

Wesoły, Marian

ΜΕΓΙΣΤΟΝ ΉΓΑΘΟΝ (PL. AP. 38 a) – Sedno życia i filozoficznego wyzwania Sokratesa

Peitho 2, 93-109

2011

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.

ΜΕΓΙΣΤΟΝ ΑΓΑΘΟΝ (PL. AP. 38 a) –

Sedno życia i filozoficznego wyzwania Sokratesa

MARIAN WESOŁY / Poznań /

ἀνδρῶν ἀπάντων Σωκράτης σοφώτατος
Z wszystkich ludzi Sokrates najmądrzejszy
D.L. II 37

ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων
Życie zaś bez badania nie jest życiem godnym człowieka
Pl., Ap., 38 a

Σωκράτης ἡρώτα ἀλλ' οὐκ ἀπεκρίνετο • ὠμολόγει γὰρ οὐκ εἰδέναι
Sokrates wypytywał, lecz nie podawał odpowiedzi; wyznawał bowiem, że ich nie zna.
Arist. SE., 183 b 7–8

O Sokratesie filozofie, który niczego nie pisał, wiemy zbyt wiele i zbyt mało zarazem. Zbyt wiele z różnych i nie dających się jednolicie ująć świadectw jego zwolenników

i przeciwników. Wyraziło się w tym osobiste znanie czy piętno tak różnie piszących o nim autorów, jak Arystofanes, Platon, Ksenofont, Arystoteles, nie mówiąc już o sokratejskich i późniejszych filozofach. Materiał źródłowy z czasów antycznych jest tak zróżnicowany, że trudno uzyskać spójną wizję ‘jednego’ historycznego Sokratesa. Z tej racji badacze nowożytni i współcześni albo kwestionują możliwość poznania poglądów Sokratesa, w skrajnym wypadku negując nawet jego oryginalność, albo podejmują próby zintegrowanej rekonstrukcji jego filozofowania, głównie w oparciu o wczesne (sokratejskie) dialogi Platona. W tym względzie zasadne jest pewne minimum, mianowicie odpowiednie uwzględnienie *Apologii* Platona, na podstawie której można odtworzyć autentyczną treść oskarżeń oraz linię samoobrony Sokratesa, a także motywacje i sedno jego filozoficznego wyzwania. Najważniejsze jest to, co rzekł on w obliczu wyroku śmierci, iż jest najwyższym dobrem ludzkim — życie poświęcone dyskusyjnemu dociekaniu cnót i wartości etycznych.

Niestety w większości opracowań, nawet tych najnowszych, to najbardziej chyba prowokujące wyzwanie ze strony filozofa bywa zwykle pomijane bądź niewystarczająco rozpoznane. Tymczasem stanowi to nie tylko wiążący motyw w rozpoznaniu sokratejskiego wypytywania (ἐξετάζειν) jako testowania wiedzy rozmówców w trybie ironii, elenchos i aporii, lecz także inspirację dla bezpośrednich i pośrednich jego zwolenników w dociekaniu cnót i najwyższego dobra (μέγιστον ἀγαθόν).

1. *Apologia Sokratesa* — podstawowe świadectwo

Prawie siedemdziesięcioletni Sokrates ze strony oburzonych nań polityków, poetów i retorów został oskarżony o lekceważenie bogów i deprawowanie młodzieży¹. Przez swych współczesnych Sokrates nie został właściwie zrozumiany i doceniony; dopiero po zaskakującym skazaniu go na śmierć stał się przez to postacią heroiczną rozmaicie wspomnianą zarówno przez swych przeciwników, jak i uczniów. W następstwie zrodził się nowy gatunek utworów zwanych wymownie λόγοι Σωκρατικοί, z których przetrwały jedynie dialogi Platona i Ksenofonta, a o innych posiadamy tylko nieliczne wzmianki u pisarzy późniejszych². Była to o niebywałym rozmachu twórczość analogiczna do dramatu ateńskiego. Obliczono, że w okresie najbujniejszego jej rozkwitu, w ćwierćwieczu między rokiem 395 a 370, ogłoszonych zostało ok. 300 dialogów sokratejskich, czyli jeden utwór przypadał na miesiąc. Obraz Sokratesa zależał więc od tego, kto o nim pisał i z jakich pozycji filozoficznych, literackich czy nawet politycznych.

Wobec trudności, na podstawie rozbieżnych źródeł (Arystofanes, Platon, Ksenofont, Arystoteles), określenia poglądów historycznego Sokratesa, który niczego nie pisał, a tylko zwykł wypytywać i kwestionować odpowiedzi swych rozmówców, przyjmujemy pogląd wybitnych nowszych badaczy (Giannantoni, Döring, Kahn), że pierwszoplanowo-

¹ Na temat okoliczności procesu i skazania Sokratesa zob. Beys 2001; Brickhouse & Smith 2002.

² Zob. pierwszorzędne studium o sokratejskim dialogu: Rossetti 2011: 23–53.

wym i względnie wiarygodnym świadectwem pozostaje Platońska *Apologia Sokratesa*³. Była ona oparta na wydarzeniu publicznym, procesie Sokratesa, który faktycznie miał miejsce i w którym uczestniczył sam Platon oraz setki innych ateńczyków. Mowa obronna Sokratesa, nawet jeśli nieco przetworzona przez Platona, nie mogła być zbytym odstępstwem od autentycznie wypowiedzianej, stąd nieuzasadnione są sugestie nielicznych zresztą badaczy o jej literackim czy retorycznym sfingowaniu⁴.

Względnie pewne jest to, jak na procesie odpierał Sokrates ciężące na nim od dawna zarzuty, jakie znaczenie miała dlań odpowiedź wyroczni delfickiej w sprawie ludzkiej mądrości, jak narażał się wypytyjąc Ateńczyków o wiedzę i cnoty, jaką zaproponował dla siebie kontrpropozycję kary, a wreszcie co rzekł w obliczu wyroku śmierci, iż jest najwyższym dobrem ludzkim, jak zobaczymy, życie filozoficzne poświęcone szczególnemu dociekaniu. Uznając tekst *Apologii* za najważniejsze źródło o samym Sokratesie, należy rozpoznać jej dramaturgię i przemyślana kompozycję wewnętrzną z pewnym punktem kulminacyjnym, który zwykle uchodzi uwadze badaczy, a który — jak zobaczymy — wyraża *credo* oskarżonego i skazanego filozofa. Wypowiedziane wówczas przez Sokratesa słowa pozwalają nam uchwycić istotę jego dialogicznego filozofowania, podjętą i rozwiniętą później przez największego sokratyka Platona⁵.

2. Badacz natury i sofista?

Na wstępie *Apologii* Sokrates stawia siebie w opozycji do oszukańczej retoryki stosowanej przez jego oskarżycieli, deklarując wyznanie samej prawdy na swój zwykły sposób wypowiedzania się. Miał on niewątpliwie na myśli retorykę jako sprawianie przekonania (πειθοῦς δημιουργός) krzewioną przez Gorgiasza, przewyżczenie której przedłożył później platoński Sokrates w dialogu, który tytuł uzyskał od imienia słynnego sofisty. Przewyżczenie to polegało głównie na odróżnieniu perswazji wiarygodnej (πειθὸ πιστευτικῆ) od perswazji pouczającej (πειθὸ διδασκαλικῆ), gdzie ta ostatnia dotyczyć ma rozeznania tego, co prawe i nieprawe (περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον)⁶. Perswazja słowna Sokratesa na procesie nie odwoływała się do retorycznego zwodzenia (ἀπάτη) ani działania na emocje słuchaczy, a miała tylko charakter iście pouczający i filozoficzny; nie odniosła jednak zamierzonego celu i to był główny powód dramatu Sokratesa-filozofa w konfrontacji z polityką i wpływową w niej retoryką uczącą pochlebstwa i demagogii⁷.

