

DOROTA ZYGMUNTOWICZ

IFiS PAN

OCZYSZCZANIE DUSZY PRZEZ ZBIJANIE MNIEMA WEDŁUG PLATO SKIEGO *SOFISTY*

1. Widzenie zła w duszy zadaniem dialektyka (226b-228b). Metoda dialektyczna (logicznych podziałów), ukazana w *Sofi cie* najpierw na łatwym przykładzie w dkarza, pó niej za trudnym - sofistą, została porównana „do jednej r ki chwytaj cej” istot rzeczy (226b). Takie cz ciowe uchwycenie (*lambaneiri*), mo liwe dzi ki predyspozycjom intelektualnym - m.in. łatwo ci przyswajania wiedzy i pami ci (*VII List*, 344a) - nie daje jednak pełnego zrozumienia (*syllambanein*). Konieczne jest jeszcze duchowe pokrewie stwo (*syngeneia*) z prawd (*VII List*, 344a-b). „Drug r k ” - mówi c słowami z *Sofisty* - niezbdn dla pełnego uj cia prawdy, jest oczyszczenie duszy poznaj cego.

Rozmowa na temat tego, na czym ono polega, rozpoczyna si w 226b od przedstawienia domowych czynno ci, uło onych w dwóch grupach: pierwsza-przedczanie, przesiewanie, przewiewanie, rozmaczanie (226b5); druga - czesanie, prz dzenie, tkanie i „wiele innych, które znamy” (226b8). List t poprzedza przysłówek *hoion* (226b5), ukazuj c owe działania jako przykłady (*paradeigmata*, 226c) czego innego ni prace domowe. W pokazie metody diairetycznej tak paradygmataczn rol pełnili w dkarz i sofista. Ich umiejtno została rozpoznana jako sztuka pozyskiwania (*technē ktetike*, 222a), czyli, w odniesieniu do duszy, sztuka przydawania jej czego . Zmierzała ona do dodania czego duszy, uzupełnienia, tak jak sofista przydawał swemu słuchaczowi dodatkowych mniema (224d). Przy „chwytaniu drug r k ” panowa b dzie metoda przeciwstawna pierwszej, odejmuj ca to, co zostało duszy jako dorzucone. Zakłada ona, e do duszy nie mo na niczego dodawa , skoro jest ona od pocztku doskonała ze swej natury. Problemem jest jednak to, co dzieje si z ni pó niej.

Ta zmiana techniki uporania si z postawionym w dialogu zadaniem poznania istoty rzeczy (*ti pot' estin*) nieco zaskakuje. Najogólniejsze eidos sztuki (tzn. sztuka w ogóle, bez dookrelenia jej gatunków) obejmowało bowiem sztuk pozyskiwania (ktetyczn) i wytwarzania (pojetyczn , por. 219d). Teraz za wymienione s umiejtno ci, które nie nale do adnego z obu rodzajów, co wi cej, s im przeciwstawne, skoro nie dodaj czego czy to przez pozyskiwanie, czy przez robot , lecz odejmuj . Eidos sztuki miałoby wi c dwa eidosy cz stkowe: dodaj cy i odejmuj cy, gdzie sztuki ktetyczn i pojetyczn nale ałyby do sztuki dodaj cej. Nazywaj c odkryte w ten sposób nowe eidos - obejmuj ce wymienione przykłady domowych czynno ci

- prowadzi cy dialog Eleata wypowiada dwa słowa, znane ju z zapowiedzi tematu dialogu: *diaretike* (226c3) i *diakritike* (226c8). Owa sztuka odró niania (*diakritike*) obejmowała wcz niej rozł czanie i ł czenie (*diaresthai*, *prosaptein*, 217a) - poszukiwanie filozofa przez odró nienie go od polityka, sofisty i szale ca (216d) - teraz (226c8) nazwa *diakritike* odnosi si do tego, co w dosłownym rozumieniu słowa *diaretike* nie było jeszcze uwyra nione. Jest w niej mianowicie zawarty moment ci cia (*krinein*) według granic ustanowionych przez relacje ró nicy i to samo ci², stanowi ce ontologiczne warunki rozł czania i ł czenia eidosów. Skoro wi c „o sztuce rozł czania [*diaresthai*] mówi wszystkie wymienione [przykłady]”, 226c3) - mo na do nich odnie jedn nazw („Zatem według mojego rozumienia, poniewa jest ona jedn sztuk b d c we wszystkich, uznamy j godn jednej nazwy”, 226c5) - *diakritike*.

Diakritike to termin rzadko u ywany w dialogu³. Pojawił si on w *Parmenidesie* (135b2), gdzie „prawidłowe rozró nianie” (*dieukrinein*), nieodł czne od doskonałego wiczenia si w dialektyce, stanowiło warunek poznawania eidosów. W *Sofii* cie umiej tno ta si ga dalej, rozci gaj c si na całe ludzkie działanie⁴: spekulatywne, praktyczne i moralne. Jest bowiem nie tylko metod poznawania zwi zków mi dzy eidosami i rzeczami, sztuk obecn w codziennym ludzkim działaniu, lecz oka e si również metod przygotowuj c dusz na spotkanie z prawd .

Wyra enie *mian ousan en hapasi* („[jest ona] jedn b d c we wszystkich”, 226c5) przypomina wyra enie z *Parmenidesa* 132c3: *ho epi pasin ekeino to noema epon noei, mian ousan idean* („o [jednym], które jest na wszystkich [rzeczach], my l my li jako o jakiej jednej istniej cej idei”). Podobnie jak idea, któr my l rozpoznaje obecn na wszystkich rzeczach i dzi ki temu znajduje je poznawalnymi, tak sztuka *diakritike*, czyni c ka dy dokonywany rozdział zgodnym z porz dkiem natury, udost pnia analizowan struktur poznaniu i os dowi pod wzgl dem ładu lub bezładu, dobra lub zła. Obejmuje ona dwa rodzaje (226c10): oddzielanie (*apochorizein*) gorszego od lepszego, czego przykładem jest pierwsza grupa domowych czynno ci, oraz oddzielanie podobnego ód podobnego (226d-d3), do którego nale y druga grupa. Ta nie jest przedmiotem zainteresowania rozmówców dialogu do tego stopnia, e nawet nie pada jej nazwa. Bo cho Eleata tłumaczy si : „nie mam dla niej nazwy u ywanej” (226d5), to nawet nie stara si utworzy nowej, a przecie wcz niej nie raz pokazał, jak szybko potrafi utworzy nowe, nawet miesznie brzmi ce nazwy (zob. np. 224b-c). Grup pierwsz scharakteryzuje natomiast dwa razy, i to w tych samych słowach (226d i d5), podkre laj c tym powtórzeniem, e to zło nale y oddziela , odrzuca od dobra (*apoballein*), aby dobro pozostawi (*kataleipein*) nietkni te. Porz dek oddzielania gorszego od lepszego zakłada, e dobro w swej istocie jest

niezmienne i stałe, a zło stanowi tylko narośl na nim, którą należy oddzielić. Tego, co niezmiennie, nie można naruszyć, czyli oddzielić od tego, co jedynie przygodne i zmienne. Ten rodzaj oddzielania, jak tu pozwalają cyfry, mówi o tym, co w człowieku dobre z natury, o duszy, nazwany jest oczyszczaniem (*katharmos*, 226d10).

