

DIALOG SPOSOBEM DIAGNOZY LUDZKIEJ KONDYCJI DUCHOWEJ

Platon trafnie zauważył, że dialog (tak rzeczywista rozmowa, jak i forma literacka) stanowi przestrzeń doskonale nadającą się do diagnozy duszy, gdyż stwarza bardzo szczególną atmosferę bliskości – umożliwia prawdziwe spotkanie dusz⁴¹. Właśnie w dialogu ma miejsce spotkanie z Sokratesem, które w niezrozumiały sposób wstrząsa Alkibiadesem⁴², wywołuje odrętwienie Menona⁴³ czy zakłopotanie Nikiasza⁴⁴. W Platońskich dialogach przedstawione zostały również sytuacje, w których Sokrates publicznie odsłania kondycję duszy. Przykładem jest tutaj *Apologia*. Formę diagnozy przybiera w niej odparcie przez Sokratesa zarzutów stawianych mu przez oskarżycieli – zwłaszcza polemika z Meletosem⁴⁵, czy też konfrontacja filozofa z przedstawicielami różnych grup społecznych. Wreszcie sokratejska diagnoza sięga duchowej kondycji całego społeczeństwa ateńskiego, którą daje się zamknąć w krótkim, ale jakże wymownym zdaniu: „Nie żyjecie, jak należy”⁴⁶. Wyrok śmierci, który

⁴¹ Ten „diagnostyczny” charakter dialogów ma swój pierwowzór w medycynie. To ona stała się dla Platona wzorem prawdziwej sophia – modelem filozofii pojętej jako wychowanie ludzi do sprawiedliwego życia. Dlatego filozof staje się „lekarzem dusz”. Por. P a c z k o w s k i, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku*, s. 39n.; por. też: J a e g e r, *Paideia*, s. 536.

⁴² Por. P l a t o n, *Uczta*, 215 E-216 A, s. 82.

⁴³ Por. t e n ż e, *Menon*, 79 E-80 B, s. 473.

⁴⁴ Por. t e n ż e, *Laches*, 187 E, s. 226.

⁴⁵ Por. t e n ż e, *Obrona Sokratesa*, 24 C-28 D, s. 562-567.

⁴⁶ Por. tamże, 39 D, s. 579n.

otrzymał Sokrates, stanowi najlepszy dowód trafności tej diagnozy. Schemat działania diagnostycznego jest w *Apologii* również obecny i można go ująć w trzech punktach. Po pierwsze, dyskusja początkowo dotyczy definicji odnoszącej się albo do którejś z konkretnych cnót⁴⁷, albo też „dzielności jako takiej”⁴⁸, albo wreszcie dotyczy możliwości nauczania owej dzielności⁴⁹. Po drugie, szybko okazuje się, że Sokratesowi nie chodzi o samą tylko teoretyczną znajomość definicji określonych dzielności (grec. aretai). Gdyby to ona interesowała Ateńczyka, zapewne zmierzałby do tego, by dialogi kończyły się konstruktywnie, czyli sformułowaniem którejś z poszukiwanych definicji. Tak się jednak nie dzieje. Dlatego właśnie często zarzuca się dialogom „niekonkluzywność”, która w istocie stanowi pewną zagadkę. Połowicznie rozwiązuje ją interpretacja, według której Platońskie dialogi pełnią jedynie rolę dialektycznego ćwiczenia lub też podejmują problemy, których definitywne rozwiązanie przekracza możliwości człowieka żyjącego w określonym miejscu i czasie. Twierdzą, że niekonkluzywność dialogów jest w pełni zamierzona i konsekwentna (i to jest ich trzecia wspólna cecha). Sokrates przecież – jak pisze Platon – nie był niczym nauczycielem, nie mógł więc formułować definicji, które miałyby powszechnie obowiązywać. Mimo braku takich definicji nie można jednak powiedzieć, że dialogi kończą się całkowitym fiaskiem. Otóż, wbrew pozorom, ich wynik jest konstruktywny i pozytywny – diagnozują one bowiem duchową kondycję współrozmówców Sokratesa. Pytania o definicję, o wiedzę dotyczącą poszczególnych dzielności, są tylko punktem wyjścia. Nie chodzi w nich bynajmniej o określenie znaczenia analizowanych pojęć ani też o przytoczenie przykładów. Próby skonstruowania definicji służą ustaleniu pewnego (zgodnego z wiedzą) kierunku podejmowanych działań i dokonywanych wyborów. Sokratejskie pytania, czym jest pobożność, męstwo czy sprawiedliwość, to w istocie pytania o to, jak postępować pobożnie, mężnie i sprawiedliwie. Sokrates jednak pyta również, co to znaczy zastosować wiedzę w działaniu i w jaki sposób należy to czynić.

Sokratejskie pytania o definicję poszczególnych aretai kryją jednak kwestię znacznie głębszą, bo dotyczącą samej istoty działania moralnego: na ile stopień wiedzy i pewności co do cnót (dzielności) przełoży się na zdecydowanie i determinację w działaniu, w znalezieniu najlepszego rozwiązania, w umiejętności właściwej decyzji w obliczu jakiegokolwiek etycznego wyzwania. W konwencji pytań o wiedzę i o definicję Platoński Sokrates dotyka spraw

⁴⁷ Por. t e n ż e, *Eutyfron* 4 E-5A, s. 518n.; t e n ż e, *Laches* 190 E, s. 230n.; t e n ż e, *Charmides* 157 D, s. 50.

⁴⁸ Por. t e n ż e, *Menon* 71 A-80 D, s. 460-474; t e n ż e, *Hippiasz mniejszy* 375 E-376 B, s. 152n.; t e n ż e, *Protagoras* 329 C, s. 287n.

⁴⁹ Por. t e n ż e, *Laches* 179 B, 190 B, s. 213n., 229n.; t e n ż e, *Protagoras* 317 B, s. 272n.; t e n ż e, *Menon* 70 A, s. 459; t e n ż e, *Eutydem* 273 D, 278 D, s. 196, 202.

dużo bardziej znaczących: Czy sama ta wiedza (znajomość definicji) wystarczy, by sprostać dylematom moralnym? Jaki charakter musi mieć owa wiedza, aby zawsze i wszędzie można było zgodnie z nią postępować? Jaka powinna ona być, aby należało do niej ostatnie słowo w procesie decyzyjnym, aby można było mówić o całkowitej racjonalności i świadomości wyboru? Platon dostrzega więc całą złożoność problemu działania moralnego, wie, że rozum niejednokrotnie ulega namiętnościom, żądom i pokusom. Mimo to filozof staje po stronie intelektualizmu etycznego, to znaczy potwierdza najwyższą wartość postępowania w pełni rozumnego, czyli takiego, w którym człowiek racjonalnie panuje nad motywami działań i całym przebiegiem tego postępowania (grec. *enkrateia*). I właśnie z perspektywy intelektualizmu, pytając o siłę wiedzy i racjonalnej motywacji działania, platoński Sokrates dokonuje oceny stanu duszy swych adwersarzy. Jego diagnoza okazuje się zdecydowanie negatywna: dusze współmówców Sokratesa to z reguły dusze chore – dusze w stanie upadku.