³ Fundamentalne wydanie antycznych świadectw o Sokratesie i sokratykach: Giannantoni 1990. Ten wybitny znawca źródeł ujęcie filozofii Sokratesa opierał głównie na Platońskiej *Apologii*; zob. Giannantoni 1993; Giannantoni 2005. Analogicznie czynił Döring (1988). Dalsze sięgnięcie po dialogi Platona jako świadectwa Sokratesowego filozofowania, jak proponował Vlastos (1991), nasuwa pewne wątpliwości; zob. Kahn 1996.

⁴ Wiarygodność Platońskiej *Apologii* kwestionuje, naszym zdaniem, bezzasadnie Morrison (2000).

⁵ Odsyłamy tu do pośmiertnie wydanej znakomitej rozprawy: Giannantoni 2005 (rozdz. 4). Niestety nawet w nowszych książkach o Sokratesie ten wątek „największego dobra” nie został należycie uwzględniony: Figal 1995; G. Reale 2000; Taylor 2000. Jedynie Dorion (2004; rozdz. 4) rzecz trafnie rozpoznaje, a także ostatnio Kraut 2009.

⁶ Zob. Taglia 2010: 110–112.

⁷ Zob. Wesoly 2009; Wesoly 2011.

Zobaczmy zatem, jakimi pouczającymi argumentami oskarżony Sokrates starał się trafić sędziom do przekonania, choć okazało się to bezskuteczne.

Najpierw odpowiada na dawne zarzuty, jakoby był badaczem natury i sofistą, co podaje dwukrotnie w takim sformułowaniu, jakoby „postępował bezprawnie, badając to, co pod ziemią i na niebie, oraz argument (λόγος) słabszy czynił silniejszym, i nauczał tego innych” (Pl. *Ap.*, 18 b; 19 b). Pomimo że oficjalny akt oskarżenia brzmiał zupełnie inaczej (zob. poniżej), odpowiedź na te dawne zarzuty zajmuje Sokratesowi sporo miejsca i stanowi przemyślaną linię obrony. Stwierdza on bowiem, że ciężą one nad nim nadal i są trudne do odparcia, a wywodzą się z przedstawień jego osoby w komedii. Istotnie jako mędrkujący znawca zjawisk natury i chytry sofista został on karykaturalnie przedstawiony w *Chmurach* Arystofanesa, wystawionych ćwierć wieku wcześniej. Jednak w swej samoobronie Sokrates w ogóle nie przyznaje, aby znał się na tych sprawach, wygadywał takie głupstwa i jeszcze na tym zarabiał, jak owi mistrzowie wychowania (sofiści).

Wszelako w opinii antycznych Sokrates miał być uczniem przyrodników działających w Atenach: Anaksagorasa i Archelaosa. Wraz z tym ostatnim refleksja badawcza skierowała się także ku etyce i Sokrates miał rozwinąć tę właśnie orientację (DK 60 A 1–3). W Platońskim *Fedonie* (Pl. *Phd.*, 96–100) wspomina Sokrates o swym młodzieńczym zafascynowaniu ową „mądrością zwaną dociekaniem o naturze” (σοφία [...] περὶ φύσεως ἱστορίᾳ), a w zakończeniu tego dialogu (Pl. *Phd.*, 108–113) tuż przed wypiciem trucizny snuje dłuższy wywód o budowie Ziemi. Podaje jednak powody, dlaczego rozczarowany tamtą mądrością skierował się ku poszukiwaniu przyczynowych wyjaśnień „w samych wywodach” (ἐν τοῖς λόγοις), co może bardziej dotyczyło już Platona w sensie jego wymownej metafory „drugiego płynięcia” (δεύτερος πλοῦς).

Diogenes Laertios (D.L. II 45) dostrzegł w *Apologii* pewne przeinaczenie ze strony Platona:

Wydaje mi się, że i o kwestiach fizycznych dyskutował Sokrates; tam, gdzie o przeznaczeniu coś rozważał, jak powiada Ksenofont, chociaż stwierdza, iż tylko w sprawach etycznych czynił wywody. Wszak i Platon w *Apologii*, wzmiankując o Anaksagorasie i innych fizykach, to, czemu Sokrates zaprzecza, on to stwierdza, choć wszystko przypisuje Sokratesowi.

3. Zamiast ‘mądrości’ wyzywająca ‘niewiedza’...

Sokrates zapewne w dojrzałym okresie swego życia odstąpił od owej mądrości περὶ φύσεως, co do której się rozczarował, na rzecz poszukiwania całkiem innej mądrości, a zaważyło na tym niebywałe zdarzenie, o którym wspomina w swej samoobronie. Widocznie musiał on konkurować w Atenach z tymi co uchodzili za σοφοί (σοφισταί), skoro jeden z jego przyjaciół, Chajrefont, zwrócił się do wyroczni w Delfach w sprawie rozstrzygnięcia, kto z ludzi jest najmądrzejszy i zaszczyt ten przypadł Sokratesowi (Pl. *Ap.*, 20 e–21 a; X. *Ap.*, 14; D.L. II 37). Odtąd Sokrates starał się zrozumieć taki

sens wyroczni, gdyż sam świadomy własnej niewiedzy podjął się stwierdzenia mądrości wpięrow u innych, tych właśnie, którzy rościli sobie pretensje do wiedzy, czyli u polityków, poetów i rzemieślników, wszystkich ich kolejno wypytywał, poddawał próbie i naraził się tym czołowym osobistościom Aten. Ukazywał przy tym zasadność powinności nadanej mu przez bóstwo, aby dociekać, na czym polega ludzka mądrość. Ponieważ jego misja pochodzi z inspiracji boskiej, samo oskarżenie go o bezbożność było pretekstem o charakterze politycznym przy niezrozumieniu ze strony współobywateli. Nienawiść wobec niego wzmagał fakt, że jego zachowanie w wypytywaniu i kwestionowaniu odpowiedzi naśladowali młodzi ludzie podający się za jego uczniów, chociaż Sokrates obstaje przy tym, że sam nie głosi prawdy i niczego nie naucza, bo jego zadanie polega po prostu na uświadomieniu ludziom ich pozornej wiedzy.

Z takiego to dociekania, mężowie Ateńscy, wiele wobec mnie powstało nienawiści i to nader srogich i ciężkich, tak iż z nich wynikły oszczerstwa, którym takie nadano miano, że jestem mędrce (σοφός). Obecni bowiem uznają mnie każdorazowo za takiego mędrca w tym, co kogoś drugiego odeprze. Tymczasem, mężowie, jest chyba tak, że w istocie tylko bóg jest mędrce, i w tej wyroczni to orzeka, iż mądrość ludzka niewielkiej jest wartości lub zgoła żadnej. I tylko pozornie orzeka to o Sokratesie, gdy używa mojego imienia, czyniąc mnie przykładem, jakby ktoś rzekł: „ten z nas, ludzie, jest najmądrzejszy, kto jak Sokrates rozpoznał, że co do mądrości to tak naprawdę nic nie znaczy”. Tego zatem ja wciąż przechadzając się szukam i badam, podług nakazu bóstwa, abym kogoś z obywateli czy przybyszów mógł uznać, iż jest mędrce. Skoro mi się zdaje, że nie, wspierając bóstwo wykazuję, że nie ma mędrca. I przez to zajęcie nie miałem sposobności uczynić czegoś znaczącego dla *polis* ani dla siebie samego, lecz w wielkim jestem ubóstwie wskutek tej służby bożej (Pl. *Ap.*, 23 a–c).

