegh, *Contemplation and Politics in the Life of the Aristotelian Philosopher*, „Ethic@. An International Journal for Moral Philosophy”, 1/1 (2002), s. 25: “In short, the philosopher may happily act as a statesman”.

<sup>6</sup> *Gorgiasz* 485d 3 – e 2: ὑπάρχει τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ, κἄν πάνυ εὐφρῆς ἦ, ἀνάδρῳ γενέσθαι φεύγοντι τὰ μέσα τῆς πόλεως καὶ τὰς ἀγοράς, ἐν αἷς ἔφη ὁ ποιητὴς τοὺς ἀνδράς ἀριπρεπεῖς γίνεσθαι, καταδεδοκότει δὲ τὸν λοιπὸν βίον βιῶναι μετὰ μειρακίων ἐν γωνίᾳ τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα, ἐλεύθερον δὲ καὶ μέγα καὶ ἰκανὸν μηδέποτε φθέγγασθαι; por. D. Levy, *Socrates vs. Callicles: Examination & ‘Ridicule’ in Plato’s ‘Gorgias’*, “The Journal of the International Plato Society” 13 (2014), s. 28: “So Callicles’ position here seems to be that

nieświadomi wszystkiego, w czym należy zdobywać doświadczenie (ὧν χρῆ ἔμπειρον εἶναι), nie znając należycie ani praw, ani sposobów wypowiedzania się publicznego, stają się śmieszni (καταγέλαστοι γίνονται), kiedy tylko zabierają się do jakiegokolwiek polityki, nie ustępując zresztą w tym względzie politykom, którzy przystąpiliby do rozważań teoretycznych (484c 8 – e 3). Dodajmy, że Sokrates, który zostaje *implicite* opisany w powyższy sposób, w zasadzie podziela tę opinię, przynajmniej w odniesieniu do swej własnej osoby. Przyznaje, że „nie należy do polityków” (οὐκ εἰμι τῶν πολιτικῶν), co potwierdza okoliczność, w której przyszło mu, kiedy był prythanem, nadzorować jakieś głosowanie i wówczas, nie umiając poradzić sobie z tym dość prostym zadaniem, naraził się na śmiech będących tam współobywateli<sup>7</sup>. Sokrates wszelako jeszcze dalszy jest od akceptacji postawy życiowej strony przeciwnej, to znaczy pełnej niepokoju „rozbieganej” życiowej aktywności retora polityka, którą można określić charakterystycznym terminem πολυπραγμοσύνη.

To specyficznej treści określenie, oznaczające zajmowanie się naraz wieloma sprawami, zyskuje sobie w ówczesnym codziennym użyciu zdecydowanie niepochlebny sens natrętnej ciekawości, wścibstwa, nadgorliwości i wręcz ingerowania w sprawy innych ludzi<sup>8</sup>, a w dialogu *Gorgiasz* daje o sobie znać, kiedy Sokrates postawie filozofa, „który się swoimi sprawami zajmował”, przeciwstawia życiową aktywność tego, kto „rozpraszał się w tyśiącznych interesach za życia” (πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ)<sup>9</sup>. Filozofa przedstawia Sokrates jako kogoś „zajmującego się tym, co do niego należy” (τὰ αὐτοῦ πράξαντος), co nasuwa kolejną paralelę z Platońską *Politeją*,

the philosophers' 'ridiculous' appearance is symptomatic of a more general moral failure, one that also leads them to refrain from participation in politics and instead relegates them to shadowy corners, where they do nothing but whisper in the ears of impressionable youths”.

<sup>7</sup> *Gorgiasz* 473e 6 – 474a 1: ΣΩ. Ὁ Πῶλε, οὐκ εἰμι τῶν πολιτικῶν, καὶ πέρυσι βουλευεῖν λαχὼν, ἐπειδὴ ἡ φυλὴ ἐπρυτάνευε καὶ ἔδει με ἐπιψηφίζειν, γέλωτα παρείχον καὶ οὐκ ἠπιστάμην ἐπιψηφίζειν.

