



MISZA TOMASZEWSKI
UNIwersytet Warszawski

LEKCJA ALKIBIADESA. RZECZ O PLATOŃSKIEJ KONCEPCJI UMIARKOWANIA

Dwudziestoletni Alkibiades, sportretowany przez autora pierwszego spośród dwóch przypisywanych Platonowi dialogów noszących jego imię, jest człowiekiem zuchwałym. Słowo ὑβριστής pojawia się w tekście tylko raz, a i wówczas w żartobliwym odniesieniu do Sokratesa [*Alc. ma.* 114d], lecz to właśnie Sokrates w sposób autorytatywny określa role uczestników dialogu, gdy na samym jego początku nazywa Alkibiadesa „wyniosłym” (ὑπέρφρων) i „chętnym” (μεγάλαιχος), sam zaś przedstawia siebie jako przewodnika, bez pomocy którego młodzieniec nie zdoła urzeczywistnić swoich aspiracji. Aspiracje te — co wydaje się istotne we wstępnie zasygnalizowanym już kontekście — okazują się wręcz nieograniczone, gdy filozof, nie natrafiając na sprzeciw ze strony swojego rozmówcy, mówi mu: „Gdyby [...] bóg oddał w twoje ręce władzę nad Europą, lecz zabronił ci przekroczyć granice Azji i tam sprawować władzę, to [...] nawet wtedy nie uznałbyś, że warto żyć, gdybyś nie mógł sławy swojej i swojej władzy rozpostrzeć na wszystkich po prostu ludzi” [105b-c]. Czasownik „przekraczać” (διαβαίνω) odgrywa tu rolę szczególną; nie sposób bowiem wprowadzić czytelnika w wątek hybrystyczny lepiej niż przy pomocy motywu „przekraczania granic”.

W grece homeryckiej słowo ὑβρις opisywało zuchwałość popychającą człowieka do wykroczenia przeciwko którymś sprawiedliwym roszczeniom (δίκη). Z czasem zyskało ono jednak nowy wymiar, wiążąc się trwale z przynajmniej na pozór zintelektualizowaną religijnością apollińską. W jej perspektywie ὑβρις oznacza pychę skłaniającą człowieka do przekroczenia ograniczeń narzuconych naturze ludzkiej przez boga. Pojęciem biegunowo przeciwnym tak rozumianemu „kuszaniu bogów” jest σωφροσύνη [Jaeger 2001, 247-248]. Rzeczownik ten, z

którego etymologii zdaje Platon sprawę w *Kratylosie* [411e], pochodzi od przymiotnika σαόφρων, skonstruowanego z φρήν („umysł”) i home-ryckiego σάος bądź jońsko-attyckiego σῶς („zdrowy”, „zabezpieczony”) [North 1966, 3]. Jako jego polski ekwiwalent przyjmuję „umiarkowanie”, który to termin stosunkowo najwierniej oddaje sens oryginału wraz ze wszystkimi jego zróżnicowanymi odcieniami znaczeniowymi, nawarstwionymi w toku jego historycznego rozwoju. Punktem zwrotnym w tym rozwoju stały się narodziny Sokratejskiej refleksji moralnej, która wprzegając σωφροσύνη w formujący się wówczas, filozoficzny aparat pojęciowy, otworzyła przed nią zupełnie nowe horyzonty, w szczególności horyzonty myśli Platońskiej.

Z ważnym zestawieniem obydwu terminów mamy do czynienia w dialogu *Fajdros*, w którym dusza ludzka porównana zostaje do „w jedno zrosłej siły skrzydlatego zaprzęgu i woźnicy”. Píše Platon: „I tak, naprzód parą musi powozić nasz wódz, a potem konia ma jednego doskonałego, z pięknej i dobrej rasy, a drugiego z całkiem przeciwnej, rumaka zupełnie tamtemu przeciwnego” [*Phaedr.* 246a-b]. Pomiędzy tym drugim koniem, szpetnym i narowistym, a woźnicą, któremu posłuszny pozostaje koń wstydlivy, toczą się nieustanne zmagania. Nabyty rozsądek, symbolizowany przez woźnicę, oraz pragnienie rozkoszy, którego wcieleniem jest popędliwy rumak, określa Platon mianem „władczyń i przewodniczek, za którymi idziemy w tę lub w inną stronę” [237d]. Jeśli podążamy za rozsądkiem, zwycięża w nas σωφροσύνη, jeśli zaś za pożądaniem — zwycięża ὄβρις [237e-238a].

Jak więc zauważa North, już w okresie archaicznym termin σωφροσύνη stał się istotnym elementem tak zwanego „kodu apollinijskiego”, który znalazł swój najbardziej rozpoznawalny wyraz w sentencjach wypisanych w przedśionku świątyni w Delfach: „poznaj samego siebie” (γνῶθι σαυτόν) i „niczego ponad miarę” (μηδὲν ἄγαν) [North 1966, 4]. Do sentencji tych wypadnie nam jeszcze wrócić, tymczasem zaś warto podkreślić szczególnie związek łączący Platońską figurę Sokratesa z Apollinem, panem wyroczni delfickiej. Sokrates nie bez przyczyny darzył go cziłą doprawdy niezwykłą. Wszak to Pytia miała oznajmić Chajrefontowi, że najmądrzejszym spośród ludzi jest właśnie Sokrates [*Apol.* 21a], inspirując tym samym intelektualny wysiłek filozofa, który znalazł swoje zwieńczenie w formule sparafrazowanej później w słynnym „wiem, że nic nie wiem” [21d]. On z kolei, wspominając

