



## Hippiasz większy

Platon

także znajdując nawiązania w innych dialogach Platona – między innymi *Sympozjonie*, *Fajdroście*, *Politei* i *Filebie* (Liminta 1998: 189 nn.). Jest to o tyle ważne, że dzieło to nie zawiera jedynie dywagacji na temat wartości estetycznej ani tylko wartości moralnej, lecz można je odczytywać jako takie, które dotyczy wartości w ogóle<sup>69</sup>.

Po wyrażeniu zgody odnośnie do sposobu prowadzenia dyskusji oraz jej celu Sokrates, a właściwie jego *alter ego* w postaci Anonimowego Interlokutora, przystępuje do sprecyzowania tego, w jakiej formie powinna zostać udzielona odpowiedź na pytanie: „co to jest piękno?”, a służy temu odwołanie się do trzech wartości – sprawiedliwości, mądrości i dobra. Akceptacja Hippiasza obejmuje trzy tezy:

- (1) [LUDZIE] SPRAWIEDLIWI SĄ SPRAWIEDLIWI *SPRAWIEDLIWOŚCIĄ* (*dikaioṣunēi*).
- (2) [LUDZIE] MĄDRZY SĄ MĄDRZY *MĄDROŚCIĄ* (*sophiai*).
- (3) WSZYSTKIE [BYTY] DOBRE SĄ DOBRE *DOBREM* (*tagathōi*).

Wydaje się, iż sformułowanie (3) pozwala na zinterpretowanie (1) i (2) jako tez, które również można objąć kwantyfikatorem ogólnym – „wszyscy”. Części tez pozbawione wyrazów wyróżnionych kursywą stanowią zdania o ogólnej formie  $A(x)$  jest  $x$ , w której predykacja wyraża w tym przypadku przysługiwanie jakości podmiotowi, przynależność do danego zbioru, a przede wszystkim niemożliwą do zaprzeczenia tożsamość (288c2–3; e1–2). Największą jednak trudność w tych tezach sprawia zrozumienie, na czym zasadza się relacja między egzemplarzami (a więc jakąś kwalifikowaną

<sup>69</sup> Zob. np. Grube 1927; Tarrant 1928: XIV; Woodruff 1982: XIII; Taylor 1955: 30–31; Ludlam 1991: 73–76.





## Komentarz

Artur Pacewicz

wielością) danego zbioru a elementem (w tym wypadku wartością) wyrażanym w dopełnieniu. W aspekcie gramatycznym wyróżnione kursywą pojęcia w języku greckim użyte są w trzecim przypadku – *genetivus singularis*, którego funkcję można interpretować na kilka sposobów, spośród których do filozoficznie istotnych można zaliczyć wyrażające instrumentalność (*dativus instrumenti*), przyczynowość (*dativus causae*) lub posiadanie (*dativus possessoris*). Oprócz tego sofista w każdym przypadku uznaje za sugestią męża Ksantypy, że owa sprawiedliwość/mądrość/dobro „jest”, przy czym czasownik „być” (*einaĩ*) użyty jest wyraźnie w innej funkcji niż w zwrocie „wszystkie  $A(x)$  są  $x$ ”, gdzie  $x$  jest jakością/wartością. Jeśli wyłączymy z zakresu znaczeniowego „być” wskazaną powyżej funkcję predykatywną, to czasownikowi „być” można wtedy przypisać dwa znaczenia: (a) egzystencjalne („istnieć”) lub (b) prawdziwościowe („jest prawdą, że”, „być prawdziwym”). Uwzględniając te rozróżnienia, możemy otrzymać trzy parafrazy każdej z tez, które można przedstawić w formie ogólnej:

(\*) A jest określonym, istniejącym/prawdziwym i samym w sobie *narzędziem/środkiem*, dzięki któremu wszystkie B mają jakość/wartość  $x$ .

(\*\*) A jest określoną, istniejącą/prawdziwą i samą w sobie *przyczyną*, dzięki której wszystkie B mają jakość/wartość  $x$ .

(\*\*\*) wszystkie B mają jakość/wartość  $x$  dzięki *posiadaniu* określonego, istniejącego/prawdziwego i samego w sobie A.

Czyli w przypadku głównego przedmiotu rozważań otrzymuje się możliwe trzy interpretacje zdania: *ta kala panta tōi kalōi esti kala* (287c7–8):

(4\*) Piękno (to, co piękne) jest określonym, istniejącym/prawdziwym i samym w sobie narzędziem (środkiem), dzięki któremu wszystkie [byty] piękne są piękne.





## Hippiasz większy

Platon

(4\*\*) Piękno (to, co piękne) jest określoną, istniejącą/prawdziwą i samą w sobie przyczyną, dzięki której wszystkie [byty] piękne są piękne.

(4\*\*\*) Wszystkie [byty] piękne są piękne dzięki posiadaniu piękna (tego, co piękne), które jest określone, istniejące/prawdziwe i same w sobie.

Owo piękno (podobnie jak sprawiedliwość, mądrość i dobro) są określane jeszcze na dwa sposoby. Po pierwsze, każde z nich jest zindywidualizowane, czyli pojedyncze, i określone (*ti touto* – 287c4, 6–7, d1–3), a po drugie, jest *auto* (286e), co sugeruje, iż można je przynajmniej rozważać niezależnie od pięknego bytu, a być może nawet istnieje niezależnie od takiego bytu, chociaż owa niezależność nie musi oznaczać transcendencji w sensie platońskim.

Na koniec, przed analizą odpowiedzi Hippiasza, warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz, która ujawnia się w trakcie dyskusji: według sofisty nie ma różnicy między dwoma sformułowaniami: „co jest piękne (*ti esti kalon*)” a „co [to] jest piękno (*ti esti to kalon*)” (287d4–e1). Dlaczego? Być może dlatego, że uznaje, iż nawet jeśli zachodzi różnica na poziomie językowym, to nie wynika z tego różnica ontyczna; albo że owo piękno jako przyczyna lub posiadanie piękna przez dany konkretny ma charakter immanentny danej rzeczy, na przykład coś jest piękne dzięki swojej strukturze, która nie jest oddzielna od tego czegoś. Są to jednak tylko spekulacje, gdyż Sokrates zwraca uwagę sofistom, iż rozważania będą się toczyć w odniesieniu do drugiego sformułowania.

