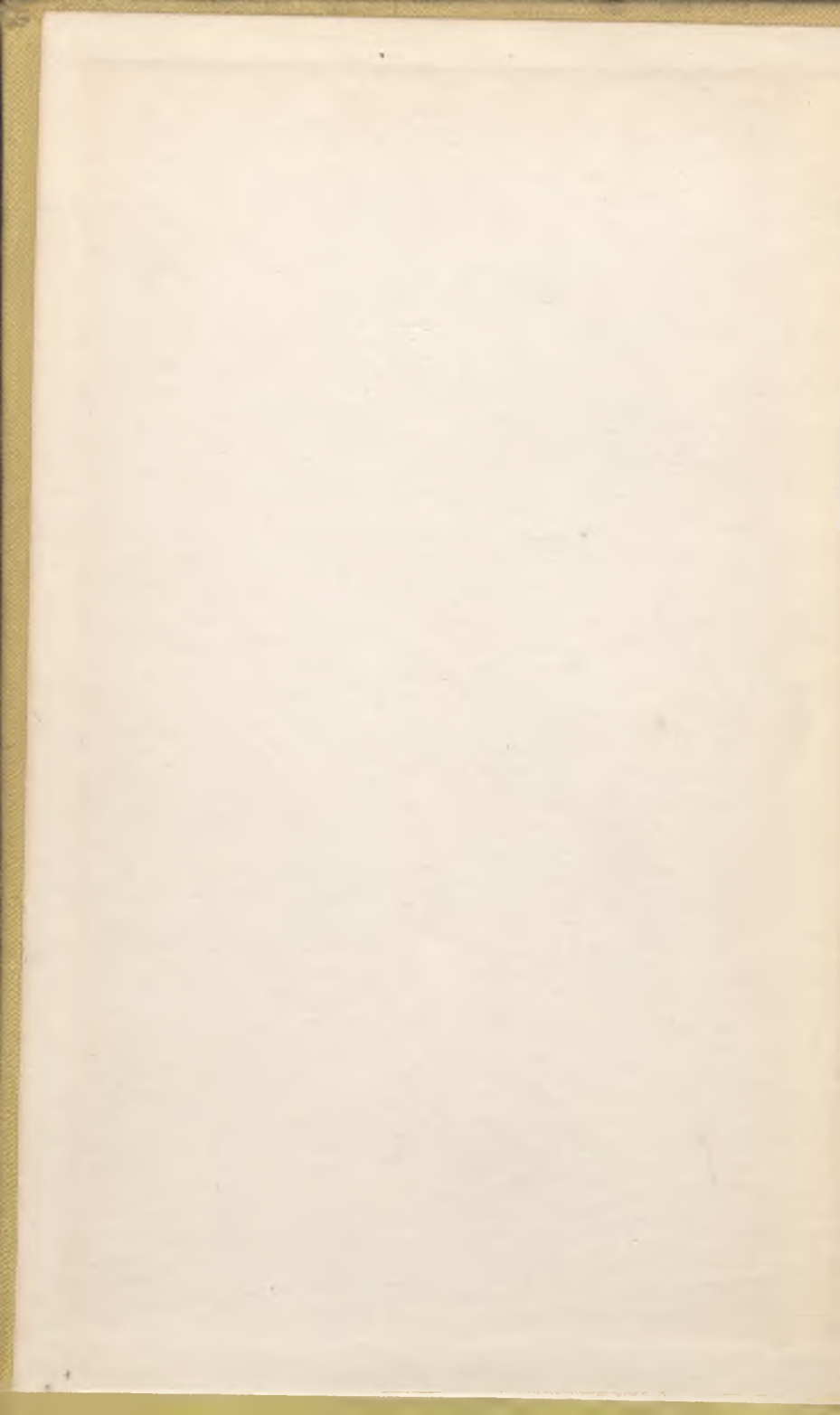


PLATONA

HIPPIASZ MNIEJSZY
HIPPIASZ WIĘKSZY
ORAZ ION

PRZEŁOŻYŁ:

WŁADYSŁAW WITWICKI



HIPPIASZ MNIEJSZY
HIPPIASZ WIĘKSZY
ION

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
PRESS
CHICAGO, ILL.

PLATONA
HIPPIASZ MNIEJSZY
HIPPIASZ WIĘKSZY
ION

Przełożył oraz wstępem, objaśnieniami
i ilustracjami opatrzył

WŁADYSŁAW WITWICKI

WARSZAWA 1958

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

PLATONA HIPPIASZ MNIEJSZY,

HIPPIASZ WIĘKSZY, ION

UKAZUJĄ SIĘ JAKO SIÓDMY TOM

ZBIOROWEGO WYDANIA SPUŚCIZNY PIŚMIENNICZEJ

WŁADYSŁAWA WITWICKIEGO

k. 50/75



75578

SŁOWO OD WYDAWCY

Pierwsze wydanie przekładu »Hippiasza mniejszego«, »Hippiasza większego« i »Iona« ukazało się w 1921 r. nakładem Książnicy Polskiej Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych w Warszawie.

Kazimiera Jeżewska

Warszawa, w czerwcu 1958 r.

HIPPIASZ MNIJSZY

WSTĘP

Scena przedstawia zakąt sali po odczycie popisowym sławnego ze swej wszechstronności i wysokiej kultury literackiej sofisty, w domu, być może, Eudikosa, syna Apemanta. Publiczność wychodząca ożywiona bardzo; słysząc słowa zachwyty nad treścią i formą prelekcji, nad mistrzostwem i subtelnością rozróżnień, nad niezwykłym pogłębieniem przedmiotu.

Eudikos, zaliczający się widocznie do wykształconych literacko jednostek, nawiązuje rozmowę między prelegentem a Sokratesem.

Początek rozmowy świadczy, że temat odczytu popisowego Hippiasza stanowiła pochwała bohaterów homeryckich; temat przystępny dla publiczności, bo na *Iliadzie* i *Odysei* uczył się ówczesny Grek w szkole czytać i oceniać ludzi i stosunki. Temat modny i narodowy. Każdego z trzech wybitnych bohaterów eposu ojczystych pochwalił prelegent innym przydomkiem a przeciwstawił prostoduszny i szczery typ Achillesa fałszywemu i chytremu typowi Odyseusza. Pierwszeństwo przyznał Achillesowi.

Dla Sokratesa sprawa się nie kończy na pochwałę lub naganie jednostkowej. Spróbuje sięgnąć w głąb, dojść na jakiej zasadzie oparta była pochwała, i przyjrzeć się, co z tej zasady wyniknie. Na dnie ocen Hippiasza leżał kult mocy, sprawności życiowej,

kult nieobcy Sokratesowi i Platonowi. Konsekwencją jednak tego kultu są oceny sprzeczne z jakimś zakorzenionym poczuciem, którego się ani Sokrates wyzbywać nie myślał, ani Hippiasz nie miał odwagi zapierać się go otwarcie. Chcąc pozostać przy starych ocenach w poszczególnych wypadkach, Platon rozszerzył pojęcie sprawności życiowej, wliczając do życia i życie zagrobowe, biorąc w rachubę, oprócz praw, kar i nagród ludzkich, prawa, kary i nagrody pozaziemskie. Rozwija ten tok myśli w dialogu pod tytułem *Gorgiasz*; w *Hippiaszu mniejszym* ogranicza się do tego, żeby w kłopot wprowadzić przeciwnika, który oceny swoje opiera na czysto ziemskim, doczesnym, ludzkim pojmowaniu sprawności życiowej. Zobacz, powiada Platon niejako, do czego dochodzimy i co nas czeka, jeżeli lepszym nazwiemy mądrzejszego w znaczeniu doczesnym, sprytniejszego, lepiej przystosowanego życiowo do danych warunków. Chwalić będziemy musieli wówczas wszelkie sprytne łotrostwo wbrew poczuciom, które jeden z nas ma, a drugi je udaje dla przyzwoitości. Chwali je nieraz i mīt ojczysty, kiedy uwielbia bohaterów i bogów oszustów, imponują nam i w życiu jednostki, których jedyną wartością spryt życiowy; spróbujmy być konsekwentni, spróbujmy aż do końca stosować zasadę: dobry to tyle co sprawny życiowo. Spotkamy wypadki, które nas wprowadzą w kłopot. Ja przeprowadzę aż do końca tę zasadę, bo inaczej pojmuję życie, ale ty, Hippiaszu, przy twoim pojmowaniu życia utkniesz i będziesz się wstydził konsekwencji. Spróbuj i zrób coś z tym.

Tak mówi dusza Platona, ale nie tak poważnym

tonem. Sokrates figluje z Hippiaszem. Autorowi nie zależy na tym, że jeden czytelnik weźmie rzecz jego za utwór czysto humorystyczny, drugi się obrazi o nieścisłości, inny nie potrafi pogodzić niesłychanych zdań, które Sokrates poddaje przeciwnikowi, z resztą jego postaci i zresztą nauki Platona.

Dialog nasz jest do dzisiaj tłem nieporozumień. Zarzucają Sokratesowi, że w tej rozmowie z Hippiaszem przestał być sobą, zamienił role z sofistą i podczas gdy Hippiasz stoi na stanowisku zdrowego rozsądku, Sokrates układa tanie paradoksy i ten fałszywy towar z dobrą miną wynosi na targ, byle tylko pognębić przeciwnika. Pokaże się, czy to prawda. Schleiermacher i Ast nie wierzyli w autentyczność *Hippiasza mniejszego*, z którym już Arystoteles polemizował (*Metaf.* 1025 a. 6), ale związek jego z *Gorgiaszem*, treść i forma nie pozwalają wątpić o autentyczności dialogu. Wątpliwości stąd poszły, że niewłaściwym tonem rzecz czytano; nie uwzględniano niedbałego uśmiechu, z którym Platon lubi mówić najpoważniejsze rzeczy. W ostatnich rozdziałach *Fajdrosa* powiedział, jak jest daleki od pedanterii, jak mu mało zależy na literze tekstu, jak zgoła nie miał zamiaru wydawać ścisłych traktatów, od których by nic ująć i nic by do nich dodać i sam nie był gotów, i drugim na to nie pozwalał. Stąd potrzeba go niekiedy dopiero odgadywać.

OSOBY DIALOGU:

EUDIKOS
SOKRATES
HIPPIASZ

EUDIKOS. A ty, dlaczego ty milczysz, Sokratesie, I
po takim wielkim popisowym wykładzie Hippiasza 363
i albo razem z drugimi nie chwalisz czegoś z mowy,
albo nie zbijas, jeśli ci się coś nie wydaje trafnie
powiedzianym? Tym bardziej, żeśmy sami zostali;
my, którzy byśmy mogli mieć największe pretensje
do udziału w rozprawach filozoficznych.

SOKRATES. Tak, Eudikosie; jest coś takiego, o co
bym chętnie zapytał Hippiasza; coś z tych rzeczy, B
które właśnie mówił o Homerze. Bo ja już od twojego
ojca, Apemanta, słyszałem, że *Iliada* ma być piękniej-
szym poematem Homera, niż *Odyseja*; a o tyle pięk-
niejszym, o ile lepszym ma być Achilles od Odyszeusza.
Bo z obu tych poematów jeden, powiada, poświęcony
jest Odyszeuszowi a drugi Achillesowi. Więc o to
bym się chętnie, jeżeli Hippiasz łaskaw, rozpytał,
jakie też ma zdanie o tych dwóch mężach; którego
z dwóch nazywa lepszym, skoro nam tyle różnych C
pięknych rzeczy pokazał i o poetach w ogóle i o Ho-
merze.

EUDIKOS. Ależ, oczywiście, że Hippiasz nie poskapi II
odpowiedzi, jeżeli go o coś zapytasz. Prawda, Hip-
piaszu, że jeśli cię o co zapyta Sokrates, to odpo-
wiesz? Czy co zrobisz?

HIPPASZ. Przecieżby to, Eudikosie, bardzo było
z mojej strony dziwne i niewłaściwe, gdybym ja,
który do Olimpii na uroczystość wszechhelleńską, ile-



croć są igrzyska, zawsze z domu, z Elidy jeżdżę do świątyni i poświęcam się mówieniu, o czym tylko kto
D zechce z tych rzeczy, którem sobie na popis przygotował, i służę każdemu odpowiedzią na dowolne zapytanie, miał teraz uciekać przed pytaniem Sokratesa.

463 SOKRATES. Doskonale ty się musisz czuć, Hippiaszu, jeśli każdej olimpiady z takim spokojem o swoją duszę na punkcie mądrości przybywasz do przybytku bóstwa; ja bym się dziwił, gdyby nawet który z zapasników ciałem pracujących tak bez obawy i z takim zaufaniem do ciała przyjeżdżał tam na zapasy, jak ty powiadasz, że ufasz swemu rozumowi.

HIPPIASZ. Naturalnie, Sokratesie, że się tak czuję. Bo, odkąd zacząłem brać udział w igrzyskach olimpijskich, nigdy nie natrafił na nikogo, kto by mnie przewyższył pod jakimkolwiek względem.

SOKRATES. Pięknie mówisz, Hippiaszu, i dla miasta III
 Elis to jest klejnot mądrości: sława twoja; i dla ro- B
 dziców twoich. Ale co też ty nam powiesz o Achil-
 lesie i Odyseuszu? Którego z nich nazywałeś lepszym
 i pod jakim względem? Bo kiedy nas tam tyłu było
 w sali, a tyś miał wykład popisowy, straciłem wątek
 twoich wywodów, a wahałem się pytać na nowo, bo
 tłum gęsty był w środku i nie chciałem ci przeska-
 dzać w popisie. Ale teraz, kiedy nas jest mniej, a ten
 Eudikos namawia, żeby się pytać, to powiedz i poucz C
 nas jasno, coś mówił o tych dwóch mężach? Jakiś
 ich rozróżniał?

HIPPIASZ. Otóż ja ci, Sokratesie, chcę jaśniej jeszcze
 niż wtedy wyłuszczyć to, co mówię i o tych, i o in-
 nych. Bo ja powiadam, że Homer zrobił Achillesa
 mężem najlepszym z tych, którzy pod Troję przy-
 byli, najmądrzejszym Nestora, a najobrotniejszym
 Odyseusza.

SOKRATES. Ajajaj, Hippiaszu; a czy mógłbyś mi zro-
 bić tę łaskę i nie śmiać się ze mnie, kiedy z trudnoś-
 cią pojmuję to, co się mówi, i często się pytam na
 nowo? A próbuj mi może łagodnie i uprzejmie od- D
 powiadać.

HIPPIASZ. Tożby to wstyd był, Sokratesie, gdybym
 ja, który innych w tym właśnie kształcę i uważam
 za właściwe brać za to pieniądze, kiedy ty *mnie sa-
 mego* będziesz pytał, nie wybaczał ci i nie odpo-
 wiadał łagodnie.

SOKRATES. Bardzo pięknie mówisz. Bo ja, wiesz, IV
 kiedyś mówił, że Achilles jest przedstawiony w po-
 emacie jako najlepszy, myślałem, że rozumiem, o co
 ci idzie, i kiedyś mówił, że Nestor najmądrzejszy.

- E Ale kiedyś powiedział, że poeta miał Odyseusza zrobić najobrotniejszym, to tego, żeby ci prawdę powiedzieć, zgoła nie rozumiem, jak ty to myślisz. Więc mi powiedz; może się stąd nieco lepiej nauczę. To Achillesa nie maluje Homer obrotnym?

HIPPIASZ. Zgoła nie, Sokratesie, tylko zupełnie naiwnym, skoro przecież i w *Prośbach posłów*, kiedy im Homer każe rozmawiać ze sobą, to mówi u niego Achilles do Odyseusza:

- 365 Z Boga zrodzony Laertiadesie, przebiegły Odysie!
Muszę ci twego żądania odmówić zupełnie po prostu,
Tak, jak myślę naprawdę i jak się stanie z pewnością,
(Byście mi tu nie ćwierkali nad głową to jeden to drugi).
Wstrętny mi bowiem jest taki, tak samo jak bramy Hadesu,
B Który inaczej w swej głębi zamyśla a mówi inaczej.
Ja ci powiem natomiast to, co się stanie na pewno.

Maluje w tych słowach charakter jednego i drugiego męża; pokazuje, że Achilles jest prawdomówny i prosty, a Odyseusz obrotny i fałszywy, bo w poemacie Achilles do Odyseusza kieruje te słowa.

SOKRATES. Teraz, Hippiaszu, gotówem zrozumieć, co masz na myśli. Doprawdy. Przez obrotnego rozumiesz fałszywego, jak widać.

- C HIPPIASZ. Tak jest, Sokratesie, bo takim wymalował Homer Odyseusza w wielu miejscach i w *Iliadzie* i w *Odysei*.

SOKRATES. Więc zdaje się, że Homerowi jeden z tych dwóch mężów wydawał się prawdomówny a drugi fałszywy, a nie jeden i ten sam.

HIPPIASZ. Jakżeby mogło być inaczej, Sokratesie?

SOKRATES. A czy się i tobie samemu tak wydaje, Hippiaszu?

HIPPIASZ. Ze wszech miar; dziwne by było, gdyby nie.

SOKRATES. No, to Homerowi dajmy pokój, tym bardziej że niepodobna dziś pytać go na nowo, co też sobie myślał, kiedy pisał ten poemat. Ale skoro ty zdajesz się podejmować jego sprawę i zdaje ci się też tak samo, jak twierdzisz, że Homer mówił, więc odpowiadaj równocześnie za Homera i za siebie.

HIPPIASZ. Będzie tak; zatem pytaj pokrótce, o co chcesz.

SOKRATES. Ludzie fałszywi, powiadasz, to niby niezdolni do zrobienia czegoś, jakby chorzy, czy też to zdolni do zrobienia czegoś?

HIPPIASZ. Zdolni, mówię ci i to bardzo mocno do wielu różnych rzeczy, a między innymi do oszukiwania ludzi.

SOKRATES. Zatem zdolni, zdaje się, będą wedle twego zdania, i ludzie obrotni. Czy tak?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. A oni są obrotni i oszukują z głupoty i nierozsądku, czy z szelmstwa i rozsądku pewnego?

HIPPIASZ. Z szelmstwa przede wszystkim i z rozsądku.

SOKRATES. Więc są rozsądni, jak się zdaje?

HIPPIASZ. Tak; na Zeusa; i bardzo nawet!

SOKRATES. A jeśli są rozsądni, to nie wiedzą, co robią, czy wiedzą?

HIPPIASZ. I bardzo dobrze wiedzą i dlatego też źle robią.

SOKRATES. A jeśli wiedzą to, co wiedzą, czy są głupcami, czy ludźmi mądrymi?



HIPPIASZ. Mądrzy są przecież, właśnie w tym,
366 w oszukiwaniu.

VI SOKRATES. Poczekajże; przypomnijmy sobie, co ty mówisz. Powiadasz, że ludzie fałszywi są zdolni i rozsądni, i mają wiedzę, i mądrzy są w tym, w czym są fałszywi?

HIPPIASZ. A powiadam przecież.

SOKRATES. A ludzie prawdomówni i fałszywi są różni od siebie i skrajnie przeciwni jedni drugim?

HIPPIASZ. Mówię to.

SOKRATES. Więc proszę cię; to ludzie fałszywi będą, wedle twego zdania, należeli chyba do zdolnych i mądrych.

HIPPIASZ. Ależ naturalnie.

B SOKRATES. A kiedy mówisz, że ludzie fałszywi są zdolni i mądrzy pod tym samym względem, to czy mówisz, że zdolni są kłamać, kiedy chcą, czy też niezdolni na tym punkcie, na którym kłamią?

HIPPIASZ. Ależ zdolni, powiadam.

SOKRATES. Więc, niby krótko mówiąc: ludzie fałszywi są mądrzy i zdolni do kłamania?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. A człowiek niezdolny do kłamania i głupiec nie mógłby być fałszywym?

HIPPIASZ. Tak się rzeczy mają.

SOKRATES. Otóż zdolny, to jest chyba, każdy taki,
C który robi, co chce wtedy, kiedy chce; więc, powiadam, że nie pod wpływem chorobliwego podniecenia, ani tym podobnych, tylko tak, jak ty: zdolny jesteś napisać moje imię, kiedy zechcesz; tak mówię. Czyż każdego, który to ma do siebie, nie nazywasz zdolnym?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. A powiedz mi, Hippiaszu; prawda, że VII
ty się znasz na rachunkach i na sztuce rachowania?

HIPPIASZ. Najlepiej ze wszystkich, Sokratesie.

SOKRATES. Nieprawdaż, i gdyby cię nawet kto za-
pytał: trzy razy siedmset, jak wielka to liczba? to,
gdybyś chciał, najszybciej i najlepiej ze wszystkich
powiedziałbyś prawdę w tej sprawie? D

HIPPIASZ. Naturalnie.

SOKRATES. Czy dlatego, że jesteś najzdolniejszy
i najmądrzejszy pod tym względem?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. A czy ty jesteś tylko najmądrzejszy
i najzdolniejszy, czy też i najlepszy w tym kierunku,
w którym jesteś najzdolniejszy i najmądrzejszy
a mianowicie: w rachunkach?

HIPPIASZ. I najlepszy przecież, Sokratesie.

SOKRATES. Więc prawdę powiedzieć w tej sprawie
ty najlepiej potrafisz. Tak?

HIPPIASZ. Mnie się tak zdaje.

SOKRATES. A cóż jest z fałszem w tej samej spr- E
wie? I tak mi szczerze i wspaniałomyślnie odpowiedz,
Hippiaszu, jak przedtem. Gdyby cię ktoś zapytał:
trzy razy siedmset, ile to jest, to czy *ty* byś naj-
lepiej kłamał i zawsze taką samą nieprawdę byś
mówił o tym, gdybyś *chciał* kłamać i ani razu prawdy
nie odpowiedzieć, czy też człowiek głupi w rachun- 367
kach potrafiłby lepiej kłamać niż ty, gdybyś chciał.
Czy też głupi nieraz, choćby *chciał* skłamać, to praw-
dę powie mimo woli, jeżeli mu się trafi, bo on nie
ma wiedzy, a ty, mędrzec, jeśliśbyś chciał kłamać,
zawsze byś kłamał w jeden i ten sam sposób?

HIPPIASZ. Tak, tak się rzecz ma, jak ty mówisz.

SOKRATES. A człowiek fałszywy, to może kłamię w innych sprawach, a nie, kiedy chodzi o liczbę i może by nie kłamał rachując?

HIPPIASZ. Ależ tak, na Zeusa; i w liczbach.

VIII B SOKRATES. Założymy tedy i to, Hippiaszu, że w zakresie rachunku i liczby jest jakiś człowiek fałszywy?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. A cóż by to musiał być za jeden? Nieprawdaż; jeśli ma być fałszywy, to, jakeś przed chwilą przyznał, musi być zdolny do kłamania. Bo człowiek niezdolny do kłamstwa, jeśli pamiętasz, mówiłeś, że nigdy by nie został kłamcą.

HIPPIASZ. Ależ pamiętam i mówiło się tak.

SOKRATES. Nieprawdaż; i przed chwilą okazałeś się ty najzdolniejszym do kłamstwa w rachunkach?

HIPPIASZ. Tak; mówiło się i to.

C SOKRATES. A czy też i najzdolniejszy jesteś do mówienia prawdy w rachunkach?

HIPPIASZ. Naturalnie.

SOKRATES. Nieprawdaż więc; zatem jeden i ten sam człowiek jest najzdolniejszy do mówienia prawdy i fałszu w rachunkach. A tym jest człowiek tęgi w tych rzeczach: dobry rachmistrz.

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. Więc któż inny bywa kłamcą w rachunkach, Hippiaszu, jak nie człowiek *dobry*? Bo on jest równocześnie i zdolny. A równocześnie on i prawdę potrafi.

HIPPIASZ. Widocznie.

SOKRATES. Widzisz więc, że jeden i ten sam człowiek kłamię w tych sprawach i mówi prawdę i wcale

nie lepszy ten, który prawdę mówi od tego, co kłamie? Boć to przecie jeden i ten sam a nie skrajnie przeciwny, jakeś ty uważał przed chwilą.

HIPPIASZ. No nie, przynajmniej na tym punkcie.

SOKRATES. Chcesz, to popatrzmy i na inne?

HIPPIASZ. Ach, jeśli chcesz.

SOKRATES. Nieprawdaż, że ty znasz się i na geometrii?

HIPPIASZ. Ja, tak.

SOKRATES. Cóż więc. Czyż i w geometrii nie ma się rzecz tak samo? Jeden i ten sam najzdolniejszy jest do kłamania i do mówienia prawdy o figurach geometrycznych; geometra?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. W tych zaś rzeczach tegim jest inny ktoś, czy ten właśnie?

HIPPIASZ. Nie inny.

SOKRATES. Nieprawdaż, więc: dobry i mądry geometra najzdolniejszy jest do jednego i drugiego? I jeśliby ktoś w ogóle był kłamcą w zakresie figur geometrycznych, to właśnie on: geometra. Bo taki to najlepiej potrafi, a lichy nie potrafiłby kłamać. Tak, że nie może być kłamcą, kto nie jest zdolny do kłamstwa, jakeśmy się zgodzili.

HIPPIASZ. Tak jest.

SOKRATES. To popatrzmy jeszcze na trzeciego, na astronoma. Ty uważasz, że się na tej sztuce jeszcze lepiej rozumiesz niż na poprzednich; czy tak, Hippiaszu?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. Nieprawdaż, że i w astronomii znowu to samo.

HIPPIASZ. Zdaje się, Sokratesie.

SOKRATES. Zatem i w astronomii, jeżeliby kto w ogóle był kłamcą, to właśnie dobry astronom; ten potrafi kłamać. Przecież nie ten, który nie potrafi, bo wiedzy nie posiada.

HIPPIASZ. Tak to wygląda.

SOKRATES. Zatem i w astronomii jeden i ten sam będzie i rzetelnym, i kłamcą?

HIPPIASZ. Zdaje się.

- X SOKRATES. Słuchajże, Hippiaszu, spojrzysz tak szeroko po wszystkich umiejętnościach, czy jest gdzieś inaczej, a nie tak. Przecież ty w tak wielu sztukach jesteś najmądrzejszy ze wszystkich ludzi, jak to ja ciebie raz słyszałem, jakeś się chwalił i z takim uwielbieniem dla siebie samego opowiadałeś o swej nieprzebranej mądrości na rynku, koło straganów. Mówiłeś, jakeś to raz przybył do Olimpii, a wszystko, coś miał na sobie, było twojej własnej roboty; więc naprzód sygnet — bo od tego zacząłeś — któryś miał na palcu, twoim był dziełem, bo umiesz cyzelować pierścionki i drugą pieczętkę miałeś własnej roboty, i grzebień, i flakonik z uchem, któryś sam wyrobił. I jeszcze buciki, któreś miał, mówiłeś, żeś sam uszył, i zarzutkę utkał, i koszulkę. A co się wszystkim wydawało najdziwniejsze i uchodziło za okaz największej mądrości, to kiedyś powiedział, że pasek na chitonie, któryś miał na sobie, miał być z tych zbytkownych, jak to perskie paski bywają, a tyś go sam upłół. A oprócz tego, przyjechałeś z poematami i z eposami, z tragediami, z dytrambami i prozą wiele mów rozmaitych miałeś ułożonych. I przyjechałeś jako osobliwy znawca tych właśnie sztuk, o których
- B
- C
- D

przed chwilą mówiłem i rytmów, i harmonii, i poprawności literackiej, i bardzo wielu innych rzeczy poza tym: jak, zdaje mi się, pamiętam, chociaż zapomniałem o twojej sztuce pamiętania, sztuce, której jesteś, jak sądzisz, mistrzem najświetniejszym. Zdaje się, że i wiele, wiele innych sztuk twoich zapomniałem, ale, jak powiadam, i na własne sztuki spojrzij ^E (dość ich przecież), i na cudze, i powiedz mi potem, na cośmy się zgodzili ja z tobą, czy znajdziesz gdziekolwiek taką, w której jeden jest rzetelny, a drugi fałszywy i to ktoś inny, a nie jeden i ten sam? W jakiej chcesz mądrości to rozpatrz, czy w szelmostwie, ³⁶⁹ czy jak to tam wolisz nazwać; nie znajdziesz, przyjacielu; bo tego nie ma; ty sam powiedz!

HIPPIASZ. No, nie mogę, Sokratesie; tak zaraz, te- ^{XI} raz...

SOKRATES. I nie będziesz mógł, jak mi się zdaje. A jeśli ja mówię prawdę, to *pamiętasz*, co nam z tego twierdzenia wynika, Hippiaszu?

HIPPIASZ. Coś nie bardzo miarkuję, Sokratesie, co mówisz.

SOKRATES. No, w tej chwili nie potrzeba aż sztuki pamiętania. Widać przynajmniej, że ty tej potrzeby nie uważasz. Ale ja ci przypomnę. Wiesz, żeś Achillesa nazywał rzetelnym, a Odyseusza fałszywym ^B i obrotnym.

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. A teraz nie widzisz, że jeden i ten sam okazuje się i kłamcą, i rzetelnym. Tak, że jeśliby kłamcą był Odyseusz, to będzie i rzetelnym a jeśli rzetelnym Achilles, to i kłamcą. I ci ludzie nie różnią się od siebie i nie są sobie przeciwni, tylko podobni?

HIPPIASZ. Sokratesie, ty zawsze jakoś tak kręcisz; odrywasz sobie najbardziej pochwytliwe słowo, tego c się trzymasz i czepiasz się drobiazgów, a nie walczysz o całą kwestię, o którą chodzi. Tak i teraz; jeśli chcesz, *dowiodę ci w sposób wystarczający na podstawie szeregu miejsc, że Homer wymalował Achillesa cięższym od Odyseusza i wolnym od fałszu, a tamtego podstępny i fałszywym na wielu punktach i lichszym od Achillesa.*

Jeśli chcesz, to powiedz dla porównania drugą mowę, że tamten jest cięższy. Wtedy będą ci tutaj lepiej wiedzieli, który z nas dwóch lepiej mówi.

XII SOKRATES. Hippiaszu, ja się z tobą zgoda nie spieram o to, żeś ty mądrzejszy niż ja. Ale ja mam zawsze taki zwyczaj, kiedy ktoś coś mówi, *uważać na to, szczególnie, jeżeli mi się mówca mądrym wydaje, i pragnąc się nauczyć, i rozumieć to, co on mówi, rozpytuję się i znowu rozpatruję, i krok w krok idę za słowami, abym się nauczył. A jeśli mi się mówca wydaje lichy, to ani się drugi raz nie pytam, ani mi nie zależy na tym, co on mówi. Po tym poznasz, kogo uważam za mądrego. Zauważysz, że chciwie* E *chwytam każde słowo takiego człowieka i dowiaduję się u niego, abym się czegoś nauczył i skorzystał. Ot i teraz uważałem, jakieś mówił i w tych słowach, któreś przed chwilą powiedział, kiedyś dowodził, że Achilles przemawia do Odyseusza jako do blagiera, to dziwnie mi się nie wydaje, żebyś prawdę mówił, 370 bo nie widać, żeby Odyseusz gdziekolwiek skłamał, ten obrotny, a Achilles jakoś się obrotnym wydaje, wedle twojego wyvodu. Bo przecież kłamie. Przecież*

powiedział naprzód te słowa, któreś i ty przed chwilą przytoczył:

„Wstrętny mi bowiem jest taki, tak samo jak bramy Hadesu, Który inaczej w swej głębi zamyśla a mówi inaczej”.

I niedługo potem mówi, że ani się nakłonić nie da B
Odyseuszowi i Agamemnonowi, ani w ogóle pod Troją nie zostanie:

Jutro, powiada, dla wszystkich bogów i Zeusa ofiary zło-
[żywszy

Wyładuję porządnie okręty i znów je na morze zaciągnę;
Ujrzysz jeżeli zechcesz i jeśli ci na tym zależy,

Rano wcześniej na rybny Hellespont płynące okręty.
W środku ludzi zobaczysz jak dzielnie robią wiosłami. C
Jeśli mi dobrą żeglugę dać raczy bóg ziemią trzęsący,
Dnia trzeciego do Ftyi przybędę, gdzie plony obfite.

A jeszcze przed tymi słowami, łając Agamemnona, powiedział:

Teraz już jadę do Ftyi, bo znacznie lepiej mi będzie
Jechać do domu w okrętach wygiętych i zgoła nie myślę
Siedzieć tu dalej bez sławy a tobie bogactwa gromadzić. D

To powiedział raz wobec wojska całego, drugi raz wobec swoich przyjaciół, a jednak nigdzie nie widać, żeby albo przygotowania robił, albo próbował ściągać okręty na morze, żeby odpłynąć do domu; przeciwnie, on bardzo szczerze lekceważy sobie mówienie prawdy. Więc ja, Hippiaszu, i od początku cię pytałem, bom nie wiedział, który z tych dwóch mężów jest piękniej wymalowany u poety i myślałem, że oni E
obaj są najlepsi, a nie da się rozstrzygnąć, który by z nich dwóch lepszy był i w kłamstwie, i w rzetelności, i w innej dzielności. Obaj bowiem są sobie na tym punkcie bliscy.

XIII HIPPIASZ. To nietrafnie miarkujesz, Sokratesie. Bo kiedy Achilles kłamie, to widać, że nie z zamiaru, ale mimo woli. Klęska w obozie zmusza go, żeby pozostał i pomagał. A kiedy Odyseusz kłamie to umyślnie i z zamiarem.

SOKRATES. W pole mnie wywodzisz, Hippiaszu kochany, i sam Odyseusza udajesz.

371 HIPPIASZ. Nigdy, Sokratesie! A ty myślisz, że gdzie i jak?

SOKRATES. Bo powiadasz, że Achilles nie z zamiaru złego kłamie, a to był taki kuglarz i zdrajca, oprócz blagi, którą go wyposażył Homer, że, widać, i samego Odyseusza przewyższa sprytem w pokrywaniu swej blagi do tego stopnia, że miał odwagę sprzeciwiać się wobec niego sobie samemu, co uszło uwagi Odyseusza. I pokazuje się, że Odyseusz nic mu nie powiedział na to, co by świadczyło, że spostrzegł jego kłamstwo.

HIPPIASZ. O jakim ty miejscu mówisz, Sokratesie?

SOKRATES. Nie wiesz, że Achilles, mówiąc potem, niby to do Odyseusza, powiada, że równo z jutrznią odpłynie, a znowu do Ajasa nie mówi, że odpłynie, tylko mówi coś innego?

HIPPIASZ. Gdzież to?

SOKRATES. W tym miejscu:

Prędzej bowiem do bitwy krwawej nie myślę się zabrać,
C Zanim mądrego Pryjama syn, Hektor ów boski
Pod okręty nie przyjdzie i Myrmidonów namioty
W pień wycinając Argiwów, ze szczętem paląc okręty.
Już koło mego namiotu i przy okręcie czarniawym
Hektor, choć w boju zazarty, z pewnością się chwilę zatrzyma.

Więc czy ty, Hippiaszu, sądzisz, że taką krótką
D pamięć miał syn Tetydy a wychowanek bardzo mą-



drego Chejrona, że na chwilę przedtem łąjał blagierów ostatnimi słowy, a tu zaraz sam powiada do Odyseusza, że odpłynie, a do Ajasa, że pozostanie i to robi bez złego zamiaru, i nie myśli, że Odyseusz jest stary, zaczem on go tym właśnie: postępem i kłamstwem przewyższy

HIPPIASZ. Nie tak mi się zdaje, Sokratesie. Tylko XIV
znowu to samo: on z naiwności i rozmyśliwszy się E
inaczej, do Ajasa mówi co innego niż do Odyseusza. A Odyseusz, ile razy mówi prawdę, to zawsze z podstępnyim zamiarem, a ile razy kłamie, to tak samo.

SOKRATES. To zdaje się, że lepszy jest Odyseusz od Achillesa.

HIPPIASZ. Ależ bynajmniej, Sokratesie.

SOKRATES. Jakto; czyż się dopiero co nie pokazało,

że ci, którzy umyślnie kłamią, są lepsi niż ci, co nieumyślnie?

372 HIPPIASZ. Ależ jakim sposobem, Sokratesie; jakżeby mogli ci, którzy umyślnie występki popełniają i umyślnie zdrady knują, i źle robią, być lepszymi od tych, którzy nieumyślnie; takim się przecież chyba wiele wybacza, jeśli ktoś nieświadomie występki popełni, czy skłamię, czy innego co zrobi złego. I *prawa* przecież znacznie surowiej traktują rozmyślnych przestępców i kłamców niż nieumyślnych.