Przykładem tego, co do duszy przyrasta, jest warstwa codziennych doznań i działań osadzających się w pamięci, osadzanych przez nas za pomocą błędnych mniemań podporządkowanych po daniom - np. wykorzystywanemu przez sofistów po daniu sławy i kariery. Wielokrotnie wdramy, mniemania krzepną, stają się nawykami, a nie zrozumieniem. Osiągamy ten sposób powtarzalnie sprawiając imie ich niezmiennie i stało się, cechujemy prawdą i dobro. W metaforycznym języku proces powolnego, stopniowego odchodzenia od rozumności przedstawiony został w *Polityku* (269c-273e). Wiat, obdarzony przez bogów rozumem i sensem (*phronesis*), którego przejawem jest doskonały ruch okrężny, stopniowo ulega wrodzonej po dliwoci, dokonując najpierw zmiany kierunku obrotu, aby później, powoli odkształcając tor swego ruchu, zmierza ku bezładowi. Przywrócenie pierwotnego, rozumnego kierunku ruchu, coraz bardziej zapominanego, jest w tym mitycznym, bajkowym przekazie, powinno być człowieka. Bez odkrycia na powrót swego sensu - bez zrozumienia swego położenia⁵ - nie jest możliwe ład polityczny, naładuj się, wedle możliwości, ład boski. Na dramatyczne pytanie: które życie jest bardziej szczęśliwe - z bogiem czy bez? (*Polityk*, 272b) - czyli o jego los i szczęście, pytany nie znajduje odpowiedzi. Nie wie, czy żyje w wiecie boskiego prawa, czy ludzkiego. Nawet jeżeli kiedyś stanął przy nim bóg, nie dostrzeże tego, przyzwyczajony braskostniałym nawykom i mniemania za to, co samo niezmiennie. Zrozumienie nie jest więc tylko rozpoznaniem różnic i podobieństw między poznawanymi rzeczami (jest to etap dialektyczny, definiowania), ale i odniesieniem swej wiedzy do prawdziwej miary. Zdrowie (dobro) nie jest bowiem stanem po ustąpieniu choroby (zła), a więc czymś wobec niej względnym, lecz stanem, do którego choroba nie ma dostępu (*Prawa*, 628d). Zdolność dostrzeżenia choroby duszy, warunkująca spełnienie ukazanej w *Polityku* powrotu do boskiego ładu, jest skutkiem opanowania sztuki katarskiej (oczyszczającej).

Jak w wypadku pokazu metody diairetycznej, trudna rozmowa na temat oczyszczania duszy poprzedzona jest rozmową łatwiejszą. Młody rozmówca Eleaty, Teajetes, jak na początku „łatwej rozmowy” ukazuje swe wady. Daje się zwieć Eleacie, który mówi o wielu małych i mieszkanych nazwach sztuk oczyszczających ciało (227a4). Przypomina młodego Sokratesa w *Parmenidesie*, który rzeczom „pogardzanym i zabawnym” nie chciał przyznać prawa istnienia, eidosu (*Parm.*, 130c5-e5), pokazując tym samym, że nie jest jeszcze

„chwycony przez filozofi” (130e2), skoro skłonny jest oceniać je pod wzgl. dem. przydatno ci i powagi. Ale jak Parmenides pouczał wtedy Sokratesa o tym, o czym tamten jeszcze nie wiedział z powodu młodości, tak Eleata w *Sofii cie* poucza Teajteta o tym, o czym powinno go już nauczyć wiczenie dialektyczne na przykładzie lekarza - nie ma rzeczy błahych. Dialektyka bowiem, nazwana „drogą mów” (*ton logon methodos*, 227a8), rozmowa o każdej rzeczy traktuje z taką samą wagą (*ouden hetton oude ti mallon*). Jej celem nie jest poznanie rzeczy w jej zmienności i wielości - gdy np. ktoś uczestnik rozmowy „ma dla siebie inną rzecz” (inne jej wyobrażenie) mimo wspólnej nazwy (218c3), lub gdy rozpatruje się ją od strony wzgl. dnej użytecznieści (227a10) - lecz w niej stało się zagwarantowane uczestnictwem w eidosach. Prowadzi do tego „zrozumienie pokrewieństwa i niepokrewieństwa” wszystkich eidosów, w których uczestniczy dana rzecz (227b), i to te relacje, wyrażone w myśli lub w mowie, stanowią logos rzeczy. „Wielce nad ty” (*to poly chaunoteron*, 227b6) miech z ujawnionych związków między eidosami i rzeczami wyraża zaprzeczenie jakiegokolwiek porządku, stosowniejsze wobec chaosu, a nie wobec odkrytego ładu (kosmosu)⁶. Tam, gdzie odkrywa się ład, nie ma miejsca na pusty miech i pogard, które mogłyby być jedynie tam, gdzie jest „bezmyślność i zło, i gdzie dobro bierze się za coś innego niż piękność” (Państwo, 452d8-e2).

Samo warto ciowanie, czyli pytanie się „jakie” (*poion*) co jest, nie jest jednak tym samym „nad tym”. Celem prowadzonej w *Sofii cie* rozmowy jest odpowiedź, czym jest (*ti estin*) i jaki jest (*poion*) - dobry czy zły - sofista, polityk i filozof (zob. 217a3-a5). Ale bez odkrycia „czym jest” dana rzecz, nie można na jej wartościować. Dopiero wtedy, gdy metoda logicznych podziałów doprowadzi do poznania logosu danej rzeczy, czyli po rozpoznaniu rodzajowych związków, jest miejsce na wartościowanie. Dialektyka, odkrywająca zastany ład, wymaga, aby ten, kto chce zrozumieć, stosował się do niego (227c5) i nie oddzielał zła od dobra bez poznania tego, według czego dzieli należało⁷.