w mowie wygłoszonej przed Heliają o swojej służbie bożej, w szczególności sposób musiał mieć na myśli służbę apollińską [30a]. Za tę służbę odwdziczył mu się bóg, przedłużając jego życie o całych trzydzieści dni, aż do powrotu okrętu odbywającego procesję na Delos. Oczekując zaś w więzieniu na wykonanie wyroku, napisał Sokrates hymn na cześć „boga, któremu właśnie wypadła ofiara” [*Phaed.* 61b]. Nie sposób zignorować wyraźnie nasuwanego czytelnikowi przez Platona podobieństwa pomiędzy synem Fainarete a synem Leto, bogiem, który „dosięga z daleka” [Colli 1991, 28-29]. Z daleka dosięga bowiem także dialektyk, o czym na własnej skórze przekonali się rozliczni rozmówcy Sokratesa, w sposób zaś szczególny Eutyfron, salwujący się ucieczką w finale dialogu nazwanego jego imieniem [*Eutyphr.* 15e-16a].

Ważnym wyrazem podobieństwa między Apollinem i Sokratesem jest fakt, że znajomość miary, będąca doskonałością najbardziej apollińską, jest zarazem doskonałością najbardziej sokratejską. Nie powinien mieć co do tego wątpliwości żaden czytelnik *Charmidesa*, w którym to dialogu, mało konkluzywnym pod względem dialektycznym, Sokrates skutecznie demonstruje naturę umiarkowania w sposób niewerbalny, swoim własnym zachowaniem [North 1966, 154]. Podobnie zaś jak figura Sokratesa z *Charmidesa* czy *Uczty* stanowi ucieleśnienie σωφροσύνη, tak też figura młodzieńca z początku *Alkibiadesa I* stanowi niewinne jeszcze, lecz znamienne ucieleśnienie ὕβρις. Świadczy o tym przymiotnik μανικός („szalony”), przy pomocy którego określa jego zamiary sam Sokrates [*Alc. ma.* 113c]. W myśl rozróżnienia poczynionego przez Platona w *Fajdrosie*, istnieją dwie formy szaleństwa (μανία). Jedną z nich, dana człowiekowi przez boga, przewyższa pochodzące od ludzi umiarkowanie [*Phaedr.* 244d], druga natomiast stanowi konsekwencję ludzkiej choroby [265a]. W *Timaiosie* z kolei obok chorób ciała wyróżnia Platon chorobę duszy, którą jest ἄνοια, brak rozumu. Ta może polegać albo na szaleństwie, albo na głupocie [*Tim.* 86b]. Przeciwwstawiona umiarkowaniu ὕβρις ma, jak się wydaje, charakter maniczny.

Zakończywszy wstępne rozważania, wróćmy do dialogu *Alkibiades*, którego wątki stanowią zasadniczą oś niniejszego eseju. Role protagonistów zostały przydzielone: Sokratesowi — rola σώφρων ἄνθρωπος, Alkibiadesowi zaś — rola ὑβριστής. Kluczową partię tej roli — o czym nazbyt dobrze pamięta autor dialogu, gdy w plastyczny sposób szkicuje postać młodzieńca — odegra Alkibiades piętnaście lat później,

gdy zuchwale powołując się na swój brak rozwagi, przekona ateńską Eklezję do uchwalenia tragicznej w skutkach wyprawy sycylijskiej. Scena ta, z rozmachem odmalowana przez Tukidydesa w VI księdze *Wojny peloponeskiej*, stanie się pomnikiem zapoznania przez człowieka granic naznaczonych jego naturze. Pomnikowy charakter będą miały również konsekwencje tej pychy, nie pochodzące już — jak chciał tego Hezjod — z zewnątrz ludzkiego świata, lecz przeciwnie — po myśli Solona — wpisane w sam mechanizm funkcjonowania organizmu politycznego [Jaeger 2001, 213-214]. Teraz jednak pozwólmy przemówić bohaterom dialogu, o naturze σωφροσύνη właśnie, i zobaczymy, w jaki sposób to, co mówią, sytuuje się na tle całokształtu ewoluującej Platońskiej koncepcji umiarkowania.

Po raz pierwszy przymiotnik σόφρων pojawia się w *Alkibiadesie* w mowie Sokratesa, którą Friedländer nazywa „mową królewską” [Friedländer 1964, 235-236]. Przedstawiając wyidealizowany obraz formowania następcy perskiego tronu, filozof wspomina o czterech wychowawcach, którym powierza się opiekę nad czternastoletnim młodzieńcem [*Alc. ma.* 121e-122a]. Zakresy ich kompetencji odpowiadają czterem Platońskim doskonałościom, znanym skądinąd z wyliczenia przedstawionego w *Państwie*: mądrości (σοφία), męstwu (ἀνδρεία), umiarkowaniu (σωφροσύνη) i sprawiedliwości (δικαιοσύνη). Wychowawca w zakresie umiarkowania, zwany przez Sokratesa „najbardziej umiarkowanym” (ὁ σωφρονέστατος), uczy chłopca, „jak nie być poddanym żadnej spośród żądz [ἡδοναί], aby się przyzwyczajał do bycia wolnym i, będąc władcą, panował najpierw nad tym, co jest w nim samym [ἄρχων τῶν ἐν αὐτῷ], nie zaś oddawał się temu w niewolę” [122a, tłum. M.T.]. Niniejszy passus stanowi dla mnie okazję do wyodrębnienia trzech momentów sformułowanej w *Alkibiadesie* koncepcji σωφροσύνη.

