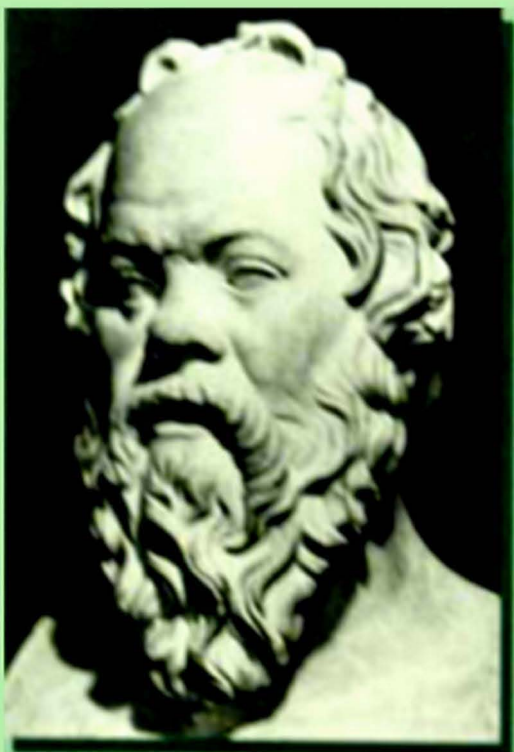


MYŚLI I LUDZIE

Irena Krońska

Sokrates



MYŚLI I LUDZIE

Irena Krońska

Sokrates

 **WIEDZA**
POWSZECHNA

Warszawa

Świadectwa o Sokratesie

W historii filozofii greckiej Sokrates występuje jako postać centralna i przełomowa. Myślicieli, którzy działali przed nim, od Talesa do Anaksagorasa, a nawet współczesnych mu sofistów, i Demokryta, który przeżył go zapewne o trzy dziesięciolecia, lecz z nim się nie zetknął¹, określa się mianem przedsokratyków. Natomiast wszystkie szkoły późniejsze, od początku IV stulecia p.n.e. do schyłku starożytności, nazywane są postsokratycznymi, i to nie tylko dlatego, że powstały po śmierci Sokratesa, lecz że bądź uważały go za swego protoplastę, bądź w jakiejś mierze do niego nawiązywały.

Wydawałoby się więc, że znajdziemy u Sokratesa wyraźnie zarysowaną doktrynę, stanowiącą syntezę lub przewyżczenie filozofii dotychczasowej i wytyczającą kierunek szkołom późniejszym. Ale takiej doktryny nie znajdujemy. Jeżeli próbujemy ją zrekonstruować na podstawie materiału historycznego, którym dysponujemy, to materiał ten okazuje się kruchy i niejednorodny; raz po raz występują luki, które może wypełnić tylko domysł, i sprzeczności, wobec których musimy pewne fragmenty odrzucić, aby móc zachować inne, uznane za solidniejsze i bardziej spoiste – przy czym wybór, jakiego dokonamy, będzie zawsze subiektywny i w znacznym stopniu dowolny. Sytuacja jest bowiem paradoksalna: o tym, co było przed Sokratesem i po Sokratesie, wiemy więcej i w każdym razie pewniej niż o Sokratesie samym. Nawet po jońskich filo-

¹ Por. Demokryt, fragm. 116: „Byłem też w Atenach, ale nikt mnie nie znał”.

zofach przyrody pozostały fragmenty pism, poszczególne zdania, aforyzmy – natomiast Sokrates nic nie napisał i nie mamy ani jednej tezy, ani jednej maksy, o których moglibyśmy powiedzieć, że na pewno pochodzą bezpośrednio od niego. Zdani jesteśmy więc wyłącznie na źródła pośrednie – przekazy mówiące o Sokratesie. To prawda, że tych przekazów jest wiele, więcej niż o jakimkolwiek innym filozofie starożytnym, i że najobszerniejsze z nich pochodzą od ludzi, którzy mędrca ateńskiego znali osobiście. Ale mają one wszystkie charakter bardzo szczególny, osłabiający ich wiarygodność jako informacji historycznej, a przy tym – co najważniejsze – są wzajemnie niezgodne.

Najwcześniejszym z zachowanych świadectw o Sokratesie jest komedia Arystofanesa *Chmury*, wystawiona w roku 423, kiedy filozof miał 47 lat. Można spierać się o to, i w dalszych wywodach będzie o tym mowa, w jakiej mierze obraz Sokratesa, który współczesnym Ateńczykom ukazał na scenie poeta, odpowiadał rzeczywistym rysom jego charakteru oraz postawy życiowej i filozoficznej; ale że w samym założeniu była to karykatura, a nie portret, jest rzeczą bezsporną. Podobnie jak Arystofanes Sokratesa postrzegali – sądząc z zachowanych fragmentów i wzmianek – inni komediopisarze, którzy go również atakowali w swoich utworach. U Arystofanesa Sokrates jest pokazany jako mętny filozof przyrody (w ówczesnej terminologii „fyzyk”), rzecznik absurdalnej doktryny kosmogonicznej, jako niebezpieczny nowinkarz nie uznający tradycji, religii i powszechnie obowiązującej moralności, jako przewrotny sofista, uczący – za pieniądze, wzorem innych sofistów – kruczków logicznych, za pomocą których można złą sprawę przedstawić jako dobrą, a dobrą jako złą. Jako człowiek jest Sokrates w *Chmurach* postacią wysoce nieprzyjemną – niechlujny, nieuczciwy, wręcz złodziejaszek, przy tym napuszony, otoczony powszechną pogardą, a uwielbiany tylko przez garstkę uczniów, których wychowuje na swo-

je podobieństwo. Ten Sokrates Arystofanesowy wydaje się nie karykaturą, ale jakimś paradoksalnym żartem wobec Sokratesa Platonskiego, a blasfemią wobec obrazu Sokratesa, jaki przekazał nam Ksenofont.

Dialogi Platonskie, w których – z wyjątkiem dialogów najpóźniejszych, jak *Sofista*, *Polityk*, *Timajos* i *Prawa* – Sokrates występuje jako protagonista dyskusji, są naszym najbogatszym źródłem wiadomości o mędrca ateńskim. Platon, choć z racji wielkiej różnicy wieku (był od mistrza o 42 lata młodszy) nie mógł pamiętać Sokratesa z czasów, kiedy atakowali go komediopisarze, i poznał go dopiero jako człowieka ponadsześćdziesięcioletniego, należał do jego najbliższych uczniów przez osiem ostatnich lat jego życia. Do grona sokratyków wprowadzili go starsi krewniacy, Charmides i Kritiasz, którzy znali filozofa dawniej i na pewno mu o nim dużo opowiadali. Proces i tragiczna śmierć mistrza były dla niego bolesnym i głębokim przeżyciem osobistym. Czuł się też po skazaniu Sokratesa bezpośrednio zagrożony i wraz z innymi najbliższymi jego uczniami i przyjaciółmi wyjechał na jakiś czas z Aten. Ale pierwsze dialogi Platona powstały najwcześniej w kilka lat po śmierci Sokratesa, nie były więc bezpośrednią spontaniczną relacją o mistrzu młodego, nagle osieroconego ucznia, lecz dziełem dojrzałego myśliciela, który przystępował do organizowania własnej szkoły filozoficznej. Dialogi późniejsze – a do nich należą właśnie te, w których, jak w *Kritonie* i *Fedonie*, Sokrates jest nie tylko protagonistą dyskusji teoretycznej, lecz najbardziej cielesną *dramatis persona* – pisał Platon w okresie, kiedy w Akademii rozwijał i wykladał własną doktrynę. Co więcej, te same dialogi, które mają być świadectwem o Sokratesie, są zarazem jedynym źródłem naszej wiedzy o doktrynie samego Platona, gdyż ten własne poglądy wkładał w usta mistrza. Jak przeprowadzić granicę między tym, co Sokratesowe i co Platonskie? Nawet jeśli naukę o ideach uznamy za wynalazek Platona, obcy jeszcze So-

kratesowi – choć i na to nie wszyscy uczeni się godzą² – to jeszcze w bardzo wielu miejscach co najwyżej subiektywne wycucie pozwoli nam rozstrzygnąć, czy autor przemawia we własnym imieniu, czy referuje poglądy mistrza.

Jeszcze późniejsze od pierwszych przekazów Platońskich są pisma sokratyczne Ksenofonta, powstałe po roku 384. Jednak nie odległość czasowa od opisywanych rzekomo rozmów i wydarzeń jest głównym momentem osłabiającym wiarygodność relacji Ksenofonta, lecz ich treść i okoliczności ich spisania. Ksenofont, rówieśnik Platona i człowiek należący do tej samej w zasadzie formacji politycznej, społecznej i intelektualnej, innym jednak podlegał kolejom losu, odmienny miał temperament i zainteresowania i, co najważniejsze, nie był filozofem. Wbrew pozorom zażyłości z Sokratesem, jakie stara się stworzyć, kiedy o nim pisze, nie należał naprawdę do grona jego uczniów. Świadectwa współczesne nie wymieniają go jako ucznia Sokratesa. Nie wspomina o nim Polikrates w swym *Oskarżeniu Sokratesa* z roku 393/2, co jest znamienne, ponieważ przynależność do szkoły sokratycznej człowieka, który przeszedł na służbę spartańską i jako zdrajca został dopiero co, w roku 394, skazany zaocznie na banicję, byłaby dla Polikratesa jeszcze jednym ważkim dowodem zgubnego wpływu, jaki Sokrates miał wywierać na uczniów.

Z Sokratesem zetknął się Ksenofont przelotnie i raczej na gruncie towarzyskim niż filozoficznym. Pełne przygód życie żołnierza i kondotiera zostawiało mu niewiele czasu na studiowanie filozofii, a od roku 401, kiedy zaciągnął się do armii Cyrusa Młodszego, przebywał już do końca życia poza Atenami³. Swoje pisma sokratyczne pisał w Skillusie (*Obronę Sokratesa* i *Wspomnienia o Sokratesie*) i w Koryncie (*Ucztę* i *Księgę*

² J. Burnet, *Greek Philosophy*, wyd. 1, 1914, uważa teorię idei za integralną część nauki Sokratesa. Podobnie A.E. Tylor, *Varia Socratica*, 1911, oraz Platon, wyd. 4, 1937.

³ W Azji, a następnie w Sparcie, potem w Elidzie, gdzie otrzymał od Spartan posiadłość w Skillusie, i wreszcie w Koryncie, gdzie zmarł przed rokiem 350.

o gospodarstwie), gdzie przebywał od roku 371, nie uczestnicząc w żywych dyskusjach szkół filozoficznych. Pod wpływem coraz obfitszej literatury o Sokratesie, pierwszych dialogów Platona oraz literatury apologetycznej i popularyzatorskiej, pochodzącej od uczniów i przyjaciół filozofa⁴, oraz oskarżycielskiej (pamflet sofisty Polikratesa), Ksenofont postanowił również zabrać głos w sporze, sięgając także do swoich wspomnień osobistych, ale opierając się przede wszystkim na informacjach z drugiej ręki. Z tych informacji korzystał zresztą nader swobodnie, nie bacząc na nickonsekwencje i anachronizmy. Szczegółów biograficznych jest w jego *Socraticach* niewiele – na ogół te same, które znajdujemy u Platona i które musiały być powszechnie znane; sceneria rozmów, podobnie jak u Platona, fikcyjna. Rozmówcy niekiedy ci sami, ale na ogół inni, inna tematyka, a jeżeli nawet formalnie przedmiot dyskusji jest ten sam – czy będzie to miłość, czy sprawiedliwość, czy pobożność, czy piękno – to zupełnie inna argumentacja i inne wnioski. Sokrates Platoński jest przede wszystkim człowiekiem *szukającym* wiedzy, tym, który wie, że nic nie wie – natomiast Sokrates Ksenofontowy ma gotową odpowiedź w każdej sprawie, jeszcze zanim przystąpił do dyskusji. Jest raczej mentorem niż filozofem. Prawdy, które głosi, są rozsądne i banalne. Może budzić sympatię, ale nigdy podziw. Cnoty, które przypisuje mu Ksenofont, często uderzająco przypominają cnoty bohaterów innych jego pism panegirycznych: króla perskiego Cyrusa i królów spartańskich Likurga i Agesilaosa. Maksymy filozofii popularnej, które wkłada mu w usta autor, mógłby głosić Antystenes lub jego uczniowie ze szkoły cyników⁵. Ideały trzeźwości i gospodar-

⁴ Literatura ta zaginęła, znamy tylko ze wzmianek imiona autorów i tytuły pism.

⁵ Wpływy i reminiscencje cyniczne w Ksenofontowym portrecie Sokratesa ukazuje K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 1893–1901) i A.-H. Chroust (*Socrates, Man and Myth, The Two Socratic Apologies of Xenophon*, 1957).

ności, które zaleca jego Sokrates, wydają się zadziwiająco zgodne z ideałem życiowym samego Ksenofonta.

Ta jaskrawa rozbieżność naszych dwóch podstawowych świadectw o Sokratesie, świadectw ludzi mu współczesnych, z których jeden całą niemal swą twórczość, a drugi znaczną jej część poświęcił obronie i ukazaniu wielkości mędrca ateńskiego, świadectw, które los, tak niełaskawy dla wielu dokumentów literatury starożytnej, także dla pism innych sokratyków, integralnie zachował do naszych czasów, stanowi główną trudność w zrozumieniu i ocenie historycznego znaczenia myśli Sokratesowej. Czy istnieje możliwość pogodzenia obu źródeł? Słynne sformułowanie tego problemu dał Schleiermacher: „Jaki *mógł* być Sokrates poza tym, co mówi o nim Ksenofont, nie dezawuuując jednak tych rysów charakteru i tych maksym, które Ksenofont zdecydowanie podaje jako Sokratesowe, i kim *musiał* być, ażeby dać Platonowi okazję i prawo do przedstawienia go w swych dialogach tak, jak to uczynił?”⁶ W wyniku analizy i porównania obu źródeł Schleiermacher uważa, że jest zmuszony, jeżeli nie zupełnie odrzucić, to w każdym razie radykalnie podważyć świadectwo Ksenofonta na rzecz świadectwa Platona.

Najbardziej konsekwentną próbę maksymalnego zużycowania przekazów Platona i Ksenofonta, a także wzmianek u Arystotelesa, który znał Sokratesa już tylko z tradycji żywej w Akademii, dał w swej *Historii filozofii greckiej* (1844–1852) Eduard Zeller. Wszystkie te przekazy przyjmuje, aby dokonać rekonstrukcji doktryny Sokratesa Antonio Labriola, dając jednak przewagę Ksenofontowej *Apologii* i *Memorabiliom* oraz polemizując ze stanowiskiem Schleiermachera⁷. Z literatury nowszej w podobnym kierunku, jeśli mowa o traktowa-

⁶ F.E. Schleiermacher, *Über den Wert des Sokrates als Philosophen* (*Gesammelte Werke* III 2, s. 297 nn., 1838).

⁷ A. Labriola, *Doktryna Sokratesa według Ksenofonta, Platona i Arystotelesa*, 1871 (przekł. pol. w *Pismach filozoficznych i politycznych* Labrioli, Biblioteka Myśli Socjalistycznej, Warszawa 1962, t. I, s. 63–263).

niu źródeł, idzie Adam Krokiewicz⁸, który stara się pogodzić nie tylko świadectwa Platona, Ksenofonta i Arystotelesa, ale w pewnej mierze i Arystofanesa. Wyłącznie na Ksenofoncie opiera się A. Döring⁹, widząc w Sokratesie nie myśliciela wytyczającego nowy kierunek filozofii, lecz przede wszystkim agitatora i reformatora społecznego. H. Maier, autor podstawowej monografii o Sokratesie¹⁰, po dokonaniu szczegółowej analizy i konfrontacji źródeł dochodzi do wniosku, że rekonstrukcję historycznego Sokratesa należy oprzeć przede wszystkim na wczesnych dialogach Platońskich (a za takie uważa *Obronę*, *Kritona*, *Lachesa*, *Hippiasza Mniejszego*, *Charmidesa*, *Lyzisa*, *Eutyfrona*, *Hippiasza Większego* i *Protagorasa*), z uwzględnieniem charakterystyki Sokratesa w *Uczcie*; w pewnej mierze na Ksenofontowej *Apologii* jako najwcześniejszej z jego pism sokratycznych. Jako wtórne, oparte jedynie na Platonie i Ksenofoncie, odrzuca Maier świadectwo Arystotelesa, natomiast wielką wagę przywiązuje do analizy poglądów Antystenesa jako tego z sokratyków, który jego zdaniem najwięcej w swej filozofii przejął od mistrza. Podczas gdy H. Maier, a podobnie U. von Wilamowitz¹¹ i Werner Jaeger¹² wychodzą z postawy zasadniczo pozytywnej wobec istniejących przekazów i następnie poddają je krytyce filologicznej, nie brak głosów już nie tylko sceptycznie, lecz wręcz agnostycznie zapatrujących się na problem sokratejski. E. Dupréel¹³ dochodzi do wniosku, że problem to nierozwiązalny. Jedynym uzasadnionym wynikiem badań jest, jego zdaniem, Sokratesowe: „Wiem, że nic nie wiem”. O. Gigon¹⁴ odrzuca wszystkie świadectwa o Sokratesie jako fikcje literackie, dające się wytłumaczyć żywą wówczas problematyką filozoficzną i społeczną, nie odno-

⁸ A. Krokiewicz, *Sokrates*, Warszawa 1958.

⁹ A. Döring, *Die Lehre des Sokrates als Reformsystem*, 1895.

¹⁰ H. Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, 1913.

¹¹ U. von Wilamowitz, *Platon*, 1919.

¹² W. Jaeger, *Paideia*, 1933–49.

¹³ E. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon*, 1922.

¹⁴ O. Gigon, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, 1947.

szące się jednak do indywidualnego substratu historycznego. Na pytanie, czy dałoby się odtworzyć historię myśli greckiej w V i IV wieku p.n.e. bez indywidualnego wkładu Sokratesa, Gigon odpowiada w zasadzie twierdząco, dowodząc, że wszystkie wątki przypisywane Sokratesowi można odnaleźć u innych filozofów jemu współczesnych, przede wszystkim u sofistów. Książka Gigona, najbardziej radykalna w swym rewizjonizmie, wywołała gwałtowne sprzeciwy. Chociaż poszczególne tezy są dobrze udokumentowane, nie upoważniają jednak do ogólnego wniosku, jaki wysnuwa z nich autor. Poszczególne elementy literatury lub, jeśli kto woli, legendy sokratejskiej, których wtórność udaje mu się wykazać, są wyselekcjonowane i niekompletne, pomijają ponadto przekazy dla rekonstrukcji charakteru i doktryny Sokratesa najbardziej istotne. Nic też dziwnego, że złożone razem dają jakąś heterogeniczną, nie powiązaną mnogość cech i poglądów nie tylko nie zakładających, lecz nawet nie dopuszczających istnienia jednego ich substratu – historycznego Sokratesa.

To, że istniał filozof ateński imieniem Sokrates, skazany na śmierć i stracony w roku 399 p.n.e., nie ulega wątpliwości. Co do tego zgodne są wszystkie nasze źródła i znamy nawet brzmienie aktu oskarżenia, który stał się podstawą procesu. Jest również rzeczą niezaprzeczoną, że człowiek ten bezpośrednio czy pośrednio, swoim osobistym przykładem i nauką czy swoją legendą, do której powstania musiał dać jakiś asumpt, wywarł olbrzymi wpływ na współczesność i potomność¹⁵.

¹⁵ Warto tu zacytować słowa Jerzego Kowalskiego (ze wstępu do *Chmur* Arystofanesa w przekładzie Bogusława Butrymowicza, 1922, s. 37): „Ani w legendzie platońskiej, ani w karykaturze Arystofanesa nie docieczemy ostrej linii pogranicza między historią a literaturą [...] Któż zdoła powiedzieć coś nie literackiego a syntetycznego o osobistości historycznego Sokratesa? A jakkolwiek byłaby ciekawa taka sylwetka, dla historii ludzkości ma ona podrzędne znaczenie, bo dla niej człowiek jest tym, czym wywiera wpływ, jest pojęciem, które – prawdziwe czy nie – działa na drugich i urabia ich na swoją modłę. Pierwsze wpływy, jak najbliższe odciski, bywają najwierniejsze; w miarę odległości wieków i wpływ stwarza własną historię; nieraz ostatnie jej ukształtowania nie przypominają wprost w niczym pierwszej formy, a jednak działają wychowawczo, i dlatego muszą być liczone na korzyść pierwszego autora”.

I podobnie jak wykazywanie nierozwiązalności czy też, jak to czynią kierunki neopozytywistyczne, bezsensowności wielkich zagadnień filozoficznych, zagadnień metafizyki, ontologii czy antropologii filozoficznej nie zdołało wyrugować tych zagadnień z dociekań filozoficznego umysłu ani stępić ich aktualności, tak też najdalej nawet posunięty najlepiej udokumentowany rewizjonizm czy sceptycyzm w kwestii sokratejskiej nie jest zdolny usunąć gigantycznej postaci Sokratesa nie tylko z historii filozofii greckiej, ale i z problematyki filozoficznej żywej w każdym czasie¹⁶. Otóż Sokrates nieustannie niepokojący i zapładniający myśl filozoficzną to nie jest Sokrates Ksenofontowy¹⁷, lecz ten Sokrates, którego obraz przekazał nam Platon. „Nawet jeżeli Sokrates Platoński jest postacią fikcyjną, to jego znaczenie jest donioślejsze od większości ludzi z krwi i kości” – mówi w swej historii filozofii greckiej J. Burnet¹⁸. Burnet posuwa się tak daleko, że za naukę Sokratesową uważa wszystkie niemal poglądy, które Platon wkłada w usta mistrza, zarówno w dziełach wczesnych, jak i w późniejszych, tak że dla samego Platona pozostaje już tylko rola systematyka, kontynuatora i popularyzatora. Jest

¹⁶ Nawet Nietzsche, który uważał Sokratesa za „nieszczęście Grecji” i gwałtownie przeciw niemu występował, pisał: „Sokrates jest mi tak bliski, że walczę z nim niemal zawsze” (cyt. wg K. Jaspersa, *Die grossen Philosophen*, t. I, 1957, s. 122). Tę niezbędność Sokratesa dla filozofii lapidarnie formuluje K. Jaspers: „Jest rzeczą zupełnie niemożliwą nie stworzyć sobie jakiegoś obrazu Sokratesa historycznego. Co więcej: mieć Sokratesa przed oczyma jest jedną z niezbędnych przesłanek naszego filozofowania (*Die grossen Philosophen*, wyd. cyt., t. I, s. 124).

¹⁷ Por. w związku z tym dowcipną uwagę B. Russella: „Istnieje tendencja do uważania za prawdziwe wszystkiego, co mówi Ksenofont, na tej podstawie, że był on za mało inteligentny, żeby wymyślić coś nieprawdziwego. Jest to argument bardzo słaby. Relacja człowieka niemądrego o tym, co mówił człowiek mądry, nigdy nie jest wierna, ponieważ nieświadomie przekłada on to, co słyszał, na coś takiego, co jest w stanie zrozumieć. Ja osobiście wolałbym, żeby o moich poglądach informował filozof nawet najbardziej mi nieprzyjazny niż człowiek będący moim przyjacielem, ale nie mający pojęcia o filozofii” (*History of Western Philosophy*, wyd. 3, 1948, s. 102–103).

¹⁸ J. Burnet, *Greek Philosophy, Tales to Plato*, wyd. 1, 1914, wyd. 11, 1960, s. 128.

to na pewno wniosek za daleko idący. W ten sposób zachowuje się dla historii filozofii Sokratesa, ale nie pozostawia się właściwie miejsca dla Platona i dezawuuje się nie tylko wszystkie nieplatońskie świadectwa o Sokratesie, lecz także niewątpliwe świadectwa o Platonie, poczynając od informacji jego bezpośredniego ucznia Arystotelesa, który wyraźnie stwierdza, że to on dopiero, a nie Sokrates, na którego się powoływał, wprowadził naukę o ideach.

Podstawą rekonstrukcji postaci i nauki Sokratesa musi być – jak się wydaje – przekaz Platoński, ale przekaz ten nie może być przyjęty w całości i bezkrytycznie. Uwzględniając inne źródła i biorąc pod uwagę doktryny bezpośrednich uczniów Sokratesa, jako świadczące – tym, co uda się w nich znaleźć wspólnego – również o doktrynie mistrza, można stworzyć sobie na tej podstawie obraz Sokratesa, wewnętrznie spójny, indywidualny i plastyczny, stanowiący przełom, a zarazem pomost między tym, co było przedtem, i tym, co nastąpiło potem. Czy będzie to Sokrates historyczny, tego, jak widzieliśmy, przekonująco dowieść nie sposób, ale będzie to w każdym razie Sokrates umieszczony na tle problemów i kontrowersji swoich czasów i mający już przeszło dwutysiącletnią historię.

Żywot Sokratesa

Sokrates urodził się w Atenach w maju roku 469 p.n.e. W odróżnieniu od większości współczesnych mu filozofów był obywatelem ateńskim, przynależnym do demu (gminy) Alopeke i fyli (okręgu) Antiochis. Ojciec jego, Sofroniskos, zajmował się obróbką kamienia i rzeźbą, matka, Fainarete, była położną. W Platońskim *Lachesie* mówi o Sofroniskosie jako swoim bliskim przyjacielem stary Lizymach, syn wielkiego Arystydesa, i stwierdza, że był to człowiek „najlepszy w świecie”¹. Musiał więc to być obywatel znany i szanowany w swojej gminie. Majątku synowi nie zostawił, ale w każdym razie pozostawił zasoby, które pozwalały mu do końca życia nie pracować zarobkowo i jakoś – choć skromnie – utrzymywać żonę i troje dzieci. Późna informacja, jakoby Sokrates również wykonywał zawód ojca i był twórcą Charyt na Akropolu, nie zasługuje na wiarę; żadnej aluzji do rzeźbiarskiej praktyki filozofa, nawet w młodości, nie znajdujemy w źródłach mu współczesnych. Żartobliwa wzmianka Sokratesa o przodku Dedalu² tłumaczy się dostatecznie rzeźbiarską profesją Sofroniskosa. Natomiast zawód matki posłużył Sokratesowi do słynnego porównania właściwej mu metody poszukiwania prawdy ze sztuką położniczą³.

Jako chłopiec i efeb otrzymał Sokrates normalne dla młodzieży ateńskiej wykształcenie w zakresie muzyki, literatury

¹ Platon, *Laches* (180 E–181 A).

² Platon, *Eutydem* (11 C).

³ Por. Wybór pism, s. 143.

i gimnastyki⁴. Kiedy w dwudziestym roku życia rozpoczął służbę wojskową jako hoplita, pięcioletni rozejm kładł kres starciom pomiędzy Atenami i Spartą, a zawarty w następnym roku pokój Kalliasa (448 p.n.e.) oznaczał koniec pół wieku trwających wojen perskich. Grożąca w każdej chwili starciem zbrojnym rywalizacja Aten i Sparty zdawała się na długo ułagodzona pokojem trzydziestoletnim, zawartym w roku 446. Rozpocząła się świetna era Peryklesa; Ateny, stojące na czele potężnego związku obejmującego ponad 200 miast-państw helleńskich, dysponujące skarbcem związkowym, zabezpieczone od ataku potężnymi długimi murami, które otaczały miasto wraz z portem Pirceusem, stały się głównym ośrodkiem politycznego i kulturalnego życia Grecji.

O regularnej formacji filozoficznej Sokratesa nie wiemy nic pewnego. Przekazana przez perypatetyka Arystoksenosa z Tarentu informacja, jakoby siedemnastoletniego młodzieńca, trudniącego się kamieniarstwem i prowadzącego tryb życia wielce niepożądany, wziąć miał do siebie filozof Archelaos jako ucznia i kochanka, jest insynuacją równie bezpodstawną, jak i inne twierdzenia tego autora (np. że Sokrates był bigamistą, że trudnił się lichwą), mające skompromitować filozofa wobec potomnych. Pobyt w szkole Archelaosa, który obok zagadnień przyrodniczych rozważał pono problemy moralne, ma stanowić dowód, że Sokrates nie był – jak twierdził Arystoteles – twórcą etyki filozoficznej, lecz przejął ją od mistrza (por. Diog. Laert. II 16). Współczesny poeta Ion z Chios mówi, że Sokrates brał udział wraz z Archelaosem w walkach na Samos, w czasie blokady wyspy (441/40); wiadomości tej nie potwierdza Platon, kiedy w *Obronie* wymienia kampanie, w których brał udział filozof. Warto zaznaczyć, że jeżeli Sokrates był rzeczywiście na Samos, to walczył przeciw armii, którą dowodził Samijczyk Melissos, filozof ze szkoły eleackiej. Teofrast, który wiadomości o Sokrate-

⁴ Platon, *Kriton* (50 D–E).

się czerpał z żywej tradycji (był naprzód uczniem Platona, potem Arystotelesa), omawiając doktrynę Archelaosa pisze, że „podobno zetknął się z nim i Sokrates”⁵. Najbardziej prawdopodobne wydaje się, że Sokrates nie był w młodości związany z żadną określoną szkołą, lecz stykał się ze wszystkimi kierunkami, reprezentowanymi ówczesnie w Atenach. A więc nie tylko z Archelaosem (który był uczniem Anaksagorasa, ale w poglądach swych reprezentował jońską filozofię przyrody i zwany był dlatego „fizykiem”), lecz i z Anaksagorasem samym, który przebywał w Atenach od roku 460 do 430, odgrywając tu dużą rolę jako przyjaciel i nauczyciel Perykleasa. Z filozofią jońską zapoznał się również poprzez Diogenesa z Apollonii, który w swej doktrynie łączył elementy teorii Anaksymenesa, Anaksagorasa, a częściowo i Heraklita. O swych młodzieńczych zainteresowaniach jońską filozofią przyrody i systemem Anaksagorasa mówi Platoński Sokrates w *Fedonie*⁶. (Poglądy Archelaosa i Diogenesa z Apolonii reprezentuje, jak zobaczymy, Sokrates w *Chmurach* Arystofanesa). Z lektury znał też zapewne Heraklita – anegdotę na ten temat przekazał nam Diogenes Laertios⁷. Fakt, że Sokratesowi nie były obce współczesne doktryny filozofii italskiej – eleatyzm i pitagoreizm – nie ulega wątpliwości, ale znajomość nie oznacza jeszcze wpływu; nieuzasadniony wydaje się więc wniosek Burneta, który elementy pitagorejskie i eleackie uważa za konstytutywne dla filozofii Sokratesowej, utożsamianej przez niego – jak widzieliśmy – z doktryną Platońską. Burnet posuwa się tak daleko, że scenę Platońskiego *Parmenidesa* uważa za historyczną i sądzi, że kiedy w połowie V stulecia Parmenides – wówczas bardzo już stary – i czterdziestoletni Zenon odwiedzili Ateny, dyskutował z nimi rzeczywiście, tak jak w dia-

⁵ Teofrast, *Pisma filozoficzne*, tłum. D. Gromska i J. Schnayder, t. I, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1963, s. 8.

⁶ Por. Wybór pism, s. 109.

⁷ Wybór pism, s. 199.

logu Platona, niespełna dwudziestoletni Sokrates. Nic nie wskazuje też na to, żeby, jak utrzymuje Burnet, Sokrates miał po wyjeździe pitagorejczyka Filolaosa reprezentować w Atenach nowy kierunek szkoły pitagorejskiej. Pitagorejczycy Simmiasz i Kebes byli jego uczniami znacznie później, kiedy światopogląd Sokratesa był już wykrystalizowany.

Sokrates Platoński, mówiąc o kontaktach z innymi filozofami i o lekturach filozoficznych stwierdza, że nauczyciela żadnego nie miał: „Więc ja, Lizymachu i Melezjaszu, pierwszy mówię o sobie samym, że nauczyciela tych rzeczy (tj. tego jak się stać dobrym, szlachetnym człowiekiem) nie miałem. Chociaż mam zamiłowanie do tego od młodych lat. Ale nie mam czym płacić uczonych, którzy sami jedni tylko przyrzekali, że potrafią ze mnie zrobić coś lepszego pod każdym względem”⁸.

W Platońskim *Fedonie* Sokrates nie mówi o swoim stosunku do sofistyki, a w dialogach, których bohaterami są współcześni sofisci (*Protagoras*, *Gorgiasz*, *Hippiasz Mniejszy* i *Hippiasz Większy*, *Eutydem*), a także w innych, Platon przedstawia swego mistrza jako zdecydowanego przeciwnika tego kierunku umysłowego i jego reprezentantów. Ale dialogi Platońskie świadczą jednocześnie o bliskich kontaktach Sokratesa z najwybitniejszymi sofistami owych czasów. Przede wszystkim z Prodikosem z Keos, jego rówieśnikiem, autorem pochwały pracy i cnoty (*Horai*, gdzie znajdowała się słynna przypowieść o Heraklesie na rozstajnych drogach), o którym w *Menonie* (96 D) Sokrates mówi jako o swoim nauczycielu, a w *Teajecie* twierdzi, że odsyła do niego na naukę tych, których sam jakoś swoją sztuką akuszerską nauczyć nie umie⁹. Wspomina go również w *Eutydemie* (277 E) i w *Charmidesie* (163 D) jako tego, który naucza o właściwym używaniu słów (Prodikos był autorem *Synonimiki*), i do jego wiedzy w tej dzie-

⁸ Platon, *Laches* (186 B–C).

⁹ Platon, *Teajet* (151 B); por. Wybór pism, s. 146.

dzinie oraz w etyce odwołuje się w *Protagorasie* (340 A–D). Natomiast z ironią wspomniany jest Prodikos w *Uczcie* (177 B), jako autor pochwały Heraklesa, a z dezaprobatą w późnym dialogu Platońskim, *Kratylosie*, jako ten, który różne wypowiada poglądy w zależności od wysokości honorarium – inaczej uczy za jedną drachmę, inaczej za pięćdziesiąt drachm (384 B). Stykał się Sokrates również z najwybitniejszym sofistą, autorem słynnego aforyzmu: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”, Protagorasem z Abdery, który był w Atenach przed rokiem 444 i powtórnie zapewne w roku 432 (tę drugą wizytę opisuje Platon w dialogu *Protagoras*), a i potem jeszcze wielokrotnie. Protagoras cieszył się w Atenach wielkim uznaniem, był zaprzyjaźniony z Peryklosem, który powierzył mu ułożenie konstytucji dla nowo utworzonej kolonii ateńskiej w Turioj. Jego wykładów, na które uczęszczano tłumnie i które hojnie opłacano, słuchał również Eurypides. Znał także Sokrates rówieśnika Protagorasa, Antyфона, nieco młodszego od niego Hippiasza z Elidy, Trzymacha, unieśmiertelnionego w Platońskim *Państwie* apologetę prawa silniejszego, oraz ucznia Gorgiasza, Polosa. Z samym Gorgiaszem Sokrates zetknął się nieco później niż w latach czterdziestych i trzydziestych V stulecia, którymi zajmujemy się obecnie; sławne poselstwo wielkiego Leontyńczyka w Atenach miało miejsce w roku 427. W dialogach Platońskich wymienieni są nadto sofisci Eutydem i jego brat Dionizodoros z Chios (później uczniowie Antystenesa) i wielokrotnie, zawsze z ironią, Euenos z Paros (po którym zachowały się fragmenty elegii; w Atenach przebywał w latach 425–400 jako sofista-nauczyciel).

U Platona Sokrates występuje jako zdecydowany przeciwnik sofistów i z tym jego obrazem jesteśmy zżyci. Ale Sokrates Platoński – mimo licznych, świadomych zresztą anachronizmów, przenoszących akcję dialogów do lat dwudziestych, trzydziestych, a nawet czterdziestych V stulecia – to Sokrates z ostatnich lat swej działalności. W latach młodości syn Sofroniskosa pozostawał na pewno pod silnym

wpływem sofistów. Świadczą o tym pewne istotne elementy jego doktryny, nawiązujące do poglądów głoszonych przez Protagorasa i Prodikosa, oraz ataki konserwatywnych komediopisarzy, których, jak zobaczymy, miał się stać przedmiotem jako typowy nowinkarz i sofista. Świadczy też o tym bliska przyjaźń, jaka łączyła młodego filozofa z Eurypidesem, poetyckim eksponentem ateńskiego oświecenia, idei Anaksagorasa, Archelaosa i sofistów. Nie był to na pewno stosunek nauczyciela do ucznia taki, jaki przedstawiają komediopisarze¹⁰. Eurypides był od Sokratesa starszy mniej więcej o piętnaście lat, pierwszą tragedię wystawił w roku 455, a pierwsze zwycięstwo odniósł na Wielkich Dionizjach w roku 441. Łączyła ich zapewne przyjaźń oparta na zbieżności poglądów i przynależności do tego samego postępowego środowiska intelektualnego. Środowisko to, skupiające się wokół Perykleasa i jego żony Aspazji, reprezentowało w sferze politycznej program ateńskiego stronnictwa demokratycznego, a w sferze ideologicznej hasła oświeceniowe. Odebranie władzy politycznej Arcopagowi, ostatniemu *residuum* arystokratów, oddanie całkowitej i suwerennej władzy Zgromadzeniu Ludowemu, do którego należeli wszyscy wolni Ateńczycy, system wyboru najwyższych urzędników przez losowanie, odbierający przewagę potężnym rodzinom oligarchicznym, wprowadzenie wynagrodzenia za sprawowanie funkcji publicznych, rozbudowa floty, w której służyli przedstawiciele najuboższej klasy ludności, i oparcie na niej potęgi państwa i jego ekspansji w Grecji, ekspansji prowadzącej do coraz bardziej zaostrażają-

¹⁰ Diogenes Laertios (II 18) cytuje fragment z *Chmur* Teleklejdesa, komediopisarza z połowy V wieku:

„To on układa Eurypidesowi owe dramaty,
które nie mają sensu, ale za to są głębokie”

a z Mnezimacha, autora Średniej Komedii (pol. IV w.), następujący dialog z Eurypidesem:

„A. Skąd taka wyniosłość, taka duma?”

Na co odpowiada Eurypides:

„Mam wszelkie do niej prawo, dał mi je Sokrates”.

cego się konfliktu ze Spartą rządzoną oligarchicznie i popierającą oligarchię w innych *poleis* helleńskich – to były elementy programu realizowanego przez Peryklesa, który po zamordowaniu przez oligarchów Efialtesa (461 p.n.c.) stanął na czele stronnictwa demokratycznego, a w latach 450–429 jako „przywódcą ludu” (*demagogós*) kierował polityką Aten.

Demokratyzacja ustroju państwa i życia publicznego wymagała nie tylko rozszerzenia zasięgu kultury, dotychczas elitarnej, ale także jej przeobrażenia, stworzenia nowego wzorca kulturowego. Dotychczasową kulturę żołniersko-sportową, dla której ideałem był dzielny wojownik i zwycięzca w igrzyskach ogólnohelleńskich, a mądrość i umiejętność rządzenia państwem uchodziła za atrybut szlacheckiego urodzenia i wieku poważnego, nawet sędziwego (spartańska Geruzja, rada starców, i ateński Areopag, którego członkowie pełnili swą funkcję dożywotnio), wypiera nowa kultura, postulująca wszechstronne wykształcenie jako jedyną gwarancję sprawności w każdej dziedzinie, przede wszystkim zaś w działalności politycznej. Ta nowa kultura, kultura umysłowa, jest jednocześnie zorientowana praktycznie. Wiedza, i tylko wiedza, wraz z umiejętnością przekazywania jej innym, zapewnia sukces. Jeżeli obalone zostały dawne prawa, powołujące się na sankcję religijną, i prawem staje się to, co uchwali na swym zgromadzeniu lud, to dobrym politykiem będzie ten, kto zaproponuje ustawę dla państwa korzystną i dzięki swej wymowie potrafi uzyskać dla niej większość. Potrzebna jest więc znajomość rzeczy, oparta na wykształceniu, i umiejętność przekonywania, czyli retoryka. Głoscicielami tego nowego wzorca kultury byli właśnie sofisci, którzy w Atenach Peryklesowych znaleźli podatny grunt dla szerzenia swej nauki. W ich szkołach uczyli się młodzi ludzie przygotowujący się do kariery politycznej, z ich szkoły wyszedł Eurypides, otwierający nową epokę tragedii greckiej, tragedii ludzkiej, racjonalistycznej i retorycznej. Do grona pozostającego pod ich wpływem należał również zaprzyjaźniony z Eurypidesem Sokrates.

Nie tylko przyjacielem, ale i nauczycielem stał się Sokrates dla młodszego od siebie o lat dwadzieścia siostrzeńca Peryklesa, Alkibiadesa, chłopca o niepospolitym uroku i talentach, którego wielka indywidualność miała potem zaciążyć na losach Aten. Ten w latach późniejszych na przemian zbawca i zdrajca ojczyzny, w młodości interesował się zarówno sportem i życiem światowym, jak i filozofią, i polityką. Bliskie pokrewieństwo z Peryklosem, wystawny tryb życia, uroda, inteligencja i fantazja, wszystko to sprawiało, że Alkibiades był w Atenach postacią pierwszoplanową. W oczach konserwatystów, przeciwników politycznych Peryklesa, stanowił żywy dowód zgubnego wpływu, jaki miał wywierać na młodzież racjonalizm i relatywizm etyczny nowej filozofii. W jakiej mierze Alkibiades był uczniem Sokratesa, jakie przejął – czy przez pewien czas przejmował od niego – poglądy, tego nie wiemy. Z pewnością możemy jednak stwierdzić, że należał do najściślejszego grona ludzi otaczających filozofa. Stwierdzają to zarówno uczniowie Sokratesa¹¹, jak i wrogowie, którzy jako dowód jego zgubnego wpływu na młodzież wysuwają fakt, że za uczniów miał takich ludzi, jak Charmides i Kritiasz (członkowie zbrodniczego Kolegium Trzydziestu) oraz Alkibiades (zdrajca ojczyzny i bezbożnik).

W latach czterdziestych i trzydziestych V stulecia był więc Sokrates związany ze stronnictwem peryklejskim i z ówczesnym ruchem oświeceniowym; musiał być postacią w Atenach znaną, skoro już przed rokiem 430 atakował go Kallias w komedii *Jeńcy*, wyszydzającej Peryklesa, Aspazję i Eurypidesa. Jeżeli już wtedy nie był sofistą i sam się za sofistę nie uważał

¹¹ W *Uczcie* Platon wkłada w usta Alkibiadesa słynną pochwałę Sokratesa. W *Gorgiaszu* (519 A) Sokrates mówi o Alkibiadesie jako o swoim przyjacielem. W *Protagorasie* Alkibiades jest wyraźnie stronnikiem Sokratesa przeciw sofistom. Por. też przypisywane Platonowi dialogi *Alkibiades I i II*. Wzmianka Isokratesa (*Busiris* p. 222 c), wymierzona przeciw Polikratesowi, jakoby Alkibiades nigdy nie był uczniem czy wychowankiem Sokratesa, nie może być brana poważnie wobec mnogich i zgodnych świadectw mówiących coś zupełnie innego.

– co nie jest bynajmniej pewne – to dla ludzi z nim bezpośrednio nie związanych i obserwujących z daleka jego tryb życia, środowisko, w jakim się obracał, tematy, które poruszał w rozmowach, nie było jakiejś zasadniczej różnicy między nim a sofistami.

Nie wykonywał żadnego praktycznego zawodu, na polityka się nie sposobiał, całe dnie schodziły mu na dysputach z przyjaciółmi, rówieśnikami i młodzieżą. Nie nosił się wprawdzie wystawnie i uroczyście, jak Gorgiasz czy Hippiasz; przeciwnie, chodził skromnie ubrany, w marnym płaszczu i boso, ale „bociani miał krok i toczył wkoło wzrok dumny”¹². Wbrew temu, co mówi Arystofanes w *Chmurach*, możemy, jak się wydaje, wierzyć zapewnieniom Platona i Ksenofonta, że Sokrates, w przeciwieństwie do sofistów, za naukę nie pobierał żadnych honorariów. Ale podobnie jak oni był stale otoczony ludźmi, na ogół młodymi, których uczył i którzy mówili o nim jako o swoim nauczycielu, i w tych samych co oni obracał się kołach. I jeżeli nawet mówił inaczej niż oni, to jednak o tych samych rzeczach, które były przedmiotem dysput sofistycznych: o tym, jak należy ludzi wychowywać i jak należy żyć, o wiedzy i niewiedzy, o cnocie i powinnościach, przy czym – choć może z racji odmiennych – podobnie jak oni podawał w wątpliwość przekonania i sądy tradycyjne.

W owych latach do najbliższego grona skupiającego się wokół Sokratesa należą, oprócz wymienionego już Alkibiadesa: Kriton, człowiek zamożny, bardzo mu oddany, raczej przyjaciel niż uczeń; Kritiasz, młodszy od Sokratesa o dziewięć lat, zbliżony do sofistów, autor elegii i dramatów, i jego wychowanek Charmides – obaj spokrewnieni z Platonem i obaj potem znienawidzeni jako krwawi oligarchiczni tyrani w latach 404–403; Arystodemus, uczeń fanatycznie czczący mistrza.

¹² Ameipsias, *Konnos*, i Arystofanes, *Chmury*, cyt. przez Diog. Laertiosa (II 28); por. Wybór pism, s. 191, por. też przytoczony (s. 29) fragment *Uczty* (221 B), gdzie tę charakterystykę Arystofanesa cytuje Alkibiades.

Najstarszym i nieodstępnym towarzyszem i uczniem Sokratesa był Chajrefont ze Sfettos. Miał on być autorem pism, które się jednak nie zachowały i o których nic nie wiemy. Jako rozmówca w dialogach Platońskich nie odgrywa roli aktywnej (występuje w *Charmidesie* i *Gorgiaszu*), natomiast Platon podkreśla jego przywiązanie do Sokratesa i zapalczywość. Zmarł na krótko przed mistrzem. Oddanym uczniem Sokratesa był również brat Chajrefonta, Chajrekrates, obecny na jego procesie. Chajrefont musiał być człowiekiem o przekonaniach demokratycznych, skoro w czasie terroru oligarchicznego w roku 403 wraz z innymi demokratami opuścił Ateny¹³. Ten to Chajrefont udał się – wedle zgodnego świadectwa Platona i Ksenofonta – do wyroczni Apollina w Delfach z zapytaniem, czy istnieje człowiek mądrzejszy od Sokratesa, i otrzymał od Pytii odpowiedź, że Sokrates jest najmądrzejszy ze wszystkich. Fakt ten zapewne miał miejsce w latach trzydziestych. Ową wyrocznię udzieloną Chajrefontowi Burnet – za przekazem Platońskim w *Obronie* (21 A nn.) – uważa za moment przełomowy w życiu filozoficznym Sokratesa. Zastanawiając się nad sensem odpowiedzi Pytii, młody filozof doszedł do wniosku, że tym, czym góruje on nad wszystkimi ludźmi, nie jest wiedza, bo tej nie posiada, tak samo jak inni, lecz świadomość własnej niewiedzy, którą ma tylko on jeden; inni swoją niewiedzę biorą za wiedzę, on natomiast mądrzejszy jest w tym, że zdaje sobie z niej sprawę: wie, że nic nie wie. Od tej chwili uważa za swoje posłannictwo, boskie, gdyż objawione mu przez wyrocznię Apollina, ukazywać ludziom pozorność ich rzekomej wiedzy, uświadamiać im ich niewiedzę (*Obrona* 23 A). Ta wyjściowa postawa filozoficzna Sokratesa jest więc negatywna i destrukcyjna wobec wiedzy zastanej i przekonań tradycyjnych – i w tym już nie tylko dla postronnych niefilozoficznych obserwatorów, ale także w sposób istotny bliska jest postawie sofistów.

¹³ Platon, *Obrona* (21 A); s. 45.

W roku 432 następuje przerwa w ateńskich dysputach filozoficznych Sokratesa. Ateńczycy przystępują do oblężenia Potidei, miasta na półwyspie Pallene, należącego do ateńskiego Związku Morskiego, ale związanego z Koryntem i pośrednio ze Spartą i buntującego się przeciw supremacji Aten. Walki o Potideję stanowią preludium do mającej wybuchnąć w następnym roku wojny peloponeskiej. Sokrates zostaje powołany do wojska jako hoplita i drogą morską¹⁴ udaje się pod Potideję. Świadectwo o jego postawie w kampanii wojennej wkłada Platon w usta Alkibiadesa, który był tam z nim razem (*Uczta* 219 E, 220 A–E):

„Potem poszliśmy razem na wojnę pod Potideję i jadaliśmy przy jednym stole. Nicraz bywało, kiedyśmy odcięci byli, ot, jako to w polu, i głód przyszło znosić, nikt tego tak nie potrafił, jak on [...] A jak on mróz znosić potrafił! Bo tam zimy są strasznie ostre – a on w ogóle niebywałych rzeczy dokazywał i raz, kiedy mróz chwycił taki, że to strach, kiedy nikt się z namiotu nie ruszał, a jeżeli się ruszał, to kładł na siebie, co tylko mógł, i na nogi, i zawijał stopy w pilśń i w futra, a on wtedy wychodził w tym, co ma na sobie, w takiej samej narzutce, jaką przedtem zawsze nosił, a boso łatwiej po lodzie chodził niż inni w butach. Toteż wojsko krzywo na niego patrzyło, jak gdyby się nad nie chciał wywyższać. Tak to, tak. Czego wtedy dokazał, co przeszedł tęgi wojownik wtedy tam na tej wyprawie, to przecież warto usłyszeć. Raz mu coś nad ranem wpadło na myśl: zaczęłam stanął i dumał, a że mu jakoś nie szło, nie ruszał się z miejsca, tylko stał i dumał. A już było i południe i ludzie się patrzyli i dziwili, a jeden drugiemu opowiadał, że Sokrates tak od rana stoi i myśli o czymś. Nareszcie zrobił się i wieczór. Po wieczerzy kilku młodych wyniosło

¹⁴ A.-H. Chroust (*Socrates, Man and Myth*) uważa, że podkreślanie, iż Sokrates przybył na Półwysep Chalcydycki drogą morską, a nie lądową (Diog. Laert. II 23), ma na celu ukazanie, że omijał on Tesalię, kraj tradycyjnie oligarchiczny i stanowiący azyl dla oligarchów greckich, że nie miał więc sympatii prawicowych, o co go potem oskarżano.

pościel na dwór – bo to było lato wtedy – i spali na chłodzie, a równocześnie uważali na niego, czy będzie stał i przez całą noc. A ten stał aż do rana, dopóki słońce nie wzeszło. Potem się pomodlił do słońca i poszedł. A jeśli chcecie, w bitwach – bo to mu trzeba przyznać, przecież podczas bitwy, za którą mnie wodzowie dali nagrodę, nikt inny, tylko on właśnie życie mi ocalił; byłem ranny, a on mnie odstąpić nie chciał, tylko ratował i zbroję, i mnie. Toteż wnosilem wtedy, żeby wodzowie tobie¹⁵ dali nagrodę; i za to się na mnie chyba nie będiesz gniewał i nie powiesz, że kłamię. Ale wodzowie zważali wtedy na moje wyższe stanowisko i mnie chcieli dać nagrodę, a tyś jeszcze bardziej niż wodzowie był za tym, żebym ja ją dostał, a nie ty”.

Potideja została zdobyta w jesieni 432 roku. Sokrates wraca wraz ze zwycięską armią do Aten – bezpośrednio po powrocie przedstawia go Platon w *Charmidesie*, jak z Chajrefontem, Kritiaszem i bohaterem dialogu, młodym Charmidesem, rozmawia o tym, czym jest roztropność, rozwaga czy umiar, grecka *sofrosýne*. Brakiem rozwagi odznacza się uczuciowy, zapalczywy, z gruntu poczciwy Chajrefont, nie ma jej też Kritiasz, który w rozmowie występuje w roli podobnej jak w innych dialogach sofiści, natomiast ma się nią odznaczać młody, piękny Charmides¹⁶. Warto tu zauważyć, że w dyskusji Kritiasz powołuje się na słynny napis w świątyni delfickiej: Poznaj siebie samego (*Gnóthi sautón*), który interpretuje jako wezwanie do *sofrosýne* – na co Sokrates nie zwraca uwagi; świadczyłoby to przeciw informacjom, jakoby Sokrates miał w młodości od-

¹⁵ Alkibiades zwraca się do Sokratesa, w którego obecności wygłasza tę pochwałę.

¹⁶ Nawiązując zapewne do dialogu Platońskiego Ksenofont opowiada w *Memorabiliach* (III 7), jak Sokrates namawiał Charmidesa do aktywności politycznej, uważając, że ma wszelkie dane do odegrania wybitnej roli w państwie (por. Wybór pism, s. 181 nn.). Zarówno Platon, jak i Ksenofont pisali o Charmidesie wtedy, kiedy ten już dawno nie żył, z nienawiścią i zgrozą wspominany jako współodpowiedzialny wraz z Kritiaszem (z którym razem poległ w r. 403) za okrucieństwa dyktatury oligarchicznej.

być podróż do Delf i przejąć się szczególnie owym napisem umieszczonym nad wejściem do świątyni¹⁷, a za tym, że słynny aforyzm, którego autorstwo przypisywano Talesowi, był hasłem popularnym wśród sofistów, interpretowanym przez nich relatywistycznie; od nich zapewne przejął je Sokrates, nadając mu sens poznania własnej niewiedzy¹⁸.

Kiedy Sokrates wrócił do Aten, atmosfera polityczna była już nabrzmiała; wojna groziła lada chwila. Perykles zarządził blokadę Megary, sprzymierzonej z Koryntem i Spartą. Sprzymierzeńcy Lacedemonu oskarżyli Ateny o naruszenie pokoju trzydziestoletniego i uzyskali zgodę Sparty na wypowiedzenie im wojny. W marcu roku 431 Tebanie zaatakowali sprzymierzone z Atenami Plateje. W maju tegoż roku armia spartańska wkroczyła do Attyki, pustosząc bliskie okolice miasta. Mieszkańcy zagrożonych terenów szukali schronienia w otoczonych murami Atenach, lokując się u przyjaciół, w świątyniach i gmachach publicznych, wreszcie gdzie się dało – w beczkach i gniazdach sępów, jak szydził konserwatywny i lakonofilski komediopisarz. W zimie, gdy armia inwazyjna wycofała się z Attyki, urządzono w mieście uroczysty pogrzeb poległych w pierwszym roku wojny, na którym to pogrzebie Perykles wygłosił słynną

¹⁷ Mówił o tym Arystoteles (Diog. Laert. II 23). W *Kritonie* (52 B) Platon stwierdza, że Sokrates „więcej niż każdy inny Ateńczyk w mieście przebywał [...] i nawet na uroczystość nigdy z miasta nie chodził, chyba raz na Istinus, ale nigdzie indziej, chyba gdzieś na wojnę” – co wskazywałoby, że w Delfach nie był.

¹⁸ Tak rozumie je Arystofanes (*Chmury* 842). Por. również słowa Sokratesa w *Fajdrosie* (229 E–230 E): „Ja nie jestem w stanie, jak napis w Delfach powiada, poznać siebie samego. Więc mi się to śmieszne wydaje, kiedy siebie jeszcze nie znam, bawić się w takie nie swoje niesamowite dociekania. Więc mało się tymi rzeczami interesuję, biorę je tak, jak wszyscy inni i, jak mówię, nie to badam, ale siebie samego, czy ja sam nie jestem bydlę bardziej zawile i zakręcone, i nadęte niż Tyfon, czy też prostsze i bardziej łaskawe, które z natury ma w sobie coś boskiego i coś niskiego”. Natomiast u Ksenofonta (*Mem.* IV 2, 24 nn.) Sokrates tłumaczy Eutydemowi napis delficki zupełnie utylitarnie: poznać siebie samego, to znaczy znać swoje praktyczne możliwości; nie porywać się na rzeczy, które nas przerastają i tym samym narażają nas na niepowodzenie, lecz robić to, do czego jesteśmy zdolni i co daje nam szansę sukcesu.

pochwałę Aten, przekazaną nam przez Tukidydesa. Na wiosnę roku 430 Spartanie znowu wkroczyli do Attyki. W przeludnionych Atenach wybuchła zaraza, której straszliwy obraz przekazał nam również Tukidydes. Sokrates – wedle informacji Diogenesa Laertiosa¹⁹ – miał być jedynym Ateńczykiem, który nawet nie chorował, co zawdzięczał swojej tężyznie fizycznej i uregulowanemu trybowi życia²⁰.

Korzystając z ciężkiego położenia mieszkańców podnosi głowę stronnictwo antyperyklejskie i lakonofilskie, prące do zawarcia pokoju ze Spartą. Sam Perykles zostaje na pewien czas pozbawiony władzy stratega i postawiony w stan oskarżenia za rzekome przywłaszczenie sobie mienia publicznego, ale trybunał go uwalnia i zgromadzenie wybiera go ponownie strategiem. Wrogowie, nie mogąc ugodzić samego Peryklesa, atakują jego przyjaciół i bliskich: rzeźbiarza Fidiasza oskarżają o defraudację części pieniędzy przeznaczonych na rzeźby Akropolis, filozofa Anaksagorasa o bezbożność (*asé-beia*), a żonę stratega, Aspazję, o bezbożność i nieobyczajność. We wszystkich trzech wypadkach Perykles występował osobiście w obronie oskarżonych: wyrok uniewinniający uzyskał tylko dla Aspazji. Anaksagoras poszedł na wygnanie, co do Fidiasza wiadomości są sprzeczne: umarł albo na wygnaniu, albo w więzieniu. W roku 429 sam Perykles, straciwszy uprzednio dwóch synów, padł ofiarą zarazy.

Po śmierci Peryklesa stronnictwo demokratyczne rozbija się na dwa odłamy: bardziej umiarkowany, któremu przewodzi Nikiasz, i radykalny, na którego czoło wysuwa się Kleon, syn bo-

¹⁹ Por. Wybór pism, s. 200.

²⁰ O niezwyklej tężyznie fizycznej i wytrzymałości Sokratesa mówi wielokrotnie Platon. W *Uczcie Sokrates przez wieczór i noc* pije wino i rozmawia; nad ranem, kiedy posnęli już nawet dotrzymujący mu najdłużej towarzystwa poeci Agaton i Arystofanes, Sokrates „wstał i wyszedł, a za nim, jak zwykle, Arystodemos. Poszedł Sokrates do Likejonu, wykopał się, potem dzień cały tak spędził, jak to zazwyczaj był czynił, a wieczorem poszedł do domu odpocząć” (223 D). – Alkibiades wystawia jego mocną głowę („On wypija, ile mu tylko kto każe, a mimo to nigdy nie jest pijany” 214 A), jego panowanie nad sobą, siłę i wolę (219 D).

gatego garbarza ateńskiego. Wraz z Kleonem dochodzą do władzy przedstawiciele kupców i rzemieślników, znajdujący oparcie u coraz szerszych mas ludowych, podczas gdy odłam umiarkowany szuka sprzymierzeńców wśród arystokracji i kół oligarchicznych. Wojna trwa dalej, ze zmiennym szczęściem. Każde zwycięstwo militarne oznacza wzmocnienie radykalnej demokracji, każda klęska – jej osłabienie.

