



e-ISSN 2084-1043 p-ISSN 2083-6635
Published online: 17.12.2025

ARGUMENT
BIANNUAL PHILOSOPHICAL JOURNAL

Vol. 15 (2/2025) pp. 29–49
<https://argument.uken.krakow.pl/>

Dialog sokratejski jako metoda terapeutyczna

Piotr LEŚNIAK*

ABSTRACT

Socratic dialogue as a therapeutic method: This text addresses the question of the therapeutic value of Plato's dialogues. Based on textual analysis and personal experience, I attempt to reconstruct Plato's methods of philosophical practice. I highlight the differences between Plato's conception of Socratic dialogue and the conception commonly expressed today. I define Socratic dialogue and distinguish its particular types, paying particular attention to the method of internal dialogue presented in *The Republic*. I explain the transformational nature of knowledge as it is presented in the dialogues, the dialogical nature of Plato's thinking, and his polypsychism. Only in this light does the therapeutic dimension of Socratic dialogue become clear.

KEYWORDS

dialectical moot, internal dialogue, transformational knowledge, polypsychism, Plato, dialogical thinking

* Dr, starszy wykładowca, Uniwersytet Opolski. E-mail: piotrlesniak@uni.opole.pl.

WSTĘP

Nurty współczesnej psychoterapii takie jak terapia racjonalno-emotywna, terapia poznawczo-behawioralna, klasyczna terapia Adlerowska czy logoterapia uczyniły dialog sokratejski (DS) jedną ze swoich głównych metod terapeutycznych. Kierowanie rozmową „w stylu Sokratesa” stało się umiejętnością pożądaną nie tylko przez terapeutów i pedagogów, lecz także doradców, mentorów, coachów, nauczycieli i pracowników socjalnych. W tych praktycznych kontekstach używa się pojęcia DS w ogólnym znaczeniu — dialogu, w którym prowadzący nie formułuje swojego stanowiska, zadaje pytania otwarte ukierunkowane na wielowymiarowe zrozumienie własnej sytuacji przez klienta. Terapeuta, coach czy pedagog przyjmuje pozycję nieosądzającego badacza, który zaprasza klienta do wspólnego poszukiwania prawdy. Neutralna pozycja, którą przyjmuje terapeuta, jego „zniknięcie” — zadawanie pytań otwartych i maksymalnie bezzałożeńowych, przejście na pozycję neutralnego obserwatora — ma otwierać przestrzeń, w której rozmówca sam odnajduje rozwiązania swoich problemów. Taka forma DS różni się znacząco od rozmów opisanych w dialogach Platona. Jego Sokrates nie jest bezstronny — jednoznacznie opowiada się za moralizmem i życiem rozumnym. W formule przyjaznej, zawsze z szacunkiem dla podmiotowości rozmówców, konfrontuje się z ich nierozumnymi postawami życiowymi, by uwalniać ich z myślowych pułapek i... uwodzić dla filozofii.

Metoda sokratejska polega na uprawianiu filozofii i filozoficznym sposobie życia. Aby zrozumieć terapeutyczną wartość DS, nie wystarczy analiza tekstów. Trzeba uprawiać filozofię po Platońsku — terapeutyczny wymiar DS rozpoznajemy w praktyce. Ten tekst nie jest pisany z pozycji bezstronnego obserwatora. Od wielu lat traktuję dialogi Platona jako prezentację metod filozofowania, które staram się włączać do swojej praktyki dydaktycznej. Dotyczy to zajęć z filozofii dla psychologii i pedagogiki, a przede wszystkim studiów praktycznych coachingu i doradztwa filozoficznego¹.

Dzisiaj, kiedy doświadczamy różnych form „informacyjnego przeładowania” oraz informacyjnej przemocy, edukacja na wszystkich szczeblach powinna służyć nie tylko rozwijaniu kompetencji intelektualnych, lecz także interpersonalnych i intrapersonalnych.

¹ Kierunki praktyczne coachingu i doradztwa filozoficznego na Uniwersytecie Opolskim działają od 2022 roku. Inspiracją do odtwarzania w praktyce dydaktycznej i coachingowej metod Platona były dla mnie warsztaty prowadzone przez Tomasza Femiaka, który jest pionierem terapii filozoficznej w Polsce (Femiak, 2019).

CO TO JEST DIALOG SOKRATEJSKI?

Dlaczego dialog sokratejski, a nie Sokratejski? Ktoś, kto chciałby zdefiniować dialog sokratejski jako metodę prowadzenia rozmowy przez historycznego Sokratesa, musiałby uznać, że znalazł rozwiązanie tzw. kwestii Sokratejskiej, tzn. potrafi przekonująco oddzielić to, co w tekstach Platona, Ksenofonta czy Arystotelesa jest wiarygodnym źródłem historycznym, od tego, co jest wyrazem kreacji artystycznej i poglądem filozoficznym piszących. Z punktu widzenia celu tego tekstu nie jest to zadanie warte trudu. Artykuł jest próbą rekonstrukcji metod filozofowania stosowanych przez Platona. Nie interesuje mnie Sokrates Arystofanesa, Ksenofonta czy Arystotelesa, a jedynie postać Sokratesa Platońskiego. W dialogach sokratycznych² jest zapewne znacznie więcej historycznego Sokratesa niż w postsokratycznych, jednak jest to zawsze Sokrates Platona³. W dialogach wczesnych jest to mistrz żywej rozmowy, opisany w miejscach, gdzie był widywany i gdzie jego konwersacje brzmiały tak, jakby Platon wydobywał je nienaruszone z zasobów swojej niezrównanej pamięci. W późnych jest to uczony, który wydaje się mówić głosem samego Platona. Idea, by uznać dialogi wczesne za prezentację filozofii Sokratesa, a późne — Platona, nasuwa się sama. Według zwolenników podejścia ewolucyjnego⁴ zmiana stylu dialogów jest konsekwencją ewolucji poglądów ich autora od Sokratejskich do Platońskich. Jednak dialogi, w przeciwieństwie do współczesnych tekstów filozoficznych, nie były pisane po to, by wyrażać poglądy. Filozofia Platona nie polegała na wyrażaniu myśli poprzez tekst. Teksty Platona to jedynie materialny ślad żywej praktyki filozoficznej⁵. To nie wyraz myśli, a prezentacja metody.

² Nazwa „dialog sokratyczny” w odróżnieniu od określenia „dialog sokratejski” odnosi się jedynie do dialogów powszechnie uznanych za wczesne. Przy czym kwestie porządku czasowego dialogów, za Charlesem Kahnem, uznają za wtórne w stosunku do ich porządku logicznego (Kahn, 2018: 99).

³ Badacze zgadzają się w kwestii istnienia sokratejskiego okresu Platońskiego filozofowania, przedmiotem sporu jest, jak to ujmuje Kahn, jedynie to, czy wpływ ten ograniczał się tylko do okresu wczesnego (Kahn, 2018: 86).

⁴ Podejście ewolucyjne, w przeciwieństwie do unitarystycznego, zakłada, że Platon zmienił zdanie, a zmiany stylu Platońskich dialogów odzwierciedlają różne etapy jego myśli. Jako pierwszy „sokratyczny” okres w twórczości Platona wyróżnił na początku XIX wieku Karl Friedrich Hermann, następnie Lewis Campbell powiązał tę ideę z badaniami stylometrycznymi. W XX wieku „ewolucjonizm” bronili William Keith Guthrie i Gregory Vlastos. Z kolei ujęcie unitarystyczne wywodzi się od Friedricha Schleiermachera, a jeego przedstawicielami w XX wieku byli przede wszystkim Werner Jaeger i szkoła tybingeńska (Kahn, 2018: 84–96).