To, co oczyszczanie jest odjęciem zła, powiedziane jest w dialogu trzy razy (226d7, 227d6, d10). Odmiennej tej sztuki od sztuk pozyskujących została uwydatniona. Wyodrębnienie dwóch rodzajów zła w duszy na podobieństwo rodzajów zła w ciele, poprzedzone jest znów przysłówkiem *hoion* (228a), co znaczy, że dwa rodzaje zła w ciele, choroba i szpetota, mogą tylko metaforycznie przybliżyć do trudniejszych do rozdzielenia rodzajów zła w duszy⁸. Analogi choroby ciała do odpowiadającego mu w duszy rodzaju zła ukazuje *stasis* (228a4). Zdefiniowana jako „roznoszenie się tego, co jest pokrewne z natury, na skutek jakiego zepsucia” (*ten tou physi syngenous ek tinos diaphthoras diaphoran*, 228a7)⁹, jest tym stanem, który cechowała może dowolną rzecz, czy to duchową, czy cielesną. Każda bowiem

rzecz pozostaje w relacji to samo ci i ró nicy z innymi rzeczami, stanowi - cej o ich pokrewie stwie, tzn. zgodnie ci z porz dkiem eidosów. w których uczestniczy. To, co jest pokrewne, mo e by tylko razem (*hama*)¹⁰, nigdy za nie mo e „si roznosi”. „Roznoszenie si ” rzeczy pokrewnych niszczy wi zy mi dzy eidosami, a tym samym niszczy porz dek eidosów. B d c wbrew uporz dkowej naturze, jest szpetot i fałszem (złem). Ruch my li, który umoliwiaj zwi zki mi dzy eidosami, wnosz ce j od rzeczy, przez eidosy gatunkowe, rodzajowe, a do eidosu najogólniejszego - do jedna, lub znosz ce j do poszczególnych jestestw, zostaje wtedy przerwany¹¹. Diairetyk, który odkrywa pokrewie stwo zarówno w ród rzeczy, jak i w ród eidosów, widz c je w relacji ró nicy i to samo ci, odró nia tym samym dobro od zła, ład od nieładu¹². Tylko jedn liter odró nił Eleata „niszczenie” (*diaphthora*) od zaprzeczaj cego pokrewie stwu „roznoszenia si ” (*diaphora*)¹³. Jak niszczenie ciała, jego choroba, prowadzi ostatecznie do mierci, tak „roznoszenie si ” tego, co jest pokrewne, prowadzi do unicestwienia my li, które, jak przestrzegał Platon w *Parmenidesie* (135b5-135c5), „niszczy zdolno rozmawiania” (*diaphtherein*) i, ostatecznie, filozofii.

Wa , najgorszy rodzaj zła w duszy, ma swój odpowiednik w *Prawach* jako najniebezpieczniejszy rodzaj zła (wojny) w domostwie i grodzie (628b). Tu tak e pokrewie stwo, oparte na przynale no ci do jednej rodziny czy grodu, zostaje zaprzeczone. Poniewa tej wspólnoty nie da si zniszczy , jest ona bowiem ustanowiona przez natur , mo na j tylko zniekształci : „razem (współ) w miło ci (w harmonii)” zamieni na „razem w nienawi ci”. Owego „razem” nie da si zniweczy , st d walka wewn trzna jest najwi kszym rozdarciem duszy, rodziny, grodu. Natomiast wojna zewn trzna, ukazana w *Prawach* jako mniejszy rodzaj zła, nie zniekształca naturalnych wi zi. Analogi do zastoju my li, którym grozi wa wewn trzna, jest w kontek cie *Praw* bratobójstwo lub ojcobójstwo - najstraszniejsza zbrodnia wiata greckiego.

Ten rodzaj zła w duszy - zastój my li - jest niebezpieczniejszy od drugiego rodzaju, odpowiadaj cego szpetocie ciała. Zdefiniowany jest on jako „niekształtny rodzaj braku miary” (*to tes ametrias dyseides genos*, 228a10). W odniesieniu do my li jest ruchem rozmijaj cym si z eidosem (*dys-eides*). Taki ruch nie odkrywa zastanego ładu, pi kna, lecz wywołuje fałszywe mniemania o eidosach i uczestnicz cych w nich rzeczach.

Od przestrogi przed pustym miechem z zastanego ładu pokrewnych eidosów i rzeczy, wiadczy cego o niegotowo ci do filozofii, Eleata doprowadził Teajteta do dwojakiego zła w duszy, które - ju z powag - rozmijaj c si z eidosami i niszczy c ich zwi zki, niszczy zdolno do filozofii.

2. Szpetota mniema (228b-228e5). Rozpoznawanie porz dku zgodnego z natur (*kata physin*), poprzez badanie zwi zków zarówno mi dzy eidosami, jak i rzeczami, nie wie czy paidei filozofa. Słowa, które w pierw-

szej cz ci dialogu (diaretycznej) opisywały ów ład, u yte s równie w rozmowie o ludzkiej duszy. Ale gdy dla wiata ład, jego rodzajowe i gatunkowe pokrewie stwo, jest jedynym stanem, w którym mo e on istnie jako kosmos, to dla duszy, poł czonej z po dliwo ci ciała, staje si ów porz dek zadaniem, powinno ci powrotu do stanu pokrewie stwa. Narzuca si tu znów obraz z kosmogonicznego mitu z *Polityka*. Po odej ciu boskiego pasterza człowiek sam musi si zatroszczy , wedle swych zdolności, o przywrócenie w swym yciu boskiego ład. W sensie ontologicznym oznacza to odkrycie najwy szych rodzajów z *Sofisty*, pokrewnych sobie w istnieniu, b d cych ontycznymi warunkami pokrewie stwa wszystkiego, co jest. Rozpoznanie pokrewie stwa wszystkich jestestw w istnieniu, czyli odkrycie jedno ci w wielo ci, jest powrotem do stanu sprzed zatraconej m - dro ci. Stopniowe zapominanie, e jeden boski pasterz pał wszystkie istoty - mówi c j zykiem mitu (*Polityk*, 271e) - jest coraz wi kszym rozpraszczeniem si w wielo ci i zmienno ci, tak po danej przez nasz cielesn cz .

Wielokrotnie ponawiane nawroty, do których zach ca i przygotowuje ucznia plato ski wychowawca-dialektyk, uwikłane s , w wymiarze praktycznym, w czas - czas szpetoty duszy, choroby, pozbywania si szpetoty, uzdrawiania. Tylko rozpoznaj c w wiecie zachowany ład pierwotnego boskiego ład, dusza, która dopu ciła do siebie szpetot , mo e na jego wzór pozby si owego zła. Długo wpatruj c si w niego, musi by jak Demiurg, który wpatrzony we wzór Dobra zło ył według niego wiat. Pora rozpoznawania ład wiata jest zarazem porz dkowania duszy. Rozmowie o eidosach i uczestniczcych w nich rzeczach musiała w plato skiej paidei towarzyszy rozmowa o niepozostaj cej jeszcze w gotowo ci duszy. Po kolei, obie rozmowy były przygotowaniem do rozmów o porz dkowaniu ycia w polis przez uładzon ju i zdoln odkrywa zastany ład dusz (*Polityk*, *Prawa*).