Sokrates musiał przez cały ten czas przebywać w Atenach, skoro o jego służbie wojskowej słyszymy dopiero w roku 424, w walkach pod Delion w Beocji, zakończonych klęską i odwrotem Ateńczyków. I tutaj Sokrates miał okazać niezwykle męstwo, o czym mówi również Alkibiades w *Platońskiej Uczcie* (220 E–221 C):

„A jeszcze warto też było: [...] widzieć Sokratesa, kiedy armia uciekała spod Delion. Wtedy właśnie ja byłem na koniu, a on był w ciężkiej piechocie. Schodził z Lachesem z pola dopiero, kiedy wszystko poszło w rozsypkę. Ja podjeżdżam, poznałem ich i wołam, żeby się nie bali, bo ich nie opuszczę. Tam się mogłem lepiej napatrzeć Sokratesowi niż pod Potideją, bom się i sam tak nie bał, choćby dlatego, że byłem na koniu. Naprzód też uważałem, o ile on bardziej był spokojny i przytomny niż Laches, a potem, wiesz, Arystofanesie, przyszło mi to twoje na myśl, że on, jak teraz, tak i wtedy «bociani miał krok i toczył wokoło wzrok dumny» to w prawo, to w lewo, na swoich i na nieprzyjaciół, a widać było i z daleka, że gdyby kto tego męża zaczepił, niełatwa byłaby z nim sprawa. Toteż uszedł cało, i on, i ten drugi. Bo w wojnie nikt nie napada takich, tylko się goni za tymi, co uciekają na łeb na szyję”²¹. Podobnie chwali zachowanie się Sokratesa Laches wobec Lizymacha i Nikiasza (*Laches* 181 A–B): „Ależ tak, Lizymachu tylko się trzymaj tego człowieka. Już ja go i gdzieś indziej widziałem, jak nie tylko honor ojca podtrzymywał; ale i ojczyzny.

²¹ Diogenes Laertios (II 22) pisze, że w bitwie pod Delion Sokrates uratował życie Ksenofontowi, co jest oczywistą niemożliwością: Ksenofont był wtedy kilkuletnim dzieckiem.

Podczas odwrotu spod Delion on razem ze mną schodził i ja ci to powiadam, że gdyby inni byli chcieli go naśladować, byłby się ostał cały honor naszego państwa i nie byłoby wtedy takiego upadku”. Wedle Ksenofonta Sokrates miał uratować siebie i przyjaciół dzięki temu, że jego „głos boski” (*daimonion*, greckie *daimónion*) wskazał mu bezpieczną drogę. Ta interpretacja jest zapewne czystym wymysłem Ksenofonta; *daimonion*, jak zobaczymy, tego rodzaju rad nie udzielało²².

Kłęska pod Delion wzmocniła w Atenach stronnictwo oligarchiczne, a w rządzącej partii demokratycznej pozycję Nikiasza, pod którego wpływem Ateny zawarły ze Spartą rozejm, a następnie pokój, który jednakże miał się okazać krótkotrwały. Kiedy Sokrates wrócił spod Delion, oczekiwała go w Atenach szczególnego rodzaju popularność. Na Wielkich Dionizjach w roku 423 aż dwie z trzech wystawianych na konkursie dramatycznym komedii jemu były poświęcone: *Konnos* Ameipsiasa i *Chmury* Arystofanesa. Sztuka Ameipsiasa się nie zachowała, poza małym fragmentem przekazanym przez Diogenesa Laertiosa (II 27):

„A. Witaj, Sokratesie, w małym gronie znakomity, ale do niczego na wielkim zgromadzeniu. Oto jesteś wśród nas, mocarzu. Ale przydałoby ci się zdobyć przyzwoity płaszcz.

B. Słuszna to nagana pod adresem krawców-partaczy.

A. Co za człowiek! Nigdy, nawet kiedy jest głodny, nie zdobędzie się na przymilne słowo!”

Tytuł komedii pochodzi od imienia Konnososa, Sokratesowego nauczyciela muzyki. Filozofa otaczał dwór Myślicieli czy Dumaczy (*frontistaí*), co stanowi analogon do Dumalni (*frontistérian*), jak dom, a także szkołę Sokratesa nazywa Arystofanes. Arystofanes wyrażał się o sztuce rywala pogardliwie – jednak została ona przez publiczność oceniona wyżej niż jego *Chmury*: pierwsze miejsce zajął Kratinos za *Flaszę*, drugie Ameipsias, a dopiero trzecie, ostatnie miejsce Arysto-

²² Informację Ksenofonta przyjmuje za prawdę Plutarch; por. Wybór pism, s. 207.

fanes. Zapewne pod wpływem tej porażki poeta przerobił utwór przed jego powtórным wystawieniem i tylko w tej drugiej wersji znamy *Chmury*. Treść komedii jest następująca:

Stary i niezbyt mądry Strepsjades (= Krętacz), wzbogacony wieśniak, ma wielkie kłopoty, które mu sen odbierają. Jego syn Fejdippides (= Szczędzący konie), należący do grona ateńskiej złotej młodzieży, rujnuje się na konie i wystawne zaprzęgi. Popiera go w tym matka, arystokratycznego pochodzenia, której imponują wysokie koneksje młodzieńca. Syn strwonił już całą ojcowską fortunę i zaciągnął długi, których ojciec nie jest w stanie spłacić, a właśnie zbliża się termin. Co robić? Jak pozbyć się natrętnych wierzycieli? I oto Strepsjades wpada na pomysł, żeby pójść na naukę do filozofa Sokratesa, który w sąsiednim domu prowadzi szkołę. Uczy w niej różnych rzeczy, a m.in. tego, jak *tòn hétto lógon kreítto poieín*, czyli jak dowieść, że to, co niesłuszne, jest słuszne, to, co niesprawiedliwe – sprawiedliwe, więc w jego wypadku, że wierzycielom wcale się nie należy zwrot pożyczonych pieniędzy. Zastaje Sokratesa w jego Dumalni, w otoczeniu najstarszego ucznia Chajrefonta i młodych studentów; w szkole panuje nieopisany brud i bieda, bo Sokrates wprawdzie pobiera za naukę honoraria, ale nie ma takiej renomy jak słynni sofisci i dlatego zarabia niewiele; nieraz zmuszony jest nawet ukraść kawał mięsa, żeby się pożywić. Sokrates nie odmawia pomocy i zaczyna się nauka – naprzód filozofii przyrody i gramatyki. Sokrates wyklada kosmogonię, w której łączy się parodia doktryny Diogenesa z Apolonii z elementami poglądów Heraklita i Archelaosa; dowodzi, że czczym wymysłem są bogowie olimpijscy; prawdziwymi boginiami i władczyniami świata są Chmury – które się też pojawiają na scenie jako chór i wygłaszają pochwałę Sokratesa, natomiast do nieszczęsnego Strepsjadesa, który z udzielonych mu nauk nic nie rozumie, odnoszą się pogardliwie. Chmuryczy Obłoki (*Nefélai*) stanowią aluzję do powietrza, które Arystofanesowy Sokrates – a w rzeczywistości Anaksymenes i Diogenes z Apolonii – uważa rze-

komo za substancję pierwotną i boską, a jednocześnie – do mętności i niejasności wykładanej przez Sokratesa doktryny. Ponieważ Strepsjades okazuje się zbyt tępy, żeby zrozumieć argumenty i dowody filozofa, opuszcza Dumalnię, a na naukę przysyła syna, młodego, bystrego i cynicznego Fejdippidesa. Wyniki nauczania są znakomite. Młodzieniec nauczył się niewiary w bogów tradycyjnych, pogardy dla rodziców i starszych oraz dla dotychczasowego ideału wychowania, teorii, że prawo pochodzi z ustanowienia i jest zawsze prawem silniejszego, a przede wszystkim tego, jak niesłuszność triumfuje nad słusnością (Argument Słuszny i Argument Niesłuszny występują w komedii jako *dramatis personae*). Wierzycciele Strepsjadesa nie dostaną ani grosza, bo zostało im udowodnione, że spłacenie długów byłoby jawną niesprawiedliwością, i będą jeszcze na dodatek obici. Ale na tym nie koniec. Fejdippides, rozdrażniony staromodnymi poglądami ojca na religię i literaturę (wierzy w Zeusa, nie ceni Eurypidesa!), obić go, a na jego protesty udowodnił mu za pomocą sofistycznych argumentów, że bicie rodziców jest postępowaniem jak najbardziej słusznym i godziwym, bo w ten sposób syn odwdzięcza im się za lanie otrzymywane od nich w dzieciństwie. Następnie zabiera się do bicia matki. Strepsjades w ostatecznej rozpaczy postanawia się zemścić na sprawcy swego nieszczęścia i podpala dom Sokratesa. Dumalnia płonie. Sokrates z Chajrefontem ucieka, ścigają ich słudzy Strepsjadesa.

Chmury, jak już wspomnieliśmy, nie podobały się publiczności, co bardzo rozgoryczyło Arystofanesa, który uważał tę swoją komedię za najlepszą z dotychczasowych²³. Czy dlatego publiczność źle ją przyjęła, że obraz filozofa w niej przedstawiony był tak niepodobny do dobrze znanego wszystkim Sokratesa, który żadnej regularnej szkoły nie prowadził, o powstaniu i substancji wszechświata nie wykladał, nie był brudnym obszarpańcem, lecz obracał się w towarzystwie najprzedniej-

²³ Por. Arystofanes, *Chmury*, w. 522.

szych obywateli miasta i wracał właśnie spod Delion z opinią dzielnego hoplity? Wydaje się, że ze wszystkich komediopisarzy, którzy atakowali Sokratesa (w roku 421 Eupolis wyszydział go w *Pochlebcach*), jedynie Arystofanes dał mu rysy nie tylko sofisty i nowinkarza – bo to było u wszystkich – lecz także jońskiego filozofa przyrody i że ten wymysł, na niczym nie oparty i osłabiający celność satyry, zaszkodził sztuce. Arystofanes chciał wyszydzić wszystkie prądy, które mu się nie podobały, a jednocześnie zaatakować bezpośrednio stronnictwo demokratyczne; Fejdippides jest niewątpliwie karykaturą Alkibiadesa, aby była wyraźniejsza analogia, jego matka ma pochodzić z tej samej rodziny Alkmeonidów, co Perykles i Alkibiades. Na bohatera wybrał Sokratesa, ponieważ ten, jedyny niemal (z wyjątkiem Archelaosa) ze współczesnych filozofów i sofistów, był Ateńczykiem, a przy tym postacią w mieście znaną, charakterystyczną. Z wylupiastymi oczami, nosem zadartym, krępy i z dużym brzuchem, niepodobny, jak mówi Alkibiades w *Uczcie* (215 B, C–D) „do nikogo z ludzi, ani do dawnych, ani dzisiejszych”, „oryginał, jakiego ze światłem nikt nie znajdzie ani pośród współczesnych, ani dawnych postaci, dający się przyrównać chyba tylko do sylenów i satyrów, on i jego mowy”²⁴; marnie odziany, na ogół bosy, nie piastujący żadnego urzędu, nie wykonujący żadnego zawodu, a zawsze otoczony coraz liczniejszym gronem oddanych uczniów, pochodzących w większości z najprzedniejszych rodzin ateńskich. Sokrates

²⁴ Uczeń Sokratesa Fedon w dialogu pt. *Zopyros* opowiadał, że fizjonomik Zopyros, patrząc na Sokratesa, powiedział, że jego wygląd wskazuje na ubóstwo duchowe i skłonność do występków. Kiedy obecni przy tym przyjaciele filozofa, a był wśród nich Alkibiades, zaczęli głośno protestować, Sokrates powiedział, że Zopyros się nie pomylił; że wszystkie te złe zadatki rzeczywiście w nim były, ale on zdołał je przez filozofię, przez rozum, *lógos*, przezwyciężyć (*Realenzyklopädie* Pauly-Wissowa, art. *Phaedon*); historię tę opowiada też Cicero w *Tuskulankach* (VI 37, 80) i *O przeznaczeniu* (5, 10). Do swej brzydoty robi aluzję w *Fajdrocie*, kiedy rozmowę kończy modlitwą: „Panie, przyjacielu nasz, i wy inni, którzy tu mieszkacie, bogowie! Dajcie mi to, żebym pięknym był na zewnątrz. A co mam z rzeczy zewnętrznych, to niechaj w zgodzie żyje z tym, co w środku” (270 B).

rzeczywisty dał więc Arystofanesowi okazję do rozprawienia się z całą nową filozofią, którą uważał – i nie bez słuszności – za ideologię stronnictwa demokratycznego i antylakońskiego.

Chmury, chociaż niewiele mogą nam powiedzieć o filozoficznych poglądach Sokratesa z lat dwudziestych, ponieważ pod postacią upodobnioną do niego zewnętrznie przedstawiają typ będący kontaminacją różnych doktryn, i to satyrycznie zdeformowanych, świadczą jednak o tym, że w tym czasie filozof był jeszcze ściśle związany z obozem demokratycznym, i to z jego skrzydłem radykalnym, do którego należał Alkibiades, że był – mówiąc anachronicznie, bo Grecja tego pojęcia nie znała – człowiekiem lewicy i za takiego uchodził, że jego krytyka wiedzy pozornej była przede wszystkim krytyką przeświadczeń tradycyjnych, w tym również wyobrażeń religijnych, i tradycyjnych, a więc konserwatywnych instytucji i obyczajów, a nie, jak później, krytyką instytucji demokratycznych i nowych obyczajów. I że takim pozostał, a przynajmniej za takiego uchodził jeszcze przez lat kilkanaście, skoro w *Ptakach* (wystawionych w roku 414) i w *Żabach* (rok 406) Arystofanes atakował go znowu – choć już tylko dygresyjnie, ponieważ główny atak wymierzony był przeciwko Eurypidesowi – jako sofistę, antytradycjonalistę i nowinkarza²⁵.

W marcu roku 422 skończył się zawarty na jeden rok rozejm i Ateny – mimo opozycji stronnictwa oligarchicznego – przystąpiły znowu do działań wojennych. Wśród 1200 hoplitów, którzy pod dowództwem Kleona wypłynęli na odbicie trackiego

²⁵ W *Ptakach* mowa jest o „niedomytym Sokratesie” (ww. 1553–1555). W *Żabach* (ww. 1491–1499) chór, sławiąc tradycjonalistę Ajschylosa, który na konkursie w Hadesie odniósł właśnie zwycięstwo nad racjonalistycznym nowinkarzem Eurypidesem, śpiewa:

„Ale – mędrkować wespół z Sokratesem,
Wyrzec się ducha muzyki z kretesem,
Tragedii jądra,
By siły trwonić na kuglarskie sztuczki,
Na puste słowa i logiczne kruczki –
To rzecz niemądra”.

(przeł. A. Sandauera)

miasta Amfipolis, znajdował się również Sokrates. Bitwa skończyła się klęską Aten, lecz i Sparta wyszła z niej osłabiona; w boju poległ strateg Kleon, ale także głównodowodzący spartański Brazzydaz. Oba państwa, wyczerpane wojną, zawarły pokój na lat pięćdziesiąt (pokój Nikiasza, marzec 421). Przygotowania do zawarcia pokoju uczcił Arystofanes komedią *Pokój*, a Eupolis wspomnianą już wyżej komedią *Pochlebcy*, atakującą sofistów i Sokratesa.

Pokój nie miał jednak trwać długo. Już w roku 420 jego twórca, Nikiasz, przepadł w wyborach i strategiem został Alkibiades, nowy, obok Hyperbolosa, przywódca partii demokratycznej. Pierwszym jego krokiem było zawarcie przymierza z Argos, bezpośrednio wymierzonego przeciw Sparcie. W roku 418 doszło do starcia ze Spartą pod Mantineą, w którym zginęli obaj wodzowie ateńscy – Laches i Nikostratos. Za klęskę zapłacił Hyperbolos, skazany na wygnanie, podczas gdy Alkibiades chwilowo sprzymierzył się z Nikiaszem. Ale zdobycie Melos w roku 416 znowu wzmocniło popularność partii demokratycznej i w roku 415 Zgromadzenie uchwała awanturniczą ekspedycję sycylijską, której motorem był Alkibiades. Pod pretekstem udzielenia pomocy sycylijskiemu miastu Selinunt przeciw Segeście Ateny miały zaatakować Syrakuzy, potężną kolonię dorycką sprzymierzoną ze Spartą. Bezpośrednio przed wyruszeniem floty pod wspólnym dowództwem Alkibiadesa, Nikiasza i Lamachosa, nieznanymi sprawcy w nocy okaleczyli w mieście hermy – słupy zwieńczone popiersiami bogów (najczęściej Hermesa), mające znaczenie sakralne. O dokonanie tego świętokradztwa podejrzewano Alkibiadesa i jego przyjaciół, znanych ze sceptycznego stosunku do religii. Udział w okaleczeniu herm przypisywano również Kritiaszowi, którego przez jakiś czas trzymano w więzieniu, lecz później zwolniono na podstawie zeznań Andokidesa, obciążających winą wyłącznie Alkibiadesa.

Proces o okaleczenie herm, tzw. proces hermokopidów, prawdziwe jego tło i osoby sprawców, jak i właściwych oskar-

życieli, to sprawy do dziś nie wyjaśnione. Wydaje się jednak, że była to prowokacja inspirowana przez elementy prokorynckie i prospartańskie, mająca na celu skompromitowanie Alkibiadesa i udaremnienie wyprawy sycylijskiej. Stosunek do religii nie był w Atenach jednoznacznie określony politycznie i ulegał fluktuacjom i zmianom. W epoce reform demokratycznych Peryklesa stronnictwo postępowe było w zasadzie ateistyczne lub co najmniej sceptycznie wobec religii nastawione. Radykalizująca się demokracja Kleona i Hyperbologa, oparta na szerszych warstwach ludowych, jednocześnie przejmuje obronę tych instytucji religijnych, do których lud był przywiązany i które łączyły się dla niego z uczuciami patriotycznymi. Wyzyskują to ideologowie reakcji, grając na uczuciach religijnych członków eklezji, gdy chodzi o skompromitowanie tych przywódców demokratycznych, którzy znani są ze swego ateizmu. Kiedyś wyzyska to z kolei zwycięska demokracja – przeciw Sokratesowi.

Póki Alkibiades był w mieście, jego wrogowie bali się oskarżyć go publicznie. Ale kiedy armia znajdowała się już na Sycylii, zaczęli montować proces. Oskarżony o bezbożność i odwołany do Aten, Alkibiades uciekł w drogę. Skazany zaocznie na śmierć, udał się do Sparty i tam odstąpił plany ateńskie na Sycylii, namawiając Spartę do interwencji i wskazując, jak należy ją przeprowadzić. Spartanie poszli za jego radą. Armia ateńska na Sycylii pod dowództwem Nikiasza poniosła druzgocącą klęskę nad rzeką Asinaros (wrzesień 413). Ofiary w ludziach były ogromne, a ponad siedem tysięcy żołnierzy wziętych do niewoli Syrakuzanicy skazali na najcięższe prace w kamieniołomach. Nikiasz i przysłany mu z odsieczą drugi dowódca, Demostenes, ponieśli śmierć.

Klęska Aten nie ogranicza się do terenu sycylijskiego. Załoga spartańska zajmuje położoną w Attyce Dekeleję, a sprzymierzeńcy zaczynają opuszczać Związek Ateński. Za namową Alkibiadesa przeciw supremacji ateńskiej buntuje się Chios. W trzydzieści pięć lat po zakończeniu wojen perskich Sparta

zawiera przymierze z Wielkim Królem (tak Grecy nazywali monarchę perskiego), niedawno jeszcze wspólnym wrogiem Hellady, godząc się, aby zbuntowane przeciw Atenom miasta jońskie z powrotem dostały się pod panowanie Persji. W Atenach, zagrożonych ze wszystkich stron, wzmagają aktywność tajne koterie oligarchiczne, stanowiące spartańską piątą kolumnę. W roku 411 dokonują one zamachu stanu (tzw. Rządy Czterystu). Alkibiades, przebywający wówczas w Persji, początkowo był – jak się zdaje – w kontakcie z elementami oligarchicznymi, po czym zmienił front i wszedł w porozumienie z wierną demokracją flotą ateńską na Samos. Dzięki talentom strategicznym Alkibiadesa Ateny odnoszą świetne zwycięstwo w bitwie pod Kyzikos: rok trwające rządy oligarchiczne w Atenach zostają obalone i przywrócony ustrój demokratyczny. Oligarchiczni kontrrewolucjoniści muszą iść na wygnanie – wśród nich znany nam już uczeń i przyjaciel Sokratesa, Kritiasz.

W lecie roku 407 Alkibiades, po ośmioletnim wygnaniu, wraca triumfalnie do Aten i zostaje obrany strategiem. Ale klęska, jaką flota ateńska poniosła u wybrzeży małoazjatyckich pod Notion w jesieni tegoż roku, natychmiast odebrała mu popularność u ludu, który od przywróconego do łask wodza oczekiwał samych zwycięstw. Pozbawiony dowództwa i czując się w Atenach znowu zagrożony, opuszcza ojczyznę, do której już nigdy nie powróci, i chroni się w swej warownej posiadłości na Chersonzie Trackim. Nowo mianowany dowódca floty ateńskiej, Konon, po początkowych sukcesach (zdobyciu Delfinion na Chios i Metymny na Lesbos), uwikławszy się w niepomyślną bitwę morską w pobliżu Mityleny, stracił 30 okrętów i flota jego została zablokowana w porcie mityleńskim. Z odsieczą wysłano mu 150 trójrzędowców, które odniosły świetne zwycięstwo w pobliżu wysp Arginuzy (rok 406). Ale zwycięstwo to zostało drogo okupione. Wskutek gwałtownej wichury zatonięło 25 okrętów wraz z załogami, uszkodzonych w czasie walki; nie wyłowiono nawet ciała. Kiedy zwycięska

flota wróciła do Aten, dziesięciu jej dowódców, wśród których znajdował się Perykles Młodszy, jedyny pozostały przy życiu syn wielkiego Peryklesa, postawiono ich w stan oskarżenia za niedopełnienie obowiązku ratowania swych ludzi i religijnej powinności wyłowienia zmarłych w celu zapewnienia im pogrzebu. Admirałowie składali winę na kapitanów okrętów, ci zaś na brak odpowiednio wcześniej wydanych rozkazów, a więc na dowódców.

W ciągu całego tego burzliwego okresu lat 421–406, którego najważniejsze wydarzenia naszkicowaliśmy powyżej, nie słyszymy o Sokratesie – poza przytoczonymi wyżej złośliwymi wzmiankami u Arystofanesa. Z braku wiadomości o jego udziale w kampaniach możemy wnosić, i to zasadnie, że przez cały ten czas przebywał w Atenach. Prawdopodobnie przed rokiem 415 Sokrates poślubił Ksantypę, osławioną potem przez jego uczniów i późniejszą tradycję jako typ żony sekutnicy. Miał z nią trzech synów, Lamproklesa, Sofroniskosa i Meneksenosa²⁶. Dwie ostatnie dekady V stulecia były okresem najbujniejszej aktywności filozoficznej i nauczycielskiej Sokratesa. Jest on częstym gościem w domu bogatego i pięknego Kalliasa, mecenasa sofistów, z którego siostrą ożenił się Alkibiades, a którego brat Hermogenes należał do ścisłego grona sokratyków. W roku 416, bezpośrednio przed ekspedycją sycylijską, umieszcza Platon akcję *Uczty*, odbywającej się w domu poety Agatona; na tej biesiadzie, na której Alkibiades wygłasza pochwałę Sokratesa, obecny jest również Arystofanes, do którego *Chmur* mówca robi aluzję, ale raczej

²⁶ Arystoteles w zaginionym dialogu *O szlachetnym urodzeniu*, na który powołuje się Diogenes Laertios (II 26) twierdził, że Ksantypa była pierwszą żoną Sokratesa i matką tylko Lamproklesa, natomiast dwóch pozostałych synów, Sofroniskosa i Meneksenosa, miał Sokrates z córką Arystydesa, Myrto. Informacja ta jest niezgodna z wyraźnym stwierdzeniem Platona (*Fedon* 60 A i 116 B), że w więzieniu przyszła pożegnać Sokratesa Ksantypa z trojgiem dzieci, z których najmłodsze nosiła na ręku. Także Ksenofont zna tylko Ksantypę. Nieprzyjazny pamięci Sokratesa Arystoksenos z Tarentu twierdził, że Sokrates miał jednocześnie dwie żony (por. Diog. Laert. II 26).

żartobliwą i nie świadcząca o tym, żeby przyjaciele filozofa mieli do poety szczególną pretensję za jego atak z roku 423. Ale nie jest to świadectwo historyczne²⁷. Ten sam Platon w *Obronie*, pisanej wcześniej, wkłada w usta Sokratesa gorzkie słowa o Arystofanesie jako o tym, od którego wywodzą się wszystkie późniejsze niesprawiedliwe oskarżenia. Jest jednak rzeczą prawdopodobną, że pod wpływem wydarzeń i zmian zachodzących w politycznym układzie sił słabła²⁸ i przestawała być aktualna dawna animozja konserwatywnego komediopisarza do filozofa, który coraz mniej miał wspólnego z partią radykalną i stopniowo zbliżał się do prawicy. Proces hermokopidów, w który zamieszany był również Kritiasz oraz wielu znajomych Sokratesa, jak lekarz Akumenos i jego syn Eryksimachos (ten ostatni występuje w *Uczcie*, której akcja rozgrywa się bezpośrednio przed wyprawą sycylijską)²⁹ i który zakończył się wyrokiem skazującym na śmierć, właściwie bez żadnych dowodów winy, Alkibiadesa, jego przyjaciela, niedawno jeszcze uwielbianego przywódcę ludu, musiał być dla Sokratesa doświadczeniem bardzo ciężkim i ponurym³⁰. Można przypuszczać, że i jego imię wymieniano w czasie przewodu sądowego, ponieważ jego przyjaźń z Alkibiadesem była powszechnie znana. Jakiegokolwiek były tajne sprężyny sprawy

²⁷ Platon w swoich dialogach popelnia zupełnie świadomie anachronizmy, ich sceneria jest bowiem czysto literacka i umowna (tak np. akcja *Meneksenosa* ma się toczyć w r. 386, kiedy prowadzący rozmowę Sokrates nie żył już od trzynastu lat).

²⁸ Chociaż nie osłabła zupełnie, czego dowodzi wspomniany wyżej (s. 34) atak na Sokratesa w *Żabach*, wystawionych w r. 406.

²⁹ Por. w tej sprawie J. Burnet, *Greek Philosophy*, wyd. cyt., s. 190.

³⁰ W *Gorgiaszu* (518 E–519 A) Sokrates dowodząc, że Perykles był złym politykiem, bo nie uczynił Ateńczyków lepszymi, lecz gorszymi i że przez niego teraz państwo „cuchnie i gnije”, mówi do Kalliklesa: „A kiedy przyjdzie atak tej choroby, będą Ateńczycy obwiniać tych, którzy w danym momencie będą ich doradcami, a Temistoklesa, Kimona i Peryklesa będą chwalili, choć oni winni są złemu. I do ciebie się może zaborą, jeżeli nie będziesz ostrożny, i do mego przyjaciela Alkibiadesa, kiedy stracą nawet i to, co z dawną mieli, nie mówiąc o tym, co nabyli, choć wy nie będziecie złemu winni, a chyba tylko współwinni”.

hermokopidów, chociaż inspiratorami oskarżenia byli zapewne oligarchowie, to wyrok skazujący wydał trybunał ludowy. To samo zgromadzenie ludowe, które uchwaliło podjęcie ryzykownej ekspedycji sycylijskiej, następnie przez odwołanie Alkibiadesa, jedyne człowieka, który zdolny był ją pomyślnie przeprowadzić, i powierzenie dowództwa nieudolnemu i niechętnemu tej inicjatywie Nikiaszowi skazywało ją na niepowodzenie. Podejrzliwość, chwiejność i zmienność eklezji, jej brak odpowiedzialności za raz powziętą decyzję musiały być dla Sokratesa poważnym argumentem przeciw ludowładztwu.

Jaki był stosunek Sokratesa do Rządu Czterystu, tego nie wiemy. Triumfalny powrót Alkibiadesa do Aten w roku 407 (wtedy po raz ostatni widział go Sokrates; w tym też zapewne roku uczniem Sokratesa został dwudziestoletni Platon) i wkrótce obciążenie go odpowiedzialnością za nie zawinioną przez niego klęskę pod Notion i ogłoszenie znowu zdrajcą – były zapewne w oczach filozofa jeszcze jednym przykładem braku odpowiedzialności zgromadzeń ludowych, na których rozstrzyga kapryśna większość bez wnikliwego zbadania sprawy³¹. Ale do bezpośredniego konfliktu Sokratesa z ową kapryśną większością dochodzi dopiero w roku 406, z okazji powrotu dowódców spod Arginuz. W tym roku Sokrates był członkiem Rady Pięciuset, kolegialnego ciała rządzącego, a w dniu, w którym mieli być sądzeni dowódcy, był nie tylko prytanem, tj. jednym z pięćdziesięciu radnych aktualnie urzędujących, lecz przewodniczącym (wybieranym z grona prytanów na jeden dzień). Wniosek o sumaryczne sądenie wszystkich dziesięciu wodzów był niezgodny z prawem ateńskim, które nakazywało rozpatrywać każdą sprawę indywidualnie. Na tym się opierając Sokrates nie zgodził się na postawienie oskarżenia na porządku dziennym. Sprawa była rozpatrywana następnego

³¹ Por. *Laches* (184); „Wiedza powinna rozstrzygać, a nie ilość, jeżeli rozstrzygnięcie ma być dobre” – mówi Sokrates do Melezzasza.

dnia, kiedy przewodniczył już inny z prytanów, i wszyscy oskarżeni zostali skazani na śmierć³². Sokrates jedyny z członków Rady odważnie głosował przeciw wnioskowi³³. Konflikt z większością demokratyczną w sprawie sądu nad dowódcami spod Arginuz ostatecznie określił, czy „dookreślił”, postawę i sympatie polityczne Sokratesa. Odtąd jest on już zdecydowanie przeciwnikiem demokracji, jej instytucji i jej zdobywcy. Nie jako aktywny polityk – bo politykiem nigdy nie był i nie będzie – ale jako filozof polityczny będzie odtąd służyć interesom prawicy, przy czym krytykę swoją będzie kierować nie tylko prze-

³² Dwóch zdołało przedtem uciec, pozostali – wśród nich Perykles Młodszy i Trazyllos – zostali straceni.

³³ Platoński Sokrates w swej obronie przed sądem dłużej zatrzymuje się nad swoją rolą w procesie arginuskim, przedstawiając ją jako dowód swojej niezłomności w obronie prawa, mimo że narażał się na niebezpieczeństwo, nawet na śmierć. „Posłuchajcie – mówi do sędziów – co mi się przytrafiło, abyście wiedzieli, że ja bym przed nikim nie ustąpił wbrew słuszności i ze strachu przed śmiercią: nie ustąpiłbym, choćbym i zginąć miał. Bo ja, Ateńczycy, nigdy żadnego nie pełniłem urzędu w państwie, tylkom raz należał do Wielkiej Rady. Właśnie wtedy prytania wypadła na naszą grupę Antiochidę, kiedyście wy uchwalili sądzić sumarycznie dziesięciu wodzów za to, że trupów po bitwie morskiej nie pogrzebali. Bezprawie, jakieście później wszyscy przyznali. Wtedy ja jeden spośród prytanów postawiłem się wam, że niczego nie będę robił wbrew prawu, i głosowałem przeciw uchwale, chociaż retory gotowe były na miejscu mnie denuncjować i kazać zaraz odprowadzić, a wyście tego żądali i wrzeszczeli; uważałem jednak, że powinienem raczej przy prawie i słuszności stać bez względu na niebezpieczeństwo, aniżeli się was trzymać, kiedy bezprawie uchwalacie, ze strachu przed więzieniem lub śmiercią” (*Obrona* 32 A–C). – Że terror opinii publicznej musiał być rzeczywiście wielki, o tym świadczyłby fakt, że nikt z przyjaciół oskarżonych, a musieli ich mieć wielu w mieście, nie miał odwagi zaskarżyć wniosku jako nielegalnego (tzw. *grafé paranómon*, przewidziana w konstytucji ateńskiej). – O tym, że Sokrates jedyny z prytanów wystąpił przeciw wnioskowi, pisze również Ksenofont w swojej *Historii* (*Hell.* I 7, 15). Dziwne się wydaje, że w *Gorgiaszu* (473 E–474 D; Wybór pism, s. 117) Sokrates mówiąc o swojej działalności jako prytana, przewodniczącego rady (a był nim, według przytoczonych wyżej słów z *Obrony*, tylko raz w życiu), stwierdza jedynie tyle, że „ośmieszył się wtedy, bo nie umiał zarządzić głosowania”, i nie wspomina o sprawie arginuskiej. – Może tłumaczy się to tym, że Platonowi motyw odwagi cywilnej Sokratesa nie był tu tak potrzebny, nie licowałby z autoironią Sokratesa rozmawiającego z Polosem. Rażący byłby też anachronizm – rozmowa ma się odbywać w r. 427, a więc na długo przed Arginuzami.

ciw aktualnie rządzącej demokracji radykalnej, lecz także przeciw demokracji peryklejskiej i przedperyklejskiej, przeciw dawno już nieżyjącym Temistoklesowi i Miltiadesowi, przeciw demokracji w ogóle jako rządowi większości.

Bitwa pod Arginuzami była ostatnim zwycięstwem militarnym Aten w wojnie peloponeskiej. Upojeni nim przywódcy demokratyczni odrzucili spartańskie propozycje pokojowe, gotując się do ostatecznego rozbicia floty nieprzyjacielskiej. Do starcia doszło u wybrzeży trackich pod Ajgospotamoi. Alkibiades ze swego zamku na Chersonzie widział niekorzystną pozycję floty ateńskiej i radził dowódcom przesunąć się do Sestos, gdzie mieliby na miejscu zaopatrzenie. Ale rady jego nie posłuchano³⁴. Dowódca spartański Lizander zaatakował flotę ateńską w momencie, kiedy załogi na wybrzeżu spożywały posiłek. Zaskoczeni i praktycznie bezbronni Ateńczycy ponieśli druzgocącą klęskę (sierpień 405 roku). Nieprzyjaciel niemal bez boju zdobył 160 okrętów³⁵, a całą wziętą do niewoli armię (3–4 tysięcy) wymordował. Ateny, pozbawione armii i floty, były bezbronne: pokój, który miał nastąpić po 25 latach wojny peloponeskiej, musiał być pokojem podyktowanym przez Spartę. Z tej sytuacji skorzystały elementy oligarchiczne, ażeby przechwycić władzę w państwie. Do pertraktacji pokojowych z Lizandrem wybrano umiarkowanego oligarchę Teramenesa, licząc, że uzyska on łagodniejsze warunki. Ale te nadzieje okazały się płonne. Pokój zawarty w marcu 404 roku przypieczętował kapitulację Aten, które zobowiązywały się zrezygnować ze swego Związku Morskiego i wejść do konfederacji lakońskiej, wydać wszystkie okręty, zburzyć długie mury, ogłosić amnestię dla przebywających na wygnaniu oligarchów i na miejsce ustroju demokratycznego

³⁴ Po klęsce ateńskiej Alkibiades, obawiając się zemsty Spartan, których zdradził w r. 407, uciekł do Frygii, pod opiekę satrapy Farnabazosa, który jednak w r. 404 wydał go siepaczom nasłanym przez Lizandra i Kritiasza.

³⁵ Tylko 20 okrętów z głównodowodzącym Kononem zdołało ująć, ale Konon, bojąc się powrotu do Aten, udał się na Cypr.

wprowadzić „konstytucję przodków”, czyli ustrój oligarchiczny wzorowany na spartańskim. Spisek przywódców demokratycznych, mający udaremnić przejęcie władzy przez oligarchów, zostaje wykryty i jego uczestnicy skazani na śmierć pod zarzutem „zdrady stanu”. Z wygnania wracają najskrajniejsi oligarchowie, wśród nich Kritiasz i Charmides. Pod bezpośrednią osłoną wojsk Lizandra, które zawięły do portu w Pireusie, oligarchowie przeprowadzają na eklezji uchwałę likwidującą instytucje demokratyczne i powierzają rządy Kolegium Trzydziestu, które formalnie ma być rządem prowizorycznym, powołanym do opracowania nowej konstytucji. W kolegium grupa umiarkowana, skupiająca się wokół Teramenesa, zostaje szybko zmajoryzowana przez ekstremistyczną grupę Kritiasza i Charmidesa. W mieście zaczynają się rządy terroru – ofiarą proskrypcji padają naprzód przeciwnicy polityczni, a potem niezaangażowani politycznie, nawet związani z prawicą bogatsi obywatele i metojkowie, których majątkiem oligarchowie chcą zasilić swój skarb. Teramenes, jako zbyt umiarkowany, zostaje przez Kritiasza postawiony przed sąd, skazany i stracony. Wśród ofiar terroru znajdują się bogatsi metojkowie, m.in. brat retora Lizjasza, Polemarch (sam Lizjasz zdołał uciec; ojciec jego, znany z Platońskiego *Państwa*, Kefalos, już wtedy nie żył) i szanowani obywatele, jak syn Nikiasza, Nikeratos i Leon z Salaminy.

W związku z tą ostatnią egzekucją występuje w naszych źródłach imię Sokratesa, który mając z rozkazu Kritiasza wraz z innymi obywatelami doprowadzić Leona do więzienia, odmówił udziału w bezprawiu. Na ten akt, jako dowód odwagi cywilnej i niezłomności przekonań, powołuje się Platoński Sokrates w *Obronie* (32 C, D): „A kiedy przyszła oligarchia, to znowu tych Trzydziestu posłało po mnie, żebym razem z czterema innymi przyszedł do nich, do Okrągłego Domu, i kazali mi dostawić Leona Salamińczyka. Mieli go stracić. Oni przecież mnóstwo takich poleceń wydawali różnym ludziom, żeby mieć jak najwięcej współwinnych. Wtedy ja nie słowem, ale

czynem dowiodłem, że mi na śmierci zależy, przepraszam, ale... ani tyle, ażeby niczego nieuczciwego ani bezbożnego nie zrobić, na tym mi tylko zależy i koniec. Mnie też tamten rząd nie przestraszył, chociaż taki był silny, żebym miał aż coś nieuczciwego popełnić; toteż kiedyśmy z Okrągłego Domu wyszli, to tamci czterej puścili się zaraz do Salaminy i dostawili Leona, a ja poszedłem prosto do domu. I pewnie byłbym za to śmierć poniósł, gdyby się ów rząd w krótki czas potem nie był rozwiązał”.

Odwaga okazana w sprawie Leona z Salaminy ma jednocześnie dowodzić, że Sokrates nie tylko nie był związany z reżimem, na którego czele stał jego dawny przyjaciel i uczeń Kritiasz i w którym ważną rolę odgrywał drugi wuj Platona, Charmides (ten odznaczający się umiarem bohater dialogu noszącego jego imię był jednym z dziesięciu znienawidzonych zarządców Pireusu), lecz należał do jego przeciwników. Podkreśla to zarówno Platon, jak i Ksenofont³⁶. Ale obaj czynią to w celach apologetycznych, ażeby oczyścić Sokratesa od stawianych mu za życia i po śmierci zarzutów o moralną współodpo-

³⁶ Platon mówi o tym również w *Liście VII*; Ksenofont nie wspomina o sprawie Leona z Salaminy, opowiada natomiast obszernie (*Mem.* I 2, 29 nn.) o późniejszej wrogości Kritiasza wobec Sokratesa, która wziąć się miała stąd, że filozof ośmieszał jego miłość do młodego Eutydema. Za czasów rządów Trzydziestu Kritiasz, nie mogąc jakoby zaatakować filozofa osobiście (nie wiadomo właściwie dlaczego), wydać miał zakaz nauczania w mieście retoryki, który był w rzeczywistości wymierzony przeciw Sokratesowi (znowu motywacja niezrozumiała, skoro wiadomo, że Sokrates nie nauczał retoryki), poza tym oczerniał go przed ludem, a wreszcie – zabronił mu w ogóle rozmawiać z młodymi ludźmi, grożąc mu w razie nieposłuszeństwa śmiercią. Piętnując coraz bardziej masowe proskrypcje i egzekucje, miał Sokrates powiedzieć, że tak, jak zły jest pasterz, który dopuszcza do tego, żeby powierzona jego opiece trzoda zmniejszała się liczebnie i pogarszała, tak też zły jest mąż stanu, pod którego rządami obywatele stają się mniej liczni i gorsi. Zostało to doniesione Kritiaszowi i miało szczególnie go rozsierdzić. Głębsze i dowcipniejsze rzekome powiedzenie Sokratesa przytacza Elianus, pisarz z II/III w. Otóż w związku ze wzmagającym się terrorem Trzydziestu filozof miał zauważyć (w rozmowie z Antystenesem): „W tragediach cierpią i giną będący ich bohaterami królowie: Atreus, Tyestes, Agamemnon, Ajgistos. Ale jeszcze żaden dramaturg nie był tak krwawy, żeby wyróżnąć cały chór”.

wiedzialność i sprzyjanie dyktaturze oligarchicznej, toteż informacje te musimy przyjmować krytycznie. Wydaje się rzeczą więcej niż prawdopodobną, że Sokrates, który winą za klęskę Aten obciążał kapryśną, a także nicodpowiedzialną demokrację, początkowo sprzyjał przewrotowi; musiało mu się podobać ograniczenie ludowładztwa przez wprowadzenie cenzusu i powierzenie władzy urzędnikom mianowanym, a nie wybieranym przez losowanie lub przez ulegającą demagogom eklezję – to, co stanowiło platformę polityczną Teramenesa. Ale też równie pewne wydaje się, że nie mógł aprobować krwawego terroru Kritiasza, Charikleśa, Charmidesa i innych członków grupy ekstremistycznej³⁷. Nie mamy powodu nie wierzyć w jego odważną postawę w sprawie Leona z Salaminy. Ale to, że w okresie absolutnego bezprawia nie spotkały go za to represje, chociaż – wbrew temu, co mówi Sokrates w *Obronie* (por. s. 43) – czasu było jeszcze na pewno dosyć, świadczy o tym, że tyrani liczyli się z nim i nie uważali go za niebezpiecznego wroga reżimu. Co więcej, kiedy Kolegium Trzydziestu odebrało obywatelstwo wszystkim Ateńczykom poza trzema tysiącami, po czym wszystkich w ten sposób dyskryminowanych naprzód podstępnie rozbroiło, a następnie, bojąc się wybuchu rewolty, usunęło z Aten do Pireusu, gdzie szczególnie ostrą kontrolę sprawowało Kolegium Dziesięciu (do którego należał Charmides), Sokrates musiał znajdować się pośród uprzywilejowanych Trzech Tysięcy, skoro do końca rewolucji i wojny domowej pozostał w mieście³⁸.

³⁷ Późna i nie zasługująca na wiarę tradycja wymienia już to Sokratesa, już to retora Isokratesa (Plutarch, *Vitae X oratorium, Isocr.*) jako tego, który jedyny z członków rady miał głosować przeciw skazaniu Teramenesa. Ale wiemy od Ksenofonta (*Hell.* II 3), że Teramenes nie został skazany przez Radę Pięciuset, w której miał większość, lecz – po bezprawnym skreśleniu go z listy obywateli – przez samo Kolegium Trzydziestu.

³⁸ Stwierdza to *implicite* Platon w *Obronie* (21A por. Wybór pism, s. 134), gdzie Sokrates powołuje się na to, że jego bliski przyjaciel Chajrefont „wtedy razem z wami (*scil.* z demokratami) poszedł na to wygnanie i wrócił razem z wami”, natomiast o sobie tego nie mówi. Do „ludzi z miasta” należał też młody Platon, Antystenes i inni ateńscy uczniowie Sokratesa.

Podział na „ludzi z miasta” i „ludzi z Pireusu” (względnie z Fyle, gdzie formowała się demokratyczna armia emigrantów, którzy zdołali uciec przed represjami) miał się utrzymać jeszcze długo po obaleniu Trzydziestu Tyranów³⁹: człowiek z Pireusu czy z Fyle oznaczał wroga dyktatury oligarchicznej, człowiek z miasta – kolaboranta. To, że Sokrates pozostał w mieście, miało tragicznie zaciążyć na jego losie.

Oparta na terrorze i poparciu Sparty władza Trzydziestu nie utrzymała się długo. Zgromadzone w Fyle oddziały emigrantów pod dowództwem Trazybula (tego samego, który w roku 411 wybitnie przyczynił się do obalenia oligarchii Czteryestu) odpierają wysłane na odbicie Fyle wojska oligarchów w pobliżu Acharny (maj 403 roku), wchodzą do Pireusu, gdzie łączy się z nimi skupiona tu ludność demokratyczna, i na wzgórzu Munychii odnoszą decydujące zwycięstwo nad armią dowodzoną przez Kritiasza; Kritiasz i Charmides polegli w walce.

Przy arbitrażu nowo mianowanego dowódcy spartańskiego Pauzanasza, który w przeciwieństwie do Lizandra, popierającego w Atenach najskrajniejszych oligarchów, sympatyzował z elementami umiarkowanymi, zawarty zostaje w sierpniu 403 roku pokój; kładzie on kres wojnie domowej i półtorarocznym krwawym rządóm oligarchów w Atenach, podczas których ofiarą proskrypcji padło ponad 1500 osób⁴⁰. Warunki pokoju przewidują powrót demokratów do miasta, rozwiązanie Kolegium Dziesięciu, urzędującego w miejsce Kolegium Trzydziestu po śmierci Kritiasza, i anulowanie wszystkich dekretów wydanych przez reżim oligarchiczny – co oznacza praktycznie restytucję ustroju demokratycznego. Jednocześnie zostaje uroczyście zaprzysiężona amnestia polityczna. Żaden obywatel nie może być ani skazany, ani nawet oskarżony za czyny dokonane pod rządami Trzydziestu. Jedyne lu-

³⁹ Por. mowy Lizjasza, zwłaszcza *Przeciw Agoratosowi* i *Przeciw Eratostenesowi*.

⁴⁰ Wedle zgodnego świadectwa Arystotelesa (*Ath. polit.* XXXV, 4) i Isokratesa (*Or.* VII, 67).

dzie, którzy sami własnoręcznie zabili lub ciężko ranili kogoś ze współobywateli, mogą być oskarżeni i sądzeni, i to jako przestępcy kryminalni, a nie polityczni. Spod amnestii wyjęci są tylko pozostali przy życiu członkowie Kolegium Trzydziestu i wyłonionego potem Kolegium Dziesięciu, mianowani przez nich zarządcy Pireusu i bezpośredni wykonawcy wyroków – członkowie tzw. Kolegium Jedenastu. Ale i ci ludzie nie są wydani na zemstę ludu, lecz otrzymują azyl w Eleusis, dokąd mogą również udać się w ciągu dwudziestu dni od zaprzysiężenia pokoju wszyscy, którzy czuliby się zagrożeni w Atenach.

Ustrój demokratyczny, restytuowany w roku 403, przetrwa już do końca istnienia Aten niepodległych. Amnestia została wiernie dochowana. Pisarze pravicowi i umiarkowani, Ksenofont, Platon, Isokrates, Arystoteles, pełni są najwyższej admiracji dla wspaniałomyślności ludu, który po tak drogo okupionym zwycięstwie nie żądał ani zemsty, ani przywilejów, ani nawet odszkodowań. „Było oczywiście i w tych także czasach, tak pełnych zamętu – pisze Platon⁴¹ – wiele rzeczy, które mogły wywołać czyjąś dezaprobatę, i nie jest też bynajmniej dziwne, że podczas tych przewrotów zemsta nad tymi czy innymi przeciwnikami przybierała u tych czy innych ludzi formy zanadto ostre⁴². Niemniej jednak kierowali się na ogół dużą względnością ci, którzy wtedy doszli do władzy. Jakimś atoli zrządzeniem losu znowu mojego przyjaciela, tegoż Sokratesa, paru z ówczesnych przywódców pozywa pod sąd i wytacza mu zarzut najniegodziwszy, który mniej chyba niż komukolwiek innemu można było postawić Sokratesowi. Oskarżyli go więc oni o bezbożność, a drudzy uznali go winnym i kazali stracić”.

⁴¹ Platon, *List VII* (325 A–C), przekład Marii Maykowskiej.

⁴² Wiemy, że bezpośrednio po zwycięstwie demokratów odbyło się wiele procesów przeciwko ludziom nie objętym amnestią. Zachowały się mowy oskarżycielskie Lizjasza z r. 402 i 401 – przeciw Eratostenesowi, który przyczynił się do aresztowania i zabicia jego brata Polemarcha, i przeciwko Agoratosowi, którego mówca obciążał osobistą odpowiedzialnością za stracenie przywódców spisku demokratycznego. – Ale za oskarżenie oligarchy objętego amnestią oskarżyciel – „człowiek z miasta” – został skazany na śmierć.

Proces Sokratesa, skazanie, śmierć

Ostatnie lata życia, od zakończenia wojny domowej do śmierci, Sokrates spędził w Atenach. Trzej jego najstarsi uczniowie, Alkibiades, Kritiasz i Charmides, zginęli, pozostawiając po sobie niesławną pamięć zdrajców i wrogów ludu. Wierny Chajrefont umarł i nie mógł już bronić swego mistrza i przyjaciela. Z dawnych uczniów towarzyszą mu w tych ostatnich latach Arystodemos, Hermogenes, Kriton, Chajrekrates. Ale otaczają go młodzi uczniowie, i spośród nich właśnie wyjdą myśliciele, którzy mieli unieśmiertelnić imię mistrza, a jednocześnie stworzyć własne szkoły filozoficzne: Platon, który musiał go znać od dziecka, a jego uczniem został około roku 407, Antystenes, Arystyp z Cyreny, Euklides z Megary, Fedon z Elidy (jeden z najmłodszych i najbardziej ukochanych uczniów, wedle Diogenesa Laertiosa na prośbę Sokratesa wykupiony z niewoli przez Kritona)¹.

Mniej więcej w tym samym czasie, co Platon, zetknął się z Sokratesem Ksenofont, który jednak już w roku 401 opuścił Ateny (por. s. 8). Jako jeden z najwierniejszych uczniów, który po śmierci Sokratesa miał się opiekować jego żoną i dziećmi, wymieniany jest Ajschines ze Sfettos, autor nie zachowanych dialogów sokratycznych. Słyszymy też o trzech pitagorejczykach z Teb, którzy mieli należeć do najściślejszego grona sokratyków: Simmiaszu, Kebesie i Fajdondezie. Diogenes Laertios mówi o zażyłej przyjaźni Sokratesa z Simo-

¹ Por. Wybór pism, s. 201.

nem, szewcem ateńskim, który miał być autorem pierwszych wspomnień o Sokratesie – ale nie wiadomo, czy jest to postać autentyczna, czy też wymyślona przez późniejszą tradycję. Spośród uczniów z tego okresu Platon wymienia jeszcze swych braci Glaukona i Adeimantesa (obaj występują w *Państwie*); Apollodorosa i jego brata Ajantodorosa; Epigenesa (wspomniany w *Fedonie* i u Ksenofonta, *Mem.* III 12, 1); Kritobulosa, syna Kritona (wymieniony w *Fedonie*); Ktezipposa z Pajanii (występuje jako młody chłopiec w *Eutydemie* i *Lyzisie*, w *Fedonie* wymieniony jako obecny przy śmierci Sokratesa); Meneksenosa (w *Lyzisie* występuje jako młody chłopiec, w *Fedonie* wymieniony jako obecny przy śmierci Sokratesa; jest bohaterem przypisywanego Platonowi dialogu noszącego jego imię); Terpsjona z Megary (wymieniony w *Fedonie* jako młody chłopiec; w *Teajtecie* rozmawia z Euklidesem); Teagesa (wymieniony w *Państwie*, zmarł przed Sokratesem, na procesie obecny był jego brat Paralos; jest bohaterem pseudoplatońskiego dialogu pod tym tytułem); Kleombrotosa z Ambrakii (wymieniony w *Fedonie*). Ksenofont mówi również o nie znanym skądinąd Eutydemie, którego Sokrates miał uczyć indukcji (*Mem.* IV, 52).

Sześćdziesięciokilkuletni Sokrates skupiał więc koło siebie grono ludzi wybitnych, przeważnie młodych, których uczył, na których wywierał wpływ nie tylko swoimi poglądami filozoficznymi, lecz także, a może przede wszystkim swoją postawą nieufną i krytyczną wobec panującej w mieście euforii po obaleniu tyranów i przywróceniu demokracji. Gdyby Sokrates w ciągu owych czterech lat „żył w ukryciu”, jak miał żyć później mędrzec epikurejski, gdyby nie występował publicznie z krytyką instytucji państwowych, nie pamiętano by mu tego, że był nauczycielem Kritiasza i Charmidesa i „człowiekiem z miasta”. Wszakże amnestia obejmowała go jak najbardziej: nie można mu było zarzucić żadnego złego czynu dokonanego pod rządami oligarchów, a za poglądy nie wolno było oskarżać. Anytos, główny inicjator procesu Sokratesa, nie należał do skrajnych demokratów, lecz do skrzydła

umiarkowanego, i on też był jednym z twórców rekoncylacji i ustawy amnestyjnej, a więc szczególnie był zainteresowany w jej respektowaniu. Uprawiana przez Sokratesa krytyka reżimu i instytucji demokratycznych musiała być przeto szczególnie napastliwa i skuteczna w tych właśnie latach, skoro jego wrogowie zdecydowali się wnieść oskarżenie – wszak oskarżycielowi groziła wysoka grzywna w wypadku, gdyby za skazaniem padło mniej niż jedna piąta głosów. W *Obronie* Platoński Sokrates mówi o sobie, że „siadał miastu na kark jak bąk z ręki boga puszczonej; ono niby koń wielki i rasowy, ale taki duży, że gnuśnieje i potrzebuje jakiegoś żądła, żeby go budziło”. Sam więc niejako przyznaje, że jego działalność była także działalnością publiczną, że nie krył się ze swoimi poglądami i nie wykladał ich tylko w wąskim gronie uczniów.

Oskarżenie przeciw Sokratesowi zostało wniesione do urzędnika sprawującego nadzór nad sprawami religii i ortodoksji (tzw. Archonta Króla) na początku roku 399. Cytuje je Diogenes Laertios, za którego czasów miało ono być jeszcze przechowywane w ateńskim archiwum państwowym, mieszczącym się w świątyni Metroon: „To oskarżenie złożył pod przysięgą Meletos, syn Meletosa, z gminy Pittos, przeciwko Sokratesowi, synowi Sofroniska, z gminy Alopeke. Sokrates jest winien nieuczynawania bogów, których uznaje państwo i wprowadzania kultu jakichś nowych bóstw. Jest też winien psucia młodzieży. Za co powinien ponieść karę śmierci”². Formalnym oskarżycielem był więc Meletos, młody i nie znany bliżej poeta, prawdopodobnie syn tragika Meletosa³.

² Diog. Laert. (II 40); w podobnym brzmieniu przytaczają oskarżenie Platon i Ksenofont.

³ Najprawdopodobniej wyszana z palca jest wiadomość, jakoby Meletos został za swój udział w procesie Sokratesa skazany na śmierć. – Nie wiadomo, czy był to ten sam Meletos, który w r. 399 – prawdopodobnie po procesie Sokratesa – oskarżył retora Andokidesa o bezbożność i udział w sprawie hermokopidów (por. s. 35). W *Eutyfronie* (2 B–3 A) Sokrates mówi o nim, że nawet dobrze go nie zna i że to zdaje się młody człowiek – „taki z długimi włosami i niezbyt piękną brodą i z garbatym nosem”, który uważa, że filozof psuje jego rówieśników i dlatego idzie skarżyć na niego „jak do matki, do władzy państwowej”.

Oskarżenie popierali retor Lykon, który zdaje się odegrał tu rolę zupełnie drugorzędną, i przywódca demokratyczny Anytos. U Platona głównym oskarżycielem jest Meletos i z nim polemizuje Sokrates w sądzie⁴. Ale w *Menonie* jako oskarżyciel naprawdę groźny występuje Anytos⁵. Także w *Obronie* są zresztą miejsca, w których widać, że oskarżycielem naprawdę groźnym był ten polityk i mąż stanu⁶. Jako główny oskarżyciel przedstawiony jest Anytos we wspomnianej już mowie przeciw Sokratesowi retora Polikratesa, a także w apologiach Libaniosa (*Decl. I i II*).

Stwierdzenie Sokratesa, że „Meletos się obraził za poetów, Anytos za rzemieślników i polityków, a Lykon za mówców”⁷, jest ironiczne i pochodzi zapewne od Platona. Nie zasługuje też na wiarę informacja Ksenofonta, jakoby Anytosem powodowała uraza osobista – za to, że Sokrates odciągał jego syna od garbarskiego warsztatu, chcąc z niego zrobić filozofa i przepowiadając, że w przeciwnym wypadku syn się zmarnuje i zejdzie na złą drogę – co się też sprawdziło, wywołując wściek-

⁴ Platon, *Obrona*, *passim*; por. Wybór pism, s. 145–150.

⁵ Por. (94 E): „Ej Sokratesie – mówi Anytos z wyraźną groźbą – mnie się zdaje, że ty łatwo źle mówisz o ludziach. Ja bym ci radził, uważaj, jeśli chcesz mnie posłuchać. Bo może być, że i w innych państwach łatwiej jest zrobić komuś źle niż dobrze, a w naszym to na pewno nic łatwiejszego. Ja myślę, że i ty sam to wiesz”. A Sokrates, kończąc rozmowę, mówi do Menona z ironią (100 B–C): „Teraz mnie pora dokądś iść, a ty spróbuj to, w co sam wierzysz, poddać i naszemu przyjacielowi Anytosowi, aby się zrobił łagodniejszy. Jeżeli na niego wpłynąć potrafisz, to i Atenom oddasz pewną przysługę”.

⁶ Por. 30 B: „Wobec tego, Ateńczycy, czy wy posłuchacie Anytosa, czy nie, czy mnie wypuścicie, czy nie wypuścicie, ja nie będę postępował inaczej”. Por. także (29 B, C): „Gdybyście mi na to powiedzieli: Sokratesie, my teraz nie posłuchamy Anytosa, tylko cię uwolnimy, pod tym jednakże warunkiem [...]”, oraz (18 B): „Bo na mnie wielu skarżyło przed wami od dawna, i już od lat całych, a prawdy nic nie mówili; tych ja się boję więcej niż tych koło Anytosa, chociaż i to ludzie straszni”. Albo (36 A–B): „Gdyby się był do jego (tj. Meletosa) skargi nie dołożył Anytos i Lykon, byłby musiał zapłacić tysiąc drachm, bo nie dostał piątej części głosów”. Podobnie (31 A): „Radzi byście mnie uderzyć i, jak Anytos radzi, zabić mnie niewiele myśląc”. Por. też Wybór pism, s. 135 i 142.

⁷ Platon, *Obrona* (23 E); Wybór pism, s. 137.

łość zawiedzionego w swych nadziejach ojca⁸. Prawdziwe tło procesu było niewątpliwie polityczne – był to proces o wrogość wobec demokracji i podważanie jej autorytetu, o *mizodemię* (*misodemía*). Ten w rzeczywistości polityczny charakter oskarżenia potwierdza Platon *implicite* w *Obronie* i w *Gorgiaszu* (521 A–C), a *explicite* w cytowanym wyżej *Liście VII*. Potwierdza go również znany nam pośrednio, z apologii Libaniosa (*Decl. I*), pamflet Polikratesa, w którym zarzuty są natury czysto politycznej: Polikrates wyraźnie nazywa Sokratesa *misódemos*, wrogiem ludu, i oskarża o współudział w przygotowaniu Tyranii Trzydziestu i obaleniu demokracji (*démou katálysis*). Mówca Ajschines w wygłoszonej w roku 346 mowie przeciw Timarchowi (*Or. I 173*) stwierdza, że Ateńczycy skazali na śmierć sofistę Sokratesa za to, że był nauczycielem Kritiasza.

