

Erler, Michael

"Plato Socraticus" - 'Apologia Sokratesa' i 'Eutyfron'

Peitho 2, 79-92

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.

‘Plato Socraticus’ – *Apologia Sokratesa* i *Eutyfron**

MICHAEL ERLER / *Würzburg* /

Aby najogólniej scharakteryzować twórczość Platona jako sokratyka, uwzględniamy tu z pierwszej tetralogii Platona tylko dwa czołowe utwory, sięgając jednakże do jeszcze innych jego wczesnych dialogów. Albowiem motyw oskarżenia i obrony Sokratesa stał się dla jego ucznia, Platona, motywacją i wyznacznikiem jego otwartego i stymulującego filozofowania, uwiecznionego w słynnych dialogach sokratejskich (*logoi Sokratikoi*). Podjęte przez nas wątki tematyczne nazwane zostały podług poniższych nagłówków (1.–5.). Kwestie te są też żywo dyskutowane w nowszej literaturze przedmiotu, do której czynimy odniesienia, a także odsyłamy do naszej szerszej wykładni filozofii Platona (Erler 2006; Erler 2007).

1. Filozofia jako ‘troska o duszę’: *Apologia*

W *Apologii* przedstawia Platon pewne wydarzenie raczej bez znaczenia dla historii powszechnej, ale istotne dla historii filozofii i myśli europejskiej: skazanie Sokratesa na śmierć w roku 399 p.n.e. Głównymi zarzutami było to, że Sokrates nie wierzył w tradycyjnych bogów, psuł młodzież i wprowadzał nowe bóstwa. Platon był według własnego świadectwa obecny na procesie (*Ap.* 34 a; 38 b). Jego relacja odpowiada ówczesnej procedurze karnej: po wprowadzeniu (*Ap.* 17 a–18 a) podjęty zostaje przedmiot rozprawy

* Tekst pochodzi z książki: © Michael Erler, *Platon*. Verlag C.H. Beck oHG. München, 2006. Dziękujemy autorowi i wydawcy za zgodę na polski przekład następujących rozdziałów z tej cennej książki: IV. 1; V. 1; IV 2; V 2; II. 3.

(*Ap.* 18 a), następuje obalenie oskarżenia (*Ap.* 19–28) oraz epilog (*Ap.* 28 b–34 b), przewany przez pewien ekskurs o Sokratesie i jego własnej ocenie. Jednakże w tekście tym nie należy dostrzegać dokumentu ściśle historycznego. Niektóre tezy i sposoby zachowania Sokratesa mogą wprawdzie odzwierciedlać osobliwości postaci historycznej, jak np. jego sceptycyzm wobec możliwości osiągnięcia poznania (Döring 1987). Wszelako postać Sokratesa w apologii została tak przedstawiona, by zostały powiązane komponenty historycznej prawdy z przedstawieniem idealnym, które Platon postrzegał jako cechę prawdziwego filozofa. Dlatego jest też trudno w *Apologii* odróżnić historycznego Sokratesa od jego postaci literackiej. Nie jest zresztą całkiem pewne, czy *Apologia* jest jednym z pism Platona z jego wczesnego okresu twórczości (Heitsch 2002: 177–180).

Wróćmy jednak do tekstu, do formy, podług której broni się Sokrates w *Apologii* przed gremium sędziowskim, oskarżony o psucie młodzieży i wprowadzanie nowych bogów. W istocie jego mowa ma na względzie troskę o duszę sędziów, których zamierza on uwolnić od błędów oraz poddać próbie, a z oskarżających czyni ich oskarżonymi. Temu celowi służy ostatecznie każda z trzech mów, w których Sokrates dystansuje się od badania natury i sofistyki, przedstawia swe życie jako badanie samego siebie i ‘troskę o duszę’, a swoją postawę uzasadnia orzeczeniem wyroczni w Delfach, zgodnie z którą nikt z ludzi nie jest odeń mądrzejszy (*Ap.* 20 e n.). Sokrates jest przekonany, że wyrocznia myli się i każdy inny jest mądrzejszy od niego samego. Jednak w swoich rozmowach utwierdza się on ciągle w tym, że nie odbiega daleko od wiedzy rzekomych ekspertów takich jak politycy (*Ap.* 21 b–e), poeci (*Ap.* 22 a–c) czy rzemieślnicy. Wypytywanie ich oczywiście nie przysporzyło mu przyjaciół. Wszelako ukazuje, że wyrocznia ma rację w tej mierze, w jakiej on odmawia sobie wiedzy o tym, o czym sam nie wie. Jego przezwaga polega więc na świadomości własnej niewiedzy.

Na podstawie takiego rozpoznania Sokrates uzasadnia nadane mu boskie polecenie, by również innych ludzi wspomagać w świadomości ich własnej niewiedzy. Odtąd Sokrates zachowuje się w sposób niebywały. W tej krytycznej dla siebie sytuacji nie stara się przypodobać sędziom, tylko ich szokuje swym zapewnieniem, że działa z boskiego polecenia (*Ap.* 30 a) i dla dobra swych współobywateli testuje wiedzę czołowych obywateli i fachowców (*Ap.* 28 e), jak jakiś giez nie dając im spokoju i nieprzerwanie poszukując prawdy. W takim postępowaniu nie ma przecież nic podlegającego karze; raczej zasłużył on na uznanie i honorowe utrzymanie w Prytanejonie, budynku publicznym dla zasłużonych najwyższych urzędników.

Apologia ukazuje, że Sokrates nawet za cenę utraty życia nie wyrzeknie się tego boskiego posłannictwa. Inne dialogi ukazują, jak konsekwentnie wypełnia on to boskie polecenie. Sposób, w jaki Sokrates w dialogach Platona odpiera oszczerstwa, odrzuca punkty oskarżenia, broni konsekwentnie i nieugięcie swego stanowiska, nadał mu tej autentyczności i siły perswazyjnej, która w antyku i jeszcze dzisiaj fascynuje czytelnika. Czyni to zrozumiałym, dlaczego Sokrates dla Platona i swych przyjaciół (*Phd.* 118 a) “był z ówczesnych ludzi najznakomitszy i zarazem najroztropniejszy i najsprawiedliwszy”.

