

Włodzimierz Galewicz
Uniwersytet Jagielloński

FENOMENOLOGIA DOBRA W DIALOGACH PLATONA¹

W dziesięciu księgach Platońskiego *Państwa* z „dobrem” – lub greckim *agathon* – spotykamy się często. W niektórych miejscach polskiego przekładu wyraz ten zaczyna się od dużej litery. Kiedy napotykamy w tekście to „Dobro”, od razu domyślamy się, o czym mowa. Wiemy więc, że tym razem nie chodzi już o byle jakie dobro, o któreś z bardziej potocznych rozumień tej nazwy, lecz o coś innego, całkiem szczególnego: o jej znaczenie swoiście Platońskie. W grę zatem wchodzi niezawodnie Dobro, które Platon umieszcza na szczycie swojej hierarchii idei, przyznając mu w tym idealnym świecie pozycję analogiczną do tej, jaką w krainie zmysłów ma zajmować słońce: podobnie jak słońce jest podstawą poznania, a zarazem życiodajną przyczyną istnienia rzeczy widzialnych, tak też Dobro stanowi dwoistą – poznawczą, a jednocześnie ontyczną – zasadę bytów ujmowalnych myśłą. Ta metafizyczna koncepcja dobra jest bezsprzecznie myśłą intrygującą i w pełni zasługuje na ową uwagę, jaką poświęcano jej przez całe wieki. Jednakże każda poważniejsza próba jej wytłumaczenia – częściowego choćby wyjaśnienia tej domniemanej praprzyczyny wszelkiej inteligibilnej jasności, jaką ma być dobro w sensie swoiście Platońskim – zakłada już, jak się wydaje, pewną pracę wstępną: klaryfikację jego pojęć bardziej pospolitych, ale pod pewnym względem bardziej podstawowych. Krótko mówiąc, metafizykę dobra musi poprzedzać jego fenomenologia. I właśnie na tej drugiej – w tej mierze, w jakiej i ona dochodzi do głosu w dialogach Platona² – chciałbym skupić się w dalszym ciągu. Wy-

¹ Skróconą wersję tego tekstu przedstawiłem jako odczyt w ramach Tygodnia Filozoficznego na KUL dnia 13 marca 2001 roku.

² W dalszym ciągu cytuję następujące dialogi Platona: *Obrona Sokratesa*, *Kriton*, *Charmides*, *Eutydem*, *Ion*, *Hippiasz mniejszy*, *Hippiasz większy*, *Uczta*, *Państwo*, *Fajdros*, *Fileb* – wszystkie w przekładzie Wł. Witwickiego; *Prawa* w przekładzie M. Maykowskiej; *Protagoras* w przekładzie L. Regnera (PWN, Warszawa 1995); *Gorgias* i *Menon* w przekładzie P. Siwka (PWN, Warszawa 1991), *Kratylos* w przekładzie W. Stefańskiego (Ossolineum, Wrocław 1990). Cytaty lokalizuję korzystając ze standardowej paginacji i segmentacji greckiego oryginału (we wszystkich wymienionych przekładach podaną na marginesie).

różnię przy tym dwa główne pojęcia dobra, które – w zestawieniu z jego pojęciem metafizycznym, uzyskiwanym już na drodze dość śmiałych konstrukcji, analogii lub absolutyzacji – odnoszą się z pewnością bardziej bezpośrednio do źródeł naszego doświadczenia i wartościowania, i z tej racji zasługują na miano pojęć fenomenologicznych. Pierwszym z nich będzie pojęcie dobra w sensie tego, co jest dla nas ludzi – lub w ogóle dla kogoś – czymś dobrym, rzeczą wartą wyboru, godną pożądania. Przedmiotem drugiego pojęcia, któremu się przyjrzę, będzie nie tyle to, co jest dla nas lub kogoś innego *czymś dobrym*, ile raczej to, co jest *dobrym czymś* – dobrym elementem określonej klasy, dobrym wykonawcą określonej czynności, dobrym spełniaczem określonej funkcji albo roli itp.

1

Wypowiedzi na temat dobra, które w Platońskich dialogach wygłasza Sokrates, oddalają się czasem dość znacznie od tego, co sądzi o tej sprawie „ogół” lub „zdrowy rozsądek”, niekiedy zaś – z perspektywy tych rozpowszechnionych sądów – mogą się wydawać wręcz paradoksalne. By jednak te Sokratejskie paradoksy były istotnie paradoksami, a nie tylko postulatami, nadającymi terminowi „dobry” jakieś nowe, techniczne znaczenie, nie mające już nic wspólnego z jego normalnym użyciem, ich autor nie może odbiegać od tej semantycznej normy *zbyt* daleko, musi zachować z nią jakąś łączność. Innymi słowy, nawet najbardziej wymyślnie Platońskie wywody obracające się wokół kwestii, co naprawdę jest dobrem, powinny w jakiś sposób „zahaczać” o popularne poglądy na dobro – i rzeczywiście o nie zahaczają. Tak np. w *Eutydemie* Sokrates będzie się starał wykazać, że jedynym autentycznym dobrem jest mądrość. Zanim jednak postawi i uzasadni tę niekonwencjonalną bez wątpienia tezę, „nawiązuje kontakt” ze swoim młodym rozmówcą, pytając go, czy nie zgodzi się na parę oczywistych prawd: na to zatem, że wszyscy pragniemy szczęścia i że aby być szczęśliwym, trzeba mieć dużo dóbr. Gdy zaś pojętny młodzieniec skwapliwie wyraża swą zgodę, Sokrates – jako przykłady dóbr, które powszechnie uchodzą za potrzebne do szczęścia – bez najmniejszej na razie rezerwy, ironii czy kpiny wymienia bogactwo, zalety cielesne jak zdrowie lub piękność, tego rodzaju dobra zewnętrzne jak związki rodzinne, wpływy i zaszczyty, następnie dodatnie rysy charakteru, jak rozwaga, odwaga czy sprawiedliwość, i dopiero na koniec dodaje do tej listy także samą mądrość. Podobną taktykę Platon obiera w *Gorgiaszu*: również tam zatem, chcąc ostatecznie dotrzeć do bardziej krytycznego określenia dobra, Sokrates najpierw pyta interlokutora, czy nazywa dobrymi „mądrość, zdrowie, bogactwo i inne rzeczy tego rodzaju, a ich przeciwieństwa złymi?”³. Cel pytania jest jasny: żeby było wiadomo, o czym w ogóle mowa.

Z tych tymczasowych przykładów i wstępnych określeń Platona istotnie wyłania się pewien sens „dobra”, który – nawet jeżeli nieco doszlifowany w dalszym

³ *Gorgias* 467e4–6.

toku jego dociekań, co naprawdę jest dobre albo czym jest dobro – pozostaje dlań jednak sensem zasadniczo uprawnionym i z grubsza już ujmującym przynajmniej jeden ze spornych przedmiotów, o które chodzi w takich pytaniach. Tym kontrowersyjnym obiektem jest mianowicie dobro w sensie tego, co godne pożądania, warte posiadania, co – osiągnięte przez nas – czyni nasze życie wartościowym, udanym, szczęśliwym.

Ten ostatni wyraz wypada podkreślić. W II księdze *Państwa* o dobru mówi się jako o tym, co „powinien kochać człowiek, który ma być szczęśliwy”⁴. Zamiast „kochać” można by się tutaj spodziewać także słowa „mieć” lub „posiadać” – dobro byłoby więc tym, co powinien mieć człowiek szczęśliwy... I to bardziej nasuwające się sformułowanie faktycznie występuje w innych miejscach. W *Uczcie* Sokrates opowiada o swojej rozmowie z „wieszczką” Diotymą. Fragment rozmowy (204e–205a) dotyczy stosunku między dobrem a szczęściem. Diotyma najpierw każe Sokratesowi powiedzieć, czego właściwie pragnie ktoś, kto pragnie dobra. Sokrates odpowiada, że pragnie je posiadać. Następnie Diotyma zadaje pytanie: „A jakże będzie takiemu, który posiada dobro?”, na co uzyskuje odpowiedź, że „będzie szczęśliwy”. I o to najwyraźniej chodzi mądrej niewieście, która – z nutką pochwały dla tak bystrego rozmówcy – potwierdza: „Naturalnie, bo szczęście polega na posiadaniu dobra i całkiem już nie potrzeba pytać, po co ktoś chce być szczęśliwy; owszem, odpowiedź jest już, zdaje się, skończona”⁵.