⁵ „Ten co myśli, że sztukę w literach zostawia i ten, co chce ją z nich czerpać, jak gdyby z nich mogło wyjść coś jasnego i mocnego, to człowiek bardzo naiwny”, „[...] ten, który posiada wiedzę o tym, co sprawiedliwe i piękne, i dobre... nie będzie piórem i atramentem

Autorem, który w XX wieku opowiedział się jednoznacznie za praktyczną interpretacją DS, jest Gilbert Ryle. W pracy *Plato's Progress* kreśli barwny obraz praktyki filozoficznej V i IV wieku p.n.e., której głównym przejawem były tzw. pojedynki erystyczne (*eristic moots*). Brały w nich udział dwie strony — atakujący (pytający) i broniący (odpowiadający). Atakujący poprzez sekwencję pytań rozstrzygnięcia stara się doprowadzić do sprzeczności w odpowiedziach broniącego. Kiedy pytający wskaże sprzeczność, jest zwycięzcą pojedynku. Kiedy mu się to nie uda, zwycięża odpowiadający. Wczesne dialogi Platona, według Ryle'a, przedstawiają pojedynki Sokratesa z żywymi oponentami, a dialogi późne z „myślowymi” — dialektyka Platowska to wynik ewolucji pojedynku erystycznego. Dialektyka to metoda rozważania poprzez ciąg pytań i odpowiedzi, w której fizyczna obecność rozmówcy przestaje być konieczna. Ta zmiana praktyki filozoficznej została, zdaniem Ryle'a, wymuszona koniecznością zaprzestania przez Platona działalności publicznej⁶.

Bronię w tym tekście koncepcji dialektyki jako praktyki dialogu — dialogu w postaci pojedynków dialektycznych, a także rozmowy wewnętrznej. Ryle myli się, uznając dialogi późne za zubożoną wersję dialogów wczesnych. Zgodnie ze swoim modelem behawiorystycznym traktuje myślenie jako „ciche mówienie do siebie”, różniące się od głośnego jedynie brakiem ekspresji mięśniowej strun głosowych. Platowskie myślenie (*dianoia*) jednak, jak to niżej pokażę, to nie cichy monolog, lecz autentyczny dialog. Dialektyka to nie tylko sztuka analizy pojęć ogólnych poprzez sekwencje pytań i odpowiedzi, to również sztuka dialogu duszy rozumnej z duszami cielesnymi. To nie tylko metoda rozważania problemów filozoficznych, lecz także technika pracy wewnętrznej służąca integracji, w której dialektyczne rozumienie relacji jedno–wiele znajduje swoje zastosowanie terapeutyczne. Patrząc z perspektywy kognitywistycznej, Platona należy uznać za odkrywcę dialogicznej natury ludzkiego umysłu⁷ oraz metody dialogu wewnętrznego⁸.

siał słów, które za sobą słowa przemówić nie potrafią i prawdy nauczyć jak potrzeba” (275c, 278a; Platon, 2021a: 180–182).

⁶ Ryle stawia hipotezę historyczną opartą na poszlakach, choć pozbawioną jakichkolwiek dowodów bezpośrednich, że około 50 roku życia Platon został, podobnie jak Sokrates, oskarżony o przestępstwa religijne i zmuszony do zaprzestania działalności publicznej (Ryle, 1966: 148n).

⁷ Za twórcę dialogicznej koncepcji jaźni we współczesnej psychologii uznawany jest Hubert Hermans (2001).

⁸ Według Charlesa Fernyhough dialog wewnętrzny opiera się na zdolności reprezentowania innych perspektyw, która nadaje naszemu myśleniu jego „ludzką” charakterystykę. Idea ta, wyraźna w pismach Platona, Williama Jamesa czy Michaiła Bachtina, miała niewielki oddźwięk we współczesnej psychologii poznawczej. Model Myślenia Dialogicznego Fernyhough powstał, by uzupełnić ten brak (Fernyhough, 2017: 99).

TRZY RODZAJE DIALOGU SOKRATEJSKIEGO

Trzy podstawowe rodzaje dialogu sokratejskiego w tekstach Platona to pojedynek dialektyczny, rozmowa dydaktyczna wraz z elementami retorycznymi (np. mowa okolicznościowa) oraz rozważanie dialektyczne. W podręcznikach historii filozofii w omówieniach metody Sokratesa odróżnia się zwykle fazę elenktyczną od majeutycznej — uznaje się, że w tej pierwszej celem Sokratesa jest obalanie błędnych poglądów rozmówcy, a w drugiej przekazanie wiedzy. Na przykład według Władysława Tatarkiewicza⁹ celem elenktyki jest usuwanie przekonań fałszywych, a majeutyki nabywanie prawdziwych. Jest to mylące, gdyż sugeruje, że chodzi tu o wiedzę w postaci jakichś twierdzeń prawdziwych. Nigdzie w dialogach nie ma przykładu takiej wiedzy. Kiedy Sokrates przeprowadza „zbijanie”, przygotowuje rozmówcę do przyjęcia wiedzy, lecz jest to wiedza w opisanym niżej znaczeniu transformacyjnym, nie w jej współczesnym rozumieniu¹⁰.

Metodę pojedynku najlepiej widać w *Gorgiaszu*. Mamy tu trzy rozmowy, w których Sokrates jest stroną pytającą. Odpowiadający nie może uchylać się od odpowiedzi — zobowiązany jest też odpowiadać zwięźle i jednoznacznie. Sokrates w *Gorgiaszu* nie musi tłumaczyć swoim rozmówcom reguł prowadzenia pojedynku — jest to wówczas powszechnie znany w Grecji sposób debatowania (Ryle, 1966: 110n). Zwraca jedynie uwagę na wyróżniający go „etos”, w którym liczy się prawda, a nie zwycięstwo za wszelką cenę. Uczciwie prowadzony pojedynek ma skutki, które dziś określilibyśmy jako terapeutyczne:

Pokazywanie, że ich przekonania to mniemania tych, co błędzą [...] że się one same ze sobą równocześnie sprzeczą, choć odnoszą się do tego samego. Ci, kiedy to widzą źli są sami na siebie i stają się łaskawsi w stosunku do innych. A z wszelkich pozbywań najmilej słuchać o takim i ono najtrwalszy pożytek przynosi pacjentowi [...] Ci którzy takich przeczyszczają, sądzą, [...] podobnie jak sądzą lekarze, którzy ciała leczą, że ciało nie prędzej potrafi skorzystać z podawanych pokarmów, aż ktoś z niego wyrzuci to, co w nim w środku leży i przeszkadza [...]. Musimy powiedzieć, że zbijanie w dyskusji to największe i najbardziej skuteczne ze wszystkich oczyszczeń, i musimy uważać, że kto nigdy nie padał w dyskusji,

⁹ „[...] metoda Sokratesa [...] składała się z dwóch części, negatywnej i pozytywnej, «elenktycznej» i «majeutycznej»: pierwsza uczyła, jak usuwać fałszywe przekonania, druga jak zdobywać prawdziwe” (Tatarkiewicz, 1988: 75).

¹⁰ Klasyczna definicja wiedzy — „prawdziwe i uzasadnione przekonanie” (*doksa alethes meta logu*) — pochodzi z dialogu *Teajtet* i choć zostaje tam odrzucona przez rozmówców, staje się kanonicznym pojęciem nowożytnej epistemologii (Woleński, 2008: 8).

ten, choćby był samym królem perskim, zostanie w nim nieczystość największa, zabraknie mu kultury umysłowej (230c–e; Platon, 2021b: 451).

Szczegółowy opis reguł prowadzenia pojedynków zawierają Arystotelesowskie *Topiki*. Młody Arystoteles, jeszcze jako uczeń Akademii, podejmuje się analizy tego, co nazywa rozumowaniem sylogistycznym¹¹. Nie chodzi jednak o teorię sylogizmów z jego późniejszych prac. Nie przedstawia tu bowiem schematów wnioskowania, lecz reguły prowadzenia sporów, które nazywa „erystycznymi” i „dialektycznymi”. Odróżnia pojedynki erystyczne od dialektycznych ze względu na rodzaj wyjściowego założenia: *toposu* będącego przedmiotem sporu — w dialektyce założenia te mają postać pierwszych zasad, w debacie erystycznej są przyjęte na mocy zgody powszechnej. W sposobie definiowania celu pracy widać charakterystyczne dla całej twórczości Arystotelesa poszukiwanie wiedzy nowego typu — „wiedzy nadającej się do nauczania”. *Topiki* to nie tylko zbiór porad dla uczestników dyskusji, to również rozprawa naukowa, której celem jest poszukiwanie jednej, uniwersalnej i dającej się zapisać metody rozumowania dialektycznego — Arystoteles to uczony nowego typu.