Sokratejska ‘troska o duszę’ innych, którzy wymagają przemiany duchowej, podważa wiedzę pozorną, zastępuje dogmatyczną pewność autentycznym badaniem i przy tym

nie liczy się z potocznymi poglądami. Stanowi to nowy ważny aspekt filozofii, który odtąd związany jest z imieniem Sokratesa i Platona. Podstawą jest przekonanie, że dusza jest centrum człowieka i zadaniem filozofii; dusza ta ma ustrzec go przed błędami, wspomagać w poszukiwaniu prawdy i szczęścia. Dlatego Sokrates akceptuje swe skazanie na śmierć, albowiem nie śmierć, tylko szkodenie duszy jest prawdziwym złem.

Sokratejska 'troska o duszę' dotyczy jednak nie tylko stopnia kompetencji poszczególnych polityków, poetów i rzemieślników. Jak ukazują dialogi, Platon poprzez Sokratesa poddaje próbie ważne aspekty życia kulturowego i wychowania w Atenach. Na przykład w dialogu *Eutyfron* testowanie dotyczy tradycyjnych wierzeń religijnych; w *Gorgiaszu* zadań i możliwości retoryki; w *Fajdrosie* kwestionowane są zalecane ujęcia możliwości ludzkiego komunikowania się; w *Ionie* i w częściach *Politei* chodzi o tradycyjne pojęcie poezji jako zasobu wiedzy i reguł zachowań w ludzkim życiu; w takich dialogach jak *Protagoras* czy *Menon* mierzy się Sokrates z ówczesnymi wzorcami wychowania, krytykując zwłaszcza sofistów, a w *Politei* przedkładając swe własne wyobrażenie o wychowaniu (*paideia*). 'Troska o duszę' platońskiego Sokratesa odnosi się do ogólnej krytyki kultury, która jednak nie pozostaje całkiem negatywna, lecz dostarcza nowych aspektów i pozostawia miejsce dla asymilacji i integracji różnych elementów tradycyjnych.

2. „Życie bez badania nie jest życiem godnym człowieka” (*Ap.* 38 a)

Podstawą dla sokratejskiej troski o duszę (*therapeia tēs psychēs*) jest pragnienie zaprzeczenia stwierdzeniu wyroczni w Delfach, według której Sokrates miałby być najmądrzejszym z wszystkich ludzi (*Ap.* 21 a). Przy tym musiał on oczywiście rozpoznać, że 'mądrzejszy' jest od innych ludzi, o ile nie wmawia sobie, iż wie to, czego sam w rzeczywistości nie wie (*Ap.* 20 e–22 e). Sokrates rozpoczyna misję uwolnienia swych współobywateli od pozornej wiedzy i ulepszenia ich duszy (*Ap.* 23 b). Przekonany jest również, że po jego skazaniu na śmierć inni podejmą się tego samego zadania.

„Wielu będzie takich co was do badania przywiodą, których ja odtąd jedynie powstrzymywałem, a wy w ogóle tego nie zauważyliście. I o tyle będą oni dla was uciążliwi, o ile są młodszy, i wam tym bardziej niechętni” (*Ap.* 39 c–d.).

Oświadczenie Sokratesa winno i może być zarazem pojęte jako 'interpretacja własna' Platona. To bowiem, co historyczny Sokrates praktykował, ilustrują dialogi Platona, jak *Laches*, *Charmides*, *Eutyfron*, *Protagoras*, *Lysis*, *Eutydem*, w których zostały podane takie 'ustne sprawdziany troski o duszę', gdzie Sokrates występuje jako 'koński giez' i wpędza w aporie swych partnerów poprzez testowanie. Dialogi te są przy tym literacko wypracowane w taki sposób, że czytelnik czuje się zaproszony do wspólnego myślenia, żeby nie zrażać się trudnościami rozmówców dialogu i samemu nastawić się na testowanie. Wprawdzie nie rzadko sam bywa podobnie bezradny, jak partnerzy Sokratesa w dialogach, lecz poprzez to zostaje zapewne pobudzony do tego, by na nowo rozmyślać o fascynujących, choć jawnie problematycznych, kwestiach. Ten niewątpliwie zamierzony przez

Platona efekt widoczny jest przede wszystkim w jego ‘aporetycznych’ dialogach. Lektura tychże dialogów sprawia trudności analogiczne do trudności, jakie Sokrates sprawiał swoim rozmówcom. W każdym bądź razie Platon wyraźnie dąży do tego, by owe dialogi nie tylko ukazywały, jak Sokrates testuje wiedzę swych współrozmówców, ale także jak demaskuje on pozór ich rzekomej wiedzy. Dialogi winny wywoływać u czytelników to, co Sokrates u swoich rozmówców. Winny one wbić żądło własnego wątplenia i sprawić, by ludzie stali się otwarci na uczenie się. U rozmówców – jak i u czytelników dialogów – zakłada się gotowość do zrewidowania niektórych poglądów i do zaakceptowania nowych. Sokrates formułuje to w *Fedonie*: „Zakładając za każdym razem argument, który ocenić mogę jako silniejszy, to, co wyda mi się z nim współbrzmieć, przyjmuję jako prawdziwe (...), co zaś nie współbrzmi, nie uznaję za prawdziwe” (*Phd.* 100 a). Taka zasada gotowości do rewizji, gdzie każdy punkt wyjścia pojęty jest jako ‘hipotetyczny’, póki jest sprawdzany i póki w dalszym ciągu nie popadnie w sprzeczność z innymi, kształtuje sokratejsko-platońskie uwarunkowanie poszukiwania prawdy. Właśnie w tych dialogach zostają ukazane ujęcia takich wartości, jak męstwo, pobożność, umiarkowanie czy sprawiedliwość, jako dowolnych czy przynajmniej kiepsko uzasadnionych, a które nie tylko współrozmówcom Sokratesa w tekście, lecz także współczesnym czytelnikom, wydają się być całkiem zdroworozsądkowe i zasadne. Sokrates nie akceptuje odniesień do potocznych wyobrażeń. Liczy się dla niego tylko uzgodnienie poglądów z danym współrozmówcą.