Pomimo całego poświęcenia ze strony Sokratesa w tak doniosłej sprawie, napotkał on na wrogość i oszczerstwa, wynikłe niewątpliwie z tego, że osobistości przezeń wypytywane poczuły się urażone czy nawet publicznie poniżone. W konsekwencji został on w przemyślny sposób oskarżony, sama zaś treść oskarżenia była lapidarna i brzmiała następująco:

Takie oto wniósł oskarżenie pod przysięgą Meletos, syn Meletosa, z gminy Pitteus, przeciwko Sokratesowi, synowi Sofroniskosa, z gminy Alopeke: „Sokrates narusza prawo: bogów uznawanych przez *polis* nie uznaje, nowe jakieś bóstwa wprowadzając. Narusza także prawo, deprawując młodzież. Zasługuje na karę śmierci” (D.L. II 41; Pl. *Ap.*, 24 b).

Odparcie oskarżenia o psucie młodzieży i bezbożność wydaje się Sokratesowi łatwe i czyni to wymownie w bezpośredniej rozmowie z Meletosem. Dokonuje niejako jego przesłuchania, co owocuje fragmentem dialogicznym przerywającym monolog oskarżonego filozofa. Nie to jednak dla nas jest tutaj znaczące ani też fakt, że Sokratesowi nie udowodniono zarzucanych przestępstw. Najważniejsze jest bowiem samo zrozumienie konsekwentnej i wytrwałej postawy Sokratesa w uzasadnieniu racji jego sposobu życia i dialogicznego filozofowania.

4. Należy żyć filozofując...

Wobec możliwości uniknięcia kary, o ile zaprzestanie wypytywania, w dwóch miejscach swej samoobrony Sokrates potwierdza nieodwołalność powierzonej mu przez bóstwo misji dociekania mądrości ludzkiej, wykazując przy tym odwagę i dobroczynny wpływ na współobywateli. Najpierw po odparciu zarzutów, w części stanowiącej znaczącą dygresję na temat sposobu życia przezeń obranego, stwierdzając, że i groźba śmierci nie przeszkodzi mu tak wyzywająco filozofować. Albowiem i wcześniej, wypełniając rozkazy na wojnie narażał się na niebezpieczeństwo (pod Pontidają, Amfipolis i Delion), a obecnie „spełniając polecenie boskie, przynajmniej tak jak je zdołałem zrozumieć i pojąć, że należy żyć filozofując, czyli badając siebie samego i innych, stąd miałbym, obawiając się śmierci czy innej rzeczy, opuścić szyk” (Pl. *Ap.*, 29 a). Oto wymowne słowa oskarżonego filozofa:

Sokratesie, my Anytosa teraz nie posłuchamy, tylko cię uwolnimy, ale pod tym warunkiem, abyś już więcej takim badaniem się nie zajmował i nie filozofował; jeśli zaś zostaniesz przyłapany na tym, iż nadal to czynisz, umrzesz. — Gdybyście mnie, jak rzekłem, pod tym warunkiem uwolnili, to bym wam powiedział, że ja was, mężowie Ateńscy, szanuję i miłuję, ale posłucham raczej bóstwo aniżeli was, i póki oddycham i podołam, nie zaprzestanę filozofować, zachęcając was i tłumacząc to każdemu, kogo tylko spotkam. Otóż powiem, jak zwykłem: ty, czcigodny mężu, będąc Ateńczykiem, obywatelem *polis* tak wielkiej, sławnej z mądrości i potęgi, nie wstydzisz się zabiegać o pieniądze, abyś miał ich jak najwięcej, a o sławę i cześć, o rozsądek i prawdę, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ty nie dbasz ani się nie troszczysz?

I gdyby ktoś z was zaprzeczał i mówił, że dba o to, ja go zaraz nie puszcze i nie odejdę, ale go będą wypytywał, badał i sprawdzał, a jeśli mi się wyda, że on nie ma cnoty, a tylko tak mówi, to będę go łajał, że o najwyższe wartości najmniej zabiega, a rzeczy lichsze stawia wyżej. I tak postąpię z młodym i starym, i kogo tylko spotkam, i z obcym, i swoim, a tym bardziej ze swoim, boście mi rodem bliżsi.

Tak bowiem nakazuje mi bóg, dobrze to wiedzcie, a ja sądzę, że wam w *polis* większe dobrodziejstwo nie przypada nad tę moją służbę bożą. Albowiem ja nic innego nie czynię, jeno chodzę i nakłaniam młodych wśród was i starych, abyście się wpięrowali ani o ciała, ani o bogactwa nie troszczyli tak bardzo jak o duszę, by była jak najlepsza: i powiadam, że nie z bogactw cnota powstaje, ale z cnoty bogactwa oraz wszelkie inne dobra ludzkie zarówno prywatne jak i publiczne (Pl. *Ap.*, 29 c–30 b).

Sokrates nie przedstawia siebie jako nauczyciela czy mistrza, a jedynie jako testującego wiedzę innych na mocy boskiego polecenia (θεῖα μοῖρα) i w trosce o dobro duszy. Nagabuje przy tym, zachęca do wyznania i napomina swych rozmówców do zdania sprawy z tego, czy żyją i postępują podług owych wartości etycznych. Sam nie podaje, czym jest cnota (ἀρετή), ale zachęca do rozważenia z przekonaniem, że troska o własną duszę oznacza troskę o cnotę. Dla niego cnota i rozum są podstawowymi wartościami człowieka, ważniejszymi od dóbr cielesnych. Stara się uwolnić swych rozmówców od błędnego przekonania na ten temat oraz zachęca ich do troszczenia się o rozum, prawdę i własną

duszę. Stanowiło to niebывale wyzwanie moralne oraz zerwanie z tradycją, gdyż o wartościach nie miały już decydować dobre urodzenie, majątek, zaszczyty i władza polityczna. Zanim przytoczymy tu drugą kardynalną wypowiedź filozofa w obliczu wyroku śmierci, poruszymy jeszcze jeden wątek z jego apologii, opatrzony przez nas nagłówkiem:

5. Nikt prawy w polityce się nie ostanie...

Sokrates poprzez swe kłopotliwe indagowanie stał się wyzywający i nienośny, zwłaszcza dla polityków zachowujących zwykle pozory kompetencji i prawości. Kierował się motywacją filozoficzną i etyczną, a spotkał się z reakcją prawno-polityczną. Sokrates jako filozof stał się ofiarą nieprawej polityki i to w ustroju demokratycznym, szczytując się ideami wolności i tolerancji. Łatwo jednak w tym wypadku popaść w anachronizmy i kontaminacje; należy rzecz pojmować we właściwym kontekście historycznym i problemowym. Groźba śmierci nie mogła być dlań przeszkodą w filozofowaniu, dlatego bezzasadne są sugestie niektórych badaczy, iż mógłby się bronić lepiej i uniknąć tragicznego losu⁸.