Metoda sekwencji pytań zamkniętych zadawanych w taki sposób, by pokazać rozmówcy trudność, jaka tkwi w jego stanowisku, jest wspólnym dziedzictwem Sokratesa i innych przedstawicieli „oświecenia attyckiego”, których Platon w dialogach nazywa „sofistami”. W kontraście do metod zbijania Sokrates demonstruje też inny sposób prowadzenia rozmowy — nie ma on charakteru konfrontacyjnego, lecz dydaktyczny. Rozmówca nie jest tu przeciwnikiem, ale uczniem gotowym na prowadzenie przez nauczyciela. Przykładem jest krótka rozmowa z Kleiniasem w *Eutydemie*, którą Sokrates przeprowadza, by pokazać dwójce sofistów, że jego metoda nie jest wyłącznie negatywna. Widząc „chłopca pogrążonego” pytaniami sofistów, prowadzi rozmowę tak, aby wydobyć go ze stanu zmieszania i przywołać uczucia pozytywne. Zakłada, że każdy człowiek posiada naturalne instynktowne pragnienie wiedzy dobroczynnej (transformacyjnej) i stara się, poprzez pytania, odślonić to pragnienie. Rozmowa ma postać sekwencji pytań rozstrzygnięcia, ale są one zadawane tak, by ich wynikiem nie było uczucie zakłopotania wywołane wykazaniem sprzeczności, lecz zadowolenie z odnalezienia wspólnego stanowiska. Rozmowa dydaktyczna w *Eutydemie* zostaje zwieńczona pytaniami:

¹¹ Za cel w *Topikach* stawia sobie Arystoteles „odkrycie metody, za pomocą której można by wnioskować (*sylogidzesthai*) z ogólnie przyjętych sądów, o każdym przedłożonym twierdzeniu, przy czym sami nie powiedzielibyśmy niczego sprzecznego z naszym twierdzeniem” (100a; Arystoteles, 1978: 3).

„[...] z tych dwu rzeczy jedynie mądrość jest dobrem a głupota złem?” [...] Więc teraz, skoro uważasz, że można jej się nauczyć i że ona jedna czyni nas szczęśliwym i daje powodzenie, to czy nie przyznasz, że koniecznie trzeba brać się do filozofii, że sam masz zamiar to zrobić? (282d; Platon, 2021b: 282).

Kleinias reaguje entuzjastycznym potwierdzeniem. Są to oczywiście pytania „z tezą”. Sokrates nie jest tu terapeutą czy coachem we współczesnym rozumieniu, lecz nauczycielem, którego namiętnością jest filozofia. Podobnie jak dialog w formule konfrontacyjnej, dialog dydaktyczny nie jest przekazywaniem wiedzy, celem jest bowiem obudzenie pragnienia wiedzy transformacyjnej istniejącej już w rozmówcy, a nie nauczanie zewnętrzne, tj. „przez pouczanie”.

Obok opisanej formy rozmowy dydaktycznej w celu obudzenia u rozmówców naturalnej miłości do wiedzy (mądrości) Platónski Sokrates używa też technik retorycznych takich jak mowa okolicznościowa. W *Uczcie* wygłasza mowę, by ukazać obrazowo naturę Miłości utożsamionej z filozofią. Filozof, jak Eros, rozpięty jest pomiędzy zmysłowością a tym, co duchowe. Jego „napędem” jest pragnienie piękna, którego forma rozwija się zależnie od przedmiotu miłości — od miłości pięknych ciał do Piękna samego. W *Fajdroście* Sokrates również prezentuje mowę na temat Erosa, będącą zachętą do filozofii. Ta ukazana jest tu jako sposób życia, w którym „lepsz strona duszy bierze górę”, tj. jako „życie Miłości”. Dialog ten ma w swej pierwszej części konstrukcję utworu pisanego do prezentacji scenicznej — przypomina pod tym względem dialogi sokratyczne, w drugiej skupia się na analizie zagadnień, jak w dialogach postsokratycznych.

Trzeci rodzaj DS — rozważanie dialektyczne — występuje w kilku postaciach. Dla przykładu *Parmenides* pokazuje, jak stosować metodę hipotez, *Sofista* i *Polityk* metodę podziału (*diairesis*), a *Timajos* metodę wykładu performatywnego¹². Skupiam się tu na postaci rozważania dialektycznego, która jest być może najważniejszym, a niedocenionym osiągnięciem filozoficznym Platona — dialogu wewnętrznym.

Człowiek w dialogach Platona jest dynamiczną jednością wielu podmiotów — dusz, które mogą mieć różne motywy i cele działania. Polipsychizm to nie tylko pogląd formułowany przez Platona *explicite* (w *Państwie*, *Fajdroście*, *Timajosie* i *Prawach*), lecz także istotny składnik jego metody uprawiania filozofii. Zakładamy dziś, że zmiana formy dialogów dokonuje się około 50 roku życia Platona. Jest to wiek wskazany przez niego (Platon, 1999: 249) jako właściwy moment na uprawianie dialektyki w ścisłym sensie (*techne dialektike*).

¹² Na performatywne aspekty wykładu Timajosa zwraca uwagę John Sallis (1999: 46).

Naturę tej zmiany sposobu filozofowania demonstruje Platon w *Państwie*, dokonując zamiany rozmówców Sokratesa. Księga pierwsza to dialog Sokratesa z Trazymachem w formie pojedynku. W księdze drugiej temat pozostaje ten sam, zmienia się jednak sposób prowadzenia dialogu — pojedynek zmienia się w rozważanie dialektyczne. Postawa rozmówców Sokratesa przestaje być realnie konfrontacyjna — staje się badawcza. Następuje przejście od debaty do dialektyki. DS staje się myśleniem dialogicznym — „rozmową duszy samej z sobą”¹³. Mówiący głosem rozumu Sokrates podejmuje dialog ze zmysłowymi aspektami Platońskiej duszy — porywczym Glaukonem (dusza bojowa — *thymoeides*) i uczuciowym Adejmantem (dusza pożądana — *epithymeticon*). Rozważania ogólne łączą się z osobistymi wyznaniami Platona, który odsłania siebie nie tylko w postaci spokojnych racjonalnych wywodów Sokratesa, lecz także wojowniczego temperamentu Glaukona i emocjonalnych wypowiedzi Adejmanty. W odróżnieniu od Arystotelesa Platon nie zapisuje gotowych „treści nadających się do nauczania” — zostawia nam ślady swojej „podróży wewnętrznej”, łącząc talent ścisłego myślenia z temperamentem artysty¹⁴.

Postaciami rozmowy w dialogu wewnętrznym są osoby, które reprezentują części duszy osoby prowadzącej rozważanie. Przejście od formuły rozmowy zewnętrznej do wewnętrznej ukazane jest w podobny sposób w dialogu *Fileb*. Wspólnym motywem jest tu zamiana rozmówców. Tak jak Glaukon i Adejmant w drugiej księdze *Państwa* zamieniają się z Trazymachem, który jest obecny, choć stracił ochotę do dyskusji, tak Protarchos przejmuje stanowisko zmęczonego Fileba. W obu dialogach Sokrates jest uosobieniem duszy rozumnej, a jego rozmówcy części zmysłowych — bronią sposobów życia, które mamy skłonność akceptować ze względu na ich walory emocjonalne.

W obu tych tekstach pojawia się tajemnicze zawołanie „synu tamtego człowieka” (o *pai'keinu tandros*)¹⁵, którego najbardziej naturalną interpretacją jest uznanie, że tym człowiekiem jest sam Platon, sugerujący w ten sposób, że rozmawia tu z własnymi „wewnętrznymi dziećmi”. Oba dialogi to rozważania z perspektywy osobistej. W *Państwie* punktem wyjścia jest konfrontacja sposobu życia bliskiego dumnej młodzieży ateńskiej z dobrych domów z filozofią,

¹³ „A myśleniem (*dianoia*) nazywasz to samo co ja? [...] Rozmowę (*logos*), którą dusza sama z sobą prowadzi, cokolwiek weźmie pod uwagę. Objawiam ci to, chociaż sam dobrze nie wiem. Tylko tak mi się przedstawia dusza kiedy rozmyśla, że niby rozmawia (*dialegesthai*) — sama sobie zadaje pytania i odpowiedzi daje, i mówi «tak» i mówi «nie»” (189e; Platon, 2021b: 399).

¹⁴ Według Gilberta Ryle’a krótkie dialogi mogły być pisane jako teksty dramatyczne przeznaczone do publicznej prezentacji, w których sam Platon odgrywał rolę Sokratesa (Ryle, 1966: 28).