### 1. Odpowiedzi Hippiasza (287e–293c)

#### 1a. Piękna dziewczyna (287e–289d)

Pierwsza odpowiedź udzielona przez Hippiasza brzmi: „piękna dziewczyna [jest to] piękno” (*parthenos kalē kalon*) i widać w tej odpowiedzi, iż sofista nie przejął się sprecyzowaniem sformułowanym przez Sokratesa, iż dyskusja ma dotyczyć *to kalon*, a nie *kalon*, co zresztą jest zgodne z Hippiaszową





## Komentarz

Artur Pacewicz

deklaracją o braku różnicy między tymi dwiema formami<sup>70</sup>. Moc tej odpowiedzi podkreślona jest zarówno od strony epistemicznej („trzeba mówić prawdę”), jak i moralnej („mówić słusznie”) oraz właściwie wskazuje się, iż może mieć ona charakter ostateczny. Zgodnie zaś z wcześniejszym nastawieniem poznawczym sofista podaje świadectwo o charakterze intersubiektywnym, a mianowicie „tak wydaje się wszystkim i wszyscy to poświadczą” (288a3–5). Odpowiedź wydaje się spełniać warunki wskazane przez Sokratesa, a mianowicie piękna dziewczyna jest czymś (*ti*), czyli jest tym, co określone (*touto*), tym, co istnieje (lub jest prawdziwe), oraz można ją rozważać samą w sobie (*auto*). Jak pamiętamy, relacja między określonym bytem a tym, co za to określenie ma odpowiadać, wyrażona była przez użycie *dativu*, a w tym miejscu (288a10) zostaje ona wyrażona już przyimkiem *dia* powiązaniem z przypadkiem czwartym – *accusativus*. Przyimek ten poza znaczeniem przestrzennym i czasowym, które nie wydają się mieć tutaj zastosowania, może przyjmować albo znaczenie przyczynowe – a więc spośród powyższych interpretacji należałoby wybrać (\*\*\*) – albo, co uwidacznia się wtedy, gdy użyty jest jako prefiks czasownika, wyraża aspekt spełnienia, dokończenia, ubogacenia.

By wytrącić Hippiasza z pewności, z jaką podał wspomnianą odpowiedź, Sokrates uzyskuje jego zgodę na kolejne „rzeczy”, które z tego względu, że są piękne, mogą być [tym, co] piękne, a są nimi klacz, lira i garnek<sup>71</sup>. Mamy więc do czynienia z czterema odmiennymi elementami, które jednak sofista uznaje za tożsame, bo każde jest [tym, co] piękne.

<sup>70</sup> Hyland (2008: 13–14) zwraca uwagę, że zazwyczaj pierwsza odpowiedź współmówcy Sokratesa jest błędna z tego powodu, że raczej odnosi się do tego, co dzisiaj określa się mianem denotacji niż konotacji (tak jest np. w *Charmidesie*, *Eutyfronie* czy *Teajtecie*).

<sup>71</sup> Na ciekawy kontekst seksualno-erotyczny przykładów, które przytoczył Sokrates, wskazuje Gold (2021), według której klacz, lira, garnek stanowią stosowane w komediopisarstwie metafory o charakterze obscenicznym odnoszone do kobiet.





## Hippiasz większy Platon

Wydaje się więc, że najprostszą strategią wykazania sofście paradoksalności jego odpowiedzi byłoby dokonanie odpowiedniego podstawienia do tezy (4\*\*):

(4\*\*<sub>pp</sub>) PIĘKNA PANNA JEST OKREŚLONĄ, ISTNIEJĄCĄ/PRAWDZIWĄ I SAMĄ W SOBIE PRZYCZYNĄ, DZIĘKI KTÓREJ WSZYSTKIE [BYTY] PIĘKNE – A WIĘC NA PRZYKŁAD KLACZ, LIRA I GARNEK – SĄ PIĘKNE.

Natomiast Sokrates tego nie czyni i przeprowadza inną procedurę. Dlaczego? Być może z tego powodu, iż dostrzega inną możliwość interpretacji stanowiska Hippiasza, zgodnie z którym tezę (4\*\*) należałoby interpretować:

(4\*\*<sub>pp</sub>) PIĘKNA PANNA JEST OKREŚLONĄ, ISTNIEJĄCĄ/PRAWDZIWĄ I SAMĄ W SOBIE PRZYCZYNĄ, DZIĘKI KTÓREJ WSZYSTKIE [BYTY] PIĘKNE – CZYLI WSZYSTKIE PIĘKNE PANNY, SĄ PIĘKNE.

Jak widać, teza ta ma zasadniczo charakter tożsamościowy – *piękna panna jest piękna dzięki temu, [że jest] piękną panną* – i jako taka może stanowić echo takiego podejścia do orzekania, które uwidacznia się nieco później (jeśli weźmiemy pod uwagę historyczny czas rozmowy Hippiasza i Sokratesa) w filozofii Antystenesa<sup>72</sup>. Wydaje się, że takie stanowisko od strony ontologicznej zakłada strukturę, którą określiłbym mianem „płaskiej”, to znaczy daną, charakteryzowaną tak samo wielość można określać tylko i wyłącznie tożsamościowo –  $A(x)$  jest  $A$  dzięki temu, że jest  $A$  (gdzie  $A$  jest cechą/wartością) oraz nie można wskazywać na strukturę hierarchiczną. Czyli mamy wielość, której elementy  $A(x)_1, A(x)_2, \dots, A(x)_x$  są wzajemnie niehierarchizowalne, innymi słowy są takie same/równowartościowe (bo wszystkie są  $A$ , a więc  $A(x)_1 = A(x)_2, \dots, = A(x)$ ), a nie są ze sobą tożsame (każdy można rozważać sam w sobie). Takich wielości jest wiele i również one są wzajemnie nietożsame ( $\sim[A(x) \equiv A(y) \equiv A(z) \dots]$ ),

<sup>72</sup> Zob. świadectwa Arystotelesa i Aleksandra z Afrodyzji – Antystenes fr. 42A-B Deleva Caizzi (1966) = SSR V A 152 Giannantoni (1990) = fr. 152A–B Prince (2015); komentarze współczesne, np.: Giannantoni (vol. II: 195 nn.), Prince (2015: 485 nn.).





