



ZBIGNIEW DANEK

Sokrates Platoński – filozof, który filozofem pozostał¹

Plato's Socrates – the Philosopher Who Remained a Philosopher

ABSTRACT: The text is a compositional „triptych” focused on the figure of Socrates, which is an attempt to embed his research programme in a specific current of philosophical issues in general, and his person in the social realities of the time, with particular emphasis on the internal divisions occurring among the Athenian *sensu lato* intellectuals of that epoch. The issues addressed are /1/ specific ethical and epistemological „principals” underlying Socrates' constant intellectual activity, then /2/ his guilt and the rightness of the verdict passed in his case, and finally /3/ the relation in which his elenctic dialectics remained to the eristic sophistry of the time.

KEY WORDS: Socrates • elenctic maieutics • lawsuit • sophistry

1. „*Semper tiro*” – Sokrates według Platona

Kontakt z pismami Izokratesa, Platona, czy Ksenofonta wskazuje na to, że w Atenach przełomu piątego i czwartego wieku wyodrębnia się już pewna liczba wymykających się obywatelskim standardom „filozofów”, a zajęcie, któremu się oni oddają, wiąże się z permanentnym i poważnie traktowanym wysiłkiem poznawczym. Idealnie spełnia te kryteria ukazany w pismach Platona Sokrates, który rzeczywiście jest postacią niestandardową, a będące istotą aktywności filozoficznej „poszukiwanie mądrości” traktuje z taką powagą, że można tu mówić o swego rodzaju „profesji”, a przynajmniej powołaniu życiowym, zaś trudy, jakie ponosi na obranej drodze ku zdobyciu mądrości, przechodzą do legendy.

Nadużyciem byłoby oczywiście przyznanie Platonowi wyłączności, jeżeli chodzi o dokumentowanie filozoficznej postawy i dokonań Sokratesa, gdyż – pomijając inne mniej godne uwagi przekazy – dzieli on tę zasługę

¹ Tekst jest adaptowaną do wymogów niniejszej publikacji wersją wystąpienia, które – zaproszony przez prof. Seweryna Blandziego – miałem w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN dnia 22 października 2019 r.

z dość wiarygodnym w swej szczerości Ksenofontem, który wszelako okazuje się mało informatywny w kwestii, co stanowi właściwy przedmiot studiów filozoficznych Sokratesa. Stąd też głównie Platon skupia na sobie zainteresowanie każdego, kto z ową kwestią usiłuje się zmierzyć. Można spodziewać się, że jako bezpośredni kontynuator myśli i studiów Sokratesa najlepiej udokumentuje on specyfikę aktywności intelektualnej wiążącej się się z imieniem tego ostatniego – aktywności wyznaczonej treścią określeń φιλόσοφος, φιλοσοφία, φιλοσοφείω.

Corpus Platonicum, przeglądane w porządku następowania po sobie kolejnych utworów, dość długo nie spełnia tych oczekiwań. W dialogach *Ion*, *Eutyfron*, *Kriton*, *Hippiasz większy*, czy *Laches*, w których postawa badawcza Sokratesa prezentuje się już dość wyraźnie, nie znajdziemy żadnych śladów występowania określeń z grupy φιλοσοφείω. Nie będzie ich również w pierwszej księdze *Państwa Platona*, a nawet w reprezentatywnym dla Sokratejskiej „majeutyki” *Menonie*. Ów brak świadczy nie tylko o powściągliwości patrona dociekań filozoficznych w kwalifikowaniu siebie samego jako filozofa, lecz również o słabym wciąż zadomowieniu się wspomnianych terminów w ówczesnej kulturze i języku – także w języku dociekań i dyskusji o treści bez wątpienia filozoficznej.

Jako kogoś „filozofującego” przedstawia siebie Sokrates w *Apologii* (28e, 29d), tu też dając zwięzły przegląd problematyki powszechnie uznawanej wówczas za „filozoficzną”. W opinii przeciętnego Ateńczyka Sokrates – jako jeden z „tych, którzy filozofują” – ma nie uznawać istnienia bogów, ma się zajmować „zjawiskami zachodzącymi na niebie oraz tym, co pod ziemią”, ma wreszcie „ze zdania słabszego czynić mocniejsze”², siłą rzeczy ucząc również owego przენiewierstwa młodzień, która z nim przestaje. Zestaw wymienionych „filozoficznych” specjalności, mimo że zostaje przedstawiony w sposób satyryczny, nie wydaje się przypadkowy; skoro dość czytelnie nawiązuje chociażby do układu kompozycyjnego głównego dzieła Heraklita, którego kolejne księgi miały ujmować kwestie kosmologiczne, „polityczne” oraz „teologiczne”³. Inną sprawą jest już sam sposób interpretacji tych ontologicznych, teologicznych i retoryczno-politycznych zainteresowań ówczesnego „filozofa”, wyraźnie wypaczający sens podejmowanego przez niego wysiłku poznawczego.

Interesujące jest to, że Platon, który wciąż nie nazywa Sokratesa filozofem, nazywa tak młodego Charmidesa, z którym Sokrates rozmawia o roztroprnym panowaniu nad sobą. Użyte przez niego określenie φιλόσοφος

² Platon, *Apologia*, 18b 7–c1, przeł. Z. Danek.

³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 5 (dalej: D.L.).

(mające tu sens przymiotnikowy – *Charmides*, 155a 1), pozwala rozumieć, jak w kręgu Sokratesa pojmowano istotę filozoficznej aktywności. Ujmuje ono pewną wewnętrzną dyspozycję żądnego wiedzy młodego umysłu, która dopiero przeradza się w aktywność dążącą ku zdobyciu upragnionej mądrości. Nie dziwi zatem również to, że Sokrates przypisuje jakąś „filozofię”, czyli pragnienie zdobycia mądrości, Lizysowi, będącemu jeszcze chłopcem (*Lizys*, 213d 6–e 1), czy też zaleca „filozofowanie” jako godną wyboru drogę intelektualnego rozwoju niewiele starszego Ktezyppa⁴. Oczywiście, aby ta żądza zdobycia mądrości dała owoc prawdziwego poznania, konieczne jest odpowiednie ukierunkowanie studiów i czyjaś „majeutyczna” opieka, niemniej dość jednoznaczne jest to, że filozoficzna aktywność pozostaje w tym przekazacie domeną świeżych, młodych umysłów. Sankcjonuje w jakiś sposób tę zasadę również programowy oponent Sokratesa – Kallikles, przyjmujący, że jest filozofia czymś odpowiednim właśnie dla ludzi młodych, natomiast ci, którzy osiągnąwszy dojrzałość wciąż się nią zajmują, stają się już niepoważni, a nawet śmieszni (*Gorgiasz*, 484c–485d).