¹⁵ Sokrates zwraca się tak do Protarcha w 36d *Fileba*, a do Adejmanty i Glaukona w 368a w drugiej księdze *Państwa*.

a w *Filebie* konfrontacja życia ukierunkowanego na przyjemności z życiem rozumnym. W kwestie tej Platon jest zaangażowany osobiście jako człowiek — Ateńczyk, syn Aristona, człowiek z krwi i kości, zawiedziony w ambicjach politycznego reformatora filozof, arystokrata zakochany w ulicznym filozofie, wielbiciel biesiad i osoba ze skłonnościami do mistycyzmu. Dialektyka Platowska nie wymaga „redukcji transcendentalnej”. Wręcz przeciwnie — domaga się obecności osobistej, konkretnej, ucieleśnionej. Polega na ukazywaniu własnych dążeń i uczuć nieułożonych, pierwotnych w ich dialogu z rozumem, w którym jak Konieczność w *Timajosie* ulegają stopniowo jego łagodnej perswazji.

W księdze pierwszej Trazymach jest sportretowany jako osoba gwałtowna: „rzucił się na nas, jakby nas chciał rozszarpać. [...] W efekcie czego na nas padł strach jak na spłoszone ptaki” (336b; Platon, 1999: 26). Kiedy w drugiej księdze rozważanie nabiera charakteru dialogu wewnętrznego, stanowisko „przeciwników sprawiedliwości” przejmuje Glaukon, który „zawsze po męsku staje do wszystkiego” (357a; Platon, 1999: 49). Nie ma on już gwałtowności „dzikiego zwierza”, ale odwagę konfrontowania się z najbardziej nieprzyjemnymi konsekwencjami omawianego stanowiska. To on kreśli sylwetkę sprawiedliwego, „który jest biczowany, torturowany, więziony, i oczy mu wypalą, a w końcu wszelkie zło wycierpiawszy na pal zostanie wbity” (362a; Platon, 1999: 54). Sokrates zauważa, że robi to „z temperamentem”. Kiedy przemawia Adejmant (362e; Platon, 1999: 55), dyskurs nabiera charakteru „namiętnego”. Wylewa się żal i rozgoryczenie połączone z gniewem maskowanym sarkazmem wobec hipokryzji ludzi, którzy kupują sobie przychyłność bogów i uchodzą w swoich oczach za sprawiedliwych. Platon potrafi wczuwać się w charaktery postaci, którym udziela głosu. W *Państwie* demonstrowuje tę umiejętność jako element metody dialogu wewnętrznego. To tej umiejętności brakuje Trazymachowi, który nie potrafiąc oddzielić się mentalnie od własnych namiętności, pozostaje w ich władzy.

Platon zauważył, że dusza rozumna (*logistikon*) potrafi uświadamiać sobie uczucia jako własne, a zarazem posiadające autonomię; że w procesie twórczej dysocjacji może personifikować uczucia i zadawać im pytania, a także słyszeć ich odpowiedzi. Mówiąc językiem opisanej niżej koncepcji wewnętrznej rodziny: zauważył, że w „rozmowie z częściami” uaktywnia się nasza „jaźń”, która sama nie jest częścią. To jej głosem — głosem żywej, kreatywnej mądrości samego Platona — mówi w dialogach postsokratycznych Sokrates.

Kiedy po wypowiedziach Glaukona i Adejmanty zabiera głos Sokrates, rozpoczyna od ustalenia metody. Jest to jedna z cech rozpoznawczych „głosu mądrości”: chce wiedzieć nie tylko, o czym mówi, lecz także jak mówi. Proponuje zatem ustalenie metody prowadzenia rozważań. Sugeruje, że będzie rozważać

sprawiedliwość jako cechę ustrojów politycznych, by zobaczyć zagadnienie sprawiedliwości duszy „w powiększeniu”:

Zagadnienie, do którego przystępujemy jest niegłupie, ale wymaga bystrego wzroku. [...] to tak jakby ktoś ludziom niezbyt bystrego wzroku kazał z daleka odczytywać małe litery, a potem by dopiero ktoś zauważył, że te same litery są gdzieś indziej wypisane w większym formacie i na większym polu. Myślę, że wtedy byłoby oczywiście jak znalazł: odczytać najpierw tamte większe, a potem rozpatrywać te mniejsze jeśli właśnie są takie same (368d; Platon 1999: 62).

Sposób, w jaki wchodzi w relacje postacie w naszym systemie wewnętrznym, jest odzwierciedleniem naszego sposobu wchodzenia w relacje społeczne. Człowiek jest mikrokosmosem w podwójnym znaczeniu: ciało jest małym kosmosem widzialnym, dusza małą *politeią*.

Rozważanie dialektyczne w *Filebie* nie rozpoczyna się od barwnych wypowiedzi rozmówców Sokratesa. Przypomina pod tym względem księgi środkowe *Państwa*. Rola rozmówcy Sokratesa polega tu przede wszystkim na uważnym słuchaniu¹⁶. To Sokrates dba o to, by stanowisko opozycyjne było należycie reprezentowane w rozmowie. obrońca ma ćwiczyć cierpliwość i uważność. Kiedy Protarchos zbyt gorliwie przytakuje Sokratesowi, określając krytykowane stanowisko jako „bezbożne” i stwierdzając, że „nie potrafiłby inaczej o tym wyrazić się ani myśleć”, Sokrates przywołuje go do porządku:

[...] cóż chcesz żebyśmy i my przytakiwali tylko naszym poprzednikom, że to tak jest? Czy uważamy, że trzeba nam tylko cudze zdania powtarzać bez niebezpieczeństwa, czy też chcemy dzielić z nimi ryzyko i narażać się na naganę, kiedy mocny człowiek powie, że to nie tak jest i porządku w świecie nie ma? (29a; Platon, 2021b: 601)

Celem dialogu wewnętrznego jest przygotowanie duszy do nieuniknionej konfrontacji. Nie tylko konfrontacji z przeciwnikami zewnętrznymi. „Mnie się z imionami bogów zawsze obawa łączy — zgoła nieludzka, gorsza od największego strachu. Tak i teraz imieniem Afrodyty ją nazywam, skoro jej się tak podoba” — wyznaje Sokrates, gdy deklaruje swoją wierność duchowi greckiej pobożności, która personifikowała pojęcia ogólne, wyczuwając siłę ukrytych pod nimi archetypów. Tak jak „najprawdziwsze imię Afrodyty to Rozkosz

¹⁶ Kiedy Sokrates chwali Protarcha, że dobrze broni swojego wyjściowego stanowiska, ten ripostuje, że nie robi nic innego, powtarza tylko to, co usłyszał (38a; Platon, 2021b: 603).

(*hedone*)” (12b; Platon, 2021b: 579), tak „w naturze Zeusa, powiesz, królewska dusza tkwi i królewski rozum, bo taka jest potęga przyczyny” (30d; Platon, 2021b: 603). Świat boskich sił, przejawiający się w naszych duszach jako idee, jest dla niego realną rzeczywistością, która budzi „bojaźń i drżenie”. Platońska rozmowa wewnętrzna to nie prywatne doświadczenie jednostkowego rozumu szukającego medytacyjnej relaksacji, to przestrzeń spotkania z boskimi postaciami budzącymi podziw i grozę.

TRANSFORMACYJNE POJĘCIE WIEDZY

Do opisu przemian kulturowych, które dokonywały się w czasach Sokratesa, używa się niekiedy określenia „oświecenie attyckie”. Tak jak nowożytne oświecenie miało związek z upowszechnieniem się druku, tak tamto wiązało się z upowszechnieniem się pisma jako narzędzia edukacji. Za życia Sokratesa powstawały pierwsze podręczniki — książki zawierające wskazówki praktyczne, dzięki którym uczniowie mogli korzystać z wiedzy nauczyciela również wtedy, gdy on sam był nieobecny. Niechęć do tej formy edukacji odróżnia Sokratesa od współczesnych mu sofistów. Jednak to właśnie podręcznikowa formuła edukacji stała się z czasem metodą podstawową. W związku z tym współcześnie nabywanie wiedzy kojarzymy bardziej z procesem zdobywania informacji niż z procesem osobowej transformacji. Przyzwyczailiśmy się też radykalnie oddzielać od wiedzy sferę uczuć i motywacji, co w zasadzie uniemożliwia nam dotarcie do Platońskiego rozumienia wiedzy.