Ponieważ jednak amnestia zabraniała wytaczania oskarżeń o przekonania polityczne, Anytos, chcąc się pozbyć niewygodnego dla reżimu człowieka, sięgnął do demagogicznego oskarżenia o ateizm, mającego już precedensy (jak proces Anaksagorasa, proces hermokopidów i związany z nim proces myśliciela i poety Diagorasa z Melos, zwanego Ateistą, który skazany na śmierć, uratował się ucieczką z Aten, może i proces Protagorasa, choć wiadomości o tym są niepewne). Formalnie oskarżyciele mogli się powołać na owo *daimonion* – głos boski, ducha czy geniusza opiekuńczego, czy wręcz bóstwo (wszystko to może oznaczać ten wyraz grecki) – o którym Sokrates często mówił jako o swojej niejako prywatnej wyroczni. Ale też tylko formalnie. Jakikolwiek był pogląd Sokratesa na grecką religię instytucjonalną i na religię w ogóle – sprawą tą zajmiemy się w dalszych rozważaniach – to Sokrates nie twierdził, jak Protagoras, że „o bogach nie można powiedzieć ani że istnieją, ani że nie istnieją, bo problem zbyt jest ciemny, a życie ludzkie za krótkie”, ani, jak Prodi-

⁸ Por. Wybór pism, s. 173. Ksenofont opierał się prawdopodobnie na zaginionym dialogu sokratycznym, w którym Sokrates rozmawiał z Anytosem o wychowaniu syna – dialogu należącym do literatury apologetycznej powstałej po śmierci Sokratesa.

kos, że bogowie są symbolami rzeczy pożytecznych, jak chleb, wino, ogień, następnie przez ludzi ubóstwianymi, ani, jak Diagoras z Melos, że bogów nie ma, i jeżeli mówił o swojej boskiej misji, to wyraźnie powoływał się na Apollina Delfickiego jako tego boga, uznawanego wszakże przez państwo, który mu ową misję zlecił. Toteż do oskarżenia o ateizm – mogącego liczyć na oddźwięk, bo w Atenach na przełomie V i IV stulecia p.n.e. ortodoksyjny był raczej lud, a sceptyczna raczej prawica – dodano drugie oskarżenie: o psucie młodzieży. To drugie oskarżenie miało wyraźny podtekst polityczny – przypominało, że uczniami Sokratesa byli tyrani Kritiasz i Charmides, i zdrajca Alkibiades⁹ i dawało do zrozumienia, że tolerowanie działalności Sokratesa może stanowić zagrożenie dla demokracji dopiero co, i to drogą odzyskanej. Ale tego też oskarżyciele nie mogli powiedzieć wyraźnie, ponieważ obowiązywała amnestia. Oskarżenie miało więc charakter zmistyfikowany i w paradoksalny sposób nawiązywało do ataków konserwatywnych komediopisarzy, których obiektem był Sokrates sprzed lat dwudziestu kilku – wówczas człowiek lewicy, peryklejczyk, myśliciel postępowy, oświeceniowy, krytycznie osądzający nie nowe zdobycze demokracji, lecz właśnie anachroniczne *residua* oligarchii. Platon, wprowadzając w *Menonie* Anytosa, stara się stworzyć pozór, jakoby przyszły oskarżyciel Sokratesa atakował go jako typowego sofistę, a więc z pozycji podobnych do Arystofanesa. Także w *Obronie* (18 B–19 D) Platonowski Sokrates mówi o Arystofanesie jako o tym pierwszym potwarzy, od którego wywodzą się wszystkie późniejsze fałszywe oskarżenia, aż do obecnego oskarżenia przed sądem. Ale jest to zręczny chwyt – może Sokratesa, ale raczej samego Platona – mający ukazać absurdalność aktu oskarżenia, który w zupełnie zmienionych warunkach i wobec człowieka, który od tamtych lat przeszedł długą drogę ewolucji, powtarza zarzuty sprzed dwudziestu pięciu lat, i to zarzuty zaczerpnięte z parodii komediopisarza.

⁹ „Nauczycielem tyranów”, *tyrannodidaskalos*, nazwie Sokratesa retor Polikrates (*Lib. Decl.* I 21, 60).

W *Teajtecie*¹⁰ i w *Eutyfronie* Platon pokazuje Sokratesa bezpośrednio przed procesem, jak idzie do Archonta Króla, przed którym wedle procedury ateńskiej oskarżony – po wniesieniu skargi – miał zaprzysiąc swą niewinność, złożyć zeznania, wpłacić kaucję i powołać świadków. Ale są to obrazy czysto literackie – w *Eutyfronie* ramy, a w *Teajtecie* zamknięcie dialogu. Czy i jakich świadków przedstawił Sokrates i jak przygotowywał się do obrony, o tym nie wiemy nic pewnego. To, co mówi na ten temat Ksenofont (por. Wybór pism, s. 167 nn.), jest czysto literacką konstrukcją. W marcu lub kwietniu roku 399 Sokrates stanął przed trybunałem złożonym z 501 sędziów przysięgłych (heliastów), wybranych przez losowanie¹¹, a więc tak, jak wedle Sokratesa ani urzędników, ani sędziów wybierac nie należy, ponieważ o wyborze powinien decydować nie ślepy los, o wyroku nie mechaniczna większość, lecz w jednym i drugim wypadku wiedza i kompetencja¹².

Według Platona i Ksenofonta Sokrates bronił się sam¹³. Według Maksymosa z Tyru¹⁴ nie bronił się, a w czasie procesu za-

¹⁰ Por. Wybór pism, s. 147.

¹¹ Corocznie wybierano przez losowanie spośród wszystkich co najmniej 30-letnich Ateńczyków 6000 heliastów, którzy następnie dzielili się na dziesięć – ewentualnie więcej lub mniej – trybunałów.

¹² Por. *Laches* (184 E): „Wiedza powinna rozstrzygać, a nie ilość, jeżeli rozstrzygnięcie ma być dobre”. Według Ksenofonta (*Mem.* I 2, 9) Sokrates dowodził, że jest głupotą wybierać losem ludzi, którzy mają kierować państwem, kiedy w rzeczach mniej ważnych, jak wybór odpowiedniego sternika, budowniczego czy fletnisty, nikt nie zdaje się na ślepy los, lecz wybiera się kandydatów na podstawie kompetencji – i to właśnie zarzucał mu na procesie oskarżyciel jako podważanie ustroju.

¹³ Diogenes Laertios (II 40–41) pisze, że Sokrates zrezygnował z mowy, którą napisał mu znakomity retor Lizjasz – ale informacja ta nie znajduje potwierdzenia. Ojciec Lizjasza, Kefalos – jeżeli wierzyć obrazowi w I księdze Platońskiego *Państwa* – był dobrym znajomym, może przyjacielem Sokratesa, ale wtedy już nie żył, a sam Lizjasz do ludzi bliskich Sokratesowi nie należał. W *Fajdroście* jest potraktowany przez Sokratesa – a może raczej przez Platona – ironicznie i bez cienia sympatii. W pierwszych latach po wojnie domowej pisał mowy oskarżycielskie w procesach politycznych przeciw ludziom zamieszany w zbrodnie oligarchii, w 395 r. oskarżał syna Alkibiadesa. Jego polemika z *Oskarżeniem Sokratesa* sofisty Polikratesa była polemiką raczej retoryczną niż merytoryczną.

¹⁴ Maksymos z Tyru, *Oratio* 3, p. 38, 5–18, ed. Hobein.

chowywał wyniosłe milczenie. Pewnym potwierdzeniem tego mogłyby być zagadkowe słowa Kallikleśa w Platońskim *Gorgiaszu* – że gdyby Sokrates został postawiony przed sądem, to „stałby z otwartymi ustami, słowa nie umiając powiedzieć”¹⁵. Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak, że filozof sam przemawiał w swojej obronie i że apologia Platona, który był obecny na procesie, choć na pewno nie jest dosłowną relacją, zawiera jednak elementy tego, co Sokrates rzeczywiście mówił przed sądem. Wedle tej relacji oskarżony do żadnego z zarzucanych mu przewinień się nie przyznawał, dowodząc, że nie jest ateistą, skoro uważa się za sługę Apollina, a *daimonion*, głos boski, na który się powołuje, jest właśnie dowodem jego wiary w bogów¹⁶. Ten wywód wydaje się Sokratesowy, natomiast jest zupełnie nieprawdopodobne, żeby – jak czytamy w *Obronie* – Meletos w czasie rozprawy zarzucał oskarżonemu, że „słońce uważa za kamień, a księżyc za ziemię” – na co Sokrates z łatwością odpowiada, że są to poglądy Anaksagorasa, a nie jego i to poglądy głupie, których nie podziela¹⁷. Sokrates Platoński nie stwierdza jednak wyraźnie i bezpośrednio – a tego wymagałoby odparcie oskarżenia – że uznaje i czci bogów uznawanych przez państwo¹⁸. Nad zarzutem ateizmu nie zatrzymuje się zresztą dłużej, traktując go jako drugorzędny i *ad hoc* urobiony; natomiast z pasją

¹⁵ (486 AB); por. Wybór pism, s. 126. Por. też słowa samego Sokratesa w tym dialogu (*Gorgiasz* 521 C–522): „[...] i dlatego nie będę miał co mówić przed sądem [...] A jeżeli ktoś powie, że albo młodszych psuję [...], albo starszych obmawiam i gromię, mówiąc im gorzkie słowo czy to w życiu prywatnym, czy publicznym, to ani prawdy nie będę mógł powiedzieć, że sprawiedliwie ja to wszystko mówię i ja właśnie dbam o waszą sprawę, sędziowie, ani nic innego nie powiem. Tak że bardzo być może, że mnie nieobliczalny przypadek spotka”.

¹⁶ Platon wkłada w usta Sokratesa sofistyczne rozumowanie, że skoro „demony”, *daimonia*, są też jakimiś bóstwami bądź potomkami bóstw, to kto wierzy w potomstwo bogów, musi wierzyć w bogów samych (*Obrona*, 27 A–E; Wybór pism, s. 142 nn.).

¹⁷ *Obrona* (26 D, E); por. Wybór pism, s. 140.

¹⁸ Tak bronić będzie Sokratesa Ksenofont w swojej obronie (por. Wybór pism, s. 169 nn.), a przede wszystkim w *Memorabiliach* (I 1), gdzie filozof przedstawiony jest jako wzór pobożności po prostu kruchcianej, co jest zgodne z zapatrywaniem autora, ale zupełnie nie pasuje do Sokratesa.

zbija oskarżenie o psucie młodzieży – oskarżenie, jak widzieliśmy, w istocie polityczne. Ale tak jak w oskarżeniu nie było powiedziane wyraźnie, o co chodzi, tak i w obronie Sokratesa nie padają nazwiska Kritiasza, Charmidesa, Alkibiadesa, nie mówi się o demokracji i oligarchii; dobrze wiadomo jednak, dlaczego Sokrates wspomina o swoim udziale w wojnie peloponeskiej i o swojej odmowie aresztowania Leona z Salaminy, i dlaczego przypomina stare oskarżenia konserwatywnych komediopisarzy: to są argumenty przeciw niedomówionemu oskarżeniu o *mizodemię*.

Sokrates Platoński nie tylko nie przyjmuje żadnego zarzutu, lecz sam oskarża swoich oskarżycieli i całe społeczeństwo. Tylko on jeden wychowuje młodzież tak jak należy, na ludzi prawdziwie cnotliwych i dzielnych, dbających „o sławę, o cześć, o rozum i prawdę i o duszę, żeby była jak najlepsza”¹⁹. Nienawiść ściga go tylko dlatego, że jest lepszy od innych. Działalności swojej nie zaprzestanie, bo uważa ją za posłannictwo zlecone mu przez boga. O litość nie prosi i śmierci się nie boi.

W pierwszym głosowaniu, w którym sędziowie mieli się wypowiedzieć co do winy lub niewinności oskarżonego, przeciw Sokratesowi padło 281 głosów, w obronie – 220. Większość była więc stosunkowo niewielka. Teraz oskarżony miał prawo zaproponować dla siebie wymiar kary inny niż postulowany przez oskarżyciela. Mogło to być albo wygnanie, albo grzywna. Sokrates praktycznie z tego prawa nie skorzystał. W pełnym ironii i dla sędziów obraźliwym drugim, krótszym już przemówieniu zaproponował jako karę dla siebie naprzód dożywotnie utrzymanie na koszt państwa w Prytancum (co było w Atenach nagrodą dla obywateli szczególnie zasłużonych i dla niektórych zwycięzców olimpijskich), potem grzywnę w wysokości 1 miny, co było sumą śmiesznie małą, wreszcie, ulegając prośbom obecnych w sądzie przyjaciół, grzywnę w wysokości 30 min, co było już sumą większą, lecz niewspółmierną z wagą oskarżenia. W drugim gło-

¹⁹ Por. Wybór pism, s. 129.

sowaniu, w którym sędziowie mieli się wypowiedzieć bądź za karą, jakiej żądał oskarżyciel, bądź za kontrpropozycją wysuniętą przez oskarżonego, za karą śmierci głosowało 361 heliastów, przeciw 140; większość wynosiła tym razem już 221 głosów. Ta zmiana nastroju sędziów wobec Sokratesa była niewątpliwie wynikiem tego, że poczuli się przez Sokratesa obrażeni. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że rządzący – a ich reprezentował Anytos – chcieli się pozbyć z miasta człowieka, który przez swą ustawiczną krytykę instytucji demokratycznych i wpływ wywierany na młodzież mógł być rzeczywiście niebezpieczny dla ustroju; nie chcieli go jednak zabijać. Zależało im na tym, żeby opuścił Ateny, i gdyby zaproponował dla siebie karę wygnania, propozycja ta zostałaby zapewne przyjęta przez trybunał. Ale Sokrates odebrał sędziom możliwość wydania takiego kompromisowego werdyktu, zostawiając im tylko wybór między uniewinnieniem, i tym samym skompromitowaniem oskarżycieli, i – wyrokiem śmierci. Zachowaniem na procesie Sokrates – mówi Hegel²⁰ – okazał, że nie uznaje suwerennej władzy sądu ludowego, że odmawia mu prawa sądenia swojej sprawy, że za jedynego sędziego kompetentnego uważa własne przeświadczenie, które mu mówi, że słuszności prawda są po jego stronie, że to on ma prawo sądzić Ateńczyków – i wydaje o nich sąd pogardliwy – a nie oni jego. Taką właśnie postawę Sokratesa przedstawia Platon²¹. Śmierć Sokratesa

²⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, dział 1, rozdz. 2 B 3: „Suwerennej władzy ludu ateńskiego Sokrates przeciwstawił własne sumienie, przed którego trybunałem uznał się za niewinnego”.

²¹ W *Obronie* i w innych dialogach; por. np. *Gorgiasz* 474 (Wybór pism, s. 117): „Bo ja na swoje słowa umiem tylko jednego świadka postawić, tego, do którego mówię, i jednemu umiem kazać głosować, a z szerokimi kołami nawet nie gadam”. – Albo *Kriton* (44 D): „Gdyby to tak, Kritonie, mogły szerokie koła powodować największe zło, żeby tak mogły i największe dobro, dobrze by to było. Tymczasem one ani jednego, ani drugiego nie potrafią. Ani mądrym człowieka nie zrobią, ani głupim; ot zrobią to, co im się trafi”; i tamże (47 B): „Więc bać się trzeba nagany, a cenić sobie pochwałę, tylko tego jednego (*scilicet* tego, który zna się na rzeczy), a nie szerokich kół”. Natomiast u Ksenofonta, dla którego taka postawa jest niezrozumiała, Sokrates wybiera śmierć niejako dobrowolnie, dlatego że uważa, iż lepiej jest umrzeć teraz, kiedy jest jeszcze w pełni sił, niż czekać na starość i jej dolegliwości,

była więc w tym sensie śmiercią dobrowolną²². „Nie Anytos i nie Meletos byli sprawcami sądu nad Sokratesem, lecz sam Sokrates – mówi przyjaciel filozofa w *Apologii* Libaniosa. – Bo gdyby się był zgodził na kompromis, gdyby albo zaprzestał swej działalności, rezygnując z pamięci u potomnych, albo zmienił się i postępował niegodnie, tak żeby sobie zasłużyć na złą pamięć, to byłby teraz, jak dawniej, prowadził dysputy w Likejonie”²³.

Proces był zakończony – apelacji prawo ateńskie nie przewidywało. Straż odprowadziła Sokratesa do więzienia, w którym miał spędzić jeszcze trzydzieści dni, ponieważ w przeddzień rozprawy odpłynęła z Aten na Delos uroczysta procesja na święto Apollina i przed powrotem świętego statku – wierzono, że był to ten sam, na którym ongiś Tezeusz popłynął na Kretę i po zabiciu Minotaura wrócił stamtąd jako zbawca ojczyzny – nie wolno było w mieście wykonywać egzekucji. Ten długi okres przebywania w więzieniu, w czasie którego, jak się dowiadujemy z *Fedona* (59 D), codziennie odwiedzali go przyjaciele i spędzali z nim cały dzień aż do wieczora na rozmowie²⁴, ułatwiał zorganizowanie jego ucieczki. Była to właściwie tylko kwestia pieniędzy – przepadku kaucji złożonej przez Kritona i przekupienia straży więziennej, na co pieniądze chętnie chcieli dać bogaci przyjaciele filozofa, Kriton, Simmiasz i Kebes²⁵. Można też sądzić, że

umrzeć śmiercią odważną, która zapewni mu sławę u potomnych, a hańbą okryje tych, którzy go skazali (*Mem.* IV 8: por. też Wybór pism, s. 168 nn.).

²² O dobrowolnej śmierci Sokratesa sugestywnie pisze Nietzsche (*Sokrates und die griechische Tragoedie*, wyd. 1933, s. 74): „To, że Sokrates został skazany na śmierć, a nie na wygnanie, przeprowadził on sam, zupełnie świadomie i bez naturalnego lęku przed śmiercią; siedł na śmierć tak samo jak wtedy, kiedy – wedle opisu w *Uczcie* Platona – jako ostatni z biesiadników wychodził o świcie, ażeby zacząć nowy dzień, podczas gdy inni towarzysze biesiady leżeli na ławach i na podłodze”.

²³ *Decl.* (I 11, 31).

²⁴ Temat mowy Libaniosa *O milczeniu Sokratesa* (*Decl.* II) – jakoby po skazaniu Sokratesa Anytos i Meletos, wbrew zwyczajom prawa ateńskiego, zabronili mu aż do ostatniej chwili rozmawiać nie tylko z uczniami, lecz nawet z żoną i dziećmi, i ze strażą więzienną – jest całkowicie fikcyjny; ten rzekomy zakaz jest dla Libaniosa okazją do ułożenia mowy, w której jeden z przyjaciół Sokratesa, apelując do sędziów o jego odwołanie, wygłasza pochwałę filozofa.

²⁵ Platon, *Kriton* (44 E, 45 A, B).

władzom ateńskim ucieczka filozofa do Tesalii – a ten właśnie kraj, będący najczęściej azylem dla oligarchów ateńskich, proponowali przyjaciele jako schronienie – byłaby jak najbardziej na rękę; stanowiłaby dowód jego powiązań z prawicą i świadczyłaby o tym, że jego pogarda śmierci była tylko pozą. Sokrates jednak nie chciał uciekać. W Platońskim *Kritonie* filozof, odrzucając propozycję przyjaciół, powołuje się na prawa ojczyzny, którym winien jest posłuszeństwo, nawet jeżeli wyrok w imię tych praw wydany uważa za niesprawiedliwy. Taka motywacja jest zapewne dodatkiem Platona (który nie był zresztą obecny przy pożegnaniu Sokratesa i przy jego śmierci, z powodu choroby, jak sam pisze), jest bowiem sprzeczna z zachowaniem filozofa na procesie, a przy tym niepotrzebna; skoro przed sądem mógł sam zaproponować dla siebie karę wygnania, a tego nie uczynił, nie będzie uciekał po kryjomu, narażając na szwank swój prestiż.

Nazajutrz po powrocie do Aten procesji z Delos Sokrates miał wypić cykutę. Opowiadanie o ostatnim dniu życia i o śmierci Sokratesa Platon wkłada w usta Fedona z Elidy²⁶. Tego dnia przyjaciele i bliscy przyszli do więzienia wcześniej niż zazwyczaj. Była już tam Ksantypa z dziećmi. Oprócz Fedona spędzili ten ostatni dzień z Sokratesem – według Platona – Kriton z synem Kritobulosem, Apollodoros, megarejczycy Euklides i Terpsjon, Ajschines, Antystenes, Hermogenes, Epigenes, Ktezippos, Meneksenos i pitagorejczycy z Beocji: Simmiasz, Kebes i Fajdon-des. Kiedy słońce zaczęło zachodzić, sługa więzienny podał Sokratesowi kielich z trucizną, „a ten wziął go bardzo uprzejmie; nie zadrżała mu ręka, nie zbrzydła mu cera na twarzy, ale jak on zwykle spod brwi ogromne oczy wrył w owego człowieka [...]” i kilka jeszcze słów powiedziawszy „zaraz duszką i bez trudności najmniejszej, i bez skrzywienia, wypił”. „Z nas wielu – opowiada Fedon – aż do tej chwili umiało jako tako opanować łyżę, ale kiedyśmy zobaczyli, jak pije i że już wypił, to już nie sposób, tylko mi się samemu długo tłumione łyżę ciurkiem puściły tak, że m so-

²⁶ W dialogu *Fedon*.

bie twarz zasłonił i sam nad sobą płakał. Bo nie nad nim przecież, ale na swój własny los, żem takiego człowieka tracił, przyjaciela. A Kriton, który jeszcze prędzej niż ja nie mógł opanować łez, podniósł się, żeby odejść. Apollodoros już i przedtem cały czas płakał, a wtedy ryknął spazmem tak okropnym i taką skargą wybuchnął, że dreszcz poszedł po wszystkich obecnych, oprócz samego Sokratesa. On tylko: Co wy robicie – powiedział. – Jacyście wy dziwni. Ja przecież właśnie dlatego kobiety do domu wyprowadziłem, żeby takich rzeczy nie wyrabiały; słyszałem nawet, że umierać trzeba w pobożnej ciszy. Więc uspokójcie się i miejcie moc nad sobą. – My usłyszawszy to, zawstydziliśmy się i zaczęliśmy powstrzymywać łzy. On chodził po sali, a potem powiedział, że mu już członki ciężą, i położył się na wznak. Bo tak przykazał dozorca [...] Już mu było pół ciała zastygło, kiedy odsłonił głowę, bo ją był zakrył, i powiada – a były to jego ostatnie słowa: Kritonie, myśmy winni koguta Asklepiosowi. Oddajcie go, a nie zapomnijcie²⁷. Stanie się tak – powiedział Kriton. – Ale może coś innego masz jeszcze powiedzieć? Na to pytanie nic już nie odpowiedział, tylko po krótkiej chwili drgnął i dozorca odkrył mu twarz. Oczy już były poszły w ślup. Zobaczywszy to Kriton zamknął mu oczy i usta. Tak nam [...] skonął przyjaciel – człowiek, o którym możemy powiedzieć, że ze wszystkich, którycheśmy wtedy znali, najlepszy był, a także najmądrzejszy i najsprawiedliwszy”²⁸.

²⁷ Jak rozumieć te ostatnie słowa Sokratesa, uczeni różne wysuwają hipotezy. Czy Sokrates robi aluzję do jakiegoś rzeczywiście złożonego ślubowania (Wilamowitz, *Platon*, I 178, II 58 nn.), czy Asklepios, któremu składali ofiarę ozdrowieńcy, ma otrzymać ofiarę jako boski lekarz za ostateczne uzdrowienie duszy, jakim jest śmierć (L. Robin w komentarzu do swego przekładu *Fedona* Coll. Guillaume Budé, Paryż 1949), bądź jako ten, który wedle tradycji mitycznej miał wskrzeszać zmarłych, bądź jako syn Apollina, boga, na którego świadectwo Sokrates się powoływał. E. Zeller przywiązuje wielkie znaczenie do tej wzmianki, uważając ją za świadectwo religijności Sokratesa. Natomiast H. Maier (*Sokrates*, s. 446) sądzi, że nie można z niej wyciągać żadnych wniosków na temat stosunku Sokratesa do religii. A. Krokiewicz (*Sokrates*, s. 74) uważa te słowa Sokratesa za ironię, za ostatni przed śmiercią wyraz jego przekory. Nie wiemy też, czy Sokrates wypowiedział te słowa rzeczywiście, czy też wkłada mu je w usta Platon.

²⁸ Platon, *Fedon* (117 B–118 A).

Nauka Sokratesa

Logos i dialogos

Sokrates nie pisał, tylko rozmawiał. Nie pisał programowo. Pochwałę słowa żywego, mówionego, a potępienie słowa pisanego wygłasza w *Fajdrosie*. Opowiada tam legendę o bogu egipskim Teucie, który wynalazł wiele sztuk i umiejętności, a m.in. sztukę pisania, i uczył ich króla Tamuza, ażeby rozpowszechnił je w kraju. „Kiedy doszli do liter, powiedział Teut do Tamuza: Królu, ta nauka uczyni Egipcjan mądrzejszymi i sprawniejszymi w pamiętaniu; wynalazek ten jest lekarstwem ku pomocy pamięci i mądrości. A ten mu na to: Teucie, mistrzu najdoskonalszy, jeden potrafi płodzić to, co do sztuki należy, a drugi potrafi ocenić, na co się to może przydać i w czym zaszkodzić tym, którzy się mają daną sztuką posługiwać. Tak też i teraz: ty jesteś ojcem liter, zatem przez dobre serce dla nich przypisałeś im wartość wprost przeciwną tej, którą one posiadają naprawdę. Ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego nauczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufawszy pismu będzie sobie przypominał wszystko z zewnątrz, z odcisków obcych, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego. Więc to nie jest lekarstwo na pamięć, tylko środek na przypomnianie sobie. Uczniom swoim dasz tylko wiedzę pozorną (*dóksa*), a nie wiedzę prawdziwą (*alétheia*). Posiądą bowiem odczytanie bez nauki i będzie im się wydawało, że wiele wiedzą, a po większej części nie będą wiedzieli nic i tylko obcować będzie z nimi trudno; to będą mędrzy z pozoru (*doksósosfoi*), a nie ludzie prawdziwie mądrzy (*sosfoí*)” (274 E–275 B). I dalej tłumaczy Fajdrosowi: „Jest

w piśmie coś bardzo niebezpiecznego, i w tym jest ono rzeczywiście podobne do sztuki malarskiej. Toż i jej twory stoją przed tobą jak żywe, ale kiedy zapytasz je o co, wtedy bardzo uroczyście milczą. Tak samo słowa pisane: zdaje ci się, że one myślą to, co mówią, ale jeżeli zapytasz je o coś, żeby lepiej zrozumieć to, o czym mówią, one wciąż tylko jedno wskazują, zawsze jedno i to samo. – I jeszcze coś: kiedy się mowę raz napisze, wtedy się ta pisana mowa toczyć zaczyna na wszystkie strony i wpada w ręce zarówno tym, którzy ją rozumieją, jak i tym, którym nigdy w ręce wpaść nie powinna, i nie wie, do kogo warto mówić, a do kogo nie. A kiedy ją fałszywie oceniają, zawsze by się jej ojciec przydał do pomocy, bo sama się ani od napaści uchronić, ani jej odeprzeć nie potrafi” (275 D–E). Człowiek, który ma naprawdę coś do powiedzenia o sprawach najważniejszych, o sprawiedliwości, pięknie i dobru, „nie będzie serio pisał tych rzeczy na wodzie, nie będzie piórem i atramentem zasiewał słów, które za sobą słowa przemówić nie potrafią i prawdy uczyć jak należy” (276 C). Chyba tylko dla własnej zabawy „ogrody z liter i słów będzie obsiewał i pisał, jeżeli zechce; będzie sobie kaplicę osobistych pamiątek budował, aby do niej chodził, kiedy starość pamięć osłabi” (276 D). Pisarz to człowiek, który „nie ma we własnym wnętrzu niczego cenniejszego nad to, co z siebie wydusił i napisał po długich a ciężkich cierpieniach, dodając i kreśląc niezliczone razy” – natomiast mędrcom czy raczej przyjacielem mądrości – filozofem jest tylko ten, „komu przyświeca znajomość prawdy i kto potrafi w danym razie ustnie bronić tego, co napisał, i nieraz w tej obronie pokaże, że nic nie warte to, co napisał” (278 D, E). „Mistrz, który wiedzę posiada, pisze ją w duszy ucznia: ona potrafi odpierać napaści i wie, do kogo mówić, a przed kim milczeć potrzeba” (276 A). Podobnie w *Protagorasie* (329 A) Sokrates mówi o człowieku, który tylko powtarza to, co słyszał od innych, że jest „jak książka; nic nie potrafi ani odpowiedzieć, ani sam zapytać”.

Wiarę w dydaktyczną i poznawczą moc żywego słowa i lekcważenie dla rozpraw pisanych dzielił Sokrates z sofistami i od nich zapewne przejął. Ale podczas kiedy dla sofistów owym żywym słowem było przemówienie na zgromadzeniu lub w trybunale, mające na celu przekonanie słuchaczy o słuszności bronionej sprawy czy proponowanej uchwały, lub mowa popisowa, *epideiktis*, w której mówca dowodził tezy z góry postawione i obalał te kontrargumenty, które z góry mógł przewidzieć, i dlatego byli oni zarazem i *ex professione* retorami i nauczycielami retoryki, a mowy rzeczywiście wygłoszone spisywali przede wszystkim jako materiał do ćwiczeń dla uczniów, Sokrates odrzuca retorykę. Młodemu Fajdrosowi – będącemu typem zapalonego adepta tej sztuki – tłumaczy, że „w każdej mowie, jakkolwiek by miała temat, musi być dużo rzeczy nie na serio, i nie istnieje w ogóle żadna mowa, ani wierszem, ani prozą wypowiedziana, ani napisana, którą by warto brać zbyt serio [...] najlepszy z mów skutek, to tylko przypomnienie wywołane u ludzi już wiedzę posiadających; warte zachodu, naprawdę przekonujące i doskonałe, i rzeczywiście zostawiające ślad w duszy są tylko te mowy, którymi człowiek drugich naucza i sam się od innych uczy o tym, co sprawiedliwe, piękne i dobre”¹. Uprawiać chce nie *retorykę* – sztukę przekonywania, lecz *protreptykę* – nawoływanie do cnoty.

Żywe słowo to dla Sokratesa dialog (*diálogos*), w którym pytanie ma być sformułowane krótko, a odpowiedź powinna właściwie brzmieć: „tak” lub „nie”. Kiedy rozmówca odpowiada z zastrzeżeniami lub wymijająco, Sokrates przywołuje go do porządku, żądając odpowiedzi krótkiej i jednoznacznej². I nie jest to tylko sprawa formalna. Dla sofistów słowo,

¹ Platon, *Fajdros* (277 E–278 A).

² Tak np. kiedy Protagoras w rozmowie o sprawiedliwości powiada: „Nie wydaje mi się ta rzecz tak prosta, żebym się mógł zgodzić, że sprawiedliwość to jest to, co zbożne, a zbożność to, co sprawiedliwe; wydaje mi się, że tutaj tkwi jakaś różnica. Ale o cóż chodzi. Toż, jeśli chcesz, niech nam i sprawiedliwość będzie tym, co zbożne, i zbożność tym, co sprawiedliwe”. – Sokrates natychmiast protestuje: „Dla mnie nie. Ja nie chcę rozprawy z takim, „jeśli

lógos, jest umownym znakiem. Jego siła zależy od siły tego, kto się nim posługuje. Siła ta może być bardzo wielka, i stąd szczególne zainteresowanie sofistów dla nauki o języku³ i dla retoryki. Słowo samo nie jest ani silne, ani słabe, znaczenie jest mu nadane przez swoistego rodzaju umowę społeczną⁴, która nie została zawarta raz na zawsze, lecz podlega zmianom. Dlatego sofista, znawca sztuki posługiwania się słowami, potrafi „słowo słabsze”, *tón héttō lógon*, uczynić „silniejszym”, *kreíttō poiéin*, i na odwrót; umie tak je osadzić w retorycznym wywodzie, ażeby nabrało znaczenia, które chce mu nadać. Jeśli tak ci na tym zależy – powiada Protagoras – to załóżmy, że sprawiedliwość znaczy to samo co zbożność. Następnie spróbujemy, czy odpowiedni wywód da się przeprowadzić. Ale Sokrates na taką procedurę się nie zgadza. On szuka tylko słowa „najsilniejszego”, dla każdej rzeczy jednego i jedyne, *lógos errōmenéstatos*, które jest obrazem rzeczywistości i prawdy, a nie konwencjonalnym znakiem. „Czy nie potrzeba – mówi w *Fajdrocie* (259 E) – jeśli mowa ma być dobra i piękna, żeby umysł autora znał prawdę o tym, o czym autor zamierza mówić?” A kiedy Fajdros, powołując się na sofistów i retorów, zauważa, że „kto chce być kiedyś mówcą, temu nie potrzeba wiedzieć, co jest rzeczywiście sprawiedliwe,

chcesz” albo „jeśli ci się tak wydaje”, tylko rozprawy „między mną a tobą”. A to pomiędzy „mną a tobą” tak rozumiem, że zdaniem moim dyskusja najlepiej wypadnie, jeżeli się z niej zupełnie usunie to „jeśli” (*Prot.* 331 C, D). – W dalszym ciągu dyskusji powtarzają się podobne sytuacje, aż Protagoras „skarżył się, że dyskusja jest nieznośna, ale później zgodził się odpowiadać” (tamże, 333 D).

³ Prodikos był autorem *Synonimiki*, pisma o odróżnianiu wyrazów bliskoznacznych i o właściwym używaniu słów, często wspomnianego przez Platona. Gorgiasz, który dowodził, że nic nie istnieje i o niczym nic wiedzieć nie można, wierzył niezachwianie w jedną rzecz: w potęgę słowa, i swoją działalnością retoryczną, wywierającą ogromny wpływ w całej Helladzie, tę wiarę potwierdzał.

⁴ Stanowisko to formułuje Hermogenes w Platónskim *Kratylosie* (384 D): nazwy zostają nadane rzeczom tak, jak prawa przez prawodawców, nie przysługują im z natury, lecz opierają się na konwencji, umowie, ustanowieniu (*synthéke, homologia, thesei, nómo, éthei*). Teorię konwencjonalnego charakteru języka głosił Demokryt, pod wieloma względami bliski sofistom.

ale to tylko, co tłum za sprawiedliwe uważa; tłum przecież będzie sądził. I nie to, co jest naprawdę dobre i piękne, ale co za takie uchodzi; przecież tym się ludzi przekonywa i nakłania, a nie prawdą” (tamże, 260 A). Sokrates zbija ten pogląd i zmusza Fajdrosa do przyznania, że „sztuka wymowy u takiego, co prawdy nie zna, a żyje tylko opinią (*dóksa*), to nie będzie żadna sztuka, tylko śmiech (tamże, 262 C).

Znaleźć znaczenie słowa to dotrzeć do rzeczywistości (*tà ónta skopeín*), do której inaczej, jego zdaniem, dotrzeć nie można⁵. *Wiedzieć*, czym jest dana rzecz, to znaczy móc *powiedzieć*, czym ona jest. W *Fedonie*, gdzie Sokrates mówi o badaniu rzeczy poprzez słowa, i tylko w ten sposób, właściwy temat dialogu dotyczy już problematyki pitagorejsko-platońskiej: nieśmiertelności duszy i nauki o ideach, i ta właśnie problematyka ma być rozpatrywana poprzez *lógoi*. Ale dla Sokratesa „badanie poprzez słowa” nie było, jak to w tym miejscu sugeruje Platon – innym sposobem podejścia do zagadnień ontologii i filozofii przyrody, a więc podjęciem tradycyjnej problematyki filozofii jońskiej i italskiej, tylko że inną metodą, lecz oznaczało odrzucenie tej problematyki, od której – jak sądził – dusza ślepnie i człowiek nie staje się mądrzejszy, a skupienie się wyłącznie na problematyce ludzkiej – etycznej i społecznej. „Od najdawniejszych czasów – mówi Cicero – aż do Sokratesa [...] filozofia badała liczby i ruchy oraz zajmowała się zagadnieniem, skąd wszystkie rzeczy biorą swój początek i dokąd z powrotem wracają; pilnie też badano wielkość gwiazd, odległość pomiędzy nimi, drogi i wszelkie zjawiska niebieskie. Sokrates zaś pierwszy sprowadził filozofię z nieba na ziemię, do miast, a nawet do domów, i kazał jej badać życie i obyczaje oraz to, co dobre, a co złe”⁶. Podobnie Arystoteles stwierdza, że Sokrates, pierwszy z filozofów, zamiast

⁵ Platon, *Fedon* (99 E–100 A), por. Wybór pism, s. 113–114.

⁶ Cicero [M.T.], *Rozmowy tuskulańskie* (V 4, 10), w: Cicero, *Pisma filozoficzne*, BKF, t. III, s. 688, przekł. W. Kornatowskiego.

zajmować się, jak jego poprzednicy, naturą wszechrzeczy, przedmiotem swych dociekań uczynił zagadnienia etyczne⁷. W *Obronie* Sokrates odżegnuje się od tego, jakoby kiedykolwiek zajmował się filozofią przyrody⁸. Sławne są jego słowa zwrócone do młodego Fajdrosa, który mu wyrzucał, że nie jest ciekaw świata i nawet okolice Aten dobrze nie zna: „Ja się przecież lubię uczyć. A okolice i drzewa niczego mnie nie chcą nauczyć, tylko ludzie na mieście”⁹.

To sprowadzenie filozofii na ziemię, do miasta i do domostw, nie było jednak – wbrew temu, co mówią Arystoteles i Cicero – dziełem Sokratesa, lecz pierwszej generacji sofistów. Nie tylko moralista Prodikos, dowodzący wartości cnoty i pracy, zastanawiający się nad sensem życia, nad społecznym pochodzeniem języka i religii, nie tylko ludzie tacy jak Hippiasz i Trazymach, pojmujący filozofię praktycznie i utilitarnie, jako naukę o tym, jak zdobywać sukces i władzę, lecz i Protagoras, i Gorgiasz, myśliciele, którzy podejmowali problematykę ontologiczną eleatów, Empedoklesa i Heraklita, pisali traktaty o prawdzie (Protagoras) i o naturze (Gorgiasz), zajmowali się przede wszystkim sprawami człowieka i współżycia między ludźmi. Sofista, który brał na naukę młodego człowieka, obiecywał jego ojcu, że uczyni go lepszym.

„Młody człowieku – mówi Protagoras do Hippokratesa w Platónskim dialogu (*Protagoras* 318 A) – oto przyszłość twoja: jeżeli będziesz ze mną obcował, to którego dnia będziesz u mnie, odejdziesz do domu lepszy, niżes przyszedł, a na drugi dzień znowu to samo, i każdego dnia będziesz postępował naprzód”. I dalej tłumaczy Sokratesowi (318 D–319A): „Otóż Hippokra-

⁷ Arystoteles, *Metafizyka* (937 b i 1078 b). Por. też Diog. Laert., Wybór pism, s. 199.

⁸ „I nie widzę tego, żebym chciał uwłaczać tego rodzaju wiedzy [...], ale mnie te kwestie, obywatele, nic nie obchodzą. Na świadków biorę wielu z was samych [...] Powiedzcie jeden drugiemu: czy kiedykolwiek slyszal kt6ry z was, żebym ja w og6lności lub w szczeg6łach rozmawiał o takich rzeczach?” (19 B–C).

⁹ Platon, *Fajdros* (230 D).

tesa, jeżeli do mnie przyjdzie, nie spotka to, co by go z pewnością spotkało, gdyby poszedł do kogoś innego z mędrców. Inni haniebnie dręczą młodych ludzi. Ci przecież radzi, że uciekli od szkoły, a tu ich do nowej szkoły zaprzęgają i zaszukują gwałtem do rachunków i astronomii, i geometrii, i muzyki im się uczyć każą [...], a do mnie jak kto przyjdzie, nie będzie się niczego innego uczył, tylko tego właśnie, po co przyśzedł. Ta nauka to: jak sobie radzić w domu, aby jak najlepiej we własnym domu gospodarował, i w sprawach publicznych znowu, aby jak najlepiej umiał w rzeczach dotyczących państwa i działać, i mówić”. A kiedy Sokrates zauważa: „Nie wiem, czy nadążam za twoją myślą. Zdaje mi się, że ty mówisz o umiętności politycznej (*hè politikè téchne*) i obiecujesz porobić z ludzi dobrych obywateli”, Protagoras odpowiada: „Właśnie to, właśnie to, Sokratesie, jest ogłoszenie, którym się ogłaszam”. – Ani bogactwo, ani żadne inne dobro samo w sobie nic nie jest warte i nie zapewnia szczęścia – dowodzi Prodikos w pseudoplatońskim dialogu *Eryksjas* (397 E) – wszystko zależy od człowieka, który się nimi posługuje.

To prawda, że sofisci głosili również i sami reprezentowali ideał *polymathii*, erudycji we wszystkich dziedzinach wiedzy i życia, ale ideał ten był podporządkowany głównemu celowi: wychowaniu człowieka jako człowieka i obywatela (*paideía*), a nie jako uczonego specjalisty. Do tego, a nie do spekulacji metafizycznej, była potrzebna nauka o właściwym używaniu słów, tak samo jak u Sokratesa. Ale Sokrates, wychodząc z tego ideału sofistycznego, z oświeceniowego modelu kultury czasów swojej młodości i swojej formacji intelektualnej, nadaje mu – stopniowo coraz wyraźniej – sens odmienny, tak że jego nauka właśnie sofistycy się przeciwstawia i ją właśnie chce przewyżczyć.

Dla sofistów *areté* – cnota, dzielność, doskonałość¹⁰ – ma charakter praktyczny, utylitarny i – względny. Jeżeli Protago-

¹⁰ Grecka *areté* nie ma odpowiednika w języku polskim. Nasza „cnota” ma znaczenie wysublimowane, jest kwalifikacją etyczną. Nie nazwiemy cno-

ras jest relatywistą w ontologii i teorii poznania, to jest nim *a fortiori* w nauce o człowieku i społeczeństwie. W tej dziedzinie nie ma wiedzy jednej, jedynej i pewnej – jest tylko wiedza lepsza, to znaczy lepiej, bardziej przekonująco dowiedziona, lub gorsza – to znaczy taka, którą się udało odeprzeć, która nie zdobyła sobie uznania. Relatywne są również wartości – dobre jest to, co jako dobre zostanie wykazane i przyjęte. Takie dobro jest użyteczne, ponieważ zwycięża i zapewnia sukces¹¹. Mądrość polega nie tylko na znajomości tego, co jest lepsze, czyli w danej sytuacji bardziej użyteczne, ale także i przede wszystkim na umiejętności przekonywania o tym

tlivym szewca, który dobrze robi buty, biegacza, który szybko biega, kucharza, który smacznie gotuje, lecz powiemy, że jest to dobry, znakomity czy doskonały szewc, biegacz, kucharz. Natomiast w języku greckim istnieje ścisły związek, nie tylko etymologiczny, lecz znaczeniowy, między przymiotnikiem „dobry” (*agathós*, superlativus *áristos*) i rzeczownikiem *areté*, a określenie „dobry” nie tylko w epoce archaicznej, ale jeszcze w czasach wojny peloponeskiej znaczyło przede wszystkim „dobrego rodu”. W liczbie mnogiej przymiotnika „dobry” (*agathoi*) używano na określenie arystokracji rodowej i jej stronnictwa; ustrój oligarchiczno-arystokratyczny nazywano „konstytucją przodków” albo po prostu „rządami dobrych”. Toteż *areté* była przede wszystkim kwalifikacją społeczną; była też cechą dobrych – tzn. wywodzących się z oligarchii i reprezentujących jej interes – strategów, polityków, mężów stanu. Wraz z demokratyzacją życia ateńskiego w epoce peryklejskiej rozszerza się zakres stosowności tego terminu: swoją *areté* może posiadać już nie tylko polityk czy żołnierz, ale każdy, kto dobrze robi to, co robi i co robić powinien, a więc dobry szewc, dobry sternik, dobry kucharz. Ta demokratyzacja pojęcia *areté* była dziełem pierwszych sofistów, głoszonego przez nich ideału sprawności w działaniu; *areté* występuje u nich już nie tylko jako kwalifikacja społeczna, lecz jako pojęcie prakseologiczne. W tym samym mniej więcej czasie *areté* zaczyna oznaczać również wartość moralną, jest także naszą „cnotą”. Ta wieloznaczność terminu *areté* odgrywa znaczną rolę w dialogach sokracyjnych. Wł. Witwicki, polski tłumacz całego prawie Platona, na ogół oddaje *areté* przez „dzielność” – co jest może najlepszym odpowiednikiem *areté* w znaczeniu prakseologicznym, ale zawodzi przy rozważaniach o charakterze wybitnie etycznym, gdzie lepsza byłaby czasem „cnota”, czasem „doskonałość”. Dlatego też, korzystając z przekładów Witwickiego, w miejscach tego wymagających zastąpiłam „dzielność” przez „cnotę” lub „doskonałość”.

¹¹ Por. słowa Kalliklesa w *Gorgiaszu* (Wybór pism, s. 126): „I cóż to za mądrość, Sokratesie, jeżeli jakaś sztuka zdolnego człowieka gorszym robi, tak że ani sam sobie pomóc nie potrafi, ani nie uratuje z największych niebezpieczeństw siebie samego, ani z innych nikogo”.

innych. Dlatego niezbędnym orężem mędrca i nauczyciela mądrości – czyli sofisty – jest retoryka, sztuka przekonywania, i to nie jednego człowieka, nie kilku ludzi (swych uczniów sofisci uczą, nie przekonują), lecz zbiorowości – sędziów w trybunale, ludu na zgromadzeniu, bo od tych wielkich zbiorowisk zależy, jaka zostanie przyjęta konwencja, co stanie się regułą i prawem (*nómos*). Sofisci występują przeciw wartościom tradycyjnym, które podają się za odwieczne, niezienne i naturalne (*fýsei*), w imię wartości zmiennych, ustalanych przez konwencję, prawo stanowione, umowę (*nómo*, *thései*).

Sokrates również podważa wartości i prawdy tradycyjne – ale nie na rzecz konwencji. Dlatego nie jest mu potrzebna retoryka – przekonywanie zbiorowości. Odrzuca publiczny i agonistyczny sposób filozofowania sofistów, nie przemawia do tłumów, lecz rozmawia, najchętniej z jednym rozmówcą. W żywym dialogu chce znaleźć prawdę jedynie prawdziwą, dla której jest obojętne, czy wierzy w nią jeden człowiek czy całe społeczeństwo¹².

Metoda sokratyczna i wiedza o niewiedzy

Swoją metodę filozoficzną Sokrates porównuje z zawodem, jaki wykonywała jego matka: ze sztuką położniczą, czyli maieutyką (*téchne maieutiké*). Maieutyka jest nie tyle metodą nauczania, co metodą wspólnego z uczniem dochodzenia do prawdy. Sokrates nie może nauczać w zwyczajnym tego słowa znaczeniu, w sensie przekazywania swojej wiedzy uczniom, ponieważ – jak podkreśla to w każdej rozmowie – sam wiedzy nie posiada. Nie jest mędrce (*sofós*) ani uczonym, nauczycielem mądrości, sofistą (*sofístés*), lecz tylko miłośnikiem mądrości, czyli filozofem (*filósofos*). Jeżeli uważa się za mą-

¹² Por. Wybór pism, s. 115, 117, 119–120.

drzejszego od innych, i takim ogłosił go bóg ustami wyroczni delfickiej, to dlatego, że jest swej niewiedzy świadom: on jeden wie, że nic nie wie, podczas gdy inni, naprawdę nic nie wiedząc, roją sobie i udają przed światem, że coś wiedzą. I jeżeli może czegoś uczyć innych, to tylko uświadamiania sobie własnej niewiedzy. I to właśnie uważa za swoją misję, powierzoną jemu przez boga. Taka nauka musi mieć formę bezpośredniej rozmowy; nie chodzi w niej o to, żeby rozmówcę przekonać, to znaczy doprowadzić do takiego stanu, w którym nie znajdzie on już kontrargumentów i będzie się czuł wobec tego zmuszony przyjąć proponowaną tezę, lecz o to, żeby jasno uświadomił sobie to, co i przedtem jakoś niejasno w nim drzemało, ale nie było rozbudzone, uświadomione. Jak położna pomaga rodzić tylko kobietom ciężarnym, a tam, gdzie płodu nie ma w łonie matki, nic swoją sztuką sprawić nie może, tak i on tylko tych może wychowywać, w których drzemie jakiś skarb, jakaś własna, autentyczna wiedza. Sam rodzić nie może mądrości, a tym mniej innym mądrości przekazywać, ale misją jego jest „odbierać plody”, pomagać w uzyskiwaniu samowiedzy tym, którzy w sobie noszą jakąś „myśl zdrową i prawdziwą”¹³. Toteż metodę maieutyczną Sokrates może stosować tylko wobec wybranych – tych, w których duszach drzemie jakiś skarb i którzy w równym stopniu jego uczą, jak sami się uczą od niego. W *Teajtecie* stwierdza, że jego *daimonion* daje mu znak, czy ma do czynienia z takim człowiekiem „mądrością ciężarnym”, czy ze zwyczajnym zadufanym w sobie głupcem, i tylko takich ciężarnych mu uczyć pozwala, a innych zabrania¹⁴. Ale z innych dialogów i z tego, co Sokrates sam mówi o swojej działalności w *Platońskiej Obronie*¹⁵, wiemy, że rozmawiał także z tymi, od których żadnego dla siebie pouczenia się nie spodziewał, którzy – jak się

¹³ Por. Wybór pism, 145 nn.

¹⁴ Por. Wybór pism, s. 146.

¹⁵ Por. Wybór pism, s. 130–131 nn.

okazywało – żadnego w sobie skarbu nie mieli. Wobec nich jednak nie stosował już maicutyki, lecz – ironię i metodę elenktyczną.

Arystoteles rozumie przez ironię (*eironeía*) „udaną skromność”, umniejszanie swych zalet „nie dla korzyści, lecz dla uniknięcia przesady”, „zapieranie się tego, co przynosi rozgłos” i jako przykład takiej postawy ironicznej wymienia Sokratesa¹⁶. Ale u Sokratesa ironia oznacza coś więcej, jest nie tyle postawą, co metodą. Sokrates nie udaje, że sam na dany temat nic nie wie – on przecież rzeczywiście i programowo wie, że nic nie wie, i tą swoją wiedzą własnej niewiedzy się chlubi – lecz przede wszystkim udaje, że wierzy w kompetencję i wiedzę swego rozmówcy – czy będzie to wytrawny sofista, jak Protagoras, Gorgiasz lub Hippiasz, czy naiwny i głupi wieszczek Eutyfron – i że od niego oczekuje pouczenia. Demobilizując go niejako w ten sposób, otrzymuje zrazu odpowiedź byle jaką, łatwą do zaatakowania. I teraz zaczyna się *élenchos* – postępowanie elenktyczne, polegające na tym, że Sokrates, pozornie przyjmując za dobrą monetę udzieloną mu odpowiedź, po pierwszych komplementach stopniowo, krok za krokiem wykazuje jej słabe strony, zmuszając przeciwnika do jej zdezawuowania lub wprowadzenia korektur zmieniających jej sens. Przypierany do muru rozmówca traci pewność siebie i broni się coraz gorzej, a każda jego kolejna propozycja zostaje przez Sokratesa doprowadzona do absurdu. Niekiedy oponent przyznaje się do klęski; bywa też, że nieprzekonany i zirytowany, ale też nie znajdując kontrargumentów, przerywa dyskusję; czasem sam Sokrates kończy dialog pod jakimś pretekstem. Nigdy jednak nie ma oczekiwanego jednoznacznego rozwiązania pozytywnego¹⁷. *Élenchos*

¹⁶ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1127 b 14 (przeł. D. Gromskiej).

¹⁷ Tak jest w sokratycznych dialogach Platońskich, gdzie nigdy nie dowiadujemy się pozytywnie, czym jest sprawiedliwość, pobożność, męstwo, rozważa, a tylko, czym nie jest. W *Lachesie* (200 E) Sokrates, kończąc dyskusję o męstwie i wychowaniu, stwierdza, że „wszyscy razem znajdujemy się w jed-

jest metodą negatywną, ma wykazać rozmówcy pozorność, słabość i złudność jego wiedzy, ma dowieść, że on też nic nie wie, ale gorszy jest i „głupszy” w tym, że sobie swojej niewiedzy nie uświadamia. Ale ten wynik negatywny – inaczej niż u sofistów, dla których wszakże wiedza jest subiektywnym mniemaniem i nie dotyczy królestwa prawdy, *alétheia*, lecz dziedziny złudy, *dóksa* – nie ma świadczyć o względności wszelkiej wiedzy ludzkiej, lecz o tym, że naprawdę nie wie się nic, jeżeli się nie wie tego, co najważniejsze – jeżeli nie zna się celu życia i postępowania, powołania człowieka, dobra najwyższego, cnoty prawdziwej. To są te „największe rzeczy”, bez których nie ma mądrości, nie ma wiedzy (*epistéme*), lecz tylko praktyczna umiejętność (*téchne*), wystarczająca dla rzemieślnika, kiedy wykonuje on swój zawód, ale nie kwalifikująca go dostatecznie jako obywatela, który ma w trybunałach i na zgromadzeniach ludowych wyrokować o tym, co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, co słuszne, a co niesłuszne¹⁸.

nakim kłopotcie” i powinniśmy wszyscy razem szukać sobie nauczyciela jak najlepszego – przede wszystkim dla nas samych”. W *Protagorasie* wielki sofista na ostatnie pytanie Sokratesa tylko głową kiwa, a potem już nawet głową kiwać nie chce, tylko milczy (*Prot.* 360 D). Charmides nie dowie się ostatecznie, czy jest, czy nie jest rozważny: „Byliśmy dzisiaj bardzo grzeczni i ustępliwi – mówi pod koniec Sokrates – a mimo to prawdy nie znajdujemy” (*Charm.* 175 D). W *Lyzisie* zakończenie podobne: „Będą mówili ci, co odchodzą, że uważamy się wszyscy za przyjaciół [...], a jednak jeszcze nie udało się dojść, co to właściwie jest przyjaciel” (223 B). W *Eutyfronie* zadufany w sobie wieszczek wymiguje się od dalszej dyskusji, twierdząc, że bardzo się spieszy, na co Sokrates z ironią się żali: „Co ty robisz przyjacielu! Straciłeś mnie ze szczytu nadziei i odchodzisz. Ja się tak spodziewałem od ciebie dowiedzieć co zbożne, a co nie i uwolnić się od skargi Meletosa: wykażać mu, żem się przez Eutyfrona zrobił mądry w rzeczach boskich i nigdy już nie będę strzelał głupstw w tych sprawach ani nowinek szerzył, i poza tym całe życie moje byłoby lepsze” (15 E–16, 4). Zob. też zakończenie *Hippiasza Mniejszego*, Wybór pism, s. 177. Natomiast u Ksenofonta Sokrates ma niemal zawsze z góry gotową odpowiedź – zob. np. zamieszczone w *Wyborze pism* rozmowy z Glaukonem i Charmidesem na temat umiejętności potrzebnych politykowi lub z Parrazjosem na temat malarstwa (*Wybór pism*, s. 177–183). Ale ten trzeźwy, nie znający wahań moralista i praktyczny doradca nie jest na pewno Sokratesem historycznym i filozoficznym.

¹⁸ Por. *Wybór pism*, s. 136: „Dlatego że swoją sztukę dobrze wykonywał, myślał każdy, że jest bardzo mądry we wszystkim innym, nawet w największych

Nie tylko filozof, nie tylko retor, nie tylko nauczyciel i wychowawca, ale praktyczny polityk, zarówno mąż stanu, jak członek rady czy zgromadzenia ludowego, nie jest kompetentny, jeżeli nie posiada wiedzy o sprawiedliwości, o dobru, o prawdziwej *areté*.

W *Protagorasie* bohater dialogu opowiada piękny mit o tym, jak Zeus posłał na ziemię Hermesa, ażeby ludzkości, nie umiejącej jeszcze żyć w społeczeństwie, dał wstyd i poczucie prawa – przykazując mu, żeby dał te podstawy cnoty politycznej, inaczej niż umiejętności praktyczne, wszystkim bez wyjątku ludziom, „bo nie powstałyby państwa, gdyby tylko nieliczni z nich tego dostąpili, podobnie jak innych sztuk”. „I dlatego to – konkluduje Protagoras – i inni, i Ateńczycy, kiedy mowa o sprawności architektonicznej albo innej jakiejś rzemieślniczej, uważają, że niewielu ma wtedy głos i gdyby wówczas głos zabierał ktoś stojący poza tymi nielicznymi, nie znoszą tego, jak powiadasz, a ja mówię, że słusznie robią. Kiedy zaś idą na narady, w których ważna jest dzielność polityczna (*politiké areté*), a ta się przecież cała powinna opierać na sprawiedliwości (*dikaíosýne*) i rozwadze (*sofrosýne*), słusznie wówczas każdego obywatela dopuszczają do głosu, boć wypada, żeby każdy tę właśnie cnotę miał w sobie, bez której by państw nie było”. I dalej dowodzi, że „cnoty politycznej”, której zadatki każdy człowiek ma w sobie – chyba że jest zbrodniarzem, a wtedy należy go wykluczyć ze społeczności -- można każdego nauczyć; i dlatego słusznie postępują Ateńczycy, którzy tam, gdzie zapadają decyzje polityczne, „dopuszczają do głosu i kowala, i szewca”¹⁹. Ale Sokrates się z tym nie

rzeczach”. Por. też *Charm.* 173–174, gdzie Sokrates dowodzi Kritiaszowi, że „bez wiedzy o tym, co dobre i złe, żadna namiętność nic nie jest warta. Jeżeli tej wiedzy nie ma, to i medycyna gotowa gorzej uzdrawiać i nauka szewska gorsze nam buty uszyje, i taktwo da lichsze ubranie, i wiedza sternika nie ochroni nas od śmierci na morzu ani wiedza strategika na wojnie”. A kiedy Kritiasz protestuje przeciw sformułowaniu tak radykalnemu i przez to absurdalnemu, Sokrates wyjaśnia: „Ależ, kochany Kritiaszu, opuści nas dobro i pożytek, które owe umiejętności mają na celu, jeżeli nam tej wiedzy zabraknie”.

¹⁹ Platon, *Protagoras* (320 C–324 C).

zgadza. Dowodzi, że raczej praktycznych umiejętności i sztuk można nauczyć każdego i zrobić z każdego dobrego fachowca, niż wiedzy politycznej, która jest niemożliwa bez wiedzy o „rzeczach najwyższych”.

