

Platon

Platon, "Lizys. O przyjaźni" w przekładzie Joanny Sowy

Collectanea Philologica 10, 3-87

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WSTĘP

1. Miejsce *Lizysa* w twórczości Platona

Literatura dotycząca *Lizysa* nie jest, w porównaniu z innymi dialogami Platona, zbyt bogata. Z reguły większość opracowań zajmujących się twórczością i nauką Platona poświęca *Lizysowi* jedynie krótkie wzmianki, wymieniając go zwykle w jednym rzędzie z innymi mniejszymi dialogami, określanymi jako „wczesne”, „sokratyczne” czy też „aporetyczne”. Przy bliższym zapoznaniu się z tą kwestią okazuje się jednak, że wśród małych utworów Platona *Lizys* budzi najwięcej kontrowersji i trudno jest znaleźć choćby jeden jego aspekt, co do którego uczeni byliby ze sobą zgodni. Wątpliwości pojawiają się nawet przy ocenie autentyczności dialogu: mimo że obecnie zdecydowana większość badaczy uznaje *Lizysa* za dialog autentyczny¹, w XIX stuleciu jego autentyczność była kwestionowana kilkakrotnie².

Problemem znacznie bardziej kontrowersyjnym pozostaje chronologiczne umiejscowienie *Lizysa* wśród innych dialogów Platona. Według przekazu Diogenesa Laertiosa (III, 35), *Lizys* jest jednym z najwcześniejszych dialogów – miał powstać jeszcze za życia Sokratesa. Tradycyjna starożytna klasyfikacja Trasyllosa, który podzielił utwory Platona na dziewięć tetralogii, łączy *Lizysa* z *Charmidesem* i *Lachesem*³, a więc typowymi dialogami sokratycznymi. Teza o wczesnym powstaniu *Lizysa* została przyjęta przez wielu uczonych w XIX wieku⁴ i pozostaje nadal jedną z najbardziej rozpowszechnionych teorii, mimo wielokrotnego podejmowania prób jej podważenia. Badania stylometryczne W. Dittenbergera i C. Rittera przesunęły czas powstania *Lizysa* na okres nieco

¹ Wyjątkiem jest V. Tejera (*On the Form and Authenticity of the Lysis*, „Ancient Philosophy” 1990, no 10, s. 173–191), którego zdaniem analiza formy *Lizysa* przemawia za jego nieautentycznością.

² Podważali ją m. in. F. Ast, *Platons Leben und Schriften*, Leipzig 1816, s. 429–434 i J. Socher, *Über Platons Schriften*, Munich 1820, s. 137–144.

³ Czwartym dialogiem należącym do tej tetralogii jest *Teages*, uznawany obecnie za utwór nieautentyczny.

⁴ Przykładowo, K. Hermann (*Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839, s. 387–388) zgadza się z przekazem Diogenesa Laertiosa o powstaniu *Lizysa* jeszcze za życia Sokratesa; F. Schleiermacher (*Platons Werke*, Bd. I, Berlin 1804, s. 173) uważa *Lizysa* za bezpośredni „dodatek” do *Fajdrosa*, uznanego przez niego za najwcześniejszy dialog Platona – *Lizys* miałby stanowić „dialektyczne objaśnienie” bardziej mitycznego *Fajdrosa*.

późniejszy, stawiając go w bliskim sąsiedztwie *Uczty*. Do takich samych wniosków doszedł na początku ubiegłego wieku w swojej poświęconej *Lizysowi* rozprawie W. E. J. Kuiper, zdaniem którego *Lizys* został napisany dopiero po *Uczcie*. Te dwie tendencje znalazły swój najpełniejszy wyraz w prowadzonej w latach 1913–1917 polemice M. Pohlenza z H. von Arnimem, najgłośniejszym sporze na temat chronologicznego przyporządkowania *Lizysa*, w dużym stopniu odwołującym się do analizy treści dialogu. Zapoczątkowało go umiejscowienie dialogu przez Pohlenza pomiędzy *Fajdrosem* a *Ucztą*; jednocześnie Pohlenz wyraził opinię, że *philia* w *Lizysie*, oparta na poczuciu braku, jest ściśle związana z miłością erotyczną. Przeciwno obu tezom ostro zaprotestował von Arnim, według którego opisywana w *Lizysie* *philia* jest pojęciem całkowicie odmiennym niż *erōs*. Zdaniem von Arnima *Lizys* ma też znacznie więcej wspólnych cech z *Charmidesem*, *Lachesem* i *Eutyfronem* niż z dialogami erotycznymi, co łączy się oczywiście ze – zgodnym z tradycją – przypisaniem *Lizysa* do wczesnego okresu twórczości Platona⁵. W późniejszych latach problem ten nie wywoływał wprawdzie równie gorących sporów, lecz większość autorów zajmujących się *Lizysem* zazwyczaj opowiadała się po jednej ze stron. W drugiej połowie XX wieku pojawiły się próby łączenia *Lizysa* z innymi dialogami: *Parmenidesem*⁶, *Gorgiaszem*, *Eutydemem*, *Menonem*⁷, *Protagorasem*⁸, a nawet upatrywania w nim „miniatury” *Państwa*⁹. W najnowszych opracowaniach poświęconych chronologii dialogów Platona *Lizys* wymieniany jest po *Uczcie*, a przed *Fajdrosem*¹⁰, lub też zalicza się go – wraz z *Ucztą* – do grupy dialogów wczesnych, wykazujących jednak pewne cechy charakterystyczne dla utworów późniejszych¹¹. Taka różnorodność opinii ma swoje uzasadnienie w tym, że w *Lizysie*, mimo jego niewielkiej objętości, można istotnie bez trudu doszukać się wielu powiązań i paraleli z większością pozostałych dialogów Platona – F. Horn określił nawet *Lizysa* jako „dzieło podstawowe dla całego pisarstwa Platona”¹². Nie roszcząc sobie pretensji do rozwiązania wszystkich łączących się z tym zagadnień, sądzę jednak, że tradycyjne powiązanie *Lizysa* z wczesnymi dialogami sokratycznymi nie jest oparte na dostatecznie mocnych podstawach – mimo kilku niewątpliwych podobieństw *Lizysa* oddzielają od nich również wyraźne różnice, dotyczące przedmiotu badania i sposobu prowadzenia roz-

⁵ Cały przebieg polemiki szczegółowo relacjonuje D. Bolotin, *Plato's Dialogue on Friendship. An Interpretation of the Lysis with a New Translation*, Ithaca 1979, s. 201–225.

⁶ A. Begemann, *Plato's Lysis*, Amsterdam 1960.

⁷ V. Schoplick, *Der platonische Dialog Lysis*, Freiburg, Augsburg 1969.

⁸ D. Adams, *The Lysis Puzzles*, „History of Philosophy Quarterly” 1992, no 9, s. 3–17.

⁹ S. Solère-Queval, *Un petit detour de Socrate. Essai de relecture du Lysis*, [w:] *In honorem J. P. Dumont Melanges reunis, Travaux et Recherches*, Lille 1994, s. 71–82.

¹⁰ H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982.

¹¹ L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990.

¹² F. Horn, *Platonstudien*, Wien 1893, s. 118.

mowy. Natomiast związek *Lizysa z Ucztą* nie może, moim zdaniem, podlegać dyskusji – świadczy o tym zarówno wyraźne pokrewieństwo wielu koncepcji przedstawionych w obu dialogach, jak i możliwość znalezienia w *Uczcie* rozstrzygnięcia wielu problemów, które w *Lizysie* pozostają kwestiami otwartymi.

Spory budzi też kwestia występowania w *Lizysie* teorii idei. Większość badaczy przyznaje wprawdzie, że świat idei nie występuje w *Lizysie* w formie bezpośredniej; niektórzy dopatrują się w nim jednak jego wyraźnych „śladów” czy też „zapowiedzi”. Najbardziej zdecydowanym zwolennikiem tej teorii jest K. Glaser, który stara się udowodnić, że *Lizys* zawiera wiele metafizycznych myśli, stanowiących zarodek nauki o ideach. Również wielu innych autorów, bardziej powściągliwych w swoich opiniach, jest skłonnych utożsamiać występujące w *Lizysie* pojęcie *prōton philon* („to, co jest mile jako pierwsze”) z ideą dobra¹³. Przeciwnicy tej hipotezy słusznie jednak zauważają, że nie przyszłaby ona do głowy nikomu bez uprzedniej lektury innych dialogów Platona¹⁴.

Sprzeczne sądy i opinie dotyczą wreszcie oceny wartości dialogu. Ponieważ wieloznaczność jego przedmiotu nie zostaje w *Lizysie* objaśniona w sposób bezpośredni, niektórzy uczeni sądzą, że *Lizys* jest utworem niejasnym i słabym¹⁵. *Lizys* znajduje się dodatkowo w tej niekorzystnej sytuacji, że ze względu na swoją tematykę pozostaje z jednej strony w cieniu mitycznych przedstawień *Ucztę* i *Fajdrosa*, z drugiej zaś – obszernych i bezpośrednich w formie traktatów Arystotelesa; stąd często pojawiają się próby interpretowania *Lizysa* w świetle tych utworów, poprzez narzucanie mu podawanych w nich rozwiązań lub traktowanie go jako rodzaju „wstępu” do nich (jak w przypadku wspomnianej wyżej teorii idei)¹⁶. Innym sposobem doszukiwania się w *Lizysie* pozytywnych treści jest upatrywanie w nim apologii nauczania Sokratesa¹⁷ lub krytycznego przedstawienia dotychczasowych kierunków filozoficznych¹⁸. Dopiero począwszy od połowy XX wieku zwiększa się – ze wszech miar zasłużone – zainteresowanie samym *Lizysem*, a w poświęcanych mu artykułach i monografiach¹⁹ można zaobserwować rodzenie się i nasilanie tendencji do dostrzegania w nim odbicia rzeczywistych i interesujących zagadnień filozoficznych.

¹³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2001, s. 256; V. Schoplick, *op. cit.*, s. 55; G. Stallbaum, *Prologomena ad Lisidem*, [w:] *Platonis Lysis*, Gothae et Erfordia 1857, s. 113; A. Westermayer, *Der Lysis des Platos zur Einführung in das Verständnis der sokratischen Dialoge*, Erlangen 1875, s. 93.

¹⁴ U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, Bd. II, Berlin 1919, s. 75; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge 1975, s.153.

¹⁵ W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, s. 143.

¹⁶ Por. W. R. M. Lamb, *Introduction to the Lysis*, [w:] *Plato*, III. *Lysis. Symposium. Gorgias*. *The Loeb Classical Library*, London 1853, s. 4.

¹⁷ H. von Arnim, *Platons Jugenddialoge*, Bd. II, Berlin 1914; A. Westermayer, *op. cit.*

¹⁸ A. Westermayer, *op. cit.*

¹⁹ Patrz Bibliografia.

2. *Lizys* jako utwór literacki

Od samego początku lektury *Lizysa* powinniśmy zdawać sobie sprawę z tego, że dialog platoński, a zwłaszcza dialog sokratyczny, stanowi specyficzny gatunek literacki, będący w większej mierze utworem artystycznym niż traktatem filozoficznym; dlatego nie można oddzielać filozoficznej treści przedstawianych w nim rozmów od ich artystycznej „oprawy”, ponieważ warunkują się one wzajemnie i tworzą spójną całość. Spośród zaś innych małych dialogów *Lizys* szczególnie wyróżnia się poziomem artystycznego opracowania, troską o detale, rysunkiem postaci – co sprawia, że nawet uczeni krytykujący treść *Lizysa* nie odmawiają mu „nieporównanego uroku”²⁰.

Lizys należy do grupy dialogów diegematycznych („opowiadających”), co oznacza, że jego treść nie jest przekazywana bezpośrednio, lecz relacjonowana komuś w formie opowiadania. W tym wypadku zarówno narratorem, jak i komentatorem dialogu jest sam Sokrates; nie wiemy natomiast, kim jest jego słuchacz bądź słuchacze – możemy się jedynie domyślać, że muszą być to osoby z kręgu bliskich znajomych Sokratesa, które nie potrzebują dokładniejszych objaśnień dotyczących występujących w dialogu miejsc i osób. W tej sytuacji komentarze Sokratesa zarysowują przede wszystkim charakterystyki uczestniczących w rozmowie postaci oraz zwracają uwagę na kontekst wypowiedzianych słów, co często stanowi ważną wskazówkę do ich interpretacji. Jego wnikliwa obserwacja odnotowuje nie tylko słowa rozmówców, ale ich milczenie, stopień skupienia uwagi, rumieńce czy ton wypowiedzi – w rezultacie przekazując słuchaczom, niejako „na marginesie” filozoficznych rozważań, subtelne portrety psychologiczne bohaterów dialogu, które pojawiają się na tle scenerii odmalowanej z plastyczną wyrazistością. Przesuwający się przed oczami słuchaczy i czytelników szereg krótkich scenek rodzajowych nie tylko przybliża atmosferę spotkania i wprowadza w świat wzajemnych relacji uczestniczących w nim osób, ale pełni też ważną funkcję w dramaturgii dialogu, dzieląc go na części różniące się od siebie pod względem treści i formy prowadzonych rozmów.

Choć miejsce i czas akcji dialogu zostają w nim wyraźnie określone: nowo wybudowana palestra, pomiędzy Akademią a Lykejonem, koło źródła Panopsa, w dniu obchodów święta Hermesa (Hermejów), to dla nas niestety żadne z tych określeń nie niesie ze sobą jednoznacznej treści²¹. Nie wiemy też dokładnie, w jakim okresie życia Sokrates prowadził opisywaną przez siebie rozmowę – jedyną wskazówką może być to, że w ostatnich słowach dialogu filozof sam określa siebie jako „starego człowieka” (*gerōn anēr*). Biorąc jednak pod uwagę, że Meneksenos, który w *Fedonie* jest wymieniany jako jeden z towarzyszy

²⁰ J. J. Verbrugh, *Über platonische Freundschaft*, Zürich 1930, s. 66.

²¹ Istniejące na ten temat informacje, jak również wątpliwości, kontrowersje i interpretacje przedstawione są w przypisach i Komentarzu.

Sokratesa obecnych przy jego śmierci, w *Lizysie* jest dopiero młodym chłopcem, można przypuścić, że od procesu dzieli jeszcze Sokratesa co najmniej kilka – lub nawet kilkanaście – lat.

Pod względem formy *Lizysa* można podzielić na dwie zasadnicze części: dość długie wprowadzenie, zapoznające czytelnika z okolicznościami akcji i występującymi w dialogu postaciami, oraz tak zwaną część dialektyczną, w której Sokrates prezentuje swoją metodę prowadzenia rozmów i wspólnego dochodzenia do prawdy, bądź też – jak w tym wypadku – uświadamiania rozmówcom ich niewiedzy. Jednak oba elementy dialektycznej metody Sokratesa: elenktyczny, czyli „zbijający”, oraz majeutyczny, czyli „położniczy”, przyjmują w *Lizysie* formę nieco odmienną niż w innych dialogach, co bezpośrednio spowodowane jest tym, że Lizys i Meneksenos są najmłodszymi rozmówcami Sokratesa, a ich przekonania – fałszywe czy prawdziwe – nie są jeszcze ani w pełni skryształizowane, ani tym bardziej utrwalone. Sokrates nie musi więc obalać, jak dzieje się to w innych dialogach, proponowanych przez nich twierdzeń, lecz ogranicza się do wykazania chłopcom bezpodstawności ich rodzącego się – z różnych powodów – zbyt wysokiego mniemania o sobie i uświadomienia konieczności dążenia do wiedzy pod kierownictwem dobrego nauczyciela. Nie ma też w *Lizysie* zbyt wielu elementów majeutyki – z wyjątkiem pierwszej rozmowy z Lizysem, w której chłopiec udziela dwóch samodzielnych odpowiedzi, młodzi rozmówcy Sokratesa praktycznie ograniczają się do potakiwania wywodom filozofa, a jedynym źródłem kolejnych definicji pozostaje sam Sokrates. Na uwagę zasługują natomiast różne style prowadzenia rozmowy, zaprezentowane przez Sokratesa: od prostej w treści i formie, nieco żartobliwej rozmowy z Lizysem, poprzez pokaz erystyki w rozmowie z Meneksenosem, do krytyki poglądów poetów i filozofów oraz „natchnionych” filozoficznych rozważań pod koniec dialogu. Ponieważ zmianom w formie i treści towarzyszą z reguły wspomniane wcześniej zmiany w dramaturgii, zrozumiałą może stać się pogląd A. Westermayera, któremu budowa *Lizysa* przypomina grecką tragedię w pięciu aktach²². Ponieważ zaś zawarte w dialogu rozważania zamyka króciutki, ale bardzo żywy i plastyczny epilog, możemy dodać, że jest to tragedia zakończona dramatem satyrowym.

3. Pojęcia *philos* i *philia* od Homera do Platona

Zarówno figurujące w podtytule dialogu *Lizys* słowo *philia* (φιλία), tłumaczone tradycyjnie jako „przyjaźń”, jak i starsze od niego *philos* (φίλος)²³ –

²² A. Westermayer, *op. cit.*, s. 119–120.

²³ O ile słowo *philos* znajdujemy już w *Iliadzie* i *Odysei*, to pochodzenie nie występującej u Homera formy *philia* jest kwestią dyskusyjną. Tradycyjnie za jej twórcę uchodzi Empedokles

„przyjaciół”, mają w języku greckim długą historię, w ciągu której dla obu pojęć wykształciła się szeroka gama znaczeń i zastosowań.

Jak dowodzą badania językoznawcze, słowo *philos* jest przede wszystkim przymiotnikiem, w którym można doszukiwać się dwóch podstawowych znaczeń: „miły”, „drogi” oraz „swój”, „własny”. Analiza tekstów wykazuje, że drugie z nich jest prawdopodobnie znaczeniem pierwotnym – w *Iliadzie* i *Odysei* określenie *philos* występuje przede wszystkim w funkcji zaimka dzierzawczego (co nie wyklucza oczywiście pozytywnego zabarwienia emocjonalnego)²⁴. W poematach Homera słowem *philos* oznaczane jest przede wszystkim to, z czym łączy nas ścisły związek, oparty na poczuciu przynależności; wszystko, co przyczynia się do poczucia bezpieczeństwa, wolności i samowystarczalności bohaterów Homera: życie, ciało i jego części, ale także szaty, domy i okręty. W stosunku do innych ludzi przymiotnik *philos* również oznacza przede wszystkim ścisły związek i przynależność, w pierwszym zaś rzędzie przynależność „naturalną”, opartą na więzach krwi. Ta najbardziej podstawowa i pierwotna forma *philia*, oparta na pokrewieństwie (*syngeneia*), pozostała żywa również wówczas, kiedy pokrewieństwo przestało być uważane za jedyną silną podstawę związków między ludźmi. Nawet wtedy bowiem, kiedy członków rodziny (*syngeneis, oikeioi*) nie łączyła wzajemna życzliwość, pozostawali związani ze sobą wspólną przynależnością rodową, związkami krwi – byli więc, w odczuciu Greków, *philoi*²⁵.

Już u Homera spotykamy też oczywiście związki przyjaźni, które nie są oparte na pokrewieństwie. Przyjaciół taki nie jest jednak nazywany *philos*, lecz *hetairos* – „towarzysz”; określenie *philos* występuje natomiast często obok niego. Prawdopodobnie właśnie w tym sformułowaniu: *philos hetairos*, należy dopatrywać się początku nadawania słowu *philos* znaczenia „przyjaciół”. Rzeczownik *philos* byłby więc z pochodzenia „urzeczownikowionym” zaimkiem dzierzawczym, a jego zastosowanie wobec osób nie związanych ze sobą pokrewieństwem miało podkreślać szczególną siłę łączącego je związku.

(fig. 18 Diels) lub Pitagoras (Jamblich, *De Pythagorica vita* 230). Wartość tych przekazów kwestionuje F. Dirlmeier (*Φίλος und φιλία im vorhellenistischen Griechentum*, München 1931), wyrażając pogląd, że za całkowicie potwierdzone można uznać występowanie formy *philia* dopiero w prozie (Herodot, Tukidydes) i inskrypcjach V w. p.n.e.

²⁴ Por. H. J. Kakridis, *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère*, Thessalonique 1963; M. Landfester, *Das griechische Nomen „philos” und seine Ableitungen*, „Spudasmata” 11, Hildesheim 1966; A. W. D. Adkins, *Friendship and Self-sufficiency in Homer and Aristotle*, „Classical Quarterly” 1963, no 12. Przeciwny pogląd wyraża D. Konstan (*Friendship in the Classical World*, Cambridge 1997), którego zdaniem podstawowym znaczeniem słowa *philos* było „drogi”, natomiast znaczenie „swój” zostało dodane później. Niewątpliwie jednak znaczenie to przetrwało również w późniejszej literaturze greckiej, aż do epoki hellenistycznej.

²⁵ Wyraźnym tego przykładem jest fragment *Fenicjanek* Eurypidesa, w którym Polinejes mówi o swoim zmarłym bracie: „Bliski był wrogiem, lecz pozostał bliski” (w. 1446, tłum. J. Łanowski; w oryginale na miejscu słowa „bliski” stoi *philos*).

Pochodzący od niego czasownik *philein* (φιλεῖν) – „lubić, kochać”, znaczyłby zaś dosłownie: „traktować kogoś jak swojego”.

W epoce homeryckiej owi *philoí hetairoi* byli dla siebie przede wszystkim towarzyszami broni i morskich wypraw. Refleksje na temat przyjaźni przynosi nam dopiero literatura VII i VI wieku p.n.e. – przede wszystkim Teognis, tragiczy i zachowane zbiory poezji gnomicznej. W utworach tych przyjaźń nie jest już związana z pokrewieństwem, lecz decyduje o niej wolny wybór, który powinien być dokonywany z rozwagą (co naturalnie nie wyklucza łączącego przyjaciół spontanicznego uczucia). Najtrwalszą przyjaźń można znaleźć pomiędzy ludźmi równymi sobie i podobnymi, których łączy sposób myślenia i wspólne poglądy, również polityczne – *homonoía*. Przyjaźń wymaga cnoty – prawdziwym przyjacielem może być tylko człowiek dobry: szczery w swoich uczuciach, wierny w potrzebie i nieszczęściu, zdolny do wyświadczenia i odwzajemniania przysług. Dobry przyjaciel jest najcenniejszym dobrem – *ktēma* (dosł. „zdobyczą”, „nabytkiem”), jego posiadanie – dowodem własnej wartości. Wyświadczenie dobrodziejstw przyjaciołom i szkodzenie wrogom to jedna z najstarszych i podstawowych zasad greckiego pojęcia sprawiedliwości.

W warunkach demokracji pojęcie *philia* poszerzyło jeszcze swój zakres – życie w demokratycznej *polis* sprzyjało zarówno tworzeniu się spontanicznych związków przyjaźni (wspólne ćwiczenia i nauka w palestrach i gimnazjonach, obrzędy religijne, służba wojskowa), jak i układom opartym na wspólnocie interesów: przyjaciele składali poręczenia przed sądem, stanowili też polityczne zaplecze, dzięki któremu jednostka w warunkach demokracji mogła zyskać znaczenie i władzę. Dzięki poparciu „przyjaciół” zdobywali władzę tyrani, „przyjaźń” mogła łączyć ze sobą państwa.

W refleksji filozoficznej pojęcie przyjaźni pojawiło się dość późno; harmonia przeciwieństw Heraklita i spajająca wszystkie elementy świata *philia* Empedoklesa pierwotnie nie miały nic wspólnego ze stosunkami między ludźmi. Prawdopodobnie największą rolę odgrywało pojęcie *philia* zarówno w myśli, jak i praktyce życia pitagorejczyków. Zgodnie z przekazanymi świadectwami²⁶ Pitagoras głosił naukę o przyjaźni łączącej ze sobą wszystkich i wszystko: ludzi ze sobą nawzajem, bogami i zwierzętami, ciało z duszą, części duszy ze sobą etc. Członkowie szkoły Pitagorasa mieli zaś, według jego reguł, uważać się za braci; powinna łączyć ich przyjaźń oparta na równości i wspólnocie, zgodnie z rozpowszechnioną później w całej Grecji zasadą *koína ta tōn philōn* – „rzeczy przyjaciół są wspólne”. Wspólnota ta dotyczyła nie tylko dóbr materialnych, ale również, a nawet przede wszystkim, myśli i poglądów. Całkowita *homonoía* sprawiała, że przyjaciel stawał się dla przyjaciela „drugim sobą” (*allos autos*).

Do rozwoju refleksji nad przyjaźnią przyczynili się również sofisci, którzy stawiając w centrum swoich zainteresowań człowieka i jego sprawy musieli

²⁶ Porfiriusz, *Życie Pitagorasa*; Jamblich, *Zbiór nauk pitagorejskich*.

zwrócić uwagę na stosunki łączące go z innymi ludźmi. Myśl sofistów, choć często powtarzała znane już wcześniej formuły i nakazy, kładąc szczególny nacisk na zasadę utylitaryzmu, wniosła jednak do koncepcji *philia* pewne elementy oryginalne: Protagoras zapoczątkował pojmowanie przyjaźni jako więzi między obywatelami jednego państwa, istotnego elementu „mądrości obywatelskiej”, owocu sprawiedliwości; również sofistom należy przypisać stworzenie pojęcia „przyjaciół z natury” (*physei philoi*).

Zastosowanie pojęć *philos* i *philia* w dialogach Platona w dużym stopniu odzwierciedla wymienione wyżej tendencje – pojawia się w nich wiele elementów dotychczasowej tradycji literackiej i filozoficznej, które Platon przejmuje i przekształca. Odróżnienie własnego wkładu Platona w kształtowanie koncepcji *philia* jest zadaniem trudnym i nie do końca możliwym. Nie potrafimy rozstrzygnąć, jak silny wpływ wywarło na niego zetknięcie się z nauką i praktyką życia pitagorejczyków; w jakim stopniu zostały przez niego przekazane, a w jakim zmienione poglądy sofistów. Nie można też zapominać o wpływie Sokratesa i kręgu jego uczniów, których zarówno Platon, jak i Ksenofont określają mianem *philoi* i *hetairoi*.

Najłatwiej daje się oczywiście dostrzec te fragmenty, w których bezpośredni wpływ tradycji jest niewątpliwy. Znajdujemy w nich informacje o udzielanym przez przyjaciół w sądzie poparciu i poręczeniach pieniężnych, wraz z przekonaniem, że haniebną rzeczą jest ceniecie pieniędzy wyżej od przyjaciół²⁷. Obowiązki wobec przyjaciół są wymieniane w jednym rzędzie z obowiązkami wobec państwa, dzieci i krewnych²⁸, a związki przyjaźni zawarte przez ojców powinny być podtrzymywane przez synów²⁹. Przysługi wyświadczone nam przez przyjaciół powinniśmy cenić bardziej niż te, które sami wyświadczamy³⁰ – a wyświadczenie dobrodziejstw przyjaciołom i szkoderie wrogom jest podstawową zasadą sprawiedliwości³¹. Przyjacielem może być tylko człowiek dobry³². Odczuwamy lęk, aby wobec przyjaciół nie okryć się hańbą i wstydem³³. Człowiek niemądry i niegodny zaufania nigdy nie będzie miał przyjaciół³⁴ – tak więc posiadanie przyjaciół jest pewną oznaką cnoty³⁵. Znajdujemy też nawiązania do znaczenia więzów krwi. W *Meneksenosie* wypowiedziane zostaje przekonanie, że człowiek, który zhańbił swoich krewnych, nie ma żadnego przyjaciela

²⁷ *Obrona Sokratesa* 34c, 38b; *Kriton* 44c, 45a.

²⁸ *Prawa* 718a, 730b.

²⁹ *Laches* 180e, 181c; zobowiązanie to dotyczy przede wszystkim najbardziej zrytualizowanej, znanej już w epoce Homera formy „przyjaźni” – zawieranego oficjalnie układu gościnności (*ksenia*).

³⁰ *Prawa* 647b.

³¹ *Państwo* 332d, 336a, 3632b; *Gorgiasz* 492c.

³² *Państwo* 335a.

³³ *Prawa* 647b.

³⁴ *Prawa* 730c.

³⁵ *List VII* 332c.

ani wśród ludzi, ani wśród bogów³⁶; natomiast ci, którzy dbali o pomnożenie czci rodu, po śmierci przyłączają się do swoich przodków „jak przyjaciele do przyjaciół”³⁷. W *Państwie* z kolei ojciec określany jest mianem „najstarszego przyjaciela”³⁸. Z pojęć tradycyjnych wywodzi się też często powtarzana przez Platona zasada przyciągania się tego, co podobne i pokrewne³⁹, oraz przekonanie, że równość rodzi przyjaźń⁴⁰.

Rodowód pitagorejski ma natomiast cytowane przez Platona przysłowiowe *koina ta tōn philōn*⁴¹. Prawdopodobnie również od pitagorejczyków pochodzi przedstawiona w *Timajosie* wizja świata, którego wszystkie elementy spojone są przyjaźnią⁴², tak samo jak części ludzkiego ciała⁴³. Podobny obraz przedstawia Sokrates w *Gorgiaszu*: „niebo i ziemia, bogowie i ludzie połączeni są wspólną i przyjaźnią”⁴⁴.

Kwestią bardziej złożoną jest natomiast pochodzenie koncepcji *philia* jako jednej z podstawowych sił łączących obywateli w *Państwie* i *Prawach*. Również tutaj nie można wykluczyć wpływów pitagorejskich, chociaż fragment *Protagoras* może wskazywać też na rolę myśli politycznej sofistów – to właśnie Protagoras mówi w nim bowiem o „więzach przyjaźni” (*desmoi philias*), którymi z polecenia Zeusa połączyły ludzi wstyd i praworządność⁴⁵. Podstawowym znaczeniem, jakie nadaje Platon pojęciu *philia* w swojej koncepcji idealnego państwa, jest wzajemna życzliwość obywateli⁴⁶. Towarzyszy jej pokój (*eirēnē*) i poczucie wspólnoty (*koinōnia*), a także wolność (*eleutheria*) i roztropność (*phronēsis*). Tak pojmowana *philia* jest więc pojęciem zbliżonym do zgody (*homonoia*). Stworzenie i utrzymanie *philia* między obywatelami powinno być głównym celem prawodawcy. Prowadzi do tego właściwe wychowanie, które sprawia, że wszyscy mieszkańcy idealnego państwa stają się do siebie „podobni i przyjaźnią wspólną związani”⁴⁷. Zgoda i przyjaźń powinny też łączyć ze sobą

³⁶ 246e.

³⁷ 247c.

³⁸ 574c.

³⁹ *Protagoras* 337d; *Gorgiasz* 510b, 513b; *Uczta* 195b; *Fajdros* 240c; *Timajos* 63d, e; *Państwo* 500c, 586e; *Prawa* 716c, 773b. Zasadę przyciągania się ludzi podobnych znajdujemy już u Homera (*Od.* XVII, 218); do jej poszerzenia o zasadę pokrewieństwa oraz objęcia nią w *Timajosie* również świata elementów nieożywionych przyczynił się niewątpliwie wpływ filozofów przyrody.

⁴⁰ *Prawa* 757a.

⁴¹ *Państwo* 424a, 449c; *Prawa* 739c.

⁴² 32c.

⁴³ 89a.

⁴⁴ 508a.

⁴⁵ 322c.

⁴⁶ *Państwo* 386a, 547c; *Prawa* 628a, b, 640b, d, 693c, d, 694b, 695d, 697c, 698c, 701d, 705a, 759b, 839b, 862c.

⁴⁷ *Państwo* 590d.

części duszy każdego człowieka w dobrowolnym podporządkowaniu się władzy części rozumnej; takie podporządkowanie, zgodność i przyjaźń stanowią bowiem istotę jednej z kardynalnych cnót cechujących zarówno pojedynczego człowieka, jak i całe państwo – rozwagi (*sōphrosyne*)⁴⁸.

Philia łącząca obywateli idealnego państwa nie może jednak zastąpić przyjaźni indywidualnej w roli, jaką odgrywa ona w rozwoju człowieka. Przyjaźń ta jest w oczach Platona ściśle powiązana z procesem doskonalenia się i dążenia do wiedzy. Największym pragnieniem – mówi Sokrates w *Kratylosie* – jest chęć przebywania z kimś, dzięki komu możemy stać się lepszymi ludźmi⁴⁹. Tę samą myśl odnajdujemy w *Prawach*: każdy człowiek powinien unikać zbytnej miłości samego siebie i podążać za tym, kto jest lepszy od niego⁵⁰. W *Gorgiaszu* Sokrates nazywa obalenie błędnego twierdzenia przysługą oddana przyjacielowi⁵¹. W *Protagorasie* natomiast czytamy, że naturalną skłonnością każdego człowieka jest poszukiwanie prawdy wspólnie z przyjacielem:

Albowiem my, ludzie, jesteśmy jakoś razem bardziej sposobni do wszelkiego działania, rozmowy i zamysłu. Jeśli zaś zdany na siebie coś wymyśli, zaraz szuka wokół, dopóki nie znajdzie kogoś, komu by to mógł przedstawić i dzięki komu mógłby osiągnąć pewność⁵².

