

ZBIGNIEW DANEK

(Łódź)

BOSKI ZAPĄŁ ŚLICZNEGO IZOKRATESA.
IZOKRATES PLATOŃSKI – ROZWAŻANIA
Z POGRANICZA FILOZOFII I RETORYKI

Fajdros jest bez wątpienia utworem, który nawet w bogatym różnorodnością podejmowanych problemów zbiorze Platońskich dialogów wyróżnia się obfitością niezwykłych myśli, jakie od lat inspirują i zaskakują badaczy. Jedną z tych frapujących niespodzianek przygotowuje autor czytelnikowi zamykając w zasadzie całość rozważań, zakończonych, jak wiadomo, nakazem filozoficznego dystansowania się wobec własnych słów tak napisanych, jak i wypowiedzianych¹. Bezpośrednim adresatem tego przesłania pozostaje niezmiennie krytykowany uprzednio Lizjasz, niemniej jednak pojawia się, zupełnie niespodziewanie, jeszcze jeden adresat, którego ze względu na szczególny charakter sytuacji trudno nazwać adresatem drugim. Fajdros, młody wielbiciel Lizjasza, mając przekazać temu twórcy mów nauki Sokratesa, zwraca się jednak do filozofa z podobnym żądaniem, by również swojemu ulubieńcowi zaniósł owo pouczenie. Wypowiada imię Izokratesa. Filozof, w odpowiedzi, przedstawia swoje zdanie na temat znakomitego później twórcy mów, lecz i konkurenta Platona na polu edukacji młodych Ateńczyków. W jego ocenie Izokrates jako autor mów (czym już wtedy ma się parać) mimo młodego wieku zapowiada dokonania większe niż retoryka Lizjasza, a ponadto – co ważniejsze – ma w sobie naturalne dążenie ku czemuś większemu (ἐπι μείζω; *Phdr.* 279 a 8). Jest w nim bowiem jakieś przyrodzone „umiłowanie mądrości” – zdolność filozoficznego myślenia, czy też skłonność jakaś ku filozofii (φύσει γάρ, ὃ φίλε, ἐνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ)².

¹ Por. Z. Danek, *Gleichgültig, wer der Erzähler ist? – zu „Phaidros” 275b5–c2*, *Collectanea Philologica* 1, 1995, s. 41–43.

² Pl. *Phdr.* 279 a 9; Trudno zresztą o całkowicie jednoznaczną interpretację przytoczonego zdania. Problematiczne jest użycie przez Platona rzeczownika ἀνήρ, na ogół odnoszonego bezpośrednio do młodego Izokratesa (co już samo w sobie budzi wątpliwości, gdyż w chwili owej rozmowy mógł on mieć najwyżej dwadzieścia lat), dla Władysława Witwickiego będącego jednak określeniem mężczyzny czy w ogóle człowieka, zdanie tłumaczy on bowiem: „Umiłowanie mądrości leży poniekąd w naturze ludzkiej duszy”. Ta interpretacja może mieć swoją rację istnienia, jeżeli zastanowimy się nad dwoma zaimkami, których używa Sokrates w bezpośrednim następstwie. Pierwszy z nich (ταῦτα – 279 b 1), ujmujący „to”, co Sokrates ma przekazać Izo-

Autor *Fajdrosa* wprowadzając w ten sposób Izokratesa przekracza konwencję narracyjno-kompozycyjną, jakiej dotychczas się trzymał – Sokrates „wychodzi z ram”³ obowiązującej dotąd dramaturgii. Czy Platon odchodzi tym samym od założeń tematycznych, jakie realizuje w *Fajdrosie*? Z całą pewnością nie, gdyż utwór ten, rozpoczęty egzekucją nad odczytaną z zapisu mową Lizjasza a kończący się słynną krytyką tekstu pisanego, pomijając rozwój innych wątków myślowych, tematycznie poświęcony jest kwitnącej wówczas „logografii”, czyli twórczości tych, którzy mowy piszą, w zasadzie ich nie wygłaszając. Takimi pisarzami mów byli tak Lizjasz, jak też Izokrates, którzy odnosząc niemałe sukcesy jako autorzy nie przedstawiali swoich mów osobiście, z dwóch nieco różnych powodów: Lizjasz ze względu na status metojka, który nie pozwalał mu wystąpić w sądzie i na zgromadzeniu, Izokrates natomiast podając za przyczynę niedostatek sił fizycznych⁴.

Badacze Platońskiego *Fajdrosa* rozciągają tę jego konsekwencję tematyczną jeszcze dalej, dopuszczając nawet to, że za imieniem Lizjasza kryje się właśnie Izokrates i to on od samego początku jest obiektem krytyki⁵. W takiej sytuacji jeden byłby nie tylko przedmiot rozważań Platona, lecz także podmiot, którego poglądy poddaje on ocenie, trudno też byłoby mówić o kierowanym ku Izokratesowi pozytywnym przesłaniu. Takiej interpretacji *Fajdrosa* nie nazwałbym merytoryczną, skoro bez dostatecznych podstaw z kręgu zainteresowań autora dialogu eliminuje i sprowadza – wbrew temu wszystkiemu, co czytamy u Platona – wyłącznie do roli swojego rodzaju maski Lizjasza, postać o istotnych dokonaniach i wręcz sztandarową dla działalności „logograficznej”, twórcę mów górującego pod jakimś względem nad Izokratesem⁶. Jeżeli tak odczytamy *Fajdrosa*, traci też zupełnie rację istnienia intrygujące końcowe przeciwstawienie Izokratesa miernemu w ocenie Sokratesa Lizjaszowi. Platon wyraźnie rozgranicza pewne nurty, czy też poziomy, retoryki i wyraźnie konfrontuje tych dwóch twórców.

kratesowi, odnosiliby się właśnie do myśli, iż – w ujęciu Witwickiego – skłonność do filozofii leży „w naturze ludzkiej duszy”, odpowiednio ogólnej i doniosłej, by stanowiła przesłanie dla młodego twórcy, podczas gdy drugi (ἐκεῖνα – b 3) – do wcześniejszego rozgraniczenia między filozofem a rzemieślnikiem słowa jako przesłania kierowanego do Lizjasza. Ta – jedna z trzech zresztą możliwości odniesienia wskazanej pary zaimków – nie przekonuje jednak w większej mierze do interpretacji Witwickiego, którą mogę nazwać dość oryginalną, gdyż wszystkie znane mi tłumaczenia tekstu (Jowett, Fowler, Cooper, Georgii, Hildebrandt) odnoszą formę ἀνῆρ do obecnego w kontekście Izokratesa.

³ Por. D. Depew, T. Poulakos, *Introduction*, [do:] *Isocrates and Civic Education*, oprac. eid., University of Texas Press, Austin 2004, s. 11: „At the end of the dialogue Socrates steps out of the frame to prophesy a great future for Isocrates”.

⁴ Por. Isocr. 12 (*Panath.*), 9–10; 5 (*Phil.*), 81; *Epist.* 8, 7.

⁵ Por. Depew, Poulakos, loc. cit. („we are probably meant to read Isocrates [and his circulating texts] for Lysias”); por. B. McAdon, *Plato’s Denunciation of Rhetoric in the „Phaedrus”*, *Rhetoric Review* 23, 2004, s. 26: „by Lysias, Plato could mean Isocrates (who was also a logographer)”.

⁶ Pogląd, że jako „logograf” – twórca mów sądowych Izokrates nie dorównywał Lizjaszowi, wyraża chociażby T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. I, Warszawa 1959, s. 752.

Naprawdę godnym uwagi pytaniem wydaje się kwestia, co oznacza owo wprowadzenie znakomitego Izokratesa, niezwykle już z tego względu, że we wskazanym miejscu dialogu *Fajdros* – bodaj raz w całym *corpus Platonicum*⁷ – założyciel Akademii wymienia imię swojego wielkiego konkurenta. W ocenach komentatorów zaznacza się przede wszystkim pewna „obosieczność” Platońskiego sądu o Izokratesie. Podczas gdy jedni odbierają go jako szczere i z pełnym przekonaniem wyrażane uznanie dla słynnego później twórcy mów, inni są zdania, że uwagi Platona na jego temat mają charakter jednoznacznie szyderczy i uszczypliwy⁸. Wspólne dla jednych i drugich jest przekonanie o osobistym, powiedziałbym emocjonalnym, zaangażowaniu Platona w ferowany sąd o Izokratesie – zaangażowaniu, którego autor *Fajdrosa* nie musi odczuwać w tak znaczącym stopniu. Można dopuścić również to, że *sine ira et studio* relacjonuje on jedynie określoną sytuację i określone wypowiedzi Sokratesa, pozostawiając komentarz do tych słów i odpowiedzi, na ile spełnił Izokrates przepowiednię, czytelnikowi. Wprowadza to pewien dystans między autora dialogu a postaci, których słowa przekazuje, a może oznaczać również to, że przyjmując z szacunkiem sąd swojego nauczyciela o Izokratesie nie do końca zgadza się on z tą opinią⁹. Trudno, jak widać, również Platonowi o całkowitą „kronikarską” bezstronność wobec twórcy mów, bliskiego mu niegdyś zainteresowaniami i tak pięknie rokującego nadzieje, któremu słowami przepowiedni Sokratesa pokazywać może – jak w lustrze, kim mógł i powinien był się stać. Charles

⁷ Pomijam nic niewnoszącą wzmiankę w *Liście* 13 (360 c 4), którego autentyczność jest zresztą podawana w wątpliwość.

