

Kamil Sokołowski

CZY *PROTAGORAS* ZACHĘCA DO MIERZENIA DOBRA I ZŁA? DWA ARGUMENTY PRZECIWIW

1. WPROWADZENIE

O bogach wiem niezbyt wiele, lecz wierzę mocno, że ten, który kazał Platonowi pisać dialogi zamiast rozpraw, przewyższa swą przenikliwością nawet Sokratejski *daimonion* – to dzięki niemu filozofia żyje.

Jeden z najbardziej niezwykłych żywotów wiedzy skomplikowany, ale i fascynujący, *Protagoras*. Dialog ten obfituje w rozmaite figury literackie, utrudniające prosty odbiór treści doktrynalnej. W kilku miejscach *Protagorasa* Sokrates pozwala sobie na kpiny. Nie oszczędza ich ani samemu *Protagorasowi*, ani jego słuchaczom, drwiąc zarówno z ich nabożnej postawy wobec mistrza (315b)¹, jak też z ich intelektualnych przyzwyczajień. Szczególne upodobanie Sokrates znajduje w prześladowaniu sofisty Prodikosa za jego przywiązanie do rozróżniania wyrazów (337a–b; 340b i inne). Sposób, w jaki Platon zbudował postaci sofistów, również nie jest zbyt poważny: misterną mowę *Protagorasa*, dotyczącą między innymi obkładania gnojem korzeni,

Rozumowania stanowiące podstawę niniejszego artykułu zostały zaprezentowane w postaci referatu podczas konferencji „Czy świat jest matematyczny? Wokół myśli Michała Hellera” (Kraków, 2011). Za wspólną pracę nad *Protagorasem* serdecznie dziękuję Michałowi Bizoniowi.

¹ Wszystkie odniesienia do *Protagorasa* dotyczą: Platon, *Protagoras*, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999.

pędów i gałązek (354a–c), uznaje się za pionierski przypadek parodii pisanej prozą².

Warto także zwrócić uwagę na złożony sposób prowadzenia rozmowy przez postaci *Protagorasa*, widoczny zwłaszcza w najbardziej nas interesującej sekcji dialogu, poświęconej roli wiedzy w postępowaniu człowieka. Platon czasem każe Protagorasowi mówić za siebie (352d), a czasem za szerokie koła (353e). Sokratesowi z kolei wkłada w usta słowa wypowiedane raz w imieniu własnym (351c), kiedy indziej w imieniu własnym i Protagorasa (353c), a w jeszcze innych wypadkach w imieniu wymyślonych rozmówców (361a–b).

Kulminację trudności czekających na interpretatora stanowi historyczny wymiar dialogu. W *Protagorasie* występują literackie odpowiedniki realnych postaci historycznych. Niełatwo określić, w jakim stopniu Platon wykorzystywał skojarzenia powiązane z tymi postaciami dla swoich celów i jak dokładnie to robił. Lista komplikacji dramaturgicznych nie została oczywiście przedstawiona w sposób wyczerpujący³, ale daje wyobrażenie o skali skomplikowania Platońskiego dzieła.

2. KONTEKST

W atmosferze żartu, parodii i dramaturgicznych kalamburów poruszane są kwestie poważne, które mimo upływu wieków wciąż trapią filozofów. Doskonałym przykładem jest zagadnienie ulegania pokusom rozkoszy,

² Zob. F. J. Lelièvre, *The Basis of Ancient Parody*, „Greece & Rome” 1954, t. 1, nr 2, s. 68.

³ Wyjątkowe miejsce wśród osobliwości *Protagorasa* zajmuje satyryczna interpretacja poematu Simonidesa, zaproponowana przez Sokratesa (342a–347a). Dokonując jej, Sokrates jawnie manipuluje budową wersów poematu i czyni otwarte przytyki do sposobu życia autora. Ignoruje narzucające się rozumienie poszczególnych stwierdzeń wiersza, przemycając mimochodem tezy, które okażą się później fundamentalne dla całego dialogu.