„Szczęście polega na posiadaniu dobra”; tłumacząc to nieco dokładniej – na posiadaniu dóbr, różnych dóbr⁶. Podobną koncepcję – traktowaną przy tym jako *opinio communis*, z którą przeciętny rozmówca na pewno się zgodzi – zawiera przytoczony przed chwilą fragment *Eutydem*⁷. Istotnym rysem pierwszo z fenomenologicznych pojęć dobra, które da się wskazać u Platona, jest zatem jego powiązanie ze szczęściem, czyli eudajmonią. Ze względu na ten ścisły, wręcz definicyjny związek⁸, to pierwsze dobro można by nazywać „eudajmonicznym”. Czymkolwiek byłoby dobro eudajmoniczne, wiadomo, że daje ono człowiekowi szczęście, a w każdym razie przyczynia się do jego szczęścia: „rozważa to wielkie dobro i jeżeli ty je masz, toś szczęśliwy”, czytamy na przykład w dialogu *Charmides*⁹.

⁴ *Państwo* 358a2–3: *agapêteon tõi mellonti makariõi estesthai*.

⁵ *Uczta* 205a1–3.

⁶ W oryginale: *Ktêsei ... agathôn hoi eudaimones eudaimones*. Tłumaczenie Witwickiego można zatem przyjąć, jeżeli „dobro” rozumie się jako nazwę zbiorową.

⁷ „Zgodziliśmy się – powiedziałem – że gdybyśmy mieli wiele dóbr, to bylibyśmy szczęśliwi i dobrze by się nam powodziło”, *Eutydem* 280c. Por. także mój artykuł „O źle używanych dobrach: aksjologiczna antynomia w *Eutydemie* Platona”, *Kwartalnik Filozoficzny* 1, 1997.

⁸ Jak zauważa G. Santas (*Socratic Goods and Socratic Happiness*, „Apeiron” 1993, nr 26, s. 39–40), dobro jest w tym związku pojęciem podstawowym, a szczęście – zależnym lub wtórnym: szczęście definiuje się bowiem jako posiadanie dóbr. To jednak wcale nie przeszkadza temu, że bardziej jednoznaczne *definiendum* może nam podsuwać znaczenie, w którym stosuje się w tym wypadku *definiens*.

⁹ *Charmides* 175e7–a1.

O to, na czym polega istota szczęśliwego życia, można naturalnie się spierać, i wokół tej właśnie kwestii obraca się spór, co dla człowieka jest prawdziwym dobrem.

Z formalnego punktu widzenia charakterystyczną cechą dobra eudajmonicznego stanowi jego relacjonalność: jest ono zawsze dobrem dla kogoś. Tym kimś – nosicielem dobra eudajmonicznego lub jego odbiorcą – nie musi być koniecznie człowiek lub osoba; może nim być również inna istota żywa, a także formacja ponadosobowa, jaką w ujęciu Platona jest *polis*: wiele wywodów w jego *Politei* ma właśnie za cel ustalić, co będzie w takim czy innym zakresie dobre i pożyteczne dla państwa¹⁰. Nie dość jednak na tym; w X księdze swego dzieła Platon posuwa się o krok dalej i przyznaje każdemu, czy też „prawie każdemu” bytowi udział w jakimś właściwym mu, relacjonalnym dobru lub złu. „A przyjmujesz dla każdego przedmiotu jakieś zło i dobro?” – pyta Sokrates. „Na przykład dla oczu – zapalenie oczu, a dla całego ciała choroba, dla pszenicy rdza, a próchno dla drew, dla brązu i żelaza śniedź i rdza i, jak mówię, prawie każda rzecz ma związane z nią z natury zło jakieś i schorzenie”¹¹.

To poszerzenie zakresu podmiotów, do których może odnosić się relacjonalne dobro – które więc mogą spełniać rolę przeciwnego członu owej relacji „bycia dobrym dla” – nie jest przy tym zabiegiem zupełnie niewinnym. Grozi ono osłabieniem albo wręcz zniszczeniem treściowej jednolitości tego pojęcia, które – przynajmniej w swojej wyjściowej postaci – miało być powiązane ze szczęściem. Godząc się jedynie na mówienie o tym, co jest dobre lub niedobre dla państwa, Platon nie zrywa jeszcze tego związku, ponieważ i szczęście traktuje jako określenie, które w pewnym sensie może być przyznawane albo odmawiane nie tylko poszczególnym obywatelom wchodzącym w skład państwa, lecz także i jemu całemu¹². Z tworami zupełnie bezosobowymi – jak owo drewno albo żelazo – sprawa przedstawia się naturalnie inaczej: jeżeli coś może im w ogóle „wychodzić na dobre”, to przecież nie w tym sensie, że służy ich szczęściu; raczej w tym znaczeniu, że utrzymuje je w bycie, sprzyja ich dalszemu istnieniu, w przeciwieństwie do tego, co – jak rdza lub próchno – temu dalszemu istnieniu zagraża, a przez to stanowi zło dla danej rzeczy. W tej treściowej modyfikacji nie byłoby może jeszcze nic groźnego, gdyby przyjąć, że eudajmonicznym dobrem dla człowieka lub innego żywego stworzenia jest coś, co spełnia któryś z dwóch warunków: albo przy-

¹⁰ Tak np. czytamy tam, że największym dobrem dla państwa jest „to, które je wiąże i umacnia jego jedność” (*Państwo* 462a3). Podobnie w dialogu *Hippiasz większy* 284d3–4, gdzie Sokrates pyta: „Czyż nie jako dobro najwyższe dla państwa (*agathon megiston polei*) nadają prawo praworządcy”.

¹¹ *Państwo* 608e6–609a4.

¹² Por. np. *Państwo* 541a5–7, gdzie idealna *polis* zostaje scharakteryzowana jako „państwo, które będzie szczęśliwe samo i największy pożytek przyniesie ludowi [*ethnos*], pośród którego powstanie”. Stąd zdaje się wynikać, że państwo może być nie tylko samo określane jako szczęśliwe, ale że to przysługujące mu szczęście nie sprowadza się do szczęśliwości zamieszkującego je narodu (nie wspominając już o jego poszczególnych członkach).

czynia się do szczęścia, czyli dobrego życia danego podmiotu, albo po prostu zapewnia mu dalsze istnienie. Kłopot w tym, że taka alternatywna definicja dobra, wiążąca je już to z jakościowym wypełnieniem życia, już to z samym życiem jako samodzielnym fundamentem lub źródłem wartości, nie miałyby mocnego oparcia w wypowiedziach Platona, a przez niektóre z nich byłaby wręcz obalana. „Bo i widzieć, i słyszeć, i korzystać ze wszystkich zmysłów, i żyć w ogóle” – czytamy na przykład w *Prawach* – „byłoby największym złem, gdyby się miało osiągnąć nieśmiertelność i po wsze czasy posiadać te wszystkie tak zwane dobra, nie zdobywszy sprawiedliwości i pełni cnoty, a mniejszym już złem, gdyby przyszło wtedy żyć możliwie najkrócej”¹³.