I

Przedstawiwszy w zarysie perski model wychowania, Sokrates zestawia go z modelem ateńskim, w którym o kształcenie młodzieży nikt nie dba (οὐδενὶ μέλει) [*Alc. ma.* 122b]. Zestawienie to zależne jest od pyta-

nia, które filozof zadaje młodzieńcowi nieco wcześniej: „Cóż zamyślasz względem samego siebie? Czy w przyszłości masz być taki, jaki jesteś teraz, czy też zamierzasz się o siebie zatroszczyć [ἐπιμέλειάν τινα ποιῆσθαι]” [119a, tłum. M.T.]? Wraz z tym pytaniem jesteśmy już tylko o krok od postawienia sprawy w sposób sokratyczny: „Co znaczy troszczyć się o siebie [τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι]?” [127a, tłum. M.T.].

Na początku *Alkibiadesa* powiada Sokrates, że „należycie [...] dokonuje się [ὀρθῶς ἔχει] to, co się dzieje zgodnie z zasadami sztuki [τέχνη]” [108b], dbałość zaś (ἐπιμέλεια) — czytamy nieco później — jest należyta o tyle, „o ile ktoś robi coś lepszym [βέλτιον]” [128b]. Ujęcie to wyraźnie koresponduje z fragmentem *Gorgiasza*, w którym wywodzi Sokrates, że określone zajęcie można nazwać „sztuką”, jeżeli zna ono naturę swojego przedmiotu, a więc jeżeli wie, co czyni ów przedmiot gorszym, a co czyni go lepszym, i jeżeli wykorzystuje tę wiedzę dla jego dobra [*Gorg.* 500b-501b]. Płyną stąd dwa wnioski: pierwszy, że ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ jest pewnego rodzaju sztuką, a będąc nią, z konieczności zna naturę swojego przedmiotu i czyni go lepszym; drugi, że nie możemy tej sztuki zidentyfikować, dopóki nie określimy, czym jest jej przedmiot [*Alc. ma.* 128e]. Jedynie więc poznając samych siebie, zrozumiemy, czym jest troska o samych siebie [129a]. Człowiek zaś — jak dowodzi w *Alkibiadesie* Sokrates — jest swoją własną duszą [130c]. W ten też sposób ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ okazuje się być troską człowieka o jego własną psychiczną naturę, co — jak się wydaje — sytuuje naukę omawianego dialogu [132c] w pobliżu nauk *Obrony* [30a-b] i *Fedona* [107c].

Kolejnym krokiem autora dialogu jest utożsamienie poznania siebie samego (τὸ ἑαυτὸν γινώσκειν), a więc — o ile pozostajemy w obrębie struktury pojęciowej *Alkibiadesa* — poznania własnej duszy, z σωφροσύνη [*Alc. ma.* 131b]. Nie byłby to wątek szczególnie dla myśli Platona oryginalny. Obydwa wspomniane elementy — poznanie samego siebie i cnota umiarkowania — po raz pierwszy zostały ze sobą powiązane w refleksji Siedmiu Mędrców, która znalazła swój wyraz w delickiej sentencji „poznaj samego siebie”. Jaeger zauważa, że sentencja ta nie była — jak mogłoby się wydawać — „hasłem mieszczańskiego spokoju i sytości. Stanowiła ona tamę dla indywidualistycznego wyuzdania jednostki, a za najcięższe wykroczenie przeciwko bóstwu uchodziło wówczas «czuć się czymś więcej niż człowiekiem», a co za tym idzie, sięgać zbyt wysoko” [2001, 247]. Nie ma zatem żadnego rozdzwieku

pomiędzy „poznaj samego siebie” a „niczego ponad miarę”, wręcz przeciwnie, obydwie te formuły głoszą jedną i tę samą zasadę, obliczoną na tamowanie ludzkiej ὑβρις.

Propozycja uczynienia najsłynniejszej spośród delfickich sentencji maksymą, w której streszcza się zasada umiarkowania, zostaje włożona przez Platona w usta Kritiasa w *Charmidesie* [164d]. Akcja tego dialogu toczy się niedługo po wygranej przez Ateńczyków bitwie pod Potidają, u progu wojny peloponeskiej. Kritias, zwolennik oligarchii, poniesie śmierć już po jej zakończeniu, w powstaniu przeciwko krwawym rządóm trzydziestu tyranów, zaprowadzonym w Atenach przez zwycięskich Spartan. Jest to o tyle istotne, że aż do tego czasu σωφροσύνη była uznawana za doskonałość klasową, przynależną stronnikom oligarchii [North 1966, 102]. Dopiero w następstwie traumatycznego doświadczenia oligarchicznych rządów i restauracji demokracji ateńskiej w roku 403 umiarkowanie stało się cnotą demokratyczną, oligarchowie natomiast zaczęli być postrzegani jako ὑβρισται [North 1966, 117]. Znamienny jest fakt, że trzydzieści lat wcześniej to właśnie oligarcha Kritias staje się głównym partnerem Sokratesa w udramatyzowanych próbach określenia natury σωφροσύνη.