„Mnie zaś wystarczy, że jedynie ty zgadzasz się ze mną i zaświadczasz, i ja jedynie liczę na ciebie, a innych zostawmy w spokoju” (*Grg.* 475 e–476 a). Jednak nie może chodzić tutaj o uzgodnienie za wszelką cenę. Bierna zgoda na pytanie Sokratesa, jak pokazuje przykład Agatona (*Smp.* 201 b), nie oznacza jeszcze, że odnośny pogląd jest słuszny: to, iż nie można mu zaprzeczyć, nie oznacza bynajmniej, że sam argument jest trafny (*R.* 478 b n.).

Takie dialogi jak *Laches*, *Eutyfron* czy *Charmides* ukazują zatem Platona w jego formie i funkcji jako sokratyka. Sokrates rozmawia w tych dialogach z ludźmi, którzy roszczą sobie szczególne kompetencje. Zamierza on zrozumieć, na jakich podstawach wykonują oni swe zajęcia, realizują swoje poglądy i organizują swe życie. Od strategów, jak Laches i Nikias (*Laches*), pragnie dowiedzieć się, czym jest męstwo; od kapłana, jak Eutyfron (*Eutyfron*), co uważa on za zbożność; od młodego, dobrze wyedukowanego i umiarkowanego Charmidesa (*Charmides*) pragnie nauczyć umiarze; od Trazymacha (*Politeia*) zaś dowiedzieć się o istocie sprawiedliwości. Żaden jednak z partnerów nie wytrzymał próby; wszyscy na różny sposób popadli w wątpliwość i zakłopotanie. Ich wyobrażenia okazują się trudne do uzasadnienia, a nawet niezrozumiałe. Powstaje więc wątpliwość, czy faktycznie posiadają oni pożądaną wiedzę lub deklarowane przez siebie cnoty (*Chrm.* 159 a; *La.* 190 c).

Podstawą słownego testowania jest teza Sokratesa, zgodnie z którą ten, kto dysponuje daną cnotą (*arētē*), musi umieć się o niej wypowiedzieć (*Chrm.* 159 a). Takie dialogi jak *Charmides* lub *Laches* jasno przy tym ukazują, że cnota jest tożsama pewną wiedzą, która musi jednak zostać bliżej określona. Takie utożsamienie może wydawać się obce myśli nowożytnej, odpowiada jednak greckiemu sposobowi mówienia. Albowiem grec-

kie słowo na oznaczenie cnoty zależy od przymiotnika 'dobry', łącznie z jego stopniem najwyższym *aristos*. 'Arētē' oznacza u rzeczy, narzędzi czy ludzi, coś w rodzaju 'bycia dobrym'. Nóż ma swą *arētē*, gdy dobrze tnie, oko ma swą *arētē*, gdy dobrze widzi, człowiek ma swą *arētē*, gdy dobrze wypełnia swe zadanie. Często opis zachowania moralnego dokonywany jest w języku greckim za pomocą wyrażen z dziedziny wiedzy. Poeta Archiloch powiada: „Mogę (= potrafię) miłość miłością odplacić” (Archil. fr. 14). Tezy Sokratesa, często pojmowane jako paradoksy — cnota jest pewną wiedzą (*Men.* 87 c–89 a); nikt świadomie i umyślnie źle nie postępuje (*Grg.* 488 a; *Men.* 77 d–e; *Ap.* 25 d–26 a); cnota tworzy pewną jedność (*Prt.* 329 c–333 e; Görgemanns 1994: 125 n.) — są konsekwencjami takiego ogólnego poglądu.

3. Filozofowanie jako boża służba: *Eutyfron*

Ten proces transformacji można szczególnie dobrze zauważyć w podejściu Sokratesa do tradycyjnych kwestii religijnych. W swych dialogach nadaje Platon wierzeniom religijnym nie tyle małe znaczenie (Albert 1998: 13–208), co raczej inkorporuje on je do swojej filozofii tak, iż jego racjonalne poglądy nabierają bez mała religijnego zabarwienia.

Platoński Sokrates rozmaicie podkreśla swój stosunek do bogów (Erler 2002). Określa siebie jako wysłannika Boga (*Ap.* 31 a) oraz uznaje za boski dar swoją zdolność trafnego doboru partnera do filozoficznej dyskusji, pomagania innym w nabywaniu wiedzy i dostarczania impulsu w poznawaniu samego siebie (*Th.* 150 c). Często odwołuje się on do natchnienia czy boskiej inspiracji w prowadzeniu rozmowy (*Lg.* 682 e; 722 c). Bóg jest przy tym dla Platona niewzruszoną normą, dzięki której można przeciwstawić się sofistycznemu relatywizmowi (*Lg.* 716 c). To on staje się punktem odniesienia. Będzie się wymagać upodobnienia do Boga w takim stopniu, w jakim człowiek potrafi (*homoiosis toi theoi*), i stanie się to maksymą platońskiej etyki (*Phdr.* 249 c; *Th.* 176 e; *Ti.* 90 b–c).

Powyższe odniesienia do kontekstu religijnego są czymś więcej niż ironiczną grą i czystą inscenizacją. Jest jednak zrozumiałe, że dyskurs religijny różni się od filozoficznego nie tyle aspektami treściowymi, lecz tym, że pierwszy pomija dostarczenia uzasadnień dla tego, co ogólnie rozpoznane jest jako słuszne, co czyni filozofia. W *Fedonie* na przykład naprzemiennie występują teoretyczne dowody na nieśmiertelność duszy i odwołania do tradycji religijnych. Zakaz samobójstwa tłumaczony jest teologicznie (*Phd.* 62 c), nieśmiertelność duszy uzasadniona jest argumentacyjnie. W *Fajdroście* (246 c) nieśmiertelność ta jest dowiedziona argumentem, podczas gdy istota duszy tłumaczona jest przy pomocy 'boskiego logosu', rydwanu i woźnicy (246 a). Dialog filozoficzny zakłada więc to, co dyskurs religijno-teologiczny przyjmuje bez jakiegokolwiek uzasadnienia. W *Fajdroście* Sokrates w sposób bezsporny ustala hierarchię między religią i filozofią, kiedy utrzymuje, że również bogowie uzyskują swój boski status tylko poprzez kontemplację idei (249 c). W pewnych wspólnych obszarach rozważań religijne poglądy nie znajdują się na tym samym poziomie argumentacji filozoficznej. Jednak elementy religijne zostały w nich zintegrowane z dyskursem filozoficznym.