Twierdzenie, że „wystarczy wiedzieć, co dobre, by dobrze czynić” już Arystoteles poddaje szczegółowej krytyce w obu swoich *Etykach*, Owidiusz poetyckim językiem kwestionuje w *Metamorfozach*, a współczesny czytelnik odczytuje jako zdanie prowokacyjnie fałszywe¹⁷. Jednak w kontekście Platońskiej praktyki filozoficznej teza ta jest naturalną konsekwencją przyjmowanego przez Sokratesa transformacyjnego pojęcia wiedzy, z kolei jej Arystotelesowska krytyka zakłada już rozumienie nowoczesne. Współcześnie wzorcem wartościowej wiedzy jest wiedza naukowa. Jej cechą jest obiektywność, a także niepewność — możliwa fałszywość. W grece klasycznej określenie „wiedza fałszywa” jest oksymoronem. Przekonania, mniemania lub hipotezy mogą być nieprawdziwe, wiedza — nie. Sokrates przywołuje to rozumienie w rozmowie

¹⁷ Charles Kahn uznaje twierdzenie o niemożliwości akrazji sformułowane przez Sokratesa w *Protagorasie* (352a–357d) za tak niewiarygodne, że nie wierzy w to, iż Platoński Sokrates głosi je tu na poważnie. Uznaje je za element techniki dialektycznej — fortel sformułowany jedynie po to, by pokonać w dyskusji Protagorasa (Kahn, 2018: 397–403).

z Gorgiaszem, pytając go o różnicę pomiędzy „byciem przekonanym” (*pepisteukenai*) a „byciem zaznajomionym” (*memathekenai*). Różnica wyraża się w tym, że o ile sądy czy mniemania (*pistis*) mogą okazać się fałszywe, o tyle wynik osobistego zaznajomienia w postaci wiedzy (*episteme*) — nie (Platon, 1991: 19)¹⁸. Rozmówcy Sokratesa zgadzają się, że skuteczne zapoznanie się z czymś jest doświadczeniem transformującym: ktoś, kto nauczył się medycyny, staje się lekarzem, a ten kto muzyki muzykiem: „ktokolwiek się czegoś nauczył, jest takim jakim go dana umiejętność (*episteme*) czyni”¹⁹. Pozwala to sformułować kluczowe dla prowadzonego rozumowania zbijającego, choć całkowicie niewiarygodne dla współczesnego odbiorcy twierdzenie, że „kto wie czym jest sprawiedliwość, jest sprawiedliwy”. Ani Gorgiasz, ani żaden z jego zwolenników nie podważają tego założenia. Kwestionując je, Gorgiasz uniknąłby spektakularnej porażki w starciu z Sokratesem. Gdyby on lub jego zwolennicy posługiwali się współczesnym rozumieniem wiedzy, z pewnością wysunęliby argument, że samo posiadanie wiedzy na temat moralności nie czyni nas ludźmi moralnymi. Dla Sokratesa i jego rozmówców jest jednak oczywiste, że ktoś, komu udało się zdobyć wiedzę na temat sprawiedliwości, nie może już przechwalać się swobodą manipulowania innymi ludźmi.

Pojęcie wiedzy transformacyjnej — wiedzy, która czyni nas ludźmi cnotliwymi — jest tematem dialogu *Protagoras*. Sokrates wskazuje tu jednoznacznie rozum (*nous*) jako siłę kierowniczą (*hegemonikon*) człowieka, kwestionując pogląd „szerokich kół”, że to afekt (*thymos*), rozkosz, ból, miłość czy strach są siłami sprawczymi ludzkich działań (Platon, 2021a: 319). Współcześnie mamy skłonność, by interpretować ten pogląd na związek rozumu i działania w duchu antropologii oświeceniowej. Jej cechą jest przypisywanie racjonalności człowiekowi jako całości, jako jednemu podmiotowi. Jednostkowość osoby pojmuje się jak jednostkowość organizmu²⁰. W przeciwieństwie do tego

¹⁸ Korzystając z odróżnienia spopularyzowanego przez Bertranda Russella, można powiedzieć, że wiedza transformacyjna to nie „wiedza przez opis”, lecz „wiedza przez zaznajomienie”.

¹⁹ Fraze *ὁ μαθητὴς ἕκαστα τοιοῦτός ἐστιν οἷον ἡ ἐπιστήμη ἕκαστον ἀπεργάζεται* (460b) Władysław Witwicki tłumaczy dosłownie, oddając *ἐπιστήμη* jako umiejętność (w innych miejscach tłumaczy „wiedza”). W tłumaczeniu Pawła Siwka („Jeśli ktoś nauczył się jakiejś sztuki, nabywa też umiejętności, jakie każda z nich obejmuje”) znika zupełnie transformacyjny charakter pojęcia wiedzy. Transformacyjność wiedzy jest czytelna w tłumaczeniu Donalda J. Zeyla: *Isn't a man who has learned particular subject a sort of man his knowledge makes him?* (Plato, 1997: 4). Uzyskanie kwalifikacji zawodowych jest tym, co w naszych czasach pozostało z transformacyjnego pojęcia wiedzy; mówimy przecież o absolwencie odpowiedniej szkoły, że stał się lekarzem czy prawnikiem.

²⁰ Utożsamianie podmiotu osobowego z podmiotem biologicznym jest błędem charakterystycznym dla całej tradycji filozofii nowożytnej. Znakomicie wypunktowuje to Susan Hurley (2002: 2–3).

człowiek Platowski nie jest naturalną jednością funkcjonalną — staje się nią dopiero wtedy, gdy zintegruje pod rządami rozumu wielość „dusz”, z których się składa. Najczęściej rządy sprawuje któraś z naszych części cielesnych, a rozum pozostaje uspiiony w swej funkcji kierowniczej. Człowiek wówczas „zapomina o dobru” i podąża za złem, które wydaje mu się dobrem. Akrazja nie jest możliwa według Platona nie dlatego, że ludzie jako ludzie nigdy nie ulegają pokusie, lecz dlatego, że „racjonalny podmiot moralny”, który uzyskał efektywnie zdolność świadomych dobrowolnych wyborów, nie może popełniać błędów w kwestii oceny moralnej. Tak jak nie istnieje nic takiego jak „wiedza fałszywa”, nie ma czegoś takiego jak „rozum świadomie błędnie myślący”. Rozum, mając wiedzę o dobru, nie może już wybierać zła. Sposób istnienia tej wiedzy, jej natura i sposoby docierania do niej to główne tematy dialogów.

Rozmowa w dialogu *Protagoras* toczy się w gronie słynnych sofistów i ich zwolenników. Tym, co łączy ich z Sokratesem, jest racjonalny sprzeciw wobec religijnego irracjonalizmu ówczesnych „szerokich kół”. Dlatego początkowo, kiedy Sokrates formułuje swoje intelektualistyczne stanowisko, znajduje pełne poparcie słuchaczy. W tym towarzystwie wszyscy uważają się za zwolenników rozumu. Jednak podczas gdy sofisci bronią rozumu, który możemy określić jako „oświeceniowy” — rozumu jednostki wyzwolonej od przesądów swojej epoki, Sokrates broni rozumu „oświeconego” — jego etyczny intelektualizm jest konsekwencją filozoficznego rozumienia tego, co boskie. Kiedy przytacza pogląd „szerokich kół”, że to afekt (*thymos*) rządzi człowiekiem, wyraża myśl, która wydaje się nam zaskakująco nowoczesna. Jednak nie brzmiała tak dla Greków wychowanych na Homerze. Afekt (*thymos*), który włada Achillesem i Agamemnonem, nie podlega ich woli — bierze ich w posiadanie, podobnie jak czyni Afrodyta z Parysem, unosząc go z pola bitwy niezależnie od jego usiłowań, by dalej walczyć. Podobnie czynią z ludźmi personifikowane przez Greków Strach (*Fobos*) i Ból (*Lupe*). Sofisci uznają, że odrzucając mity, człowiek staje się osobą wolną i racjonalną. Jednak według Sokratesa, aby stać się człowiekiem zdolnym do świadomych racjonalnych wyborów nie wystarczy odrzucenie religijnych przesądów — potrzebny jest trening filozoficzny.

Różnica pomiędzy oświeceniowym a sokratejskim intelektualizmem uwyraźnia się, kiedy pada pytanie o sposób, w jaki rozum odpowiada za nasze wybory. Rozmówcy zgadzają się, że człowiek wykształcony powinien potrafić mierzyć wartości przez siebie wybierane — dysponować sztuką racjonalnego wyboru (*metretike techne*). Jednak Sokrates zauważa, że nie może tu chodzić o prosty arytmetyczny bilans przyjemności. Przyjemności mają bowiem moc uwodzenia — te bliższe wydają się nam większe niż te odległe. Celem sokratejskiej filozoficznej „sztuki mierzenia” jest przede wszystkim „odjęcie mocy

pozorem” i „objawienie tego, co prawdziwe”, co potrafi „zapewnić spokój (*hezychia*) duszy na łonie prawdy i przynieść ocalenie (*soteria*) życiu” (356d; Platon, 2021b: 324). Sens tych religijnie brzmiących określeń rozjaśnia się w *Filebie*, w którym rozważa się sens pojęcia „przyjemności prawdziwe” i formułuje filozoficzną „teorię wartości”.