To, e stan pokrewie stwa w duszy jest z konieczno ci (*syngene eks anankes*, 228b6), bowiem zgodny z natur wiata - ład (por. *tou physei syngenous*, 228a7), wyznacza powinno ka dej duszy. Ład wiata, ze sw wzorc ide Dobra, wyznacza duszy konieczno powrotu do stanu ład¹⁴. Pokrewne sobie cz ci duszy pogrupowane s w trzy pary (228b1-b4): 1) mniemania (*doksai*) dze (*epithymiai*); 2) zapał (*thymos*) przyjemno ci (*hedonai*); 3) rozum (*logos*) bóle (*lypai*). Po ich wymienieniu zostało dodane, e pokrewne jest nie tylko to, co składa si na dan par , lecz wszystko wzajemnie (228b3). Jest to analogiczne do relacji pokrewie stwa eidosów i rzeczy, zachodz cej nie tylko w obr bie dychotomicznie rozci tego rodzaju, ale i w obr bie eidosów ró ni cych si stopniem ogólno ci, który odpowiada tu ró nym poziomom zbli ania si do wiedzy. Powa ne traktowanie ka dej rzeczy, podkre lane w *Parmenidesie* i w *Sofi cie*, uzyskuje przez

to nowy wymiar. Poznaj c jak kolwiek rzecz, dusza mo e stawa si lepsza. Rozpoznawanie odbitego w rzeczy ładu eidosów przypomina jej, jak dusza była i jak ma by .

„Miłosna m dro ci” droga *Biesiady*, wyra nie ustopniowana, zaczyna si od po dania (200a2-e5). Bez niego, bez owego rozpu, nie ma ludzkiego ycia. Mniemanie podpowiada, e człowiek powinien pragn dobra i pi kna. Ale w chorej, rozstrojonej duszy inne po dania przeciwstawiaj si po daniu dobra i pi kna, za mniemania, które im towarzyszy , prowadz ostatecznie do działu , które nie s ani dobre, ani pi kne. Eros z *Biesiady*, dzi ki któremu „wszystko si samo z sob wi e” (202e6), który splata wiat boga ze wiatem ludzi, umoliwiaj c tym samym rozmow (203a-a4), do której w *Parmenidesie* dodano filozofi (135c5), nie dopuszcza, by mniemanie kłóciło si z po daniem, przyjemno hamowała (rozmi kczała) odwag , za rozum uciekał przed bólem. W uporz dkowanym relacj pokrewie stwa wiecie Erosa-fdozofa ból nie doprowadza rozumu do nierozumno ci, lecz mimo braku dobra i pi kna - temu doznaniu towarzyszy ból - prowadzi drog poznania ku temu, czego brak dusza czuje. Przez usytuowanie bólu obok rozumu, na ostatnim, najwy szym stopniu dochodzenia do wiedzy, Eleata w *Sofi cie* mówi co wi cej ni Diotima w *Biesiadzie*. Jej mowa pozwalała poł czy ból z niedostatkiem, umieszczonym na pierwszym stopniu drogi do m dro ci, i rozumnie podporz dkowa go celowi (spełnieniu) podczas całej drogi. Natomiast Eleata, mówi c o trzech zagro eniach duszy, z których najwi kszym jest „roznoszenie si ” rozumu z bólem, wyznacza najwi ksze zadanie dla nauczyciela. Jest nim przygotowanie duszy na cierpienie, aby - w sytuacji z mowy Diotimy - nie uciec przed bólem ju na samym pocz tku drogi m dro ci, lecz podporz dkowa go rozumowi¹⁵. Ka e te my le o pseudonauczycielach, którzy nie przygotowuj rozumu na spotkanie z cierpieniem, w zamian obiecuj c przyjemno . A ból i cierpienie najbardziej zagra aj duszy, bowiem przed nimi mo e si rozum cofn .

Ból, nieodł czny od niedostatku i po dania, stanowi cy w drodze Diotimy do wiedzy pierwszy etap, w *Sofi cie* umieszczony jest na ostatnim stopniu obok pokrewnego mu rozumu. Staje si on tym doznaniem, które powinno si spełni tylko w porze bliskiej ju rozumno ci. Podporz dkowany rozumowi, wci ka e duszy d y do wiedzy. Przeciwie stwem tego d enia, ruchu, jest sytuacja, w której to, co z natury jest pokrewne, jak mniemania i po dania, zapał i przyjemno ci, rozum i ból, roznosi si wbrew naturze i powoduje, e dusza nie jest w stanie pokona pierwszego etapu dochodzenia do wiedzy. Ból z niedostatku i po dania, wymuszaj cy na duszy ruch ku spełnieniu, w sytuacji „roznoszenia si ” z rozumem nie pozwala jej wznie si na wy szy stopie drogi miłosnej wiedzy. Ból, zwa niony z rozumem, przerywa ruch, powoduj c zastój (*stasis*). Nie ma tu miejsca na paidei , sko-

ro ta wymaga ruchu, pokonywania coraz to wyższych etapów drogi¹⁶. Zastój w człowieku, choroba duszy (228b8), potrzebuje już tylko lekarza. Jedynie zachowana relacja pokrewieństwa, zachodząca między władzami duszy i afektami, która afekty podporządkowuje władzom, jak oba konie z *Fajdrosa* rozumowi, pozwala, by zaprzęgi duszy pokonał wyznaczony mu przez konieczność drogą. Będzie warunkiem ruchu, nie hamowanego ani nie zniekształcanego „roznośnięciem się” czuci pokrewnych, jest ona tym stanem duszy, który umożliwia paideię.

Ruch (*kinesis*) zawsze zakłada jakiś cel (*Sofista*, 228c1). Jak nauczała Diotima, wyznaczony on jest brakiem i wskazany przez porządanie. Ponieważ od samego rozpoznania braku i patrzenia (*skeptomai*) na cel - do uchwycenia tego, co „wyglądane” (*skopos*) i porządanie - widzenia - prowadzi droga, jest w niej miejsce na błędne, na rozminięcie się z celem (*paraphora*, 228c3). Na skutek nieposiadania jeszcze stosownej miary (*hypo ametrias*) cel, któremu dusza podporządkowuje swoje dążenie (*horme*) i do którego próbuje dostąpić (*tynchanein*), odstopuje od niej (*apo tynchanein*). Skoro zatem każe z duszy ze swej natury dążyć do dobra, jej cel jest zawsze blisko. Swoim pragnieniem wprawiona w ruch, nie może nie chcieć. Porządanie duszy, pokrewne osłowi (*doksa*), należy porządanie dobra i piękna, który prowadzi ostatecznie do wiedzy o dobru i pięknie (widzeniu dobra i piękna), utożsamienie z pragnieniem wiedzy. Niewiedza duszy jest więc zawsze wbrew jej chceniu („zawsze każe dusza nie wie wbrew chceniu”, 228c7). Przyczyną niewiedzy nie jest „roznośnięcie się” władz i afektów, bowiem niszczy ono jakiegokolwiek chcenie, jakiegokolwiek ruch. Tylko dusza uładowana relacją pokrewieństwa władz i afektów i tym samym zdolna do ruchu, może błędnie i odczuwać potrzebę paidei - prowadzenia ku celowi. Nazwany on jest prawdą (228c 10).