XV SOKRATES. Widzisz, Hippiaszu, że to prawda, com
B powiedział, że ja taki zażarty na pytanie ludzi mądrych. I bodaj że to jedno tylko mam dobre, bo reszta u mnie bardzo licha. Ciągłe mi się rzeczywistość wymyka, nigdy nie wiem, jak się rzeczy mają naprawdę. Najlepiej to widać z tego, że skoro się spotkam z kimś z was, sławnych z mądrości, którym i wszyscy Hellenowie mądrość przyświadcza, zaraz po mnie widać, że nic nie wiem. Nigdy mi się to samo nie zdaje, co i wam, żeby powiedzieć po prostu. A ja-
C kież większe świadectwo niewiedzy, jak nie to: różnić się w zdaniu z ludźmi mądrymi. I tylko to jedno mam dobro przedziwne, które mnie ratuje: nie wstydzę się uczyć się! Więc się dowiaduję i pytam i wielką wdzięczność żywię dla tego, który mi odpowiada; nigdy nie zostałem winien wdzięczności. I nigdy nie wyparłem, że się czegoś nauczyłem, tak sobie naukę przywłaszczając, jakbym ją znalazł. A chwalebę takiego, który mnie czegoś nauczył, jako że mądry jest, i pokazuję, czegom się od niego nauczył.

D Otóż i teraz w tym, co ty mówisz, nie zgadzam się

z tobą, ale się różnię bardzo gwałtownie. A wiem, że to wszystko przeze mnie; przez to, że taki jestem, jak jestem, żebym już o sobie czegoś grubszego nie powiedział. Bo mnie się wydaje, Hippiasz, coś całkiem przeciwnego, niż ty mówisz. Ci, którzy szkodzą ludziom i krzywdzą ich, i oszukują, i uchybiają prawu rozmyślnie a nie mimo woli, ci mi się wydają lepsi niż ci, co mimo woli. Niekiedy znowu wydaje mi się wprost przeciwnie; więc błąkam się na tym punkcie; oczywista dlatego, że nie mam wiedzy. Ale teraz, ^E w tej chwili, jakby mnie coś napadło i wydają mi się rozmyślni przestępcy lepsi pod jakimś względem od mimowolnych. Winę mego obecnego stanu przypisuję poprzednim roztrząsaniom; dlatego mi się teraz na razie wydaje, że ci, którzy wszystko to robią mimo woli, gorsi są niż ci, co umyślnie. Więc bądźże łaskaw i racz uleczyć duszę moją. Znacznie większe mi wyrządzisz dobrodziejstwo, usuwając niewiedzę z duszy, niż gdybyś ciała chorobę odbierał. Ale jeśli długą ³⁷³ mowę chcesz powiedzieć, to zapewniam cię, że mnie tym nie wyleczysz — nie potrafię nadażyć — ale tak, jak teraz, jeśli zechcesz mi odpowiadać, wielką mi zrobisz przysługę, a myślę, że i tobie samemu to nie zaszkodzi. Słusznie też mógłbym się i do ciebie uciec, synu Apemanta, boś ty mnie zachęcił i dodał odwagi do rozmowy z Hippiaszem. Więc teraz, gdyby mi Hippiasz nie raczył odpowiadać, wstaw się za mną do niego.

EUDIKOS. Ależ, Sokratesie, myślę, że Hippiasz nie będzie czekał naszych prośb. Czyż nie powiedział ^B sam przedtem, że nie umiałby unikać pytań żadnego człowieka? Prawda Hippiaszu? Nie toś powiedział?

HIPPIASZ. Ja tak; ale Sokrates, Eudikosie, zawsze robi zamieszanie w wywodach i tak wygląda, jakby na złość przekręcał.

SOKRATES. Hippiaszu najzacniejszy; przecież ja umyślnie tego nie robię. Bobym wtedy był mądry i dobry, wedle twego zdania, tylko nieumyślnie, więc mi wybac. Powiadasz przecież, że jeśli ktoś źle robi niechcący, to mu trzeba przebaczyć.

C EUDIKOS. No nie, Hippiaszu, nie rób inaczej, ale przez wzgląd na nas i na to, coś przedtem powiedział, odpowiadaj Sokratesowi na pytania.

HIPPIASZ. Będę odpowiadał, kiedy prosisz; więc pytaj, o co chcesz.

XVI SOKRATES. Ja bardzo pragnę, Hippiaszu, rozpatrzyć to, co teraz właśnie mówimy: którzy też lepsi są: ci, którzy błędzą umyślnie, czy ci, którzy nieumyślnie. A myślę, że najprościej tą drogą dojść do rozpatrzenia. Tylko odpowiadaj. Nazywasz kogoś dobrym biegaczem?

D HIPPIASZ. Tak jest.

SOKRATES. I złym?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. Nieprawdaż: dobry ten, co biega dobrze, a zły ten, co źle?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. Nieprawdaż; ten, który powoli biegnie, biega źle, a który prędko, ten dobrze?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. W biegu bowiem i w bieganiu szybkość jest dobrem a powolność złem?

HIPPIASZ. Ale o cóż chodzi?

SOKRATES. Więc który biegacz lepszy: ten, co umyślnie powoli biegnie, czy ten, co nieumyślnie?

HIPPIASZ. Ten, co umyślnie.

SOKRATES. A czy to nie jest pewna czynność: bieganie?

HIPPIASZ. No, czynność.

SOKRATES. A jeśli czynność, to i robota pewna? E

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. Więc, kto źle biegnie, ten coś lichego i brzydkiego robi tam na placu wyścigowym?

HIPPIASZ. Lichego; jakżeby nie?

SOKRATES. A źle biegnie ten, który powoli biegnie?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. Nieprawdaż, więc dobry biegacz umyślnie to, co złe, robi, i co brzydkie, a lichy nieumyślnie?

HIPPIASZ. No — zdaje się.

SOKRATES. Więc może na wyścigach gorszym jest ten, co nieumyślnie źle robi, niż ten, co umyślnie?

HIPPIASZ. Tak; na wyścigach!

SOKRATES. A jakże jest na zapasach? Któryż zapasnik lepszy: ten, co umyślnie upada, czy ten, co nieumyślnie? 374

HIPPIASZ. Ten, co umyślnie, chyba.

SOKRATES. Bo gorsza rzecz w zapasach i brzydsza: paść, niż zwalić drugiego?

HIPPIASZ. Paść.

SOKRATES. Więc i w zapasach może ten, który umyślnie źle robi i brzydko, lepszym jest zapasnikiem niż ten, co nieumyślnie.

HIPPIASZ. Zdaje się, że tak.

SOKRATES. A cóż we wszelkim w ogóle zajęciu cielesnym? Czyż człowiek lepszy fizycznie nie potra-

fi robić jednego i drugiego: i tego, co o sile świadczy,
B i co o słabości, i tego co brzydkie, i tego, co piękne?
Tak, że jeśli robi coś fizycznie złego, robi to umyślnie
człowiek lepszy fizycznie, a lichszy nieumyślnie?

HIPPIASZ. Zdaje się, że gdzie o siłę chodzi, to tak
się rzeczy mają.

SOKRATES. A cóż tam, gdzie o przyzwoity wygląd,
Hippiasz? Czyż nie potrafi lepsze ciało umyślnie
przybierać wyglądu brzydkiego i lichego, a liche
robi to mimo woli? Czy jak myślisz?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. Zatem i lichy wygląd, jeden jest umyśl-
C ny i świadczy o dzielności, a drugi mimowolny
i świadczy o niższej wartości ciała.

HIPPIASZ. Widocznie.

SOKRATES. A cóż powiesz o głosie? Który lepszy,
powiesz: ten co fałszuje umyślnie, czy ten, co nie-
umyślnie?

HIPPIASZ. Ten, co umyślnie.

SOKRATES. A lichszy ten, co nieumyślnie?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. A ty byś wolał mieć raczej coś dobrego,
czy coś złego?

HIPPIASZ. Coś dobrego.

SOKRATES. A wolałbyś mieć nogi takie, które kuleją
umyślnie, czy nieumyślnie?

HIPPIASZ. Umyślnie.

SOKRATES. A kalectwo, czy to nie jest podłość nóg
i wygląd lichy?

HIPPIASZ. Tak.

D SOKRATES. No cóż; a słaby wzrok to podłość oczu?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. Więc które byś oczy wolał mieć i z którymi mieć do czynienia: czy te, którymi ktoś umyślnie może widzieć niewyraźnie i niedowiedzieć, czy te, którymi nieumyślnie?

HIPPIASZ. Którymi umyślnie.

SOKRATES. Więc za lepsze u siebie uważasz to, co umyślnie źle robi, czy to, co mimo woli?

HIPPIASZ. Tak; w takich rzeczach.

SOKRATES. Nieprawdaż wszystkie, bo i uszy, i nos, i usta, i wszelkie zmysły jedna zasada obejmuje: te, które mimo woli źle robią, tych mieć nie warto, bo e
liche, a które umyślnie, te mieć warto, bo dobre.

HIPPIASZ. Tak mi się zdaje.

SOKRATES. No cóż; a narzędziami, którymi lepiej xvii
się posługiwać; którymi ktoś umyślnie źle robi, czy którymi nieumyślnie? Na przykład ster lepszy taki, którym mimo woli ktoś źle będzie sterował, czy ten, którym umyślnie?

HIPPIASZ. Ten, którym umyślnie.

SOKRATES. Czy nie tak samo łuk i lira, i flety, i wszystko inne?

HIPPIASZ. Prawdę mówisz.

SOKRATES. No cóż; a co lepiej: posiąść w swoim koniu: duszę taką, że się przez nią umyślnie źle jeździ, czy taką, przez którą nieumyślnie? 375

HIPPIASZ. Przez którą umyślnie.

SOKRATES. Więc taka lepsza?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. Więc przez lepszą duszę konia może człowiek umyślnie wywołać jej liche postęпки, a przez lichą będzie to mimo woli robił?

HIPPIASZ. Naturalnie.



SOKRATES. Nieprawdaż; i z psem, i z innymi wszelkimi zwierzętami tak samo?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. A cóż proszę Cię; człowieka duszę po-
B sięść: łucznika; lepiej taką, która umyślnie chybia celu, czy taką, która mimo woli?

HIPPIASZ. Tę, która umyślnie.

SOKRATES. Nieprawdaż; ta jest lepsza w sztuce strzelania z łuku?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. A dusza, która mimo woli chybia, lichsza niż ta, co umyślnie?

HIPPIASZ. Tak; w sztuce strzelania z łuku.

SOKRATES. A cóż w sztuce lekarskiej; czyż ta, która umyślnie coś złego robi ciałom, nie stoi wyżej w sztuce lekarskiej?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. Więc ona może lepsza w tej sztuce od tej, która nie?

HIPPIASZ. Lepsza.

SOKRATES. No cóż; a ta, która wyżej stoi w sztuce gry na gitarze i na flecie i we wszystkich innych sztukach i umiejętnościach; czyż nie lepsza umyślnie źle robi i brzydko, i błądzi, a lichsza mimo woli?

HIPPIASZ. Widocznie.

SOKRATES. A tak, niewolników naszych dusze wolelibyśmy mieć raczej takie, które umyślnie, czy takie, które nieumyślnie błądzą i źle robią, jako lepsze pod tym względem?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. No cóż; a naszej własnej duszy nie chcielibyśmy mieć jak najlepszej?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. A czyż nie będzie lepsza, jeśli by umyślnie źle zrobiła i błądziła, niż gdyby nieumyślnie?

HIPPIASZ. A to by ładnie było, Sokratesie, jeżeli rozmyślni przestępcy mają być lepsi od mimowolnych!

SOKRATES. Ależ to wynika z tego, co się powiedziało!

HIPPIASZ. Dla mnie, wcale nie!

SOKRATES. A ja myślałem, Hippiaszu, że i dla ciebie xviii wynikło. Ale znowu odpowiadaj! Sprawiedliwość, nie jestże to albo zdolność pewna, albo wiedza, albo jedno i drugie? Czyż nie musi przynajmniej czymś jednym z tych rzeczy być sprawiedliwość?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. Nieprawdaż; jeśli zdolnością duszy jest sprawiedliwość, to dusza zdolniejsza jest sprawie-

dliwsza? Bo się nam przecież lepszą okazała, kochanie, taka dusza.

HIPPIASZ. A okazała się.

SOKRATES. A cóż, jeśli to wiedza? Nie będzież dusza mądrzejsza sprawiedliwsza, a głupsza bardziej niesprawiedliwa?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. A cóż, jeśli to jedno i drugie? Czyż nie będzie sprawiedliwsza ta, która ma jedno i drugie, a głupsza będzie raczej niesprawiedliwa? Czy nie tak musi być?

HIPPIASZ. Widocznie.

376 SOKRATES. Nieprawdaż, zdolniejsza i mądrzejsza, ta się lepszą okazała i raczej zdolną do robienia jednego i drugiego: i tego co piękne, i tego, co brzydkie w każdej robocie?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. Więc kiedy robi coś brzydkiego, robi to umyślnie dzięki zdolności i umiejętności; a to będą cechy sprawiedliwości, albo obie, albo przynajmniej jedna z dwóch.

HIPPIASZ. Zdaje się.

SOKRATES. Nieprawdaż; dusza zdolniejsza i tęższa, ile razy występki popełni, popełnia go umyślnie, a licha dusza niechący?

HIPPIASZ. Tak to wynika.

B SOKRATES. Nieprawdaż: dobry człowiek to ten który ma dobrą duszę, a lichy lichą?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. Zatem dobrego człowieka cechuje to, że występki popełnia umyślnie, a lichego to, że mimo woli, skoro dobry mąż dobrą ma duszę.

HIPPIASZ. A tak, ma przecież.

SOKRATES. Więc, jeśli kto umyślnie występki popełnia i brzydko, i niesprawiedliwie postępuje, Hippiasz, jeśli tylko istnieje ktokolwiek taki, to nie będzie nikt inny, tylko człowiek dobry.

HIPPIASZ. Sokratesie: ja się nie umiem z tobą na to zgodzić.

SOKRATES. Ani nawet ja sam ze sobą, Hippiasz. Tylko tak nam to teraz przynajmniej koniecznie wypadło z rozważań. Ja tak, wiesz, jakem dawno powiedział, błąkam się w tych rzeczach tędy i owędy i nigdy mi się jedno i to samo nie wydaje. Ale, że ja się błąkam, to nic dziwnego, albo inny tam jaki nieuk i partacz. Ale jeśli i wy się błąkać zaczniecie, wy — mędracy, to już i z nami będzie biada, jeżeli nawet do was człowiek przyjdzie, a błąkać się nie przestanie.

Dialog nasz posiada podtytułik pochodzący z ręki i
późniejszej, który brzmi: O fałszu; odwracanie na
wywrót. Dziś przeważnie *Odyseja*
podoba się więcej do *Iliady*. W oce-
nie Apemanta widać udział pier-
wiastka etycznego. *Iliada* jest piękniejsza, bo *Achilles*
lepszy niż *Odyseusz*.

ŻYWE
NAWIAZANIE

Od razu trudność się zjawia w postaci nieokreślonych pojęć „piękny“ i „dobry, lepszy“. Sokrates, jak zwykle, zaczyna od pochwał.

Eudikos (najczęściej tak ludzie robią) nie myśli II
o treści pytania Sokratesowego; pośredniczy tylko, podając je uprzejmie Hippiaszowi. Ale i Hippiasz nie myśli, o co go pytają; czuje tylko sposobność do popisu w przytomności umysłu, w zręczności dialektycznej. Mówi o sobie, zamiast o rzeczy; z wysoka spogląda w ostatnim zdaniu odpowiedzi na „mizerną“ figurę Sokratesa i na pytanie jego, którego dotąd całkiem nie zauważył. Sokrates próbuje go reflektować. Hippiasz reaguje tym większą pewnością siebie; nie odczuł tonu Sokratesa. W tym ustępie jest Hippiasz prosty i szczery; mówi to, co myśli i tak, jak myśli. Sokrates jest fałszywy, bo oczywiście gani w duszy tępą zarozumiałość Hippiasza i bawi się jego samochwalstwem, a nie mówi słów nagany i drwiny ob-

wija w dwuznaczny choć przejrzysty komplement na początku rozdziału III. Sokrates wprowadza tedy przeciwnika w błąd, a robi to umyślnie.

- III W końcu daje sofista odpowiedź na pytanie Sokratesa, uzupełnione obecnie w sposób ważny. Chodzi o to, *pod jakim względem* lepszy ma być jeden z dwóch bohaterów *Iliady* i czym się jeden różni od drugiego. W odpowiedzi jednak różnica między Achillesem a Odyseuszem nie dość wyraźna. W jakim stosunku zostaje „obrotny“ do „dobrego“, o to będzie szło obecnie.

- IV Hippiasz zgadza się, że obrotny znaczy tyle, co fałszywy.

SPRZECZNOŚĆ Punkt ważny, bo fałszywy znaczy
W OTWARTYM STA- w tej rozmowie tyle, co kłamca.
NOWISKU HIPPIA-
SZA I SKRYTE STA- Hippiasz uwielbia Odyseusza a na-
NOWISKO SOKRA- zywa go kłamcą. Skądinąd kłamstwo
TESA uchodzi powszechnie za coś złego
niegodnego pochwały. Stanowisko Hippiasza zatem
zawiera sprzeczność z oceną powszechnie przyjętą,
jest paradoksalne, a siedzi w nim głęboko. On kłam-
stwo, fałsz uważa za objaw mocy, zdolności życiowej,
za objaw chwalebnego przystosowania do warunków,
jakbyśmy dziś powiedzieli, a niezależnie od tego ga-
nić je musi, bo tak wypada.

- V Gdyby Sokrates nie pytał Hippiasza, tylko mówił sam w duchu Platona, powiedziałyby: „Ludzie fałszywi, nałogowi kłamcy i krzywdziciele są jakby chorzy, są niezdolni do mówienia prawdy, są głupi i nierozsądni, bo nie wiedzą, że kłamstwo jako krzywda ludzka plami ich własne dusze i naraża na przykro-

ści pośmiertne. Jeśli tedy kłamią i źle robią, sami nie wiedzą, co czynią. Żaden fałszywiec nie jest mądry i żaden mędrzec fałszywy“.

Sokrates jednak zachowuje te myśli dla siebie, wypowie je kiedyś w rozmowie z Polosem w obecności Gorgiasza; na razie wydobywa z Hippiasza twierdzenia wprost przeciwne, a w nich odsłania paradoksalne stanowisko sofisty, którego się Hippiasz będzie w drugiej dialogu części wypierał. W tej chwili jednak rozwijając swoją pochwałę Odyseuszów powiada wyraźnie o ludziach „obrotnych“, że to są takie typy, które dzięki swym zdolnościom i rozumowi robią źle, wiedząc dobrze, co robią. On ich uważa za ludzi lepszych przecież, skoro do nich zaliczył w swej pochwalie uwielbianego bohatera *Iliady*, a uważa jednak, że robią źle i to umyślnie.

Ci lepsi ludzie, których Hippiasz chwali, są fałszywi VI dlatego, że są mocni, mądrzy i zdolni. Moc mają: to znaczy: robią co chcą wtedy, kiedy chcą. Zdaniem Platona natomiast, które znowu Sokrates wypowie w *Gorgiaszu*, ludzie robiący źle *nie* są zdolni i mocni na punkcie swoich wad i występków. Chcą bowiem dobra, jak wszyscy ludzie, ile razy coś robią. A zamiast dobra, którego nie znają, choć go chcą i dopiąć go nie są w stanie, bo im brak do tego celu rozumu i panowania nad sobą, popełniają zło; nie wiedząc o tym, jak bardzo sami sobie tym szkodzą. Występek jest tedy świadectwem ograniczenia intelektualnego i niedołęstwa duchowego: niemocy, a nie jest wynikiem mocy jakiegokolwiek.

Sokrates ani słówkiem się teraz nie zdradza z tym

własnym pojmowaniem zła i występku; egzaminuje tylko przeciwnika i spróbuje doprowadzić go do kłopotu. W zdaniach, które przyjmuje z dobrą miną, szereg słów wieloznacznych, z których wyniknąć muszą trudności i twierdzenia opaczne.

I tak, ważne, a w poprzednim już rozdziale wprowadzone słowo: „zdolny, moc“. Raz to oznacza: posiadający warunki do czegoś, przy czym to coś może być dobre lub złe. To znaczenie Hippiasza. Drugi raz to oznacza: posiadający warunki do czegoś *dobrego*. A więc znacznie ciaśniejszy sens. To sens Sokratesa. Dalej: „wiedzą co robią“ znaczy: 1. wiedzą do jakiego rodzaju zaliczyć czynność, którą wykonują i znają się na wykonywaniu danej czynności, a 2. wiedzą, jaką *wartość* etyczną ma dana czynność: czy jest dobra czy zła i jakie pociąga za sobą następstwa dla duszy. Hippiasz ma pierwsze znaczenie na myśli — Sokrates drugie. Stąd Hippiasz złych nazywa mądrymi w znaczeniu pierwszym, podczas gdy Sokrates odmawia im w duchu mądrości w znaczeniu drugim. Sokrates ma ukrytą przesłankę, która mówi, że można, dążąc do czegoś, samemu nie wiedzieć, czego człowiek chce właściwie; Hippiasz jest przekonany, że każdy wie, czego chce, jeśli dąży do czegokolwiek. Stąd ostatnie zdanie rozdziału, poświęcone określeniu zdolności nie usuwa wcale nieporozumienia, tylko je zagwążdża. Hippiasz nie może odgadnąć, że, zdaniem Sokratesa, człowiek, który chcąc zrobić coś złego, robi coś złego, wcale nie to robi, czego, zdaniem Sokratesa, chce. Stąd będzie mówił o zdolnych zbrodniarzach, podczas gdy Sokrates nie będzie im przypisywał zdolności, mocy, tylko nieudolność, niemoc.

DOBRO I MOC Hippiasz złowiony na ponętę am- VII
W JAKIM ZOSTAJĄ bicji przyznaje, że sam, jako naj-
STOSUNKU lepszy rachmistrz, jest przez to
samo najzdolniejszy do mówienia prawdy, zarówno
jak i do fałszu w rachunkach. Sokrates też z całą
swobodą mówi o zdolności do kłamstwa, więc do cze-
goś złego. Bierze zatem zdolność w znaczeniu szer-
szym, staje na stanowisku przeciwnika. Biorąc wyraz
ten w tym znaczeniu, można się z oboma rozmawia-
jącymi zgodzić i przyznać im, że człowiek mądry
w jakimś zakresie, to znaczy człowiek rozumiejący
się na pewnym zakresie zagadnień, zdolny jest, czyli
posiada warunki do tego, żeby kogoś w błąd wpro-
wadzać na tym polu, jeżeliby tego chciał.

Mądry zaś, to tyle samo co tęgi w pewnym zakre-
sie. Tęgi znowu, to nic innego jak dobry. Grecki
wyraz *agathos* odpowiada polskiemu dzielny, tęgi,
dobry, sprawny, taki, jaki być powinien, chwalebny,
wiele wart. Ani Hippiasz, ani Sokrates nie myślą
zacieśniać znaczenia tego wyrazu do tzw. zasług mo-
ralnych, kiedy mówią o najlepszym rachmistrzu.
W naszym języku wyraz „dobry“ nabrał w odniesie-
niu do ludzi zbyt ciasnego znaczenia tak, że w wielu
miejscach greckiemu *agathos* odpowiada nie „dobry“,
ale „tęgi, dzielny“. O przesunięciu się znaczenia tego
wyrazu wymownie świadczy to, że my o wielu lu-
dziach mówimy dobry człowiek, ale głupi. Czegoś
podobnego nie umiałby powiedzieć ani Hippiasz, ani
Sokrates, ani Plato, ani Arystoteles, ani nawet To-
masz z Akwinu. Dla nich mądrość, była koniecznym
warunkiem dodatniej wartości etycznej. Dla Sokra-

tesa i Platona jedynym, mimo że Sokrates mawia niekiedy: dobry i mądry.

VIII

BIAŁE I CZARNE
SKRZYDŁO
JEDNEJ DUSZY.
NIEPOROZUMIENIA

Rozpatrzenie jednego przykładu, a mianowicie samego Hippiasza, prowadzi rozmawiających do zgody na jedną zasadę, że jeden i ten sam człowiek jest najzdolniejszy do mówienia prawdy i mówienia nieprawdy w rachunkach, a mianowicie człowiek tęgi w tym fachu. Zasada zupełnie słuszna przy szerszym znaczeniu słowa „zdolny” oraz tam, gdzie mówienie nieprawdy oznacza systematyczne wprowadzanie w błąd niebyłe kogo. Jednakże przy tym sformułowaniu, jakim się posługuje Sokrates, wypada coś dziwnie opaczego. Paradoksalny wygląd stąd pochodzi, że zamiast wyrazu: „zdolny do kłamania”, zjawia się wyraz „kłamca”, który wcale się z tantym nie pokrywa. Przecież wiadomo, że nie każdy zdolny do kłamania (dzięki swej wiedzy np.) jest kłamcą naprawdę. Prócz tego, argument wydaje się słabym; argument, który się powołuje na tożsamość osoby łgarza i prawdomównego. Podobnie dowodzić by można, że wcale nie jest gorszy ten, który podpala cudzy dom od tego, który się przed muchami opędza, albo chodzi na dwóch nogach, bo to przecież jeden i ten sam człowiek, a nie dwaj różni ludzie. Przecież niejeden podpalacz opędza się przed muchami, a każdy prawie chodzi na dwóch nogach.

Taki zarzut się nasuwa, kiedy ktoś czyta słowa dialogu, a nie słucha tonu, jakim nasi dwaj znajomi rozmawiają i nie pamięta, kto to i do kogo mówi. Jeżeli się intencję i ton pisanych słów uwzględnia,

rzecz się tak przedstawia. „Hippiaszu, mówi niejako Sokrates, ty jesteś sam najlepszym przykładem, bohaterem twojego typu. Twoim przynajmniej zdaniem. Uważasz, że twoje własne kłamstwa i oszustwa są naturalnym objawem twojej wysokiej wartości intelektualnej i podług siebie pojmujesz ideał człowieka. Jeśli, twoim zdaniem, ciężyzna intelektualna pociąga za sobą występki obok zasługi, nie będziesz miał sposobu przeciwstawić Odyseusza Achillesowi“.

Prócz tego, kryje się tu jeszcze jeden uśmiech Platona. Achilles, to dla niego ktoś bliski Sokratesa, Odyseusz, Hippiasza. Dwaj mityczni bohaterowie są jakby symbolami tego, co Platon kocha, i tego, co zwalcza. I on sam przeciwstawia ich sobie w dialogu jako figury doczesne, zwalczające się tu i teraz, a mimo to, daje im pewne rysy wspólne. Wspólny jest ich punkt wyjścia, który wystąpi przy końcu rozdziału XVI, wspólną ich cechą wprowadzanie drugich w błąd obok mówienia prawdy, obaj się maskują i to przede wszystkim Sokrates. On w całym dialogu na każdym kroku nie chce mówić prawdy, którą zna, a zachowuje się jak ów rachmistrz, którego pytają: 3 razy 700 jaka to liczba? a on prawdę chowa dla siebie. Sokrates i Hippiasz, jeśli z sofisty obedrzeć akcesoria groteskowe i zrobić go nie tak głupim, to nie dwaj ludzie różni, tylko jeden i ten sam Platon, rozłamany na dwoje. Spierają się, słyszymy ich walkę. Ale ta walka rozgrywa się we własnej duszy Platona. „Nie zgadzam się z tobą na tym punkcie“ mówi Hippiasz przy końcu dialogu. „Ani ja sam z sobą“ — odpowiada mu Sokrates.

Zasada ustalona w rozdziale poprzednim rozszerza

się i do astronomii. I powtarza się już teraz kłamca i prawdomówny, zamiast zdolnego do mówienia prawdy i mówienia fałszu, a więc zdolnego w znaczeniu szerszym. I znowu trzeba się zgodzić, że jeden i ten sam człowiek będzie miał intelektualne warunki do prawdziwego lub stale i systematycznie mylnego informowania drugih, ale trudno wziąć serio powiedzenie Sokratesa, jakoby jeden i ten sam człowiek miał czy mógł w rzeczywistości być kłamcą i prawdomównym w jakimkolwiek zakresie, przy zwyczajnym znaczeniu tych wyrazów.

Kłamcą przecież nazywamy nie tego, który raz kogoś w błąd wprowadził, tylko człowieka trwale skłonnego do wprowadzania drugih w błąd. Ta skłonność, oczywiście, wyklucza stałą skłonność do mówienia prawdy w tym samym zakresie. Jakże się do tego odnoszą obaj rozmawiający? Czyżby nie wiedzieli tak prostej rzeczy?

Dlaczego Sokrates tak lekkomyślnie miesza dwa pojęcia: „ktoś, kto potrafi kłamać“ i „ktoś, kto kłamie naprawdę“? Dlaczego Hippiasz nie protestuje? Czy to nie są przeoczenia autora?

Może i nie są. Bo gdyby Sokratesa do muru przycisnąć o wytłumaczenie się, jak właściwie ma się rzecz z tym kłamliwym astronomem i geometrą, odpowiedziałby: „po pierwsze, zgół w to nie wierzę, żeby mądry geometra lub astronom bawić się chciał kłamstwem na swoim polu, żeby w ogóle człowiek mądry naprawdę kłamał, czy inny występki popełniał. Za mądry będzie na to; będzie wiedział i rozumiał, że go to nie ozdobi, a szkodę przyniesie jego duszy. Dlatego też wyraźnie wtrącałem zdania wa-

runkowe: „jeżeliby ktoś w ogóle był kłamcą w tym zakresie“. Znaczy, że zdaniem moim, w ogóle nie ma ludzi mądrych a występnych, a tym samym nie ma kłamliwych geometrów i astronomów, zasługujących na to zaszczytne miano w całej pełni. I ja wiem, dlaczego ich nie ma.

Ja wiem, dlaczego człowiek mądry, który ma intelektualne warunki do zbrodni, mimo to jej nie popełni. I taki, który by właśnie najlepiej wykonać potrafił, gdyby chciał, nie potrafi się na nią zdobyć w czynie. Ale Hippiasz zgoła tego nie wie. On nie zna nadzmysłowych czynników, powstrzymujących człowieka, którego on mądrym nazywa, od zbrodni, o ile jej komuś potrzeba. Człowiek zdolny i mądry, w jego znaczeniu kłamie, bez żenady, jeśli potrafi kłamać, a ma na to ochotę i wszelką inną zbrodnię popełnia bez hamulca, o ile tylko potrafi ją wykonać, a więc ominąć rękę prawa pisanego.]

Ja przecież swego zdania nie wygłaszam, tylko pytaniami wydobywam stanowisko mego znajomego. To dla niego kłamstwo jest tak codziennym chlebem, że, jego zdaniem, jeśli ktoś nie kłamie, to tylko dlatego, że nie potrafi. Stąd dla niego, naprawdę, na jedno wychodzi: ten co potrafi kłamać i ten co kłamie naprawdę. On to po sobie samym uważa. Potrafi i prawdę powiedzieć, i skłamać, kiedy potrzebuje, bez zająknienia. I jest przekonany, że to ma właśnie przez swoje wysokie mistrzostwo we wszech kierunkach i swoją niebywałą sprawność intelektualną. To on miesza te dwa pojęcia — nie ja. On się kompromituje swoim brakiem protestu, a ja? Ja tylko pytam i notuję.

x

OBRAZEK
SATYRYCZNY
I JEGO
ZNACZENIE

Sokrates żartuje z Hippiasza w żywe oczy. „Bardzoś mądry przecież, boś się sam chwalił zdolnościami wszechstronnymi przed bezkrytycznym tłumem gapiów“. To jest jaskrawe nabieranie sofisty. Jest i drugie osłonięte jako tako. Bo jeśli Hippiasz nieco kłamał wówczas twierdząc, że sam tyle pięknych przedmiotów wykonać potrafi, i jeśli, pamiętając to, ma w tej chwili nieczyste sumienie, to tym łatwiej przyzna Sokratesowi, że właśnie jego wybitna swada i mądrość oratorska uczyniła go zdolnym do tego kłamstwa. Gdyby nie był mistrzem w mówieniu, nie potrafiłby i nieprawdy powiedzieć tak zręcznie i przekonywająco, jak potrafił.

Następnie, jeżeli pasek perski sfalszował, podrobił, to znowu dowiódł, że i w tym zakresie trzeba być majstrem, jeżeli się chce fałszywe wartości wytwarzać łudząco. A do tego zmierza Sokrates. W jego ustach na jedno wychodzą słowa: mistrz, zdolny, tęgi, dzielny, rozumiejący się na rzeczy, dobry.

Sokrates apeluje do pamięci Hippiasza, a że Hippiasz niechętnie do niej sięga, aby w niej nie znaleźć argumentu za zdaniem przeciwnika, Sokrates żartuje znowu z sofisty mówiąc, że zapomniał o jego sztuce pamiętania.

Ostatnim zdaniem jakby sugerował przeciwnika; równocześnie wypowiada w nim własne przekonanie, które twierdząco sformułować można: w zakresie każdej wytwórczości jeden i ten sam człowiek, a mianowicie mistrz posiada warunki do produkowania wartości prawdziwych i wartości fałszywych, pozornych. Do wytwarzania bowiem jednych i dru-

gich potrzebna jest umiejętność i znajomość rzeczy, którą właśnie tylko mistrz posiada.

Na twierdzenie tak sformułowane można się zgodzić; nie można się zaś godzić na to, żeby mistrz w każdym zakresie wytwórczości produkował na prawdę wartości fałszywe, pozorne, obok prawdziwych. Tymczasem tak właśnie brzmi ostatnie, pytająco ujęte, zdanie tego rozdziału. Hippiaszowi musi się to zdanie ogromnie podobać. Gdyby nie to, że jest ono skierowane przeciw jego rozróżnieniom popisowym, zgodziłby się na nie otwarcie i z radością. To przecież jego własne pojęcie dzielnego człowieka, pojęcie typu, który jest zdolny „do wszystkiego“.

Nie mogąc tedy oponować, a nie chcąc się zgodzić, daje odpowiedź, która nic nie mówi, odracza decyzję. Sokrates widzi milczącą zgodę sofisty na tę przesłankę wyjętą z jego systemu wartości, dołączając do niej poprzednio ustaloną pochwałę Odyseusza i Achillesa i wysnuwa stąd wniosek, że nie ma między tymi bohaterami zasadniczej różnicy. Jeśli obaj są ludźmi wybitnymi, będą obaj zdolni zarówno do dobrego, jak i złego, wynikałoby w jednym sformułowaniu — będą obaj robili i źle, i dobrze, wynikałoby w sformułowaniu drugim. To drugie zdaje się akcentować Sokrates, na co Hippiasz wraz z czytelnikiem wypadają z równowagi. Hippiasz dlatego, że Sokrates obalił jego popisową tezę, z pomocą pojęcia dzielnego człowieka, które sofiscie spod serca wy dobył; czytelnik dlatego, że poznać nie może Sokratesa. Co ten człowiek mówi? To on? Ale Sokrates nie mówi do siebie. On Hippiaszowi ułatwia wnioski z Hippiaszowego stanowiska. On mówił tak niejako:

„Zobacz Hippiaszu! Jeżeli twój doskonały typ nie ma żadnych hamulców postępowania, oprócz prawa pisanego, to, jeśli będzie mądry, będzie popełniał łotrostwa równie zręcznie jak czyny bohaterskie. Jeśli

TEZA SOKRATESA Odyseusza i Achillesa uważasz za typy doskonałe, spodziewaj się po obu równie wielkich szelmostw, jak i chwalebnych czynów i nie rób między nimi różnicy, skoro obu stawiasz na jednym podejrzanym piedestale“.

xii Żartem dowodzi Sokrates, że i Achilles kłamie. Kłamstwem jego mają być postanowienia i groźby niedotrzymane. Jednakże dowieść, że ktoś się myli, nie znaczy dowieść, że kłamie. Achillesa postanowienia były mylne — nie widać wcale, żeby, wypowiadając je, zamierzał przez to kogokolwiek w błąd wprowadzić. Bez tego zaś nie ma kłamstwa dla nas.

xiii Jednakże Sokrates i Hippiasz nie tak pojmują kłamstwo. Z ust Hippiasza bowiem pada teraz osobliwe zdanie o Achillesie, w którym Sokrates nie widzi widocznej dla nas sprzeczności. Hippiasz twierdzi, że Achilles kłamie mimo woli i bez zamiaru, tylko Odyseusz kłamie z zamiarem i umyślnie.

Ktokolwiek kłamstwo pojmuje jako coś zamierzonego i umyślnego, musi w tej charakterystyce Achillesa znajdować sprzeczność wewnętrzną. Obaj rozmawiający jej nie znajdują. Jeżeli się tedy nie mylą grubo, muszą chyba przez kłamstwo rozumieć nie: rozmyślne i zamierzone wprowadzanie w błąd, tylko kłamać znaczy u nich zapewne: być okazją, czy też być przyczyną świadomą lub nieświadomą, dobrowolną lub mimowolną cudzego błędu. Tylko przy takim rozumieniu wyrazu kłamstwo i kłamca,

można mówić o kłamstwie nieumyślnym. Rozumienie bardzo szerokie i ryzykowne, bo kłamcą trzeba by wtedy nazywać także i otyłego sąsiada, którego ktoś o zmroku wziął za furę siana i kłamcą byłby wtedy człowiek czterdziestoletni, który na 30 lat wygląda itd. Oni również mimo woli powodują błędy otoczenia, ale kłamcami ich nazywać nie mamy ochoty.