Taki proces integracji jest rezultatem pewnej gruntownej dyskusji z panującą religią. Jak już inni filozofowie przed nim, na przykład Ksenofanes (ok. 580 przed Chr.), także Platon krytykuje antropomorficzne przedstawianie bogów oraz ukazywanie ich amoralnego zachowania (R. 377 e–383 c) (Morgan 1992), które opiewają eposy homeryckie. W takim zachowaniu bogów ujawnia się brak norm moralnych oraz jakiegokolwiek wzorca dla ludzi: „O Herze skrępowanej przez syna, o Hefajstosie strąconym przez ojca, gdy stawał w obronie smaganej matki, o tych walkach bogów, które Homer wymyślił, tego nie należy dopuszczać do miasta, bez względu na to, czy to zamysł przedstawienia był alegoryczny czy nie” (R. 378 d). Odrzuca się podstawę religijności homeryckiej, w której dewocja manifestuje się w wymianie dawania i przyjmowania (*do ut des*) między Bogiem i człowiekiem, jak to przykładowo zachodzi w modlitwie Chrysesa w pierwszej pieśni *Iliady* (Hom., *Il.*, A 37 n.; por. Pl., *Euthphr.* 14 d–e). Platon przeciwnie, postrzega w zachowaniu pośrednim właściwą podstawę prawdziwej pobożności (Lg. 716 e).

Świadectwem krytycznym, a także nową orientacją względem trafnego ‘mówienia o bogu’ — słowo teologia występuje po raz pierwszy u Platona (R. 379 a) — jest dialog *Eutyfron*, który nosi podtytuł: *O świętości (Peri hosiou)*. Akcja dialogu, który należy do pierwszej fazy twórczości Platona, rozgrywa się w ramach czasowych procesu, oskarżenia i skazania na śmierć Sokratesa (399 p.n.e.) i jest ściśle związana z dialogami *Apolo-gia*, *Kriton* i *Fedon*. Sceną odbywanej rozmowy jest portyk ‘Archonta Króla’, urząd do spraw religijnych państwa, położony na południe od Akropolu. Sokrates został tam wezwany, by dowiedzieć się o pisemnym pozwie (*graphe*) złożonym przeciwko niemu przez Meletosa, z którym przypadnie mu się zmierzyć podczas swej obrony (*apologia*). Przed frontem tego budynku spotyka Sokrates Eutyfrona i nawiązuje się między nimi dyskusja na temat, czym jest pobożność. Okazją jest decyzja Eutyfrona, by złożyć przeciw swemu ojcu oskarżenie o mord na jednym ze sług. Uzasadnienie prawa do takiego zachowania postrzega Eutyfron w swych kompetencjach kapłańskich. Dlatego uważa, że jest tego znawcą i wie, czym jest, a czym nie, zbożność. Tylko taką wiedzą chce się on kierować. Nie obchodzi go to, że inni jego intencję oskarżenia własnego ojca uznają za szokującą (*Euthphr.* 4 e). Tym samym podany jest motyw dla dalszej dyskusji. Sokrates chce wiedzieć, co Eutyfron rozumie jako ‘zbożność’, aby na podstawie jego świadomego zachowania mógł rozstrzygnąć własne niepewności. Eutyfron odpowiada na pytanie: “czym jest pobożność”, najpierw podając przykłady, ale zmuszony jest uznać, że istota danej rzeczy nie jest możliwa do wyjaśnienia przez odniesienia do jej przejawów. Jego kolejna odpowiedź, że „pobożność jest tym, co lubią bogowie” (*Euthphr.* 6 e) prowadzi w trafnym kierunku. Jednak — jak zauważa Sokrates — (*Euthphr.* 7 a): „Jeśli coś jest trafne, nie mówi nam nic o tym, co jest też prawdziwe”. Faktycznie Eutyfron nie może adekwatnie uzasadnić swej propozycji, ponieważ wychodzi z założenia, że wśród bogów ma miejsce podział i dlatego funkcjonują różne poglądy dotyczące tego, co oni uważają za pobożność. Okazuje się być zwolennikiem homerowej antropomorficznej wizji bogów, gdzie nie każdy bóg ceni to samo (*Euthphr.* 8 a). Również poprawiona wersja „zbożne jest to, co lubią wszyscy bogowie”, przekracza próg sprawdzalności. Eutyfron nie traktuje jako porady użytecznej uwagi Sokratesa o związku pobożności ze sprawiedliwością

(*Euthphr.* 12 d). Po tym wszystkim sugeruje, że pobożność ma coś wspólnego z ‘usługą’ (*Euthphr.* 12 e): „Wydaje mi się, że ta część sprawiedliwości — bogobojność i pobożność, ma do czynienia ze służbą bożą; to jednak, co ma związek ze służbą dla ludzi, wydaje mi się być inną częścią sprawiedliwości”.

Jest to ważny punkt widzenia. Pozostaje kwestią otwartą, co można jako tę służbę rozumieć. Pewna pomoc, która może ulepszyć swój przedmiot, jak na przykład troska o konie (*Euthphr.* 13 a), nie może nią być, gdyż nie można sprawić, iż bogowie staną się lepsi, niż są. Musi chodzić o współpracę przy pewnym dziele bogów, jaką oferują niewolnicy swoim panom (*Euthphr.* 13 d), czy też asystent lekarzowi. Lecz w jaki sposób ludzie mogą być użyteczni bogom (*Euthphr.* 13 e)? „Przyjemne bogom mówienie i dzielenie w modlitwie i ofierze”, jak proponuje Eutyfron, również nic nie daje, ponieważ pozostaje kwestią otwartą, przy czym — w jakim dziele — bogowie oczekują ludzkiej pomocy. Rozmowa kończy się bez rozstrzygnięcia (aporią). Staje się zatem jasne: pobożność wiąże się ze wkładem człowieka w troskę o dobro, brak zazdrości i niezmiennosc (*R.* 381e) a także z dążeniem do uczynienia świata i tego, co w nim jest dobrym (*Euthphr.* 14 c). Właśnie w tym ujawnia się wkład Sokratesa wraz z jego egzaminowaniem, które ma uwalniać ludzi od iluzji i błędów oraz dzięki temu czynić dobro. Sokrates współpracuje tak w dziele boskim. Jego zadanie, by współdziałać na rzecz boga w Delfach, znajduje w ten sposób pewne religijne i filozoficzne uzasadnienie (por. *Ap.* 28 e; Erler 1987: 164 n.).