Do tych uwag na temat relacjonalności dobra eudajmonicznego dorzucmy jeszcze dwie lub trzy inne. Zamiast charakteryzować to dobro jako dobro „dla kogoś”, można by je również nazywać „dobrem kogoś” lub „czymś dobrem”. Te ostatnie wyrażenia są jednak dwuznaczne. Pytając o tego, czym dobrem jest pewne określone dobro, można mieć na myśli zarówno osobę, która je w sobie ucieleśnia lub urzeczywistnia, jak i tę, która z niego korzysta. Tymczasem nierzadko będą to dwie różne osoby. Nie jest przecież powiedziane, że dobro, które ktoś realizuje, zawsze dobrze służy czy też wychodzi na dobre i jemu samemu. Z ważnym przykładem na to, że bywa inaczej, spotykaliśmy się – przynajmniej według poglądów głoszonych przez Trzymacha w I księdze *Państwa* – przy dobru sprawiedliwości. Jak bowiem podkreśla ten zawzięty krytyk moralności, sprawiedliwość jako cecha czynów spełnianych przez człowieka sprawiedliwego (czy też jako cnota sprawcy takich czynów) nie jest dobrem dla niego samego, jej realizatora; jest ona tylko dobrem dla innych, traktowanych przezeń w sposób sprawiedliwy, i w tym sensie może być określana jako *dobro cudze*¹⁴.

Następnie, relacjonalności dobra eudajmonicznego nie należy utożsamiać z jego relatywnością. Te dwie cechy mogą, ale nie muszą występować razem. U Platona łączy je – z wielkim naciskiem – zwłaszcza sofista Protagoras w dialogu biorącym swój tytuł od jego imienia. Podkreśla on, że każde dobro nie tylko z natury jest dobrem dla kogoś, dobrem odniesionym do jakiegoś indywidualnego podmiotu albo rodzaju podmiotów, którym wychodzi na korzyść, lecz także dobrem dla niektórych z tych podmiotów, ale nie dla innych. Co więcej, nawet dla jednej istoty to samo bywa pod pewnym względem dobre, a pod innym złe (jak np. nawóz dobry dla korzenia rośliny może być zły dla jej liści). Protagoras opisuje tę względność dobra dla kogoś jako jego wielobarwność czy też wielokształtność: „Tak bardzo zaś dobro mieni się barwami i jest czymś wielokształtnym, że nawet tutaj to samo, co jest odpowiednie dla człowieka na zewnątrz ciała, jest najszkodliwsze dla wnętrza”¹⁵. Platon nie przeprowadza ogólnej krytyki relatywizmu Protagorasa i nie rozważa, w jakim zakresie jest on uprawniony; ja-

¹³ *Prawa* 661a4 nn.

¹⁴ *Allotriion agathon* – *Państwo* 343c3; por. także 367c2–3, 392b3–4.

¹⁵ *Protagoras* 334b6–c2.

sne jednak, że nawet gdyby chciał go jakoś ograniczyć, te ograniczenia nie przeszkadzałyby w niczym relacjonalności dobra eudajmonicznego: choćby istniały i takie rzeczy, które są dobre dla wszystkich ludzi, niemniej pozostawałyby one dobrami *dla ludzi*.

Relacjonalności omawianego dobra nie przekreśla też fakt, że to samo indywidualne dobro, które jest dobrem dla jednej osoby, bywa niekiedy dobrem również dla innej, i w tym znaczeniu stanowi ich „dobre wspólne” (*koinon agathon*). Tak na przykład wyjaśnienie jakiejś spornej kwestii może być wspólnym dobrem dla obydwu stron, które biorą udział w tym sporze¹⁶.

2

Kategoria dóbr eudajmonicznych, czy w ogóle rzeczy dobrych dla kogoś lub czegoś, jest bardzo rozległa. Obejmuje one twory zroźnicowane zarówno co do ich (jakościowej albo formalnej¹⁷) natury, jak ze względu na relację do podmiotu, dla którego są one dobre, jak i gdy chodzi o przysługującą im wartość. Weźmy najpierw pod uwagę ten ostatni wymiar różnic.

Na początku II księgi *Państwa* uczestnicy dialogu powracają do zapoczątkowanej już w I księdze, a wywołanej przez ostry atak Trzymacha na konwencjonalną moralność, pryncypialnej dyskusji: czy sprawiedliwość jest w ogóle jakimś dobrem dla sprawiedliwego, a jeżeli jest, to jakim. Ażeby sprecyzować samą kwestię sporną, jeden z rozmówców, mianowicie Glaukon, dokonuje pewnej klasyfikacji dóbr, podjętej następnie i wykorzystanej także przez Sokratesa. Dzieli on mianowicie dobra, czyli rzeczy z tego lub innego powodu godne pożądania, na trzy główne klasy. Do pierwszej z nich należy każde dobro, „które radzi byśmy posiadać nie dlatego, że zmierzamy do jego skutków, ale dlatego, że kochamy je dla niego samego” (357b5–6). Taką naturę mają „radość i przyjemności, które szkody nie przynoszą i nic z nich potem nie wynika innego, jak tylko radość – dla tego, kto je posiada” (357b7–8). W drugiej grupie mieszczą się rzeczy dobre z obydwu powodów, a zatem wszystko „to, co i samo przez się kochamy, i ze względu na jego skutki. Jak na przykład znowu: rozsądek i widzenie, i zdrowie” (357c1–3). Na trzecią wreszcie klasę dóbr, które wyróżnia Glaukon, składają się rzeczy same w sobie „przykre i trudne” (357c7: *epipona*), lecz za to pożyteczne; a więc np.: „ćwiczenia gimnastyczne i poddawanie się leczeniu, i leczenie drugich, i inne robienie pieniędzy” (357c5–7).

¹⁶ Por. *Charmides* 166d4–6: „Czy nie myślisz, że to jest wspólne dobro (*koinon agathon*) prawie wszystkich ludzi, kiedy się wyjaśnia każda rzecz, jak się ma właściwie?”; podobnie *Gorgias* 505e6: „jest bowiem naszym wspólnym dobrem objaśnienie tego”.

¹⁷ Warto wspomnieć, że jako przykłady takich dóbr relacjonalnych Platon wymienia nie tylko względnie proste „rzeczy”, lecz także bardziej złożone pod względem formalnym twory, które zaliczylibyśmy raczej do *stanów rzeczy*. Tak np. w *Państwie* 457d6–8 czytamy, że nikt chyba nie będzie toczył sporów o to, „czy to nie jest największym dobrem, żeby kobiety były wspólną własnością”.

W ten sposób Platon dzieli wszystkie dobra na rzeczy a) dobre tylko same w sobie, b) dobre tak same w sobie, jak i z uwagi na ich następstwa oraz c) dobre ze względu na ich skutki, choć same w sobie złe (nieprzyjemne). Różnica między poglądem na wartość sprawiedliwości, wyznawanym przez Sokratesa, a poglądem popularnym ma polegać na tym, że filozof zalicza sprawiedliwość do drugiej z rozróżnionych klas, natomiast nieoświecona masa (z którą w tym punkcie zgodny jest również oświeceniowy sofista Trazymach) – do klasy ostatniej. To znaczy: zgodnie z Sokratesem sprawiedliwość mieści się w tym najpiękniejszym rodzaju dóbr, „który i sam dla siebie, i ze względu na skutki powinien kochać człowiek, który ma być szczęśliwy” (358a1–3). „Szerokie koła” zaś zaliczają sprawiedliwość „do rodzaju trudów i przykrości, które warto praktykować dla zarobków i opinii, dla dobrej sławy” (358a4–6).

Ta Sokratejska ocena sprawiedliwości, podzielana oczywiście przez samego Platona, nie jest wszelako całkiem jednoznaczna. Umieszcza ona niewątpliwie sprawiedliwość pośród rzeczy wartościowych nie tylko ze względu na ich skutki, lecz także wewnętrznie; problem wszakże w tym, że tę „wartość wewnętrzną” może rozumieć dwojako: mocniej albo słabiej. Mocniej byłaby ona tutaj pojmowana wtedy, gdyby Sokrates usiłował dowieść, że sprawiedliwość (czyli bycie sprawiedliwym lub praktykowanie sprawiedliwości) jest czymś dobrym bez względu *na wszelkie w ogóle* następstwa. Jednakże pojęcie rzeczy „dobrych samych dla siebie”, czyli dóbr samoistnych lub pierwotnych, można rozumieć również w mniej rygorystycznym sensie, rozciągając je na rzeczy, które są dla nas dobre lub cenne wprawdzie także z racji swych następstw, lecz już tych bliższych i bezpośrednich (a nie dopiero pośrednich i dalszych). Rozumiejąc dobro samoistne w ten słabszy sposób, Sokrates przyjmowałby zatem, że sprawiedliwość jest czymś dobrym, a niesprawiedliwość czymś złym już z uwagi na bezpośrednie następstwa, jakie wynikają z nich dla psychiki sprawiedliwego lub niesprawiedliwego. To nie przeszkadzałoby temu, by wartość sprawiedliwości polegała np. na satysfakcji, jaką człowiek sprawiedliwy czerpie ze swych czynów, tak jak wartość biegania może opierać się na przyjemności, jakiej doznaje człowiek, który biega.