Sokrates jednak zdaje się przyjmować to osobliwe rozumienie, a zamiast je rozpatrzyć, dowodzi na żart chytrą Achilleśa figlarnym doбором miejsc z Homera i powoływaniem się na tradycyjne mity, których przecież poważnie nie traktuje. Chodzi mu przede wszystkim o efekt, który padnie w następnym rozdziale.

Tęższy, lepszy jest Odyseusz od Achilleśa, bo xiv
każdy umyślnie kłamiący lepszy, tęższy jest od kłamcy mimowolnego. Zaznaczyć warto, że dotychczas wcale nie padło nawet, a nie tylko nie zostało dowiedzione twierdzenie, na które się Sokrates powołuje, jako na rzecz ustaloną w rozmowie: że ci, którzy umyślnie kłamią, tężsi, lepsi są niż ci, co nieumyślnie. Padło tylko twierdzenie brzmiące nieco podobnie jakby odwrotność tego teraz, a mianowicie: Ludzie tężsi, lepsi (wyżej stojący intelektualnie) posiadają warunki do umyślnego wprowadzania drugich w błąd. Mówiło się o tym niejasno w rozdziale dziesiątym, ale nie wolno tego tak odwracać, jak to robi w tej chwili Sokrates. Chyba że to próba, czy się sofista zgodzi. Powiedzenie Sokratesa ma też formę pytania, któremu mógł być Hipiasz zaprzeczyć.

U Hippiasza jednak źle jest ze sztuką pamiętania. On zaprzecza osobliwej zasadzie Sokratesa, ale tylko z punktu widzenia przyjętych poglądów opinii popularnej i prawa pisanego. Tym samym ~~TEZY HIPPIASZA~~ opowiada się Hippiasz przy następujących tezach: 1) Istnieją zbrodnie nieumyślne, czyli do złego czynu niekoniecznie potrzeba złego zamiaru. 2) Kto umyślnie źle robi, jest gorszy od mimowolnego zbrodniarza. 3) Kogo spotyka przebaczenie i łagodniejsze prawo, ten jest lepszy.

Sokrates zdaje się podzielać tezę pierwszą, bo dyskutuje o wartości mimowolnych zbrodniarzy, zamiast powiedzieć, że takich w ogóle nie ma, bo do istoty złego czynu, naszym zdaniem przynajmniej, należy zła wola, zły zamiar i stąd my w ogóle nie uznajemy zbrodni nieumyślnych.

Sokrates uznawał jednak zbrodnie i bez złego zamiaru i nie tylko Sokrates. Przecież Edyp król miał szereg takich zbrodni na sumieniu mylnie ustawionym. Zatem tu znowu podobnie jak w pojmowaniu kłamstwa odbiega Sokrates od naszego rozumienia rzeczy. My oceniamy zamiar i charakter działającego człowieka, a nie oceniamy czynności samej przez się — on ocenia widać czynności same i pewne czynności nazywa złymi bez względu na to, z jakiego wynikły zamiaru i o jakim świadczą charakterze. Zabić ojca na przykład, czy zabrać własność nie swoją, jest czynem złym, jego zdaniem, bez względu na to w jakim go ktoś dokonywa zamiarze i w jakiej by działający pozostawał wierze.

Na trzecią tezę Hippiasza Sokrates się, oczywiście, nie zgodzi — on ma pogardę dla takich popularnych

kryteriów wartości. Co do drugiej zajmuje stanowisko wprost przeciwne; twierdzi, że kto umyślnie źle robi, lepszy jest od tego, co nieumyślnie. Dowieść tego spróbuje w trzech ostatnich rozdziałach dialogu.

SPOWIEDŹ
SOKRATESA

Tymczasem wyświetla w paru słowach, skąd mu się tak osobliwe zdanie wzięło. Żartami zwraca uwagę na swą stałą opozycję przeciw poglądom przodowników szerokich kół i potrzebę analizy pojęć i twierdzeń kursujących; nazywa to swoją niewiedzą i świadectwem nieudolności intelektualnej. Rozumie swoje słowa akurat wprost przeciwnie, niż je wypowiada. I oto żywy przykład na to, jak jeden i ten sam człowiek wybitny i prawdę mówi, i równocześnie drugich w błąd wprowadza. Sokrates prawdę mówi, że największym świadectwem niewiedzy różnić się w zdaniu z ludźmi mądrymi, ale, zwracając te słowa do Hippiasza w tej właśnie chwili, wprowadza go w błąd, bo sofista musi wobec tego najfałszywiej myśleć, że Sokrates jego właśnie ma za mędrca.

Cały ustęp o zmartwieniu z powodu różnicy zdań z ludźmi mądrymi ma w ustach Sokratesa sens wprost przeciwny niż dosłowne brzmienie. Nie on sam się martwi niezgodą z Hippiaszem, ale Hippiasz się nim martwić powinien, chociaż mu to nie w głowie.

Sokrates ma zmartwienie, ale nie to. Nie on się chce leczyć u Hippiasza, tylko on lekarstwo przynosi Hippiaszowi. Dobrze wie, że na darmo. Nie napadło go coś w tej chwili z tym podnoszeniem umyślnych przestępców nad mimowolnych i nieświadomych.

mych, tylko mu się nasuwają ostateczne konsekwencje kultu dla sprawności życiowej, który podziela z sofistą, jeno życie rozumie inaczej.

Sokrates bawi się tym nieporozumieniem, które sam powoduje; w takiej masce tylko odsłania siebie samego, wypowiada swoje najserdeczniejsze biedy i kłopoty duchowe; spokojny, że ich nie dojrzy tępy uczestnik rozmowy. Czyżby Platon podobnie traktował czytelnika, jak Sokrates Hipiasza?

W całym dialogu Sokrates platoński żartuje, ale pod tą maską zdają się kryć rzeczy poważne. Te żarty nie wyglądają, jakby były produktem zimnych a chytrych kombinacji słów z amatorstwa logicznego, dla zabicia czasu i wprowadzenia w kłopot niewtajemniczonych w sekrety żargonu — w nich się przebija pewne rozdroże duchowe.

Sokrates sam górował nad otoczeniem tylko sprawnością intelektualną. Tę jego wartość ceniono powszechnie i tylko tą wymuszał pokłon od przyjaciół i nieprzyjaciół. Stąd odruchowo i zgodnie z duchem epoki i on, i Platon sprawność intelektualną postawili na ołtarzu, stąd się urodził ich kult mądrości, ich ideał mędrca. Wszelkie wartości człowieka, wszelką dzielność zasadzał Sokrates na mądrości. Jeżeliby jednak najwyżej w człowieku cenić mądrość i tylko mądrość — a mądrym nazywać, jak to pospolicie ludzie robią, tego, który się trafnie i korzystnie orientuje w zmysłami dostrzegalnej rzeczywistości — wówczas wypadnie szanować i sprytnych łotrów, którzy sobie umieli powodzenie zapewnić, wypadnie przyznać, że ideał człowieka najlepiej jest dysponowany nie tylko do bohaterstwa, ale i do

zbrodni, wypadnie nie robić różnicy między kutym oszustem, który się sprytnie od cykuty wymigał, a człowiekiem niewinnym a mądrym, któremu ją wypić kazano i wypił. Chyba różnicę *in minus* i niżej cenić Sokratesa niż Archelaosa Macedończyka, niżej Achillesa niż Odyseusza. Sokrates się Platonowi często w snach twórczych zlewał w jedno z Achillesem. Przecież typy Odyseuszów są, po ludzku rzeczy biorąc, mądrzejsze, sprawniejsze intelektualnie od Achillesów.

Platon mógł Sokratesa nazywać mędrce, czyli dobrze zorientowanym w rzeczywistości i zachować kult dla niego, jak to było jego serdeczną potrzebą, bo rozszerzył w swoim rozumieniu granice rzeczywistości o cały świat nadzmysłowy, o mistyczne dzieje duszy przed urodzeniem i po śmierci, o nadświatowe prawo i porządek moralny, w których się umysł Sokratesa miał dobrze orientować. Pod tym nadprzyrodzonym warunkiem Sokrates mógł zostać mędrce nadal i Achilles mógł uchodzić za lepszego, sprawniejszego niż Odyseusz. Dla przeciwników Sokratesa i Platona, którzy uznawali tylko porządek i świat zmysłowy, kult sprawności intelektualnej prowadził nieuchronnie do rozgrzeszenia Odyseuszów a poniżenia Achillesów.

Stąd mógł Platon mówić niejako Hippiaszowi: „Ja wiem, co chroni mądrego człowieka od zbrodni i dlatego największy mędrzec nie jest największym filutem, ale ty tego nie wiesz i ze swego stanowiska nie masz prawa wiedzieć. Z twojego stanowiska Odyseusz i każdy inny oszust kuty i obrotny będzie więcej wart od typów czystych a prostodusznych.

W twoim czysto przyrodzonym poglądzie na świat i związanym z nim systemie ocen, ideał sprawności intelektualnej nie ma się czym uchronić od oszustwa i od innej zbrodni“.

Platon dzieli z sofistami kult dla rozumu, dla wybitnej głowy, dla tęgiego, zdolnego człowieka. Różni się od nich w ocenach etycznych tylko dzięki hipotezie świata i prawa nadziemskiego.

Bez tej hipotezy, uważał, wychodzi się stanowczo poza dobro i zło, zatracą się różnice między Achilesem i Odyseuszem, a nawet musi się palmę przyznać ostatniemu. Nie pomogą Hippiaszowe powoływania się na prawo pisane, na opinię publiczną. To będą przecież wybiegi poza ramy danego systemu wartości.

Jednakże Platon sam sobie doskonale zdawał sprawę z tego, że jego wiara w nieśmiertelność duszy jest tylko wiarą i przypuszczenie prawa nadprzyrodzonego jest tylko przypuszczeniem. Trzeba sobie taką piosnkę, niby dziecięciu, do snu śpiewać a w rzeczywistości może to tak jest, a może i nie tak — w ten sens kończył przecież *Fedona* i *Obronę* i taką minę miał w wielu miejscach w *Fajdrosie*. W takich momentach pytania postawione w *Hippiaszu mniejszym* przestawały być żartem dla niego. „Kto wie ostatecznie, tak mógł sobie myśleć wtedy, kto wie, czy mędrzec, który się krępuje i odmawia sobie i opanowuje swój temperament, aby przejść przez życie bez niczyjej krzywdy, kto wie, czy nie przegrywa stawki życia? Kto wie, czy ma jakikolwiek sens zabraniać czegokolwiek człowiekowi mądrymu; czegokolwiek zechce i cokolwiek zrobi czło-

wiek mądry, zawsze on więcej wart niż nieodpowiedzialny typ intelektualnego kaleki“.

Te myśli nie mogły być dalekie od Platona samego; rozwinął je w *Gorgiaszu* w ustach Kaliklesa. Stąd nie żartuje Sokrates, kiedy się spowiada z pokus w tym kierunku. Momenty, w których: świadomi, inteligentni zbrodniarze wydawali mu się więcej warci od nieświadomych i mimowolnych przestępców, a ci, ograniczeni i głupotą mimo woli zło powodujący w najgorszym stawali świetle, te momenty dają się doskonale pojąć u Platona i Sokratesa na tle ich kultu dla rozumu, a musiały im się szczególnie wyraźnie narzucać wtedy, gdy nadprzyrodzony świat tracił dla nich na chwilę charakter niewątpliwej rzeczywistości.)

Stąd i sobie samemu i sofistom świeckim mógł Platon słusznie postawić to pytanie: kogo mam cenić wyżej: świadomego, inteligentnego człowieka, który wie co i dlaczego robi; wszystko jedno, co by robił, czy nieinteligentnego i nieodpowiedzialnego, który nie wie, co robi; wszystko jedno, czy złego coś popełnia, czy też mu się coś dobrego udało. Pytanie to nie jest figlem aż do rdzenia, a odpowiedź na nie uzyskana nie jest tylko żartem, choć ma minę figlarną, coś jak to: Lepiej z mądrym zgubić, niż z głupim znaleźć.

Chodzi teraz o uzasadnienie twier- xvi
 DOBRO ETYCZNE
 JAKO ZDROWIE
 I SPRAWNOŚĆ
 CZŁOWIEKA
 dzenia, że lepsi są ci, którzy źle robią umyślnie, niż ci, co błędzą mimo woli. Jakie znaczenie ma użyty tutaj ważny wyraz „lepszy“, widać z toku dowodzenia.

Dzisiejszy człowiek nauczył się w jakimś innym

znaczeniu mówić o dobroci człowieka, a w innym o dobroci narzędzia. Dobry człowiek, to u jednych postępujący wedle przepisów religii, wedle innych człowiek łagodny i życzliwy całemu światu i gotów pomagać każdemu; podczas gdy narzędzie dobre zna-czy narzędzie sprawne, celowo zbudowane, nie-uszkodzone, dokładnie spełniające swe zadanie, doskonałe.

Platon chce używać wyrazu „dobry, lepszy“, kiedy o człowieku mówi, w tym samym znaczeniu, w jakim go używa o narzędziu lub czynności jakiej-kolwiek. Stąd u niego dobry znaczy wszędzie w tym samym odcieniu sprawny, tęgi, wart pochwały, nie-uszkodzony, doskonały; czy to o człowieku mowa, czy o zwierzęciu, narzędziu lub czynności. Zły zaś znaczy tyle co lichy, niesprawny, popsuty, do ni-czego, nieudolny — czy to będzie człowiek, czy rzecz.

I to nie jest pomyłka z jego strony lub nieuwaga. On naprawdę tak rzeczy widział i tak je rozumiał. Człowiek zły był w jego oczach kaleką intelektual-nym, miał popsuty wzrok ducha, nie widział, jaki sobie samemu los gotuje po śmierci, jaką szkodę i brzydotę przynosi swymi postępками własnej du-szy. A dobry człowiek, to był, jego zdaniem, typ sprawny w stosunku do rzeczywistości, ale niezmy-słowej, ukrytej przed oczyma pospolitych ludzi. Stąd z całą świadomością zaczyna teraz rozważanie od ze-stawienia różnych przykładów niesprawności fizycz-nej.

Uogólnia luźne uwagi przy końcu rozdziału twier-dząc, że lepsze, bardziej pożądane są narzędzia zmy-słowe sprawne, którymi by można pracować w spo-

sób właściwy lub, jeśliby kto zechciał, w sposób umyślnie niewłaściwy, lichy.

Platon ma ten sam punkt wyjścia co i sofisci. Używa przecież tego samego języka. I u niego, i u nich dobry znaczy sprawny; i on, i oni odczuwają szacunek na widok jednostki zwycięskiej, przełamującej się, mimo przeszkód i trudności, na górę, na słońce, aby chodzić w triumfie i bezpieczeństwie wszelakim. To jest „dobry typ“ w zasadniczym pojęciu i Platona i sofistów; ten sam ideał. Tylko u Platona ideał ten powiada: znalazłem znakomitą drogę na wierzch, której ci głupcy z tego świata nie znają. Dalejże. Znośmy krzywdy, panujmy nad sobą, odmawiajmy sobie za życia, a zrobimy brylantowy interes po śmierci. Taki sam typ u sofistów powiada: Nie głupim puszczać wróbla z garści dla malowanego kanarka na dachu. Rób, rób interes pośmiertny; ja tymczasem zrobię doczesny. Gwałcić i łamać lubimy obaj. Tylko ty siebie samego, ja wolę to, co poza mną.

Zwolna i duszę ludzką Platon pojmować zaczyna xvii jako narzędzie, którym rozum — kierownik rządzi.

W *Fajdrosie* przedstawia stosunek między rozumem a niższymi stronami duszy, zapalczywą i pożądliwą. Niższe części duszy to niby konie dwa u rydwanu, którym rozum kieruje.

Jeżeli z tymi częściami duszy ludzkiej ma się rzecz podobnie, jak z wszelkimi innymi narzędziami, to tak samo jak w poprzednich wypadkach będzie i tu: kto potrafi źle robić umyślnie, kiedy by zechciał, a nie musi źle robić mimo woli, choćby nie chciał, ten, widać, sprawniejszą ma parę rumaków w sobie i pewniejszego woźnicę nosi w głowie. Tak by kiedyś

powiedział Platon językiem Fajdrosa. Więc np. kto potrafi błędnie rozumować, jeśliby zechciał, a kiedy zechce, rozumuje trafnie, kto potrafi zapominać, co zechce i kiedy zechce, kto potrafi pić nad miarę, jeśliby zechciał, ale wcale nie musi tego robić, choćby nie chciał i kto potrafiłby się zemścić straszliwie, gdyby zechciał, a nie ma wewnętrznego musu, który by go wbrew jego woli nieodparcie do zemsty popychał itd., ten lepszy jest, sprawniejszy, niż ktoś, kto by te wszystkie nieładne rzeczy robił pod przymusem wewnętrznym, a więc robił nieumyślnie, nie wtedy, kiedy by tego rozumnie chciał.

To są myśli, na które i zgodzić się można, i łatwo je pojąć u Platona. Wyrażone jednak w formie figlarniej przez to, że Platon opuszcza słówko „potrafi“ w zwrocie: Lepsza dusza umyślnie źle robi. Podobnie, jak na początku dialogu mówił, że dobry astronom znakomicie o gwiazdach kłamie, zamiast „kłamać by potrafił“, o co mu przecież najwidoczniej szło — tak i teraz czytelnik wraz z Hippiaszem w zdumienie wpada nad tymi umyślnymi zbrodniami „dobrej duszy“, podczas gdy chodzi przecież tylko o intelektualne warunki tych zbrodni, które niewątpliwie siedzą w człowieku tegim.

Jeśli jednak Platon to ważne słówko opuszcza, to znowu nie musi być jego pomyłką ani świadectwem nieudolności. Mówi z Hippiaszem, który nie uznaje świata nadziemskiego i platońskich nadprzyrodzonych pobudek postępowania. Dla niego więc nie istnieją hamulce, które by tegiego, zdolnego człowieka miały powstrzymywać od czynów złych, a do-cześnie korzystnych. On je, dzięki swym zdolnoś-

ciom, najsprawniej popełniać potrafi i Hippiaszowy ideał popełnia je naprawdę, bez żenady, byle tylko uniknąć skazania. Słusznie tedy robi Platon, kiedy Hippiasza stawia przed pytaniem wysnute z jego założeń, na które sofista, gdyby był szczerzy i miał cywilną odwagę, powinien odpowiedzieć twierdząco.

Pytanie, do którego doprowadza Sokrates Hippiasza da się tak sformułować, jeżeli się chce uniknąć wieloznaczności, którą w dialogu zwięzła forma pytania może za sobą pociągnąć. „Zastanów się, czy, chcąc być konsekwentnym, nie powinienes chwalić ludzi, którzy planowo i sprawnie popełniają czyny powszechnie ganione i cieszą się przy tym powodzeniem, a niżej stawiać w swojej ocenie ludzi, którzy takie czyny popełniają niechcący? A pamiętaj, że sprawność cenisz nade wszystko“.

Tak jest, powinien by powiedzieć Hippiasz. Dzielny człowiek, w moim rozumieniu, popełnia i „zbrodnie“ planowo, umyślnie, kiedy to uważa za właściwe. „Zbrodnie“ jego to nie są upadki i fałszywe kroki, i niezgrabności moralne, to są świadomie obrane, choć powszechnie ganione, metody działania, przed którymi on się nie cofa, choć je tłum potępia. Tak; dzielny człowiek robi źle umyślnie a człowiek lichy robi źle niechcący.

Na taką odwagę zdobędzie się Kalikles w Platónskim *Gorgiaszu*; on to powie otwarcie i szeroko; Hippiasz jest „mniejszy“ od Kaliklesa, bo się wstydliwie chowa przed konsekwencjami swego zasadniczego stanowiska za parkan kursujących opinii i naraża się na to, że mu Sokrates musi na początku

rozdziału ostatniego mówić z cicha, a z zimnym uśmiechem: „Myślałem, że i dla ciebie coś wynikło“. Przecież przede wszystkim dla niego.

xviii Sokrates stawia Hippiasza przed ostatnią nieprzyjemną konsekwencją. Jeśli uważasz, że sprawiedliwość to moc lub wiedza, lub jedno i drugie, czyli, jeśli sprawiedliwym nazywasz człowiekiem sprawnego życiowo (wiedza jest także objawem i warunkiem sprawności życiowej), to nazywaj sprawiedliwymi, a więc oceniaj etycznie dodatnio ludzi, którzy planowo i z powodzeniem popełniają czyny powszechnie ganione — to są przecież typy sprawne życiowo przy twoim rozumieniu życia — przyznasz, i posiadają wiedzę, w twoim rozumieniu. Wiedzą, jak najsprytniej i bezkarnie kraść i oszukiwać, i mordować skrycie. To będą, w twoim systemie wartości, typy sprawiedliwe i dobre. Będą, bo czym się zasłonisz przeciw tej konsekwencji, skoro sprawność życiową cenisz nade wszystko i sprawiedliwość do niej doprowadzasz?

Hippiasz nie mógł znaleźć odpowiedzi; Platon znajdował ją dla siebie w fantastycznym pomyśle życia przyszłego i sądu, i kary po śmierci, ale w momentach, kiedy krytycyzm brał w nim górę nad fantazją, gorzko mu być musiało. I może nie jest tylko figlem bezradna mina Sokratesa, który się do byle Hippiasza zwraca o pomoc i radę, sam jej chwilami nie znajdując w granicach świata doczesnego.

Furtkę swoją na drugi świat Platon zaznacza w jednym ze zdań ostatnich. Ono brzmi: „Jeśli tylko istnieje ktokolwiek taki“. Czyli: żaden człowiek nie robi źle umyślnie. Każdy chce „właściwie“ dobra

a tylko przez ograniczenie rozumu i słabość woli upada. Nie ma więc umyślnych zbrodni i występków, są tylko upadki dusz mimowolne. Tę naukę rozwinie Platon w *Gorgiaszu*. Tu powiada niejako: „Gdybym nie wierzył w całą moją, dość osobliwą, naukę o zaświatach, nie wiedziałbym sam, na czym właściwie oprzeć etykę i czym powstrzymać od zbrodni człowieka, który by jej dokonać potrafił, a przydałaby mu się na coś“.

CZYM JEST TEN DIALOG DLA PLATONA Tak więc, rozmawiając ustami Sokratesa, z Hippiaszem, rozmawia i sam ze sobą. Z wysokiego kultu dla rozumu i sprawności życiowej wysnuwa ostateczne konsekwencje, które go niepokoją chwilami, a Hippiasza stale niepokoić powinny. Źle się czuje w swoim niepokoju Sokrates, ale w gorszej sytuacji poznawczej zostaje Hippiasz, jeżeli niepokoju nie odczuwa, a nie może przyjąć następstw, do których jego własne stanowisko prowadzi.

Ostatnie słowa Sokratesa najwyraźniej ostrzegają, żeby bezwzględnego kultu dla rozumu w znaczeniu doczesnym, któryśmy w jego ustach słyszeli, aż do kolizji z zakorzenionym poczuciem etycznym, nie brać za jego trwałą własność, tylko za pokusę, za eksperyment myślowy. Wyznanie bardzo cenne i interesujące. Jeżeli Sokrates platoński wyraźnie i wprost powiada, że przecież niekiedy i sam staje na tym świeckim stanowisku, to łatwiej pojąć, dlaczego Kalikles w *Gorgiaszu*, ów praojciec Nietzsche-go, mówi tak przekonująco, barwnie i tak od serca. Platon nie potrzebował podsłuchiwać i podpatrywać, jak jego przeciwnicy mówili w podobnym duchu.

Tu wyznaje, że przeciwnika nosił w sobie samym. A wyznać mu było tym łatwiej, że Hippiasz, a z nim może i który z czytelników wziął to wyznanie za żart, lub nie zwrócił na te słowa uwagi.

CZYM BYĆ
POWINIEN DLA
CZYTELNIKA

Obok toku myśli spotkanego w *Hippiaszu mniejszym* nie powinien czytelnik współczesny przechodzić mimo, bo kwestie i kłopoty w nim dotknięte żyją równie dobrze dziś, jak przed dwoma tysiącami lat i więcej.

Dziś tak samo, jak wtedy, żywa istnieje potrzeba uzasadniania systemu wskazań obyczajowych w sposób trwały, wolny od sprzeczności wewnętrznych. Tymczasem i wtedy, i dziś kładzie się najczęściej pod etykę fundament z mitu i legendy. Materiał to jest kruchy ogromnie i nie ostoja się w głowach otwartych; pęka i kruszeje zazwyczaj już bardzo wcześniej: kiedy tylko człowiek przestaje powtarzać bezmyślnie to, co mu w dziecińne uszy kładziono, a zaczyna myśleć nad tym, co widzi i czyta. Wtedy też traci ów etyczny grunt pod nogami i jeśli się w ogóle czego trzyma, to konwenansu, opinii publicznej, o ile ona istnieje i sięga aż do jego dróg osobistych, trzyma się nawyków pozbawionych teraz legitymacji intelektualnej, albo tych wskazań, jakie mu dobrze zrozumiany własny interes dyktuje. I gdyby mu kto, jak Sokrates Hippiaszowi, pytanie postawił: dlaczego właściwie nie kradniesz i nie kłamiesz, choćby cię nie schwytano, na jakiej się opierasz zasadzie ogólnej i jakie cię od tego powstrzymują pobudki, byłby w kłopotcie.

Spod tego kłopotu wyziera wielki pesymizm. On mówi: nie ma innych podstaw pod reguły obyczaju,

poza mitem i legendą dla małych dzieci i bezkrytycznego ludu.

Pesymizm zupełnie nieuzasadniony. Ten człowiek powinien by to tylko powiedzieć: Ja nie znam innej etyki, jak tylko tę, opartą na micie i legendzie, bo nie pokazano mi innej i zawsze mi mówiono, że innej nie ma i być nie może. Ten pesymizm we mnie zaszczerpiono w dzieciństwie, a ja miałem ważniejsze rzeczy do roboty, niż się oglądać za świeckimi podstawami etyki, tym bardziej że i bez nich doskonale żyć można.

Tymczasem świeckie podstawy norm obyczajowych dadzą się sformułować i oprzeć na właściwym większości dzieci i dorosłych instynkcie społecznym. Ten daje sankcję najogólniejszym jej zasadom, a odzywa się u lepszej większości ludzi, tylko go kultywować potrzeba. On potrafi oświecić dodatkowo najogólniejsze ramy współżycia jednostek w społeczeństwie, a szczegółowe wskazania dadzą się z pewnym przybliżeniem uzasadnić na tej ogólnej podstawie.

Oczywista rzecz, że szkicowanie takiego systemu nie tutaj jest na miejscu — ale myślący czytelnik potrafi się rozejrzeć w już istniejących, o ile by nie miał „ważniejszej“ rzeczy do roboty. Dialog platoński powinien go do tego zachęcić.

HIPPIASZ WIĘKSZY

WSTĘP

Hippiasza większego uważają niektórzy za dialog związany treścią z *Hippiaszem mniejszym*. I tak O. Apelt autor nowego tłumaczenia niemieckiego trzech tu zebranych dialogów, widzi w dialogu większym pewnego rodzaju pieśń przebiegłą. Sokrates miał się jakoby skompromitować, a przynajmniej zbałamucić czytelnika swymi sofizmatami z rozmowy poprzedniej; zatem naprawia swą reputację z pomocą nowej rozprawy z tym samym znajomym.

Przypuszczenie to nie wydaje się jednak konieczne. W poprzednim dialogu szło o kwestię dobra, o sprawę idealnego typu człowieka, w tym chodzi o istotę piękna, które autor pragnie odróżnić czymś od dobra, chociaż nie bardzo wie, jak to zrobić. W każdym razie temat rozmowy wydaje się inny.

Poza tym, już w objaśnieniach do dialogu poprzedniego znajdują się uwagi, których celem wykazać, że stanowisko, jakie tam Sokrates zajmuje, nie powinno bałamucić czytelnika; uwagi oparte na tekście dialogu.

Trudno odpowiedzieć na pytanie, dlaczego te oba dialogi mają tę właśnie osobę w tytule. Ma się dziś wrażenie, że równie dobrze mógł Sokrates z każdym innym sofistą rozmawiać o tym, czy dzielny człowiek robi źle świadomie i na czym polega piękno. Może się je kiedyś uda rozwiązać — filologom. Jednakże i bez odpowiedzi na to pytanie z zajęciem można oba dialogi przemyśleć.

Hippiasz większy wydaje się późniejszym od *mniejszego*, jeżeli brać pod uwagę stosunek osobisty rozmawiających. W poprzednim Sokrates zachowywał wobec sofisty jakieś pozory towarzyskie uszanowania, pewną rezerwę, Hippiasz bywał bliski obrazy, potrzeba było pośrednictwa Eudikosa, żeby dyskusja mogła jako tako dobrnąć do końca. Sokrates przybierał pozę nieśmiałą, ostrożną — w tym dialogu ma ton poufały, bezceremonialny, dający się pomyśleć między starymi znajomymi, którzy się nie rozumieją, wobec czego jeden nabiera drugiego gruntownie. Sokrates jest swobodny i w dobrym humorze — Hippiasz w jeszcze lepszym, robi poufałe zwierzenia, improwizuje lekcję, daje odpowiedzi na żart, nie obraża się o zupełnie otwarte aluzje Sokratesa, które kijem pachną, słucha delikatnych wzmianek pod swoim adresem o kamieniu młyńskim bez uszu i bez mózgu, który jego pojętność malują; udaje, że nie słyszał. Trudno pomyśleć, żeby Platon, mający tak dobrze uzasadnione ambicje pisarskie i umiejący tak doskonale malować w rozmowie psychologiczne tło osobistego stosunku rozmawiających, naprzód czytelnikom pokazywał ludzi spoufalonych na koleżeńskie stopie a później zapoznawał ich niejako i dopiero ośmielał za pośrednictwem Eudikosa. To się więc wydaje rzeczą niewątpliwą, że *Hippiasz większy* wyszedł po *Mniejszym*, ale koniecznego wewnętrznego związku między nimi dopatrzeć się trudno, jeżeli się treść dialogów bierze pod uwagę.

Jakiś związek treściowy jest, bo piękno niedaleko odbiegło od dobra, kwestia mocy jest dotknięta w jednej i w drugiej rozmowie, ale dialog drugi, mimo to,

trudno uważać za dalszy ciąg, dopełnienie, czy przeciwstawienie pierwszego. *Hippiasz większy* stanowi całość sam dla siebie.

Dzieje się, być może, na ulicy — otoczenie nie odgrywa żadnej roli w dialogu. Tyle tylko widać, że gdzieś jesteśmy w Atenach i przysłuchujemy się pogawędce dwóch dobrych, dalekich znajomych.

Dodać nie zaszkodzi, że U. v. Wilamowitz-Moellendorff, autor znakomitego dzieła o Platonie, które w r. 1920 wyszło w drugim wydaniu, uważa ten dialog za nieautentyczny, jakkolwiek pochodzący ze szkoły Platona i za życia jego wydany. Opiera się na tym, że nie widać w nim jakoby platońskiego humoru i wdzięku, i Sokrates ma być jakoby mało charakterystyczny. Zarzutów przeciw stylowi dialogu nie umie jednak nawet taki znawca języka jak Wilamowitz sformułować i sam to szczerze wyznaje. Zostają tedy bardzo podmiotowe kryteria, które żadną miarą wystarczyć nie mogą, gdyby ktoś nawet podzielał impresje Moellendorffa.

Gdyby jednak i odkryto kiedyś w jakimś Oksyrynchos nawet własnoręczny list Platona, który by dialogowi temu autentyczności zaprzeczał, on zostanie, mimo to, dziełem wielkiej wartości literackiej, które zdolnego czytelnika zawsze potrafi pobudzić do myślenia, a z obrazem Sokratesa z innych dialogów Platona harmonizuje znakomicie.

OSOBY DIALOGU:

SOKRATES
HIPPIASZ

SOKRATES. Hippiaszu piękny i mądry — jakże cię I
dawno nie było u nas w Atenach! 281

HIPPIASZ. Bo czasu nie było, Sokratesie. Elis, ile
razy ma jakiś interes do którego z państw, zawsze
się naprzód do mnie zwraca spośród obywateli i wy-
biera na posła, bo uważa, że najlepiej potrafię osądzić
i donieść słowa od każdego państwa pochodzące. Więc
nieraz i do innych państw bywałem posłem, a naj- B
częściej i w najliczniejszych, i największych spra-
wach do Lacedemonu. I dlatego też to, o co się pytasz:
nieczęsto bywam w tych stronach.

SOKRATES. Tak to tak, Hippiasz: być naprawdę
mądrym i doskonałym człowiekiem. Bo ty i w pry-
watnym życiu potrafisz od młodych ludzi brać grube
pieniądze a jeszcze więcej im świadczyć, niż sam
dostajesz, a w publicznym życiu potrafisz około wła- C
snego państwa kłaść zasługi; tak potrzeba, jeżeli
chcesz, żeby ludzie na ciebie nie patrzyli przez ra-
mię, ale żebyś miał sławę w szerokich kołach.

Ale, wiesz, Hippiasz, co to będzie za przyczyna, że
owi starożytni, których imiona wielkie okrywa sława
mądrości; taki Pittakos i Bias, i ci około Talesa z Mi-
letu, i jeszcze ci potem aż do Anaksagorasa, że też
oni wszyscy, albo wielu z nich, podobno, trzymali się
z daleka od działalności politycznej?

HIPPIASZ. A cóż myślisz, Sokratesie, innego, jak nie
to, że nie umieli; nie mieli na tyle zdolności, żeby



D nastarczyć rozumem na jedno i na drugie zarazem: na sprawy publiczne i prywatne?

II SOKRATES. Na Zeusa, więc niby tak, jak inne sztuki postąpiły naprzód i w porównaniu do dzisiejszych artystów i rzemieślników dawniejsi są partaczami, tak samo powiemy i wasza sztuka postąpiła naprzód: sztuka mędrców, i starożytni, ci od mądrości, to partacze w porównaniu do was?

HIPPIASZ. Bardzo słusznie mówisz.

282 SOKRATES. Więc, gdyby nam tak teraz, Hippiaszu, Bias powstał z grobu, słusznie byście się śmieli z niego tak, jak i o Dedalu powiadają rzeźbiarze, że gdyby się dziś urodził i robił takie rzeczy, jak te, za które został sławnym, to by się śmiać z niego potrzeba?

HIPPIASZ. Jest tak naprawdę, Sokratesie, jak ty

mówisz. Co do mnie jednak, to zwykłem starożytnych i poprzedników, a poprzedników nawet więcej chwalić niż współczesnych; wystrzegam się zazdrości tych, co żyją, a obawiam się gniewu tych, co zmarli.

SOKRATES. Pięknie ty, Hippiaszu, sądzisz i miarkujesz sobie, jak się przynajmniej mnie widzi. A ja bym ci przyświadczyć potrafił, że prawdę mówisz i że istotnie postąpiła wasza sztuka pod tym względem, żeby i publiczne sprawy umieć załatwiać obok swoich osobistych. Ot, przyjechał tu taki Gorgiasz, mędrzec z Leontiniów; w charakterze urzędowym przybył z domu jako poseł, jako najzdolniejszy między obywatelami Leontiniów do załatwienia spraw publicznych, i na zgromadzeniu ludowym przemawiał, podobno bardzo pięknie, a znowu w charakterze prywatnym urządzał popisy retoryczne i obcował z młodymi ludźmi, na czym grube pieniądze zarobił i wziął z tego miasta.

A jeśli wolisz — to mój przyjaciel Prodikos — ten często i w inne strony jeździł w charakterze urzędowym, a w końcu niedawno był tutaj z ramienia państwa; przybył z Keos, przemawiał na Wielkiej Radzie, zdobył sobie wielkie uznanie i znowu prywatnie robił popisy oratorskie i obcował z młodymi ludźmi i wziął za to pieniędzy nieprawdopodobnie wiele.

A z tamtych, ze starożytnych żaden nigdy nie uważał za właściwe brać pieniędzy jako umówionej zapłaty, ani się swoim rozumem popisywać przed mieszaną publicznością; tacy byli naiwni; nie wiedział jeden z drugim, że pieniądze to rzecz bardzo cenna. A z tych dwóch każdy więcej pieniędzy zrobił na mądrości niż jaki bądź inny fachowiec na jakiej-

kolwiek innej sztuce. A jeszcze przed nimi Protagoras.

III HIPPIASZ. Bo ty, Sokratesie, nic a nic nie wiesz o tym, co piękne na tym punkcie. Gdybyś ty wiedział, ilem ja pieniędzy zarobił, dopiero byś się dziwił. Już pomijam inne sposobności, ale kiedy raz przyjechał E do Sycylii, to chociaż tam siedział Protagoras i miał wielką sławę, i starszy był ode mnie, to ja, choć znacznie młodszy od niego, w krótkim czasie zarobiłem znacznie więcej niż sto pięćdziesiąt min, a z jednego tylko miasteczka bardzo małego, z Inykos, wywiozłem więcej niż dwadzieścia min. Przywiozłem to do domu i dałem ojcu, a on i inni obywatele osłupieli ze zdziwienia. Ja, po prostu, mam to wrażenie, że więcej pieniędzy zarobił, niż którykolwiek dwóch mędrców razem wziętych.