⁸ Odwołam się do klasycznej już opinii R. Hackfortha (*Plato's Phaedrus*, przeł. i oprac. R. Hackforth, Cambridge University Press, Cambridge 1952), według którego pochwała autora *Fajdrosa* wyraża „wielkoduszne uznanie dla zasług Izokratesa” („generous recognition of Isocrates' merits” – s. 143), przeciwstawionego na zasadzie pozytywnego kontrastu Lizjaszowi („favourably contrasted with Lysias” – s. 167). Podobnego zdania, by sięgnąć do nowszych ocen, jest J. Tomin (*The Lost Plato Volume 2*, rozdz. 1: „Plato versus Isocrates: An Ancient Dispute on Philosophy and Rhetoric”, 2009, <http://www.juliustomin.org/platoversusisocrates.html>), według którego autor *Fajdrosa*, programowo zgodny z Izokratesem, swoją akceptację dla niego wyraża poprzez „komplement”, jaki kieruje pod jego adresem na końcu utworu („by the compliment he paid him at the end”). Zdecydowanie przeciwnego zdania są G. J. de Vries, *Isocrates' Reaction to the Phaedrus*, *Mnemosyne* 6, 1953, s. 39, który uwagi Platona na temat młodego Izokratesa odbiera jako rodzaj „satyry” („as a satire”), czy McAdon, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 5), s. 25, dla którego Platońska „pochwała” Izokratesa jest niczym innym jak pozornie łaskawym, a pełnym uszczypliwości potraktowaniem z góry („Plato's apparent praise of Isocrates is nothing more than mocking condescension”).

⁹ Dopuszcza taką możliwość T. L. Papillon, *Isocrates*, [w:] *A Companion to Greek Rhetoric*, oprac. I. Worthington, Blackwell, Oxford 2007, s. 70, który uznając Platońskie uwagi o Izokratesie za komplement zastanawia się jednak nad tym, czy owe słowa uznania dla niego nie są szczere ze strony Sokratesa, a z punktu widzenia autora *Fajdrosa* – ironiczne („sincere on the part of Socrates, but ironic from Plato's viewpoint”).

L. Griswold, twórca znakomitej interpretacji Platońskiego *Fajdrosa*, który daje wyraz temu przekonaniu¹⁰, jest oczywiście zdania, że Izokrates prorocтва nie spełnił¹¹.

Kwestia, na ile Izokrates spełnił się jako filozof, którego poglądy odpowiadają Platońskiemu standardowi postawy filozoficznej, w istocie wydaje się najważniejsza w dociekaniu, jaki charakter i wymowę ma ostatecznie „komplement” pod jego adresem wypowiedziany w dialogu Platona, powstałym w czasie, gdy Izokrates był już twórcą o poglądach i postawie w pełni ukształtowanej. Od czasu, gdy Sokrates wypowiada słowa pochwały pod jego adresem, do chwili, gdy dialog *Fajdros* ujrzał światło dzienne, mogło upłynąć czterdzieści, a nawet pięćdziesiąt lat¹² i jego autor mógł już merytorycznie rozliczyć zarówno Sokratesa, jak i Izokratesa z dokonania, jakie zapowiadały słowa tego pierwszego. Zamierzeniem piszącego te słowa jest przeprowadzenie takiego właśnie merytorycznego rozrachunku w kwestii, jakim filozofem z Platońskiego punktu widzenia okazuje się Izokrates, który – aczkolwiek filozofem się mieni¹³ – przez współczesnych i potomnych postrzegany jest jednak jako logograf i teoretyk w zakresie retoryki. Oznacza to odejście od dociekań, w jakim względzie jeden z drugim darzyli się sympatią, a jak bardzo zazdrościli sobie nawzajem, ku rzeczowej, a godnej Platona, ocenie programów i poglądów, których wzajemna zgodność bądź rozbieżność może dopiero stanowić o pozytywnym bądź polemicznym stosunku jednego wobec drugiego. Tak zresztą podchodzi do kwestii ich wzajemnej relacji szereg odpowiedzialnych badaczy, którzy jednak dalecy są od zgodności poglądów; oceny wahają się od wskazania na „wspólność” programową Izokratesa i Platona po stwierdzenie pryncypialnej między nimi niezgodności, i to zarówno w zakresie koncepcji filozoficznych, jak też w ocenie możliwości i war-

¹⁰ Pisze: „Plato holds up a sort of mirror to Isocrates containing a picture of what Isocrates could have become”; Ch. L. Griswold, *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale University Press, New Haven 1986, s. 286, przyp. 18. Pozwolę sobie przypomnieć w tym miejscu również opinię E. Holznera, w myśl której słowa Sokratesa wskazują młodemu Izokratesowi drogę, jaką powinien podążać („den Weg, den er betreten soll, um zu dem $\mu\epsilon\iota\zeta\omega$ – jener wahren Rhetorik – zu gelangen”; E. Holzner, *Plato's Phaedrus und die Sophistenrede des Isokrates*, Prag 1894, s. 49).

¹¹ „At the time of the composition of the *Phaedrus*, it was clear that Isocrates had not obeyed Socrates' message and had not fulfilled Socrates' prophecy about him”; Griswold, loc. cit.

¹² Taka będzie rachuba, jeżeli przyjmujemy, że dialog Platona powstał między rokiem 375 a 365, podczas gdy opisana w nim rozmowa miała miejsce przed rokiem 415, kiedy to Fajdros skazany został na wygnanie; aczkolwiek pewna trudność rodzi się, kiedy przyjmujemy, że Lizjasz z kolei wrócił z Turiów do Aten dopiero w roku 412 – por. A. Nehamas, P. Woodruff, *Introduction*, [do:] *Plato, Phaedrus*, przeł. i oprac. eid., Hackett, Indianapolis 1995, s. XIII.

¹³ Isocr. 12 (*Panath.*), 9, 11; *Epist.* 6, 8; Dokładniej ujmując, Izokrates nie nazywa siebie wprost filozofem, lecz nazywa filozofią swoje zajęcie (np. 15 [*Antid.*], 170; 175; 176; 186; 195), występuje zresztą bardziej – o czym mowa będzie poniżej – jako opiekun tych, którzy filozofują, czyli swoich uczniów, niż ten, kto sam filozofuje; por. S. Halliwell, *Philosophical Rhetoric or Rhetorical Philosophy? The Strange Case of Isocrates*, [w:] *The Rhetoric Canon*, oprac. B. Deen Schildgen, Wayne State University Press, Detroit 1997, s. 109 („Isocrates uses the Greek word group *philosophia, philosophhein* (verb), and so on, to describe his own teaching program and his intellectual posture”).

tości retoryki¹⁴. Należy zdać sobie sprawę z tego, że właśnie Platoński *Fajdros* podejmuje te dwa problemy naraz – zarówno kwestię postawy i aspiracji filozofa, jak również pytanie o epistemologiczną i etyczną wartość retoryki, siłą rzeczy konfrontując obie postawy i obie dziedziny aktywności. W *Fajdrosie* Platon pyta, nie pierwszy już raz, o wzajemną relację między filozofią a retoryką.

IZOKRATES A PLATOŃSKI PROGRAM NOWEJ RETORYKI

Podnosząc kwestię wzajemnego stosunku filozofii i retoryki, należałoby zapytać przede wszystkim o dobro, ku któremu zmierzają tak filozofowie jak i retorzy, czyli o cel ich aktywności. Jeżeli uświadomimy sobie, że cel ten z samej natury rzeczy jest dość rozbieżny: dla jednych znajomość prawdy niezależnej od czyichkolwiek przekonań, dla tych drugich natomiast przekonanie słuchacza słowami niekoniecznie zależnymi od prawdy, granica między dwoma rodzajami aktywności wyda się nieprzekraczalna. Postawa „badacza” i zachowania „gracza”, któremu idzie przede wszystkim o wygraną, czyli uzyskanie pożądanego praktycznego rezultatu, eliminują się wzajemnie i można stwierdzić, że retor, który zapragnie być zarazem filozofem, tracąc z oczu swój cel przestanie być skuteczny: popadając w dylematy i wątpliwości badacza nie zdoła przekonać nikogo, skoro sam nie będzie mieć zdecydowanego przekonania. Świadomi tej rozbieżności wydają się zarówno Izokrates, który z niechęcią wypowiada się na temat spekulatywnych dociekań badaczy bytu¹⁵, jak i Platon, dostrzegający nieporadność filozofa w sytuacji, gdy trzeba skutecznie przemówić¹⁶. Tym samym odpowiedź w interesującej nas kwestii wydaje się łatwa: Izokrates, który jako autor odnoszących sukcesy mów doskonale zrealizował się na polu retoryki, definitywnie zamknął sobie drogę filozoficznego rozwoju i w tym względzie Platon może wypowiadać się o nim jedynie z uszczypliwością.