Tymczasem goście Kaliasa z uznaniem przyjmują interpretację Sokratesa, choć sam autor chwilę później nazywa interpretowanie poezji zabawami typowymi dla „gorszych twórców mieszczkańskich” (347c).

Lektura tego fragmentu jest niezwykle przygodą, ale wyciąganie z niego filozoficznych konkluzji to zadanie karkołomne. Ciekawą i poważną interpretację niepoważnej interpretacji Sokratesa można znaleźć w: D. Frede, *The Impossibility of Perfection: Socrates' Criticism of Simonides' Poem In the Protagoras*, „The Review of Metaphysics” 1986, t. 39, nr 4, s. 729–753.

stanowiące istotny element problematyki *Protagorasa*. Współcześni filozofowie widzą w tym wątku dialogu ważny punkt odniesienia dla rozważań nad intrygującym problemem słabości woli i nieopanowania⁴.

Problem ulegania pokusom rozkoszy pojawia się we fragmencie 352b–e, w którym Sokrates podnosi kwestię relacji wiedzy do postępowania człowieka. Pytanie brzmi: czy postępowaniem człowieka rządzi wiedza, czy też może afekty: miłość, ból, strach i rozkosz? Zdaniem Sokratesa opinia szerokich kół jest jednoznaczna: wiedza jest jedynie niewolnikiem afektów, które pełnią rolę czynnika dominującego. O słuszności tego przekonania mają zaś świadczyć sytuacje, w których „wielu wie, co jest najlepsze w danym wypadku, ale nie chcą tego robić choćby mogli, tylko robią coś całkiem innego”, ponieważ ulegają pokusom rozkoszy (352d–e) lub innym czynnikom, takim jak ból, afekty miłości i strach (352b).

Sokrates zamierza przekonać szerokie koła, że są w błędzie. Według Sokratesa (i Protagorasa) czynnikiem, który rządzi postępowaniem człowieka, jest wiedza. Filozof realizuje swój cel w taki oto sposób: po pierwsze, wychodząc z przyjmowanych przez szerokie koła założeń, doprowadza ich pogląd do śmieszności. Po drugie, przedstawia lek na tę śmieszność, pozwalający zmodyfikować rozumienie ulegania pokusom rozkoszy tak, by jej uniknąć. Lekiem tym jest wiedza, i to bardzo szczególnego rodzaju – wiedza miernicza (*metretike technē*) odnosząca się do przyjemności i cierpienia.

Co do jej doniosłości Sokrates nie pozostawia żadnych wątpliwości:

No, dobrze; moi ludzie! A skorośmy zbawienie życia zobaczyli w trafnym wyborze między rozkoszą i bólem, między tym, co większe, i tym, co mniejsze, i tym, czego więcej, i tym czego mniej, i tym, co dalsze, a tym, co bliższe, to czyż przede wszystkim to rozpatrywanie i ocena nadmiaru i niedomiaru i równości wzajemnej nie wygląda na pewnego rodzaju miernictwo? Koniecznie przecież. A jeśli miernictwo, to przecież to, oczywiście, umiejętność i wiedza (357a–b).

⁴ Zob. np. G. Vlastos, *Socrates on Acrasia*, „Phoenix” 1969, t. 23, s. 71–88; G. Santas, *Plato's Protagoras and Explanations of Weakness*, „Philosophical Review” 1966, t. 75, nr 1, s. 3–33; D. Davidson, *How is Weakness of the Will Possible?*, [w:] *The Essential Davidson*, Clarendon Press, Oxford 2006. Wśród autorów polskich zob. np. W. Galewicz, *Sokrates i Kirke*, [w:] *Sokrates i Kirke*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, s. 58–79.

Wiedza miernicza pozwala właściwie wybierać między rozkoszą i bólem, umożliwiając „zbawienie życia”. Powiązanie to ugruntowane jest we wcześniejszych rozstrzygnięciach. Przyjęto bowiem wcześniej, że każde dobro jest przyjemnością (351c), oraz uznano, że gdy nazywa się jakąś przyjemność złą, wynika to wyłącznie z jej nieprzyjemnych konsekwencji (353d–e). To oznacza, że dobro to przyjemność, a zło – przykreść. Pytanie o dobre życie – o zbawienie życia – jest zatem pytaniem o życie przyjemne.