Takiej interpretacji nie wyklucza również – jeżeli dobrze się wyczytać – i to, co Platon pisze na temat rzeczy cennych samych w sobie. Tak np. mówiąc o dobrach należących do pierwszej z wyróżnianych klas, tzn. o rzeczach, które są cenne tylko same dla siebie, Glaukon wymienia jako ich przykłady „radość i przyjemności, które szkody nie przynoszą i nic z nich potem nie wynika innego, jak tylko radość – dla tego, kto je posiada”¹⁸. Tłumaczenie Witwickiego jest wprawdzie w tym miejscu nieco mylące. Mówiąc o przyjemnościach, z których „nic ... potem nie wynika innego, jak tylko radość”, sugeruje, że chodzi tutaj o przyjemności, z których *potem* nie wynika nic innego, jak tylko radość. Tymczasem cały klasyfikacyjny kontekst, w którym występuje ten zwrot, jednoznacznie wskazuje, że ma-

¹⁸ *Państwo* 357b7–8: *to chairein kai hai hêdonai hosai ablabeis kai mêden eis ton epeita chronon dia tautas gignetai allo ê chairein echonta.*

ją to być raczej przyjemności, z których *teraz* wynika radość (odczuwana w danej chwili), a potem nic innego (jako przykład mogą tu służyć przyjemności czerpane z muzyki)¹⁹. Jeżeli zaś rozumieć to zdanie w ten sposób, wówczas „cenne same dla siebie” są rzeczy, których wartość nie zależy od żadnych *dalszych* następstw, a nie od żadnych następstw *w ogóle*.

3

Nie całkiem jednoznaczny, jak zatem widzimy, podział dobrych rzeczy ze względu na przysługującą im wartość, ciekawie będzie zestawień z inną trójczłonową klasyfikacją, jaką Platon przeprowadza w obrębie tych dóbr. Tym innym podziałem, uwzględniającym raczej naturę klasyfikowanych dóbr dla kogoś, jak również ich stosunek do podmiotu, dla którego są one dobre, jest rozróżnienie dóbr duchowych, cielesnych i zewnętrznych. Ta popularna, jak się zdaje, trychotomia, powracająca również w etyce Arystotelesa, pojawia się w różnych Platonskich dialogach: od całkiem wczesnych aż po najpóźniejsze. W *Obronie Sokratesa* broniący się przed sądem filozof opowiada, jak to starał się nakłonić każdego, „żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza”²⁰. Z rozróżnieniem tych trzech grup dóbr wiąże się zatem ich stałe uszeregowanie: najwyższą rangę posiadają dobra przysługujące i służące duszy, dobra cielesne są na drugim miejscu, a zewnętrzne – jak bogactwo lub poważanie – dopiero na trzecim. Ta hierarchizacja dóbr ma ostrze krytyczne, godząc w zapatrywania żywione przez szerokie koła, które – tak w życiowej praktyce, jak w prymitywnej refleksji – odwracają naturalny porządek wartości i przywiązują największą wagę do dóbr materialnych. Przedstawicielem tych popularnych poglądów jest – nie pouczony jeszcze należyście – bohater dialogu *Menon*, który, wypytywany również i o dobra, jest w stanie wymienić jedynie takie, jak zdrowie, bogactwo, poważanie, władza²¹, żadnych innych zaś nie zna czy też – jak może wolałby powiedzieć Platon – na razie sobie nie przypomina.

Teza o prymacie dóbr duchowych odcina jednak aksjologię Platonską czy też Sokratejską tylko od poglądów popularnych, niejako przedfilozoficznych, nie charakteryzuje jej natomiast dostatecznie na tle teorii innych filozofów. Do dóbr duchowych trzeba wszak zaliczyć wszelkie dobre rzeczy mieszczące się w duszy, tymczasem czymś istniejącym w duszy, nawet jeżeli pochodzącym z ciała, jest u Platona i rozkosz, będąca jedynym lub najwyższym dobrem dla tak gwałtownie

¹⁹ Tak również rozumieją to miejsce np. J. Adam (red.) *The Republic of Plato*, 2 t., Cambridge 1902, s. 66 i D. Sachs *A Fallacy in Plato's „Republic”*, „Philosophical Review” 1963, nr 72, s. 39 (przedruk w: G. Vlastos (red.) *Plato: A Collection of Critical Essays*, Garden City NY, Doubleday and Company, 1971).

²⁰ *Obrona Sokratesa* 30a8–b2.

²¹ *Menon* 78c5–7.

zwalczanych przezeń hedonistów. Polemizując z czcicielami rozkoszy w *Filebie* Platon ujmuje się więc nawet za innymi, nieduchowymi dobrami i chce je uchronić przez hedonistyczną brzytwą: „Jakżeż to nie ma być głupstwem, żeby nie było żadnego dobra ani piękna ani w ciele, ani w wielu innych rzeczach, tylko w duszy, i tu nawet jedynie tylko rozkosz?”²². A przecież to „głupstwo” hedonistów nie polega na tym, by odmawiali oni dobrom innym niż rozkosze jakiegokolwiek w ogóle wartości, nawet tej jedynie wtórnej lub instrumentalnej, przysługującej rzeczom dobrym jako środki do czegoś innego. Stąd wynikałoby, że sam Platon uznaje przynajmniej niektóre z dóbr nie mieszczących się w duszy za dobre nie tylko do czegoś, lecz i same w sobie. Ten nieodparty i – jak za chwilę jeszcze się potwierdzi – w zasadzie uprawniony wniosek mógłby się wprowadzić na pierwszy rzut oka wydawać niezgodny z tym, co Platon głosi gdzie indziej, a szczególnie w *Prawach*. W tym późnym dialogu, w którym koncepcja trzech rodzajów dóbr, z mocnym naciskiem położonym na pierwszeństwo dóbr duchowych, uzyskuje niejako postać kanoniczną²³, czytamy na przykład: „Rzeczy bowiem przez ogół ludzi nazywane dobrami, niesłusznie są tak nazywane. Mówi się, że największym dobrem jest zdrowie, na drugim miejscu stawia się piękność, na trzecim bogactwo, i tysiące innych wymienia się dóbr. Bo i wzrok bystry tu się zalicza, i słuch, i należyta sprawność wszystkich zmysłów, i to jeszcze, żeby być samowładcą i jako taki móc robić, co się żywnie podoba, i za szczyt szczęścia się uważa, gdyby ktoś, posiadłszy to wszystko, mógł uzyskać nieśmiertelność w jak najkrótszym czasie. Ty natomiast i ja twierdzimy wspólnie, że dla sprawiedliwych i zbożnych mężów jest rzeczą najlepszą, dla niesprawiedliwych zaś rzeczą najgorszą posiadanie tego wszystkiego, zaczawszy od zdrowia”²⁴.