O roli, jaką odgrywała przyjaźń w życiu samego Platona, świadczy *List VII*, w którym filozof opowiada o swojej przyjaźni ze szwagrem tyrana Syrakuz, Dionem. Platon stwierdza tu również, że zawsze starał się nakłaniać młodych ludzi do tego, co dobre i sprawiedliwe, i łączyć wzajemną przyjaźnią, aby wspólnie dążyli do zdobycia cnoty⁵³. Taką przyjaźń, zrodzoną z umiłowania mądrości, Platon cenil znacznie bardziej od – spotykanych najczęściej – przyjaźni powstałych na gruncie „pospolitego koleżeństwa”⁵⁴.

Za najbardziej oryginalny wkład Platona w kształtowanie koncepcji *philia* powszechnie uważane jest połączenie jej w *Uczcie* i *Fajdroście* z pojęciem Erosa. Przedmiotem dyskusji jest jedynie stopień tego połączenia – podczas gdy zdaniem jednych uczonych „Platoński Eros wydaje się tak ściśle związany z przyjaźnią, że o jakimś rozdzieleniu i klasyfikacji w ogóle nie da się myśleć”⁵⁵, drudzy próby dokonania takiej klasyfikacji jednak podejmują⁵⁶. Najczęściej podkreśla się w nich, że Eros jest elementem aktywnym, oznaczającym działa-

⁴⁸ *Państwo* 442c.

⁴⁹ 403d.

⁵⁰ 732b.

⁵¹ 470b.

⁵² 348d; przeł. L. Regner.

⁵³ 328d, 332d.

⁵⁴ 333e.

⁵⁵ J. Verbrugh, *op. cit.*, s. 61.

⁵⁶ W. Ziebis, *Der Begriff der •••• bei Plato*, Breslau 1927, s. 45–46; F. Dirlmeier, *op. cit.*, s. 61, 64.

nie, czynność duszy; *philia* natomiast, rozumiana jako trwały związek przyjaźni, jest celem, do którego dąży Eros⁵⁷. To właśnie prawidłowo zrozumiane i pokierowane pragnienie erotyczne stanowi podstawę najbardziej trwałej, wartościowej i płodnej przyjaźni⁵⁸. *Philia* jest też niekiedy pojęciem szerszym niż Eros⁵⁹, a niekiedy oznacza słabszą, pozbawioną namiętności wzajemność ze strony ulubieńca⁶⁰. W *Prawach* klasyfikację obu pojęć przeprowadza sam Platon⁶¹, wyróżniając trzy rodzaje *philia*: opartą na podobieństwie i równości – trwałą i wzajemną, opartą na przeciwieństwie – gwałtowną i dziką, oraz rodzaj trzeci, będący mieszaniną dwóch poprzednich. Jeżeli którykolwiek z tych rodzajów wzmoże się nadmiernie, otrzymuje nazwę *erōs*. Mamy więc tu do czynienia z sytuacją całkowicie odmienną od przedstawionej w dialogach erotycznych: tam Eros był siłą, która powinna prowadzić do wytworzenia się trwałej *philia*, tu zaś „nadmierna” *philia* może przekształcić się w Erosa. Niewątpliwie może to świadczyć o – zrozumiałej również dla nas – trudności w przeprowadzeniu między oboma pojęciami ostrej granicy.

4. Przedmiot dialogu

Występujące we wspomnianych wyżej utworach Platona rozbieżności w pojmowaniu *philia* można oczywiście tłumaczyć również tym, że słowo to pojawia się tam niejako na marginesie głównego nurtu rozważań. Jedynym dialogiem, który problematykę pojęcia *philia* czyni swoim zasadniczym tematem, jest *Lizys*. Co więcej, dialog ten jest pierwszym opracowaniem tego zagadnienia w literaturze greckiej, a poruszone w nim problemy prawdopodobnie zainspirowały Arystotelesa do podjęcia tego tematu w *Etyce nikomachejskiej*⁶². Jednak tradycyjne tłumaczenie podtytułu dialogu: *peri philias* jako *o przyjaźni* zdecydowanie utrudnia zrozumienie utworu. Przystępując do jego lektury musimy pamiętać o tym, że – jak zostało ukazane powyżej – grecka *philia* może, ale nie musi oznaczać tego, co obecnie rozumiemy pod pojęciem przyjaźni. Musimy zdawać sobie sprawę z tego, że słowem *philia* oraz pokrewnymi mu *philos* i *philein* można w języku greckim określić praktycznie każdy rodzaj emocjonalnego zaangażowania: zarówno przyjaźń w naszym rozumieniu tego

⁵⁷ *Uczta* 182c, 183c, 188d, 192b.

⁵⁸ *Uczta* 209c; *Fajdros* 255a, 256a, b, e.

⁵⁹ *Uczta* 179c.

⁶⁰ *Fajdros* 255e.

⁶¹ 837a-d.

⁶² Arystoteles nie powołuje się wprawdzie bezpośrednio na *Lizysa*, ale wyraźnie stara się odpowiedzieć na postawione w Platońskim dialogu pytania i objaśnić poruszone tam zagadnienia. Na relacje pomiędzy *Lizysem* a *Etyką nikomachejską* zwraca uwagę F. Dirlmeier w swoim komentarzu i przekładzie traktatu Arystotelesa (*Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin 1979).

słowa, jak i układ oparty na wspólnocie interesów, zwykle koleżeństwo, więzy rodzinne, a nawet – choć rzadziej – miłość erotyczną. Co więcej, zakres ich użycia nie ogranicza się tylko do stosunków międzyludzkich – za pomocą przedrostka *phil-* określa się wszelkiego rodzaju upodobania i zamilowania. Są więc w *Lizysie* wymienieni miłośnicy gimnastyki (*philogymnastai*), koni (*philippoi*), wina (*philoinoi*) itp.⁶³ I właśnie tak szeroko pojęta *philia* staje się w *Lizysie* przedmiotem badań Platona⁶⁴.

W tej wieloznaczności pojęcia *philia* można oczywiście dopatrywać się słabości języka greckiego, który nie wytworzył określenia ściśle odpowiadającego naszemu pojęciu przyjaźni, i ze słabości tej uczynić bądź zarzut pod adresem Platona – za to, że nie próbował jej przewyciężyć, precyzując znaczenie i zakres badanego pojęcia, bądź też usprawiedliwienie jego rzekomego „zagubienia” w temacie zbyt rozległym i nieokreślonym. Ta właśnie nieokreśloność bez wątpienia przyczyniła się do tego, że przez długie lata *Lizys* pozostawał z jednej strony w cieniu platońskich dialogów erotycznych, z drugiej zaś – rozważań o przyjaźni zawartych w *Etyce nikomachejskiej*. Można też jednak w tej słabości dostrzec źródło siły i powtórzyć za Władysławem Stróżewskim:

Wieloznaczność nie zawsze jest wadą. Słowo zamykające w sobie różne znaczenia odsłania niekiedy wierniej autentyczną treść naszych pierwotnych doświadczeń aniżeli terminy o ściśle sprecyzowanych znaczeniach, które bywają wynikiem zastosowania określonych reguł nie zawsze nastawionych na ujmowanie tego, co naprawdę dane. Ponadto wieloznaczność słowa prowokuje do zastanowienia się nad jego genezą, do dociekania ukrytych, intymnych związków między znaczeniami; związki te mogą okazać się odzwierciedleniem najgłębszych sprzężeń istniejących w samej rzeczywistości⁶⁵.

Jest wysoce prawdopodobne, że taka była właśnie opinia samego Platona i że przyjęcie jako przedmiotu badań pojęcia *philia* w całej jego rozciągłości dokładnie odpowiadało jego zamiarom. Za tym poglądem przemawia przebieg dialogu i przedstawiony tam tok rozumowania. Autor, zmierzając w nim do coraz bardziej precyzyjnego określenia tematu rozważań, przechodzi od zagadnień bardziej – przynajmniej na pozór – żartobliwych i powierzchownych, typu: jak zdobyć względy ulubieńca, poprzez ukazanie wachlarza zmiennych znaczeń, jakie przyjmuje w grece słowo *philos*, i badanie słuszności dotychczasowej tradycji literackiej i filozoficznej, do problemów dotyczących bezpośrednio istoty *philia*: kto (co) jest przyjacielem (kocha, pragnie)? kogo, tzn. kto (co) jest obiektem tych uczuć? A następnie: z jakiego powodu (*dia ti*)? Ze względu na co (*heneka tou*)? Innymi słowy: jaka jest istotna, zasadnicza przyczyna decydująca

⁶³ Por. w języku polskim: *filozof*, *filantrop*, *filosemita*, *rusofil*.

⁶⁴ Obok słowa *philia* pojawiają się też w dialogu inne określenia, jak *erōs* (miłość, pożądanie) i *epithymia* (pragnienie), a obok *philein* spotykamy też *erān* (kochać), *epithymein* (pragnąć), *agapān* (cenić, lubić), *aspadzesthai* (lubić) i *peri pollou poieisthai* (wysoko cenić).

⁶⁵ W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 9.

o powstaniu tych uczuć – przyczyna kochania i bycia kochanym (*aitia philein te kai phileisthai*)? To właśnie pytanie o tę przyczynę – przyczynę determinującą powstanie wszystkich uczuć, które Sokrates określa w *Lizysie* mianem *philia*, wspólny mianownik, do którego można sprowadzić wszystkie jej rodzaje – jest podstawowym problemem Platońskiego dialogu.

5. Treść dialogu

I. Prolog – spotkanie Sokratesa z Hippotalesem i Ktesippossem.

Akcja dialogu rozpoczyna się pod murem miasta, gdzie idący z Akademii w stronę Lykejonu Sokrates spotyka grupę młodych ludzi, a wśród nich swoich znajomych: Hippotalesa i Ktesipposa. Wybierają się oni do nowo wybudowanej palestry i Hippotales zaprasza Sokratesa, aby im towarzyszył, ponieważ spędzają tam czas – głównie na rozmowach – nie tylko oni, ale „wielu i pięknych” młodych ludzi. Sokrates, określający się jako „znawca spraw miłosnych”, widzi w tej informacji świadectwo osobistego zaangażowania uczuciowego młodzieńca i wypytuje o jego przedmiot. Istotnie, okazuje się, że Hippotales jest zakochany w pięknym Lizysie – młodym chłopcu pochodzącym ze starego i znakomitego rodu. Starania Hippotalesa, polegające głównie na opiewaniu w pieśniach i poematach historii, szlachetności i bogactwa rodu Lizysa, nie spotykają się jednak z przychylnością chłopca, a samego autora narażają na drwiny znajomych. Ponieważ również Sokrates uznaje metodę Hippotalesa za niewłaściwą i nieskuteczną, młodzieniec prosi go o radę: co należy mówić i jak postępować, aby zdobyć względy ulubieńca. Według Sokratesa wyjaśnienie tej kwestii słowami nie jest łatwe; może jednak porozmawiać z Lizysem i zademonstrować Hippotalesowi to w praktyce. Hippotales zgadza się na to, dodając, że nawiązanie kontaktu z chłopcem nie powinno być trudne: gdyby sam nie odważył się podejść do Sokratesa, może zawołać go Ktesippos, którego kuzyn, Meneksenos, jest najlepszym przyjacielem Lizysa.

II. Spotkanie z Lizysem i Meneksenosem.

Akcja dialogu przenosi się do środka palestry, gdzie chłopcy i młodzieńcy wspólnie świętują Hermeje. Wśród nich Sokrates zauważa Lizysa, wyróżniającego się wyglądem spośród rówieśników. Zgodnie z przewidywaniami Hippotalesa, Lizys korzysta z pojawienia się Meneksenosa, aby wraz z nim przyłączyć się do Sokratesa prowadzącego rozmowę z Ktesippossem. Sokrates rozpoczyna wtedy rozmowę z chłopcami, początkowo w tonie żartobliwym, pytając, który z nich jest starszy, szlachetniej urodzony i piękniejszy; podkreśla, że nie będzie ich pytał o różnice w zamożności, ponieważ „rzeczy przyjaciół są wspólne”.

Lizys i Meneksenos zgadzają się z nim, ale dalszą indagację – mającą w zamyśle Sokratesa dotyczyć tego, który z nich jest bardziej sprawiedliwy i mądry – przerywa odwołanie Meneksenosa.

III. Rozmowa Sokratesa z Lizysem: kryterium użyteczności jako podstawa **philia**.

Pozostawiony z samym Lizysem, Sokrates zmienia przedmiot rozmowy i pyta chłopca, czy bardzo go kocha ojciec i matka. Otrzymawszy odpowiedź twierdzącą, Sokrates zakłada, że rodzice pragną, aby Lizys był jak najszczęśliwszy; a ponieważ nie może być szczęśliwy człowiek, który nie może robić tego, czego pragnie, wobec tego rodzice pozwalają zapewne synowi robić wszystko co chce, niczego nie zabraniają i za nic nie karzą. W toku rozmowy wyjaśnia się jednak – ku rzekomemu zdumieniu Sokratesa – że sytuacja przedstawia się zupełnie odwrotnie. Za przyczynę takiego stanu rzeczy Lizys uważa swój młody wiek, ale w dalszej części rozmowy okazuje się, że nakładane na chłopca ograniczenia wiążą się nie z wiekiem, lecz z brakiem wiedzy. Należy więc z tego wyciągnąć wniosek, że jesteśmy wolni i możemy kierować innymi tylko w tych sprawach, na których się znamy – wtedy należą one do nas, ponieważ przynoszą nam pożytek. Dalej wynika z tego, zdaniem Sokratesa, że nikt nikogo nie kocha, o ile jest on bezużyteczny. Jeżeli więc Lizys będzie mądry, wszyscy będą dla niego przyjaźni i bliscy, będzie bowiem pożyteczny i dobry; w przeciwnym razie nikt nie będzie jego przyjacielem, nawet ojciec i matka. Na razie – podsumowuje Sokrates, a chłopiec przyznaje mu rację – Lizys nie ma podstaw do wysokiego mniemania o sobie, ponieważ jest jeszcze nierozumny i potrzebuje nauczyciela.

IV. Powrót Meneksenosa.

Po powrocie Meneksenosa, który zajmuje swoje poprzednie miejsce obok Lizysa, Lizys prosi szeptem Sokratesa, żeby przeprowadził z Meneksenosem taką samą rozmowę jak z nim, albo przynajmniej podobną, aby mógł jej posłuchać. Sokrates okazuje obawę, że ośmieszy się w dyspucie z Meneksenosem, który – jako uczeń Ktesipposa – zna się dobrze na prowadzeniu dyskusji i sporów. Lizys jednak wierzy, że Sokrates nie tylko da sobie radę, ale zdoła „poskromić” Meneksenosa.

V. Rozmowa Sokratesa z Meneksenosem: znaczenie słowa **philos**.

Rozmowa z Meneksenosem okazuje się przeglądem wszystkich, czynnych i biernych, rzeczownikowych i przymiotnikowych odcieni znaczeniowych słowa *philos*. Sokrates zaczyna ją od wyjaśnienia, że od dziecka jego największym

pragnieniem było zdobycie dobrego przyjaciela. Dlatego też patrzy z podziwem na Meneksenosa i Lizysa, którzy w tak młodym wieku tak szybko i łatwo zyskali tak cenną zdobycz. On bowiem jest od niej tak daleko, że nie wie nawet, w jaki sposób ludzie zostają przyjaciółmi – dlatego właśnie chce zapytać o to Meneksenosa jako doświadczonego. Kiedy więc ktoś kogoś kocha, który – pyta Sokrates – staje się przyjacielem drugiego: kochający kochanego czy odwrotnie, czy też nie sprawia to żadnej różnicy? Ponieważ Meneksenos opowiada się za tą ostatnią możliwością, Sokrates przytacza wypadki, kiedy osoba kochająca nie jest wzajemnie kochana, a nawet spotyka się z niechęcią ze strony obiektu swoich uczuć. Meneksenos zmienia więc zdanie i zgadza się na kolejną sugestię Sokratesa: nikt nie jest przyjacielem drugiego, jeśli obaj nie kochają się wzajemnie. W tym miejscu Sokrates przytacza szereg złożzeń z *phil-*, oznaczających różnego rodzaju „miłośników” (koni, psów, wina, mądrości) i stwierdza, że wobec tego nie można ich tak nazywać, jeżeli przedmioty zamilowań nie odwzajemniają ich przyjaźni. Meneksenos ponownie zmienia opinię i decyduje się na określenie słowem *philos* nie kochającego (*philōn*), lecz kochanego (*philoumenos*). Ponieważ jednak zgodnie z tą samą zasadą wrogiem nie jest nienawidzący, ale nienawidzony, wielu ludzi jest kochanych przez wrogów, a nienawidzonych przez przyjaciół, co Sokrates uznaje za absurd. Nie nadążający już za tokiem myśli swojego rozmówcy Meneksenos godzi się na ostatnią możliwość: kochający jest przyjacielem kochanego, nienawidzący wrogiem nienawidzonego, co oczywiście natychmiast doprowadza do sytuacji opisanej przed chwilą.

Ponieważ Meneksenos nie potrafi znaleźć już żadnej odpowiedzi, Sokrates bierze pod uwagę możliwość, że całe dotychczasowe badanie było prowadzone w sposób niewłaściwy. Zgadza się z nim Lizys, przysłuchujący się uważnie rozmowie. Zadowolony z jego zainteresowania Sokrates zwraca się więc ponownie do Lizysa.

VI. Rozmowa z Lizysem i Meneksenosem: poglądy poetów i filozofów.

1. Druga rozmowa z Lizysem: podobieństwo jako zasada przyjaźni.

Sokrates proponuje zrezygnować z poprzedniej metody badania i przyjrzeć się słowom poetów, „ojców i przewodników mądrości”. Zaczynając od Homera, przytacza znaną myśl o wzajemnym przyciąganiu się ludzi podobnych, wspartą również autorytetem filozofów przyrody. Sokratesowi wydaje się jednak konieczne uściślenie tej zasady: nie może ona dotyczyć ludzi złych, ponieważ w naturze złego człowieka leży krzywdzenie drugich; ponadto ludzie źli, będąc wewnątrznie skłóceni i niezrównoważeni, nie są podobni nawet do siebie samych. Wobec tego powyższą zasadę należy ograniczyć do ludzi dobrych – tylko oni mogą być do siebie podobni i wobec siebie przyjaźni.

Pomimo tych konstruktywnych wniosków Sokratesa nękają jednak pewne wątpliwości. Czy bowiem człowiek podobny może być dla podobnego pożyteczny? Ludzie zaś beзуżyteczni dla siebie nie mogą się kochać, a więc i być przyjaciółmi. Być może więc dobry jest przyjacielem dobrego nie dlatego, że jest podobny, ale dlatego, że jest dobry? Jednak człowiek dobry jest tym samym samowystarczalny, a człowiek samowystarczalny niczego nie potrzebuje, nie pragnie i nie kocha – nie może więc być przyjacielem.

2. Przeciwnieństwo jako zasada przyjaźni.

Sokratesowi przypomina się zasłyszany kiedyś pogląd, że rzecz ma się zupełnie na odwrót: przyjaźń łączy ze sobą nie to, co podobne, ale to, co przeciwne, ponieważ przeciwnieństwa potrzebują się i pragną nawzajem. W tym momencie do rozmowy włącza się ponownie Meneksenos, któremu zasada przyciągania przeciwnieństw wydaje się słuszna. Sokrates przestrzega go jednak przed możliwymi konsekwencjami: specjaliści od prowadzenia dyskusji zauważyliby od razu, że nienawiść jest przeciwnieństwem przyjaźni, a więc ponownie wróg byłby przyjacielem przyjaciela, podobnie jak sprawiedliwy niesprawiedliwego i dobry złego. Ponieważ nie wydaje się to możliwe, zasada przyciągania przeciwnieństw zostaje przez Sokratesa odrzucona podobnie jak poprzednia.

VII. Rozmowa Sokratesa z Meneksenosem i Lizysem – rozważania Sokratesa.

1. Podmiot i przedmiot **philia**: to, co nie jest ani dobre, ani złe, jest przyjacielem dobrego z powodu obecności zła.

Sokrates ponownie zmienia sposób prowadzenia poszukiwań. Po wstępnym ustaleniu, że miłe jest to, co piękne, oraz że dobro jest piękne, „wieszcząc” stwierdza, że przyjacielem pięknego i dobrego jest to, co nie jest ani dobre, ani złe – ponieważ na podstawie dotychczasowych ustaleń można wykluczyć przyjaźń dobrego z dobrym, złego ze złym i dobrego ze złym. To, co nie jest ani dobre, ani złe, może zaś być przyjacielem tylko dobrego, ponieważ nic nie może być przyjacielem złego, a podobieństwo wyklucza przyjaźń z czymkolwiek tego samego rodzaju.

Następnie Sokrates, rozpatrując przykład chorego ciała, które z powodu choroby kocha sztukę lekarską, rozszerza swoją tezę: to, co nie jest ani dobre, ani złe, staje się przyjacielem dobrego z powodu obecności zła. Dzieje się to jednak tylko wtedy, zanim to, co nie jest ani dobre, ani złe, nie stanie się całkowicie złe: obecność zła wywołuje miłość i pragnienie dobra tylko wtedy, kiedy jest powierzchowna – jak farba na włosach lub jak niewiedza filozofa, który zdaje sobie z niej sprawę i dlatego pragnie mądrości.

2. Właściwy przedmiot miłości: *prōton philon*.

Sokrates ciągle nie jest jednak zadowolony i wyjaśnia, że przyjaciel jest czymś przyjacielem ze względu na coś i z jakiegoś powodu, na przykład: chory jest przyjacielem lekarza z powodu choroby, a ze względu na zdrowie. Sztuka lekarska jest więc czymś przyjaznym ze względu na zdrowie, które również jest czymś dobrym i przyjaznym. Tak więc to, co nie jest ani dobre, ani złe, jest przyjacielem dobrego z powodu tego, co złe i wrogie, a ze względu na to, co dobre i przyjazne. Jeżeli jednak zdrowie jest czymś przyjaznym, wobec tego również musi być przyjazne ze względu na coś przyjaznego, to znów ze względu na coś innego, i tak dalej. Ponieważ *regressus ad infinitum* jest według Sokratesa niemożliwy, wobec tego w pewnym momencie docieramy do tego, co jest przyjazne (mile) jako pierwsze (*prōton philon*) – ze względu na co wszystkie inne rzeczy nazywamy przyjaznymi (miłymi), chociaż w rzeczywistości są one tylko jego wizerunkami (*eidōla*).

3. Pragnienie tego, co pokrewne, jako przyczyna przyjaźni.

Po ustaleniu tego Sokrates zaczyna zastanawiać się nad kolejną kwestią: czy dobro rzeczywiście jest kochane tylko jako lekarstwo na zło, a samo nie ma dla nas żadnej wartości? I czy wobec tego po usunięciu tego, co wrogie, przestaje też istnieć to, co przyjazne? Ponieważ ta myśl nie wydaje się prawdopodobna ani Sokratesowi, ani jego młodym rozmówcom, filozof zastanawia się, czy zniknięcie zła pociągnęłoby za sobą ustanie wszelkich naturalnych potrzeb (jak głód i pragnienie); przecież ich odczuwanie nie zawsze jest szkodliwe. Tak więc pewne pragnienia pozostałyby nawet po zniknięciu zła. A ponieważ nie można nie żywić przyjaznych uczuć wobec tego, czego się pragnie, to nie zło, lecz pragnienie okazuje się przyczyną przyjaźni. Skoro zaś pragnie się tego, czego się nie posiada, to ten, kto cierpi brak, jest przyjacielem tego, czego mu brakuje. Odczuwa się zaś brak tego – zakłada Sokrates – czego zostało się pozbawionym; tak więc miłość, przyjaźń i pragnienie kierują się do tego, co własne/pokrewne (*oikeion*).

VIII. Końcowa aporia: pokrewne a podobne.

Sokrates przerywa na chwilę teoretyczne rozważania dla wyciągnięcia wniosków praktycznych: jeżeli Lizys i Meneksenos są przyjaciółmi, to widocznie są sobie pokrewni z natury. Musi to być zresztą zasada ogólna – jeżeli ktoś kogoś pożąda lub kocha, musi być pod jakimś względem pokrewny temu, kogo kocha, a więc musi też spotkać się z wzajemnością.

Wracając do głównego nurtu rozmowy, Sokrates zauważa jeszcze jedno niebezpieczeństwo: trzeba wykluczyć możliwość utożsamienia tego, co pokrewne, z tym, co podobne, ponieważ inaczej wróciłibyśmy do odrzuconej zasady przyciągania podobieństw. Uzyskawszy na to zgodę rozmówców Sokrates zadaje

kolejne pytanie: czy dla każdego dobro jest pokrewne, a zło obce, czy też zło jest pokrewne dla złego, dobro dla dobrego, a to, co nie jest ani dobre, ani złe, dla ani dobrego, ani złego? Chłopcy decydują się na drugą możliwość, przez co rozważanie o przyjaźni wraca do punktu wyjścia. Nie wiadomo więc, co może być określone jako przyjazne, skoro nie są nim ani kochający, ani kochani, ani podobni, ani niepodobni, ani dobrzy, ani pokrewni, ani nic z rzeczy dotychczas omawianych – podsumowuje Sokrates końcową aporię.

IX. Epilog.

Zakończywszy w ten sposób rozmowę z Lizysem i Meneksenosem Sokrates zamierza nawiązać ją z kimś starszym; jednak w tej samej chwili na scenie pojawiają się pedagodzy chłopców, wzywając ich do natychmiastowego powrotu do domu. Ponieważ próby odpędzenia nieco podpiętych wychowawców nie udają się, spotkanie w palestrze musi się zakończyć, nawet jeśli – jak zauważa Sokrates – i on, i chłopcy będą wydawać się śmieszni, ponieważ, choć uważają się nawzajem za przyjaciół, nie umieją jeszcze powiedzieć, czym jest przyjaciel.

6. Uwagi o przekładzie

Podstawowym problemem, przed którym stają tłumacze *Lizysa*, jest – co łatwo można odgadnąć na podstawie podanych wyżej informacji – nieprzekładalność na inne języki kluczowych terminów dialogu, jakimi są: *philia* z jej nadzwyczaj szeroką gamą znaczeń, a jeszcze bardziej *philos*, który może występować w znaczeniu czynnym, z reguły rzeczownikowym („przyjaciel”), lub biernym, przymiotnikowym („miły”, „drogi”); ponadto Platon, przenosząc rozważania w sferę pojęć oderwanych, chętnie posługuje się w obu tych znaczeniach rodzajem nijakim (*philon*), co dodatkowo zwiększa trudność przekładu.

Z problemów tych zdawał sobie dobrze sprawę Władysław Witwicki, pierwszy tłumacz *Lizysa* na język polski, kiedy we wstępie do swojego przekładu⁶⁶ pisał: „Tego my po polsku nie oddamy żadną miarą. [...] nie mamy przymiotnika, który by się mógł mienić zabarwieniem i biernym, i czynnym od razu. Stąd niezmiernie trudno jest oddać to, co właściwie tych ludzi niepokoi i o czym oni tak mówią.” Również prezentowany obecnie przekład *Lizysa* nie przewycięża tej trudności, ponieważ przewyciężenie jej jest, jak słusznie zauważa Witwicki, niemożliwe; można ją czytelnikowi jedynie przybliżyć i uprzytomnić. Przekład ten wyrósł z badań nad problematyką Platońskiego *Lizysa*; jak trafnie stwierdza Ryszard Legutko we wstępie do swojego przekładu *Fedona*, „każdy, kto pragnie zmierzyć się z interpretacją dialogu, musi również dać własną wersję tłuma-

⁶⁶ Pierwsze wydanie: Lwów 1923.

czenia⁶⁷. Przekład mój nie powstał w opozycji do tłumaczenia Witwickiego; wprawdzie przekłady Witwickiego wydają się współczesnym czytelnikom nieco już archaiczne, ale ich żywy i obrazowy styl jest w większości wypadków nadal zrozumiały, a intuicja językowa ich autora wciąż budzi podziw u osób mogących porównywać jego tłumaczenie z często trudnym i niejednoznacznym oryginałem. Dlatego też niniejszy przekład nie rości sobie pretensji do tego, żeby być od tłumaczenia Witwickiego lepszym – w niektórych miejscach stara się być jednak wierniejszy i bardziej dokładny (co, zgodnie z przysłowiem, może niekiedy odbijać się negatywnie na jego urodzie); tam, gdzie całkowita wierność nie jest możliwa lub w grę wchodzi różna możliwość interpretacji, staram się zwrócić na to uwagę czytelnika w przypisach.

Za podstawę przekładu przyjąłem oksfordzkie wydanie tekstu greckiego pod redakcją J. Burneta (Oxford 1961). Dla ułatwienia lektury przekładu i komentarza podzieliłam dialog na dziewięć rozdziałów; podział ten oparty jest przede wszystkim na następujących w utworze zmianach dramaturgii, które w *Lizysie* pozostają w ścisłym związku z treścią rozważań i sposobem ich prowadzenia.

Na zakończenie wypada wyjaśnić przyjętą przeze mnie wersję pisowni imienia Lizys, będącego również tytułem dialogu. Prawidłową transkrypcją greckiej formy Λύσις jest *Lysis*. Udźwięcznienie środkowego, znajdującego się pomiędzy samogłoskami *s* (czyli zamiana *go* w *z*) zostało najprawdopodobniej przejęte z języka niemieckiego; w ten sposób powstała forma *Lyzis*, która, przyjęta też przez Władysława Witwickiego, utrwaliła się w polskiej tradycji. Dotyczy to jednak tylko tradycji pisanej, ponieważ forma ta – co łatwo sprawdzić samemu – jest dla Polaków dość trudna w wymowie, szczególnie gdy ma być wielokrotnie powtarzana i odmieniana. Dlatego też w praktyce wszyscy niejako odruchowo przekształcają ją w łatwą do wymówienia formę *Lizys*, która zaczyna się już pojawiać również w formie pisanej w niektórych nowszych opracowaniach. Przyjęcie przeze mnie formy *Lizys* jest więc jedynie usankcjonowaniem stanu istniejącego praktycznie w języku polskim.

Dziękuję profesorowi Witoldowi Wróblewskiemu za cenne uwagi dotyczące przekładu i komentarza.

⁶⁷ Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995, s. 19.

PLATON, *LIZYS*

OSOBY DIALOGU:

SOKRATES
HIPPOTALES
KTESIPPOS
MENEKSENOS
LIZYS

I. Prolog – spotkanie Sokratesa z Hippotalesem i Ktesippossem (203a1–206e2).

Szedłem z Akademii¹ prosto do Lykejonu², drogą na zewnątrz muru – pod samym murem. Kiedy znalazłem się koło furtki, gdzie bije źródło Panopsa³, spotkałem tam Hippotalesa, syna Hieronima⁴, i Ktesipposa⁵ z Pajanii⁶, i innych młodzieńców stojących w grupie razem z nimi. A Hippotales, spostrzegłszy, że nadchodzę, powiedział:

– Sokratesie, dokąd to idziesz i skąd?

b

¹ Sokrates ma tu na myśli jeden z największych ateńskich gimnazjonów, położony na północny zachód od bramy dipylonńskiej, nad rzeką Kefisos, w gaju poświęconym herosowi Akademosowi (późniejsza siedziba Akademii Platońskiej).

² Gimnazjon znajdujący się na południowy wschód od miasta, nad rzeką Ilissos; jego nazwa pochodziła prawdopodobnie od znajdującego się tam sanktuarium Apollona Lykejsa (późniejsza siedziba szkoły perypatetyckiej).

³ Panops (dosł. „wszechwidzący”) jest prawdopodobnie imieniem nieznanego nam bliżej atyckiego herosa. Według leksykonu Hesychiosa miał on w Atenach, oprócz poświęconego mu źródła, również swoją świątynię i posąg. Nie znamy dokładnie położenia wymienionego przez Sokratesa źródła – z opisu trasy wynika jedynie, że musiało się ono znajdować na północ od Lykejonu.

⁴ O Hippotalesie nie znajdujemy u Platona poza *Lizysem* żadnych informacji. Diogenes Laertios (III, 46) wymienia Hippotalesa wśród uczniów Platona, nie wiemy jednak, czy chodzi o tę samą osobę.

⁵ Ktesipposa spotykamy również w *Fedonie* (59b), gdzie jest wymieniony wśród towarzyszy Sokratesa obecnych przy jego śmierci, i w *Eutydemie* jako jednego z rozmówców.

⁶ Pajania – jeden z ateńskich demów.