Zgoda Sokratesa na ocenę czynów wyłącznie ze względu na powiązane z nimi przyjemne i dotkliwe konsekwencje to rzecz zaskakująca. W połączeniu ze wspomnianym zagmatwaniem *Protagorasa* przyniosła ona interesujący skutek. Badacze Platona objawili mianowicie pełne spektrum poglądów dotyczących tego, czy Platon lub Sokrates rzeczywiście uznawał przedstawione w toku wywodu stanowisko, nazywane niekiedy hedonistycznym, za własne. Znajdziemy więc badaczy, przypisujących Sokratesowi bądź Platonowi przywiązanie do jakiegoś rodzaju hedonizmu. Z kolei inni twierdzą, że jakkolwiek rozważany pogląd jest rodzajem hedonizmu, to nie jest to pogląd Sokratesa (ani Platona), a jego wysłowienie w dialogu posiada jakiegoś rodzaju funkcję argumentacyjną – na przykład działa jako argument *ad hominem* przeciw Protagorasowi. Są jednak i tacy, którzy spoglądają na problem z jeszcze innej strony: o ile wyartykułowany pogląd jest ich zdaniem poglądem Sokratesa (lub Platona), o tyle nie uważają oni, aby był to pogląd hedonistyczny⁵.

⁵ Przegląd interpretacji wszystkich typów znaleźć można w: J.P. Sullivan, *The Hedonism In Plato's „Protagoras”, „Phronesis”* 1961, t. 6, nr 1, s. 10–11. Sullivan otwarcie deklaruje przynależność do drugiej z powyższych grup (s. 10). Do przeglądu Sullivana warto dopisać inne artykuły. Dyson twierdzi, że rozumowanie hedonistyczne jest ironiczne, a sam hedonizm jest krytykowany (M. Dyson, *Knowledge and Hedonism In Plato's Protagoras*, „The Journal of Hellenic Studies” 1976, t. 96, s. 32). Bartlett pisze, że celem Sokratesa nie jest ustanowienie hedonizmu, lecz wykazanie Protagorasowi pomieszania w poglądach (R.C. Bartlett, *Political Philosophy and Sophistry: An Introduction to Plato's Protagoras*, „American Journal of Political Science” 2003, t. 47, nr 4, s. 621).

Systematykę części wcześniejszych poglądów odrzucających platoński charakter hedonizmu znaleźć można u Hackfortha (R. Hackforth, *Hedonism In Plato's Protagoras*, „The Classical Quarterly” 1928, t. 22, nr 1, s. 41). Sam Hackforth uważa, że Sokrates przedstawia hedonizm poważnie (s. 41); Dodds, twierdząc, że w *Protagorasie* czuć ducha epoki, wyrażającego się między innymi w prostodusznym utylityzmie, przywołuje argumenty Hackforth'a jako nie do odparcia (E.R. Dodds, *Plato and the Irrational*, „The Journal

3. TEZA

Tematem tej pracy nie jest jednak hedonizm z *Protagorasa*, lecz wiedza miernicza – powiązana z nim o tyle, że odnosi się ona do mierzenia przyjemności i cierpienia. Ograniczenie to nie pozwala jednak uniknąć kontrowersji. Wokół funkcji, jaką *metretike techne* pełni w dialogu, również toczą się spory. Niektórzy przyjmują, że jest ona szczerze zaproponowanym przez Sokratesa lub Platona środkiem do uzyskania dobrego życia. Inni skłaniają się do poglądu, zgodnie z którym *metretike techne* – jak wcześniej hedonizm – jest narzędziem dramaturgicznym⁶. W niniejszym artykule przedstawione zostaną dwa argumenty przeciw tezie, że *metretike techne* jest poważną propozycją etyczną. Jeśli stanowisko to jest słuszne, *Protagoras* nie zachęca do mierzenia dobra i zła za pomocą wiedzy miernicznej.