Czy tej wiedzy można nauczyć każdego i czy w ogóle można jej nauczyć? W *Protagorasie* Sokrates nie daje na to pytanie odpowiedzi, i sofista, zniecierpliwiony bezpłodnością dyskusji, wreszcie uprzejmie przerywa rozmowę. Odpowiedź pośrednia, którą można wysnuć z innych dialogów, nie jest jednoznaczna, ale zawsze raczej negatywna. Ani Perykles, ani Miltiades, ani Temistokles, chociaż byli chyba dobrymi politykami, nie umieli wychować swych synów ani wychować swych rodaków nawet na tyle, żeby ich samych nie spotkała w końcu z ich strony niesprawiedliwość. Nie można widać ludzi wychowywać tak, jak wychowuje się konie. „Przecież dobrzy woźnice już z samego początku nie spadają z wozów, a kiedy podchowają konie i sami się lepszymi woźnicami staną, wtedy by mieli spadać?” Ale może ci ludzie byli tylko z pozoru dobrymi przywódcami, bo raczej schlebiali rodakom, niż ich wychowywali. „Więc chyba prawdziwe były słowa poprzednie, że nie znamy żadnego dobrego polityka w tym państwie” (*Gorgiasz* 515–519). Ale i on sam, chociaż uważa się za jedyne prawdziwego polityka, bo on jeden nie schlebia, lecz wychowuje, chociaż pokazywał drogę każdemu, kogo tylko spotkał – młodym i starym, swoim i obcym, a swoim najbardziej (*Obrona* 29–30), chociaż miastu na kark siadał, jak bąk z ręki boga puszczonej (*Obrona* 30 E), nie potrafił Ateńczyków wychować, żeby stali się lepsi, i żeby jego także – jak Peryklesa, Arystydesa, Temistoklesa – pod koniec fałszywie nie oskarżyli i nie pozwali przed sąd. I nie tylko całego narodu, ale swoich najbliższych uczniów, Kritiasza, Charmidesa, Alkibiadesa, nie potrafił nauczyć nawet tego, o czym sam był przeświadczony niezachwianie – że lepiej jest krzywdy doznawać niż krzywdę

wyrządzać²⁰. – W *Menonie*, poza teorią anamnezy, która na pewno jest już dodatkiem Platona, Sokrates wyraźnie podaje w wątpliwość tezę, jakoby cnoty można się było nauczyć – bo wtedy musieliby być nauczyciele cnoty, a on takich nie widzi (89 D–E), i w rozmowie z Anytosem, powołując się znowu na przykłady Temistoklesa, Arystydesa, Peryklesa, którzy nawet swych synów nie umieli wychować na dzielnych ludzi, powiada: „Dzielność to może jest coś takiego, czego uczyć nie można” (94 E).

W polemice Sokratesa z powszechnością i powszechną nauczalnością wiedzy i cnot politycznych wyraża się niewątpliwie jego coraz silniejszy z biegiem lat i wydarzeń antydemokratyzm i elitaryzm. Szewcy niechaj robią buty, kowale niechaj kują żelazo, a do rządzenia państwem powołana jest elita – ci „z natury dobrzy”, których wychowanie uczyni jeszcze lepszymi. W dyskusji z Protagorasem Sokrates nie ukrywa swojej orientacji lakonofilskiej²¹ – która w ówczesnej Grecji była jednoznaczna z postawą antydemokratyczną. Kiedy powołuje się na obywateli, którzy dzięki obcowaniu z nim stali się dzielniejsi, wymienia przede wszystkim synów najlepszych rodzin ateńskich²² i ci właśnie ludzie przeważają wśród jego uczniów. Politycy, którym wykazuje ich nieuleczalną ignorancję, to są z reguły przywódcy demokratyczni, podczas kiedy w ludziach takich, jak Alkibiades²³, jak Kritiasz²⁴, chociaż błędą, widzi zadatki dobra i jego *daimonion* pozwala mu z nimi przestawać i metodą maieutyczną pomagać im w rodzeniu prawdy. Ale do tego aspektu ideologiczno-politycznego, chociaż niewątpliwie istotnego, nie sprowadza się Sokratesowe: wiem, że nic nie wiem. Sokrates dezawuuje zastane przekonania tradycyjne, jako tylko przejęte od innych, nieautentycz-

²⁰ Por. Ajschines fragm. 4 Krauss: „Nie mam ja żadnej wiedzy, której mógłbym nauczyć kogokolwiek i przez to mu pomóc; ale wierzyłem, że przestając z nim (*scil.* z Alkibiadesem) i miłując go uczynię go przez to lepszym”.

²¹ Platon, *Protagoras* 342 B–343 B.

²² Platon, *Obrona* 33 E–34 A.

²³ Por. dialog *Alkibiades* I.

²⁴ Por. Platon, *Charmides*.

ne, nie mające oparcia w indywidualnej samowiedzy, która jest – wedle niego – jedynym sędzią dobrego i złego, i dezawuuje również przeciwstawiający się tradycji konwencjonalizm i relatywizm sofistów, ale sam pozytywnego rozwiązania nie ma. Jego nauka jest destrukcyjna w sensie o wiele głębszym, niż mu to zarzucili oskarżyciele w sądzie. Sokrates odrzuca wszystkie dotychczasowe kryteria – tradycję, opinię powszechną, empirię, wywód logiczny²⁵ – na rzecz jedynego kryterium: indywidualnej samowiedzy, indywidualnego świadomego osądu; ale osiągnąwszy ten punkt Archimedesowy może tylko ziemią wstrząsnąć, nie może jednak jej poruszyć tak, by jej nadać zamierzony kierunek, bo sam nie wie, jaki to miałby być kierunek. Prawda, której szuka, która ma się ostać wobec jedynego sędziego – indywidualnej samowiedzy, nie ma być prawdą tylko dla tej samowiedzy, lecz prawdą obiektywną, ważną dla każdego w każdym miejscu i w każdym czasie.

²⁵ Stwierdzenia Arystotelesa (*Metafizyka* 987 b, 1078 b, 1086 b; *De part anim.* II, 642 a, 25 nn.), że Sokrates pierwszy z filozofów szukał – choć tylko w dziedzinie etyki – pojęć ogólnych i definicji uzyskiwanych metodą indukcyjną (*tois epaktikous logous kai to horizesthai katholou*) i że przez definiowanie pojęć istoty rzeczy (*to ti en einai*) dał Platonowi podietę do stworzenia nauki o ideach, nie potwierdza postępowanie Sokratesa Platońskiego. Przykładów indukcji, która by doprowadziła do uzyskania poprawnej definicji pojęcia będącego przedmiotem dyskusji, w dialogach sokratycznych nie znajdujemy; widzimy tam raczej, jak zauważa E. Bréhier w swej *Historii filozofii* (*Histoire de la philosophie*, t. I, 1948, s. 93), kompromitowanie tej metody jako nie dającej efektu. Przykłady definicji Sokratesowych, jakie daje Ksenofont, są absolutnie nie do pogodzenia ze świadectwami Platona. W *Eutyfronie* po długiej dyskusji, której poświęcony jest cały dialog, dotyczącej określenia, czym jest pobożność, nie otrzymujemy definicji pobożności. Natomiast u Ksenofonta w 20-wierszowej rozmowie z Eutydemem Sokrates nader łatwo dochodzi do definicji, że „pobożny jest ten, kto zna prawa odnoszące się do bogów” (*Mem.* IV 6, 2–4). Równie szybko i bezboleśnie rodzi się u Sokratesa Ksenofontowego definicja, że piękne jest to, co użyteczne, i inne temu podobne. – Arystoteles, przypisując Sokratesowi definiowanie pojęć ogólnych, opierał się na Ksenofontcie (z którym był zaprzyjaźniony; napisał w młodości pochwałę jego syna Gryllosa, poległego za ojczyznę); celem jego było pokazanie ciągłości rozwoju od Sokratesa poprzez Platona do swej doktryny i, z drugiej strony, wykazanie, że teoria idei nie jest związana z nauką o pojęciach ogólnych i nie wywodzi się od Sokratesa, w którego usta wkładał ją w swych dialogach Platon i którego autorytetem chciał ją poprzeć.

Raz osiągnięta nie będzie już potrzebowała obrony; ma mieć tę najwyższą pewność, o której powie Spinoza, że „jak światło ujawnia samo siebie i ciemność, tak prawda jest probierzem samej siebie i fałszu”²⁶. Ale tej prawdy nie znajduje. Tak jak jego *daimonion* mówi mu tylko „nie”, tylko zabrania, a nigdy pozytywnie nie doradza, tak też jego samowiedza umie tylko dezawuować prawdy pretendujące do powszechnej ważności, ale prawdy obiektywnej, powszechnie ważnej nie ukazuje. Tam gdzie w dialogach Platónskich mamy pozytywny wykład, czym jest prawda, byt prawdziwy, cel świata, tam jest już założona i wypracowana nauka o ideach i przemawia nie Sokrates, lecz Platon. Sam Sokrates pozytywnej doktryny nie ma, jakie są te „rzeczy najwyższe”, tego nie wie, i dlatego nie może dać nawet powszechnie ważnych praktycznych dyrektyw postępowania, skoro musiałyby one na takiej wiedzy się opierać. Taką wiedzę tylko bogu przyznaje – a „ludzka mądrość mało co jest warta, albo nic” (Wybór pism, s. 145). „Ja nie byłem nigdy niczym nauczycielem – powie przed sądem (*Obrona* 33 A–B) – tylko jeśli kto ma ochotę słuchać, jak mówię i swoje robię, to czy to młody, czy stary, żadnemu tego nigdy nie broniłem [...] A czy się ktoś przez to zrobi lepszym, czy nie, ja nie mogę za to odpowiadać, bom ani nie przyrzekał nikogo nauczyć czegokolwiek, anim też nie uczył”. W konkretnych sytuacjach konfliktowych może powiedzieć, jakie postępowanie jest lepsze, a jakie gorsze, ale i to może rzec

²⁶ Spinoza, *Etyka*, przekł. I. Myślickiego w opracowaniu L. Kołakowskiego, BKF, Warszawa 1954, s. 120–121. Por. Hegel, rozdział o Sokratesie w *Wykładach z historii filozofii* (cyt. w: Tadeusz Kroński, *Hegel*, seria „Myśli i Ludzie”): „Refleksja kierująca się ku podmiotowi, sprowadzanie wyboru postępowania do świadomości, wspólne jest Sokratesowi i sofistom. Ale z tą różnicą, że wedle Sokratesa myśląc prawdziwie myślimy tak, że treść myślenia jest w tym samym stopniu nie subiektywna, lecz obiektywna [...] Zasada Sokratesa orzeka, że człowiek sam z siebie musi znaleźć odpowiedź na pytanie, co jest jego przeznaczeniem, jego celem, co jest ostatecznym celem świata, co jest prawdziwe, istniejące samo w sobie i dla siebie, że sam i tylko dzięki sobie musi dojść do prawdy. Jest to powrót świadomości do siebie samej, który jednakże, przeciwnie niż u sofistów, zostaje określony jako wyjście poza własną partykularną subiektywność”.

tylko jednostce, indywidualnemu człowiekowi. Lepiej jest wobec niebezpieczeństwa być nieulekłym niż tchórzem, lepiej jest krzywd doznawać niż krzywdy wyrządzać – ale lepiej dla kogo? Dla państwa? Dla społeczeństwa? Dla świata? Nie, lepiej dla indywidualnego człowieka, który chce być usprawiedliwiony i czysty wobec swego sumienia, czyli swojej samowiedzy, w języku Sokratesa: lepiej dla duszy.

Troska o duszę. Indywidualizm

Do Kalliklesa, który wychwalał pożytek retoryki jako sztuki zdolnej wyratować człowieka w każdej sytuacji i zapewnić mu bezkarność, nawet jeśli zbrodnię popełni, mówi Sokrates, że w takim razie umiejętność pływania jest również czymś czciogodnym, skoro ratuje ludzi od utonięcia. „A jeżeli ta ci się wydaje małą – ciągnij dalej – ja ci przytoczę większą od niej; umiejętność sternika, która nie tylko dusze ratuje z największych niebezpieczeństw, ale i ciała, i mienie, zupełnie jak retoryka. A jednak ona jest skromna i przyzwoita; nie zadziera nosa, nie robi wielkich min, jak gdyby nie wiadomo jakich dzieł dokazywała, tylko [...] jeżeli kogo z Eginy tutaj cało przywiezie, bierze za to, zdaje mi się, dwa obole [...] I ten, kto posiada tę umiejętność i kto tego dokazał, wysiada z okrętu i chodzi sobie koło niego nad brzegiem morza z miną bardzo skromną. Zdaje sobie bowiem, jak sądzę, sprawę z tego, że to nie jest jasna rzecz, którym pasażerom oddał dobrą przysługę, nie pozwalając im się utopić, a którym złą. On wie, że ich ani trochę lepszymi nie wysadził na ląd, aniżeli wsiedli na okręt, ani co do ciała, ani co do duszy. Więc myśli sobie, że jeżeli kogoś wielkie i nieuleczalne choroby trafiły na ciele, a nie utopił się po drodze, ten jest wielki nieszczęśnik, że nie umarł; temu sternik żadnej nie oddał przysługi. A jeśli ktoś w tym, co jest od ciała cenniejsze, w duszy liczne choroby nosi i nie-

uleczalne, takiemu czy by się przysłużył, gdyby go z morza czy z sądu, czy skąd tam inąd wyratował? On przecież wie, że podłemu człowiekowi lepiej nie żyć, bo nieszczęśliwe musi być jego życie. I dlatego też nie ma prawa pysznić się sternik, chociaż nam życie ocala. Ani nawet, mężu osobliwy, konstruktor machin wojennych, który nie mniejsze rzeczy niż wódz naczelny, a nie tylko sternik, ocalić potrafi; bywa nieraz, że i miasta całe ocala”²⁷.

Troska o duszę, żeby była jak najlepsza – oto jak pojmuje swoje powołanie Sokrates, i to jest jedyne, ale też stale i konsekwentnie powtarzane pozytywne zalecenie jego nauki, która przede wszystkim chce być i jest *protreptyką* – nawoływaniem do życia moralnego, do cnoty. Dobro własnej duszy jest dla każdego rzeczą najważniejszą, ważniejszą niż zdrowie i powodzenie, ważniejszą nawet niż życie i ważniejszą niż wszelkie sprawy publiczne²⁸. Ocalenie własnej duszy przed chorobą jest ważniejsze niż ocalenie całego państwa. Żołnierz ma walczyć dzielnie i odważnie narażać życie nie z obowiązku wobec ojczyzny, lecz z obowiązku wobec siebie samego, wobec własnej duszy, którą tchórzostwo by pohańbiło. Jeżeli Sokrates poddaje się wyrokowi swoich współobywateli i wybiera raczej śmierć niż ucieczkę, to nie z poszanowania dla praw ojczystych, jak to usiłuje dowieść Platon w *Kritonie*²⁹, lecz dlatego, że – jak to stwierdza wielokrotnie w *Obronie* i w *Gorgiaszu* – dla niego tak jest lepiej, dla zdrowia jego duszy. Pogarda Sokratesa dla polityków i mężów stanu wpływa nie tylko z jego orientacji lakonofilskiej i antydemokratycznej, lecz ma głębszą motywację filozoficzną; jest to zasadniczy protest przeciwko utożsamianiu prawdziwego, etycznego interesu jednostki z interesem zbiorowym, przeciw tej harmonii między

²⁷ Platon, *Gorgiasz* (511 C–512 D).

²⁸ Por. Wybór pism, s. 129.

²⁹ Por. s. 57–58.

obywatelem a państwem, którą słauił Perykles³⁰ i która po dwóch tysiącach lat budzić będzie podziw Hegla dla starożytnych Aten, owego, „politycznego dzieła sztuki”³¹. Przeciw ateńskiemu ideałowi życia publicznego Sokrates wysuwa postulat życia prywatnego, poświęconego wyłącznie trosce o dobro duszy własnej i najbliższych przyjaciół³². W *Obronie* powie, że jego duch opiekuńczy nigdy mu nie pozwalał zajmować się polityką, i „zakaz to bardzo piękny”³³. Nie dbał o strategię, mowy na zgromadzeniach, urzędy, sprzysiężenia, obywatelskie spiski, „bom się naprawdę za zbyt porządnego człowieka uważał na to, żeby tam pójść, a ostać się, i nie szedłem tam, gdzie bym się ani wam, ani sobie na nic nie przydał, tylko jak zwykły człowiek do każdego z osobna chodził świadczyć mu największe dobrodziejstwo, ja przynajmniej tak uważam; tak szedłem i próbowałem każdego z was namawiać, żeby ani o żadną ze spraw swoich nie dbał prędzej, zanim dbać zacznie o siebie samego, by się stał jak najlepszym i jak najmądrzejszym”³⁴. Młodemu Charmidesowi, który chce się dowiedzieć od niego, czym jest rozważa (*sofrosýne*), ale boi

³⁰ U Tukidydesa (II 40, 41): „U nas ci sami ludzie, którzy zajmują się sprawami państwa, zajmują się także swymi sprawami osobistymi, a ci, którzy ograniczają się tylko do swego rzemiosła, znają się także na polityce. Jesteśmy jedynym narodem, który jednostkę nie interesującą się życiem państwa uważa nie za bierną, ale za nieużyteczną [...] Państwo nasze jako całość jest szkołą wychowania Hellady i wydaje mi się, że u nas każda jednostka może z największą swobodą przystosowywać się do najrozmaitszych form życia i stać się przez to samodzielnym człowiekiem” (*Wojna peloponeska*, przekł. K. Kumanieckiego, Czytelnik, Warszawa 1953).

³¹ Por. T. Kroński, *Hegel*, wyd. cyt., s. 60.

³² Por. *Charmides* (166 D): „Rozpatruję rzecz (tj. czym jest *sofrosýne*) przede wszystkim ze względu na siebie samego (*emautou héneka*), a może też ze względu na naszych przyjaciół”.

³³ Por. Wybór pism, s. 131.

³⁴ *Obrona* (36 B–C); następne słowa tego zdania brzmią: „ani żeby się o sprawy państwowe nie troszczył, zanim o państwie samym nie pomyśli” – ale to jest już niewątpliwie dodatek Platona, aluzja do teorii idei i zapowiedź Platonskiej doktryny społeczno-politycznej, jaką znajdujemy w *Państwie* i *Prawach*. Sokrates państwem jako takim się nie zajmuje, on tylko poszczególnych obywateli chce robić lepszymi, a naprzód siebie i swoich uczniów.

się, że nie będzie mógł dobrze wszystkiego zrozumieć, bo dokucza mu ból głowy, opowiada, jak to pewien lekarz tracki nauczył go tej mądrości, że wszelką kurację należy zaczynać od leczenia duszy. „Bo wszystko – powiedział – z duszy bierze początek, i złe, i dobre dla ciała i dla całego człowieka [...] Więc o duszę przede wszystkim i najbardziej dbać potrzeba, jeżeli i głowa ma być w porządku, i całe ciało. A duszę leczy się (*therapeúesthai dé tén psychén*) [...] za pomocą pewnych zaklęć. A tymi zaklęciami są piękne słowa (*toús lógous toús kalóús*); z których rodzi się w duszach poznanie (*frónesis*). Kiedy dusza poznanie posiada i potrafi je zachować, wtedy już łatwo o zdrowie i głowy, i całego ciała. I kiedy mnie uczył tego lekarstwa i tych zaklęć, wówczas: To sobie tylko pamiętaj, powiada, aby cię nikt nie nakłonił, żebyś mu tym lekarstwem głowę kurował, jeżeli ci naprzód duszy nie odda, abyś mu ją tymi zaklęciami leczył. Teraz właśnie mówi, jest ten błąd rozpowszechniony między ludźmi, że niejeden próbuje osobno leczyć duszę i ciało. I bardzo mocno mi przykazywał, żeby mi się nikt nie trafił ani tak bogaty, ani z tak zacnego rodu, ani tak piękny, żeby mię nakłonić potrafił do innego postępowania. Więc – ja przysięgłem mu przecież – muszę słuchać. Toteż jeżeli zechcesz, według zalecenia tego kogoś z obcych stron, naprzód duszę oddać na działanie tych trackich zaklęć, wtedy znajdę ci też lekarstwo na głowę. A jeśli nie – to nic bym ci pomóc nie potrafił, kochany Charmidesie”³⁵.

Sokratesowy postulat troski o duszę nie ma znaczenia ani nawet zabarwienia eschatologicznego. Kiedy Cicero pisał, że Sokrates niczego nie stwierdzał tylekroć i tak stanowczo, jak tego, że dusza jest nieśmiertelna³⁶, opierał się na *Fedonie* i *Fajdrosie*, gdzie Platon wkłada w usta mistrza soteriologię orficko-pitagorejską. Sokrates nie wie, czy i co czeka człowieka

³⁵ Platon, *Charmides* (156 E–157 C).

³⁶ Cicero, *O przyjaźni* (4, 13).

po śmierci. Wie tylko tyle, że śmierci nie należy się bać, bo nie wiadomo, czy jest czymś dobrym, czy złym³⁷ – natomiast życie splamione niesprawiedliwością czy tchórzostwem jest na pewno czymś złym. W ostatnim słowie do sędziów (*Obrona* 40 C–41 D) Sokrates mówi, że śmierć jest albo zupełnym unicestwieniem, a więc brakiem jakichkolwiek wrażeń, niby sen bez żadnych widziadeł sennych, i wtedy byłaby czymś lepszym i bardziej godnym zazdrości niż życie najszczęśliwszego nawet człowieka, nawet Wielkiego Króla, albo przesiedleniem się duszy do Hadesu, gdzie można by rozmawiać z bohaterami i największymi ludźmi dawnych czasów, a więc bytować przyjemniej niż na ziemi. Ani w jednym, ani w drugim wypadku nie jest więc śmierć niczym strasznym. Ten sam sens ma mit o sędziach w Hadesie, który Sokrates opowiada Gorgiaszowi³⁸. Kiedy Sokrates mówi, że z tego mitu wynika, iż „śmierć to nie jest nic innego, jak rozłączenie się dwóch rzeczy: duszy i ciała od siebie – a kiedy się rozłączą, to niemniej każda z nich zachowuje stan sobie właściwy, który miała za życia człowieka” (*Gorgiasz* 524 B), to nawiązuje do tradycyjnego, homeryckiego jeszcze pojęcia duszy, która w chwili śmierci

³⁷ Por. Wybór pism, s. 129. Por. też *Obrona* (29 A–B). „Bo przecież o śmierci żaden człowiek nie wie, czy czasem nie jest dla nas największym ze wszystkich dobrem, a tak się jej ludzie boją, jakby dobrze wiedzieli, że jest największym złem. A czyż to nie jest głupota, i to ta najpaskudniejsza; myśleć, że się wie to, czego człowiek nie wie?” Podobnie *Obrona* (34 D–35 B), gdzie Sokrates mówi, że nie będzie próbował wzruszyć sędziów pokazując im dzieci, które czeka sieroctwo, bo byłoby mu wstyd tak się zachowywać, jak niejeden co „[...] w sądzie wyprawia nie wiadomo co. Jakby myślał, że strach, co mu się stanie, jeśli umrze; jakby miał nieśmiertelnym zostać, gdybyście go nie skazali”.

³⁸ Platon, *Gorgiasz* (523 A–527 C). Początkowo zmarłych sądzono w takiej postaci, w jakiej żyli na ziemi, i sąd nie był sprawiedliwy, bo „wielu jest takich, którzy dusze mają podłe, a ubrani są w ciała piękne, i w pochodzenie, i w bogactwo, i kiedy ma być sąd, idzie za nimi wielu świadków, aby poświadczyć, że żyli sprawiedliwie”. Wobec tego Zeus postanowił, żeby „stawać na sądzie bez tego wszystkiego. Nago muszą stawać na sądzie umarli, i sędzia musi być nagi, umarli – samą tylko duszę ogląda natychmiast po śmierci każdego, z dala od wszystkich krewnych; na ziemi zostają tamte wszystkie ozdoby, żeby sąd mógł być sprawiedliwy”.

ulatuje z ciała, i o karach, jakie czekają po śmierci złoczyńców, mówi, zgodnie z wyobrażeniami popularnej mitologii, wymieniając jako przykłady zbrodniarzy Tantalą, Syzyfa, Tytiosa (tamże, 525 E). A cały ten mit potrzebny mu jest po to, żeby raz jeszcze, obrazowo uzasadnić, że jedyną rzeczą, o którą dbać warto, jest szukać prawdy i żyć zgodnie ze swoim przekonaniem: „Ja, wiesz, Kalliklesie, wierzę tym opowieściom i tego patrzę, ażebym pokazał sędziemu duszę jak najczystsza. Więc nie dbam o zaszczyty, które tak ceni ludzki tłum, lecz szukając prawdy – będę się starał rzeczywiście żyć najlepiej, jak tylko potrafię, i kiedy umrzeć przyjdzie – umrzeć. I namawiam najusilniej i wszystkich innych ludzi, i ciebie przede wszystkim – wbrew radom, których ty mi udzielasz – do życia takiego, jak moje, i do ubiegania się o palmę zwycięstwa w tych tylko zawodach, które znaczą więcej niż wszystkie wasze zawody i zwycięstwa” (tamże, 526 D–E). „Więc, niby za wodzem, pójdźmy za tym zdaniem, które się nam dziś objawiło, a powiada nam, że ten sposób życia najlepszy; praktykować sprawiedliwość i wszelką inną cnotę (*areté*): tak żyć i tak umierać” (527 E).

Dusza nabiera u Sokratesa nowego znaczenia – nie jest pojmowana naturalistycznie, jak u Homera, ani metafizycznie, jak u pitagorejczyków; nie jest przeciwstawiona empirycznemu żywotowi i ciało nie jest dla niej więzieniem czy grobem, jak dla orfików i pitagorejczyków; sugerujące taką interpretację rozważania w *Fedonie* (62 B) i *Kratylosie* (400 C) pochodzą na pewno od Platona, a nie od Sokratesa. W *Gorgiaszu*, gdzie własne koncepcje Platona nie przesłaniają jeszcze nauki mistrza, Sokrates wspomina o tej teorii jako o nauce od kogoś zasłyszanej – i to w szczególnym kontekście: jeżeliby było tak, jak mówi Kallikles, jeżeli jedynym prawem byłaby siła, to życie byłoby czymś strasznym, śmiercią raczej, niż życiem, jak mówi Eurypides, albo – „jak to już słyszałem od jednego mędrca, że nasze życie obecne to śmierć, a ciało to grób”³⁹.

³⁹ Platon, *Gorgiasz* (402 D–403 A).

Dusza u Sokratesa to tyle, co rozeznanie dobrego i złego, rozeznanie wewnętrzne, indywidualne; ale ponieważ innego rozeznania, jak wewnętrzne, nie ma, rozeznanie to jest poznaniem filozoficznym, *frónesis*. Jest więc dusza pojęciem moralnym, a jednocześnie intelektualnym, ponieważ wiedza o tym, co dobre i co złe, jest wiedzą najwyższą, bez której niczego w ogóle wiedzieć i nie można, i nie warto. Troska o duszę, terapia duszy, jest zarazem najwyższym zabiegiem poznawczym. Parafrazując wyżej przytoczone słowa Cicerona⁴⁰ można by powiedzieć, że chociaż Sokrates sprowadził filozofię z nieba na ziemię, „do miast i do domów”, to rozstrzygnięć kazał jej szukać nie tam, nie w miastach i domach, nie w publicznych agonach, na rynku, na zgromadzeniu ludowym, w trybunale, jak to czynili współcześni mu sofiści, lecz w indywidualnym wewnętrznym osądzie, który, raz zdobyty, staje się normą bezwzględną i jedynym probierzem dobra i zła, prawdy i fałszu – ale też tylko dla tych, którzy sami do niego doszli, sami odbyli „terapię duszy”. Indywidualizm Sokratesa nie jest więc wynikiem jego elitarniej postawy społecznej i politycznej – raczej w tej postawie znajduje wyraz zewnętrzny, publiczny i dodatkowe argumenty i tę postawę zaostrza – lecz jest głęboko ugruntowany w jego pojmowaniu zadania filozofii i jej metody. Filozofia nie ma być wiedzą o bycie, o rzeczywistości, *de rerum natura*, lecz wiedzą o człowieku, a o społeczności ludzkiej tylko z punktu widzenia indywidualnego człowieka i ze względu na niego. A tę wiedzę, wiedzę o człowieku, a właściwie o sobie samym, każdy musi znaleźć w sobie samym, we własnym doświadczeniu wewnętrznym⁴¹. Ale znaleźć jej nie może. Także tutaj, w terapii duszy, Sokrates dochodzi tylko do wiedzy negatywnej: nie jest dobrem to, co za dobro uchodzi, nie jest prawdą to, co się za prawdę

⁴⁰ Por. s. 65.

⁴¹ Por. K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, t. I, s. 109; „Erkenntnis muss jeder aus sich selbst finden, es ist nicht wie eine Ware zu übergeben, sondern nur zu erwecken”.

podaje, nie jest szczęściem to, co się jako szczęście zachwala; lepiej jest krzywdy doznać, niż krzywdę wyrządzić, lepiej jest umrzeć nie sprzeniewierzając się swojemu sumieniu, niż żyć za wszelką cenę, lepiej jest przyznawać się do niewiedzy, niż udawać, że się wiedzę posiada. Ale co jest pozytywnie cnotą, prawdą i szczęściem, co jest nie tylko lepsze, lecz najlepsze i dobre bezwzględnie, tego Sokrates, nie mówi. Pozytywną, ale już nie Sokratesową odpowiedź da dopiero Platon, opierając się na teorii idei, i własne pozytywne odpowiedzi dawać będą inne szkoły postsokratyczne, bezpośrednio lub pośrednio nawiązujące do Sokratesa w sensie podjęcia jego problemu⁴², ale samodzielne w jej rozwiązywaniu.

Racjonalizm i intelektualizm etyczny

Dla Sokratesa cnota nie tylko jest niemożliwa bez wiedzy, lecz jest z wiedzą tożsama. Cnota jest wiedzą, a wiedza jest cnotą. *Areté* jest tym samym co *epistéme*. Wiedzieć, co jest sprawiedliwe, to znaczy zarazem postępować sprawiedliwie. I na odwrót: postępować sprawiedliwie nie można, jeżeli się nie wie, czym jest sprawiedliwość, jeżeli zaś tę wiedzę się posiada, to nie można postępować niesprawiedliwie⁴². A ponie-

⁴² „Proszę cię Protagorasie – mówi Sokrates do swego rozmówcy – odsłoń mi jeszcze i ten punkt swego intelektu: jaki jest twój stosunek do wiedzy (*epistéme*)? Czy i ona przedstawia ci się tak jak wielu ludziom, czy inaczej? A szerokie koła mają taki mniej więcej pogląd na wiedzę, że to nie jest w nas pierwiastek siły, to nie jest to, co nas prowadzi i co panuje i rządzi. Ludzie zupełnie tak nie myślą o niej, tylko że wiedza nieraz bywa w człowieku, ale mimo to wiedza człowiekiem nie rządzi, tylko coś innego: raz afekt, raz rozkosz, raz ból, nieraz miłość, czasem strach. Krótko mówiąc, uważają wiedzę za rodzaj niewolnika, którego wloką za sobą te wszystkie inne czynniki. Więc czy tobie ona się też jakoś przedstawia, czy też ci się wiedza wydaje czymś pięknym, czymś co potrafi władać człowiekiem i byle człowiek miał tylko poznanie tego, co dobre i co złe, wówczas nie potrafi ulec niczemu ani robić nic innego, tylko to, co mu wiedza dyktuje, bo rozumu wystarczy człowiekowi zawsze do obrony w walce wewnętrznej” (Platon, *Protagoras* 352 A–B).

waż tylko cnota zapewnia szczęście, ponieważ „rozkosz jest dobrem, a ból złem”, a „piękny czyn jest zarazem dobry i pożyteczny”⁴³, więc i szczęśliwość całkowicie zasadza się na wiedzy. „Jeżeli to, co przyjemne, i to, co dobre, jest jednym i tym samym, to nikt, jeśli wie lub chociaż tylko mniema, że coś innego jest lepsze niż to, co on robi, a może postąpić inaczej, nie będzie postępował źle, mogąc postąpić lepiej. Nie móc opanować siebie, to przecież nic innego jak głupota (*amathia*), a panować nad sobą, to nic innego, tylko mądrość (*sofia*)”⁴⁴. I dalej Sokrates wywodzi, że tchórzostwo jest brakiem wiedzy o tym, co straszne, a co niestraszne; gdyby tchórz wiedział, że piękniej, a zatem i korzystniej dla niego, dla jego szczęścia jest walczyć odważnie, to by się nie bał; wszakże „to nawet nie leży w naturze człowieka, żeby chciał iść w kierunku, który uważa za zły, zamiast w dobrym”⁴⁵. A przeciwieństwo tchórzostwa, odwaga, nie jest niczym innym, jak wiedzą o tym, co naprawdę jest straszne, a co niestraszne⁴⁶. „I wszystko, co kto chce, to wiedza, i sprawiedliwość, i umiar, i męstwo”, i w ogóle tym samym jest cnota (*areté*) i wiedza (*epistéme*)⁴⁷. Bez wiedzy nie ma cnoty, nie ma dobra, nie ma szczęścia⁴⁸. Co więcej, żadna rzecz jako taka nie jest dobra, żadna wartość sama jako taka nie jest wartością, jeżeli nie wypływa z wiedzy: tylko wiedza czyni rzeczy dobrymi, tak jak niewiedza czyni je złymi⁴⁹. Rozumowemu poznaniu, rozumowi (*tó lógo*) trzeba się powie-

⁴³ *Protagoras* (558 A–B).

⁴⁴ *Protagoras* (538 B–C).

⁴⁵ Platon, *Protag.* (358 D).

⁴⁶ *Protag.* (360 C–D); także *Laches* (199 B).

⁴⁷ *Protag.* (361 B–C).

⁴⁸ Por. *Eutydem* (281 B): „Nie tylko powodzenie, ale i postępowanie właściwe, jak się zdaje, a z nim i szczęście zapewnia ludziom wiedza”.

⁴⁹ Por. *Eutydem* (281 D–E): „W ogóle – mówi Sokrates do Kleiniasza – bodaj że te wszystkie dobra, któreśmy przedtem wymienili, nie ten mają sens, żeby same przez się były dobrami, ale zdaje się, że to tak jest: jeżeli nimi kieruje głupota, to są większym złem niż ich przeciwieństwa, bo lepiej mogą służyć temu, co nimi rządzi, a jest złe. A jeśli rozsądek i mądrość, to stają się większymi dobrami. A samo przez się żadne z nich nic nie jest warte [...] Więc co nam wynika z tego, co się powiedziało? Nic innego chyba, tylko to,

rzyć jak lekarzowi i choćby najbardziej nawet przykre było to, co on nakazuje, należy stosować się do jego zaleceń (*Gorgiasz* 475 D–E; Wybór pism, s. 125). Jest to więc nie tylko utożsamienie dobra, cnoty, szczęścia z wiedzą, lecz wręcz zrelatywizowanie wszystkich wartości w stosunku do wiedzy.

Stara maksyma grecka, przypisywana Solonowi, mówiła, że „nikt nie jest z własnej woli nieszczęśliwy ani wbrew swej woli szczęśliwy”⁵⁰. Tę maksymę popularnej mądrości życiowej Sokrates podejmuje, nadając jej jednak wykładnię radykalnie intelektualistyczną. „Z własnej woli” (*hekón*) znaczy u niego „świadomie”, „na podstawie wiedzy”, a „wbrew woli” (*ákon*) – nieświadomie, bez wiedzy. Wola niejako automatycznie podąża za wiedzą. Kto wie, co jest „lepsze”, ten nie może postępować wbrew tej wiedzy. Jeśli ktoś postępuje źle, to znaczy, że nie wie, jakie postępowanie jest lepsze. Ten bezkompromisowy racjonalizm i intelektualizm etyczny wzbudza protesty nie tylko u rozmówców Sokratesa. Przeczy mu powszechne ludzkie doświadczenie, które w aforystycznej formie wyraził Owidiusz: „Widzę i pochwalam to, co lepsze, lecz wybieram gorsze”⁵¹. Polemizuje z nim wielokrotnie Arystoteles⁵². Ale Sokra-

że z innych rzeczy żadna nie jest dobrem ani złem, a tylko z tych dwóch rzeczy jedna, mądrość, jest dobrem, a głupota – złem”.

⁵⁰ Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, 1843, p. 1356. – „Nieszczęśliwy” lub „zły” czy „nikczemny”, bo grecki przymiotnik *ponerós* oznacza jedno i drugie.

⁵¹ „*Vide meliora proboque, deteriora sequor*”, *Metamorph.* VII 20–21.

⁵² Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1144 b: „[...] niektórzy uważają, że wszystkie formy działalności etycznej (*areté*) są formami rozsądku (*frónesis*), i Sokrates poniekąd miał rację, a poniekąd był w błędzie; mylił się twierdząc, że wszystkie rodzaje dzielności etycznej są formami rozsądku, słusznie jednak twierdził, że nie ma dzielności bez rozsądku [...] Sokrates [...] sądził, że zalety etyczne (*eretaí*) są czymś rozumowym (*lógous éinai*) – skoro uważał je wszystkie za różne rodzaje wiedzy, my zaś sądzimy, że one implikują rozum”. Tamże (1145 b): „Straszną [...] byłoby rzeczą – jak sądzi Sokrates – gdyby mimo to, że ktoś posiada wiedzę, coś innego mogło owładnąć nim i pociągnać go za sobą jak niewolnika. Toteż Sokrates odrzucał całkowicie ten pogląd, twierdząc, że brak opanowania w ogóle nie istnieje, jako że nikt, kto trafnie osądza, co jest najlepsze, nie może postępować wbrew temu, lecz postępuje się tak tylko z niewiedzy. Takie jednak rozumowanie sprzeciwia się najwidoczniej doświadczeniu [...]” (przekład Danieli Gromskiej).

tes bronił tego swojego poglądu *per fas et nefas*; ponieważ zawodziła tu maieutyka, bo w duszy rozmówcy nie udawało się tej wiedzy znaleźć – stosował argumenty sofistyczne i paradoksy, których pełno jest też w *Protagorasie* i w *Eutydemie*. Do najskrajniejszych i najbardziej paradoksalnych konsekwencji dochodzi ten racjonalizm i intelektualizm w *Hippiaszu Mniejszym* – dialogu, który też na tej podstawie Schleiermacher uważał za nieautentyczny, ponieważ nie mógł się pogodzić z tym, żeby Platon kazał ukochanemu mistrzowi bronić tezy tak oczywiście sprzecznej z powszechnym poczuciem moralnym. Ale teza, której Sokrates tam dowodzi – że lepszy jest ten, kto popełnił występki świadomie, niż ten, kto zawinił nieświadomie, że „dobrego człowieka cechuje to, że występki popełnia umyślnie, a lichego to, że mimo woli”, że „lepsi są ci, którzy szkodzą ludziom i krzywdzą ich, i oszukują, i uchylają prawo rozmyślnie, a nie mimo woli”⁵³ – teza ta jest konsekwencją doktryny o identyczności wiedzy i dobra. U Sokratesa wiedza jest jakoby stanem łaski; jej blask pada na obdarzonego nią człowieka nawet wtedy, kiedy postępuje źle i nikczemnie, a jej brak odbiera wartość uczynom, które oceniane same dla siebie, bez odniesienia do samowiedzy ich podmiotu, należałoby nazwać dobrymi. Dobry uczynek spełniony bez świadomości, bez wiedzy, naprawdę się nie liczy – jak w doktrynie katolickiej dobry uczynek spełniony w stanie grzechu. Jest jak *opus mortificatum*, które mogłoby ożyć i liczyć się dopiero po oczyszczeniu z grzechu niewiedzy. Niewiedza nigdy nie usprawiedliwia, zawsze obciąża.

Ta absurdalna konsekwencja doktryny o jedności wiedzy i dobra, przetłumaczona na język praktyczny i polityczny, musiała też być tym momentem, który najbardziej drażnił ateńską lewicę. W tym języku oznaczała ona skrajny elitaryzm, który – choć oparty na cenzusie nie urodzenia czy mająt-

⁵³ Por. Wybór pism, s. 158 nn., gdzie zamieszczona została duża część, przeszło połowa tego dialogu.

ku, lecz „wiedzy” – praktycznie nie różnił się od oligarchicznych tęsknot do wyłączenia z rządów „szewców i kowali” i powierzenia ich wyłącznie „ludziom dobrym”. Tak samo jak w *Hippiaszu Mniejszym* Sokrates dowodzi, że podstępny Odyseusz jest w tym właśnie, że jest podstępny, lepszy od prostolinijnego Achillesa, może też dowieść, że Kritiasz, który popełnia wprawdzie zbrodnie, ale świadomie, „z wiedzą”, że są to zbrodnie, jest lepszy od skromnego, lojalnego obywatela, który nie potrafi powiedzieć, czym jest sprawiedliwość i uczciwość, ale po prostu, bez wiedzy i „nieświadomie” – postępuje sprawiedliwie i uczciwie. Pochwała Odysa nie tylko świadczy o nieautentyczności *Hippiasza Mniejszego*, jak sądził Schleiermacher, lecz musiała być częstym motywem rozmów Sokratesa, skoro jej właśnie dotyczy jeden z zarzutów retora Polikratesa: Sokrates miał chwalić króla Itaki nie tylko za jego chytryść, lecz i za to, że kiedy armia grecka – umyślnie wprowadzona w błąd przez Agamemnona nadzieją odstąpienia od oblężenia Troi – rzuca się bezładnie do okrętów, Odyseusz wodzów, którzy tak samo uciekali jak pospolici żołnierze, powstrzymuje „łagodnym słowem”, tak jak mu przykazała Atena (tłumacząc, że to był tylko fortel Agamemnona, który chciał wypróbować ducha bojowego Achajów), natomiast prostych żołnierzy – kijem i przypomnieniem, że ich obowiązkiem – jako gorszych – jest słuchać królów i wodzów⁵⁴. Tak wygląda praktycznie owo swoiste rozumienie maksymy: *si duo faciunt idem, non est idem*.

Sokrates zdawał sobie sprawę i z wymowy politycznej swojej tezy, że „lepszy jest ten, kto błądzi świadomie”, i z jej absurdalności dla powszechnego poczucia moralnego. Nie mógł zaprzeczyć Hippiaszowi, że człowiekowi, który nieświa-

⁵⁴ *Iliada* (II 165–206); mówi o tym scholiasta ad Aristid, *de IV viris orat.*, t. III, p. 480 Dind.: „Polikrates dowodził, że Sokrates występował przeciw demokracji, chwalać Odyseusza za to, że królów zachęcał słowem, a prostych ludzi biciem”. Z zarzutem tym polemizował Libaniós, oskarżając o antydemokrację nie Sokratesa, lecz Homera (*Decl.* I 32, 93).

domie popełnił występki, wiele się wybacza, i że prawo znacznie surowiej traktuje rozmyślnych przestępców niż nieumyślnych⁵⁵. W *Obronie* mówił, że jeżeli on rzeczywiście – jak to mu zarzucają oskarżyciele – psuje młodzież, to na pewno nie-umyślnie, bo to by mu samemu szkodziło, a jeżeli nieumyślnie, to za zbrodnie nieumyślne nie wolno ludzi do sądu pozywać, tylko trzeba ich pouczyć (Wybór pism, s. 139–140). A więc wina „umyślna” byłaby gorsza od „nieumyślnej”. Co więcej, teza ta jest nie do pogodzenia z jego nauką o jedności wiedzy i działania, wedle której człowiek posiadający wiedzę o tym, co jest lepsze, nie może postępować źle, to znaczy wbrew tej swojej wiedzy, i tego Sokrates także jest świadom⁵⁶. Ale z tej aporii nie ma wyjścia innego, jak tylko albo wycofanie się świadomości do jedynej wiedzy niezachwianej, wiedzy negatywnej: wiem, że nic nie wiem, albo – szukanie pomocy w jakimś elemencie irracjonalnym.

Duch opiekuńczy Sokratesa

Nieoczekiwany wyłom w rygorystycznym i konsekwentnym aż do absurdu racjonalizmie Sokratesa stanowi *daimonion* – bóstwo czy duch opiekuńczy, od którego, jak twierdzi, otrzymuje znaki i wskazania. Powoływanie się na *daimonion* jest poświadczane przez wszystkie nasze źródła. W *Obronie* Sokrates tłumacząc, dlaczego tylko prywatnie ludziom doradza, a nie występuje publicznie, mówi: „To pochodzi stąd, że jakeście to nieraz ode mnie słyszeli, mam jakieś bóstwo, jakiegoś ducha (*hóti moi theíón ti kaí daimónion gígnetai*), o czym i Meletos na żarty w swym oskarżeniu pisze. To u mnie już tak od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, za-

⁵⁵ Por. Wybór pism, s. 160.

⁵⁶ Por. Wybór pism, s. 166: „I ja sam ze sobą też zgodzić się nie mogę”.

wsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy. Otóż on mi nie pozwala zajmować się polityką”⁵⁷. W *Eutyfronie* zadufany w sobie wieszczek, nie należący na pewno do bliskich znajomych Sokratesa, dowiedziawszy się, że Meletos oskarżył filozofa o to, że „nowych bogów tworzy, a starych nie uznaje”, powiada: „Ja rozumiem, Sokratesie. Bo ty zawsze mówisz, że ci się ten boski głos odzywa. Więc on wnosi skargę niby o to, że ty rozszerzasz nowinki dotyczące tego, co boskie”⁵⁸. W rozdziale omawiającym proces Sokratesa widzieliśmy, że owo „bóstwo” dało wrogom filozofa formalną podstawę do oskarżenia go o bezbożność. Wynika więc zarówno z *Obrony*, jak i z *Eutyfrona*, że o swoim *daimonion* Sokrates mówił nie tylko w maieutycznych rozmowach z uczniami, ale publicznie, i rzecz była powszechnie znana. Stwierdza to również wielokrotnie Ksenofont.

Ale czym było owo *daimonion*? Ksenofont uważa je za znak wróżebny, analogiczny do uznawanych przez oficjalną religię grecką znaków manticznych i do głosu wyroczni, tyle tylko, że wewnętrzny, niedostępny i niedostrzegalny dla innych ludzi⁵⁹; za pośrednictwem tego głosu wewnętrznego – pisze Ksenofont – bóg wskazywał Sokratesowi, jak powinien postąpić w danej okoliczności, „co powinien zrobić, a czego poniechać”⁶⁰. Tak samo jak wróżby nie kłamią – Ksenofont był przekonany zwolennikiem mantyki – nicomylny był też głos wewnętrzny Sokratesa. Jeżeli nie kazał mu obawiać się wyniku procesu i nie pozwolił przygotować mowy obrończej, to nie dlatego, jakoby się pomylił, przewidując wyrok uniewinniający – jak mógłby argumentować niedowiarek – lecz dlatego, że dla Sokratesa będącego już w podeszłym wieku rzeczywiście lepiej było umrzeć, i to śmiercią, która miała go

⁵⁷ (31 C–E); Wybór pism, s. 131.

⁵⁸ Platon, *Eutyfron* (3 B).

⁵⁹ Por. Wybór pism, s. 169 nn. oraz *Mem.* (1, 2 nn.).

⁶⁰ *Mem.* (IV 3, 12 i 8, 1).

opromienić najwyższą sławą⁶¹. To, że Sokrates nie był zdany tylko na znaki zewnętrzne, jak zwyczajni ludzie i nawet wieszczkowie, było dowodem, że większych łask doznaje od bogów niż inni⁶². Ale ta prywatna wyrocznia Sokratesa jest dla Ksenofonta tylko jakby filią ogólnohelleńskich wyroczni oficjalnych. Sokrates w decyzjach jego samego dotyczących nie musi zasięgać opinii Pytii, ponieważ do niego bogowie przemawiają bezpośrednio i nawet nie pytani; ale jeśli chodzi o rady dla przyjaciół, odsyła ich do Delf; co więcej, nakazuje im przed podjęciem ważnej decyzji uzyskać sankcję wyroczni⁶³. Na tradycji Ksenofontowej opiera się Diogenes Laertios⁶⁴, Plutarch⁶⁵ i Libanios.

Inaczej wygląda *daimonion* w przekazie Platona. Sokrates nie może go zapytać w każdej sprawie, nie może go w ogóle pytać, jak wyroczni. Bóstwo odzywa się nie pytane, a głos jego oznacza tylko jedno: ostrzeżenie. „Ilekcroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, a nie doradza nigdy”⁶⁶. O przyzwoleniu i aprobacie bóstwa może Sokrates wnosić z jego milczenia. *Daimonion* milczy, kiedy filozof idzie do sądu i kiedy przemawia do sędziów – jest to dowód, że jego postępowanie jest słuszne, że nie naprawdę złego spotkać go nie może⁶⁷. *Daimonion* nie zajmuje się, jak wyrocznia delficka, sprawami życiowymi, nie ostrzega przed niebezpieczeństwami takimi, jak niepowodzenie w przedsięwzięciu praktycznym, jak nawet – śmierć. Ostrzega tylko wtedy, gdy Sokrates miał powiedzieć lub zrobić coś „nie jak należy”⁶⁸, lub gdy mówił do ludzi, do

⁶¹ *Mem.* (IV 8, 1).

⁶² Por. Wybór pism, s. 169 oraz *Mem.* (IV 3,12); „Tobie, Sokratesie, bogowie są, jak mi się zdaje, jeszcze bardziej przyjaźni, ponieważ nie musisz się do nich nawet zwracać o radę, lecz sami ci mówią, co masz zrobić, a czego poniechać”

⁶³ W *Anabazie* Ksenofont opowiada, że kiedy powiedział Sokratesowi o swym zamiarze zaciągnięcia się do armii Cyrusa, filozof kazał mu udać się na przód do Delf i zapytać wyrocznię, czy Apollo to przedsięwzięcie aprobuje.

⁶⁴ Por. s. 29–30 i Wybór pism, s. 201.

⁶⁵ Por. Wybór pism, s. 198 nn.

⁶⁶ Platon, *Obrona* (31 D).

⁶⁷ *Obrona* (40 B–C).

⁶⁸ *Obrona* (40 B–C).

których mówić nie warto, bo dobra w sobie nie mają⁶⁹, dlatego też nie pozwalało mu nigdy zajmować się czynnie polityką⁷⁰.

Daimonion jest wyrocznią wyłącznie w sprawach etycznych. W *Obronie* (40 B) Sokrates twierdzi, że ten jego głos odzywał się bardzo często i nieraz mu przerywał w środku słowa. Ale w dialogach, w których toczy się dyskusja filozoficzna, ani Platońskich, ani nawet Ksenofontowych, nie spotykamy przypadku takiej interwencji bóstwa. Jedynym wyjątkiem jest rozmowa w *Fajdrocie*, gdzie Sokrates, po wygłoszeniu utrzymanej w tonie sofistyczno-retorycznym mowy o miłości, chce już zakończyć dyskusję, gdy nagle – jak mówi – odzywa się *daimonion*, zwyczajny u niego boski znak, i nie pozwala mu odejść, zanim nie odwoła swej mowy bluźnierczej wobec Erosa i nie oczyści się z grzechu przeciw bóstwu⁷¹. Powołanie się na interwencję *daimonion* stanowi jednak w tym kontekście moment raczej retoryczny niż merytoryczny. Cała poprzednia „bezbożna” mowa Sokratesa nie była wypowiedziana na serio, lecz jako żart. Kiedy mu Fajdros z dumą wyrecytował mowę o miłości, ułożoną przez jego mistrza, retora Lizjasza, żąda teraz od niego, żeby również pokazał, co umie. Sokrates wreszcie się zgadza, ale nawet nie udaje, że zadanie to bierze poważnie⁷². I tę swoją prelekcję, którą wręcz nazywa nie mową czy dyskursem (*lógos*), lecz opowieścią, literaczką fikcją (*mýthos*), rozpoczyna parodią epickiej inwokacji⁷³ i rów-

⁶⁹ *Teajtet* (151 A); por. Wybór pism, s. 145.

⁷⁰ Por. *Obrona* (31 D); *Państwo* (496 C).

⁷¹ Platon, *Fajdros* (242 B–C).

⁷² „Zasłonię się i tak będę mówił, abym jak najprędzej wysypał wszystko: Gdybyś się patrzył na ciebie, to ze wstydu nie wiedziałbym, co dalej” (*Fajdros* 237 A).

⁷³ „W pomoc przybądźcie mi, Muzy, czy to dla swego śpiewu Rozgłośnie, czy też od ludu Ligurow rozgłośnych takiście dostały przydomek, opowieść moją wspomóżcie, do której mię ten pocziwisko zmusza, aby mu się przyjaciel jego (tj. Lizjasz), którego już i tak miał za mędrca, teraz jeszcze mądrzejszy wydał” (*Fajdros* 237 A–B).

nie żartobliwie kończy⁷⁴. Nie był więc potrzebny głos bóstwa po to, żeby Sokrates odwołał swoją pierwszą mowę o Erosie i wygłosił palinodię – *notabene* dającą wykład teorii Platońskiej (*Fajdros* jest dialogiem późnym i w swej części pozytywnej zakłada wypracowaną naukę o ideach). Poza rozmową z Fajdrosem, w dialogach zarówno maieutycznych, jak i elenktycznych głos boski nie interweniuje. Sokrates szuka argumentów, znajduje je, lepsze lub gorsze, a wobec aporii nie do przewyciężenia nie odwołuje się do *daimonion*, lecz stwierdza swoją niewiedzę: wiem, że nic nie wiem.

Czy należy więc rozumieć *daimonion* jako głos sumienia, które również odzywa się tylko w sprawach etycznych i tylko wtedy, kiedy jest niezadowolone, robi wyrzuty, a nigdy nie chwali, i swoją aprobatę wyraża jedynie pośrednio przez to, że milczy? Czy też jest ono może – jak uważa A. Krokiewicz – pewnego rodzaju intuicją wskazującą rozstrzygnięcie w sytuacjach, w których brak drogowskazu racjonalnego?⁷⁵ Czy i jaki zachodzi związek między tym prywatnym, wewnętrznym bóstwem Sokratesa a jego świadomością misji zleconej mu przez Apollina, nie mniej silnie przez niego podkreślaną i nie mniej irracjonalną? I wreszcie, jaką rolę odgrywa *daimonion* w całości kształcie doktryny i postawy Sokratesa?

W tradycji sokratycznej nie brakło prób wyeksponowania tego „głosu bożego”, jako momentu zasadniczego, określają-

⁷⁴ „Jak wilcy lubią barana, tak chłopca kocha miłośnik. Tyle więc, Fajdrosie. Już nic więcej ode mnie nie usłyszysz – to już niech będzie koniec prelekcji [...] Nie uważałeś, że już zaczynam heksametrami pisać zamiast dytyrambów, i to kiedym ganił? Jak myślisz, co będę wyrabiał, kiedy zacznę chwalić tamtego? Bądź pewny, że we mnie nimfy wstąpią, boś ty mnie umyślnie podał im za igraszkę. Po co długo mówić? [...] Już się koniec należy naszej opowieści” (*Fajdros* 241 C–E).

⁷⁵ „Można śmiało przypuścić, że opanowana, ale nie wyjałowiona przez rozum uczuciowość Sokratesa nie zatraciła właściwej sobie intuicji, która w postaci wewnętrznego zakazu «nie» dochodziła do głosu tam, gdzie świadomy swych granic rozum wstrzymywał się od rozstrzygnięcia, i że Sokrates odróżniał ją od intelektualnej wiedzy, jak i od związanego z intelektualną niewiedzą mniemania” (*Sokrates*, s. 62–63).

cego wszystkie inne. W pseudoplatońskim dialogu *Teages*⁷⁶ Sokrates jest przedstawiony jako człowiek obdarzony jakąś siłą magiczną: samo przebywanie z nim pod jednym dachem wywiera dobroczynny wpływ, który słabnie w miarę, jak przyjaciel się od niego oddala (130). Oddziałuje na uczniów raczej samą swoją obecnością niż tym, czego naucza⁷⁷. *Daimonion* ostrzega nie tylko jego samego, ale za jego pośrednictwem również ludzi, którzy z nim przebywają, i to nie tylko w sprawach etycznych, ale także zupełnie życiowych, osobistych i politycznych⁷⁸.

Na *Teagesa* powoływali się neoplatonicy i neopitagorejczycy w swej irracjonalistycznej i mistycyzującej interpretacji

⁷⁶ Teages, syn Demodokosa, był uczniem Sokratesa; od Platona wiemy o nim tylko tyle, że był słabego zdrowia, co, jak mówi Sokrates w *Państwie* (496 B–C), uniemożliwiło mu zajmowanie się polityką i skłoniło do poświęcenia się filozofii, i że już nie żył w czasie procesu Sokratesa (*Obrona* 33 E).

⁷⁷ Ta „demoniczna” interpretacja osobowości Sokratesa nawiązuje zapewne do charakterystyki oddziaływania Sokratesa na uczniów, jaką daje w *Uczcie Alkibiades*. „Bo kiedy go słucham – mówi Alkibiades – serce mi się tłuc zaczyna silniej niż Korybantom w tańcu i łzy mi się cisną do oczu, a widzę, że wielu innym tak samo [...] Tedy sobie uszy gwałtem zatykam, jak przed Syrenami, i uciekam, żebym się tam przy nim nie zasiedział i nie zstarzał na miejscu” (215 D–216 A). – Dialog *Teages* opiera się, jak dowodzi H. Maier (*Sokrates*, s. 453), na Platonie i Ksenofoncie i śladu innych źródeł pisanych nie wykazuje; opowiedziane w nim niezwykle historie krążyły może wśród ludzi po śmierci Sokratesa.

⁷⁸ Kiedy Charmides zamierzał ćwiczyć się, ażeby stanąć do zawodów w igrzyskach nemejskich, *daimonion* Sokratesa kazało mu ostrzec przyjaciela przed tym przedsięwzięciem. Charmides nie usłuchał i nie tylko nie dostał nagrody, lecz stracił majątek i ostatecznie źle skończył (128 D–E). – Albo inne wydarzenie, o którym opowiada Sokrates w tym dialogu (129 A–C): Podczas jednej z biesiad niejaki Timarchos chciał odejść wcześniej od innych. Sokrates, nie wiedząc o tym, jaka była tego przyczyna (Timarchos zamierzał zabić Nikiasza, syna Proskamandra; w ten plan wtajemniczony był tylko jego przyjaciel Filemon), nakazał mu zostać, ponieważ usłyszał ostrzegawczy głos swego bóstwa. Timarchos nie usłuchał, odszedł i wykonał zamiar, co stało się przyczyną jego śmierci. Umierając powiedział do swego brata: „Kleitomachu, oto teraz umieram, ponieważ nie chciałem usłuchać Sokratesa”. – Chwali się również Sokrates, że jego głos boski ostrzegał przed podejmowaniem wyprawy sycylijskiej, która zakończyła się tragiczną klęską; teraz znowu odradza wysłania floty ateńskiej na wody jońskie – co, jak wiemy, zakończyło się klęską pod Ajgospotamoi (tamże 129 C–D).

nauki Sokratesa⁷⁹. Dla wczesnego chrześcijaństwa, widzącego w Sokratesie (jak i w Platonie) pogańskiego świętego, „chrześcijanina przed chrześcijaństwem” (Justyn, Tacjan, Orygenes, Teodoretus, Augustyn), *daimonion* również odgrywa dużą rolę – ma być przecuciem Boga prawdziwego. Sokratesa „demonicznego” za właściwego, prawdziwego Sokratesa uważał „Mag Północy” J.G. Hamann; widział on w greckim mędrcu naturę na wskroś religijną, proroka i apostoła: w jego symbolicznym języku *daimonion* – ów geniusz Sokratesa, na najwyższą manifestacja jego „wiedzy o własnej niewiedzy”, przekonanie o ograniczoności i niewystarczalności poznania racjonalnego i dyskursywnego – było antycypacją chrześcijaństwa⁸⁰. Ale w całej tradycji sokratycznej próby wykładni *daimonion* jako zasadniczego elementu nauki ateńskiego mędrca i klucza do tej nauki stanowią zjawiska sporadyczne. I, co najważniejsze, żadna ze szkół bezpośrednio od Sokratesa się wywodzących nie podejmuje tego motywu. Nie ma swojego ducha opiekuńczego Platon. Mędrzec cyników, epikurejczyków, a nawet stoików, którzy uznawali mantykę, nie zna już żadnego tajemniczego głosu wewnętrznego. Co ma czynić, a czego poniechać, to mówi mu wyłącznie jego wiedza, jego suwerenny rozum⁸¹.