Drugim, po utożsamieniu σωφροσύνη z τὸ γινώσκειν ἑαυτὸν, podobieństwem pomiędzy *Charmidesem* i *Alkibiadesem* jest wyraźne zestawienie τέχνη i ἀρετή. Poszukiwanie wytworu (ἔργον) umiarkowania i jego przedmiotu odbywa się w *Charmidesie* na gruncie analogii pomiędzy doskonałością moralną a sztuką, której emblematycznym przykładem jest dla Platona sztuka lekarska [*Charm.* 165c-166d]. Do analogii tej wypadnie nam jeszcze powrócić przy okazji komentowania związków pomiędzy *Alkibiadesem* a *Gorgiaszem*.

W odróżnieniu od *Charmidesa*, w *Alkibiadesie* nie przechodzi Sokrates na skróty od σωφροσύνη utożsamionej z poznaniem siebie samego do σωφροσύνη jako „pewnego rodzaju wiedzy” (τις ἐπιστήμη) [*Charm.* 165c] i, w konsekwencji, wiedzy o wiedzy (ἐπιστήμη ἐπιστήμης) [169d]. Miast tego draży wcześniejszą myśl, sprowadzającą człowieka do jego własnej duszy: „W jaką to rzecz się wpatrując, możemy widzieć tę rzecz i jednocześnie nas samych?” [*Alc. ma.* 132d-e]. Cóż jest owym słynnym „samym samym”, αὐτὸ τὸ αὐτό, w które dusza powinna się wpatrywać, by poznać siebie samą [130d]? Jest nim — w myśl odpowiedzi, której chwilę później Sokrates udziela na zadane przez siebie

pytanie — to miejsce duszy, z którym związane jest poznanie i myślenie (τὸ εἶδέναι τε καὶ φρονεῖν) [133b-c].

Zbierzmy zrekonstruowane dotychczas rozważania. Jak pamiętamy, bez uprzedniego określenia istoty człowieka niemożliwe było zdefiniowanie troski o samego siebie, rozumianej jako sztuka, która zna naturę swojego przedmiotu i czyni go lepszym. Teraz, gdy jest już jasne, że „samym samym” człowieka jest władza, która odpowiada w nim za myślenie, czyli — używając terminologii zaczerpniętej z *Państwa* — „człowiek w człowieku”, klarowne staje się również i to, że enigmatyczną ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ jest sztuka rozpoznająca i doskonaląca tę władzę, czyli po prostu σωφροσύνη. Zachowując „zdrowy umysł”, troszczy się więc człowiek o to, co w nim najlepsze i najbardziej boskie [*Alc. ma.* 133c].

II

W swojej „królewskiej mowie” Sokrates wyznaczył „najbardziej umiarkowanemu” spośród wychowawców szczególną rolę w kształceniu perskiego następcy tronu. Przypomnijmy, że miał on wpajać chłopcu, „jak nie być poddanym żadnej spośród żądz” i panować nad „tym, co jest w nim samym”. W *Alkibiadesie* powtarza się motyw wyróżniania w człowieku różnych władz, do których określenia nie używa jednak autor żadnej terminologii, którą w przybliżeniu można by określić mianem „technicznej”. W zacytowanym wyżej fragmencie taką rolę pełni zwrot „to, co jest w nim samym” (τὰ ἐν αὐτῷ), we fragmencie zanalizowanym już wcześniej „samo samo” duszy utożsamione zostało z pewnym „miejscem”, w innym zaś jeszcze passusie czytamy o wrogach będących „tymi w nas samych” (οἷτοι ἡμῖν) [*Alc. ma.* 124b].

Jak się wydaje, ledwie zarysowana w *Alkibiadesie* topografia ludzkiej duszy ma charakter dwubiegunowy, w czym przypomina topografię *Protagorasa* i *Gorgiasza*. Z jednej bowiem strony jest w duszy coś „przypominającego boga” (τῷ θεῷ ἔοικεν) [*Alc. ma.* 133c] i najbardziej ludzkiego zarazem, co powinno nią władać i co jest tożsame z owym pierwiastkiem odpowiedzialnym za poznanie i myślenie, z drugiej zaś — jest w niej pierwiastek natury zgoła przeciwnej, z którym ten pierwszy toczy nieustanny bój. W zależności od tego, który z pierwiastków przeważa, mamy do czynienia ze stanem „rządzenia” bądź „bycia rzą-

dzonym”, panowania nad sobą bądź bycia podporządkowanym temu, co w człowieku nieludzkie. Tym zaś są żądze, ἡδοναί, który to termin — co ciekawe — ani razu nie pojawia się w *Charmidesie*, będącym wczesnym dialogiem poświęconym pojęciu σωφροσύνη¹. Nie mamy tam jeszcze do czynienia z obecnym w *Alkibiadesie*, a kluczowym dla *Protagorasa* i *Gorgiasza* związkiem pomiędzy umiarkowaniem a kontrolowaniem pożądań.