Taki rezultat zakończyłby z powodzeniem rozważania w interesującej nas kwestii, gdyby Platon, poprzestając na tym, co na temat retoryki stwierdził w *Gorgiaszu*,

¹⁴ Na programową „wspólność” („commonality”) Izokratesa z Platonem wskazują chociażby M. Dally Goggin i E. Long, *A Tincture of Philosophy, a Tincture of Hope: The Portrayal of Isocrates in Plato's Phaedrus*, *Rhetoric Review* 11, 1993, s. 301–324, natomiast o skrajnej rozbieżności między koncepcją filozofii Izokratesa a Platońską, a nawet o jego „walce” z Platonem w tym względzie pisze D. M. Timmerman, *Isocrates' Competing Conceptualization of Philosophy*, *Philosophy and Rhetoric* 31, 1998, s. 145: „his fourth-century battle with Plato over the definition of philosophy”). O konsekwentnym ze strony Platona potępieniu uprawianej przez Izokratesa retoryki pisze z kolei McAdon, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 5), s. 22: „I will argue that Plato's view of rhetoric in the *Phaedrus* is consistent with the view expressed in the *Gorgias* – he denounces it completely”.

¹⁵ Por. np. Isocr. 15 (*Antid.*), 268–269; 285.

¹⁶ Por. Pl. *Apol.* 17 cd; *Gorg.* 484 de; 486 ab (w obu tych miejscach przemawia Kallikles); *Tht.* 174 bc; Platon zauważa też z drugiej strony zupełną nieudolność mówcy sądowego, kiedy przychodzi do rozważań natury filozoficznej (*Gorg.* 484 e [mówi Kallikles]; *Tht.* 175 b–d).

nie napisał *Fajdrosa*, w którym proste zadania retoryki poddaje pewnej sublimacji. Zresztą także Izokrates, również będący wychowankiem Sokratesa, „sublimuje” w jakiś nieco inny sposób zasady postępowania retorycznego, co sprawia, że w kwestii, jak należy przemawiać i jakie mowy układać, zarysowuje się między nimi dość wyraźne porozumienie.

Platon nie jest oczywiście dobrego zdania o retorach, z którymi ówczesny Grek może mieć do czynienia, czemu daje wyraz nie tylko w *Gorgiaszu*, lecz i w przeważającej części *Fajdrosa*. Koncepcja, z którą wychodzi zamykając niemal ten dialog, stanowi zatem propozycję nowej zupełnie retoryki, wyraźnie zresztą przeciwstawianej niedbającej o prawdę wymowie Lizjasza. W jego ujęciu dobrze pojęta retoryka przede wszystkim winna opierać się na znajomości prawdy (*Phdr.* 277 b 5–6; 278 c 4–5), dzięki czemu ktoś, kto układa mowę, zdolny będzie do dialektycznych podziałów w zakresie ujmowanej materii, a w drugiej kolejności także do tego, by rozpoznawszy rodzaje dusz kierować odpowiednie treści do odpowiedniego odbiorcy (277 b 6 – c 3). Od tego, kto mowę tworzy, wymaga też Platon, by umiał nie tylko przychodzić z pomocą (βοηθεῖν, 278 c 5) swojemu dziełu, czyli stawać w obronie wypowiedzanych myśli, lecz także w elenktyczny sposób obnażać ich słabości (c 5–7) – wymaga postawy cechującej filozofa i tak też nazywa retora nowej generacji (278 d 4). W swoim programie filozoficznej retoryki – nie oceniamy, na ile możliwym do urzeczywistnienia – łączy zatem Platon relatywność retoryki, dostosowującej treści i środki do odbiorcy, z bezwzględnym obiektywizmem dbającego o prawdę badacza.

Również Izokrates wymaga, by ten, kto mowę układa, czynił to dysponując wiedzą (*epistēmē*), jaką może uzyskać nie od chełpliwych sofistów, lecz od tych, którzy wiedzę taką rzeczywiście mają (13 [*In soph.*], 16). Czego ma dotyczyć ta wiedza? Ma to być, jak sam pisze, wiedza o „ideach”, na podstawie których mowy „wypowiadamy i składamy” (ἐξ ὧν τοὺς λόγους ἅπαντας καὶ λέγομεν καὶ συντίθεμεν). Odrzucając nęcącą perspektywę nadania określeniu „idea”, jakiego używa, znaczenia Platońskiego, nie przyjmę zarazem standardowej interpretacji ograniczającej jego treść jedynie do nazwania „elementu” składowego powstającego tekstu; używając dwóch czasowników wyraźnie przeciwstawia Izokrates „konstrukcyjnej” jedynie stronie procesu składania mowy treść czy też sens, jaki poprzez słowa w nią przelewamy. Opisuje on też dalsze w tym względzie postępowanie, które przebiega analogicznie jak w Platońskim *Fajdrosie*, a polega na wyborze odpowiednich treści i środków, ich łączeniu, wreszcie porządkowaniu, stosownie do przedmiotu i potrzeb chwili. Izokrates, nie kładąc jak Platon nacisku na konieczność respektowania prawdy¹⁷, nie jest jednak i w tej mierze relatywistą. Inaczej jednak niż Platon nakazuje mówcy, by stosował się do prawdy, jaką wyznaczają kryteria etyczne: zabrania tego, by szerzył treści niesprawiedliwe (*Antid.* 276), zaleca też

¹⁷ Aczkolwiek bardzo podkreśla własną dbałość o prawdę (np. 15 [*Antid.*], 11, 13, 15...), a o tych, którzy uczą wypowiadać się na tematy polityczne, pisze z dezaprobatą, że w ogóle o prawdę nie dbają (13 [*In soph.*], 9).

troskę o dzielność – ἀρετή (278). Zdolność dobrego wypowiedzania się uzależnia od zachowania się w sposób godny, lecz również od tego, by zadanie traktować „filozoficznie” (τὸ λέγειν εὖ καὶ τὸ φρονεῖν παραγενήσεται τοῖς φιλοσόφως καὶ φιλοτίμως πρὸς τοὺς λόγους διακειμένοις, 277).

Izokrates i Platon wykazują dość znaczną zbieżność poglądów zarówno w postulatach kierowanych do retorów, jak też w ocenie ogólnie pojmowanej retoryki, jaka jest uprawiana w ich czasach. Również Izokrates ocenia zdecydowanie negatywnie nauczycieli wymowy, tak uczących wygrywania w dyskusji, jak i przygotowujących do wystąpień na arenie politycznej, czego wyrazem jest chociażby jego pismo *Przeciw sofistom*. Jeżeli chodzi o nową, uzdrowioną retorykę, obaj dążą do nadania jej rangi profesjonalnej umiejętności opartej na dialektycznym porządkowaniu tak przedstawianego materiału, jak i użytych środków wyrazu, do tego, by formę i treść wypowiedzi stosować do odbiorcy, lecz i do tego, by sztukę wymowy oprzeć na obiektywnych standardach wiedzy i „przyzwoitości”¹⁸. W tym względzie swoje projekty słusznej retoryki obaj winni traktować z wzajemnym szacunkiem i nie ma podstaw, by Platonowi piszącemu o Izokratesie jako twórcy mów przypisywać jakąkolwiek uszczypliwość. Polem konfrontacji między nimi stanie się nie retoryka, lecz filozofia. Obaj postulują, by dobrze pojęta retoryka jako umiejętność układania mów była retoryką filozoficzną, to znaczy mającą oparcie w filozoficznym przygotowaniu ich twórcy.

PLATON O ISTOCIE I ZADANIACH FILOZOFII

Mówiąc o filozofii – a i o retoryce – czasów Platona i Izokratesa, należy przede wszystkim ustrzec się częstego błędu, jakim jest stosowanie ukształtowanych przez tysiąclecia treści pojęć do sytuacji, w których treści te dopiero zaczynały się wyłaniać, czyli w tym przypadku postrzeganie jednej i drugiej formy aktywności z perspektywy naszego rozumienia określających je terminów. W V i IV wieku przed Chr. określenia tak filozofii, jak i retoryki żadnej ustalonej treści jeszcze nie miały, miał natomiast miejsce dość „płynny” proces konkretyzowania się znaczenia jednego i drugiego terminu¹⁹. Rozwijała się w sprzyjających warunkach ateńskiej demokracji działalność jedna i druga, niemniej kodeks i kanon postępowania oraz zakres kompetencji pozostawał niezmiennie sprawą otwartą. To, co w kwestii kom-

¹⁸ Troskę o „przyzwoitość” (ἐπιείκεια) sugeruje, czy też zaleca, Izokrates nauczycielom wymowy w piśmie *Przeciw sofistom* (21).