W *Menonie* Sokrates wyjaśnia transformacyjny charakter wiedzy moralnej i zwraca uwagę na związek pojęcia wiedzy z pojęciem pragnienia: „Bo cóż innego znaczy być nędznikiem, jak nie pragnąć rzeczy złych i osiągać je?”²¹. Nikt rozumny nie pragnie zła. Jeśli ktoś pragnie zła, znaczy to, że myśli, iż jest ono dobrem, a zatem uznaje za dobro coś, co nim nie jest. Źródłem zła moralnego jest ostatecznie zawsze jakaś pomyłka aksjologiczna wynikająca z niewiedzy. To ona faktycznie czyni nas marnymi (*athlios*) i nieszczęśliwymi (*kakodajmon*). Według Charlesa Kahna kluczem do rozumienia sokratejskiego intelektualizmu, a zarazem jedności *corpus Platonium* jest teoria miłości przedstawiona w *Uczcie* i *Fajdrosie*. „Erotyczny poryw każący filozofowi wchodzić na kolejne szczeble drabiny miłości” jest, jego zdaniem, „zasadniczo tożsamy z powszechnym pragnieniem dobra, które pojawia się w *Gorgiaszu* i *Menonie*” (Kahn, 2018: 422) i które w *Państwie* stanowi istotę postawy filozofa dialektyka. W dialogu *Lysis* to Dobro-Piękno jest określone jako Pierwszy Umiłowany (*proton filon*), ze względu na którego wszystko inne jest nam miłe.

Kahn zwraca uwagę, jak mylące jest zestawienie tej koncepcji z Freudowską teorią sublimacji dążeń seksualnych. To, co Sigmund Freud nazywa „pragnieniem seksualnym”, w Platońskiej psychologii może być przypisane jedynie duszy zmysłowej. Dusza rozumna nie może „pragnąć zaspokojenia”. Freudowski język popędów seksualnych to język biologiczny, trzecioosobowy. Przedmiotem pragnienia duszy rozumnej jest zaś zawsze jakieś osobiście rozpoznane dobro, nawet jeśli jest ono postrzegane jako cecha ciała. Rozwój miłości u Platona nie może polegać na przekształcaniu energii seksualnej w energię miłości duchowej — miłość bowiem od początku ma naturę poznawczą, związaną z rozumieniem wartości. Jej rozwój polega na zaznajamianiu się z coraz subtelniejszymi rodzajami piękna. Miłość jest uczuciowym aspektem wiedzy transformacyjnej — wiedzy przez zaznajomienie, pierwszoosobowej, wiedzy dotyczącej dobra.

²¹ τί γὰρ ἄλλο ἐστὶν ἄθλιον εἶναι ἢ ἐπιθυμεῖν τε τῶν κακῶν καὶ κτᾶσθαι (Platon, 2021a: 469). W tłumaczeniu Siwka: „Czymże bowiem jest cierpienie jak nie szukaniem i znalezieniem zła?” (78a; Platon, 1991: 156). Wyrażenie ἄθλιον εἶναι przełożone jako „cierpienie” całkowicie zastrąca transformacyjny charakter poznania moralnego. W tym kontekście nie chodzi przecież o samo cierpienie, ale o kondycję moralną cierpiącego, tzn. o to, że człowiek dokonujący mylnych ocen aksjologicznych staje się człowiekiem marnym, a przez to dopiero nieszczęśliwym i cierpiącym.

Autentyczność zaznajomienia sprawdzana jest w praktyce. W *Charmidesie* Sokrates konfrontuje się z przyływem własnego pobudzenia seksualnego, które utrudnia mu prowadzenie rozmowy. Daje temu wyraz w postaci żartobliwego wierszyka wypowiedzianego do siebie w myślach (155d; Platon, 2021: 46). Uświadomienie sobie własnego pobudzenia i skomunikowanie się z nim pozwala uzyskać zdrowy dystans do własnych emocji oraz utrzymać skupienie uwagi, a w efekcie podążać za tym, co dobre. W ten sposób Platon demonstruje naturę sokratejskiego samoopanowania (*sofrosyne*). Dla Sokratesa jego poruszenia seksualne są jawne i akceptowane, przyjmowane z dobrotliwym humorem, trudno zatem mówić tu o wyparciu, stłumieniu czy sublimacji.

Poszukiwanie definicji wiedzy w *Teajtecie* Platon rozpoczyna od zwrócenia uwagi na transformacyjny charakter tego pojęcia: uczyć się to „stawać się mądrzejszym, w tym czego się uczy”, „jeśli wiemy coś, tośmy w tym i mądrzy”²². W dialogach postsokratycznych zmienia się sposób rozważania, jednak pojęcie wiedzy pozostaje bez zmian. Kiedy Platon poddaje krytyce rozumienie wiedzy Protagorasa („wiedzieć, to tyle co spostrzegać”), współczesny czytelnik odczytuje stanowisko Platona jako „obiektywistyczne”. Jednak obiektywizm Platona nie jest obiektywnością „spojrzenia znikąd”. Platońska teoria wiedzy nie jest „epistemologią bez podmiotu poznającego”²³. Obiektywizm Platona ma źródło w doświadczeniu noetycznym — podstawą obiektywności poznania jest sposób istnienia jego przedmiotów. W *Teajtecie* transcendentne idee nie są wprowadzane przedmiotem rozważań, nie znaczy to jednak, że Platon porzucił myśl o ich istnieniu. Ich sposób istnienia nie jest jasny (widać to w *Parmenidesie*), jednak ich odrzucenie oznaczałoby koniec dialektyki, której celem jest osobiste zaznajomienie ze światem idei. Rozważanie dialektyczne nie ma przynosić efektów w postaci uzgodnionych twierdzeń.

Więc jeżelibyś kiedyś w przyszłości chciał coś innego rodzić, to jeżelibyś rodził, czegoś lepszego będziesz pełen po dzisiejszym rozważaniu, a jeżelibyś był dalej próżen (*κενὸς*), mniej będziesz niecznośny dla tych, z którymi będziesz obcował, będziesz

²² Dosłownie „wiedzący (*epistemonēs*) jesteście wtedy, kiedy jesteście mądrzy” (145d; Platon, 2021b: 334). Mamy tu konstrukcję typową dla greckiej składni, która często stosuje imiesłowy lub przymiotniki tam, gdzie my użylibyśmy czasownika, co dodatkowo wzmacnia transformacyjny wydźwięk terminu *episteme*.

²³ Epistemologia bez podmiotu poznającego nie ma badać wiedzy rozumianej jako przeżycie psychiczne, lecz jako obiektywne relacje pomiędzy treściami teorii i hipotez — tj. tzw. trzeci świat. Jest to ujęcie odległe od platońskiego. Platoński Umysł (*nous*) jest siłą kosmiczną, Popperowski trzeci świat może działać tylko dzięki aktywności ludzi, którzy go tworzą (Popper, 1992: 148–250).

raczej łagodny i skromny, nie będzie ci się zdawało, że wiesz coś, czego nie wiesz. Tyle tylko moja sztuka potrafi — więcej nic (210c; Platon, 2021b: 429).

Efekty praktyki filozoficznej w każdym rodzaju dialogu sokratejskiego mają charakter transformacyjny. Wyrażają się w opisanym tu „podniesieniu kompetencji interpersonalnych i intelektualnych”. Polegają bardziej na „opróżnieniu” niż napełnieniu informacją. Wiedza jest czymś więcej niż zbiorem przekonań prawdziwych — jest osobistym zaznajomieniem z rzeczywistością idei, które zmienia nas jako osoby.

CO TO JEST MYŚLENIE DIALOGICZNE?