A oto zarys argumentów. Po pierwsze, status *metretike techne* wzbudza wątpliwości, ponieważ Platon bardzo silnie powiązał wiedzę mierniczną z sofistami, których należy uważać za przeciwników filozofa. Po drugie, do podejrzeń skłania fakt, że w *Protagorasie* Sokrates konsekwentnie i czujnie podtrzymuje i wykorzystuje odróżnienie *metretike techne* od wiedzy rozumianej ogólniej. Argumenty te nie wyczerpują się w przedstawianych

of Hellenic Studies” 1945, t. 65, s. 17). Swoje stanowiska (odrzucające sokratejskość i platońskość poglądu zawartego w *Protagorasie*) przedstawiają też: Zeyl (D.J. Zeyl, *Socrates and Hedonism: „Protagoras” 351b–358d, „Phronesis”*, t. 25, nr 3, s. 264) i Vasiliou (J. Vasiliou, *Aiming at Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 161). Skromną notę uzupełniającą dotychczasowe rozważania nad problemem hedonizmu w *Protagorasie* opublikował wraz ze mną M. Bizoń (M. Bizoń, K. Sokołowski, *A note to Protagoras 353de, „Phronesis”* 2012, t. 57, nr 4, s. 319–331, w druku).

⁶ W sprawie uznania wiedzy miernicznej za poważny postulat zob. np. M.F. Meyer, *Postaci wiedzy w platońskim Protagorasie*, [w:] *Kolokwia platońskie. Protagoras*, red. A. Pacewicz, Wrocław 2011, s. 112–113 lub G. Rudebusch, *Socrates, Pleasure and Value*, Oxford University Press, Nowy Jork 1999. Grube, jak się wydaje, uważa wiedzę mierniczną za cnotę, której poszukuje Sokrates (G.M.A. Grube, *The Structural Unity of Protagoras, „The Classical Quarterly”* 1933, t. 27, nr 3/4, s. 206). Kahn twierdzi, że Sokrates nie poczuwa się do teorii decyzji uwzględniającej sztukę mierniczną ani też – nawiasem mówiąc – do hedonizmu (C. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 242). D. Roochnik poświęcił wiedzy miernicznej wiele (krytycznej) uwagi w książce: *Of Art and Wisdom: Plato’s Understanding Of Techne*, The Pennsylvania State Park University Press, Pensylwania 1996.

dotychczas przez innych badaczy, choć do nich nawiązują, ani nie mogą ich zastąpić. Mogą jednak istotnie je uzupełnić. Obydwa argumenty czerpią przy tym z dramaturgii dialogu. Podejście to nie wymaga jednak pogłębionej obrony, ponieważ filozoficzny wymiar literackich środków używanych w dialogach Platona został przez współczesnych filozofów szeroko zaakceptowany.

4. ARGUMENT PIERWSZY: POWIĄZANIE *METRETIKE TECHNE* Z SOFISTAMI

Przejdźmy teraz do pierwszego z argumentów. W zacytowanym wcześniej fragmencie powiedziano, że wiedza miernicza jest środkiem do zbawienia życia. Kontynuacją jest osobliwy zarzut Sokratesa wobec tych, którzy pytali, na czym miałyby polegać – zdaniem Sokratesa i Protagorasa – uleganie pokusom rozkoszy.

Sokrates stwierdza, że gdyby zaraz po postawieniu tego pytania odpowiedziano: uleganie pokusom rozkoszy polega na braku wiedzy i na głupocie, wówczas odpowiedź ta spotkałaby się ze śmiechem (357d). Po otarciu się o paradoks, wymuszający modyfikację pierwotnego rozumienia ulegania pokusom, szerokie koła dotarły jednak do wniosku, że uleganie pokusom rozkoszy polega na braku *metretike techne* (357d) – że jest to „głupota największa w świecie” (357e). W nowej sytuacji, śmiejąc się z propozycji, że wyjaśnieniem ulegania pokusom rozkoszy jest brak wiedzy, pytający śmialiby się z samych siebie (357d). Po przemyśleniu sprawy wraz z Sokratesem i Protagorasem, szerokie koła zgodziły się przecież, że to wiedza lub jej brak mają decydujące znaczenie w wyjaśnieniu ulegania pokusom i w postępowaniu człowieka.