¹⁹ Por. E. Haskins, *Logos and Power in Isocrates and Aristotle*, University of South Carolina Press, Columbia, South Carolina 2004, s. 138, przyp. 9: „I do not wish to press the contrast between ‘philosophers’ and ‘rhetoricians’ (or ‘Sophists’) in the fifth century B.C.E., since these categories were at the time still in flux”. Ten proces wyłaniania się określonej treści jednego i drugiego terminu („the ongoing process of self-definition of both rhetoric and philosophy”) miał miejsce – na co zwraca uwagę Halliwell, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 13), s. 108 – jeszcze w IV wieku.

petencji i zadań tak filozofa jak i retora stwierdzają dwaj interesujący nas autorzy, nie ma zatem oparcia w ukształtowanych już standardach czy precedensach. Obaj podejmując próby definiowania pojęć, jakie pozostają wciąż w dość płynnym i nieokreślonym użyciu, tworzą dopiero dla siebie i innych precedensy.

Samo pojęcie filozofii miało zatem w czasach Platona i Izokratesa treść wciąż dość niejasną, nie tylko dla tych, którzy programowo od filozofii stronili. Obecne w składzie nazwy „umiłowanie mądrości” samo w sobie nie było czymś niedostępnym dla ogółu i wczesne zastosowania terminu wskazują na jego dość ogólne rozumienie. Badaczy zasad istnienia, a raczej tych, którzy zyskali już wiedzę w tym zakresie, nazywano „mędrkami” (σοφοί) bądź konkretniej „sofistami”, podkreślając tą nazwą jakiś już ich profesjonalizm²⁰. Próbę definiowania treści terminu φιλόσοφος podejmuje w dialogu *Fajdros* Platon, który wiąże go – o czym już była mowa – ze znajomością prawdy, lecz i ze zdolnością obrony, a także poddawania krytycznej ocenie własnych sądów. Ktoś, kto tak czyni, jest dla niego „filozofem”, czyli człowiekiem „miłującym mądrość”; „mądry” – σοφός może być tylko bóg (*Phdr.* 278 cd). Platon tym samym uchodzi dla wielu za twórcę pojęć „filozof” i „filozofia”, podczas gdy według innej tradycji swoje istnienie zawdzięczają one Pitagorasowi²¹. Pitagoras jednak – w przekazie Cyserona (*Tusc.* V 8–9) – nieco inaczej określa postawę i pozawczą orientację filozofa; jest to dla niego ktoś nastawiony na „kontemplację” (*contemplationem rerum*; *Tusc.* V 9), czyli swego rodzaju ogląd prawdy. Wylaniają się tym samym już u zarania filozofii dwie konkurujące ze sobą jej koncepcje – dialektyczna i „kontemplatywna”, pojawiają się też kwestie następne, których nie ustrzeże się nikt spośród tych, którzy zastanawiają się nad jej istotą. Niejasność mamy już w ujęciu Platónskim, gdzie adept filozofii występuje jako krytyczny badacz słuszności własnych sądów, lecz zarazem także jako ktoś „wiedzący, jak się ma prawda” (εἰδώς, ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει, *Phdr.* 278 c 4). Kwestia brzmi zatem: czy filozofia jest już jakąś wiedzą, czy jednak wyłącznie jej poszukiwaniem, czyli dążeniem ku niej? Dochodzi problem bezinteresowności – to znaczy braku zastosowania praktycznego – poznawczych zainteresowań filozofa, który dla Pitagorasa i Platona nie jest w zasadzie problemem, da jednak znać o sobie, kiedy filozofią zainteresuje się Izokrates.

Nie podejmując się rozstrzygnięcia nierozstrzygniętego ciągle sporu o autorstwo terminu i samego pojęcia filozofii²², ograniczę się do przedstawienia – w pierwszej

²⁰ „Sofistami” nazywa dawnych mędrców i filozofów – m.in. Solona, Anaksagorasa, Empedoklesa czy Parmenidesa – Izokrates (*Antid.* 235, 4–7; 268, 4–8; 285, 2; 313, 2), który jednak stwierdza i to, że w Grecji jemu współczesnej szlachetne niegdyś określenie „sofisty” ściągnęło na siebie wzgardę i oskarżenia (*Antid.* 235, 5–6).

²¹ Por. W. Burkert: *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes „Philosophie”*, *Hermes* 88, 1960, s. 159–177.

²² Racje przemawiające za największym w tym względzie udziałem Platona, jakie przedstawia Burkert, op. cit., znajdują przeciwwagę chociażby w argumentacji, z którą wychodzi C. Mallan, *Il était une fois la philosophie*, *Archives de Philosophie* 68, 2005, s. 107–126, zwolennik tradycji pitagorejskiej.

kolejności – stanowiska, jakie w kwestiach wymienionych powyżej zajmuje Platon, który zresztą wobec ówczesnego wspomnianego braku standardów określających postawę i zadania filozofa staje się w kwestiach tych autorytetem i twórcą znaczącego później precedensu. Jeżeli chodzi o pojmowanie filozofii jako takiej, Platon dość konsekwentnie trzyma się koncepcji Sokratycznej, z jej programową dla filozofa niewiedzą, nieustającym poszukiwaniem i zarazem krytyką obracającą wniwecz wszelkie ustalenia. Przykładem pozostają wprawdzie tylko Platońskie dialogi, w których we własnym imieniu nie występuje, niemniej przykładem bodaj najcenniejszym i najwymowniejszym jako nieśmiertelny paradygmat dyskursu filozoficznego. Dialogi, jakie Platon pozostawił, w dużej części aporetyczne – czyli takie, gdzie istotą rzeczy jest samo poszukiwanie, a do ustaleń żadnych nie dochodzi – również przynosząc jakieś ustalenia w całym niemal swoim przebiegu sprowadzają się do krytyki i weryfikowania branych pod uwagę sądów. Istotą dialogu Platońskiego – istotą filozofii jest *logos*, czyli dyskurs, na który składają się kolejne pytania i próby odpowiedzi na nie, wywołujące wątpliwości, krytykę i następne pytania.

Jeżeli uzmysłowimy sobie tę oczywistą prawdę, nie zdziwi to, że u Platona bogowie nie filozofują (*Lys.* 218 a 2–4, *Symp.* 204 a 1–2; por. *Phdr.* 278 d 3–4). Są bowiem mądrzy – mają wiedzę, a ten, kto ją ma, siłą rzeczy jej nie poszukuje. Prosta tego rodzaju konstatacja daje rozstrzygnięcie w dwóch postawionych powyżej kwestiach: rozgranicza filozofię i wiedzę, a z drugiej strony wskazuje dość jednoznacznie na poszukujący, czyli przybierający formę dyskursywną, charakter postępowania filozoficznego, wyłączając poza jego granice kontakt z przedmiotem poznania kontemplatywny, czyli oglądowy. Ogląd, najbardziej nawet ekstatyczny, poszukiwaniem już nie będzie; może oznaczać, co najwyżej, osiągnięty cel tamtej aktywności.

Powyższa konstatacja nie oznacza bynajmniej odrzucenia Platońskiej teorii idei. Uzmysławia jedynie to, że idea – nie oceniając już wiarygodności tego przypisywanego Platonowi pomysłu – nawet jeżeli będzie celem poszukującej aktywności filozofa, formą tej aktywności z pewnością nie będzie; znajdzie się już poza jej granicami. Jej „oglądowy” charakter – wyraźna jest obecność w jej nazwie dawnego rdzenia *Fid* oznaczającego „widzenie” – przenosi już w inny wymiar doświadczenia poznawczego.