Kallikles z pełną premedytacją godzi w Sokratesa obnażając istotę problemu, który sprawia, że ten „prototypowy” filozof nie zyskuje akceptacji społecznej i nie najlepiej odnajduje się w ówczesnych realiach. Mimo że pełni w sposób nienaganny przypadające nań obowiązki publiczne, nigdy nie osiąga tej stateczności obywatelskiej, jaką mógłby zaakceptować ogół Ateńczyków. Pozostaje na etapie młodzieńczego zachwyty nad wciąż niepojętą rzeczywistością i młodzieńczego zapału w dążeniu ku wiedzy oraz etycznej doskonałości, wszystkie uznawane przez ogół standardowe wartości traktując jako mało ważne. Zachowuje właściwą młodym zdolność kwestionowania autorytarnych opinii, a także odrzucania wszystkiego tego, co nie wytrzymuje krytyki – zdolność przeobrażania siebie i kreowanej przez siebie rzeczywistości. Zachowuje wreszcie właściwą młodym nieporadność w sytuacjach składających się na realia życia publicznego. Nie potrafi wymownie argumentować w sądzie, nie umie jasno i dobitnie wypowiedzieć się na zgromadzeniu obywateli – swoim zachowaniem oraz deklaracjami potwierdza programową rozbieżność między dwoma kanonami etycznymi i dwiema w związku z tym postawami: postawą filozofa, dążącego ku prawdzie i postawą biegłego w swej sztuce retora, który zawsze ma na celu osiągnięcie jakiejś korzyści poprzez wzbudzenie czyjejs pożądanego reakcji; słuszność i prawda pozostają dla niego mało istotnymi punktami oceny, jaką wystawia samemu sobie. Doskonale zarysowuje się ten konflikt w końcowej

⁴ Platon, *Eutydem*, 275a; por. Platon, *List II*, 312c 4. (Tu już sam Platon zachęca do filozofowania Dionizjusza Młodszego, wówczas jeszcze zupełnie młodego władcę Syrakuz).

scenie Platońskiego *Eutydem*a, gdzie Sokrates kategorycznie odrzuca możliwość kompromisu – tworzenia jakiegoś „pogranicza” między retoryką a filozofią, stojąc na gruncie programowej odrębności zajęcia jednego i drugiego rodzaju (305c–306d). Wymownym tego przykładem stają się postawy i racje prezentowane przez wspomnianego już Kalliklesa oraz Sokratesa w Platońskim *Gorgiaszu*, który w jakiś sposób podsumowuje wczesnoplatoński obraz Sokratesa i uprawianej przez niego filozofii.

Jest w tej postawie „filozofa” wznoszącego się ponad byt codzienny i życie polityczne jakiś bunt i opór przeciw jałowej rzeczywistości ówczesnego ateńskiego dobrobytu, co sprawia, że Sokrates i jemu podobni, nie znajdując porozumienia z odpowiedzialnymi obywatelami czcigodnego miasta Ateny, trafiają swymi poglądami do umysłów młodzieży, co z kolei wzbudza zrozumiały opór wielu rozważnie myślących Ateńczyków. Mogą też oni dostrzegać w tej działalności niemałe zagrożenie, jako że „filozofującym”, a z pewnością Sokratesowi, trudno zarzucać, że traktują swe zajęcie lekkomyślnie. Postulat wiążącego z tą aktywnością wysiłku umysłowego i bezkompromisowego dochodzenia prawdy wzorcowo z pewnością spełnia Sokrates, hołdujący sformułowanej później przez Cyserona (*O najwyższym dobru i złu*, I, 3) maksymie: „*nec modus est ullus investigandi veri, nisi inveneris*”⁵. Nie traktuje on już uprawianej przez siebie filozofii jako zajęcia miłośniczego; poświęca się jej bez reszty – na tyle, że nie zaniecha swej działalności nawet za cenę życia, uznając ją za misję powierzoną mu przez boga (*Apologia*, 28e, 29d), godną takiego zaangażowania, jakie wykazywał walcząc w obronie ojczyzny.

Na czym polega to zajęcie? Sokrates we wskazanym powyżej miejscu stawia znak równości między swoim postępowaniem a opisaną później przez Platona (*Teajtet*, 155a 1, 184c 2, 210c 2) praktyką ujmowaną czasownikiem ἐξετάζειν. Jest to nowy dla filozoficznego dochodzenia prawdy postulat, nie zmieniający poszukiwawczego charakteru tej intelektualnej aktywności, niemniej wnoszący w nią akcent oceny i refleksji, również autorefleksji, gdyż mówi Sokrates o „badaniu” czy też „sprawdzaniu” (taka jest bowiem treść czasownika) nawet siebie samego. Wskazuje tym samym na interaktywny charakter owej umysłowej aktywności, która realizuje się zawsze w korelacji między poszukującym a współpracującym z nim drugim uczestnikiem procesu, zachodzącego niekiedy także w formie dialogu wewnętrznego.