## Komentarz

Artur Pacewicz

ale są równoważnościowe ( $A(x) = A(y) = A(z) \dots$ ). Oczywiście ważne może być, co bierze się pod uwagę jako elementy danego zbioru – czy są to indywidualia, czy też ogóły<sup>73</sup>, ale za uzasadnione wydaje się przyjęcie obu opcji, ponieważ Hippiasz z jednej strony używa terminów ogólnych, ale z drugiej, mówiąc o klaczy chwalonej przez boga czy garnku wytwarzanym przez garncarza, sugeruje, że ma na myśli jakieś konkretne indywidualium. Mamy więc wiele pięknych garnków, wiele pięknych klaczy i wiele pięknych panien, dla których przyczyną piękna jest to, że są pięknymi garnkami, pięknymi klaczami i pięknymi pannami, przy czym piękne garnki nie są piękniejsze/mniej piękne niż klacze, a klacze nie są piękniejsze/mniej piękne niż panny.

Jeśli ta interpretacja jest słuszna, jasne się staje, dlaczego mąż Ksantypy przyjmuje takie, a nie inne podejście w konfrontacji z sofistą. Odwołując się *ex auctoritate* do Heraklita (289a), zwraca on uwagę na taką możliwość, zgodnie z którą o ile elementy posiadające daną własność w obszarze danej wielości mogą być przynajmniej częściowo równoważnościowe<sup>74</sup>, o tyle same wielości tychże elementów można pojmować jako

<sup>73</sup> Interpretację, zgodnie z którą w dialogu *Hippiasz Większy* mowa może być o tak zwanych *partial universals* wysunął Nehamas (1975: 297 nn.), natomiast przekonująco według mnie polemizuje z tym ujęciem Ludlam (1991: 80 nn.).

<sup>74</sup> Mówię tutaj o częściowej równoważnościowości, ponieważ najpierw, odwołując się do wyrabiania garnków (288d–e), Sokrates mówi nie tyle o pięknych, lecz o wyjątkowo pięknych naczyniach – użyta zostaje wzmocniona forma przymiotnika „piękny” – „przepiękny” (*pagkalos*), a następnie wraz z przytoczeniem zdania z Heraklita wprowadzony zostaje stopień najwyższy przymiotnika – „najpiękniejszy” (*kallistos*). O ile wprowadzenie stopnia najwyższego jest zrozumiałe od strony retorycznej, gdyż umożliwia przeprowadzenie argumentacji wykazującej błędność czy też niepełność ujęcia piękna przez sofistę, o tyle pod względem ontologicznym zaciemnia problem, bo sugeruje, iż w obszarze jednego rodzaju bytów istnieje następujący podział wartości: brzydkie – piękne – najpiękniejsze, [głupie] – mądre – najmądrzejsze itp., a brakuje owego stopnia pośredniego, wyrażanego stopniem wyższym, który nie pojawia się w tym dialogu.



## Hippiasz większy

Platon

układające się w strukturę hierarchiczną. Akceptując więc hierarchię naturalną: byty nieożywione i zwierzęta → ludzie → bogowie, wskazuje Sokrates, iż ten porządek bytowy pociąga za sobą hierarchię wartości. Skutkiem tych rozważań jest, po pierwsze, wyjaśnienie tego, co rozumie się pod warunkiem „[piękno] samo” (*auto*), w sposób negatywny, a mianowicie:

(PS1) piękno samo ≠ „nie bardziej piękne niż brzydkie” (*ouden mallon kalon ē aischron* – 289c5) czy też

(PS2) piękno samo ≠ „zarówno piękne, jak i brzydkie” (*kalon te kai aischron* – 289d1)<sup>75</sup>.

Tak więc zaproponowane przez Hippiasza określenie piękna jako pięknej panny nie spełnia tego sprecyzowanego warunku, który nałożył na odpowiedź Sokrates, ponieważ piękna panna jako [to, co] piękne może być uznane za takie, które jest zarazem (choć relatywnie) piękne i brzydkie. Po drugie, mąż Ksantypy określa element, który ma wchodzić w relację z wielością określonych rzeczy – jest to *eidos*. Odnosząc się do *Corpus Platonium*, można oczywiście stwierdzić, iż jest to termin, który wskazuje nie tylko na owo najważniejsze odkrycie metafizyczne Platona – transcendentną ideę, lecz także określa istotę rzeczy, wzorzec czy rodzaj logiczny. Jednakże, jak już zwróciłem uwagę powyżej, celem Sokratesa jest zdobycie wiedzy, można więc założyć, iż do tego nie jest konieczna znajomość innych pism Platona (Wolfsdorf 2008: 22), natomiast użyteczne może

<sup>75</sup> To drugie doprecyzowanie jest istotne, albowiem „nie bardziej piękne niż brzydkie” można również rozumieć jako „ani piękne, ani brzydkie”, które to znaczenie byłoby charakterystyczne dla filozofii Demokryta (De Lacy 1958: 60).