Jeżeli jednak przyrzeć się dokładniej, przytoczona wypowiedź nie jest w konflikcie z antyredukcyjną lub pluralistyczną koncepcją dóbr samoistnych, jaką znajdujemy w *Filebie*. Także i w *Prawach* Platon nie odmawia – a w każdym razie nie musi odmawiać – wszelkim dobrom nie należącym do duszy wartości wewnętrznej lub nieinstrumentalnej, rozumianej czy to w mocniejszy, czy to słabszy z rozróżnionych powyżej sposobów. Przynajmniej niektóre z tych dóbr mogą być cenne także same dla siebie, a nie tylko ze względu na (dalsze lub bliższe) następstwa, wynikające z ich posiadania czy też używania. Decydujące jednak, że również w takich razach są one dobre jedynie o tyle, o ile łączą się z dobrami duchowymi, a zatem przysługują ludziom rozumnym i etycznie wartościowym. Tak więc wartością, której brakuje tym dobrom, byłaby – zgodnie z tą interpretacją,

²² *Fileb* 55b.

²³ *Prawa* 697a10–b6: „państwo, które ma się utrzymać i zażywać szczęścia w miarę ludzkiej możliwości, musi koniecznie, jak się wydaje, przydzielać cześć lub czci odmawiać w sposób właściwy. A właściwie czyni to wtedy, gdy za godne największej czci i za pierwsze dobra uznaje te, które dotyczą duszy mającej zdrowe poczucie umiaru, za drugie z rzędu przynajmniej i dobra cielesne, a za trzecie te tak zwane dobra, to znaczy majątek i pieniądze”.

²⁴ *Prawa* 661a4 nn.

zbliżającą nieco stanowisko Platona do Kanta – nie tyle tak czy inaczej pojmowana wartość „wewnętrzna” (w sensie właściwości dobra nieinstrumentalnego, będącego celem dla siebie), ile wartość *bezwarunkowa*. To właśnie ona przysługiwałaby wyłącznie dobrom duchowym, i to nawet nie wszystkim, lecz najwyższym z nich, mianowicie dobrom natury perfekcjonistycznej, a zwłaszcza moralnej; jedynie te „boskie” dobra, jak uroczyście nazywa je Platon²⁵, byłyby zatem cenne także same przez się, a nie tylko pod warunkiem, że przypadają w udziale osobie, która urzeczywistnia także pewne inne dobra²⁶.

4

Podobnie jak polski wyraz „dobry”, tak i jego grecki odpowiednik *agathos* w mowie potocznej odnosi się najczęściej nie do tego, co jest czymś dobrym – dobrem w opisanym już sensie relacjonalnym – ile do tego, co jest dobrym czymś: czymś lub kimś dobrym w określonej roli, czynności lub funkcji, która może być również rolą, czynnością lub funkcją właściwą pewnemu rodzajowi przedmiotów i należąca do samej ich rodzajowej istoty, jak kiedy mamy do czynienia z czymś lub kimś dobrym jako egzemplarz określonego rodzaju. Pominięcie tego „atrybutywnego” rozumienia dobra byłoby poważnym brakiem, także przy omawianiu dobra u Platona; wystarczy przypomnieć, jak wiele miejsca w jego najobszerniejszym dialogu zajmują rozważania dotyczące cech, które musi posiadać dobre państwo (*agathê polis*) lub dobry ustrój państwowy (*agathê politeia*), dobry strażnik²⁷ lub dobry sędzia²⁸. Ten błąd mógłby łatwo przydarzyć się komuś, kto wyróżniając rozmaite pojęcia dobra czy to w filozofii Platońskiej, czy w ogóle u Greków, kierowałby się wyłącznie znaczeniami rzeczownika *to agathon*. Rzecz bowiem godna odnotowania, że atrybutywne znaczenie przymiotnika *agathos* w zasadzie *nie jest* przejmowane przez ten rzeczownik: podobnie zatem, jak nasze „dobro”, tak również greckie *to agathon* tylko w wyjątkowych wypadkach odnosi się do czegoś, co jest dobre w swoim rodzaju, lub też oznacza wyróżniającą owo coś właściwość²⁹. Nie znaczy to, ażeby tej właściwości, czyli samej cechy bycia dobrym czymś, w języku greckim w ogóle nie dało się nazwać. Da się, jednakże abstrakcyjną nazwą, która służy do tego celu, nie jest rzeczownik *to agathon*,

²⁵ *Prawa* 531b6.

²⁶ Por. także fragment: „to, co nazywa się złe, dobre jest dla niesprawiedliwych, a złe dla sprawiedliwych, i że znowu tak zwane dobra dla dobrych dobre są istotnie, a złe dla złych”, *Prawa* 661d1–3.

²⁷ Por. *Państwo* 375.

²⁸ Por. *Państwo* 409b.

²⁹ Jeden z tych wyjątkowych wypadków, w których *agathon* oznacza, jeśli nie samo bycie dobrym czymś, to przynajmniej cechę, dzięki czemu coś jest dobre w swoim rodzaju, da się wskazać w dialogu *Hippiasz mniejszy* 373d4–5, gdzie czytamy: „w biegu bowiem i w bieganiu szybkość jest dobrem, a powolność złem” (*En dromôi men ara kai tôi thein tachos men agathon, bradytes de kakon*).

lecz najczęściej pewien inny termin, skądinąd aż nazbyt znany i przysparzający tłumaczom nierozwiązalnych kłopotów. Tym notorycznie nieprzekładalnym wyrazem, który bardzo często oznacza cechę bycia dobrym, i to właśnie dobrym w określonym rodzaju, okazuje się *aretê* – cnota, dzielność, sprawność, doskonałość, wartościowość, czy jakby ją jeszcze inaczej oddawać. O tym, że występuje ona w takiej roli, a zatem jako *abstractum* od przymiotnika *agathos*, może nas przekonać chociażby znany fragment z *Fajdrosa*, w którym Platon porównuje duszę do całości złożonej z woźnicy i jego dwóch koni. W tłumaczeniu Witwickiego czytamy: „Z koni zaś, powiedzieliśmy, jeden dobry jest, a drugi nie. Ale na czym polega dobroć jednego, a złość drugiego, tegośmy nie przechodzili”³⁰. Tak jest w polskim przekładzie, lecz w oryginale tej „złości” odpowiada *kakia*, a „dobroci” – właśnie *aretê*. Jest przy tym jasne, że owa „dzielność”, „sprawność” lub „wartościowość” lepszego z dwóch koni to cecha, która czy to powoduje, czy to po prostu polega na tym, że jest on dobrym koniem, dobrym okazem gatunku końskiego. Sam Platon zresztą wyraźnie potwierdza ten wręcz leksykalny związek między „cnotą” i atrybutywnym dobrem: „dzięki cnotcie jesteśmy dobrzy”, powiada na przykład w *Menonie*³¹, a w *Gorgiaszu* już całkiem ogólnie: „Jesteśmy dobrzy i my, i wszystko to, co jest dobre, dzięki obecności pewnej cnoty (*aretês tinos paragenomenês*)”³².

Atrybutywne zastosowania wyrazu „dobry” są bardzo zróżnicowane. Gdy mówi się, że ktoś lub coś jest dobrym A, nazwa A może wyodrębniać najróżniejsze klasy osób albo rzeczy. Bardzo często będą to jednak osoby lub rzeczy spełniające określoną funkcję (*ergon*) lub też mające określony użytek (*chreia*)³³. W takich razach wartość ocenianego przedmiotu – to, czy jest on dobrym czy też marnym A (np. dobrym czy marnym łukiem, dobrym czy marnym łucznikiem, dobrym czy marnym wzrokiem...) – zależy od tego, w jaki sposób spełnia tę właściwą mu funkcję. W *Państwie* Platon formułuje to prawo w postaci pytania: „A prawda, że dzielność i piękność, i słuszność każdego sprzętu u narzędzia, i żywej istoty, i czynu polega na stosunku nie do czegoś innego, tylko na ich stosunku do użytku, do którego każda rzecz została zrobiona lub przeznaczona z natury?”³⁴ Biorąc pod uwagę, że mowa tutaj i o narzędziach lub sprzętach, i o istotach żywych, i o czynach, można odnieść wrażenie, że Platon stosuje interpretację funkcjonalistyczną do wszelkich w ogóle ocen, w których chodzi o dobre lub niedobre coś. Wobec tego jednak nie sposób nie spytać, czy ma ona pasować także do ocen moralnych. Zgodnie z dzisiejszym językowym wyczuciem – czy raczej

³⁰ *Fajdros* 253d1–3.