Jeżeli przyjąć, że poznaniem, ku któremu zmierzają filozofowie – Platon nazywa ich również „miłośnikami oglądu prawdy”²³ – jest kontemplacja bytów idealnych, w dość oczywisty sposób rozstrzygnięta zostaje trzecia kwestia – pytanie

²³ Pl. *Res publ.* V 475 e 4 (τοὺς τῆς ἀληθείας... φιλοθεάμονας), por. 475 d 2; 476 a 10; b 4; 479 a 3. Owo „miłośnicy oglądu” nie oznacza wbrew pozorom odrzucenia poglądu, że filozofia jest dyskursem poszukującym. Samo określenie jest obce Sokratesowi; wprowadza je rozmówca, a filozof adaptuje jedynie do potrzeb sytuacji, zaznaczając zarazem, iż jest powinnością filozofa dążyć (ἰέναι – 476 b 10) ku oglądowi bytów nieśmiertelnych i tym samym potwierdzając poszukujący – „dzetetyczny” charakter studiów filozoficznych. Podobnie jak programowe dla filozofa „umiłowanie mądrości” nie oznacza jej posiadania, „umiłowanie oglądu” nie włącza w obręb filozofii samego oglądu, lecz czyni z niego jedynie cel tej myślowej aktywności.

o praktyczne zastosowanie filozoficznej refleksji nad bytem. Przy opisanym obrocie sprawy pożytku ekonomicznego czy też społecznego z owych dociekań nie będzie, co sankcjonuje później Arystoteles (*Metaph.* I 982 b 19–28), a w czym zupełnie zgodni są Platon i Pitagoras; ten ostatni w Cycerońskiej anegdocie (*Tusc.* V 9) przeciwstawia filozofów – „miłośników oglądu” wszystkim, którzy kierują się zyskiem bądź ambicją wywyższenia własnego imienia.

FILOZOFIA IZOKRATESA

Izokrates, jeżeli chodzi o praktyczne pożytki, ku jakim powinna – bądź nie – prowadzić filozofia, pozostaje w niewątpliwej opozycji do Platona. Nie zgadza się w ogóle na istnienie filozofii, która nie owocowałaby praktyką dobrego wypowiedania się bądź też pewnymi przemyślanymi działaniami, w zakresie zarządzania tak własnymi dobrami, jak i tym, co należy do państwa²⁴. Jeżeli przyjmuje, że ma ona prowadzić ku zdobyciu pewnej mądrości, to celem tym jest mądrość praktyczna – φρόνησις (15 [*Antid.*], 271) rozumiana jako rozsądek czy roztropność w prowadzeniu różnych spraw życiowych. Pozostaje kwestią otwartą – wobec doskonałego rozumienia przez niego istoty filozofii, o czym mowa będzie poniżej – na ile te deklaracje płyną z autentycznego przekonania Izokratesa, a w jakim stopniu są zręcznym sposobem pozyskiwania aprobaty ogółu zdrowo myślących Ateńczyków.

To, że Izokrates rozumie inaczej niż Platon cel filozoficznej dociekliwości, nie przesądza jednak, co istotne, w żadnym stopniu kwestii, jak pojmuje on samą filozofię. Niall Livingstone, który temu zagadnieniu poświęcił wiele uwagi, jest zdania, że terminu „filozofia” używa Izokrates w potrójnym znaczeniu – ujmuje nim: (1) wspólną dla nas wszystkich wiedzę praktyczną, (2) ogólnie obowiązujące „systemy edukacji”, wreszcie (3) własny „system edukacji”, który uznaje za jedyny słuszny²⁵. Wspólny dla wyróżnionych sposobów użycia terminu jest odnajdywany w jego treści jako „wiedza” lub „system” zespół przyjętych i niekwestionowanych poglądów – stabilna konstrukcja, którą trudno w ogóle porównywać z poszukującym myśleniem Platońskiego filozofa. Można stwierdzić, że tak pojmowana „filozofia” z punktu widzenia Sokratesa i Platona żadną filozofią nie jest.

W przekonaniu piszącego te słowa Izokrates wypowiedając się na temat filozofii, jaką wyznaje, ma na myśli nie jakiś ustalony zbiór poglądów, lecz określone

²⁴ Isocr. 15 (*Antid.*), 285: τὰ τοιαῦτα μανθάνοντας καὶ μελετῶντας, ἐξ ὧν καὶ τὸν ἴδιον οἶκον καὶ τὰ κοινὰ τὰ τῆς πόλεως καλῶς διοικήσουσιν, ὧν περ ἕνεκα καὶ πονητέον καὶ φιλοσοφητέον καὶ πάντα πρακτέον ἐστίν. Por. 266: φιλοσοφίαν μὲν οὖν οὐκ οἶμαι δεῖν προσαγορευεῖν τὴν μηδὲν ἐν τῷ παρόντι μῆτε πρὸς τὸ λέγειν μῆτε πρὸς τὸ πράττειν ὠφελοῦσαν.

²⁵ N. Livingstone, *Writing Politics: Isocrates' Rhetoric of Philosophy*, *Rhetorica* 25, 2007, s. 15: „Isocrates uses the word *philosophia*, which he claims as his own *métier*, in three distinct ways: (i) practical wisdom common to all men; (ii) all systems of education; (iii) the system of education which he practices, the only true one”.

postępowanie badawcze – metodę postępowania, a w jakiejś mierze także postawę tego, kto aktywność filozoficzną podejmuje. Nie ma ambicji, by zawłaszczyć sobie filozofię w całości; uznaje na przykład dokonania, a nawet nieco inną orientację filozoficzną Pitagorasa²⁶, niemniej własny w tym względzie program opiera dość konsekwentnie na doświadczeniach, jakie wyniósł z rozmów Sokratesa. Metodę i postępowanie Sokratesa można w ogóle uznać za swego rodzaju czynnik wiążący i zarazem pole „filozoficznego” porozumienia między nim a Platonem.

Wspólny dla Platona i Izokratesa jest już z pewnością brak jakiegokolwiek „specyfikacji” w ujęciu tematycznych zainteresowań filozofa. Podobnie jak autor *Fajdrosa*, dla którego filozofem staje się twórca wszelkiego rodzaju mów, pisarz, poeta, nawet ustawodawca, byleby tylko zajął odpowiednią postawę wobec tego, co stwierdza (*Phdr.* 278 cd), również Izokrates nie określa dokładniej przedmiotu studiów filozoficznych, którym oddaje się wspólnie ze swoimi podopiecznymi. Stwierdza jedynie, że ci, którzy – jak on – zajmują się filozofią, przekazują uczniom wszystkie „idee”, czyli (najogólniej ujmując) treści czy też koncepcje, które będą mogli wykorzystać w przyszłej wypowiedzi określanej jako *logos* (15 [*Antid.*], 183). Wspólne to ich zajęcie – ujmowane utartym zwrotem *περι τὴν φιλοσοφίαν διατρίβειν*²⁷ – ma zatem na celu przygotowanie przyszłego mówcy do retorycznych wystąpień od strony, jak rozumiem, bardziej koncepcyjnej i metodologicznej niż materiałowej. Nie zapomina jednak Izokrates także o ogólnym przesłaniu filozofii, która wskazywać ma jakieś „drogi” myślenia i orientacji w życiu²⁸, a w swoim zamierzeniu i przebiegu jest swego rodzaju „poszukiwaniem”²⁹.

To poszukiwanie ma charakter dialektyczny i zarazem majeutyczny. „Filozofującym” jest dla Izokratesa nie opiekun, który jakąś wiedzą już dysponuje, lecz ten, kto jej poszukuje, czyli uczeń³⁰, a można nawet dopuścić i to, że ów interaktywny proces dochodzenia do określonych przekonań odbywać się będzie bez udziału opiekuna. Jest to bowiem dla Izokratesa *logos*, czy też *logoi* (3 [*Nicochl.*], 1), czyli wymiana myśli, którą możemy odbywać, rozmawiając „sami ze sobą” (*αὐτοὶ πρὸς αὐτοῦς*, 8). Pojęcie filozofii nieodłącznie zbiega się u niego z interaktywną, lecz

²⁶ Por. *Isocr.* 11 (*Bus.*), 28.

²⁷ Np. *Isocr.* 13 [*In soph.*], 1; 15 [*Antid.*], 41; *Epist.* 6, 8.

²⁸ Por. 2 (*Ad Nicochl.*), 35 (*τὸ μὲν γὰρ φιλοσοφεῖν τὰς ὁδοὺς σοὶ δείξει*).

²⁹ Por. *Isocr. Epist.* 6, 10; *Epist.* 7, 3; 11 (*Bus.*), 22 (*ταῖς δὲ ψυχαῖς φιλοσοφίας ἄσκησιν κατέδειξαν, ἣ καὶ νομοθετῆσαι καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων ζητῆσαι δύνανται*). Rozumiem, że zdolność ustanawiania reguł czy zasad podana na pierwszym miejscu (por. 3 [*Nicochl.*], 7) dotyczy już pewnych ustaleń, czyli rezultatu procesu filozoficznego.