Wspomniane badanie samego siebie przywodzi na myśl znany z dialogu *Fajdros* obraz filozofa jako tego, kto nieustannie weryfikuje swoje

⁵ Wymownym tego przykładem stają się zachowania Sokratesa opisane w Platońskiej *Uczcie* (174d–175c, 220c–d), czy jego własna relacja z uporczywego poszukiwania mądrości u ludzi, z którymi się stykał (*Apologia*, 21a ff.).

myśli, a w przypadku negatywnego wyniku próby umie odrzucić jako bezwartościowe to, do czego doszedł (*Fajdros*, 278c 1–d 6). Jest to ktoś ciągle poszukujący i poddający przewartościowaniu wyniki swoich poszukiwań, co najwymowniej ilustruje swym postępowaniem Platoński Sokrates; we wskazanym miejscu *Fajdrosa* nie jest to jednak reprezentant wąskiej grupy wyspecjalizowanych w swoim zajęciu „miłośników mądrości”. Autor dialogu stwierdza, że każdy, kto spełnia powyższe kryteria, a więc zarówno twórcy mów, jak i ci, którzy parają się poezją, jak wreszcie ci, którzy stanowią prawa (*Fajdros*, 278c 1–4), dopóki poszukującą i krytyczną myślą będą wychodzić poza to, co zawarli w pozostawianych przez siebie pismach, zasługiwać będą na miano filozofa. Podtrzymujący w tym swoim przekazie szeroką formułę filozofii Platon otwiera drogę ku „poszukiwaniu mądrości” wszystkim otwartym umysłom, kładąc pomost między badaczem-filozofem i nieufnym wobec niego ogółem, a przynajmniej jego tworzącą wartości intelektualne elitą.

2. Dlaczego Sokrates musiał wypić cykutę?

Skargę przeciw Sokratesowi wnieśli poeta Meletos, retor Lykon oraz właściciel dobrze prosperujących zakładów garbarskich Anytos, spośród których każdemu przypadała w tym postępowaniu określona rola. Bezpośrednim oskarżycielem był Meletos, od strony prawnej oskarżenie miał przygotować biegły w procedurach Lykon (D.L., II, 38), natomiast środkami materialnymi i obywatelskim autorytetem wspierał całe przedsięwzięcie zamożny i ogólnie ceniony Anytos. On też miał być właściwym promotorem aktu oskarżenia, na co wpłynęły nie tylko dawne urazy wobec Sokratesa, który w ich bezpośrednich kontaktach wzajemnych wystawiał na szwank autorytet tego poważnego obywatela⁶, lecz również bliskie koneksje filozofa z przywódcami osławionych Trzydziestu Tyranów, których rządy przypłacił Anytos utratą znacznej części swego majątku. Lykon w trakcie samego procesu pełnił, jak się wydaje, tylko funkcję reprezentatywną, natomiast Meletos, mimo swego aktywnego udziału w postępowaniu, miał być jedynie „podstawionym przez Anytosa figurantem”⁷. Tym samym wrażenie, jakoby za aktem oskarżenia kierowanym przeciw Sokratesowi stała reprezentatywna grupa obywateli, okazuje się iluzoryczne.

⁶ Przykładem może być rozmowa, jaką odbywają ci dwaj w Platońskim dialogu *Menon*. Anytos, dotknięty w swej dumie obywatelskiej, zamyka ją dość wyraźną kierowaną pod adresem Sokratesa pogroźką (*Menon*, 94e).

⁷ A. Kelessidou, *Oskarżyciele Sokratesa*, przeł. M. Wesoły, „Peitho / Examina Antiqua” 1, (2), 2011, s. 159–168 (cytat s. 161).

Nieco inaczej przedstawia rzecz sam Sokrates, który wręcz przymnaża liczbę swoich oskarżycieli, dołączając do owych trzech, bezpośrednio występujących przeciw niemu, oskarżycieli – jak ich nazywa – „dawnych”⁸. Ma na myśli różnych swoich potwarców i przeciwników, którzy przez lata tworzyć mieli zniekształcony obraz jego osoby i przekonań, wzbudzając tym samym coraz powszechniejszą ku niemu niechęć. Skoro wypowiada dalej (*Apologia*, 19c) imię Arystofanesa, można domyślać się, że chodzi mu głównie o autorów komedii, których wpływ na kształtowanie się opinii publicznej był w Atenach rzeczywiście niemały, którzy też z upodobaniem wprowadzali w swoje fabuły popularną wówczas postać tego filozofa. Miarą tej popularności jest fakt, że spośród trzech komedii wystawianych na Dionizjach roku 423 aż dwie skupiały się na jego osobie. Były to zachowana szczątkowo komedia Amejpsiasza *Konnos* oraz zachowane nawet w nadmiarze (z uwagi na uzupełnienia, jakie wprowadził autor w drugiej znanej nam wersji utworu) *Chmury* Arystofanesa.

To, co znajdujemy we fragmencie Amejpsiasza, pozwala twierdzić, że Sokrates nie miał powodu, by uskarżać się na tego autora. Zachowana apostrofa, zwrócona ku niemu właśnie, przedstawia go jako człowieka wytrwałego (καρτερικός), który, nawet gdy jest głodny, nie zniża się do tego, by schlebiać (κολακεῦσαι) możliwym, a zarzucić można mu jedynie to, że chodzi w płaszczu, jaki urąga sztuce krawieckiej, i nie umie przemawiać publicznie⁹, co zresztą wobec niejednoznacznej opinii, jaką cieszyli się wówczas mówcy publiczni, trudno kwalifikować jako zarzut pod jego adresem. Dodajmy, że – wbrew przyjętym opiniom – nie pozostaje w sprzeczności z tym raczej pochlebnym obrazem Sokratesa jego wizerunek, jaki wnikliwy czytelnik odnajdzie w komedii Arystofanesa.

Opinie na temat postaci Sokratesa, jaką rysują Arystofanejskie *Chmury*, są dość jednoznaczne i mogą mieć oparcie w kategoriowym sądzie Diogenesa Laertiosa, według którego właśnie Anytos, powodowany urazą do filozofa, podjudzić miał przeciw niemu najpierw Arystofanesa, by wyszydził go w swej komedii, a następnie dopiero postarał się, by został mu wytoczony wspomniany proces sądowy (D.L., II, 38). Nie doszukując się aż takich osobistych powiązań między owym potentatem a autorem *Chmur*, również współcześni komentatorzy przyjmują dość zgodnie, że (1) jest Sokrates w tym utworze „najważniejszą postacią”¹⁰ i tym samym (2) głównym obiektem, na którym skupia się szydercza zapamiętałość jego autora, co sprawia,

⁸ Platon, *Apologia*, 18e 2 (τοὺς πάλαι).