Dusza, która dąży do prawdy, dokonuje dwa ruchy. Pierwszy, niechcący celu, jest samym patrzeniem¹⁷. Drugi, rozmiągający się z celem (*paraphord*), jest dążeniem rozumu (*synesis*) do poznania tego, co widziane, choć mimo poddania tego dążenia rozumowi, ten przechodzi obok swego celu (*paraphrosyne*). Jeśli to nie afekt zakłóca drugi rodzaj ruchu duszy - musi być przeciwieństwo pokrewieństwa władzy, aby ruch był w ogóle możliwy - to przyczyną może być tylko to, co do duszy dochodzi z zewnątrz. Skoro jest ona dobra z natury, zatem to, co do niej dochodzi i jest przyczyną zboczenia z drogi ku widzianemu celowi, może na nazwę jedynie złem. Oszepta ono duszę, czyniąc jej ruch ku prawdzie nie wymierzonym (*ametron*, 228d4). Chcac poznać istotę rzeczy, czegoś metodą jest diaireza, dusza, sama pozbawiona miary, może z powodu tej szpetoty popełnić błąd i rozminąć się z celem (*parapherein*). Jeśli początkiem jej ruchu są eidosy, błąd polega na nieprawidłowym dychotomicznym rozdzielaniu (*ouk orthos*, por. *orthos dia-*

krinomena, 227a), gdy pozbawiona miary tnie niezgodnie z wyznaczonymi przez naturę eidosów granicami (kresami). W wyniku takiego oddzielania, które nie stosuje się do miary, zamiast uchwycić eidosy w ich określoności, błądcej ródłem określonych rzeczy, dusza się z nimi rozmija. Chwyta wtedy jakiegoś szpetny rodzaj (*dyseides*). Nie błądce w stanie upodobni nazwy do działania, tworzy sobie widziadła (*eidola*) eidosów i rzeczy. Dusza, nie mogąc uchwycić eidosów (por. *dyseides* w 228a11), oszpecona niewiedzą (*aischra*), odczuwa wstyd (*aischos*, 228e5), bo widzi cel, a nie sięga. Taki sam wstyd odczuwał Alkibiades, który, choć miał najpiękniejsze ciało, przed Sokratesem doznawał uczucia szpetoty - wstydu (*aischynesthai*, *Biesiada*, 216b). I choć dusza Alkibiadesa ze wstydu uciekała przed Sokratesem, aby póniej cierpieć, a nie jest znów przy nim, to inne oszpecone i zawstyżone dusze wprawiane są w kolejny, trzeci ruch - ruch oczyszczania przez zbijanie mniema.

3. Zbijanie mniema (sztuka elenktyczna, 228e5-231a). Przyczyną oszpecenia i tworzenia widziadeł może być tylko jakie rozumowanie, skoro dusza porusza się ku wiedzy drogą rozumowania. Jedynie przez zabicie (*elenchos*) takich rozumowań, które wywołują szpetne widziadła, dusza może się oczyścić. O chorobie duszy, zastoju, nie powiedziane jest w dialogu nic ponad to, że leczenie polega na sztuce karania (*kolastike*, 229a4), zgodnej ze sprawiedliwością (*Dike*, 229a5). W sytuacji, gdy dusza nie jest zdolna do podjęcia trudu, ruchu, nie ma więc miejsca na leczenie przez rozmowę, która przecie wymaga przechodzenia drogi w górę i w dół. Dusza, w której, w wyniku braku pokrewieństwa władz i afektów, „roznosi się” odwaga z przyjemnością - rodzaj bojaźliwości (*deilia*), mniemania z poddaniami - rodzaj rozwiązłości (*akolasia*), wreszcie rozum z bólem - rodzaj niesprawiedliwości (*adikia*, 228e2-e3), nie jest zdolna do trudu rozmowy¹⁸. Tak wewnątrz trznie sparaliżowany dusz Eleata - mistrz w zbijaniu mów (216b) - nie błądzie się więc zajmował. Interesowała go błądzie tylko uroda duszy, jej mądrosć, bowiem tu jest miejsce na paideię.

Sztuką oczyszczającą ze szpetoty niewiedzy jest sztuka nauczania (*didaskalike*, 229a7). Aby Teajtet mógł ujrzeć jej dwa największe rodzaje, a co za tym idzie, odpowiadające im dwa największe rodzaje szpetoty, Eleata ka mu patrzeć (*skopei*, 229b3). Podobnie w metaforze jaskini, obrazie natury ludzkiej ukazującym ją pod względem paidei i jej braku (*Państwo*, 514a2), Sokrates napominał Glaukona, aby patrzył (514a2, 514b8, 515c4) na obraz kajdana niewiedzy (515c5). I jak Glaukon, tak Teajtet odpowiada: „Patrz” (229b4, por. *Państwo* 514b7). Ale choć patrzy, nie widzi tego, co w duszy ludzkiej jest tak „wielkie i uciłiwe” (*mega [...] kai chalepon*) i przeciwstawia się wszelkim innym rodzajom szpetoty (229b11-c3). Jak jest więc ten rodzaj niewiedzy niebezpieczny, skoro mimo swej uciłowości i wielkości

jest tak trudny do rozpoznania. Wyraenie „wielkie i uci liwe” przypomina zwrot u tyty w micie z *Polityka*: „[...] rzeczy uci liwe i niesprawiedliwe” (*chalepa kai adika*, 273c). Słuył on do opisu wiata zatracajcego sw rozumno . Słuchacz tej opowieci równie nie potrafił rozstrzygn , czy ycie w wiecie rozumnym, czy w odchodz cym od rozumno ci jest szcz - liwsze (272b). Czym jest najwi ksza szpetota duszy, pokazuje wi c Eleata - mistrz mów, znawca dusz: „gdy niewiedz cy mniema, e wie” (229c5). Najwi ksz głupot nie jest nie wiedzie , bowiem sama niewiedza wywołuje po danie i ból, który zmusza dusz do ruchu w stron celu - wiedzy¹⁹. Jest ni mniemanie, e wie si to, czego si nie wie. Mi dzy rzeczywist wiedz a fałszywym mniemaniem powstaje wtedy rozdział, który wprowadza w ruch duszy brak miary. D c do wiedzy, my l (*dianoia*, 229c6) mija si z celem; złudzona fałszywym mniemaniem, cho zdolna do ruchu, rezygnuje z niego w poczuciu osi gni cia celu. Ta wielka szpetota, nazwana nieuctwem (*amathia*, 229c9), bierze co , czego nie ma, za co , co jest. Szpeci wi c dusz tych, którzy niebyt bior za byt, i ka nazywa ich „nieukami”.