283 SOKRATES. Piękne to, Hippiaszu, co mówisz, i to wielkie świadectwo mądrości i twojej, i ludzi dzisiejszych w porównaniu do dawnych: jak bardzo się różnią.

Toż z twoich słów wynika wielka głupota ludzi dawnych, z czasów choćby Anaksagorasa. Bo powiadają, że Anaksagorasowi miało się trafić coś wprost przeciwnego niż wam. Kiedy dostał wielki majątek w spadku, zaniedbał go i stracił wszystko. Taki to był mędrzec bez rozumu. A powiadają podobne rzeczy i o innych starożytnych. Więc to, uważam, piękne świadectwo pokazujesz mądrości dzisiejszych w porównaniu do dawnych; wielu sądzi podobnie jak ty: B że mędrzec powinien być przede wszystkim mądry dla siebie samego. A znaczy to chyba, żeby jak najwięcej pieniędzy zarobił.

Dość już o tym; ale o, to mi powiedz. Ty sam, IV
gdzieś najwięcej pieniędzy zarobił, z tych miast, do
których jeździsz? Z pewnością w Lacedemonie, bo
tam i najczęściej bywasz?

HIPPIASZ. Nie, na Zeusa, Sokratesie.

SOKRATES. Jak mówisz? Więc najmniej? C

HIPPIASZ. Otóż nic w ogóle, nigdy.

SOKRATES. To cud opowiadasz przedziwny, Hippia-
szu. A powiedzże mi: twoja mądrość nie potrafi, jeżeli
ktoś z nią obcuje i uczy się, zrobić go lepszym, dziel-
niejszym?

HIPPIASZ. I bardzo, Sokratesie.

SOKRATES. Więc synów obywateli Inykos umiałeś
zrobić lepszymi, a Spartiatów nie potrafiłeś?

HIPPIASZ. Daleko mi do tego.

SOKRATES. A, to pewnie Sycylijczycy chcą się sta-
wać lepszymi a Lacedemończycy nie?

HIPPIASZ. Owszem Sokratesie, i Lacedemończycy. D

SOKRATES. To może z braku pieniędzy unikali obco-
wania z tobą?

HIPPIASZ. Ależ nie; oni mają dość.

SOKRATES. Więc cóżby to było, że choć chcą i mają
pieniądze a ty możesz im oddać nieocenione zasługi,
nie odesłali cię z pełnym workiem? Chybaż przecie
nie to, żeby Lacedemończycy lepiej od ciebie wy-
chowywali swoich synów? Czy może powiemy tak,
i ty się na to zgodzisz?

HIPPIASZ. Ani troszeczkę. E

SOKRATES. Więc czyś młodych ludzi nie umiał na-
kłonić w Lacedemonie, że obcując z tobą więcej by
w dzielność postąpili niż ze swymi najbliższymi, czy
też ich ojców nie umiałeś namówić, że raczej tobie

powinni synów oddawać, niż się osobiście nimi zajmować, jeżeli im coś na synach zależy? Przecieżby nie żałowali własnym dzieciom możliwie największego postępu w dzielności.

HIPPIASZ. Ja też nie myślę, żeby żałowali.

SOKRATES. Tak jest; przecież Lacedemon jest praworządny.

HIPPIASZ. Jakżeby nie?

SOKRATES. A w praworządnych państwach, w największej czci zostaje dzielność.

HIPPIASZ. Tak jest.

SOKRATES. A ty jej udzielać drugiemu umiesz najpiękniej w świecie.

HIPPIASZ. I to bez żadnego porównania, Sokratesie.

V SOKRATES. A przecież, kto by najpiękniej umiał udzielać hodowli koni, czyżby nie w *Tesalii* miał największe zachowanie z całej Grecji i największe by stamtąd brał pieniądze i skądinąd, gdzieby o tę rzecz poważnie dbano?

HIPPIASZ. Zdaje się.

B SOKRATES. A kto umie udzielać najcenniejszych nauk w rzeczach dzielności, ten *nie* w *Lacedemonie* największą znajdzie cześć i największy zrobi majątek, jeżeli zechce: ani w innym praworządnym państwie greckim, tylko w *Sycylii*, raczej, uważasz przyjacielu, i w *Inykos*? Będziemy w to wierzyli, Hippiaszu? Jak ty każesz, to trzeba wierzyć.

HIPPIASZ. Duch narodowy, Sokratesie, nie pozwala Lacedemończykom zmieniać praw, ani synów chować wbrew zwyczajom.

SOKRATES. Jak mówisz, Lacedemończykom duch

narodowy nie pozwala postępować słusznie, tylko błędzić? C

HIPPIASZ. Ja bym tego nie powiedział, Sokratesie.

SOKRATES. A przecież postępowaliby słusznie, chwając synów lepiej a nie gorzej.

HIPPIASZ. Słusznie; ale obcego wychowania prawo u nich dawać nie pozwala; bądź przekonany: jeżeliby stamtąd ktokolwiek i kiedy bądź był wziął pieniądze za wychowanie, to i ja bym był wziął przede wszystkim. Bo mnie tam słuchają bardzo chętnie i chwają; tylko, jak mówię, prawo nie daje.

SOKRATES. A prawo, powiadasz Hippiasz, to szkoda, czy pożytek państwa? D

HIPPIASZ. Nadają, moim zdaniem, prawo dla pożytku, ale niekiedy i szkodę przynosi prawo, jeżeli źle zostanie nadane.

SOKRATES. Jakto? Czyż nie jako dobro największe dla państwa nadają prawo prawodawcy i bez niego niesposób mieszkać praworządnie?

HIPPIASZ. Prawdę mówisz.

SOKRATES. I jeśli się z dobrem rozminą ci, co się biorą do nadawania praw, to się minęli i z tym, co prawne i z prawem, czy jak mówisz?

HIPPIASZ. Ściśle biorąc, Sokratesie, to tak jest, ale E
doprawdy, że ludzie nie zwykli tak rzeczy nazywać.

SOKRATES. Hippiasz, czy ci, co znają rzecz, czy też ci, co się nie znają?

HIPPIASZ. Szerokie koła.

SOKRATES. A te znają prawdę; te szerokie koła?

HIPPIASZ. Ależ nie.

SOKRATES. A za to ci, co ją znają, uważają, że na-

prawdę prawem jest dla wszystkich raczej to, co większy pożytek przynosi, niż to, co więcej szkodzi. Czy też się nie zgadzasz?

HIPPIASZ. Tak, zgadzam się, że naprawdę, to tak.

SOKRATES. Nieprawdaż; jest tak i tak się rzeczy mają, jak sądzą ci, co się znają na rzeczy?

HIPPIASZ. Tak jest.

VI
285 SOKRATES. A Lacedemończykom, powiadasz, większy pożytek przynosi pobierać wychowanie od ciebie, choć ono nie swojskie, niż odbierać wychowanie ojczyste?

HIPPIASZ. I prawdę mówię.

SOKRATES. I że, co pożyteczniejsze, to też i bardziej prawne, i to mówisz, Hippiaszu?

HIPPIASZ. A powiedziałem.

SOKRATES. Zatem, wedle Twego rozumowania, to i bardziej *prawem* jest, żeby się synowie Lacedemończyków wychowywali u Hippiasza, a mniej *prawem*, żeby u własnych ojców, jeżeli naprawdę od ciebie więcej skorzystają.

HIPPIASZ. Ależ i jak skorzystają, Sokratesie!

B SOKRATES. Zatem *prawo* łamią Lacedemończycy, kiedy ci złota nie dają i nie powierzają swoich synów?

HIPPIASZ. Ja się na to zgadzam. Mam wrażenie, że twoje argumenty przemawiają za mną i nie mam żadnego powodu, żeby się im sprzeciwiać.

SOKRATES. Bezprawie tedy, przyjacielu, znajdujemy u Lakonów i to największe u nich, gdzie, zdało się prawo najwyżej stoi.

A oni ciebie chwala, na bogów, Hippiaszu, i chętnie od ciebie słuchają czego? Naturalnie, że tego, co ty

najlepiej umiesz — tych rzeczy o gwiazdach i co się c
dzieje na niebie?

HIPPIASZ. Ani troszkę; tego to nawet znosić nie
mogą.

SOKRATES. A to pewnie czegoś z geometrii chętnie
słuchają.

HIPPIASZ. Nigdy; bo nawet rachować, powiem po
prostu, wielu z nich nie potrafi.

SOKRATES. To trudno, żeby znieśli, jak ty wykładasz
o rachunkach.

HIPPIASZ. Bardzo trudno, na Zeusa.

SOKRATES. A więc to, co ty najjaśniej i najściślej
ze wszystkich umiesz rozbierać: o doniosłości głosek d
i zgłosek, o rytmach i harmoniach?

HIPPIASZ. O jakich tam, mój kochany, harmoniach
i głoskach?

SOKRATES. Więc co to za rzeczy, których chętnie
od ciebie słuchają i chwala? Sam mi powiedz, skoro
ja nie znajduję.

HIPPIASZ. O rodach, Sokratesie, bohaterach i zwy-
kłych ludziach i osadnictwach, jak to się dawnymi
czasy zakładało państwa, i w ogóle całej archeologii
najchętniej słuchają tak, że ja się przez nich musia-
łem wyuczyć i powykuwać na pamięć wszelkie tego E
rodzaju rzeczy.

SOKRATES. Na Zeusa, Hippiaszu; masz szczęście, że
Lacedemończycy nie słuchają chętnie, jak im ktoś
naszych archontów wylicza od Solona zacząwszy;
inaczej miałbyś kłopot z nauką.

HIPPIASZ. Skądże, Sokratesie? Jak raz usłyszę, to
pięćdziesiąt imion z pamięci powtórzę!

SOKRATES. Prawda; nie zmiarkowałem, że ty po- VII

286 siadasz sztukę pamiętania. Ale tak, to rozumiem, że się, oczywista rzecz, Lacedemończycy tobą cieszą, bo dużo wiesz i taki z ciebie mają pożytek, jak dzieci ze starych babek. Przyjemne im bajki opowiadasz.

HIPPIASZ. I jeszcze, na Zeusa, Sokratesie, o zajęciach pięknych niedawno się tam bardzo podobał mój wykład; o tym, czym się młody człowiek zajmować powinien. Bo ja mam na ten temat napisaną bardzo piękną mowę. W ogóle dobrze zrobiona, a przede wszystkim dobór słów. A wstęp i początek mam taki:

- B Kiedy Troję zdobyto, mówi podanie, że Neoptolemos miał zapytać Nestora, jakie też są piękne zajęcia, do których by się za młodu brać należało, żeby mieć sławę w przyszłości. A potem tam mówi Nestor i przedkłada mu rozliczne zajęcia prawe i piękne bardzo. Więc to wziąłem na popis wtedy i tutaj mam zamiar ten sam popis urządzić za dwa dni w szkole Fejdostatosa, i innych wiele, których warto posłuchać. Bo mnie Eudikos zaprosił, syn Apemanta. Pamiętaj, żebyś przyszedł sam i innych przyprowadził,
- C takich, co potrafią, po wysłuchaniu, ocenić mowę.

- VIII SOKRATES. Będziemy, jak Pan Bóg da, Hippiaszu. Ale teraz mi pokrótce coś o tym powiedz. Boś mi przypomniał piękno. A niedawno ktoś mnie, mój kochany, w kłopot wprowadził, kiedym w jakimś rozmowaniu jedno rzeczy ganił jako szpetne, a drugie chwalił jako piękne — ten mnie tak jakoś pyta, a bardzo zuchwale: Skądże ty, mój Sokratesie, wiesz,
- D która rzecz piękna, a która szpetna; bo, proszę cię, mógłbyś mi powiedzieć, co to jest piękno? I ja, przez moje niedołęstwo, byłem w kłopotcie i nie umiałem mu odpowiedzieć metodycznie. Więc odchodząc z tego

zebrania, gniewałem się sam na siebie, lajałem się sam w duchu i odgrażałem, że jak tylko spotkam kogoś z was, mędrców, to będę słuchał, nauczę się, wykuję na pamięć i wrócę znowu do tego, co mnie pytał, *odnowić* walkę argumentów. Więc teraz, jak powiadam, w sam czas cię spotykam. Nauczcie mnie, jak się należy, o pięknie samym, co to jest i spróbuj E mi możliwie najjaśniejsze dawać odpowiedzi, abym po raz drugi nie upadł w dyskusji i drugi raz na śmiech nie zasłużył. Ty przecież wiesz to zupełnie jasno i chyba to będzie jakaś mała nauka spośród tych wielu, które ty posiadasz i znasz.

HIPPIASZ. Mała, Sokratesie, doprawdy, i nic nie warta, żeby się tak wyrazić.

SOKRATES. Więc ja się łatwo nauczę i nikt mnie już więcej nie pobije w dyskusji?

HIPPIASZ. Nikt z pewnością. Inaczej licha by była moja robota i niefachowa.

287

SOKRATES. Dobrze mówisz, na Herę, Hippiaszu! Może pobijemy tego obywatela. A może to nie zaszkodzi, jeżeli ja go będę udawał i kiedy ty będziesz dawał odpowiedzi, ja będę argumenty zaczepiał z drugiej strony, abyś mnie wyćwiczył jak najwięcej; ja już trochę umiem tak podchwytywać. Więc, jeżeli ci to nie robi różnicy, to będę cię zaczepiał, abym tym więcej sił *nabrał* przy lekcji.

HIPPIASZ. Ależ chwytaj! Przecież, jak mówię, to niewielkie pytanie; ja bym cię nauczył odpowiadać i na znacznie trudniejsze tak, żeby cię żaden człowiek B zbić nie potrafił.

SOKRATES. Joj, jak ty dobrze mówisz. Więc dalej, IX skoroś taki łaskaw, to ja się zrobię jak najwięcej

tamtym człowiekiem i będę cię próbował pytać. Bo gdybyś się przed nim popisywał tą mową, o której wspominasz, tą o pięknych zajęciach, to on by słuchał; a gdybyś skończył mówić, on by cię zaraz zapytał o nic innego, tylko o piękno; on już ma taki zwyczaj jakiś i powiedziałby: Gościu z Elis, nieprawdaż, że ludzie sprawiedliwi są *sprawiedliwością* sprawiedliwi? Odpowiadajże Hippiaszowi tak, jakby cię tamten pytał.

HIPPIASZ. Odpowiem, że *sprawiedliwością*.

SOKRATES. Nieprawdaż, jest coś takiego: *sprawiedliwość*?

HIPPIASZ. Tak jest.

SOKRATES. Nieprawda, że dzięki mądrości, mądrzy są mądrymi, a dzięki dobru, dobrem jest wszystko, co dobre?

HIPPIASZ. Jakżeby nie?

SOKRATES. I czymś są te rzeczy, bo przecież nie dzięki czemuś, co nie istnieje?

HIPPIASZ. Są, naprawdę.

SOKRATES. I nieprawdaż, że i wszystkie piękne rzeczy dzięki pięknu są piękne?

D HIPPIASZ. Tak; dzięki pięknu.

SOKRATES. I ono też czymś jest?

HIPPIASZ. No jest, ale o cóż chodzi?

SOKRATES. Powiedzże, przybyszu, tak będzie mówił: co to jest to piękno, Hippiasz?

HIPPIASZ. Więc o nic innego nie chce się dowiedzieć ten pytający, tylko o to, co jest piękne?

SOKRATES. Zdaje mi się, że nie; tylko o to, co to jest piękno, Hippiasz.

HIPPIASZ. Ale co mu na tym zależy?

SOKRATES. Ty myślisz, że to wszystko jedno?

HIPPIASZ. Ależ to zgola wszystko jedno.

SOKRATES. No tak — widać, że ty wiesz lepiej; a jednak przypatrz się mój kochany — on cię pyta nie o to, co jest piękne, tylko czym jest piękno?

HIPPIASZ. Rozumiem, pocziwa duszo, i odpowiem mu, co to jest piękno i nie dam się zbić żadną miarą. Otóż jest to, Sokratesie; dobrze sobie to spamietaj, żeby tak prawdę powiedzieć; ładna panna — to piękno.

SOKRATES. Piękną, Hippiaszu, dalipies i sławną daleś odpowiedź. Więc jakże, jeżeli ja tak odpowiem, to załatwię się z odpowiedzią i to trafnie, i nie dam się zbić żadną miarą? 235

HIPPIASZ. Ależ jakbyś się miał dać zbić, kiedy tak sądzą wszyscy i przyświadczy ci każdy słuchający, że słusznie mówisz?

SOKRATES. Niechże będzie i tak. Pozwólże, Hippiaszu, że sobie w duchu rozbiore to, co mówisz. Bo ten mnie zapyta tak jakoś: Proszę cię, mój Sokratesie, odpowiedz no: Jeżeli jest czymś piękno samo, to wszystkie rzeczy, które pięknymi nazywasz, byłyby takie dzięki niemu? A ja powiem, że jeśli ładna panna jest pięknem, przez które te rzeczy mają być piękne...

HIPPIASZ. A cóż ty myślisz, że on cię jeszcze będzie próbował zbijać, że to nie jest piękne, co mówisz; albo, jeśliby próbował, to się nie ośmieszysz?

SOKRATES. Że będzie próbował, przedziwny człowieku, to ja dobrze wiem. A czy się tą próbą ośmieszysz, to się dopiero pokaże. A co będzie mówił, to ci spróbuję powiedzieć.

HIPPIASZ. Powiedzże.

- X SOKRATES. On powie: jakiś ty słodki, Sokratesie. A ładna kobyła, to nie piękna? Przecież ją i bóg w wyroczni pochwalił? Cóż odpowiemy, Hippiaszu?
- C Nic innego, tylko powiemy, że i kobyła jest piękna, jak ładna? Bo jakżebyśmy śmieli zaprzeczać, że co piękne, to piękne?

HIPPIASZ. Prawdę mówisz, Sokratesie. I słusznie to bóg powiedział; przecież u nas się bardzo piękne klacze rodzą.

SOKRATES. Dobrze, ależ on powie: a cóż lira ładna? Czy to nie piękne? Zgodzimy się, Hippiaszu?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. To ów powie potem, ja dobrze wiem, co; bo ja znam jego zwyczaj: „Duszo ty dobra; a cóż ładny garnczek? Może to nie piękne?”

- D HIPPIASZ. Sokratesie, a cóż to za człowiek? To ktoś bez wychowania, kiedy śmie wymieniać takie grube słowa w poważnej dyskusji.

SOKRATES. Taki jeden, Hippiaszu; nie tyle elegant, ile obszarpaniec, który o nic innego nie dba, tylko o prawdę. A jednak trzeba odpowiedzieć temu człowiekowi i ja naprzód powiem, co. Gdyby garnek był robotą dobrego garncarza, gładki i okrągły i pięknie wypalony, jak to bywają nieraz piękne garnki, takie dwuuszne, co to sześć miar zawierają, bardzo ładne — więc gdyby o taki garnek pytał, to by się trzeba zgodzić, że piękny. Bo jakżebyśmy mogli powiedzieć, że nie jest piękne to, co jest piękne?

HIPPIASZ. Nigdy, Sokratesie.

SOKRATES. Nieprawdaż, powie, że i garnek ładny, to rzecz piękna? Odpowiadaj!

HIPPIASZ. Tak, Sokratesie, tak się rzeczy mają, uważam. Ładne i to naczynie, jeśli pięknie wyrobione, ale o tym wszystkim nie warto mówić, że piękne w porównaniu do konia, albo panny i do wszystkich innych rzeczy pięknych.

SOKRATES. Dobrze. Rozumiem, Hippiaszu, że mu na 289 te jego pytania trzeba odpowiedzieć tak: „Człowiecze, nie wiesz, że dobrze powiedział Heraklit: najpiękniejsza mała jest szpetna w porównaniu z rodem ludzi i z garnków najpiękniejszy szpetny jest w porównaniu z rodem panien, jak powiada Hippiasz mędrzec“. Czy nie tak, Hippiaszu?

HIPPIASZ. Tak jest, Sokratesie, bardzo słusznieś odpowiedział.

SOKRATES. Słuchajże. Potem doskonale wiem, że XI on powie: Jakto Sokratesie; a gdyby ród panien porównać z rodem bogów, czyż nie przedstawi się tak samo, jak rodzaj garnków w porównaniu z pannami? Czyż się wtedy znowu i najpiękniejsza panna nie wyda szpetną? I czy Heraklit, na którego się powołujesz, nie mówi tego samego, że najmądrzejszy z ludzi małą się wyda w porównaniu do boga i co do mądrości, i co do piękności, i pod wszystkimi innymi względami? Zgodzimy się, Hippiaszu, że najpiękniejsza panna szpetna jest w porównaniu z rodem bogów?

HIPPIASZ. Któż by temu przeczył, Sokratesie?

SOKRATES. Więc, jeżeli się na to zgodzimy, będzie C się śmiać i powie: Sokratesie, pamiętasz, jakieś miał pytanie? Pamiętam, powiem, że pytanie było, co to jest piękno samo. Tak; a ty, powie, na pytanie o piękno, podajesz w odpowiedzi coś; co, jak sam mówisz, nie jest ani odrobinę więcej piękne niż szpetne. Zdaje

się, powiem. Albo co mi doradzisz, przyjacielu, odpowiedzieć?

HIPPIASZ. To właśnie, co do mnie przynajmniej. A doprawdy, że w porównaniu do bogów, *ludzki ród nie jest piękny*, to przecież prawdę powie.

D SOKRATES. Przecież, gdybym cię był z początku pytał, tak mi powie, co jest i pięknem, i szpetnem *równocześnie*, a ty byś mi był słusznie odpowiedział. I czyż jeszcze ci się zdaje, że piękno samo, przez które wszystkie inne rzeczy się zdobią i wydają się pięknymi, jeśli która z nich ma w sobie coś z tej istoty, myślisz, że to jest panna albo koń, albo lira?

E HIPPIASZ. Ach *tak*, Sokratesie, jeżeli ci o to chodzi, to bardzo łatwo odpowiedzieć mu na pytanie, co to jest piękno, przez które się i wszystkie inne rzeczy zdobią i wydają pięknymi, jeśli która ma w sobie coś z niego. To przecież strasznie naiwny człowieczysko i nic się nie rozumie na rzeczach pięknych. Więc jeżeli mu odpowiesz, że to, o co pytasz: *piękno*, to nic innego jak *złoto*, zmiesza się i nie będzie próbował cię zbijać. Bo przecież wiemy chyba wszyscy, że cokolwiek ma w sobie coś z niego, to, choćby się przedtem wydawało szpetne, wyda się pięknem, kiedy się je złotem ozdobi.

SOKRATES. Ty nie znasz tego człowieka, Hippiaszu, jaka to bestia uparta i niczego łatwo nie przyjmie.

290 HIPPIASZ. Co tam, Sokratesie! Słuszne słowo musi przyjąć — a jak nie przyjmie, to się ośmieszy.

XII SOKRATES. Ależ on z pewnością tej odpowiedzi nie tylko nie przyjmie, ale będzie ze mnie mocno drwił i powie: zarozumiałcze ty; Fidiasz uważasz, złym był rzemieślnikiem? A ja, chyba powiem, że ani trochę.



HIPPIASZ. Słusznie powiesz, Sokratesie.

SOKRATES. Słusznie, doprawdy. Więc tamten, kiedy ja się zgodzę, że dobrym rzemieślnikiem był Fidiasz, powie potem: cóż ty myślisz, że Fidiasz nie znał tego piękna, o którym ty mówisz? A ja powiem: Dlaczego właściwie? Bo, powie mi, Atenie nie zrobił oczu złotych, ani reszty twarzy, ani stóp, ani rąk, chociaż złote powinny by się były najpiękniejszymi wydawać, tylko z kości słoniowej. Widocznie, że ten błąd popełnił przez nieuctwo; nie wiedział, że złoto czyni wszystko pięknym, w czym się tylko znajdzie. Jeżeli on tak powie, co mu odpowiemy, Hippiaszu?

HIPPIASZ. Nic trudnego. Powiemy, że słusznie zrobił, bo i kość słoniowa, uważam, to ładna rzecz.

SOKRATES. A dlaczegoż, on mi powie, i środków oczu nie zrobił z kości słoniowej, tylko z kamienia,

wyszukawszy kamień możliwie najpodobniejszy do kości słoniowej? Czy i ładny kamień jest czymś pięknym? Przyznamy mu słuszność, Hippiaszu?

HIPPIASZ. Przyznamy, jeżeli tylko jest stosowny.

SOKRATES. A jeżeli niestosowny, to szpetny? Mam się zgodzić, czy nie?

HIPPIASZ. A zgódź się, jeżeli się tylko nie stosuje...

D SOKRATES. Jakże to? Kość słoniowa i złoto, powie, ty mędrco jeden, kiedy jest stosowna, nadaje wygląd piękny, a kiedy nie, szpetny? Zaprzeczymy, czy zgodzimy się z nim, że słusznie mówi?

HIPPIASZ. Zgodzimy się, że co jest stosowne do jakiejś rzeczy, to też ją czyni piękną.

SOKRATES. A on powie: a cóż będzie stosowne, kiedy by ktoś w tym garnczku, o którymśmy przed chwilą mówili, w tym pięknym, gotował pełno pięknego grochu — złota kopystka więcej się do tego stosuje, czy figowa?

XIII HIPPIASZ. Na Heraklesa, a cóż to za człowiek, Sokra-
E tesie? Nie chciałbyś mi powiedzieć, kto to taki?

SOKRATES. Nie poznałbyś go, gdybym ci powiedział nazwisko.

HIPPIASZ. Ależ ja i teraz poznaję, że to jakiś dureń.

SOKRATES. Utrapieniec okropny, Hippiaszu. Ale przecież, co mu odpowiemy? Oczywiście, że figowa. Bo naprzód jakiś lepszy zapach nadaje grochowi, a potem, przyjacielu, nie rozbije nam garnka, nie wyleje grochu, nie zgasi ognia i tych, którzy chcieli jeść, nie pozbawi znakomitego śniadania.. A tamta, złota, wszystko by to zrobiła, tak, że my chyba powiemy, że raczej stosowna będzie figowa niżli

złota. Tak się mnie wydaje, chyba że ty będziesz 291
może innego zdania.

HIPPIASZ. Stosowniejsza będzie, Sokratesie. Ale ja
bym z człowiekiem, który o takie rzeczy pyta, w ogó-
le nie dyskutował.

SOKRATES. Słusznie, przyjacielu. To by nawet nie
było stosowne, żebyś ty się miał takich słów nasłu-
chiwać; ty, tak pięknie ubrany i pięknie obuty,
a sławny z mądrości między wszystkimi Hellenami.
Ale mnie tam to wszystko jedno ocierać się o tego
człowieka. Więc *mnie* naprzód poucz i zrób to dla B
mnie: dawaj odpowiedzi. Bo, widzisz, jeżeli serio sto-
sowniejsza jest figowa od złotej, to ten człowiek
powie, że figowa jest też i piękniejsza, skoroś się,
Sokratesie, zgodził, że to, co stosowne, piękniejsze
jest od tego, co niestosowne. Cóż więc; zgodzimy się,
Hippiaszu, że figowa piękniejsza od złotej?

HIPPIASZ. Chcesz, Sokratesie, to ci powiem coś, co
jeśli pięknem nazwiesz, uwolnisz się od tych wielu
słów.

SOKRATES. Naturalnie; tylko nie prędeż, aż mi C
powiesz, na którą się mam zgodzić z tych dwóch
kopystek, o którycheśmy przed chwilą mówili, że
jest stosowna i piękniejsza.

HIPPIASZ. Ależ, jak chcesz, to mu odpowiedz, że ta
zrobiona z figi.

SOKRATES. Powiedźże teraz, coś właśnie miał po-
wiedzieć. Bo tamtą odpowiedzią, że piękno to złoto,
zgoła, chyba nie dowiodę, żeby złoto piękniejsze było
od drewna figowego. A teraz to czym znowu, powia-
dasz, jest piękno?

HIPPIASZ. Ja ci powiem, bo zdaje mi się, że ty szu- D

kasza w odpowiedzi takiego piękna, które się nigdy nigdzie nikomu szpetnym nie wyda.

SOKRATES. Tak jest, Hippiaszu; i pięknie teraz przypuszczasz.

HIPPIASZ. Słuchajże. Bo przeciw temu, pamiętaj sobie, jeśli by kto miał co odpowiedzieć, to ja powiem, że się w ogóle na niczym nie rozumie.

SOKRATES. Mówże jak najprędzej, na bogów!

HIPPIASZ. Mówię tedy, że zawsze i dla każdego, i wszędzie, najpiękniejszą rzeczą jest zrobić majątek, E mieć zdrowie i sławę u Hellenów, dożyć starości, rodziców zmarłych pięknie pochować, a własne dzieci, żeby człowieka pięknie i wspaniale pogrzebały.

XIV SOKRATES. Oj, joj, Hippiaszu, jakie tu cudowne i wielkie, i godne ciebie słowa! I, na Herę, ja ciebie lubię, bo mi się zdaje, że ty tak pocziwie pomagasz mi, ile tylko potrafisz. Ale w tego człowieka nie trafimy; przeciwnie, on się dopiero *teraz* będzie z nas śmiał najwięcej. Bądź przekonany!

HIPPIASZ. Ale to *szelmowski* śmiech, Sokratesie. Bo, kiedy nie potrafi na to nic odpowiedzieć, a będzie się śmiał, to chyba z siebie samego i słusznie się z niego 292 będą śmiali otaczający.

SOKRATES. Może i tak, a może znowu po takiej odpowiedzi, jak ja się obawiam, gotów się śmiać nie tylko ze mnie.

HIPPIASZ. Ale cóż znowu?

SOKRATES. I jak będzie miał kij pod ręką, a ja nie umknę na czas, to mnie będzie gonił, aż miło.

HIPPIASZ. Co ty mówisz! To może twoim panem jest ten człowiek i czyż takim postępkim nie ściągnie na siebie ciężkiej winy i kary? A może też tu u was

w państwie nie ma karności i wolno się nawzajem B
tłuc niesprawiedliwie obywatelom?

SOKRATES. Ależ nie wolno, zgola.

HIPPIASZ. A więc będzie karany, kiedy cię niesprawiedliwie obije.

SOKRATES. Nie *zdaje* mi się, Hippiaszu; nie, jeżeli-
bym mu taką dał odpowiedź. Biłby sprawiedliwie,
jak mi się *zdaje*.

HIPPIASZ. A, to i mnie się *zdaje*, skoro ty sam tak
uważasz.

SOKRATES. A wolno ci powiedzieć, za co bym słusz-
nie wziął w skórę po takiej odpowiedzi? Czy i ty
mnie obijesz bez sądu? Czy też przyjmiesz wytłuma-
czenie?

HIPPIASZ. Dopieroż by to było, żebym nie przyjął. C
Więc jak mówisz?

SOKRATES. Ja ci powiem w ten sam sposób, jak XV
teraz; będę udawał tamtego, ale nie będę do ciebie
używał słów takich, jak on do mnie; takich przykrych
i niesamowitych. Ja ci mówię, on mnie zapytał: proszę
cię, Sokratesie, ty uważasz, żeś może niesprawiedli-
wie wziął kije, ty, któryś taki długi hymn uroczysty
wyśpiewał, a tak niemuzykalnie, że śpiew daleko
odbiegł od pytania. Jakto? powiem. Jak? powie; to
nie potrafisz zapamiętać, żem cię o piękno *samo* pytał, D
o to, co niech się tylko w jakiejś rzeczy znajdzie,
zaraz ona się robi piękna: i kamień, i drewno, i czło-
wiek, i bóg, i każdy czyn, i każda nauka. Człowiecze,
ja się pytam o *piękność samą*, czym ona jest i tak
daremnie krzyczę do ciebie, jakby przy mnie kamień
siedział i to młyński, bez uszu i bez mózgu. Więc
gdybym, przestraszony, dał na to taką odpowiedź,

czyżbyś się nie gniewał, Hippiaszu? Doprawdy, sam
E Hippiasz powiedział, że to jest piękno. Chociaż ja go
tak pytałem, jak ty mnie, co jest piękne dla wszystkich
i zawsze. Więc jak mówisz? Nie pogniewa się,
jeżeli ja tak powiem?

HIPPIASZ. A ja dobrze wiem, Sokratesie, że dla
wszystkich piękne jest to, co powiedziałem i pięknem
się zawsze wyda.

SOKRATES. A nawet i będzie, powie tamten. Bo, co
piękne, to zawsze piękne.

HIPPIASZ. Tak jest.

SOKRATES. I zawsze było? powie.

HIPPIASZ. I było.

SOKRATES. A on powie: czy i dla Achillesa, zdaniem
gościa z Elis, pięknem było zostać pogrzebanym po
przodkach i dla dziadka jego Ajakosa, i dla innych,
293 którzy się z bogów porodzili, i dla samych bogów?

XVI HIPPIASZ. Cóż znowu? A niechże go lichy porwie!
Toż nawet bluźniercze te pytania tego człowieka.

SOKRATES. Jakto? Na zapytanie drugiego powie-
dzieć, że tak się rzeczy mają, to może znowu nie takie
bluźnierstwo?

HIPPIASZ. Może być.

SOKRATES. A może ty sam jesteś taki, tak on powie,
bo ty mówisz, że dla każdego i zawsze pięknem jest,
jeżeli go dzieci pogrzebią, a on sam pochowa rodzi-
ców. Czyż jednym ze *wszystkich* nie był i Herakles,
i ci wszyscy, o którycheśmy teraz mówili?

B HIPPIASZ. Ależ ja nie mówiłem, że i dla bogów.

SOKRATES. Ani też dla bohaterów, jak się zdaje.

HIPPIASZ. A nie, o ile byli dziećmi bogów.

SOKRATES. A tylko, jeśli nie?

HIPPIASZ. Tak jest.

SOKRATES. Nieprawdaż, wedle twego obecnego zdania, dla jednych bohaterów, jak Tantalos, Dardanos i Zetos będzie to straszne i bezbożne i haniebne, a dla Pelopsa i dla innych, którzy się tak, jak on porodzili, piękne?

HIPPIASZ. Tak mi się wydaje.

SOKRATES. A więc tobie się wydaje to, czemuś przed chwilą przeczył, a mianowicie, że niekiedy i dla niektórych szpetną jest rzeczą, pochowawszy przodków, pogrzebionym być rękoma potomków. A jeszcze więcej chyba to, że to nie dla wszystkich możliwe. ani piękne; zaczem to tyle samo warte, co owe rzeczy przedtem: i panna, i garnek, a nawet jeszcze śmieszniej. Dla jednych to jest piękne, a dla drugich niepiękne. Zatem i teraz jeszcze, tak mi on powie, nie umiesz, Sokratesie, odpowiedzieć mi, co to jest piękno. Te i tym podobne rzeczy będzie na mnie sypał słusznie, jeżeli mu tak odpowiem.

Nieraz on tak ze mną rozmawia, Hippiaszu, a czasem, jakby się zlitował nad moją niewiedzą i brakiem kultury umysłowej, sam mi w pytaniu poddaje coś na próbę, czy mi się czymś takim nie wydaje piękno, albo się mnie o co bądź innego pytając, albo o coś z tematu rozmowy. XVII D

HIPPIASZ. Jak to mówisz, Sokratesie?

SOKRATES. Ja ci powiem. Ty dziwaku, tak on mówi, Sokratesie; daj spokój tego rodzaju odpowiedziom. Bo one bardzo naiwne i łatwo je obalić. Ale na to popatrz, czy ci się nie wyda pięknem; coś, czegośmy i teraz dotknęli w odpowiedzi, kiedyśmy mówili, że złoto, gdzie się stosuje, tam jest piękne, a gdzie nie, E

tam nie i wszystkie inne rzeczy, w których ono występuje. Zastanówże się nad samą *stosownością*, nad jej naturą, czy to właśnie nie jest piękno. A ja zwykłem się zawsze zgadzać na takie słowa. Bo nie mam co powiedzieć. Otóż tobie się wydaje, że *stosowność* to piękno?

HIPPIASZ. Ze wszech miar, Sokratesie.

SOKRATES. Przypatrzmy się, abyśmy zaś nie pomyłkowali.

HIPPIASZ. A, to trzeba się przypatrzeć.

SOKRATES. Zobacz więc. Stosownem nazywamy to, co dołączając się do jakiejś rzeczy sprawia, że się ta rzecz *wyduje* piękną, czy też, że *jest* piękną, czy może ani jedno, ani drugie?

HIPPIASZ. Mnie się zdaje.