⁹ Amejpsiasz, *Konnos*, fragment 1, 1–4.

¹⁰ W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, przeł. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa 2000, s. 50.

że zawarty w *Chmurach* obraz filozofa zmienia się w jego „przejaskrawioną karykaturę”¹¹.

Na pierwsze z tych twierdzeń nie pozwala się zgodzić już wgląd w założenie fabularne Arystofanejskich *Chmur*, w których protagonistą pozostaje niezmiennie niejaki Strepsjades, pozornie wzór tradycyjnych cnót obywatelskich, w rzeczywistości skąpiec, krętacz i człowiek o wyjątkowo ciasnych horyzontach myślowych, który jednak doskonale pamięta o należnych sobie zobowiązaniach, a z kolei skwapliwie zapomina o tym, co jest dłużny innym (*Chmury*, 483–85). Strepsjades, by pozbyć się ciążyących nad nim windykacji finansowych, wpada na pomysł, że wyśle syna na naukę do Sokratesa, by ten nauczył go różnych erystycznych kruczków, pozwalających mu udowodnić w sądzie bezpodstawność wszelkich roszczeń finansowych wobec swego ojca. Kiedy jednak syn, nabrawszy w Sokratejskiej „myślarni” różnych wolnomyślnych przekonań, uderza w wyznawane przez ojca tradycyjne wartości, ten bierze odwet na nauczycielu i jego towarzyszach, podpalając przybytek, który daje im schronienie. Nie wnikając w szczegóły tej behawiorystycznej, lecz wymownej charakterystyki zacnego, zdawałoby się, obywatela – a mogłyby one odstręczać od jego osoby jeszcze bardziej – warto dla porównania wejrzeć w miejsca, gdzie pojawia się sam Sokrates oraz jego uczniowie.

Arystofanes wprowadzając postać Sokratesa, nie przedstawia go jako erystę, który każdy słabszy argument potrafi czynić mocniejszym. Rysuje wizerunek badacza-dziwaka, zajmującego się mierzeniem długości pchlego skoku czy odgłosami wydawanymi przez komary, który swą niechęć do spraw ziemskich manifestuje przebywając w koszu zawieszonym na wysokości, a jedyne, co można mu zarzucić, to wiara w boskość tytułowych *Chmur* i odmawianie siły sprawczej w odniesieniu do zjawisk meteorologicznych bogom tradycyjnym. Kwestią staje się, na ile to ateistyczne przekonanie mogło zaciążyć na dość pogodnym i zabawnym wizerunku filozofa-dziwaka, jaki stwarza Arystofanes¹², którego to wizerunku nikt zresztą, kto bliżej zetknął się z poglądami Sokratesa, nie mógł traktować poważnie. Doskonała komitywa, w jakiej on i Arystofanes zamykają akcję *Uczty* Platońskiej, a także bezpieczeństwo, jakim cieszył się ten komediowy bogoburca przez następne 23 lata, świadczą o tym, iż nie byli Ateńczycy społecznością bigotów, którzy w bezpośredniej reakcji na obejrzaną sztukę Arystofanesa winni byli ruszyć ku Sokratejskiej „dumalni”, by obrócić ją w perzynę¹³. Ani zatem

¹¹ K. Tuszyńska-Maciejewska, *Trzy literackie portrety Sokratesa*, „Meander” 55, 2 (2000), s. 109–120 [116].

¹² Cf. Z. Danek, *De Socrate apud Aristophanem collaudato*, „Eos” XCII (2005/1), s. 19–28.

¹³ Cf. I. F. Stone, *The Trial of Socrates*, New York–Toronto 1989, s. 201: „If Athens had been a city of bigots, the audience would have rushed from the theater to the home of Socrates

autor *Chmur*, ani tym bardziej Amejsiasz, nie wzbudzili wrogich reakcji, czy nawet ogólnej niechęci wobec Sokratesa, i uznanie ich za głównych spośród owych „dawnych” oskarżycieli okazuje się fikcją, na jaką pozwala sobie ów filozof w *Apologii* Platona.

W tejże *Apologii* wiele wskazuje na to, że Sokrates nie tylko wyolbrzymia zagrożenia, wobec których się znalazł, ale wręcz prowokuje wysłuchujących go sędziów do wymierzenia mu kary, która ostatecznie go spotkała. O ile wspomniane przez niego wcześniejsze praktyki, jakim się oddawał, chociażby dziwaczne jakieś współzawodnictwo inicjowane pod hasłem „kto jest mądrzejszy” (*Apologia*, 21b, 22e), mogły jeszcze spotkać się z ich wyrozumiałością, to już postawa, jaką prezentuje bezpośrednio przed sądem, musiała wywołać rozdrażnienie wszystkich, którzy go słuchali. Okazywana przez tego bezproduktywnego społecznie osobnika wyniosłość, poczucie wyższości w stosunku do swych oskarżycieli – których kwalifikuje jako ludzi „gorszych”, siebie natomiast jako kogoś „lepszego” (*Apologia*, 30d 1) – wreszcie czelność, z jaką proponuje dla siebie jako karę honorowy wikt w Prytaneion (*Apologia*, 36d 6–9), nie mogły mu przymnożyć sympatii nawet u życzliwych wcześniej heliastów. Trudno też się dziwić, że Sokrates, jeżeli tak się zachowywał na co dzień, zyskał w sumie pewną liczbę niechętnych wobec siebie obywateli – ludzi upokorzonych, zdezorientowanych, dotkniętych w swym poczuciu wartości¹⁴.