³⁰ Por. np. 1 (*Ad Demonic.*), 3 (*καὶ σοὶ μὲν ἀκμὴ φιλοσοφεῖν ἐγὼ δὲ τοὺς φιλοσοφοῦντας ἐπανορθῶ*). Dobry przykład w tym względzie stanowi „mowa cypryjska” (*Nicochl.*), w której Izokrates wspomnianych na początku „filozofujących” określa jako „tych, którzy pragną dobrze mówić” (*τοὺς μὲν εὖ λέγειν ἐπιθυμοῦντας*, 3, 1), a nieco później (9) rozgranicza nauczycieli – określonych jako *παιδεύοντες* – i samych „filozofujących”, czyli uczniów.

i dialektyczną (w dojrzałym słowa znaczeniu), treścią terminu *logos*³¹. Wdrażając swoich podopiecznych do tego, by umieli „łączyć poszczególne wiadomości, które poznali” (συνείρειν καθ’ ἐν ἑκαστον, ὅν ἔμαθον, 15 [Antid.], 184) realizuje wymóg Sokratejskiej *synagōgē*, a i wyróżnianie z ogółu poszczególnych elementów, czyli swoista *diairesis*³², nie było obce tej metodzie (na co wskazuje opisana powyżej praktyka retoryczna).

Logos jako myślenie dyskursywne staje się zatem polem myślowej aktywności, gdzie zbiegają się koncepcje filozofii Platona i Izokratesa. Uwzględnić należy niewątpliwą różnicę między nimi, jaką jest większy u Izokratesa nacisk na retoryczną stronę procesu formułowania myśli, niemniej sama filozofia pojmowana jako dyskursywny proces dochodzenia do określonego przekonania – *doksa*, konieczny w dobrym przygotowaniu retorycznym, u każdego z nich przedstawia się bardzo analogicznie. Dotyczy to nawet dość szczegółowych punktów programu, jak chociażby mocno akcentowanego przez Platona przekonania, iż myślenie (διάνοια) jest „rozmową wewnętrzną duszy” (αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος)³³, czy prawdy, że rezultatem procesu myślowego, tak wewnętrznego jak i odbywanego w gronie filozofujących, jest określony sąd – *doksa*.

WARTOŚĆ SĄDU

Mówić o ludzkich sędach czy też przekonaniach ujmowanych terminem *doksa* w kontekście relacji wzajemnych Platona i Izokratesa znaczy tyle, co dotknąć ogniska konfliktu, jakim wieloletnia już tradycja poróżniła jednego z drugim bez nadziei na pojednanie. Konflikt ma wynikać stąd, że – odwrotnie niż Platon, który wartość owej *doksa*, nie tylko epistemologiczną, deprecjonuje w sposób bezwzględny³⁴ – Izokrates ujmowane tym terminem przekonanie podnosi do rangi „decydującego w ludzkim działaniu kryterium”³⁵. „Opartej na doświadczeniu” koncepcji epistemologiczno-etycznej konkurenta ma Platon przeciwstawiać swoją opierającą się na wiedzy etyce³⁶, dokonując tego tak w *Gorgiaszu*, jak i w *Eutydemie*, gdzie

³¹ Izokrates łączy też niekiedy określenie filozofii z bardziej jednoznacznym w swej dialektycznej treści terminem λογισμός (np. 15 [Antid.], 292; 5 [Phil], 29).

³² Por. Pl. *Phdr.* 266 b 4.

³³ Pl. *Soph.* 264 a 9; por. Z. Danek, *Myśl – słowa nie wypowiedziane. Platon: Teajtet, Sofista, Fileb*, Studia Filozoficzne, 1990, nr 4 (293), s. 163–175.

³⁴ Por. Papillon, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 9), s. 70: „Plato’s advocacy of *episteme* led him to discount *doxa*, by which he means something like «mere opinion»”.

³⁵ Por. Ch. Eucken, *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, de Gruyter, Berlin 1983, s. 284: „In der Sophisterede präsentiert Isokrates seine Bildungsmethode und macht [...] *Doxa* zum entscheidenden Massstab im Handeln”.

³⁶ Por. Eucken, op. cit., s. 285 („die erfahrungsbezogene *Doxalehre* des Rivalen seiner wissenschaftsorientierten Ethik entgegenstellt und moralisch verurteilt”).

dotatkowo dołącza na końcu opis samej osoby przeciwnika, dyskredytujący czy wręcz poniżający dla niego³⁷.

Dochodzi do rozszerzenia zakresu kwestii spornych, które z jednej strony przenoszą się już mocno w obszar etyki, czyli nauki o słusznym ludzkim działaniu, a z drugiej włączają w krąg zainteresowań badacza następne dialogi Platona. Ponieważ bezpośrednio odniesienia do Izokratesa, jakich można doszukiwać się w *Gorgiaszu*, każdy rozsądny komentator uzna za błahe i mało przekonujące³⁸, wypada poświęcić słowo wspomnianemu powyżej intrygującemu przedstawieniu samej osoby Izokratesa, jakie ma przynosić Platoński *Eutydem*. Otóż w jego końcowej partii rozmawiający z Sokratesem Kriton wspomina kogoś, kto jak on przysłuchiwał się rozmowie, jaką odbywał filozof z dwoma erystami, a następnie dość napastliwie odniósł się zarówno do samej rozmowy, jak i do uprawianej przez Sokratesa filozofii. Sokrates, komentując sytuację, nienazwanego krytykanta – który, jak się dowiadujemy, pisze mowy sam ich nie wygłaszając – określa jako kogoś z pogranicza filozofii i polityki (*Euthyd.* 305 c 7), zdecydowanie dyskredytując tę postawę ustępującą wartości tak jednego jak i drugiego zajęcia. Komentatorzy, którzy z godną podziwu energią usiłują zdemaskować owego krytykanta, w większości opowiadają się za tym, by utożsamić go z Lizjaszem bądź właśnie z Izokratesem, głównie ze względu na to, że trudni się pisaniem niewygaszanych przez siebie mów. Podzielałam pogląd Ulricha von Wilamowitza i Paula Friedländera, którzy opowiadają się za tym, że w opisanej sytuacji mamy do czynienia z określonym „typem” piszącego retora, a nie z konkretną jakąś postacią³⁹. Skłonny też jestem ku temu, by w ogóle eliminować Izokratesa spośród osób, których „portretem” mógłby być opisany wizerunek, już ze względu na fakt, iż zagadkowy krytykant odżegnuje się od filozofii i ją zupełnie deprecjonuje. Izokrates, który z dumą pisze o uprawianej przez siebie filozofii, takich deklaracji składać nie mógł.

Izokrates jednak opowiada się zarazem za mniemaniem, czyli sądem – *doksa*, którego wartość stawia niejednokrotnie ponad wiedzę – *epistēmē*. Stwierdza, że o wiele lepiej jest mieć przekonujący sąd o tym, co potrzebne, niż dokładną wiedzę

³⁷ Por. Eucken, loc. cit. („fügt am Schluss eine herabsetzende Beschreibung von der Person des Gegners an”).

³⁸ Ma to być kierowany przeciw sofistom zarzut, iż nie ufając własnym uczniom domagają się od nich zastawu (*Isocr.* 13 [*In soph.*], 5–6), a często też wnoszą skargi o niewypłacone honoraria (*Pl. Gorg.* 519 cd) oraz stwierdzenie, że retoryka wymaga kogoś o duszy według Izokratesa „mężnej i pełnej pomysłów” (ἀνδρικῆς καὶ δοξαστικῆς, 13 [*In soph.*], 17), a według Platona „bystrej i domyślnej oraz mężnej” (στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας, *Gorg.* 463 a 7); por. Yun Lee Too, *The Rhetoric of Identity in Isocrates: Text, Power, Pedagogy*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 153.

³⁹ Por. T. H. Chance, *Plato's Euthydemus. Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1992, s. 206, przyp. 14 („who both argue that the critic is a type, not a specifiable individual”).

w sprawach nieużytecznych⁴⁰, że niekiedy z większą konsekwencją i skutecznością działają ci, którzy opierają się na sądach, niż ci, którzy głoszą swoją wiedzę (13 [*In soph.*], 8), a w samej praktyce retorycznej bliższy potrzebie chwili jest zawsze sąd – *doksa* niż wiedza, niezdolna zresztą w ogóle do uchwycenia zmieniającej się rzeczywistości (15 [*Antid.*], 184). Deklaruje również to, że on sam w każdej sprawie potrafi sądem ująć prawdę w większym stopniu niż ci, którzy twierdzą, że mają wiedzę (12 [*Panath.*], 9).

Czy można jednak na tej podstawie utrzymywać, że Izokrates stawia sąd – *doksa* – ponad niekwestionowaną znajomość rzeczy? Nie dochodzi do tego w żadnym ze wskazanych miejsc. Nie twierdzi Izokrates, że w sprawach równie użytecznych lepiej jest jedynie sądzić niż mieć znajomość rzeczy, że ci, których wiedza jest rzeczywistą wiedzą, będą w działaniu mniej skuteczni niż ten, kto opiera się na sądzie, że w ogóle sąd – *doksa* – bliższy jest prawdzie niż wiedza ujmowana słowem εἰδέναι. Wiążąc ów sąd ze zmiennymi sytuacjami i potrzebami płynnej ludzkiej rzeczywistości jako jedyny adekwatny, by ujmować taki stan rzeczy, jest Izokrates w istocie tego samego zdania co Platon, dla którego owa rzeczywistość stanowi obszar sądu – *doksa*, przeciwstawiany niekiedy światu niezmiennych wartości.