³¹ *Menon* 87d8–e1: *Kai mên aretêi g' esmen agathoi*.

³² *Gorgias* 506d2–4.

³³ W sprawie funkcjonalnego rozumienia dobra u Platona i jego stosunku do dobra metafizycznego por. także G. Santas *Two Theories of the Good in Plato's „Republic”*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1985, nr 67.

³⁴ *Państwo* 601d4–6.

pewną wykładnią tych odczuć – trzeba by zapewne powiedzieć, że gdy mówimy o dobrych czynach albo o dobrym człowieku, posługujemy się wyrazem „dobry” inaczej, niż gdy stosujemy go np. do łącznika lub łuku. U Platona jednak ta różnica nie rysuje się aż tak ostro.

Gdy chodzi o moralnie dobre czyny, nie są one w ogóle określane jako *agatha*. Kiedy skazany już na śmierć Sokrates mówi, że to, co go spotyka, zapewne nie jest dla niego czymś złym, a wnosi o tym stąd, że jego daimonion ostrzegłby go, „gdybym nie miał zrobić czegoś dobrego”³⁵, to „zrobić coś dobrego” (*agathon praxein*) nie znaczy tu oczywiście: zrobić coś moralnie dobrego; znaczy to raczej – zrobić coś korzystnego, coś, co ostatecznie wyjdzie *mi* na dobre – daimonion Sokratesa to nie głos sumienia, tylko prywatny duch opiekuńczy. Ażeby określić czyn lub sposób postępowania, który my określilibyśmy jako moralnie dobry, Platon ma natomiast do dyspozycji dwa inne środki wyrazu. Może więc (1) nazwać go czynem moralnie szlachetnym lub pięknym (*kalon*); albo też (2) powiedzieć o nim, że jest to sposób postępowania, który wybrałby człowiek etycznie wartościowy, dobry albo „dzielny”. W *Obronie Sokratesa* każdemu zaleca się zatem przede wszystkim patrzeć, „czy postępuje słusznie czy niesłusznie i czy robi tak jak człowiek dzielny czy jak lichy”³⁶; podobnie w *Kritonie*: „trzeba tak, jak by to wybrał człowiek dzielny, człowiek odważny, to wybierać”³⁷. Równoważność tego drugiego sposobu określenia postępowania moralne dobrego z pierwszym, czyli posługującym się pojęciem piękna moralnego, widać wyraźnie w pewnym miejscu *Praw*, gdzie czytamy, że młodzi, gdy otrzymają dobre wychowanie, „wyrósł na dzielnych ludzi, a jako tacy wszystko czynić będą pięknie”³⁸. Jeżeli więc wyraz *agathos* ma u Platona w ogóle zastosowanie „swoiście moralne”, to odnosi się wówczas w pierwszym rzędzie do osób, a dopiero za ich pośrednictwem do spełnianych przez nie czynów.

Osoba moralnie dobra określana jest często przez Platona jako „dobry człowiek” lub może raczej „znakomity mąż” (*agathos anêr*). Drugi z tych odpowiedników jest na pewno mniej mylący niż pierwszy, gdyż wyraz *agathos* w powiązaniu z człowiekiem ma u Platona wyraźnie inne konotacje niż dla nas. Tylko dzięki temu Sokrates w I księdze *Państwa* może sensownie zapytać Trzymacha: „czy i rozumni są (...) twoim zdaniem, i dobrzy ludzie niesprawiedliwi”³⁹, a pytany bez logicznego absurdu potwierdzić, że owszem – że tak właśnie sądzi. Ludzi niesprawiedliwi, sprawnie zabiegający o swe własne dobro i nie przejmujący się interesem drugiego, już *ex terminis*, a więc ze względów czysto semantycznych, nie mogą być dobrzy w naszym rozumieniu; sama semantyka nie stwarza jednak

³⁵ *Obrona Sokratesa* 40c3: *ei mê ti emellon egô agathon praxein.*

³⁶ *Obrona Sokratesa* 28b8–9: *poteron dikaia ê adika prattei, kai andros agathou erga ê kakou.*

³⁷ *Kriton* 45d6–7: *chrê de, haper an anêr agathos kai andreios heloito, tauta haireisthai.*

³⁸ *Prawa* 641b8–c1.

³⁹ *Państwo* 348d3–4.

żadnych przeszkód temu, kto – tak jak Trazymach – chce uznać ich za osobników godnych poważania lub nawet podziwu⁴⁰.

Sam jednak fakt, że przez kogoś takiego jak Trazymach lub jego ideologiczny krewny Kallikles kwalifikacja „znakomity mąż” może być rozumiana immoralistycznie, odnoszona do osobników nie przejmujących się dobrem drugich, lecz sprawnie realizujących swój własny interes, nie przesądza jeszcze, że nie ma ona sensu moralnego także w interpretacji Platońskiej. U samego bowiem Platona jest to w istocie podstawowa forma oceny etycznej. I ta typowa ocena etyczna jest przezeń ujmowana w ścisłej analogii do całkiem już niedwuznacznie funkcjonalnych ocen, w których chodzi na przykład o dobrych rzemieślników lub dobrych woźniców⁴¹.

Oprócz tej jednej możliwości podciągnięcia sądów etycznych pod kategorię ocen funkcjonalnych – poprzez ich upodobnienie do sądów dotyczących sprawności niejako technicznej – Platon zna jednak i wykorzystuje jeszcze pewną inną. Rysuje się ona szczególnie wyraźnie w końcowym fragmencie I księgi *Państwa*. Sądy orzekające cnoty czy też zalety etyczne zostają tam potraktowane w analogii do tych, w których mowa jest o narządach ciała. Organ cielesny jest częścią organizmu i spełnia w obrębie tej całości określoną funkcję; w zależności od tego, jak dobrze ją spełnia, czy też jak nadaje się do jej spełniania, oceniamy go jako dobry lub marny. Cała istota ludzka jest jednak również złożoną całością, a jedną z jej dwóch podstawowych części jest dusza. Przy takim spojrzeniu na duszę – jako na nadrzędną część składową w ludzkim *compositum* – przypisywanie jej określonego zadania lub funkcji (*ergon*) nie wydaje się już chwytem zupełnie bezprawnym: dusza ma kierować życiem⁴², i w zależności od tego, jak nim kieruje, jest dobra lub wadliwa. Skoro zaś tak, to wystarczy już tylko – jak to u Platona w różnych miejscach istotnie się czyni⁴³ – utożsamić dobrego człowieka z człowiekiem posiadającym dobrą duszę, aby swoiste oceny etyczne, na pozór tworzące rodzaj dla siebie, dość gładko włączyły się w szerszą rodzinę ocen funkcjonalnych.

⁴⁰ W sprawie identyfikacji dobra z tym, co godne podziwu (*agathon* = *agaston*) por. także *Kratylos* 412c1–2, 422a5–6.

⁴¹ Por. np. *Gorgias* 516e2–7.

⁴² Sokrates najpierw mówi, że właściwa „robota” czy też funkcja duszy to „dbać o coś i panować, i stanowić o czymś, i wszystkie rzeczy tego rodzaju” (*Państwo* 353d4–6), chwilę potem zaś, że funkcją duszy jest „życie” (353d9). Należy to chyba rozumieć w ten sposób, że w oba te określenia wskazują na jedną i tę samą funkcję, przy czym pierwsze z nich wyjaśnia, jak mamy rozumieć drugie, bardziej popularne: gdy mówi się, że funkcją duszy jest „życie” (lub kiedy duszę nazywa się „zasadą życia”), nie chodzi o życie w sensie samego tylko biologicznego istnienia, lecz o życie rozumiane bardziej aktywnie, a zatem jako prowadzenie życia lub właśnie jako kierowanie życiem.