Na podstawie krytyki tradycji religijnej osiąga się więc — tak samo *e negativo* — innowacyjne ujęcie religijności i pobożności. Jego cechami są brak konfliktowości i zawiści u bogów, współdziałanie ludzi w dobrych uczynkach oraz pewne prawidłowe, wewnętrzne nastawienie. Pobożność nie manifestuje się przy tym w zewnętrznym zachowaniu i przestrzeganiu rytuałów, tylko w sokratejsko-platońskiej ‘trosce o duszę’. Tak właśnie, poprzez elenktykę, protreptykę czy majeutykę, Sokrates uwalnia swych współobywateli od niewiedzy i stara się czynić ich dobrymi (*R.* 500 d) — filozofia stanowi więc służbę bożą.

W krytyce jednak Platon nie stara się nigdy marginalizować czy eliminować tradycyjnych wierzeń religijnych, jak czynili to wówczas sofisci, a raczej umieścić je w nowym kontekście filozoficznym. Nawet w swym ostatnim dziele, *Nomoi*, w trzech tezach formułuje Platon podstawę prawdziwej pobożności (*Lg.* 885 a–907 b): (1) bogowie istnieją, (2) troszczą się o ludzi i (3) nie mogą zostać ubłagani. Druga zasada wynika z doskonałego stanu bogów, do którego przynależy brak zazdrości oraz troska o dobrostan innych. Zasada trzecia zakazuje przyjmować, że z bogami można negocjować i doprowadzić do jakiejś transformacji poprzez tradycyjne praktyki religijne (ofiary, święta, wyrocznie). Otóż liczy się wyłącznie samo wewnętrzne nastawienie, wraz z którym wchodzi się w kontakt z bogami. Nastawienie to określa delfickie ‘Poznaj samego siebie’ jako świadomość własnej niewiedzy, co przypomina o granicach ludzkich możliwości oraz dystansie między ludźmi a bogami, nakazując również innych ludzi uwalniać od pozornej wiedzy. W nim tkwi także ufność, wiedza, iż możliwe jest — choć z wysiłkiem — zbliżenie się i dotarcie do sfery boskiej.

4. Sokratejska metoda sprawdzania: *Elenchos*

W swych poddających sprawdzianowi rozmowach posługuje się Sokrates sposobem postępowania określanym jako *elenchos*. Metoda ta, mająca swe zaplecze w dziedzinie sporów słownych (Erler 1986) czy w publicznej retoryce (Dorion 1990), staje się u Sokratesa pewnym środkiem terapii filozoficznej, która ma uwalniać od mylnych mniemań i przygotować do właściwego nauczania (*Th.* 210 b–c). Jest ona nieodzowna, ponieważ „dusza nie pierwszej będzie miała pożytek z podawanych nauk, póki ktoś nie odeprze odpięrającego, napędzając mu wstydu, nie usunie z niego mniemań, które naukom na przeszkodzie stoją, i ukaże go czystym i skłoni do sądzenia, że wie jedynie to, co wie, a nic więcej” (*Sph.* 230 c–d).

Elenchos to gra pytań i odpowiedzi dwóch interlokutorów. Reguły są stałe (Kapp 1965): Na pierwsze pytanie — czym coś jest (czym jest x) — odpowiadający proponuje jakąś tezę albo definicję. Celem dalszego postępowania jest zweryfikowanie poprzez pytania zasadności tej propozycji (= 1. przesłanka). Pytający — głównie jest nim Sokrates — bada, czy odpowiadający — jego współrozmówca — może poprzez argumentację zostać zmuszony do przyjęcia przeciwieństwa swej tezy. Wtedy przypada odpowiadającemu odwrócenie roli i obrona własnej tezy. Aby osiągnąć swój cel, pytający wprowadza zwykle kolejne pojęcie (= 2. przesłanka), wraz z którym definiowane pojęcie określone zostaje jako prawomocne. Stawia się na przykład pytanie, czy opanowanie, odwaga czy pobożność są pięknem ($\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$), dobrem ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$) bądź pożytkiem ($\acute{o}\phi\acute{\epsilon}\lambda\mu\omicron\nu$), co oczywiście niemal zawsze zostaje zaakceptowane. Wtedy pozostaje tylko dowieść, czy pojęcie ‘piękny’, ‘dobry’, ‘pożyteczny’ odpowiada w pełni tezie wyjściowej (przesłanka 1). Często za pomocą wielu przykładów pytający stara się pokazać, że istnieje przynajmniej jeden przypadek, do którego nie można odnieść treści proponowanej tezy, a więc nie wykazuje bycia ‘dobrym’, ‘pięknym’, ‘pożytecznym’. W ten sposób przesłanka 1 nie zgadza się z przesłanką 2. W tym wypadku teza 1 zostaje odparta; odpowiadający nie utrzymał dowodu swej tezy. *Elenchos* nie może pozytywnie dowodzić prawdy, a tylko ukazywać sprzeczności, ustrzec przed błędem, aby przyczynić się do ‘zwrotu’ duszy i przysposobić ją do kształcenia (Stemmer 1992). Takie sokratejskie badanie ($\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\varsigma$) prowadzi do pozytywnego rezultatu jedynie wtedy, gdy spójności danej definicji czy tezy można dowodzić dalej i, gdy ma to miejsce, okazuje się, iż jest odporna na różne próby odparcia. Z tego oczywiście nie wynika jeszcze, że niemożliwy jest pewien sprzeciw. Sporne jest to, czy w tej procedurze partnerzy mają tylko utrzymywać swe tezy, co do których są przekonani (Vlastos 1981), czy też uznają je za możliwe do obronienia (Benson 2000). Niewątpliwie pytający (Sokrates) zdaje się określać przebieg argumentacji. Jednak musi on na każdym etapie argumentacji upewnić się u odpowiadającego co do uzgodnienia ($\acute{o}\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$). Dlatego musi pozostać na tym samym poziomie rozumienia, co jego rozmówcy i podążać za nimi (*Alc. min.* 113 a). Tak więc współrozmówcy Sokratesa wyznaczają w każdej rozmowie poziom argumentacji. Reguły prowadzenia rozmowy, które Arystoteles analizuje w *Topikach* (Arist. *Top.* I, 1), czynią jasnym to, że prezentacja oraz myśli, które Sokrates przyjmuje wraz z rozmówcami, mają wielkie znaczenie dla