W *Protagorasie* i *Gorgiaszu* Platon wycofuje się z pozycji intelektualistycznych i zaczyna rozumieć umiarkowanie jako panowanie człowieka nad tym, co w nim nieracjonalne [North 1966, 158]. W pierwszym z tych dialogów natrafiamy na interesujący wątek „ulegania pokusom”, dosłownie „bycia słabszym od pokus” (τὸ ἡδονῆς ἤττω εἶναι) [*Protag.* 357e], które następnie sparafrazowane zostaje jako „bycie słabszym od siebie” (τὸ ἤττω εἶναι αὐτοῦ) i któremu przeciwstawia się „bycie od siebie silniejszym” (τὸ κρείττω εἶναι ἑαυτοῦ) [358c]. W *Gorgiaszu* natomiast czytamy o człowieku „rządzącym sobą” (ἑαυτοῦ ἄρχων), „umiarkowanym i mającym moc nad sobą” (σώφρων καὶ ἐγκρατῆς αὐτὸς ἑαυτοῦ), „rządzącym rozkoszami i żądzami, które są w nim” (τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχων τῶν ἐν ἑαυτῷ) [*Gorg.* 491d-e]. W dialogu tym napotykaemy też przynajmniej dwa fragmenty, które zdają się sugerować istnienie różnych części duszy, podobnie wszakże jak w *Alkibiadesie* — bez wnikania w szczegóły [493b, 496e].

W *Państwie*, a więc dialogu, w którym Platońska koncepcja σωφροσύνη znajduje swój najdoskonalszy wyraz i przybiera ostateczny kształt, przenosi Platon jej punkt ciężkości z charakterystycznej dla *Gorgiasza* ἐγκράτεια, będącej „aktywną formą panowania nad sobą” [Foucault 1995, 202], na nowe metafory harmonii (ἁρμονία) i symfonii (συμφωνία) poszczególnych czynników duszy. I tutaj mamy jednak do czynienia z wyraźnymi nawiązaniem do koncepcji wcześniejszych: „umiarkowanie to jest pewien ład [κόσμος] i wewnętrzne panowanie nad przyjemnościami i nad żądzami [ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια]” [*Resp.* 430e]. Użycie w kontekście psychologicznym pojęcia κόσμος, podobnie zresztą jak odnośne użycie pojęcia τάξις, pochodzi z *Gorgiasza* [*Gorg.* 504b-d, 506d-507a] i nie znajduje odzwierciedlenia w *Alkibiadesie*. Wątek panowania nad żądzami jest jednak jak najbardziej

¹ Wyjątek stanowi mało interesująca wzmianka w *Charm.* 167e.

zbieżny z *Alkibiadesową* koncepcją σωφροσύνη i w tym sensie można powiedzieć, że jest ona zależna od koncepcji przedstawionej w *Państwie* o tyle tylko, o ile sama ta koncepcja zależy od zacytowanych wcześniej fragmentów dialogów okresu przejściowego. Co do tego zaś, że miejscami faktycznie od nich zależy, nie powinien mieć wątpliwości nikt, kto czyta następujące słowa: „To «bycie silniejszym od siebie» [κρείττω αὐτοῦ] to zabawny zwrot. Bo silniejszy od siebie musiałby zarazem być od siebie słabszym, słabszy zaś — silniejszym. Za każdym razem mówi się bowiem o tym samym człowieku” [Resp. 430e-431a, tłum. M.T.]. Jak pierwszy z zacytowanych fragmentów *Państwa* wykazywał silny związek z *Gorgiaszem*, tak drugi wykazuje podobną zależność w stosunku do *Protagorasa*, który to dialog — ze swoimi kategoriami „bycia słabszym” i „bycia silniejszym od siebie samego” — antycypuje znaną z *Państwa* hierarchię trzech części ludzkiej duszy [North 1966, 159].

Po wszystkich tych uwagach wykazanie, w jaki sposób mają się do siebie dwa dotychczas zidentyfikowane momenty zawartej w *Alkibiadesie* koncepcji σωφροσύνη — troska o siebie samego oraz panowanie nad żądzami — nie wydaje się trudne. Psychologia autora dialogu zakłada, jak się wydaje, istnienie dwóch antagonistycznych pierwiastków w ludzkiej duszy: jednego związanego z myśleniem, drugiego zaś — z pożądaniem. Troska o pierwszy z nich — a to on właśnie, jak pamiętamy, jest ludzkim αὐτὸ τὸ αὐτό — pociąga za sobą dyscyplinowanie drugiego. O ile bowiem chce człowiek dbać o to, co rzeczywiście jest nim samym, o tyle musi on poskromić to, co będąc w nim, nim samym nie jest, co w *Alkibiadesie* pozostaje bezimienne i nieokreślone, a co w *Państwie* nazwie Platon wiecznie skłóconą z rozumem „zdolnością pożądania” (ἐπιθυμητικόν).

III

Pozwólmy sobie raz jeszcze powrócić do wyjściowego cytatu z „mowy królewskiej”. Sokrates daje w nim wyraz intencji wychowawczej, w myśl której perski następca tronu, będąc władcą, powinien panować „najpierw nad tym, co jest w nim samym”. Zwróćmy uwagę, że „bycie władcą” nie daje się tu sprowadzić do panowania nad sobą. „Bycie władcą” nie jest żadną metaforą, podobnie jak metaforyczne nie są bynajmniej polityczne ambicje młodego rozmówcy Sokratesa. Mamy ra-

czej w *Alkibiadesie* do czynienia z niezwykle poważnym sformułowaniem powtórzonej później w *Gorgiaszu* zasady, w myśl której panowanie nad sobą jest warunkiem panowania nad innymi. By mógł człowiek zostać władcą, powinien on najpierw zawładnąć samym sobą, będąc σωφρων.