Pozostając jednak w realiach toczącej się przeciw Sokratesowi rozprawy sądowej i dość czytelnej prowokacji, na jaką zdobywa się on wobec sędziów, zapytajmy, czy jego celem wówczas nie było to właśnie, by w spektakularny sposób, w nimbie męczeństwa, zakończyć swoje życie¹⁵. Powodów

and set it ablaze. Instead, the spectators – probably Socrates among them – emerged laughing. No one filed a prosecution for heresy, impiety, or blasphemy”.

¹⁴ Przykładu używają wieszczek Eutyfron, którego kompetencje w kwestiach religijnych w utrwalonej przez Platona rozmowie (dialog *Eutyfron*) Sokrates bezlitośnie dezawuuje, a także Anytos (dialog *Menon*), późniejszy inspirator kierowanego przeciw niemu aktu oskarżenia. Dodajmy, że obaj rozpoczynają swoje rozmowy z Sokratesem, obdarzając go sporym kredytem życzliwości. Eutyfron, zdziwiony tym, że Sokrates mógł znaleźć się w stanie oskarżenia, wyraża zdecydowaną dezaprobatę dla oskarżyciela jako kogoś, kto wręcz szkodzi państwu (Platon, *Eutyfron*, 3a 7–8). Anytos z kolei, mimo tego, że urażony w swym poszanowaniu dla ogólnie przyjętych wartości kończy rozmowę akcentem pogroźki, przystępuje do niej z wyraźnie pozytywnym nastawieniem i całym szacunkiem dla interlokutora, przeciwstawiając jego osobę praktykom sofistów, uznanym przez niego za zwykłych oszustów oraz źródło krzywdy i zepsucia dla młodych Ateńczyków (Platon, *Menon*, 91c 4–5).

¹⁵ To zaskakujące na pozór pytanie zostało już postawione przez niektórych badaczy. Wskażemy teksty następujące: R.G. Frey, *Did Socrates Commit Suicide?*, „Philosophy” 53/203 (January 1978), s. 106–108 oraz M. Smith, *Did Socrates Kill Himself Intentionally?*, „Philosophy” 55/212 (April 1980), s. 253–254.

ku temu miałyby co najmniej kilka, poczynając od zmęczenia życiem, które dość wyraźnie przebija przez dylematy podejmowane przez niego w Platońskim *Fedonie*, a kończąc na swoistym bankructwie, jakim zakończyła się jego misja wychowawcy młodego pokolenia¹⁶. Ani zatem zachowanie się Sokratesa w obliczu sądu oraz wcześniejsza jego działalność, ani sam fakt, że znalazł się on w stanie oskarżenia nie muszą wzbudzać wątpliwości, a przynajmniej zdziwienia, co do jego winy i kary, jaka go spotkała. Dodajmy też, że istotny aspekt całej sprawy stanowi również orientacja polityczna jednej i drugiej strony owego procesu, co dodatkowo uzasadniałoby jego w ogóle wszczęcie i finał, jakim się zakończył. Wszystkie zatem nieco przekrojowe, lecz wymowne fakty przedstawione powyżej, skłaniają ku temu, by poddać ponownej ocenie opinię o Sokratesie jako niewinnym męczenniku zamordowanym w majestacie prawa przez gremialnie zasiadających w ateńskim sądzie przeciwników filozofii i swobodnej myśli w ogóle.

3. Czy Sokrates był sofistą?

Sformułowane powyżej nieco zaskakujące pytanie nie jest wbrew pozorom własnym wymysłem piszącego te słowa. Postawił je już pół wieku temu Stefan Oświecimski, a i on nawiązywał do pewnych wcześniejszych w tym względzie supozycji¹⁷. Oświecimski doszedł do wniosku, iż sofistą Sokrates nie był, uznając, że swoisty trójkąt wyznaczany przez pojęcia σοφία (mądrość), ἀρετή (etyczna doskonałość) i εὐδαιμονία (szczęście), dla Sokratesa stanowiący jakieś „constans”, u pogrążonych w głębokim relatywizmie sofistów pozostawał konstrukcją nie mającą żadnego stałego umocowania¹⁸. Tę mało odkrywczą konstatację poprzedza jednak założenie, nad którym należałoby się zatrzymać. Jest to stwierdzenie, że Sokrates na pewno nie miał nic wspólnego z osławionymi „sofistami-erystykami”, a wejść z nim w jakąś paralelę mogłyby dopiero postaci takie jak Prodikos czy Protagoras¹⁹.

¹⁶ Wspomnijmy haniebne i niegodne wychowania filozoficznego postępkę kilku polityków wywodzących się z grona ulubionych uczniów Sokratesa, chociażby Alkibiadesa, Charmidesa czy Krycjasa, a nie bez winy był również Ksenofont, obłożony zresztą później przez Ateńczyków banicją.

¹⁷ Cf. S. Oświecimski: *Czy Sokrates był sofistą?*, „Eos”, vol. LVI (1966), fasc. 2, s. 242–255, szczeg. przyp.1 (s. 242).

¹⁸ S. Oświecimski, *op.cit.*, s. 254. (Trójkąt Sokratesa jako stały i jednakowy dla wszystkich ludzi nie pokrywa się ze zmiennym w swych kształtach i wymiarach trójkątem sofistyki).

¹⁹ Cf. S. Oświecimski: *op.cit.*, s. 252. Dodajmy, że analogiczny pogląd prezentuje A. Krokiewicz, który stwierdza, iż „żadna z różnic, jakie można ustalić pomiędzy Sokratesem a »starszymi sofistami«, nie narusza jego zasadniczego i głębokiego związku z samą sofistyką” (*Sokrates*, w: A. Krokiewicz, *Dzieła*, t. III, Warszawa 2000, s. 122).

Zauważmy jednak, że dialektyka, jaką uprawiał Sokrates, w samym swym założeniu była metodą „rozmowy”, polegającej na stawianiu pytań i odpowiadaniu na nie, z którym to postępowaniem celujący w oratorskich wystąpieniach Prodikos nie miał wiele wspólnego. Pozostaje skupić uwagę na postaci Protagorasa, któremu istotnie według pewnych przekazów miała nie być obca metoda dialogu erystycznego, czego jednak nie potwierdzi Platon, który w dialogu *Protagoras* przedstawia go w zupełnie innym świetle.