SOKRATES. Więc czy to, co sprawia *pozory* piękności? Na przykład, jeżeli ktoś weźmie odzież, albo buciki stosowne, to choćby był śmieszny, wydaje się piękniejszy? Nieprawdaż, jeśli *stosowność* sprawia, że się dana rzecz *wyduje* piękniejszą, niż jest, to *stosowność* byłaby pewnym oszukaństwem w sprawie piękna i to by nie było to, czego szukamy, Hippiaszu. Bo myśmy szukali tego, dzięki czemu wszystkie rzeczy wielkie są wielkie dzięki przewyższaniu. Dzięki temu wszystko jest wielkie i choćby się która rzecz nie wydawała taką, a przewyższała inne, musi koniecznie być wielka. Więc tak samo, powiemy, i piękno, dzięki któremu wszystko jest piękne — czy się tam wydaje takim, czy nie — co by to było takiego? Bo *stosowność* to nie będzie. Ona sprawia, że się rzeczy wydają *piękniejsze* niż są, wedle twoich słów, a nie pozwala im wydawać się *takimi, jak są*. Ale to,

co sprawia, że rzeczy są piękne, jak przecież teraz c
powiedziałem, wszystko jedno, czy się wydają takimi,
czy nie — to próbujmy powiedzieć, czym jest. Tego
przecież szukamy, skoro szukamy piękna.

HIPPIASZ. Ależ stosowność, Sokratesie, sprawia, że
rzeczy i są, i wydają się piękne, jeśli ona jest.

SOKRATES. I nie może być, żeby się coś naprawdę
pięknego nie wydawało pięknym, skoro niby ma
w sobie to coś, co mu pozory piękna nadaje?

HIPPIASZ. To niemożliwe.

SOKRATES. Więc zgodzimy się na to, Hippiaszu, że XVIII
wszystko, co istotnie piękne i prawe, np. zajęcia, te
i uchodzą za piękne, i wydają się takimi zawsze D
i każdemu, czy też wprost przeciwnie: nie wie się
o tym i przede wszystkim o to właśnie toczą się
spory i walki prywatne między poszczególnymi jed-
nostkami i publiczne między państwami?

HIPPIASZ. Raczej tak, Sokratesie; nie wie się
o tym.

SOKRATES. A nie byłoby tak, gdyby one miały
w sobie pozór piękna. A miałyby go w sobie, gdyby
stosowność była pięknem i sprawiała nie tylko to, że
rzeczy są, ale i to, że się wydają pięknymi. Zaczem
stosowność, jeśli sprawia, że przedmioty są piękne,
to byłaby pięknem, którego szukamy, ale nie byłaby
przyczyną pozoru piękna. A jeśli z drugiej strony
przyczyną pozoru piękna jest stosowność — to nie E
może być pięknem, którego szukamy. Ono przecież
sprawia, że przedmioty są piękne. A zrobić, żeby się
coś wydawało i żeby było rzeczywiście nie tylko pię-
knem, ale i jakimkolwiek innem — tego nie potrafi
jedno i to samo. Więc wybierajmy, czy, zdaniem

naszym, stosowność sprawia, że się rzeczy *wydają*, czy też, że są piękne?

HIPPIASZ. Że się *wydają*, wedle mego zdania, Sokratesie.

SOKRATES. Oho, gdzieś nam uciekło i poszło sobie, Hippiaszu, poznanie piękna, czy ono *jest*, skoro stosowność okazała się czymś innym niż piękno.

HIPPIASZ. Tak, na Zeusa, Sokratesie; to mi coś bardzo głupia rzecz.

295 SOKRATES. A jednak, przyjacielu, jeszcze go nie puszczajmy: jeszcze mam trochę nadziei, że się pokaże, co to jest piękno.

HIPPIASZ. Naturalnie, Sokratesie. To nawet nie tak trudno znaleźć. Ja wiem, że gdybym na chwilę odszedł i na osobności sam się nad tym zastanowił, to bym ci to jaśniej powiedział z wszelką ścisłością.

XIX SOKRATES. Ej, Hippiaszu; nie mów wielkich słów! Widzisz, jaki z nim już mamy kłopot. Gotowe się na nas pogniewać i jeszcze nam dalej ucieknie. Cho-
B ciał głupstwu palnął. Bo ty, pewnie, łatwo to znajdziesz, kiedy będziesz sam. Ale na bogów, znajdźże je tu, przy mnie, albo, jeśliś łaskaw, szukaj go razem ze mną, jak teraz. Jak znajdziemy, to będzie cudnie. A jak nie, to ja się chyba pogodzę z moim losem, a ty sobie pójdiesz i znajdziesz rzecz z łatwością. A jeżeli teraz znajdziemy, to z pewnością nie będę ci się naprzykszał pytaniami, co to jest takiego, coś ty sam u siebie wynalazł. Ale teraz, zobacz no to
c znowu; czy ci się tym nie wyda piękno. Powiadam tedy, że ono jest — a uważaj dobrze, żeby mi się jakie głupstwo nie przymówiło — otóż niechaj nam pięknem będzie to, co jest przydatne. A powiedziałem

to, opierając się na takiej podstawie. Piękne, powiadamy, są oczy nie takie, które tak wyglądają, jakby nie umiały patrzeć, tylko takie, które potrafią i przydatne są do widzenia. No nie?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. Nieprawdaż, i całe ciało tak samo nazywamy pięknym: jedno do biegu, drugie do walki na pięści i podobnie zwierzęta wszystkie, czy to koń ^D piękny, czy kogut, czy przepiórka i przybory wszelkie i środki lokomocyjne używane na ziemi i na morzu, statki i trójwiosłowce i narzędzia wszelkie, czy to do muzyki, czy do jakiej innej sztuki, a jeśli chcesz, to i zatrudnienia, i prawa — bodaj że wszystko to nazywamy pięknem w ten sam sposób; patrzymy za każdym razem, jak dana rzecz urosła, albo jak jest zrobiona, w jakim stanie zostaje; patrzymy, czy przydatna i czym, i do czego przydatna, i kiedy, i to nazywamy pięknem, a coś, co pod tymi wszystkimi ^E względami nieprzydatne, to szpetne. Czy się i tobie tak samo nie wydaje. Hippiaszu?

HIPPIASZ. I mnie tak.

SOKRATES. Więc słusznie teraz mówimy, że na ^{XX} wszelki sposób to, co przydatne, jest piękne?

HIPPIASZ. Słusznie, doprawdy, Sokratesie.

SOKRATES. A nieprawdaż, że to, co zdolne coś zrobić, jest i przydatne do tego, do czego jest zdolne, a co niezdolne, to nieprzydatne?

HIPPIASZ. Tak jest.

SOKRATES. Zatem moc to piękno, a niemoc to brzydota?

HIPPIASZ. Bardzo stanowczo tak! Różne okoliczności,

296 Sokratesie, świadczą, że tak jest, a między innymi i polityka, bo w polityce i w państwie własnym mieć moc, to najpiękniejsza rzecz ze wszystkich, a nie mieć mocy, to najszpetniejsza ze wszystkich.

SOKRATES. Dobrze mówisz. A może, na bogów, Hippiasz, i mądrość jest dzięki temu najpiękniejszą rzeczą ze wszystkich, a głupota największą ze wszystkich hańbą?

HIPPIASZ. A co myślisz, Sokratesie?

SOKRATES. Cicho, przyjacielu kochany; jak ja się boję, co my też mówimy!

B HIPPIASZ. Czemu się znowu boisz, Sokratesie, skoro ci rozumowanie teraz tak ślicznie poszło?

SOKRATES. Ja bym rad, ale zastanów no się razem ze mną: czy robi ktoś rzecz, której by ani nie znał, ani w ogóle nie mógł?

HIPPIASZ. Nigdy; jakżeby zrobił coś, czego by nie mógł?

SOKRATES. Więc ci, którzy błędzą i źle robią i działają źle niechcący — cóż oni — gdyby nie mogli tego robić, nigdy by też nie robili?

C HIPPIASZ. Oczywiście.

SOKRATES. A prawda, że dzięki *mocy* mogą ci, którzy mogą. Boć przecież nie dzięki niemocy.

HIPPIASZ. Ależ nie.

SOKRATES. A którzy coś robią, ci *mogą* robić to, co robią?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. A złego znacznie więcej, niż dobrego robią wszyscy ludzie od dziecięcego wieku zacząwszy i błędzą mimo woli?

HIPPIASZ. Jest tak naprawdę.

SOKRATES. Cóż tedy? A tę moc i zdolność i te rzeczy przydatne, które się przydają do zrobienia czegoś złego, czy powiemy, że one są piękne, czy też daleko do tego?

HIPPIASZ. Daleko, zdaje mi się, Sokratesie. D

SOKRATES. Jakże, Hippiaszu; toż u nas to, co zdolne i przydatne, zdaje się, jest pięknem?

HIPPIASZ. Tak, Sokratesie; jeżeli jest *do dobrego* zdolne i do dobrego przydatne.

SOKRATES. Więc tamto sobie idzie precz: jakoby XXI
piękne było to, co zdolne i przydatne po prostu. Ale może dusza nasza, Hippiaszu, pragnęła to powiedzieć, że to, co jest przydatne i zdolne do zrobienia czegoś *dobrego*, że to jest piękno?

HIPPIASZ. Mnie się tak wydaje. E

SOKRATES. Ależ to przecież jest to, co *pożyteczne*! Czy nie?

HIPPIASZ. Tak jest.

SOKRATES. W ten sposób przecież i piękne ciała, i piękne prawa, i mądrość, i to wszystko, cośmy teraz wymieniali, piękne jest, bo pożyteczne.

HIPPIASZ. Oczywiście, że tak.

SOKRATES. Więc to, co pożyteczne, wydaje się nam tym, co piękne, Hippiaszu?

HIPPIASZ. Ze wszech miar, Sokratesie.

SOKRATES. A to co pożyteczne, to jest to, co robi dobro?

HIPPIASZ. A jest.

SOKRATES. A to, co robi coś, to nic innego, tylko przyczyna. Nie?

HIPPIASZ. Tak jest.

SOKRATES. Więc piękno to przyczyna dobra?

297 HIPPIASZ. Jest tak, jest.

SOKRATES. Słuchajże, Hippiaszu, a przyczyna czegoś, to co innego niż to, czego przyczyna jest przyczyną? Boć przecie przyczyna nie będzie przyczyną przyczyny. Ale tak sobie pomyśl: czyż przyczyna nie zdaje się być czymś czynnym?

HIPPIASZ. Tak jest.

SOKRATES. Nieprawdaż, coś czynnego czyni coś, co powstaje, a nie coś, co czyni?

HIPPIASZ. Tak jest.

SOKRATES. Nieprawdaż, że coś innego jest coś, co powstaje, a coś innego coś, co czyni?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. I prawda, że przyczyna nie jest przyczyną przyczyny, ale czegoś, co pod jej wpływem powstaje.

B HIPPIASZ. Tak jest.

SOKRATES. Więc, jeśli piękno jest przyczyną dobra, to chyba powstaje pod wpływem piękna to, co dobre. I dlatego, chyba, troszczymy się tak poważnie o roztropność i inne wszystkie rzeczy piękne, że wytwórcich i to, co się z nich rodzi — dobro, godne jest zachodu, i z tego, cośmy znaleźli, bodaj że wynika to, że piękno ma w sobie coś jakby z istoty ojca względem dobra.

HIPPIASZ. Tak jest. Pięknie mówisz, Sokratesie.

SOKRATES. Nieprawdaż, i to pięknie mówię, że ani ojciec nie jest synem, ani syn ojcem.

C HIPPIASZ. Pięknie, doprawdy.

SOKRATES. Ani przyczyna nie jest czymś powstającym, ani coś, co powstaje, przyczyną?

HIPPIASZ. Prawdę mówisz.

SOKRATES. Na Zeusa, duszo dobra, więc ani piękno nie jest dobrem, ani dobro pięknem. Czy też wydaje ci się, że to możliwe, wedle tego, cośmy powiedzieli?

HIPPIASZ. Nie, na Zeusa, nie wydaje mi się.

SOKRATES. Więc podoba się nam to i gotowi byśmy powiedzieć, że piękno nie jest dobrem, ani dobro pięknem?

HIPPIASZ. Nie, na Zeusa, nie bardzo mi się to podoba.

SOKRATES. Tak, na Zeusa, Hippiaszu; mnie się to najmniej podoba ze wszystkich myśli, któreśmy wypowiedzieli.

HIPPIASZ. Zdaje się, że tak.

SOKRATES. Więc jakoś może nie tak, jak się nam xxii przed chwilą wydawało, że to najpiękniejsze twierdzenie, jako iż pięknem jest to, co pożyteczne i przydatne i to, co zdolne uczynić coś dobrego; nie tak więc mają się rzeczy, ale, jeśli to być może, to obecna teza jest jeszcze śmieszniejsza niż owe pierwsze, w których pannę uważaliśmy za piękno i te wszystkie rzeczy, któreśmy przedtem wymieniali.

HIPPIASZ. Zdaje się.

SOKRATES. I ja, Hippiaszu, nie wiem jeszcze, w którą się stronę obrócić — mam kłopot; a ty masz co powiedzieć?

HIPPIASZ. Nie tak, w tej chwili, ale, jak dopiero co E powiedziałem: po zastanowieniu dobrze wiem, że znajdę.

SOKRATES. Ale mnie się zdaje, że ja, przez żądzę wiedzy, nie potrafię czekać na ciebie, choć chcesz. Tym bardziej że doprawdy, jakieś, zdaje mi się w tej chwili znalazłem wyjście. Bo zobacz: Jeśli to, co nas

ciesz, ale nie wszystkie przyjemności, tylko to, co przez *uszy* i *oczy* przechodzi, jeśli byśmy to nazwali pięknem, to jakże byśmy się jeszcze mogli spierać?

298 Przecież piękni ludzie, Hippiaszu, i różnobarwne wzory wszelakie, i obrazy figuralne, i rzeźby cieszą nasze oczy, o ile są piękne. I dźwięki piękne, i muzyka wszelka, i słowa mądre, i opowieści również to samo wywołują, tak, że gdy byśmy owemu śmiałkowi odpowiedzieli: słuchaj no ty łepaku: piękne jest to, co jest za pośrednictwem słuchu i wzroku przyjemne, to nie myślisz, żebyśmy go w tej jego śmiałości powstrzymali?

HIPPIASZ. Mnie się też zdaje, Sokratesie, że to
B dobrze powiedziane, czym jest piękno.

SOKRATES. Ależ jakto? A zajęcia piękne i prawa, Hippiaszu, to, powiemy, jako za pośrednictwem słuchu i wzroku przyjemne, piękne jest, czy też to ma jakąś inną istotę?

HIPPIASZ. To... być może, Sokratesie, to może ujdzie uwagi tego człowieka.

SOKRATES. Na psa, Hippiaszu; nie tego, którego bym ja się najbardziej wstydził, bredząc i udając, że mówię do rzeczy, a mówiąc od rzeczy.

HIPPIASZ. Kogoż takiego?

SOKRATES. Sokratesa, syna Sofroniska: ten by mi
C nie darował, że tak łatwo mówię o rzeczach niezgłębionych, jak gdybym wiedział to, czego nie wiem.

HIPPIASZ. Istotnie tak, mnie się i samemu, skoroś to powiedział, wydaje, że z prawami rzecz się ma jakoś inaczej.

XXIII SOKRATES. Cicho no, Hippiaszu! Bodaj, żeśmy w tę samą biedę wleźli w sprawie piękna, w tę teraz prze-

cież, a zdaje się nam, żeśmy znaleźli jakąś inną drogę wyjścia.

HIPPIASZ. Jak to mówisz, Sokratesie?

SOKRATES. Ja ci powiem, co mi świta; może coś od rzeczy. Bo, co się tych praw tyczy i zajęć, to jednak mogłoby się pokazać, że to przecież ma coś wspólnego z wrażeniami, jakie właśnie odbieramy za pomocą słuchu i wzroku. Ale zaryzykujmy to twierdzenie, że co przyjemne na tej drodze, to jest piękne, a nie tykajmy na razie kwestii praw. Otóż, gdyby nas tak zapytał albo ten, o którym mówię, albo ktokolwiek inny: Jakże to, Hippiaszu i Sokratesie; określiliście przyjemność tego rodzaju, jak mówicie, jako piękno a przyjemności związanej z innymi wrażeniami, odbieranymi od pokarmów i napojów i w sprawach seksualnych i w innych wszystkich tego rodzaju rzeczach — tej nie nazywacie pięknem? Alboż to nie przyjemne i wy powiadacie, że w tego rodzaju rzeczach zupełnie nie ma przyjemności, ani też w czymkolwiek poza widzeniem i słyszeniem? Cóż powiemy, Hippiaszu?

HIPPIASZ. Owszem, Sokratesie, powiemy, że i gdzie indziej są bardzo wielkie przyjemności.

SOKRATES. Więc jakże to, powie, skoro to są przyjemności, równie dobre jak i tamte, wy im to imię odrywacie i pozbawiacie je tego, żeby były piękne? Bo, odpowiemy, śmiałyby się z nas, kto by tylko chciał i nie chciał, gdybyśmy powiedzieli, że nie: przyjemnie jest jeść, tylko pięknie i przyjemny zapach czuć nie: przyjemnie, tylko pięknie. A o sprawy seksualne, to wszyscy by z nami walczyli, że to rzecz najmilsza na świecie, ale jeśli to już kto robi, to tak to trzeba

robić, aby nikt nie widział, bo to bardzo szpetny widok. Gdybyśmy to mówili, Hippiaszu, wówczas on by pewnie powiedział: wiem i ja, że od dawna wstydzicie się mówić o tych przyjemnościach, że są piękne, B bo się ludziom tak nie wydaje. Ale ja się nie o to pytałem, co się szerokim kołem wydaje pięknem, ale o to, czym ono jest. Odpowiemy, przypuszczam, to, cośmy przyjęli, że my tę część przyjemności, która powstaje za pośrednictwem wzroku i słuchu, nazywamy pięknem. Masz tedy co począć z tym twierdzeniem, czy jeszcze i coś innego powiemy, Hippiaszu?

HIPPIASZ. Koniecznie, Sokratesie, na to potrzeba nie inaczej, tylko tak powiedzieć.

XXIV SOKRATES. A on powie: pięknie, doprawdy, mówicie.

C A nieprawdaż, że jeśli to, co przyjemne przez wzrok i przez słuch jest pięknem, to jasna rzecz, że wszelka inna przyjemność nie może być pięknem. Zgodzimy się?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. A to, co przyjemne przez wzrok, powie on, jest przyjemne przez wzrok i słuch zarazem, czy też to, co przez słuch przyjemne, jest przyjemne równocześnie przez słuch i wzrok? Nigdy w świecie, powiemy — toż to, co jest skutkiem jednego i drugiego z dwojga, byłoby skutkiem jednego. Bo to, zdaje mi się, mówisz. A myśmy mówili, że i każda z tych dwóch rodzajów przyjemności sama w sobie jest piękna i obie razem. Czy nie tak odpowiemy?

HIPPIASZ. Ależ naturalnie.

SOKRATES. A on powie: Czyż się jakakolwiek przyjemność różni od jakiejkolwiek innej pod tym wzglę-

dem właśnie, że jest przyjemnością? Bo nie o to, czy większa jakaś przyjemność, czy mniejsza, czy silniejsza, czy słabsza, ale czy się jakaś przyjemność różni tym oto właśnie od innej, że jedna jest przyjemnością, a druga nie jest przyjemnością? Nie zdaje się nam. Czy nie?

HIPPIASZ. No, nie zdaje się przecież.

SOKRATES. Nieprawdaż, powie on, przez coś *innego*, czy też przez to, że są *przyjemnościami*, wybraliście te przyjemności przed innymi i spośród innych, boście na nich obu coś takiego zauważyli, co je od innych odróżnia i patrząc na to coś, mówicie o nich, że są piękne? Boć przecie nie dlatego piękna jest przyjemność, która przez oczy przychodzi, że przez oczy idzie! Bo gdyby *tu* była przyczyna jej piękności, nie byłaby piękna ta druga, która przez uszy idzie, bo ona nie jest przyjemnością wzrokową. Prawdę mówisz, powiemy?

HIPPIASZ. Powiemy.

SOKRATES. Ani znowu przyjemność przez uszy przychodząca nie jest piękna dlatego właśnie, że przez uszy płynie. Boby w takim razie nie była piękna znowu ta, która idzie przez oczy, bo ta nie jest przyjemnością słuchową. Prawdę mówi, Hippiasz, człowiek, który to mówi?

HIPPIASZ. Prawdę.

SOKRATES. A mimo to, jedna i druga jest piękna, jak twierdzicie. Twierdzimy przecież?

HIPPIASZ. Twierdzimy.

SOKRATES. Więc może mają coś identycznego, co je czyni pięknymi, coś wspólnego, coś, co i obie razem cechuje i każdą z osobna. Przecież w przeciwnym

B razie nie byłyby piękne obie razem i każda z osobna. Odpowiadaj mi tak, jakby tamtemu.

HIPPIASZ. Odpowiadam i zdaje mi się, że tak się rzeczy mają, jak mówisz.

SOKRATES. A może, jeśli te przyjemności obie razem mają jakąś cechę, a każda z osobna nie, to, chyba, nie mogą być dzięki temu właśnie znamieniu piękne.

HIPPIASZ. Ależ jakby to mogło być, Sokratesie, żeby żadna z nich nie nosiła jakiejś cechy, wszystko jedno jakiej, a potem by tę cechę, której żadna z dwu nie posiada, miały nosić obie?

C SOKRATES. Nie wydaje ci się?

HIPPIASZ. Bo zgola bym nie pojmował ani natury tych rzeczy, ani jak to rozumieć, co się teraz mówi!

XXV SOKRATES. To dopiero przyjemnie, Hippiaszu. Ale mnie się może tylko zdaje, że coś widzę w tej chwili: coś, co jak ty powiadasz, być nie może i może nic nie widzę.

HIPPIASZ. Nie ma obawy, Sokratesie, tylko ty umyślnie nie dowidzisz.

SOKRATES. Ach doprawdy, tyle mi takich rzeczy jasno staje przed oczyma duszy, ale im nie dowied-
D rzam, bo się nie zjawiają tobie, mężowi, który największe pieniądze zrobił na mądrości spośród współczesnych, tylko mnie, którym nigdy nic nie zarobił. I w duchu sobie myślę, przyjacielu, czy ty aby nie żartujesz ze mnie i umyślnie mnie w błąd nie wprowadzasz. Tak wyraźnie i tyle rzeczy jasno widzę.

HIPPIASZ. Sokratesie, nikt lepiej od ciebie nie będzie wiedział, czy żartuję czy nie, jeśli spróbujesz powiedzieć to, co ci tak świta przed oczyma. Pokaże się przecież, że mówisz nie do rzeczy. Bo za nic

w świecie nie znajdziesz takiej cechy, której bym ani ja nie nosił, ani ty, a nosilibyśmy ją obaj razem.

SOKRATES. Jak ty mówisz, Hippiaszu? Może mówisz E do rzeczy, tylko ja nie rozumiem. Posłuchajże mnie jaśniej, co chcę powiedzieć. Bo mnie się widzi, że znamię, którego ani ja nie noszę, ani tym czymś nie jestem, ani ty tym nie jesteś, to znamię obaj razem nosić możemy. A inne znowu cechy nosimy obaj, a żaden z nas tym czymś nie jest.

HIPPIASZ. Cuda niby znowu odpowiadasz, Sokratesie; jeszcze większe niż twoja odpowiedź przed chwilą. Bo zobacz: Czy jeśli obaj jesteśmy sprawiedliwi, czy nie musi takim być i ten, i drugi, albo jeśli jeden i drugi niesprawiedliwy, czy nie muszą 301 znowu i obaj; albo jeśli zdrowi, to czyż nie jeden i drugi? Albo: jeśliby chory, czy ranny, czy zbity, czy jakkolwiek inną cechą dotknięty był każdy z nas dwóch, to czyż nie musielibyśmy być nią dotknięci i obydwaj? I toż samo, gdybyśmy ze złota, czy ze srebra, czy z kości słoniowej byli, czy, jeśli chcesz, byli właśnie dzielni, czy mądrzy, sławni, czy starzy, naprawdę, czy młodzi, czy co tylko chcesz z ludzkich znamion, gdybyśmy obaj nosili, to czyż nie zachodzi bezwzględna konieczność, żeby i każdy z nas dwóch tym był?

SOKRATES. Ze wszech miar, przecież.

HIPPIASZ. Otóż to jest, Sokratesie, że ty nie obejmujesz wzrokiem całości sprawy, ani ci, z którymi B zwykłeś dyskutować; brutalnie odrywa jeden z drugim piękno i każdy byt tak samo i różnie na kawałki w rozważaniach. Dlatego nie widzicie, jak się wam wymykają tak wielkie i tak doniosłe człony bytu.

I teraz ty takiej wielkiej rzeczy nie zobaczyłeś i zdaje ci się, że jest albo znamię jakieś, albo byt, który dotyczy wprowadzie tych obu rzeczy razem, c a nie dotyczy każdej z osobna, albo znowu dotyczy każdej z osobna a obu razem nie. Tak nierozumnie, tak bezkrytycznie i naiwnie i nierozważnie wszystko traktujecie.

XXVI SOKRATES. U nas już tak, Hippiaszu; nie, jakby człowiek chciał, jak to powiadają, tylko tak, jak potrafi; ale ty nam zawsze oddajesz przysługę zbawiennymi napomnieniami. Ot i teraz, zanim od ciebie dostałem to napomnienie za naszą naiwność, czyż mam ci jeszcze pokazać i powiedzieć, cośmy o tych rzeczach myśleli, czy nie mówić?

D HIPPIASZ. Będziesz, Sokratesie, mówił takiemu, co wie. Ja tych wszystkich, którzy się rozważaniami bawią, doskonale znam. Ale wszystko jedno; jeżeli ci to przyjemność sprawia, to mów.

SOKRATES. Sprawia, doprawdy. Bo myśmy, kochanie, tacy byli do niczego, zanimś ty to stwierdził, żeśmy żywili mniemanie o mnie i o tobie, jako, iż każdy z nas dwóch jest jeden, a tym czym jest każdy z nas, nie jesteśmy obaj. Bo przecież nie jesteśmy jeden, tylko dwaj; tacyśmy byli naiwni. A teraześmy E się już od ciebie poduczylili, że jeśli obaj jesteśmy dwaj, to i każdy z nas musi być dwa, a jeśli każdy z nas jest jeden, to i obaj muszą być jednym. Albowiem niepodobna, żeby wedle doniesłego prawa bytu, jak powiada Hippiasz, mogło być inaczej, tylko tak, że czymkolwiek są obaj, tym samym jest i każdy z dwóch, a czymkolwiek jest każdy z dwóch, tym samym i obaj. Zupełnie teraz przekonany przez ciebie

tutaj siedzę. Ale naprzód jeszcze, Hippiaszu, przypomnij mi, czy ja i ty jesteśmy jednym, czy też ty jesteś dwóch i ja dwóch?

HIPPIASZ. Co ty mówisz, Sokratesie?

SOKRATES. To, co powiadam. Ja się boję mówić jasno, bo ty się na mnie gniewasz, kiedy ci się zdaje, że mówisz do rzeczy. A jednak, jeszcze mi powiedz: czy nie jest każdy z nas dwóch jednym i nie ma tej 302
cechy: bycia jednym?

HIPPIASZ. Ależ tak.

SOKRATES. Nieprawdaż, jeśli jest jednym, to i nieparzystym być musi każdy z nas dwóch. Czy też nie uważasz jednostki za coś nieparzystego?

HIPPIASZ. Owszem, tak.

SOKRATES. A to z pewnością i my obaj jesteśmy czymś nieparzystym, choć nas jest dwóch.

HIPPIASZ. Ależ nie może być, Sokratesie.

SOKRATES. Więc czymś parzystym my obaj; tak?

HIPPIASZ. Tak jest.

SOKRATES. A czy przypadkiem dlatego, że obaj razem jesteśmy czymś parzystym i każdy z nas z osobna nie jest parzysty?

HIPPIASZ. Ależ nie.

SOKRATES. Zatem nie ma bezwzględnej koniecz- B
ności, jak przecież teraz sam mówiłeś, żeby i każde z dwóch było tym, czym są oba, ani żeby oba były tym samym, czym każde z dwóch.

HIPPIASZ. No nie, w takich rzeczach; ale w takich, jak ja przedtem mówiłem.

SOKRATES. Wystarczy, Hippiaszu; miłe i to, skoro xxvii
widać, że jedne rzeczy tak się mają, a drugie nie tak. I ja też mówiłem, jeśli pamiętasz, skąd to rozważanie

poszło, że przyjemność, przychodząca przez oczy i ta, która przychodzi przez uszy, nie przez to znamię są piękne, które każda z nich z osobna nosi, a obie razem nie, albo obie tak, a każda z osobna nie, tylko przez coś, przez co obie razem i każda z osobna, i dlategoś się zgodził, że i one obie są piękne, i każda z osobna. I dlatego też, dzięki istocie, która idzie za obiema, sądziłem, jeśli obie są piękne, to dzięki niej właśnie powinny być piękne, a nie dzięki tej, która z jedną z nich nie ma nic wspólnego; i jeszcze teraz jestem tego samego zdania. Ale mi powiedz tak, jak na początku: przyjemność wzrokowa i słuchowa — jeśli one obie są piękne i każda z osobna, to czyż to, co je pięknymi czyni, nie kryje się i za obiema, i za każdą z osobna?

HIPPIASZ. Tak jest.

SOKRATES. Więc czy dlatego, że *przyjemnością* jest każda i one obie razem, czy dlatego może są piękne? Czy też dlatego i wszystkie inne mogłyby nie mniej od tych być piękne; boć przecież okazały się przyjemnościami zgoła nie mniej niż te, jeśli pamiętasz.

HIPPIASZ. Pamiętam.

SOKRATES. Ale dlatego, że te idą przez oczy i uszy; dlatego, mówiło się, że one są piękne?

E HIPPIASZ. A powiedziało się tak.

SOKRATES. Zobaczże, czy mówię prawdę. Bo mówiło się, o ile pamiętam, że to jest piękno: przyjemność; nie wszelka jednak, ale ta, która przychodzi przez wzrok i słuch.

HIPPIASZ. Prawda.

SOKRATES. Nieprawdaż, ta cecha idzie za obiema, ale za każdą z osobna nie? Bo, jak się przedtem mó-

wiło, każde z nich nie jest wynikiem obojga, ale oboje wynikiem obojga, a każde z osobna nie. Jest tak?

HIPPIASZ. Jest.

SOKRATES. Może więc nie dzięki temu, piękne jest każde z nich dwojga, co nie idzie za każdym z osobna; bo „oboje“ nie idzie za każdym z dwojga. Tak, że obie te rzeczy nazwać pięknymi wedle założenia wolno, ale każdej z dwóch nie wolno; czy jak powiemy? Niekoniecznie?

HIPPIASZ. Zdaje się.

303

SOKRATES. Więc powiemy, że obie są piękne, **xxviii** a o każdej z osobna tego nie powiemy?

HIPPIASZ. A cóż nam przeszkadza?

SOKRATES. To, mój kochany, przeszkadza, moim zdaniem, żeśmy mieli cechy tak przysługujące każdemu przedmiotowi, że jeśli przysługują obom, to i każdemu z dwóch i jeśli każdemu z dwóch, to i obom; te wszystkie, które to przytoczyłeś; prawda?

HIPPIASZ. Tak.

SOKRATES. A te znowu, które ja przytoczyłem, te nie; i do tych należało i samo bycie każdym z dwóch i bycie oboma. Jest tak?

HIPPIASZ. Jest.

SOKRATES. Którymże więc z dwojga wydaje ci się **B** piękno, Hippiasz? Czy jedna z tych rzeczy, któreś ty przytaczał: jeślim ja mocny i ty, to i obaj i jeślim ja sprawiedliwy i ty, to i my obaj; a jeśli obaj, to i każdy z dwóch. Otóż tak samo, jeślim ja piękny i ty, to i obaj, a jeśli obaj, to i każdy z dwóch? Czy też nic nie przeszkadza, żeby tak, jak oba jakieś przedmioty są parzyste, a każdy z dwóch jest niepa-

rzysty, to znów parzysty; albo znowu każde z dwójga: nie da się wymówić, a wnet oboje razem: dadzą się wymówić, to znów nie dadzą i setki innych podobnych przykładów, o których ja znowu mówiłem, że mi świecą przed oczyma; do których tedy zaliczasz piękno? Czy tak, jak się mnie co do niego rzecz przedstawia, tak i tobie? Bo mnie się wydaje wielkim głupstwem, żebyśmy my obaj byli pięknymi, a każdy z nas dwóch nie; albo żeby każdy z dwóch był, a obaj razem nie. Albo cokolwiek innego z tego rodzaju rzeczy, ty tak bierzesz, jak ja czy w tamten drugi sposób?

HIPPIASZ. Ja tak, Sokratesie.

SOKRATES. Dobrze robisz, doprawdy, Hippiaszu, abyśmy się też zbyli dalszego dochodzenia. Bo jeśli D piękno należy do tego rodzaju rzeczy, to nie może być pięknem przyjemność która przychodzi przez wzrok i słuch. Bo to przychodzenie przez „wzrok i słuch“ czyni pięknymi obie przyjemności razem, a każdej z osobna nie. A to było niemożliwe, jakeśmy się z tobą zgodzili, Hippiaszu.

HIPPIASZ. A zgodziliśmy się.

SOKRATES. Więc może niepodobna, żeby przyjemność, przychodząca przez wzrok i słuch, miała być pięknem, skoro piękno powstające nastrocza coś z niemożliwości.

HIPPIASZ. Jest tak.

XIX SOKRATES. Więc mówcie na nowo od początku, E powie tamten, skoroście nie trafili w sedno. Czym jest, powiecie, to piękno, które na obu tych przyjemnościach leży, przez coście te dwie przed innymi uczcili i nazwali je pięknymi? Koniecznie, Hippiaszu,

zdaje mi się, powiedzieć potrzeba, że *te właśnie są najmniej szkodliwe spośród przyjemności i najlepsze i obie razem, i każda z dwóch*; a może ty potrafisz coś innego powiedzieć, czym się one od drugich różnią?

HIPPIASZ. Nigdy; one w istocie są najlepsze.

SOKRATES. Więc to, powie, nazywacie pięknem: *przyjemność pożyteczną*? Zdaje się, że tak, odpowiem ja przynajmniej. A ty?

HIPPIASZ. I ja.

SOKRATES. Nieprawdaż, powie; to, co pożyteczne, to jest to, co robi dobro, a to, co robi, i to, co jest robione okazało się, no teraz przecież, czymś różnym i oto do pierwszego zdania powraca nasze rozważanie; bo ani dobro nie może chyba być pięknem, ani 304 piękno dobrem, jeśli każde z nich jest czymś innym niż drugie. Pewnie, że raczej tak, powiemy, Hippiasz, jeżeli się spokojnie zastanowimy; nie wypada przecież nie zgodzić się z tym, co słusznie mówi.

HIPPIASZ. I, proszę cię, Sokratesie; co to wszystko razem warte, jak sądzisz? Tożci to są opilki i obrzynki myśli, rozmienianych na drobne, jakem przed chwilą powiedział. A co piękne i cenne nade wszystko, to umieć dobrze i pięknie mowę ułożyć przed sądem, czy w radzie, czy wobec innej jakiej władzy, do której by się mowa odnosiła, nakłonić ją i pójść, B a wziąć, nie najmniejszą, ale największą z nagród, bo całość własnej osoby i majątku własnego, i przyjaciół. Tego się chwycić i trzymać należy, a dać pokój takim, o, drobiazgom, aby człowiek nie zaczął za wielkiego durnia uchodzić, gdyby się tak, jak teraz, bawił czczymi gadaniami.

SOKRATES. Hippiaszu kochany, tobie dobrze mówić, xxx



skoro wiesz, do czego się człowiek brać powinien, a tyś się nabrał dosyć, jak powiadasz. Ale we mnie jakieś chyba лихо siedzi nieodparte i błąkam się
c ciągle i rady sobie dać nie mogę, a jeśli swoją biedę odślaniam przed wami, mędrkami, to mnie błotem obrzucacie w rozważaniach, jeśli mi się dowód uda. Mówicie o mnie tak, jak i ty teraz mówisz, że mnie głupstwa interesują i drobiazgi, i rzeczy nic niewarte. A jeżeli się wam dam nakłonić i mówię tak, jak wy, że najlepsza rzecz ze wszystkich, to umieć mowę dobrze i pięknie ułożyć i mieć powodzenie w sądzie,
D czy w innym jakim zebraniu, to ze strony innych ludzi tutaj i z ust tego, wiesz, człowieka, co to mnie zawsze zbija i hańbi, najgorszych rzeczy muszę wysłuchiwać. A to jeszcze mój bliski krewny i mieszka

razem ze mną. Więc, kiedy przyjdę do domu, do siebie, a on usłyszy, że ja tak mówię, to się pyta, czy mi nie wstyd z takim człowiekiem rozprawiać o pięknych zajęciach, skoro się tak oczywiście dał przekonać w sprawie piękna, że nawet tego oto nie wiem, czym ono *jest*. A jakże ty, powiada, będziesz wiedział, albo która mowa pięknie ułożona a która ^E nie, czy jakakolwiek inna robota, skoro piękna nie znasz? A skoroś taki, to uważasz, że ci lepiej żyć raczej, czy umrzeć?