Izokrates, mimo że ku rzeczywistości idealnej nie ucieka, sądowi – *doksa* – epistemologicznie nie stawia z pewnością ponad niekwestionowaną wiedzę – podobnie jak Platon, który z kolei nie deprecjonuje owej *doksa* w sposób, w jaki ma to czynić w myśl panującego stereotypu. Izokrates, który niejednokrotnie daje wyraz przekonaniu, że bliżsi prawdzie i słusznym rozstrzygnięciom staną się „ci, którzy nie sądzą jedynie, lecz wiedzą na pewno” (οὐ δοξάζοντες, ἀλλὰ σαφῶς εἰδότες)⁴¹, wyznaje niezmiennie kanoniczny dla filozofa pogląd, iż – skoro prawdziwa wiedza zastrzeżona jest dla bogów⁴² – filozof może jedynie dążyć do tego, by stawszy się mądrym – *sophos* – swoim sądem być jak najbliżej tego, co najlepsze⁴³. Platon, który rzeczywiście przeciwstawia niekiedy świat wartości niezmiennych i ujmującą go wiedzę sądowi – *doksa* – jako mniemaniu skupionemu na sprawach tego świata, ocenia jednak ów sąd również z innej, godnej badacza, perspektywy. Otóż w aspekcie epistemologicznym sąd – *doksa* – jest dla niego niczym innym jak tylko konkluzją, czyli myślą zamykającą każde dociekanie – każdy proces myślowy, określaną jako „wykończenie myśli” (διανοίας ἀποτελεῦτησις)⁴⁴, i w tym względzie

⁴⁰ Isocr. 10 (*Helen.*), 5 (πολὸν κρείττον ἐστὶν περὶ τῶν χρησίμων ἐπεικῶς δοξάζειν ἢ περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι).

⁴¹ Isocr. 15 (*Antid.*), 54; por. 170 (οὐκ ἐμμένοντας ταῖς δόξαις [...], ἀλλ' ἐπακολουθοῦντας ταῖς ἀληθείαις).

⁴² Por. Isocr. 13 (*In soph.*), 2.

⁴³ Isocr. 15 (*Antid.*), 271: Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν, ἣν ἔχοντες ἂν εἰδείμεν, ὃ τι πρακτέον ἢ λεκτέον ἐστὶν, ἐκ τῶν λοιπῶν σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένων, φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρίβοντας, ἐξ ὧν τάχιστα λήθονται τὴν τοιαύτην φρόνησιν.

⁴⁴ Pl. *Soph.* 264 a 10, przeł. Władysław Witwicki; por. *Th.* 190 a 2–4, *Phil.* 38 e 1–4.

deprecjonować jego wartość oznaczałoby już tylko odrzucenie sensu i celowości wszelkich dociekań, w tym również filozoficznych. Platon w ogóle daleki jest od tego, by negować poznawczą wartość sądu – *doksa*, o czym przekonują nie tylko jego rozważania nad istotą wiedzy w dialogu *Teajtet*⁴⁵, lecz jeszcze wymowniej słowa, jakie padają w dyskusji Sokratesa z Menonem na temat nauczania dzielności. Dochodzą ci dwaj do przekonania, że słuszny czy też prawdziwy sąd – *doksa*, który prowadzi ku właściwemu działaniu nie gorzej niż rozum (*Men.* 97 b 9–10), w ogóle nie jest czymś mniej pożytecznym od wiedzy⁴⁶. Platon oczywiście już w *Teajecie* odnosi się krytycznie do utożsamiania sądu z niekwestionowaną znajomością rzeczy, niemniej jego przedmiotem nie czyni i tutaj jakichś bytów niegodnych uwagi filozofa, lecz podtrzymuje na pewno bardzo zbieżny z Izokratejskim poglądem o jego nie mniejszej przydatności w skutecznym i słusznym działaniu⁴⁷. Pogląd na epistemologiczną wartość sądu – *doksa*, a i jego niekwestionowaną wartość pragmatyczną, nie jest z pewnością punktem, w którym Platon i Izokrates nie znajdują porozumienia.

KWESTIA ETYCZNA

Wskazane powyżej okoliczności, z których wynika, że dwaj wielcy następcy Sokratesa powinni darzyć się wzajemnym szacunkiem, nie przesłaniają jednak prawdy, iż nieco inna jest orientacja etyczna jednego i drugiego. Platon zniechęcony małością ludzi, z którymi się styka, ucieka od praktyki życia politycznego i kieruje umysł ku bytom niezmiennym, Izokrates do końca pozostaje czynny jako działacz na rzecz jedności i potęgi Greków, nie zapominając wszakże również o własnym dobru. Pozostaje praktykiem, który w pierwszym rządzie trzyma się zasad retorycznej skuteczności, a więc nie tyle samej prawdy, co potrzeby wzbudzania określonych przekonań u odbiorców i określonego na swój temat mniemania, co można ująć znanymi już określeniami *doksa* i *doksadzein*. Czy sprzeniewierza się tym samym prorocztwu i oczekiwaniom Sokratesa, który znajdował w nim nie tylko niezwykłą naturę – *physis*, lecz także pewną szlachetność usposobienia czy obyczajów?⁴⁸ Sam Izokrates broni się przed taką oceną swojej postawy i swojego człowieczeństwa, mając w odwodzie – na co autor niniejszych słów chce jeszcze wskazać – argumenty zdolne zadać kłam nie w pełni uzasadnionym ocenom jego orientacji etycznej.

⁴⁵ Sąd – *δόξα* – znajdzie się w dwóch z trzech branych tam pod uwagę definicji wiedzy, określanej jako „prawdziwy sąd” (*ἡ ἀληθὴς δόξα*; *Th.* 187 b 5–6), a następnie jako „prawdziwy sąd z *logosem*” (*τίθεσαι ταύτην, δόξαν ἀληθῆ μετὰ λόγου ἐπιστήμην εἶναι*; 202 c 7–8).

⁴⁶ *Οὐδὲν ἄρα ἥττον ὠφέλιμον ἔστιν ὀρθῆ δόξα ἐπιστήμης*, *Men.* 97 c 4–5.

⁴⁷ Por. *Pl. Th.* 201 a–c.

⁴⁸ Por. *Pl. Phdr.* 279 a 4 (*ἔτι τε ἤθει γεννικωτέρῳ [w porównaniu z Lizjaszem] κεκρᾶσθαι*).

Oceny, o których mowa, przedstawiają Izokratesa jako relatywistę w kwestii dobra i zła zarówno tego wszystkiego, z czego korzystamy, jak i tego, czego dokonujemy⁴⁹. Egzemplifikować ma ten jego relatywizm głównie *Mowa panatenajska* w miejscu, gdzie stwierdza Izokrates, że niczym nieróżniące się rzeczy stają się raz pożyteczne (ὠφέλιμα), a innym razem szkodliwe (βλαβερὰ), a podobnie też należy ocenić zapadające między ludźmi ugody (τὰς ὁμονοίας), które powodują skutki zbawienne, a innym razem – nieszczęścia (12 [*Panath.*], 223–225). W innym miejscu analogicznie dostrzegać ma Izokrates zmienną i zupełnie relatywną wartość umiejętności wojennej, zapaśniczej czy oratorskiej, jakie młodzi ludzie zyskują od swoich nauczycieli, by niekiedy obrócić je ku szkodzie współobywateli (*Antid.* 252–254). Jako nauczyciel retoryki usiłuje odeprzeć zarzut, iż daje młodym do ręki broń, którą niekiedy wykorzystają mogą w niegodziwy sposób. Czy obroni się również przed oskarżeniem, że nie wskazał swoim uczniom słusznej i godnej drogi postępowania?