Na tym jednak nie koniec, bo, jak wywodzi Sokrates, „znać siebie samego [αὐτόν], znać się na tym, co należy do siebie samego [τὰ αὐτοῦ], i znać się na tym, co należy do tego, co należy do siebie samego [τὰ τῶν ἑαυτοῦ], jest sprawą jednej i tej samej umiejętności” [*Alc. ma.* 133d-e]. „Ten zaś, kto by się nie znał na własnych sprawach [τὰ αὐτοῦ], tym samym nie znałby się również na sprawach innych. [...] Jeżeliby się zaś nie znał na sprawach innych, to by się nie znał również na sprawach państwowych [τὰ τῶν πόλεων]” [133e]. Tą samą sztuką rozpoznajemy więc i dbamy zarówno o siebie, jak i o to, co swoje. Tą samą następnie rozpoznajemy i dbamy zarówno o to, co swoje, jak i o to, co przynależne państwu. W ten też sposób dochodzimy do wniosku, że w sprawach państwowych pozwala się nam rozeznąć to samo umiarkowanie, które pozwoliło nam wcześniej poznać samych siebie. W swojej trzeciej odsłonie σωφροσύνη jawi nam się zatem jako doskonałość polityczna, w spornym pod względem autentyczności dialogu *Rywale* określona mianem „umiejętności królewskiej” [*Amat.* 138c].

W zakończeniu *Alkibiadesa* słyszy młodzieniec: „Jeśli zamierzasz w sprawach państwa postępować w sposób należyty [ὀρθῶς] i piękny, powinienesz zaszczepiać w obywatelach doskonałość. [...] Czy może jednak ktoś zaszczepiać w innych to, czego sam nie ma? [...] Doskonałość powinienesz więc najpierw pozyskać dla siebie, podobnie jak każdy, kto zamierza rządzić i troszczyć się [ἄρξειν καὶ ἐπιμελήσασθαι] nie tylko o siebie i sprawy prywatne [αὐτοῦ τε καὶ τῶν αὐτοῦ], lecz także o państwo i sprawy państwowe [πόλεως καὶ τῶν τῆς πόλεως]” [*Alc. ma.* 134b-c]. W tym oto miejscu splatają się trzy omówione dotychczas momenty zarysowanej w *Alkibiadesie* koncepcji σωφροσύνη. Podniesiona do godności sztuki troska o siebie samego, tożsama — jak widzieliśmy — z panowaniem nad sobą, jest jednocześnie warunkiem *sine qua non* umiejętności dbania o innych ludzi i rządzenia nimi. Mało tego, wszystkie te trzy τέχναι są — jak również widzieliśmy — jedną i tą samą sztuką, identyczną z doskonałością umiarkowania.

Raz jeszcze okazuje się *Alkibiades* niezwykle bliski *Gorgiaszowi*, w którym Sokrates porównuje człowieka uczącego się spraw państwowych w praktyce politycznej z garncarzem przyuczającym się do swojego fachu na stągwi [*Gorg.* 514e]. Nie jest dobrym politykiem nikt, kto nie potrafi uczynić swoich obywateli lepszymi [515a-517a, por. *Men.* 93a-94e]. Żadnego zaś przedmiotu nie można uczynić lepszym, jeśli nie ma się odpowiedniej τέχνη, opierającej się na znajomości jego natury. Przedmiotem sztuki politycznej jest ludzka dusza [464b]. Poznanie jej, utożsamione w *Alkibiadesie* z σωφροσύνη, jest warunkiem troszczenia się zarówno o siebie, jak i o innych, w konsekwencji zaś — także o państwo. Żaden spośród Ateńczyków, z wyjątkiem jednego Sokratesa [521d], nie oddaje się zatem prawdziwej działalności politycznej, ponieważ najwybitniejszym nawet mężom stanu brak wiedzy o ludzkiej naturze. Niewiedza ta każe im troszczyć się o wiele rzeczy — wśród nich o budowę doków i murów, które to przykłady za *Gorgiaszem* [519a] powtarza *Alkibiades* [134b] — z wyjątkiem tej jednej, którą przede wszystkim powinni mieć na uwadze: troski o dusze swoich obywateli, która jest głównym celem działalności politycznej.

IV

Innym jeszcze, niezwykle motywu wiążącym z sobą obydwaj dialogi jest fakt, że tam, gdzie mówi się w nich o ἀρετή, którą powinien zaszczeniać w obywatelach państwa prawdziwy polityk, jednym tchem wymienia autor umiarkowanie (σωφροσύνη) i sprawiedliwość (δικαιοσύνη) [*Gorg.* 519a, *Alc. ma.* 134C, por. *Resp.* 500d], niekoniecznie dokonując pomiędzy nimi ścisłego rozróżnienia. Prowadzi to do sytuacji, w której można i należy zadać uzasadnione pytanie o to, czy owe dwie doskonałości, nie tylko na gruncie *Alkibiadesa*, lecz także na gruncie *Gorgiasza*, a być może nawet i *Państwa*, nie są przypadkiem jedną i tą samą.