- Z Akademii – odparłem – idę prosto do Lykejonu.
- Chodźże tutaj – on na to – prosto do nas. Nie wstąpisz? Naprawdę warto.
- Dokąd – rzekłem – mówisz, i do jakich „was”?
- Tutaj – odpowiedział, wskazawszy mi na wprost muru jakieś ogrodzenie i otwarte drzwi.
- Spędzamy tu czas – powiedział – i my sami, i inni: bardzo wielu i pięknych.
- A co to w ogóle jest, i jak ten czas spędzacie? 204
- Palestra⁷ – odrzekł – świeżo wybudowana; a czas spędzamy poważnie na dysputach, którymi z przyjemnością byśmy się z tobą podzielili.
- To pięknie – powiedziałem – z waszej strony; a kto tam uczy?
- Twój towarzysz – odpowiedział – i wielbiciel: Mikkos⁸.
- Na Zeusa – ja na to – to nie pospolity człowiek, ale zdolny sofista.
- Czy więc chcesz nam towarzyszyć – zapytał – żeby zobaczyć tych, którzy tam są?
- Najpierw bym chętnie usłyszał, po co mam wejść, i kim jest ów „piękny” b
- Każdemu z nas – odrzekł – podoba się kto inny, Sokratesie.
- A tobie właśnie kto, Hippotalesie? Powiedz mi!
- A ten, zapytany, zaczerwienił się. Więc ja rzekłem:
- Synu Hieronima, Hippotalesie, nie mów już tego, czy kochasz kogoś, czy nie; bo wiem, że nie tylko kochasz, ale daleko już zaszedłeś w miłości. A ja w innych rzeczach jestem lichy i bezużyteczny, ale to jest mi jakoś dane od boga, że szybko umiem rozpoznać i kochającego, c
i kochanego.
- A on, kiedy to usłyszał, o wiele bardziej jeszcze poczerwieniał. Odezwwał się więc Ktesippos:
- To doprawdy urocze – powiedział – że czerwienisz się, Hippotalesie, i wzdragasz się powiedzieć Sokratesowi to imię. A jeśli on spędzi z tobą nawet krótki czas, to zadręczysz go, kiedy będzie słyszał, jak je w kółko

⁷ Palestra była przede wszystkim szkołą zapasów i zazwyczaj stanowiła część gimnazjonu. Jej centralną częścią był kwadratowy dziedziniec – główne miejsce ćwiczeń, otoczony przez cztery kryte portyki. W jednym z nich, o podwójnej kolumnadzie, znajdowały się różne pomieszczenia (m.in. szatnie i urządzenia kąpielowe); w pozostałych, stanowiących miejsce ćwiczeń w razie niepogody, stały również kamienne ławy, przeznaczone do odpoczynku, prowadzenia rozmów i dyskusji. Niekiedy nazwy „palestra” używano zamiennie z „gimnazjonem” dla oznaczenia miejsca służącego zarówno do ćwiczeń fizycznych, jak i kształcenia intelektualnego i rozrywek towarzyskich; gimnazjony bowiem, choć położone poza murami miasta, pełniły funkcję ważnych ośrodków kulturalnych i edukacyjnych. W palestrze Platon umiejscawia również akcję innych dialogów: *Lachesa*, *Charmidesa*, *Teajteta* i *Sofisty*.

⁸ Mikkos, postać skądinąd zupełnie nieznaną, nosi imię znaczące „mały” (gr. *mikkos* = *mikros*).

powtarzasz. Nasze przynajmniej uszy, Sokratesie, ogłuszył i wypełnił Lizysem⁹. A jak się trochę napije, to może się zdarzyć, że nawet budząc się ze snu sądzimy, że słyszymy imię Lizysa. Ale te rzeczy, które mówi w zwykłej rozmowie, chociaż straszne, nie są wcale straszne [w porównaniu z tym], kiedy zaczniesz nas zasypywać poematami i utworami prozą. A co jest od tego jeszcze straszniejsze, to że śpiewa o ulubieńcu przedziwnym głosem, który musimy słuchając znosić. A teraz, zapytany przez ciebie, czerwieni się!

– Ten Lizys – powiedziałem – jest, jak się zdaje, kimś młodym; sądzę po tym, że nie rozpoznałem imienia, kiedy je usłyszałem.

– To dlatego – odrzekł – że prawie wcale nie wymieniają jego imienia, ale jeszcze ciągle jest nazywany po ojcu¹⁰, ponieważ jego ojciec jest bardzo znany. Bo dobrze wiem, że nie możesz nie znać wyglądu tego chłopca: już tylko po tym łatwo go poznać.

– Powiedźcie więc – rzekłem – czym jest synem.

– Demokratesa z Ajksony¹¹ – odpowiedział – najstarszym.

– Dobrze – ja na to – Hippotalesie, że tak pod każdym względem szlachetną¹² i młodzieńczą znalazłeś tę miłość! Ale pokaż no mi to, co i tym tutaj pokazujesz, żebym się przekonał, czy wiesz, co zakochany¹³ powinien mówić o ulubieńcu – do niego i do innych.

– Czy przywiązujesz jakąś wagę, Sokratesie – powiedział – do tego, co on tu mówi?

– Czy więc – ja na to – i temu zaprzeczasz, że kochasz tego, o kim on mówi?

– Ależ nie – odparł – ale nie układam o ulubieńcu poematów ani utworów prozą.

⁹ Lizys nie pojawia się poza tym w żadnym dialogu Platona i nie mamy o nim żadnych dokładniejszych informacji. Niektórzy badacze dopatrują się w jego imieniu, będącym tytułem dialogu, znaczenia symbolicznego – grecki wyraz *lysis* oznacza „uwolnienie”, „wyzwolenie”; miałyby to nawiązywać do wyzwolenia rozmówców Sokratesa z oków ich mylnych przekonań i niewłaściwych przywiązań.

¹⁰ Tzn. jest nazywany „synem Demokratesa”.

¹¹ Ajksona – jeden z ateńskich demów.

¹² Przetłumaczony tu jako „szlachetny” przymiotnik *gennaios* oznacza również „pochodzący ze znakomitego rodu”.

¹³ Słowem „zakochany” tłumaczę grecki rzeczownik *erastēs*, pochodzący od czasownika *erān* – „namiętnie kochać”, „pożądać”. W przekładach polskich jest on zwykle tłumaczony dosłownie, czyli „kochanek” bądź „miłośnik”, co jednak niezupełnie odpowiada jego treści – we współczesnej polszczyźnie określenie „kochanek” sugeruje zawsze istnienie związku opartego na stosunkach fizycznych, natomiast „miłośnik” odnosi się do rzeczy, a nie osób. Stosunkowo najbliższe właściwego sensu byłoby tu słowo „wielbiciel”, które jednak nie zawsze kojarzy nam się z miłością i pożądaniem (można być np. wielbicielem czyjegoś talentu).

– On nie jest zdrowy – powiedział Ktesippos – ale wpadł w obłąd i bredzi.

A ja rzekłem:

– Hippotalesie, ja nie chcę usłyszeć ani żadnych wierszy, ani pieśni, jeżeli ułożyłeś jakąś o tym chłopcu, ale ich sens, żebyśmy zobaczył, w jaki sposób zwracasz się do ulubieńca. b

– Ten tutaj – odrzekł – na pewno ci to powie; bo dokładnie to zna i pamięta, jeżeli, jak twierdzi, ma ciągle pełne uszy tego, co mówię.

– Na bogów – powiedział Ktesippos – oczywiście. I to są śmieszne rzeczy, Sokratesie. Bo czy to nie śmieszne, żeby – będąc zakochanym i mając szczególny stosunek do tego chłopca, inny niż pozostali – nie umieć powiedzieć niczego osobistego, czego by i dziecko nie powiedziało? A co całe miasto śpiewa o Demokratesie i Lizysie, dziadku chłopca, i wszystkich jego przodkach – o ich bogactwach i hodowlach koni, i zwycięstwach na igrzyskach pytyjskich i istmijskich, i nemejskich¹⁴: czterokonnych rydwanów i koni wyścigowych – o tym układa wiersze i opowiada, a do tego o jeszcze większych starożytnościach. Przedwczoraj wyłożył nam w jakimś poemacie historię ugoszczenia Heraklesa: jak to ich przodek podjął Heraklesa dzięki pokrewieństwu z nim, bo sam był synem Zeusa¹⁵ i córki założyciela demu¹⁶ – to, o czym nawet stare baby śpiewają, i wiele innych historii tego rodzaju. To są rzeczy, do których słuchania nas zmusza, kiedy opowiada i śpiewa. c

A ja, kiedy to usłyszałem, powiedziałem:

– Śmieszny Hippotalesie, układasz i śpiewasz o sobie pieśń pochwalną, zanim odniosłeś zwycięstwo?

– Ależ nie o sobie, Sokratesie – odrzekł – układam i śpiewam.

– Myślisz, że nie – powiedziałem.

– Jak to? – zapytał.

– Ciebie najbardziej – rzekłem – dotyczą te pieśni. Bo jeśli zdobędziesz ulubieńca, który jest właśnie taki, te słowa i śpiewy będą dla ciebie chlubą i rzeczywistą pieśnią pochwalną, jakbyś odniósł zwycięstwo – przez to, że takiego ulubieńca zyskałeś. A jeśli ci umknie, wydasz się śmieszny – pozbawiony tym większego piękna i dobra, im większe były twoje pochwały. Kto więc jest w sprawach miłosnych mądry, przyjacielu, e

¹⁴ Ktesippos wymienia tutaj trzy największe, po olimpijskich, igrzyska o znaczeniu ogólnohelleńskim. Igrzyska pytyjskie odbywały się ku czci Apollina w Delfach co cztery lata (w trzecim roku każdej olimpiady); igrzyska istmijskie – ku czci Posejdona na Istmie Koryneckim co dwa lata (w pierwszym i trzecim roku olimpiady); igrzyska nemejskie – ku czci Zeusa w Nemei (Argolida) co dwa lata (w drugim i czwartym roku olimpiady).

¹⁵ A więc przyrodnim bratem Heraklesa.

¹⁶ Jest to kolejne podkreślenie znakomitości rodu Lizysa, ponieważ założyciela demu uważano zazwyczaj za herosa, któremu mieszkańcy danego demu oddawali cześć boską.

nie chwali ukochanego, póki go nie zdobędzie – bojąc się, jak przyszłość 206
wypadnie. A równocześnie ci piękni chłopcy, kiedy ktoś ich sławi i wynosi
w pochwałach, napelniają się dumą i chępliwością; nie sądzisz tak?

– Jak najbardziej – powiedział.

– A czy nie staną się tym trudniejsi do zdobycia, im bardziej będą za-
rozumiali?

– Naturalnie.

– A jaki by ci się wydał myśliwy, jeżeli podczas polowania ploszyłby
zwierzynę i czynił ją trudniejszą do schwytania?

– Jasne, że kiepski. b

– A za pomocą słów i pieśni nie oswajać, ale czynić dzikim – to dowód
wielkiego nieuctwa, czyż nie?

– Tak sądzę.

– Uważaj więc, Hippotalesie, żebyś nie naraził się na to wszystko
przez swoją twórczość. Ale przypuszczam, że nie zechciałbyś zgodzić się
na to, że człowiek, który twórczością szkodzi samemu sobie, jest dobrym
twórcą – jeśli dla samego siebie jest szkodliwy.

– Nie, na Zeusa – odrzekł – to byłoby wielką głupotą. Ale dlatego wła- c
śnie, Sokratesie, pytam cię o radę, i jeżeli coś innego jeszcze masz,
poradz, o czym mówić w rozmowie albo co robić, żeby stać się miłym dla
ulubieńca.

– To nielatwo powiedzieć – odparłem; – ale jeżeli zechciałbyś sprawić,
żeby on wdał się ze mną w dysputę, może mógłbym ci pokazać, o jakich
rzeczach trzeba z nim rozmawiać zamiast tych, o których – jak oni mówią
– ty opowiadasz i śpiewasz.

– Ależ to nic trudnego – powiedział. – Jeżeli wejdiesz razem z tym tu
Ktesippossem, usiądziesz i zaczniesz rozmawiać, to przypuszczam, że on
sam do ciebie podejdzie – bo bardzo lubi słuchać, Sokratesie. A przy tym,
ponieważ świętują Hermeje¹⁷, w tym samym miejscu są ze sobą pomie- d
szani młodzieńcy i chłopcy¹⁸; więc podejdzie do ciebie. A jeżeli nie, to jest

¹⁷ Święto ku czci Hermesa, patrona palestry. Nie posiadamy o nim żadnych dokładniejszych informacji. Ch. Planeaux (*Socrates, an Unreliable Narrator? The Dramatic Setting of the Lysis*, „Classical Philology” 2001, vol. 96, no 1, s. 60–68) idzie za zdaniem W. Burkerta (*Homo necans*, Berlin–New York 1972, s. 217–231) i uważa, że chodzi tu o obrzędy ku czci Hermesa odprawiane trzeciego dnia Antesteriów, poświęconego duszom zmarłych; brak jednak dowodów nie tylko na jakikolwiek związek między tymi obrzędami a świętem wspomnianym w *Lizysie*, ale również na to, że obrzędy te były odprawiane w Atenach w epoce klasycznej.

¹⁸ V. Tejera (*On the Form and Authenticity of the Lysis*, „Ancient Philosophy” 1990, no 10) widzi w tej informacji jeden z dowodów nieautentyczności *Lizysa*, ponieważ Ajschines w mowie *Przeciw Timarchowi* (12) twierdzi, że prawo ateńskie zabraniało komukolwiek starszemu obchodzenia tego święta razem z chłopcami. Nie wiemy jednak dokładnie, jaka była granica wieku, od której zakaz ten obowiązywał, ponieważ cytowane przez Ajschinesa prawo mówi ogólnie o męczczyznach „w wieku służby wojskowej” (*en helikia*) – czyli prawdopodobnie

znajomym Ktesipposa poprzez jego kuzyna, Meneksenosa¹⁹ – bo właśnie on jest najlepszym kolegą Menkzenosa. Niech więc on go zawoła, jeżeli sam nie podejdzie.

– Trzeba tak zrobić – powiedziałem.

I wzięwszy Ktesipposa wszedłem do palestry; a inni weszli za nami. e

II. Spotkanie z Lizysem i Meneksenosem (206e3–207d4).

Kiedy weszliśmy do środka, stwierdziliśmy, że chłopcy składali tam ofiary i że obrzędy były już prawie dokonane – grali teraz w kości, wszyscy pięknie przystrojeni. Wielu bawiło się na dziedzińcu na zewnątrz, a niektórzy w kącie szatni grali w cetno lichu²⁰ dużą ilością kostek, które wyjmowali z jakichś małych koszyków; inni stali wokół nich, przyglądając się. Pomiędzy nimi właśnie był i Lizys – stał wśród chłopców i młodzieńców, w wieńcu na głowie, i wyróżniał się swoim wyglądem: godny nie tylko tego, żeby być nazwany pięknym, ale i szlachetnym²¹. A my poszliśmy naprzeciwko i usiedliśmy – bo tam było spokojnie – i o czymś rozmawialiśmy ze sobą. Lizys, odwracając się, często spoglądał na nas i widać było, że chce podejść. Przez pewien czas był w kłopotcie i wstydził się podejść sam. Następnie Meneksenos podczas zabawy przyszedł z dziedzińca i widząc mnie i Ktesipposa podszedł do nas, aby się przysiąść. Kiedy zobaczył go Lizys, zbliżył się i usiadł obok razem z Meneksenosem. Wtedy podeszli i inni. I nawet Hippotales, skoro dostrzegł, że większa grupa ludzi stoi koło nas, schowany za nimi stanął blisko, tam gdzie, jak sądził, nie dostrzeże go Lizys – bo bał się, żeby go nie zirytować; i tak stojąc obok, słuchał. b

A ja spojrzalem na Meneksenosa i zapytałem:

– Synu Demofonta, który z was jest starszy? c

– Spieramy się o to – powiedział.

mających już lat 18 – natomiast użyte przez Platona określenie *neaniskoi* może również odnosić się do chłopców nieco młodszych, których zakaz ten nie dotyczył.

¹⁹ Meneksenos, podobnie jak Ktesippos, jest obecny w *Fedonie* (59b) przy śmierci Sokratesa; większość badaczy nie ma też wątpliwości, że to właśnie on jest tytułową postacią dialogu *Meneksenos*.

²⁰ Tzn. w zgadywanie, czy liczba schowanych w dłoni przedmiotów (w tym wypadku kostek) jest parzysta czy nieparzysta.

²¹ Gr. *kalos te kagathos* – pierwotnie określenie to przysługiwało ludziom szlachetnego pochodzenia, arystokratom; później nabrało szerszego znaczenia, zarówno fizycznego, jak moralnego: oznaczało człowieka pięknego i szlachetnego, uosabiającego grecki ideał doskonałości – *kalokagathia*.

– Więc i o to byście się sprzeczali – ja na to – który jest szlachetniej urodzony.

– Oczywiście – odparł.

– I tak samo na pewno o to, który piękniejszy.

Roześmiali się obaj²².

– Ale nie zapytam – powiedziałem – o to, który z was jest bogatszy; bo [wy dwaj] jesteście przyjaciółmi, czyż nie?

– Oczywiście – powiedzieli [razem].

– A przecież mówi się, że rzeczy przyjaciół są wspólne; tak że pod tym względem wcale nie będziecie się różnić, jeżeli [obaj] mówicie prawdę o waszej przyjaźni.

[Obaj] przytaknęli.

Po tym zamierzałem pytać, który z nich jest bardziej sprawiedliwy i mądry; tymczasem jednak ktoś przyszedł i wywołał Meneksenosa, mówiąc że wzywa go nauczyciel gimnastyki – zdawało mi się, że właśnie miał składać ofiarę.

III. Rozmowa Sokratesa z Lizysem: kryterium użyteczności jako podstawa *philia* (207d5–211a1).

On więc odszedł; a ja zacząłem pytać Lizysa:

– Z pewnością, Lizysie – powiedziałem – bardzo cię kocha²³ ojciec i matka?

– Oczywiście – odparł.

– Czyż więc nie chcieliby, żebyś był jak najszczęśliwszy?

– Jakżeby nie?

– A czy uważasz, że szczęśliwy jest człowiek, który jest niewolnikiem i któremu nie wolno robić niczego z rzeczy, których by pragnął?

– Na Zeusa, nie uważam tak – odrzekł.

– A więc, jeżeli ojciec i matka kochają cię i pragną, żebyś stał się szczęśliwy, to zupełnie jasne, że starają się o to, abyś był szczęśliwy.

– Jakżeby nie? – powiedział.

²² W oryginale w zdaniu tym po raz pierwszy pojawia się, zarówno w formie czasownika, jak i zaimka, liczba podwójna (dualis), której użycie podkreśla postrzeganie dwóch osób (lub rzeczy) jako pary. W dalszej części dialogu zastosowanie liczby podwójnej będzie zaznaczane dodatkowymi w klamrach, nie występującymi już w oryginale, słowami: „dwaj”, „obaj” lub „razem”.

²³ Słowem „kocha” tłumaczona jest tu forma czasownika *philein*, pochodzącego od rzeczownika *philos* (patrz Wstęp). W tym miejscu warto też zwrócić uwagę na to, że miłość rodziców jest już trzecim rodzajem uczucia (po zakochaniu Hippotalesa i przyjaźni Meneksenosa) związanego z postacią Lizysa; tak przedstawiona sytuacja może być jednym z powodów, dla których właśnie Lizys stał się tytułową postacią dialogu.

– A więc pozwalają ci robić to, co chcesz, i wcale nie karzą, ani nie zabraniają robić rzeczy, których pragniesz? 208

– Ależ tak, na Zeusa, Sokratesie: zabraniają mi, i to bardzo wielu rzeczy.

– Jak to? – ja na to – Chcą, żebyś był szczęśliwy, i zabraniają ci robić to, co chcesz? A powiedz mi: jeżelibyś zapragnął wziąć lejce i powozić jednym z rydwanów twojego ojca w czasie wyścigów, nie pozwoliliby ci na to, ale zabronili?

– Na Zeusa – odrzekł – wcale by nie pozwolili.

– A komu by pozwolili?

– U ojca jest jakiś najemny woźnica.

– Jak to? Najemnikowi raczej niż tobie pozwalają robić z końmi, co zechce, i jeszcze mu za to płacą?

– Ależ co [w tym dziwnego]? – powiedział. b

– Ale zaprzęgiem mułów, jak sądzę, zezwalają ci kierować, i gdybyś nawet chciał wziąć bat i bić je, pozwoliliby na to?

– Ależ skąd? – odrzekł.

– Co? – ja na to – Czy nikomu nie wolno ich bić?

– Jak najbardziej – powiedział; – poganiaczowi.

– Niewolnikowi czy wolnemu?

– Niewolnikowi – odparł.

– I niewolnika, jak się zdaje, cenią wyżej niż ciebie, swojego syna, i powierzają swoją własność raczej jemu niż tobie, i jemu pozwalają robić, c co chce, a tobie zabraniają? A powiedz mi jeszcze to: czy pozwalają ci, żebyś sam sobą kierował, czy nawet tego ci nie powierzają?

– Jakże powierzają? – odrzekł.

– Więc ktoś tobą kieruje?

– Ten tutaj – powiedział – wychowawca²⁴.

– Nie jest niewolnikiem?

– Ależ tak, naszym – odparł.

– To doprawdy straszne – ja na to – żeby wolny był kierowany przez niewolnika. A w jaki sposób ten wychowawca kieruje tobą?

– Prowadzi mnie przecież – powiedział – do nauczyciela.

– A czy i oni nie kierują tobą – ci nauczyciele?

– Z pewnością. d

– Więc ojciec umyślnie ustanowił nad tobą bardzo wielu władców i kierowników. Ale czy kiedy przyjdiesz do domu, do matki, ona pozwala ci robić, co zechcesz, żebyś był z nią szczęśliwy – czy to z wełną, czy

²⁴ Gr. *paidagogos*, czyli dosłownie „ten, kto prowadzi chłopca”. Ateński „pedagog” był z reguły niewolnikiem, który opiekował się chłopcem od szóstego roku życia; m.in. prowadził go do szkoły i odprowadzał do domu.

krosnami, kiedy tka? Bo chyba nie zabrania ci wcale dotykać ani przybijaka, ani czółenka, ani żadnego narzędzia do przędzenia.

A on roześmiał się i powiedział:

– Na Zeusa, Sokratesie, nie tylko zabrania, ale dostałbym lanie, gdybym dotknął.

– Heraklesie! – ja na to – Czy nie wyrządziłeś jakiejś krzywdy ojcu albo matce?

– Na Zeusa, ależ nie – odrzekł.

– A więc z jakiego powodu tak bardzo zabraniają ci być szczęśliwym i robić to, co zechcesz, i przez cały dzień każą ci ciągle kogoś słuchać, i – jednym słowem – nie [pozwalają] robić prawie niczego z rzeczy, których pragniesz? Tak że, jak się zdaje, nie masz żadnego pożytku ani z majątku, chociaż jest tak wielki – ale wszyscy rządzą nim raczej niż ty, ani z [własnego] ciała, chociaż jest tak piękne²⁵ – ale i nim ktoś inny kieruje i troszczy się o nie. A ty, Lizysie, nie rządzisz niczym²⁶, ani nie robisz niczego z rzeczy, których pragniesz.

– Bo ja jeszcze nie jestem pełnoletni, Sokratesie – powiedział.

– To nie to jest przeszkodą, synu Demokratesa, skoro tak wiele spraw – jak sądzę – i ojciec, i matka powierzają ci, i nie czekają, aż osiągniesz pełnoletność. Bo kiedy chcą, żeby coś im przeczytać albo napisać, to przypuszczam, że ciebie pierwszego z domowników wyznaczają do tego, czyż nie?

– Oczywiście – odpowiedział.

– A więc wolno ci wtedy napisać którą literę chcesz jako pierwszą, a którą drugą, i tak samo wolno ci czytać. I sądzę, że kiedy weźmiesz lirę, nie zabraniają ci ojciec ani matka napinać i zwalniać której zechcesz struny, ani trącać [palcami], ani uderzać plektronem²⁷. Czy może zabraniają?

– Ależ nie.

– Jaka więc byłaby przyczyna, Lizysie, że tu nie zabraniają, a zabraniają w sprawach, o których mówiliśmy przed chwilą?

– Myślę, że to dlatego – powiedział – że na tych rzeczach się znam, a na tamtych nie.

– Właśnie – ja na to – o najlepszy! A więc nie na twoją pełnoletność czeka ojciec, żeby powierzyć ci wszystko, ale w tym dniu, w którym uzna, że jesteś mądrzejszy od niego, powierzy ci i samego siebie, i swoje sprawy.

²⁵ W oryginale występuje tu przymiotnik *gennaios* (por. przyp. 12); chodzi więc o piękno świadczące o szlachetnym pochodzeniu.

²⁶ Lub: „nikim”.

²⁷ Plektron – paleczka, piórko lub kostka służąca do uderzania strun liry.

– I ja tak sędzę – powiedział.

– Dobrze – powiedziałem; – a cóż? Czy sąsiad nie [postąpi] wobec ciebie tak samo jak ojciec? Czy sądzisz, że powierzy ci zarządzanie swoim gospodarstwem, kiedy uzna, że znasz się na tym lepiej od niego, czy też sam będzie je nadzorował?

– Myślę, że mnie [je] powierzy.

– Cóż? A czy myślisz, że Ateńczycy nie powierzą ci swoich spraw, kiedy spostrzegą, że jesteś dostatecznie rozumny?

– Jak najbardziej.

– Na Zeusa – ja na to – a cóż wielki król²⁸? Czy kiedy gotuje się mięso, to raczej swojemu najstarszemu synowi – który ma objąć władzę nad Azją – pozwoliłby wrzucać do sosu, co tylko będzie chciał, czy też nam, gdybyśmy przybyli do niego i dowiedli mu, że na przyrządzaniu potraw znamy się lepiej niż jego syn?

– Jasne, że nam – powiedział.

– I jemu nie pozwoliłby wrzucić ani odrobiny, a nam by pozwalał, nawet gdybyśmy chcieli wrzucać sól garścią.

– Jakżeby nie?

– A co, jeżeli jego syn chorowałby na oczy? Czy pozwalałby mu dotykać jego własnych oczu, gdyby nie uważał go za lekarza, czyby mu zabronił?

– Zabroniłby.

– A nam – gdyby uważał, że znamy się na leczeniu – to choćbyśmy chcieli otwierać oczy i sypać w nie popiół, przypuszczam, że nie zabroniłby, sądząc, że mamy rację.

– To prawda.

– Czy więc powierzyłby nam – raczej niż sobie samemu i swojemu synowi – i wszystkie inne sprawy, w których byśmy mu się wydali mądrzejsi niż oni?

– Koniecznie, Sokratesie – powiedział.

– Tak więc rzecz się ma – ja na to – drogi Lizysie: co do tych spraw, w których staniemy się rozumni, to wszyscy będą nam je powierzać – Grecy i barbarzyńcy, mężczyźni i kobiety – i będziemy w nich robić, co tylko zechcemy, i nikt umyślnie nie będzie nam przeszkadzał, ale i sami będziemy w nich wolni, i innymi będziemy rządzić; i one będą nasze, bo będziemy mieć z nich korzyść. A w których rzeczach nie nabędziemy rozumu, to ani nikt nie pozwoli nam robić z nimi tego, co uważamy [za właściwe], lecz wszyscy będą przeszkadzać, ile tylko będą mogli – nie

²⁸ Tzn. król perski.

tylko obcy, ale i ojciec, i matka, i jeśli jest cokolwiek bliższego²⁹ od nich – i sami będziemy w nich słuchali innych; i będą dla nas obce, bo nie będziemy z nich mieć żadnego pożytku. Zgadzasz się, że tak to wygląda?

– Zgadzam się.

– Czy więc będziemy komuś mili³⁰ i czy ktoś będzie nas kochał – w tych sprawach, w których będziemy bezużyteczni?

– Na pewno nie – odrzekł.

– Teraz więc ani ciebie ojciec, ani nikt inny nikogo innego nie kocha, o ile ten będzie bezużyteczny.

– Zdaje się, że nie – powiedział.

– Jeżeli więc staniesz się mądry, chłopcze, wszyscy będą twoimi przyjaciółmi i wszyscy będą ci bliscy – bo będziesz pożyteczny i dobry; a jeżeli nie, to ani nikt inny nie będzie twoim przyjacielem, ani ojciec, ani matka, ani domownicy. Czy więc można, Lizysie, mieć o sobie wysokie pojęcie w tych sprawach, o których ktoś jeszcze nie ma pojęcia?

– I jakżeby [można]? – powiedział.

– A jeżeli potrzebujesz nauczyciela, to niewiele pojmujesz.

– To prawda.

– Wobec tego nie masz o sobie wysokiego pojęcia, jeżeli mało jeszcze pojmujesz.

– Na Zeusa – odrzekł – zdaje mi się, że nie, Sokratesie.

A ja, kiedy usłyszałem jego odpowiedź, spojrzałem w stronę Hippotalesa i omal nie strzeliłem gąfy – bo przyszło mi do głowy, żeby powiedzieć, że „w ten sposób, Hippotalesie, trzeba rozmawiać z ulubieńcem, upokarzając go i pomniejszając, a nie – tak jak ty – wbijając w dumę i psując”. Ale kiedy spostrzegłem, że jest wzburzony i zmieszany z powodu tego, co zostało powiedziane, przypomniałem sobie, że nawet stojąc obok chciał ukryć się przed Lizysem; więc pohamowałem się i powściągnąłem język.

IV. Powrót Meneksenosa (211a1–211d6).

W międzyczasie znów przyszedł Meneksenos i usiadł obok Lizysa, na tym miejscu, z którego wstał. Wtedy Lizys, w bardzo figlarny i przyjacielski sposób, skrycie przed Meneksenosem, powiedział do mnie szepem:

²⁹ Po raz pierwszy pojawia się tu w dialogu przymiotnik *oikeios*, który później odegra ważną rolę w końcowej aporii. Przymiotnik ten, tłumaczony tu jako „bliski”, jest spokrewniony z rzeczownikami *oikos* i *oikia* – „dom”, „gospodarstwo” i znaczy dosłownie „należący do domu”; stąd dalsze znaczenia: „przynależny”, „swoj”, „bliski”. *Hoi oikeioi* to „ludzie należący do domu”, a więc „domownicy”, „bliscy”, „krewni”.

³⁰ *Philoí*.

– Sokratesie, to, co mnie mówiłeś, powiedz i Meneksenosowi.

A ja odpowiedziałem:

– Ty mu to powiesz, Lizysie; bo przecież słuchałeś bardzo uważnie.

– Oczywiście – odrzekł.

– Spróbuj więc – powiedziałem – przypomnieć to sobie jak najlepiej, b
żebyś mu wszystko jasno powiedział; a jeżeli coś z tego zapomnisz, spytaj
mnie znów, skoro tylko mnie spotkasz.

– Zrobię to, Sokratesie – powiedział – jak najbardziej, bądź pewien.
Ale powiedz mu coś innego, żebym i ja mógł posłuchać, dopóki nie
nadejdzie pora, żeby iść do domu.

– Trzeba więc to zrobić – odrzekłem – skoro każeś. Ale patrz, żeby
przyjść mi z pomocą, jeśli Meneksenos będzie próbował mnie zbijać; czy
nie wiesz, że on jest biegły w dyskusjach?

– Tak, na Zeusa – powiedział – i to bardzo; właśnie dlatego chcę, że- c
byś z nim porozmawiał.

– Żebyś – ja na to – ośmieszył się?

– Nie, na Zeusa – odparł – ale żebyś go poskromił.

– Skądże? – ja na to – to nielatwo: przecież to straszny człowiek,
uczeń Ktesipposa³¹. A tu obok – czy nie widzisz? – sam Ktesippos.

– Nikim się nie przejmuj, Sokratesie – powiedział – ale proszę, po-
rozmawiaj z nim.

– Trzeba więc rozmawiać – powiedziałem.

Kiedy tak ze sobą rozmawialiśmy, Ktesippos odezwał się:

– Dlaczego wy tylko sami [we dwóch] ucztujecie, a z nami się d
dzielicie rozmową?

– Istotnie – powiedziałem – trzeba się podzielić. Bo on tutaj nie rozu-
mie czegoś z rzeczy, o których mówię, ale przypuszcza, że Meneksenos to
wie, i każe go pytać.

– Dlaczego więc – ten na to – nie pytasz?

– Ależ będę pytał – odpowiedziałem.

V. Rozmowa Sokratesa z Meneksenosem: znaczenie słowa **philos** (211d6–213d2).

– A więc odpowiedz mi, Meneksenosie, na moje pytanie. Tak się zło- e
żyło, że od dziecka pragnę pewnej zdobyczy, tak jak każdy pragnie czegoś
innego: bo jeden pragnie zdobyć konie, inny psy, inny złoto, inny zaszczy-
ty. A ja do tych rzeczy odnoszę się obojętnie, natomiast wręcz namiętnie

³¹ Nie wiemy, czy Ktesippos był rzeczywiście nauczycielem Meneksenosa, czy też chłopiec starał się po prostu w swoich zainteresowaniach i zachowaniach naśladować starszego kuzyna.

pragnę zdobyć przyjaciół, i chciałbym zyskać dobrego przyjaciela bardziej niż najlepszą w świecie przepiórkę czy koguta³², i – na Zeusa – doprawdy bardziej niż konia i psa. Sądzę – na psa!³³ – że o wiele bardziej chciałbym zdobyć towarzysza niż złoto Dariusza³⁴, bardziej nawet niż samego Dariusza. Tak więc ja jestem jakimś „miłośnikiem towarzyszy”³⁵. Otóż kiedy patrzę na was – na ciebie i Lizysa – zdumiewam się i uważam was za szczęśliwych, ponieważ będąc tak młodzi [obaj] byliście w stanie szybko i łatwo zyskać taką zdobycz: i ty pozyskałeś w nim przyjaciela tak szybko i całkowicie, a znów on w tobie. Ja zaś jestem tak daleko od tej zdobyczy, że nawet nie wiem, w jaki sposób jeden staje się przyjacielem drugiego, ale o to właśnie chcę ciebie zapytać – jako doświadczonego.

A więc powiedz mi: kiedy ktoś kogoś kocha, który z nich staje się przyjacielem drugiego – kochający kochanego czy kochany kochającego? Czy nie ma żadnej różnicy?