## Komentarz

Artur Pacewicz

być rozpoznanie kontekstu, który można rozumieć w sensie szerszym lub węższym. W sensie szerszym znaczenie *eidos* dookreślałoby jego użycie w języku greckim do czasów Hippiasza, a określało ono pewne elementy postrzegane zmysłowo – kształt człowieka (Hom. *Il.* III 39, 44; X 316; Hdt. I 8), zwierząt (Hom. *Od.* XVII 308) lub bogów (Hdt. III 107) albo dobry stan fizyczny (Hp. *Nat.Hom.* 9). Jeśli zdamy sobie sprawę z tego, iż słowo *eidos* pochodzi od czasownika *eidomai*, który znaczy „widzieć”, a w czasie *perfectum* (*oida*) – „wiedzieć”, to po pierwsze wskazuje to na aspekt epistemologiczny, a po drugie derywaty od tego czasownika właśnie w tym znaczeniu znajdziemy we fragmentach dzieł filozofów tworzących przed sofistami – Parmenidesa (DK 28 B 1, 3; B 6, 4) i Diogeneza z Apolonii (DK 64 B 8 = F 7 Laks [1983]). Kontekst węższy ograniczałby znaczenie tylko do tego, które jest obecne w samym dialogu *Hippiasz Większy*. Do momentu, w którym pojawia się pojęcie *eidos*, występują tylko i wyłącznie imiesłowy od czasownika *oida* – *eidotes* (284e3–9; 286a1), a znaczenie ogranicza się do aspektu epistemologicznego. Oczywiście nie musi to oznaczać – i najprawdopodobniej nie oznacza – że *eidos* będzie ograniczony w swym znaczeniu do sfery poznawczej, ponieważ wprowadzenie nowej formy może jak najbardziej sygnalizować uwzględnienie w rozważaniach nowego aspektu – być może nawet odmiennego od tych wymienionych powyżej.

Po trzecie, zostaje dookreślona relacja między *eidos* a daną rzeczą, a wyraża ją czasownik *prosgignesthai* – „dołączyć”, co można zilustrować na przykład (a) dołączeniem jednej armii do drugiej, tak aby stworzyły jedną większą jednostkę wojskową, (b) dołączeniem jednej opinii do drugiej, tak aby jednogłośnie poparto daną sprawę, (c) zwiększeniem





## Hippiasz większy

Platon

terytorium, powiększeniem sławy, (d) powstawaniem czegoś z czegoś<sup>76</sup>. Po czwarte wreszcie, sprecyzowany zostaje skutek owego dołączenia się *eidōs* do danego bytu, a efekt ten wyrażony jest w aspekcie ontologicznym czasownikiem „być upiększaniem/upiększać się” (*kosmeisthai* – jest to forma medialno-pasywna), a w aspekcie poznawczym czasownikiem „jawić się” (*phainesthai*). Pierwszy z tych czasowników w stronie czynnej określa jakieś uporządkowanie, na przykład ustawienie wojska w szyku czy też wykonywanie jakichś czynności w ustalonej kolejności. Natomiast ciekawe z punktu widzenia prowadzonych tu rozważań jest użycie tego czasownika w stronie medialno-pasywnej, gdzie dopełnienie stanowi jakiś element gramatycznie wyrażany trzecim przypadkiem – *dativus*, gdyż wyraźnie można tu dostrzec element wartościujący, na przykład: „upiększać ciało szatami”<sup>77</sup>. Z kolei drugi czasownik – „jawić się”, z jednej strony oznacza, iż coś dosłownie jest widoczne zmysłowo jako takie a takie (lub metaforycznie: coś jest postrzegane = jest rozumiane), z drugiej zaś określa, iż coś się jawi z ukrytą różnicą względem czegoś (Urmson 1990: 128).

<sup>76</sup> Zob. kolejno (a) Hdt. IV 120; VIII 136; (b) Hdt. VI 110; (c) Hdt. VII 8; (d) S. *El.* 771 [dziecko z matki]; *OC* 1198 [zło ze złego gniewu]. W takim ujęciu niejasne wydaje się to, czy po przyłączeniu się do czegoś dany element jest wciąż rozpoznawalny, czy też nie. Za przykład niech posłuży przyłączenie jednego oddziału do drugiego – możliwe jest, że po przyłączeniu dalej jesteśmy w stanie rozpoznać obie jednostki (np. po uzbrojeniu), ale możliwe jest, że połączyły się dwie jednostki o tym samym uzbrojeniu i są wtedy nierozróżnialne.

<sup>77</sup> Zob. E. *HF* 333, 703. W filozofii przed Platonem wykorzystywany jest raczej rzeczownik *kosmos* (zob. np. DK 13 B 2; DK 22 B 30; DK 44 B 1; DK 59 B 8), natomiast czasownik *kosmein* pojawia się w takich dialogach założyciela Akademii jak *Fedon* (*Phd.* 95d, 97c, 98a), *Kratylos* (*Cra.* 413c), *Fajdros* (*Phdr.* 247a), *Polityk* (*Pol.* 273d) czy *Prawa* (*Lg.* 898c).





## Komentarz

Artur Pacewicz

Tak więc otrzymujemy kolejną tezę, stanowiącą modyfikację, rozszerzenie tezy (4\*\*):

(5\*\*) Piękno (to, co piękne) jako postać *eidos* jest określoną, istniejącą/prawdziwą i samą w sobie – to znaczy nierelatywną przyczyną, która każdorazowo przez dołączenie sprawia, że wszystkie [byty] piękne są piękne – to znaczy są uporządkowane w sposób piękny oraz są postrzegane i pojmowane jako piękne.

Warto tu zwrócić uwagę na jeszcze dwie kwestie, a mianowicie po pierwsze, Sokrates w swej wypowiedzi używa spójnika *epeidan*, który proponuję rozumieć jako podkreślający regularność relacji między pięknem a bytem pięknym, a idąc dalej, uwydatnia to konieczność zawartą w tym stosunku (jeśli bowiem za każdym razem A sprawia, że B, to musi być tak, że jeśli A, to B). A po drugie, jak pamiętamy, przyczynowe użycie *dativu* było parafrazowane przymikiem *dia* łączącym się z przypadkiem *accusativus*, a ten przymiek w złożeniach z czasownikami wskazywał na aspekt spełnienia, dokończenia czy też ubogacenia danego elementu i być może ten właśnie aspekt (obok przyczynowego) pojawia się w powyższej tezie dzięki użyciu czasownika *kosmeisthai*.