wyniku rozmowy; wyjaśniają one także 'podwójny obraz Sokratesa', który widoczny jest w dialogach (Apelt 1912: 96 n.). Jeden Sokrates, który wie, gdzie leży problem danej tezy, i drugi Sokrates, który solidaryzuje się z bezradnością swego partnera i podkreśla jego niewiedzę. Ten bowiem, kto pragnie dowieść danej tezy i ukazać sprzeczność, musi najpierw wiedzieć, że ta sprzeczność zachodzi, jak również to, w jaki sposób poprzez zadawane pytania może do niej doprowadzić. Zanim zdoła zadać poprawne pytania, aby dojść do oczekiwanego wyniku, musi, jak gdyby myśląc wstecz, wyjść od rezultatu (Kapp 1965: 20). Taka 'elenktyczna wiedza' pozwala wprawdzie zdemaskować fałszywe pretensje do wiedzy, lecz nie jest w stanie rozstrzygnąć stawianego problemu. Dlatego Sokrates może stawiać prawidłowe pytania i dawać ważne rady — na przykład, że zubożność ma coś do czynienia ze sprawiedliwością (*Euthphr.* 12 a). Gdy jego rozmówcy nie przyjmą tych porad, zgodnie z regułami Sokrates musi podążać za nimi. Niepowodzenie w badaniu nie bierze się koniecznie z nieprawidłowego prowadzenia dyskusji ze strony Sokratesa; przyczyną mogą być jego rozmówcy — ich niezdolność do wyzwolenia się z błędnych poglądów, które zostały poddane dyskusji. Wymagana jest pewna przemiana (*περιαγωγή*), o której mowa w alegorii jaskini, a która jest podstawą platońskiej *paidei*.

5. *Sokratikoi Logoi* Platona

„Jako pisarz Platon jest nader uzdolnionym prozaikiem, wysoce obrotnym, który opanował wszystkie tonacje, znakomitym uczonym znakomitych czasów. W kompozycji wykazuje wielki talent dramaturgiczny” (Nietzsche, 1913: 238).

Z wyjątkiem *Apologii* — a może kilku listów i jednego epigramu — Platon tworzył tylko pisma w formie dialogicznej. Dialogi te, jako dzieła literackie, są pod tym względem nadzwyczajne (Gaiser 1984). Oczywiście także inni z kręgu Sokratesa pisali 'dialogi sokratejskie', a późniejsi autorzy, jak Arystoteles, Cyceron czy Augustyn, również ujmowali problemy filozoficzne w formie dialogu. Jednakże każdy, kto czyta dialogi Platona, odczuje, że w tym wypadku pod względem treściowym i formalnym oferta jest szczególna. Jak eposy Homera, tak dialogi Platona są doskonałe w swoim gatunku.

Formalnie udało się Platonowi stworzyć literackie dzieło sztuki, a filozofię nie ujmować abstrakcyjnie, tylko wyrażać poprzez jej protagonistę Sokratesa, który dyskutował z retorami, sofistami, generałami, politykami, poetami, kapłanami, z bardziej lub mniej wykształconymi rozmówcami. Platona przekazuje czytelnikowi, czym jest prawdziwa filozofia, i sprawia u niego wrażenie wciągnięcia w daną dyskusję. Już w antyku dostrzegano wielką atrakcyjność dialogów Platona dla czytelnika — ich 'zachęcające' (protreptyczne) oddziaływanie. Wskazywano jednakże również na niebezpieczeństwo, ponieważ mogły one niektórych czytelników wieść do powierzchownego filozofowania. Platon „poprzez pisanie dialogów zachęcił niezliczone rzesze, by tak rzec, do filozofii, chociaż niektórzy filozofowali powierzchownie” (Dikajarchos u Filodemos, *Ind. Acad.* col. I, 13 n.; Gaiser 1988).

Pod względem treści dialogi obejmują zdumiewająco jak na owe czasy obszerne pole tematów, zawsze jednak czyniąc to w sposób stymulujący. Pośród wielości dyskutowanych problemów pojawia się pytanie, ‘jak trzeba żyć’ (πῶς βιωτέον), aby osiągnąć eudajmonię, włączając w to również kwestie z zakresu logiki, metafizyki, czy kosmologii. Sama analiza wytworzonego przez Demiurga kosmosu, istot żywych i ludzi w głównej części dialogu *Timaios* ostatecznie podporządkowana jest ‘trosce o nieśmiertelną duszę’ (*Ti.* 90 c–d), a tym samym staniu się podobnym do boga i szczęśliwym, na ile to możliwe.