Platon wypowiada się w formie dialogów. To jednak nie wystarczy, by określić jego myślenie jako dialogiczne. Nie wystarczy też przywołanie jego słynnej definicji myślenia jako „rozmowy duszy samej ze sobą”. Kartezjusz w *Medytacjach o pierwszej filozofii* prowadzi rozmowę ze sobą, którą — jak pokazuję niżej — należy uznać za przykład myślenia monologicznego. Również Arystoteles, mimo że przyjmuje tę platońską definicję myślenia, pojmuje je jako formę monologu. Uwyrażnia się to w sposobie uzasadniania zasady sprzeczności. Podczas gdy dla Platona uzasadnieniem jest reguła dobrej rozmowy, która wyklucza przyjmowanie przez rozmówców stanowisk sprzecznych, dla Arystotelesa jest to reguła wykluczająca pojawienie się dwu twierdzeń sprzecznych w jednej wypowiedzi²⁴.

Od strony ontologicznej warunkiem możliwości prowadzenia wewnętrznego dialogu jest istnienie przynajmniej dwu odrębnych podmiotów rozmowy, tj. strukturalna polipsychiczność²⁵. Według Platona, skoro możemy przeciwstawiać się naszym pożądaniam zmysłowym, w naszej duszy muszą istnieć przynajmniej dwa odrębne podmioty działania:

²⁴ Tę różnicę w podejściu Platona i Arystotelesa szczegółowo analizuje Methew Duncombe (2016: 17). Na pracę Duncombe’a zwrócił moją uwagę w prywatnej korespondencji Charles Fernyhough.

²⁵ Z polipsychicznością strukturalną nie mamy do czynienia u Arystotelesa, Freuda czy Erica Berne’a, u których części rozumie się jako różne stany lub funkcje tego samego podmiotu. Arystotelesowska dusza rozumna i dusza zmysłowa czy Freudowskie id, ego i superego nie są kompletnymi podmiotami, które mogą stanowić samodzielne podmioty dialogu. Polipsychizm strukturalny przyjmuje William James, który zakłada istnienie wielości „ja” (*subelves*). Jest on dość szeroko akceptowanym założeniem od początku istnienia naukowej psychologii, jednak doświadczalnie został potwierdzony dopiero przez Ernesta Hilgarda. Istnienie subosobowości jest całkowicie naturalnym zjawiskiem psychicznym i nie należy mylić go z dysocjacyjnym zaburzeniem osobowości.

Bo jeśli ją kiedyś w chwili pragnienia coś ciągnie w stronę przeciwną, to musi być w niej coś innego niż to, co pragnie i ciągnie jak zwierzę do picia? Bo przecież mówimy, że jedno i to samo nie może z pomocą tej samej swojej części robić dwu rzeczy przeciwnych sobie w stosunku do tego samego przedmiotu (439b; Platon, 1999: 140).

W relacyjnej ontologii Platona podmiot jest indywidualizowany przez dwa czynniki: naturę przedmiotu (korelatu) i naturę relacji. Jeśli coś w tym samym momencie i wobec tego samego przedmiotu działa w kierunku przeciwnym, nie może być tym samym podmiotem. „Podobnie jak o łuczniku nie trzeba mówić, że jego ręce równocześnie łuk odpychają i przyciągają, tylko jedna ręka odpycha, a druga przyciąga” (439b; Platon 1999: 240). Prawa i lewa ręka, jeśli działają na ten sam łuk, ale w dwu różnych kierunkach, muszą być różnymi podmiotami działania.

Poza tymi rozważaniami ontologicznymi Platon ilustruje swój polipsychizm słynnymi metaforami: metaforą rydwanu z *Fajdrosa* (246b); metaforą „modelu człowieka” z dziewiątej księgi *Państwa* (588c); metaforą „podwójnego” tworzenia z *Timajosa*, gdzie dusze rozumne stwarza sam Demiurg — Ojciec wszechrzeczy, dusze cielesne stwarzają pochodzący od niego bogowie (41e); w końcu poprzez obraz dobroczynnej (*euergetidos*) i zdolnej do zła duszy kosmicznej w *Prawach* (896e). Najbardziej dobitnym wyrazem polipsychizmu jest jednak obraz psychiki jako społeczności podmiotów w *Państwie* — rozważanie dużych liter wielkiej *politei*, by odczytać małe litery duszy.

Polipsychizm jest obecny w platońskim nurcie filozofii do czasów późnego średniowiecza — widać go wyraźnie w *Solilokwiach* św. Augustyna, jego ślady są u Bonawentury. Jednak wraz z przyjęciem przez Kościół Arystotelesa w wersji Tomaszowej zniknął z głównego nurtu filozofii europejskiej, a wraz z nim metoda rozważania dialektycznego w postaci dialogu wewnętrznego. W *Medytacjach o pierwszej filozofii* widać wyraźnie monologiczny charakter rozważań Kartezjusza. Pojawiają się pytania i odpowiedzi, brakuje jednak realnej konfrontacji różnych punktów widzenia. Zadający pytania jest tą samą „rzeczą myślącą”, która odpowiada. Nie ma „części”, które można potraktować jako partnerów dialogu. René Descartes definiuje siebie jako podmiot myślący, który czuje (Kartezjusz, 1958: 36), lecz uczucia to jedynie element zakłócający jasność myślenia. Jako „człowiek racjonalny” Kartezjusz już na wstępie rozważań dystansuje się od „szaleńców”, którzy pod wpływem ciała wypowiadają sądy jawnie fałszywe. Jednak, jak zauważył Michel Foucault, to właśnie ta samoutwierdzająca

się tożsamość racjonalnego ego, wyrażająca się w odrzuceniu na wstępie własnej nieracjonalności, jest problematyczna²⁶.

Myślenie Platona jest myśleniem poszukującym, myśleniem w procesie. Dialog sokratejski to metoda myślenia, nie jego rezultat. Rozumność, mądrość nie jest czymś posiadanym, gotowym. Nie jest zbiorem prawd, których można nauczać. Filozofia jest umiłowaniem, a nie posiadaniem mądrości. Myślenie dialogiczne jest rozmową z udziałem dusz czujących jako rozmówcami. Co więcej, jest nie tylko dialogiem myśli z uczuciami, lecz także samo jest rodzajem uczucia. Platon antycypując niejako nasze współczesne pytania o myślenie podmiotów niebędących duszami, czyli „inteligencje sztuczne”, zastrzega, że wiedza umysłowa (*nous episteme*) może powstawać tylko w duszach (Platon, 1986: 44). Kiedy w szóstej księdze *Państwa* wyróżnia cztery funkcje umysłu, określa je wszystkie jako doznania (*pathemata*) duszy (Platon, 1999: 219). Najwyższy rodzaj myślenia — intuicja intelektualna, *noesis* — od strony podmiotowej jest też rodzajem *pathemata*²⁷. Podmiot noetyczny jest jaźnią zdolną do odczuwania — noeza jest najwyższą formą czucia.

Polipsychiczność i metoda dialogu wewnętrznego zostaje odkryta na nowo przez Pierre’a Janeta i Carla Gustava Junga. Dialog wewnętrzny jest według Junga alchemiczną definicją medytacji:

Ponieważ archetypy — jak wszystkie treści numinalne — są względnie autonomiczne, nie można ich tak po prostu racjonalnie zintegrować; trzeba tu zastosowania metody *dialektycznej*, czyli właściwej konfrontacji, którą pacjent przeprowadza w formie dialogu; w ten sposób pacjent, nie zdając sobie z tego sprawy, urzeczywistnia alchemiczną definicję medytacji: chodzi tu o „colloquium cum suo angelo bono”, o *dialog wewnętrzny* z Aniołem Stróżem (Jung, 2016: 49).

„Wyzwalanie duszy od więzów ciała” to w świetle myślenia Jungowskiego nie „odrzućcie ciała” czy wyzbywanie się namiętności, lecz uświadamianie ich sobie oraz integracja poprzez dialog wewnętrzny z duchową jaźnią.

Wśród współczesnych koncepcji terapeutycznych najbliższy Platonowskiemu wydaje się model wewnętrznej rodziny (*Internal Family System*) Richarda

²⁶ Foucault zauważa związek pomiędzy tym, co przejawia się tu w myśleniu Kartezjusza, a tym, co dzieje się wówczas w przestrzeni publicznej. Odpowiednikiem kartezjańskiego odcięcia się od nieracjonalności jest odizolowanie się europejskiego społeczeństwa od ludzi szalonych poprzez zamknięcie ich w miejscach odosobnienia (Foucault, 1987).