### 1b. Złoto (289d–291c)

Hippiasz powtarza wszystkie założenia już w stylizacji Sokratejskiej, to znaczy uznaje, że rozważana kwestia dotyczy piękna (*to kalon*), które ma upiększać inne byty poprzez jego dołączenie i w ten sposób jawią się one jako piękne (289d7–8). Natomiast ze swojej strony wskazuje, że dalej pozostaje w obszarze tego, co konkretne, gdyż dookreśla, iż chodzi mu o piękne [rzeczy], które można posiadać (*kala ktēmata* – 289e2). Ponownie też swoją propozycję określenia piękna obwarowuje epistemicznie





## Hippiasz większy

Platon

(choć już z drobnym zawahaniem, spowodowanym prawdopodobnie tym, co w dyskusji zdarzyło się przed chwilą – odwołaniem się do *opinio communis* [„wiemy wszyscy” – 289e4]), a także moralnie („słusznie powiedziane” – 289e9). A druga propozycja sofisty brzmi: złoto – to ono, przyłączone do czegokolwiek, nawet do czegoś uznawanego za brzydkie, sprawia, że to coś zostaje upiękzone i jawi się jako piękne. To, co Sokrates wymienił w swym określeniu na końcu (289d3–4) – owo „dołączanie się”, sofista stawia na pierwszym miejscu, a ponadto dodaje coś, czego w sformułowaniu u Sokratesa nie było, a mianowicie: dzięki temu dołączeniu coś brzydkiego może jawić się piękne. Jak wygląda ta odpowiedź z perspektywy powyższej tezy? Oto jak wygląda przeformułowana teza:

(5\*\*<sub>z</sub>) ZŁOTO JAKO POSTAĆ-*EIDOS* JEST OKREŚLONĄ, ISTNIEJĄCĄ/PRAWDZIWĄ I SAMĄ W SOBIE – TO ZNACZY NIERELATYWNĄ PRZYCZYNĄ, KTÓRA KAŻDORAZOWO PRZEZ DOŁĄCZENIE SPRAWIA, ŻE WSZYSTKIE [BYTY] PIĘKNE SĄ PIĘKNE – TO ZNACZY SĄ UPORZĄDKOWANE W SPOSÓB PIĘKNY ORAZ SĄ POSTRZEGANE I POJMOWANE JAKO PIĘKNE.

Złoto z pewnością jest czymś określonym, jego wartość jest nierelatywna w tym sensie, że (w realiach starożytnych) stanowiło najcenniejszy kruszec, który dodany do danego bytu zmienia jego strukturę (*kosmos*), sprawiając, że z bezwartościowego staje się (jawia się/pojmowany jest jako) wartościowy, bądź z posiadającego jakąś wartość staje się (jawia się/pojmowany jest jako) wartościowszy. Oczywiście w tym kontekście wartościowość mogłaby być pojmowana przede wszystkim jako bycie cennym, czyli posiadać wartość ekonomiczną, ale przyglądając się temu, w jakim kontekście w literaturze przed Platonem pojawia się pojęcie „złoty”, można bez problemu wskazać, że możliwym znaczeniem jest również „piękny”. I tak w *Iliadzie* (Hom. *Il.* V 427; IX 389) przydomkiem Afrodyty, ideału piękna, jest właśnie „złota”. Z kolei jednym z elementów wozu ozdobio-





## Komentarz

Artur Pacewicz

nego złotem, a opisywanego w tej samej księdze, jest piękne złote jarzmo (*chruseion kalon dzugon*)<sup>78</sup>. Rezos – król Traków – nosi zbroję zdobioną złotem i srebrem, która jest godna podziwu (*thauma*) i właściwie godna noszenia przez bogów, a nie ludzi<sup>79</sup>. Hera za uśpienie Zeusa oferuje Hypnosowi piękny, niezniszczalny złoty tron (*thronos kalos aphthitos aiei chruseios*), który ma wykonać Hefajstos. Gdy więc Hera kusi Zeusa miłosnymi igraszkami i kładą się oni w łożu, by zachować intymność, otacza ich piękna, złota chmura (*nephele kalē chruseiē*)<sup>80</sup>. Tych kilka przykładów wyraźnie wskazuje, że albo sam przedmiot złoty uznawany jest za piękny, albo przedmiot z dodatkiem złota jest za taki uznawany.

Wydaje się, że w przypadku powyższej tezy najważniejsze jest użycie kwantyfikatora ogólnego, gdyż wystarczy wskazać jeden byt piękny, który nie jest taki dzięki dołączeniu się złota, aby tezę tę sfalsyfikować, ale sytuacja argumentacyjna chyba tego nie potwierdza. Sokrates bowiem, po pierwsze, uzyskuje zgodę ze strony sofisty na to, że Fidiasz jest dobrym artystą-rzemieślnikiem (*agathos dēmiourgos*) – co oznacza nic innego jak to, iż zna się na swojej robocie – a następnie wskazuje, że elementy wykonanego przez niego, a uznawanego za piękny, posągu Ateny Parthenos – źrenice, oczy, twarz, stopy, ręce (a więc elementy ciała, które prawdopodobnie nie były okryte złotym *peplosem*) – nie zostały wykonane ze złota, lecz z innych materiałów, takich jak kość słoniowa czy kamień. Jak rozumieć tę wypowiedź? Jeśli potraktuje się posąg jako zbiór w sensie

<sup>78</sup> Hom. *Il.* V 730; zob. nasycony złotem rydwan i strój Zeusa (Hom. *Il.* VIII 41–45) oraz złote stroje Aresa i Pallas Ateny, dzięki którym są piękni i wspaniali (Hom. *Il.*, XVIII 516–519).