Między tym stanowiskiem szerokich kół a ich codziennym, mniej przemyślanym podejściem, którego wyrazem jest gotowość do spontanicznego wyśmiania propozycji Sokratesa, istnieje jednak poważne napięcie. Szerokie koła nie postępują zgodnie z poglądem, który przyjęły w wyniku rozmowy – postępują tak, jak gdyby uleganie rozkoszom nie polegało na głupocie (357e). I na to właśnie zwraca uwagę filozof. „Dlatego – tłumaczy szerokim kołom – ani sami nie idziecie, ani waszych synów nie posyłacie do ludzi, którzy jej [głupoty – dop. K.S.] oduczają, do sofistów, jak gdyby się tego odczyć nie można; natomiast troszcząc się o pieniądze, a nie dając ich tym oto, wyrządzać szkodę i sobie samym, i państwu” (357e). Gdyby ludzie

rzeczywiście rozumieli, że lekiem na uleganie rozkoszom jest wiedza miernicza – mówi Sokrates – pielgrzymowaliby do jej nauczycieli – sofistów. A jednak tego nie wiedzą i na swoją zgubę nie pielgrzymują, co filozof skwapliwie im wytyka.

Powyzsze stwierdzenie Sokratesa powinno wzbudzić naszą czujność. Wytykanie komukolwiek, że oszczędza na naukach sofistów, wyrządzając tym samym szkodę sobie i państwu, nie jest zbyt platońskie z ducha. Istnieją oczywiście komentatorzy osłabiający tradycyjnie uznaną⁷ opozycję między Platonem (i Sokratesem) a sofistami⁸. Jeżeli jednak działalność i nauczanie sofistów były dla Platona (i Sokratesa) raczej negatywnym punktem odniesienia (wierzę, że tak właśnie było), należy domyślać się, że zacytowane przed momentem zalecenia są ironiczne. Obecność ironii stawia pod znakiem zapytania cały projekt zwieńczony tymi zaleceniami. Ważną częścią tego projektu jest zaś wiedza miernicza odnosząca się do przyjemności i cierpienia.

Powiązanie *metretike techne* z sofistami jest zresztą bardzo silne. Bezpośrednio po odesłaniu ludzi na nauki do Protagorasa, Hippiasza oraz Prodikosasa (357e) i po stwierdzeniu doniosłości wiedzy mierniczej, Sokrates zapytał tych właśnie specjalistów (357e) od *metretike techne*: „czy wydaje się wam, że mówię prawdę, czy się mylę?”, dopowiadając natychmiast: „nadzwyczajnie prawdziwe wydawało się wszystkim to, com powiedział” (358a). Sokrates zatem nie tylko złożył wiedzę mierniczą w ręce sofistów, ale i oni przyjęli ów dar entuzjastycznie, co wzmacnia przedstawiony argument.

Jeżeli dodatkowo zatrzymamy się nad tożsamością „wszystkich”, którym słowa Sokratesa wydały się nadzwyczaj prawdziwe, dostrzeżemy kolejne powody do podejrzeń. Stosunek Platona do konkretnej grupy uczestników spotkania z Protagorasem nie wyczerpuje się bowiem w jego stosunku do sofistów w ogóle.

Była już mowa o tym, że goście domu Kaliasa, w którym przebywał Protagoras i pozostali rozmówcy, opisani są w sposób komiczny. Komizm nie jest jednak jedyną ich wspólną cechą. Był to zbiór typów podejrzanych,

⁷ Zob. G.M.A. Grube, *The Structural Unity of Protagoras*, „The Classical Quarterly” 1933, t. 27, nr 3/4, s. 203.