– Wydaje mi się – odrzekł – że nie ma różnicy.

– Jak to? – ja na to – a więc obaj stają się dla siebie nawzajem przyjaciółmi, jeżeli tylko jeden z nich kocha drugiego?

– Tak mi się zdaje – odparł.

– A cóż? Czy nie bywa tak, że kochający nie jest wzajemnie kochany przez tego, kogo kocha?

– Bywa.

– A cóż? Zdarza się i tak, że kochający jest nawet nienawidzony? Jak tego niekiedy, zdaje się, doznają zakochani ze strony ulubieńców: bo chociaż kochają jak można najbardziej, to jedni sądzą, że nie są wzajemnie kochani, a inni, że są nawet nienawidzeni; czy nie wydaje ci się to prawdziwe?

– Nawet bardzo prawdziwe – odrzekł.

– A w takim wypadku – ja na to – jeden kocha, a drugi jest kochany?

– Tak.

– Więc który z nich jest przyjacielem którego? Kochający kochanego – i jeśli jest wzajemnie kochany, i jeśli jest nienawidzony – czy kochany

³² Zarówno koguty, jak przepiórki były w Grecji nie tylko zwierzętami domowymi, ale hodowano je również do walk, które były w starożytności popularną rozrywką; cena dobrych ptaków bojowych była bardzo wysoka. Być może dlatego też koguty i przepiórki często otrzymywali w prezencie chłopey od swoich wielbicieli.

³³ Sokrates często zaklinał się „na psa”, mając na myśli egipskiego boga Anubisa, przedstawianego z głową szakala.

³⁴ Chodzi tu o Dariusza II, króla Persji w latach 424–406. Król perski był w pojęciu Greków najbogatszym człowiekiem na świecie.

³⁵ Użyte tu przez Sokratesa słowo *philetairos* z reguły jest używane w znaczeniu „wierny towarzyszom”; tutaj jednak jest ono niewątpliwie nawiązaniem do wymienionych powyżej i poniżej różnych rodzajów zamilowań i upodobań.

kochającego? Czy znów w takim wypadku żaden z nich nie jest przyjacielem drugiego, jeżeli obaj nie kochają się nawzajem?

– Wydaje się przynajmniej, że tak to się przedstawia.

– Więc wydaje się nam teraz inaczej, niż wcześniej się wydawało. Bo wtedy, jeżeli jeden z nich kochał, to obaj byli przyjaciółmi; a teraz żaden z nich nie jest przyjacielem, jeżeli obaj nie kochają.

– Zdaje się.

– A więc nic nie jest miłe³⁶ dla kochającego, co wzajemnie go nie kocha.

– Widocznie nie.

– Nie są więc miłośnikami koni ci, których konie nie będą kochać nawzajem, ani miłośnikami przepiórek [ci, których nie będą kochać przepiórki]; ani znowu [nie ma] miłośników psów, ani miłośników wina, ani miłośników gimnastyki, ani miłośników mądrości³⁷ – jeżeli mądrość nie pokocha ich wzajemnie. Czy też każdy z nich kocha te rzeczy – chociaż one nie są miłe – a kłamał poeta, który powiedział:

Szczęśliwy, kto ma i synów miłych, i konie o pojedynczych kopytach,
i psy myśliwskie, i przyjaciela³⁸ w obcym kraju³⁹?

– Nie sądzę – powiedział.

– Więc uważasz, że mówi prawdę?

– Tak.

– A więc to, co kochane, jest miłe kochającemu, jak się zdaje, Meneksenosie – i jeśli będzie kochać, i jeśli będzie nienawidzić. Jak i nowo narodzone dzieci: jedne jeszcze nie kochają, a inne nawet nienawidzą, kiedy są karczone przez matkę albo ojca; a jednak, nawet kiedy nienawidzą, są dla rodziców w tym czasie najmiłsze ze wszystkiego.

– Wydaje mi się – powiedział – że właśnie tak to wygląda.

– A więc – zgodnie z tym rozumowaniem – to nie kochający jest przyjacielem, ale kochany.

– Zdaje się.

– A więc wrogiem⁴⁰ jest nienawidzony, a nie nienawidzący.

– Widocznie.

– Wielu jest więc kochanych przez wrogów, a nienawidzonych przez przyjaciół, i wrogom są mili, a przyjaciołom nienawistni – jeżeli miłe jest

³⁶ Lub: „przyjazne” (*philon*).

³⁷ Lub: „filozofów”.

³⁸ W tym wypadku nie chodzi o słowo *philos*, lecz *ksenos*, oznaczające obywatela innego miasta, z którym jest się złączonym układem gościnności (*ksenia*). W sposób nieprzetłumaczalny na polski oznacza więc ono zarówno „gościa”, jak „gospodarza”.

³⁹ Solon 13 (Diehl).

⁴⁰ Grecki wyraz *echthros* ma, podobnie jak *philos*, dwa znaczenia: czynne, rzeczownikowe („wróg”) i biernie, przymiotnikowe („nienawidzony”, „nienawistny”).

to, co kochane, a nie to, co kochające. A to przecież wielka niedorzeczność, miły towarzyszu, a co więcej – jak sądzę – niemożliwe, żeby być wrogiem dla przyjaciela, a przyjacielem dla wroga.

– Myślę – powiedział – że prawdę mówisz, Sokratesie.

– Jeżeli więc to jest niemożliwe, to kochające byłoby przyjacielem kochanego.

– Widocznie.

– A zatem nienawidzące wrogiem nienawidzonego.

– To konieczne.

– A z tego wyniknie, że będziemy zmuszeni zgodzić się na to samo, co poprzednio: że często jest się przyjacielem nie przyjaciela, a często nawet wroga – kiedy ktoś kocha tego, kto go nie kocha, albo nawet nienawidzi. A często jest się wrogiem nie wroga, albo nawet przyjaciela – kiedy ktoś nienawidzi tego, kto go nie nienawidzi, albo nawet kocha.

– Zdaje się – powiedział.

– Cóż więc poczniemy – ja na to – jeżeli przyjaciółmi nie będą ani kochający, ani kochani, ani i kochający, i kochani? Czy powiemy, że oprócz nich są jeszcze jacyś inni, którzy stają się przyjaciółmi dla siebie nawzajem?

– Nie, na Zeusa, Sokratesie – odrzekł; – ja nie bardzo potrafię znaleźć wyjście.

– A czy, Meneksenosie – ja na to – nie szukaliśmy zupełnie niewłaściwie?

VI. Rozmowa z Lizysem i Meneksenosem: poglądy poetów i filozofów (213d2–216b9).

1. Druga rozmowa z Lizysem: podobieństwo jako zasada przyjaźni (213d2–215c2).

– Tak mi się zdaje, Sokratesie – powiedział Lizys.

A kiedy tylko to powiedział, zaczerwienił się: bo wydawało mi się, że te słowa wymknęły mu się niechcący, dlatego że zwracał tak pilną uwagę na to, co mówimy – było to zresztą widać również wtedy, kiedy słuchał. A zatem, ponieważ chciałem dać odetchnąć Meneksenosowi, ciągnąłem rozmowę zwróciwszy się do Lizysa, ucieszony jego umiłowaniem mądrości. I powiedziałem:

– Myślę, że prawdę mówisz, Lizysie: że gdybyśmy prowadzili badanie w sposób właściwy, to nigdy byśmy tak nie pobłądzili. Ale nie idźmy już tędy: bo to rozważanie jawi mi się jakby jakaś trudna droga; a wydaje mi się, że trzeba iść tam, gdzie żeśmy skręcili – prowadząc badanie według

słów poetów⁴¹. Bo oni są dla nas jakby ojcami mądrości i przewodnikami. 214
 A mówią o przyjaciółach w sposób rzeczywiście niezwykajny, pokazując, kim oni właściwie są: że to sam bóg – powiadają – czyni ich przyjaciółmi, prowadząc ku sobie nawzajem. A mówią to, jak sądzę, jakoś tak:

Zawsze przecież podobnego ku podobnemu bóg wie dzie⁴²

i czyni go znajomym. Czy nie natrafiłeś na te słowa?

b

– Ależ tak – odparł.

– A czy zetknąłeś się też z pismami największych mędrców, które mówią to samo: że konieczne jest, żeby podobne było zawsze miłe podobnemu? A to są ci, którzy rozprawiają i piszą o naturze i o wszechświecie⁴³.

– To prawda – powiedział.

– Czy więc – zapytałem – dobrze mówią?

– Chyba tak – odparł.

– Chyba tak – ja na to – w połowie, chyba tak i w całości, ale my tego nie pojmujemy. Bo nam się wydaje, że im bardziej zły człowiek zbliży się do złego i im więcej będzie z nim przestawał, tym bardziej stanie się nienawistny: bo wyrządza krzywdy. A przecież jest rzeczą niemożliwą, żeby krzywdzący i krzywdzeni byli przyjaciółmi. Czy nie tak?

c

– Tak – odrzekł.

– W ten sposób więc połowa tego powiedzenia nie byłaby prawdziwa – jeżeli źli są podobni do siebie nawzajem.

– To prawda.

– Ale mnie wydaje się raczej, że oni mówią, że to dobrzy są do siebie nawzajem podobni i sobie mili, a źli – jak nawet mówi się o nich – nie są nigdy podobni nawet do siebie samych, lecz niezrównoważeni i niestali; a trudno, żeby to, co samo do siebie jest niepodobne i w niezgodzie ze sobą, stało się do czegoś innego podobne i miłe mu. Czy i ty tak nie uważasz?

d

– Jak najbardziej – odrzekł.

– To więc, jak sądzę, przyjacielu, dają do zrozumienia ci, którzy mówią, że podobne jest miłe podobnemu: że tylko dobry jest przyjacielem – [i] tylko dla dobrego, a zły ani z dobrym, ani ze złym nigdy nie nawiąże prawdziwej przyjaźni⁴⁴. Czy też tak sądzisz?

⁴¹ Tym „skrętem” w rozmowie z Meneksenosem był oczywiście cytat z poezji Solona.

⁴² *Odyseja* XVII, 218.

⁴³ Pogląd taki można znaleźć w pisamch Demokryta (fr. 164 Diels) i Empedoklesa (fr. 22 Diels).

⁴⁴ Wbrew przeprowadzonemu przez Sokratesa utożsamieniu „podobnych” i „dobrych”, w tradycji greckiej rozpowszechniony był pogląd, że oparta na podobieństwie przyjaźń – przynajmniej pewnego rodzaju – łączy ze sobą również ludzi złych. Przywołany przez Sokratesa cytat z Homera jest wyrazem tego właśnie przekonania: przytoczone tu słowa wypowiada w *Odysei*

Skinął głową.

– Wiemy już więc, kim są przyjaciele: bo rozumowanie wskazuje nam, że to będą ludzie dobrzy.

– Oczywiście – odrzekł – tak się wydaje. e

– I mnie również; – powiedziałem – a jednak z czegoś w tym jestem niezadowolony. Dalej więc, na Zeusa, zobaczmy, co podejrzewam. Czy podobny jest przyjacielem dla podobnego o i l e j e s t p o d o b n y, i czy ktoś taki jest dla takiego pożyteczny? Albo raczej tak: jaki pożytek mogłoby przynieść cokolwiek podobnego czemukolwiek podobnemu, albo jaką szkodę mogłoby mu wyrządzić – czego by samo sobie nie mogło? Albo czego mogłoby [od niego] doznać – czego by od siebie nie doznało? Zatem jak mogą takie rzeczy cenić siebie nawzajem, jeżeli nie służą sobie 215 wzajemnie żadną pomocą? Czy to jest możliwe?

– Nie jest.

– A jak może być miłe to, czego się nie ceni?

– W żaden sposób.

– A więc podobny nie jest przyjacielem dla podobnego; a dobry byłby przyjacielem dla dobrego o i l e j e s t d o b r y – nie o ile jest podobny?

– Chyba tak.

– A cóż? Czy dobry – o ile jest dobry – w tym samym stopniu nie wystarczałby [sam] sobie?

– Tak.

– A ten, kto [sam sobie] wystarcza, nie potrzebuje niczego – z powodu tej [samo]wystarczalności.

– Jakżeby nie?

– A ten, kto niczego nie potrzebuje, niczego nie będzie cenil.

– Raczej nie. b

– A ten, kto nie będzie cenil, nie będzie kochał.

– Niewątpliwie.

– A ten, kto nie kocha, nie jest przyjacielem.

– Wygląda na to, że nie.

– Jakże więc nam będą – w ogóle – dobrzy przyjaciółmi dobrych, jeżeli ani nieobecni nie tęsknią za sobą nawzajem – bo i osobno wystarczają [sami] sobie – ani, będąc obecni, nie mają z siebie pożytku? Jaki jest sposób, żeby tacy ludzie wysoko cenili siebie nawzajem?

– Żadnego – odparł.

– A nie mogą być przyjaciółmi ci, którzy się wysoko nie cenią. c

– To prawda.

nikczemny koźlarz Melantios, szydząc ze świniopasa Eumajosa prowadzącego do miasta przebranego za żebraka Odyseusza. Tak więc w kontekście, w jakim występują, słowa te mają sens pogardliwy, zbliżony do polskiego powiedzenia „swój do swego”.

2. Przeciwnieństwo jako zasada przyjaźni (215c3–216b9).

– Zobacz więc, Lizysie, dokąd zabłądziliśmy. Czy we wszystkim daliśmy się czemuś oszukać?

– Jak to? – zapytał.

– Kiedyś już słyszałem, jak ktoś mówił – i właśnie to sobie przypomniałem – że podobne dla podobnego i dobry dla dobrych są największymi wrogami; a nawet przywołał Hezjoda na świadka, mówiąc że

i garncarz jest zły na garncarza, i śpiewak na śpiewaka
i na żebraka żebrak⁴⁵,

i o wszystkim innym tak mówił, że konieczne jest, żeby szczególnie rzeczy najbardziej podobne napelniały się zawiścią, rywalizacją i wrogością względem siebie nawzajem, a najbardziej niepodobne – przyjaźnią. Bo biedny musi być przyjacielem bogatego i słaby silnego – ze względu na pomoc [jakiej od nich potrzebuje], a chory lekarza; i we wszystkich sprawach ten, kto się [na nich] nie zna⁴⁶, ceni znawcę i kocha go. A nawet rozwijał wywód jeszcze wspanialej, mówiąc że w żadnym wypadku podobne nie jest mile podobnemu, lecz wprost przeciwnie: to, co najbardziej przeciwne, jest najbardziej mile największemu przeciwnieństwu. Bo każda rzecz pragnie czegoś takiego, a nie tego, co podobne: suche mokrego, zimne ciepłego, gorzkie słodkiego, ostre tępego, puste napelnienia, a pełne – opróżnienia; i inne rzeczy podobnie wedle tej samej zasady. Bo przeciwnieństwo jest pożywieniem dla przeciwnieństwa, a podobne z podobnego nie ma żadnej korzyści. I rzeczywiście, przyjacielu, sprawiał wrażenie bystrego, kiedy to mówił – bo dobrze mówił. A wy – powiedziałem – co sądzicie o jego słowach?

– [Brzmia] dobrze – powiedział Meneksenos – kiedy tak się słyszy.

– Powiemy więc, że przeciwnieństwo przeciwnieństwu jest najbardziej mile?

– Oczywiście.

– No dobrze – ja na to; – ale czy to nie dziwne, Meneksenosie? I zaraz z radością naskoczą na nas ci przemądry mężowie, specjaliści od prowadzenia sporów, i zapytają, czy wrogość nie jest największym przeciwnieństwem przyjaźni? Co im odpowiemy? Czy nie musimy zgodzić się, że mówią prawdę?

– Musimy.

– Czy więc – powiedzą – wrogie jest mile przyjaznemu, czy przyjazne wrogiemu?

– Żadne z nich – odparł.

⁴⁵ *Prace i dnie*, w. 25–26.

⁴⁶ Lub: „i każdy, komu brakuje wiedzy...”.

- A sprawiedliwe niesprawiedliwemu, albo umiarkowane rozwiązłuemu, albo dobre złemu?
- Nie myślę, żeby tak było.
- Ale jednak – ja na to – jeśli coś ma być czemuś miłe z powodu przeciwności, to i te rzeczy muszą być [sobie] miłe.
- Muszą.
- A więc ani podobne nie jest miłe dla podobnego, ani przeciwne dla przeciwnego.
- Zdaje się, że nie.

VII. Rozmowa Sokratesa z Meneksenosem i Lizysem⁴⁷ – rozważania Sokratesa (216c1–222b2).

1. Podmiot i przedmiot **philia**: to, co nie jest ani dobre, ani złe, jest przyjacielem dobrego z powodu obecności zła (216c1–218c5).

– Zastanówmy się jeszcze nad tym, czy to, co przyjazne⁴⁸, nie ukrywa się przed nami jeszcze bardziej: bo naprawdę nie jest ono żadną z tych rzeczy, ale to, co nie jest ani dobre, ani złe, może w ten sposób staje się przyjacielem dobrego.

– Co masz na myśli? – zapytał.

– Na Zeusa – ja na to – nie wiem; ale doprawdy samemu kręci mi się w głowie od zawilności tego wywodu i zdaje mi się, że – zgodnie ze starym przysłowiem – miłe jest to, co piękne. W każdym razie przypomina coś miękkiego, gładkiego i lśniącego. I chyba dlatego z łatwością wyslizguje się nam i wymyka, ponieważ jest właśnie takie. Bo twierdzą, że to, co dobre, jest piękne. A ty tak nie sądzisz?

– Jak najbardziej.

– Mówię więc w jakimś wieszczym natchnieniu, że to, co nie jest ani dobre, ani złe, jest przyjacielem tego, co piękne i dobre. A co mam na myśli, wieszcząc to, posłuchaj. Wydaje mi się, że istnieją jakby jakieś trzy rodzaje: to, co dobre, to, co złe, i to, co nie jest ani dobre, ani złe. A tobie jak się zdaje?

– Tak samo – odparł.

– I ani dobre nie jest przyjacielem dobrego, ani złe złego, ani dobre złego – tak jak nie pozwala na to wcześniejsze rozumowanie. Pozostaje więc – jeżeli cokolwiek jest przyjacielem czegokolwiek – że to, co nie jest

⁴⁷ Głównym rozmówcą Sokratesa w tej części dialogu pozostaje Meneksenos, Sokrates jednak zwraca się często do obu chłopców.

⁴⁸ Tłumaczenie pojawiającego się tu w rodzaju nijakim *philon* jako „przyjazne” bądź „miłe” jest uzależnione od kontekstu wypowiedzi, sugerującego, czy mamy do czynienia z podmiotem, czy też przedmiotem *philia*.

ani dobre, ani złe, jest przyjacielem albo dobrego, albo takiego, jakim jest ono samo. Bo przecież nic nie mogłoby zostać przyjacielem złego.

– To prawda.

– Ani też podobne podobnego, jak powiedzieliśmy przed chwilą, czyż nie?

– Tak.

– A więc dla tego, co nie jest ani dobre, ani złe, nie będzie przyjacielem to, co jest takie jak ono samo.

– Wygląda na to, że nie.

– Z tego więc wynika, że to, co nie jest ani dobre, ani złe, staje się przyjacielem dobrego – tylko to, i tylko tego. 217

– Zdaje się, że tak musi być.

– A zatem, chłopcy – powiedziałem – czy we właściwym kierunku prowadzi nas to, co teraz twierdzimy? Jeżeli, na przykład, chcielibyśmy zastanowić się nad zdrowym ciałem, to ono wcale nie potrzebuje sztuki lekarskiej ani pomocy, bo ma się wystarczająco [dobrze] – tak że nikt zdrowy nie jest przyjacielem lekarza z powodu zdrowia, czyż nie?

– Nikt.

– Ale, jak sądzę, chory – z powodu choroby.

– Jakżeby nie?

– Choroba jest właśnie czymś złym, a sztuka lekarska – pożytecznym i dobrym. b

– Tak.

– A ciało – jako ciało – nie jest ani dobre, ani złe.

– Zgadza się.

– A więc ciało z powodu choroby musi cenić i kochać sztukę lekarską.

– Tak mi się zdaje.

– A więc to, co nie jest ani złe, ani dobre, staje się przyjacielem dobrego z powodu obecności zła.

– Na to wygląda.

– Oczywiście zanim samo stanie się złe – za sprawą zła, które posiada. Bo gdyby stało się złe, wcale już nie pragnęłoby dobra, ani nie byłoby jego przyjacielem: powiedzieliśmy przecież, że to niemożliwe, żeby złe było przyjacielem dobrego. c

– Rzeczywiście niemożliwe.

– Uważajcie teraz na to, co mówię. A mówię, że niektóre rzeczy są takie same jak to, co jest [w nich] obecne, a niektóre nie. Na przykład, gdyby ktoś chciał pomalować coś jakimś kolorem, wtedy temu pomalowanemu przedmiotowi przysługuje jakoś nałożony na niego kolor.

– Oczywiście.

– Czy więc wtedy to, co zostało pomalowane, jest takiego koloru jak to, co znajduje się na nim?

- Nie rozumiem – powiedział.
- Więc może – powiedziałem – w ten sposób: gdyby ktoś pomalował twoje złociste włosy bielą ołowianą, to czy wtedy byłyby [naprawdę] białe, czy wydawałyby się?
- Wydawałyby się – odrzekł.
- A jednak biel byłaby [w nich] obecna.
- Tak.
- Ale mimo to wcale nie byłyby bardziej białe; przecież, chociaż biel jest [w nich] obecna, nie są wcale ani białe, ani czarne.
- To prawda.
- Ale kiedy, przyjacielu, starość sprowadzi na nie ten sam kolor, wtedy staną się takie jak to, co jest [w nich] obecne – białe na skutek obecności bieli.
- Jakżeby nie?
- Więc o to właśnie teraz pytam: jeżeli coś będzie [w czymś] obecne, to czy rzecz posiadająca to będzie taka jak to, co jest [w niej] obecne? Czy też jeżeli będzie to obecne w pewien sposób, to będzie taka, a jeżeli nie, to nie?
- Raczej to drugie – powiedział.
- A więc to, co nie jest ani złe, ani dobre, niekiedy mimo obecności zła nie jest jeszcze złe, a niekiedy bywa, że już się takie stało.
- Oczywiście.
- Zatem kiedy nie jest jeszcze złe, chociaż zło jest [w nim] obecne, to ta właśnie obecność sprawia, że pragnie ono dobra; a kiedy czyni je złym, pozbawia je zarówno pragnienia, jak i miłości⁴⁹ dobra. Bo nie jest już ani złe, ani dobre, lecz złe; a to, co złe, nie było przyjacielem dobrego⁵⁰.
- Z pewnością nie.
- Dlatego właśnie moglibyśmy powiedzieć, że ci, którzy już są mądrzy – czy są oni bogami, czy ludźmi – nie kochają już mądrości; a z drugiej strony nie kochają mądrości ci, którzy posiadają niewiedzę w tym stopniu, że są źli: bo nikt zły i głupi nie kocha mądrości. Pozostają więc ci, którzy mają to zło – niewiedzę, ale nie stali się jeszcze za jego sprawą nieświadomi ani głupi, lecz ciągle zdają sobie sprawę z tego, że nie wiedzą tego, czego nie wiedzą. Dlatego właśnie mądrość kochają ci, którzy nie są jeszcze ani dobrzy, ani źli. A ci, którzy są źli, nie kochają mądrości, podobnie jak ci, którzy są dobrzy: bo w naszych wcześniejszych wywodach okazało się, że ani przeciwne nie jest przyjacielem przeciwnego, ani podobne podobnego; czy nie pamiętacie?
- Oczywiście – odpowiedzieli [obaj].

⁴⁹ *Philia*.

⁵⁰ Lub: „nie było mile dla dobrego”.

– Teraz więc, Lizysie i Meneksenosie – powiedziałem – z całą pewnością odkryliśmy, czym jest przyjaciel, a czym nie. Twierdzimy bowiem, że – i co do duszy, i ciała, i wszędzie – to, co nie jest ani złe, ani dobre, jest przyjacielem dobrego z powodu obecności zła.

[Obaj] przytaknęli i całkowicie zgodzili się, że tak to się przedstawia. I nawet ja sam bardzo się cieszyłem, jakby jakiś myśliwy – zadowolony ze zdobycia tego, na co polowałem.

2. Właściwy przedmiot miłości: **prōton philon** (218c5–220b5).

A później, nie wiem skąd, naszło mnie jakieś bardzo dziwne podejrzenie, że to, na co się zgodziliśmy, nie jest prawdą. I od razu, zmartwiony, powiedziałem:

– Och, Lizysie i Meneksenosie, zdaje się, że wzbogaciliśmy się o senną marę.

– Ależ dlaczego? – zapytał Meneksenos.

– Boję się – ja na to – że natrafiliśmy, niby na wędrownych szarlatanów, na jakieś fałszywe wywody o tym, co przyjazne.

– Jak to? – powiedział.

– Przyjrzyjmy się temu – rzekłem – w ten sposób: czy ten, kto jest przyjacielem, jest przyjacielem kogoś⁵¹, czy nie?

– Musi być – odparł.

– A czy ze względu na nic i z żadnego powodu, czy też ze względu na coś i z powodu czegoś?

– Ze względu na coś i z powodu czegoś.

– A czy ta rzecz, ze względu na którą przyjaciel jest przyjacielem przyjaciela, jest przyjazna⁵², czy też ani przyjazna, ani wroga?

– Nie całkiem nadążam – powiedział.

– To nic dziwnego – odparłem; – ale może w ten sposób dotrzymasz kroku, a sądzę, że i ja lepiej będę rozumiał, co mówię. Chory – jak właśnie teraz mówiliśmy – jest przyjacielem lekarza, czy nie tak?

– Tak.

– Jest więc przyjacielem lekarza z powodu choroby, a ze względu na zdrowie?

– Tak.

– A choroba jest czymś złym?

– Jakżeby nie?

⁵¹ Lub: „czegoś”.

⁵² Lub: „miła”; w tym wypadku wybór słowa „przyjazna” jest podyktowany chęcią przybliżenia czytelnikowi następującej poniżej gry słownej, wykorzystującej wieloznaczność wyrazów *philos* i *echthros*, później powracam do oddawania biernego *philos* przymiotnikiem „miły”.

– A czym jest zdrowie? – ja na to – Czymś dobrym, czy złym, czy ani jednym, ani drugim?

– Dobrym – powiedział.

– Mówiliśmy więc, jak się zdaje, że ciało, które nie jest ani dobre, ani złe, z powodu choroby – to jest z powodu zła – jest przyjacielem sztuki lekarskiej; a sztuka lekarska jest czymś dobrym. I sztuka lekarska zyskuje sobie przyjaźń ze względu na zdrowie; a zdrowie jest czymś dobrym. Czy nie tak? 219

– Tak.

– A czy zdrowie jest czymś przyjaznym, czy nieprzyjaznym?

– Przyjaznym.

– A choroba wrogim.

– Oczywiście.

– A więc to, co nie jest ani złe, ani dobre, jest przyjacielem dobrego z powodu tego, co złe i wrogie, a ze względu na to, co dobre i przyjazne. b

– Widocznie.

– Zatem przyjaciel jest przyjacielem przyjaciela ze względu na to, co przyjazne, a z powodu tego, co wrogie.

– Zdaje się.

– No dobrze – powiedziałem. – Skoro tutaj doszliśmy, chłopcy, wy-
tężmy umysł, żebyśmy się nie dali oszukać. Bo niech już będzie, że
przyjaciel stał się przyjacielem przyjaciela, a [przez to] podobne staje się
przyjacielem podobnego – co, jak mówiliśmy, jest niemożliwe. Ale jednak
– żeby nie wprowadziło nas w błąd to, o czym teraz mówimy – zbadajmy
następującą kwestię. Sztuka lekarska, twierdzimy, jest miła ze względu na
zdrowie. c

– Tak.

– A zatem i zdrowie jest czymś miłym?

– Oczywiście.

– A jeżeli miłym, to ze względu na coś.

– Tak.

– Właśnie na coś milego, jeżeli ma to iść za naszym poprzednim usta-
leniem.

– Oczywiście.

– Więc i to będzie znów mile ze względu na coś milego?

– Tak.

– Czy nie musimy więc zrezygnować z tej drogi albo dotrzeć do jakie-
goś początku, który nie odeśle nas do czegoś innego milego, ale doprowa-
dzi do tego, co jest mile jako pierwsze – i ze względu na co o wszystkich
innych rzeczach mówimy, że są mile? d

– Koniecznie.

– O tym właśnie mówię: żeby nie oszukały nas te wszystkie inne rzeczy, o których powiedzieliśmy, że są mile ze względu na tamto, jakby były jakimiś jego podobiznami; a to tamto pierwsze jest tym, co jest mile naprawdę. Bo rozważmy to w ten sposób: kiedy ktoś bardzo coś ceni – jak niekiedy ojciec syna przenosi ponad wszystkie inne skarby – to czy właśnie ktoś taki nie cenilby wysoko również czegoś innego, ze względu na to, że syna przedkłada ponad wszystko? Na przykład gdyby spostrzegł, że on wypił truciznę, czy cenilby wysoko wino, gdyby sądził, że ono ocali syna⁵³?

– Z pewnością.

– Więc i naczynie, w którym byłoby wino?

– Oczywiście.

– A czy wtedy niczego nie ceni wyżej [od drugiego]: glinianej czary albo swojego syna, ani: trzech miar wina albo syna? Czy może to jakoś tak wygląda: całe takie staranie nie jest podejmowane dla tych rzeczy – dla tych pozyskiwanych ze względu na coś – ale dla tego, ze względu na co wszystkie takie rzeczy się pozyskuje. Nie, żebyśmy często nie mówili, że bardzo cenimy złoto i srebro; ale to wcale nie jest przez to bardziej prawdziwe: tym, co cenimy ponad wszystko, jest to – czymkolwiek to się okaże – ze względu na co zdobywa się i złoto, i wszystkie rzeczy, które pozyskujemy. Czy tak powiemy?

– Oczywiście.

– Więc i do tego, co mile, [odnosi się] ta sama zasada? Bo co do tych rzeczy, o których mówimy, że są nam mile ze względu na coś innego milego, to okazuje się, że mówiąc to [posługujemy się] utartą nazwą; a tym, co rzeczywiście jest mile, zdaje się, jest jedynie to, do czego te wszystkie tak zwane „przyjaźnie” ostatecznie zmierzają.

– Zdaje się, że tak to się przedstawia – powiedział.

– A więc to, co jest rzeczywiście mile, nie jest mile ze względu na coś milego?

– To prawda.

3. Pragnienie tego, co pokrewne, jako przyczyna przyjaźni (220b6–222b2).

– A zatem to już zostało usunięte – że to, co mile, jest mile ze względu na coś milego. Ale czy to, co dobre, jest mile?

– Ja w każdym razie tak sądzę.

– Czy więc dobro jest kochane z powodu zła? I czy tak to wygląda: gdyby z tych trzech [rodzajów], o których właśnie mówiliśmy – dobrego

⁵³ W wyobrażeniu starożytnych Greków wino było „najlepszym lekarstwem” (*pharmakon ariston*).

i złego, i ani dobrego, ani złego – zostały dwa, a to, co złe, zeszloby z drogi i nie dotykało niczego: ani ciała, ani duszy, ani innych rzeczy – o których mówimy, że same z siebie nie są ani złe, ani dobre – czy wtedy dobro nie przynosiłoby nam żadnego pożytku, ale stałoby się bezużyteczne? Bo jeżeli nic już nie wyrządzałoby nam szkody, to nie potrzebowalibyśmy żadnej pomocy. I w ten sposób stałoby się wtedy jasne, że to z powodu zła ceniliśmy i kochaliśmy dobro – jakby dobro było lekarstwem na zło, a zło chorobą; a kiedy nie ma choroby, nie potrzeba lekarstwa. Czy więc taka jest natura dobra, i czy to z powodu zła jest ono kochane przez nas – będących pomiędzy złem i dobrem – a ze względu na siebie samo w ogóle nie jest potrzebne?

– Zdaje się, że tak to wygląda – powiedział.

– A więc to, co jest dla nas mile, do czego zmiierają wszystkie inne rzeczy – te, o których powiedzieliśmy, że są mile ze względu na coś innego milego – wcale ich nie przypomina. Bo one są nazywane miłymi ze względu na coś innego milego, a to, co rzeczywiście mile, ma widocznie zupełnie przeciwną naturę: okazało się, że jest dla nas mile ze względu na coś wrogiego. A jeżeli to, co wrogie, odeszłoby, to – jak się zdaje – ono już nie jest dla nas mile.

– Myślę, że nie – powiedział – sądząc po tym, co teraz mówimy.

– A czy, na Zeusa – ja na to – jeżeli zginie zło, to nie będzie już głodu ani pragnienia, ani żadnych innych takich rzeczy? Czy też głód będzie istniał, jeżeli będą istnieli ludzie i inne żywe istoty, ale nie będzie szkodliwy? I pragnienie, i inne pożądania – ale nie będą złe, bo zło zginie? Czy śmieszne jest to pytanie: co wtedy będzie, albo czego nie będzie? Bo kto to wie? Ale to przynajmniej wiemy, że i teraz odczuwanie głodu jest czasami szkodliwe, a czasami pożyteczne. Czyż nie?

– Oczywiście.