Trafiało mi się, jak powiadam, słuchać od was gorzkich uwag i obelżywych, i gorzkich rzeczy od niego. Ale chyba już potrzeba jakoś znosić to wszystko. Nie zdziwiłbym się nawet, gdybym na tym skorzystał. Bo mnie się *zdaje*, Hippiaszu, że ja *korzystam* na obcowaniu z wami *oboma*. Przynajmniej znaczenie przysłowia, które mówi, że piękno jest rzeczą trudną, *zdaje* mi się, że rozumiem.

Podtytułik, pochodzący z ręki późniejszej, podaje i treść dialogu: O pięknie. Już w pierwszych słowach

DWA TYPY
PRZECIWNIE

Sokratesa zjawia się przymiotnik „piękny“ w ironicznym powitaniu sofisty. Wyraz „piękno“ figuruje i w ostatnim zdaniu dialogu. Odpowiedź Hippiasza nawiązuje wstęp, którego treść dość luźnie się łączy z główną treścią rozmowy. Nabieranie Hippiasza o to, że wydrwiwa pieniądze po miastach udając, że się na coś przydaje demokratom, podczas gdy spartańskie wychowanie więcej warte niż ten polor literacki, którego Ateńczycy nabierali od sofistów.

Za to charakterystyka Hippiasza, dana we wstępie obok satyrycznych rysów innych sofistów współczesnych, tłumaczy psychologicznie, dlaczego zajęcia i zabiegi sokratyków musiały otoczeniu wyglądać głupio i marnie.

Sokrates, swoim zwyczajem, zaraz po wstępnym komplementcie, a nazwał Hippiasza pięknym, i co gorsza, mądrym, wbrew swemu oczywistemu przekonaniu, zwraca uwagę na zasadniczą różnicę między nimi a znacznymi, niewątpliwymi mędrkami z VII i VI wieku przed Ch. Anaksagoras dopiero jest współczesny Peryklesowi — tamci to starożytni dla naszych znajomych. Starożytni mędracy byli bezinteresowni. Główną ich pasją była wiedza: główną sofistów: chci-

wość. Hippiasz jednak, zgodnie ze swym stanowiskiem w dialogu poprzednim, uważa że starożytni to byli ludzie lichszego typu, niższego poziomu intelektualnego: nie umieli robić pieniędzy lekkim sposobem i dlatego ich nie robili.

II Znajomi nasi żyją w epoce postępu i nowej mody. Sokrates udaje, że bierze słowa Hippiasza za dobrą monetę i rzekomo podziela jego lekceważenie dla staroświeckiej bezinteresowności. Hippiasz buduje popisowo zwięzłą odpowiedź, strojną w antytezy o zazdrości tych, co żyją, o gniewie tych, co zmarli i, najdalszy od zorientowania się w ironicznym tonie Sokratesa, bierze jego zachwyt nad zmysłem spekulacyjnym nowszych filozofów serio; chce jednak jeszcze bardziej zaimponować znajomemu swą obrotnością.

III Sto pięćdziesiąt min to jest piętnaście tysięcy marek przedwojennych*, a życie było w Atenach i Sycylii bez porównania tańsze niż w Europie nowoczesnej przed wojną. Zatem majątek. Sokratesowi to nie imponuje. Wie teraz, na czym polega sprawność intelektualna sofistów — jest to spryt do interesów, inteligencja wykpigroszy, co się ma jaśniej okazać w rozdziale następnym.

IV Liche zarobki właśnie w Sparcie kompromitują sofistę. Najwięcej w oczach Sokratesa i Platona. Ton Sokratesa bardzo śmiały. Nie ironia, ale kpiny w żywe oczy. Sokrates nawet się nie sili na poważną minę, aż do VIII rozdziału.

* Autor ma na myśli marki niemieckie sprzed I wojny światowej (Przyp. wyd.)

Sokrates w tonie figlów ryzykuje zasadę, którą, v
gdyby brał całkiem poważnie, nie byłby po wyroku
został w więzieniu a Platon nie napisałby *Kritona*.
Filozof mówi: „Jeśli się z dobrem rozminą ci, co się
do nadawania praw biorą, to się minęli i z prawem“.
Ateńczycy jednak, skazując go na śmierć, minęli się
z dobrem — sam im tego w *Obronie* dowodził, a jed-
nak w *Kritonie* Sokrates przekonywał starego przy-
jaciela, że zostać w więzieniu musi, jak gdyby nie
pamiętał, że wyrok ateński był bezprawiem wedle
jego własnej, tu wygłoszonej zasady. A bezprawiu
się poddawać nie należało, tylko mu przeciwdziałać.
W zasadzie tej przyjmuje Sokrates wyraz „prawo“
w dwojakim znaczeniu. Raz jako dobro rzeczywiste
drugi raz jako ustawę pisaną. — Hippiasz z trudno-
ścią słucha pierwszego znaczenia, operuje tylko
drugim.

Czytając ten rozdział, ma się wrażenie, że i Plato-
nowi się jego *Kriton* przypomniał w tym miejscu.
Przecież tuż po omawianej zasadzie padają z ust
Sokratesa słowa dotyczące opinii szerokich kół,
tak uderzająco podobne do ustępu rozmowy z Kri-
tonem.

Sokrates w dobrym humorze udaje głośnie zgor- vi
szenie nad bezprawiem u Lakonów i nie wstrzymuje
się od uśmiechu ani w tej chwili, ani gdy żartem
zaczyna wytykać sofiscie pewne oderwanie jego
studiów od życia codziennego, obywatelskiego,
ani gdy przedrwiwa jego zachwalaną sztukę pa-
miętania.

Sofista niezrażony złośliwą uwagą o starych bab- vii
kach, przechwala się przygotowanym tematem popi-

sowym. W tytule i w streszczeniu znajduje się pojęcie, które obaj znajomi będą próbowali określić w rozmowie. Pada wyraz „piękno“.

VIII

PYTANIE

O ISTOTĘ PIĘKNA

WYSNUTE

Z GŁĘBI WŁASNEJ

Tu dopiero zaczyna się dialog właściwy. Zdaniem Apelta Sokrates przypomina w tej chwili rozmowę ze sobą samym podczas dyskusji, którąśmy słyszeli w dialogu poprzednim. Nie można tego przypuszczenia wykluczyć, bo równie dobrze w tej rozmowie, jak w każdej innej, gdzie tylko Sokrates pewne rzeczy chwalił jako piękne, a inne ganił jako szpetne, mogły mu przyjść na myśl te wyrzuty sumienia poznawczego, którymi się dzieli w tej chwili. Jednakże Sokrates daje w tej chwili do zrozumienia, że nie było to podczas rozmowy „z kimś z was, mędrców“, bo tej postanowił dopiero szukać natrafiwszy na kłopot u siebie. Jeżeli tak, to nie mogło to też być podczas znanej nam rozmowy z Hippiaszem, bo tego Sokrates i tam, i tu stale nazywa: Ty mędrce! Nie z nim tedy rozmawiał — tylko raczej sam ze sobą. Sam przeciw sobie szukał argumentów, sam upadł w dyskusji z sobą i sam ze sobą chce odnowić walkę — nie z Hippiaszem. Z nim przecież po raz pierwszy porusza ten temat.

Hippiasz jest i tak zarozumiały, ale Sokrates podbija mu bębenka, przybierając komiczną pozę ucznia, który o światło prosi i przyszedł wiedzy zaczerpnąć. Chce się wytrenować do zapasów z przeciwnikiem, którego w sobie nosi. Z tej pozy śmieszne sytuacje płyną w dalszym ciągu. Cały dialog ma nastrój humorystyczny. Sokrates nie traci humoru cały czas, Hippiasz ma teraz najlepszy.

Na kilku przykładach: sprawiedliwości, mądrości i piękna stara się Sokrates wprowadzić zasadę: Jeżeli jakiś przedmiot posiada jakąś cechę, to posiada ją dzięki czemuś, co istnieje, a nosi nazwę urobioną z tego samego pnia, co nazwa cechy. Dzięki, przez coś, czymś — Platon posługuje się tu samym szóstym przypadkiem, bez przyimka. Przegląda więc w tym miejscu nauka o ideach, o rzeczywistości przedmiotów, których nazwami są rzeczowniki oderwane, a bez których przedmioty tego świata nie byłyby tym, czym są.

Hippiasz bez trudności odpowiada twierdząco na trzy pierwsze pytania, bo przyzwyczajony jest do języka, który dopuszcza zwroty zakwestionowane — nie przeczuwa, do czego zmierza znajomy, i co ma na myśli w tej chwili. Na razie niewinnie to wygląda, ale wielki z tego urośnie kłopot w rozdziale XXI.

Sokrates platoński sądzi, że przedmioty rzeczywiste, odpowiadające wyrażeniom abstrakcyjnym, nie są jednakie — każdy z nich ma jakieś znamię jemu tylko właściwe, przez które jest tym, czym jest, znamię, które go odróżnia od innych przedmiotów rzeczywistych, odpowiadających innym wyrażeniom abstrakcyjnym. Piękno np. musi mieć jakieś znamię istotne, którym się różni np. od mądrości lub panowania nad sobą. Znamię istotne określamy, podając do jakich przedmiotów należy dany przedmiot, bo jest do nich czymś podobny i czymś się przeciw od innych, podobnych sobie, odróżnia.

Sokrates żąda w tej chwili od Hippiasza, żeby istotę piękna dojrzał i określił ją, podając rodzaj najbliż-

szy, do którego należy piękno i różnicę gatunkową, która piękno w obrębie jego rodzaju wyróżnia. Hip-
 PIERWSZY ŻART
 HIPPIASZA piasz, daleki od wszelkiego przeczu-
 cia przedmiotów rzeczywistych, od-
 powiadających wyrazom oderwanym,
 myśli, że chodzi o przykład jednostkowy, o wskaza-
 nie któregośkolwiek gatunku przedmiotów pięknych,
 a treści i doniosłości pytania zgoła nie pojmuje. Od
 niechcenia, na żart, podaje ładną pannę.

Sokrates ma stąd pociechę.

X Przytacza, przedrzeźniając się sofiscie, szereg in-
 nych gatunków, którym piękno przysługuje, ale
 żaden z nich nie jest przecież tym czymś, dotąd
 nieokreślonym a żądanym, przez co i dzięki czemu
 pewne przedmioty są piękne.

XI Prócz tego przedmioty należące do przytoczonych
 gatunków piękne są względnie, czyli: w porównaniu
 z jednymi przedmiotami posiadają tę cechę, a w po-
 równaniu z innymi jej nie posiadają. Sokrates zaś
 zakłada z góry, że piękno samo będzie czymś bez-
 względnym. Hippiasz na miejsce panny proponuje
 złoto, zwiedziony brzmieniem słów Sokratesa, które
 dotyczyły stosunku idei do przedmiotu konkretnego,
 a nie miały znaczenia przestrzennego. Piękna nie
 pojmował Sokrates jako przestrzennej części jakie-
 gośkolwiek przedmiotu i żadnej części przestrzennej
 jakiegokolwiek przedmiotu nie nazwie pięknem —
 choćby nią było i złoto.

Pospolity gust sofisty wychodzi na jaw. Przycho-
 dzą na myśl tynktury brązowe, którymi pozbawione
 smaku gospodynie i dziś jeszcze usiłują „upiększać”
 rzeczy, szpetne w konstrukcji lub materiale.

Przykład fidiaszowej Ateny dowodzi, że jeśli kie- XII
dy złoto czyni przedmioty pięknymi, to nie dlatego,
żeśmy do nich dołączyli złoto — tyl-
PIERWSZA
POWAŻNA PRÓBA: ko dlatego, że coś stosownego. Jako
PIĘKNE TO, istotę piękna widzi zatem Hippiasz
CO STOSOWNE już nie złoto, ale to, co stosowne.
Równocześnie traci humor, poważnieje; niezadowo-
lony, że mu lekcja nie idzie. I tu mu Sokrates podaje
garnek grochu z kopystką do rozważenia.

To sofistę wyprowadza z równowagi; chce poznać XIII
swego przeciwnika; Sokrates jednak zwraca uwagę
na przepaść, jaka ich dzieli od siebie. Imię jej nie
zapełni. Hippiasz jest zniecierpliwiony. Nie chce
odpowiadać na pytanie, która z dwóch kopystek piękn-
niejsza. Cokolwiek by odpowiedział, Sokrates nie
byłby zadowolony, bo „to co stosowne“ ma w sobie
zaród względności, a Sokrates z góry już szuka cze-
goś, co bezwzględne. Czy ma słusz-
DRUGA PRÓBA: ność twierdząc już z góry, że to, co
PIĘKNO
TO DOCZESNY
IDEAŁ ŻYCIOWY piękne, zawsze i wszędzie, i dla każ-
dego, i pod każdym względem będzie
piękne — o tym można dyskutować; w każdym razie
nie mogło Sokratesa zadowolić takie określenie piękn-
na, jakie w tej chwili podaje Hippiasz malując w kil-
ku słowach ideał powodzenia życiowego. Za ciasne
przecież, w stosunku do mowy potocznej, gdyby
nawet ten kompleks wypadków miał w sobie na-
prawdę coś niezmiernie pięknego.

Sokrates urządza scenę z komedii. W potoku żar- XIV
tów gubi się tu i ówdzie wątek rozważań. Czytelnik
nie wie, co się stało właściwie „z tym co stosowne“.
Ono wróci jednak w rozdz. XVII.

xv Na razie Sokrates, nie żałując mocnych słów przeciwnikowi, które rzekomo do kogoś innego kieruje, powtarza jeszcze raz pytanie o istotę piękna i znajduje w ostatniej odpowiedzi sofistę trudność natury religijnej. Trudność w tym, że tak pojęte piękno byłoby dla synów bożych z mitu greckiego niedostępne, bogowie bowiem nie umierają, a oprócz tego nazwać pięknem coś, w czym się śmierć boga mieści, to mocno pachnie bluźnierstwem.

Jeżeli Sokrates, który przecież mitów nie bierze serio, podnosi tę trudność mimo to, chce chyba stanąć na stanowisku sofistę i powiedzieć mu: Nawet twój, niezbyt mądrze zmyślony zaświat, nie da się pogodzić z tym ciasnym pojmowaniem piękna jako powodzenia życiowego, tutejszego. Przecież i w tym twoim zaświecie musi być miejsce dla piękna, a tam przecież mają istnieć zupełnie inne niż u nas warunki życia. Zatem nie można ograniczać piękna do tak ciasnego miejsca i czasu, jak tu i teraz — w Atenach. Piękno musi mieć takie określenie, żeby je stosować można do wszystkich miejsc, czasów, stosunków, przedmiotów.

Żaden wypadek szczegółowej oceny, spotkanej w żywym języku, nie powinien kolidować z określeniem istoty piękna. Tego wymaga Sokrates. Widać stąd, że pytając, czym są właściwie przedmioty rzeczywiste, oznaczone wyrazami oderwanymi, pyta tym samym, co mają na myśli i co chcą właściwie powiedzieć ludzie, używający wyrazów oderwanych w chwili, gdy ich używają. Jego usiłowana analiza rzeczywistości jest właściwie analizą języka, ze względu na intencje znaczeniowe słów. Stąd może ją

uprawiać w rozmowie z każdym spotkanym, bo każdy spotkany tego samego używa języka. Sokrates nie stwarza uogólnień nowych, ale wyszukuje te, które się jego zdaniem od dawna kryją w żywym języku, jako niesformułowane zasady ogólne poszczególnych zwrotów.

W tej chwili bawi się pobożnym zgorszeniem swego znajomego, przypomina mu synów Zeusa: Tantala, Dardana i Zetosa, oraz Pelopsa, syna Tantala i Diony. Ten ideał powodzenia życiowego, w którym Hippiasz widział istotę piękną, byłby nieszczęściem dla trzech pierwszych postaci, a nie czymkolwiek pięknym. Skrupuł religijny skłania sofistę, żeby odstąpił od swego, poza wszystkimi skrupułami, za ciasnego określenia. Za ciasnego w stosunku do jego własnych przyzwyczajęń. xvi

Sokrates zaczyna teraz sam prowadzić rozważania i tu się zaczyna druga, właściwa część dialogu. Powraca zapomniana poprzednio stosowność. Hippiasz widzi w niej istotę rzeczy, o której mowa. Sokrates uważa, że w stosowności mieszka tylko pozór piękna. Hippiasz jednak, niezbyt skłonny do rozłączania pozoru i istoty rzeczy, wolał w stosowności widzieć i pozór, i istotę. xvii

KRYTYKA
PIERWSZEJ PRÓBY
I JEJ ROZBIÓR

W tym miejscu Sokrates zapomniał o swoim stanowisku, jakie zajął w rozdziale VIII. Oświadczył tam, że jak długo nie dojrzy i nie określi istoty piękna, jak długo nie będzie wiedział czym jest piękno samo, tak długo nie będzie wiedział, która rzecz jest istotnie piękna, a która nie. Dotychczas nie udało się ani jemu, ani Hippiaszowi, znaleźć zadowalającego okre- xviii

ślenia piękna, zatem i w tej chwili, zdaniem Sokratesa, obaj jeszcze nie wiedzą, która rzecz jest istotnie piękna, a która nie. Zatem, kiedy Sokrates pyta w tej chwili, czy wszystko, co istotnie piękne i prawe... to i uchodzi za piękne, powinien mu Hippiasz, gdyby chciał, czy umiał być złośliwym, odpowiedzieć: „Ja nie wiem, Sokratesie, i ty tego nie wiesz jeszcze, bo obaj nie wiemy dotąd, czym jest piękno, a więc nie możemy też, twoim zdaniem, nic wiedzieć, co jest istotnie piękne a co nie i niczego o rzeczach istotnie pięknych twierdzić ani przeczyć, jak długo nie wiemy przecież, które to są właściwe. Nie opierajmy się na tym, czego dopiero szukamy, nie uprzedzajmy tezy“.

Poza tym wywód Sokratesa przeciw Hippiaszowi wygląda na dowód nie wprost i dałby się tak przedstawić. Sokrates zwalcza w nim tezę, że stosowność łączy w sobie istotę i pozór piękna, czyli że cokolwiek jest stosowne, to piękne naprawdę, a zarazem wygląda na piękne. A rozumuje w ten sposób:

Jeżeli:

1) Cokolwiek jest stosowne, to jest naprawdę piękne i na piękne wygląda,

to:

2) nie byłoby sporów o to, czy naprawdę piękne to, co jest rzeczywiście stosowne,

bo:

3) Nigdy nie ma sporów o to, czy naprawdę ma pewną cechę coś, co na tę cechę wygląda.

Ponieważ jednak:

4) Są spory o to, czy naprawdę jest piękne to, co jest rzeczywiście stosowne,

przeto:

5) nieprawdą jest, jakoby wszystko, co stosowne, to i naprawdę było piękne, i wyglądało na piękne.

W rozumowaniu tym uderza założenie 3), ale trudno; tak, widać, rozumie Sokrates pozór i wygląd: coś, co wszystkich zmusza do zgodnego uznania pewnej cechy. Inna rzecz, czy słusznego, czy mylnego. Przy zwyczajnym rozumieniu wyglądu, zdanie to jest jaskrawo fałszywe.

Mocno podejrzana jest przesłanka 4), bo trudno znaleźć przykład sporu o piękno czegoś, co by było rzeczywiście stosowne. Rzeczywiście (!). Gdyby jednak i nie kwestionować przesłanek, to wniosek nie zamyka Hippiaszowi wszystkich drzwi. Bo przecież, przyjąwszy nawet, że wniosek 5) jest prawdziwy, mamy jeszcze przed sobą dwie ewentualności, a mianowicie: a) cokolwiek jest stosowne, to jest naprawdę piękne, choćby tak nie wyglądało i b) cokolwiek jest stosowne, to wygląda pięknie, choćby takim nie było.

Hippiasz mógłby śmiało reklamować pierwszą ewentualność a, nie bojąc się nieoczywistej a podejrzanej zasady Sokratesa, która powiada, że jedno i to samo nie potrafi zrobić, żeby coś i było jakimś i wydawało się takim. Przecież światło sprawia, że rzeczy są i wydają się jasne.

Tymczasem sofista jest uступliwy i dobrowolnie rezygnuje z punktu, który wart zastanowienia. To co stosowne, jest przecież tak wdzięcznym i ciekawym materiałem dla szukających istoty piękna. Kto wie, czy się pod tym słowem nie kryją warunki pię-

kna formy, zasady harmonii nie tylko dźwięków, ale barw, kształtów, postaci ludzkich, sytuacji. Kto wie, czy Platon nie urwał tutaj nici, po której w ciekawe można było zejść strony.

Hippiasz mógł i drugiego wyjścia próbować. Cokolwiek jest stosowne, to wygląda pięknie. Spróbował, ale Sokrates przeciął tę kwestię, bo nie o to szło w dyskusji, co wygląda pięknie, tylko o to, czym jest piękno samo i które przedmioty są piękne naprawdę. Można było w końcu próbować, czyby się pięknem naprawdę nie okazało to, co się pewnym ludziom wydaje pięknem. I to by nie było herezją.

Nie można się dziwić Hippiaszowi, że mu się w głowie kręci po tym potoku zdań Sokratesa, niezbyt przezroczystym i niezbyt prostym. Ma się wrażenie, że Sokratesowi również nie było całkiem jasno w tym ustępie. Spróbował tej stosowności, nie ugryzł, obrócił parę razy językiem i rzucił.

Po krótkim odetchnieniu, próbuje czegoś innego.

XIX Może pięknem jest to, co przydatne. Przykłady przytoczone wskazują, że przydatność znaczy tyle,

TRZECIA PRÓBA: co celowa budowa. Ten przedmiot

PIĘKNE TO, byłby piękny, którego część każda,
CO PRZYDATNE

oraz ich układ, umożliwia cel danego przedmiotu. Pojęcie to, żywe w architekturze i sprzęcie starożytnym, odżyło na nowo w klasycyzującym przemyśle artystycznym dziewiętnastego wieku i w najnowszych poważnych dążeniach na tym polu, z których wyszła architektura angielska i sprzęt racjonalnie budowany. Piękno automobilu i żelaznego mostu, i amerykańskiego buta. Tak pojęte piękno nie wyklucza ornamentu. Przecież zada-

niem, celem każdego pięknego domu i sprzętu jest nie tylko służyć, ale i bawić oko. Tak pojęte piękno obejmuje nie tylko gmach i sprzęt — bez względu na to, czy wyczerpuje całkowicie to, co się pod wyrazem „piękno“ kryć zdaje. Zgodzić się jednak musimy, że uchybienie przeciw zasadzie celowości konstrukcji obniża wartość estetyczną wszelkiego przedmiotu, który mógłby mieć pretensję do piękna — nie tylko użytkowego i nie tylko wzrokowego. Ta zasada zabiłaby wybryki pseudoartystyczne wielu nowych izmów, gdyby tylko ich dzieła miały jasno określone zadanie, cel. Jeśliby jednak ktoś utrzymywać chciał, że jedynym zadaniem tych dzieł jest robić rozgłos i przysparzać niejakiego dochodu autorom — nic im ta zasada nie robi. Przeciwnie. Dzieła te przecież są ze względu na takie zadanie celowe. Gdybyśmy ich mimo to za piękne uznać nie chcieli, musielibyśmy zasadę w tym sformułowaniu odrzucić jako zbyt obszerną i przyznać, że i jakoś celu wchodzi tu w rachubę. Dla piękności dzieła gotowo nie być obojętnym, do jakiego celu budowa jego jest celowo ułożona. Na podobną trudność natrafia i Sokrates.

W tej chwili spojrział głębiej szukając, czemu by xx właściwie przydatność, celowość budowy czy układu miała być pięknem i czym by była właściwie. Zobaczył, że to objaw zdolności, mocy i ma wrażenie, że teraz bliski jest istoty piękna. W tym świetle łatwo pojąłby piękno mądrości i brzydotę głupoty i niedośledstwa, ale świeckie przytakiwania sofisty, któremu polityka w głowie, przypominają mu ustęp z poprzedniej rozmowy, jaką z nim wiódł po odczycie popi-

sowym u Eudikosa; zbyt obszernym wydaje mu się obecne określenie piękna, więc je zacieśnia: nie każda w ogóle moc będzie jego istotą; to tylko, co do dobrego zdolne, co do dobrego celu przydatne, będzie pięknem. Co znaczy „dobry“ cel, tego nie tyka, a wielkich by dotknął trudności, które znał i czuł już podczas pierwszej rozmowy.

CZWARTA: To, co zdolne do zrobienia czegoś do-
PIĘKNE TO, brego, nazywa się czymś pożytecz-
CO POŻYTECZNE nym — pierwiastek użyteczności był-

xxi by tedy istotą piękna. Sokrates nie patrzy nawet, czy to określenie nie dałoby się w jakiś sposób pogodzić z poprzednim, które sprowadzało piękno do czynników formalnych, do tego, co stosowne. Ma nową trudność. Piękno pojęte jako użyteczność w najszerszym znaczeniu będzie przyczyną dobra, a nie będzie dobrem samym. On zaś pragnąłby nie odróżniać dobra i piękna, a z drugiej strony pragnąłby piękno jakoś określić. Określić jednak czegoś niepodobna, nie wyróżniając. Sokrates chciałby i jednego, i drugiego. Zatroskany, stawia kroki jak po omacku, pytając całkiem ślepego na te kłopoty sofistę, czy dobrze idzie, czy źle.

Czytającemu znowu niełatwo podzielać wszystkie troski i kłopoty, jakimi się tu dzieli z Hippiaszem Sokrates. Dzieli się w ten sposób, że mówi właściwie sam do siebie szereg pytań, szereg ewentualności ze znakiem zapytania, a Hippiasz, nic z tego nie rozumiejąc, odpowiada machinalnie, jak automat, potwierdzając lub przecząc, zależnie od tonu pytania.

W całym tym ustępie Platon właściwie nic nie

twierdzi; pyta tylko, próbuje; odpowiedzialność za twierdzenia zrzuca milcząco na Hippiasza, tak że niełatwo dojść na pewno, czego chce właściwie.

Trudno zrozumieć, dlaczego powtarza dwukrotnie zwrot: przyczyna nie jest przyczyną przyczyny, dlaczego tak przeciwstawia sobie dwa pojęcia: coś, co wywołuje i coś, co powstaje, przyczyna i skutek. Przecież każdą rzecz i zjawisko każde z wyjątkiem usuwającej się spod naszych badań i tonącej w mrokach paradoksu rzeczy czasowo pierwszej, każdą zwykliśmy uważać za skutek poprzedniej, a przyczynę jakiejś następnej. Jakikolwiek przykład z otaczającego nas świata weźmiemy, zawsze natrafimy rzecz lub zjawisko, które powstaje pod wpływem jakiegoś zjawiska i samo jakieś inne zjawisko wywołuje.

Jeśli mówić słownikiem stosunków rodzinnych, to również trudno się zgodzić, żeby którykolwiek ojciec, oprócz Adama, nie był synem, jakkolwiek przyznać trzeba, że (niejeden) syn nie jest ojcem, choć i to nie jest wykluczone, ale też nie jest ani konieczne, ani oczywiste.

Więc nasuwa się znowu przypuszczenie, że Sokrates ma na myśli nie stosunki i przedmioty konkretne, ze świata, który nas otacza, a my z nim zmysłami obcujemy, tylko jakieś inne, wieczne, nadzmysłowe przedmioty „rzeczywiste“, różne od przedmiotów konkretnych, tutejszych, które sobie oznacza niekiedy wyrazami: syn, ojciec, przyczyna, coś, co powstaje, sprawiedliwość, mądrość itd.

Tak, jak, innym językiem mówiąc: być synem,

znaczy przecież coś innego, niż: być ojcem i: być przyczyną, znaczy coś innego, niż: być czymś, co powstaje, tak w języku Platona krótko: syn nie jest ojcem i przyczyna nie jest czymś, co powstaje. Krótko, ale osobliwie. Bo tak samo mógłby ktoś twierdzić, że pies nie jest głodny, bo coś innego przecież: być psem, a coś innego jest: być głodnym.

Rozumowanie Sokratesa tak mniej
 KRYTYKA CZWAR-
 TEJ I KRYTYKI
 ROZBIÓR
 więcej wygląda, a przynajmniej zda-
 je się wyglądać: Pierwiastek uży-
 teczności nie stanowi istoty piękna, czyli to, co
 piękne, nie jest tym, co wywołuje dobro, bo na to
 nie pozwalają pewne oczywiste założenia i ich na-
 stępstwa, a mianowicie:

1) Nigdy coś, co powstaje, nie jest tym samym, co i ten czynnik wywołujący, pod którego wpływem to coś powstaje. Skutek nie jest przyczyną (1. założ. oczyw.).

Jeżeliby więc:

2) Dobro było czymś, co powstaje pod wpływem piękna, a piękno czymś, co wywołuje dobro, wówczas:

3) Dobro nie byłoby tym samym, co piękno.

Tymczasem:

4) Dobro wydaje się koniecznie tym samym, co piękno. (2. założ. oczyw.). Wobec czego nieprawdą jest: 2), czyli piękno nie jest tym, co wywołuje dobro Q.E.D. Inaczej: Jeżeli, wedle 4), Dobro jest tym samym co piękno, a to jest założenie, które Sokrates koniecznie pragnie utrzymać i jeżeli 2) dobro powstaje pod wpływem piękna, to:

5) dobro powstaje pod wpływem dobra, co jest

sprzeczne z 1) założeniem oczywistym; ono zabrania utożsamiać skutek i przyczynę. Zatem nieprawdą jest 2) jakoby dobro powstawało pod wpływem piękna, czyli piękno nie jest tym, co wywołuje dobro. Q. E. D. Mówiąc psychologicznie: Wiara w tożsamość dobra i piękna (4) oraz różność przyczyny i skutku (1) odstrasza Socratesa od utożsamienia piękna z przyczyną dobra (2).

Najkrócej może tak można by stanowisko Sokratesa sformułować:

1) Przyczyna jest innym przedmiotem niż skutek. Przypuściwszy tedy, że:

2) piękno jest przyczyną dobra, musielibyśmy przyjąć, że:

3) piękno jest innym przedmiotem niż dobro.

Co byłoby sprzeczne z twierdzeniem, które chcemy uważać za prawdziwe, że:

4) piękno jest tym samym przedmiotem co i dobro.

Zatem odrzucamy przypuszczenie 2) i mówimy, że piękno nie jest przyczyną dobra. Zasada pierwsza, najprościej można by ją wyrazić po łacinie: *nemo causa sui*, nie wydawała się wcale oczywistą tym, którzy formułowali pojęcie Boga chrześcijańskiego, Spinozie, kiedy pojęcie Natury formował, nie przerażała też więc Sokratesa platońskiego, kiedy w *Fajdrosie* o duszy mówił, że sama jest dla siebie ruchu swojego źródłem i początkiem. Z reguły robiono od tej zasady wyjątek dla przyczyny pierwszej, którą przedstawiano jako swój własny skutek. Jednakże w granicach świata, z którym mamy do czynienia w życiu i w naukach na doświadczeniu opartych, uważa się tę zasadę za słuszną.

Istnieje tylko różnica zdań co do znaczenia użytych w tym rozumowaniu wyrazów. Niektórzy bowiem powiadają: wyraz przyczyna nie dotyczy wcale jakiegoś jednego przedmiotu wiecznego, niedostępnego zmysłom, bo takich przedmiotów w ogóle nie ma. Podobnie wyraz skutek nie jest nazwą czegoś jednego nadzmysłowego, ani wyraz dobro, ani wyraz piękno. Istnieją tylko liczne przedmioty zmysłowe, które zostają ze sobą w różnych zależnościach. Jedną z takich zależności nazywamy stosunkiem przyczynowym i jeżeli tę zależność między jakimikolwiek dwoma przedmiotami zauważymy, nazywamy pierwszy z tych przedmiotów przyczyną, a drugi skutkiem. Każdy przedmiot, któremu taką nadajemy nazwę, nosi ją *ze względu* na jakiś inny przedmiot, który otrzymuje nazwę współwzględną: skutku. W ten sposób żaden przedmiot nie nazywałby się ani przyczyną, ani skutkiem, gdyby był sam jeden na świecie a nie miałby drugiego, *ze względu* na który mógłby od nas taką nazwę otrzymać. Stąd, chociaż być skutkiem znaczy coś innego niż być przyczyną, to jednak nic nie przeszkadza, żeby jeden i ten sam przedmiot był nazywany i przyczyną, i skutkiem zarazem. Przyczyną *ze względu* na to, co z niego wynikło, a skutkiem *ze względu* na to, z czego sam powstał, czy co go wywołało. Zaczem, przy tym użyciu wyrazów, Sokratesowska zasada pierwsza nie jest wcale oczywista. Przeciwnie: zawsze prawie jeden i ten sam przedmiot nazywa się i przyczyną i skutkiem, (oczywiście *ze względu* na różne przedmioty).

Co do drugiej zasady zaś, która utożsamia piękno i dobro, to znowu zważyć potrzeba, że to są wyrazy

tylko, którymi chwalimy znane nam dobrze z doświadczenia przedmioty i zjawiska, a nie nazwy dwie jakiejś jednej istoty w dwóch osobach, czy innej tajemnicy wiary. Jeśli nie przyjmiemy takiej jednej nadzmysłowej istoty o dwóch imionach, nie będą nas straszyły ciężkie sny o tym ojcu, który gotów zostać własnym synem, ani dobro uosobione mówić do nas nie będzie: „ja i ojciec mój jedno jesteśmy“ i zasada tak miła Sokratesowi i tak rzekomo sympatyczna Hippiaszowi, jakoby dobro i piękno było jednym i tym samym, nie wyda się nam wcale oczywistą. Potrafimy przytoczyć przykłady takich przedmiotów, którym jedną z tych pochwał przyznajemy, a odmawiamy im drugiej.

Pierwszym przykładem będzie sam Sokrates, który był bardzo dobry (jako hoplita), a wcale nie był piękny (jako model Apollina). I takich rzeczy znajdziemy więcej.

Na zasadę, którą się kieruje Sokrates i Hippiasz, nie musimy się zgodzić z góry w żadnym razie. Bo dobro i piękno to nic innego, jak tylko wyrazy, tylko dźwięki pewne albo pewne, odpowiadające tym wyrazom, chwalebne cechy przedmiotów. Jeżeli dźwięki, to dobro i piękno są czymś bardzo różnym — tylko końcówki mają jednakie. A jeżeli to chwalebne cechy przedmiotów, to z góry nic nas nie zmusza do przyznania, że to cechy te same, że więc za to samo chwalimy każdy przedmiot dźwiękiem: „dobry“, za co go chwalimy wyrazem „piękny“. Zapewne, że w wielu wypadkach stosujemy jeden i drugi wyraz do tego samego przedmiotu lub zjawiska, ale gdybyśmy je nawet zawsze stosowali równocześnie,

jeszcze nie musiałyby znaczyć jednego i tego samego. Podobnie, jak co innego znaczy rozciągly, a co innego kolorowy, mimo że zawsze oba te przymioty przysługują jednemu i temu samemu przedmiotowi.

W końcu nie jest wcale rzeczą pewną, czy wszyscy ludzie i czy zawsze używają wyrazów dobro lub piękno w jednym i tym samym znaczeniu, w jednej i tej samej intencji. Stąd łatwo się trafić może, że ustaliwszy jedno z tych znaczeń, zauważymy drugie, które się z poprzednim krzyżuje. Doszedłszy z wielkim trudem, czym jest piękno w ustach pewnego człowieka i w pewnym czasie, możemy się przekonać, że to wcale nie było pięknem w ustach innego człowieka i w innym czasie. A to samo z dobrem. Stąd i stosunek wzajemny między dobrem a pięknem, raz tak a raz inaczej się ludziom przedstawia. Podczas gdy jeden zechce używać tych wyrazów zamiennie, drugi może wiązać z każdym znaczenie nieco odmienne. Zaczem jeden powie, że dobro to piękno, a drugi, że jedno jest czymś innym niż drugie.

RZECZOWE
BADANIE
PRZEDMIOTÓW
IDEALNYCH

Stając przed pytaniem Sokratesa, czy piękno jest dobrem i na odwrót, nie możemy chyba nic innego zrobić, jak naprzód odpowiedzieć na pytanie, którego w tej chwili ani Hippiasz, ani Sokrates jeszcze nie rozwiązali dla siebie, a mianowicie: co my nazywamy dobrem i co my nazywamy pięknem. Dopiero wtedy będzie nas stać na odpowiedź temu, kto pyta o stosunek wzajemny dobra i piękna.

Chcąc zaś odpowiedzieć na pytanie, co my nazy-

wamy dobrem, będziemy chyba musieli zebrać i porównać ze sobą możliwie wielką ilość przykładów poszczególnych nazywań naszych podobnie, jak to kiedy indziej robi Sokrates, i przyjrzeć się, czy wypadki, które tym wyrazem określamy, mają jakąś wspólną cechę, im tylko właściwą. Jeśliby się nam udało taką cechę znaleźć, nazwiemy ją istotną cechą dobra. Tak samo postąpimy z wypadkami piękna.