Inaczej niż Arystoteles w swoich nie zachowanych dialogach, Platon w swoim dziele nigdy nie występuje jako mówca czy postać w tekście. Jak już dostrzeżono w antyku (D.L. III, 37), w *Corpus Platonicum* imię Platona występuje tylko trzy razy: dwukrotnie w *Apologii* (*Ap.* 34a. 38b: z propozycją zapłaty kary w sumie 30 min) oraz raz w *Fedonie* (*Phd.* 59b: Platon jest chory i nieobecny). To, że Platon w swoich dialogach się nie pojawia, może znaleźć uzasadnienie w pewnych zwyczajach społecznych jego czasu, które pozwalały na własne wypowiedzi jedynie w kontekście apologetycznym. „Kto ma wzniosły umysł nie opowiada o sobie ani o innych, ponieważ nie zależy mu na tym, by go chwailono, ani na tym, by innych ganiono” (Arist., *EN* 1125 a 5). Platon chciał zresztą przez swoje powstrzymanie się [*Zurückhaltung*] uniknąć zapewne nadania pewnym argumentom szczególnej wagi. Czytelnikowi winno się pozostawić swobodne miejsce dla aktywnego badania i dla własnej zdolności osądu. Dlatego niewiedzący Sokrates konsekwentnie zaprzecza, że ważne argumenty pochodzą od niego (cf. *Men.* 81 a; *Chrm.* 156 d–157 c). Jego rozmówcy nie powinni ulegać wpływowi wielkich imion, tylko zważać na rzecz samą. Arystoteles widział to oczywiście inaczej. Z tego co wiemy, występował on osobiście w swych — dziś zaginionych — dialogach i wywarł wpływ na dalszą tradycję tworzenia dialogów. Owa ‘anonimowość’ Platona, jak też dialogiczna postać pism platońskich, które opisują rozmowy czy przedstawiają je jako partię teatralną, sprawiają czytelnikowi trudność w rozpoznaniu poglądów autora. Albowiem tezy filozoficzne są wyłożone przez osoby w dialogu w określonym kontekście argumentacyjnym — miejscu, czasie i sytuacji, dlatego nie można ich tak po prostu odnosić do samego autora. Doprowadziło to, zwłaszcza w naszych czasach, do intensywnej dyskusji, czy można w ogóle odtworzyć stanowisko autora. Oczywiście należy pamiętać, że antyczni adresaci dramatów w czasach Platona — a dla nich pisał Platon przede wszystkim — nie wahali się rozpoznawać w wypowiedziach osób w nich przedstawionych poglądów autora. W komedii *Żaby*, w której Arystofanes wprowadza tragediopisarzy Ajschylosa i Eurypidesa konkurujących ze sobą o to, kto jest lepszym i pożyteczniejszym poetą, obaj, niezważając na kontekst, cytują wersy ze swych sztuk jako świadectwo ich postawy mentalnej. Pojęcia ‘postaci literackiej’ za czasów Platona nie było, natomiast niezważanie przy interpretacji na kontekst czymś zupełnie normalnym. Świadczy o tym dobitnie interpretacja Symonidesowej *Ody do Skopasa* w *Protagorasie*. Platon, który w kompozycji swoich dialogów inspirował się dramatem, musiał się liczyć z tym, że jego czytelnicy, jak przy interpretacji dramatu, będą się opierać na postaciach w tekście — zwykle na Sokratesie, ale także na takich postaciach, jak Gość z Aten w *Prawach* (*Nomoi*) — i upatrywać w nich maski samego autora (Press 2000). Dlatego zawarł on w akcji dramatycznej literacko

wypracowane wskazówki, które mogły służyć czytelnikom za orientację i przewodnika. Wskazują one, że dialogi zamierzają podać przesłanie filozoficzne. Wielką zasługą Friedricha Schleiermachera, zwłaszcza *Wprowadzenia* do jego przekładu Platona (1804), jest przypomnienie, że dla Platona forma literacka dialogów nie jest wyłącznie otoczką, lecz istotną — choć nie jedyną — częścią składową filozoficznej wymowy dialogu. Platon formułuje jako pierwszy prawo jedności dzieła sztuki, które musi mieć początek, środek i koniec (*Phdr.* 264 c). Nie tylko wypowiedzane słowa, lecz także akcja i kontekst historyczny dialogów mają znaczenie dla ich prawidłowego zrozumienia. Platona literata i filozofa można rozdzielić jedynie kosztem prawidłowej oceny jego twórczości. Pomiędzy różnorodności tematów i bogactwa literackiego kunsztu można jednak rozpoznać stałe w dziele Platona stałe poglądy, które nieposiadający wiedzy Sokrates (*Men.* 80 c–d; *Grg.* 506 a; 509 a) reklamuje jako wiedzę dla siebie, a które można uznać za poglądy Platona. Należą tu rozróżnienie między wiedzą i trafnym mniemaniem (*Men.* 98 b) oraz tezy, że cnota jest wiedzą, że nikt dobrowolnie nie czyni nieprawości oraz że człek prawy jest szczęśliwy. Te stanowiska, „które silnie powiązane są przez argumenty z żelaza i diamentu” (*Grg.* 508 e–509 a), winno się równie dobrze uznawać za poglądy Platona, a ich niuansy tłumaczyć poszczególnymi kontekstami. Platon przemawia do czytelnika poprzez całą akcję dramatyczną i zakłada, że mimo wszelkich trudności może on zrozumieć tego przesłanie.

Chociaż w antyku niektórzy upatrywali w Platonie twórcę gatunku dialogów filozoficznych (D.L. III, 48), miał on również swych poprzedników. Sokrates bowiem nie tylko nadał nazwę pewnej szkole, lecz również pewnemu gatunkowi literackiemu, owym sokratejskim dialogom. W tych 'Sokratikoi Logoi' chodzi o naśladowanie określonych charakterów, a postać Sokratesa występuje na pierwszym planie. Z powodu ich mimetycznego charakteru Arystoteles (*Arist. Po.* 1447 b 11; *Rh.* 1417 a 21) zalicza te pisma do poezji. Wraz ze swymi dialogami, które zarazem przedstawiają przykładowe życie i filozofowanie Sokratesa, zlicza się on także do pewnej tradycji literackiej. Można założyć, że początkowo nie był on czołowym członkiem grupy uczniów Sokratesa, których Platon wymienia w *Fedonie*, a wielu spośród nich (np. Antystenes, Fedon, Aischines) tworzyło sokratejskie dialogi czy też traktaty filozoficzne (Döring 2004), które miały naśladować swego mistrza. Wielu tych Sokratyków zabiega o to, aby poprzez pisemne przedstawienie wystawić pomnik mitowi życia i działalności Sokratesa. Jednak większość tych pism zaginęła, a pozostały zaledwie drobne fragmenty (Giannantoni 1990). Najwidoczniej 'pisma Sokratejskie' Platona, których najwyższa jakość została wkrótce doceniona, przyczyniły się do tego, że inne pisma sokratejskie zostały zapomniane. Zachowane fragmenty pism sokratyków, np. Antystenesa czy Aischinesa, pozwalają jednak nie tylko rozpoznać znamiona, które występują również w 'Sokratikoi Logoi' Platona, lecz także uchwycić różnice, które nadają szczególnie profil tym ostatnim (Kahn 1996: 1–34). Te znamiona są ważne dla zrozumienia platońskich dialogów nie tylko jako dzieł literackich, ale także dla zrozumienia ich filozoficznego przesłania. Sokrates jest protagonistą w największych dialogach Platona, ale w późniejszej twórczości schodzi na drugi plan. Odżywa jedynie w jednym z ostatnich dialogów, w *Filebie*, jednak jego 'come back' nastę-