⁸ Zob. M. Gagarin, *The Purpose of Plato's Protagoras*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 1969, t. 100, s. 134.

o bardzo wątpliwej kondycji moralnej⁹. Należeli do niego oskarżeni i skazywani za rozmaite przewinienia, poczynawszy od zrad i brania łapówek, poprzez niespłacanie długów, aż do krwawych rządów i utracania fallusów boskim posągom, a sam gospodarz uchodził powszechnie za symbol rozpusty.

Jest prawdopodobne, że nadając gronu sofistów z *Protagorasa* brzydki charakter, Platon chciał przekazać czytelnikom pewną dodatkową treść. To zaś każe bardzo ostrożnie traktować fakt, że ci na poły komiczni, a na poły złowieszczy „wszyscy” entuzjastycznie zgodzili się z wypowiedziami Sokratesa. Bardzo możliwe, że właściwym celem ukazania zachwyty sofistów nad *metretike technē* było podsuniecie odbiorcy dialogu negatywnej oceny argumentów lub wniosków, przyjmowanych chętnie przez tego rodzaju towarzystwo. Dotyczy to w szczególności uznania wobec *metretike technē* odnoszącej się do przyjemności i cierpienia. Jeśli przypuszczenie to jest trafne, tego rodzaju wiedzy mierniczej, tak miłej sofistom, zwłaszcza tym z *Protagorasa*, nie należy uważać za istotny składnik etyki platońskiej¹⁰.

5. ARGUMENT DRUGI: ODRÓŻNIENIE *METRETIKE TECHNE* OD WIEDZY ROZUMIANEJ OGÓLNIIE

Drugi argument przeciw twierdzeniu, że wiedza miernicza jest poważną propozycją etyczną, opiera się na trzech przesłankach. Pierwszą jest spostrzeżenie, że wiedza w ogólności i wiedza miernicza są w *Protagorasie* wyraźnie odróżnione. Druga przesłanka to ogólne stwierdzenie, że wiedza jest dla Sokratesa ważna. Trzecia – to przekonanie, że gdyby *metretike technē* była poważną propozycją etyczną, odróżnienie wiedzy mierniczej od wiedzy w ogólności nie powinno mieć wielkiego znaczenia.

Odróżnienie *metretike technē* i wiedzy w ogólności bardzo dobrze widać w kontynuacji fragmentu, w którym Sokrates wytknął szerokim kołem początkową gotowość do naśmiewania się z twierdzenia, że „uleganie

⁹ Zob. D. Wolfsdorf, *The Historical Reader of Plato's Protagoras*, „The Classical Quarterly” 1998, t. 34, nr 1, s. 127–130.

¹⁰ Wniosek ten pogłębiają ironiczne oraz „piekielne” aluzje. Prodikos na przykład porównany jest we wczesnych partiach dialogu z Tantalem (315c). Jeśli wierzyć spekulacjom badaczy, którzy pochylili się nad szeregiem porównań postaci z *Protagorasa* do postaci homeryckich, odniesienia te mają dowodzić tezy spokrewnionej z bronioną tutaj: że mądrości sofistów nie należy wierzyć. Zob. J. Komorowska, *Sokrates w piekle sofistów: motywy katabastyczne w Platoniskim „Protagorasie”*, [w:] *Kołokwia...*, dz. cyt. s. 37–41, 49.

rozkoszom” polega na braku wiedzy. „Gdybyśmy wam zaraz wtedy byli powiedzieli, że to [uleganie rozkoszom – dop. K.S.] jest brak wiedzy, głupota, byłibyście się z nas śmiali” (357d) – powiedział Sokrates. Następnie jednak szerokie koła zgodziły się, że uleganie rozkoszom polega na braku *metretike techne*. „Bo i wyście się zgodzili – mówi Sokrates do szerokich kół – że przez brak wiedzy błędzą w wyborze rozkoszy i bólów ci, którzy błędzą. Rozkosz i ból, to dobro i zło. I nie tylko wiedzy, ale potem jeszcze zgodziliście się, że wiedzy mierniczej” (357d). Przejrzyście odseparowano tu zgodę na wiedzę i zgodę na wiedzę mierniczą. Podobnie wygląda relacja między tymi pojęciami w innych fragmentach 356d–357a. W żadnym miejscu nie znajdujemy jawnego połączenia tych dwóch pojęć¹¹.