W dialogach Platónskich *daimonion*, jak widzieliśmy, występuje tylko kilka razy, i to w kontekstach charakteryzują-

⁷⁹ Apulejusz napisał pochwałę *daimonion* Sokratesowego (*De Deo Socratis*); uważał on ducha opiekuńczego Sokratesa nie za bóstwo (choć taki tytuł dał swej deklamacji), lecz za demona – istotę nadludzką, ale niższą od bogów. Z tym poglądem polemizuje Augustyn (*Państwo Boże*, VIII 14); por. też fragment z Plutarcha *De genio Socratis* (Wybór pism, s. 203 nn.).

⁸⁰ *Sokratische Denkwürdigkeiten*, 1795 (*Sämliche Werke* t. II, 1949, s. 57–82).

⁸¹ Cicero opowiada w traktacie *O wróżbiarstwie* (*De divin.* I 54, 122–124) o przypadkach interwencji *daimonion* Sokratesowego (jak Kriton nie posłuchał ostrzegawczego głosu Sokratesa i uderzył się w oko; jak po bitwie pod Delion głos boski ostrzegł Sokratesa, że nie należy uciekać drogą, którą uciekali inni) i powołuje się przy tym na zbiór przepowiedni Sokratesa wydany przez stoika Antypatra z Tarsu (II w. p.n.e.). Stoicy mogli się interesować tą stroną osobowości Sokratesa, w związku ze swoimi spekulacjami manticznymi, ale do ich doktryny nie weszła tradycja *daimonion*. Por. w tej kwestii H. Maier, *Sokrates*, s. 453.

cych osobowość mistrza, a nie jego doktrynę. Jeżeli w *Obronie Sokrates* mówi, że to *daimonion* powstrzymywało go od czynnego życia politycznego, to i w tym samym dialogu, i w innych (por. *Protagoras*, *Gorgiasz*) przytacza argumenty rozumowe zupełnie dostatecznie tłumaczące jego niechęć do polityki. I nie milczenie bóstwa jest dlań jedynym dowodem, że nie powinien obawiać się śmierci i zabiegać o zachowanie życia za wszelką cenę; swoją postawę tutaj i w innych dialogach uzasadnia racjonalnie; jej uzasadnieniem jest cała jego doktryna. Nie wydaje się więc, żeby *daimonion* było jakimś uzupełnieniem wiedzy racjonalnej tam, gdzie taka wiedza zawodzi lub jest niemożliwa do osiągnięcia⁸², ponieważ głos boski tylko potwierdza to, do czego Sokrates doszedł sam na drodze rozumowej, a tam, gdzie wiedzy racjonalnej nie może osiągnąć, gdzie wie tylko tyle, że nie wie – nie przychodzi mu z pomocą. Nie wydaje się także, żeby *daimonion* było związane z duszą i troską o duszę, jak sugeruje A. Krokiewicz⁸³. Troska o duszę jest dla Sokratesa troską nie tylko o duszę własną. Każdy człowiek powinien nade wszystko i jedynie dbać o to, żeby duszę miał dobrą i zdrową. Ten najwyższy imperatyw Sokrates może przekazywać ludziom, którzy chcą go słuchać, natomiast nikogo nie uczy tego, żeby drażył swoją duszę tak długo, aż odezwie się w niej głos bóstwa. *Daimonion* przemawia tylko do niego i nie jest to jego zasługą, lecz jakimś „darem bożym”, na który nie można sobie zasłużyć najtroskliwszą

⁸² Tak sądzi K. Jaspers, który łączy *daimonion* z misją Apolliniąską Sokratesa. Jaspers uważa również za historyczne wszystkie wypowiedzi Ksenofonta mające dowodzić pobożności Sokratesa, oraz powoływanie się Sokratesa w Platońskim *Kritonie* na jego szacunek dla praw ojczystych, który miał rzekomo powstrzymać od ucieczki. „Tam gdzie własne poznanie nie daje rozstrzygnięcia – pisze Jaspers – należy iść za tradycyjną wiarą w bogów lub być posłusznym prawom państwowym [...] Kiedy w konkretnej jednostkowej sytuacji Sokrates nie może uzasadnić myślowo, jak należy postąpić, przychodzi mu z pomocą bogowie – *daimonion*” (*Die grossen Philosophen*, t. I, s. 119 i 112).

⁸³ A. Krokiewicz, *Sokrates*, s. 63.

nawet terapią duszy. Sokratesowy postulat troski o duszę jest absolutnie racjonalny, racjonalny aż do absurdu i racjonalnie umotywowany. Natomiast powoływanie się na *daimonion* jest irracjonalne, równie irracjonalne, jak wiara w szczególną misję zleconą sobie przez Apollina – nie tylko ustami Pytii, która powiedziała Chajrefontowi, że jego przyjaciel jest najmądrzejszy z ludzi, ale „i przez wróżby, i sny, i na wszelkie sposoby, jakimi zarządzenie boskie zwykło człowiekowi cokolwiek rozkazywać”⁸⁴.

Te elementy irracjonalne, których istnienia nie możemy zaprzeczyć⁸⁵, są teoretycznie nie do pogodzenia z rygorystycznym racjonalizmem Sokratesa. Jeżeli *daimonion* było pewnego rodzaju głosem sumienia, to było także czymś więcej i czymś mniej; czymś mniej, bo naprawdę mu nie wystarczało przy podejmowaniu rozstrzygnięć nawet czysto osobistych, lecz zawsze szukał uzasadnienia racjonalnego, i czymś więcej, bo nie był to dla niego tylko głos wewnętrzny, ale głos jakiejś siły wyższej, jakiegoś bóstwa, jakiejś transcendencji. Ale owa wiara w tajemnicze głosy i znaki, w szczególne powołanie i boską misję, była możliwa do pogodzenia z racjonalizmem jego doktryny i faktycznie była z nim pojednana *praktycznie* – w konkretnej, żywej osobowości Sokratesa. Jest to jeszcze jeden paradoks, na jaki natykamy się w problemie Sokratejskim: ten mędrzec, dla którego filozofia stanowiła jedność z życiem⁸⁶, który chciał żyć zgodnie z zasadami swej filozofii i w obronie tych zasad nie wahał się umrzeć, nie był człowiekiem z jednej bryły, wewnętrźnie harmonijnym i tylko tragicznie nie zrozumianym przez współczesnych, jakim chciałoby go widzieć wielu ludzi, zafascynowanych wielkością

⁸⁴ Platon, *Obrona* (33 C).

⁸⁵ Por. też wróżebny sen Sokratesa (w *Kritonie* 44) i przepowiednię dla sędziów w ostatnim słowie przed trybunałem (*Obrona* 39 B–E).

⁸⁶ „Aus einem Stöcke mi seinem Leben war” – jak powie Hegel (*Geschichte der Philosophie*, t. II, s. 51).

i niezwykłością tej postaci⁸⁷. On, który żądał od ludzi, ażeby we wszystkim, cokolwiek robią i mówią, kierowali się własnym racjonalnym osądem i niczego nie przyjmowali na wiarę, sam powoływał się na tajemniczy irracjonalny głos, który, jak twierdził, przemawiał do niego „już od chłopięcych lat”⁸⁸, a więc zanim doszedł do swojej wiedzy i swojej ostatecznej, filozoficznie ugruntowanej niewiedzy.

⁸⁷ Takim go widzi w cytowanej wyżej książce A. Krokiewicz. Labriola (wyd. cyt., s. 97) podziwia Sokratesa „jako jeden z najdoskonalszych przykładów owej plastycznej (*scil.* po Heglowsku plastycznej) harmonii, która była ideałem sztuki starożytnej”.

⁸⁸ *Obrona* (31 D).

Sokrates w tradycji

Śmierć Sokratesa nie oznaczała końca jego dramatycznego losu. Nie nastąpiła po niej ekspiacja, o której mówi Diogenes Laertios i którą przepowiedzieć miał Sokrates swym sędziom¹. Wspomniane już wielokrotnie oskarżenie, napisane przez sofistę Polikratesa w roku 393, dowodzi, że w sześć lat po śmierci syn Sofroniskosa był wciąż jeszcze obiektem uwielbienia jednych, a nienawiści – drugim. Wiemy, że bronił Sokratesa retor Isokrates, a przeciw niemu występował Ajschines. Pisma sokratyczne Ksenofonta i sokratyczne dialogi Platona należą do literatury apologetycznej, którą uczniowie filozofa lub ludzie z nim sympatyzujący odpierali oskarżenia jego wrogów – odpierali zresztą każdy inaczej, ponieważ solidarność sokratyków nie przetrwała długo po śmierci mistrza. Wyrażna już za życia Sokratesa niechęć wzajemna Platona i Antystenesa przerodziła się po jego śmierci w zawziętą wrogość. Antystenes uważał siebie za wiernego kontynuatora ideałów mistrza, a Platona za odstępcę, i stopniowo inni sokratycy, Arystyp, Fedon, i nawet zaprzyjaźniony z Platonem Euklides przechodzili do jego obozu. W ogniu polemik o teorię idei, o stosunek nauki teoretycznej do praktycznej wiedzy moralnej, o miejsce i znaczenie jednostki w społeczeństwie i świecie, postać Sokratesa nieco blednie. Jego kult żywy jest u cyników, słabszy u cyrenaików, jeszcze niklejszy u dialektyków ze szkoły Euklidesa i Fedona i w Akademii – mimo że w swo-

¹ Diog. Laert. (II 43); *Obrona* (39 C–D).

ich pismach Platon polemikę z innymi sokratykami wciąż wkłada w usta mistrza; dopiero Arystoteles, szukając argumentów przeciw Platońskiej teorii idei, sięgnie także do Sokratesa jako do autorytetu (por. s. 76).

Stosunek perypatetyków do Sokratesa nie był jednoznaczny – apologie Sokratesa ogłosili Teodektes i Demetrios z Fale-ronu, a wspomniany już wrogi pamflet – Arystoksenos z Tar-entu. Dla cyników i stoików Sokrates jest wzorem mędrca panującego nad namiętnościami, niewzruszonego wobec wszystkiego, co może go spotkać z zewnątrz i nie od niego samego i jego suwerennego rozumu jest zależne, pogodzonego z przeznaczeniem; przenoszą na niego nawet swój ideał kosmopolityzmu². Apologię Sokratesa miał według Suidasa napisać stoik Teon z Antiochii (o którym poza tą wzmianką nic nie wiadomo). Również epikurejski ideał mędrca – choć materializm Epikura oparty na filozofii przyrody tak jest sprzeczny z idealistyczną orientacją Sokratesa – nawiązuje, poprzez Arystypa i cyrenaików, w swoim indywidualizmie, racjonalizmie i programowej apolityczności do motywów Sokratesowych. Za swego antenata uważają Sokratesa również pyrrońscy, w duchu sceptycznym interpretując jego wiedzę o niewiedzy.

To, że już bezpośredni uczniowie Sokratesa mogli, powołując się na jego naukę i jego postępowanie stawiając sobie za wzór, dojść do tak odmiennych postaw filozoficznych i życiowych, jak z jednej strony Platon, twórca systemu obiektywnego idealizmu, głoszący prymat teorii nad praktyką, poznania intelektualnego nad empirią, a z drugiej cynik Antystenes, materialista, sensualista i radykalny indywidualista, odrzucający wszelkie konwenanse, czy sensualista i hedonista Arystyp, świadczy o tym, że trudność określenia, kim był i czego nauczał Sokrates, wpływa nie tylko z przedstawionej we wstępie niezgodności naszych źródeł i nie tylko stąd, że Sokrates sam nic nie napisał – bo wszakże ci ludzie znali go

² Por. Epiktet, *Diatryby* (I 9, 1).

osobiście i nie musieli się opierać na przekazach. Świadczy i o bogactwie jego myśli, ale także o tym, że Sokrates nie stworzył systemu filozoficznego, doktryny, którą można by było przekazywać kolejnym pokoleniom wyznawców, jak przez stulecia przekazywana była nauka Epikura, lub kontynuować i rozwijać, jak naukę Platona lub stoików. Sokrates stawiał zagadnienia, ale rozwiązań nie dawał. Nie zadowalał go determinizm i mechanicyzm jońskich filozofów przyrody – ale idealizm, teleologizm, naukę o przyczynach celowych wypracował nie on, lecz Platon, a naukę o opatrności – stoicy. Występował przeciw subiektywizmowi i relatywizmowi sofistów, ale sam nie doszedł do rozwiązania obiektywno-idealistycznego, jak Platon. Atakował konwencje i wszelkie przekonania nie oparte na racjonalnym osądzie wewnętrznym, ale do absolutnego odrzucenia wszelkich norm doszedł nie on, lecz Antystenes i Diogenes z Synopy. Uczył, że trzeba panować nad namiętnościami, ograniczać potrzeby, nie bać się niczego, co może dotknąć człowieka z zewnątrz, ale systemy etyczne oparte na autarkii moralnej jednostki stworzą dopiero stoicy i epikurejczycy. Chciał wiedzieć naprzód, zanim pozna cokolwiek innego, czym jest dobro najwyższe, cel i powołanie człowieka, ale pozytywną naukę o *summum bonum* i na niej opartą filozofię przyrody i społeczeństwa dały dopiero systemy późniejsze, stoicyzm i epikureizm. Głosił ideał apolityczności, życia poświęconego tylko trosce o indywidualną duszę, ale ideał ten miał teoretycznie uzasadnić i w życiu swym realizować dopiero Epikur, podczas gdy sam Sokrates, uwikłany w antagonizmy swoich czasów i walki stronnictw, został skazany na śmierć za przekonania *polityczne*.

Kiedy Sokrates mówił o sobie, że nie był niczym nauczycielem, bo nikogo nic nauczyć nie obiecywał, i że sam myśli rodzić nie może, tylko innym pomagać w rodzeniu, to nie była ironia, lecz autoironia. Tak sam siebie widział i taki był, chociaż nie zawsze takim widzieli go inni. A pomagał innym nie tyle sztuką położniczą, co negatywnością swego myśle-

nia, nieustannie budzonym niepokojem, ukazującym problemy tam, gdzie wydawało się, że wszystko jest załatwione i jasne. Jak bąk uprzykrzony, nie pozwalający na drzemkę, siadał na kark nie tylko współczesnym Atenom; swój niepokój intelektualny przekazał potomności, której jego myśl towarzyszy już od przeszło dwóch tysięcy lat.

Bogactwo, a jednocześnie niejednoznaczność i problematyczność nauki Sokratesa, dopuszczające interpretacje odmienne i wręcz sprzeczne, znajdują wyraz w historii filozofii aż do naszych czasów. Szczegółowa historia recepcji Sokratesa przez potomność byłaby tak bogata, że w pewnej mierze można by ją napisać jako historię filozofii. Nie lczy ani w zamierzeniach, ani w możliwościach tego szkicu próba podjęcia takiego zadania. Ograniczymy się tutaj tylko do wskazania na tej długiej drodze tradycji Sokratesowej pewnych punktów orientacyjnych.

U schyłku starożytności tradycja Sokratesa żywa jest w stoicyzmie; jest to Sokrates widziany poprzez Antystenesa i cyników i czczony jako ideał mędrca obok Diogenesa, który dla Nowej Stoi staje się nawet autorytetem większym. Neoplatonizm nawiązuje do Sokratesa Platońskiego, zwłaszcza z dialogów późnych. Stosunek chrześcijaństwa do Sokratesa nie jest jednoznaczny. Platonizujący ojcowie Kościoła głoszą kult mędrca ateńskiego, dopatrując się analogii między nim a Chrystusem: brak przekazu pisemnego wykładanej nauki, przywiązanie uczniów, a niezrozumienie i prześladowanie ze strony większości rodaków, świadomość niedoskonałości wiedzy ludzkiej i powoływanie się na głos boski, poczucie indywidualnej misji zleconej przez Boga, dobrowolna śmierć w obronie głoszonej przez siebie nauki. Ale recepcja Sokratesa przez chrześcijaństwo bywa też inna – Tertulian i Laktancjusz występują przeciw idealizowaniu filozofa pogańskiego, dowodząc, że bez objawienia nie mógł mieć prawdziwego przeczucia Boga i że jego *daimonion* było głosem demona, a nie bóstwa, oraz krytykują go za agnostycyzm i ograniczanie się do spraw ludzkich, doczesnych. Tomiści idą za tradycją Arystotelesa i widzą

w nauce Sokratesa przede wszystkim przygotowanie doktryny Platońskiej³. Filozofem autentycznie, bo z ducha chrześcijańskim, był Sokrates – jak już wspomnieliśmy – dla Hamanna. Mendelssohn widział w mędrca ateńskim człowieka doskonałego i twórcę dowodów istnienia Boga i nieśmiertelności duszy⁴. Jako mistyka i irracjonalistę ujmował Sokratesa romantyzm. Dla Kierkegaarda⁵ Sokrates był filozofem negatywności, ironii i niepokoju, przeciwstawiającym się greckiemu logizmowi i racjonalizmowi. Bergson sławił w nim filozofa intuicji i mistyka, wzór „duszy otwartej”, mędrca typu raczej orientalnego niż greckiego; element irracjonalny (*daimonion*, świadomość misji apollońskiej, nauka o nieśmiertelności duszy) uważał za bardziej dlań konstytutywny niż niezaprzeczonego racjonalizm jego doktryny etycznej⁶.

Odrodzenie odkrywa Sokratesa razem z Platonem i właściwie utożsamia. Ale jest też Sokrates dla humanistów autorytetem nie tylko jako filozof, lecz także jako człowiek. Erazm z Rotterdamu pisał, że kiedy czyta o ostatnich chwilach Sokratesa, na usta cisną mu się słowa: „Święty Sokratesie, módl się za nami”. Dla myślicieli Oświecenia, którzy opierają się na Ksenofoncie⁷, Sokrates jest przede wszystkim wspaniałą indywidualnością, człowiekiem, który umiał połączyć heroiczną postawę wobec śmierci z trzeźwością i sceptycyzmem. Jako filozof jest racjonalistą i apostołem etyki świeckiej, wolnej od przesądów, niezależnej od autorytetów. „Śmierć Sokratesa była przełomowym wydarzeniem w dziejach ludzkiego ducha. Jest to pierwsza zbrodnia, do jakiej dała asumpt walka filozofii z zabo-

³ Por. Th. Deman, *Le Témoignage d'Aristote sur Socrate*, 1942; oraz *Socrates et Jésus*, 1944 (przeł. polski Z. Starowieyskiej-Morstinowej, *Chrystus Pan i Sokrates*, Warszawa 1953).

⁴ M. Mendelssohn, *Phaedon*, 1767.

⁵ S.A. Kierkegaard, *Esej o pojęciu ironii*, 1840; przeł. niem. 1929.

⁶ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, s. 59–62.

⁷ Za wiarygodnością Ksenofonta opowiedział się w swej historii filozofii (*Historia critica philosophiae*) Johann Jakob Brucker (1696–1770) i ten sądzony uważany był za miarodajny.

bonem” – pisał Condorcet⁸. Ale obok tej interpretacji racjonalistycznej żywa jest w XVIII wieku irracjonalistyczna, profetyczna interpretacja Sokratesa, zainicjowana – jak dowodzi Zygmunt Łempicki⁹ – przez Shaftesbury’ego, na którym miał się oprzeć Hamann.

Najkonsekwentniej racjonalistyczną wykładnię Sokratesa dał Hegel, ukazując jednocześnie przełomowe znaczenie jego nauki i jego życia w rozwoju samowiedzy, w rozwoju świadomości wolności. Heglowski Sokrates jest „osobistością powszechno-dziejową”, jak Chrystus, jak Luter. Swoją krytyką rzeczywistości zastanej przyczynił się do narodzin nowego etapu dziejów. Przeciw obiektywnej moralności swoich czasów, której realizacją była ateńska *polis*, wystąpił w imię indywidualnej samowiedzy, w imię nieograniczonej wolności jednostki do nieuznawania za prawdziwe i etyczne niczego, co nie jest takim *dla niej*. W swoim losie osobistym – losie tragicznym, bo formacja, z którą walczył, miała prawo i musiała się bronić, i w procesie Sokratesa „obie strony były etycznie usprawiedliwione” – poniósł klęskę, ale jego nauka przyczyniła się do wzniesienia ducha na wyższy szczebel. Sokrates nie był relatywistą i subiektywistą, bo dla niego miarą wszechrzeczy nie był po prostu „człowiek”, jak dla Protagorasa, ale „człowiek myślący”, a myśl ta miała być myślą obiektywną, jedynie i powszechnie prawdziwą.

Absolutnego racjonalistę, racjonalistę „monstrualnego” widział w Sokratesie Nietzsche i za to właśnie nienawidził go¹⁰. Zarzucał mu, że za pomocą racjonalizmu chciał zniwelować przyrodzone różnice między ludźmi; że reprezentował ideologię plebejską przeciw ideologii arystokratycznej. Cnota, do której wzywał jako do jedyne go celu człowieka, była zdaniem

⁸ J.A. de Condorcet, *Obraz postępu ducha ludzkiego*, 1793/94; przekł. pol. BKF, Warszawa 1957, s. 57.

⁹ Z. Łempicki, *Renesans, Oświecenie, Romantyzm*, Lwów 1923, oraz *Shaftesbury und der Irrationalismus*, „Studia Philosophica” 1937 (obie rzeczy wznowione w *Wyborze pism*, t. I, Warszawa 1966).

¹⁰ F.W. Nietzsche, *Sokrates und die griechische Tragödie*, 1871, wyd. 1933; *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872, wyd. 2 i 3 1878, 1886.

Nietzschego, pierwowzorem ascetycznej cnoty chrześcijańskiej. Patetycznemu duchowi greckiej tragedii, w której konflikt człowieka z losem był nieuchronny, ale też wielki, głębokiemu pesymizmowi „dionizyjskiemu” Sokrates przeciwstawił ideę harmonii i „teoretycznego optymizmu”, zgubną dla geniuszu helleńskiego. Dlatego był „nieszczęściem Grecji”.

Racjonalistyczna interpretacja postaci i dzieła Sokratesa, oparta w zasadzie na przekazie Platónskim, ale odrzucająca elementy apologetyczne i hagiograficzne oraz tendencje i rozwiązania pochodzące od samego Platóna, uwzględniająca problematykę szkół sokratycznych, która musiała być w pewnej mierze określona przez wspólny punkt wyjścia stanowiąc również pośrednie świadectwo o Sokratesie, wydaje się, jak staraliśmy się to wykazać, lepiej uzasadniona – ale „lepiej” to nie znaczy „dobrze”. Sprawa Sokratesa nie zakończyła się werdyktem ateńskich sędziów i nie jest zakończona do dziś – i to nie tylko z powodu ułomności naszych źródeł. Nawet gdyby piaski jakiejś pustyni odsłoniły wszystkie zaginione pisma sokratyków, pozwalając nam sprawdzić posiadane świadectwa, pozostałaby jeszcze otwarta sprawa interpretacji i oceny. Te źródła, których nam brakuje, posiadali starożytni, a mimo to Sokrates był także dla nich postacią kontrowersyjną.

Ale w tym labiryncie niepewności i domniemań jedna rzecz jest pewna: tak jak Sokrates był związany ze swoją epoką i nie mógłby żyć poza swoją współczesnością, tak też dalszy rozwój myśli związany był z działalnością Sokratesa. Ten człowiek, który chciał jako filozof nie tylko myśleć i nauczać, lecz żyć i umierać, który był, jak powie Marks, „wcieleniem filozofii”¹¹ – otrzymał od dziejów wprawdzie nie to zadośćuczynienie, które przepowiadał swoim sędziom w trybunale, nie rehabilitację ostateczną i uznanie raz na zawsze, ale zapłatę cenniejszą: pozostaje dla filozofii zawsze aktualnym problemem.

¹¹ Artykuł wstępny w numerze 179 „Kölnische Zeitung” (Marks – Engels, *Dziela*, t. I, Warszawa 1960, s. 109).

Wybór pism o Sokratesie



Sokrates (469–399 p.n.e.)

Zadanie filozofii. Troska o duszę. Indywidualizm.

Platon, *Fedon*

9B A–100 A

Fedon z Elidy opowiada pitagorejczykowi Echekratesowi o ostatniej rozmowie Sokratesa z uczniami i o jego śmierci. Dialog jest późny, przedstawia pitagorejskie i Platońskie poglądy na zagadnienie nieśmiertelności duszy.

W przytoczonym fragmencie Sokrates mówi swemu uczniowi, pitagorejczykowi Kebesowi, o swoim stosunku do dotychczasowych systemów filozoficznych oraz o tym, jak rozumie przedmiot i metodę filozofii. W tej ostatniej kwestii wypowiada częściowo pogląd nie swój, lecz Platona.

Posluchaj więc, Kebesie, co powiem. Bo ja za moich młodych lat szalone miałem pożądanie tej wiedzy, którą nazywają filozofią przyrody¹. Nadzwyczajne mi się to wydawało, znać przyczyny wszystkiego: dlaczego powstaje każda rzecz i czemu istnieć przestaje i przez co istnieje. I nierazem sobie głowę łamał, zastanawiając się naprzód ot choćby nad tym: czy jeżeli ciepło i zimno zgniłość jakąś zachwyci, jak mówili niektórzy, to wtedy żywe istoty z tego wyrastają?² I czy to krew jest tym, z pomocą czego myślimy³, czy powietrze⁴, czy ogień⁵, czy też żadne z tych, tylko to mózg dostarcza nam wrażeń słyszenia i widzenia, i wachania, a z nich powstawać ma pamięć i mniemanie,

¹ Filozofia przyrody – w oryg. *peri fýseos* historia, dosłownie: badanie przyrody.

² Aluzja do doktryny Archelaosa, wedle której ciepło i zimno przez „gnicie” wytworzyło muł czy szlam (*ilýs*), z którego powstały pierwsze istoty żywe.

³ „Czy to krew” – aluzja do Empedoklesa, dla którego krew, zwłaszcza w pobliżu serca, jako mieszanina najdoskonalsza jest głównym ośrodkiem postrzegania i myślenia.

⁴ „Czy powietrze” – aluzja do Diogenesa z Apollonii, który utrzymywał, że źródłem myślenia jest powietrze, ponieważ dzięki oddychaniu żyjemy, odbieramy wrażenia i myślimy.

⁵ „Czy ogień” – aluzja do Heraklita.

a z pamięci i mniemania, kiedy się to ustoi, tak samo robi się wiedza?⁶ I znowu zastanawiając się nad tym, jak te rzeczy niszcze ją i giną i co się na niebie dzieje i na ziemi, w końcu taki się wydałem samemu sobie do tych badań nieudolny, jak tylko być może.

Świadectwo ci podam wystarczające. Przedtem bowiem niejedno wiedziałem jasno, tak się przynajmniej mnie samemu zdawało i drugim, a wtedy od tych rozważań wszystkich tak jakoś ośleplem, że przestałem rozumieć i to, co mi się przedtem zdawało, że wiem o różnych rzeczach, a między innymi i o tym, przez co człowiek rośnie. To, zdawało mi się przedtem, dla każdego jest jasne, że przez jedzenie i picie. Bo skoro z pokarmów do mięsa przybędzie mięsa, a kościom przybędzie kości, i podobnie każdemu innemu składnikowi przybędzie tego, co mu pokrewne, wtedy kupka, zrazu mała, robi się z czasem duża i w ten sposób mały człowiek robi się wielkim. Tak mi się wtedy zdawało. No, co myślisz, nie w sam raz?

Owszem, jeśli o mnie chodzi – powiedział Kebes.

Weźże no i to jeszcze pod uwagę. Ja myślałem, że mi się słusznie zdaje, kiedy wysoki człowiek stanął obok małego i wydawał się od niego większy, a ja uważałem, że on go przewyższa właśnie głową, albo koń jeden drugiego. Albo weźmy przykład od tych jaśniejszy: dziesiątka mi się wydawała większa od ósemki przez to, że się dwójka do niej dołącza, a coś, co ma dwa łokcie, większe od tego, co ma jeden łokieć, przez to, że całą połową sterczy dalej niż tamto.

No a teraz, powiedział Kebes, co myślisz o tych rzeczach?

Dalcki jestem, na Zeusa – odparł Sokrates – od mniemania, żebym znał przyczyny tego wszystkiego; ja nawet tego nie jestem pewny, czy kiedy ktoś do jednego doda jeden, to czy wtedy się z tego jednego, do którego dodano, robi dwa, czy też dodane i to, do którego dodano, przez to złożenie razem jednego z drugim stają się dwa. No, bo dziwię się. Jak to, póki każde z nich było z osobna, oddzielone jedno od drugiego, wtedy każde było jedno i wtedy ich nie było dwa, a skoro się zbliżyły do siebie, to może to stało się przyczyną, że się ich zrobiło dwa: może to zbliżenie, to, że się tak blisko siebie znalazły. Ani w to uwierzyć nie umiem, że gdy coś jednego

⁶ Alkmaion z Krotony, filozof i lekarz z VI/V w. p.n.e. uczył, że siedliskiem myślenia jest mózg, do którego przechodzą kanalikami wszystkie wrażenia odbierane przez zmysły.

przeciąć, wtedy właśnie to przecięcie staje się przyczyną powstania dwóch. Bo wtedy zachodzi wprost przeciwna poprzedniej przyczyna powstania dwójki. W pierwszym wypadku dwójka powstawała dlatego, że się jedno zbliżało do drugiego i kładło jedno tuż przy drugim, a teraz znowu dlatego, że się jedno od drugiego oddala i oddziela. Ja już nawet i tego nie wmawiam w siebie, żebym wiedział, dlaczego robi się jeden, i w ogóle dlaczego cokolwiek powstaje albo ginie, albo istnieje. Oto wynik tego sposobu poszukiwania wiedzy. Toteż ja sobie inny sposób przyrządzam, bo ten mi nie odpowiada.

Usłyszałem raz, jak ktoś z jednej książki czytał – mówił, że to z Anaksagorasa⁷ – i powiadał, że to rozum (*noús*) jest tym, co porządkuje wszystko i jest przyczyną wszystkiego. Ta przyczyna podobala mi się i wydawało mi się, że to jakoś tak dobrze się składa, żeby rozum był przyczyną wszystkiego. I sądziłem, że jeśli to tak jest, jeśli rozum jest tym, co porządkuje, to porządkuje wszystko pięknie i wszystko tak układa, żeby było jak najlepiej. Więc jeżeliby ktoś chciał znaleźć przyczynę czegokolwiek, jego powstania, jego śmierci czy jego istnienia, ten powinien się dowiedzieć, jak temu czemuś najlepiej jest istnieć lub czegoś doznawać, czy coś sprawiać. Wobec tego, niczego innego nie wypada szukać człowiekowi ani w tym, ani w odniesieniu do innych rzeczy, jak tylko tego, co jest najlepsze i najdoskonalsze. A jeżeli to będzie wiedział, będzie też wiedział, co jest gorsze, bo przecież jedna i ta sama wiedza dotyczy jednego i drugiego.

Otóż tak sobie rachowałem i cieszyłem się myśląc, że sobie znalazł mistrza, który mnie pouczy o przyczynie wszystkiego w sposób dostępny dla mego rozumu: Anaksagorasa. On mi naprzód powie, czy ziemia jest płaska, czy kulista⁸, a jak mi to powie, to mi też wywiedzie przyczynę tego, konieczność wykazując, co jest lepsze i że lepiej było dla ziemi, żeby była taka, a nie inna. I jeśli mi powie, że ziemia znajduje się w środku, to jeszcze mi prócz tego dowiedzie, że położenie centralne było dla niej lepsze. Jeżeliby mi to wyjaśnił, gotów

⁷ Wielu uczonych (m.in. J. Burnet, L. Robin) sądzi, że tym, który czytał Sokratesowi Anaksagorasa, był Archelaos, i że słowa te stanowią dowód, iż Sokrates był uczniem Archelaosa. – Wydaje się jednak, że z tej wzmianki wniosek taki nie wynika (por. s. 17); gdyby Platon miał na myśli Archelaosa, mógłby go nazwać po imieniu, tak samo jak Anaksagorasa.

⁸ Że ziemia jest kulista, uważali pitagorejczycy i Parmenides.

byłem już się nie oglądać za innym rodzajem przyczyny. Naturalnie także i o słońcu gotów byłem przyjąć takie samo wyjaśnienie, i o księżycu, i o innych gwiazdach, w jakim stosunku do siebie zostają ich prędkości i obroty, i inne stany, i o ile lepiej jest, żeby każde z nich działało tak, jak działa, i doznawało tego, czego doznaje. Ani bowiem na chwilę nie byłbym przypuszczał, żeby on, naprzód stwierdziwszy, że rozum wszystkie te rzeczy pięknie uporządkował, potem miał im inną jakąś przyczynę narzucić niż ta, że jest najlepiej, aby one były tak, jak są. I sądziłem też, że jak będzie podawał przyczynę tego czy owego z osobna i wszystkiego razem, to wyjaśni również, co jest najlepsze dla każdej rzeczy oddzielnie i dla wszystkich razem. Nie byłbym tej nadziei oddał za żadne skarby, więc bardzo poważnie i serio chwyciłem się jego pism i zacząłem je czytać na gwałt, żeby się jak najprędzej dowiedzieć, co jest dobre, a co złe.

Ale w miarę jak posuwałem się naprzód w lekturze, coraz dalej, przyjacielu, odlatuje ta cudna nadzieja. Widzę bowiem, że ten człowiek do niczego nie używa rozumu (*nouís*) ani porządku wszechrzeczy nie przypisuje żadnym innym przyczynom, lecz wszystko tłumaczy za pomocą powietrza, eteru, wody i innych przyczyn równie dziwacznych⁹. Zupełnie takie zrobił na mnie wrażenie, jak gdyby ktoś na przykład mówił, że Sokrates wszystko, co robi, robi rozumem, a potem by jął z osobna podawać przyczyny wszystkiego, co robię, i mówił naprzód, że dlatego teraz tu siedzę, że moje ciało składa się z kości i ścięgien, a kości są sztywne i stawami ze sobą połączone, ścięgna zaś mogą się napinać i opadać, a obejmują kości naokoło wraz z mięsem i błoną, która je łączy. Więc ponieważ kości są zawieszane w stawach, ścięgna, kurcząc się i opadając, pozwalają mi teraz zginać członki i dla tej to przyczyny ja tutaj zgięty siedzę. A znowu to, że z wami teraz rozmawiam, innymi jakimiś przyczynami w tym rodzaju gotów by tłumaczyć, odwołując się do głosów i zmian w powietrzu, i wrażeń słuchowych, i niezliczonych innych tego rodzaju przyczyn, a zapominając podać przyczyny prawdziwe, a mianowicie to, że skoro się Ateńczykom wydało lepszym skazać mnie na śmierć, to dlatego się i mnie znowu wydaje lepszym tutaj siedzieć

⁹ Sokrates zarzuca tu Anaksagorasowi materializm i determinizm. Jest to zarzut raczej Platona niż Sokratesa – por. podobną krytykę Anaksagorasa w *Prawach* (976 B–C), gdzie Sokrates już nie występuje.

i sprawedliwszym zostać na miejscu i ponieść karę, jaką mi wymierzili. Bo, dalipies, myślę, że dawno by te ścięgni i te kości były gdzieś w Megarze czy między Bcotami¹⁰, dokąd by je poniosło mniemanie o tym, co jest najlepsze, gdybym ja sam nie uważał za rzecz sprawiedliwszą i piękniejszą, zamiast uciekać, poddać się państwu i ponieść karę, którą mi wymierzono.

Więc tamtego rodzaju przyczyny podawać bardzo jest niemądrze. Jeśliby ktoś powiedział, że nie mając tego wszystkiego, tych kości i ścięgien, i co tam innego mam jeszcze, nie byłbym w stanie zrobić tego, co mi się podoba, miałby słuszność. Ale powiedzieć, że ja dlatego i przez to robię to, co robię, i że przez to się rozumem kieruję, a nie przez to, że wybieram to, co najlepsze, to byłaby wielka lekkomyślność w posługiwaniu się słowami. To by dowodziło, że nie umie się rozróżnić, że czymś innym jest prawdziwa przyczyna, a czymś innym to, bez czego przyczyna nie mogłaby być przyczyną¹¹. Mam wrażenie, że właśnie to drugie wielu ludzi, jakoby po ciemku macając, nazywa przyczyną, choć ta nazwa czemu innemu przynależy. [...]

Więc kiedy mi tej [prawdziwej] przyczyny brakło i ani sam jej dojąć, ani się o niej od drugiego nauczyć nie mogłem – to może chcesz, Kebesie, żebym ci opowiedział, jakem się to po raz drugi wybrał na wyprawę w poszukiwaniu przyczyny?

– Ależ bardzo nawet – powiada – bardzo chcę.

– Otóż wydaje mi się – powiada Sokrates – później, kiedym się zniechęcił do spoglądania na sam byt, żem się powinien strzec, aby mnie nie spotkało to, co się przytrafia ludziom, którzy w czasie zaćmienia patrzą na słońce. Niejeden sobie przy tym oczy psuje, chyba że tylko w wodzie albo w czymś podobnym obraz słońca ogląda. Coś takiego wzięłem i ja pod rozwagę i zacząłem się bać, żeby mi dusza całkiem nie oślepla, jeżeli będę na rzeczy patrzył oczyma

¹⁰ W Megarze u Euklidesa schroniła się po śmierci Sokratesa część jego uczniów, m.in. Platon. Beocją była ojczyzną Simmiasza i Kebesa, pitagorejskich przyjaciół Sokratesa. Platon chce więc pokazać, że także w tych krajach, nie tylko we wspomnianej w *Kritonie* Tesalii, będącej najczęściej azylem dla oligarchów, mógł filozof znaleźć schronienie.

¹¹ Odróżnienie przyczyny „prawdziwej” (*aition, aitiá*) i warunków jej działania (*synaitía*), konieczności duchowej i mechanicznej – to już elementy idealistycznej metafizyki i kosmologii Platońskiej (por. *Timajos* 46, *Prawa* X 897 B, *Rajdros* 245 D–E).

i każdym zmysłem po kolei będę próbował ich dotykać. Więc wydało mi się, że trzeba się uciec do słów (*lógoi*)¹² i w nich rozpatrywać prawdę tego, co istnieje. Być może, ta przenośnia moja trochę kuleje, bo ja wcale nie przyznam, żeby ten, kto byt rozpatruje w słowach, bardziej go oglądał w podobiznach niż ten, kto go doświadcza rzeczywiście.

Więc tak; tędy ci ja poszedłem i w każdym wypadku zakładam jakieś słowo (*lógos*), które oceniam jako najmocniejsze, i cokolwiek mi się wyda z nim zgodne, to przyjmuję za prawdę, czy to o przyczynę chodzi, czy o cokolwiek innego, a co się nie zgadza, to uważam za nieprawdę.

Platon, *Gorgiasz*

471 D–476 A, 479–482 C, 484 C–488 B

Akcja ma się toczyć w czasie sławnego poselstwa Gorgiasza w Atenach, a więc w roku 427. – Ale są też w dialogu właściwe Platonowi anachronizmy (Sokrates był prytanem dopiero w roku 406, Archelaos, tyran macedoński, zdobył władzę w roku 413, „Antiope” Eurypidesa, cytowana przez Kalliklesa, była wystawiona dopiero w ostatnich latach wojny peloponeskiej). Sokrates rozmawia o wartości retoryki i o tym, na czym polega prawdziwe dobro i szczęście, z Gorgiaszem, z jego uczniem Polosem i z Kalliklesem, który zapewne – choć nie wszyscy uczeni są co do tego zgodni – nie jest postacią historyczną: ma wiele rysów sofisty Trazymacha (który występuje w „Państwie”) i pewne rysy Kritiasza. Obecny w czasie dyskusji wierny Chajrefont nie bierze w niej aktywnego udziału.

SOKRATES: Ja ciebie już na początku dyskusji, Polosie, chwaliłem, że mi się wydajesz doskonale przygotowany na retora, a do ćwiczeń w dyskusji musiałeś się mniej przykładać. I teraz to ma być ta mowa, którą by mnie i dziecko potrafiło przekonać, i ty sam niby to teraz, jak ci się wydaje, zbiłeś tą mową moje twierdzenie, że zbrodniarz nie

¹² *Lógoi* oznaczają tu nie tylko słowa, lecz pojęcia; cały ten ustęp, w pewnej mierze zgodny z nauką Sokratesa (badanie rzeczywistości poprzez słowa, pojęcia, ale rzeczywistości społecznej i etycznej), nawiązuje do Platońskiej teorii idei: byt prawdziwy, w sensie metafizycznym i ontologicznym, można oglądać nie zmysłami, lecz – jako idee.

jest szczęśliwy? Ależ skądże znowu, kochanie! Doprawdy, ja się ani na jedno z tego, co ty mówisz, nie zgadzam.

POŁOS: Bo nie chcesz, ale myślisz tak samo, jak i ja.

SOKRATES: Duszo poczciwa, tymnie retorycznie próbujesz zbić tak, jak ci w sądach, którym się zdaje, że kogoś przekonują. Przecież i tam niejednemu się zdaje, że drugiego przekonał, kiedy na świadectwo swoich słów świadków wielu dostarczy, i to ogólnie poważanych, podczas gdy przeciwnik na jednego się jakiegoś powołuje albo i żadnego. Ale taki dowód nie jest nic wart w obliczu prawdy. I niejednego, bywa, zmogą fałszywe świadectwa jednostek licznych i uchodzących za nie byle co. I teraz temu, co ty mówisz, przyświadczą bez mała wszyscy Ateńscy, i obcy, jeżeli mi zechcesz świadkami wykazywać, że nie mówię prawdy. Przyświadczą ci, jeżeli zechcesz, Nikiasz, syn Nikeratosa, razem ze swymi braćmi, których trójnogi szeregiem stoją w gaju Dionizosa, a jeżeli chcesz, to Aristokrates, syn Skeliosa, który znowu w Delfach ma to piękne wotum, a jeżeli chcesz, to cały dom Peryklesa czy inna familia, którą byś sobie chciał z tutejszych wybrać. A ja się z tobą nie zgodzę, chociaż jestem sam jeden. Bo mnie nie zmuszasz do tego, tylko licznych fałszywych świadków przeciwko mnie stawiasz i chcesz mnie wyzuć z moich dóbr i z prawdy. A ja, jeżeli ciebie jednego jedynego nie postawię na świadka, który by się zgadzał na to, co mówię, to uważam, że mi się nic godnego zastanowienia nie udało w tej kwestii, o której mówimy. A myślę, że i tobie, jeżeli ja ci sam jeden nie przyświadczę – a ty tym innym wszystkim dasz pokój.

Jest niby i taki sposób dowodzenia, jaki ty uważasz za właściwy i innych wielu, ale jest i drugi, który ja wolę. Więc porównajmy je i zobaczmy, czy się czymś różnią od siebie.

Tożci to, o co się różnimy, to zgoła niemała rzecz, ale to jest po prostu coś, o czym wiedzieć jest rzeczą najpiękniejszą, a nie wiedzieć rzeczą zgoła haniebną. Główna rzecz w tym: albo się wie, albo się nie wie, kto jest szczęśliwy, a kto nie. I stąd najpierw – teraz się właśnie o tym mówi – ty twierdzisz, że może być szczęśliwym człowiek, który krzywdy wyrządza i jest zbrodniarzem, skoro Archelaosa masz za zbrodniarza, a uważasz go za szczęśliwego. Nieprawdaż więc: przyjmujemy, że takiego jesteś zdania?

POŁOS: Tak jest.

SOKRATES: A ja mówię, że to być nie może. I to jest pierwszy punkt sporny. A teraz dalej. Czy zbrodniarz będzie szczęśliwy, jeśli go spotka sprawiedliwość i kara?

POLOS: Bynajmniej. Przecież wtedy byłby największym nieszczęśliwym.

SOKRATES: A tylko jeśli kara nie spotka zbrodniarza, to, wedle twego zdania, on będzie szczęśliwy?

POLOS: Tak twierdzę.

SOKRATES: A podług mego zdania, Polosie, zbrodniarz i krzywdiciel nieszczęśliwym będzie w każdym wypadku, ale większym wtedy, jeżeli go nie dotknie sprawiedliwość i on nie poniesie kary za zbrodnię; mniejszym zaś nieszczęśliwym wtedy, jeżeli poniesie karę i dostąpi sprawiedliwości z ręki bogów i ludzi.

POLOS: Nonsensy, doprawdy, Sokratesie, chcesz twierdzić.

SOKRATES: Spróbuję i ciebie, przyjacielu, doprowadzić do tego, żebyś to samo mówił, co i ja. Mam cię przecież za przyjaciela. Otóż teraz różnimy się tylko na tym punkcie. Zobaczże i sam. Ja powiedziałem przedtem, że krzywdy wyrządzać jest gorzej niż ich doznawać.

POLOS: Tak jest.

SOKRATES: A ty, że doznawać?

POLOS: Tak.

SOKRATES: I o zbrodniarzach powiedziałem, że są nieszczęśliwymi i tyś mnie przekonał, że nie?

POLOS: Tak, na Zeusa.

SOKRATES: Tak ci się przynajmniej zdaje, Polosie.

POLOS: Ale mi się prawdziwie zdaje, chyba.

SOKRATES: A tyś o zbrodniarzach mówił, że są szczęśliwi, jeśli nie ponoszą kary.

POLOS: Tak jest.

SOKRATES: A ja powiadam, że to najwięksi nieszczęśliwcy, a ci, którzy karę ponoszą, to mniejsi. Chcesz i to zbijać?

POLOS: Ach, Sokratesie, to jeszcze trudniej zbić niż tamto.

SOKRATES: O nie, Polosie; to nawet niemożliwe; bo prawdy nigdy zbić nie można.

POLOS: Jak mówisz? Jeżeli kogoś, kto zbrodniczymi sposobami dążył do władzy tyrańskiej, schwytają, wezmą go z więzienia na tortury, zrobią z niego rzezańca, wypalą mu oczy, zaczną go dręczyć

i hańbić w niezliczone sposoby i każą mu patrzeć na męki i hańbę jego dzieci i żony, a w końcu go na krzyż wbiją albo smołą obleją i spalą – to ten będzie szczęśliwszy, niż gdyby tego uniknął, wstał na tron tyrana, władał państwem aż do śmierci i robił, co chciał, a zazdrościliby mu i nazywaliby go szczęśliwym współobywatel i ludzie z obcych stron? Tego, powiadasz, niepodobna zbić żadną miarą?

SOKRATES: Teraz znowu strachy pokazujesz, chwacki Polosie, a nie przekonywasz. Przed chwilą powoływałeś się na świadków. A jednak przypomnij mi jeden drobiazg. Jeśli kogoś, kto zbrodniczymi sposobami, powiedziałeś?

POLOS: Ja, tak.

SOKRATES: A to szczęśliwszym nigdy nie będzie żaden z tych dwóch ani ten, który się zbrodniczymi sposobami dorwał tyranii, ani ten, którego schwytano. Bo między dwoma nieszczęśnikami niepodobna znaleźć szczęśliwszego. Ale większy nieszczęśnik ten, któremu się udało przemknąć i zostać tyranem. Cóż to, Polosie, ty się śmiejesz? To może znowu pewien rodzaj dowodu: kiedy ktoś coś powie, śmiać się zamiast zbijać?

POLOS: A cóż ty myślisz, Sokratesie, że nie jesteś zbity na całej linii, kiedy mówisz takie rzeczy, których by nie przyznał żaden człowiek? No, przecież, zapytaj kogoś z tych tutaj.

SOKRATES: Polosie, ja nie jestem politykiem; ot, zeszłego roku los na mnie padł do Wielkiej Rady; kiedy służba przyszła na moją grupę i mnie wypadło zarządzić głosowanie, ośmieszyłem się i nie umiałem zarządzić głosowania¹³. Więc i teraz nie każ mi zarządzać głosowania między obecnymi, ale jeżeli nie masz lepszego dowodu niż ten, to, jak przed chwilą mówiłem, mnie samemu udziel głosu, żebym spróbował dowodu, jaki ja uważam za potrzebny. Bo ja na swoje słowa umiem jednego tylko świadka postawić: tego, do którego mówię, a o innych nie dbam, i jednemu umiem kazać głosować, a z szerokimi kołami nawet nie gadam. Więc zobacz, czybyś nie zechciał dać mi sposobności do obrony i odpowiadać na pytania. Bo ja doprawdy myślę, że i ja, i ty, i inni ludzie uważają, że wyrządzać krzywdy to rzecz gorsza, niż je znosić, a uniknąć kary rzecz gorsza, niż ją ponieść.

¹³ Por. s. 41.

POLOS: A ja twierdzę, że ani ja tak nie uważam, ani żaden inny człowiek. A ty wolałbyś doznać raczej krzywdy niż ją wyrządzić?

SOKRATES: Tak, i ty tak samo, i wszyscy inni.

POLOS: O, wcale nie! Ani ja, ani nikt inny.

SOKRATES: Więc będziesz odpowiadał, nieprawda?

POLOS: Ależ owszem; przecież chcę wiedzieć, co też ty powiesz.

SOKRATES: No to powiedz mi, a będziesz wiedział; więc tak, jak bym cię od początku pytał: co ci się wydaje, Polosie, gorsze, wyrządzać krzywdy, czy ich doznawać?

POLOS: Mnie – doznawać.

SOKRATES: A co bardziej brzydkie? Wyrządzać krzywdy, czy ich doznawać? Odpowiedz.

POLOS: Wyrządzać.

SOKRATES: Nieprawdaż, więc i gorsze, jeśli brzydsze.

POLOS: Wcale nie.

SOKRATES: Rozumiem, ty nie uważasz za jedno i to samo tego, co piękne, i tego, co dobre, oraz tego, co złe i tego, co brzydkie.

POLOS: Nie; zgoda.

SOKRATES: A cóż na przykład to: Wszystko, co piękne, jak ciała i barwy, i kształty, i głosy, i zajęcia, nazywasz za każdym razem pięknymi, nie mając względu na nic? Ot, naprzód ciała piękne, czyż nie bądź to ze względu na ich użytek nazywasz pięknymi; na ten, do którego się każde nadaje, do tego celu, albo ze względu na przyjemność jakąś, jeśli daje radość w oglądaniu tym, którzy na nie patrzą? Czy masz coś poza tym do powiedzenia o pięknie ciała?

POLOS: Nie mam.

SOKRATES: Nieprawdaż, i wszystko inne tak samo; i kształty, i barwy: albo ze względu na przyjemność pewną, albo ze względu na pożytek, albo ze względu na jedno i drugie nazywasz pięknym?

POLOS: Ja – tak.

SOKRATES: A czy i głosy, i to co do muzyki wszystko, tak samo?

POLOS: Tak.

SOKRATES: I tak samo to, co z prawami w związku i z zajęciami; to przecież nie poza tymi względami jest piękne, tylko albo jest pożyteczne, albo przyjemne, albo jedno i drugie.

POLOS: Zdaje mi się.

SOKRATES: A czyż i piękność nauk nie w tym samym?

POLOS: Owszem. I ty teraz pięknie rzecz określasz, Sokratesie, kiedy za pomocą przyjemności i korzyści określasz piękno.

SOKRATES: Nieprawdaż, a brzydota to coś przeciwnego: to coś bolesnego i szkodliwego?

POLOS: Z konieczności.

SOKRATES: A więc, jeśli z dwóch rzeczy pięknych jedna jest piękniejsza, to albo pod jednym z tych dwóch względów przewyższa drugą, albo pod oboma, i dlatego jest piękniejsza, albo jako przyjemność, albo jako pożytek, albo jako jedno i drugie.

POLOS: Owszem, tak.

SOKRATES: A kiedy z dwóch rzeczy brzydkich jedna jest brzydsza, to albo bólem, albo szkodliwością przewyższa drugą i dlatego jest brzydsza. Nie musi tak być?

POLOS: Tak.

SOKRATES: A proszę cię. Jak się to teraz mówiło o zadawaniu krzywd i doznawaniu? Czyżeś nie mówił, że doznawanie krzywd jest gorsze, a wyrządzanie brzydsze?

POLOS: Mówilem.

SOKRATES: Nieprawdaż, jeśli wyrządzanie brzydsze jest niż doznawanie krzywd, to albo jest bardziej bolesne i bólem przewyższa tamto i dlatego jest brzydsze, albo szkodliwością, albo jednym i drugim? Czyż tak nie musi być?

POLOS: Jakżeby nie?

SOKRATES: Więc naprzód zobaczmy, czy bólem góruje wyrządzanie krzywd nad ich doznawaniem i czy cierpią więcej zbrodniarze niż ich ofiary?

POLOS: Ależ nigdy, Sokratesie!

SOKRATES: Więc ono bólem nie góruje.

POLOS: Pewnie, że nie.

SOKRATES: Nieprawdaż, że jeśli bólem nie, to i pod oboma względami równocześnie także górować nie może?

POLOS: No, chyba nie.

SOKRATES: Nieprawdaż, zostaje tylko to drugie?

POLOS: Tak.

SOKRATES: Szkodliwość?

POLOS: Zdaje się.

SOKRATES: Nieprawdaż? Więc szkodliwością góruje wyrządzanie krzywd nad doznawaniem i dlatego jest gorsze?

POLOS: Widocznie tak.

SOKRATES: A prawda, że i wielu innych ludzi, i ty zgodziłeś się ze mną poprzednio, że brzydsze jest wyrządzanie krzywd niż doznawanie?

POLOS: Tak.

SOKRATES: A teraz ono okazało się bardziej szkodliwym?

POLOS: Zdaje się.

SOKRATES: Więc czy ty byś wolał raczej to, co bardziej szkodliwe i brzydkie, niż to, co mniej? Nie bój się odpowiedzieć, Polosie; nic ci się złego nie stanie; odważnie się rozumowi (*tó lógo*), niby lekarzowi, oddaj, odpowiadając, i albo przyznaj, albo nie: to, o co pytam.

POLOS: Więc ja bym nie wolał, Sokratesie.

SOKRATES : A może jakiś inny człowiek?

POLOS: Nie wydaje mi się, wedle tego toku myśli.

SOKRATES: A więc ja prawdę mówilem, że ani ja, ani ty, ani żaden inny człowiek nie wolałby raczej krzywdy wyrządzać, niż ich doznawać. Bo to jest gorzej.

POLOS: Widocznie.

SOKRATES: Otóż widzisz, Polosie; porównaj jeden dowód z drugim, jaki ten zgoła inny; z tobą się wszyscy inni zgodzali, oprócz mnie, a mnie ty wystarczasz sam jeden i jako opinia zgodna, i jako świadectwo; ja tobie jednemu każę głosować, a o innych mniejsza.

Więc tak, to byśmy już mieli.

[.....]

SOKRATES: Czyż więc nie wynikło, że największym złem jest niesprawiedliwość i wyrządzanie krzywd?

POLOS: Tak wypadło.

SOKRATES: A uwolnieniem się od tego zła okazało się ponoszenie kary?

POLOS: Chyba tak.

SOKRATES: A nieponoszenie kary, to trwanie zła?

POLOS: Tak.

SOKRATES: A więc drugim co do wielkości złem jest wyrządzanie krzywd. A bezkarność zbrodniarza to ze wszystkich największe i pierwsze zło.

POLOS: Widocznie.

SOKRATES: Czyżesmy się nie spierali, przyjacielu? Tyś szczęśliwym nazywał Archelaosa, który największe zbrodnie popełnił, a żąd-

nej kary nie poniósł, a ja byłem zdania przeciwnego, że czy to Archelaos, czy ktokolwiek inny zbrodnię popełnia, a kary nie ponosi, temu wypada być nieszczęśnikiem przed innymi ludźmi i zawsze większy nieszczęśnik ten, co wyrządza krzywdy, niż ten, co ich doznaje, i ten którego kara nie spotyka, niż ten, który ją poniesie? Czyż nie to mówiłem?

POLOS: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż? Wykazało się, żem prawdę mówił?

POLOS: Teraz widać.

SOKRATES: No to dobrze; ale jeżeli to prawda, Polosie, to gdzież jest ten wielki pożytek z retoryki? Bo, wedle tego, na cośmy się teraz zgodzili, to każdy sam siebie najwięcej strzec powinien, żeby krzywdy nikomu nie wyrządził, bo będzie w sobie miał tyle zła. Czy nie?

POLOS: A tak.

SOKRATES: A jeśliby komu wyrządził czy on sam, czy ktoś inny z tych, na których mu zależy, to on sam dobrowolnie powinien iść tam, gdzie jak najprędzej karę poniesie; do sędziego się powinien śpieszyć, jakby do lekarza, aby w nim nie zastarzała choroba niesprawiedliwości, nie przejadła mu duszy do cna, do nieuleczalności. Czy jak powiemy, Polosie, jeśli stoimy przed tym, na cośmy się przedtem zgodzili? Czyż nie oczywiście w ten tylko sposób to się będzie z tamtym zgadzało, a inaczej nie?

POLOS: No, cóż innego powiemy, Sokratesie?

SOKRATES: Więc na to, żeby bronić zbrodni własnej albo rodziców, albo przyjaciół, albo dzieci, albo ojczyzny niesprawiedliwej, na to się nam wymowa zgola nie przyda, Polosie; chybaby raczej mógł ktoś przyjąć, że przeciwnie: skarżyć potrzeba przede wszystkim na siebie, a potem i na rodzinę, i przyjaciół, i na innych, o ile by ktoś z bliskich zbrodnię miał popełnić, i nie ukrywać przestępstwa, ale je na światło wydobywać, aby winny poniósł karę i ozdrowiał; i trzeba zmuszać siebie i drugich do tego, żeby się nie bać, ale z zamkniętymi oczami i odważnie oddawać się karzącej sprawiedliwości niby lekarzowi, który tnie i wypala, mieć tylko dobro i piękno na oku, a nie brać w rachubę bólu; jeśliby przestępstwo zasługiwało na plagi, to nadstawiać grzbietu, a jeśli na więzienie, to brać kajdany, a jeśli na grzywnę, to płacić, a jeśli na wygnanie, to iść, a jeśli na śmierć, to umierać, i samemu być pierwszym oskarżycielem i siebie samego, i swoich najbliższych, i do tego celu posługiwać się retoryką, żeby

się wyjawily ich przestępstwa, a oni się pozbyli największego zła: niesprawiedliwości. Powiemy tak, Polosie, czy nie powiemy?

POLOS: To sensu nie ma, doprawdy, Sokratesie, tak mi się zdaje, ale z tym, co przedtem, pewnie ci się zgadza.

SOKRATES: Nieprawdaż, więc albo tamto odpaść musi, albo to koniecznie wyniknie?

POLOS: Tak, to tak jest.