<sup>8</sup> O tym, że dla Platona określenia πολυπραγμοσύνη i jemu pokrewne zyskują treść jednoznacznie niepochlebną, świadczą sytuacje z *Politei*, gdzie oznaczają one przeciwną słusznej postawie obywatelskiej niezdołność do skupienia się na swoich własnych obowiązkach (433a 8–9, d 1–5), uznaną za zgubną dla państwa (434b 7, 444b 1 nn.) i spotykającą się z naganą autora *Politei* (551e6). Jeszcze bardziej wyraziście ten ujemny sens określił, o których mowa, daje o sobie znać w mowie Izokratesa *O zamianie majątku*, gdzie ujmują one, syntetyzując ich treść, złośliwe i natarczywe intryganctwo (Isocrates, *Antidosis*, 48, 98, 230, 237).

<sup>9</sup> *Gorgiasz* 526c 3–5: μάλιστα μὲν, ἔγωγέ φημι, ὦ Καλλικλείς, φιλοσόφου τὰ αὐτοῦ πράξαντος καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ, ἠγάσθη τε καὶ ἐς μακάρων νήσους ἀπέπεμψε; przeł. W. Witwicki.

i nakazuje w związku z tym zapytać, czy tym zadaniem będzie jednak i tutaj określona aktywność polityczna. W *Politei* aktywnością tą jest sprawowanie rządów nad całą obywatelską społecznością, w którym to kierunku nie idzie z pewnością myśl polityczna, jaka zaznacza jednak swą obecność w *Gorgiaszu*. Co więcej, sam Sokrates – wydawałoby się, programowo apolityczny – kwalifikuje tutaj jako polityka siebie samego. Stwierdza mianowicie, że właśnie on jako jeden z nielicznych, czy nawet jedyny spośród Ateńczyków, uprawia politykę w prawdziwym znaczeniu tego słowa<sup>10</sup>, politykę, jak można rozumieć, odległą od ówczesnej praktyki życia politycznego, w którym priorytet stanowiło niezmiennie osiągnięcie określonych strategicznych celów w miejsce starań o intelektualne i etyczne doskonalenie obywateli<sup>11</sup>.

Tej praktyce, której przykładem staje się publiczna działalność nieposzlakowanego, zdawałoby się, Peryklesa<sup>12</sup>, przeciwstawia Sokrates wzorcowy dla siebie model indywidualnej pracy edukacyjnej mającej na celu kształtowanie w osobie poddawanej takiemu pedagogicznemu oddziaływaniu jedynie słusznej postawy etycznej, zbawiennej dla harmonijnej koegzystencji całej ludzkiej społeczności. W dyskusji, którą toczy z Kalliklosem, wykazuje, iż rzeczywiste dobro Ateńczyków leży nie w zaspokajaniu ich wyrafinowanych często potrzeb konsumpcyjnych, lecz w dążeniu do tego, by mogli dostąpić najcenniejszych etycznych wartości, jakimi są sprawiedliwość, mądrość, umiarkowanie i odwaga<sup>13</sup>. Sokrates zdaje sobie sprawę

<sup>10</sup> *Gorgiasz* 521d 6–8: Οἶμαι μετ’ ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῆ ὡς ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν.

<sup>11</sup> Krytyka tej polityki, odsuniętej od niepodważalnych wartości etycznych, wyraźnie wybrzmiewa w słowach Sokratesa, kiedy mówi o przywódcach państwowych, którzy „bez względu na rozumne panowanie nad sobą i sprawiedliwość, portami i dokami, i murami, i śłami, i daninami, i tym podobnymi głupstwami oberchali państwo” (ἀνευ γὰρ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης λιμένων καὶ νεωρίων καὶ τειχῶν καὶ φόρων καὶ τοιοῦτων φλυαριῶν ἐμπεπλήκασι τὴν πόλιν – *Gorgiasz* 519a 1–4; przeł. W. Witwicki).