– A więc i odczuwanie pragnienia, i pożądanie wszystkich innych rzeczy tego rodzaju jest niekiedy pragnieniem pożytecznym, niekiedy szkodliwym, a niekiedy ani takim, ani takim.

– Jak najbardziej.

– Jeżeli więc złe rzeczy zginą, to dlaczego te, które nie są złe, mają ginąć razem z nimi?

– Nie ma powodu.

– Więc i wtedy, kiedy złe rzeczy zginą, będą istnieć te pragnienia, które nie są ani dobre, ani złe.

– Widocznie.

– A czy jest możliwe, żeby ten, kto pragnie i kocha, nie żywił przyjaznych uczuć wobec tego, czego pragnie i co kocha?⁵⁴

– Nie sadzę.

– Będą więc istnieć, jak się zdaje, pewne miłe rzeczy – nawet jeśli rzeczy złe zginą.

– Tak.

– A przecież, jeżeli zło byłoby przyczyną tego, że coś jest miłe, to gdyby ono zginęło, nic nie byłoby miłe dla drugiego. Bo jeśli zginęłaby przyczyna, to niemożliwe byłoby, żeby istniało jeszcze to, czego była przyczyną.

– Słusznie mówisz.

– A zgodziliśmy się, że przyjaciel⁵⁵ kocha coś i z jakiegoś powodu. I sądziliśmy wtedy, że to z powodu zła to, co nie jest ani dobre, ani złe, kocha dobro?

– To prawda.

– A teraz, jak się zdaje, ukazuje się jakaś inna przyczyna kochania i bycia kochanym.

– Na to wygląda.

– Czy więc rzeczywiście – jak właśnie mówiliśmy – pragnienie jest przyczyną przyjaźni, i to, co pragnie, jest przyjacielem tego, czego pragnie, i wtedy, kiedy pragnie? A to, o czym wcześniej mówiliśmy, że jest przyjacielem, to były jakieś brednie – jakby układanie długiego poematu?

– Zdaje się.

– Ale przecież – ja na to – to, co pragnie, pragnie tego, czego odczuwa brak, czyż nie?

– Tak.

– A więc to, co odczuwa brak, będzie przyjacielem tego, czego mu brakuje.

– Tak myślę.

– A odczuwa brak tego, czego zostanie pozbawione.

– Jakżeby nie?

– Więc właśnie do tego, co pokrewne⁵⁶ – jak się zdaje – zwraca się i miłość, i przyjaźń, i pragnienie, jak się okazuje, Meneksenosie i Lizysie.

Przytaknęli [obaj].

– A zatem wy, jeżeli jesteście [obaj] przyjaciółmi dla siebie nawzajem, to z natury jesteście sobie jakoś pokrewni?

– Z pewnością – powiedzieli [obaj].

⁵⁴ W zdaniu tym słowem „kocha” tłumaczone są formy czasownika *erān*; czasownik *philein* został przetłumaczony jako „żywienie przyjaznych uczuć”.

⁵⁵ Dosłownie: „to, co przyjazne”, ponieważ w oryginale występuje nadal – zarówno w tym zdaniu, jak i niżej – rodzaj nijaki (*philon*).

⁵⁶ Lub: „przynależne” (*oikeion*); por. przyp. 29.

– A więc, chłopcy – ja na to – jeżeli ktoś kogoś pożąda czy kocha, to wcale by nie pożądał, ani nie kochał, ani nie żywił przyjaznych uczuć, jeżeli nie byłby jakos̄ pokrewny ukochanemu – albo co do duszy, albo co do jakiejś właściwości duszy, albo z charakteru, albo z wyglądu. 222

– Oczywiście – powiedział Meneksenos; a Lizys milczał.

– Dobrze – powiedziałem; – a więc okazuje się, że musimy kochać to, co pokrewne z natury.

– Zdaje się – powiedział.

– A więc prawdziwy wielbiciel⁵⁷ – nie taki, który udaje – musi być kochany przez ulubieńca.

Lizys i Meneksenos jakos̄ z ociąganiem przytaknęli, a Hippotales b z radości zaczął mienić się różnymi kolorami.

VIII. Końcowa aporia: pokrewne a podobne (222b3–222e7).

A ja, chcąc zbadać to rozumowanie, powiedziałem:

– Jeżeli pokrewne różni się czymś od podobnego, to moglibyśmy, jak sądzę, Lizysie i Meneksenosie, powiedzieć coś o tym, co przyjazne – czym ono jest. Ale jeżeli podobne i pokrewne jest właśnie tym samym, to niełatwo odrzucić wcześniejszy wniosek, że podobne dla podobnego jest, z powodu podobieństwa, bezużyteczne. A błędem byłoby zgodzić się na to, że to, co bezużyteczne, jest miłe. Czy chcecie więc – powiedziałem c – skoro jesteśmy jakby pijani od tego wyводу, żebyśmy wspólnie uznali i stwierdzili, że pokrewne jest czymś innym od podobnego?

– Oczywiście.

– Czy więc i to ustalimy, że dobre jest pokrewne dla każdego, a złe obce? Czy też złe jest pokrewne dla złego, dobre dla dobrego, a dla tego, co nie jest ani dobre, ani złe – to, co nie jest ani dobre, ani złe?

[Obaj] stwierdzili, że tak właśnie myślą: że pokrewne jest każde dla każdego.

– A więc znów, chłopcy – ja na to – wpadliśmy na te same wywody d o przyjaźni, które najpierw odrzuciliśmy. Bo niesprawiedliwy dla niesprawiedliwego i zły dla złego wcale nie mniej będzie przyjacielem, niż dobry dla dobrego.

– Na to wygląda – powiedział.

– Cóż więc? A jeżeli powiemy, że dobre i pokrewne jest tym samym – czy to będzie czymś innym niż [stwierdzenie], że tylko dobry jest przyjacielem dla dobrego?

– Oczywiście [że nie].

⁵⁷ *Erastēs* (poprzednio tłumaczony jako „zakochany”; por. przyp. 13).

– A przecież sądziliśmy, że udowodniliśmy sobie niesłuszność i tego poglądu; czy nie pamiętacie?

– Pamiętamy.

– Cóż więc jeszcze moglibyśmy zrobić z tym wywoдем? Czy też to jasne, że nie? Proszę więc – jak ci mędracy w trybunałach – żeby na nowo rozważyć wszystko, co zostało powiedziane. Bo jeżeli ani kochani, ani kochający, ani podobni, ani niepodobni, ani dobrzy, ani pokrewni, ani inne rzeczy, które wymieniliśmy – bo sam już nawet nie pamiętam, tyle ich było – jeżeli nic z nich nie jest przyjacielem, to ja już nie wiem, co powiedzieć.

IX. Epilog (223a1–b8).

To powiedziawszy miałem zamiar zaczepić już kogoś innego, ze starszych; a wtedy, niby jakieś duchy, nadeszli wychowawcy – i Meneksensosa, i Lizysa – prowadząc ich braci. Wołali do nich i nakazywali, żeby szli do domu: bo już było późno. Najpierw i my, i ci, którzy stali koło nas, próbowaliśmy ich odpędzić. Ale skoro wcale na nas nie zważali, tylko łamaną greczyzną⁵⁸ oburzali się i wołali dalej, uznaliśmy, że podpiłi na Hermejach i trudno będzie się z nimi dogadać; więc ustąpiliśmy im i zakończyliśmy spotkanie. Ale kiedy już odchodzili, powiedziałem:

– Teraz, Lizysie i Menksenosie, staliśmy się śmieszni – i ja, stary człowiek, i wy. Bo ci tutaj, kiedy odejdą, powiedzą, że my uważamy siebie nawzajem za przyjaciół – bo i siebie liczę pomiędzy was – ale nie umieliśmy jeszcze odkryć, czym jest przyjaciel⁵⁹.

⁵⁸ Wychowawcy chłopców, jak większość niewolników, nie byli Grekami.

⁵⁹ Lub: „nie umieliśmy jeszcze odkryć, że przyjaciel jest (tj. istnieje)”.

KOMENTARZ

I. Prolog – spotkanie Sokratesa z Hippotalesem i Ktesipposem (203a1–206e2).

Ponieważ w skład wspomnianej we Wstępie artystycznej „oprawy” dialogu wchodzi cała przedstawiona przez Platona na początku sceneria, której wszystkie szczegóły mogą zawierać w sobie dodatkowe znaczenia, symbolicznej interpretacji doczekał się zarówno kierunek przechadzki Sokratesa – z Akademii do Lykejonu¹, jak i miejsce dialogu – palestra², a także obchodzone tam święto ku czci Hermesa³. Najważniejszym jednak elementem tej oprawy – szczególnie w dialogu poświęconym zagadnieniu *philia* – jest dobór uczestników rozmowy oraz ukazanie ich wzajemnych stosunków. To właśnie zadanie spełnia pierwsza część dialogu, która zapoznaje czytelnika z uczestniczącymi w nim osobami i wprowadza w problematykę utworu. Problematyka ta może wprawdzie w toku

¹ J. Haden (*Friendship in Plato's Lysis*, „Review of Metaphysics” 1983, no 37, s. 346) podkreśla, że były to dwa duże gimnazjony, w których znajdowały się palestry, co od razu może przywołać skojarzenie z Hermesem; B. Bossi (*Is the Lysis Really Aporetic?*, [w:] *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum, Selected Papers*, ed. by T. M. Robinson and L. Brisson, Acad. Verlag, Sankt Augustin 2000, s. 172) uważa, że trasa Sokratesa symbolizuje kierunek, w jakim porusza się dialog: od erystycznych dyskusji, poprzez natchnione „wieszczanie”, aż do poglądów zbliżonych do klasyfikacji przyjaźni przedstawionej przez Arystotelesa (interpretacja ta zawiera naturalnie oczywisty anachronizm); Ch. Planeaux (*Socrates, an Unreliable Narrator? The Dramatic Setting of the Lysis*, „Classical Philology” 2001, vol. 96, no 1) zauważa, że wbrew stwierdzeniu Sokratesa, że szedł „prosto” z Akademii do Lykejonu, obrona przez niego trasa pod murem była drogą okrężną, co może być wskazówką do interpretacji dialogu.

² G. Tindale (*Plato's Lysis. A Reconsideration*, „Apeiron” 1984, no 16, s. 105) i F. Gonzalez (*Plato's Lysis: An Enactment of Philosophical Kinship*, „Ancient Philosophy” 1995, no 15, s. 71) podkreślają, że umiejscowienie dialogu w palestrze – miejscu codziennych ćwiczeń i zapasów – w naturalny sposób wprowadza do rozmowy motyw rywalizacji; P. Friedländer (*Platon*, Bd. II, Berlin 1964, s. 86) zwraca uwagę na widoczną w *Lizysie* symetrię form cielesnych i duchowych: fizycznym zapasom i towarzyszącej im nagości odpowiada „duchowy ring i duchowe obnażanie”.

³ J. Haden (*op. cit.*, s. 344–347) uważa, że postać Hermesa była prawdopodobnie bliższa Grekom niż jakiegokolwiek innego boga i dlatego jest on odpowiednim „patronem” dialogu o przyjaźni; podkreśla też silnie zaznaczony w wyobrażeniu tego bóstwa czynnik seksualizmu. Dla F. Gonzaleza (*op. cit.*, s. 72) istotne znaczenie ma informacja, że Hermeje obchodzili wspólnie starsi i młodsi chłopcy, co pozwala wprowadzić do rozmowy kwestię nierówności w wiedzy i doświadczeniu oraz jej stosunku do miłości i przyjaźni.

rozmowy ulegać przekształceniom i zmianom, ale musimy pamiętać o tym, że sytuacja przedstawiona na początku dialogu stanowi punkt wyjścia dla rozważań w nim treści.

Pierwszymi postaciami, z którymi zapoznaje nas opowiadanie Sokratesa, jest grupa dorosłych młodzieńców, z których dwóch – Hippotalesa i Ktesipposa – Sokrates wymienia po imieniu jako swoich znajomych. Drugi z nich odgrywa większą rolę wyłącznie na początku dialogu, barwnie opisując Sokratesowi zachowanie Hippotalesa, a następnie wprowadzając Sokratesa do palestry i ułatwiając mu nawiązanie kontaktu ze swoim młodszym kuzynem Meneksenosem i jego przyjacielem Lizysem. Wielomówność Ktesipposa, jego ironiczny ton wobec Hippotalesa (oraz pojawiająca się w jednym z kolejnych fragmentów wzmianka o „eryście” Meneksenosie jako jego uczniu) mogą sugerować biegłość Ktesipposa w sofistycznej sztuce wymowy i prowadzenia sporów. W całym dialogu nie znajdziemy natomiast żadnej uwagi mogącej potwierdzać wysuwane przez niektórych uczonych⁴ przypuszczenie, że Ktesippos był wielbicielem Meneksenosa. Również jego stosunki z Hippotalesem wyglądają raczej na swobodne układy towarzyskie. To małe zaangażowanie uczuciowe Ktesipposa w relacje z innymi ludźmi – a w każdym razie z innymi postaciami dialogu – może być wyjaśnieniem faktu, że nie jest on więcej wspominany w dalszej części utworu, poświęconej osobom, między którymi istnieje większy lub mniejszy stopień emocjonalnego napięcia.

Postacią kontrastowo różną jest towarzysz Ktesipposa, Hippotales, syn Hieronima, który pierwszy zaprasza Sokratesa do przyłączenia się do towarzystwa. Z opisu Sokratesa możemy wnioskować, że Hippotales odznacza się nieśmiałością: początkowo nie chce przyznać się do tego, że jest zakochany, nie chce też wyjawić imienia obiektu swoich uczuć, wypiera się układania pieśni i poematów na jego cześć; wypytywany przez Sokratesa czerwieni się. Zachowanie takie może świadczyć o tym, że jego uczucie jest szczere; być może też Lizys jest pierwszą miłością Hippotalesa. Dowodem na to mogłaby być również nieporadność jego zalotów, opisywana przez Ktesipposa: Hippotales nie umie włączyć w swoje pochwały Lizysa żadnych elementów osobistych, lecz ogranicza się do wysławiania zasług – mitycznych i historycznych – jego przodków. Takie postępowanie wobec ukochanego chłopca Ktesippos uważa za śmieszne; Hippotalesa zaskakuje jednak bardziej zgoda Sokratesa na tę opinię i jej uzasadnienie, nie przyszło mu bowiem dotąd na myśl, że pochwały Lizysa mogą dotyczyć również jego wielbiciela. Przyznaje natomiast rację opinii Sokratesa, że mogą one przynieść skutek odwrotny od zamierzonego – pod wpływem pochwał chłopiec nabierze o sobie zbyt wysokiego mniemania i tym bardziej nie będzie skłonny do okazania zakochanemu młodzieńcowi swych względów.

⁴ P. Friedländer, *op. cit.*, s. 85; O. Kaiser, *Lysis oder von der Freundschaft*, „Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte” 1980, no 32, s. 213; H. Lesegang, *Platon*, [w:] *Paulys Realencyclopädie*, Bd. XX, no 2, Stuttgart 1950, s. 2410.

Ta wstępna rozmowa pokazuje nam, że Hippotalesowi brakuje zarówno samowiedzy, jak i znajomości Lizysa, w którym potrafi dostrzec i docenić tylko to, co jest najbardziej zewnętrzne i widoczne dla wszystkich – jego urodę i szlachetne pochodzenie; być może, zgodnie z poglądem Sokratesa, nieświadomie pociąga go zaszczyt, jakim byłoby zdobycie tak znakomitego ulubieńca. Hippotales widzi wprawdzie, że Lizys „bardzo lubi słuchać”, nie potrafi jednak wyciągnąć z tej obserwacji odpowiednich wniosków. Słowa Sokratesa przekonują Hippotalesa o jego własnym braku umiejętności zdobycia względów ukochanego, co skłania go do zwrócenia się do Sokratesa z prośbą o pomoc.

Ta właśnie prośba Hippotalesa, a raczej zawarte w niej pytanie:

o czym mówić w rozmowie albo co robić, żeby stać się miłym dla ulubieńca

– na które Sokrates godzi się odpowiedzieć jedynie własnym przykładem – jest pierwszym określeniem tematyki *Lizysa*. Tak więc dialog poświęcony zagadnieniu *philia* rozpoczyna się w atmosferze homoerotyzmu. Nie może to wprawdzie stanowić dostatecznego uzasadnienia dla opinii M. Pohlenza, że zasadniczym tematem dialogu jest *paidikos eros* (miłość do chłopców), niemniej jednak wprowadzenie na samym początku utworu postaci zakochanego młodzieńca i jego obecność (kilkakrotnie sygnalizowana przez autora) w czasie prowadzonych w nim rozmów muszą nam uświadomić, że w szeroko pojętej *philia* mieści się również *eros* Hippotalesa⁵.

Na uwagę zasługuje tu również rola, jaką odgrywa – i podejmuje się odegrać – sam Sokrates. W przeciwieństwie do innych dialogów sokratycznych, w których filozof od początku przyznaje się do swojej niewiedzy, początek *Lizysa* przynosi nam obraz Sokratesa jako specjalisty w jedynej dziedzinie, w której posiada „otrzymaną od boga” biegłość: jest on „znawcą spraw miłosnych” (*ta erōtika sophos*) i dlatego jest w stanie własnym przykładem pomóc Hippotalesowi.

II. Spotkanie z Lizysem i Meneksenosem (206e3–207d4).

Druga odsłona dialogu ukazuje plastyczną scenę zabawy w palestrze. Poznajemy w niej tytułowego bohatera utworu, Lizysa, który – zdaniem Sokratesa –

⁵ Nie sposób przy tej okazji zamieszczać osobnego, z konieczności obszernego, wykładu na temat roli i znaczenia homoerotyzmu i homoseksualizmu w Grecji starożytnej czy choćby w pismach samego Platona. Tematowi temu poświęcono wiele osobnych opracowań, z których najważniejszym i najobszerniejszym jest praca K. J. Dovera *Greek Homosexuality*, Harvard 1978, której przekład polski ukazał się w 2004 r. (*Homoseksualizm grecki*, przeł. J. Margański, Kraków). Zainteresowany tematem polski czytelnik może również znaleźć sporo informacji w książce C. Reinsberg *Obyczaje seksualne starożytnych Greków* (przeł. B. Wierzbicka, Gdynia 1998).

samym swoim wyglądem uzasadnia pochwały Hippotalesa⁶. Pojawia się tu również jego kolega Meneksenos; jego obecność ułatwia Lizysowi zbliżenie się do Sokratesa. Widać tu wyraźnie, że ta żywo odmalowana scenka rodzajowa służy wstępnej charakterystyce obu chłopców: nieśmiałego Lizysa, który, mimo widocznego zainteresowania osobą Sokratesa i prowadzoną przez niego rozmową, krępuje się i nie odważa podejść do niego sam, i znacznie bardziej swobodnego i pewnego siebie Meneksenosa. Co najważniejsze zaś, mamy tu przedstawioną pierwszą, króciutką rozmowę z oboma chłopcami, charakteryzującą ich wzajemne stosunki. Widać w niej wyraźnie, że chociaż Lizys i Meneksenos uważają się za przyjaciół, to ich znajomość nie wykracza poza zwykłą koleżeńską zażyłość, częstą pomiędzy rówieśnikami, w której dużą rolę odgrywa jeszcze dziecinna rywalizacja. Pytanie Sokratesa o ich majątki – a raczej podkreślenie rezygnacji z tego pytania – jest pierwszym etapem w uświadomieniu chłopcom, że taka rywalizacja niewiele ma wspólnego z pojęciem przyjaźni (choć przysłowiowe *koina ta tōn philōn* odnoszą oni, zgodnie zresztą z sugestią Sokratesa, jedynie do dóbr materialnych). Poglębieniu tej refleksji miała służyć dalsza zamierzona indagacja Sokratesa na temat ich sprawiedliwości i mądrości, która mogłaby skierować rywalizację chłopców w bardziej szlachetnym kierunku, lub raczej, według opinii H. Gadamera⁷, wprowadzić ich „w dziedzinę, gdzie pytania prowadzące do naiwnych próbnań nie mają sensu”.

Dlaczego więc właśnie Lizys i Meneksenos zostali wybrani przez Platona na partnerów Sokratesa w rozmowie o przyjaźni? Najprostsze wyjaśnienie podaje P. Friedländer⁸: przyjaźń jest związkiem przynajmniej dwóch osób, stąd w *Lizysie* dwóch głównych rozmówców, przekonanych, że są przyjaciółmi. Ponadto warto jednak zauważyć, że brak rzeczywistej wiedzy chłopców o przedmiocie rozmowy jest wprawdzie charakterystyczny dla większości rozmówców Sokratesa w innych dialogach, ale niewiedza Lizysa i Meneksenosa sięga jeszcze głębiej – chłopcy mają kłopot nie tylko z objaśnieniem zjawiska *philia*, lecz również ze zrozumieniem istoty przyjaźni⁹, która dla nich jest ciągle jeszcze spontaniczną sympatią, czy też, jak woli Gadamer¹⁰, „dziecinno-naturalną zgodnością usposobień”. Tak właśnie dobrani rozmówcy ułatwią jednak Sokratesowi – choć może się to wydać paradoksalne – skierowanie przedmiotu rozmowy na tory rozważań ogólnych. Lizys i Meneksenos, na skutek swojego braku doświadczenia, nie utożsamiają bowiem jeszcze pojęcia

⁶ O wrażliwości Sokratesa na urodę młodych chłopców opowiada nam zartobliwie sam filozof na początku dialogu *Charmides*.

⁷ H. Gadamer, *Logos i ergon w „Lizysie” Platona*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Rozum, słowo, dzieje: szkice wybrane*, Warszawa 1979, s. 257.

⁸ P. Friedländer, *op. cit.*, s. 87.

⁹ W przeciwieństwie do np. Lachesa i Nikiasza z dialogu *Laches*, którzy mają wprawdzie kłopot z podaniem definicji męstwa, często jednak dawali jego dowody.

¹⁰ H. Gadamer, *op. cit.*, s. 259.

philia z żadnym jej konkretnym rodzajem – nie jest ona dla nich równoznaczna z braterstwem broni, poparciem politycznym, więzami rodzinnymi, związkiem erotycznym – tak więc nie będą zasypywać Sokratesa drugorzędnymi szczegółami (co czyni wielu jego rozmówców w innych dialogach), przez co umożliwią mu snucie rozważań na poziomie abstrakcji. Dialog z dorosłymi rozmówcami musiałby niewątpliwie przybrać zupełnie inną postać, uwzględniającą doświadczenia dojrzałego człowieka. Z drugiej zaś strony właśnie w tym wieku (Lizys i Meneksenos mają prawdopodobnie 12–13 lat) rodzi się świadome przeżywanie własnych uczuć, jest to więc odpowiedni czas, aby zastanowić się nad ich istotą.

Chwilowo jednak konieczne było usunięcie ze sceny Meneksenosa, aby Sokrates miał sposobność wywiązania się z danej Hippotalesowi obietnicy i przeprowadzenia rozmowy z samym Lizysem. Hippotales będzie przy niej obecny, ukryty za plecami innych słuchaczy – z obawy, by swoim widokiem nie zirytować Lizysa. Wzmianka o tym wskazuje nam wyraźnie, że dotychczasowe starania Hippotalesa spotkały się nie tylko z obojętnością, ale z niechęcią chłopca; prawdopodobnie stało się to silniejszym niż drwiny znajomych bodźcem do szukania pomocy u Sokratesa.

III. Rozmowa Sokratesa z Lizysem: kryterium użyteczności jako podstawa *philia* (207d5–211a1).

D. N. Levin¹¹ nazywa kryterium użyteczności w *Lizysie* jedną z dwóch skal (drugą jest dwuznaczność terminologiczna), na których tonie dyskusja – rozbija ono bowiem większość stawianych w dialogu hipotez. Jako konieczny warunek istnienia *philia* jest ono przedstawione *explicite* na końcu rozmowy Sokratesa z Lizysem:

Czy więc będziemy komuś mili (*philoî*) i czy ktoś będzie nas kochał (*philēset*) – w tych sprawach, w których będziemy bezużyteczni? [...] Teraz więc ani ciebie ojciec, ani nikt inny nikogo innego nie kocha, o ile ten będzie bezużyteczny. [...] Jeżeli więc staniesz się mądry [...] wszyscy będą dla ciebie przyjaciółmi (*philoî*) i wszyscy będą ci bliscy – bo będziesz pożyteczny i dobry [...].

Tak więc – dowiadujemy się ze słów Sokratesa skierowanych do Lizysa – miłość innych zyskujemy, będąc dla nich pożyteczni i dobrzy. Stajemy się tacy dzięki wiedzy, która pozwala nam czerpać korzyść z rzeczy, na których się znamy, na skutek czego rzeczy te stają się naszą własnością; w ich zakresie jesteśmy wolni i rządząmy innymi, dzięki czemu – jak możemy wnioskować z początku rozmowy – stajemy się szczęśliwi.

¹¹ D. N. Levin, *Some Observations Concerning Plato's Lysis*, [w:] *Essays in Ancient Greek Philosophy*, New York 1971, s. 244.

U wielu uczonych i komentatorów dialogu widać jednak głęboką niechęć do zaakceptowania kryterium użyteczności jako koniecznego warunku istnienia *philia*¹². Wyrażają oni przekonanie, że przedstawionego w *Lizysie* instrumentalizmu nie można traktować poważnie¹³, a w rozmowie Sokratesa z chłopcem, a zwłaszcza w podawanych w niej przykładach (ojciec, sąsiad, Ateńczycy, „wielki król”) widzą wyłącznie żart Sokratesa, a nawet wyraźną drwinę z Lizysa¹⁴. A przecież obecność tego właśnie kryterium w dialogu poświęconym zagadnieniu *philia* jest rzeczą naturalną, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że zasada utylityzmu była obecna od początku w greckiej etyce przyjaźni – wyrastała ona z przekonania, że przyjaźń kształtują czyny i że polega ona na świadczeniu sobie usług i wzajemnej pomocy zarówno na wojnie, jak i w czasie pokoju. Utylityzm etyczny zaznaczył się też bardzo silnie w poglądach sofistów. Już Protagoras uznał za dobro i zło odpowiednio to, co pożyteczne i to, co szkodliwe; natomiast Prodikos w słynnym micie „Heraklesa na rozdrożu” wkłada w usta Arete (Cnoty) słowa:

[...] jeśli chcesz, aby przyjaciele cię kochali, musisz wyświadczać przyjaciołom dobrodziejstwa [...]¹⁵

Tak mocno zakorzeniony w etyce greckiej utylityzm stał się również jednym z ważnych rysów myśli sokratejskiej i jest z nią często utożsamiany tak dalece, że W. K. C. Guthrie¹⁶ nazywa *Lizysa* „najbardziej sokratycznym” z wczesnych dialogów właśnie ze względu na nacisk na motyw pożytku.

Warto przypomnieć, że z motywem łączącym wiedzę, dobro i pożytek mamy w dialogu do czynienia jeszcze przed spotkaniem z Lizysem, kiedy Sokrates w rozmowie z Hipptalesem jako swoją jedyną umiejętność podaje zdolność szybkiego rozpoznania kochającego i kochanego, pod innymi względami zaś nazywa siebie człowiekiem „lichem i nieużytecznym”. Nawet bez znajomości późniejszej treści dialogu łatwo stąd wywnioskować, że zdaniem Sokratesa za człowieka dobrego i pożytecznego można być uznanym tylko w tej dziedzinie, w której posiada się dostateczną wiedzę. W dalszej części rozmowy Sokrates, krytykując postępowanie Hipptalesa, tłumaczy mu, że działanie na własną szkodę jest absurdem (myśliwy, który odstrasza zwierzyne, jest złym myśliwym,

¹² A. Westermayer, *Der Lysis des Platos zur Einführung in das Verständnis der sokratischen Dialoge*, Erlangen 1875, s. 102; F. Dirlmeier, *••••• und ••••• im vorhellenistischen Griechenland*, München 1931, s. 75; L. Stefanini, *Platone*, vol. I, Padua 1949, s. 185; R. Hoerber, *Character Portrayal in Plato's Lysis*, „Classical Journal” 1945/46, no 41, s. 23; H. Gadamer, *op. cit.*, s. 263–264.

¹³ H. von Arnim, *Platos Judgendialoge*, Bd. II, Berlin 1914, s. 45–46.

¹⁴ Platon, *Lyzis*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1991, s. 117; A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989, s. 3.

¹⁵ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* II, 1, 28 (Diels-Kranz 84B2).

¹⁶ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge 1975, s. 144.

a poeta, który poezją przynosi sobie szkodę, nie jest dobrym poetą). Ta sama zasada postępowania dotyczy człowieka, który posiada wiedzę w sprawach miłosnych. Już tu otrzymujemy więc implikację: jeżeli ktoś jest mądry (*sophos*), jest tym samym dobry (*agathos*), co w tym wypadku oznacza zdolność do dobrego, czyli skutecznego działania – tzn. działania, które przynosi korzyść działającemu. Warto tu jednak podkreślić, że w słowach Sokratesa skierowanych do Lizysa mowa jest wyraźnie o wzajemnej korzyści: żeby zyskać przyjaciół, którzy będą dla niego źródłem pożytku, Lizys musi stać się pożyteczny dla nich¹⁷. Ponadto, jak słusznie zauważa D. Adams¹⁸, z faktu, że pożytek jest przyczyną *philia*, nie wynika wcale, że *philia* jest ograniczona do cenięcia innych ludzi jedynie ze względu na ich instrumentalną użyteczność; nie wyklucza to też w żadnej mierze uczuć i działań altruistycznych. Najlepszym na to dowodem jest początek rozmowy Sokratesa z Lizysem, kiedy po uzyskaniu twierdzącej odpowiedzi na pytanie o miłość rodziców do chłopca Sokrates wyciąga z tego wnioski, że pragną oni, aby Lizys był jak najszczęśliwszy. Mamy więc tu do czynienia z założeniem – traktowanym jako oczywiste – że miłość do drugiego człowieka oznacza życzenie mu szczęścia. Z drugiej zaś strony musimy pamiętać, że przyjaźń, oparta na najbardziej nawet altruistycznych uczuciach, w sposób naturalny pociąga za sobą wymóg użyteczności („zawsze mogę na niego liczyć”, „ufam mu jak samemu sobie”). To, czego oczekujemy od takich przyjaciół, ma bowiem swoje źródło w przekonaniu, że mogą oni oczekiwać od nas tego samego. Nadzieja na pomoc może być więc zarówno przyczyną, jak i konsekwencją przyjaźni¹⁹.

Sama rozmowa z Lizysem często nazywana jest „protreptykiem”, czyli „zachętą” – celem Sokratesa nie jest jedynie upokorzenie Lizysa przez wykazanie mu jego niewiedzy, ale nakłonienie go do poszukiwania i zdobywania mądrości; treść rozmowy jest prosta i dostosowana do poziomu rozumowania młodego chłopca²⁰. Dzięki temu Lizys jest w stanie nadążać za słowami Sokratesa, zastanawiać się nad nimi i udzielać samodzielnych odpowiedzi. Dlatego też jest to jedyna w utworze rozmowa, w której pojawiają się, w prostej formie, oba elementy – elenktyczny i majeutyczny – dialektycznej metody Sokratesa. Kiedy pierwsza odpowiedź chłopca (zbyt młody wiek jako przyczyna nakładanych przez rodziców ograniczeń) okazuje się nietrafna, Lizys, naprowadzony przez Sokratesa, potrafi podać drugą odpowiedź, z punktu widzenia filozofa właściwą: jego wolność jest ograniczona w tych obszarach, w których brak mu niezbędnej

¹⁷ Por. M. D. Roth, *Did Plato Nod? Some Conjectures on Egoism and Friendship in the Lysis*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1995, No 77, s. 5.

¹⁸ D. Adams, *The Lysis Puzzles*, „History of Philosophy Quarterly” 1992, no 9, s. 6.

¹⁹ Por. M. D. Roth, *op. cit.*, s. 8, 15.