<sup>79</sup> *Ibidem*, X 439–441; zob. też złote elementy tarczy tworzonej przez Hefajstosa – *ibidem*, XVIII 549, 561–562.

<sup>80</sup> *Ibidem*, XIV 238–239; 350–351. Innym pięknym złotym przedmiotem jest puchar podany przez Herę Tetydzie (*ibidem*, XXIV 101).



## Hippiasz większy

Platon

mereologicznym, to znaczy jako składający się z elementów złotych-pięknych, to wymienione elementy, ponieważ nie są ze złota, nie mogą należeć do tego zbioru, a wtedy można zapytać, czy ten posąg bez tych elementów można uznać za piękny. Oczywiście wtedy pięknymi bytami są tylko te, które są złożone z pięknych/złotych elementów, co znajduje wsparcie w intuicji estetycznej, którą mogła w Greku wyrabiać lektura Homera. Jeśli więc posąg Ateny Parthenos jest piękny i są w nim elementy niezłote = niepiękne, to również one musiałyby zostać uznane za przyczynę piękna tego posągu, a więc pięknem jako przyczyną byłoby nie tylko złoto, lecz inny materiał użyty do budowy. Sofista zresztą uznaje taką możliwość w odniesieniu do kości słoniowej i kamienia (290c).

Być może znów Hippiasz myśli podobnie jak poprzednio, a mianowicie, jeśli  $A$  jest  $x$  dzięki dołączeniu  $x$ , to  $x$  jest przyczyną bycia  $x$ . Na przykład tron Zeusa jest piękny, bo jest złoty, w więc piękno, czyli złoto, jest przyczyną bycia pięknym, czyli złotym. Sprawdza się to jednak tylko wtedy, gdy za bycie pięknym odpowiada tylko jeden element, tymczasem jeśli posąg Ateny jest piękny, bo jest złoty, z kości słoniowej i kamienia, to piękno = złoto + kość słoniowa + kamień jest przyczyną bycia pięknym, czyli złotym, z kości słoniowej i kamienia. Ale w tym przypadku należy przyjąć, że wszystkimi [bytami] pięknymi są tylko te wykonane z tych trzech elementów, a więc piękny tron Zeusa taki nie będzie. W ten sposób prawdopodobnie ujawnia się jeszcze jedna cecha *implicit*e przyjmowana przez Sokratesa, a dotycząca piękna, a mianowicie szukane piękno ma być jedno.

Ale czy Hippiasz mógł z przykładu związanego z posągiem Ateny wybrnąć obronną ręką? Otóż można skonstruować takie rozumienie: posąg Ateny bez złota, czyli bez peplosu, korony i być może innych złotych detali, jest niekompletny, a więc nie może być uznany za piękny. Dopiero





## Komentarz

Artur Pacewicz

dodanie złota i uzupełnienie tego braku sprawia, że jest on piękny. Wtedy jednak nie mógłby przystać na to, że kość słoniowa i kamień są przyczynami piękna, co więcej, wielość „wszystkie [byty] piękne” musiałaby się ograniczać do tych, do których struktury dodano złoto. Ponadto można by jeszcze sformułować zastrzeżenie, które wiązałoby się z iteratywnym aspektem wyrażanym w powyższej tezie: jeśli każdorazowe dodanie złota sprawia, że  $X$  jest piękne, to za pierwszym razem  $X$  jest piękne, ale jeśli do tego samego  $X$  zostanie ponownie dołączone złoto, to  $X$  staje się  $X_1$ , które jest bardziej złote, a więc piękniejsze niż  $X$ . Tego rodzaju procedura kończyłaby się oczywiście w momencie, gdy do danego  $X_x$  nie da się już dodawać złota, a więc jest maksymalnie złote, czyli najpiękniejsze. Aby tego uniknąć, sofista musiałby stwierdzić, że bycie pięknym jest niestopniowalne i wystarczy jednokrotne dodanie złota, by coś uznać za piękne, a każde dodatkowe dodanie niczego w tej kwestii nie zmienia.

Sofista jednak nie podejmuje tej strategii, uznaje, że wiele elementów może pełnić funkcję przyczyny piękna, ale dookreśla, iż dzieje się to wtedy, gdy są one stosowne (*prepōn* – 290d7). Dokonuje ponownego sformułowania tezy z zachowaniem relacji przyczynowej, ale pomijając kwestię dołączania:

(6\*\*<sub>s</sub>) PIĘKNEM JEST TO, CO STOSOWNE DLA KAŻDEGO [POSZCZEGÓLNEGO BYTU], I TO TEŻ CZYNI KAŻDY [POSZCZEGÓLNY BYT] PIĘKNYM (290d5–6),

oraz w oparciu o wcześniejszą akceptację tego, co nie jest stosowne (290c9), tezy przeciwnej:

(6\*\*<sub>ns</sub>) [BRZYDOTĄ] JEST TO, CO *NIE* JEST STOSOWNE DLA KAŻDEGO [POSZCZEGÓLNEGO BYTU], I TO TEŻ CZYNI KAŻDY [POSZCZEGÓLNY BYT] BRZYDKIM.