Izokrates wytrzymuje etyczną próbę. Już w mowie *Przeciw sofistom* postuluje, aby nauczyciele wymowy w większym stopniu wspomagali uczniów w ich dążeniu do przyzwoitości niż biegłości retorycznej (πολὸν ἂν θᾶπτον πρὸς ἐπιείκειαν ἢ πρὸς ῥητορείαν ὠφελήσειεν – 13 [*In soph.*], 21). Pisząc w innym miejscu (1 [*Ad Demon.*], 4) o dwóch postawach nauczycieli retoryki przeciwstawia też zdecydowanie tym, którzy jedynie przysposabiają do mówienia (οἱ μὲν ἐπὶ λόγον μόνον παρακαλοῦσιν), nauczycieli, którzy czynią lepszym sposób postępowania uczniów (οἱ δὲ τὸν τρόπον αὐτῶν ἐπανορθοῦσιν). Jeszcze piękniejszą deklarację składa, kiedy po wielu latach jako dojrzały już autor zastrzega, iż kto chce pisać lub mówić w sposób godny pochwały, nie może opierać się na tym, co niesprawiedliwe, mało znaczące i dotyczące prywatnych korzyści, lecz mieć ma na względzie to, co piękne, ważne i znaczące dla wspólnego ludzkiego dobra⁵⁰. Określając z kolei słuszną i godną wyboru postawę etyczną młodego człowieka uznaje Izokrates, że winien on przede wszystkim troszczyć się o siebie samego bardziej niż o to, co posiada, następnie umieć – poskramiając własne ambicje – poddać się zwierzchnictwu kogoś, kto pokieruje jego myślami, i wreszcie cieszyć się i być dumnym z tych dóbr jedynie, które rodzą się w duszy poprzez odpowiednie wychowanie⁵¹

⁴⁹ Ocena tego rodzaju przedstawia J. Macjon w swojej pracy *Ślady sofistycznej teorii względności dobra w pismach Izokratesa* (Meander 35, 1980, s. 97–110; por. T. M. Perkins, *Isocrates and Plato: Relativism vs. Idealism*, Southern Speech Communication Journal 50, 1984, s. 49–66), określając pogląd Izokratesa na względność dóbr jako „relatywizm prakseologiczny” (s. 108). Owa względność, czego trudno nie zauważyć, dotyczy jednak dobra postrzeganego w aspekcie szkody i korzyści, a nie moralnie słusznej postawy, której – o czym mowa będzie poniżej – Izokrates nie czyni bynajmniej wartością relatywną.

⁵⁰ Isocr. 15 [*Antid.*], 276: Πρῶτον μὲν γὰρ ὁ λέγειν ἢ γράφειν προαιρούμενος λόγους ἀξίους ἐπαινῶν καὶ τιμῆς οὐκ ἔστιν ὅπως ποιήσεται τὰς ὑποθέσεις ἀδίκους ἢ μικρὰς ἢ περὶ τῶν ἰδίων συμβολαίων, ἀλλὰ μεγάλας καὶ καλὰς καὶ φιλανθρώπους καὶ περὶ τῶν κοινῶν πραγμάτων.

⁵¹ Ibid., 290: δεῖ τὸν ὀρθῶς καὶ πρεπόντως προεστῶτα τῆς ἡλικίας καὶ καλὴν ἄρχην τοῦ βίου ποιούμενον αὐτοῦ πρότερον ἢ τῶν αὐτοῦ ποιήσασθαι τὴν ἐπιμέλειαν, καὶ μὴ σπεύδειν μηδὲ

Wyznaczając młodym tak wysokie standardy etyczne, nie zawodzi Izokrates w tym przynajmniej względnie oczekiwań Sokratesa, a zdarza się także, iż postulatami o charakterze moralnym wykracza nawet poza to, co głosił jego niegdyś nauczyciel. Kiedy zastanawia się nad właściwym sensem popularnych wówczas określeń *pleonektein* i *pleoneksia* oznaczających zyski czy w ogóle korzyści, jakich doznajemy, wychodzi z interpretacją tych określeń, na jaką nie zdobywa się Platoński Sokrates, przyjmujący popularną – i sofistyczną zarazem – wykładnię ich treści⁵². Uznaje, że w żadnym wypadku owych korzyści nie odnoszą ci, którzy innych oszukują lub pozbawiają ich własności – oni właśnie ponoszą stratę (ἐλαττοῦνται, 15 [Antid.], 281); jedyne prawdziwego zysku spodziewać się mogą ze strony bogów ludzie najbardziej pobożni i troskliwie dopełniający powinności religijnych, ze strony ludzi natomiast ci, którzy okazują się najlepsi moralnie i najlepiej przygotowani do życia we wspólnocie⁵³. O ile w „ludzkiem” aspekcie zagadnienia owa etyczna doskonałość wydać się może w jakiejś mierze względna, to już odniesienie jej do relacji z bogami i nadziei na nieśmiertelność – wyraźniejszym akcentem odzywa się ta myśl w mowie *O pokoju*⁵⁴ – stawia moralne postulaty Izokratesa ponad wszelkim relatywizmem etycznym. Można uznać, że głosząc ideę przyszłego „zysku” od bogów i wiecznej nagrody podejmuje on w jakiś sposób końcowe przesłanie Platońskiego *Gorgiasza*, na mocy którego dusze ludzi żyjących zbożnie po czekającym wszystkich sądzie pośmiertnym zmierzają „na Wyspy Szczęśliwych” (ἐς μακάρων νήσους, 526 c 5).

Pytania, jakie pozostawił po sobie zaskakujący niespodziewaną obecnością Izokratesa finał Platońskiego *Fajdrosa*, nigdy – jak sądzę – nie znajdują w pełni przekonujących odpowiedzi. Nie uda się z pewnością odpowiedzieć, jaki był osobisty wzajemny stosunek i miara sympatii, bądź antypatii, łączącej autora *Fajdrosa* i jego konkurenta na polu wychowania młodzieży, niemniej jednak materiał ujęty powyżej ujawnia taką zgodność przekonań jednego i drugiego, że trudno przypisać Platonowi jakiegokolwiek lekceważenie nauki i osoby Izokratesa. Na szacunek Platona zasługuje on jako retor głoszący postulaty zbieżne z Platońskimi tak „technicznie”, jak i pod względem standardów etycznych, lecz także jako filozof, a dokładniej „teoretyk” filozofii i opiekun filozofujących, czyli poszukujących prawdy, a zarazem jako

ζητεῖν ἐτέρων ἄρχειν πρὶν ἂν τῆς αὐτοῦ διανοίας λάβῃ τὸν ἐπιστατήσοντα, μηδ' οὕτω χαίρειν μηδὲ μέγα φρονεῖν ἐπὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς ὡς ἐπὶ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ διὰ τὴν παιδείαν ἐγγιγνομένοις.

⁵² Ma to miejsce chociażby w dialogu *Gorgiasz*, gdzie Sokrates podtrzymuje w zasadzie (490 c 4; d 11; e 7; 491 a 5; 508 a 7) interpretację terminu, z jaką występuje rozmawiający z nim Kallikles (483 c 1–5).

⁵³ Isocr. 15 (*Antid.*), 282: χρῆ δὲ καὶ νῦν πλέον ἔχειν ἡγεῖσθαι καὶ πλεονεκτῆσειν νομίζειν παρὰ μὲν τῶν θεῶν τοὺς εὐσεβεστάτους καὶ τοὺς περὶ τὴν θεραπείαν τὴν ἐκείνων ἐπιμελεστάτους ὄντας, παρὰ δὲ τῶν ἀνθρώπων τοὺς ἄριστα πρὸς τοὺτους μεθ' ὧν ἂν οἰκῶσιν καὶ πολιτεύονται διακειμένους, καὶ τοὺς βελτίστους αὐτοὺς εἶναι δοκοῦντας.

⁵⁴ Por. Isocr. 8 [*De pace*], 34: τοὺς δὲ μετ' εὐσεβείας καὶ δικαιοσύνης ζῶντας ἔν τε τοῖς παροῦσιν χρόνοις ἀσφαλῶς διάγοντας καὶ περὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχοντας.

wyznawca i czciciel logosu – nieustającego procesu formułowania myśli. Koncepcje filozofii, jakie wypracowują, a w większej jeszcze mierze przejmują po Sokratesie Platon i Izokrates, są w istocie te same, a przynajmniej takie same.

Gdzie zatem słynna przez wieki rozbieżność programowa między poglądami jednego i drugiego? Rozbieżność kryje się w Sokratejskim *meizō* (μεῖζω, *Phdr.* 279 a 8). W znanej już przepowiedni Sokratesa jedna rzecz wydaje się poza wątpliwością. Jest to „filozofia”, czyli zdolność myślenia filozoficznego, która „tkwi” (ἔνεστι) i tkwić będzie niezmiennie w duszy Izokratesa. *Meizō* natomiast oznacza coś więcej, czyli z punktu widzenia Platńskiego wyjście w rezultacie dociekań filozoficznych poza sprawy doczesne – ku bytom niezmiennym. Na takie wyjście Izokrates, który w całym życiu filozofię *sensu stricto* uprawiał, czy też „współ-uprawiał” ze swoimi uczniami, nigdy się nie zdecydował. Różni zatem Platona i Izokratesa jako filozofujących jedynie ów zwrot następujący w końcu drogi – decyzja o pozostaniu wśród ludzkich codziennych, jak też niecodziennych, spraw, a z drugiej strony ucieczka w nieśmiertelność daną bogom, którzy – jak wiadomo – już nie filozofują.

zbigdan@uni.lodz.pl

ARGUMENTUM

Ut sciamus, quid sibi velit Isocratis mentio in fine Phaedri Platonici facta, operae pretium erit animadvertere, quid orator de philosophia philosophisque censuerit.