²⁰ Dla nas dodatkową wartością rozmowy z Lizysem jest też interesujący wgląd w metody wychowawcze stosowane w klasycznych Atenach; na tym właśnie pedagogicznym aspekcie skoncentrował się w swoim interesującym komentarzu W. Witwicki.

wiedzy. Nie ma powodu, aby podawane przez Sokratesa przykłady czynności, w których Lizys cieszy się swobodą (jak czytanie, pisanie czy gra na lutni) traktować, mimo żartobliwego tonu Sokratesa, jako ironię. Lizysowi nie przychodzi bowiem do głowy, aby wolność w tych dziedzinach miała polegać na dowolnym łączeniu liter lub przypadkowym napinaniu strun, czego wynikiem mogłyby być jedynie pozbawione znaczenia zbitki głosek i kakofoniczne dźwięki. Przyjmuje on jako rzecz oczywistą, że w tych sprawach wolność jest w sposób naturalny podporządkowana wiedzy o ich właściwym wykonywaniu. Stanowisko takie, zgodne z poglądami Sokratesa, zyskuje Lizysowi pochwałę filozofa; wykorzystując je jako punkt wyjścia, Sokrates tłumaczy Lizysowi zależność szczęścia, wolności i miłości innych od dobra i pożytku oraz wiedzy jako ich źródła. Tłumaczenie to podważa dotychczasowe przekonanie Lizysa, że samo bycie synem swoich rodziców wystarcza, aby być pewnym ich miłości, a z chwilą osiągnięcia odpowiedniego wieku zyskać całkowitą wolność i kontrolę nad ich sprawami; to wiedza, a nie zwykle pokrewieństwo, sprawia, że człowiek staje się wart miłości innych – również własnych rodziców. W takim postawieniu kwestii trudno dopatrzeć się – wbrew opinii W. Witwickiego²¹ – prób jakiegokolwiek „buntowania” Lizysa przeciw rodzicom. Wręcz przeciwnie, Sokrates stara się raczej, aby Lizys zrozumiał postępowanie rodziców i przyczynę nakładanych na niego ograniczeń; wskazuje mu też najpewniejszą, jego zdaniem, drogę do zapewnienia sobie ich – i innych – miłości, a przez to wolności i szczęścia. Oczywiście nie sposób nie zgodzić się z twierdzeniem, że Sokrates na pewno zdawał sobie sprawę z tego, iż w rzeczywistości sprawy nie przebiegają tak prosto i łatwo, a opory przed zrzeczeniem się swojej władzy na rzecz kogokolwiek może mieć nie tylko król Persji, ale również ojciec Lizysa. Jest też oczywiste, że cała rozmowa z Lizysem utrzymana jest w tonacji żartobliwej przesady, o czym mogą świadczyć choćby słowa o wsypywaniu soli garściami do zupy czy też popiołu do oczu. Nie zmienia to jednak jej zasadniczego przesłania – z przedstawionego przez Sokratesa punktu widzenia powierzenie pieczy nad swoimi sprawami komuś mądrzejszemu od siebie jest najzupełniej logiczne i słuszne; co więcej, człowiek taki powinien zyskać nie tylko władzę, ale również przyjaźń czy też miłość innych ze względu na pożytek, jaki przynosi. Z faktu, że większość ludzi nie byłaby bynajmniej skłonna tak postąpić, wynika jedynie, że brak im wiedzy, aby zrozumieć, na czym polega ich rzeczywiste dobro i pożytek.

Zakończenie rozmowy, utrzymane w tonie dość ostrym i kategorycznym, jasno daje Lizysowi do zrozumienia, że do chwili zdobycia mądrości nie może mieć on podstaw do wysokiego mniemania o sobie. Takie postawienie sprawy ma stanowić, być może, z jednej strony antidotum na nadmierne pochwały Hippotalesa, z drugiej zaś – wzbudzić w chłopcu pragnienie wiedzy przez wskazanie mu jej braku.

²¹ Platon, *Lyzis*, s. 116.

Po zakończeniu rozmowy z Lizysem Sokrates, zadowolony z jej rezultatu, z trudem powstrzymuje się od zwrócenia się do Hippotalesa i głośnego skomentowania jej efektu. Wspomnienie o tym ma niewątpliwie przypomnieć słuchaczom o celu, jakiemu miała służyć przeprowadzona przed chwilą rozmowa. Sokrates dostrzega jednak, że Hippotales „jest wzburzony i zmieszany” z powodu usłyszanych słów, pohamowuje się więc, aby nie powiększać jego zakłopotania i nie narażać go na jeszcze większą niechęć Lizysa. Powodów zmieszania Hippotalesa może być kilka. Nie można oczywiście wykluczyć ewentualności, że zakochany w Lizysie młodzieniec boleśnie przeżył upokorzenie chłopca. Jego zakłopotanie może mieć również swoje źródło w tym, że sposób rozmowy Sokratesa z Lizysem musiał być dla Hippotalesa, przyzwyczajonego do zupełnie odmiennej metody zabiegania o względy ulubieńca, całkowitym zaskoczeniem. Być może jednak Hippotales zrozumiał też, że lekcja udzielona Lizysowi może odnosić się również do niego: cała rozmowa wywołana jest przecież pytaniem Hippotalesa o sposób stania się „miłym dla ulubieńca”. Oprócz odpowiedzi bezpośredniej: „upokarzając go i pomniejszając” – która nie zostaje wypowiedziana przez Sokratesa na głos – Hippotalesa dotyczy też zasada ogólna, sformułowana na użytek Lizysa: będzie kochany, jeżeli będzie mądry, ponieważ stanie się wówczas pożyteczny i dobry – również dla Lizysa, który potrzebuje jeszcze nauczyciela. Na koniec warto przypomnieć, że wprowadzając przykład miłości rodziców Sokrates utożsamia miłość do kogoś z życzeniem mu szczęścia; jeśli więc Hippotales naprawdę kocha Lizysa, powinien pragnąć, aby był on szczęśliwy, a więc – zgodnie z przyjętymi przez Sokratesa założeniami – wolny, dobry, mądry i kochany przez innych.

IV. Powrót Meneksenosa (211a1–211d6).

Wraz z powrotem Meneksenosa wracamy do zabarwionej dziecinną rywalizacją atmosfery „przyjaźni” obu chłopców: upokorzony zakończeniem swojej pierwszej rozmowy z Sokratesem Lizys prosi o przeprowadzenie takiej samej rozmowy z Meneksenosem. Opinia G. Tindale’a²², iż Lizys chce w ten sposób podzielić się z przyjacielem doznany przed chwilą przeżyciem, ponieważ rozumie jego wartość, jest idealizacją całkowicie pozbawioną podstaw, gdyż Lizys wyraźnie odsłania kierujące nim pobudki („żebyś go poskromił”). Rację ma raczej D. Bolotin twierdząc, że „zachowanie Lizysa, choć zabawne i nieszkodliwe, zawiera w sobie nasiona zdrady [...]; ta młodzieńcza przyjaźń nie jest niewinna”²³. Podobnie musi zachowanie Lizysa odbierać sam Sokrates, który nie

²² G. Tindale, *op. cit.*, s. 105.

²³ D. Bolotin, *Plato's Dialogue on Friendship. An Interpretation of the Lysis with a New Translation*, Ithaca 1979, s. 106.

wyjawia pozostałym treści prowadzonej szeptem rozmowy, lecz stwierdza jedynie, że Lizys nie rozumie czegoś, co – jak sądzi – będzie wiedział Meneksenos, po czym zaczyna z Meneksenosem rozmowę o przyjaźni.

Prowadzona na uboczu rozmowa Lizysa z Sokratesem spełnia jeszcze jedno zadanie: rzuca dodatkowe światło na postać Meneksenosa, który dotychczas przedstawiony był jedynie jako kuzyn Ktesipposa. Obecnie z ust Sokratesa dowiadujemy się o tym, że Meneksenos kształci się u swojego kuzyna w tak modnej wówczas sztuce prowadzenia sporów²⁴ oraz – o czym może świadczyć prośba Lizysa o „poskromienie” kolegi – że jest być może z tego powodu nieco zarozumiały. Mimo żartobliwie wyrażonej obawy przed ośmieszeniem się, Sokrates – może chcąc wynagrodzić Lizysowi doznane przed chwilą upokorzenie – zgadza się spełnić jego prośbę. Zapoznając się z treścią rozmowy z Meneksenosem powinniśmy więc pamiętać również o celu, jakiemu ma ona służyć: jest nim „poskromienie” Meneksenosa, tak samo jak rozmowa z Lizysem była odpowiedzią na pytanie Hippotalesa o sposób, w jaki należy rozmawiać z ukochanym chłopcem.

We fragmencie tym na na szczególną uwagę zasługują też zawarte w wypowiedzi Sokratesa sugestie na temat sposobu przekazywania jego nauki: Lizys powinien przypomnieć sobie jak najdokładniej słowa Sokratesa i spróbować powtórzyć je Meneksenosowi; w razie kłopotu z pamięcią może ponownie zwrócić się do Sokratesa. Bardzo podobną informację znajdujemy w *Teajtecie* (143a), z tą różnicą, że tam słyszymy o zapisywaniu przeprowadzonych przez filozofa rozmów. Być może odzwierciedla to metodę rozpowszechniania poglądów Sokratesa wśród jego znajomych, przyjaciół i uczniów; uświadamia to nam też wyraźnie, że taki sposób przekazywania czyjejs nauki czyni ją podatną na różnego rodzaju zniekształcenia. Być może więc również nasz dialog nie jest wiernym odbiciem rzeczywistej sytuacji, lecz jej literackim opracowaniem.

V. Rozmowa Sokratesa z Meneksenosem: znaczenie słowa **philos** (211d6–213d2).

Sokrates rozpoczyna rozmowę z Meneksenosem z charakterystyczną dla siebie ironią, wyrażając podziw dla Meneksenosa i Lizysa za to, że w tak młodym wieku, tak „szybko i łatwo” znaleźli w sobie nawzajem to, czego Sokrates szukał na próżno całe życie – dobrego przyjaciela (*philon agathon*). „Znając platońską ironię” – stwierdza słusznie Gadamer²⁵ – „łatwo pojąć, co to znaczy: wy, chłopcy, nie macie jeszcze pojęcia, czym jest prawdziwa przyjaźń”.

²⁴ A. Tessitore, *Plato's Lysis: an Introduction to Philosophic Friendship*, „Southern Journal of Philosophy” 1990, no 28, s. 130, przyp.13 sądzi, że nie jest przypadkiem, iż pierwszym słowem wypowiedzianym w dialogu przez Meneksenosa jest *amphisbetoumen* – „spieramy się” (207c2).

²⁵ H. G. Gadamer, *op. cit.*, s. 259.

Ale też bynajmniej nie o wyjaśnienie tego zagadnienia będzie chodziło w rozmowie, która jest najbardziej chyba kontrowersyjnym – i najbardziej nieprzetłumaczalnym – ustępem z całego dialogu.

Nieprzetłumaczalność rozmowy z Meneksenosem wynika z tego, że w oryginale fragment ten w całości opiera się na grze słów, wynikającej z wieloznaczności wyrazu *philos*, którego znaczenie jest tu objaśniane (lub, jak wolą niektórzy, raczej zaciemniane) za pomocą czasownika *philein* i tworzonych od niego imiesłowów. Ta gra słów jest niemożliwa do oddania w przekładzie, który z konieczności musi posługiwać się tu wyrazami różnobraźnymi: „przyjaciel”, „miłośnik”, „kochający”, „miły”, „kochany”. Trzeba jednak pamiętać o tym, że na miejscu tych wyrazów w oryginale zawsze stoją słowa ze rdzeniem *phil-*.

Kontrowersje w ocenie tego fragmentu budzi zarówno jego forma, jak treść. Wielu badaczy dopatrywało się w nim polemizowania z sofistami (których uosabiać miał tu sam Meneksenos lub jego nauczyciel, Ktesippos) poprzez pokaz sofistycznej metody prowadzenia dyskusji²⁶. Znaczna część zwolenników tej tezy jest zdania, że wszelkie pojawiające się tu gry słów nie są w stanie zaciemnić faktu, iż oczywistym – również dla Sokratesa – założeniem w przyjaźni jest wzajemność uczuć. Wskazywano też na to, że fragment ten ukazuje wieloznaczność słowa *philos* i zmusza do pamiętania o rozróżnianiu jego znaczeń²⁷, wykazuje daremność zwracania uwagi na same słowa²⁸, a wreszcie, poprzez wzniesienie rozmowy na wyższy poziom myślowej spekulacji, przygotowuje do rozumienia oderwanych pojęć pojawiających się w dalszej części dialogu²⁹. Są też uczeni, którzy uważają przeprowadzone w rozmowie z Meneksenosem badanie za najzupełniej poważne, a końcową aporię za prawdziwą³⁰ – jest ona, ich zdaniem, wynikiem niezgody Platona na rozwiązanie cząstkowe i poszukiwania przez niego tylko jednej ogólnej definicji, obejmującej wszystkie wymienione na końcu możliwości. Wreszcie dla niektórych fragment ten jest przedmiotem ostrej krytyki. I tak np. W. K. C. Guthrie³¹ uważa, że Sokrates jest tu na łasce wieloznaczności greckiego słowa i wikła się w sofistyczne argumenty bez żadnej aluzji do prawdziwego rozwiązania i bez podejmowania żadnej próby

²⁶ H. von Arnim, *op. cit.*, s. 44; M. Buccellato, *Studi sul dialogo platonico IV. Il tema della „philia” e il suo interesse civite nel Liside*, „Rivista Critica di Storia della Filosofia” 1968, no 23, s. 11–13; M. Schiavone, *Il problema dell’amore nel mondo greco*, vol. I, Milano 1965, s. 222–223; A. Westermayer, *op. cit.*, s. 47–49; W. Ziebis, *Der Begriff der •••• bei Plato*, Breslau 1927, s. 20.

²⁷ P. Friedländer, *op. cit.*, s. 88; M. H. Cohen, *The Aporiai in Plato’s Early Dialogues*, „Journal of the History of Ideas” 1962, no 23, s. 169; P. Shorey, *What Plato Said*, Chicago 1934, s. 115.

²⁸ G. M. A. Grube, *Plato’s Thought*, London 1935, s. 94.

²⁹ K. Glaser, *Gang und Ergebnis des platonischen Lysis*, „Wiener Studien” 1935, no 53, s. 50.

³⁰ D. Adams, *op. cit.*, s. 8; T. Becker, *Zur Erklärung von Platos Lysis*, „Philologus” 1882, no 41, s. 290; D. Bolotin, *op. cit.*, s. 120; D. B. Robinson, *Plato’s Lysis: the Structural Problem*, „Illinois Classical Studies” 1986, no 11, s. 72.

³¹ W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, s. 143.

uczynienia właściwych rozróżnień. Dla kontrastu, J. Annas³² sądzi, że zawarte w tej rozmowie paradoksy są „nudne i trywialne” i łatwe do wyjaśnienia.

Aby móc choćby częściowo ustosunkować się do tak różnych opinii, niezbędne jest uważne przyjrzenie się treści rozmowy i zwrócenie uwagi na czynniki, które powodują porażkę Meneksenosa.

Pierwsze pytanie skierowane bezpośrednio do Meneksenosa Sokrates formułuje następująco:

[...] kiedy ktoś kogoś kocha (*philē*), który z nich staje się przyjacielem (*philos*) drugiego: kochający (*philōn*) kochanego (*philoumenou*) czy kochany kochającego? Czy nie ma żadnej różnicy?

Meneksenos decyduje się, jak pamiętamy, na ostatnią możliwość. Wybór tej odpowiedzi jest oczywiście spowodowany tym, że Meneksenos myśli tutaj o „przyjaźni” w naszym rozumieniu tego słowa, czyli o związkach tego typu, jaki łączy go z Lizysem, opartych na wzajemnej sympatii, w których nikt nie przeprowadza podziału na „kochających” (*philountes*) i „kochanych” (*philoumenoi*). Takie pojmowanie *philia* przez Meneksenosa jest najzupełniej usprawiedliwione i uzasadnione dotychczasowym przebiegiem dialogu. Pamiętajmy, że Meneksenos nie był obecny przy rozmowie Sokratesa z Lizysem (która uważnemu słuchaczowi mogła sugerować nieco inne znaczenia słowa *philos*), lecz został odwołany przez nauczyciela w czasie rozmowy wstępnej, w której Sokrates nawiązywał właśnie do jego przyjaźni z Lizysem. Po powrocie spotyka się z tym samym tematem: Sokrates zwraca się do niego jako do „doświadczonego” w sprawach przyjaźni, ponieważ obaj z Lizysem zyskali w sobie nawzajem przyjaciół tak „szybko i łatwo”. Do tradycyjnego pojmowania przyjaźni nawiązuje też użyta przez Sokratesa terminologia: określenie przyjaciela mianem „zdobyczy” (*ktēma*), mówienie o „dobrym przyjacielem” i zamienne używanie określeń *philos* i *hetairos* („towarzysz”). Dlatego też stwierdzenie, że „nie ma różnicy” – podsunęte mu przecież w pytaniu przez samego Sokratesa – wydaje się Meneksenosowi najbardziej naturalne, tak dalece, że zgadza się nawet na kolejną sugestię Sokratesa:

[...] a więc obaj stają się dla siebie nawzajem przyjaciółmi, jeżeli tylko jeden z nich kocha drugiego?

Użyte przez Sokratesa określenie „dla siebie nawzajem” (*allelōn*) mogłoby wprawdzie obudzić czujność Meneksenosa, ale może go również zmylić, utrzymując w przekonaniu, że pozostajemy w kręgu owych naturalnych, wzajemnych związków przyjaźni – która może rodzić się najpierw z jednej strony i może po jednej stronie pozostawać silniejsza, ale rzadko zdarza się, aby na sympatię

³² J. Annas, *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*, „Mind” 1977, no 86, s. 533.

i życzliwość ktoś odpowiadał niechęcią i wrogością. Dopiero Sokrates przypomina mu o istnieniu takich wypadków, powołując się na przykład zakochanych wielbicieli (*erastai*), którzy nie są kochani nawzajem (*antiphileisthai*) przez swoich ulubieńców, a niekiedy nawet mogą spotykać się z nienawiścią. Meneksenos przyznaje Sokratesowi rację³³ (mając być może przed oczyma przykład Lizysa i Hippotalesa) i natychmiast staje przed następnym zagadnieniem:

Więc który z nich jest przyjacielem którego? Kochający kochanego – i jeśli jest wzajemnie kochany, i jeśli jest nienawidzony – czy kochany kochającego? Czy znów w takim wypadku żaden z nich nie jest przyjacielem drugiego, jeżeli obaj nie kochają się nawzajem?

Meneksenos ponownie wybiera trzecią możliwość, pozostając w zgodzie z własnym, „wzajemnym” pojęciem przyjaźni. Swoją poprzednią opinię, przytoczoną przez Sokratesa („jeżeli jeden z nich kochał, to obaj byli przyjaciółmi”), uważa prawdopodobnie za błędną lub mało ścisłą i rezygnuje z niej na rzecz drugiej, zupełnie odmiennej, która lepiej wyraża zakładaną przez niego konieczność wzajemności:

[...] jeżeli obaj nie kochają, to żaden z nich nie jest przyjacielem.

Następne słowa Sokratesa:

A więc nie jest mile (*philon*) dla kochającego, co wzajemnie go nie kocha.

Meneksenos traktuje jako prosty wniosek wynikający z przyjęcia poprzedniego założenia. Przywiązany do swojego wyobrażenia o przyjaźni nie przeczuwa i nie oczekuje nagłej zmiany ujęcia tematu, która dla uważnego słuchacza i czytelnika jest wyraźnie sygnalizowana przez wprowadzenie rodzaju nijakiego (*philon* zamiast *philos*) i połączenie go z celownikiem (mile dla kogoś, mile komuś). W rozmowie z Meneksenosem takie użycie słowa *philos* pojawia się po raz pierwszy – dotychczas używany był konsekwentnie rodzaj męski z dopełniaczem (sugerujący znaczenie: „czyjś przyjaciel”). Tę zmianę uświadamia Meneksenosowi dopiero wymienienie przez Sokratesa różnego rodzaju „miłośników”, dla których obiekty ich zamilowań i upodobań pozostają mile (*phila*) niezależnie od tego, czy odpowiadają im wzajemnością (o ile w niektórych wypadkach w ogóle może być mowa o wzajemności) – tak samo jak nowo narodzone dzieci są zawsze najmilsze (*philtata*) dla swoich rodziców, nawet jeżeli nie odwzajemniają ich uczuć. W tej sytuacji Meneksenos musi oczywiście zgodzić się z wnioskiem Sokratesa:

³³ Początkowe nieuwzględnienie przez Meneksenosa tej możliwości może świadczyć o tym, że nie utożsamiał on pojęcia *philos* z *erastēs*.

[...] to, co kochane (*philoumenon*), jest mile (*philon*) dla kochającego [...] – i jeśli będzie kochać, i jeśli będzie nienawidzić.

Kolejna teza Sokratesa:

[...] to nie kochający (*ho philōn*) jest przyjacielem (*philos*), ale kochany

nie jest natomiast wcale oczywista ani nie wynika z poprzedniej, a zgoda Meneksenosa jest rezultatem jego zagubienia w temacie. Chłopiec przestał tu już nadażać za zmianami myśli Sokratesa, dlatego udziela odpowiedzi rozumiejąc *philos* biernie (= *philoumenos* – „kochany”), ponieważ o takim rozumieniu była mowa ostatnio. Meneksenos nie zauważa, że w słowach Sokratesa pojawił się znów *philos* w rodzaju męskim, co może sugerować zmianę znaczenia; nie zastanawia się też nad tym, czy kochającemu nie przysługuje również miano *philos*, tym razem w znaczeniu czynnym (= *philōn* – „kochający”). Zamieszanie powiększa się po wyprowadzeniu przez Sokratesa na zasadzie analogii kolejnego wniosku:

A więc wrogiem (*echthros*) jest nienawidzony, a nie nienawidzący.

Zgoda Meneksenosa prowadzi oczywiście do dodania do słów *philos* i *echthros* rodzajników (przez co zyskują jednoznaczny sens rzeczownikowy: „przyjaciół” i „wrogów”) i stwierdzenia, że wielu ludzi jest kochanych przez wrogów, a nienawidzonych przez przyjaciół, i są przyjaciółmi dla wrogów, a wrogami dla przyjaciół; taką sytuację Sokrates określa jako nie tylko „wielką niedorzeczność” (*alogia*), ale nawet rzecz niemożliwą (*adynaton*).

Dla osób świadomych wieloznaczności słów *philos* i *echthros* stopień absurdalności tego stwierdzenia zależy od tego, które znaczenie w tym wypadku przyjmujemy. W tradycyjnym pojmowaniu „przyjaciół” i „wrogów” absurd w „życiowym” sensie jest oczywisty. Jeżeli w słowach opatrzonych rodzajnikami zwrócimy większą uwagę na ich komponent czynny, a pozbawione rodzajnika odczytamy wyłącznie biernie, otrzymamy to, co Sokrates określa jako niemożliwość: nie jest bowiem możliwe, żebyśmy byli nienawistni dla tego, kto nas kocha, a mili temu, kto nas nienawidzi. Jeśli natomiast oba słowa, lekceważąc kwestię rodzajnika, odczytamy biernie, wszelka „niedorzeczność” zniknie (ponieważ możemy być kochani przez kogoś, kto jest przez nas znienawidzony, i odwrotnie). Ta ostatnia ewentualność nie jest tu jednak oczywiście – o czym świadczy użycie rodzajnika – intencją Sokratesa.

Do rozważenia pozostaje więc jeszcze ostatnia możliwość:

[...] kochające (*to philoun*) byłoby przyjacielem kochanego.

To jednak oczywiście natychmiast doprowadza nas do poprzedniej sytuacji („że często jest się przyjacielem nie przyjaciół, a często nawet wroga”, i odwrotnie).

I tak jak poprzednio, również tutaj można uniknąć absurdu, jeżeli oba słowa potraktujemy czynnie. To że Sokrates nie podkreśla ponownie istnienia *alogia* i nie wprowadza różnicującego znaczenia rodzajnika, może stanowić wskazówkę, że czynny aspekt *philos* jest bardziej istotny i oczywisty niż bierny. Jest też jednak możliwe, że wobec całkowitego zbitcia z tropu Meneksenosa takie podkreślenie nie wydawało się już Sokratesowi konieczne.

W ten sposób „wychowawczy” cel rozmowy zostaje osiągnięty: Meneksenos, mimo całej swojej zapowiadanej wcześniej biegłości w dyskusowaniu, nie radzi sobie – wbrew rzekomym nadziejom Lizysa i Sokratesa – z rozumieniem słów Sokratesa lepiej niż Lizys. Zagubiony w trzech proponowanych przez Sokratesa wariantach znaczeń („ani kochający, ani kochani, ani i kochający, i kochani”), z których każdy uważa za obalony, zmuszony jest przyznać się do porażki. Jak łatwo zaobserwować, porażka ta może być w pewnym stopniu usprawiedliwiona, ponieważ Sokrates prowadzi do niej świadomie i celowo; jednocześnie robi to jednak na tyle wyraźnie, że dla uważnego słuchacza, a zwłaszcza dla czytelnika, zmiany znaczeń słowa *philos* są łatwe do uchwycenia.

Warto tu wspomnieć również o tym, że owo „poskromienie” Meneksenosa, podobnie jak poprzednio „poniżenie” Lizysa, ma wymiar znacznie głębszy, związany z istotą elenktycznej metody Sokratesa – pozbawia bowiem chłopca fałszywego przekonania o własnej wiedzy czy też „erystycznej” biegłości, podobnie jak rozmowa z Lizysem zburzyła jego tworzące się pod wpływem komplementów Hipptalesa przekonanie, że uroda i szlachetne pochodzenie wystarczą, żeby zyskać miłość innych ludzi. Dopiero teraz obaj chłopcy, zrównani w świadomości własnej niewiedzy i wyzbyci myśli o rywalizacji, mogą starać się podążać śladami słów Sokratesa.

Pozostaje jeszcze odpowiedź na pytanie o znaczenie rozmowy z Meneksenosem dla rozumienia całości dialogu. Przede wszystkim niewątpliwie nie można odmówić słuszności opinii, że rozmowa z Meneksenosem odgrywa ważną rolę w zwróceniu uwagi czytelnika na problem różnych znaczeń słowa *philos*, których rozróżnianie będzie decydowało o rozumieniu wielu istotnych ustępów w dalszej części dialogu. Znaczenia te wymienione są wyraźnie w końcowej aporii:

[...] jeżeli przyjaciółmi (*philoí*) nie będą ani kochający, ani kochani, ani i kochający, i kochani.

Jeżeli w sformułowaniu tym zastąpimy przeczenie twierdzeniem, wynik rozmowy okaże się pozytywny, a aporia pozorna, co wydaje się tutaj rzeczywistą intencją autora. Zwolennicy traktowania rozmowy z Meneksenosem jako poważnie przeprowadzonego badania (a co za tym idzie – prawdziwości aporii) mają wprawdzie słuszność twierząc, że żadna z trzech przedstawionych tu możliwości nie spełnia wymogów definicji ogólnej, obejmującej *philos* we

wszystkich jego znaczeniach. Nie wydaje się jednak, żeby szukanie takiej definicji było tutaj zamiarem Sokratesa. *Philos* jest bowiem typowym przykładem wyrazu wieloznacznego i nie wydaje się prawdopodobne, żeby Sokrates – czy też Platon – nie zdawał sobie z tego sprawy. Cała rozmowa z Meneksenosem zmierza zresztą do wyraźnego wskazania na to, że słowo *philos* ma w języku greckim również inne znaczenia niż tylko „przyjaciel”. Pierwsza odpowiedź Meneksenosa („nie ma różnicy”) była więc, w świetle tego faktu, odpowiedzią prawidłową – *philos* jest ekwiwalentem zarówno dla „kochającego” (*philōn*), jak i „kochanego” (*philoumenos*) – chłopiec jednak nie zdawał sobie sprawy z jej prawdziwego znaczenia. Warto też podkreślić, że zwrócenie uwagi na różne znaczenia *philos* niesie ze sobą wskazanie na różne rodzaje wymienionych w dialogu relacji – niekoniecznie wzajemnych – które można objąć terminem *philia*, nie rozumianym bynajmniej jako „przyjaźń” (*philia* rodziców wobec dzieci, zakochanych wobec ulubieńców, *philia* wobec wina, koni, mądrości itp.).

Jedyna prawdziwa aporia rozmowy z Meneksenosem tkwi natomiast w tym, że badanie samego słowa nie przybliży nas w tym wypadku do zrozumienia istoty rzeczy. Sam Sokrates oczywiście najlepiej zdaje sobie z tego sprawę, o czym świadczy jego końcowe pytanie („czy [...] nie szukaliśmy zupełnie niewłaściwie?”). Co więcej, możemy się domyślać, że takie właśnie sprowadzenie rozważań na temat *philia* niejako na „boczny tor” było zupełnie świadomym zabiegiem Sokratesa, ponieważ pierwsze pytanie zadane Meneksenosowi, które wywołuje całą dyskusję, nie jest w żadnym wypadku tożsame z pytaniem poprzednim, które stawia sobie Sokrates („nie wiem, w jaki sposób jeden staje się przyjacielem drugiego”); pytanie zadane Meneksenosowi dotyczy stanu już istniejącego („kiedy ktoś kogoś kocha”) i nie jest ukierunkowane na zbadanie jego przyczyny ani istoty. Z rozmowy z Meneksenosem można więc również wyciągnąć wniosek, że nie tylko same słowa, ale również same emocje i uczucia nie wystarczają do objaśnienia istoty przyjaźni³⁴.

VI. Rozmowa z Lizysem i Meneksenosem: poglądy poetów i filozofów (213d2–216b9).

1. Druga rozmowa z Lizysem: podobieństwo jako zasada przyjaźni (213d2–215c2).

Przysłuchujący się z uwagą i zaangażowaniem rozmowie Sokratesa z Meneksenosem Lizys prawdopodobnie zauważa – lub wyczuwa – fałszywy kieru-

³⁴ Por. M. Bordt, *The Unity of Plato's Lysis*, [w:] *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum, Selected Papers*, ed. by T. M. Robinson and L. Brisson, Acad. Verlag, Sankt Augustin 2000, s. 160.

nek, w jakim jest ona prowadzona i opinii tej daje wyraz w bezwiednym wyrażeniu poparcia dla końcowych słów Sokratesa. Ta reakcja Lizysa cieszy Sokratesa, ponieważ widzi w niej przejaw dążenia do mądrości (*philosophia*); dlatego też, pozwalając odpocząć Meneksenosowi, ponownie zwraca się do Lizysa³⁵, tym razem poświęcając już rozmowę szukaniu przyczyn przyjaźni. Po odrzuceniu badania słów jako niewłaściwej metody poszukiwań Sokrates zwraca się do tradycji. W tej drugiej rozmowie z Lizysem łatwo dostrzec pewnego rodzaju nawiązanie do poprzedniej: propozycja Sokratesa zbadania wypowiedzi poetów jako „ojców i przewodników mądrości” niejako poszerza zakres pierwszej rozmowy z Lizysem, w której punktem wyjścia było postępowanie rodziców. Taki kierunek rozmowy może też świadczyć o tym, że – w przeciwieństwie do Meneksenosa – Lizys wychowywany był według wzorów tradycyjnej greckiej edukacji, w której lektura poetów, a zwłaszcza Homera, odgrywała rolę zasadniczą³⁶. W tym wypadku autorytet Homera wspiera rozpowszechniony pogląd, że przyjaciół łączy sam bóg, stykając ze sobą ludzi podobnych³⁷. Tak więc proponowane tu wyjaśnienie brzmi: ludzie stają się przyjaciółmi, ponieważ są podobni. Lizys okazuje się zaznajomiony z cytowanym przez Sokratesa fragmentem *Odysei*, którego sens wydaje mu się słuszny. Zgadza się jednak z ograniczeniem przez Sokratesa zasady przyciągania się podobieństw do ludzi dobrych, odpowiada to bowiem również tradycyjnemu pogładowi, zgodnie z którym posiadanie najcenniejszego dobra – przyjaciół – jest też oznaką własnej wartości. Sokrates podważa jednak słuszność tych tradycyjnych przekonań, stosując kryterium pożytku – to samo, które było podstawą jego dowodzeń w poprzedniej rozmowie z Lizysem. Podobny – o ile jest podobny (*kath' hoson homoios*) – nie może być *philos* („przyjacielem” czy też „miłym, drogim”), ponieważ nie jest pożyteczny (*chrēsimos*).

Podstawowym zarzutem, jaki większość komentatorów stawia tu autorowi *Lizysa*, jest rozumienie słowa *homoios* jako nie tyle „podobny”, co „identyczny”,

³⁵ Zmiana rozmówcy często pojawia się w technice dramaturgicznej Platona, oznaczając zazwyczaj – co dobrze widać w *Lizysie* – zmianę poziomu argumentacji (por. Th. Szlezák, *Czytanie Platona*, Warszawa 1997, s. 100–104).

³⁶ Również Platon, a zapewne i Sokrates, odebrali takie tradycyjne wychowanie, o czym świadczy częste przywoływanie w dialogach wypowiedzi poetów jako plastycznych przykładów ilustrujących dialektyczne wywody lub dodatkowych argumentów. Jednak mimo wrażliwości na piękno poezji Platon nie uważał, że można znaleźć w niej prawdę; co więcej, tradycyjne miejsce poezji w wychowaniu stało według niego na przeszkodzie zdobywaniu prawdziwej mądrości, ponieważ dawało do naśladowania gotowe wzory, nie zmuszając do intelektualnego wysiłku ich oceny i poszukiwania jednoznacznych kryteriów moralnych. (Por. W. Wróblewski, *W kręgu Platona i jego dialogów*, Toruń 2005, s. 168–209: „Miejsce poezji w pedagogicznej działalności Protagorasa z Abdery w świetle Platońskiego dialogu *Protagoras*”).