## Hippiasz większy

Platon

Chociaż wydaje się, że pada nowa propozycja rozwiązania problemu piękna jako przyczyny, to jednak Sokrates wiąże tę odpowiedź z poprzednimi rozważaniami i konstruuje przykład z bardzo przyziemnego zakresu – gotowania: mamy dwie chochle mające służyć mieszanii zupy, złotą i figową, oraz piękny garnek pięknej grochówki (*kalos etnos*). O ile piękny garnek nie budzi zdziwienia, o tyle stwierdzenie, iż pożywienie jest piękne, z pewnością może dziwić. W najstarszej literaturze greckiej trudno odnaleźć kontekst, do którego mógłby się odwoływać Sokrates. W *Iliadzie* wspomina się o pięknych ofiarach (*hiera kala*), w których złożono byki i krowę, a po których miała miejsce kolacja (*dorpon*) stanowiąca część rytuału (Hom. *Il.* XI 727 nn.). Z kolei w *Odysei* na wyspie Heliosa, dokąd przybył główny bohater, znajdowały się piękne krowy, które towarzysze Odyseusza z obawy przed śmiercią głodową zabili i zjedli, dokonując w ten sposób czynu bezbożnego (Hom. *Od.* XII 260 nn.)<sup>81</sup>. Jednak bezpośrednim kontekstem wydają się być wystawieni w 424 roku p.n.e. na Lenajach *Rycerze* Arystofanesa. W komedii tej w pojedynku o uwagę Ludu z Paflagonem Kiełbaśnik wspomina o pięknej grochówce, mieszanej chochlą przez Atenę w garnku (Ar. *Eq.* 1171 nn.). Kontekst ten jest o tyle ciekawy, że podobnie jak w *Chmurach*, również w tej komedii Arystofanes czyni krytyczne uwagi na temat nauczania sofistów, piętnując ich nowomowę, zdolność do zapędzania przeciwników w dyskusji w kozi róg i ich pokonywania,

<sup>81</sup> Można także wspomnieć, iż u Herodota żona Kambyzesa obrała z liści sałatę i zapytała władcę, czy piękniejsza jest oskubana, czy pełna (Hdt. III 32); Polikratesowi jakiś rybak sprezentował wielką i piękną rybę, w wyniku czego został zaproszony na ucztę (Hdt. III 46); z kolei Trazybulos, zrywając najwyższe kłosa zboża, potrafił zniszczyć to, co najpiękniejsze i najobfitsze w uprawie (Hdt. V 92).





## Komentarz

Artur Pacewicz

bez zwracania uwagi na wartości moralne (Ar. *Eq.* 1375 nn.). W ten sposób widać, że oburzenie Hippiasza na Anonimowego Interlokutora zyskuje dodatkowy wymiar – nie tylko jawi się sofście jako głupek, który posługuje się przyziemnymi przykładami, lecz także wciąga w kontekst obscenicznego języka komedii oraz niewykształconej i mało wymagającej publiczności (Śmiechowicz 2015: 30–31).

W świetle powyższej tezy (6<sup>\*s</sup>) wystarczyłoby, żeby Sokrates stwierdził, iż złota chochla nie jest stosowna do mieszania grochówki (ze względu na możliwe negatywne konsekwencje jej zastosowania oraz brak dodatkowych, pozytywnych wymienionych skutków – 290e6–9), a więc złoto nie spełnia warunku bycia stosownym, zatem nie jest pięknem, ale znów nie podąża tym tropem, lecz wymusza na sofście przyznanie, iż jedna chochla jest stosowniejsza do mieszania od drugiej. Powód, według mnie, może być podobny jak poprzednio. Jeśli Hippiasz przyjmuje to, co nazwałem „płaską” ontologią, to mogłby powiedzieć, że złota chochla jest piękna, bo stosowna do mieszania pokarmów w garnkach mocnych, których nie rozbije, a figowa jest piękna, bo stosowna do mieszania pokarmów w garnkach delikatniejszych. Natomiast mąż Ksantypy ponownie wprowadza hierarchię i wskazuje, iż oba przedmioty, które służą do tego samego, można uznać za piękne/stosowne, ale można jeden przedłożyć nad drugi (figową nad złotą – 291c) ze względu na skutki, które uzyska się dzięki działaniom wykonanym za ich pomocą. Kluczowe wydaje się tutaj wskazanie właśnie na względność wartości, którą przecież podkreślali i absolutyzowali sofści. Hippiasz dostrzega prawdopodobnie, że w samej „naturze” bycia stosownym zawarta jest owa względność (być stosownym do) i charakteryzowanie piękna w ten sposób nie spełni podstawowego warunku, na który wyraził zgodę – określenia piękna dla każdego





## Hippiasz większy

Platon

(wszystkich) bytów oraz charakterystyki PS1. Chcąc jednakże utrzymać dyskusję w obszarze, który jest o wiele bardziej dla niego istotny – w sferze poznawczej, szukane piękno [samo] dookreśla w następujący sposób:

(PS3) Piękno [samo] = nigdy, nigdzie, nikomu nie jawi się brzydkie (291d2–3),

co stanowi punkt wyjścia dla kolejnej propozycji Hippiasza.

### 1c. Powodzenie w życiu (291d–293c)

Sofista podejmuje więc trzecią próbę określenia piękna, ale nie jest to już modyfikacja poprzednich tez, gdyż tym razem mówi on o tym, co najpiękniejsze (*kalliston*):

(7) ZAWSZE, DLA KAŻDEGO I WSZĘDZIE NAJPIĘKNIEJSZE JEST: (A) BYĆ BOGATYM, (B) BYĆ ZDROWYM, (C) BYĆ SZANOWANYM PRZEZ GREKÓW, (D) DOŻYĆ STAROŚCI, (E) PIĘKNIE (*kalōs*) POCHOWAĆ RODZICÓW, (F) WSPANIALE (*megaloprepōs*) BYĆ POCHOWANYM PRZEZ POTOMSTWO (291d9–e2).

W tym określeniu zwraca uwagę kilka elementów. Po pierwsze, ponownie nie używa się tutaj rzeczownikowionego przymiotnika (*to kalliston*), lecz po prostu przymiotnika (*kalliston*). Po drugie, jest to forma przymiotnika *kalon* w stopniu najwyższym, co sugeruje, iż określenie nie dotyczy wszystkich bytów, lecz tylko wyróżnionego ich zbioru. Po trzecie, zastanawiające jest ograniczenie szacunku tylko do określonej i nobilitowanej w ten sposób społeczności, co oczywiście może mieć wymiar retoryczny, to znaczy ma to wywrzeć szczególne wrażenie na śledzących dyskusję poprzez odwołanie się do emocji – dumy narodowej Greków. Po czwarte, użycie przysłówka „pięknie” naraża Hippiasza na zarzut błędu definicyjnego *idem per idem*<sup>82</sup>.