Wtedy się może pokazać, że w obu szeregach wypadków znajdujemy tę samą cechę wspólną i charakterystyczną. Jeżeli tak, zgodzimy się z Sokratesem; jeśli się zaś pokaże, że się pierwszy szereg czymś ważnym różni od drugiego, odpowiemy, że w naszym języku dzisiaj zasada jego nie jest słuszna. Nie zapomnimy zaś podać wyraźnie, jak szeroko rozumiemy to: my i nasz.

Hippiasz nie próbuje tej pracy i odpowiada bez namysłu; zgadza się tedy z Sokratesem, sam dobrze nie wiedząc, na co się zgodził właściwie.

Sokrates zazwyczaj taką pracę w rozmowach swoich przeprowadza — tutaj jakby sam rozgrzeszał lekkomyślność Hippiasza, kiedy mu z miejsca odpowiedzieć każe, jaki stosunek łączy dobro i piękno, zanim jeszcze obaj dokonali analizy jednego i drugiego. Jak gdyby zachęcał do zupeł-

PODMIOTOWE
FANTAZIOWANIE

nie innej metody odpowiadania na tego rodzaju pytanie. Ta inna metoda, to wsłuchiwanie się w dźwięk oderwanego wyrazu i wczuwanie się w to, co dźwięk wyrazu mówi. To, co wyraz mówi, nie musi być wcale jasne i określone; nastrój pewien, mgła wyobrażeń na wpół uświadomionych i kompleks dyspozycji do przeróż-

nych sądów. Pograżając się w nią gotów człowiek jedno pytania potwierdzać, drugim przeczyć i może mieć wrażenie, jak gdyby z jakimś jednym przedmiotem obcował, którego oczyma nie widzi, ale jak gdyby go miał przed sobą. Dobro samo we własnej osobie, piękno samo, w swojej istocie, jedno, bezwzględne, wieczne, niezniszczalne, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą w nim w pewien sposób tak, że podczas gdy one ulegają zmianom, gdy powstają i giną, i są z jednej tylko strony takie, a z innej nie, ono ani się pełniejszym nie staje, ani go nie ubywa przy tym, ani go żadna w ogóle zmiana nie dotyka.

W taki nastrój wpada Sokrates w *Uczcie* i tak mniej więcej opisuje to, co ma w tym stanie przed oczyma duszy. Dwudziesty pierwszy rozdział naszego dialogu zdaje się nosić ślady takich stanów.

XXII PIĄTA PRÓBA: Sokrates obśmiewa zawsze przy tę-
PRZYJEMNOŚĆ pym akompaniamencie sofisty swą
OKA I UCHA ostatnią próbę ujęcia piękna, chociaż
w końcu wróci do niej.

Próbuje inaczej: Pięknem będzie może to, co sprawia naszą radość wywołaną optycznie i akustycznie, czyli po prostu to, co bawi oko i ucho.

Znowu nie próbują nasi znajomi zobaczyć, czy się to znamię nie da jakoś pogodzić z poprzednim, ale robią to później. Na razie obawa ich oblatuje, czy określenie nie za ciasne w stosunku do potocznej mowy, znajdują bowiem w potocznej mowie zwroty o pięknie praw i zajęć, przypominają sobie, że je chwalić zwykli jako piękne, a nie mogą w danej chwili znaleźć w nich tego czynnika wzrokowego

i słuchowego, który występował na pierwszy plan w innych wypadkach i wymagał dla siebie pochwały w wyrazie „piękno“.

Sokrates zdejmuje przyłbicę, ale to nie robi żadnego wrażenia na sofistach.

Odkładają na razie kłopot, czy określenie to nie jest za ciasne ze względu na ocenę praw i zajęć, a próbują, czy nie można by do rzędu rzeczy pięknych zaliczyć także innych źródeł przyjemności poza tymi, które do uszu mówią i do oczu. Sumienie, ten drugi człowiek, którego Sokrates w sobie nosi, mówi mu wyraźnie, że nie kieruje się w swej analizie niczym innym, jak zwyczajami mowy potocznej szerokich kół, których nienawidzi. Sokrates nie umie podać innego kryterium, sam te zwyczaje językowe podziela, sam rozumie wiele wyrazów tak, jak szerokie koła. Ustalając więc określenia zgodnie z tymi zwyczajami, daje wyraz ocenom i poczuciom językowym własnym i powszechnym w swoim czasie i miejscu.

„Widok ludzi splecionych w uścisku jest szpetny“. To zdanie nie jest prawdą wieczną. Ono w ustach Platona mówi tyle tylko, że widok ten raził Ateńczyków IV wieku przed Chrystusem. Podobnie: „przeżycia węchowe nie mogą stanowić materiału dla stanów estetycznych“, to także nie jest odkrycie prawdy wiecznej. Prawdą wieczną zostanie tylko to, że Grecy nie mówili o pięknie zapachów, ani o pięknie dotykowym. Ciasno używali wyrazu piękno. Nas dziś nie może zmusić do używania wyrazu „piękno“ w tym samym, greckim zakresie, bylebyśmy go używali konsekwentnie. Prawdy, wydobyte z dna języka

powszechnie używanego w jakimś kraju i czasie, obowiązują w swej formie pierwotnej tylko tak długo, jak długo się znaczenie wyrazów nie zmieni, a znaczenia wyrazów ulegają zmianom z biegiem wieków.

XXIV Chodzi teraz o znamię wspólne, które by znaleźć można na przedmiotach przyjemnych wzrokowo i przyjemnych słuchowo, znamię istotne dla piękna. Nie będzie nim zdolność do wywoływania uczuć przyjemnych, bo to by zakres piękna rozszerzyło wbrew zwyczajom współczesnej greki i poczuciom obu rozmawiających. Nie będzie geneza drogą tego a nie innego organu zmysłowego, bo to różni przedmioty słuchowe i wzrokowe. Musi nim być coś, co byłoby właściwe i obu szeregom, i każdemu z osobna.

Tu trudność dla Hippiasza.

XXV Zniecierpliwiony sofista wyzyskuje moment pozorowanego triumfu nad przeciwnikiem, zbyt długo już górującym, na to, żeby mu kazanie powiedzieć. Kto wie, czy w jego reprimendzie nie brzmią jakieś echa własnych, platońskich wyrzutów sumienia intelektualnego. Te uwagi o nadużyciach abstrakcji. Oczywiście, że nie ustęp ostatni.

XXVI Na przykładzie z zakresu liczb pokazuje się, że cecha przysługująca każdemu elementowi jakiejś grupy z osobna nie musi przysługiwać wszystkim jej elementom zbiorowo.

XXVII Powtórzenie wątku, który się był zgubił podczas figlów z liczbami.

XXVIII Określenie piękna jako wszystkiego, co wywołuje przyjemność wzrokową i słuchową okazuje się niedostateczne. Brak ciągle czegoś wspólnego między

tymi dwoma rodzajami przedmiotów. Wspólnego, ale zarazem tym tylko dwom rodzajom właściwego a żadnemu innemu rodzajowi.

POWRÓT W końcu zjawia się oczekiwane zna- XXIX
DO CZWARTEJ; mię na przyjemnościach wzroko-
NIEJASNY wych i słuchowych. Pożyteczność, którąśmy poznali już w rozdziale XX i XXI. Niestety, Sokrates mówi tak, że słowa jego nie wypadają jednoznacznie.

Jednym i tym samym wyrazem oznacza i podniętę uczuć przyjemnych i same uczucia przyjemne. Jedno i drugie nazywa się u niego przyjemnością. W rozdziale XXII na początku pomieszał w jednym zdaniu to, co nas cieszy (to, co robi, że się cieszymy, to chyba podnięta przyjemna, przedmiot jakiś poza nami) i przyjemność samą, coś w nas. Potem już stale miesza te dwa znaczenia wyrazu „przyjemność“. Stąd można jego określenie rozumieć w ten sposób, że piękne są *wszystkie* uczucia przyjemne powstające na drodze słuchowej i wzrokowej, ponieważ są najbardziej pożyteczne (1).

Można by jednak i tak: Piękne są *niektóre* uczucia przyjemne, powstające na drodze słuchowej i wzrokowej, a mianowicie te tylko, które są najbardziej pożyteczne (2).

Wprawdzie słowa Sokratesa nie przemawiają za rozumieniem drugim, ale Sokrates, tak jak go znamy, niewątpliwie nie widziałby nic pięknego np. w rozkoszy wzrokowej i słuchowej, jaką by znajdować mógł okrutnik jakiś w oglądaniu i przysłuchiwaniu się mękom swych niesprawiedliwie katowanych ofiar. Przyjemności tej Sokrates niewątpliwie odmówiłby

wszelkiego udziału w pięknie — zaczętem nie wszystkie przyjemności wzrokowe i nie wszystkie słuchowe uważa za piękne — tylko *niektóre* z nich — pożyteczne, robiące człowieka lepszym lub coś w tym rodzaju.

Można jednak pojmować słowa Sokratesa i tak: Piękne są wszystkie przedmioty, które zdolne są wywołać w człowieku uczucia przyjemne wzrokowe lub słuchowe, ponieważ takie przedmioty przyjemne przyczyniają się do dobra (robią człowieka lepszym) (3). Sformułowanie bliskie słowom Sokratesa, ale tak dalekie od prawdy przy zwyczajnym znaczeniu wyrazów, że nie warto się nim zajmować.

Jest i czwarte możliwe rozumienie: Piękne są niektóre przedmioty zdolne wywołać uczucia przyjemne wzrokowe i słuchowe, a mianowicie te przedmioty, których budowa jest należycie dobrana do ich celu, a cel ich jest dobry (4). Mieści się tu wielka niewiadoma: „dobry“. Prócz tego takie pojęcie piękna, zdaje się, wprowadza kryteria etyczne do oceny estetycznej dzieł sztuk pięknych. Niewielu ludzi zajmujących się bliżej sztuką przyzna się do tak ciasnego stanowiska. Poza tym nie pozwala takie określenie mówić o pięknie pożaru, zamieci śnieżnej, wybuchu wulkanu, wszystkich w ogóle zjawisk, przy których trudno z czystym sumieniem mówić o jakimkolwiek dobrym celu. My jednak mówimy o takim pięknie i mamy ochotę mówić. Jeżeli tak, to wypadnie nam uznać określenie Sokratesa za zbyt ciasne w stosunku do intencji naszego współczesnego języka.

Sokrates ma znowu skrupuły; te same, co w rozdziale XXI. Martwi się, że określając piękno, odróżnił je od dobra. Wolałby go nie odróżniać, a chciałby je mimo to określić. *Omnis determinatio est negatio*. Trudna rada. Filozof chce rzeczy, które się wykluczają. A wszystko to stąd, że chciałby w zgodzie zostać z intencjami zbyt wielu różnych zwrotów mowy, którą się z przyzwyczajenia posługuje. Na tle przyzwyczajień językowych, a mowa przecież nie jest systemem sygnałów automatycznych, porządkowanych przez Pana Boga przedmiotom — tylko jest wyrazem zmysłowych ludzkich poczuć i przekonań — filozof, który jej świadomie używał, znajduje w sobie związane z używanymi zwrotami pocucia, które pogodzić trudno, skłonności do twierdzeń, które się wykluczają. Coś mu teraz mówi, że dobro i piękno to jedno i coś szepce, że to jednak nie to samo. Wypadałoby wybrać jedno z dwojga.

SOKRATES Sokrates zrazu nie widzi wyjścia.

MIJA Nie chce stwarzać myślami przed-

ROZDROŻE miotów sprzecznych, nie chce żad-

nemu przedmiotowi przypisywać cech, które by się wykluczały, a ma wrażenie, że go to czeka przy formowaniu najdonioślejszych pojęć w systemie. Z wielkim smutkiem decyduje się w końcu zaprzeczyć tożsamości dobra i piękna, przed czym się wzdrygał w rozdziale XXI.

W paręset lat później platońska skłonność do przenośni, do widzenia postaci, osób ukrytych pod nazwami oderwanymi, przyczyniła się do uformowania pojęcia Boga chrześcijańskiego. Pojęcie, którego

przedmiot nazwano niepojętym: osoba, której istotą piękność, dobroć, rzeczywistość, mądrość i przeróżne doskonałości, z których żadna nie jest w niej różna od drugiej, a całość ich wszystkich niezłożona z żadnych części.

Dla Platona sprzeczność miała duży urok; w ostateczności jednak decydował się i z dwóch wykluczających się orzeczeń wybierał przecież tylko jedno.

Sytuacja intelektualna ma tu dla Sokratesa pewne napięcie dramatyczne — Hippiasz w nim żadnego nie bierze udziału. Zniecierpliwiony i zmęczony próbami analizy, do której nie przywykł, daje upust żółci wzburzonej w sposób zgoła szorstki.

Trudno mu się dziwić. Nie brał udziału w kłopotach i próbnych lotach Sokratesa; nic nie wyniósł z dyskusji dla siebie.

xxx Sokrates umie się odciąć. A potem, wiedząc dobrze, że słowa jego padają jak groch o ścianę, spowiada się przed głuchym. W samotności tylko jest u siebie, w domu. Wtedy się w nim budzą i grają potrzeby intelektualne. Narzuca mu się potrzeba uświadomienia sobie, ujęcia i określenia ogólnych pojęć i zasad, które nieświadomie stosuje rozróżniając, klasyfikując, oceniając w żywej mowie codziennej poszczególne wypadki, jakie mu strumień życia przynosi. Potrzeba wyzbycia się sprzeczności, potrzeba zgodności między przekonaniami a tym, co istnieje naprawdę.

Hippiasze tych potrzeb nie odczuwają i dobrze im na świecie; rozmowa z nimi jednak ma wartość dla filozofa. On słucha, jak mówią. Dostarczają mu materiału do rozważań; mówią przecież tym samym

językiem co on, tylko nie przeczuwają założeń, którymi się mówiąc posługują. A w tych założeniach może gdzieś spoczywa uwikłana: prawda.

Jeśli ktoś *Hippiasza większego* podrobił, to głęboko wziął w siebie Sokratesa z *Uczty*, a talentu pisarskiego pożyczył od Platona.

ION

W S T Ę P

Nowy znajomy spotyka Sokratesa. Już nie stary wyga retor, tylko młody człowiek, artysta, recytator. Z kolonii ateńskiej pochodzi, z Efezu na wybrzeżu Azji Mniejszej, a wraca z uroczytego obchodu na cześć boga zdrowia, podczas którego śpiewać musiał ustępy z *Iliady* lub z innego utworu homeryckiego.

Strojny, zadowolony z odniesionego triumfu, pewny powodzenia na przyszłość. Sokratesa, widząc, zna i szanuje, chętnie go słucha, zwierza się przy sposobności, zapala się, unosi, zachwyca, nie ma pretensji do zbyt wielkiej mądrości i ambicję ma tylko na dwóch punktach: że najlepiej recytuje Homera ze wszystkich śpiewaków i najlepiej się na jego twórczości zna ze wszystkich współczesnych.

Homera uważa za źródło wszelkiej możliwej wiedzy, a ponieważ sądzi, że się na Homerze zna, więc uważa po cichu, że ta znajomość postawiła go bardzo wysoko intelektualnie.

Nie odbiegł na tym punkcie od opinii szerokich kół współczesnych. Powszechnie przecież wówczas opierano wykształcenie na studium języka i literatury ojczystej.

Sokrates uważał, że zapoznanie się z literaturą żadnego wykształcenia nie daje.

Zapas słów i zwrotów zasłyszanych, swada i zapach nie stanowią mądrości. Można żyć bardzo blisko



z dziełami poetów, a nie rozumieć się na niczym, a nawet na nich samych ani trochę, można samemu tworzyć artystycznie i zgola nie pojmować, co się robi.

Twórczość artystyczna nie wyrasta z rozumu, tylko z natchnienia. Sokrates mówi o tym w *Obronie*, mówi w *Fajdrosie*; tu ma sposobność pomówić na ten temat szerzej. Dowodzi też Ionowi, że to, co recytator brał za swą wiedzę i co uważał za znajomość Homera, niczym podobnym nie jest; dobra deklamacja i przemawianie drugich własnym zapałem, nie mają nic wspólnego z wiedzą.

Ion jest drobiazgiem o wysokich wartościach artystycznych. Zwraca w nim szczególnie uwagę wielka przenośnia w dłuższym monologu Sokratesa. Nosi tak wyraźne piętno stylu platońskiego, że podejrzewać autentyczności dialogu niepodobna, choć podej-

rzewało ją wielu. Ci, którzy dialog uważają za autentyczny, biorą go za utwór młodzieńczy Platona, pamiętkę okresu, w którym rzucił poezję, spalił swoje młodociane dramaty, a przylgnął do Sokratesa, aby się poświęcić pracy badawczej i pracy nad własnym udoskonaleniem. Trudno na to przysięgać, ale przyznać trzeba, że w tym oświeceniu *Ion* nabiera wiele uroku. I jeśli *Ion* jest w dialogu tak naiwny, a taki kochany przy tym, to mniej dziwi, kiedy się pomyśli, że to satyra, którą młody Platon pisze sam na siebie.

OSOBY DIALOGU:

SOKRATES

ION

SOKRATES. Jak się Ion ma! Skądżeś do nas przyjechał? Pewnie z domu, z Efezu? I

530

ION. Nic podobnego, Sokratesie: z Epidauru, ze świąt Asklepiosa.

SOKRATES. A, to turniej śpiewaczy urządza na cześć boga Epidauros?

ION. Naturalnie, i także innych dzieci muz.

SOKRATES. No i cóż? Stawaliśmy do zapasów; jakże się powiodło?

ION. Pierwszą nagrodę wzięliśmy, Sokratesie.

SOKRATES. To pięknie; no — teraz jeszcze, żebyśmy i na Panatenajach zwyciężyli! B

ION. Jakoś to będzie, jak Pan Bóg da.

SOKRATES. Doprawdy; ja nieraz, Ionie, zazdrościłem wam, śpiewakom, sztuki waszej. Bo takiemu artyście zawsze się i ubrać ładnie wypada i wyglądać bardzo pięknie, a przy tym mieć do czynienia z poetami, z wieloma rozmaitymi i dobrymi, a już najwięcej z Homerem, najlepszym i najbardziej boskim spośród poetów i wyuczać się jego myśli, nie tylko słów — o C
— to jest rzecz zazdrości godna. Przecież nie wyjdzie na śpiewaka taki, który by nie rozumiał słów poety. Przecież śpiewak musi być dla słuchaczów tłumaczem myśli poety. A zrobić to dobrze nie rozumiejąc, co mówi poeta — niepodobna. Więc to wszystko jest godne zazdrości.

II ION. Prawdę mówisz, Sokratesie. Ja też miałem naj-
więcej pracy z tą częścią sztuki, toteż zdaje mi się,
że najlepiej z ludzi mówię o Homerze tak, że ani
D Metrodoros z Lampsaku, ani Stesimbrotos z Tazos,
ani Glaukon, ani nikt inny z jakichkolwiek czasów
nie miał o Homerze tylu pięknych myśli do powie-
dzenia, ile ja mam.

SOKRATES. Pięknie mówisz, Ionie! Oczywiście,
nie będziesz mi ich żałował i dowiedziesz, że
tak jest.

ION. Doprawdy; warto posłuchać, Sokratesie, jak
ja pysznie oddaję Homera; homerydzi powinni
mnie złotym wieńcem nagrodzić. Myślę, że tego
wart.

531 SOKRATES. Tak, tak; ja się jeszcze *postaram* o jakąś
wolną chwilę, żeby cię posłuchać. A teraz *tyle* mi
tylko odpowiedz. Czyś ty tylko w Homerze taki tęgi,
czy i w Hezjodzie, i w Archilochu?

ION. Nic podobnego. Tylko w Homerze. Myślę, że
to całkiem wystarczy.

SOKRATES. A bywa, że Homer i Hezjod mówią
o czymś jedno i to samo?

ION. Zdaje się; i to chyba nie o jednym.

SOKRATES. A z takich rzeczy, to piękniej byś wy-
jaśnił to, co Homer mówi, czy to, co Hezjod?

ION. Jednakowo, Sokratesie — takie rzeczy, o któ-
rych mówią jedno i to samo...

B SOKRATES. No cóż — a takie, o których nie mówią
jednego i tego samego? Jak na przykład o sztuce
wieszczbiarskiej mówi coś Homer i Hezjod także.

ION. Owszem.

SOKRATES. Więc cóż; to, co jednakowo i co roz-

maicie o sztuce wieszczbiarskiej mówią, ci dwaj poeci, otóż, czy *tybyś* to piękniej potrafił wyjaśnić, czy też z *wieszczków* ktoś, z tych lepszych?

ION. Ktoś z wieszczków.

SOKRATES. A gdybyś *ty* był wieszczkiem, to prawda, że gdybyś umiał wyjaśniać powiedzenia *podobne*, to potrafiłbyś też i odmienne powiedzenia wyklądać?

ION. Oczywiście, że tak.

SOKRATES. Więc czemuż jesteś *ty* tylko w Homerze, a w Hezjodzie nie, ani w innych poetach? Czy Homer mówi o czymś innym niż wszyscy inni poeci? Czyż nie o wojnie opowiada dużo i o tym, jak obcuja ze sobą ludzie dobrzy i źli, i tacy, którzy nic nie umieją, i którzy coś umieją, i o bogach, jak obcuja jedni z drugimi i z ludźmi, jak to między nimi bywa i co się w niebie dzieje, a co w Hadesie i narodziny bogów i bohaterów. Czyż nie to są rzeczy, które Homer wziął za przedmiot swojej poezji?

ION. Prawdę mówisz, Sokratesie.

SOKRATES. Więc cóż? czy inni poeci nie o tym samym śpiewają?

ION. Tak, Sokratesie, ale nie *tak samo* śpiewają jak Homer.

SOKRATES. Jakto? Gorzej?

ION. I znacznie gorzej.

SOKRATES. A Homer lepiej?

ION. O! Lepiej; na Zeusa!

SOKRATES. Nieprawdaż, Ionie, ukochana głowo, kiedy o liczbach mówi wielu ludzi, a jeden z nich najlepiej — to przecież *ktoś* pozna tego, co najlepiej mówi?

ION. Przyznaję.

SOKRATES. A czy ten sam, który i źle mówiących, czy ktoś inny.

ION. Ten sam, przecież.

SOKRATES. Nieprawdaż, to jest ten, który posiada sztukę arytmetyki?

ION. Tak.

SOKRATES. A cóż, kiedy wielu mówi o zdrowotnych pokarmach, jakie też są, i jeden mówi najlepiej, to czy wtedy ktoś inny pozna się na tym, który mówi najlepiej, że on najlepiej mówi, a znowu ktoś inny na tym, co gorzej, że gorzej mówi, czy też robi to jeden i ten sam?

ION. Oczywiście przecież, że jeden i ten sam.

SOKRATES. Któż taki? jak on się nazywa?

ION. Lekarz.

SOKRATES. Nieprawdaż; w nagłówku sobie napiszemy, że *jeden i ten sam* pozna się zawsze, kiedy wielu ludzi mówi o jednym i tym samym, kto mówi dobrze
532 i kto źle. Albo, jeśli się nie pozna na tym, kto źle mówi, to oczywiście i na tym się nie pozna, kto dobrze; ten sam przecież temat.

ION. Tak jest.

SOKRATES. Nieprawdaż; ty powiadasz, że Homer i inni poeci, wśród których jest i Hezjod, i Archiloch, mówią o jednym i tym samym, chociaż nie w ten sam sposób; i jeden mówi dobrze, a drudzy gorzej.

ION. I prawdę mówię.

SOKRATES. Nieprawdaż; jeżeli tego, co dobrze mówi,
B znasz, to powinien byś poznać się i na tych, którzy gorzej mówią, że mówią gorzej?

ION. Zdaje się, że tak.

SOKRATES. Nieprawda, przyjacielu; jeżeli powiemy,

że Ion jest równie tęgi w Homerze, jak w innych poetach, nie pobiędzimy, bo on się i sam zgadza, że jeden i ten sam człowiek będzie w sam raz odpowiednim sędzią wszystkich, którzy mówią o jednym i tym samym, a poeci prawie wszyscy robią właśnie to samo.

ION. Więc cóż to może być za przyczyna, Sokratesie, ^{iv} że ja, kiedy ktoś o *innym* poecie rozmawia, to nawet nie uważam; nie mogę ani *dwóch* słów dorzucić, o któ- ^c rych *warto by* było mówić — więc po prostu zasypiam, a jak tylko ktoś wspomni *Homera*, natychmiast się budzę i uważam, i mam dużo do powiedzenia?

SOKRATES. To nie trudno zgadnąć, przyjacielu. Każdy pojmie, że umiejętnie i na podstawie wiedzy mówić o Homerze nie potrafisz. Bo, gdybyś umiał robić to *umiejętnie*, to potrafiłbyś mówić i o wszystkich innych poetach; wszystko to przecież poetyka. Czy nie?

ION. Tak.

SOKRATES. Nieprawdaż; jeśli ktoś weźmie i inną ^d jakąkolwiek sztukę jako całość, to przecież istnieje ta sama metoda badania każdej. A jak ja to rozumiem, chcesz posłuchać, Ionie?

ION. Ależ tak, na Zeusa, Sokratesie; chcę; bardzo chętnie słucham was — mędrców.

SOKRATES. Cieszyłbym się bardzo, gdyby to była prawda, Ionie. Ale mędracy — to raczej wy; śpiewacy i aktorowie i ci, których wy poematy śpiewacie. A ja nic innego nie mówię, tylko prawdę; ot, jak taki sobie człowiek, co nic nie umie. Przecież i to, o com cię ^e teraz pytał, zobacz, jakie to marne i nieumiejętne

i dla każdego człowieka naturalne, com mówił, że jedno jest badanie każdej, jeżeli ktoś weźmie sztukę jako całość. Weźmy, tak, na rozum: malarska sztuka przecież, to jest pewna całość?

ION. Tak.

SOKRATES. Nieprawdaż; i malarzy wielu jest i było wielu dobrych i lichych?

ION. Oczywiście.

SOKRATES. A czyś ty widział już kogo, który by mówiąc o Polygnocie, synu Aglaofonta, znakomicie umiał wykazywać, co on dobrze maluje, a co nie, a o innych malarzach mówić nie potrafił. I, kiedy
533 ktoś rozbiera dzieła innych malarzy — ten śpi i nie ma głosu i nie potrafi swoich trzech groszy dorzucić, a kiedy trzeba o Polygnocie, czy innym, jakim chcesz, malarzu jednym jedynym, zdanie wypowiedzieć, on się budzi i uważa i dobrze wie, co ma powiedzieć?

ION. No — nie, na Zeusa; przecież nie.

SOKRATES. Cóż tedy? A o rzeźbiarstwie; jużes kiedyś widział takiego, co tęgi jest w wykładzie prac Dedala, syna Metiona, czy Epeijosa, syna Panopeusa,
B czy Teodora z Samos, czy innego jakiego rzeźbiarza jednego jedynego; powie, co dobrze zrobione, a co nie; a kiedy mowa o dziełach innych rzeźbiarzy, on jest w kłopotcie i zasypia, bo nie ma nic do powiedzenia?

ION. Nie — na Zeusa i takiegom nie widział.

SOKRATES. A pewnie; i mnie się tak zdaje, że i ze sztuką gry na flecie tak samo i na kitarze i ze śpiewem przy kitarze i bez kitary — nigdyś nie widział człowieka, który doskonale tłumaczy i omawia Olim-
B posa i Tamyrasa, albo Orfeusza, czy Femiosa, śpie-

waka z Itaki, a o Ionie z Efezu mówić by nie potrafił i nie umiałby od siebie dorzucić słówka, powiedzieć, co też on dobrze śpiewa, a co nie.

ION. Ja ci na to nie potrafię odpowiedzieć, Sokratesie, tylko z tego sobie sam przed sobą zdaję sprawę, że o Homerze, to ja najpiękniej ze wszystkich mówię i mam co i wszyscy inni powiadają, że ja o nim pięknie mówię, a o innych to nie. Więc zobacz to, co to jest takiego?

SOKRATES. Ja widzę, Ionie, i zaczynam ci wyjaśniać, v
co to jest, według mego zdania. To jest to, że ty nie D
posiadasz sztuki, która by ci pozwalała dobrze i pięknie mówić o Homerze, jak przed chwilą powiedziałem; tylko w tobie mieszka jakaś boska siła, która cię porusza tak, jak w tym kamieniu, który Eury-
pides magnetytem nazwał a szerokie koła zwał go Heraklejskim. Otóż ten kamień nie tylko, że sam przyciąga pierścionki żelazne, ale jeszcze taką siłę w nie wprowadza, że mogą znowu to samo robić, co ten kamień: inne pierścionki przyciągać tak, że nie- E
raz, bywa, długi łańcuch na nim zwisa z żelazek i pierścieni pozczepianych, jedne z drugimi. A wszystkich tych kawałków siła zawisa od owego kamienia. Tak i muza sprawia, że bóg w kogoś wstępuje; przez nią naprzód, a za pośrednictwem tych, w których bóg naprzód wstąpił, tworzy się i zwisa od nich długi łańcuch innych entuzjastów. Bo wszyscy poeci, którzy dobre wiersze piszą, nie przez umiejętność to robią, nie przez sztukę: tylko bóg w nich wstępuje i oni w zachwyceniu wszystkie te piękne poematy mówią, a pieśniarze dobrzy tak samo. Jak korybanci 534
nie przy zdrowych zmysłach tańczą, tak i pieśniarze

nie przy zdrowych zmysłach piękne pieśni owe składają, tylko, kiedy jeden z drugim wpadnie w harmonię i w rytm, w rodzaj szału, w zachwycenie — to już, jak owe bachantki, miód i mleko z rzek czerpią w zachwycie, a przy zdrowych zmysłach nie; tak i pieśniarzy dusza sama to robi, co ich usta mówią.

- B Przecież mówią nam poeci, że z miodopłynnych źródeł i po jakichś ogrodach muz i dolinach zbierają pieśni i przynoszą je nam, jak pszczoły; i oni też tak latają. I prawdę mówią. Bo to lekka rzecz taki poeta i skrzydlata, i święta. A nie prędzej potrafi coś zrobić, zanim bóg w niego nie wejdzie, zanim zmysłów nie straci i nie pozbędzie się rozumu. Jak długo *ma* ten majątek, nie potrafi żaden człowiek być poetą, ni wieszczem. Zatem to *nie* jest twórczość na umiejętności oparta, kiedy mówią wiele pięknych rzeczy o tym czy owym, jak na przykład ty o Homerze; tylko z bożej łaski to *jedno* każdy ładnie robić potrafi, do czego muza go popchnie; jeden dytyramby pisze, drugi pochwały, tamten chóry mimiczne, ten heksametry, a ów jamby. Poza tym nic nie wart każdy z nich. Im tego przecież nie dyktuje sztuka, tylko siła bóstwa, bo przecież, gdyby o jednej rzeczy umieli mówić umiejętnie, umieliby też o wszystkich innych.
- c

- A dlatego im bóg rozum odbiera i używa ich do swej posługi i wieszczów i wróżbitów boskich, abyśmy, słuchając, wiedzieli, że to nie oni sami mówią te bezcenne rzeczy; nie ci, których rozum odszedł, tylko bóg sam mówi i przez nich się do nas odzywa.
- D

A największym świadectwem tego słowa Tynnichos z Chalkidyki; nigdy żadnego poematu nie na-

pisał, o którym by warto wspomnieć, tylko ten jeden pean, który wszyscy śpiewają, bodaj że najpiękniejszy ze wszystkich pieśni; tak po prostu, jak sam powiada: muzy ten hymn wynalazły. Tutaj nam, uważam, najlepiej bóg wskazuje, żebyśmy nie wątpili, E jako iż nie ludzkie są owe piękne poematy i nie od ludzi pochodzą, ale boskie są i od bogów. A poeci nie są niczym więcej, tylko tłumaczami bogów w zachwyceniu; każdego jakiś bóg w zachwyt wprowadza. To właśnie chciał pokazać bóg, kiedy przez usta najlichszego poety najpiękniejszą pieśń wyśpiewał. Czyż 535 nie myślisz, że prawdę mówię, Ionie?

ION. Tak, na Zeusa — ja — tak. Jakoś mnie słowami tak za serce chwytasz, Sokratesie, i mam wrażenie, że to z bożej łaski tak nam dobrzy poeci słowa bogów tłumaczą.

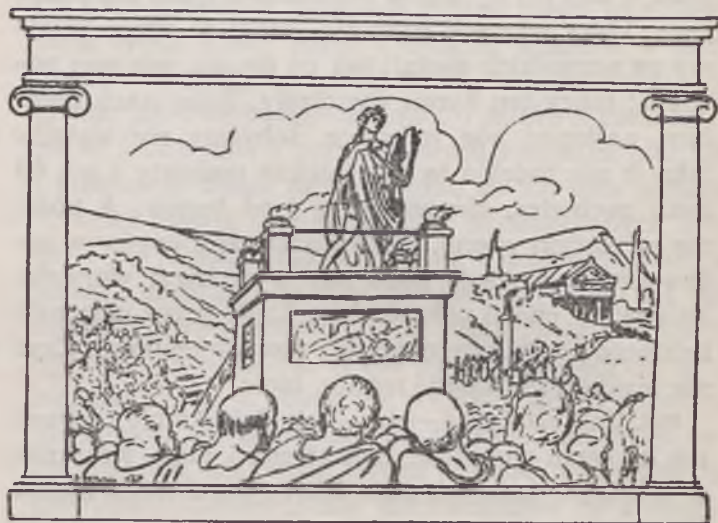
SOKRATES. Nieprawdaż; wy znowu śpiewacy, po- VI etów nam tłumaczycie?

ION. I to prawda, co mówisz.

SOKRATES. Więc jesteście tłumaczami tłumaczów?

ION. Ze wszech miar.

SOKRATES. Czekaj no, a to mi też powiedz, Ionie, B a nie kryj, o cokolwiek bym cię zapytał. Kiedy tak dobrze wiersze mówisz i najwięcej strachem przejmujesz widzów, albo o Odyseuszu śpiewasz, jak na próg domu wskakuje, zjawia się nagle przed zalotnikami i strzały wysypuje pod nogi albo o Achillesie, jak godzi na Hektora, albo coś z tych łzawych rzeczy o losach Andromachy lub Hekaby, czy Priama — czy ty wtedy jesteś przytomny, czy też wychodzisz z siebie i gdzieś tam przy tym, ma wrażenie twoja dusza, że jest, o czym śpiewasz właśnie; bóg w niej



c siedzi, a rzecz się dzieje na Itace, czy w Troi, czy gdzie tam indziej poemat się rozgrywa?

ION. Wiesz — jakieś ty mi jasne świadectwo powiedział, Sokratesie; nie skryję; wszystko ci powiem: kiedy mówię coś smutnego, to mi się oczy łzami napełniają; a jak coś strasznego, okropnego, to mi włosy dębem na głowie stają ze strachu, a serce skacze tak mocno!

D SOKRATES. Więc cóż powiemy, Ionie? Jestże wtedy przytomny ten człowiek, który odziany w szatki pstre, z wieńcem złocistym na skroni, płacze podczas ofiar i obrzędów, chociaż nic nie zgubił; wszystko to ma na sobie albo się boi, stojąc pośród więcej niż dziesięciu tysięcy ludzi życzliwych i nikt go nie obdziera, ani mu krzywdy nie robi?

ION. No — nie, na Zeusa; nie bardzo, Sokratesie, żeby tak prawdę powiedzieć.

SOKRATES. A wiesz przecież, że i u niejednego z widzów wywołujecie zupełnie to samo?

ION. I bardzo dobrze wiem. Przecież zawsze patrzę E na nich z góry, z estrady, jak płaczą i straszne spojrzenia ciskają i drżą do słów poematu. Ja też muszę dobrze na nich uważać, bo, jeżeli im łzy z oczu wy- cisnę, sam się będę śmiał: dostanę pieniądze, a jak śmiech, to będę płakał, bo mi pieniądze przepadną.

SOKRATES. Wiesz ty, że ten widz, to ostatni z pier- VII ścionków, o których ci mówiłem, że pod wpływem kamienia Heraklejskiego jeden od drugiego siłę bierze. Pośrednie ogniwo to ty, śpiewak i aktor, a pierw- 536 sze: sam poeta. A bóg przez nich wszystkich wlecze dusze ludzkie, dokąd zechce; zaczepił siłę jednych o drugich. I jak od owego kamienia, tak od tych ludzi zwisa długi łańcuch chórzystów i nauczycieli i młodszych nauczycieli; ci przyczepiają się z boku do tych pierścionków, które muza prosto trzyma. I jeden poeta u tej muzy wisi, a drugi u innej. A nazywamy to u niego zachwytem. I to bliskie; bo go B coś chwyta i trzyma na prawdę. A poeta znowu także jeden na drugim wisi i boga z niego w siebie bierze; jedni z Orfeusza, drudzy z Muzajosa. A wielu z Homera czerpie natchnienie i jego się też trzymają. Jednym z nich jesteś ty, Ionie, i czerpiesz natchnienie z Homera; toteż, jeśli ktoś śpiewa innego poetę, śpisz i nie masz nic do powiedzenia, a niech tylko zabrzmi pieśń jaka tego poety, natychmiast się budzisz i dusza ci tańczyć zaczyna. O, wtedy ty wiele masz do po- C powiedzenia.