W relacjonowanej tam jego rozmowie z dość młodym jeszcze Sokratesem dochodzi do głośnego sporu dotyczącego sposobu prowadzenia owej debaty, konfrontującej ich rozbieżne stanowiska w kwestii nauczalności cnót obywatelskich. Protagoras zajmuje wówczas stanowisko mówcy, czy nawet krasomówcy, który „na każde pytanie odpowiadając długim wywodem”²⁰, wyraźnie ucieka z gruntu, na jakim nie czuje się zbyt dobrze, to znaczy z tej sfery rozgrywania spornych kwestii, w której dialektyczna biegłość przeciwnika łatwo mogłaby doprowadzić do zaprzeczenia samemu sobie. Inaczej prezentuje się Sokrates, któremu zupełnie obca jest tak zwana „makrologia”²¹, czyli retoryczna maniera wypowiedzania się w sposób rozciągly, skoro – jak sam zapewnia – nie czując się zdolny do takich długich wystąpień, nie może dotrzymać placu Protagorasowi z założenia „rozciągającym” swoje wypowiedzi (*Protagoras*, 335c 1–5). Pozostaje przyjąć, że Protagoras zapasami erystycznymi interesował się co najwyżej teoretycznie, sam nie wdając się w tego rodzaju zmagania, co nie pozwala czynić wyraźniejszej paraleli między nim a Sokratesem, którego dialektyka zasadzała się w całości na owej metodzie pytań, wydobywających z rozmówcy płody myśli, lecz i poddających je elenktycznej próbie.

Elenktyczno-majeutyczne postępowanie Sokratesa najpełniej ukazuje Platoński dialog *Teajtet*, który zresztą pozostaje w tym względzie źródłem unikatowym, jako że metafora „położniczej” opieki nad płodami myśli nie jest przedstawiona – przynajmniej *explicitie* – w żadnym innym utworze Platona, ani nawet w żadnym innym dotyczącym Sokratesa „testimonium”. Mimo to opis Sokratejskiej „majeutyki” zawarty w owym dialogu wypada potraktować poważnie ze względu na obszerność znajdujących się tam informacji na jej temat, a także konsekwencję, z jaką owa metafora jest rozwijana i podtrzymywana do samego końca relacjonowanej w tym utworze dyskusji.

²⁰ Platon, *Protagoras*, 336c 5–6: ἐφ’ ἐκάστη ἐρωτήσει μακρὸν λόγον ἀποτείνων. Przeł. Z. Danek. Cf. K. Tuszyńska-Maciejewska, *Platon a retoryka: od krytyki do modelu*, Poznań 1996, s. 44: „*Protagoras* zdecydowanie eksponuje *makrologię* jako formę opisu retorycznego. Rzecznikiem jej jest przede wszystkim Protagoras”.

²¹ Cf. Platon, *Protagoras*, 336b 7–d 2: Σωκράτης μὲν γὰρ ὅδε ὁμολογεῖ μὴ μετεῖναι οἱ μακρολογίας.

W tradycyjnym „podręcznikowym” ujęciu tego dialektycznego postępowania składa się na nie w pierwszej kolejności „elenktyka”, doprowadzająca do obalenia niezgodnych z prawdą sądów rozmówcy, a po niej dopiero następuje właściwa „majeutyka”, czyli wydobywanie na światło dzienne płodu myśli spełniającego kryteria prawdy²². Jeszcze dalej idzie badaczka, która nie dość, że przypisuje występującemu w roli położnika Sokratesowi macierzyńską wręcz miłość do płodu, jaki wydaje z siebie jego młody rozmówca, to jeszcze informuje o całkowitym braku w owym postępowaniu części elenktycznej, czyli krytycznej rozprawy z poddanymi ocenie sądami²³. Zarówno przebieg, jak i rezultaty dyskusji opisanej przez Platona w *Teajecie* przeczą dość jednoznacznie takiemu przedstawieniu działań „położniczych” Sokratesa. Spośród formułowanych kolejno trzech definicji wiedzy (ἐπιστήμη) żadna nie wytrzymuje bezwzględnej krytyki, jakiej poddaje je dobrotliwy rzekomo położnik, co oznacza brak jakichkolwiek narodzin, skoro kolejne rezultaty wspólnej pracy rodzącego i położnika zostają przez tego ostatniego uśmiercone. „Położnik – jak zauważa I.F. Stone – sprawia wrażenie, że jest wyrafinowanym aborcjonistą”²⁴.

W sprzeczności z tradycyjnym obrazem elenktyczno-majeutycznego postępowania Sokratesa pozostaje już odwrotna kolejność owych działań, co zresztą zaznacza on sam, kiedy stwierdza, że po dokonanych porodzie (τόκος) należy odbyć z nowo narodzonym płodem rytualne „bieganie wokół domu” (τὰ ἀμφιδρόμια), czyli swego rodzaju próbę jego zdolności do przetrwania w konfrontacji z bezlitosną elenktyczną dialektyką (*Teajet*, 160e 5–7). Tak też wygląda całe to postępowanie: po narodzinach, czyli następującym bez jakiegoś szczególnego przygotowania sformułowaniu każdej z trzech definicji wiedzy, ma miejsce rozbudowana próba elenktyczna, wypełniająca niemal całą akcję dialogu i trzykrotnie zakończona rezultatem negatywnym. Wszystko też wskazuje na to, że ów destruktywny wynik Sokrates ma już w założeniu podejmowanych rozważań. Już na wstępie zapowiada, że płód wydany na świat przez interlokutora może „uprzętnąć i wyrzucić” (ὑπεξαίρωμαι καὶ ἀποβάλλω – *Teajet*, 151c 4), dodając następnie, iż czyni to również w stosunku do wielu innych, wobec których sprawuje swoje

²² Cf. W. Tatkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, (wyd. 16), Warszawa 1999, s. 75–76; cf. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa–Wrocław 1971, s. 277.