SOKRATES: A odwracając rzecz na drugą stronę, to znowu, jeżeliby trzeba komuś zaszkodzić, czy nieprzyjacielowi, czy komu tam, to tylko o to dbać należy, żeby on przypadkiem przez jakiegoś wroga nie został skrzywdzony; bo tego potrzeba się strzec; ale jeśli nieprzyjaciel skrzywdzi kogoś innego, to trzeba się wszelkimi sposobami starać i czynem, i słowem, żeby nie poniósł kary i nie przyszedł przed sędziego. A gdyby przyszedł, to robić, co tylko można, żeby go kara nie spotkała, ale żeby uciekł, albo jeżeliby był złota ukradł, żeby go nie oddawał, ale wydał na siebie i swoich, niesprawiedliwie i bezbożnie, a jeżeliby zbrodnię gardłową popełnił, żeby nie umarł; o, to nigdy; niechby nieśmiertelny był w swojej zbrodni, a jeśli nie, to niech przynajmniej jak najdłużej żyje w tym stanie. Do takiego celu, Polosie, retoryka wydaje mi się przydatna; bo jeśli kto nie ma zamiaru nikomu krzywdy wyrządzać, to ona mu się chyba nie na wiele przyda, jeśli się ona w ogóle na cokolwiek przyda, chociaż dotychczas żadnegośmy z niej pożytku nie znaleźli.

KALLIKLES: Proszę cię, Chajrefontie, czy Sokrates to serio mówi, czy żartem?

CHAJREFONT: Mnie się zdaje, Kalliklesie, że w najwyższym stopniu serio. Ale najlepiej jego samego zapytać.

KALLIKLES: Na bogów, ja tego właśnie pragnę. Sokratesie, proszę cię, powiedz mi, czy mamy to teraz uważać za słowa serio, czy na żarty? Bo jeżeli to serio mówisz i jeżeli to przypadkiem prawda, co powiadasz, to chyba nic innego, tylko nasze życie płynie na odwrót, życie ludzkie; i my robimy, zdaje się, wszystko akurat na odwrót niż potrzeba.

SOKRATES: Mój Kalliklesie. Gdyby uczucia ludzkie, przy całej swojej odmienności u różnych ludzi, nie były do siebie jakoś podobne, gdyby każdy z nas jakiegoś jemu tylko właściwego uczucia doznawał, innego niż inni ludzie, niełatwo byłoby drugim okazać, czego

sami doznajemy. Mówię to z uwagi na okoliczność, że właśnie ja i ty przeżywamy jedno i to samo uczucie: każdy z nas kocha się w dwóch. Ja w Alkibiadesie, synu Kleiniasza, i w filozofii, a ty w demosie ateńskim i w Demosie synu Pylilampa¹⁴. Otóż nieraz uważam, że chociaż jesteś człowiek tęgi, to jednak, cokolwiek powie twój ukochany i jakkolwiek powie, że się rzeczy mają, ty nie umiesz powiedzieć, że nie, tylko się kręcisz na wszystkie strony. Na zgromadzeniu, jeżeli coś mówisz, a demos ateński powie, że nie tak jest, obracasz się na miejscu i mówisz to, czego on chce, i tak samo w stosunku do syna Pylilampa, tego pięknego, czegoś podobnego doznajesz. Chęciom i słowom kochanków nie umiesz się sprzeciwić, tak że gdyby ktoś kiedy słyszał to, co pod ich wpływem mówisz, i dziwiłby się, jakie to głupie, to byś mu może powiedział, gdybyś chciał prawdę mówić, że jak długo ktoś twoich kochanków nie zmusi, żeby tak mówić przestali, to i ty nie przestaniesz tak mówić. Otóż uważaj, że i ode mnie musisz podobnych rzeczy słuchać, i nie dziw się, że ja to mówię, tylko spraw, żeby filozofia, moja ukochana, te słowa mówić przestała. Bo ona, przyjacielu miły, mówi zawsze to, co dziś ode mnie słyszysz, i jest mi w porównaniu do innych kochanków znacznie mniej kapryśna. Bo syn Kleiniasza, ten tutaj, dziś jest tego zdania, a jutro innego; filozofia zawsze jednego. A mówi rzeczy, którym ty się teraz dziwisz; a sam byłeś przy tym, jak mówiła. Więc albo ją przekonaj, że nie jest tak, jak ja mówię, że wyrządzenie krzywd ani bezkarność zbrodniarza nie jest największym na świecie złem, albo – jeśli jej na tym punkcie nie przekonasz – to, na psa, boga Egipcjan, nie zgodzi się z tobą Kallikles, Kalliklesie, ale będzie między nim a tobą rozdzwięk przez całe życie. A przecież zdaje mi się mężu dzielny, że wołałbym, niechby mi raczej lira była niestrojna i fałszywie brzmiała, niechby tam raczej chór, któremu bym przodował, niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała i twierdziła przeciwnie niż ja, aniżeli bym ja sam, jedną jednostką będąc, miał nosić w sobie rozdzwięk wewnętrzny i sprzeczne myśli wygłaszać [...]

¹⁴ Jest tu w oryginale gra słów: *démos* – lud i Demos, syn Pylilampa, przyjaciela Peryklesa i ojczyma Platona, młodzieniec słynny z urody podobnie jak jego ojciec.

W dalszym ciągu Kallikles, polemizując z tezą Sokratesa, że gorzej jest dla człowieka krzywdę wyrządzać niż krzywdy doznawać, wygłasza słynną pochwałę prawa silniejszego. Siła jest prawem. Z natury raczej ma silniejszy, zarówno w przyrodzie, jak i w stosunkach społecznych. To tylko prawa stanowione przez ludzi słabych, którzy mimo że liczniejsi, nie obroniliby się przed jednostkami silnymi i z natury predestynowanymi do rządzenia, nazywają prawo siły bezprawiem i zbrodnią i bronią się przed nim za pomocą sankcji karnych i moralnych.

KALLIKLES: [...] Otóż prawda tak wygląda. Zrozumiesz to, jeżeli się do większych rzeczy weźmiesz, a filozofii dasz już raz pokój. Bo filozofia to, wiesz, Sokratesie, rzecz wcale miła, jeśli się nią ktoś w miarę pobawi za młodu. Ale jeśliby kto w niej tkwił dłużej, niż potrzeba, to gotowe zepsucie człowieka. Bo gdyby nawet miał naturę dzielną, to jeśliby zbyt długo w życiu filozofował, żadną miarą nie nabędzie doświadczenia w niczym z tych rzeczy, z którymi musi być obyty każdy, kto ma zostać dobrym i pięknym, i zaszczytnie znanym obywatelem. Nie nabiera się przecież żadnego doświadczenia w zakresie praw, wedle których płynie życie w państwie, nie nabiera się wprawy w słowach, których potrzeba w obcowaniu i w stosunkach z ludźmi i prywatnych, i publicznych – w ogóle: znajomość życia zanika wtedy w zupełności. I niech się który weźmie do jakiegokolwiek czynności publicznej czy prywatnej, robi się śmieszny, zupełnie tak samo, jak wyobrażam sobie, śmieszny będzie polityk, gdyby przyszedł na wasze dyskusje i roztrząsania.

Wychodzi na to, co Eurypides powiada:
Świetny jest każdy w tym i do tego ciągnie,
i na to też najwięcej godzin w dniu poświęca,
w czym siebie sam przewyższa niewątpliwie¹⁵.

A w czym jest lichy, od tego ucieka i wygaduje na to, a to drugie chwali pod wpływem miłości własnej; ma wrażenie wtedy, że sam siebie chwali.

Otóż mnie się zdaje, że najśluszniej jest skosztować jednego i drugiego. Filozofii o tyle, o ile ze względu na wykształcenie pięknie jest mieć z nią coś wspólnego, i nic złego, jeżeli chłopak filozofuje.

¹⁵ Cytat z *Antiope*, nie zachowanego dramatu Eurypidesa, z którego szczególnie znana była dyskusja między braćmi Amfionem i Zetosem, synami Antiope i Zeusa, na temat, co jest więcej warte: życie człowieka czynu (taki jest Zetos) czy poety, artysty (takim typem jest Amfion).

Ale jeśliby starszy człowiek ciągle jeszcze filozofował, to robi się rzecz śmieszna, Sokratesie, i na mnie człowiek filozofujący robi zupełnie takie wrażenie, jak ten, co się jąka i sepleni, i zabaweczki potrzebuje. Bo jeżeli widzę małe dziecko (któremu przystoi tego rodzaju rozmowa) i ono się jąka, sepleni i potrzebuje zabawki, to przyjemnie mi i wydaje mi się to miłe i szlachetne, swobodne i odpowiednie do wieku dziecka; przeciwnie jak usłyszę dziecko, które rozmawia wyraźnie i jasno, mam jakieś przykre wrażenie, to mi razi uszy i wydaje mi się czymś wymęczonym, czymś niewolniczym. Otóż, kiedy ktoś usłyszy, jak się dojrzały mąż jąka i sepleni, albo go zobaczy z zabawką w rękę, to się śmieszną rzeczą wydaje; niegodną mężczyzny, a godną kijów. Więc takie samo na mnie wrażenie robią ci filozofujący. Kiedy widzę, że chłopak filozofuje, to mi się podoba; wydaje mi się czymś właściwym i uważam, że to jakiś szlachetny typ, ten człowiek, a taki, co nie filozofuje, to typ podlejszy, który się nigdy nie będzie czuł godnym żadnej pięknej, wielkiej sprawy. Ale kiedy widzę, że starszy człowiek filozofuje i jeszcze się z tego nie wyłamał, to już mi się widzi, że kija potrzeba na takiego jegomościa, Sokratesie. Bo, jak w tej chwili powiedziałem, taki człowiek, choćby to nawet była natura bardzo dzielna, nigdy nie zostanie człowiekiem, jak mężczyzna być powinien, będzie unikał środka miasta i publicznych placów, na których, jak powiedział poeta, mężowie zdobywają chwałę¹⁶, ale gdzieś w kącie się będzie krył całe życie i szeptał w towarzystwie trzech czy czterech młodzików, a nigdy z jego ust nie wyjdzie żadne słowo wolne ani wielkie, ani męskie.

Ja ciebie dosyć lubię, Sokratesie; więc zdaje mi się, że tak się do ciebie odnoszę jak Zetos do Amfiona u Eurypidesa, którego wspominał. Doprawdy, i mnie te same słowa do ciebie na myśl przychodzą, które on do brata mówi, że nie dbasz, Sokratesie, o to, o co dbać potrzeba i „dzielną naturę duszy swej dziecinną jakąś wystraszasz maskaradą”¹⁷ i ani tam, gdzie o sprawiedliwości sędziowie nasi radzą, ty byś nie umiał mądrego słowa dorzucić, aniby się tam twoje słowa wydały, aniby nie przekonały nikogo, anibyś w cudzej sprawie męskiego głosu na szalę sprawy nie rzucił. A jednak, kochany Sokrate-

¹⁶ Cytat z *Iliady*, IX 441.

¹⁷ Ten cytat i następnne pochodzą zapewne również z *Antiopy* Eurypidesa; Kallikles powołuje się na argumenty Zetosa.

się, nie gniewaj się na mnie, bo z życzliwości to mówię do ciebie, czy nie wydaje ci się rzeczą szpetną być takim, jak ja ciebie widzę i tych innych, którzy ciągle i zawsze jeszcze filozofują?

Przecież dzisiaj, gdyby cię kto wziął, czy innego takiego, i do więzienia kazał zaprowadzić, mówiąc, żeś zbrodnię popełnił, choćbyś był całkiem niewinny – to wiesz, że nie umiałbyś sobie dać rady, tylko by ci się w głowie kręciło i z otwartymi ustami stałbyś, słowa nie umiając powiedzieć; a w sądzie się znalazłszy, choćby ci się oskarżyciel trafił lichy i bałwan ostatni, wyrok śmierci byś dostał, gdyby mu się podobało proponować dla ciebie śmierć.

I cóż to za mądrość, Sokratesie, jeżeli „jakaś sztuka zdolnego człowieka gorszym robi”, tak że ani sam sobie pomóc nie potrafi, ani nie wyratuje z największych niebezpieczeństw siebie samego, ani z innych nikogo, a nieprzyjaciele z całego micnia go obędrą i po prostu bez czci w swym państwie będzie żył? Takiego przecież wolno, jeślibym i grubszego słowa użyć miał, bezkarnie w pyski bić.

Więc, duszo dobra, słuchaj mnie i „daj dyskusjom spokój; czynami służ Muzom”, a rób to tak, by ciebie mądrym każdy zwał, „a innym próżne pozostaw zabawy”, czy gadaniną czczą, czy bredniami nazwać potrzeba te figlarne popisy, „z których pustkami świeci dom”. Nie tych naśladowuj mężów, którzy się o te drobnostki spierają, ale tych, którzy i życie mają jakie takie, i sławę, i inne dobra niezliczone.

SOKRATES: Gdybym ja tak przypadkiem, Kalliklesie, że złota duszę miał, to czy nie myślisz, że ja bym się cieszył, znalazłszy jeden z tych kamieni, którymi próbują złoto? Najlepszy niechby był; ja bym duszę do niego przyłożył i gdyby mi kamień przyznał, że ona dobrze wygląda, ja bym na pewno wiedział, że duszę mam w porządku i nie potrzeba mi już innej próby.

KALLIKLES: Ale na co właściwie ty się o to pytasz?

SOKRATES: Ja ci powiem: dzisiaj ciebie spotkałem i mam wrażenie, że mi się właśnie coś takiego w tobie znaleźć trafiło.

KALLIKLES: Cóż znowu?

SOKRATES: Ja wiem dobrze, że jeśli ty się zgodzisz ze mną na to, o czym moja dusza tylko mniema, że jest prawdziwe, to już będzie sama prawda. Bo myślę sobie, że kto ma być dobrym probierzem na to, czy jakaś dusza słusznie żyje, czy nie, ten musi posiadać trzy przyimoty, które ty w sobie łączysz: wiedzę, życzliwość i otwartość. Ja

przecież wielu spotykam takich, którzy mnie nie potrafili wypróbować, bo nie są mądrzy tak, jak ty. Inni są mądrzy, ale mi nie chcą prawdy powiedzieć, bo im na mnie nie zależy, tyle co tobie. A ci dwaj obcy tutaj: Gorgiasz i Polos, mądrzy są i są mi życzliwi, ale im nieco brak otwartości i krępują się wobec mnie więcej niż potrzeba. No, jakże nie? Toż oni się do tego stopnia delikatności posunęli, że przez delikatność śmie jeden i drugi sprzeciwiać się sobie samemu, i to wobec wielu ludzi, i to na temat tak bardzo doniosły.

A ty masz to wszystko, czego oni nie posiadają. Bo wykształcenie masz należyte, jak by wielu powiedziało Ateńczyków, i jesteś mi życzliwy. A na jakim się opieram świadectwie? Ja ci powiem. Wiem, Kalliklesie, że was czterech łączy związek mądrości: ciebie, Tizandra z Afidny, Androna, syna Androtiona, i Nauzykidesa z Cholargów¹⁸. Otóż raz podsłuchałem, jakście się naradzali, do jakiej granicy należałoby posuwać się w mądrości, i wiem, że była między wami taka jakaś opinia, że nie należy w filozofowaniu dochodzić do ostatnich granic jasnej myśli; przeciwnie, przestrzegał jeden drugiego, żeby tylko nie przebierać miary w mądrości, bo się człowiek gotów popsuć niepostrzeżenie. Otóż, kiedy słyszę, że ty mi to samo doradzasz, co swoim najlepszym przyjaciółom, to dla mnie dostatecznie świadczy, że mi naprawdę dobrze życzysz. A znowu, że potrafisz być otwarty i nie krępować się niepotrzebnie, to sam powiadasz i to potwierdza twoja mowa, którąś przed chwilą wygłosił. Więc jest tak naprawdę; jasna rzecz, że teraz tak.

Zatem, jeżeli ty się ze mną na coś w dyskusji zgodzisz, to już będzie wypróbowane dostatecznie i z mojej strony, i z twojej, i już tego nie będzie potrzeba do innej próby odnosić. Bo przecieżbyś się nie zgodził ze mną ani z braku mądrości, ani ze zbytku delikatności, ani też, żeby mnie w błąd wprowadzać. Boś mi rad przecież, jak i sam powiadasz. Więc naprawdę to, na co się ja i ty zgodzimy, to będzie już prawda ostateczna.

A najpiękniejsze rozważania to ten temat, Kalliklesie, którego dotyczył twój zarzut przeciw mnie: jakim powinien być człowiek i czym się zajmować, i do jakiego kresu, czy to starszy, czy młodszy. Bo ja,

¹⁸ O Tizandrze i Nauzykidesie nic nie wiadomo. Andron wymieniony jest w *Protogorasie* (315 C) jako obecny w czasie rozmowy. Jego synem był Androtion, mówca, przeciw któremu występował Demostenes (*Or.* XXII).

jeżeli coś niedobrze robię w moim życiu, to bądź przekonany, że nieumyślnie grzeszę, tylko z głupoty, tej mojej. Więc ty, jakże zaczął mnie napominać, tak mnie nie odstępуй, ale wskaż, jak się należy, co to jest to, czymem się zajmować powinien i jakim sposobem mógłbym to osiągnąć.

A jeśli byś mnie na tym schwycił, że teraz się z tobą zgadzam, a później nie postępuję tak, jakem się był zgodził, to miej mnie za wielkie ładaco i już mnie więcej nie napominaj, bo widać, że tego niewart¹⁹.

Platon, *Obrona Sokratesa*

29 B–32 A

W pierwszym przemówieniu przed sądem Sokrates, po odparciu oskarżenia o ateizm, mówi o tym, jak pojmuje swoje powołanie filozofa.

Ja się, obywatele, i na tym punkcie różnię od wielu innych ludzi i jeżeli bym naprawdę powiedział, że jestem pod jakimś względem mądry, to właśnie pod tym, że nie mając dostatecznego pojęcia o tym, co w Hadesie, zdając też sobie z tego sprawę, że nie wiem. A że krzywdy wyrządzać i nie słuchać lepszego od siebie – boga czy człowieka – jest czymś złym i hańbą, to wiem. Więc zamiast się bać takiego zła, o którym wiem, że jest złem, ja takich rzeczy, o których nie wiem, czy przypadkiem nie są właśnie dobre, ani się bać, ani przed nimi uciekać nie myślę.

Toteż nawet, jeśli mnie teraz puścicie i nie dacie wiary Anytosowi, który mówił, że albowiem się tu w ogóle nie powinien był znaleźć, albo skorom się już tu znalazł, niepodobna mnie na śmierć nie skazać, bo jeśli, powiada, ujdę kary, to już wasi synowie, postępując wedle nauk Sokratesa, zepsują się do reszty i ze szczętem – więc gdybyście mi na to powiedzieli: Sokratesie, my teraz nie posłuchamy

¹⁹ O słuchaniu „napomnień” Kallikleśa i swojej ufności, że dowie się od niego, jak powinien żyć człowiek uczciwy, mówi Sokrates oczywiście z ironią. Od początku rozmowy wie, że nauka, jakiej udziela mu sofista, jest nic nie warta, i w dalszym ciągu dialogu będzie z całą siłą zbijał teorię prawa silniejszego.

Anytosa, tylko cię uwolnimy, pod tym jednakże warunkiem, abys się nigdy więcej takimi poszukiwaniami nie bawił ani nie filozofował dalej, a jeśliby cię znowu na tej robocie schwytano, to zginiesz – jeślibyście mnie, jak mówię, pod tymi warunkami puścić mieli, to bym wam powiedział, że ja was, obywatele kocham całym sercem, ale posłucham boga raczej aniżeli was i póki mi tchu starczy, póki sił, bezwzględnie nie przestanę filozofować i was pobudzać, i pokazywać drogę każdemu, kogo tylko spotkam, mówiąc, jak to zwykle: że ty, mężu zacny, obywatelem będąc Aten, miasta tak wielkiego i tak sławnego z mądrości i siły, nie wstydzisz się dbać i troszczyć o pieniądze, abys ich miał jak najwięcej, a o sławę, o cześć, o rozum i prawdę, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ty nie dbasz i nie troszczysz się o to?

I jeźliby mi kto z was zaprzeczał i mówił, że dba, ja go nie puszcę i nie dam mu odejść, ale go będę pytał i badał, i przekonywał, i jeśli dojdę do przekonania, że on nie ma cnoty naprawdę, a tylko tak mówi, to będę mu wyrzucał, że o najwyższe wartości najmniej dba, a rzeczy lichsze wyżej stawia. I tak będę robił młodym i starym, i kogo tylko spotkam, i swoim, i obcym, a tym bardziej swoim, boście mi bliżsi krwią.

Tak rozkazuje bóg, dobrze sobie to pamiętajcie, a mnie się zdaje, że wy w ogóle nie macie w państwie nic cenniejszego niż ta moja służba boża. Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza; i mówię im, że nie z pieniędzy cnota rośnie, ale z cnoty pieniądze i wszelkie inne dobra ludzkie i prywatne, i publiczne.

Więc jeśli tak mówię i tym młodzież psuję, to może być, że to są rzeczy szkodliwe; ale jeśli ktoś twierdzi, że ja cokolwiek innego mówię, a nie to właśnie – ten kłamie.

Wobec tego, Ateńczycy, czy wy posłuchacie Anytosa, czy nie, i czy mnie wypuścicie, czy nie wypuścicie, ja nie będę postępował inaczej; nawet gdybym miał nie jeden, ale sto razy umrzeć.

Nie podnoście wrzasków, Ateńczycy; wytrzymajcie, jakem was prosił, żeby nie krzyżeć na to, co powiem, ale słuchać. A myślę, że to wam się przyda, jeśli posłuchacie. Ja wam jeszcze coś niecoś powiem takiego, na co pewnie będziecie krzyczeli, ale nie róbcie tego, nie.

Bądźcie przekonani, że jeśli skażecie na śmierć mnie, takiego człowieka, jak mówię, nie zaszkodzicie więcej mnie niż sobie samym.

Przecież mnie nie może w niczym zaszkodzić ani Meletos, ani Anytos. Nawet by nie potrafili! Bo mnie się zdaje, że gorszy człowiek „nie ma prawa” zaszkodzić lepszemu. Pewnie, może go zabić, skazać na wygnanie, pozbawić czci i praw. Tylko że te rzeczy on pewnie uważa, i ktoś inny może, za wielkie nieszczęście, a ja zgoła nie uważam: znacznie większe nieszczęście robić to, co on teraz robi: niesprawiedliwie nastawać na życie człowieka.

Więc teraz, Ateńczycy, jestem daleki od tego, żebym miał przemawiać w obronie siebie samego, jak by się komuś zdawać mogło, ale raczej w obronie was, żebyście czasem nie obrazili boga za to, że was obdarował, jeżeli na mnie wyrok śmierci wydacie.

Bo jeśli mnie skażecie, to niełatwo znajdziecie drugiego takiego, który by tak, śmiech powiedzieć, jak bąk z ręki boga puszczoney siadał miastu na kark; ono niby koń wielki i rasowy, ale taki duży, że gnuśnieje i potrzebuje jakiegoś żądła, żeby go budziło.

I zdaje mi się, że czymś takim dla miasta ja właśnie jestem, od boga przydany; ja, który was ciągle budzę i nakłaniam, i zawsze besztam każdego z osobna po całych dniach, to tu, to ówdzie przysiadając. Takiego drugiego niełatwo dostaniecie, obywatele; toteż jeżeli mnie posłuchacie, to nie zechcecie się mnie pozbywać.

Ale może być, że wy się gniewacie jak ten, któremu ktoś drzemkę przerywa; radzi byście mnie pacnąć i, jak Anytos radzi, zabić mnie niewiele myśląc. Potem byście resztę życia mogli spać spokojnie, chyba że bóg się o was zatroszczy i kogoś innego wam znowu ześle.

Że ja jestem właśnie taki i że mnie bóg dał miastu, to może i stąd zmiarkujecie; przecież to nie jest zwyczajna ludzka rzecz, że ja o swoje sprawy zgoła nie dbam i spokojnie patrzę na mój dom w zaniedbaniu i to już od tylu lat, a ciągle jestem waszym dobrem zajęty. Prywatnie do każdego przychodzę, niby ojciec albo starszy brat, i każdego namawiam, żeby dbał o dzielność. Gdybym jeszcze za to coś dostawał, brał jakie honoraria za te roztrząsania dusz, to miałbym jakiś powód.

Ależ dzisiaj wy widzicie sami, że oskarżyciele, którzy mnie tak bezwstydnie o wszystko inne oskarżyli, do takiej się przecież nie

potrafili posunąć beczelności, żeby świadka postawić na to, jakoby ja od kogo kiedykolwiek albo wziął wynagrodzenie, albo go zażądał. Bo ja, zdaje się, wystarczającego stawiam świadka na to, że prawdę mówię: ubóstwo.

Ale może się to wyda nierozsądkiem, że ja tylko tak prywatnie ludziom doradzam i chodzę tu i tam, i tyle mam do roboty, a publicznie wystąpić nie mam odwagi: pójść na mównicę w tłum między was i rad udzielać państwu.

To pochodzi stąd, że, jakżeście to nieraz ode mnie słyszeli, mam jakieś bóstwo, jakiegoś ducha, o czym i Meletos na żart w swoim oskarżeniu pisze. To u mnie tak już od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy. Otóż on mi nie pozwala zajmować się polityką. A zdaje mi się, że to zakaz bardzo piękny. Bo wierzcie mi, obywatele, gdybym się był kiedyś zajął polityką, dawno bym był zginął i na nic się nie przydał ani wam, ani sobie.

Nie gniewajcie się; ja mówię prawdę. Nie ma takiego człowieka, któremu by wasz lub jakikolwiek inny tłum przepuścił, jeżeli mu ktoś szlachetnie czoło stawia i nie pozwala na krzywdy i bezprawie w państwie; człowiek, który naprawdę walczy w obronie słuszności, a chce się choć czas jakiś ostać, musi koniecznie wieść żywot prywatny, a nie publiczny.

Wiedza o niewiedzy

Platon, *Menon*

79 E–80 D

Akcja dialogu rozgrywa się w miejscu nieokreślonym, między rokiem 403 a 401 (kiedy Menon zaciągnął się do armii Cyrusa, gdzie służył razem z Ksenofontem). Rozmówcą jest Menon z Larissy, młody, bogaty Tesalczyk, uczeń i przyjaciel Gorgiasza. Przedmiotem rozmowy jest problem, czy cnoty można się nauczyć. Pod koniec dialogu nieoczekiwanie do dyskusji włącza się Anytos, związany z Menonem węzłami gościnności. Gwałtownie atakuje Sokratesa jako szkodliwego i niebezpiecznego sofistę i grozi mu, że państwo nie będzie tolerowało jego działalności.

Z Menonem Sokrates rozmawia przyjaźnie, nie jak z sofistami, lecz, jak z przyszłym uczniem. Argumentacja w dyskusji jest bardziej pitagorejska i platońska niż Sokratesowa, zakłada teorię wędrówki dusz i anamnezy.

MENON: Sokratesie, słyszałem ci ja jeszcze, zanimem cię spotkał, że ty nic, tylko sam wciąż nic nie wiesz i nic nie masz i drugich też w kłopot i biedę wprowadzasz. I teraz też, mam wrażenie, czary na mnie rzucasz i duru jakiegoś mi zadajesz i po prostu czarodziejskie nade mną odprawiasz praktyki, tak żem się cały kłopotem i niewiedzą napelnił. Ty mi w ogóle wyglądasz, jeżeli wolno nieco zażartować, zupełnie tak, i z wejżenia, i pod innymi względami, jak ta płaska drętwa morska. Ona też zawsze tak: kiedy się kto do niej zbliży i dotknie, zaraz go w odrętwienie wprawia. Mam wrażenie, żeś ty też w tej chwili coś takiego mi zrobił, żem zdrętwiał. Doprawdy, mnie przynajmniej i dusza, i usta całkiem zdrętwiały; nie mam nic, co bym ci dał w odpowiedzi. A przecież ja tysiąc razy tyle myśli wypowiadałem o cnocie, i to przed wieloma ludźmi i bardzo dobrze – tak mi się przynajmniej samemu wydawało. A w tej chwili w ogóle nie potrafię powiedzieć, czym ona jest. Zdaje mi się, że ty słusznie robisz, jeżeli nie wyjeżdżasz stąd ani morzem, ani lądem. Bo gdybyś takie rzeczy robił w innym państwie, jako człowiek obcy, prędko by cię tam przymknęli jako czarownika.

SOKRATES: Ty wielka szelma jesteś, Menonie, i o mały włos, a nabrałbyś mnie na fundusz.

MENON: Co znowu, Sokratesie?

SOKRATES: Ja wiem, dlaczegoś ty mnie tak ujął przenośnie.

MENON: Dlaczegoż to, myślisz?

SOKRATES: Abym się tobie odwdziaczył przenośnią. Ja to wiem, że wszyscy ładni chłopcy lubią, żeby ich ujmować w obrazach. Ładny ładnie musi się odbijać w obrazie. Ale ja ci się nie odwdziczę przenośnią. A ja sam, jeżeli ta drętwa, sama zdrętwiała, przez to i drugich w odrętwienie wprawia, to ja jestem do niej podobny. A jeżeli nie, to nie. Bo to nie tak, żebym ja sam miał dużo, a tylko drugich w biedę wprowadzał, tylko całkiem na pewno ja sam nic nie mam i przez to drugich też w biedę wciągam. Tak i teraz o tej cności – co to jest, ja sam nie wiem. A ty możesz przedtem wiedział, zanim się ze mną zetknął, a teraz jesteś podobny do tego, co nie wie. Ale ja jednak chcę to razem z tobą rozpatrzeć i szukać razem, co to jest.

Platon, *Obrona Sokratesa*

20 C–28 C

Sokrates, odpierając zarzut psucia młodzieży, mówi sędziom, na czym polega jego nauka i jak do niej doszedł. Następnie broni się przed oskarżeniem o ateizm.

Więc może mi ktoś z was wpadnie w słowo i zapyta: „Sokratesie, a twoja robota jaka właściwie? Skądże się wzięły te potwarze na ciebie? Już też z pewnością, gdybyś się nie był, niby to, bawił w żadne nadzwyczajności, a żył jak każdy inny, nie byłiby cię ludzie tak sławili ani obgadali, skoro twoje zajęcia niczym nie odbijałyby od wszystkich innych ludzi. Więc powiedz nam, co jest, żebyśmy i my w twojej sprawie nie strzelili jakiegoś głupstwa”. Kto tak mówi, ten mówi sprawiedliwie, jak uważam; i ja wam spróbuję wykazać, co tam jest takiego, co mi wyrobiło takie imię i taką potwarz.

A słuchajcie.

Może się będzie komu z was zdawało, że żartuję; tymczasem, bądźcie przekonani; całą wam prawdę powiem. Bo ja, obywatele, przez nic innego, tylko przez pewnego rodzaju mądrość takie imię zyskałem. A cóż tam za mądrość taka? Taka może jest i cała ludzka mądrość. Doprawdy, że tą i ja, zdaje się, jestem mądry. A ci, o których przed chwilą mówiłem, ci muszą pewnie być jakąś większą mądrością, ponad ludzką miarę mądrzy, albo – nie wiem sam, co powiedzieć. Ja przynajmniej zgola się na tej wyższej nie znam, a kto to na mnie mówi, ten kłamie i tylko po to mówi, żeby oszczerstwo na mnie rzucić.

A tylko, obywatele, nie krzyczcie na mnie, nawet gdyby się wam zdawało, że wielkich słów używam. Bo nie będę swoich słów przytaczał w tym, co powiem, ale się powołam na kogoś innego, kto to powiedział. Przytoczę wam świadka mojej mądrości, jeżeli taka jest, i jaka; boga w Delfach.

Znacie pewnie Chajrefonta. To mój znajomy bliski od dziecięcych lat i mnóstwo z was, z ludu, dobrze go znało. On wtedy razem poszedł na to wygnanie i wrócił razem z wami. I dobrze wiecie, jaki był Chajrefont; jaki gorączka, do czego się tylko wziął. I tak raz nawet, jak do Delf przyszedł, odważył się o to pytać wyroczni, i jak powiadam – nie róbcie hałasu, obywatele – zapytał tedy wprost, czyby istniał ktoś mądrzejszy ode mnie. No i Pytia odpowiedziała, że nikt nie jest mądrzejszy. I to wam, ten tutaj brat jego poświadczy, bo tamten już umarł¹.

Zważcie tedy, dlaczego to mówię. Chcę wam pokazać, skąd się wzięła potwarz. Bo ja, kiedym to usłyszał, zacząłem sobie w duchu myśleć tak: Co też to bóg mówi? Cóż ma znaczyć ta zagadka? Bo ja, doprawdy, ani się do wielkiej, ani do małej mądrości nie poczuwam. Więc cóż on właściwie mówi, kiedy powiada, że ja najmądrzejszy? Przecież chyba nie kłamie. To mu się nie godzi. I długi czas nie wiedziałem, co to miało znaczyć, a potem powoli, powoli zacząłem tego dochodzić tak mniej więcej.

Poszedłem do kogoś z tych, którzy uchodzą za mądrych, aby jeśli gdzie, to tam przekonać wyrocznię, że się myli, i wykazać jej, że ten oto tu jest mądrzejszy ode mnie, a tyś powiedziała, że ja.

¹ Por. s. 24. – Brat u Chajrefonta to Chajrekrates.

Więc, kiedy się tak w nim rozglądam – nazwiska wymieniać nie mam potrzeby: to był ktoś spośród polityków², ten, z którym ową miałem przygodę – otóż, kiedyś tak z nim rozmawiał, zaczęło mi się zdawać, że ten obywatel wydaje się mądrym wielu innym ludziom, a najwięcej sobie samemu, ale mądry nie jest. A potem próbowałem mu wykazać, że się tylko uważa za mądrego, a nie jest nim naprawdę. No i stąd mnie zniechęcił i on, i wielu z tych, co przy tym byli.

Wróciwszy do domu zacząłem miarkować, że od tego człowieka jednak jestem mądrzejszy. Bo z nas dwóch żaden, zdaje się, nie wie o tym, co piękne i dobre, ale jemu się zdaje, że coś wie, choć nic nie wie, a ja, jak nic nie wiem, tak mi się nawet i nie zdaje. Więc może o tę właśnie odrobinę jestem od niego mądrzejszy, że jak czego nie wiem, to i nie myślę, że wiem.

Stamtąd poszedłem do innego, który się wydawał mądrzejszy niż tamten, i znowu takie samo odniosłem wrażenie. Tu znowu mnie ten ktoś zniechęcił i wielu innych ludzi.

Więc potem tom już po kolei dalej chodził, choć wiedziałem, i bardzo mnie to martwiło i niepokoiło, że mnie zaczynają nienawidzić, a jednak mi się koniecznym wydawało to, co bóg powiedział, stawiać nade wszystko.

Trzeba było iść dalej, dojść, co ma znaczyć wyroczenia, iść do wszystkich, którzy wyglądali na to, że coś wiedzą. I dalipies, obywatele – bo przed wami potrzeba prawdę mówić – ja doprawdy, wyniosłem takie stąd doświadczenie: ci, którzy mieli najlepszą opinię, wydali mi się bodajże największymi nędzaczami, kiedyś tak za wolą boską robił poszukiwania, a inni lichsi z pozorów, byli znacznie przyzwoitsi, naprawdę, co do porządku w głowie.

Muszę wam jednak moją wędrówkę opisać; jakim ja trudy podejmowałem, aby w końcu przyznać słuszność wyroczeni.

Otóż po rozmowach z politykami poszedłem do poetów, co to tragedie piszą i dytamy, i do innych, żeby się tam na miejscu niezbicie przekonać, żem głupszy od nich.

Brałem tedy do ręki ich poematy, zdawało mi się, najbardziej opracowane, i bywało, rozpytywałem ich o to, co chcą właściwie powiedzieć, aby się przy tej sposobności też i czegoś od nich nauczyć.

² Sokrates ma zapewne na myśli Anytosa.

Wstydę się wam prawdę powiedzieć, obywatele, a jednak powiedzieć potrzeba. Więc krótko mówiąc: nieledwie wszyscy inni, z boku stojący, umieli lepiej niż sami poeci mówić o ich własnej robocie.

Więc i o poetach się przekonałem niedługo, że to, co oni robią, to nie z mądrości płynie, tylko z jakiejś przyrodzonej zdolności, z tego, że w nich bóg wstępuje, jak w wieszczków i wróżbitów; ci także mówią wiele pięknych rzeczy, tylko nic z tego nie wiedzą, co mówią. Zdaje mi się, że coś takiego dzieje się i z poetami³. A równocześnie zauważyłem, że oni przez tę poezję uważają się za najmądrzejszych ludzi i pod innymi względami, a wcale takimi nie są. Więc i od nich odszedłem, uważając, że tym samym ich przewyższam, czym i polityków.

W końcu zwróciłem się do rzemieślników. Bo sam zdawałem sobie doskonale sprawę z tego, że nic nie wiem, a u tych wiedziałem, że znajdę wiedzę o różnych pięknych rzeczach. I nie pomyliłem się. Ci wiedzieli rzeczy, których ja nie wiedziałem, i tym byli mądrzejsi ode mnie. Ale znowu, obywatele, wydało mi się, że dobrzy rzemieślnicy popełniają ten sam grzech, co i poeci. Dlatego ze swoją sztukę dobrze wykonywał, myślał każdy, że jest bardzo mądry we wszystkim innym, nawet w największych rzeczach, i ta ich wada rzucała cień na ich mądrość.

Tak żem się zaczął sam siebie pytać zamiast wyroczni, co bym wołał: czy zostać tak jak jestem i obejść się bez ich mądrości, ale i bez tej ich głupoty, czy mieć jedno i drugie, jak oni. Odpowiedziałem i sobie, i wyroczni, że mi się lepiej opłaci zostać tak, jak jestem.

Z tych tedy dochodzeń i badań, obywatele, liczne się porobiły nieprzyjaźnie, i to straszne, i bardzo ciężkie, tak że stąd i potwarze poszły, i to imię stąd, że to mówią: mądry jest. Bo zawsze ci, co z boku stoją, myślą, że ja sam jestem mądry w tym, w czym mi się kogo trafi położyć w dyskusji.

A to naprawdę podobno bóg jest mądry i w tej wyroczni to chyba mówi, że ludzka mądrość mało co jest warta albo nic. I zdaje się, że mu nie o Sokratesa chodzi, a tylko użył mego imienia, dając mnie na przykład, jak by mówił, że ten z was, ludzic, jest najmądrzejszy, który, jak Sokrates, poznał, że nic nie jest naprawdę wart tam, gdzie chodzi o mądrość.

³ Por. analogiczną krytykę poezji w Platońskim *Ionie*.

Ja jeszcze i dziś chodzę i szukam tego, i myszkuję, jak bóg nakazuje, i między mieszczanami naszymi, i między obcymi, jeżeli mi się który mądry wydaje, a jak mi się który wydaje, to zaraz bogu pomagam i dowodzę takiemu, że nie jest mądry. I to mi tyle czasu zabiera, że ani nie miałem kiedy w życiu obywatelskim zrobić coś, o czym by warto było mówić, ani koło własnych interesów chodzić; ostatnią biedę klepię przez tę służbę bożą.

A oprócz tego chodzą za mną młodzi ludzie, którzy najczęściej mają wolnego czasu, synowie co najbogatszych obywateli; nikt im chodzić nie każe, ale oni lubią słuchać, jak się to ludzi bada, a nieraz mnie naśladowują na własną rękę i próbują takich badań na innych.

Pewnie – znajdują mnóstwo takich, którym się zdaje, że coś wiedzą, a wiedzą mało albo wcale nic. Więc stąd ci, których oni na spytaki biorą, gniewają się na mnie, a nie na nich: mówią, że to ostatni lajdak ten jakiś Sokrates i psuje młodzież. A jak ich ktoś pyta, co on robi takiego i czego on naucza, nie umieją nic powiedzieć, nie wiedzą; żeby zaś pokryć zakłopotanie, mówią to, co się na każdego filozofa zaraz mówi: że tajemnice nieba odsłania i ziemi, a bogów nie szanuje, a z gorszego zdania robi lepsze.

Bo prawdy żaden by chyba nie powiedział: że się ich niewiedzę odsłania i udawanie mądrości. A że im widać na poważaniu zależy, a zaciekli są i dużo ich jest, a systematycznie i przekonująco na mnie wygadują, więc macie pełne uszy ich potwarzy, rzucanych na mnie od dawna a zajadle. Spośród nich też wyszli na mnie Meletos, Anytos i Lykon. Meletos się obraził za poetów, Anytos za rzemieślników i polityków, a Lykon za mówców. Tak, że jakem na początku mówił, ja bym się sam dziwił, gdyby mi się w tak krótkim czasie udało wyjąć wam z uszu te liczne a zastarzałe oszczerstwa.

Oto jest, obywatele, cała prawda; nie ukryłem przed wami ani wielkich, ani małych okoliczności; nie pokrywałem niczego milczeniem. Chociaż wiem, że to samo znowu nienawiści przeciw mnie rozbudza. To właśnie świadczy, że mówię prawdę, że taka jest potwarz na mnie i takie są jej przyczyny. I czy teraz, czy później kiedy zechcecie się tym zająć, zawsze to samo znajdziecie.

Więc na to, o co mnie pierwsi oskarżyciele moi oskarżali, niech mi to przed wami za obronę starczy. A Meletosowi zacnemu i pełnemu troski o los państwa, jak mówi, i tym późniejszym zaraz spróbuję odpowiedzieć.

A że są to już inni oskarżyciele, więc weźmy pod uwagę oskarżenie, które oni wnieśli pod przysięgą. Ono takie jest mniej więcej: *Sokrates, powiadają, zbrodnię popełnia, albowiem psuje młodzież, nie uznaje bogów, których państwo uznaje, ale inne duchy nowe.* Taka jest skarga. Przejdźmy ją punkt za punktem. Więc powiada, że jestem zbrodniarzem, bo psuję młodzież. A ja, obywatele, powiadam, że to Meletos jest zbrodniarzem, bo sobie drwi z poważną miną, lekkomyślnie ludzi do sądu ciągnie i udaje, że mu serio idzie o rzeczy, na których mu nigdy nie zależało. Że to tak jest, spróbuję i wam wykazać.

Chodź no tu, Meletosie, powiedz no mi: – Nieprawdaż, tobie najwięcej zależy na tym, żeby młodzież była jak najlepsza?

– Tak jest.

– No, to proszę cię teraz, powiedz tym obywatelom, kto to młodzież naprawia? Jasna rzecz, że ty wiesz; przecież tobie na tym zależy. Bo tego, co psuje, znalazłeś, jak powiadasz, we mnie, zaciągnąłeś mnie przed tych tu obywateli i wnosisz oskarżenie. Więc i tego, co naprawia, nazwij i donieś sądowi, kto to jest. Widzisz, Meletosie, że milczysz i nie masz co powiedzieć? A nie uważasz, że to wstyd i najlepsze świadectwo tego, co przecież ja mówię, że nic ci na tym nie zależało? No powiedz, kochanie, któż ich naprawia?

– Prawa.

– Ależ, mój drogi, ja się nie o to pytam, tylko: co za człowiek, który przede wszystkimi to zna: prawa.

– Ci oto, Sokratesie, sędziowie.

– Tak mówisz, Meletosie? Ci tutaj umieją młodych ludzi wychowywać i naprawiają ich?

– Oczywiście.

– Wszyscy, czy tylko jedni z nich, a drudzy nie?

– Wszyscy.

– Dobrze mówisz, na Herę i coś bardzo dużo tych pożytecznych obywateli. No, ale jakżeż to? A ci tu słuchacze naprawiają czy nie?

– I ci także.

– A cóż członkowie Wielkiej Rady?

– I członkowie Rady.

– Ależ, Meletosie, a ci ze Zgromadzenia Ludowego, ci nie psują młodych ludzi? Oni także naprawiają ich wszyscy?

– Oni także.

– No to chyba wszyscy Ateńczycy doskonałą młodzież, tylko ja nie; ja tylko jeden psuję. Tak mówisz?

– Bardzo stanowczo tak mówię.

– Ja jestem, doprawdy, okropny nędznik w twoich oczach. Ale odpowiedz mi. Czy uważasz, że i z końmi rzecz się ma tak samo? Naprawiają konie wszyscy ludzie, a tylko jeden jakiś psuje? Czy też wprost przeciwnie: jeden ktoś potrafi je naprawiać albo bardzo nieliczni ludzie: ujeżdżacze; a ci liczni, jak złączą się z końmi obchodzić i używać ich, psują. Czy nie tak się rzeczy mają, Meletosie, i z końmi, i z innymi wszystkimi istotami żywymi? Doprawdy, że tak; wszystko jedno, czy się ty i Anytos na to zgodzicie, czy nie. To wystarczy, Meletosie, dowiodłeś, żeś się nigdy nie interesował młodzieżą; jasno widać twoje niedbalstwo; nie dbasz zgoła o to, o co mnie do odpowiedzialności pociągasz.

– A jeszcze nam powiedz, Meletosie, czy lepiej jest mieszkać wśród obywateli dzielnych, czy w społeczeństwie złych ludzi? Odpowiadaj, przyjacielu! Ja cię przecież o nic trudnego nie pytam. Nieprawdaż, że źli ludzie zawsze coś złego robią tym, co z nimi najbliżej obcuja, a dobrzy coś dobrego?

– No pewnie.

– A czy istnieje taki człowiek, który by wołał od bliźnich doznawać czegoś złego raczej niż dobrego? Panie dobry, odpowiadaj! Przecież prawo nakazuje odpowiadać. Czy istnieje człowiek, który chce doznawać złego?

– Naturalnie, że nie.

– A proszę cię, ty mnie tutaj przed sąd ciągniesz za to, że psuję młodzież i wyrabiam złych ludzi umyślnie czy nieumyślnie?

– A pewnie, że umyślnie.

– Jak to, Meletosie? O tyleś, ode mnie, starego, mądrzejszy, ty, taki młodzik, żeś zrozumiał, jako iż źli ludzie źle robią swemu najbliższemu otoczeniu, a dobrzy dobrze. A ja bym miał aż tak zgłupieć, żebym i tego nawet nie pojmował, że jeśli kogoś w swym otoczeniu złym człowiekiem zrobię, mogę potem sam czegoś doznać złego z jego strony, i takie straszne zło popełniam umyślnie, jak mówisz ty? W to ja ci nie wierzę, Meletosie, a myślę, że i nikt inny. Więc albo nie psuję – albo psuję nieumyślnie, zaczem ty w obu wypadkach kłamiesz. A jeśli psuję nieumyślnie, to za takie, i to nieumyślne zbrodnie nie wolno ludzi tutaj do sądu ciągać, ale się samemu do

tego wziąć: nauczać i kierować. Jasna rzecz, że jak się nauczę, to przestanę to robić, co nieumyślnie popełniam. A tyś obcowania ze mną unikał i uczyć mnie nie chciałeś, tylkoś mnie tu przed sądem postawił, gdzie wolno stawiać ludzi, którym kary potrzeba, a nie nauki.

– Więc, obywatele, to już jest jasna rzecz, com mówił, że się troskliwe serce Meletosa o te rzeczy nigdy ani w ogólności, ani w szczególności nie troszczyło.

– Mimo to powiedz nam, Meletosie, jak ty mówisz, że ja psuję młodych. Oczywiście, wedle skargi, którąś wniósł na piśmie, to uczę ich nie wierzyć w bogów, w których państwo wierzy, tylko w inne duchy nowe. Czyż nie taka, powiadasz, jest treść mojej nauki gorszącej?

– Otóż bardzo stanowczo to stwierdzam.

– Ależ na bogów, na tych samych, o których teraz mowa, Meletosie, powiedzże jeszcze jaśniej i mnie, i tym obywatelom tutaj. Bo ja nie mogę wyrozumieć, czy twoim zdaniem ja uczę wierzyć, że są jacyś bogowie, i sam przecież w bogów wierzę, a nie jestem kompletnym ateistą i nie w tym moja zbrodnia, chociaż nie w tych, których państwo uznaje, ale w innych, i o to mnie właśnie oskarżasz, że w innych; czy też, twoim zdaniem, ja w ogóle w bogów nie wierzę i drugich tego nauczam?

– To mówię, że ty w ogóle w bogów nie wierzysz.

– Przedziwny Meletosie! Na co ty takie rzeczy mówisz? Więc ani Heliosa – Słońca, ani Seleny – Księżycy za bogów nie uważam, tak jak inni ludzie?

– Na Zeusa, sędziowie, tak! Bo on mówi, że słońce to kamień, a księżyc to ziemia.

– Kochany Meletosie, tobie się zdaje, że ty Anaksagorasa skarżysz? Za kogo ty masz tych obywateli? Myślisz, że oni ksiązek nie czytają, nie wiedzą, że to w pismach Anaksagorasa z Klazomen pełno takich zdań. I tak naprawdę młodzi ludzie ode mnie się dopiero uczą takich rzeczy, które można nieraz, jeśli drogo, to za całą drachmę w teatrze kupić i śmiać się z Sokratesa, gdyby udawał, że to jego pomysły – inna rzecz, że i tak głupie? Nie, na Zeusa, to ja, twoim zdaniem, ani w jednego boga nie wierzę?

– Nie, na Zeusa, ani troszeczkę.

– Tyś bardzo niewierny człowiek, Meletosie, i to nawet, mnie się zdaje, ty samemu sobie nie wierzysz. Bo mnie się wydaje, oby-

watele, że on sobie pozwala i używa sobie – a tę skargę napisał po prostu z buty jakiejś, z rozpusty i młodzieńczego humoru. Tak wygląda, jak by zagadki układał i próbował: czy się też pozna Sokrates, ten mądry, że ja sobie figle stroję i sprzeciwiam się sobie samemu, czy też wywiode w pole i jego, i innych słuchaczy? Bo mnie się wydaje, że on sam sobie zaprzecza w skardze; tak, jak by mówił: popełnia zbrodnię Sokrates w bogów nie wierząc, ale w bogów wierząc, a przecież to są figle.

– Doprawdy, rozpatrzcie ze mną, obywatele, jak on to, moim zdaniem, mówił: a ty nam odpowiadaj, Meletosie. A wy, ja was już o to prosiłem na samym początku, pamiętajcie nie podnosić na mnie hałasu, jeżeli ja tak swoim starym zwyczajem będę prowadził rozmowę.

– Meletosie, czy istnieje taki człowiek, który wierzy w istnienie spraw ludzkich, a w istnienie ludzi nie wierzy? Obywatele, niech on odpowiada, zamiast co chwila wrzaskami swoje niezadowolenie objawiać. Czy jest ktoś, kto w istnienie koni nie wierzy, a tylko w roboty końskie? Albo w istnienie flecistów nie wierzy, a tylko pracę flecistów uznaje? Nie ma takiego, zacności moja! Jeżeli ty nie chcesz odpowiadać, to ja ci to sam powiadam i wszystkim innym tutaj. Ale na drugie mi odpowiedz: czy jest taki, co wierzy w sprawy duchów, a w duchy same nie wierzy?

– Nie ma takiego.

– Ach jakżeś łaskaw, żeś przecież raczył odpowiedzieć, kiedy cię sędziowie zmusili! Nieprawdaż, ty mówisz, że ja duchy uznaję i nauczam o nich; inna rzecz: nowe czy stare. Zatem duchy uznaję, wedle twoich słów; tyś to nawet zaprzysiął na piśmie w oskarżeniu. Zatem jeśli ja w sprawy duchów wierzę, to z konieczności muszę tym samym i w duchy wierzyć. Czyż nie tak? Naturalnie, że tak. Bo ja zakładam, że ty się zgadzasz, skoro nie odpowiadasz. A duchy czyż nie uchodzą u nas albo za bogów, albo za potomstwo bogów?

– Naturalnie.

– No więc? Jeżeli zatem, jak powiadasz, wierzę w duchy, a duchy są jakimiś bogami, to byłoby tak, jak ja mówię, że tu zagadki układasz i figle stroisz, mówiąc raz, że ja w bogów nie wierzę, a potem znów, że w bogów wierzę, skoro wierzę w duchy.

– A jeśli znowu duchy, to potomstwo bogów gdzieś tam z boku, z nimfami czy z jakimiś tam innymi splodzone, jak to opowiadają,

to któryż człowiek mógłby wierzyć w istnienie dzieci bożych, a w bogów samych nie? Toż to by było podobne głupstwo, jak gdyby ktoś przyjmował istnienie potomków koni i osłów, a mianowicie, muły, a w istnienie samych koni i osłów nie wierzył. Ależ, Meletosie, to nie może być inaczej, tylkoś ty tę skargę napisał tak na próbę dla nas, albo też nie wiedziałeś naprawdę, o jaki by mnie można właściwie występki oskarżyć. Ale żebyś ty kogoś przekonał, co ma choć odrobinę oleju w głowie, że jeden i ten sam człowiek potrafi w dzieła duchów i bogów wierzyć i znowu nie wierzyć ani w duchy, ani w bogów, ani w herosów, to się w żaden sposób nie da zrobić.

– Zatem, obywatele, że ja nie popełniam zbrodni, takiej wedle skargi Meletosa, na to, zdaje się, nie potrzeba długiej obrony; wystarczy już i to.

– Ale to, com już i przedtem mówił, że wielka przeciwko mnie nienawiść istnieje, i to z wielu stron, to bądźcie przekonani, że jest święta prawda. I to jest to, co mnie zgubi; ani Meletos, ani Anytos, ale potwarz ze strony wielu i zawiść. One już i wielu innych dzielnych ludzi zgubiły, a myślę, że i gubić będą. Zgoła nie ma obawy, żeby to na mnie stanęło.

Metoda maieutyczna

Platon, *Teajtet*

148–151 D, 210 A–D

Rozmowa Sokratesa z młodym Teajtetem z Sunion i ze znanym matematykiem, Teodorem z Cyreny, toczyć się ma w roku 399, bezpośrednio przed procesem. Dialog daje wykład Platońskiej teorii poznania, w polemice z relatywizmem i sensualizmem.

Wybrane fragmenty zawierają słynną charakterystykę metody maieutycznej.

TEAJTET: Ach, żebyś wiedział, Sokratesie, ja doprawdy często próbowałem się nad tym zastanawiać, słysząc pytania, które ty rzucasz¹, ale ani sam nie mogę dojść do przekonania, że mam słuszość, ani też nie słyszę, żeby ktoś inny mówił tak, jak ty zalecasz, a chęci naprawdę też się pozbyć nie mogę.

SOKRATES: Z boleścią rodzisz, kochany Teajtecie, dlatego żeś nie pusty, a płód masz w sobie.

TEAJTET: Ja nie wiem, Sokratesie, tylko to, co się ze mną dzieje, to mówię.

SOKRATES: Ej, ty, śmiechu warty, nie słyszałeś, że ja jestem syn akuszki, dzielnej i wspaniałej baby Fainarety?

TEAJTET: Już to przecież słyszałem.

SOKRATES: A czy i to, że się trudnię tą samą sztuką, słyszałeś?

TEAJTET: Nigdy.

SOKRATES: A żebyś wiedział, że tak. A tylko mnie nie wydaj przed innymi, bo nikt nie wie, przyjacielu, że ja tę sztukę posiadam. Ludzie o tym nie wiedzą, więc tego o mnie nie mówią, a tylko to, że skończone dziwadło i wszystkich w kłopot wprowadzam. Pewnieś i to słyszał?

TEAJTET: Tak jest.

SOKRATES: A powiedzić ci przyczynę?

¹ Były to pytania, czym jest wiedza.

TEAJTET: Owszem, tak jest.

SOKRATES: Więc zastanów się nad tym wszystkim, jak to się rzeczy mają z akuszerkami, a łatwiej zrozumiesz, o co mi chodzi. Wiesz przecie, że żadna z nich, kiedy jeszcze sama w ciążę zajść i urodzić może, dzieci od innych nie odbiera, robią to tylko te, które już rodzić nie mogą.

TEAJTET: Owszem, tak jest.

SOKRATES: Powiadają, że temu winna Artemida; sama łoża nie zaznała, a tak się złożyło, że opiekunką położnych została. Otóż tedy bezpłodnym wprowadzić nie dała dzieci odbierać, bo ludzka natura jest za słaba na to, by osiąść sztukę, w której nam doświadczenia braknie, ale tym, które ze starości już nie rodzą, sztukę tę zleciła, własne w nich czcząc podobieństwo.

TEAJTET: Prawdopodobnie.

SOKRATES: Nieprawdaż? I to prawdopodobne, a nawet konieczne, że kto jest w ciąży, a kto nie, to lepiej rozpoznają położne niż kto inny.

TEAJTET: Tak jest.

SOKRATES: Tak. I te położne potrafią z pomocą leków i zakłść bóle porodowe spowodować, a jeśli zechcą, umieją je łagodzić i poród sprowadzać u tych, które ciężko rodzą, a jeśliby wczesny płód poronić wypadało, to i poronienie sprowadzają.

TEAJTET: Jest tak.

SOKRATES: A czy i to u nich zauważyłeś, że i swatki z nich są najlepsze, takie arcymądre, tak potrafią rozpoznać, jaka kobieta z jakim mężczyzną obcować powinna, żeby najlepsze dzieci rodziła.

TEAJTET: Nie bardzo to wiem.

SOKRATES: Ależ wiedz, że na tym się lepiej rozumieją niż na obcinaniu pępowin. Bo zastanów się: myślisz, że należy do jednej i tej samej, czy też do innej sztuki uprawiać i zwozić płody ziemne, a z drugiej strony rozpoznawać, w jaką ziemię co sadzić i jakie w którą rzucać nasienie?

TEAJTET: No nie, to do jednej.

SOKRATES: A jeżeli o kobietę chodzi, przyjacielu, to myślisz, że inna sztuka się takimi rzeczami zajmuje, a zbiory do innej należą?

TEAJTET: No, chyba nie.

SOKRATES: A nie. Aby być jak najdalej od profesji niegodziwego i nieumiejętnego zbliżania do siebie mężczyzn i kobiet, która się nazywa kuplerstwem, unikają położne także sztuki swatania, bo się szanują i boją się, żeby przez pewne podobieństwo do tamtej profesji

sji niesławy na siebie nie ściągnąć. A tymczasem właśnie, takie prawdziwe położne, i chyba tylko one jedne, miałyby prawo swatać.

TEAJTET: Zdaje się.

SOKRATES: Więc zawód położnych potąd sięga; nie tak daleko jak mój, bo kobiety nie mogą raz złudy tylko rodzić, a jak się zdarzy, to plody prawdziwe; a te rzeczy niełatwo rozpoznać. Gdyby one umiały, to największą i najpiękniejszą robotą położnych byłoby rozpoznawać prawdę i nieprawdę. Czy nie zdaje ci się?

TEAJTET: Tak jest.