⁴³ Na przykład: „dobry człowiek (*agathos aner*) to ten, który ma dobrą duszę, a lichy lichą”, *Hippiasz mniejszy* 376b1–2; „kto ma duszę dobrą, ten jest dobry”, *Państwo* 409c3–4.

Jak niejednokrotnie już zauważano (co najmniej od czasu W. D. Rossa⁴⁴), wyraz „dobry” w użyciu atrybutywnym odznacza się charakterystyczną, podwójną względnością. Po pierwsze więc, to, co w tym rozumieniu dobre, jest w każdym wypadku dobre *jako coś*. Aby rozstrzygnąć, czy coś jest dobrym tym a tym, trzeba posłużyć się odpowiednim zespołem kryteriów, wyznaczonym przez aspekt oceny. Te kryteria w różnych wypadkach mogą być całkowicie lub częściowo różne, tak iż coś, co jest dobrym A, nie musi być dobrym B, nawet gdy rzeczywiście jest jednym z B. Dobry piłkarz, który jest żonaty, nie musi być od razu dobrym mężem, ani też dobry aktor, kierujący wyższą szkołą aktorską, dobrym rektorem. Po drugie, to, co jest dobrym czymś, jest także zawsze dobre *jak na coś* – w porównaniu z innymi elementami odpowiedniej klasy, czy nawet na tle pewnej przeciętnej. Dobry piłkarz drugiej ligi nie będzie z konieczności dobry w pierwszej lidze, a i z aktorami jest chyba podobnie, chociaż tu ligi nie są tak pooddzielane.

Otóż gdy przyglądamy się oceniającym wypowiedziom w dialogach Platona, zauważamy w nich skłonność do tego, aby w pewnej mierze osłabiać czy też ograniczać tę relatywność dobra atrybutywnego, i to w obu jej wyróżnionych odmianach: tak kryteriologicznej, jak i porównawczej. Weźmy najpierw pod uwagę tę drugą. Na to, że dobrym elementem określonej klasy dany przedmiot jest zawsze w porównaniu z innymi jej elementami, w pewnym sensie każdy przypuszczalnie się zgodzi. Ważne jednak, w jaki sposób określi się tę klasę porównania – czy włączy się do niej tylko rzeczywiste, czy też wszystkie realnie lub nawet idealnie możliwe egzemplarze odpowiedniego rodzaju. Platon, jak nietrudno przewidzieć, będzie się przychylił do ostatniej z tych możliwości. Tylko dzięki temu jego Sokrates w *Gorgiaszu* może np. powiedzieć, „że nigdy za naszej pamięci Ateńczycy nie posiadali dobrego polityka”⁴⁵. Gdyby szeregować jedynie faktycznych, a nie w ogóle możliwych polityków ateńskich i zestawiać każdego z przeciętną, a nie z ideałem, część z nich siłą statystyki musiałaby okazać się dobra. W ten sposób już co do porównawczej względności dobra atrybutywnego u Platona zaznacza się pewna tendencja absolutystyczna.

Przede wszystkim jednak dochodzi ona do głosu, gdy chodzi o jego względność kryteriologiczną. Dobre A, które jest B, nie musi być dobrym B. Przykładów na to nie brak oczywiście również w dialogach Platona. Tak zatem wódz Cyrus, którego przywołuje się w *Prawach*⁴⁶, był wprawdzie dobrym przywódcą, lecz marnym wychowawcą swych dzieci. Dobry śpiewak, któremu zdarzy się także spełnić rolę wodza, nie musi być od razu dobrym wodzem. Tytułowy bohater *Iona*

⁴⁴ Zob. W. D. Ross *The Right and the Good*, Oxford 1930, zwł. s. 65–66, jak również tenże [1939], rozdz. XI: The Nature of Goodness (por. także moje tłumaczenie obszernych fragmentów tego rozdziału: W. D. Ross *O naturze dobra*, „Znak” 1999, nr 9, s. 95–112).

⁴⁵ *Gorgias* 517a1–2.

⁴⁶ *Prawa* 694c.

upiera się co prawda, że musi⁴⁷, lecz Ion to figura, z której się żartuje. „Jeżeli o lekarzy idzie” – czytamy natomiast w *Państwie* – „najtężsi byliby wtedy, (...) gdyby sami wszystkie choroby przechodzili i nie byli z nadto zdrowi z natury”⁴⁸ – czego np. o atletach nie dałoby się zapewne powiedzieć. Nie przeocząc zatem kryteriologicznej względności dobra jako atrybutu, Platon skłonny jest jednak jakby ją pomniejszać. Przejawia się to najpierw w jego poszukiwaniu pewnego aksjologicznego *passé-partout*: najogólniejszego kryterium, które dałoby się zastosować do wielu lub nawet wszystkich typów przedmiotów, ocenianych jako dobre lub złe w swym rodzaju. W *Gorgiaszu* więc rozmówcy zastanawiają się nad właściwością, która by łączyła dobrze zbudowany dom lub statek z dobrze zorganizowaną psychiką, czyli „dobrą duszą”, i odnajdują taką wspólną cechę w wewnętrznym porządku i proporcjonalnym ustroju (*taxis* i *kosmos*)⁴⁹. Jest to wprawdzie właściwość jedynie formalna, lecz mimo to na tyle określona, by na jej podstawie dało się nieraz powiedzieć, co jest, a co nie jest cnotą lub zaletą pewnego rodzaju podmiotu. Platoński Sokrates wykorzystuje to kryterium zwłaszcza w swej apologii tradycyjnych cnót sprawiedliwości i rozważi, broniąc ich przed wzgardliwym atakiem ze strony immoralisty Kalliklesa: Dobra dusza – tak z grubsza wywodzi – jak każda dobra rzecz musi odznaczać się porządkiem i proporcją; w wypadku duszy ten wewnętrzny ład i proporcjonalny ustrój opierają się – lub wręcz polegają – na sprawiedliwości i rozważce; skoro zaś tak, to zarówno konwencjonalną sprawiedliwość, wymagającą liczenia się z dobrem drugiego, jak i rozważkę, czyli rozsądną postawę wobec przyjemności, musimy – wbrew Kalliklejskim sprzeciwom – zaliczyć do cech dobrej duszy, czyli duchowych zalet człowieka.

Innym absolutystycznym rysem w Platońskim ujęciu dobra atrybutywnego jest sposób, w jaki interpretuje on dobro etyczne – dobro, które urzeczywistnia w sobie człowiek obdarzony wartościowym charakterem. Uznając kogoś za takiego „dobrego człowieka”, mamy go określać tym mianem zawsze na podstawie jednakowych cech. Widać to szczególnie w *Menonie*: „i mężczyzna, i kobieta” – czytamy – „potrzebują tego samego, sprawiedliwości i roztropności, jeśli chcą być dobrzy”⁵⁰; także „dziecko i człowiek starszy” nie różnią się wcale cechami, ze względu na które ocenia się ich jako etycznie dobrych. Ogólnie zatem: „wszyscy ludzie w ten sam sposób są dobrzy: są bowiem dobrzy, gdy mają te same cechy”⁵¹. Twierdząc, że wszyscy dobrzy ludzie są dobrzy „w ten sam sposób”, Platon nie przeczy naturalnie temu, że poszczególne cechy, które decydują o etycznej wartościowości człowieka, różnym osobnikom przysługują w różnym stopniu, tak iż

⁴⁷ *Ion* 541a.

⁴⁸ *Państwo* 408d–e.

⁴⁹ „Porządek i proporcje są zatem cechą dobrego domu, brak porządku zaś domu bez wartości”, *Gorgias* 504a7–8; „cnotą każdej rzeczy są wynikające z porządku uporządkowanie i proporcja”, *Gorgias* 506e1–2.

⁵⁰ *Menon* 73b3–5.