<sup>82</sup> Ludlam 1991: 100. Podobną listę można znaleźć w *Eutydemie* (*Euthd.* 279a–b): bycie bogatym (*ploutein*), bycie zdrowym (*hugiainein*), bycie pięknym (*kalon einai*), związki rodzinne (*eugeneiai*), władza (*dunameis*), zaszczyty (*timai*). Możliwe jest jednak uznanie wypowiedzi





## Komentarz

Artur Pacewicz

Po piąte wreszcie, wyraźnie dostrzec można, że chodzi sofiście o specyficzne warunki życia, które sprawiają, że człowiek jest szczęśliwy, a więc określanym przedmiotem jest piękno pojmowane jako szczęście (*eudaimonia*) realizowane w granicach określanych przez naturę (Heitsch 2011: 71).

Sokrates wyraźnie daje do zrozumienia, że Hippiasz wciąż nie potrafi pojąć istoty problemu, jaki jest poruszany w dyskusji. Ponownie więc wskazuje na główne kwestie związane z ujęciem piękna: chodzi mu o piękno samo (*kalon auto*), które może przyłączyć się do każdego bytu i wtedy takiemu bytowi przysługuje bycie pięknym (292c9–d1), oraz jest dla wszystkich i zawsze piękne (292e2). Sofista odnosi się przede wszystkim do drugiej części powyższego określenia, z tą modyfikacją, iż według niego sytuacja dotyczy jawienia się pięknym, a nie bycia pięknym. Sokrates z kolei najpierw doprecyzowuje sens pojęcia „zawsze”, które pojawia się w tautologicznej tezie „zawsze piękno jest piękne” (292e6–7). Z jednej strony owo „zawsze” wiąże się z „jest”, z drugiej zaś z „będzie” i „było”, co może sugerować już abstrakcyjne, filozoficzne ujęcie czasu, jakie wyraża w jednym z fragmentów Heraklit: „Tegoż porządku, tego samego dla wszystkich, ani któryś z bogów, ani z ludzi nie utworzył, lecz był on zawsze i jest, i będzie ogniem wiecznie żyjącym, miarowo się zapalającym i miarowo gasnącym”<sup>83</sup>. Ale biorąc pod uwagę wspomnianą kwestię przyłączania się, można to „zawsze” w tych trzech aspektach interpretować iteratywnie: „za każdym razem było”, „za każdym razem jest” i „za każdym razem będzie”<sup>84</sup>. Ale ostatecznie Sokrates podważa

---

Hippiasza za środek stylistyczny zwany enumeracją; w niej składniki „są skoordynowanymi elementami całości. Całość [...] jest często pojęciem abstrakcyjno-kolektywnym («wiele», «wszystko» etc.), które można wyrazić albo pominąć” (Lausberg 2002: 376).

<sup>83</sup> Heraklit DK 22 B 30 = D 85 LM; zob. również Melissos DK 30 B 2; Empedokles DK 31 B 2.

<sup>84</sup> Przytoczone przez męża Ksantypy przykłady potomków bogów wskazują na nałożenie na siebie dwóch porządków – boskiego i ludzkiego, a więc słabego i mocnego uporządkowania



## Hippiasz większy

Platon

argument sofisty, wybierając z jego listy tylko to, co mówiono o pochówku, co może wskazywać, że traktował to wyszczególnienie jako coś, co współcześnie określa się jako nieklasyczną definicję równościową przez wyliczenie, uznając być może, że jeśli poda w wątpliwość jeden element z listy, to będzie można wątpić i w pozostałe składniki. Powątpiewanie zaś zasiewa, odwołując się do postulatu, że to, co wskazano jako piękne, ma być takie dla wszystkich, i zmuszając sofistę do zrobienia wyjątku dla samych bogów oraz ich bezpośrednich potomków – herosów, w przypadku których opisywana sytuacja musiałaby mieć wymiar negatywny w aspekcie emocjonalnym („straszna”), teologicznym („bezbożna”) i moralno-estetycznym („brzydka”). Negatywna ocena ostatniej propozycji (a więc całego wywodu) Hippiasza wzmocniona zostaje wskazaniem, iż nie może ona być zastosowana do wcześniejszych postulatów.

### 2. Odpowiedzi Anonima i Sokratesa (293c–304a)

#### 2a. Stosowność (293c–294e)

Widząc, że Hippiasz w żaden sposób nie był w stanie zrozumieć problemu piękna, Sokrates przystępuje do samodzielnego jego rozważania, ale żeby pozostać w konwencji dialogu (a przy okazji pokazać zapewne sofście,

---

czasowego. Sfera ludzka ma silny porządek czasowy z tego powodu, iż żywot każdego indywidualnego człowieka uporządkowany jest przez dwa najważniejsze momenty – narodziny i śmierć, a w ich obrębie zachodzą dodatkowe uwarunkowania w postaci na przykład czynów dokonanych przez przodków, które mogą „wpływać” na obecne losy danego indywidualum czy cykle związane z procesami biologiczno-społecznymi i fizyczno-religijnymi (pory roku – święta). Natomiast sfera boska jest pozbawiona owych uwarunkowań, a więc czasowość egzystencji bogów może być pojmowana jako słabsza (w tym sensie, że nie jest taka jak u ludzi, ale nie jest beczasowa czy też pozaczasowa). Współcześnie, mówiąc o rozmaitych aspektach czasowości, konstruuje się takie przeciwstawienia jak czas boski i ludzki, czas logiczny i historyczny, czas w ujęciu filozoficznym i niefilozoficznym czy czas świecki i religijny; zob. np. Lloyd 1988; Vidal-Naquet 2003: 62–85.