Jak w odpowiedzi na dawne oskarżenia Sokrates podał powierzenie mu misji apollińskiej, tak na zarzut bezbożności powołuje się na swe bóstwo opiekuńcze (*Daimonion*), które powstrzymywało go od bezpośredniego udziału w polityce:

Otóż odradzało mi ono zajmować się polityką i bardzo piękne wydaje mi się to odradzanie. Winniście bowiem wiedzieć, mężowie Ateńscy, że ja, gdybym dawniej zajął się sprawami politycznymi, już bym dawniej zginął i na nic byłbym wam i sobie samemu przydatny. I nie miejcie mi za złe, że mówię prawdę. Nie ma bowiem takiego człowieka, który by ocalał, przeciwstawiając się wam czy jakiejś większości i przeciwdziałając zaiste powstawaniu w *polis* wielu niesprawiedliwości i nieprawości, lecz konieczne jest, by ten, kto istotnie walczy w obronie prawości, jeśli ma choć na krótko ocaleć, działał prywatnie, a nie publicznie (Pl. *Ap.*, 31 d–e).

Sokrates kierował się niezależnością i niechęcią wobec sofistycznej retoryki, uczącej demagogii i pochlebstwa, która bywała na usługach nieprawej polityki. Platon zainscenizuje potem w dialogu *Gorgiasz* rozprawę z taką τέχνη πολιτική, gdzie Sokrates nie bez pewnej sytuacyjnej ironii twierdzi najpierw, że „nie należy do polityków” (Pl. *Grg.*, 473 e), a później powie wyzywająco: „Sądzę, że wraz z nielicznymi Ateńczykami, by nie powiedzieć jedyni, rozprawiam się tak naprawdę ze sztuką polityczną i sam teraz zajmuję się polityką (ἐπιχειρεῖν τῆ ὡς ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνη καὶ πράττειν τὰ πολιτικά μόνος τῶν νῦν)” (Pl. *Grg.*, 521 d)⁹.

⁸ Pogląd o nieprawym uśmierceniu Sokratesa starał się zdemaskować dziennikarz amerykański Stone (1988). Sokrates jako wróg demokracji i nauczyciel tyranów sam sobie zasłużył na stracenie. Ostatnio podobnie wywodzi Waterfield (2009).

⁹ Ironiczny sens tego zdania uszedł uwadze tłumaczy. Czasownik ἐπιχειρεῖν użyty z datiwem (celownikiem) oznacza ‘rozprawienie się z czymś’ (stąd epicheiremat – wnioszkowanie obalające). Z jednej więc strony Sokra-

Dalej w dialogu tym następuje wymyślna aluzja *ex post* do procesu Sokratesa na podobieństwo tego, jakby kucharz oskarżał lekarza w dziecięcym trybunale za rzekome szkodzenie. Oskarżenia w obu przypadkach, przykrego lekarza i dociekliwego filozofa, to przewidywalne reakcje ze strony wszechwładnej i bezrefleksyjnej polityki. Dialog *Gorgiasz* stanowi niejako ‘drugą apologię’ Sokratesa rozprawiającą się z polityczną retoryką jako niegodziwym schlebaniem i demagogią.

6. Μέγιστον Ἀγαθόν

Pomijając jeszcze inne wątki w *Apologii* przechodzimy do momentu decydującego procesu Sokratesa, gdy po uznaniu go winnym niewielką przewagą głosów, wobec sędziów mających zagłosować teraz nad wyznaczeniem kary, filozof w swej drugiej mowie oświadczył, że nie poczuwa się do winy oraz wnosi, by uznano go za dobroczyńcę i doradcę, a więc raczej zasługuje na publiczne utrzymanie w Prytanejonie niż owi zwycięzcy w Olimpiadach:

Cóż więc przypada człowiekowi biednemu i dobroczyńcy, któremu należy się czas wolny dla doradzania wam? Czyż nic bardziej stosownego, mężowie ateńscy, by raczej takiego człowieka utrzymywać w Prytanejonie, i to o wiele bardziej, niżby któryś z was zwyciężał konno na Olimpiadach, w zaprzęgu czy kwadrydze (Pl. *Ap.*, 36 d).

Te właśnie słowa Sokratesa uznali sędziowie za aroganckie i okazały się dlań zgubne. Tak samo arogancka mogła wydawać się Sokratesa propozycja poniesienia niewielkiej kary pieniężnej. I właśnie w tej sytuacji dramatycznego napięcia, wobec możliwości ocalenia życia, gdyby Sokrates obiecał, że zaprzestanie swego dociekania, uda się na wygnanie, niczego takiego filozof nie proponuje. Nie wpływa litościwie na sędziów, a tylko potwierdza swą powinność filozofowania, uznając ją za ‘najwyższe dobro’, bez którego życie ludzkie nie ma wartości. Oto w dosłownym przekładzie te wyzywające słowa Sokratesa wypowiedziane w obliczu wyroku śmierci:

Zapewne ktoś by tak rzekł: „A milczeć i siedzieć cicho ty nie potrafisz, Sokratesie, by żyć sobie z dala od nas?”. O tym właśnie najtrudniej przekonać (πεισάι) niektórych z was. Bo jeśli powiadam, że to jest zawrzenie bogu (τῷ θεῷ ἀπειθεῖν) i dlatego niemożliwe, bym zamilknęła, to mi nie wierzycie (οὐ πείσεσθε), jakbym ironizował (ὡς εἰρωνευομένῳ). Jeżeli powiadam, że największe takie dobro przypada człowiekowi (μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπων τοῦτο): każdego dnia prowadzić rozmowy na temat cnoty i innych wartości, o których wysłuchujecie mnie dyskutującego, badającego samego siebie i innych (περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἑμαυτὸν καὶ ἄλλους

tes platoński kwestionuje ową sofistyczną sztukę polityczną, a – z drugiej – wyznaje skorygowane uprawianie polityki (sic!). Zob. dokładnie Wesoły 2009; Wesoły 2011.

ἐξετάζοντος) — życie zaś bez badania nie jest życiem godnym człowieka (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων) — to tym mniej wierzyście mnie (πίσεισθε), który to mówi. Jest właśnie tak, jak powiadam, mężowie, tylko że przekonać (πείθειν) o tym nie łatwo. Ja jednak nie zwykłem uważać siebie za zasługującego na coś złego (Pl. *Ap.*, 38 a).

Podane w nawiasach wyrażenia greckie pozwalają nam bliżej wniknąć w sens tych nader istotnych słów Sokratesa, który jasno i wymownie potwierdza, czym jest dla niego sedno życia i badania, choć świadomy był trudności przekonania o tym niektórych (kilkakrotne użycie tego samego czasownika w znaczeniu ‘przekonać’, ‘zawierzyć’). Może być w tym zawarta aluzja do mocy perswazyjnej mowy z retoryki Gorgiasza (Pl. *Grg.*, 453 d–455 a). W jego *Apologii Palamedesa* (21) czytamy, że „życie wyzbyte zaufania nie jest do życia” (βίος δὲ οὐ βιωτὸς πίστεως ἐστερημένωι). Jednakże dla Sokratesa najwyższym dobrem w życiu nie jest samo ludzkie ‘zaufanie’ (πίστις), lecz filozoficzna troska o duszę i cnoty. Świadczą o tym użyte przezeń wyrażenia φιλοσοφεῖν, διαλέγεσθαι, ἐξετάζειν, ζητεῖν, σκοπεῖν, ἐρευνᾶν, διατρίβειν. W powyższym tekście chodzi o coś znacznie ważniejszego, o najwyższe dobro (τὸ μέγιστον ἀγαθόν), które polega na ciągłym dialogicznym — w formie pytań i odpowiedzi — dociekaniu, badaniu siebie i innych, czym są cnoty i inne wartości etyczne. Owo sokratejskie badanie (ἐξετάζειν, ἐξέτασις) nie jest zwyczajnym rozważaniem czy rozprawianiem, a swoistym egzaminowaniem czy testowaniem siebie i innych. To jedyne w swoim rodzaju i najbardziej chyba prowokujące wyzwanie ze strony filozofa: „życie bez badania (ἀνεξέταστος) nie jest godne człowieka”¹⁰. Nie chodzi tu przecież o namysł czy rozmyślanie w pojedynkę, ani o weryfikowanie samych zdań czy poglądów, a tylko o testowanie konkretnych osób w żywej rozmowie¹¹.