²⁷ Frazę *παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ* Witwicki, z nieznanych powodów, tłumaczy „postawy, spotykane w duszy” (511 e). *Pathemata* to przecież doznania — stany bierne. Wcześniej (437b) tłumaczy *pathemata* właśnie jako „stany bierne” (Platon, 1999: 137).

Schwarza. Umysł jest tu systemem relacji pomiędzy częściami, którego integralność zapewniają strażnicy — części, jak u Platona, ukształtowane w nas w wyniku wychowania. Odpowiednikiem Platońskiej duszy rozumnej jest rdzenne, pierwotne Ja, które odznacza się naturalną równowagą i jest zdolne myśleć w sposób jasny, spontaniczny, naturalny i bezpośredni. Potrzeba kontaktu z takim stanem jest naturalną pierwotną potrzebą każdego człowieka. Trauma rodzi się przez jego brak w sytuacjach trudnych. Zranione części wymagają ochrony, którą pod nieobecność Ja zaczynają spełniać, w sposób na ogół przerysowany, strażnicy. Terapia polega na rozpoznawaniu części i prowadzeniu z nimi wewnętrznej rozmowy z perspektywy Ja (Anderson *et al.*, 2020: 15).

Pojęcie rdzennego Ja, rozumianego jako nasz „naturalny zasób” wymagający jedynie odsłonięcia, ma swój odpowiednik w pojęciu „umysłu mądrego” Marsha M. Linehan. Działanie umysłu mądrego to wyraz naszego naturalnego rozumienia dobra — połączenie kompetencji umysłu emocjonalnego i racjonalnego. Kiedy chcemy świadomie w sposób odpowiedzialny podjąć ważną dla nas decyzję, istotne jest zaangażowanie naszego wrażliwego, uczuciowego, a zarazem myślącego centrum — umysłu mądrego (Linehan, 2021: 62).

Badania Charlesa Fernyhough ukazują dialog wewnętrzny nie tylko jako istotne narzędzie regulacji emocji, lecz również zdolność kluczową dla naszej aktywności twórczej i prawidłowego rozwoju osobowości. Bardzo ważny dla rozwoju prawidłowych struktur mowy wewnętrznej jest okres rozwoju nazwany przez Fernyhough etapem „mowy prywatnej”. Dzieci około trzeciego roku życia zaczynają mówić do siebie, wcielając się w trakcie zabawy w różne postacie i mówiąc ich głosem. Brak umiejętności takiej zabawy jest jednym z najważniejszych symptomów zaburzeń autystycznych. Obszary mózgu aktywne w czasie spontanicznych rozmów wewnętrznych (styk skroniowo-ciemieniowy) to te same obszary, których wzorzec pobudzenia odróżnia osoby neurotypowe od autystycznych (w sytuacjach społecznie niezręcznych). Badania dialogicznej mowy wewnętrznej ukazują ją również jako istotny składnik pracy twórczej. Joseph Conrad pisze: „Wyrażenia prezentują mi się tuzinami. Ale głos wewnętrzny, który decyduje — to jest dobre, to jest w porządku, nie odzywa się niekiedy całymi dniami”. Pewien anonimowy autor stwierdza: „To jest jak podsłuchiwanie rozmów. Nie wymyślam swoich dialogów, słyszę jak moje postaci mówią i zapisuję to”. Samuel Beckett zauważa, że zbyt późno to sobie uświadomił: „Nigdy nie mówiłem do siebie wystarczająco dużo, nigdy nie słuchałem siebie wystarczająco, nigdy nie miałem dla siebie wystarczająco dużo współczucia” (Fernyhough, 2017: 175).

ZAKOŃCZENIE

Myśl, by patrzeć na dialogi Platona jako zapis jego metod pracy filozoficznej, nie jest nowa. Można nawet powiedzieć, że rekonstrukcja przez Ryle'a DS jako pojedynku dialektycznego z jednej strony oraz odkrycie przez Junga metody dialektycznej jako dialogu wewnętrznego z drugiej kształtowało oblicze filozofii i psychologii XX wieku. Ryle patrzy na filozofię jako rodzaj „działania przy pomocy słów”, co inspirowało filozofię gier językowych Ludwiga Wittgensteina, badania logiczne Johna Austina i Paula Grice'a, a także behawioryzm w psychologii. Jung z kolei odkrywa dla współczesnej myśli wartość dialogu wewnętrznego oraz ideę indywiduacji, stanowiąc w psychologii przeciwwagę dla behawioryzmu oraz Freudowskiego i scjentystycznego naturalizmu.

W filozofii współczesnej kwestia relacji rozumu i zmysłów czy umysłu i ciała to zagadnienia teoretyczne. Dla Platona budowanie relacji duszy rozumnej i dusz zmysłowych to zadanie dla osobistej praktyki filozoficznej. Podczas gdy pojedynki oczyszczają duszę z przesądów, a rozmowa dydaktyczna rozbudza pragnienie wiedzy, dialog wewnętrzny pogłębia nasze doświadczenie własnej cielesności i racjonalności, przygotowując nas do doświadczenia granicznego — własnej biologicznej śmierci.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson, F.G., Sweezy, M., & Schwartz, R.C. (2020). *Przewodnik po terapii IFS. System Wewnętrznej Rodziny — praca z traumą, zaburzeniami lękowymi, depresją, PTSD i uzależnieniami*. (Przeł. A. Koluch-Horbowicz), Poznań: Porozumiewajmy się.
- Aristoteles (1978). *Topiki. O dowodach sofistycznych*. (Przeł. K. Leśniak). Warszawa: PWN.
- Cope, E. (1864). *Plato's Gorgias Literally Translated with an Introductory Essay, Containing a Summary of the Argument*. Cambridge: Deighton, Bell, And Co.
- Diogenes Laertios (1984). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. (Przeł. I. Krońska, K. Leśniak i W. Olszewski). Warszawa: PWN.
- Duncombe, M. (2016). Thought as internal speech in Plato and Aristotle. *Philosophiegeschichte und Logische Analyse = Logical Analysis and History of Philosophy*, 19(1), 105–126.
- Femiak, T. (2019). O uobecnieniu duszy, Sokratesie psychagogu i sztuce uświadomionego mówienia. *Studia Philosophiae Christianae*, 54(3), 85–110.
- Fernyhough, Ch. (2017). *The Voices Within*. London: Wellcome Collection.
- Foucault, M. (1987). *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. (Przeł. H. Kęszycka). Warszawa: PiW.
- Jung, C.G. (2016). *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*. (Przeł. R. Reszke). Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Hermans, H. (2001). The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning. *Culture & Psychology*, 7, 243–281.
- Hurley, S. (2002). *Consciousness in Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kahn, Ch. (2018). *Platon i dialog sokratyczny. Wykorzystanie literackiej formy na użytek filozofii*. (Przeł. M. Filipczuk). Warszawa: Teologia Polityczna.
- Kahn, Ch. (2021). *Platon i dialog postsokratyczny. Powrót do filozofii przyrody*. (Przeł. M. Szczurowski). Warszawa: Teologia Polityczna.
- Karteziusz (1958). *Medytacje o pierwszej filozofii*. (Przeł. K. Ajdukiewicz i M. Ajdukiewicz). Warszawa: PWN.
- Linehan, M. (2021). *Życie warte przeżycia*. (Przeł. K. Puławski). Poznań: Media Rodzina.
- Plato (1997). *Complete Works*. (J.M. Cooper, Ed.). Indianapolis — Cambridge.
- Platon (1986). *Timajos. Kritias albo Atlantyka*. (Przeł. P. Siwek). Warszawa: PWN.
- Platon (1991). *Gorgias. Menon*. (Przeł. P. Siwek), Warszawa: PWN.
- Platon (1993). *Fajdros*. (Przeł. L. Regner). Warszawa: PWN.
- Platon (1999). *Państwo. Prawa*. (Przeł. W. Witwicki). Kęty: Antyk.
- Platon (2021a). *Dialogi. T. 1*. (Przeł. W. Witwicki). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Platon (2021b). *Dialogi. T. 2*. (Przeł. W. Witwicki). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Popper, K. (1992). *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*. (Przeł. A. Chmielewski). Warszawa: PWN.
- Ryle, G. (1966). *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sallis, J. (1999). *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington: Indiana University Press.
- Tatarkiewicz, W. (1989). *Historia Filozofii. T. 1*. Warszawa: PWN.
- Woleński, J. (2008). *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*. Warszawa: PWN.
- Wszystkie cytaty w języku greckim pochodzą ze strony <https://www.perseus.tufts.edu> (5.09.2025).