X może być dobry bardziej ze względu na jedne cechy, a Y – raczej z uwagi na inne. Uznając tę względność, domaga się jednak, aby przy ocenie każdego człowieka brać pod uwagę ten sam zespół cech, tzn. opierać ją na tych samych kryteriach. Ktoś mógłby sądzić, że nie jest to wymaganie zbyt kontrowersyjne; tym razem nie chodziłoby już przecież o stosowanie tego samego zestawu kryteriów przy ocenie podmiotów różnego rodzaju – np. o wyróżnianie dobrych skoczków na podstawie tych samych cech, których wymaga się od dobrych bokserów – lecz o postulowaną stałość kryteriów przy ocenach przeprowadzanych w tym samym aspekcie, mianowicie wartościujących jakiegoś osobnika *jako człowieka*. Problem wszakże w tym, że wcale nie zawsze, gdy oceniamy kogoś lub coś jako A – jako element określonej klasy – ogólna nazwa „A” wyznacza już stały zespół kryteriów, na podstawie których ta osoba lub rzecz ma być oceniana. Tak będzie zapewne przy nazwach tego stopnia ogólności, jak „skoczek” lub „bokser”, ale już nie w wypadku takich, jak choćby „sportowiec”. Nie jest powiedziane, że każdy, kogo uważamy za dobrego sportowca, jest tak oceniany ze względu na te same cechy, a nawet wydaje się dość oczywiste, że tak nie jest: zawodnicy wybierający się w różnych konkurencjach sportu oprócz pewnych przymiotów wspólnych będą posiadać także różne zalety swoiste. Skoro zaś tak, to pozostaje jeszcze kwestią do dyskusji, czy nie podobnie będzie z uznaniem kogoś za dobrego lub lichego człowieka: również przy tej ocenie można by się spierać, czy jej kryteria nie powinny być dla różnych osób – np. mężczyzny i kobiety, dziecka i dorosłego – przynajmniej częściowo odmienne, a Platoński Sokrates w *Menonie* nie czyni też nic innego, jak zajmuje pewne merytoryczne, mianowicie jednoznacznie negatywne, stanowisko w tym sporze.

6

Te dwa „fenomenologiczne” pojęcia dobra, których obecność w filozofii Platona starałem się tak oto udokumentować, nie występują w niej po prostu obok siebie. Są one raczej powiązane całą siecią – nieraz dość powikłaną i nieprzejrzystą siecią – wzajemnych odniesień. Wskażę tutaj przynajmniej na parę łączących je związków.

Najogólniej mówiąc, aksjologiczna refleksja Platona może swobodnie, nieraz wręcz beztrzesko, jak gdyby kursować między jednym z tych pojęć a drugim, ponieważ przerzuca on pomiędzy nimi pewien pomost. Tym pomostem jest jego koncepcja zasługująca na miano etycznego czy nawet uniwersalnego perfekcjonizmu. Polega ona najpierw na założeniu, że bycie dobrym egzemplarzem jakiegoś rodzaju jest dla należących do tego rodzaju rzeczy albo osób normalnie czymś dobrym; a w szczególności: że bycie dobrym lub wartościowym człowiekiem, czyli dobro etyczne, jest dla każdego człowieka także pewnym dobrem eudajmonicznym, przyczyniającym się do jego szczęścia. Opierając się na tej supozycji – do której za chwilę jeszcze powrócę, nazywając ją *prostą zasadą perfekcjonizmu* – Platon może wyciągać określone wnioski, gdy chodzi o eudajmoniczną ocenę tej

⁵¹ *Menon* 73c1–3.

czy innej rzeczy lub cechy. W *Charmidesie* zatem na tej właśnie podstawie uznaje się dodatnią wartość rozważań: „Rozważa to coś dobrego, skoro dobrymi robi tych, którym przysługuje, a złymi ich nie robi”⁵². Rzecz jednak znamienne, że kiedy indziej rozumowanie Platona przebiega również w przeciwnym kierunku: wnioskuje on zatem stąd, że coś jest dobre dla człowieka, o tym, że również czyni go dobrym; albo też stwierdza, że coś nie jest dla człowieka czymś dobrym, na tej podstawie, że nie czyni go dobrym człowiekiem. W ten sposób stara się np. pokazać, że hedonistyczna identyfikacja dobra z przyjemnością oraz zła z cierpieniem jest błędna; gdyby bowiem była słuszna, wówczas – jak czytamy w *Filebie* – „o człowieku, który się nie cieszy, tylko cierpi, trzeba by mówić, że nie jest dobry wtedy, gdy cierpi, choćby był najlepszy ze wszystkich”⁵³. U podłoża takich argumentów leży mocna aksjologiczna teza, którą można by nazwać *odwróconą zasadą perfekcjonizmu*. Prosta zasada perfekcjonizmu stwierdzała, że być dobrym człowiekiem jest dla każdego także pewnym dobrem, ewentualnie dodając, że dobrem najwyższym. Zgodnie z odwrotnością tej tezy wszystko bez wyjątku, co jest dla nas czymś dobrym, co zatem w jakiś sposób służy szczęściu człowieka, zwiększa tym samym jego wartościowość czy też doskonałość, a to z tej racji, że szczęście człowieka w istocie sprowadza się do jego bycia wartościowym. Tak zatem w cytowanym przed chwilą *Charmidesie* czytamy: „A czyżby to mogło być coś dobrego, co ludzi nie czyni dobrymi?”⁵⁴; i ma to być niewątpliwie jedno z takich pytań, na które odpowiedź nasuwa się sama. Podobnie w *Gorgiaszu*: Platon określa tam dobro jako „to, czego obecność czyni nas dobrymi”⁵⁵ i na tej podstawie stara się pokazać, że przyjemność – wbrew hedonistom – nie może być dobrem, skoro człowiekowi, który jest gorszy, np. bardziej tchórzliwy, żyje się nieraz równie miło, a nawet jeszcze przyjemniej aniżeli lepszemu⁵⁶.

Jak więc widzimy, dwa fenomenologiczne „dobra” u Platona są z sobą ściśle splecione. W tej sytuacji tym trudniej jest rozstrzygnąć pewien interpretacyjny problem, o który na koniec wypada choć z lekka potrącić. Dotyczy on charakteru – czy też rodowodu – Platonskiego dobra metafizycznego. Platon nazywa to Dobro, o którym wspominałem na wstępie, już to Dobrem samym⁵⁷, już to postacią lub ideą dobra. Idea z natury jest ideą jakiejś rzeczy lub cechy; szczególnie zatem w tej ostatniej nazwie zaznacza się wyraźnie odniesienie do czegoś, co samo nie jest już dobrem metafizycznym, lecz jego fenomenologicznym źródłem. I tutaj właśnie rodzi

⁵² *Charmides* 161a8–9.

⁵³ *Fileb* 55b5–7.

⁵⁴ *Charmides* 160e11.

⁵⁵ *Gorgias* 506d1–2: *agathon de hou parontos agathoi esmen*. W innym miejscu (497e1–3) Sokrates pyta swojego rozmówcę: „czyż nie nazywasz dobrych dobrymi ze względu na obecne w nich dobro, tak jak pięknymi ze względu na obecne w nich piękno?”

⁵⁶ Dokładniejsze omówienie tego argumentu zawiera mój artykuł *Platon o przyjemnościach życia tchórzliwego*, *Kwartalnik Filozoficzny* 1999, t. XXVII, 1, s. 83–98.

⁵⁷ Por. np. *Fedon* 100b6, *Państwo* 540a8–9.

się wątpliwość, czy tym ontycznie być może wtórnym, lecz pojęciowo pierwotniejszym dobrem, do którego odsyła nas Platońskie *auto agathon*, jest dobro relacyjne czy atrybutywne, coś dobrego czy raczej dobre to a to; czy zatem tzw. idea dobra jest rzeczywiście ideą *dobra*, czy może raczej ideą *dobrego*?⁵⁸ Jest to niewątpliwie jedno z pierwszych pytań, które czekają nas na progu Platońskiej metafizyki dobra.

⁵⁸ Tak np. M. Ebert *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin 1974, s. 142 opowiada się za drugą z tych interpretacji, pisząc, że wyrażenie *idea tou agathou* powinno być oddawane po niemiecku jako „die Idee des Guten”, a nie jako „die Idee des Gutes”.