Tę szczególnie doniosłą deklarację Sokratesa na procesie oraz samo przesłanie filozofowania (φιλοσοφεῖν), które w swej oryginalnej nazwie bierze się ze świadomości niewiedzy, uznajemy za autentyczne, a ich podstawą jest badanie (ἐξετάζειν) siebie i innych we wspomnianym zakresie. Takie wspólne badanie nie jest dane raz na zawsze, nie może być zdobyciem wiedzy pewnej, możliwej do przyswojenia i przekazania (nauczania), lecz stanowi ciągłe dociekanie w formie dialogicznej i testującej. Takie życie filozoficzne nie jest zwykłym teoretyzowaniem, lecz ciągłym poddawaniem próbie siebie i innych (Pl. *Ap.*, 28 e; 29 c–d). Sokrates prawie wszystko kwestionuje, lecz co do jednego nie ma wątpliwości, właśnie co do tak pojętego najwyższego ludzkiego dobra. Nie można być pewnym swych własnych przekonań, jeśli się ich nie skonfrontuje z poglądami innych. Dobro takie nie leży w raz osiągniętej prawdzie, lecz we wspólnym dialogowaniu (διαλέγεσθαι), które prowadzi przynajmniej do oczyszczenia z mylnych poglądów. Sokrates samodzielnie, bez odpowiedzi rozmówców nie może poznać i ustalić niczego

¹⁰ Ostatnio trafnie stwierdził R. Kraut (2009: 233): “The dictum that no one should lead an unexamined life belongs to the philosophy of the historical Socrates, not that of Plato [...] Socratic works can be read as illustrations of what goes wrong when one does not examine ones’ life with sufficient care and intelligence”.

¹¹ Niestety w polskim przekładzie W. Witwickiego („a bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto”) i R. Legutki („a dla człowieka życie bez namysłu nad nim niewarte jest przeżywania”), ta nader istotna deklaracja Sokratesa nie została trafnie oddana.

wiążącego ani dla siebie, ani dla innych. Nie głosił on żadnych prawd, niczego nie pisał i nie uważał się za nauczyciela. Wypytywał tylko i wciągał okazjonalnie różne osoby do intrygujących rozmów na temat cnót i mądrości praktycznej. Wedle słów wyroczni delfickiej okazał się mądrzejszy od innych w tym sensie, że był świadomy swej niewiedzy, podczas gdy inni tylko chęlpili się wiedzą pozorną.

Co więcej, już po wydanym wyroku Sokrates wyobrażał sobie jako coś wspaniałego spędzanie czasu (διατριβή) w Hadesie na rozmowach ze słynnymi herosami, na wypytывaniu i badaniu ich mądrości.

Najważniejsze (τὸ μέγιστον) jednak, że tam badając i wykrywając, jak i tutaj spędzałem czas, który z nich jest mądry (σοφός), a który takim się zdaje, choć nim nie jest. [...] tam z nimi rozmawianie i przebywanie i badanie (διαλέγεσθαι καὶ συνεῖναι καὶ ἐξετάζειν) byłoby ogromnym szczęściem (Pl. *Ap.*, 41 b).

Nasuwa się tu jeszcze inna znamienita wypowiedź Sokratesa z *Kritona* w sytuacji analogicznej, gdy odmawiając ucieczki z więzienia i możliwości ocalenia życia odwołał się do swego uzasadnionego przekonania: „Otóż ja nie tylko teraz, ale zawsze jestem takim, żeby w mych sprawach niczym innym nie dać się przekonać, jak tylko argumentem (μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ), który mnie rozumującemu wydaje się najlepszy” (Pl. *Cri.*, 46 b). Te słowa uwiecznione zostały na antycznej hermie Sokratesa (wystawianej w Muzeum Archeologicznym Neapolu). W tym się też wyraża sedno racjonalnej i perswazyjnej postawy Sokratesa,

Także w *Menonie* Platoński Sokrates dał wyraz swemu stałemu przekonaniu o wartości życia badawczego:

Ponieważ sądząc, że należy szukać (ζητεῖν) to, czego się nie wie, lepsi będziemy i mężniejsi, oraz mniej leniwi, niż gdybyśmy sądzili, że czego nie wiemy, tego ani nie można odkryć (εὐρεῖν), ani nie należy szukać; o to bym całkiem walczył, gdybym mógł zarówno słowem, jak i czynem (Pl. *Men.*, 86 b–c).

Nie jest to jednak wzorzec życia czysto teoretycznego bez głębszych uzasadnień. Troska o duszę jest bowiem podstawą we wszystkim; nie należy jej szkodzić błędnymi poglądami; jest ona cenniejsza od ciała, gdyż od niej zależy prawość i dobre postępowanie (Pl. *Prt.*, 313 a–b; *Grg.*, 512 a). Z tym wiążą się takie na pozór paradoksalne założenia Sokratesa, że każda cnota (ἀρετή) jest wiedzą (ἐπιστήμη), a występki to skutek ignorancji, dlatego nikt nie czyni zła rozmysłnie (zob. Dorion 2004; rozdz. 4).

7. Σοφία — φιλοσοφία

Odnotujmy tu istotny, choć zapomniany bądź nie zawsze uświadamiany fakt rodowodu pojęcia ‘filozofia’. Przed i współcześnie z Sokratesem działało wielu różnych — uczonych

badaczy natury, mędrców czy mędrków, głoszących mniej lub bardziej zdecydowanie swe własne wywody (λόγοι) czy poglądy (δόξαι). Mądrości czy wiedzy szerzonej na temat świata człowieka i πόλις, wyrażanej dotąd w μύθοι i λόγοι, Sokrates przeciwstawił nie jakiś inny λόγος, lecz swoją prowokującą niewiedzę.

Sam fakt dezawuowania przez Sokratesa własnej σοφία sprawił, przynajmniej tak jak go pojmował Platon, nadanie mu miana nie mędrca (σοφός), tylko miłośnika mądrości (φιλό-σοφος), w wymownym odróżnieniu zarówno od sofistów, jak i badaczy natury (φυσιολόγοι). Taka postawa Sokratesa wytworzyła oryginalny w swym rodowodzie sens uprawiania ‘filo-zofii’, czyli właściwie ‘umilowania mądrości’, przy świadomości jej nie posiadania. Tym samym przeciwstawienie σοφία i φιλοσοφία było niebywałym wyzwaniem; prawdziwa bowiem mądrość przysługuje bóstwu, natomiast ludziom przypada jej poszukiwać, odpierać jej pozory, gdyż jest ona znikoma lub żadna. Taka była motywacja i efekt Sokratesowego dociekania wiedzy u innych, które stało się sensem czy misją jego życia z konsekwencjami jego utraty. Należy podkreślić, że wyłonienie się postaci ‘filozofa’ oraz nazwy ‘filozofia’ nastąpiło właśnie za sprawą Sokratesa i to w myśli attyckiej, a nie — jak zwykło się sądzić — za sprawą Pitagorasa, który także niczego nie pisał i pozostaje jeszcze bardziej enigmatyczną postacią.