Inne rodzaje sztuk oczyszczaj cych dusz nazwane s ogólnie „nauczaniem stosowanym” (*demiourgikas didaskalias*, 229d2). Uczy ono, jak w okre lonych wypadkach doj do zamierzonego celu. Nic wi cej na ten temat si ju nie powie. Wa niejsza jest sztuka usuwania najwi kszej szpetoty - *paideia*²⁰.

Paideia, nazwana sztuk nauczania za pomoc rozmowy (*en tois logois didaskalikes*, 229e), podobna jest do sztuki diairetycznej (zob. 227a8). Obie oddzielaj . Pierwsza, dokonuj c logicznych podziałów, odkrywa logos rzeczy, druga oddziela zło od dobra, odró niaj c w rozmowie wiedz od niewiedzy. Dokonuje tego dwiema metodami: bardziej szorstk (*trachyteroron*) i gładsz (*leioteron*, 229e-e2). Droga gładsza jest dla tych, którzy bł dz i nie mog doj do celu (*eksamartanosi*, 230a). Wobec nich wystarczy gniew lub łagodne nakłanianie, polegaj ce na wskazaniu rozumowi wła ciwego kierunku (*nouthetike*, 230a3). Problem zaczyna si , kiedy upominanie nie skutkuje z powodu mniemania, e osi gn ło si ju cel - wiedz , i zaparcia si umysłu na dalsz nauk . Wtedy, mimo „wielkiego trudu” (*meta de pollou ponou*), napominanie „przynosi mały skutek” (*smikron anytein*, 230a9)²¹. W tej sytuacji konieczna jest droga bardziej szorstka, stosowana, w przeciwie stwie do tamtej (por. 229e4-e4), nie od dawna. Poniewa Eleata podpowiada, e prowadz po niej ci, którzy uwa aj , e „wszelkie nieuctwo jest wbrew chceniu” (230a6), łatwo mo na si domy li , e chodzi tu o tych samych, o których wcz nie była mowa, e wiedz , i „zawsze ka da dusza nie wie wbrew chceniu” (zob. 228c7) - czyli o samego Eleat , w którego słowach mo na z kolei odnale Sokratesa i samego Platona.

Szorstka metoda stosowana jest wtedy, gdy podczas napominania (dosł. „wkładania do głowy” - *nou-thetike*) dusza nagle, zbyt szybko przekonuje się sama, a już dotarła do celu, i s dzi, e jest m dra (*sophon*) w tym, w czym jest mocna (*peri deinos*) - np. w jakiej dziedzinie wiedzy (230a7). Taka „m - dro”, zdobyta wbrew chceniu (*akousion*), jest mocna w swej straszności (*deinos*)²². To straszne mniemanie o wiedzy, mimo rzeczywistej niewiedzy, zamyka dusz przed dalsz nauk. Zgodnie z okre leniem człowieka w *Teajtecie*: *anthropos manthanei*, nieuctwo (*amathia*) jest zaprzeczeniem człowiecze stwa. Paideia, oczyszczaj ca z nieuctwa, na nowo go odkrywa. Poniewa nieuctwo jest wbrew ch ci duszy, paideia do niczego nie zmusza, lecz przeciwnie, odrzuca zniewalaj ce dusz mniemanie (*tautes tes dokses ekbolen*, 230b). Przeciwwstawia si w ten sposób pozornej paidei dokonywanej przez sofist (por. *doksopaideutike*, 223b5), która przydaje duszy mniema.

W kontekście tego szorstkiego rodzaju paidei ukazuje się problem niebytu, tego, jak niebytu jest mo liwy. Paideia okazuje się przygotowaniem do ruchu w stronę bytu - prawdy. Skoro dusza, oszpecona mniemaniami, jest nieczuła na łagodny logos, potrzebny jest bardziej szorstki, odrywający od niej to, co ją niewoli. Przedstawiając ten sposób odrzucania mniema, Eleata używa osoby trzeciej, jakby opisywał sztuk kogo innego. Zaznacza tym samym, że ten sztuk odziedziczył po innych, tak jak sztuk mów przez pytania i odpowiedzi odziedziczył po Parmenidesie z dialogu (zob. 217c5). Parmenidesowa forma rozmowy, którą Eleata przejął i obdarzył treścią diairetycznego schodzenia od eidosów do rzeczy, doprowadziła do - znów przejętego - sposobu oddzielania w duszy zła od dobra. Skoro ten rodzaj paidei jest odróżniony od sztuki upominania, stosowanej już przez „dawnych ojców”, domyśla się można, że Eleata przejął go od współczesnych, od tych, którzy mogą nawet teraz go słuchać - a słucha go przecie milczący, s dziwy Sokrates, wiekiem odpowiadający Sokratesowi z wcześniejszych dialogów Platona²³.

Oczyszczanie duszy (wyplenianie rozsianych w niej chwastów) dokonuje się za pomocą pytania: „co kto s dzi o tym, co mówi, gdy nic nie mówi” (230b4). Wykazanie, że s to mniemanie błędnych, jest łatwe (b5), kiedy zbierze się je razem w rozmowie (b6) i zestawi obok siebie. Po wydobyciu ich na jaw, czyli wygłoszeniu ich publicznie przez pozostałych cego pod ich presją, pokazuje się, że s one logicznie sprzeczne, odnoszące się przeciwstawności „do tego samego, pod tym samym względem i w tym samym celu” (b7-b8).

Kierujący tym oczyszczaniem korzysta zatem z metody diairetycznej. Stawiane mniemajcemu pytanie domaga się mianowicie, aby rozwinął on głoszone s dzy po to, aby najpierw ujrzał je w ich różnicę, a później, zebrawszy je w jeden s d i ustawiwszy obok siebie, odstąpił w ten sposób sprzeczny obraz rzeczywistości, do którego się odnosi. Pytanie doprowadza bowiem do oddzielenia głoszonych mniema (*dia-*), aby zebrawszy je razem

(syn-), *ujrze* ich brak pokrewie stwa, gdy odnosz c si do tego samego, s ze sob sprzeczne. Porz dek eidosów i rzeczy, odkryty przez diairez , nie dopuszcza, by dwie sprzeczne nazwy odnosiły si (były upodobnione) do tego, co jest tym samym pod tym samym wzgl dem i według tego samego - do *atomon eidos*. Oczyszczany przekonuje si , e jego dotychczasowa wiedza nie znajduje odpowiednika w porz dku my li i wiata.