Wiemy jednak, że w swoich dociekaniach, nie tylko tych z *Protagorasa*, Sokrates rzeczywiście podąża za pewnego rodzaju wiedzą. W cytowanym powyżej fragmencie filozof stwierdza wprost, że już na samym początku rozmowy z szerokimi kołami, mógł wskazać słuchaczom brak wiedzy (w ogólności) jako wyjaśnienie ulegania pokusom rozkoszy. Samo to zjawisko jest zaś analizowane jako kontrprzykład dla twierdzenia Sokratesa i Protagorasa, zgodnie z którym to właśnie wiedza rządzi postępowaniem człowieka.

Jakiegoś rodzaju wiedza ma zatem dla Sokratesa znaczenie etyczne. Gdyby jednak wiedza poszukiwana przez Sokratesa i wiedza miernicza dotycząca przyjemności i cierpienia, na którą zgodziły się szerokie koła, były tą samą wiedzą, nie byłoby powodu, aby odróżniać je tak wyraźnie i pieczołowicie. Istnienie tego odróżnienia oznacza więc, że nie należy utożsamiać wiedzy mierniczej z poszukiwaną przez Sokratesa wiedzą etyczną. *Metretike techne* nie jest zatem poważną propozycją etyczną.

Warto dodać, że Sokrates dosyć jasno sugeruje, w jakim celu wprowadził do dyskusji *metretike techne* odnoszącą się do przyjemności i cierpienia. Po ustaleniu, że „rozpatrywanie i ocena nadmiaru i niedomiaru, i równości wzajemnej” wygląda z pewnością na „pewnego rodzaju miernictwo”, „a jeśli miernictwo to przecież to, oczywiście, umiejętność i wiedza”, pada ważne zastrzeżenie: „jaka to jest ta umiejętność i wiedza – mówi Sokrates – to na drugi rozpatrzymy, ale już i to teraz wystarczy jako dowód że jest to wiedza,

¹¹ Szczegółowe uzasadnienie tego punktu wymagałoby osobnego artykułu, w tym miejscu ograniczam się zatem do ogólnego stwierdzenia.

a było tego dowodu potrzeba i mnie i Protagorasowi w odpowiedzi na wasze pytanie” (357b–c).

Sokrates potrzebował zgody szerokich kół na twierdzenie, że decydujące znaczenie dla problemu ulegania rozkoszy – a w ostateczności także dla ludzkiego życia – ma wiedza. Uzgodnienie, że jest to wiedza miernicza dotycząca przyjemności i cierpienia nie jest jednak istotne – chodzi o sam ogólny wniosek, „że jest to wiedza”. Można przyjąć, że Sokrates sięgnął w swoim dowodzie po wiedzę dotyczącą mierzenia przyjemności i bólu, ponieważ uznał, że szerokie koła zaakceptują taką wiedzę łatwiej niż inną. *Metretike techne* jest zatem w *Protagorasie* potraktowana instrumentalnie.

Być może w niektórych dialogach inaczej rozumiane mierzenie dobra i zła jest szczerym postulatem etycznym Sokratesa czy Platona. Jednak spory wokół wiedzy mierniczej w *Protagorasie* dotyczą właśnie tego dialogu, w którym – o ile przedstawione argumenty są słuszne – postulatu takiego nie ma.

IS *PROTAGORAS* AN ENCOURAGEMENT TO MEASURING GOOD AND EVIL? TWO ARGUMENTS AGAINST

SUMMARY

In the *Protagoras* Socrates presents model of knowledge as the measuring art – *metretike techne*. It allows us to choose correctly between pleasure and pain, identified with good and evil. This paper contains two arguments against the thesis that measuring knowledge plays in the *Protagoras* role of a true ethical proposal. The first argument refers to sophists' enthusiasm for measuring knowledge. The second one refers to the distinction between „measuring knowledge” and ethical knowledge in general, present in the dialogue.

KEYWORDS

measuring art, *metretike techne*, Plato, Protagoras