W każdym razie antyczni, mimo zróżnicowanego stosunku do Sokratesa, uznawali go za filozofa *par excellence*, choć — jak podaje Plutarch za Dikajarchem:

Wielu za filozofów uważa tych, co przemawiają z katedry i wykłady przenoszą do ksiąg. Pomijają tę ciągłą i codzienną działalność, na równi polityczną i filozoficzną, widoczną w czynach i działaniach. [...] A przecież Sokrates nie stawał na piedestale ani nie zasiadał w fotelu, ani też nie przestrzegał określonej pory na dysputę czy przechadzkę ze swymi znajomymi, lecz filozofował żartując, jak przypadło, wespół popijając, zmagając się z niektórymi i chodząc po agorze, czy w końcu uwięziony wypijając truciznę. On pierwszy dowiedział, że życie w każdym czasie i miejscu, w doznaniach i działaniach, po prostu we wszystkim przejęte jest filozofią (Plu. *An seni resp. ger.* 26).

W nowszych studiach wydobywa się ten sokratejski aspekt filozofowania jako szczególnego sposobu życia (Hadot 1995; Horn 1998; Cooper 2007). W tej perspektywie dziwne jest dziś takie stawienie kwestii, jakoby nie było Sokratesa-filozofa, gdyż nie możemy odtworzyć z jakąś dozą pewności jego poglądów czy doktryny. Nowsze studia wydobywają też specyfikę dialogu sokratejskiego, oryginalnej i szczególnej formy filozofowania (Rossetti 2011).

8. Μακροὶ λόγοι sofistῶν — διάλογος Sokratesa

Rodowód dialogicznego filozofowania Sokratesa wraz z jego ironią, elenktyką i aporetyką staje się zrozumiałe w kontekście konfrontacji z sofistycznym zwodzeniem (ἀπατή), erystyką i sztuką orzekania sprzeczności (τέχνη ἀντιλογική). Te w istocie zróżnicowane

sposoby wywodów mogły podówczas wydawać się złudnie podobne, dlatego Sokratesa traktowano jako przebiegłego sofistę. Świadczy o tym ciężący wciąż na nim zarzut zwodniczego czynienia „argumentu słabszego silniejszym”, o czym wspominał na procesie, choć nie ustosunkował się wprost do takiego przypisywania mu oszukańczej sztuki sofistów (Arist. *Rh.*, 1402 b 24; D.L. IX 52).

Istniały jednak zasadnicze różnice pomiędzy popisami (ἐπίδειξις) retorycznymi sofistów a wypytywaniem badawczym (ἐξέτασις) Sokratesa. Popularny także w Atenach retor i sofista Gorgiasz z Leontynów zwracać się miał w teatrze do publiczności z prośbą, by zadawano mu pytania i kwestie do rozważenia, na które miał zręcznie odpowiadać i prawić wyborne oracje (DK 82 A 1). Sokrates zupełnie inaczej zjednywał sobie publiczność, ironizując i parodiując niejako retoryczne popisy Gorgiasza, nie poprzez improwizowane, pełne wdzięku i uczoności odpowiedzi, ale poprzez okazywanie niewiedzy i wypytywanie tych, którzy uważają siebie za znawców w różnych dziedzinach, od polityki po rzemiosła i sztuki. Sokrates bowiem, jak podaje Cyceon, „poprzez badanie i wypytywanie zwykł wydobywać (ujawniać, *elicere*) poglądy tych, z którymi dyskutował, aby to, co zdołali mu odpowiedzieć, jeśli takim się okazało, sam mógł orzec” (Cic. *De fin.*, II 2; *Brutus*, 8. 30–31).

Tak więc sokratejska forma wypytywania i drażnienia odpowiedzi, która dla Platona stała się zaczynem dialogu i dialektyki, była rywalizującym przeciwieństwem sofistycznych i retorycznych popisów (ἐπίδειξις) jako dłuższych dyskursów (μακροὶ λόγοι), których sam Sokrates nie znosił, jako że nie angażują one wprost rozmówców, nie są żywym starciem i testowaniem przekładanych racji ani wnoszeniem nasuwających się w trakcie pytań, zarzutów i wątpliwości. Z tej racji Sokrates niczego nie pisał, gdyż nie miał od siebie do przekazania żadnych gotowych nauk czy prawd; te bowiem starał się dociekać wraz z innymi rozmówcami jedynie w ustnej dyskusji, która nie nadaje się wprost do pisemnego zwerbalizowania czy utrwalenia, nie może więc mieć wartości poznawczej równej odbywanym rozmowom. Takich ograniczeń pisma świadomy był także Platon, który choć tworzył wiele sokratejskich dialogów, to jednak 'rzeczy cenniejsze' pozostawiał dialektyce ustnej.

9. Εἰρωνεία, ἔλεγχος, ἀπορία

W związku z dialogiem sokratejskim należy jeszcze wspomnieć o tym, co niosło z sobą owo dialektyczne wypytywanie i kwestionowanie odpowiedzi, różne wszak od sofistycznych refutacji (Pl. *Grg.*, 457 c–458 d, 461 a–b, 471 d–472 c; *Euthd.*, 272 a–b). W odróżnieniu od wziętych sofistów Sokrates nie chełpił się wiedzą, lecz ironicznie nadawał sobie pozory niewiedzy. Jest to obraz Sokratesa z wczesnych dialogów Platona, w których na sposób ironiczny kwestionował odpowiedzi swych rozmówców. Także Ksenofont (X. *Mem.*, IV 4, 9–10) wzmiankuje o ironicznym wypytywaniu Sokratesa. Sokratejska εἰρωνεία (łac. *dissimulatio*) to swoiste udawanie, zatajanie własnego i przyjmowanie zdania rozmówcy celem ukazania jego błędności. Nie było

to naśmiewanie się, ale pedagogiczny chwyt, który pozwalał odkryć w rozmówcy świadomość niewiedzy¹².

Platon przedstawia Sokratesa indagującego różne osoby, w różnych sceneriach i sytuacjach problemowych. W wielu wczesnych jego dialogach Sokrates uznaje siebie samego, bez wsparcia innych, za niezdolnego do rozstrzygania stawianych kwestii (Pl. *Ap.*, 21 b–d; *Euthphr.*, 5 a–c; 15 c–16 a; *Chrm.*, 165 b–d; *La.*, 186 b–e, 200 e; *Ly.*, 212 a, 223 b; *Grg.*, 509 a; *Men.*, 71 a–b, 80 d; *Hp.Ma.*, 286 c–e; 304 d–e; *Smp.*, 216 d).