Powyzszą wątpliwość w odniesieniu do *Alkibiadesa* potęguje fragment, w którym Sokrates wywodzi, że pytanie o to, co należyte (ὀρθόν) — określenia tego używa się w omawianym miejscu wymienienie z tym, co lepsze (βέλτιον) — w odniesieniu do spraw państwowych (τὰ τῆς πόλεως πράγματα) sprowadza się do pytania o to, co sprawiedliwe (δίκαιος) [*Alc. ma.* 109c]. Pamiętajmy zaś, że „należyście [...] doko-

nuje się to, co się dzieje zgodnie z zasadami sztuki”. Sztuką, która pozwala człowiekowi troszczyć się o sprawy państwowe, jest więc, jak się wydaje, sprawiedliwość. Teza ta znajduje potwierdzenie w dalszych partiach dialogu, gdy Sokrates zadaje Alkibiadesowi pytanie o czynnik, dzięki któremu państwa mają się lepiej. Odpowiada młodzieniec, że czynnikiem tym jest przyjaźń (φιλία) pomiędzy obywatelami, jak również usunięcie nienawiści (τὸ μισεῖν) i rozłamów (τὸ στασιάζειν) [126c]. Przyjaźń natomiast albo — możliwość ta prędko zostaje odrzucona — polega na zgodzie (ὁμόνοια), albo „nastaje dzięki temu, że każdy robi to, co do niego należy” [127b], tym zaś jest właśnie sprawiedliwość. Sprawiedliwość raz jeszcze objawia się więc jako τέχνη πολιτική i wszystko byłoby w porządku, gdyby nie fakt, że w innym miejscu tego samego dialogu sztuka polityczna została utożsamiona z σωφροσύνη. Stało się to wówczas, kiedy dowiódł Sokrates, że przy pomocy tej samej sztuki troszczy się człowiek o siebie, o swoje sprawy i o sprawy państwa.

Problem zależności pomiędzy umiarkowaniem i sprawiedliwością jest w *Alkibiadesie* bardziej skomplikowany niż w innych Platońskich dialogach. Wydaje się, że w *Gorgiaszu* i *Państwie* te dwa pojęcia niepostrzeżenie się ze sobą zlewają, w *Alkibiadesie* natomiast mamy do czynienia ze swoistym „pokawałkowaniem” dyskursu. Bezpośrednio po „mowie królewskiej” następuje fragment, w którym widać wyraźną analogię pomiędzy doskonałością a sztuką, w sposób czytelny nawiązujący do *Gorgiasza* [*Alc. ma.* 124e-125e]. Przechodzi on w ustęp w zdumiewający sposób korespondujący z I i IV księgą *Państwa*, który przed chwilą omówiliśmy [126a-127d]. By zdać sobie sprawę z jego związków z Platońskim *opus magnum*, wystarczy przypomnieć, że w I księdze *Państwa* powiada Sokrates: „Bo rozłamy jakieś [στάσεις], Trazymachu, i nienawiści [μίση], i walki wewnętrzne niesprawiedliwość wywołuje, a sprawiedliwość rodzi zgodę i przyjaźń [ὁμόνοια καὶ φιλία]” [*Resp.* 351d]. W IV księdze *Państwa* pojawia się z kolei słynna definicja sprawiedliwości, utożsamiająca ją z „robieniem swojego” (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν) [433b]. Obydwa wspomniane fragmenty zdradzają silny związek z omawianym ustępem *Alkibiadesa*.

Trzecim z kolei dającym się wyróżnić fragmentem dialogu jest ten pokrewny *Charmidesowi*, od pokrewnego *Państwu* oddzielony krótkim interludium zbudowanym na motywie uznania przez młodzieńca

jego własnej bezradności [*Alc. ma.* 127e-133e]. Fragment ten, w którym wyeksponowane miejsce zajmuje doskonałość σωφροσύνη, utożsamiona z poznaniem samego siebie, został omówiony już wcześniej. Jako ostatni następuje fragment ponownie korespondujący z *Gorgiaszem*, w którym pojawia się wątek szczęśliwości (εὐδαιμονία) będącej nagrodą za cnotę — sprawiedliwość nierozdzielnie związaną z umiarkowaniem — której zaszczepianie w obywatelach jest obowiązkiem prawdziwego polityka [134a-135e]. Fragment ten, a wraz z nim cały dialog, kończy się ponurym proroctwem, swoją wymową przypominającym proroctwa włożone przez Platona w usta bohaterów *Gorgiasza*.

Nie wdając się w spór o autentyczność dialogu, którego strukturę prześledziliśmy powyżej, poprzestańmy na stwierdzeniu, że o ile wyrażona w *Alkibiadesie* koncepcja σωφροσύνη nosi znamiona zarówno wczesnego, jak i przejściowego okresu filozoficznej twórczości Platona, o tyle wyrażona w nim koncepcja sprawiedliwości — τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν — w bardzo wyraźny sposób koresponduje z *Państwem*. W *Państwie* wszelako jej ścisły związek z umiarkowaniem mógł zaistnieć tylko dzięki zdefiniowaniu tego ostatniego w kategoriach harmonii i symfonii, przy pomocy których przybliżona została również sprawiedliwość [*Resp.* 443d-444a]. Nie na tym zasadza się tożsamość obydwu doskonałości w *Alkibiadesie*.