³⁷ Dalsze krótkie nawiązanie do „mędrców, którzy rozprawiają i piszą o naturze i wszechświecie”, podobnie jak pojawiające się w późniejszej rozmowie z Meneksenosem przykłady zjawisk fizycznych, przypominają nam o szerokim zakresie pojęcia *philia*, które jest ucieleśniane zarówno przez przyjazne lub erotyczne dążenia ludzi, jak i kosmiczne siły wszechświata (por. N. Reshotko, *Plato's Lysis: A Socratic Treatise on Desire and Attraction*, „Apeiron” 1997, no 30, s. 13).

co prowadzi do aporii. Ponieważ zaś istnienie osób pod każdym względem identycznych nie jest możliwe, płynie stąd wniosek, że aporia nie jest prawdziwa i ludzie podobni mogą być przyjaciółmi. Zadowolenie się taką interpretacją wynika jednak z nieuwzględnienia faktu, że Platon nie opisuje przyjaźni, lecz szuka jej przyczyny – zasady, z której wyrasta zjawisko *philia*. Jeżeli zasadą tą miałoby być podobieństwo, wówczas uprawniony byłby pogląd, że ludzie stają się tym bardziej przyjaciółmi, im bardziej są podobni – a więc identyczni byłiby wówczas dla siebie najbardziej drodzy. To zaś w sposób oczywisty nie zgadza się z przyjętym przez Platona założeniem, że przedmiotem *philia* może być tylko to, co jest dla nas pożyteczne. Tak więc przedstawiona tu aporia, wykluczająca podobieństwo jako zasadę przyjaźni, jest prawdziwa. Warto jednak podkreślić, że nie oznacza to, iż ludzie podobni nie mogą być przyjaciółmi – byłoby to forsowanie poglądu jawnie absurdalnego – lecz jedynie, że nie są przyjaciółmi d l a t e g o, że są podobni, czy też, mówiąc słowami Sokratesa, o i l e są podobni; to nie ich podobieństwo jest przyczyną ich przyjaźni.

W tej sytuacji Sokrates proponuje kolejne wyjaśnienie: ludzie stają się przyjaciółmi nie dlatego, że są podobni, ale ponieważ (o ile) są dobrzy (*kath' hoson agathoi*). W świetle wcześniejszego utożsamienia „podobnych” i „dobrych” rozróżnienie to ma wprawdzie charakter nieco sztuczny; jego celem jest najprawdopodobniej wyraźne obalenie obu występujących w tradycji zasad, funkcjonujących zazwyczaj niezależnie od siebie. Pozostawanie w sferze tradycji łączy się z dwojakim pojmowaniem określenia *agathos*: oprócz znaczenia „dobry dla kogoś/czegoś” czyli pożyteczny (= *chrēsimos*), słowo to znaczy również „bezwzględnie dobry” czy „doskonały”. W przypadku zadowolenia się pierwszym znaczeniem sytuacja nie rodziłaby problemów – ludzie dobrzy byłiby wówczas „dobrzy dla siebie nawzajem” czyli pożyteczni (*chrēsimoí*), a tym samym *philoí*. Sokrates jednak odwołuje się również do drugiego znaczenia *agathos*, łączącego się z pojęciem samowystarczalności – dobry, o i l e j e s t d o b r y, w tym samym stopniu jest „dobry dla siebie samego”, a więc wystarcza sam sobie. Tym samym Sokrates podejmuje polemikę z tradycyjnym poglądem, że posiadanie przyjaciół jest oznaką naszej wartości: przekonanie to miałoby swoje uzasadnienie jedynie wówczas, jeśli zrezygnowalibyśmy z wymogu wzajemności – wtedy „dobrzy” byłiby *philoí* w znaczeniu biernym (= *philoumenoi*, „kochani”), a ich „przyjaciele” w znaczeniu czynnym (= *philountes*, „kochający”). Jeżeli jednak chcielibyśmy połączyć tradycyjne znaczenie *philos* („przyjaciół”) z samowystarczalnym *agathos*, wówczas przedstawiona tu aporia jest prawdziwa – człowiek, który wystarcza sam sobie, nie może być przyjacielem w tradycyjnym, wzajemnym sensie (czyli nie tylko być kochanym, ale również kochać)³⁸.

³⁸ Polemizowanie z tym poglądem poprzez przeciwstawianie mu pojęć chrześcijańskich, jak czyni to A. Nygren (*Eros and Agape*, przeł. P. S. Watson, New York 1969), jest, jak słusznie zauważa G. Vlastos (*Platon. Indywiduum jako przedmiot miłości*, przeł. P. Paliwoda, Warszawa 1994, s. 8), rażącym anachronizmem.

Podobnie jak przy zasadzie podobieństwa, tak i tutaj najczęściej używanym kontrargumentem jest podkreślanie, że żaden człowiek nie jest całkowicie doskonały i samowystarczalny. Nie wpływa to jednak, podobnie jak poprzednio, na słusność stwierdzenia, że dobroć w znaczeniu „doskonałości” nie może być przyczyną przyjaźni.

2. Przeciwiństwo jako zasada przyjaźni (215c3–216b9).

Poszukiwanie przyczyny przyjaźni pozostającej w zgodzie z wymogiem użyteczności prowadzi do rozpatrywania zasady przyciągania się przeciwiństw, w której jedno jest „pożywieniem” dla drugiego. Podawane przez Sokratesa przykłady (biedny i bogaty, słaby i silny, chory i lekarz) wyraźnie wskazują na to, że bardziej chodzi właśnie o „pożywienie” – a więc pożytek – niż o przeciwiństwo, inaczej bowiem dobry i zły, jako niewątpliwe przeciwiństwa, powinni być przyjaciółmi, co już poprzednio zostało wykluczone; ponadto trudno uznać lekarza za przeciwiństwo chorego. Warto też zwrócić uwagę na podkreślenie w tym ustępie instrumentalnego ujęcia *philia* – wyraźnie mamy tu do czynienia z kochaniem kogoś (czegoś) ze względu na coś innego. Rola wymienionego tu, przykładowo, lekarza jest poniekąd analogiczna do roli dzbana w jednym z przykładów w dalszej części dialogu: podobnie jak dzban będzie tam ceniony ze względu na to, że zawiera w sobie wino, które może uratować życie chorego syna, tak samo lekarz zyskuje „przyjaźń” jako posiadacz wiedzy medycznej, dzięki której chory może odzyskać zdrowie. Tę samą zasadę można też odnieść do przytoczonych przez Sokratesa przykładów zjawisk fizycznych – to, co suche, pragnie nie tyle tego, co wilgotne, ale samej wilgoci, i odwrotnie.

Teza o przyciąganiu się przeciwiństw była mniej rozpowszechniona w Grecji i prawdopodobnie bardziej obca przekonaniom Platona³⁹. Świadczyć o tym może nawet sposób jej prezentacji: *ab absurdo* („dobrzy dla dobrych są największymi wrogami”) *ad absurdum* („wrogie jest miłe przyjaznemu...”). Warto tu zwrócić uwagę na ponowne włączenie się do rozmowy Meneksenosa – mimo poprzedniej porażki ciągle pociągają go widocznie twierdzenia paradoksalne, stąd zasada przyciągania się przeciwiństw spotyka się z jego aprobatą. Na widok tej reakcji chłopca Sokrates natychmiast powołuje się na „przemądrych mężów, specjalistów od prowadzenia sporów”⁴⁰, którzy z tezy tej wyprowadzili-

³⁹ Nie wiemy oczywiście, kim był wspomniany przez Sokratesa rozmówca przekonujący go do tej tezy. Zasada przyciągania się i dopełniania przeciwiństw to pogląd heraklitejski, prawdopodobnie dość rozpowszechniony w czasach Platona w kręgu ludzi wykształconych – podobne przykłady pojawiają się w mowie lekarza Eryksimacha w *Uczcie* (186b–188d).

⁴⁰ W oryginale pojawia się tu określenie *antilogikoi*, co można rozumieć też jako „specjaliści od antylogii”. Antylogie to dosłownie „mowy przeciwstawne”, ukazujące dwa wzajemnie sprzeczne sądy o tej samej rzeczy. Autorem dzieła pod tym właśnie tytułem był Protagoras z Abdery; ponadto w antylogiach specjalizowała się też dialektyka eleatów. W znaczeniu potocznym *antilogikos* oznacza jednak przede wszystkim człowieka biegłego w prowadzeniu dyskusji i obalania argumentów przeciwnika, i nie ma wątpliwości, że Sokrates używa tu tego słowa w tym właśnie sensie.

by od razu wniosek o konieczności przyjaźni przyjaciela z wrogiem. Trudno nie zauważyć, że stanowi to bezpośrednie nawiązanie do poprzedniej rozmowy z Meneksenosem – i podobnie jak poprzednio, tak i teraz rzekoma biegłość Menksenosa w sztuce dyskusowania nie wystarcza do uporania się z tym problemem. Dla Lizysa natomiast obecna rozmowa o przyczynach przyjaźni może być niewątpliwie pobudką do bardziej samodzielnego myślenia. Do zdobycia mądrości nie wystarczy – wydaje się mówić Sokrates – przyswajanie sobie opinii konwencjonalnych autorytetów, powszechnie uznanych „ojców i przewodników”; ich poglądy mogą być niesłuszne, a ponadto – jak widać tu na przykładzie Homera i Hezjoda – bywają wzajemnie sprzeczne.

VII. Rozmowa Sokratesa z Meneksenosem i Lizysem⁴¹ – rozważania Sokratesa (216c1–222b2).

1. Podmiot i przedmiot **philia**: to, co nie jest ani dobre, ani złe, jest przyjacielem dobrego z powodu obecności zła (216c1–218c5).

Po wykazaniu bezzasadności dotychczasowych poglądów poetów i filozofów na przyczyny przyjaźni Sokrates znajduje miejsce na własne rozważania. Od tego momentu rozpoczyna się druga część dialogu, odmienna od pierwszej: rozumowanie przebiegać teraz będzie w sferze pojęć abstrakcyjnych, czego stylistycznym wyrazem jest posługiwanie się rodzajem nijakim (*philon*) zarówno w znaczeniu biernym, jak i czynnym (co naturalnie powoduje kłopoty ze zrozumieniem tekstu i jego przekładem); nie będziemy też mieć do czynienia – wbrew pozorom – z obalaniem kolejnych tez, lecz jedynie z ich uzupełnianiem i poszerzaniem⁴². Oba te zjawiska, w połączeniu ze słowami Sokratesa o „wieszczym natchnieniu” (*apomanteuomenos*), mogą dać podstawę do dopatrywania się w tej części dialogu przedstawienia poglądów samego Platona.

Pierwsza teza Sokratesa brzmi:

[...] to, co nie jest ani dobre, ani złe, jest przyjacielem tego, co piękne i dobre.

Ze słów Sokratesa poprzedzających to twierdzenie dowiadujemy się, że dobro (*agathon*) utożsamia on, zgodnie z rozpowszechnionym w Grecji przekonaniem, z pięknem (*kalon*); a to, co piękne, jest też miłe (*philon*). Tak więc przedmiotem *philia* (czyli *philon* w znaczeniu biernym) jest to, co dobre i piękne. Pewne kontrowersje wzbudza natomiast charakter podmiotu *philia* (czyli *philōn* w znaczeniu czynnym). Kontrowersje te wynikają z niepewności, czy istota określona

⁴¹ Głównym rozmówcą Sokratesa w tej części dialogu pozostaje Meneksenos, Sokrates jednak zwraca się często do obu chłopców.

⁴² J. Haden, *op. cit.*, s. 343 słusznie porównuje dialektykę Platona do spirali, w której przy każdym zakręcie oglądamy to samo miejsce z nowej perspektywy.

jako „ani dobra, ani zła” jest „częściowo dobra, częściowo zła”⁴³, czy też „indyferentna”⁴⁴. Z pierwszego podanego nam przykładu – „ciało jako ciało” – można wprawdzie wnioskować raczej o indyferentności podmiotu, ale „ciało jako ciało” jest pojęciem czysto abstrakcyjnym, nie istniejącym w oderwaniu od związanych z nim jakości. Wymienionym wcześniej złem jest w tym przykładzie choroba, dobrem zaś sztuka lekarska. Opisana tak sytuacja sprawia, że Sokrates rozszerza swoją początkową definicję o wyraźne wskazanie przyczyny *philia*:

[...] to, co nie jest ani złe, ani dobre, staje się przyjacielem dobrego z powodu obecności zła.

Warto tu zwrócić uwagę na określenie „obecność zła” (*kakou parousia*) – w połączeniu z podanym wcześniej przykładem choroby może wskazywać ono na to, że zło w *Lizysie* ma charakter ontologicznie pozytywny (tzn. nie polega jedynie na braku dobra)⁴⁵: jest czymś, co jak choroba przychodzi z zewnątrz i wyrządza szkodę, ponieważ krzywdzenie – jak możemy wnioskować z wcześniejszego fragmentu, uzasadniającego niemożność istnienia przyjaźni pomiędzy złymi – stanowi jego istotę. Pożyteczne działanie przedstawionego tu dobra (sztuka lekarska) polega natomiast na usuwaniu zła. Takie ujęcie zagadnienia wyraźnie rzuca odmienne światło na podmiot *philia*, ponieważ ciało „indyferentne” nie miałoby żadnego powodu, aby żywić przyjazne uczucia wobec sztuki lekarskiej. Również późniejszy długi wywód Sokratesa, poświęcony rodzajom – czy też stopniom – „obecności”⁴⁶ w przedmiotach różnych cech, wyraźnie wskazuje na to, że podmiot *philia*, aby pragnąć dobra, musi być „częściowo zły”. Tym samym można uznać, że ci, którzy istotę „ani dobrą, ani złą” traktują jako „częściowo dobrą, częściowo złą” są bliżsi prawdy niż zwolennicy tezy o jej indyferentności.

2. Właściwy przedmiot miłości: **prōton philon** (218c5–220b5).

Poprzednie przedstawienie sytuacji nie zadowala Sokratesa; poszerza je więc o wyraźne sformułowanie celu *philia*, czyli tego, ze względu na co (*heneka tou*) „przyjaciel jest przyjacielem przyjaciela”; w opisywanym przykładzie celem tym jest zdrowie. Tak więc ciało staje się przyjacielem sztuki lekarskiej (czyli czegoś dobrego i milego) z powodu choroby (czegoś złego i wrogiego),

⁴³ A. Westermayer, *op. cit.*, s. 60.

⁴⁴ T. Becker, *op. cit.*, s. 299.

⁴⁵ Odmienne przekonanie wyrażają: G. Calogero, *Per l'interpretazione del Liside, del Simposio e del Fedro*, „Giornale Critico della Filosofia Italiana” 1928, no 9, s. 432; H. Gadamer, *op. cit.*, s. 263; V. Schoplick, *Der platonische Dialog Lysis*, Freiburg, Augsburg 1969, s. 59; L. Versenyi, *Plato's Lysis*, „Phronesis” 1975, no 20, s. 196; utożsamiają oni zło z brakiem dobra.

⁴⁶ Lub też, jak tłumaczy to W. Witwicki, „przysługiwania”.

a ze względu na zdrowie (które również jest czymś dobrym i miłym). Proponowana teraz teza brzmi:

[...] to, co nie jest ani złe, ani dobre, jest przyjacielem dobrego z powodu tego, co złe i wrogie, a ze względu na to, co dobre i przyjazne.

Takie ujęcie rzuca też dodatkowe światło na rozumienie określenia „ani złe, ani dobre”. Sytuacja przedstawiona poprzednio wprawdzie wyraźnie wykazywała, że podmiot *philia* musi być „częściowo zły”; jednak pytanie o to, czy w pozostałej części jest on tym samym dobry, pozostawało otwarte. Z poprzedniego opisu można było bowiem równie dobrze wnioskować, że zdrowie jest dla ciała stanem naturalnym, nie mającym wpływu na jego „indyferentny” status, który zostaje zakłócony dopiero przez obecność zła – choroby. Zadaniem dobra (sztuki lekarskiej) byłoby więc przywrócenie ciała do jego stanu pierwotnego. Obecny opis wyraźnie określa jednak zdrowie jako dobro. W tym wypadku więc ów pierwotny, naturalny stan ciała byłby czymś dobrym, obecność choroby zaś sprawia, że staje się ono „częściowo dobre, częściowo złe”.

Następną kwestią, która powinna zwrócić uwagę czytelnika dialogu (w przypadku czytelnika przekładu jest to możliwe, niestety, tylko w ograniczonym stopniu) jest stosowana tu ponownie przez Sokratesa gra słów (oparta na dwuznaczności wyrazów *philos* i *echthros*) wyraźnie nawiązująca do poprzedniej rozmowy z Meneksenosem. Sprecyzowaną powyżej tezę sprowadza więc Sokrates do stwierdzenia, że

przyjaciel jest przyjacielem przyjaciela ze względu na to, co przyjazne, a z powodu tego, co wrogie.

Stwierdzenie to sam komentuje żartobliwą uwagą na temat „zaprzyjaźnienia się przyjaciela z przyjacielem”, co po obaleniu zasady przyciągania się podobieństw nie powinno być możliwe. Uwagą tą Sokrates chce, być może, uświadomić swoim rozmówcom to, co po rozmowie z Meneksenosem powinno być dla nich jasne: że w języku greckim przyjaciel zawsze jest – w takim czy innym sensie – „przyjacielem przyjaciela”. Warto też zwrócić uwagę na to, że przed wypowiedzeniem tych słów i przed podjęciem dalszego ciągu rozważań Sokrates prosi chłopców o zwiększenie uwagi, aby uniknąć popełnienia omyłki („wyteźmy umysł, żebyśmy się nie dali oszukać”). Ostrzeżenie to jest tutaj jak najbardziej na miejscu, ponieważ w dalszej rozmowie Sokrates przenosi założenie o konieczności istnienia przyczyny i celu *philia*, przyjęte poprzednio dla jej podmiotu (czyli *philos/philōn* w znaczeniu czynnym), na jej przedmiot (czyli *philon* w znaczeniu biernym). Na tej zasadzie zdrowie – określone jako *philon* – również musi być *philon* ze względu na coś innego, będącego także, zgodnie z wcześniejszym założeniem, jakimś *philon*, to znów ze względu na coś jeszcze

innego, i tak dalej. To cofanie nie zamienia się jednak w *regressus ad infinitum*, lecz musi, zdaniem Sokratesa, doprowadzić nas „do jakiegoś początku”, który określa mianem „tego, co jest mile jako pierwsze” (*prōton philon*). Wszystkie wcześniej wymienione przedmioty *philia* są jedynie jego wizerunkami (*eidōla*), ponieważ nie są właściwymi celami *philia*, lecz są mile jedynie „ze względu na coś innego”. Nazywając je „miłymi” posługujemy się jedynie utartym zwrotem, a żywione do nich uczucia określone zostają jako „tak zwane przyjaźnie” (czy też „miłości”).

Ponieważ nic nie wskazuje na to, aby wcześniejsze utożsamienie „dobrego” i „milego” straciło swoją aktualność, można wnioskować, że *prōton philon* jest jednocześnie *prōton agathon* – tym, co jest „dobre jako pierwsze”; wszystkie pozostałe przedmioty *philia* można zaś potraktować jako „dobre ze względu na coś innego”. Ich dobro, tożsamy z ich użytecznością, polega na tym, że pełnią rolę środków prowadzących do osiągnięcia właściwego celu. Na temat istoty owego celu – czyli *prōton philon* – Platon nie udziela nam na razie żadnej dokładniejszej informacji, co naturalnie dało interpretatorom *Lizysa* szerokie pole do snucia najrozmaitszych przypuszczeń. I tak w *prōton philon* próbowano upatrywać dobro absolutne⁴⁷, ideę dobra⁴⁸, postulat moralny⁴⁹ lub religijny⁵⁰, pozbycie się zła⁵¹, własną prawdziwą naturę⁵², mądrość⁵³, cnotę⁵⁴ lub też szczęście⁵⁵. Brak zgodności panuje również co do kwestii, czy pod pojęciem tym należy rozumieć tylko jeden, ostateczny przedmiot wszystkich uczuć i dążeń⁵⁶, czy też przedmiotów takich może być więcej⁵⁷. Niewielu badaczy⁵⁸ zwraca uwagę na to, że pozostawienie tej kwestii otwartej było tu wyraźnym zamiarem Platona, sygnalizowanym przez sformułowanie „czymkolwiek to się okaże”. Zwrot ten dopuszcza różne, subiektywne możliwości interpretacji – *prōton*

⁴⁷ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2001, s. 154; G. Stallbaum, *Prologomena ad Lisidem*, [w:] *Platonis Lysis*, Gothae et Erfordia, 1875, s. 113; A. Westermayer, *op. cit.*, s. 139.

⁴⁸ K. Glaser, *op. cit.*, s. 57; V. Schoplick, *op. cit.*, s. 55.

⁴⁹ J. Haden, *op. cit.*, s. 354.

⁵⁰ H. Gauss, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*, Bd. III, Bern 1954, s. 114.

⁵¹ T. Becker, *op. cit.*, s. 304.

⁵² D. Bolotin, *op. cit.*, s. 174–176; L. A. Kosman, *Platonic Love*, [w:] *Facets of Plato's Philosophy*, „Phronesis”, Supp. II, Assen 1976, s. 60.

⁵³ B. Bossi, *op. cit.*, s. 177.

⁵⁴ M. D. Roth, *op. cit.*, s. 18.

⁵⁵ A. W. Price, *op. cit.*, s. 8; L. Versenyi, *op. cit.*, s. 194.

⁵⁶ Ch. H. Kahn, *Plato's Theory of Desire*, „Review of Metaphysics” 1987/1988, no 41, s. 94; A. W. Price, *op. cit.*, s. 7.

⁵⁷ D. B. Robinson, *op. cit.*, s. 75; L. Versenyi, *op. cit.*, s. 192–193.

⁵⁸ W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, s. 152; F. Horn, *Platonstudien*, Wien 1893, s. 115; T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Oxford 1977, s. 52.

philon jest dla nas tym, co cenimy najbardziej i co stanowi prawdziwy i ostateczny cel wszystkich naszych zabiegów⁵⁹.

3. Pragnienie tego, co pokrewne, jako przyczyna przyjaźni (220b6–222b2).

Po odsunięciu na bok wszystkiego, co jest „mile ze względu na coś milego” i bezpośrednim przypomnieniu o tożsamości „milego” i „dobrego”, sytuacja powraca poniekąd do pierwotnego schematu: to, co nie jest ani złe, ani dobre, kocha to, co dobre (= *prōton philon*) z powodu zła. Następnym krokiem proponowanym przez Sokratesa jest usunięcie z rozważań pojęcia zła, aby przekonać się, czy jest ono rzeczywistą przyczyną istnienia *philia*; innymi słowy: czy dobro kochane jest tylko jako lek na zło, „a ze względu na siebie samo w ogóle nie jest potrzebne?” Ponieważ jego młodzi rozmówcy są skłonni zgodzić się z tą myślą, Sokrates formułuje ją jeszcze ostrzej: w przeciwieństwie do pozostałych przedmiotów *philia*, kochanych „ze względu na coś milego” (*philou heneka*), *prōton philon* jest dla nas drogie „ze względu na coś wrogiego” (*echthrou heneka*). Sformułowanie to naraziło Sokratesa na zarzut pomieszania pojęcia przyczyny (*dia ti*) i celu (*henka tou*), dotychczas konsekwentnie rozróżnianych. Wszystko wskazuje jednak na to, że Sokrates zastosował ten zabieg świadomie – nie tyle w celu zaostrożenia antytezy pomiędzy *prōton philon* a pozostałymi obiektami *philia*, lecz raczej dla uzyskania efektu doprowadzenia rozumowania *ad absurdum*. Niektórzy zauważają wprawdzie słusznie, że zwroty te są podatne na pomyłki i bywają stosowane zamiennie zarówno w języku greckim, jak i w innych językach⁶⁰ (możemy na przykład powiedzieć: „ze względu na ból gardła muszę wziąć lekarstwo”, chociaż ból gardła jest przyczyną, a nie celem tego działania). Jednak zbieżność ta dotyczy przede wszystkim dóbr pośrednich („miłych ze względu na coś innego”), ponieważ tylko przy nich można wyraźnie określić cel różny od nich samych. Zachowując podane przez Sokratesa przykłady, możemy powiedzieć, że cenimy sztukę lekarską ze względu na zdrowie; zdrowie jednak wiele osób może już uznać za cel sam w sobie, a wówczas stawianie pytań o dalsze cele (czyli: po co / ze względu na co chcemy być zdrowi?) uznane zostanie za pozbawione sensu. Również przeprowadzone poprzednio rozumowanie wskazuje na to, że *prōton philon* jest celem ostatecznym: nie będąc „mile ze względu na coś innego milego”, musi być tym samym „mile ze względu na siebie samo” (*heautou heneka*). Użycie przez Sokratesa tego właśnie zwrotu można w tej sytuacji uznać za rodzaj bezpośredniej podpowiedzi, której Meneksenos nie potrafi zauważyć – podobnie jak nie zauważa, że zdrowie jest wpraw-

⁵⁹ Zbliżoną interpretację proponuje D. Glidden (*The Language of Love: Lysis 212a8–213c9*, „Pacific Philosophical Quarterly” 1980, no 61, s. 281; idem, *The Lysis on Loving One’s Own*, „Classical Quarterly” 1981, no 31, s. 56), dla którego *prōton philon* jest zasadą (*archē*), która objaśnia i uprawnia nasze użycia słowa *philon* – zasadą, która organizuje nasze pragnienia w spójną całość i wyjaśnia źródło wartości rzeczy, które cenimy.

⁶⁰ H. Gadamer, *op. cit.*, s. 264; P. Shorey, *op. cit.*, s. 382–383; A. Westermayer, *op. cit.*, s. 90.

dzie przeciwieństwem choroby (jak dobro przeciwieństwem zła), ale nie lekarstwem na chorobę. Sformułowanie „ze względu na coś wrogiego” i płynące z niego konsekwencje powinny więc uświadomić rozmówcom i czytelnikom absurdalność podporządkowywania innemu celowi czegoś, co zostało już wcześniej uznane za cel ostateczny.

Uznanie *prōton philon* za cel sam w sobie, czyli ostateczny przedmiot naszej *philia*, nie jest jednak tożsamy z uzyskaniem odpowiedzi na pytanie o przyczynę owej *philia*. O ile bowiem pytanie: „po co chcemy być zdrowi?” traci sens z chwilą uznania zdrowia za dobro samo w sobie, o tyle pytanie: „dlaczego (z jakiego powodu) chcemy być zdrowi?” nie jest pytaniem o cel, ale o przyczynę naszego pragnienia – akcent spoczywa w nim na słowach „dlaczego chcemy?” O tym, że autor dialogu w ten właśnie sposób pojmował rozróżnienie przyczyny i celu, świadczy dalszy ciąg rozmowy. Pojęcie celu nie pojawia się w niej więcej, ponieważ cel został określony już poprzednio; ciągle jednak pozostaje aktualne pytanie o przyczynę *philia*. Przy szukaniu odpowiedzi na to pytanie na właściwy trop ma nas naprowadzić przedstawiona przez Sokratesa wizja świata po zniknięciu zła – nawet wówczas bowiem, zdaniem filozofa, będą istniały pewne naturalne pragnienia (*epithymiai*) nie związane z obecnością zła; tym samym istnieć będzie *philia*, ponieważ nie można nie żywić przyjaznych uczuć wobec tego, czego pragniemy i co kochamy. Tak więc zło nie może być przyczyną istnienia *philia*, ponieważ po usunięciu przyczyny znikłby również skutek. Ta hipoteza jest kolejnym i ostatecznym dowodem na to, że zło w *Lizyście* nie może być utożsamiane tylko z brakiem dobra. Choć to rozróżnienie w praktyce bywa trudne do przeprowadzenia (zwykle uczucie głodu istotnie nie musi się łączyć z czymś złym i szkodliwym, ale trudniej wyobrazić sobie brak zdrowia, który nie wiązałby się z chorobą), to jednak Platonowi wyraźnie zależało na jego zachowaniu, aby nie dopuścić do traktowania dobra w sposób czysto instrumentalny, a tym samym praktycznego uzależnienia jego wartości od obecności zła. Idąc za tropem przedstawionej nam myśli można wnioskować, iż nawet w wypadkach, kiedy pojęcia braku i zła wydają się nierozdzielne (jak w przypadku choroby), to nie obecność zła, lecz brak dobra leży u podstaw naszej *philia*.

Po wprowadzeniu tych uściśleń kolejna propozycja Sokratesa brzmi:

pragnienie jest przyczyną przyjaźni, i to, co pragnie, jest przyjacielem tego, czego pragnie, i wtedy, kiedy pragnie, a to, o czym wcześniej mówiliśmy, że jest przyjacielem, to były jakies brednie⁶¹.

⁶¹ Niekiedy pod adresem tej tezy kierowany jest zarzut relatywizmu (A. E. Taylor, *Plato. The Man and His Work*, London 1926, s. 71). Zarzut ten wydaje się jednak dość dziwny, ponieważ na tej samej zasadzie o relatywizm można oskarżać wszystkie ludzkie uczucia. Jeśli bowiem „to, co pragnie” jest w swej istocie równoznaczne z „tym, co kocha”, wtedy proponowana przez Sokratesa

Takie ujęcie kwestii ponownie zmusza nas do rozstrzygnięcia kilku problemów. Pierwszym z nich jest określenie „brednie” (*hythlos*), którym Sokrates chce przekreślić całe dotychczasowe rozumowanie i jego wyniki, na co zgadza się – jak zawsze pochopnie – Meneksenos. Zgodę tę akceptują, przynajmniej pośrednio, niektórzy badacze, uważając, że od chwili wprowadzenia pojęcia „pragnienia” rzeczywiście zmienia się tok rozumowania i przedmiot badania, ponieważ nie pojawiają się więcej pojęcia „dobra” i *prōton philon*⁶². Taka opinia może jednak wynikać jedynie z niezwrócenia uwagi na wyraźnie żartobliwy ton wypowiedzi Sokratesa, której właściwym celem wydaje się raczej przypomnienie o wynikach poprzednich rozważań niż ich zdyskredytowanie. Nie ma bowiem żadnego powodu, aby sądzić, że sformułowana obecnie przez Sokratesa teza cokolwiek w nich zmienia – w swej zasadniczej treści dotyczy ona jedynie przyczyny *philia*. „To, co pragnie” jest równoznaczne z „tym, co kocha (jest przyjacielem)”, a więc podmiotem *philia*, natomiast „to, czego pragnie” – z jej przedmiotem. Oba te pojęcia zostały już określone w dotychczasowym badaniu jako „to, co nie jest ani złe, ani dobre” i „dobro” (= *prōton philon*). W ten sposób, jak trafnie podsumowuje to M. Bordt⁶³, dobro okazuje się nie tylko przyczyną celową, ale również sprawczą⁶⁴.

Kolejnym problemem jest sens pojęcia „pragnienie” (*epithymia*), a zwłaszcza jego stosunek do pojęcia *philia*. W literaturze naukowej spotykamy na ten temat dwie sprzeczne opinie. Według jednej z nich pojęcia te (zwykle dodawany jest do nich również *erōs*) są tak dalece do siebie zbliżone, że praktycznie rzecz biorąc można je stosować zamiennie⁶⁵; druga jednak podkreśla, że – mimo oczywistych podobieństw – muszą istnieć między nimi pewne różnice, ponieważ w przeciwnym razie teza, że pragnienie jest przyczyną *philia*, byłaby równoznaczna ze stwierdzeniem, że *philia* jest przyczyną samej siebie⁶⁶. Ograniczając

definicja również dobrze mogłaby głosić, że „to, co kocha, jest przyjacielem dla tego, co kocha, i wtedy, kiedy kocha”, co przedstawia prawdę dość oczywistą.

⁶² H. von Arnim, *op. cit.*, s. 57; D. Bolotin, *op. cit.*, s. 220; V. Schoplick, *op. cit.*, s. 56; W. Kühn, *L'examen de l'amour intéressé (Lysis 216c–220e)*, [w:] *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum, Selected Papers*, ed. by T. M. Robinson and L. Brisson, Acad. Verlag, Sankt Augustin 2000, s. 223–225. Kühn dopatruje się w *Lizysie* przedstawienia dwóch teorii motywacji: według pierwszej z nich – odrzuconej – człowiek nie jest motywowany z własnej natury, ale jedynie przez zło przychodzące z zewnątrz; według drugiej, przeciwstawnej, człowiek jest motywowany naturalnie przez pragnienie lub pragnienia.

⁶³ M. Bordt, *op. cit.*, s. 169.

⁶⁴ Z interpretacją taką zgadza się również D. Adams (*A Socratic Theory of Friendship*, „International Philosophical Quarterly” 1995, no 35, s. 279), którego zdaniem Sokrates w *Lizysie* zakłada, że wszystkie pożądania są dobro-zależne, czyli stanowią odpowiednik racjonalnych pożądań, o jakich mówi Platon w IV księdze *Państwa*.

⁶⁵ H. von Arnim, *op. cit.*, s. 55; M. Cohen, *op. cit.*, s. 171.

⁶⁶ D. A. Hyland, „..... and in Plato”, „Phronesis” 1968, no 13, s. 38; A. W. Price, *op. cit.*, s. 7.

się do zwrócenia uwagi na różnicę najbardziej istotną warto podkreślić, że szczególnie przy lekturze *Lizysa* widoczna jest złożoność i bogactwo pojęcia *philia*, które zawiera w sobie szeroką gamę najrozmaitszych odczuć, od zwykłych upodobań aż po różnego rodzaju wzajemne stosunki między ludźmi (*philia* rodziców wobec dzieci, *philia* między przyjaciółmi), których nigdy nie określilibyśmy mianem „pragnienia”, wyrażającym odczucia prostsze i bardziej pierwotne. Dlatego też dla Platona *epithymia* nie jest tym samym, co *philia*, lecz przyczyną *philia* – wspólnym mianownikiem dla wszystkich jej rodzajów, który tkwi u źródeł wszelkich naszych upodobań, sympatii, przyjaźni i miłości.