<sup>12</sup> Perykles, jak utrzymuje Sokrates, mimo swych spektakularnych politycznych dokonań nie sprawił, że Ateńczycy stali się „dobrymi obywatelami” (ἀγαθοὶ πολῖται – 515c 7), lecz poprzez nadmierne rozdawnictwo dóbr uczynił z nich ludzi leniwych i tchórzliwych (ἀργούς καὶ δειλοὺς – 515e 5), a ostatecznie również niewdzięczników, skoro bez dostatecznych podstaw wytoczyli przeciw niemu skargę o defraudację środków publicznych (516a 1–2).

<sup>13</sup> Por. H. Yunis, *Plato's Rhetoric*, [w:] *A Companion to Greek Rhetoric*, red. I. Worthington, Singapore 2010, s. 78: “Socrates defends the notion that the Athenians’ true interests lie in the pursuit of justice and other virtues such as wisdom, moderation, and courage, not in the gratification of their desires, however natural and refined those desires may be”. Wszystkich, którzy sceptycznie odniosą się do tak skonkretyzowanych „wytucznych” naprawczego programu edukacyjnego, jakiego zarys pojawiać się ma w przekazie Platoniańskiego *Gorgiasza*, przekona z pewnością to, że pojęcia etyczne, którym pryncypialnie w tym postępowaniu znaczenie przypisuje H. Yunis, rzeczywiście zaznaczają w *Gorgiaszu* swą obecność ze zwracającą uwagę częstotliwością. Tak więc określenie sprawiedliwości

z tego, że oddziaływanie mające na celu kierowanie współobywateli na drogę etycznego samodoskonalenia nie dokona się w trybie wystąpienia retorycznego, którego adresatem jest zawsze określona polityczna zbiorowość, już ze względu na to, iż żadne ludzkie zgromadzenie nie podda się uciążliwej i wymagającej osobistego zaangażowania jednostki procedurze edukacyjnej. Unika zatem zgromadzeń i swą „polityczną” działalność ogranicza do kontaktów z jednostkowymi przedstawicielami ateńskiej społeczności, będąc zdania, że „zajmowanie się polityką może przekładać się tylko na pomaganie pojedynczemu człowiekowi”<sup>14</sup> – człowiekowi, który może odczuć i zrozumieć raczej innego rodzaju niż konfrontacyjna i demagogiczna propaganda ówczesnych politycznych wicherzycieli.

Można przyjąć, że Sokrates, formułując swój program „polityczny” oparty na indywidualnej pracy edukacyjno-wychowawczej i ogłaszając tym samym rozbrat z ówczesną retoryką, proponuje zarazem retorykę innego rodzaju, tę mianowicie, która zwracając się nie do bezimiennego tłumu, lecz do pojedynczego adresata, przemawia bezpośrednio do jego rozumu<sup>15</sup>, co w przypadku większej ludzkiej zbiorowości, domagającej się przekazu prostego i nie popadającego w zawilóści dialektycznego myślenia, byłoby wręcz niemożliwe. Tłumu nie można intelektualnie i etycznie doskonalić, tłumem można jedynie kierować.

Platoński *Gorgiasz* jawi się zatem jako „pendant” tak w stosunku do późniejszego *Fajdrosa*, gdzie – mimo braku w treści tego dialogu tak istotnego w *Gorgiaszu* przesłania etycznego – również wybrzmi postulat indywidualizowania treści i formy retorycznego przekazu stosownie do naturalnych dyspozycji odbiorcy<sup>16</sup>, jak też, a nawet przede wszystkim, w sto-

δικαιοσύνη występuje tu aż 16 razy, nazwa wiedzy ἐπιστήμη (którą można uznać za odpowiednik określenia mądrości – por. Platon, *Teajtet* 145d 11 – e 7) oraz pochodne tej nazwy – 21 razy, określenie roztropnej powściągliwości σωφροσύνη (z reguły razem z nazwą sprawiedliwości – δικαιοσύνη) – 10 razy, wreszcie rzeczownik ἀνδρεία oznaczający męstwo czy też odwagę oraz jego pochodne – 21 razy. Dodajmy, że pojawiają się owe terminy głównie w tych partiach dyskusji, w których artykułuje się etyczne *credo* edukacji obywatelskiej, za jaką optują Platon z Sokratesem.