Nie zasadza się ona również na toku myśli mniej uporządkowanym, bo unikającym definiowania, a właściwym *Gorgiaszowi*. W nim to sprawiedliwość określona została mianem cząstki τέχνη πολιτική, będącej sztuką dotyczącą ludzkiej duszy [*Gorg.* 464b]. Po stronie ciała odpowiada jej lecznictwo (τέχνη ἰατρική). Wspominając o „chorobie niesprawiedliwości” [480b], pokazuje Platon, że czym jest choroba (νόσος) dla ciała, tym dla duszy jest niesprawiedliwość (ἀδικία) [477c]. Sprawiedliwość (δικαιοσύνη) zostaje w ten sposób utożsamiona ze „zdrowiem duszy”, które jeszcze w *Charmidesie* odpowiadało umiarkowaniu. Termin σωφροσύνη pojawia się w *Gorgiaszu* dziewięciokrotnie, jednak ani razu w oderwaniu od terminu δικαιοσύνη. Obydwa terminy, jak się wydaje, używane są do określenia duszy, w której panuje porządek. Ich współwystępowanie może świadczyć o braku istotowej różnicy pomiędzy ich znaczeniami. W *Alkibiadesie* za podobną tożsamością nie przemawia bynajmniej fakt współwystępowania obydwu terminów. Tożsamość ta zostaje w sposób uporządkowany wywiedziona z ich de-

finicji. W tym sensie można powiedzieć, że omawiany dialog wykorzystuje naukę *Gorgiasza* w charakterze ilustracji, lecz bynajmniej jej nie zakłada.

Choć zatem *Alkibiades* wykazuje liczne zbieżności z innymi pismami Platońskimi, w szczególności z *Gorgiaszem* i *Państwem*, to zawiera wątek niezwykle oryginalny i, można by powiedzieć, zasadniczo w myśli Platona nieobecny. Jedynym oprócz niego dialogiem, który do tego wątku nawiązuje, jest wzmiankowany już wcześniej dialog *Rywale*. W nim to czytamy, że ta sama sztuka czyni ludzi lepszymi, utrzymuje ich w karbach (κολάζει ὀρθῶς) i rozróżnia dobrych od złych [*Amat.* 137c-d]. Ponieważ zaś sztuka, która usprawnia do jednego, usprawnia również do wielu [137d], to umiarkowanie, pojęte jako poznanie siebie samego [138a], okazuje się tożsame ze sprawiedliwością, która służy do rozpoznawania dobrych i złych spośród ludzi, jak również do utrzymywania tych ostatnich w karbach [137e]. *Rywale* są zresztą jedynym dialogiem, w którym wniosek o tożsamości σωφροσύνη i δικαιοσύνη zostaje *explicite* wyciągnięty [138b]. Fakt, że z podobną eksplicytnością nie mamy do czynienia w żadnym z pozostałych dialogów Platońskich, nie świadczy bynajmniej o tym, że nie jest on obecny w ich tle, jako niezwerbalizowane przeczucie. Nawet bowiem jeśli nie jest *Alkibiades* dialogiem autentycznym, to stanowi on nie tylko niemal kompletną syntezę Platońskiej nauki o umiarkowaniu, lecz także świadectwo niezwykle wnikliwego odczytania pism filozofa.

BIBLIOGRAFIA

- Foucault, Michel, 1995, *Historia seksualności*, przeł. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski, Warszawa: Czytelnik.
- Friedländer, Paul, 1964, *Plato. The dialogues: first period*, przeł. Hans Meyerhoff, New York: Random House.
- Jaeger, Werner, 2001, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. Marian Plezia, Henryk Bednarek, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- North, Helen, 1966, *Sophrosyne. Self-knowledge and self-restraint in Greek literature*, New York: Cornell University Press.
- Platon, 2005, *Dialogi*, t. I-II, przeł. Władysław Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Platon, 2003, *Państwo*, przeł. Władysław Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Pseudo-Platon, 1973, *Alkibiades I i inne dialogi oraz Definicje*, przeł. Leopold Regner, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

ABSTRACT

READING *FIRST ALCIBIADES*. AN ESSAY ON PLATO'S CONCEPT OF TEMPERANCE.

In this essay I aim to analyse and reconstruct the concept of σωφροσύνη presented in *First Alcibiades* as well as to place it against the background of the entire Platonic thought related to this term.

1. The problem of „taking care of oneself” (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) is a central theme in the middle part of the dialogue. Its relation to σωφροσύνη can be presented using the term τέχνη. A man who takes care of himself, takes care of the “place” in a soul related to cognition and thinking. Such type of care is identical with the virtue of “sound mind”.

2. Second key problem is the one of ruling and being ruled by what is appetitive in man. Simple psychology of the author of the dialogue takes the existence of two agonistic elements in the soul: one connected with thinking and one connected with lust. By σωφροσύνη one should understand the mastery of the first over the latter.

3. Identifying two skills — knowing one's own matters and knowing the matters of the state — with each other makes us interpret σωφροσύνη in such a way that one's mastery over himself is a condition of his mastery over the others. Simultaneously σωφροσύνη gets very close to the border of being identified with justice (δικαιοσύνη).