puje zapewne dlatego, że w tym dialogu w mniejszym stopniu chodzi o dyskusję z innymi filozoficznymi teoriami, a w większym o kwestię godziwego życia (Frede 1996: 213–248). I tak niemal zawsze wprowadzając Sokratesa i czyniąc go protagonistą, można rozpoznać Platona jako filozofa oraz jako ‘sokratyka’.

Nie tylko jako filozof, lecz także jako autor, był Platon jednym z nader licznych sokratyków, którzy tworzyli ‘Sokratikoi Logoi’ (Clay 1994: 23–47). Stopniowo jednak zdaje się Platon osiągać niezależny status, eksponując się jako autor i jako filozof, a przez to pozostawiając w cieniu innych sokratyków. Formalnie i treściowo znakomite dialogi, jak np. *Gorgiasz*, oraz założenie Akademii ok. roku 388/7 w pełni przyczyniły się do tego, że Platon stał się w końcu dominującą figurą w ruchu ‘sokratejskim’, gdyż jako filozof oraz jako autor potrafił powiązać ze sobą tradycję z innowacją tak, że również w wypadku dialogu literackiego mówiono o nowym początku.

Z języka niemieckiego przełożył Marian Andrzej Wesoly

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, K., 1998, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Dettelbach.
- APELT, O., 1912, „Die Taktik des Platonischen Sokrates“, in: Apelt, O., *Platonische Aufsätze*, Leipzig–Berlin, pp. 96–108.
- BENSON, H. H., 2000, *Socratic Wisdom: the Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, New York.
- CLAY, D., „The origins of the Socratic dialogues“, in: Vander Waerdt, P. A. (ed.): *The Socratic Movement*, Ithaca, pp. 23–47.
- DORION, L.-A., 2004, *Socrate*, Paris.
- DÖRING, K., 1987, „Der Sokrates der Platonischen Apologie“, *WJA* 13, pp. 75–94.
- ERLER, M., 1987, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin–New York.
- ERLER, M., 2002 „Hilfe der Götter und Erkenntnis des Selbst: Sokrates als Göttergeschenk bei Platon und den Platonikern“, in: Kobusch, Th., Erler, M. (hrsg.), *Metaphysik und Religion*, München, pp. 387–414.
- ERLER, M., 2006 *Plato*, München (przekład polski w opracowaniu).
- ERLER, M., 2007, *Platon*, in: Flashar, K. (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Band 2/1, Basel.
- FREDE, D., 1997, *Kommentar*, in: Platon, *Philebos*. Übersetzung und Kommentar (Platon Werke III 2), Göttingen.
- GAISER, K., 1984, *Platone come scrittore filosofico*, Napoli.
- GAISER, K., 1988, *Philodemus Academica (Supplementum Platonicum I)*, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- GÖRGEMANNS, H., 1994, *Platon*, Heidelberg.
- GIANNANTONI, G., 1991, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol. I–IV, Napoli.
- HEITSCH, E., 2004, *Kommentar*, in: Platon, *Apologie des Sokrates*. Übersetzung und Kommentar (Platon Werke I 2), Göttingen.
- KAHN, CH., 1996, *Plato and the Socratic dialogue*, Cambridge.
- KAPP, E., 1965, *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*. Göttingen.
- NIETZSCHE, F., 1913, *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*, in: idem, *Werke III*, Abtlg., Bd. XIX (Philologica), Leipzig.
- PRESS, G. A., (ed.), 2000, *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham.
- SCHLEIERMACHER, F., 1804, 'Einleitung', in Platon, *Sämtliche Werke in der Übersetzung*, Bd. 1, Berlin, pp. 5–36 (przedruk w: Gaiser, K., (hrsg.), 1969, *Das Platonbild*, Hildesheim, pp. 1–32).
- STEMMER, P., 1992, *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin.
- VLASTOS, G., 1973, The individual as object of love, w: Vlastos G., *Platonic studies*, Princeton, pp. 1–34 (przekład polski: *Indywidualium jako przedmiot miłości*, tłum. P. Paliwoda, Warszawa 1994).
- VLASTOS, G., 1991, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge.
- VLASTOS, G., 1992, „Socratic irony“, in: Benson, H. H. (ed.): *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York.

MICHAEL ERLER
/ Würzburg /

“Plato Socraticus” – The *Apology of Socrates* and *Euthyphro*

The present paper focuses on the two works of Plato’s first tetralogy so as to bring out and generally characterize the Socratic dimension of Plato’s philosophizing. It is common knowledge that Socrates’ trial and defense inspired Plato to engage in dialogical writing which culminated in the famous *logoi Sokratikoi*. The article deals with the following issues: 1. Philosophy as a ‘care for the soul’ in the *Apology*; 2. “The unexamined life is not worth living for a human being” (*Ap.* 38a); 3. Philosophy as a service to the god in the *Euthyphro*; 4. Socrates’ *elenchos*; 5. Plato’s *logoi Sokratikoi*. While the issues are lively debated in the subject literature, the present paper makes references to several important studies and to the broader account of Plato’s philosophy that is to be found in Erler 2006 and Erler 2007.

KEY WORDS

Socrates, Plato, Euthyphro, Socratic dialogues, elenctic method