<sup>14</sup> M. Matuszak, *Sokrates jako jedyny prawdziwy polityk i polityki nauczyciel* – *Platon, Gorgiasz* 521d 5–7; [w:] *Kolokwia Platońskie. Gorgias, op.cit.*, s. 95: Owo przekonanie wypływa z wiary Sokratesa w to, że zajmowanie się polityką może przekładać się tylko na pomaganie pojedynczemu człowiekowi, jak on sam „jedną jednostką będącemu”, i na zachęcanie go do tego, by pragnął on własną swą duszę uczynić lepszą.

<sup>15</sup> Por. J. Jaskóła, *Prawda a jej sposób bycia – struktura prawdy, postawa*. „*Gorgiasz*”, [w:] *Kolokwia Platońskie. Gorgias, op.cit.*, s. 135: Otóż politycy zwracają się do tłumu, „czyli do nikogo”. Sokrates zwracał się do indywidualium, zatem do rozumu.

<sup>16</sup> Platon, *Fajdros* 271c 10 nn.; Por. J.M. Day, *Rhetoric and Ethics from the Sophists to Aristotle*, [w:] *A Companion to Greek Rhetoric, op.cit.*, s. 389: “The *Phaedrus* offers a way in

sunku do *Politei* Platona, z której „holistycznym” programem unormowania relacji społecznych nie pozostaje bynajmniej w sprzeczności wytyczna *Gorgiasza*, mówiąca iż „właściwym celem polityki winna być moralna naprawa obywateli”<sup>17</sup>. Można zgodzić się z opinią, że ten właśnie dialog Platona, mimo przeniesienia idei obywatelskiej edukacji politycznej na grunt relacji dwustronnej między edukowaną w kierunku etycznej doskonałości jednostką a dialektykiem wychowawcą, staje się zapowiedzią czy wręcz wprowadzeniem do rozważań, które stanowią istotną treść Platońskiej *Politei*<sup>18</sup>. Znamienne w tym względzie wydają się słowa, które w finale całej opisaney w *Gorgiaszu* akcji „pajdeutycznej” kieruje Sokrates do poddanego owej terapii Kalliklesa. Wyraźnie wyróżnia on wówczas /1/ fazę przygotowawczą dokonań życiowych przyszłego polityka, który w tym okresie życia winien dołożyć wszelkich starań, by stać się „piękny i dobry” (καλὸς κἀγαθός) poprzez wyrabianie w sobie etycznej doskonałości (ἀσκήων ἀρετήν – 527d 2) oraz /2/ jego aktywność późniejszą, kiedy to, należycie w owym względzie przygotowany, będzie on już mógł zabrać się do politycznej działalności<sup>19</sup>. Słowa te można traktować jako zapowiedź „politologicznych” rozważań składających się na treść Platońskiej *Politei*, gdzie kwestia odpowiedniego przygotowania przyszłych kierowników spraw państwowych również staje się zagadnieniem priorytetowym, mimo braku tak silnego jak w *Gorgiaszu* nacisku na aspekt etyczny tego przygotowania.

W *Politei* Platona głównym bodaj motywem całej akcji dyskursywnej tego utworu staje się idea odchodzenia filozofa od spraw ludzkiej społeczności poprzez stopniowe wznoszenie się poznawcze ku Dobru Samemu, czyli najwyższej rangi bytowi pojęciowemu, a następnie jego powrotu do ludzkiej społecznej rzeczywistości, z wiadomą misją kierowania całością spraw państwowych. Nasuwa się pytanie, jak w aspekcie owej filozoficznej *epanodos* i późniejszej ku ludziom „katabazy” przedstawia się apolityczna i zarazem polityczna działalność filozofa, której przykład stanowić będzie postępowanie Sokratesa opisanego w Platońskim *Gorgiaszu*. Otóż należy zauważyć, iż w tym utworze Platona filozof, którego uosabia Sokrates, nie wznosi się jeszcze z ludzkiej „jaskini” na wyżyny bytu, co tym samym eliminuje wszelką

between by recognising that awareness of your hearer’s character does not automatically imply surrender to his values, but is the way to open his mind (and heart) to yours”.