Bo ty nie dzięki umiejętnej sztuce, dzięki wiedzy mówisz o Homerze to, co mówisz, tylko z bożej łaski i w zachwycie; jak korybanci tylko jedną słyszą pieśń doskonale; pieśń boga, z którego czerpią natchnienie i do tej pieśni nie brak im ani gestów ani wyrazów; o inne pieśni nie dbają. Tak i ty, Ionie; niech tylko wspomni ktoś Homera, jesteś pan i u siebie, a gdy kogo innego — toś biedak. A pochodzi to stąd, D jakżeś mnie przedtem pytał, czemu cię na tyle stać o Homerze a o innych nie, że ty nie dzięki sztuce, ale dzięki łasce bożej jesteś tegim wielbicielem Homera.

VIII ION. Dobrze mówisz, Sokratesie. A jednak dziwiłbym się, gdybyś aż tak dobrze mówił, żeby mnie przekonać, że ja w zachwyceniu i w szale niejako wielbię Homera. Myślę nawet, że nie miałbyś tego wrażenia, gdybyś słyszał, jak ja mówię o Homerze.

SOKRATES. Ja chcę słyszeć, doprawdy; ale nie prędeż, zanim nie odpowiesz mi na to: z tych rzeczy, E o których Homer mówi, o czym ty dobrze umiesz mówić? Bo przecież chyba nie o wszystkich?

ION. Ależ bądź przekonany, Sokratesie; nie ma takiej rzeczy, o której by nie!

SOKRATES. Przecież chyba nie i o tych rzeczach, na których się właśnie nie znasz, a Homer o nich mówi.

ION. A cóż to znowu będzie, o czym Homer mówi, a ja się na tym nie znam?

537 SOKRATES. Przecież i o sztukach Homer nieraz wiele mówi. Na przykład i o powożeniu końmi. Jeżeli sobie przypomnę wiersze, to ci powiem.

ION. Ależ ja powiem; ja przecież pamiętam.

SOKRATES. Powiedźże mi, co mówi Nestor synowi

Antilochowi, kiedy mu radzi uważać na zakręcie podczas wyścigów na cześć Patroklosa.

ION.

Przechyl się trochę, powiada, na wozie wspaniale rzeźbionym
W lewą stronę a konia pamiętaj zacinać prawego
Batem i krzycz po imieniu a lejce mu poddaj rękoma. B
Metę, gdy będziesz miał blisko, lewego ściągnij ku sobie
Nie myśl, że piasta zadraśnie brzeg koła gładko toczony.
Byłeś tylko na kamień czasem nie trafił po drodze.

SOKRATES. Wystarczy. W tych wierszach, Ionie, czy
Homer ma słuszność, czy nie; *kto* potrafi to lepiej
poznać: lekarz czy woźnica? C

ION. Woźnica, przecież.

SOKRATES. Czy dlatego, że posiada odnośną *sztukę*,
czy dla czegoś innego?

ION. No nie; tylko dlatego, że *sztukę*.

SOKRATES. Nieprawdaż? Każdej sztuce pozwolił
bóg rozumieć się na jakiejś robocie. Bo przecież co
poznajemy z pomocą sztuki sternika, tego nie pozna-
my z pomocą sztuki lekarskiej.

ION. No, nie — przecież

SOKRATES. Nieprawdaż? I podobnie ze wszystkimi D
innymi sztukami. Co poznajemy z pomocą jednej,
tego nie poznamy z pomocą drugiej. Ale na to mi
przedtem odpowiedz: Ty uznajesz, że jedna sztuka
jest inna, a druga znowu inna.

ION. Tak.

SOKRATES. Więc tak, jak ja: na tej podstawie, że
jedna jest wiedzą o innych rzeczach a druga znowu
o innych — dlatego też jedną sztukę nazywamy tak,
a drugą inaczej. Otóż ty tak samo?

ION. Tak. E

SOKRATES. Przecież gdyby to była jakaś wiedza o jednych i tych samych rzeczach, to po cóż byśmy mieli jedną *tak* nazywać, a drugą inaczej, skoro by się od jednej i drugiej można *tego samego* dowiedzieć. Tak, jak ja *teraz*, poznaję, że tych palców jest pięć i ty tak samo jak ja; *to samo* poznajesz. A gdybym cię zapytał, czy my tu z pomocą tej samej sztuki poznajemy jedno i to samo: z pomocą arytmetyki, ja i ty, czy też z pomocą *innej* sztuki, to byś pewnie powiedział, że z pomocą tej samej.

ION. Tak.

538 SOKRATES. Więc to, o co cię przed chwilą miałem zapytać, teraz mi powiedz: czy o wszystkich sztukach tak myślisz; że z pomocą tej samej sztuki musi się poznawać to samo, a z pomocą drugiej nie to samo, ale, skoro to jest inna sztuka — to i poznaje coś innego.

ION. Tak mi się zdaje, Sokratesie.

SOKRATES. Nieprawdaż; ktokolwiek nie posiada IX danej sztuki, ten nie potrafi, jak należy rozeznawać tego, co się o tej sztuce mówi albo co się w niej robi.

B ION. Prawdę mówisz.

SOKRATES. A tak, w tych wierszach, któreś przytoczył; to, czy *słusznie* mówi Homer, czy niesłusznie, ty łatwiej poznasz, czy woźnica?

ION. Woźnica.

SOKRATES. Bo ty jesteś przecież śpiewak, a nie woźnica?

ION. Tak.

SOKRATES. A sztuka śpiewaka, to inna niż sztuka woźnicy?

ION. Tak.

SOKRATES. Jeżeli więc *inna*, to jest też wiedzą o *innych* rzeczach?

ION. Tak.

SOKRATES. No cóż; a jak Homer powie, że zranionemu Machaonowi Hekamedą, służąca Nestora, daje c pić miksturę na posiłek; i powiada tak jakoś:

Wino pramnijskie — powiada — weź; na to sera koziego Utrzyj na tarku brązowym a napój przypraw cebulą!

Czy słusznie to Homer mówi, czy nie — to *lekarska* sztuka rozpozna jak należy, czy sztuka *śpiewacka*?

ION. Lekarska.

SOKRATES. A cóż, kiedy Homer powie:

Ona, do kuli z ołowiu podobna, zapadła w głębiny,
Która na róg bawołu nabita, co w polu nocował, D
Spada żarliwym rybom, śmierć niosąc w morza otchłanie.

To znowu ocenić, powiemy, będzie rzeczą sztuki rybackiej, czy też sztuki *śpiewackiej*; co też Homer mówi i czy *dobrze* mówi, czy nie?

ION. Oczywiście, Sokratesie, że rybackiej.

SOKRATES. Przypatrzyć się; gdybyś ty zadawał pytania i zapytał mnie tak: Sokratesie, jeżeli ty dla każdej sztuki wyszukujesz coś w Homerze, co jej E wypada rozstrzygać, to proszę cię, znajdźże i coś dla wieszczka i dla sztuki wieszczbiarskiej — coś, co by wieszczkowi wypadało rozeznąć, czy to dobrze napisane, czy źle — to popatrz, jak ja ci łatwo i jak prawdziwie odpowiem. Bo w wielu miejscach i w *Odysei* mówi Homer, jak na przykład to, co powiada Teoklymenos, wieszczek z rodu Melampodidów, do zalotników:

- 539 Bójcie się boga; jak straszny wasz los; wszak okropna i czarna
 Noc głowy wasze obwija i twarze, i członki skulone.
 Jęk się straszny rozlega i łza wasze skrapia policzki.
 Mary się cisną w przedsionku, upiorów pełna świetlica,
 Lecą w przepaście Erebu i w ciemność. Słońce na niebie
 B Zgasło na zawsze i mroki ziemię zaległy grobowe.

A często i w *Iliadzie*; na przykład podczas walki
 o mur. Mówi się przecież i tam:

- Ptak się nad nimi ukazał, gdy chcieli się wdrzeć na mury:
 Orzeł, mieszkaniec obłoków, od lewej na wojsko napierał;
 C Węża sploty czerwone szponami ścisnął ostrymi.
 Straszny gad jeszcze drgał; jeszcze żył i zaciekłym ostatkiem
 Sił broniąc życia ostatków w pierś orła ukąsił pod szyję,
 Wstecz się wygiąwszy w powietrzu. Ptak męką zdjęty strasz-
 [liwą
 Puścił gada na ziemię. Ten spadł między wojsko zdumione.
 Orła krzyk rozdarł powietrze; ptak wichrem poleciał w prze-
 D [stwory.

Otóż takie i tym podobne rzeczy, powiem, że *wieszczek* powinien i rozpatrywać, i oceniać.

ION. Prawda i to, co mówisz, Sokratesie.

- X SOKRATES. I to, co ty mówisz, Ionie, to także praw-
 da. Ale teraz ty *mnie* znowu tak, jak ja tobie wybra-
 łem miejsca z *Odysei* i z *Iliady*: jeden odpowiednie
 E dla wieszczka, drugie dla lekarza, inne dla rybaka,
 tak i ty *mnie* wybierz; przecież i lepiej się znasz
 na Homerze ode mnie; co *by* też tam było dla śpie-
 waka, Ionie, i dla sztuki śpiewackiej; co *by* się też
 śpiewakowi godziło i rozpatrywać, i rozsądzać raczej.
 niż wszystkim innym ludziom?

ION. Ja mówię, Sokratesie, że wszystko w ogóle.

SOKRATES. Ależ; ty *przecież* nie mówisz, że wszyst-
 ko w ogóle. Doprawdy. Chyba, że masz taką krótką

pamięć. Przecieżby nawet nie wypadalo, żeby taki mąż, śpiewak — miał krótką pamięć.

ION. A cóż ja zapominam?

540

SOKRATES. Zapominasz coś powiedział: że sztuka śpiewaków jest inna od sztuki woźniców.

ION. Przypominam sobie.

SOKRATES. Nieprawdaż, i zgodziłeś się, że będąc inną będzie też inne rzeczy rozeznawała.

ION. Tak.

SOKRATES. Zatem nie będzie rozeznawała wszystkiego w ogóle, wedle twego słowa, ani śpiewak tego nie robi.

ION. Oprócz, może czegoś w tym rodzaju, Sokratesie.

SOKRATES. Ależ, „coś w tym rodzaju“ mówisz, a to będzie mniej więcej to, co pozostanie poza przedmiotami innych sztuk. Więc na czym to się będzie śpiewak rozumiał, skoro *nie* na wszystkim?

ION. Ja myślę, że na tym, co wypada powiedzieć mężczyźnie, a co przystoi mówić kobiecie, co niewolnikowi, co wolnemu, co poddanemu, a co panu.

SOKRATES. Co przystoi mówić panu, powiadasz, takiemu którego okręt burza pędzi po morzu — więc to będzie lepiej śpiewak wiedział, czy sternik?

ION. No — nie. Takie rzeczy, to *sternik* przecież.

SOKRATES. A co powinien powiedzieć pan niewolnika chorego, to śpiewak lepiej pozna i dojdzie, czy lekarz?

ION. Ani to nie jest rzecz śpiewaka.

SOKRATES. Ale, co przystoi niewolnikowi, powiadasz?

ION. Tak.

SOKRATES. Na przykład niewolnikowi, któremu się bydlę gzić zaczyna, a on je ma uspokoić? Otóż *taki* co ma powiedzieć, to *śpiewak* lepiej rozezna czy hodowca wołów?

ION. No — nie to przecież.

SOKRATES. Ale to, co wypada mówić kobiecie, która przedzie: o przeróbce wełny?

ION. Nie.

SOKRATES. Ale może to rozezna, co wypada mówić wodzowi, kiedy przemawia do żołnierzy?

ION. Tak. Na takich rzeczach *zna* się śpiewak.

XI SOKRATES. Jakto: sztuka śpiewaków to strategika?

ION. Już *ja* bym tam wiedział, co wódz powinien mówić!

SOKRATES. Więc może ty i wodzem jesteś, Ionie? A jednak, gdybyś był ujeżdżaczem a równocześnie E kitarzystą, rozpoznawałbyś konie dobrze i źle ujeżdżone. Gdybym cię jednak zapytał, z pomocą *której* sztuki, Ionie, rozpoznajesz konie dobrze ujeżdżone; czy robisz to jako ujeżdżacz, czy jako kitarzysta? Cobyś mi odpowiedział?

ION. Że jako ujeżdżacz.

SOKRATES. Prawda; a rozpoznając tych, co dobrze grają na kitarze, zgodziłbyś się z pewnością, że robisz to z pomocą tej sztuki, która cię kitarzystą czyni, a nie z pomocą tej, przez którą jesteś ujeżdżaczem?

ION. Tak.

SOKRATES. A kiedy znowu sprawy wojskowe rozpoznajesz, to rozpoznajesz je z pomocą tej, która cię *wodzem* czyni, czy tej, przez którą jesteś *śpiewakiem*?

ION. Mnie się zdaje, że tu nie ma żadnej różnicy.



SOKRATES. Jakto; mówisz: żadnej różnicy? Mówisz, 541
że to jedna sztuka: śpiewactwo i strategika, czy też
dwie sztuki?

ION. Mnie się zdaje, że jedna.

SOKRATES. I kto tylko jest dobrym śpiewakiem,
ten jest już i dobrym wodzem.

ION. Bardzo dobrym, Sokratesie.

SOKRATES. Aha; i kto jest dobrym wodzem, ten
jest już i dobrym śpiewakiem?

ION. Nie — to mi się znowu nie wydaje.

SOKRATES. A to ci się jednak wydaje, że kto jest
dobrym śpiewakiem, ten jest też i dobrym wodzem? B

ION. Tak jest.

SOKRATES. Nieprawda; ty jesteś najlepszym śpie-
wakiem między Hellenami?

ION. Bez żadnego porównania, Sokratesie.

SOKRATES. Ionie! a czyż i wodzem jesteś najlepszym spośród Hellenów?

ION. Żebyś wiedział, Sokratesie; i tego też nauczyłem się z Homera!

xxii SOKRATES. Nie — cóż znowu! Na bogów, Ionie!

W obu kierunkach, jesteś najznakomitszym spośród Hellenów i wodzem, i śpiewakiem, a włóczysz się po Helladzie i śpiewasz pieśni, zamiast dowodzić woj-
skiem; cóż, ty myślisz, że Hellada takiego śpiewaka
c ze złotym wieńcem na głowie *bardzo* potrzebuje, a wódz się jej *na nic* nie przyda?

ION. Sokratesie, nasze państwo zostaje pod rzą-
dami waszego i pod dowództwem; toteż zupełnie nie
potrzebuje wodza, a wasze znowu państwo i spartań-
skie nie wybrałoby mnie wodzem. Wy uważacie, że
wystarczacie sobie *sami*.

SOKRATES. Ionie — jesteś niezrównany. A nie znasz
ty Apollodora z Kyzikos?

ION. Cóż to za jeden?

SOKRATES. Ateńczycy często obierali go wodzem,
d choć to człowiek obcy. I Fanostenesa z Andros i Hera-
klejdesa z Kladzomenów; to wszystko przecież ludzie
obcy a jednak wykazali, że warto o nich mówić;
więc ich nasze państwo i na strategię wprowadza
i na inne urzędy. A Iona z Efezu miałoby nie wybrać
i nie poczcić go, jeżeli się pokaże, że warto o nim ga-
dać? Cóż; czyż wy z Efezu nie jesteście Ateńczykami
e z dawnych lat? A Efez nie jest przecież mniejszy od
żadnego innego miasta! Tymczasem ty, Ionie, jeżeli
prawdę mówisz, że potrafisz Homera wielbić z po-
mocą sztuki i wiedzy — to popełniasz zbrodnię, boś

mi przyrzekł to wykazać a robisz mi zawód i nie ma mowy o tym, żebyś mi to wykazał. I nie chcesz mi powiedzieć co to jest takiego, w czym ty jesteś tęgi, choć ja cię od dawna o to błagam. Tylko tak, po prostu, jak Proteusz, wykręcasz się na wszystkie strony, wywijasz mi się tędy i owędy, ażeś mi w końcu uciekł i zjawiasz się w postaci wodza, byle tylko nie pokazać, żeś tęgi w mądrości dotyczącej Homera. 542
 Więc jeżeli *posiadasz* sztukę, jak mówiłem przed chwilą i przyrzekłszy mi wywód o Homerze, teraz mnie w błąd wprowadzasz i robisz zawód, toś zbrodniarz. A jeżeli nie posiadasz sztuki, tylko z łaski bożej i z Homera czerpiąc natchnienie, mówisz wiele pięknych rzeczy o tym poecie, choć nic nie wiesz — jeśli jest tak, jak ja o tobie powiedziałem — to jesteś zupełnie niewinny. Wybieraj więc: co wolisz; za co cię mamy uważać: człowiek zbrodniarz, czy mąż boski?

ION. To jest wielka różnica, Sokratesie; znacznie piękniej uchodzić za boskiego.

SOKRATES. Więc też to piękniejsze należy ci się od B nas, Ionie: boski jesteś i wolny od umiejętności wielbiciel Homera.

Już w pierwszych słowach czuć pewną pobłażliwą i serdeczność w tonie starego filozofa, którego spotkał młody, wykwintnie ubrany artysta. SŁUGA APOLLINA I JEGO Nawet to nabieranie łagodne, które SLEPY SYN się zaraz zaczyna, nie kryje śladów goryczy, tonów żalu i pogardy, jak było w stosunku do Hippiasza. Raczej przyjacielska zaczepka i wyciąganie młodego człowieka na plac, na zapasy.

No pokaż, czy rozumiesz Homera — mówi niejako Sokrates. A w jego ustach znaczy to: pokaż, czy się znasz na tych przedmiotach, o których Homer śpiewa.

Ion nie odpowiada na to wyzwanie, tylko na inne II nieco, które właściwie nie padło. Twierdzi, że umie pięknie mówić o Homerze i pragnie go zadeklamować. Złoty wieniec mu się należy od recytatorów albo od rodu Homera. Filozof rezygnuje z proponowanego opisu, natomiast szerzej wyjaśnia swoje stanowisko.

Znać się na poezji, to jego zdaniem, znać się na przedmiotach, które poeta opiewa. A że na każdym przedmiocie zna się odpowiedni fachowiec, zatem fachowiec od pewnego działu znać się powinien na wszelkiej poezji i na każdym poecie. Poeci mówią przecież wszyscy o jednym i tym samym, więc kto się zna na jednym, znać się powinien na wszystkich.

Czytając to, można się wahać, czy Sokrates serio mówi, czy żartuje; my bowiem zgoła nie tak pojmu-

jemy znawstwo w zakresie wiedzy o sztuce. Ciśniej. Znajomość przedmiotu dzieła sztuki jest tylko jednym z warunków znawstwa. Zawsze jednak warunkiem niewystarczającym a niekiedy może nawet trudnym do pomyślenia.

Jeśli przedmiotem dzieła nazwiemy to, co autor w dziele przedstawia, te przedmioty, których wyobrażenia autor z pomocą dzieła w świadomości widza wywołać zamierza, to zgodzimy się z Sokratesem, że nie będzie żadnym znawcą Praksytelesa lub Michała Anioła, ani żadnego innego plastyka, ktoś, kto się na budowie ciała ludzkiego nie zna gruntownie.

Ale nie wystarczy być meteorologiem, żeby się poznać i być znawcą ustępu o chmurach z *Pana Teusza*. Z drugiej strony znowu, trudno się znać na niebie i piekle, i czyścju, a przecież są ludzie, którzy się znają na *Boskiej Komedii*. Co prawda, to i ci nie obejdą się bez pewnych wiadomości teologicznych, ale one same literackiego znawstwa ich nie stanowią.

Przez znawcę, w dziedzinie sztuki, rozumiemy tego, który potrafi opisać dzieło sztuki, porównać je z innymi, dokonać jego rozbioru, wytłumaczyć je psychologicznie, socjologicznie i dziejowo, rozpoznać je świadomie w zestawieniu z falsyfikatem i uzasadnić swe rozpoznanie. Do tego celu potrzebna jest teoria danego działu, system pojęć i zasad, którymi każdy znawca amator i tak operuje, jeśli tylko jest znawcą, choćby i amatorem, acz operuje może mniej lub więcej nieświadomie.

Te pojęcia nie były obce Platonowi. Sam stworzył program retoryki w *Fajdrosie*, uczeń jego największy

zostawił obok retoryki poetykę. Tak też pojmuje Sokrates znawstwo już w rozdziale IV naszego dialogu. Na razie jednak podobało mu się mówić tak, jakby znawstwo sztuki ograniczał do samej znajomości przedmiotu dzieła.

Ion, który się podał za znawcę jedynie tylko Ho- III
mera, musi się teraz tłumaczyć, dlatego znawstwo jego ma tak ciasne granice; z Sokratesowego bowiem pojmowania rzeczy wynikałoby, że powinien być znawcą wszystkich dzieł i autorów, którzy ten sam przedmiot traktują.

Iona odpowiedź pierwsza nie jest tak zła. Homer *nie tak samo* pisze jak inni i stąd ograniczenie jego usprawiedliwione, jak uważa. Ion zdaje się w tej chwili słusznie zwracać uwagę na to, że znawcę więcej obchodzi w dziele to „jak“ niż to „o czym“ i „co“. Tylko odpowiedź jego jest niejasna, bo wieloznaczna. To „nie tak samo“ (?) może oznaczać i właściwości gatunkowe epiki, i indywidualne cechy techniki epickiej Homera, i wartość estetyczną wyższą lub niższą od innych autorów.

To ostatnie chwyta Sokrates. Ion, zapominając, o co chodzi właściwie, podejmuje to słowo i musi wysłuchać wyводу oczywistego, że znawstwo nie może się ograniczać do utworów pewnego tylko stopnia wartości estetycznej.

Jednak, nie na wszystko można się w tym wywodzie zgodzić. Zgodzilibyśmy się, gdybyśmy wartość słownych, czy plastycznych wytworów człowieka mierzyli tylko ich stosunkiem do przedmiotu i dobrymi nazywali te, które wiernie odtwarzają przedmioty, a złymi te, które to robią mylnie. My jednak wiemy,

a wie to i Platon równie dobrze, że zadaniem wytworów artystycznych nie jest informowanie odbiorców o tym, jakie są przedmioty. Do tego celu służy nauka. Wytwory sztuki mają przecież bawić oko i ucho swą budową, stosunkiem części do całości, odpowiednim doborem środków do założonego celu, pewnymi znamionami formalnymi, którychśmy dotknęli z lekka w *Hippiaszu większym*.

Zwrot „dobrze ktoś mówi“ dotyczyć może zarówno prawdy czyichś słów, ich zgodności z rzeczywistością, a może też dotyczyć ich układu, ich strony formalnej, estetycznej. Może ktoś mówić bardzo dobrze pod względem rzeczowym, ale bardzo źle pod względem formalnym. Jeśli np. najśluszniejsze w świecie wywody podaje rozwlekle, jękając się, stękając, mruczając i tak je ułoży zawile, że się słuchacz lub czytelnik spoci i jeszcze w nich głowy i ogona nie znajdzie, zamiast, żeby jednym rzutem oka ująć mógł całość i części.

Stąd, kiedy wielu ludzi mówi o jednym i tym samym, niekoniecznie jeden i ten sam pozna się na tym, kto mówi dobrze, a kto źle. Niekoniecznie, bo dobrze i źle są wyrazami dwuznacznymi; zaczem jeden się poznać może na wysokiej wartości oratorskiej jednej mowy, a drugi na wysokiej wartości rzeczowej drugiej mowy. Niekoniecznie jeden i ten sam człowiek będzie w sam raz odpowiednim sędzią wszystkich, którzy mówią o jednym i tym samym. Wystarczy zresztą, żeby o oczach kobiety jeden napisał sonet, a drugi traktat chirurgiczny. Dobry okulistą miałby jedno i drugie oceniać?

Dotyka Platon tej kwestii w *Fajdrosie* i skłania

się od razu do spartańskiego stanowiska, że jedyną sztuką mówcy, jedyną jego zaletą estetyczną jest mówić prawdę — w końcu jednak przechodzi na to, że mówić prawdę jest tylko jednym warunkiem wartości mowy, ale nie jedynym. Są i inne, których Sokrates zdaje się w tej chwili znowu niedostrzegać.

Właściwą Ionowi niezdolność do wy-
SZTUKA
CZĄSTKA WIEDZY powiadania sądów trafnych i cieka- IV
wych o wszystkich innych poetach
poza Homerem tłumaczy Sokrates brakiem potrzeb-
nej wiedzy, który zarazem podkopuje wartość sądów
recytatora i o samym Homerze. Wiedza, o którą
Sokratesowi idzie w tej chwili, to już nie tylko wie-
dza o przedmiotach sztuki, ale o samej sztuce; w tym
wypadku, ponieważ mowa o epice i o liryce: poetyka.
Teoria poezji. Z toku słów Sokratesa widać, że miał
na myśli obok poetyki i teorię sztuk plastycznych,
która by pozwoliła umiejętnie mówić o Polygnocie,
sławnym twórcy patriotycznych obrazów na ścianach
malowanego portyku w Atenach, o mitycznym De-
dalu, który miał pierwszy rozdzielić nogi swym
posągom, aby im pozory ruchu nadać, o Epejosie,
który miał drewnianego konia pod Troją zbudować
i o Teodorze z Samos, który wynalazł odlewanie z brą-
zu (około 570 r. przed Chr.). Teoria muzyki znowu
byłaby podstawą znawstwa w swoim zakresie i po-
zwoliłaby mówić rozumnie o mitycznych, czcigod-
nych postaciach jak Orfeusz, czy Olimpos i o sym-
patycznym znajomym Sokratesa. Dobry teoretyk nie
może być znawcą jednego tylko autora; będzie miał
warunki do uzasadnionej oceny analizy każdego, bo
każdego rozpatruje z ogólnych, dobrze określonych

stanowisk. Tutaj trzeba się z Sokratesem zgodzić bez zastrzeżeń.

- v Dlaczego Ion pięknie mówi o Homerze, to próbuje Sokrates tłumaczyć nie jakąkolwiek umiejętnością śpiewaka, tej mu odmawia filozof. Tylko transem, który Sokrates przenosi w tej chwili opisuje. Zmieniły się od czasów Platona znaczenia niektórych słów. W jego ustach „sztuka“ odpowiada raczej naszej umiejętności. Stąd niekiedy dwoma wyrazami tłumaczyć trzeba było grecką *technē*, aby wydobyć przeciwstawienie między twórcą, który się intelektem kieruje w robocie, a tym, który sam nie wie, co i dlaczego robi, ale się jego rzeczy podobają mimo to i ogół je mianem dzieł sztuki pochwała. Ustęp ten wpada miejscami w rytmy, sypie porównaniami, stopniuje, przeskakuje z patosu w żart, z podniesłego tonu w gawędę starego organisty. Tego nie podrobił byle kto. Ustęp typowo platoński.

Sokrates nie drwi z poetów. Tylko tak, jak on zawsze, uśmiecha się; nawet wtedy, kiedy czci. Wstydzi się porywów. Jeśli ironizuje, to i samego siebie.

W głosie Sokratesa brzmi miłość dla sztuki i cześć, a równocześnie jakby pobłażliwy uśmiech ironii, jeśli nie politowania, w kierunku poetów. Rozdział ten trudno traktować jako układ twierdzeń o sztuce, bo to jest najwyraźniej ustęp poetycki a nie wywód. Formułowanie przenosi jako tezy otwiera zbyt szerokie pole dowolności. Prócz tego, Platon tu nie wynajduje niczego, tylko powtarza w pięknej formie popularną już w Grecji teorię natchnienia „z góry“. Trafną w niej jednak podał obserwację psychologiczną: utwór poetycki rodzi się zazwyczaj nie od tytułu

i nie od treści począwszy, tylko wychodzi z harmonii pewnej i z rytmu, do którego się słowa jakoś same dobierają. Potwierdził to Schiller u siebie i wielu innych za nim.

Odpowiedniki peanu Tynnichosa z Chalkidyki można by i w polskiej literaturze znaleźć.

Ion ulega sugestii, udziela mu się nastrój Sokratesa. Za chwilę wpadnie w jego rytm, odsłoni się, będzie szczery aż do uśmiechu z samego siebie. I ładnie mu z tym.

z PSYCHOLOGII
OBOWOZANIA
ZE SZTUKĄ

Bardzo trafne uwagi psychologiczne na temat żywej wyobraźni artystów, która zaciera granice między rzeczywistością a fikcją i stanowi tło osobliwego kłamstwa przed drugimi, a nawet jakby przed sobą samym. Pod wpływem artysty i odbiorca ulega dobrowolnemu złudzeniu. Ale i on właściwie okłamuje siebie samego, podobnie, jak artysta jego. Gdzieś, brzegiem pola świadomości i jeden, i drugi zachowują jednak orientację normalną, nie tracą samokontroli i samokrytyki, rzekomo uśpionej, jak to jaskrawo wydobyla Ion w ostatnich słowach rozdziału.

To są uwagi niezmiernie cenne dla każdego, kogo interesuje kwestia szczerości i bezpośredniości artysty i odbiorcy dzieła sztuki, niezmiernie doniosłe, jeżeli się zważy rolę pierwiastka artystycznego w życiu społecznym, religijnym, sugerowaniu mas wyprawą, odezwą, literaturą pisaną, teatrem. Ion nabiera chwilami znaczenia wielkiego symbolu.

Zakończenie dużego obrazu z magnezem i korybantami. To byli czciciele Dionizosa; szalonymi, hałaśliwymi tańcami, aż do zapamiętania się, cześć

oddawali bóstwu, które w nich wstępowało. Stąd nazwa entuzjastów, czyli tych, którzy boga mają w sobie.

VIII I Platon, i Ion musieli zauważyć, że w Sokratesa w tej chwili „bóg jakiś wstąpił“ i oto staruszek mówił bardzo pięknie, ale inaczej, niż zwykł rozmawiać po trzeźwemu. Ion nie może się przyznać, żeby aż boga czuł w sobie, kiedy deklamuje — po co takie wielkie słowa i czynniki nadprzyrodzone — młody człowiek radby coś zadeklamować i zamiast okłasku dostać uśmiech od Sokratesa w nagrodę. Filozof znowu chce młodzieńcowi pokazać, że deklamacja i przejęcie się jakimś poetą a umiejętna znajomość jego sztuki, to rzeczy zgoła różne. Ion ulega tej słabostce, którą Sokrates stwierdza u fachowców w swej Obronie; zdaje mu się, że się na wszystkim dobrze rozumie dlatego, że jest w jednym fachu tęgim.

Sokrates spróbuje mu dowieść, że rzekoma sztuka recytatorska, czy śpiewacza, nie jest żadną sztuką (w znaczeniu Platona), bo nie jest żadną wiedzą. Zatem nie rzuca światła na żadną dziedzinę faktów i kwestyj i nie robi człowieka znawcą w żadnym zakresie. Na razie ustalają obaj tezę, że istnieją różne sztuki czyli działy wiedzy o wykonywaniu różnych rzeczy. Każda z nich nosi osobną nazwę i każda ma swój, sobie właściwy, zakres czynności.

IX Rozpoczyna się bardzo zabawne poszukiwanie przedmiotu właściwego rzekomej sztuce Iona. Zasada mu przyświeca taka: ktokolwiek nie posiada danej sztuki, ten nie potrafi oceniać ani zdań dotyczących czegoś z jej zakresu, ani czynności i dzieł, które do niej należą. Posiadać daną sztukę znaczy zaś w ustach

Sokratesa wcale nie: być wykonawcą dzieł z pewnego zakresu, tylko znać teorię wykonywania dzieł i teorię samych dzieł, i skutkiem tego być zdolnym do ich wykonywania.

W Homerze znajdujemy na każdym kroku zdania, dotyczące czegoś z zakresu różnych sztuk, na każdym kroku Homer daje opisy czynności i dzieł, należących do zakresu różnych umiejętności.

Sokrates objawia znakomitą pamięć, której by mu Ion mógł pozazdrościć i przytacza szereg miejsc, których wartość mogliby tylko zawodowcy ocenić. Tak mówi Sokrates. My byśmy powiedzieli: nie wartość, tylko obiektywność, a do niej nie da się sprowadzić wartości dzieła sztuki w naszym rozumieniu.

Ion, zapytany o ustęp z Homera, x
POSZUKIWANIE który by zawierał rzeczy z zakresu
PRZEDMIOTU sztuki recytatorskiej, mógł był przytoczyć np. występ Demodoka na dworze u Feaków i to, co o tym śpiewaku mówi Homer. Nie zrobił tego, bo nie bardzo szedł za myślą Sokratesa. Filozof przypomina mu, że wedle zasad, które ustalili, muszą się teraz oglądnąć za przedmiotem właściwym wyłącznie sztuce śpiewaka i tego przedmiotu poszukać w Homerze.

Ion, nie rozróżniając poetyki od teorii deklamacji i nie wiedząc dobrze, co by być mogło przedmiotem jednej i drugiej, myśli, że wszystko w Homerze obejmuje jego specjalność. W końcu zdobywa się na odpowiedź nie tak złą, jakby się wydawało, tylko ją formułuje niedość jasno. Chodzi mu o to, że znawca poezji powinien umieć ocenić trafność charakterystyki zawartej w sposobie mówienia osób, które się

odzywają w danym utworze literackim. Tak przynajmniej można jego odpowiedź zrozumieć. Nie chce jej tak rozumieć Sokrates. Jakby nie wiedział, że Ion ma *formę* na myśli, wytyka mu w szeregu zabawnych pytań, brak przygotowania zawodowego do oceny *treści* słów ludzkich. Tego przygotowania nie da mu sztuka recytatorska.

xI Ion nie nadąża za Sokratesem, daje natomiast popis naiwności. Ten rozdział ma zakrój mocno satyryczny. Może aluzje do obieranych strategów ateńskich, może wytykanie naiwności dyletantów, którym się zdaje, że natchnieniem zastąpią wiedzę zawodową, może uśmiech ironii w stronę przesadnych wielbicieli literatury ojczystej, chcących na niej oprzeć wychowanie i zastąpić nią wiedzę rzeczową, może wszystko to razem.

xII Śmiech Sokratesa na tle naiwnej miny Iona. Filozof traktuje artystę jak małe dziecko: z pieszczotliwą pobłażliwością. Streszcza w końcu to, czego chciał dowieść i zamyka dialog tezą. W tezie tej nie ma pogardy, mimo jej formy figlarnej. Przeciwnie, dla sztuki: cześć; dla artystów: wyrazy pobłażania wyrozumiałego.



SPIS RZECZY

Słowo od wydawcy	5
HIPPIASZ MNIEJSZY	7
Wstęp tłumacza	9
Hippiasz mniejszy	13
Objaśnienia i uwagi	39
HIPPIASZ WIĘKSZY	67
Wstęp tłumacza	69
Hippiasz większy	73
Objaśnienia i uwagi	119
ION	149
Wstęp tłumacza	151
Ion	155
Objaśnienia i uwagi	177

REDAKCJA BIBLIOTEKI KLASYKÓW FILOZOFII

Opracowanie redakcyjne: Danuta Petsch

Opracowanie typograficzne: Maria Czyżewska

Nakład 5000 + 200 egz. Ark. wyd 7 Ark. druk. 12.

Papier drukowy sat. kl. III 82×104, 80 g. Oddano
do składu 12. XI. 57 r. Podpisano do druku 9. VII. 58

Druk ukończono 31. VII. 58. Nr zamówienia 3751/XI/57

Cena w oprawie zł 20,--

R-10

ZAKŁADY GRAFICZNE IM. M. KASPRZAKA POZNAŃ

PLATONA HIPPIASZ MNIEJSZY, HIPPIASZ WIĘKSZY I ION

*ukazują się jako siódmy tom zbiorowego wydania
spuścizny piśmienniczej*

WŁADYSŁAWA WITWICKIEGO

Wydane zostały tomy:

1. POGADANKI OBYCZAJOWE

2. PLATONA UCZTA

przekład ze wstępem, objaśnieniami i ilustracjami

3. PLATONA FAJDROS

przekład ze wstępem, objaśnieniami i ilustracjami

4. PLATONA EUTYFRON, OBRONA SOKRATESA I KRITON

przekład ze wstępem, objaśnieniami i ilustracjami

5. PLATONA LACHES

przekład ze wstępem, objaśnieniami i ilustracjami

6. PLATONA PROTAGORAS

przekład ze wstępem, objaśnieniami i ilustracjami

W druku znajdują się:

PLATONA PAŃSTWO z dodaniem siedmiu ksiąg PRAW

przekład ze wstępem, objaśnieniami i ilustracjami

DOBRA NOWINA, przekład EWANGELII według Mateusza i Marka

ze wstępem, komentarzem i ilustracjami

WIARA OŚWIECONYCH

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

42

507



Cena zł 20,—

PEDAGOGICZNA
BIBLIOTEKA
WOJEWÓDZKA

Gdańsk-Wrzeszcz
Al. Gen. J. Hallera 14



75578