Ci, którzy przeszli drog oczyszczania przez pytania, nazwani s „widz cymi” (*hoi horontes*, 230b8). Ujrzeli oni, e ich własne mniemania si roznosz . Oczyszczanie z mniema jest wi c pokazaniem (*epideiknynai*, b7) tego, czego wcze niej ucze nie widział. Po rozpoznaniu sprzeczno ci w mo- wie „widz cy” ju sam mo e si dalej oczyszcza - kierowa zatrzymany ruch duszy do celu. Widz c swoj szpetot (brak miary), oburza si na siebie, za wobec innych, czuj c wstyd, łagodnieje (230b9). Dostrzegaj c zło, odsuwa od siebie (*apallattontai*, 230c2) „wielkie i uparte mniemania”. To odrzucenie zła, które wcze niej dusiło dusz , jest „najprzyjemniejsze i najbardziej trwałe”. Dla duszy przecie , bogatej z natury, aden pozysk nie jest przyjemno ci . Tylko oczyszczanie, oddzielanie zła, przywraca jej naturalne bogactwo i rodzi najwi ksz przyjemno . Oczyszczaj cy wstyd, do którego doprowadza dusz zbijanie mniema (*elenchos*, 230d), przywracaj do stanu miary mi dzy wiedz a niewiedz ²⁴. Taka dusza „uwa a, e to tylko wie, co wie, wi cej nic” (230d3). Ten stan jest ze wszystkich stanów najpi kniej- szy (*beltiste*) - bo pozbawiony szpetoty, i najroztropniejszy (*sophronestate*, 230d5) - wyzbyty pozorów wiedzy o sobie. Tylko w nim dusza mo e by prawdziwie szcz liwa (*ontos eudaimona*, 230e3).

Przypisy:

¹ O duszy, która i tak jest w chitonie ciała, a mimo to próbuje si jeszcze odzia i przystroi , mówił Platon w *Fajdroście* i w *Pa - stwie*. Pó niej powtórzy Dante w *Boskiej komedii*, e cho jeste my robakiem urodzonym po to, aby sta si boskim motylem, naci - gamy na siebie coraz grubszy chiton.

² Rozwój znaczenia słowa *diairesis*, pocz wszy od Herodota, przez sofistów, a do pó nych dialogów Platona, ukazuje C. J. Classen: *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens. München* 1959, s. 78-84: słowo to odnosiło si w najwcze niejszych eposach do „rozdzielania”, najcz ciej cz ci zwierz t. Znaczenie „analizy”, „rozstrzygnięcia mi dzy dwiema mo liwo ciami”, „wyja niania pewnego przedmiotu” uzyskało dopiero u sofistów, głównie Prodikosa i Gorgiasza. U ywane pocz tko- wo wyl cznie w znaczeniu technicznym, jeszcze u Plato skiego Sokratesa jako „przyporz dkowywanie elementów analizowanego przedmiotu pewnym *eide (diairesthai kat' eide)*” (s. 80), dopiero w *Fajdroście* rozwa ane jest od strony teoretycznej. Jako przykład powraca tu pierwotne znaczenie „rozcinańcia cz ci zwierz cia”, z uzasadnionym ontologicznie dopełnieniem - ci cia według ustanowionych *przez natur* granic (265e).

³ W przeciwie stwie do cz stego u ycia *diaresthai*:217a7,219e7,220a9,b10,b14,223d2,225a4,c6,226c3, *diakrinein* pojawiło si w *Sofi cie* do tej pory tylko raz: 216c3 (por. *Parni*. 129e2,135b2,156b5,157a6).

⁴ Sztuka diakrytyczna, umoliwiając rozdzielanie sztuk na kategoryczne i poetyczne, nie może należeć ani do sztuki kategorycznej, ani poetycznej. Inaczej O. Apelt (*Platons Dialog 'Sophistes'*, übersetzt und erläutert von O. Apelt, Leipzig 1914, s. 134, przyp. 19), według którego „Platon nie wypowiedział się, do której z nich ona należy, ani czy w ogóle do nich należy”.

⁵ Por. *Timajos*, 36c-e5, gdzie ruch okrężny, zwiany z rozumnościami, jest nadany światu przez boga. Wielki, kosmogoniczny obraz z *Polityka* ma doraźny cel: poprawienie definicji polityka (277b). Wymaga to ukazania kondycji ludzkiej, uwarunkowanej ontycznie, teologicznie, kosmologicznie i dziejowo (patrz Ch. Horn *Warum zwei Epochen der Menschheitsgeschichte*, w: M. Janka, Ch. Schaefer (Hrsg.): *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt 2002, s. 137-159). Wydaje się zatem, że w tym kontekście uzasadnione jest tłumaczenie gr. *phronesis* jako „sens”, którego łac. odpowiednik *sensus* znaczy zarówno „kierunek”, „zamiar”, jak i „rozumienie, uwiadomienie sobie swego położenia”.

⁶ Przeciwieństwem *chaunoteron*, etymologicznie pokrewnemu chaos, byłoby *kosmeteron*. Pojawilo się ono w pierwszych słowach dialogu jako *kosmios* (216a2), to właśnie Teajtet przypisał sobie i swoim przysłuchującym się teraz towarzyszom, którzy zasłużyli, aby Eleata nie odmówił im „pierwszej laski”, o którą go prosili (217c).

⁷ W kontekście tego pouczenia z *Państwa* do, które tylko zasługuje na nadanie imię, ukazuje się jako zaprzeczenie ładu, zniszczenie relacji pokrewieństwa między ideami. Gdy mówi się o ładzie, mowa sama nie może być chaotyczna. Użyte nazwy nie mogłyby być oceniane ze względu na stosowność („obojętnym wyda się jej, która [nazwa] jest najstosowniejsza [*euprepestaton*]”, 227c-c2) – byłoby to równie czym „nad tym”. Muszby Jedyń (monon, 227c2) upodobnione do odkrytego dziękidialektyce porządku, nie mieszajc w swym znaczeniu tego, co ze swej natury jest oddzielone. Nazwa więc musi być osobno (*choris*) od tego, do czego nie jest upodobniona, tzn. wiąża w jedno (*syndesan*) tylko to, co poprzez sztukdiakrytyczną zostało oddzielone zgodnie z odkrytymi granicami (*aphoristhai*, 227c2-c6).

⁸ Odpowiedzi Teajteta w 228a3 i a5 wyrażają nie wiadomo o trudnościach w nadaniu za to diairez.