²³ J. Niemirska-Pliszczyńska, *Dialog „Teajet” Platona jako „dramat rodzenia”*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 273–281, szczeg. s. 280: „Jest również znamienne dla tego dialogu brak w nim części elenktycznej [...] Sokrates Teajetowi pomaga, ochrania go [...] Żadnego słowa ironii, sama pogoda, dobrotliwość, czujność, skupienie, miłość akuszerza – Sokratesa do tego płodu”.

²⁴ I.F. Stone, *op.cit.*, s. 55: „The midwife seems to be an expert abortionist”.

położnictwo. Po dokonanych już porodzie pyta z kolei rozmówcę, czy nie będzie się gniewać, jeżeli ktoś „usunie” (ὄφαιρη) ten jego płód „pierworodny” (*Teajtet*, 161a 1–4). Sokrates przygotowuje swego partnera w dyskusji do „nieuniknionego odrzucenia” (*inevitable rejection*²⁵) wszystkich zrodzonych przez tamtego określeń istoty wiedzy.

Opisana w Platońskim *Teajecie* rozmowa nie jest zresztą jakimś pod tym względem ewenementem, jako że spośród tak zwanych „sokratycznych” dialogów Platona żaden nie kończy się wynikiem pozytywnym. Konstatacje są tego rodzaju, że nie udaje się zdefiniować ani „tego, co zbożne”, τὸ ὄσιον (dialog *Eutyfron*), ani istoty piękna, τὸ καλόν (*Hippiasz większy*), ani treści pojęcia ἀνδρεία, „odwaga” (*Laches*). Sokrates konsekwentnie obraca wniwecz wszystkie koncepcje, z jakimi wychodzą jego rozmówcy, niekiedy pozostawia też wrażenie, że czyni to z wyraźną satysfakcją jako ktoś, znajdujący zadowolenie w tym, że pozbawia innych przekonania, iż mogą stwierdzić cokolwiek pewnego.

Trudno nie zauważyć, że Sokrates w swej praktyce zbliża się mocno do erystycznej sofistyki bazującej z reguły na tak zwanych „antylogiach”, umożliwiających odebranie racji istnienia każdemu najbardziej nawet oczywistemu sądowi²⁶. Tak więc, kiedy rozmówca pytany, czym jest męstwo (ἀνδρεία), odpowiada, że jest to postawa tego, kto w zmaganiach bitewnych nie cofa się i trwa w szeregu (*Laches*, 190e), Sokrates wytacza kontrprzykład Scytów, którzy mężnie walczą w odwrocie (*Laches*, 191a), czy Spartan, którzy nie tracąc nic ze swego męstwa podają tył pod Platejami, by niejako „rozszczelnić” zwarty szyk nieprzyjaciół (*Laches*, 191c). Kiedy z kolei młody Charmides na pytanie, czym jest rozważa (σωφροσύνη), odpowiada, iż jest to zaleta polegająca na tym, by „czynić wszystko w sposób układny i spokojny” (*Charmides*, 159b3), Sokrates odwołuje się do sytuacji, w których właśnie rozważa wymaga podjęcia szybkich decyzji (*Charmides*, 160b). „Wydobywając” najpierw z interlokutorów jakieś stwierdzenia, a następnie dokładając wysiłku, by wydobyć z nich inne, stojące w sprzeczności z tamtymi, daje podstawy ku temu, by włączyć go do grona lubujących się w przeniewierstwach słownych sofistów. Miłość do pojedynków na słowa, jaką sam deklaruje (*Teajtet*, 169b 5–c 3), oraz „antylogistyczne” neutralizowanie każdego będącego przedmiotem uwagi sądu mocno go do tego, by znalazł miejsce wśród sofistów, predestynują.

²⁵ S. R. Hemmenway, *Philosophical Apology in the „Theaetetus”*, „Interpretation” 17 (1990), s. 323–346, cytat – s. 330.

²⁶ Cf. M. J. Siemek, *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywnej racjonalności*, „Principia” XXVI–XXVIII, s. 75–98, szczeg. s. 90: „Sokrates bez żadnych skrupułów obficie korzysta z rozmaitych chwytów i sztuczek logiczno-retorycznych, które należą do podstawowego arsenału sofistów”.

Obiekcje zgłaszane wobec takiego „zaszeregowania” patrona filozoficznej dialektyki nie mają w istocie charakteru pryncypialnego. Dotyczą głównie tego, że Sokrates w przeciwieństwie do zadeklarowanych sofistów nie brał pieniędzy za swoje pedagogiczno-dydaktyczne świadczenia²⁷. To mało merytoryczne zastrzeżenie dotyczyć jednak może głównie sofistów-retorów, którzy ucząc sztuki wymowy pobierali ustalone, i to dość znaczne, honoraria, jako że sofistyka w drugim swoim nurcie, to znaczy sofistyka erystyczna, zorientowana była nie tyle na wymierne zyski, co na zwycięstwo w każdej konfrontacji słownej. Potwierdza to Arystoteles uznający, że erystami są ci, którzy wdają się w zmagania słowne „dla samego zwycięstwa” (νίκης αὐτῆς χάριν), w przeciwieństwie do sofistów-retorów, którym ich praktyka przynosi niemałe dochody²⁸. Sokrates, który wyszedłszy zwycięsko z pojedynku na argumenty, porównuje siebie do koguta bojowego cieszącego się z odniesionego zwycięstwa (*Teajtet*, 164c 4–5), doskonale wtapiałby się w Arystoteleski opis erysty zapaśnika.