Z kolejnej wypowiedzi Sokratesa dowiadujemy się, że będące przyczyną *philia* pragnienie ma swoje źródło w poczuciu braku; pragnienie bowiem – zdaniem Sokratesa – skierowane jest zawsze ku temu, czego nie posiadamy. Stwierdzenie to wywołało u części interpretatorów niepokój, spowodowany sugerowaną w nim możliwością zniknięcia *philia* z chwilą pozyskania przedmiotu pragnienia. Niepokój ten znajduje swoje odzwierciedlenie w często pojawiających się dowodzeniach, że przedmiot *philia* – zwłaszcza jeśli jest nim dobro – będzie kochany nadal nawet po jego zdobyciu⁶⁷. Autorzy tych dowodzeń nie potrafią zauważyć psychologicznej wnikliwości Platona, dzięki której autor *Lizysa* odkrył, że nie można rozpatrywać pragnienia, przyjaźni i miłości w oderwaniu od pojęcia braku – jeśli nawet brak ten nie występuje w chwili obecnej, żyje w nas pamięć o nim i obawa przed nim. Poczucie braku jest bowiem wpisane w kondycję człowieka i pytanie o to, co stałoby się z naszymi uczuciami, gdyby poczucie to przestało istnieć, wykracza poza granice ludzkiego doświadczenia. Być może dlatego też Platon pytania tego nie zadaje – jego *philia*, jak słusznie zauważa K. Glaser⁶⁸, jest siłą działającą w czasie, dostępną tylko dla istot, które mają potrzeby i pragnienia.

Jeszcze więcej zastrzeżeń wywołuje stwierdzenie, że odczuwanie braku wywołane jest pozbawieniem czegoś – nasze pragnienie zwraca się więc do tego, co do nas przynależy (*oikeion*), jest naszą własnością, której zostaliśmy pozbawieni. Takie wnioskowanie niektórzy badacze uznali za niezbyt jasne⁶⁹ lub zanadto arbitralne⁷⁰, wskazując na istnienie różnych pragnień naturalnych (jak np. pragnienie pokarmu), które odczuwa każda istota żywa zaraz po urodzeniu, nawet jeżeli nikt jej tego pokarmu uprzednio nie pozbawił, lub na pragnienie rzeczy, które zobaczyliśmy po raz pierwszy w życiu. Odpowiedź na te wątpliwości wymaga od nas zrozumienia tego, że myśl Platona dotyczy istoty naszych pragnień, a nie ich zewnętrznych przejawów. Jest rzeczą oczywistą, że nikt nie musi zabierać nam pożywienia, abyśmy odczuli głód; jednak sama istota głodu

⁶⁷ H. von Arnim, *op. cit.*, s. 58; H. Gadamer, *op. cit.*, s. 266.

⁶⁸ K. Glaser, *op. cit.*, s. 58.

⁶⁹ F. Horn, *op. cit.*, s. 116

⁷⁰ W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, s. 149

wywołana jest zużywaniem substancji tworzących nasz organizm i podtrzymujących jego funkcjonowanie – pragnienie pokarmu jest więc w swej istocie jak najdosłowniej pragnieniem tego, co należy do nas i czego zostajemy pozbawieni. Pod tym samym kątem musimy analizować pragnienia rzeczy, z którymi nie spotkaliśmy się wcześniej – musimy rozważyć, jaki brak leży u podstaw tych pragnień. Warto też zwrócić uwagę na to, że wypowiediane tu przez Sokratesa opinie mogą odzwierciedlać odczucie Platona, iż u podstaw naszej *philia* leży pragnienie tak silne jak to, które powstaje na skutek utraty rzeczy należącej do nas – jest to pragnienie czegoś, czego nieposiadanie odczuwamy jako bolesny brak⁷¹. Wreszcie nie można zapomnieć o tym, że utożsamiając przedmiot *philia* (czyli *philon* w znaczeniu biernym) z *oikeion* (w sensie „należący do kogoś”, „przynależny”) Platon pozostaje w zgodzie z pierwotnym, homeryckim znaczeniem słowa *philos*.

Bezpośrednim następstwem utożsamienia przedmiotu *philia* (czyli *philon* w znaczeniu biernym) z *oikeion* jest króciutki fragment 221e5–222b2, jako jedyny w całym dialogu poświęcony zagadnieniu wzajemności. Sokrates przedstawia tu pogląd następujący: (1) ludzie, którzy są dla siebie nawzajem (*allelois*) *philoí*, są też w pewien sposób *oikeioí*; tak więc, (2) jeżeli ktoś kogoś kocha, musi być dla niego *oikeios* – z tego zaś wynika, że (3) musi być kochany przez niego wzajemnie, ponieważ musimy kochać to, co jest dla nas „pokrewne z natury” (*physei oikeion*).

Przed zajęciem stanowiska w tej kwestii warto zwrócić uwagę na pewien istotny szczegół w dramatycznej konstrukcji tego ustępu. Po wypowiedzeniu przez Sokratesa drugiej z powyższych tez Meneksenos zgadza się z nią, natomiast Lizys milczy. Interpretatorzy, którzy zwracają na to uwagę, tłumaczą to zwykle tym, że Lizys przeczuwa płynący z tej tezy wniosek, którego przyjęciu jest niechętny ze względu na własne stosunki z Hipptalesem⁷². Wyjaśnienie to jest oczywiście zupełnie prawdopodobne, jednak ważny może być jeszcze jeden aspekt tej sytuacji – otóż w całym dialogu jest to drugi wypadek, kiedy autor zaznacza własną, odrębną reakcję Lizysa. Poprzednio z sytuacją taką mieliśmy do czynienia na końcu rozmowy Sokratesa z Meneksenosem, kiedy Lizys – przez nikogo nie pytany – nie mógł powstrzymać się od wyrażenia poparcia dla opinii Sokratesa, że rozmowa z Meneksenosem poszła w złym kierunku (213d3). Sytuację obecną można w pewnym sensie uznać za analogiczną, ponieważ *oikeios* – tak samo jak *philos* – jest wyrazem wieloznacznym. Milcze-

⁷¹ Por. D. Glidden, *The Lysis...*, s. 52: „Lizys postuluje istnienie w osobowości psychologicznych elementów, które mogą pozostawać nieuświadomione [...]. Jakkolwiek anachroniczne może się to wydawać, przez poszukiwanie głębszego poziomu psychologicznego wyjaśnienia Lizys kładzie podwaliny pod psychoanalizę”.

⁷² H. Gadamer, *op. cit.*, s. 267; M. Lualdi, *Il problema della philia e il Liside platonico*, Milano 1974, s. 123.

nie Lizysa może więc sygnalizować moment, w którym czytelnik powinien zwrócić na tę wieloznaczność uwagę.

Dla zrozumienia istoty problemu najważniejsze są dwa znaczenia *oikeios*:

1) „należący do kogoś, będący czyjąś własnością” – w takim znaczeniu słowo to pojawia się powyżej po raz pierwszy;

2) „spokrewniony, pokrewny” – w takim sensie chłopcy rozumieją określenie *philoí* jako *oikeioi*.

Jak słusznie zauważa D. B. Robinson⁷³, w przeciwieństwie do *oikeios* – „pokrewny”, *oikeios* w znaczeniu „będący czyjąś własnością” nie jest określeniem relacji symetrycznej: z faktu, że dana rzecz należy do mnie, nie wynika, że ja należę do tej rzeczy. Dlatego też z faktu, że ktoś (coś), co kocham, jest dla mnie *oikeios* (*oikeion*), nie musi wcale wynikać, że ja również jestem *oikeios* dla niego, a co za tym idzie – że muszę spotkać się z wzajemnością. Warto też zwrócić uwagę na to, że początkowe utożsamienie przez Sokratesa *philoí* z *oikeioi* odnosi się wyraźnie do sytuacji, kiedy wzajemność uczuć już istnieje (świadczy o tym użycie przy słowie *philoí* zaimka *allelois* – „wzajemnie”). Nie oznacza to wcale, że Sokrates w tym fragmencie nie porusza problemu wzajemności w uczuciach między ludźmi – problem ten nie zostaje jednak do końca rozstrzygnięty i pojawia się niejako na marginesie głównego nurtu rozważań, w ustępie, który jako całość ma charakter żartobliwej dygresji. Wynika to być może stąd, że w całym swoim przebiegu *Lizys* wykazuje małe zainteresowanie problemem wzajemności, kładąc nacisk na pytanie, c o i d l a c z e g o kochamy; w relacjach międzyludzkich pytanie to musi po prostu zostać postawione dwa razy⁷⁴.

VIII. Końcowa aporia: pokrewne a podobne (222b3–222e7).

Ostatnia część rozmowy Sokratesa z chłopcami nawiązuje do początków badania i zakłada pamięć o jego dotychczasowych rezultatach. Trudno o wyraźniejszą dla czytelnika wskazówkę, że zgoda Meneksenosa na uznanie wyników wcześniejszego rozumowania za „brednie” była co najmniej przedwczesna: jeżeli nie zachowamy w pamięci wszystkiego, co zostało powiedziane do tej pory, dojdziemy razem z Lizysem i Meneksenosem prosto do ostatecznej aporii.

Pierwszym problemem, jaki stawia przed nami ta część dialogu, jest stosunek pojęcia *oikeion* („przynależne, pokrewne”) do *homoiōn* („podobne”). Aby uznać wynik dotychczasowego rozumowania za prawdziwy musimy, zdaniem

⁷³ D. B. Robinson, *op. cit.*, s. 76.

⁷⁴ Por. Ch. Rowe, *The Lysis and the Symposium: aporia and euporia?*, [w:] Plato. *Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum, Selected Papers*, ed. by T. M. Robinson and L. Brisson, Acad. Verlag, Sankt Augustin 2000, s. 215.

Sokratesa, uznać również, że pojęcia te nie są równoznaczne; w przeciwnym wypadku na przeszkodzie staje nam przyjęta poprzednio zasada, która głosi, że „podobne dla podobnego jest, z powodu podobieństwa, bezużyteczne”. Tutaj należy przypomnieć, że we wcześniejszej analizie tej zasady zwróciliśmy uwagę na to, że chociaż podobieństwo nie może być przyczyną przyjaźni, nie wyklucza to jego współistnienia z przyjaźnią; tak więc, nawet jeżeli „pokrewne” byłoby również „podobne”, to przyczyną *philia* byłoby jego pokrewieństwo, nie zaś podobieństwo. Całkowite utożsamienie *oikeion* z *homoion* nie jest jednak konieczne, a rozwiązywać tę kwestię można na różne sposoby. Przekonujące i obrazowe podejście do tego zagadnienia proponuje J. Haden⁷⁵, stwierdzając że: „figura napełniająca pustą przestrzeń jest zarówno podobna, jak niepodobna do tej przestrzeni – w ogólnym zarysie jest identyczna, ale w substancji całkowicie różna”, a także N. Reshotko⁷⁶, która podkreśla, że rzeczy, które przyciągają się nawzajem, muszą się uzupełniać „jak prawa i lewa ręka”.

Po przyjęciu założenia, że *oikeion* i *homoion* różnią się od siebie, Sokrates stawia swoim rozmówcom pytanie nawiązujące wyraźnie do treści poprzednich rozważań:

Czy [...] dobre jest pokrewne dla każdego, a złe obce? Czy też złe jest pokrewne dla złego, dobre dla dobrego, a dla tego, co nie jest ani dobre, ani złe – to, co nie jest ani dobre, ani złe?

Chłopcy decydują się na drugą ewentualność, praktycznie utożsamiając tym samym – wbrew przyjętemu założeniu – *oikeion* z *homoion*, co naturalnie prowadzi do wniosków poprzednio już odrzuconych, czyli do uznania możliwości istnienia wzajemnej przyjaźni pomiędzy niesprawiedliwymi i złymi. Jeśli jednak unikniemy błędu Meneksenosa i rezultatów wcześniejszych rozważań nie uznamy za „brednie”, wówczas żadna z dwóch proponowanych możliwości nie jest możliwa do przyjęcia bez zastrzeżeń. Bowiem po uwzględnieniu wszystkich dotychczasowych założeń sytuacja przedstawia się następująco:

podmiot *philia*:

to, co nie jest ani złe, ani dobre
(*to mēte kakon mēte agathon*)
= to, co kocha (*to philoun*)
= to, co pragnie (*to epithymoun*)
= to, co odczuwa brak (*to endees*)

kocha
(*philei*)
=pragnie
(*epithymeî*)
z powodu
braku

przedmiot *philia*:

dobro (*to agathon*)
= to, co miłe jako pierwsze
(*prōton philon*)
= miłe ze względu na siebie samo
(*heautou heneka*)
= przynależne (pokrewne)
(*to oikeion*)

⁷⁵ J. Haden, *op. cit.*, s. 352.

⁷⁶ N. Reshotko, *op. cit.*, s. 15.

Pojęcie zła wykluczone zostało na samym wstępie z rozważań nad *philia*, zarówno jako jej przedmiot, jak i podmiot; tak więc twierdzenie, że „zło jest dla każdego obce” jest twierdzeniem prawdziwym (zwłaszcza że w języku greckim przymiotnik *allogios* – „obcy” znaczy również „wrogi”, „nieprzyjazny”). Podobnie też od początku ustalone zostało, że przedmiotem *philia* może być tylko to, co przynosi pożytek, a więc dobro. Dobro nie może być jednak „pokrewne każdemu”: po wykluczeniu zła do rozważenia pozostaje jedynie samo dobro oraz to, co nie jest ani dobre, ani złe. Dobro zaś nie może być podmiotem *philia*, ponieważ będąc – zgodnie z założeniem Sokratesa – samowystarczalne, nie może odczuwać braku. Wobec tych ustaleń pozostaje nam jedynie – co widać powyżej – „to, co nie jest ani złe, ani dobre” jako podmiot *philia* i dobro jako jej przedmiot. Pozornie paradoksalnie ujmuje to F. Gonzales⁷⁷: „My, którzy nie jesteśmy ani zli, ani dobrzy, pragniemy tego ostatecznie kochanego dobra, którego nam brakuje, ale które należy do nas, a nienawidzimy zła, które jest w nas obecne, ale jednak nam obce.”

Informacja, że dobro jest „pokrewne” (czy też „przynależne”) wobec tego, co nie jest ani złe, ani dobre, rzuca z kolei nowe światło na problem natury tego ostatniego – w świetle tym dobro należałoby do pierwotnej natury „istot pośrednich”, czyli zgodnie ze słowami Sokratesa: „nas, będących pomiędzy złem i dobrem” (220d5–6)⁷⁸. Takie ujęcie kwestii pozwala zgodzić się z opinią L. A. Kosmana⁷⁹ i J. Haden⁸⁰, że miłość do dobra obecnego w drugim człowieku jest miłością do jego prawdziwej natury; a ponieważ owo dobro, aby wzbudzić naszą miłość, musi być jednocześnie dla nas „pokrewne”, możemy kochać drugiego człowieka – zupełnie dosłownie – jak samych siebie.

Pozostaje do rozwiązania ostatni problem, którym Sokrates zamyka aporię:

jeżeli powiemy, że dobre i pokrewne jest tym samym – czy to będzie czymś innym niż stwierdzenie, że tylko dobry jest przyjacielem dla dobrego?

Niektórzy badacze uważają, że powtórzenie tej zasady na końcu dialogu świadczy o tym, że odzwierciedla ona rzeczywiste przekonanie Platona. Możliwości takiej nie można oczywiście wykluczyć, jednak w świetle samego *Lizysa* przyjęcie jej nie jest możliwe – dla powstania *philia* nie wystarczy bowiem pokrewieństwo, lecz konieczne jest wynikające z poczucia braku pragnienie. Warto też zwrócić uwagę na fakt, że proponowane tu utożsamienie „dobrego” z „pokrewnym” musiałoby się opierać na złożeniu, że „dobro jest pokrewne

⁷⁷ F. Gonzales, *op. cit.*, s. 82.

⁷⁸ Połączenie tego wniosku z podanym przez Sokratesa przykładem wiedzy jako dobra i niewiedzy jako zła może stanowić interesujący przyczynek do badań nad teorią anamnezy.

⁷⁹ L. A. Kosman, *op. cit.*, s. 57–60.

⁸⁰ J. Haden, *op. cit.*, s. 353.

każdemu”, co nie jest możliwe. Wynikający zaś z tego utożsamienia wniosek („tylko dobry jest przyjacielem dla dobrego”) wynika z przyjęcia założenia, że *oikeios* oznacza relację symetryczną, co nie zawsze jest zgodne z prawdą. Na wszystkie te nieścisłości chłopcy nie zwracają uwagi również dlatego, że myląco działa tu wieloznaczność słowa *oikeios*, które może też znaczyć „bliski, przyjazny”, a więc mieć sens nieco zbliżony do pojęcia „dobry dla kogoś”. W tej sytuacji najbliższe prawdy wydaje się przypuszczenie, że Sokrates posłużył się ostatnią hipotezą jedynie w celu doprowadzenia do końcowej aporii.

W świetle proponowanej powyżej interpretacji aporia ta jest pozorna, a rzeczywisty wynik rozumowania odzwierciedla przedstawiony schemat: *philia* jest w swej istocie pragnieniem jakiegoś przynależnego nam dobra, wywołanym jego brakiem. Wniosek taki nie jest jednak oczywiście jednoznaczny z rozstrzygnięciem wszystkich problemów, brak w nim bowiem odpowiedzi na pytanie o istotę dobra będącego celem naszych dążeń, a ujmując sprawę jeszcze ściślej: o wzajemny stosunek pojęć „pokrewne” i „dobre”. Czy więc – jako istoty dobre z natury – dążymy do dobra, które jest nam pokrewne, czy też nazywamy po prostu dobrem to, co może dopełnić naszą niekompletną naturę: tak więc prawdziwym dobrem jesteśmy dla siebie my sami?

Na podstawie *Lizysa* na pytania te odpowiedzieć się nie da. Warto jednak zauważyć, że *Lizys* pytań tych nie stawia: zasadniczym rozpatrywanym w nim problemem jest pytanie o przyczynę *philia*. Na pytanie to *Lizys* odpowiada w takim stopniu, w jakim jest to możliwe dla dialogu sokratycznego, a więc nie wychodząc poza granicę, której prawdopodobnie nie chciałby przekroczyć historyczny Sokrates – granicę, która dzieli dialektykę od metafizyki. Ceną za to musi być pozostawienie bez odpowiedzi tych pytań, na które sama dialektyka odpowiedzieć nie może.

IX. Epilog (223a1–b8).

W króciutkim epilogu wracamy z poziomu abstrakcyjnych rozważań na dramatyczną scenę dialogu. Swoją rozmowę z chłopcami Sokrates uważa za zakończoną, chociaż wzmianka o zamiarze podjęcia jej z kimś starszym wyraźnie sygnalizuje czytelnikowi, że poruszony w niej temat nie został wyczerpany. Wyczerpane jednak zostały możliwości rozważania go na poziomie dostępnym dla *Lizysa* i Meneksenosa – do kontynuowania rozmowy potrzebny będzie ktoś bardziej dojrzały umysłowo i o bogatszym doświadczeniu życiowym. Być może – jak chcą zwolennicy traktowania *Lizysa* jako wstępu do *Uczty* – następnym progiem wtajemniczenia w problematykę *philia* jest miłość erotyczna, o której nie sposób rozmawiać z niedojrzałymi jeszcze chłopcami. Przypuszczenia takie muszą jednak pozostać w sferze domysłów, gdyż na scenie pojawiają się „jak

duchy”⁸¹ wychowawcy Lizysa i Meneksenosa. Ponieważ próby odpędzenia nieco podpitych pedagogów nie udają się, spotkanie w palestrze dobiega końca. Zamykają je pożegnalne, żartobliwe słowa Sokratesa, w których warto jednak dostrzec coś więcej niż tylko żart. W słowach tych bowiem Sokrates określa mianem *philoí* siebie razem z chłopcami i niewątpliwie ma do tego podstawy – w przeciwieństwie do nieudanych starań Hippotalesa, jemu samemu udało się pozyskać sympatię i zainteresowanie Lizysa i Meneksenosa do tego stopnia, że próbują oni nawet sprzeciwić się wzywającym ich do powrotu do domu wychowawcom, aby móc dłużej słuchać Sokratesa. Jak żartobliwie ujmuje to F. Gonzalez⁸²: „udając poparcie dla sprawy Hippotalesa, Sokrates uwodzi Lizysa dla siebie”. Osiągnięcie to jest kolejną lekcją dla Hippotalesa, tym razem poprzez żywy przykład – Sokrates zdobył przyjaźń chłopców nie pochlebając im ani ich nie chwalać, wręcz przeciwnie: uświadamiając im ich niewiedzę i wspólnie z nimi starając się dotrzeć do prawdy, bynajmniej nie ułatwiając im tej drogi i nie kryjąc wysiłków i kłopotów, jakie jej towarzyszą. Jak słusznie zauważa L. Versenyi⁸³, ukazana tu przez Sokratesa metoda czynienia ukochanego świadomym swoich braków i potrzeb, a poprzez to – czynienia go miłośnikiem tego, czego nie posiada, a co z natury do niego przynależy, jest w swojej strukturze i celu identyczna z negatywną, elenktyczną i majeutyczną metodą edukacji. Przyjaźń więc, tak samo jak miłość, jest związkiem o charakterze edukacyjnym, możliwym tylko między tymi ludźmi, którzy mają sobie coś do zaoferowania (stąd niemożność przyjaźni pomiędzy osobami idealnie sobie równymi); a najcenniejszą rzeczą, jaką możemy ofiarować drugiemu człowiekowi, jeśli kochamy go i życzymy mu szczęścia (jak również najcenniejszą rzeczą, jaką możemy od niego otrzymać), jest, według Sokratesa, wiedza – jeśli ją posiadamy, lub wspólne dążenie do niej – jeżeli jesteśmy na tyle mądrzy, żeby zdać sobie sprawę z jej braku. W rozważaniach Sokratesa w *Lizysie* poszukiwanie wiedzy zmierza zaś w kierunku odkrycia prawdy najbardziej dla nas istotnej: wiedzy o tym, co jest prawdziwym celem naszych miłości, przyjaźni, pragnień i dążeń. Przed każdym z uczestników dialogu staje pytanie: czym jest jego *proton philon / agathon / oikeion*? A bezpośrednio z nim łączy się problem

⁸¹ Występujące w oryginale słowo *daimones* część tłumaczy (w tym Witwicki) oddaje jako „złe duchy”, być może pojmując ich rolę w zakończeniu rozmowy jako zdecydowanie negatywną. Pojęcie *daimon* nie jest jednak w grece jednoznaczne, a jego zabarwienie zależy od kontekstu; wystarczy wspomnieć o *daimonion* Sokratesa – boskim znaku i *daimones* z *Uczty* Platona – pośrednikach między bogami i ludźmi, do których należy również Eros. Porównanie to nabiera sensu, jeśli przerwanie rozmowy w tym punkcie uznamy za świadomy zamiar Platona. M. Narcy (*Le Socrate du Lysis est-il un sophiste?*, [w:] *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum, Selected Papers*, ed. by T. M. Robinson and L. Brisson, Acad. Verlag, Sankt Augustin 2000, s. 184–185) podkreśla, że pedagodzy upili się na święcie Hermesa – boga komunikacji, posłańca bogów; być może więc ich pijaństwo jest metaforą boskiej inspiracji.

⁸² F. Gonzalez, *op. cit.*, s. 85.

⁸³ L. Versenyi, *op. cit.*, s. 197.

stosunku pomiędzy ową podstawową *philia* a uczuciem dla drugiego człowieka: czy właściwy przedmiot naszej miłości możemy znaleźć właśnie w nim, jeżeli zaś nie, to czy możemy go osiągnąć z jego właśnie pomocą? Dopiero znalezienie odpowiedzi na te pytania pozwoli nam zrozumieć siebie i prawdziwą naturę naszych uczuć do człowieka, którego – w takim czy innym sensie – określamy mianem *philos*.

BIBLIOGRAFIA

Wydania, przekłady i komentarze

- Platonis Lysis*, recensuit et commentariis instruxit G. Stallbaum, Gothae et Erfordia 1875.
 Platon, *Oeuvres complètes*, vol. II, Texte établi et traduit par A. Croiset, Les Belles Lettres, Paris 1936.
Platonis Opera, vol. III, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit I. Burnet, Oxonii 1961.
 Bolotin D., *Plato's Dialogue on Friendship. An Interpretation of the Lysis with a New Translation*, Ithaca 1979.
 Plato, vol. III, with an English translation by W. R. M. Lamb, The Loeb Classical Library, London 1983.
 Platon, *Lysis*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1991.

Opracowania

- Adams D., *The Lysis Puzzles*, „History of Philosophy Quarterly” 1992, no 9, s. 3–17.
 Adams D., *A Socratic Theory of Friendship*, „International Philosophical Quarterly” 1995, no 35, s. 269–282.
 Adkins, A.W.D., *Friendship and Self-sufficiency in Homer and Aristotle*, „Classical Quarterly” 1963, no 12, s. 30–45.
 Annas J., *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*, „Mind” 1977, no 86, s. 532–554.
 Arnim H. von, *Platos Jugenddialoge*, Bd. II, Berlin 1914.
 Ast F., *Platons Leben und Schriften*, Leipzig 1816.
 Becker T., *Zur Erklärung von Platos Lysis*, „Philologus” 1882, no 41, s. 248–308.
 Begemann A., *Plato's Lysis*, Amsterdam 1960.
 Bordt M., *The Unity of Plato's Lysis*, [w:] *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum, Selected Papers*, ed. by T. M. Robinson and L. Brisson, Acad. Verlag, Sankt Augustin 2000, s. 157–171.
 Bossi B., *Is the Lysis Really Aporetic?*, [w:] *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum, Selected Papers*, ed. by T. M. Robinson and L. Brisson, Acad. Verlag, Sankt Augustin 2000, s. 172–179.
 Brandwood L., *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990.
 Buccellato M., *Studi sul dialogo platonico IV Il tema della „philia” e il suo interesse civile nel Liside*, „Rivista Critica di Storia della Filosofia” 1968, no 23, s. 3–20.
 Burkert W., *Homo necans*, Berlin, New York 1972.
 Calogero G., *Per l'interpretazione del Liside, del Simposio e del Fedro*, „Giornale Critico della Filosofia Italiana” 1928, no 9, s. 429–444.
 Cohen M. H., *The Aporiai in Plato's Early Dialogues*, „Journal of the History of Ideas” 1962, no 23, s. 162–174.

- Dirlmeier F., *Φίλος und φιλία im vorhellenistischen Griechenland*, München 1931.
- Dittenberger W., *Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge*, „Hermes” 1881, Bd. XVI.
- Dover K. J., *Homoseksualizm grecki*, przeł. J. Margański, Kraków 2004.
- Friedländer P., *Platon*, Bd. II, Berlin 1964.
- Gadamer H. G., *Logos i ergon w „Lyzisie” Platona*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Rozum, słowo, dzieje: szkice wybrane*, Warszawa 1979, s. 252–267.
- Gauss H., *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*, Bd. III, Bern 1954.
- Glaser K., *Gang und Ergebnis des platonischen Lysis*, „Wiener Studien” 1935, no 53, s. 47–67.
- Glidden D. K., *The Language of Love: Lysis 212a8–213c9*, „Pacific Philosophical Quarterly” 1980, no 61, s. 276–290.
- Glidden D. K., *The Lysis on Loving One’s Own*, „Classical Quarterly” 1981, no 31, s. 39–59.
- Gonzalez F. J., *Plato’s Lysis: An Enactment of Philosophical Kinship*, „Ancient Philosophy” 1995, no 15, s. 69–90.
- Grube G. M. A., *Plato’s Thought*, London 1935.
- Guthrie W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge 1975.
- Haden J., *Friendship in Plato’s Lysis*, „Review of Metaphysics” 1983, no 37, s. 327–356.
- Hermann K., *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839.
- Hoerber R., *Character Portrayal in Plato’s Lysis*, „Classical Journal” 1945/46, no 41, s. 271–273.
- Horn F., *Platonstudien*, Wien 1893.
- Hyland D. A., *Ἔρως, ἐπιθυμία and φιλία in Plato*, „Phronesis” 1968, no 13, s. 32–46.
- Irwin T., *Plato’s Moral Theory*, Oxford 1977.
- Kahn Ch. H., *Plato’s Theory of Desire*, „Review of Metaphysics” 1987/88, no 41, s. 77–103.
- Kahn Ch. H., *Plato and the Socratic Dialogue: the Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996.
- Kaiser O., *Lysis oder von der Freundschaft*, „Zeitschrift für Religion und Geistgeschichte” 1980, no 32, s. 193–149.
- Kakridis H. J., *La notion de l’amitié et de l’hospitalité chez Homère*, Thessalonique 1963.
- Konstan D., *Friendship in the Classical World*, Cambridge 1997.
- Kosman L. A., *Platonic Love*, [w:] *Facets of Plato’s Philosophy*, „Phronesis”, Supp. II, Assen 1976, s. 53–67.
- Kühn W., *L’examen de l’amour intéressé (Lysis 216c–220e)*, [w:] *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum, Selected Papers*, ed. by T. M. Robinson and L. Brisson, Acad. Verlag, Sankt Augustin 2000, s. 217–225.
- Kuiper W. E. J., *De Lisidis dialogi origine, tempore, consilio*, Amsterdam 1909.
- Lamb W. R. M., *Introduction to the Lysis*, [w:] *Plato*, III. *Lysis. Symposium. Gorgias. The Loeb Classical Library*, London 1853.
- Landfester M., *Das griechische Nomen „philos” und seine Ableitungen*, „Spudasmata” 11, Hildesheim 1966.
- Lesegang H., *Platon*, [w:] *Paulys Realencyclopädie*, Bd. XX, no 2, Stuttgart 1950.
- Levin D. N., *Some Observations Concerning Plato’s Lysis*, [w:] *Essays in Ancient Greek Philosophy*, New York 1971, s. 236–258.
- Lualdi M., *Il problema della philia e il Liside platonico*, Milano 1974.
- Narcy M., *Le Socrate du Lysis est-il un sophiste?*, [w:] *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum, Selected Papers*, ed. by T. M. Robinson and L. Brisson, Acad. Verlag, Sankt Augustin 2000, s. 180–193.
- Nygren A., *Eros and Agape*, przeł. P. S. Watson, New York 1969.
- Planeaux Ch., *Socrates, an Unreliable Narrator? The Dramatic Setting of the Lysis*, „Classical Philology” 2001, vol. 96, no 1, s. 60–68.

- Pohlenz M., *Aus Platos Werdezeit*, Berlin 1913.
- Price A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2001.
- Reinsberg C., *Obyczaje seksualne starożytnych Greków*, przeł. B. Wierzbicka, Gdynia 1998.
- Reshotko N., *Plato's Lysis: A Socratic Treatise on Desire and Attraction*, „Apeiron” 1997, no 30, s. 1–18.
- Ritter C., *Untersuchungen über Plato*, Stuttgart 1888.
- Robinson D. B., *Plato's Lysis: the Structural Problem*, „Illinois Classical Studies” 1986, no 11, s. 63–83.
- Roth M. D., *Did Plato Nod? Some Conjectures on Egoism and Friendship in the Lysis*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1995, no 77, s. 1–20.
- Rowe Ch., *The Lysis and the Symposium: aporia and euphoria?*, [w:] *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum, Selected Papers*, ed. by T. M. Robinson and L. Brisson, Acad. Verlag, Sankt Augustin 2000, s. 204–216.
- Schiavone M., *Il problema dell' amore nel mondo greco*, vol. I, Milano 1965.
- Schleiermacher F., *Platons Werke*, Bd. I, Berlin 1804.
- Schoplick V., *Der platonische Dialog Lysis*, Freiburg, Augsburg 1969.
- Shorey P., *What Plato Said*, Chicago 1934.
- Socher J., *Über Platons Schriften*, Munich 1820.
- Solère-Queval S., *Un petit detour de Socrate. Essai de relecture du Lysis*, [w:] *In honorem J. P. Dumont Melanges reunis, Travaux et Recherches*, Lille 1994, s. 71–82.
- Stefanini L., *Platone*, vol. I, Padua 1949.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
- Szlezák Th., *Czytanie Platona*, Warszawa 1997.
- Taylor A. E., *Plato. The Man and His Work*, London 1926.
- Tejera V., *On the Form and Authenticity of the Lysis*, „Ancient Philosophy” 1990, no 10, s. 173–191.
- Tessitore A., *Plato's Lysis: an Introduction to Philosophic Friendship*, „Southern Journal of Philosophy” 1990, no 28, s. 115–132.
- Thesleff H., *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982.
- Tindale G., *Plato's Lysis. A Reconsideration*, „Apeiron” 1984, no 16, s. 102–109.
- Verbrugh J. J., *Über platonische Freundschaft*, Zürich 1930.
- Versenyi L., *Plato's Lysis*, „Phronesis” 1975, no 20, s. 185–198.
- Vlastos G., *Platon. Indywiduum jako przedmiot miłości*, przeł. P. Paliwoda, Warszawa 1994.
- Westermayer A., *Der Lysis des Platos zur Einführung in das Verständnis der sokratischen Dialoge*, Erlangen 1875.
- Wilamowitz-Moellendorff U. von, *Platon*, Bd. II, Berlin 1919.
- Wróblewski W., *W kręgu Platona i jego dialogów*, Toruń 2005.
- Ziebis W., *Der Begriff der φιλία bei Plato*, Breslau 1927.