Z tym wiąże się odparcie (ἔλεγχος, łac. *refutatio*), czyli testowanie i kwestionowanie zdania rozmówcy na podstawie jego własnych odpowiedzi. To swoiste ukazanie sprzeczności w odpowiedziach, czyli zawstydzienie czy też konfundowanie rozmówcy, nie tyle w sensie logicznym jako sprzeciw, odpieranie, co raczej etycznym jako poddawanie próbie, sprawdzanie deklarowanych przez ludzi kompetencji (Pl. *Ap.*, 29 e; 39 c). Sokrates platoński uważał za wielkie dobrodziejstwo ‘bycie odpartym’, czyli demaskowanie mylnych poglądów (Pl. *Ap.*, 36 c–d; *Grg.* 458 a–b; 461 a, 470 c, 506 b–c; *Euthd.*, 295 a; *Men.*, 84 a–c; *Prt.*, 333 c). Oto dwa najbardziej wymowne miejsca z dialogów Platona:

Nie zdajesz mi się nie wiedzieć, że kto się najbliżej znajdzie Sokratesa i podejdzie w rozmowie, ten już z konieczności — choćby i o czymś innym wcześniej zaczął mówić — nie przestaje być przezeń drażony w rozmowie, zanim nie zda sprawy o sobie samym, w jaki sposób teraz żyje i jak minione życie przeżył. A skoro to mu przypadło, nie prędzej go Sokrates puści, aż to wszystko zeń pięknie i dobrze nie wybada. Ja już przywykłem do tego i wiem, że trzeba to odeń znosić, i wiem dobrze, że i ja sam to znosić będę [...] Dla mnie więc to nic niezwykłego ani niemiłego zostać przez Sokratesa przebadanym (Pl. *La.*, 187 e–188 a).

A cóż takiego myślisz [...], że jeśli najbardziej ciebie zbijam, to czy z jakiegoś innego powodu zbić mam, a nie przez to, bym i sam siebie przebadał, co twierdząc obawiając się, że mylnie coś wiem, czego nie wiem. Więc teraz ja powiadam, że właśnie to czynię — rozpatruję wywód (λόγος) przede wszystkim ze względu na siebie samego, a może też i na innych znajomych. Czy nie uważasz, że to jest wspólne dobro prawie dla wszystkich ludzi, gdy stanie się jasna każda z rzeczy, jak się ma właściwie? — [...] Odwagi więc, [...] odpowiadaj na pytania, jak ci się zdaje, a nieważne, czy to Krytiasz czy Sokrates jest tym, który zbija, lecz bacz myślą na sam wywód (λόγος), jaki wtedy wyjdzie zbijany (Pl. *Chrm.*, 166 c–e).

Taki ἔλεγχος różnił się od sofistycznej sztuki zwyciężania w sporach i orzekania sprzeczności. Sokrates sam nie narzucał swego zdania, lecz sondował wypowiedzi innych i — jak się okazywało — bywały one sprzeczne wewnątrz i niekonsekwentne. Arystoteles wprost podaje, że „Sokrates wypytywał, lecz nie podawał odpowiedzi;

¹² „Jego ironia polega na udawaniu, że to właśnie od rozmówcy chce się on czegoś nauczyć. A jej celem jest doprowadzenie rozmówcy do odkrycia, że na temat dziedziny, w której uważa się on za uczonego, nie wie nic” (Hadot 2000: 54).

wyznaje bowiem, że ich nie zna” (Arist. *SE*, 183 b 7–8). Taką formę dialektyki nazywał Arystoteles pejzastyką, czyli poddawaniem próbie w pytaniach, swoistym egzaminowaniem kogoś kto mówi, że dysponuje wiedzą (Arist. *SE*, 165 b 4–6).

We wczesnych dialogach Platona sokratejskie ‘dialogowanie’ (διαλέγεσθαι) to sztuka związłych pytań i odpowiedzi dla uzyskiwania definicji dociekanej ἀρετή. Dialog sokratejski zaczynał się prostym pytaniem ‘czym coś jest?’ (τί ἐστίν), a odpowiedzi rozmówców nie okazywały się rozstrzygające, pozostawały ‘bez wyjścia’, czy aporiami, trudnościami i wątpliwościami. Przykładem aporetyczności jest dyskusja nad pobożnością w *Eutyfronie*, nad męstwem czy odwagą w *Lachesie*, nad przyjaźnią w *Lysisie*, nad opanowaniem w *Charmidesie*, czy też nad pięknem w *Hippiaszu Większym*. Nawet w późniejszych dialogach Platona aporetyczność powraca, jak w *Menonie* — w odniesieniu do nauczalności cnoty oraz w *Teajecie* — w odniesieniu do definicji wiedzy. W tym ostatnim dialogu pojawia się platoński Sokrates z jeszcze inną metodą wypytywania, zwaną maieutyką (analogiczną do sztuki położniczej), jednak nie wydaje się, aby odnosiła się ona do postaci historycznego Sokratesa. Tak samo nie odnosiło do doń wszystko to, co przydzielił mu Platon w dialogach średnich i późnych, łącznie z teorią anamnezy, idei-form, natury duszy i rozbudowaną dyskusją politologiczną.

Ἐλεγχος i ἀπορία w trybie testowania nie mogły Sokratesowi zjednywać przyjaznych rozmówców. Łatwiej jest bowiem pytać niż odpowiadać. Trazymach zarzucał to Sokratesowi (Pl. *R.*, 336 c; 337 d–e), a inni tym odpieraniem się irytowali, nie dawali się przekonać, a nawet się odgrażali (Pl. *Grg.*, 506 b–c; *R.* 337 a, 341 a; *Tht.*, 151 c–d, 161 a, 168 a). Czy Sokrates faktycznie wypytywał innych świadomy swej niewiedzy, czy tylko ironicznie nadawał sobie takie pozory, aby w pytaniach krzyżowych zbijać odpowiedzi? Tak czy inaczej jednych rozmówców irytował, a innych inspirował do głębszego namysłu nad stawianymi kwestiami. Takie to było Sokratesowe przesłanie w dociekaniu mądrości ludzkiej i prowokująca nośność jego indagowania. Filozofowanie Sokratesa pełniło rolę testującą i odpierającą, czym ma być uwalnianie od błędnych przekonań, a konstruktywne i inspirujące było w sensie wspólnego dociekania, badania, jak należy żyć mądrze i godziwie, co zalecał także Demokryt.

10. Platon sokratyk

Największym z sokratyków był oczywiście Platon, twórca Akademii, który uczynił z Sokratesa głównego protagonistę swych dialogów, a nawet rzecznika własnej nauki o ideach. W konfrontacji z innymi osobami dialogów, najczęściej z sofistami, Sokrates to cały czas postać ironiczna, nagabująca, dociekliwa, fascynująca, ale i nieodgadniona w swej literackiej i filozoficznej kreacji. Tak więc Platon przejął i niebywale rozwinął samą formę dialogiczną i metodę dialektyczną, inspirowany ustnymi dyskusjami Sokratesa, jego pasją wypytywania innych, kwestionowania odpowiedzi i całą strategią sytuacyjnych konwersacji. Sokrates historyczny niczego nie pisał, a jedynie elenktycznie dociekał istoty cnót i mądrości praktycznej. Platon zaś wprawdzie wiele pisał, lecz

wzorem swego mistrza przede wszystkim dyskutował; dlatego nie tworzył monologicznych rozpraw, lecz dialogi stanowiące μίμημα (naśladowanie) żywych dyskusji sokratejskich. Miał przy tym świadomość ograniczoności, nieodpowiedniości i nieadekwatności wykładni pisanej, o czym sam donosił w *Fajdrosie* oraz w *Liście VII*.