Zauważmy jednak, że owo porównanie czyni Sokrates, samokrytycznie komentując sposób argumentacji, jaki przyjął występując przeciw naukom Protagorasa. Ta jego samokrytyka idzie jeszcze dalej, kiedy podważa swoje wcześniejsze założenie, iż nie można czegoś wiedzieć i nie wiedzieć zarazem, bądź też uznaje, że jako dialektyk dopuszcza się niegodziwości traktując programową konfrontację poglądów jako agonistyczną zabawę, w której jedynie zwodzi rozmówców, zamiast rozmawiać poważnie i korygować ich błędne przekonania (*Teajtet*, 167e 3–7). Sokrates uznający siebie za marnego autoramentu erystę, już z uwagi na to, że decyduje się na taką samoocenę, nie zachowuje się jak typowy erysta. Wystarczy przypomnieć znanych z Platońskiego *Eutydem*a braci zapaśników, którzy ani na chwilę nie tracą dobrego samopoczucia i przekonania o własnej znakomitości. Trudno nie dostrzec różnicy między tym zachowaniem a krytycznym dystansem, jaki przyjmuje Sokrates wobec erystycznych pseudoargumentów, po które niekiedy sięga niesiony pasją górowania nad przeciwnikiem, i już sam fakt, że zdobywa się on na taką autorefleksję, stawia go ponad wszystkimi sofistami, którzy specjalizują się w zwodniczej erystycznej argumentacji.

Sokrates nie znajduje zaspokojenia w przewadze, jaką zyskuje nad swymi rozmówcami, ponieważ mierzy się w istocie nie z nimi, a z problemami, których przegląd dają wczesne dialogi Platona. Te problemy, co sam

²⁷ Cf. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, s. 256: „[...] najważniejszą różnicę stanowiło to, że Sokrates w przeciwieństwie do wszystkich innych sofistów uczył bezinteresownie, ponieważ kupczenie mądrością uważał za tak samo nikczemne, jak kupczenie miłością lub przyjaźnią”.

²⁸ Arystoteles, *O dowodach sofistycznych*, 171b 25–33.

przyznaje, ostatecznie go przerastają i nie potrafi dojść do niekwestionowanej prawdy, niemniej poszukuje jej nieustannie, wiedziony motywacją, która obca była konformistycznie myślącym sofistom. Oni nie poszukiwali niczego poza intratnymi sposobami zarobkowania, co jest zrozumiałe w sytuacji, gdy wyznaje się relatywną wartość każdej prawdy, czy wręcz Gorgiański agnostycyzm. Sokrates, o ile kwestionował każde niemal ludzkie przekonanie, agnastykiem nie był, jako że wtedy zaprzeczałby temu wszystkiemu, czemu poświęcił całą swoją aktywność życiową. Ową aktywność będącą nieustannym dążeniem ku prawdzie, a przynajmniej mniejszej niewiedzy, można określić jako „nieustające poszukiwanie” – ζήτησις²⁹.

To Sokratejskie poszukiwanie prawdy zyskiwało sens podwójny. Możemy bowiem mówić tak o wymiarze epistemologiczno-logicznym owej „dzetetycznej” aktywności, jak też o jakimś jej aspekcie wychowawczym, jako że stawiała się ona swego rodzaju sposobem na życie hołdujące ideałowi etycznej doskonałości – ἀρετή. Przekonuje o tym znana z dialogu *Menon* wypowiedź Sokratesa, którą zamyka on wyłaniającą się kwestię celowości wysiłku poznawczego. Stwierdza wtedy, że nie należy poddawać się erystycznej argumentacji negującej możliwość znalezienia tego, czego się nie zna, a z drugiej strony celowość poszukiwania tego, co już się zna, ponieważ takie myślenie czyni człowieka beczynnym i zniewieściałym, podczas gdy przekonanie o obecności w naszym umyśle jakiegoś zarodka rzeczywistego poznania pobudza nas do działania i umysłowej aktywności. Sokrates jednoznacznie opowiada się po stronie tego drugiego poglądu (Platon, *Menon*, 81d 5–e 2). Deklaruje w ten sposób swój rozbrat z cyniczną i demoralizującą młodzież ówczesną erystyką, zaznaczając zarazem programową różnicę między postawą sofisty, specjalizującego się w sztuczkach słownych, a sposobem myślenia filozofa, wychodzącego poza fasadę słów w dążeniu do uchwycenia immanentnej treści branych pod uwagę pojęć. ∞

ZBIGNIEW DANEK, filolog klasyczny, w latach 1981–2021 pracownik dydaktyczno-naukowy Katedry Filologii Klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego. Pracę doktorską na temat dialogu platońskiego *Kratylos* obronił w 1987 r., a stopień doktora habilitowanego uzyskał w 2000 r. na podstawie rozprawy poświęconej problematyce gnozeologicznej dialogu platońskiego *Teajtet*. W latach 2003–2021 kierował Katedrą Zakładem Latynistyki i Lingwistyki w Katedrze Filologii Klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego (przed 2008 Katedrą Literatury Łacińskiej KFK UŁ). Swoje zainteresowania badawcze skupił na problemach antropologii epikurejskiej, a następnie na koncepcjach Platona dotyczących gnozeologicznego

²⁹ Cf. Platon, *Teajtet*, 196d7–8; Tę koncepcję „dzetetycznego” dyskursu filozoficznego E.N. Tigerstedt ujmuje określeniem „unceasing inquiry”, cf. E.N. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Uppsala 1977, s. 92 ff.; na ten temat również: Z. Danek, *Myśle, więc nie wiem. Próba interpretacji Platońskiego dialogu „Teajtet”*, Łódź 2000, s. 215–220.

i epistemologicznego statusu struktur językowych oraz racjonalnego i ponadracjonalnego poznania rzeczywistości.

ZBIGNIEW DANEK, classical philologist, in the years 1981–2021 teaching and research employee of the Department of Classical Philology at the University of Lodz. He defended his doctoral thesis on the Platonic dialogue Cratylus in 1987, and obtained his habilitation degree in 2000 based on a thesis devoted to the gnoseological issues of the Platonic dialogue Theaetetus. In the years 2003–2021, he headed the Unit of Latin Studies and Linguistics at the Department of Classical Philology of the University of Lodz (before 2008, the Department of Latin Literature KFK UŁ). He focused his research interests on the problems of Epicurean anthropology, and then on Plato's concepts regarding the gnoseological and epistemological status of linguistic structures and rational and supra-rational knowledge of reality.