SOKRATES: Więc moja sztuka położnicza zresztą tym samym się odznacza, co i sztuka tamtych kobiet, a różni się tym, że mężczyznom, a nie kobietom rodzić pomaga, i tym, że ich dusz rodzących dogląda, a nie ich ciał. A największa wartość w naszej sztuce tkwi ta, że ona na wszelki sposób wybadać potrafi, czy umysł młodzieńca widziadło tylko i fałsz na świat wydaje czy też myśl płodną i prawdziwą. Bo ja całkiem jestem jak te akuszerki: rodzić nie umiem mądrości i o co już niejeden mnie beształ, że innych pytam, a sam nic nie odpowiadam w żadnej sprawie, bo nic nie mam mądrego do powiedzenia, to słusznie mnie besztają. A przyczyna tego taka: odbierać plody bóg mi każe, a rodzić nie pozwolił. Jestem ci sam nie bardzo mądry, nigdy nic takiego nie znalazł, co by moja dusza urodziła. Ale z tych, co ze mną obcuja, niejeden zrazu wygląda nawet bardzo niemądrze, ale wszyscy w miarę, jak dłużej z sobą jesteśmy, jeżeli tylko bóg pozwala, dziwna rzecz, ile zyskują we własnej i w cudzej opinii. I to jasna jest rzecz, że ode mnie nikt z nich niczego się nigdy nie nauczył, tylko w sobie sam każdy nosił swój skarb i tam źródło znajdował natchnienia. Ale od pomagania przy porożu jest bóg – i ja. Stąd to widać: wielu już tego nie wiedziało, ufali sobie samym, a na mnie z góry patrzeć zaczęli i bądź to sami, bądź też pod jakimś wpływem odchodzili prędzej, niż należało, i odszedłszy ronili przez złe obcowanie to, co w nich zostało, a to, com ja z nich wydobyl, ginęło, bo pokarm miało zły – oni fałsze i widziadła cenili wyżej niż prawdę i w końcu się niemądrymi okazali i sobie samym, i drugim. Jeden z nich to Arystydes, syn Lizymacha², i innych było wielu. Z nich,

² Arystydes, syn Lizymacha, a wnuk Wielkiego Arystydesa, występuje w *Lachesie* jako młody chłopiec, dla którego ojciec szuka wychowawcy. Nikiasz i Laches radzą oddać chłopca na naukę Sokratesowi.

jeśli który wraca prosić, żebym z nim znowu obcował, i nie wiadomo co wtedy wyprawia, z niejednym mi duch, którego mam, obcować nie daje, a z niejednym pozwala – tacy wtedy znowu korzystają. A cierpią naprawdę ci, co ze mną obcuja; to samo co kobiety rodzące. Męczą się, bezradnego pełni bólu, dniami i nocami – znacznie bardziej niż tamte kobiety. Tę mękę wywoływać i koić moja sztuka potrafi. Więc z nimi to tak jest. A czasem, wiesz, Teajciecie, jeśli mi się jakoś wydaje, że ktoś nie bardzo tam jest ciężarny, i widzę, że mu się na nic nie przydam, wtedy go bardzo życzliwie swatam i – daj boże tak dalej – doskonale zgaduję, z kim obcując mógłby zyskać najwięcej. Jużem wielu takich odstąpił Prodikosowi, a wielu też innym mędrcom, których nam niebo zsyła. A to ci, dobra duszo, dlatego tak rozwlekłe wywodziłem, bo podejrzewam, że ty – jak i sam to myślisz – męczysz się, bo coś masz w środku. Więc chodź z tym do mnie, przeciżem syn akuszerki, a sam też jestem akuszer i cokolwiek cię zapytam, staraj się odpowiadać tak, jak potrafisz. I jeżeli ja rozpatrzę coś z tego, co powiesz, i będę uważał, że to widziadło, a nie prawda, i wtedy to sprzątnę i wyrzucę, nie gniewaj się o swoje plody, jak te, co pierwszy raz rodzą. Bo do mnie się, mój drogi, niejeden już tak odnosił, że po prostu kąsać byli gotowi, kiedym im jakąś niedorzeczność odbierał – nie myśleli, że ja to z życzliwości robię – daleko im do tej wiedzy, że żaden bóg źle ludziom nie życzy, ani też ja niczego takiego z nieżyczliwości nie robię, tylko mi się na fałsz zgodzić, a prawdę zakryć żadną miarą nie godzi. Więc znowu od początku, Teajciecie, co też to jest wiedza, próbuj powiedzieć. A że nie potrafisz, wcale tego nie mów. Bo jeżeli bóg zechce, a siły ci doda, to potrafisz.

[.]

SOKRATES: I w ogóle to naiwność z naszej strony: szukać, co to jest wiedza i powiedzieć, że jest to mniemanie słuszne wraz z wiedzą czy to o różnicy, czy o czymś innym. Zatem ani spotrzeżenie, Teajciecie, ani mniemanie prawdziwe, ani do mniemaniania prawdziwego dołączone wyliczenie – wiedzy nie stanowią³.

TEAJTET: Zdaje się, że nie.

SOKRATES: Więc czy coś jeszcze chcemy urodzić, przyjacielu, na temat wiedzy i cierpimy bóle porodowe, czy też urodziliśmy już wszystko?

³ Sokrates, a w rzeczywistości Platon, polemizuje tu z Antystenesem, który definiował wiedzę jako „mniemanie prawdziwe z wyliczeniem (*scil.* możliwie wielu elementów)”.

TEAJTET: Na Zeusa, ja za twoją pomocą powiedziałem nawet więcej, niżem miał do powiedzenia.

SOKRATES: Widzisz, nasza sztuka położnicza pokazała, że to wszystko puste w środku, jak dziurawy orzech, i chować tego nie warto.

TEAJTET: Ze wszech miar.

SOKRATES: Więc jeżelibyś kiedyś w przyszłości chciał coś innego rodzić, to jeżelibyś rodził, czegoś lepszego będziesz pełen po dzisiejszym rozważaniu, a jeżelibyś był dalej próżen, mniej będziesz nieznośny dla tych, z którymi będziesz obcował, będziesz raczej łagodny i skromny; nie będzie ci się zdawało, że wiesz coś, czego nie wiesz. Tyle tylko moja sztuka potrafi – więcej nic. Ja nie umiem tego, co inni mężowie wielcy i podziwu godni, dziś i wczoraj. Tę sztukę położniczą ja i moja matka od bogaśmy dostali w udziale – ona pomagała kobietom, a ja ludziom młodym, dzielny i pięknym.

W tej chwili czas mi iść do Portyku Króla, zając się skargą, którą na mnie Meletos wnosi. Jutro rano, Teodorze, spotkamy się tutaj znowu.

Ironia Sokratesowa i metoda elenktyczna

Platon, *Państwo*

331 G–337 D

Sokrates rozmawia z sędziwym Kefalosem, ojcem retora Lizjasza, i z jego drugim synem, Polemarchem (który w roku 404 padł ofiarą proskrypcji zarządzonych przez Trzydziestu Tyranów). Później do rozmowy włącza się sofista Trazymach, apologeta prawa silniejszego.

Bardzo pięknie mówisz, Kefalosie – powiedziałem. – A co do tego właśnie, jeżeli mowa o sprawiedliwości, to czy powiemy, że sprawiedliwość to jest tyle, co mówienie prawdy, tak po prostu, i tyle co oddawanie, jeżeli ktoś coś od kogoś weźmie, czy też i to nawet raz będzie działaniem sprawiedliwym, a innym razem niesprawiedliwym? Ja na przykład coś takiego mam na myśli: przecież każdy przyzna, że gdyby ktoś wziął od przyjaciela, od człowieka przy zdrowych zmysłach broń, a ten by potem oszalał i zażądał jej z powrotem, to nie trzeba jej oddawać i nie byłby sprawiedliwy ten, który by ją oddał; ani ten, który by człowiekowi zostającemu w takim stanie chciał mówić wszystko zgodnie z prawdą.

– Słusznie mówisz – powiada (*scil. Kefalos*).

– A więc to nie jest określenie sprawiedliwości: mówić prawdę i oddawać, co się wzięło.

– Ależ owszem, Sokratesie – powiedział podchwytnie, Polemarch – jeżeli wypada wierzyć trochę Simonidesowi.

– Istotnie – rzekł Kefalos – ale ja już wam przekazuję losy i tok tej myśli. Bo muszę się już zająć służbą bożą.

– Nieprawdaż – powiedziałem – a po tobie dziedziczy Polemarch?

– Owszem, tak – powiedział – uśmiechnąwszy się i w tej chwili poszedł odprawiać nabożeństwo.

– Więc mów ty – powiedziałem – skoroś odziedziczył myśl po ojcu, które zdanie Simonidesa o sprawiedliwości uważasz za słuszne.

– To – powiedział – że sprawiedliwe jest oddawać każdemu to, co mu się winno. Kiedy on to mówi, wydaje mi się, że mówi pięknie.

– No, owszem – powiadam – Simonidesowi przecież nie jest łatwo nie wierzyć. To mądry i boski mąż. A co on właściwie mówi, to może ty, Polemarchu, rozumiesz, bo ja nie rozumiem. Jasna rzecz, że nie to ma na myśli, cośmy przed chwilą mówili, że jak ktoś coś u nas złoży, to trzeba zawsze oddawać z powrotem, nawet kiedy tego zażąda będąc nie przy zdrowych zmysłach. Że niby to zawsze pewien *dlug* stanowi to, co u nas zostało złożone. No nie?

– Tak.

– Zatem nie *trzeba* oddawać ani odrobiny wtedy, kiedy by ktoś nieprzytomnie żądał zwrotu?

– Prawda – powiedział.

– Więc coś innego, czy też coś takiego, zdaje się, mówi Simonides, że sprawiedliwe jest: oddawać to, co się winno?

– Coś innego jednak, na Zcusa – powiada. – On uważa, że przyjaciele przyjaciółom powinni wyświadczać coś dobrego, a żadnego zła.

– Rozumiem – powiedziałem. – Że niby nie oddaje tego, co *powinien*, ktoś, kto by drugiemu oddawał pieniądze u niego złożone, gdyby to oddanie ich i wzięcie miało być szkodliwe. A byłiby przyjaciółmi, ten, co odbiera, i ten, co oddaje. Czy nie tak mówi Simonides twoim zdaniem?

– Owszem, tak.

– Więc cóż? To tylko nieprzyjaciółom trzeba oddawać, cokolwiek by się im było winno?

– W każdym razie – powiada – to, co się im naprawdę winno. A winno się im, moim zdaniem – wrogowi przecież ze strony wroga – i to się też *należy* – winno się im coś złego.

– W takim razie – powiedziałem – Simonides, widać, w poetyckiej zagadce ukrył to, czym byłaby sprawiedliwość. Bo na myśli miał, jak widać, to, że sprawiedliwość polega na oddawaniu każdemu tego, co mu się *należy*, a nazwał to tym, co się komuś *winno*.

– No, co myślisz? – powiada.

– Och, na Zeusa – powiedziałem – a gdyby go tak ktoś zapytał: „Simonidesie, komu, czemu i co powinnego i należnego oddająca sztuka nazywa się sztuką lekarską?”, co, myślisz, on by nam odpowiedział?

– Jasna rzecz – powiada – że ta, co ciałom oddaje lekarstwa i pokarmy, i napoje.

– A komu i czemu oddająca to, co się winno i co się należy, nazywa się sztuką kucharską?

– Ta, co potrawom przyprawy.

– No, dobrze. Zatem sprawiedliwością będzie się nazywała sztuka, która komu i czemu oddaje co?

– Jeżeli – powiada – mamy jakoś iść za tym Sokratesie, co się przedtem powiedziało, to będzie to sztuka, która przyjaciołom i wrogom oddaje pożytki i szkody.

– Zatem ty nazywasz sprawiedliwością to: przyjaciołom czynić dobrze, a wrogom źle?

– Tak mi się zdaje.

– A któż najlepiej potrafi chorym przyjaciołom czynić dobrze, a wrogom źle, jeżeli chodzi o chorobę i zdrowie?

– Lekarz.

– A kto płynącym, jeżeli chodzi o niebezpieczeństwo czyhające na morzu?

– Sternik.

– A cóż człowiek sprawiedliwy? W jakiej robocie i w jakim działaniu on najlepiej potrafi przyjaciołom się przydawać, a wrogom szkodzić?

– W walce i spółce wojennej. Tak się mnie przynajmniej wydaje.

– No, dobrze. A jeżeli ktoś nie choruje, kochany Polemarchu, to mu lekarz niepotrzebny.

– Prawda.

– A jak kto nie płynie, to mu nie trzeba sternika.

– Tak.

– A czy i tym, co nie wojują, sprawiedliwy na nic się nie przyda?

– To mi się nie bardzo wydaje.

– Więc i podczas pokoju przydaje się sprawiedliwość?

– Przydaje się.

– A rolnictwo też? Czy nie?

– Tak.

– Aby zdobywać plon?

– Tak.

– A szewstwo też?

– Tak.

- Aby zdobywać obuwie – myślę, że pewnie tak powiesz.
- No tak.
- No cóż, proszę cię, a sprawiedliwość, gotówes powiedzieć, że jest do jakiego użytku albo osiągnięcia *czego* w czasie pokoju?
- Do interesów, Sokratesie.
- A interesami nazywasz spółki czy coś innego?
- Spółki oczywiście.
- Czy więc *człowiek sprawiedliwy* będzie dobrym i pożytecznym współnikiem przy kładzeniu warcab, czy też dobrym szachista?
- Szachista.
- A jak chodzi o kładzenie cegieł i kamieni, to sprawiedliwy więcej się przyda i będzie lepszym współnikiem niż murarz?
- Na żaden sposób.
- Więc do jakiejże spółki sprawiedliwy będzie lepszym współnikiem niż murarz czy kitarzysta, tak jak kitarzysta to lepszy współnik niż sprawiedliwy, kiedy chodzi o wtór na kitarze?
- Do spółki pieniężnej; ja przynajmniej tak uważam.
- Wiesz, Polemarchu, że tak; ale może oprócz tych wypadków, gdy chodzi o *używanie* pieniędzy. Kiedy za pieniądze trzeba wspólnie kupić konia albo sprzedać, wtedy lepszy ten, uważam, co się zna na koniach. No przecież?
- Wydaje się.
- No tak, a jak okręt, to budowniczy okrętów albo sternik.
- Zdaje się.
- Więc kiedy *do czego* trzeba srebra lub złota wspólnie użyć, sprawiedliwy więcej się przyda niż inni?
- Kiedy je trzeba u kogoś złożyć i być o nie pewnym, Sokratesie.
- Więc ty mówisz, że wtedy, kiedy nic nie trzeba z nim robić, tylko żeby leżało?
- No tak.
- Więc kiedy pieniądze niepotrzebne, wtedy do nich potrzebna jest sprawiedliwość?
- Może i tak.
- I sierpu, kiedy trzeba pilnować, sprawiedliwość się przyda – i współnikom, i każdemu na własny rachunek – a kiedy go przyjdzie używać, to już umiejętność uprawy winnic?
- Widocznie.

– I tarczy, powiesz, i liry, kiedy trzeba strzec i nie używać ich do niczego, to sprawiedliwość się przyda, a jak używać, to już sztuka walczenia w zbroi i muzyka?

– Koniecznie.

– I tak w ogóle jest ze wszystkimi innymi rzeczami; jak tylko którejś potrzeba, to sprawiedliwość się nie przydaje, a jak tej rzeczy nie potrzeba, to sprawiedliwość potrzebna?

– Gotowo tak być.

– Nieprawdaż, więc przyjacielu, że sprawiedliwość to może nie będzie nic takiego poważnego, jeżeli to jest właśnie coś potrzebnego do rzeczy niepotrzebnych.

Ale rozpatrzmy i taką rzecz. W walce na pięści albo w jakiegokolwiek innej, czy ten, co najlepiej potrafi wymierzać ciosy, nie potrafi zarazem najlepiej się osłaniać?

– Owszem, tak.

– A czy i ten, co potrafi ustrzec się choroby, nie potrafi i jej zarazem skrycie zaszczerpać?

– Tak mi się wydaje.

– A więc i obozu strażnikiem dobrym ten sam, co potrafi dobrze plany nieprzyjaciół wykradać i wyspiegować inne ich zabiegi.

– Tak jest.

– Więc od czego ktoś jest dobry stróż, od tego i złodziej tęgi.

– Zdaje się.

– Więc jeżeli sprawiedliwy pieniędzy pilnować potrafi, to i kraść je potrafi najlepiej.

– Tak niby – powiada – tok myśli wskazuje.

– Otóż pokazuje się, że sprawiedliwy to jest jakby pewien złodziej. Bodaj żeś ty się tego nauczył z Homera. On przecież kocha dziadka Odysuszowego ze strony matki, Autolykosa, i powiada, że on „wszystkich ludzi przewyższał umiejętnością kradzieży i krzywoprzysięstwa”. Więc zdaje się, że sprawiedliwość i według ciebie, i według Homera, i według Simonidesa, to będzie pewna sztuka złodziejska, oczywiście skierowana na dobro przyjaciół, a na szkodę wrogów. Czy nie tak mówiłeś?

– Ależ na Zeusa, nie tak; ja już nie wiem i sam, co mówiłem. To jedno tylko jeszcze mi się słuszne wydaje, że sprawiedliwość przynosi korzyść przyjaciołom, a szkodzi wrogom.

– A przyjaciele to, mówisz, ci, którzy się każdemu wydają porządnymi ludźmi, czy też ci, którzy są porządnymi, choćby się takimi nie wydawali? I z wrogami tak samo?

– To przecież naturalne – powiada – że każdy się przyjaźnie odnosi do tych, których uważa za porządnych ludzi, a których za lotrów ma, tych nienawidzi.

– A czy się ludzie co do tego nie mylą i czy nie biorą za ludzi porządnym takich, którzy nimi nie są, a nieraz i wprost na odwrót?

– Mylą się.

– A więc dla takich ludzie dobrzy bywają wrogami, a ludzie źli są ich przyjaciółmi?

– No tak.

– A więc dla nich wtedy czymś sprawiedliwym będzie ludziom złym pomagać, a ludziom dobrym szkodzić?

– Okazuje się.

– Ależ dobrzy to są ludzie sprawiedliwi; tacy, co to nikogo nie krzywdzą.

– Prawda.

– Więc według twojego zdania, takim, którzy żadnej nikomu nie wyrządzają krzywdy, sprawiedliwie będzie szkodzić.

– Nigdy w świecie – powiada – Sokratesie, to wygląda na myśl niemoralną.

– Więc tylko niesprawiedliwym – powiedziałem – sprawiedliwie można szkodzić, a sprawiedliwym trzeba pomagać?

– To już ładniej wygląda niż tamto.

– Zatem niejednemu z tych, Polemarchu, którzy się na ludziach pomylili, wypadnie szkodzić własnym przyjaciołom, bo to lotry, a nieprzyjaciołom pomagać, bo to ludzie dobrzy. W ten sposób stwierdzimy coś wręcz przeciwnego, niż, jak mówiliśmy, twierdził Simonides.

– No tak – powiada – zupełnie to nie wychodzi. Więc zamieńmy tu coś. Bo możemy niesłusznie wzięli przyjaciela i nieprzyjaciela.

– Jakaśmy wzięli Polemarchu?

– Że ten, co się wydaje porządny, to przyjaciel.

– No, a teraz – mówię – jak to zmienimy?

– Że przyjacielem jest ten – powiada – który się i wydaje, i jest porządny. A ten, który się tylko wydaje porządny, ale nie jest taki, ten się też wydaje przyjacielem, ale nim nie jest. A o nieprzyjacielu to samo zdanie.

– Więc według tej myśli zdaje się, że przyjacielem będzie człowiek dobry, a nieprzyjacielem – zły.

– Tak.

– Zatem radzisz, żebyśmy coś dodali do określenia tego, co sprawiedliwe, a nie tak, jakśmy to zrazu mówili, że sprawiedliwość polega na pomaganiu przyjacielowi i szkodzeniu wrogowi. Teraz w dodatku powiemy jeszcze tak: że sprawiedliwie jest dobrze czynić przyjacielowi, dlatego że dobry, a nieprzyjacielowi szkodzić, dlatego że zły?

– Tak jest – powiada – zdaje mi się, że to chyba będzie dobrze powiedziane.

– A czy to jest rzecz człowieka sprawiedliwego – powiedziałem – żeby szkodził komukolwiek z ludzi?

– O tak – powiada. – Łotrom i nieprzyjaciółom trzeba szkodzić.

– A konie, którym się szkodzi, robią się lepsze, czy robią się gorsze?

– Gorsze.

– Czy pod względem doskonałości (*areté*), którą się odznaczają psy, czy też ze względu na doskonałość charakterystyczną dla koni?

– Ze względu na tę dla koni.

– Więc i psy, którym ktoś szkodzi, stają się gorsze ze względu na doskonałość charakterystyczną dla psów, a nie na tę, którą się odznaczają konie?

– Z konieczności.

– A ludziom, przyjacielu, jeżeli ktoś szkodzi, to czy nie tak samo powiemy: że stają się gorsi ze względu na doskonałość charakterystyczną dla ludzi?

– No tak.

– A czy sprawiedliwość to nie jest właśnie doskonałość czy cnota (*areté*) charakterystyczna dla ludzi?

– I to oczywiście.

– I ci ludzie, którym ktoś szkodzi, przyjacielu, muszą się stawać mniej sprawiedliwi.

– Zdaje się.

– A czyż z pomocą muzyki dobrzy muzycy mogą ludzi odmuzykalniać?

– Niemożliwe.

– A czy z pomocą sztuki jazdy na koniu dobrzy jeźdźcy mogą oduczać jeźdźenia?

– Nie sposób.

– A czy z pomocą sprawiedliwości ludzie sprawiedliwi mogą drugich robić niesprawiedliwymi? Albo w ogóle, czy cnotą mogą ludzie prawi drugich deprawować?

– To niemożliwe.

– Bo przecież to nie jest rzeczą ciepłą, sądzę, chłodzić, tylko czegoś wprost przeciwnego.

– Tak.

– Ani suchość nie zwilża niczego, tylko jej przeciwieństwo.

– No, tak jest.

– Ani zatem dobro szkód nie wyrządza, tylko jego przeciwieństwo.

– Widocznie.

– A przecież sprawiedliwy – to dobry.

– Tak jest.

– Zatem, Polemarchu, nie jest rzeczą człowieka sprawiedliwego szkodzić komukolwiek; ani przyjacielowi, ani nikomu innemu. To jest sprawa jego przeciwieństwa: człowieka niesprawiedliwego.

– Zdaje mi się – powiada – że ze wszech miar prawdę mówisz, Sokratesie.

– Jeżeli więc ktoś mówi, że sprawiedliwość to jest oddawanie każdemu tego, co mu się winno, a ma na myśli to, że człowiek sprawiedliwy nieprzyjaciółom winien wyrządzać szkody, a przyjaciółom wyświadczać przysługi, to nie był mądry ten, co to powiedział. Bo nie powiedział prawdy. Pokazało się nam, że nigdy sprawiedliwość nikomu szkody nie wyrządza.

– Zgadzam się – powiedział.

– Więc będziemy walczyli wspólnie – dodałem – ja i ty, czy tam ktoś powie, że to Simonides powiedział, czy Bias, czy Pittakos, czy jakiś tam inny mędrzec świętej pamięci.

– Ja jestem gotów – powiada – stawać obok ciebie w tej walce.

– A wiesz ty – mówię – na czyje mi to powiedzenie wygląda: to, że sprawiedliwie jest przyjaciółom pomagać, a nieprzyjaciółom szkodzić?

– Czyje? – powiada.

– Ja mam wrażenie, że to Periander powiedział albo Perdikkas, albo Kserkses, albo Ismeniasz Tebańczyk, albo jakiś inny bogaty mąż, któremu się zdawało, że wiele może.

– Święta prawda to, co mówisz – powiada.

– No dobrze – mówię. – Skoro się pokazało, że tym nie jest sprawiedliwość i to, co sprawiedliwe, to jak inaczej potrafiłby to ktoś określić?

Otóż Trazymach często już, kiedyśmy rozmawiali, chciał nam przerwać i rwał się do głosu, ale mu przeskadzali siedzący obok i chcący rzeczy dosłuchać do końca. Więc kiedyśmy zrobili pauzę i ja ostatnie słowa powiedziałem, już nie mógł dalej wytrzymać, tylko się skupił w sobie jak zwierz i rzucił się na nas, jakby nas chciał rozszarpać.

Więc na mnie i na Polemarcha padł strach jak na spłoszone ptaki, a on przy wszystkich na cały głos powiada: – Co to za brednie was się tutaj trzymają już od dawna, Sokratesie? I czemu to z was jeden po drugim udaje głupiego i jeden drugiemu ustępuje miejsca? Przecież jeżeli naprawdę chcesz wiedzieć, co to jest sprawiedliwość, to nie ograniczaj się do samych pytań i nie popisuj się zbijaniem, kiedy ktoś zaczyna dawać jakieś odpowiedzi: ty dobrze wiesz, że łatwiej jest pytać, niż odpowiadać, ale odpowiadaj i sam, i powiedz, jak określasz to, co sprawiedliwe. A tylko żebyś mi nie mówił, że to jest to, co potrzebne, ani to, co pożyteczne, ani to, co korzystne, ani to, co zyskowne, ani to, co leży w czymś interesie, lecz jasno i dokładnie powiedz, jak to określasz, bo ja tego nie zniosę, jeżeli będziesz mówił takie bzdury.

Kiedym to usłyszał, przeraziłem się i patrzyłem na niego ze strachem. Mam wrażenie, że gdybym go nie zobaczył pręcej niż on mnie, byłbym oniemiał¹. Ale teraz, kiedy go coraz większa wściekłość zaczęła ponosić do mówienia, spojrzałem na niego pierwszy, tak że się stał zdolny dawać odpowiedzi, i powiedziałem, drżąc z lekka: – Trazymachu, nie bądź na nas taki zły! Jeżeliśmy gdzieś pobłądzili w roztrząsaniu myśli, ja i ten tutaj, to bądź przekonany, że błędzimy mimo woli. Przecież gdybyśmy złotej monety szukali, to nigdy by żaden z nas nie był skłonny ustępować drugiemu z drogi w poszukiwaniu i samemu sobie przeszkadzać w znalezieniu. Więc kiedy my sprawiedliwości szukamy, rzeczy cenniejszej niż wiele zło-

¹ Starożytni wierzyli, że spojrzenie wilka odbiera człowiekowi mowę. Żeby nie zaniemówić, należało na wilka spojrzeć, zanim on człowieka zobaczy. Sokrates, wprowadzając do rozmowy Trazymacha, od razu przyrównuje go do dzikiego zwierza, gotującego się do skoku. Teraz nawiązuje do tej metafory.

tych monet, to nie myśl, że tak po głupiemu postępuje jeden z nas przed drugim, a nie jak najbardziej dbamy o to, żeby się ona sama możliwie najjaśniej ukazała. Bądź przekonany, przyjacielu. Tylko mam wrażenie, że nie mamy sił. Więc może o wiele bardziej wypada, żebyście się nad nami litowali, wy, ludzie zdolni, niż żebyście się gniewali.

On to usłyszał, roześmiał się z głośnym sykiem przez zęby i powiedział: – O, Heraklesie! Oto jest ta zwyczajna ironia Sokratesa. Ja to już przedtem zapowiadałem tym tutaj, że ty z pewnością odpowiadając nie zechcesz, lecz będziesz się bawił ironią i wszystko inne raczej będziesz robił, niżbyś odpowiadał, jeżeli cię ktoś o coś zapyta.

– Bo ty jesteś mądry, Trazymachu – powiedziałem. – Więc tyś dobrze wiedział, że gdybyś kogoś zapytał, ile to jest dwanaście, i zaraz przy pytaniu zapowiedział mu z góry: a tylko mi, człowieku, nie mów, że dwanaście to jest dwa razy sześć ani że to trzy razy cztery, ani sześć razy dwa, ani cztery razy trzy, bo ja nie będę znosił takich bzdur, jasną, uważam, byłoby dla ciebie rzeczą, że nikt by nie potrafił odpowiedzieć komuś, kto się tak pyta.

A gdyby ci ten ktoś powiedział: Trazymachu, jak ty to myślisz? Żebym ja nie dawał z tych zakazanych odpowiedzi żadnej? Czy nawet, mężu osobliwy, i wtedy, jeśli jeden z tych wypadków zachodzi naprawdę? Tylko mam w odpowiedzi podać coś innego niż prawdę? Czy jak mówisz? Co byś mu odpowiedział na to?

– Mniejsza o to – powiada. – I niby to ma być podobne, to do tamtego?

– Nic nie przeszkadza – mówię. – Zresztą, jeśli to nawet i niepodobne, to jednak ono się tak przedstawia zapytanemu. Czy sądzisz, że zapytany może będzie odpowiadał nie tak, jak mu się rzecz przedstawia – wszystko jedno, czy my mu to zakazemy, czy nie?

– A to nic innego, tylko ty chcesz tak zrobić. Chcesz dać jedną z tych odpowiedzi, których ja zabronilem?

– Ja bym się nie dziwił – mówię – gdyby mi się po rozważeniu rzecz tak wydawała.

– A co wtedy – powiada – jeśli ja wskażę inną odpowiedź, różną od tych wszystkich, na ten temat sprawiedliwości, i to lepszą od nich? Co będzie z tobą, jak sądzisz?

– Cóż innego – mówię – jak nie to, co musi być z tym, który nie wie. Wypada, żeby się nauczył od tego, co wie. Więc myślę, że to będzie i ze mną; i dobrze.

Racjonalizm i intelektualizm etyczny

Platon, *Hippiasz Mniejszy*

369 B–376 C

Akcja dialogu rozgrywa się po jednym z popisowych wykładów sofisty Hippiasza. Rozmowę zagaja Eudikos, syn Apemanta, obywatela ateńskiego – może nawet w jego domu toczy się dialog Sokratesa z Hippiaszem.

HIPPIASZ: Sokratesie, ty zawsze jakoś tak kręcisz; odrywasz sobie najbardziej podchwytliwe słowo, tego się trzymasz i czepiasz się drobiazgów, a nie walczysz o całą kwestię, o którą chodzi. Tak i teraz; jeśli chcesz, dowiodę ci w sposób wystarczający na podstawie szeregu miejsc, że Homer wymalował Achillesa lepszym od Odysusza i wolnym od fałszu, a tamtego podstępny i wiele razy mówiącym nieprawdę, i lichszym od Achillesa.

Jeśli chcesz, to powiedz dla porównania drugą mowę, że tamten jest lepszy. Wtedy będą ci tutaj lepiej wiedzieli, który z nas dwóch lepiej mówi.

SOKRATES: Hippiaszu, ja się z tobą zgola nie spieram o to, żeś ty mądrzejszy niż ja. Ale ja mam zawsze taki zwyczaj, kiedy ktoś coś mówi, uważać na to, szczególnie, jeżeli mi się mówca mądrym wydaje, i pragnąc się nauczyć i rozumieć to, co on mówi, rozpytuje się i znowu rozpatruje, i krok w krok idę za słowami, abym się nauczył. A jeśli mi się mówca wydaje lichy, to ani się drugi raz nie pytam, ani mi nie zależy na tym, co on mówi. Po tym poznasz, kogo uważam za mądrego. Zauważysz, że chciwie chwytam każde słowo takiego człowieka i dowiaduję się u niego, abym się czegoś nauczył i skorzystał. Ot i teraz uważałem, jakęś mówił, i w tych słowach, któreś przed chwilą powiedział, kiedyś dowodził, że Achilles przemawia do Odysusza jako do błagiera, to dziwnie mi się nie wydaje, żebyś prawdę mówił, bo nie widać, żeby Odysusz gdziekolwiek skłamał, ten obrotny, a Achilles jakoś się obrotnym wydaje, wedle twojego wyводу. Bo przecież kłamie. Przecież powiedział naprzód te słowa, któreś i ty przed chwilą przytoczył:

Wstrętny mi bowiem jest taki, tak samo jak bramy Hadesu,
Który inaczej w swej głębi zamyśla, a mówi inaczej¹.

I niedługo potem mówi, że ani się nakłonić nie da Odysuszowi i Agamemnonowi, ani w ogóle pod Troją nie zostanie:

Jutro, dla wszystkich bogów i Zeusa ofiary złożywszy,
Naładuję okręty i znów je na morze zaciągnę;
Ujrzysz, jeżeli zechcesz i jeśli ci na tym zależy,
Rano wcześniej na rybny Hellespont płynące okręty.
W środku ludzi zobaczysz, jak dzielnie robią wiosłami.
Dnia trzeciego do Ftyi przybędę, gdzie plony obfite².

A jeszcze przed tymi słowami, łając Agamemnona, powiedział:

Teraz już jadę do Ftyi, bo znacznie lepiej mi będzie
Jechać do domu w okrętach wygiętych i zgoła nie myślę
Siedzieć tu dalej bez sławy, a tobie bogactwa gromadzić³.

To powiedział raz wobec wojska całego, drugi raz wobec swoich przyjaciół, a jednak nigdzie nie widać, żeby albo przygotowania robił, albo próbował ściągać okręty na morze, żeby odpłynąć do domu; przeciwnie, on bardzo szczerze lekceważy sobie mówienie prawdy. Więc ja, Hippiaszu, i od początku cię pytałem, bom nie wiedział, który z tych dwóch mężów jest piękniej wymalowany u poety, i myślałem, że oni obaj są lepsi, a nie da się rozstrzygnąć, który by z nich dwóch lepszy był i w kłamstwie, i w rzetelności, i w innej cności. Obaj bowiem są sobie na tym punkcie bliscy.

HIPPASZ: To nietrafnie miarkujesz, Sokratesie. Bo kiedy Achilles kłamie, to widać, że nie z zamiaru, ale mimo woli. Klęska w obozie zmusza go, żeby pozostał i pomagał. A kiedy Odysusz kłamie, to umyślnie i z zamiarem.

SOKRATES: W pole mnie wywodzisz, Hippiaszu kochany, i sam Odysusza udajesz.

HIPPASZ: Nigdy, Sokratesie! A ty myślisz, że gdzie i jak?

SOKRATES: Bo powiadasz, że Achilles nie z zamiaru złego kłamie; a to był taki kuglarz i zdrajca, oprócz błagi, w którą go wyposażył Homer, że widać, i samego Odysusza przewyższa sprytem w pokry-

¹ *Iliada* (IX 312–313).

² *Iliada* (IX 357–363). Ostatni wiersz cytuje Sokrates w *Kritonie* (44 B), jako swój sen, zapowiadający mu dzień śmierci. Por. też s. 202.

³ *Iliada* (I 169–171).

waniu swej blagi do tego stopnia, że miał odwagę sprzeciwić się wobec niego sobie samemu, co uszło uwagi Odyseusza. I pokazuje, że Odyseusz nic mu nie powiedział na to, co by świadczyło, że spostrzegł jego kłamstwo.

HIPPIASZ: O jakim ty miejscu mówisz, Sokratesie?

SOKRATES: Nie wiesz, że Achilles, mówiąc potem niby to do Odyseusza, powiedział, że równo z jutrznią odpłynię, a znowu do Ajasa nie mówi, że odpłynię, tylko mówi coś innego?

HIPPIASZ: Gdzież to?

SOKRATES: W tym miejscu:

Prędzej bowiem do bitwy krwawej nie myślę się zabrać,
Zanim mądrego Pryjama latorośl, Hektor ów boski
Pod okręty nie przyjdzie i Myrmidonów namioty,
W pień wycinając Argiwów, ze szczętem pałac okręty.
Już koło mego namiotu i przy okręcie czarniawym
Hektor, choć w boju zażarty, z pewnością się chwilę zatrzyma⁴.

Więc, czy ty, Hippiaszu, sądzisz, że tak krótką pamięć miał syn Tetydy a wychowanek bardzo mądrego Chejrona, że na chwilę przedtem lajał blagierów ostatnimi słowy, a tu zaraz powiedział sam do Odyseusza, że odpłynię, a do Ajasa, że pozostanie, i to robi bez złego zamiaru, i nie myśli, że Odyseusz jest naiwny, zaczem on go tym właśnie: podstępem i kłamstwem przewyższy.

HIPPIASZ: Nie tak mi się zdaje, Sokratesie. Tylko znowu to samo: on z naiwności i rozmyśliwszy się inaczej, do Ajasa mówi co innego niż do Odyseusza. A Odyseusz, ile razy mówi prawdę, to zawsze z podstępnym zamiarem, a ile razy kłamie, to tak samo.

SOKRATES: To zdaje się, że lepszy jest Odyseusz od Achillesa.

HIPPIASZ: Ależ bynajmniej, Sokratesie.

SOKRATES: Jak to; czyż się dopiero co nie pokazało, że ci, którzy umyślnie kłamią, są lepsi niż ci, co nieumyślnie?

HIPPIASZ: Ależ jakim sposobem, Sokratesie, mogliby ci, którzy umyślnie występki popełniają i umyślnie zdrady knują i źle robią, być lepszymi od tych, którzy nieumyślnie? Takim się przecież chyba wiele wybacza, jeśli ktoś nieświadomie występki popełni, czy skłamać, czy innego co zrobi złego. I prawa przecież znacznie surowiej traktują rozmyślnych przestępców i kłamców niż nieumyślnych.

⁴ *Iliada* (IX 650–655).

SOKRATES: Widzisz, Hippiaszu, że to prawda, com powiedział, że ja taki zażarty na pytanie ludzi mądrych. I bodajże to jedno tylko mam dobre, bo reszta u mnie bardzo licha. Ciągłe mi się to, o czym mówię, wymyka, nigdy nie wiem, jak się rzeczy mają naprawdę. Najlepiej to widać z tego, że skoro się spotykam z kimś z was, sławnych z mądrości, którym i wszyscy Hellenowie mądrość przyświadcniają, zaraz po mnie widać, że nic nie wiem. Nigdy mi się to samo nie zdaje, co i wam, żeby powiedzieć po prostu. A jakież większe świadectwo niewiedzy, jak nie to: różnić się w zdaniu z ludźmi mądrymi. I tylko to jedno mam dobro przedziwne, które mnie ratuje: nie wstydzę się uczyć się. Więc się dowiaduję i pytam, i wielką wdzięczność żywię dla tego, który mi odpowiada; nigdy mi żadnemu nie został winien wdzięczności. I nigdy mi się nie wyparł, że się czegoś nauczył, tak sobie naukę przywłaszczając, jakbym ją znalazł. A chwalebny takiego, który mnie czegoś nauczył, jako że mądry jest, i pokazuję, czegom się od niego nauczył.

Otóż i teraz w tym, co ty mówisz, nie zgadzam się z tobą, ale się różnię bardzo gwałtownie. A wiem, że to wszystko przeze mnie; przez to, że taki jestem, jak jestem, że bym już o sobie czegoś grubszego nie powiedział. Bo mnie się wydaje, Hippiaszu, coś całkiem przeciwnego, niż ty mówisz. Ci, którzy szkodzą ludziom i krzywdzą ich, i oszukują, i uchylają prawo rozmyślnie, a nie mimo woli, ci mi się wydają lepsi, niż ci, co mimo woli. Niekiedy znowu wydaje mi się wprost przeciwnie; więc błąkam się na tym punkcie: oczywista dlatego, że nie mam wiedzy. Ale teraz, w tej chwili jakby mnie coś napadło i wydają mi się rozmyślni przestępcy lepsi pod jakimś względem od mimowolnych. Winę mego obecnego stanu przypisuję poprzednim roztrząsaniom, dlatego mi się teraz na razie wydaje, że ci, którzy wszystko to robią mimo woli, gorsi są niż ci co umyślnie. Więc bądźże łaskaw i racz uleczyć duszę moją. Znacznie większe mi wyrządzisz dobrodzieństwo, usuwając niewiedzę z duszy, niż gdybyś ciała chorobę odbierał. Ale jeśli długą mowę chcesz powiedzieć, to zapewniam cię, że mnie tym nie wyleczysz – nie potrafię nadażyć – ale tak, jak teraz, jeśli zechcesz mi odpowiadać, wielką mi zrobisz przysługę, a myślę, że i tobie samemu to nie zaszkodzi. Słusznie też mógłbym się i do ciebie uciec, synu Apemanta, boś ty mnie zachęcił i dodał odwagi do rozmowy z Hippiaszem. Więc teraz, gdyby mi Hippiasz nie raczył odpowiadać, wstaw się za mną do niego.

EUDIKOS: Ależ, Sokratesie, myślę, że Hippiasz nie będzie czekał naszych prośb. Czyż nie powiedział sam przedtem, że nie umiałby

uciekać od tych pytań żadnego człowieka? Prawda, Hippiaszu? Nie toś powiedział?

HIPPIASZ: Ja tak; ale Sokrates, Eudikosie, zawsze robi zamieszanie w wywodach i tak wygląda, jakby na złość przekręcał.

SOKRATES: Hippiaszu najzacniejszy, przecież ja umyślnie tego nie robię, bobym wtedy był mądry i dobry, wedle twego zdania, tylko nieumyślnie, więc mi wybac. Powiadasz przecież, że jeśli ktoś źle robi niechęący, to mu trzeba przebaczyć.

EUDIKOS: No nie, Hippiaszu, nie rób inaczej, ale przez wzgląd na nas i na to, coś przedtem powiedział, odpowiadaj Sokratesowi na pytania.

HIPPIASZ: Będę odpowiadał, kiedy prosisz; więc pytaj, o co chcesz.

SOKRATES: Ja bardzo pragnę, Hippiaszu, rozpatrzyć to, co teraz właśnie mówimy: którzy też lepsi są, ci, którzy błędzą umyślnie, czy ci, którzy nieumyślnie? A myślę, że najprościej tą drogą dojść do rozpatrzenia. Tylko odpowiadaj. Nazywasz kogoś dobrym biegaczem?

HIPPIASZ: Tak jest.

Sokrates: I złym?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż: dobry ten, co biega dobrze, a zły ten, co źle?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż: ten, który powoli biegnie, biega źle, a który prędko, ten dobrze?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: W biegu bowiem i w bieganiu szybkość jest dobrem, a powolność zlem?

HIPPIASZ: Ale o cóż chodzi?

SOKRATES: Więc który biegacz lepszy: ten, co umyślnie powoli biegnie, czy ten, co nieumyślnie?

HIPPIASZ: Ten, co umyślnie.

SOKRATES: A czy to nie jest pewna czynność: bieganie?

HIPPIASZ: No, czynność.

SOKRATES: A jeśli czynność, to i robota pewna?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: Więc kto źle biegnie, ten coś lichego i brzydkiego robi tam na placu wyścigowym?

HIPPIASZ: Lichego, jakżeby nie?

SOKRATES: A źle biegnie ten, który powoli biegnie?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, więc dobry biegacz umyślnie to, co złe, robi, i co brzydkie, a lichy nieumyślnie?

HIPPIASZ: No – zdaje się.

SOKRATES: Więc może na wyścigach gorszym jest ten, co nieumyślnie źle robi, niż ten, co umyślnie?

HIPPIASZ: Tak; na wyścigach.

SOKRATES: A jakże jest na zapasach? Któryż zapaśnik lepszy: ten, co umyślnie upada, czy ten, co nieumyślnie?

HIPPIASZ: Ten, co umyślnie chyba.

SOKRATES: Bo gorsza rzecz w zapasach i brzydza: paść, niż zważyć drugiego.

HIPPIASZ: Paść.

SOKRATES: Więc i w zapasach może ten, który umyślnie źle robi i brzydko, lepszym jest zapaśnikiem niż ten, co nieumyślnie.

HIPPIASZ: Zdaje się, że tak.

SOKRATES: A cóż we wszelkim w ogóle zajęciu cielesnym? Czyż człowiek lepszy fizycznie nie potrafi robić jednego i drugiego: i tego, co o sile świadczy, i co o słabości, i tego, co brzydkie, i tego, co piękne? Tak, że jeśli robi coś fizycznie złego, robi to umyślnie człowiek lepszy fizycznie, a lichszy nieumyślnie?

HIPPIASZ: Zdaje się, że gdzie o siłę chodzi, to tak się rzeczy mają.

SOKRATES: A cóż tam, gdzie o przyzwoity wygląd Hippiaszu? Czyż nie potrafi lepsze ciało umyślnie przybierać wyglądu brzydkiego i lichego, a liche robi to mimo woli? Czy jak myślisz?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: Zatem i lichy wygląd, jeden jest umyślny i świadczy o dzielności, a drugi mimowolny i świadczy o niższej wartości ciała.

HIPPIASZ: Widocznie.

SOKRATES: A cóż powiesz o głosie? Który lepszy, powiesz: ten, co fałszuje umyślnie, czy ten, co nieumyślnie?

HIPPIASZ: Ten, co umyślnie.

SOKRATES: A lichszy ten, co nieumyślnie?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: A ty byś wolał mieć raczej coś dobrego, czy coś złego?

HIPPIASZ: Coś dobrego.

SOKRATES: A wolałbyś mieć nogi takie, które kuleją umyślnie, czy nieumyślnie?

HIPPIASZ: Umyślnie.

SOKRATES: A kalectwo, czy to nie jest podłość nóg i wygląd lichy?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: No cóż, a słaby wzrok to podłość oczu?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: Więc które byś oczy wolał mieć i z którymi mieć do czynienia: czy te, którymi ktoś umyślnie może widzieć niewyraźnie i niedowidzieć, czy te, którymi nieumyślnie?

HIPPIASZ: Którymi umyślnie.

SOKRATES: Więc za lepsze u siebie uważasz to, co umyślnie źle robi, czy to, co mimo woli?

HIPPIASZ: Tak; w takich rzeczach.

SOKRATES: Nieprawdaż? Wszystkie narządy zmysłów, bo i uszy, i nos, i usta, jedna zasada obejmuje: te, które mimowoli źle robią, tych mieć nie warto, bo liche, a które umyślnie, te mieć warto, bo dobre.

HIPPIASZ: Tak mi się zdaje.

SOKRATES: No cóż; a narzędziami którymi się lepiej posługiwać? Którymi ktoś umyślnie źle robi, czy którymi nieumyślnie? Na przykład ster lepszy taki, którym mimo woli ktoś źle będzie sterował, czy ten, którym umyślnie?

HIPPIASZ: Ten, którym umyślnie.

SOKRATES: Czy nie tak samo łuk i lira, i flety, i wszystko inne?

HIPPIASZ: Prawdę mówisz.

SOKRATES: No cóż; a co lepiej? Posiąść w swoim koniu duszę taką, że się przez nią umyślnie źle jeździ, czy taką, przez którą nieumyślnie?

HIPPIASZ: Przez którą umyślnie.

SOKRATES: Więc taka lepsza?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: Więc przez lepszą duszę konia może człowiek umyślnie wywołać jej liche postęпки, a przez lichą będzie to mimo woli robił?

HIPPIASZ: Naturalnie.

SOKRATES: Nieprawdaż; i z psem, i z innymi wszelkimi zwierzętami tak samo?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: A cóż, proszę cię, człowieka duszę posiąść, łuczника, lepiej taką, która umyślnie chybia celu, czy taką, która mimo woli?

HIPPIASZ: Tę, która umyślnie.

SOKRATES: Nieprawdaż; ta jest lepsza w sztuce strzelania z łuku?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: A dusza, która mimo woli chybia, lichsza niż ta, co umyślnie?

HIPPIASZ: Tak; w sztuce strzelania z łuku.

SOKRATES: A cóż w sztuce lekarskiej; czyż ta, która umyślnie coś złego robi ciałom, nie stoi wyżej w sztuce lekarskiej?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: Więc ona może lepsza w tej sztuce od tej, która nie-umyślnie?

HIPPIASZ: Lepsza.

SOKRATES: No cóż; a ta, która wyżej stoi w sztuce gry na kitarze i na flecie, i we wszystkich innych sztukach i umiejętnościach; czyż nie lepsza umyślnie źle robi i brzydko, i błędzi, a lichsza mimo woli?

HIPPIASZ: Widocznie.

SOKRATES: A tak, niewolników naszych dusze wolelibyśmy mieć raczej takie, które umyślnie, czy takie, które nieumyślnie błędzą i źle robią, jako lepsze pod tym względem?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: No cóż; a swojej własnej duszy nie chcielibyśmy mieć jak najlepszej?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: A czyż nie będzie lepsza, jeśliby umyślnie źle zrobiła i błędziła, niż gdyby nieumyślnie?

HIPPIASZ: A to by ładnie było, Sokratesie, jeżeli rozmyślni przestępcy mają być lepsi od mimowolnych!

SOKRATES: Ależ to wynika z tego, co się powiedziało.

HIPPIASZ: Dla mnie, wcale nie.

SOKRATES: A ja myślałem, Hippiaszu, że i dla ciebie wynikło. Ale znowu odpowiadaj. Sprawiedliwość, nie jestże to albo zdolność pewna, albo wiedza, albo jedno i drugie? Czyż nie musi przynajmniej czymś jednym z tych rzeczy być sprawiedliwość?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż; jeśli zdolnością duszy jest sprawiedliwość, to dusza zdolniejsza jest sprawiedliwsza? Bo się nam przecież lepszą okazała, kochanie, taka dusza.

HIPPIASZ: A okazała się.

SOKRATES: A cóż, jeśli to wiedza? Nie będzież dusza mądrzejsza sprawiedliwsza, a głupsza bardziej niesprawiedliwa?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: A cóż, jeśli to jedno i drugie? Czyż nie będzie sprawiedliwsza ta, która ma jedno i drugie, a głupsza będzie raczej niesprawiedliwa? Czy nie tak musi być?

HIPPIASZ: Widocznie.

SOKRATES: Nieprawdaż, zdolniejsza i mądrzejsza, ta się lepszą okazała i raczej zdolną do robienia jednego i drugiego: i tego, co piękne, i tego, co brzydkie w każdej robocie?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: Więc kiedy robi coś brzydkiego, robi to umyślnie dzięki zdolności i umiejętności; a to będą cechy sprawiedliwości, albo obie, albo przynajmniej jedna z dwóch.

HIPPIASZ: Zdaje się.

SOKRATES: Nieprawdaż; dusza zdolniejsza i lepsza, ile razy występki popełni, popełnia go umyślnie, a licha dusza niechcący?

HIPPIASZ: Tak to wynika.

SOKRATES: Nieprawdaż: dobry człowiek to ten, który ma dobrą duszę, a lichy lichą?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: Zatem dobrego człowieka cechuje to, że występki popełnia umyślnie, a lichego to, że mimo woli, skoro dobry mąż dobrą ma duszę.

HIPPIASZ: A tak, ma przecież.

SOKRATES: Więc jeśli kto umyślnie występki popełnia i brzydko i niesprawiedliwie postępuje, Hippiaszu, jeśli tylko istnieje ktokolwiek taki, to nie będzie nikt inny, tylko człowiek dobry.

HIPPIASZ: Sokratesie, ja się nie umiem z tobą na to zgodzić!

SOKRATES: I ja sam ze sobą też zgodzić się nie mogę, Hippiaszu. Tylko tak nam to teraz przynajmniej koniecznie wypadło z rozważań. Ja tak, wiesz, jakem dawno powiedział, błąkam się w tych rzeczach tędy i owędy, i nigdy mi się jedno i to samo nie wydaje. Ale że ja się błąkam, to nic dziwnego, albo inny tam jaki nieuk i partacz. Ale jeśli i wy się błąkać zaczniecie, wy – mędrzy, to już i z nami będzie bieda, jeżeli nawet do was przychodząc człowiek błąkać się nie przestanie.

Sokrates Ksenofontowy

Obrona Sokratesa przed sądem

Jedna rzecz wydaje mi się godna uwagi i przypomnienia w związku z tym, jakie stanowisko zajął Sokrates w sprawie obrony i śmierci. Na ten temat pisali już inni, przy czym wszyscy trafnie uchwycili podniosłą dumę jego przemowy, z czego jasno wynika, że Sokrates musiał naprawdę przemawiać w tym duchu; ale nikt nie wydobyl na jaw momentu, że już w tym czasie Sokrates doszedł do przekonania, że śmierć jest dla niego bardziej pożądana niż życie. Skutek jest taki, że wyzywająca duma w jego słowach nie znajduje w pełni uzasadnienia. Tymczasem Hermogenes, syn Hipponika¹, towarzysz Sokratesa, ten właśnie szczegół podał o nim do wiadomości, i dopiero w tym świetle dumne wystąpienie przed sądem okazuje się całkiem zgodne z nastrojem jego myśli. – Widząc bowiem – powiada Hermogenes – że rozprawa o wszystkim innym, tylko nie o procesie sądowym, spytałem:

– A czy nie należałoby, Sokratesie, pomyśleć również o przyszłej obronie? – Na to on najpierw mi odpowiedział:

– A czy nie sądzisz, że całe życie spędziłem na przygotowaniu się do obrony? – Następnie zapytał:

– Jak to rozumieć? Tak, oczywiście, że nigdy nie popełniłem żadnego złego uczynku, i to właśnie uważam za najbardziej staranne i piękne przygotowanie do obrony. – Kiedy tamten znów spytał:

– Czy nie wiesz, co dzieje się w sądach ateńskich, jak często sędziowie, wzburzeni mową oskarżycieli, skazują na śmierć ludzi najniewinniejszych, i na odwrót, jak często, powodowani litością lub ułagodzeni miłym pochlebstwem, puszczają wolno złoczyńców? – odrzekł Sokrates:

– Bóg świadkiem, że już dwa razy zabierałem się do przygotowania obrony, ale mi nie pozwolił na to głos boży.

¹ Hermogenes, brat Kalliasa, występuje u Platona w *Kratylosie* oraz w *Fedonie*.

– Prawisz niewiarygodne historie – rzekł Hermogenes. – Więc za niewiarygodną – odrzekł – historię uważasz, jeżeli nawet bóg uznał, że lepiej dla mnie, abym już umarł? Nie wiesz, że aż do chwili obecnej nikomu z ludzi nie przyznałbym racji, że swoje życie lepiej przeżył ode mnie? Co bowiem sprawia mi największą przyjemność, to świadomość, że przez całe życie postępowałem sprawiedliwie i bogobojnie i na podstawie takiego świadectwa sumienia zawsze miałem dla siebie szacunek, zdając sobie zarazem sprawę, że również ludzie z mego otoczenia mają o mnie to samo mniemanie. Obecnie jednak, jeżeli wiek mego życia jeszcze się dalej przedłuży, wiem, że zajdzie konieczność, bym doznał na sobie skutków starości, to znaczy, że będę i gorzej widział, i słabiej słyszał, i tępiej się uczył i łatwiej zapominał, czego się nauczyłem. Jeżeli więc stwierdzam, że z dniem każdym coraz bardziej niedołążnięję, jeżeli sam sobie wnet zacznę złorzeczyć, jak mógłbym powiedzieć, że z przyjemnością chciałbym żyć dłużej? Bardzo możliwe – mówił dalej – że to sam bóg okazuje mi taką łaskawość, żebym nie tylko w odpowiednim czasie, ale i w najłatwiejszy sposób zakończył swe życie. Bo jeżeli teraz skazą mnie na śmierć, jest oczywiste, że będę miał prawo wybrania sobie takiego rodzaju śmierci, jaki w ocenie wykonawców wyroku uchodzi za najłatwiejszy, najmniej kłopotu sprawia przyjaciółom, a najwięcej tęsknoty budzi za zmarłym. Jeżeli ktoś bowiem w świadomości obecnych nie pozostawia wspomnienia żadnej brzydoty ni żadnej odrazy, jeżeli w chwili śmierci i ciało ma zdrowe, i duszę zdolną do pogodnego nastroju, to czy nie jest rzeczą konieczną, by taki człowiek budził tęsknotę za sobą? I widzę, że słusznie – mówił dalej – bogowie przeciwstawiali się próbom opracowania obrony w tym czasie, kiedy nam się zdawało, że wszelkim sposobem należy szukać środków ratunku dla uniknięcia wyroku skazującego. Bo gdybym nawet z powodzeniem wykonał swój zamiar, tyle tylko z tego miałbym pożytku, że zamiast już teraz rozstać się z życiem, sam sobie przygotowałbym śmierć w mękach choroby albo starości, która jest sumą wszelkiego cierpienia i pozbawiona jest wszelkiej radości. Świadczę się bogiem Hermogenesie, że ja o to wątpliwe dobro nawet nie myślę się starać, lecz tylko szczerze powiem, jak wiele w moim rozumieniu otrzymałem dobrodziejstw ze strony bogów i ludzi, i jakie sam o sobie mam zdanie, a jeżeli przez swoją szczerłość narażę się sędziom, wolę raczej zginąć, niż wzorem

niewolnika żebrać o przedłużenie życia i w rezultacie uzyskać życie stokroć gorsze od śmierci.

Z takim ładunkiem myśli, powiada Hermogenes, poszedł do sądu, a kiedy oskarżyciele ogłosili zarzuty, że nie uznaje bogów, których uznaje państwo, że na ich miejsce wprowadza inne i nowe bóstwa, i że deprawuje młodzież, wystąpił i tak powiedział:

– Ja, prawdę mówiąc, sędziowie, przede wszystkim temu się dziwię, na jakiej podstawie Meletos opiera swój zarzut, gdy twierdzi, że nie uznaje bogów, których uznaje państwo. Że przecież składałam ofiary na ogólnych uroczystościach i na publicznych ołtarzach, rzecz tę widzieli wszyscy przygodni świadkowie i sam Meletos, gdyby chciał, mógł się o tym przekonać. Nowe zaś bóstwa w jaki sposób mogę wprowadzać, gdy mówię, że głos boży objawia się we mnie, który daje mi znaki, co trzeba czynić? W rzeczywistości i ci, którzy bądź w śpiewie ptaków, bądź w mowie ludzkiej dopatrują się wróżby, ostatecznie też z głosów czerpią przepowiednie przyszłości. Kto zresztą zaprzeczy, że pioruny są głosem, i to głosem, który jest najwyższą wyrocznią? Siedząca zaś na trójnogu Pytia, czy i ona nie głosem oznajmia wyrocznie boga? Powiadam zatem, że do boga należy przewidywanie przyszłości i wieszczanie jej ludziom według upodobania, i tak samo jak ja sądzą i mówią wszyscy, z tą tylko różnicą, że podczas gdy inni powiadają w ten sposób, że ptaki, głosy, słowa dobrej wróżby, wieszczkowie przepowiadają przyszłość, ja nazywam to głosem boga i jestem przekonany, że taką nazwą wyrażam więcej prawdy i głębszą pobożność niż inni, którzy ptakom przypisują moc bogów. Że jednak nie grzeszę przeciwko bogom, na potwierdzenie mam jeszcze ten dowód: często wyjawiałem swym przyjaciółom wskazówki boga, ale nigdy nie okazałem się kłamcą.

Kiedy, słysząc te słowa, zaprotestowali krzykiem sędziowie, jedni, ponieważ nie wierzyli temu, co mówił, drudzy, ponieważ mu zazdrościli, że większych łask doznaje od bogów, niż oni, Sokrates znowu zabrał głos i powiedział:

– Następnie posłuchajcie jeszcze o innych sprawach, aby ci z was, którym tak się podoba, tym bardziej nie wierzyli, że mam szczególne uznanie u bogów. Oto gdysyego czasu w Delfach Chajrefont w obecności licznej gromady świadków zasięgał o mnie wyroczni, odpowiedział Apollon, że nie ma wśród ludzi ani szlachetniejszego, ani sprawiedliwszego, ani rozumniejszego ode mnie człowieka.