Zresztą Platon zawdzięczał Sokratesowi nie tylko dialog i dialektykę, lecz także podstawową dziedzinę dociekań: czym są poszczególne cnoty (ἀρεταί) oraz najwyższy przedmiot poznania i nauczania (τὸ μέγιστον μάθημα), czyli idea Dobra. W niebywały sposób rozwinął on sokratejską dialektykę, od sztuki pytań i kwestionowania odpowiedzi (ἐλεγχος), poprzez wywody próbne na podstawie założeń (ἐξ ὑποθέσεως), do wiedzy (ἐπιστήμη) o istocie rzeczy operującej łączeniem i dzieleniem (συναγωγή, διαίρεσις) idei-pojęć. I właśnie dialektykę uznał za najwyższą z nauk i mądrości, która ma w długiej drodze zmierzać do wykrycia najwyższego przedmiotu poznania, czyli idei Dobra. I tak w *Politei* (VI–VII) Sokrates najpierw wstrzymał się przed przedwczesnym jej określeniem, a następnie stawiając wymogi edukacji matematycznej, aby przejść do wyższego poziomu dociekań dialektycznych, naprowadza na sposób określenia owej idei Dobra w trybie typowo elenktycznym, czyli „odrywając ją od wszystkich innych rzeczy; i tak jak w boju przechodząc przez wszystkie odparcia, pragnąc nie podług mniemania, lecz podług istoty odpierać, w tym wszystkim trwałym wywodem rozstrzygać” (Pl. R., 534 b).

Dociekane w trybie elenktycznym Dobro (Ἀγαθόν) to znamienity i nader ważny motyw filozofii Platona, podjęty także w jednym z ostatnich jego dialogów, w *Filebie*, gdzie powraca Sokrates jako protagonista, dochodząc do ustalenia pewnej skali ludzkich dóbr. Ponadto wywody *O Dobru* miały być głównym przedmiotem tzw. ‘poglądów niepisanych’ (ἄγραφα δόγματα) Platona, jednak w aspekcie bardziej matematyzującym (pitagoryzującym) i systemowym, jeśli wierzyć Arystotelesowi i jego komentatorom (Wesoły 2008).

Wielu badaczy Platona przetwarzało jego filozofię, jakby była wyrażana w rozprawie czy traktacie fachowym. Wiązało się to z pomniejszaniem czy eliminowaniem figury Sokratesa, trudnej wprawdzie do identyfikacji historycznej, ale nader istotnej w dramaturgii dialogów. Przeoczenie, czy wręcz celowe pominięcie dziedzictwa sokratejskiego, oznacza zubożenie i zniekształcenie filozofii Platona przez sprowadzenie jej niekiedy do epifanii prawdy. Sokrates wypytyjący, ironista, elenktyk i aporetyk, jest filozofem dialektykiem, który nie dogmatyzuje, dając świadectwo krytycznej i otwartej sztuki filozofowania. Komponując dialogi i rozwijając dialektykę sokratejską, Platon świadomy był tego, że dociekanie prawdy jest długą intersubiektywną metodą rozpoznawania i zbijania pozorów, stawiania założeń i przebrnięcia przez mylne drogi przy największym skupieniu myślowym.

Sokrates musiał być osobowością irytującą, fascynującą i nieodgadnioną zarazem, skoro inspirował swych przeciwników i zwolenników do podjęcia wyzwań tak różnych i rywalizujących z sobą. Chociaż zaprzeczał temu, by czegokolwiek i kogokolwiek nauczał, niebywałe jest to, jak jego naśladowcy przypisywali mu niedające się uzgodnić poglądy, jak różne były dla nich inspiracje postawy badawczej mistrza jako dialogicznego testowania i dociekania cnót, mądrości i najwyższego dobra (zob. Vander Waerd 1994). Kwestie te podejmiemy w oddzielnym artykule.

NOWSZA BIBLIOGRAFIA

- AHBEL-RAPPE S., KAMTEKAR R., 2009, (ed.), *A Companion to Socrates*, Blackwell.
- BEYS, K., 2001, *The Trial of Socrates*, Athens (także po grecku, niemiecku, francusku i japońsku).
- BRICKHOUSE, T., SMITH, N., 2004, *Plato and the Trial of Socrates*. London.
- BRISSON, L., 1997, *Platon, Apologie de Socrate. Criton*, Paris.
- CENTRONE, B., TAGLIA, A., 2010, *Platone, Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone*, Torino.
- COOPER, J. M., 2007, *Socrates and Philosophy as a way of life*, w: D. Scott (ed.), *Maieusis: essays in ancient philosophy in honour of Myles Burnyeat*, ss. 20–44, Oxford.
- DORION, L.-A., 2004, *Socrate*, Paris (także po grecku i włosku).
- DÖRING, K., 1998, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, w: Flashar, K. (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Basel, ss. 141–364.
- ERLER, M., 2007, *Platon*, w: Flashar K. (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Basel.
- FIGAL, G., 1995, *Sokrates*, München (po włosku: Bologna 2001).
- GIANNANTONI, G., 1990, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol. I–IV, Napoli.
- GIANNANTONI, G., 1993, *Socrate*, Roma.
- GIANNANTONI, G., 2005, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, B. Centrone (cur.), Napoli.
- HADOT, P., 2000, *Czym jest filozofia starożytna?*, przełożył P. Domański, Warszawa.
- HORN, CH., 1998, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München (także po włosku).
- KAHN, CH., 1996, *Plato and the Socratic dialogue*, Cambridge (także po włosku).
- KRAUT, R., 2009, *The Examined Life*, w: Ahbel-Rappe S., Kamtekar R., 2009, ss. 228–242.
- LEGUTKO, R., 2003, *Platon, Obrona Sokratesa*, tłumaczenie i komentarz, Kraków.
- MORRISON, D., 2000, *On the Alleged Historical Reliability of Platos's 'Apology'*, *AGPh* 82, ss. 235–265.
- MORRISON, D., 2011, (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge.
- REALE, G., 2000, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano.
- REEVE, C. D. C., 1989, *Socrates in the Apology*, Indianapolis.
- ROSSETTI, L., 2011, *Le dialogue socratique*, Paris.
- TAYLOR, C. C. W., 2000, *Socrates. A Very Short Introduction*, Oxford.
- VLASTOS, G., 1991, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge (także po grecku, francusku i włosku).
- VANDER WAERDT, P. A., 1994, *The Socratic Movement*, Ithaca–London.
- WATERFIELD, R., 2009, *Why Socrates Died: Dispelling the Myths*, New York.
- WESOŁY, M., 2008, 'System analityczny' Platona w relacji krytycznej Arystotelesa, *Roczniki Filozoficzne* 56, ss. 299–320.
- WESOŁY, M., 2009, *Platona „Gorgiasz” – kompozycja, zarzewie agonu i sokratejska wymowa* w: A. Pacewicz (red.), *Kolokwia Platońskie: Gorgiasz*, Wrocław, ss. 15–29.
- WESOŁY, M., 2011, *Plato's 'Gorgias' as a Dramatic Requiem upon the Vindication of Socrates' Life and Death*, *Diotima* 39, ss. 99–110.

MARIAN WESOŁY
/ Poznań /

»Megiston Agathon« (Pl. *Ap.*, 38 a) – The Heart of Socrates' Life and Philosophical Challenge

We suggest a certain minimal approach to the historical Socrates on the basis of Plato's *Apology*. This text makes it possible to reconstruct the authentic charge and the defense line of Socrates, as well as his motivation and the quintessence of his philosophical challenge. The most important thing is what the philosopher says in the face of his death sentence: that the greatest good for a man is to live an examined life focusing on virtues and ethical values. Unfortunately, the preponderance of studies, even the most recent ones, fail to recognize the philosopher's provocative challenge, whilst it is not only a crucial motif in the Socratic examining (ἐξετάζειν), i.e. testing the interlocutors' knowledge by means of irony, elenchos and aporia, but also an inspiration for his direct and indirect followers in seeking virtues and the greatest good.

KEYWORDS

Socrates, Plato, the greatest good, irony, elenchus, aporia