⁹ *Diapherein* tłumaczy jako „roznoszenia”, w sensie rozpraszania, rozrywania się. Choc w ten sposób zachowaw tłumaczeniu *pherein* (nie), obecne w *epipherein* (odnosi się) i w *prospherein* (dość czy, co do czego donie). W znaczeniu tych trzech poj zawiera się jedna relacja, pokrewieństwa (zob. zwłaszcza 237c2, 238b3).

¹⁰ Por. 222a3.

¹¹ Stąd jako wewnątrzne rozdarcie, uniemożliwia ruch myśli. Jako przeciwieństwo ruchu, jest zastojem.

¹² Słowo „pokrewieństwo” (*syngeneia*) używane jest w sposób znacząco oszczędny, w przeciwieństwie do słów oznaczających rozdzielanie, np. *diareomai*, *apochorizein*. Wcześniej pojawiło się tylko raz, w 221d9, przy upomnieniu, aby pokrewieństwo rzeczy nie uchodziło uwadze diairetyka. Patrzenie na rzecz w jej relacji pokrewieństwa jest zatem stałym wiadomością dobrą lub złą.

¹³ W tym kontekście użycie łac. wyrażenia *differentia specifica*, b d czego literalnym tłumaczeniem gr. *diaphora eidike*, jakoby byłoby nieodpowiednie!

¹⁴ Myśl, że Dobro jest poza koniecznością, wyrażona zostanie jeszcze raz w *Prawach*. Wzorem dla prawodawcy może być tylko to, co najlepsze (m.in. pokój), a nie to, co konieczne (walka z wrogiem, skoro już wroga do siebie dopuszczono, 628cd). Dobrem nie jest pokonanie zła, lecz niedopuszczenie go do siebie. Ale jeżeli taka sytuacja już zaszła, podjęcie walki ze złem staje się konieczne. Tam, gdzie walka jest koniecznością, nie ma miejsca na dobro lub zło. Podobnie w skali jednostki, walka ze swoimi wadami nie jest tym, co najlepsze, lecz tym, co konieczne. To rozróżnienie dobra i konieczności zilustrowane jest przykładem medycznym. Traktowanie wojennego zwycięstwa jako dobra przypomina mniemanie, że „chory wtedy się czuje najlepiej, gdy zażył leki przeczyszczające, a nie zwraca się uwagi na tego, kto ich w ogóle nie potrzebuje” (628d). To, co jest dobrem dla zdrowego ciała, nie jest dobrem dla chorego. Chory nie ma wyboru, podjęcie walki ze złem (chorobą), skoro już zostało dopuszczone, jest porządkiem i koniecznością, aby zachować go przy życiu. Stąd pytanie o to, co jest najlepsze, nie może się odbywać w odniesieniu do ciała chorego (zwannego), lecz w odniesieniu do zdrowego. Przejście między dobrem a złem nie jest płynne. Między nimi jest konieczność. Dobro nie jest stanem, w którym ustąpiło zło, lecz takim, do którego do niego nie ma dostępu.

¹⁵ Por. *Pa stwo* 515c-e: wi zie jaskini nie przygotowany do przyj cia bólu ucieka przed ra cym oczy wiatłem, skłonny za bi tego, kto do bólu si przyczynia (517a).

¹⁶ Przykład dobrego ucznia dał młody Sokrates w *Parmenidesie*, chwalony za p d do mów, który był warunkiem podj cia si przez Parmenidesa jego paidei (130b).

¹⁷ Widzenie jako ruch duszy: zob. *Tmajos*, 45d, 64b, 65a, 67b.

¹⁸ O duszy, która nie mo e by boja liwa, dzika i niesprawiedliwa, je li chce zajmowa si filozofi , poucza te *Pa stwo*, 486b3-c. Taka dusza musi, zgodnie ze sw „włas natur ”, by zdolna do „łatwego prowadzenia” ku prawdzie. Jej zaprzeczeniem jest natomiast dusza, w słowach z *Sofisty*, chora, której władze i afekty „roznosz si ” wbrew naturze. Ci gnij w tedy „do braku miary” (*hellei eis ametrian*, 486d5), a prawda jest przecie „pokrewnazmiar ” (*aleltheian[...]* *syngene einai emetria*, 486d7). Oczyszczanie, które ma przywróci duszy miar , aby nie rozmięła si z celem wyznaczonym przez jej d enie ku m dro ci, byłoby wtedy „trudem na marne” (*anoneta ponon*, 486c10). „Dobra natura” była te warunkiem paidei w *Parmenidesie* (135a7). Bez niej nie mo na było naucz „dosi nego i dobrego oddzielania” eidosów (135b2).

¹⁹ Por. *Biesiada* 204a.

²⁰ Pytanie Eleaty: czy ten rodzaj oczyszczania duszy jest ju niepodzielny (*atomon*), czy te wymaga dalszej diairezy (229d9), stanowi moment kolejnego przelomu w rozmowie, moment rozpocz cia elenktycznej paidei Teajteta. Tak jak diaireza w dkarza i sofistysty prowadziła Teajteta do odkrywania porz dku rzeczy i eidosów, zwie czonego dotarciem do atomon eidos (na temat atomon eidos jako celu diairezy zob. J. Stenzel: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Stuttgart, 1961III, s. 57-62), tak teraz, z chwil rozpocz cia diairezy sztuki paideutycznej, Teajtet b dzie miał stosown okaz , by pozbywa si swojej szpetoty. Na wzór odkrytego wcze niej ładu - o czym przypomina u ycie, po tak długiej przerwie, słowa *diairesis* - zach cany jest do porz dkowania, oddzielania zła od dobra w swojej duszy (por. O. Apelt, dz. cyt. przyp. 27, s. 135, według którego zawarta jest tu ironia Platona wyja niaj cego „swoj paidei ” przez metod podziałów).

²¹ Por. *Polityk* 273c-d: oznak odchodzenia od rozumno ci (boskiego ładu) jest zamiana proporcji. Zamiast wielkich dóbr z małym złem, jest wielkie zło z małym dobrem.

²² Przymiotnik *deinos* („straszny”, „przera liwy”) z przysłówkiem *peri* znaczy te „mocny”, „biegły”.

²³ Młody Sokrates, słuchaj cy doskonałej formy wiczenia si w dialektyce w *Parmenidesie*, powraca w *Sofi cie* ju s dziwy, jako wiadek rozmowy o oczyszczaniu duszy. Swym do wiadczeniem zdobytym podczas diatryby z czasów młodo ci, wiadczy temu. czemu teraz milcz co si przysłuchuje.

²⁴ Na temat oczyszczaj cej roli *elenchos*, jakiemu Diotima poddaje Sokratesa w *Biesiadzie* przed wtajemniczeniem go w sprawy Erosa, zob. Ch. Riedweg: *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin-New York 1986, s. 17- 28.