<sup>17</sup> D. Levy, *Socrates vs. Callicles...*, *op.cit.*, s. 33: the proper political aim is the moral improvement of the citizens.

<sup>18</sup> Por. M. Wesoły, *Platona Gorgiasz – kompozycja dramatyczna, zarzewie agonu i sokratejska wymowa*, [w:] *Kolokwia Platońskie. Gorgias, op.cit.*, s. 28: „Wraz z *Gorgiaszem* jesteśmy u początków zamaszystej wizji politologicznej Platona”.

<sup>19</sup> *Gorgiasz* 527d 2–4: κάπειτα οὕτω κοινῇ ἀσκήσαντες, τότε ἤδη, ἐὰν δοκῆ χρῆναι, ἐπιθησόμεθα τοῖς πολιτικοῖς.

myśl o jego stamtąd do ludzi powrocie. Sokrates pełni swoją misję będąc permanentnie obecny w ludzkiej rzeczywistości i zarazem z uwagi na swe niepraktyczne zainteresowania jakoś w niej nieobecny, a przecież realizujący swoją koncepcję polityki, która zmierza do etycznej naprawy jak największej liczby jednostek tworzących społeczną zbiorowość – polityki, jaka stanowi zaprzeczenie wszelkiej zorientowanej na doraźne cele retorycznej demagogii. Ten właśnie dialog Platona można uznać za jeszcze jedną, i może tę właściwą, „apologię” Sokratesa jako misjonarza dobra i sprawiedliwości w wymagającej naprawy społecznej rzeczywistości<sup>20</sup>. Należy uznać go za utwór, w którym Platon nie decydując się jeszcze na rozwinięcie swej własnej koncepcji politologicznej, składa hołd swemu wielkiemu nauczycielowi, zamykając w ten wymowny sposób cały ciąg pisanych przez siebie dialogów nazwanych „sokratycznymi”.

ZBIGNIEW DANEK – dr hab., profesor w Katedrze Filologii Klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego. Zainteresowania badawcze: antropologia epikurejska, platońska epistemologia, filozofia mowy, etyka Cyserona. Autor książek: *Jest jakaś słusność słowa... O platońskim dialogu Kratylos*, Łódź 1995; *Myszę, więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu Teajtet*, Łódź 2000.

ZBIGNIEW DANEK – Ph.D., D.Sc., Associate Professor at the Department of Classical Philology at the University of Łódź. His research interests include Epicurean anthropology, Plato's epistemology, philosophy of speech and Cicero's ethics. Author of books: *There is some Rightness of the Word... About Plato's Dialogue „Cratylus”* [*Jest jakaś słusność słowa... O platońskim dialogu Kratylos*]; *I Think, Therefore I Do Not Know. An Interpretation of Plato's 'Theaetetus'* [*Myszę, więc nie wiem – Próba interpretacji platońskiego dialogu Teajtet*].

ORCID: 0000-0002-5905-9272

<sup>20</sup> Por. M. Wesoły, *Platona „Fajdros”: zła i dobra erotyka, zła i dobra retoryka, potępienie pisma*, [w:] *Kolokwia Platońskie. Fajdros, op.cit.*, VI, 2 (2013), s. 29–55; s. 40: Sama sofistyka i retoryka sprowadzona została do złudnej imitacji sztuki politycznej, do pochlebstwa i schorzałej demagogii, której ofiarą był Sokrates (stąd dialog *Gorgiasz* uznać można za „drugą jego apologię”).