A kiedy na te słowa sędziowie znowu, jak można się było spodziewać, podnieśli jeszcze głośniejszą wrzawę, Sokrates w dalszym ciągu powiedział:

– A jednak, sędziowie, ten sam bóg jeszcze zaszczytniejszą wyrocznię oznajmił o Likurgu, prawodawcy lacedemońskim, niż o mnie. Wieść bowiem głosi, że kiedy Likurg wszedł do świątyni, miał bóg powiedzieć do niego: „Sam nie wiem, czy mam cię nazwać bogiem, czy też człowiekiem”. Mnie jednak nie przyrównał do boga, lecz tylko uznał, że jestem o wiele lepszy od innych ludzi. Ale nawet w sprawie tejże wyroczni nie wierzcie bogu na ślepo, lecz po kolei rozważcie dokładnie wszystko, co bóg powiedział. Kogo więc znacie, kto by mniejszym ode mnie był niewolnikiem żądź swego ciała? Kto z ludzi jest bardziej wspaniałomyślny ode mnie, który nie przyjmując żadnych darów ni żadnej zapłaty? Kogo możecie słusznie uznać za bardziej sprawiedliwego ode mnie, który tak poprzestaję na swoim, że wcale nie potrzebuję cudzego? Jak, dalej, może ktoś słusznie nazwać mnie mądrym, który od chwili, kiedy zacząłem rozumieć słowa, nigdy nie zaniedbałem z całych sił szukać i badać, czym właściwie jest dobro? Że jednak trudziłem się nie na darmo, ta okoliczność może wam służyć za dowód, iż wielu rodaków dążących do cnoty i wielu obcokrajowców mnie przed wszystkimi innymi obrało sobie za przewodnika. A jak inaczej wytłumaczymy, że wielu pragnie coś złożyć mi w darze, choć wszyscy wiedzą, że moje mienie najzupełniej nie pozwala mi na to, żebym za dar odwzajemnił się darem. Że chociaż nikt nie wymaga ode mnie przysługi, a jednak wielu przyznaje, że poczuwa się względem mnie do wdzięczności. Że w czasie oblężenia miasta, kiedy wielu oplakiwało swą dolę, ja żyłem sobie w warunkach nie gorszych, niż kiedy w państwie kwitnie największy dobrobyt. Że kiedy inni za wielkie sumy kupują na rynku przysmaki, ja tymczasem bez żadnego wydatku wydobywam z zasobów swej duszy słodczyce, o jakich się tamtym nie śniło? I jeśli w tym wszystkim, co powiedziałem, nikt nie potrafi dowieść mi kłamstwa, czy wobec tego nie musi być sprawiedliwa pochwała ze strony bogów i ludzi?

A jednak, choć postępuję według tych zasad, ty, Meletosie, śmiesz twierdzić, że ja znieprawiam młodzież? Wiemy zapewne wszyscy, jakie są objawy znieprawienia młodzieży. Mów zatem, czy znasz kogoś, kto by pod moim wpływem z pobożnego stał się bez-

bożny, z wstrzemięźliwego rozpustny, z oszczędnego rozrzutny, z trzeźwego pijakiem, z pracowitego próżniakiem lub wreszcie niewolnikiem jakiejś innej haniebnej rozkoszy?

– I owszem – odrzekł Meletos – rzeczywiście znam takich, których ty nakłoniłeś do tego, by bardziej tobie byli posłuszni niż własnym rodzicom.

– Przyznaję rację – rzekł na to Sokrates – w sprawach wychowania, które było, jak wszyscy wiedzą, przedmiotem mojej szczególnej troski. Ale w sprawach zdrowia chorzy tak samo są bardziej posłuszni lekarzom niż własnym rodzicom i podobnie na zgromadzeniach ludowych każdy bez wyjątku Ateńczyk o wiele chętniej słucha głosu najrozmaitszych mówców niżeli swych krewnych. Podobnie przy wyborze strategów oddajecie swe głosy nie na rodziców, nie na braci, co więcej, nawet nie na siebie samych, ale na ludzi najbardziej doświadczonych w sztuce wojennej.

– Bo to, Sokratesie – odpowiedział Meletos – jest pożyteczne i zgodne z wymaganiem słuszności.

– Czy więc – podjął Sokrates – nawet to nie wydaje ci się czymś urągającym słuszności, że kiedy we wszystkich dziedzinach życia największe autorytety mają nie tylko prawo równości z innymi, lecz nadto pierwszeństwa, ja zaś skoro w dziedzinie najwyższego dobra ludzkiego, to znaczy wychowania, jestem przez niektórych uważany za najlepszego mistrza, ty z tego właśnie powodu oskarżasz mnie o występki, za który domagasz się śmierci?

Jest rzeczą oczywistą, że jeszcze o wiele więcej, niż przytoczyłem, mówił zarówno sam Sokrates, jak i przyjaciele, którzy stawali w jego obronie. Ja jednak wcale nie starałem się o to, żeby słowo w słowo powtórzyć wszystko, co ktoś powiedział na rozprawie sądowej, lecz moim zamierzeniem było tylko wykazanie, że Sokrates cały swój wysiłek skoncentrował na tym, na czym najbardziej mu zależało, a więc na jasnym przeprowadzeniu dowodu, że ani względem bogów nie był bezbożny, ani względem ludzi niesprawiedliwy. O to natomiast, żeby nie skazano go na śmierć, nie sądził, że warto jest błagać, przeciwnie, był przekonany, że przyszła już odpowiednia pora na niego, by umarł. Że naprawdę tak myślał, okazało się jeszcze jawniej, kiedy zapadł wyrok potępiający. Najpierw bowiem, wezwany do postawienia wniosku w sprawie niniejszego wymiaru kary, ani sam nie chciał, ani przyjaciołom nie pozwolił wystąpić z tego rodza-

ju wnioskiem, co więcej, powiedział, że taki wniosek byłby jednoznaczny z przyznaniem się jego do winy. Następnie kiedy przyjaciele chcieli go wykraść z więzienia, nie zgodził się na to, ale nawet wyraźnie ich wyśmiał. Spytał ich mianowicie, czy znają jakiś zakątek poza granicami Attyki, dokąd by śmierć nie miała dostępu.

Po zakończeniu wreszcie rozprawy powiedział:

– Tak więc sędziowie, zarówno ci, którzy namówili innych, aby łamiąc przysięgę składali przeciw mnie fałszywe świadectwo, jak i ci, którzy ich namowie ulegli, z konieczności muszą w swym sumieniu poczuwać się do zbrodni bezbożności i niesprawiedliwości. Ja natomiast nie widzę powodu, abym obecnie bardziej się martwił niż przed wydaniem wyroku, ponieważ nie dowiedziono mi ani jednego z zarzucanych występów. Jasno bowiem się okazało, że prócz Zeusa, Hery i reszty bogów z ich otoczenia żadnym nowym bóstwom ani nie składałem ofiar, ani nie przysięgałem na nie, ani nie uznawałem innych bogów [niżeli uznaje państwo].

Następnie, w jaki sposób mogłem znieprawiać młodzież, ja, który ją wdrażałem do panowania nad swymi namiętnościami i do skromności? Bo jeśli chodzi o takie występkę, za które ustanowiona jest kara śmierci, jak świętokradztwo, włamanie, porywanie ludzi, zdrada ojczyzny, to nawet sami oskarżyciele nie zarzucili mi, że któryś z nich popełniłem, tak że wydaje mi się rzeczą zdumiewającą, gdzie w końcu dopatrzono się u mnie winy zasługującej na karę śmierci. Ale nawet sam fakt, że będę niesprawiedliwie stracony, nie powinien mnie zbyt przygnębiać na duchu, ponieważ rzecz ta nie dla mnie jest hańbą, lecz dla tych, którzy wyrok wydali. Ponadto pociechą jest dla mnie pamięć Palamedesa, który zginął w podobny sposób². Jeszcze bowiem do dzisiaj jest on natchnieniem bez porównania piękniejszych pieśni niż Odyseusz, który go zabił. Wiem, że o mnie nie tylko przyszłość, lecz także teraźniejszość wyda sprawiedliwe świadectwo, że nigdy nie skrzywdziłem nikogo ani nie uczyniłem gorszym, ale zawsze byłem pożyteczny dla wszystkich, którzy prowadzili ze mną rozmowy, kiedy w miarę swych sił i za darmo uczyłem ich rozumienia tego, co dobre.

² Palamedes, fałszywie oskarżony przez Odyseusza o paktowanie z Trojanami i przyjmowanie od nich darów, został przez Greków stracony jako zdrajca.

Po tych słowach z godnością odpowiednią do tonu wygłoszonej przemowy odszedł, a tak oczy, jak cała postawa, jak chód były dowodem jego pogody umysłu. Kiedy więc spostrzegł lzy w oczach swych towarzyszy, zapytał:

– Co to ma znaczyć? Dopiero teraz płaczecie? A nie wiedzieliście od dawna, że już w chwili, kiedy się urodziłem, natura skazała mnie na śmierć? Gdybym zresztą ginął przedwcześnie, kiedy dopiero miałbym opływać we wszelką pomyślność, jasne, że wtedy i ja, i każdy, kto jest dla mnie życzliwy, musiałby się smucić; ale jeżeli odchodzę z życia, w którym czekają mnie tylko cierpienia, więc wszyscy, jak sądzę, powinniście się radować, że mi się los tak szczęśliwie układa.

A był tam obecny niejaki Apollodoros, jego gorący zwolennik, poza tym człowiek prostego ducha, który powiedział:

– To jednak, Sokratesie, napawa mnie największą goryczą, że zginię niesprawiedliwie. – W odpowiedzi na to Sokrates miał go pogłaskać po głowie i wyrzec te słowa:

– Jakże to, najdroższy Apollodorze? A ty byś chciał, żebym zginiął sprawiedliwie? – i uśmiechnął się przy tym.

Opowiadają dalej, że widząc przechodzącego obok Anytosa, miał się wyrazić:

– Ten człowiek unosi się dumą, jakby dokonał nie wiedzieć jak wielkiego uczynku przez wydanie mnie na śmierć za to, że widząc go uznanym przez państwo za godnego najwyższych urzędów, zwróciłem mu uwagę, że nie powinien swego syna wychowywać w garbarni. Nikczemny ten człowiek – miał mówić dalej – nie rozumie, jak widać, że kto z nas dwóch na wieczne czasy dokonał czynów pożyteczniejszych i wspanialszych, ten jest zwycięzcą. Ale – nadmieniał – skoro Homer niektórym bohaterom w momencie ich śmierci przyznaje dar przepowiadania przyszłości³, chciałbym i ja obwieścić jakąś wróżbę. Stykałem się niegdyś przez krótki czas z synem Anytosa i odniosłem wrażenie, że jest to młodzieniec całkiem nieprzeciętnych zdolności, i dlatego śmiem twierdzić, że nie wytrwa długo w odpowiednim dla niewolnika rodzaju życia, do jakiego przygotował go ojciec. A ponieważ nie ma nad sobą żadnego opiekuna, który by go otaczał troską, ulegnie jakiejś haniebnej żądzy i stoczy się na dno upodlenia.

³ Umierający Patrokles przepowiada rychłą śmierć Hektorowi (*Iliada* 851–854), a Hektor – Achillesowi (tamże XXII 358–360).

I rzeczywiście nie pomylił się w swej wróżbie, jako że odkąd młodzienc raz zasmakował w winie, bez umiarkowania pił we dnie i nocy, i w końcu ani państwo, ani przyjaciele, ani on sam nie miał z siebie żadnego pożytku. Tak więc Anytos przez złe wychowanie syna i przez własny nierozum jeszcze i po śmierci jest okryty niesławą. Sokrates natomiast przez podkreślenie w sądzie własnej wartości ściągnął na siebie zawiść i pobudził sędziów do skazania go na śmierć. Moim więc zdaniem, zasłużył sobie na wielkie szczęście, ponieważ i najuciążliwszą część życia od siebie odrzucił, i najłatwiejszy rodzaj śmierci dla siebie wybrał. Okazał także moc duszy. Skoro bowiem raz doszedł do przekonania, że śmierć jest lepsza dla niego niż życie, wtedy, jak był nieobojętny na każde dobro, tak samo nie okazał się słabym wobec śmierci, ale z pogodą umysłu na śmierć czekał i w takim nastroju ją poniósł.

Ja zatem, mając na uwadze mądrość i szlachetność tego człowieka, nie mogę ani go nie wspominać, ani wspominając nie chwalić. A jeśli ktoś z ludzi dążących do cnoty obcował z jakimś pożyteczniejszym nauczycielem, niż był nim Sokrates, sądzę, że taki najzupełniej zasłużył na to, aby go nazwać szczęśliwym.

Fragmety ze *Wspomnień o Sokratesie (Memorabiliów)*

I 3, 1–4

A teraz opiszę to wszystko, co potrafię sobie przypomnieć, jak mianowicie, moim zdaniem, Sokrates korzystnie oddziaływał na otoczenie zarówno przykładem swego postępowania, jak i nauką udzielaną w rozmowach.

A więc w swoim stosunku do bogów ściśle przestrzegał wszystkiego, co Pytia w odpowiedzi podaje pytającym o radę, w jaki sposób należy postępować przy składaniu ofiar, oddawaniu czci przodkom i wszelkich innych tego rodzaju obrzędach. Wyrocznia bowiem Pytii głosi, że kto w tych sprawach postępuje zgodnie z obowiązującym prawem ojczystym, ten postępuje bogobojnie. Zgodnie z tą normą Sokrates i sam tak czynił, i innym tak czynić zalecał, tych zaś, którzy postępowali w jakiś bądź inny sposób, uważał za nowatorów i głupców. W modlitwie prosił bogów, żeby mu dali po prostu to, co

jest dobre, jakie natomiast rzeczy są dobre, o tym, był przekonany, najlepiej wiedzą sami bogowie. I jeśli ktoś się modlił o złoto, srebro, władzę panowania lub jakieś inne tego rodzaju dobro, ten, jego zdaniem, czynił tak samo, jak gdyby się modlił do bogów o kości do grania, sposobność do walki albo o coś innego z kategorii tych rzeczy, o których absolutnie nie jest wiadomo, jaki będzie ostateczny ich wynik. Chociaż z małego mienia składał małe ofiary, nie uważał się wcale za gorszego od innych, którzy z wielkich i licznych majątków składali wielkie i liczne ofiary. Mówił bowiem, że byłoby rzeczą nieodpowiednią dla bogów, gdyby się radowali z ofiar wielkich bardziej niżeli z małych; inaczej nierzadko ofiary złoczyńców musiałyby im sprawiać więcej radości niżeli ludzi uczciwych, ale też wtedy i życie ludzkie musiałoby nie mieć żadnego sensu, gdyby rzeczywiście ofiary złoczyńców były pożądańsze dla bogów niżeli ludzi uczciwych. W tej sprawie Sokrates reprezentował pogląd, że najwięcej radują bogów dowody czci, jaką im okazują ludzie najpobożniejsi. Często pochwalał następujące zdanie poety:

W miarę swych możliwości czyn bogom odwiecznym ofiary⁴.

Tę piękną zasadę „w miarę swych możliwości” zalecał stosować również względem przyjaciół, gości i w każdej sytuacji życiowej. Jeśli znów kiedy doszedł do przekonania, że jakiś znak mu dali bogowie, wtedy łatwiej można było go nakłonić, by zamiast widzącego i znającego drogę wziął sobie za przewodnika w podróży kogoś ślepego i nie znającego drogi, niż żeby działał na przekór objawionym znakom. I dlatego wszystkim zarzucał głupotę, którzy cokolwiek czynią wbrew objawionym przez bogów znakom, w obawie, aby nie stracić u ludzi dobrego o sobie mniemania. Wobec woli objawionej przez bogów żadna rzecz ludzka nie miała dla niego znaczenia.

II 9

Przypominam sobie, że razu jednego Kriton opowiadał Sokratesowi, jak bardzo trudno jest żyć w Atenach człowiekowi, który chce się zajmować wyłącznie własnymi sprawami. – Oto na przykład teraz – mówił – ciągną mnie jacyś lotrzy po sądach, nie dlatego, jakoby krzywdy doznali ode mnie, ale ponieważ wiedzą, że ja chętniej zapłacę, niż zechcę się procesować.

⁴ Hezjod, *Prace i dni*, w. 336.

Rzekł na to Sokrates: – Powiedz mi, mój Kritonie, a psów to nie karmisz, żeby ci strzegły owiec od wilków?

– I owszem, karmię. Bardziej mi się przecież oplaca karmić niżeli nie karmić.

– A czybyś tak nie zgodził się karmić również człowieka, który i mógłby, i chciałby cię bronić przed napastnikami?

– Ależ z przyjemnością – odrzekł – gdybym się nie obawiał, że i na mnie samego się targnie.

– Jakże to? – spytał Sokrates. – Nie sądzisz, że jest o wiele przyjemniej dla kogoś mieć korzyści z okazywania takiemu człowiekowi, jakim ty jesteś, przyjaźni niżeli wrogości? Wiedz dobrze, że jest tu dość ludzi, którzy by uważali za wielki zaszczyt dla siebie, gdyby cię mogli pozyskać za przyjaciela.

I rada w radę z liczby tych ludzi wytypowali Archedemosa, który był znakomitym mówcą, wybitnym działaczem, ale zarazem i wielkim biedakiem. Nie był on bowiem typem człowieka, który by z każdej rzeczy potrafił ciągnąć korzyści, ale miał naturę prawą i zbyt szlachetną, żeby na donosach dorabiać się mienia. Ilekroć zatem Kriton zbierał bądź zboże, bądź oliwę, bądź wino, bądź wełnę, bądź jakieś inne produkty rolne potrzebne do życia, brał z nich częśćkę i dawał Archedemosowi. Również ilekroć składał ofiary, na ucztę go prosił i podobnie w innych sprawach otaczał go troską. Gdy więc Archedemos zmiarkował, że dom Kritona jest dla niego schroniskiem, zaczął samego Kritona otaczać wielkim szacunkiem, i w niedługi czas potem wykrył mnóstwo machinacji ze strony donosicieli i całą sforę wrogów. Jednego z nich tak przycisnął procesem publicznym, który musiałby się skończyć wyrokiem skazującym na karę bądź cielesną, bądź pieniężną, że donosiciel, zdając sobie sprawę z rozlicznych i haniebnych łotrstw, czynił wszystko, żeby się tylko wymotać od Archedemosa, ale Archedemos nie wcześniej przestał napierać, aż wreszcie donosiciel zostawił Kritona w spokoju, a jemu samemu złożył haracz okupu. Kiedy więc Archedemos i w tej sprawie, i w wielu innych odniósł zwycięstwo, szanse jego poszły tak w górę, że podobnie jak kiedy jeden pasterz ma dobrego psa stróża, również inni pasterze chcą trzymać niedaleko od niego swe stada, by ich pilnował, tak samo wielu przyjaciół prosiło Kritona, aby im także użył Archedemosa za stróża. Tak więc Archedemos z przyjemnością wyświadczał Kritonowi przysługi i dzięki niemu nie tylko sam Kri-

ton, lecz także jego przyjaciele żyli sobie w spokoju. A jeśli któryś z wrogów nadriwał się z niego, że wysługuje się Kritonowi w zamian za otrzymywane od niego korzyści, ten odpowiadał: „Jakie właściwie postępowanie jest hańbą, czy kiedy ktoś od ludzi szlachetnych doznaje dobrodziejstw i ze swej strony odwzajemnia się dobrodziejstwem, czyni z nich sobie przyjaciół i staje się wrogiem złoczyńców, czy raczej kiedy na odwrót, stara się krzywdzić ludzi szlachetnych i prawych i czyni sobie z nich wrogów, wspiera za to złoczyńców, zabiega o ich przyjaźń i woli obcować z tymi ostatnimi raczej niżeli z pierwszymi?” Od tego czasu jednym z przyjaciół Kritona był Archedemos, poważany również przez innych jego przyjaciół.

III 6

Glaukon, syn Aristona⁵, nie mając jeszcze dwudziestu lat życia, już próbował występować przed ludem, ponieważ chciał zdobyć kierowniczą pozycję w państwie, i nikt inny z jego przyjaciół ni krewnych nie mógł go odwieść od tego zamiaru, chociaż go siłą ściągano z mównicy i naśmiewano się z niego. Jeden tylko Sokrates, który ze względu na Charmidesa i na Platona był życzliwie do niego usposobiony, potrafił tę myśl wybić mu z głowy. A było tak. Spotkał go raz jednego i aby przygotować w nim grunt do dyskusji, z miejsca ujął go sobie, zaczynając najpierw w sposób następujący:

– Czy to prawda, Glaukonie, że zamierzasz zdobyć kierowniczą rolę w państwie?

– Prawda.

– To ci się chwali – podjął Sokrates – bo w gruncie rzeczy nie ma nic wspanialszego w zamierzeniach człowieka. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że jeśli dotrzesz do celu, nie tylko będziesz miał możliwość, żebyś sam posiadał to wszystko, czego dusza zapragnie, lecz także dogodną sposobność, żebyś i przyjaciołom okazał pomoc. Zaszczycisz ponadto swój dom rodzinny, zwiększysz potęgę państwa, i najpierw będziesz sławny we własnym kraju, później w całej Helladzie, a nie jest wykluczone, że podobnie jak Temistokles zasłyniesz także wśród innych narodów. I gdziekolwiek się zjawisz, oczy wszystkich będą skupione na tobie.

⁵ Glaukon był starszym bratem Platona.

Sluchajac tej mowy, Glaukon rosl w pyche i z przyjemnoscia czekal dalszego ciagu. Sokrates jednak zadal mu z kolei takie pytanie:

– A czy i to, Glaukonie, nie jest oczywiste, ze jezeli chcesz zazywac czci na wysokim stanowisku, musisz takze jakis pozytek przynosić państwu?

– Alez to oczywiste.

– Na bogow – zawolal Sokrates – nie ukrywaj wiec prawdy, ale powiedz mi szczerze, od czego zaczniesz swoja dzialalnosc dla dobra państwa? – I kiedy Glaukon milczal, aby przez chwile pomyslec, od czego by zaczal, zapytal Sokrates:

– Czy nie od tego, zebyś się staral bardziej państwo wzbogacic, tak samo jak byś staral wzbogacic gospodarstwo przyjaciela, gdybyś zechcial je podnieść na wyzszy poziom?

– Jasne, ze tak, nie inaczej.

– Czy wiec państwo bedzie bogatsze, jezeli bedzie mialo wieksze dochody?

– Z cala pewnościa.

– Powiedz mi zatem, z jakich zrodel ma państwo dzisiaj dochody i jakie w przyblizeniu sa one wielkie. Jasne jest przeciez, ze musiales nad tym się zastanawiac, abyś w razie gdyby niektore z tych zrodel okazaly się malo wydajne, te zrodla ozywil, na miejsce zaś wyschlych wyszukal nowe.

– Ja jednak powiem ci prawde, ze nigdy nie zastanawialem się nad tym – odpowiedzial mu Glaukon.

– Jezeli zatem, Glaukonie, nie zajmowales się dochodami w państwie, w takim razie powiedz mi przynajmniej, jakie sa jego rozchody, abyś z nich skreslil te, ktore okażą się niepotrzebne.

– Alez, na boga – odrzekl Glaukon – ja jeszcze i o tym nie zdazyłem pomyslec.

– Odlózmy wiec tę sprawe wzbogacenia państwa na strone – ciagnal dalej Sokrates. – Bo i jak to mozliwe, zeby ktos interesowal się bogactwem państwa, kto nie ma pojecia ani o jego dochodach, ani o rozchodach?

– Chwileczkę, Sokratesie – włączyl się Glaukon – przeciez państwo moze się takze wzbogacic na wrogach.

– I to jak jeszcze – odrzekl Sokrates. – Pod warunkiem, rzecz jasna, ze wrogow pokona, bo jesli zostanie pokonane przez wrogow, wtedy straci i własne bogactwo.

– Masz rację.

– Kto więc zamierza prowadzić wojnę, musi wziąć pod uwagę, z kim ją będzie prowadzić, musi dokładnie obliczyć siły własnego kraju i wroga, aby w przypadku, gdy siły własnego kraju okażą się większe niż wroga, zagrzewał do wojny, ale jeżeli okażą się słabsze, żeby doradzał za wszelką cenę wojny unikać.

– Mądrze mówisz.

– Powiedz mi zatem, Glaukonie, najpierw, jakie są siły lądowe i morskie naszego kraju, a potem wroga.

– Wybacz, Sokratesie, ale ja naprawdę nie potrafię ci tego powiedzieć tak na poczekaniu z pamięci.

– Więc jeżeli to sobie zanotowałeś na piśmie, przynieś notatkę, bo ja z prawdziwą przyjemnością o tym posłucham.

– Wielka szkoda. Bo ja nie mam nawet takiej notatki.

– Wobec tego przestańmy na razie rozprawiać również o sprawach wojny. Całkiem zrozumiałe, że rozpoczynając dopiero karierę państwową, nie zdążyłeś jeszcze przemyśleć całokształtu tych trudnych problemów. W każdym razie to mi wiadomo, że interesowałeś się wewnętrzną służbą bezpieczeństwa kraju, więc na pewno rozumiesz się na tym, jaka ilość posterunków jest konieczna, a jaka zbędna, i jaka liczebność straży jest wystarczająca, a jaka niedostateczna, i na pewno będziesz doradzał, żeby w koniecznych posterunkach wzmacniać załogi strażników, niepotrzebne zaś likwidować.

– Prawdę mówiąc, to ja bym doradzał, żeby wszystkie posterunki polikwidować, ponieważ tak strażują, że ciągle mamy w kraju przypadki kradzieży.

– A czy nie sądzisz, że gdybyśmy zlikwidowali wszystkie posterunki, wtedy każdy, kto by zechciał, miałby możliwość dokonywania nawet rabunków? A zresztą na jakiej podstawie sądzisz, że strażę źle spełniają swoje zadanie? Czyś może sam chodził i na miejscu rzecz badał, czy też wiesz o tym skądinąd?

– Ja tak tylko przypuszczam.

– W takim razie przestańmy lepiej dyskutować i na ten temat, jak długo przypuszczamy, a nie mamy pewności.

– Na pewno – podchwycił Glaukon – tak będzie lepiej.

– A do kopalni srebra nie poszedłeś ni razu, wiem o tym, i dlatego nie potrafisz mi odpowiedzieć, gdzie leży przyczyna, dlaczego teraz płynie z nich mniej dochodu niż dawniej.

– Rzeczywiście nie poszedłem ani razu.

– I nie ma w tym zresztą nic dziwnego. Każdy przecież powie, że to są miejsca z zabójczym powietrzem, i ta okoliczność będzie dla ciebie dostatecznym usprawiedliwieniem, kiedy sprawa ta stanie na porządku obrad.

– Kpisz sobie ze mnie – sprzeciwił się Glaukon.

– Wreszcie przynajmniej w jednym przypadku mam pewność, że sprawy nie zaniedbałeś, ale ją przemyślałeś gruntownie, a mianowicie, na jak długo wystarczą zapasy własnego zboża na wyżywienie ludności w kraju i jak wiele trzeba go jeszcze sprowadzić na pozostałą część roku. W tych sprawach musisz się orientować, ponieważ jeżeli w kraju zabraknie żywności, wtedy ty swoją wiedzę posłużysz państwu w ciężkiej potrzebie, dopomożesz i uchronisz od głodu.

– Zbyt wielkie stawiasz mi wymagania – rzekł Glaukon – jeżeli jeszcze i te sprawy będę mieć musiał na swojej głowie.

– W rzeczywistości to nawet własnym gospodarstwem nie potrafi należycie zarządzać, kto nie zna wszystkich swych potrzeb i nie stara się o to, żeby je wszystkie zaspokoić w całości. Skoro więc kraj nasz składa się z ponad dziesięciu tysięcy gospodarstw i skoro rzeczywiście jest trudno troszczyć się naraz o tak wielką ich liczbę, czemuż przynajmniej nie pomyślisz o tym, żeby najpierw gospodarstwo własnego wuja⁶ podźwignąć na wyższy poziom? Przecież wymaga tego. I gdyby ci się powiodło z tym jednym, wtedy śmiało mógłbyś próbować swych sił przy większej ilości. Jeżeli jednak nie potrafisz być pożyteczny w jednej potrzebie, jak w wielu potrafisz? Rzecz bowiem ma się tutaj tak samo jak z podnoszeniem ciężarów: kto nie ma siły udźwignąć jednego talenta, jasne, że tym bardziej zabraknie mu siły do udźwignięcia większej ilości talentów, i nawet nie powinien tego próbować.

– A jednak – rzekł Glaukon – chętnie pomógłbym podźwignąć gospodarstwo wuja, gdyby mnie słuchał.

– Stąd wniosek – odparł Sokrates – że jeżeli nie potrafisz nakłonić do uległości jednego wuja, nie myśl, że wszystkich Ateńczyków razem wziętych, włączając w to również swego wuja, potrafisz tak bardzo przekonać, że ci będą ulegli. Strzeż się więc, mój Glauconie,

⁶ Charmidesa, który stracił majątek w czasie wojny peloponeskiej.

żebyś, dążąc do sławy, nie osiągnął skutku wręcz przeciwnego. Sam z pewnością to widzisz, jak niebezpiecznie jest cokolwiek mówić lub czynić bez odpowiedniej znajomości przedmiotu. Pomyśl tylko o innych, znanych ci z tego, że w słowach i czynach wykazują rażąco brak niezbędnych wiadomości, a stwierdzisz, że w nagrodę za takie postępowanie otrzymują nie pochwałę, ale naganę i że im ludzie okazują nie żaden szacunek, ale pogardę. Z drugiej strony pomyśl również i o tych, którzy w słowach i czynach w każdej sprawie dają dowody gruntownej wiedzy, a dojdiesz, jak sądzę, do przekonania, że w każdej dziedzinie życia poszanowaniem i dobrą opinią cieszą się tylko ci ludzie, którzy wykazują największe umiejętności fachowe, i że przeciwnie, złą mają opinię i doznają pogardy ci wszyscy, którzy najzupełniej nie znają się na niczym. Jeżeli zatem chcesz w państwie zdobyć sławę i poszanowanie wśród ludzi, musisz z całych sił starać się o zdobycie fachowej wiedzy w tej dziedzinie, w której pragniesz rozwinąć działalność. I dopiero wtedy, kiedy wybijesz się ponad innych i zaczniesz zajmować się sprawami państwa, nie zdziwię się wcale, jeżeli z wielką łatwością dojdiesz do celu swych pragnień.

Widząc razu jednego Charmidesa, syna Glaukona⁷, człowieka wartościowego i bez porównania bardziej uzdolnionego od ówczesnych mężów stanu, który jednak wciąż nie miał ochoty występować przed ludem i włączyć się w nurt działalności publicznej, zapytał:

– Powiedz mi, drogi mój Charmidesie, co sądziłbyś o człowieku, który mogąc w nagrodę zwycięstwa otrzymać wieniec w zapasach, a przez to i dla siebie zdobyć sławę, i swojej ojczyźnie sprawić zaszczyt na całą Helladę, jednak by nie chciał się zмагаć?

– Jasne – odpowiedział – że jest niedołęgą i tchórzem.

– A jeśli ktoś – pytał dalej – chociaż ma uzdolnienia do wykonywania jakiegoś publicznego urzędu i przez to mógłby się przyczynić do wzrostu potęgi państwa i sam dla siebie zyskać uznanie w narodzie, a jednak by się ociągał z przyłożeniem ręki do tego dzieła, czy takiego nie uważałbyś słusznie również za tchórza?

– Również za tchórza – brzmiała odpowiedź. – Ale dlaczego właściwie o to mnie pytasz?

⁷ Charmides, syn Glaukona Starszego, był wujem Platona i wymienionego wyżej Glaukona Młodszeo; zginął wraz z Kritiaszem w roku 403.

– Dlatego – odrzekł – ponieważ widzę, że ty masz uzdolnienia, lecz nie masz chęci do wykonywania obowiązków publicznych – więcej! – takich obowiązków publicznych, w których wykonywaniu jako obywatel z konieczności winienesz brać udział.

– Ale przy jakiej sposobności przekonałeś się o moich zdolnościach, że tak mnie potępiasz? – spytał Charmides.

– Przy sposobności zebrania – odrzekł Sokrates – w których brałeś udział w towarzystwie dostojników państwowych. Ilekroć bowiem zapytano tam ciebie o zdanie, widziałem naocznie, że słusznej udzielasz rady, a jeśli znowu w czymś błędzą, jak należy ich ganisz.

– A przecież nie jest to samo, mój Sokratesie, rozprawiać w prywatnym gronie, co występować do walki przed zgromadzonym ludem.

– Na pewno – odrzekł Sokrates. – Tylko że kto umie liczyć, ten wcale nie gorzej liczy w tłumie niżeli na osobności. I podobnie kto sam dla siebie bardzo pięknie wygrywa na lutni, ten i przed zebraniem publicznością zdobywa brawa.

– A nie wiesz o tym, że lęk i nieśmiałość są u człowieka wrodzone i że silniej dochodzą do głosu na zebraniach publicznych niż na prywatnych?

– Wiem, owszem, ale ja się postaram na poczekaniu ci dowieść, że ani z nieśmiałości względem największych luminarzy, ani z lęku przed potentatami, ale po prostu nie masz odwagi wystąpić przed najzwyczajszym, zgoła nieoświeconym i nie mającym żadnego znaczenia pospółstwem. Bo czy to może brak ci pewności siebie w zetknięciu bądź z to folusznikami, bądź z szewcami, bądź z cieślami, bądź z kowalami, bądź z rolnikami, bądź z handlarzami, bądź wreszcie ze straganiarzami na rynku, którzy o to tylko najbardziej się troszczą, by towar najtaniej kupić, a najdrożej sprzedać? A przecież z takich składa się zgromadzenie ludowe. Jak myślisz? Czym w swoim postępowaniu różnisz się od człowieka, który choć jest sprawniejszy od ćwiczonych szermierzy, jednak lęka się zmierzyć z kimś całkiem jeszcze nie wyćwiczonym? Ty przecież całkiem swobodnie rozprawiasz sobie z pierwszymi dygnitarzami w państwie, z których niejedni wręcz cię lekceważą, i górujesz nad tymi, którzy starają się o to, żeby przemawiać na zgromadzeniach obywateli, a mimo wszystko nie wążysz się zabrać głosu w zbiorowisku pospółstwa, z obawy, żeby cię nie wyśmiano, chociaż pospółstwo ani się nigdy nie troszczy o sprawy państwa, ani nie żywi dla ciebie pogardy.

– Jak to? – podchwycił. – Może ci nie jest wiadomo, że mówcy, którzy na zgromadzeniu ludowym prawią do rzeczy, bywają wyśmiani?

– Owszem – odrzekł Sokrates – ale to się dzieje nie tylko na zgromadzeniu ludowym. I dlatego właśnie dziwię się tobie, że z taką łatwością dajesz sobie radę z tamtymi dygnitarzami, kiedy czynią coś podobnego, ale w żaden sposób nie chcesz uwierzyć, że potrafisz poradzić sobie również z pospólstwem. Mój drogi! Przestań nie doceniać samego siebie i nie popełniaj tego samego błędu, jaki popełnia większość. Wielu bowiem znajduje się takich, którzy z chwilą gdy przejmą na siebie troskę o sprawy cudze, zapominają o własnych i już nie starają się o to, żeby samych siebie krytycznie oceniać. Ty więc przez gnuśność nie zaniedbuj tej rzeczy, a jednocześnie nie opuszczaj się w służbie dla dobra państwa, zwłaszcza jeżeli przez ciebie może ono wzmóc się na siłach. Wszak jeśli kraj twój będzie się znajdował w dobrym stanie, wtedy nie tylko obywatele, ale i twoi przyjaciele, i ty sam będziecie stąd czerpać niemałe korzyści.

III 10, 1–5

Również kiedy Sokrates rozmawiał z artystami, którzy dla zarobku uprawiają swą sztukę, i oni także z takiej rozmowy odnosili korzyści. Oto pewnego razu odwiedził malarza Parrazjosa⁸ i w trakcie rozmowy zapytał:

– Czy to prawda, mój Parrazjosie, że sztuka malarska jest naśladowaniem rzeczy widzialnych? Wszelkie bowiem ciała – wysokie i niskie, jasne i ciemne, twarde i miękkie, chropawe i gładkie, stare i młode – odtwarzacie w ich podobieństwie.

– Całkiem do rzeczy prawisz, mój Sokratesie.

– Ale – ciągnął dalej Sokrates – ponieważ w rzeczywistości niełatwo się zdarza, aby jeden człowiek miał wszystkie szczegóły bez skazy, zatem obrazy pięknych postaci malujecie zapewne w ten sposób, że z wielu wzorów zbieracie razem, co w każdym z osobna jest najpiękniejsze, i w rezultacie waszej twórczości powstają całe postaci piękne dla oka.

– Tak rzeczywiście czynimy – była odpowiedź.

⁸ Parrazjos z Efezu przebywał głównie w Atenach i był znanym malarzem.

– A jak ma się sprawa z własnościami duszy? Czy odtwarzacie w obrazach również to, co jest w niej najbardziej ujmujące, najmiłsze, najprzyjaźniejsze, najukochańsze, w najwyższym stopniu godne tęsknoty i pożądania? Albo może rzecz ta nie jest w ogóle możliwa do naśladowania?

– Jakże, mój Sokratesie, może być możliwa do naśladowania, jeżeli nie ma ani symetrii, ani barwy, ani żadnej z tych własności, o których mówiłeś wyżej, ani w ogóle nie jest widzialna?

– A czy nie dzieje się tak – pytał Sokrates – że człowiek przyjaźnie lub wrogo patrzy na drugich?

– To chyba jest jasne.

– Czy zatem przynajmniej wyraz oczu w takich momentach jest możliwy do naśladowania?

– Jeszcze jak jest możliwy! – brzmiała odpowiedź.

– A jak ci się zdaje? Czy w przypadkach nieszczęścia i pomyślności przyjaciół jednakowy wyraz mają na twarzy i ci, którzy troszczą się o nich, i ci, którzy się o nich nie troszczą?

– Ależ przenigdy! Bo w razie pomyślności ludzie ci są radośni, a w razie nieszczęścia – smutni.

– Czy zatem i takie nastroje duszy są możliwe do naśladowania?

– Jak najbardziej.

– A przecież, prócz tego z oblicza i z całej postawy człowieka, tak w stanie spoczynku, jak ruchu, przejawia się wspaniałomyślność, szlachectwo, wolność lub usposobienie nikczemne i niewolnicze, wstrzemięźliwość i mądrość lub rozpusta i tępota umysłu.

– Święta prawda – odrzekł Parrajos.

– Czy więc i takie przejawy są możliwe do naśladowania?

– I to bardzo.

– W rezultacie zatem jak sądzisz? Czy ludzie z większą przyjemnością patrzą na takie obrazy, z których przebija to, co w charakterze ludzkim jest dobre, piękne i godne kochania, czy też przeciwnie, co jest złe, szpetne i godne nienawiści?

– Ależ na pewno zachodzi tu wielka różnica, mój Sokratesie!

Sokrates w karykaturze

Arystofanes, *Chmury*

ww. 223–334, 358–426, 1399–1477

Sokrates w swoim domu, będącym zarazem jego szkołą filozoficzną („dumalnią”, jak ją nazywa Arystofanes), buja się w zawieszonym wysoko koszu. Stary Strepsjades przyszedł do niego na naukę.

STREPSJADES:

Ejże, Sokracino!

SOKRATES:

Czemu mnie wzywasz, nędzny człowieczyño?

STREPSJADES:

Powiedz najsamprzód, co tam robisz w górze.

SOKRATES:

Co? Napowietrzne odbywam podróże

I z góry patrzę na słońce.

STREPSJADES:

Więc w chmury

Wzbiłeś się po to w swym koszu, by z góry

Patrzeć na bogów?

SOKRATES:

Kiedy tutaj wiszę

I rozum lekki na wietrze kołyszę,

Mogę rozwikłać te sprawy nadziemne,

Które tam, w dole, byłyby mi ciemne.

Bo bliskość ziemi gwałtowną posuchę

Na rozum rzuca – jak i na rzeżuchę.

STREPSJADES:

Rozum posuchę rzuca na rzeżuchę?

Dziwne to! Zleźże, Sokrateńku, duchem,

Byś mi potrzebnej udzielił nauki.

SOKRATES (*złazi*):

Czegóż cię uczyć?

STREPSJADES:

Krasomówczej sztuki.
Gnębią mnie długi, gnębią i procenty.
Przez wierzycieli majątek zajęty.

SOKRATES:

Skądże to tyle długów na cię spada?

STREPSJADES:

Straszna choroba – konitis – mię zjada.
Lecz ty mnie tego naucz argumentu,
Aby nie płacić długu ni procentu.
Na bogów klnę się! Tylko cenę powiedz:
Każdą zapłacę.

SOKRATES:

Jacy znów bogowie?
Nie ma obiegu u nas ta waluta.

STREPSJADES:

I na cóż – pytam – przysięga się tutaj?
Czy, jak w Bizancjum, na sztukę monety?

SOKRATES:

Czy chcesz więc – powiedz! – bym w boskie sekrety
Cię wtajemniczył?

STREPSJADES:

Chcę, i to niezwłocznie.

SOKRATES:

Chcesz, bym ci Chmury ukazał naocznie,
Boginie nasze?

STREPSJADES:

I tego chcę, panie.

SOKRATES:

Siadaj co żywo na świętym tapczanie.

STREPSJADES:

Już – popatrz! – siedzę.

SOKRATES:

Teraz przystrońże się
W ten wieniec.

STREPSJADES:

Na cóż wieniec, Sokratesie?
Czyżbyś mnie bogom chciał złożyć w ofierze?

SOKRATES:

Ten, kto w obrzędach naszych udział bierze,
Przejść przez to musi.

STREPSJADES:

Cóż dostanę w zysku?

SOKRATES:

Staniesz się kuty, cięty, mocny w pysku.

(dokonuje obrzędu wtajemniczenia, tarmosząc Strepsjadesa)

Stójże spokojnie!

STREPSJADES:

Prawdę rzekłeś świętą!

Już czuję, jakby kluto mnie i cięto.

SOKRATES:

W namaszczeniu zatem starcze

Słuchaj, co modlitwa głosi.

(modli się):

Ty, Powietrze nieskończone,

W którym ziemia się unosi!

Ty, Eterze lśnisty! Wy też,

Gromkie panie nasze, Chmury!

Na wezwanie myśliciela

Zjawcie się i spłyńcie z góry.

(Rozlega się świst zawiei)

STREPSJADES:

Niech w opończę się owinę,

Nim się zerwie zawierucha.

Żem też, głupi, przyszedł tutaj,

Nie zabrawszy kapelucha!

SOKRATES:

Raczie tedy się ukazać,

(modli się):

Raczie spłynąć w nasze strony.

Czyście wzięły za siedzibę

Szczyt Olimpu ośnieczoney,

Czyli w sadach Oceanu

Odprawiacie święte tany,

Czy wolicie czerpać wodę

Z źródeł Nilu w złote dzbany,

Czyście uszły nad Meotis,
Czy w górzystą, mroźną Trację –
Przyjdźcie tu, by sługi swego
Korną przyjąć adorację.

CHÓR (za sceną):

Deszczową chmurą,
Zwiewnym tumanem
Płyniemy górą
Nad Oceanem
Ku szczytom płyniemy wysokim,
By kraj daleki,
Sady i zboża,
Donośne rzeki,
Szumiące morza
Ogarnąć w przelocie swym wzrokiem!
Oto się pali
Słońca żrenica.
Z mglistych woali
Odsłońmy lica,
Mijanym się pasąc widokiem.

SOKRATES:

Tak więc, o dostojne panie,
Sprowadziłem was z niebiosów.
Słuchaj, starcze, z namaszczeniem
I tych grzmotów, i tych głosów.

STREPSJADES:

Słucham ci ja i ze strachem
Zimnym się oblewam potem.
Jeszcze trochę tej muzyki,
A na grzmot odpowiem grzmotem.

SOKRATES:

Miast dworować i kpinkować
Z komediantów niecną zgrają,
Lepiej zamilcz. Oto one
Śpiewnym chórem się zbliżają.

CHÓR (za sceną):

Panny deszczowe,
Mgławce boginie!

Zejdźmy ku owej
Sławnej krainie,
Ku miastu zejdźmy Pallady!
Tam wtajemniczeń
Świącą obchody;
Przed bóstw oblicze
Ciągną pochody;
Tam tańce, tam i biesiady.
A gdy nareszcie
Wiosna nastanie,
Chórów po mieście
Słyszać śpiewanie,
Fletnistów brzmia serenady.

STREPSJADES:

Czyj to – powiedz – głos tak dudni,
Uroczysty jak z mogiły?
Czyżby jakie upiorzyce
Na wezwanie się zjawiły?

SOKRATES:

Chmury są to, nieśmiertelne
Bóstwa gapiów i nierobów,
Te nas uczą, w dysputacji
Jakich chwycić się sposobów.
Uczą także: hokus-pokus,
Oszukaństwa, przeniecierstwa
I kręctwa, i matactwa,
I kuglarstwa, i szalbierstwa.

STREPSJADES:

Więc dlatego, gdy ich słucham,
Dusza ze mnie się wrywa,
By rozszczepić włos na czworo,
Argumentów snuć przędziwa,
Brać na rozum, ruszać głową,
Dyskutować, dyskursorować...
Jeśli przeto być to może,
To na oczy mi je sprowadź.

SOKRATES:

Popatrz tylko! Gęstą ławą
Już tu wałą od Parnasu.

STREPSJADES:

Gdzie to? Gdzie to?

SOKRATES:

Przez wąwozy
I gęstwiny – całą masą.

STREPSJADES:

Nic nie widzę.

SOKRATES:

Tam – u wejścia.

STREPSJADES:

Teraz... jakbym widział lepiej...

SOKRATES:

Otwórzże no oczy szerzej!
Dojrzyć mogliby i ślepi.
(*Wchodzą Chmury*)

STREPSJADES:

Widzę! Wnet już miejsca zbraknie.
Takie ich tu ciągnie mnóstwo.

SOKRATES:

A tyś nie znał ich dotychczas
Ani w ich wierzyłeś bóstwo?

STREPSJADES:

Za czcze miałem je opary,
Za mgły rośne i dym pusty.

SOKRATES:

Toś nie wiedział, że się nimi
Karmią różne drapichrusty?
Manicure'y, pedicure'y,
Fryzowane modne franty,
Fizjologi, astrologi,
Chiromanty, muzykanty –
Wszyscy ci z obłoków żyją
I obłokom hymny pieją.
[.]

CHÓR:

Witaj, starcze, nauk chciwy,
Z młodą głową, z siwym włosem!
I ty witaj nam fikuśnych

Wymyślaczu fidrygalek!
Nikt by inny nas nie ściągnął,
Żaden mędrak, żaden śmiałek...
Chyba Prodik – ten, że wiedzy
I rozumu ma na fura,
Ty – że stąpasz jak z partesu,
Że zadzierasz nos do góry,
Żeś cierpliwy, żeś wytrwały,
Że po mieście chodzisz bosy.

STREPSJADES:

Jakie dziwne, jakie boskie,
Uroczyste jakie głosy!

SOKRATES:

Wiedzieć trzeba ci, że na nich
Bogów się zamyka rejestr.

STREPSJADES:

A Zeus, powiedz, Olimpijski –
Ten już bogiem u was nie jest?

SOKRATES:

Jaki Zeus znów? Co za brednie!
Nie bywało go i nie ma.

STREPSJADES:

Więc któż, powiedz, deszczem kropi?
Oto gdzie sęk, w czym problema.

SOKRATES:

Chmury! A przytoczyć na to
Dowód mogę ci nie lada.
Czyś już widział, by na niebie
Chmur nie było, a deszcz padał?
Gdyby Zeus zaś deszczem kropił,
To by było wszystko jedno,
Czy są chmury, czy ich nie ma.

STREPSJADES:

Utrafiłeś w samo sedno.
O ja, głupi, com zwykł mawiać:
„To Zeus sika przez rzeszoto”.
Klarujże mi, kto z kolei
Gromom winien jest i grzmotom.

SOKRATES:

Chmury!

STREPSJADES:

Jak? Mów jaśniej – ty, co
Nie obawiasz się niczego.

SOKRATES:

Chmury, wodą napelnione,
Które po niebiosach biega,
Trzask wydają, kiedy w locie
Wpaść im zdarzy się na siebie.

STREPSJADES:

Któż zaś inny – oprócz Zeusa –
Każe gonić im po niebie?

SOKRATES:

Nie Zeus, lecz Powietrzne Wiry.

STREPSJADES:

Co też mówisz? Zatem błądzi
Ten, kto sądzi, że nie Wiry,
Ale Zeus na niebie rządzi.
Lecz wytłumacz, skąd się biorą
Te hałasy i te grzmoty.

SOKRATES:

Że się chmura z chmurą zderza,
Jużem ci powiedział o tym.

STREPSJADES:

Tak. Cóż z tego?

SOKRATES:

Dla przykładu:
Czy nie zdarza ci się w święto,
Kiedy juszki się nażłopiesz,
Doznać burzy i zamętu
W swym żołądku?

STREPSJADES:

O! I jakże!
Nieraz słucham, jak ta jucha
I przelewa się, i śpiewa,
I bulgoce w głębi brzucha.
Potem burczy, potem furczy,

Potem mruczy, potem kruczy,
A gdy już popuszczę sobie,
Na całego grzmi i huczy.

SOKRATES:

Pomyśl! Ty swym nędznym zadkiem
Jeśliś tak potężnie piernał,
Z jakąż tedy całe niebo
Musi siłą grzmicć niezmierną!

STREPSJADES:

I dlatego głosy obu
Zowią się na równi – grzmotem.
Ale skąd się piorun bierze,
Racz pouczyć mnie i o tym.
Czemu w jednych celnie trafia,
Innych zaś omija z bliska?
Znak to przecie, że gromami
Zeus na świętokradców ciska.

SOKRATES:

Jeśli tak, to winien gromem,
Głupcze ty przedpotopowy,
W Kleonima i Teora
Przede wszystkim trafić głowy.
On zaś mierzy w szczyt Sunionu
I w przybytki swe świątynne,
W dęby wreszcie, które, przyznasz.
Świętokradztwa nie są winne.

STREPSJADES:

Słusznie, widzi mi się, prawisz.
Czym więc są – wytłumacz gromy?

SOKRATES:

Kiedy w te obłoki oto
Wicher się dostanie stromy,
Jak pęcherze je wydyma,
Aż rozejdzie je i leci
Zamaszysty i sprężony,
I z rozpędu ogień nieci.

STREPSJADES:

Tak – żołądek, com na święto

Chciał go upiec, a nie rozciął,
Długo puczył się, aż trzasnął
I w twarz pac! mi nieczystością.

CHÓR:

Wszelkich nauk żądny czlecze!
Jakieże dostąpisz chwały
I w rodzinnym swoim mieście
I w helleńskiej ziemi całej,
Jeśli będziesz: pamiętliwy,
Dociekliwy i wytrwały –
Na postoje i na marsze,
I na mrozy wytrzymały,
Jeśli obejść się potrafisz
Bez napoju i bez jadła.
Jeśli cię namiętność sportu
Ni głupstw innych nie napadła;
Jeśli czujesz się szczęśliwy
Mogąc – jak to cni mężowie –
Obradować, agitować,
Lub w sądowej błyszczyć mowie.

STREPSJADES:

Twardy jestem jak ta skała,
Czuwać mogę, spać nie muszę,
Byle kąskiem zielenizny
Zdołam swą pokrzepić duszę.
Ani zmięknę, ni się złęknę
Najsroźszego nawet ciosu.

SOKRATES:

Klniesz się zatem nie uznawać
Innych bogów prócz Chaosu
I Języka Obrotnego,
I Chmur – takiej Trójcy oto?

STREPSJADES:

Z nikim innym gadać nie chcę,
Chociażby mnie prosił o to,
Ni libacyj mu nie złożę,
Ani ofiar mu nie spalę.
[.]

Syn Strepsjadesa, Fejdippides, wyuczony przez Sokratesa, zabiera się do obicia ojca, dowodząc mu, że takie właśnie postępowanie jest słuszne.

FEJDIPPIDES:

Dobrze, kiedy człek z nowymi
Myślami przestaje,
Za nic mając dawne prawa,
Dawne obyczaje.
Gdym się jeszcze końmi bawił,
Trzech wyrazów z rzędu
W kupę złożyć nie umiałem,
By nie zrobić błędu.
Odkąd jałem medytować,
Dumaniem się parać,
Zrozumiałem, że mam prawo
Ojca bić i karać.

STREPSJADES:

Lepiej więc przy koniach zostań!
Całe ich zaprzęgi
Wolę karmić, aniżeli
Brać od syna cięgi.

FEJDIPPIDES:

Pomnę, nieraześ mi dzieckiem
Do skóry się dobrał.

STREPSJADES:

W trosce robił to ojcowskiej,
Dla twojego dobra.

FEJDIPPIDES:

Więc i ja też walić w trosce
Będę cię synowskiej,
Jeśli prawda to, że bicie
Jest wyrazem troski.
Czemuż ty masz nietykalnym
Być, a ja nie? Przecie
I jam wolny człowiek. Powiesz:
„W dyscyplinie dziecię
Chować trzeba”. A czyż starzec
To nie dzieciak duży,
Co na lanie, kiedy zbłądził,
Podwójnie zasłużył?

STREPSJADES:

Jest ustawa, aby ojca
Otaczać honorem.

FEJDIPPIDES:

A któż inny, jak nie człowiek,
Ustawy autorem?
Jak on niegdyś „Czujcie ojców”
Nakazywał starym,
Wydać prawo „Bijcie ojców”
Moim jest zamiarem.
Prawo działa od tej chwili.
Wszystkie dawne lania
Darujemy wam, ojcowie,
Bez odszkodowania.
Patrz, jak kogut ojca czubi,
Uczy go moresu;
Też stworzenie – tyle, że nie
Prowadzi procesów.

STREPSJADES:

Jeśli kogut ci we wszystkim
Pierwowzorem będzie,
Toś robaki winien dziobać
I sypiać na grzędzie.

FEJDIPPIDES:

Na ten temat ma Sokrates
Sąd odmienny zgoła.

STREPSJADES:

Lecz uważaj, abyś wilka
Z lasu nie wywołał,
By cię syn, gdy się narodzi,
Tak samo nie pobił,
Jak tyś kości mnie policzył
I na szaro zrobił.

FEJDIPPIDES:

Ba! A gdy się nie narodzi?
Toć żałować przecie
Mógłbym wtedy, żem cię nie bił

Pókiś żył na świecie.
Ty już będziesz w swej mogile
Leżał uśmiechnięty...

STREPSJADES (*do widzów*) :

Są w tym, drodzy, co on mówi,
Prawdy elementy.
Bić starego trzeba, kiedy
Zbłądzi w czym lub zgrzeszy.

FEJDIPPIDES:

Jeszcze coś ci rzeknę...

STREPSJADES:

Co znów?

FEJDIPPIDES:

Coś, co cię pocieszy.

STREPSJADES:

Rad bym wiedzieć.

FEJDIPPIDES:

Że i matce
Również wlepię baty.

STREPSJADES:

Co też mówisz? Coraz gorzej!

FEJDIPPIDES:

Ba! nie dosyć na tym.

(*Mówi coraz szybciej*)

Bowiem w nieprawym ci sposobie
Dowody dam, że słusznie robię.

STREPSJADES:

Jeżeli tej dokażesz sztuki,
Ci, co dawali ci nauki,
Jak oczy mydlić, w głowach mącić,
Warci są, by ich w przepaść strącić.

(*Chwila milczenia. Wtem Strepsjades zwraca się do Chmur*)

Przez was jam, Chmury, te nieszczęścia przeżył,
Bom wszystkie swoje sprawy wam zawierzył.

PRZODOWNIK CHÓRU:

Sameś tu, starcze, winien przede wszystkim
Żeś nieuczciwym dał się skusić zyskiem.

STREPSJADES:

Trzeba uprzedzić było o tym. Czemu
Kpić ze starucha i pchać go ku złemu?

PRZODOWNIK CHÓRU:

Kto sam do brudnych machinacyj pcha się,
Dozna zachęty, aby poniewczasie
Wiedział, że bogów szanować potrzeba.

STREPSJADES:

Słuszna to kara spada na mnie z nieba,
Żem się w nieczyste wplątał interesa.
Pomyślmyż, synu, jakby Sokratesa
I Chajrefona zgubić, co nas wzięli
Na swe szelmostwa.

FEJDIPPIDES:

Swych nauczycieli
Gubić nie myślę.

STREPSJADES:

Zeusa choć uszanuj,
Który praw chroni ojcowskiego stanu.

FEJDIPPIDES:

Zeusa? I cóż za przesąd starowieczny!
Zeus już nie rządzi.

STREPSJADES:

A kto?

FEJDIPPIDES:

Wir Powietrzny
Wyzuł go z władzy, jaką miał z początku.

STREPSJADES:

Nie jego z władzy, ale mnie – z rozsądku.
Biada tym, którzy Wirom wiarę dali!

FEJDIPPIDES:

Zostań więc tutaj, bredź dalej i szalej! (*odchodzi*)

STREPSJADES:

O biedna głowo!
Jakże byłaś pustą,
Kiedym się starym sprzeniewierzył bóstwom
Dla Sokratesa!

Sokrates w tradycji późniejszej

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*

II 21–37

Dzielo Diogenesa Laertiosa, napisane prawdopodobnie w pierwszej połowie III stulecia naszej ery, obejmuje 10 ksiąg, dających przegląd filozofów i doktryn od siedmiu mędrców do późnego stoicyzmu, sceptycyzmu i epikureizmu. Sokratesowi poświęcona jest duża część księgi II. Dzieło Diogenesa Laertiosa jest eklektyczne i płytkie, ale wielka jego wartość dla nas polega na tym, że się zachowało, podczas gdy zaginęły bardziej źródłowe kompendia, na których się opierał autor; i wiele pism filozofów, które cytuje lub o których wspomina.

Doszedłszy do przekonania, że badanie przyrody nie ma żadnego praktycznego znaczenia dla nas, ludzi, Sokrates zajął się roztrząsaniem zagadnień etycznych, filozofując w warsztatach i na rynku. Mówił, że szuka wiedzy, o tym, „co jest dobre, a co złe w domostwach”¹. Dowiadujemy się też od Demetriosa z Bizancjum, że kiedy Sokrates z właściwą sobie pasją rozprawiał o filozofii, nierzadko wywoływał wściekłość audytorium; rzucano się nań, bito go po twarzy, szarpano za włosy. Najczęściej jednak był przedmiotem drwin i pogardy. Wszystko to znosił cierpliwie. Nie zareagował nawet na kopniaka, którym go raz uraczono. A kiedy jeden ze świadków sceny dziwił się jego spokojowi, miał odpowiedzieć: „A gdyby kopnął mnie osioł, czy wytoczyłbym mu proces?”

W przeciwieństwie do większości ludzi nie odczuwał potrzeby podróży. Jedynymi jego podróżami były kampanie wojenne, w których brał udział jako żołnierz. Poza tym przebywał stale w Atenach, zawsze chętny do dyskusowania z każdym rozmówcą; a dysputy prowadził nie po to, by zmusić przeciwnika do zmiany poglądu, lecz po to, żeby razem z nim odkryć prawdę. Opowiadają, że Eurypides dał mu kiedyś do przeczytania dzieło Heraklita i zapytał go na-

¹ *Odyseja* (IV 392).

stępnie, co o nim myśli. Sokrates miał odpowiedzieć: „To, co zrozumiałem, jest piękne; przypuszczam, że to, czego nie zrozumiałem, jest również piękne, tylko że do zgłębienia wymagałoby nurka delijskiego” [...]

Był człowiekiem niezależnym i dumnym. Pamfila opowiada w siódmej księdze swych *Wspomnień*, że kiedy Alkibiades chciał mu ofiarować duży kawał ziemi, żeby sobie wybudował dom, nie przyjął daru mówiąc: „Gdybym potrzebował butów, a ty dawałbyś mi cały błam skóry, żebym sobie kazał zrobić buty, to czyżbym się nie ośmieszył, przyjmując?” Przyglądając się mnogim towarom wystawionym na sprzedaż mawiał często sam do siebie: „Jak wiele jest rzeczy, których nie potrzebuję”. Często też powtarzał słowa poety: Srebro i purpura użyteczne są na scenie, ale nie w życiu².

Okazywał pogardę władcom, Archelaosowi Macedońskiemu, Skopasowi z Krannon, Eurylochowi z Larissy: nie przyjął ich darów i nie pojechał, kiedy go zapraszali na swe dwory. Tryb życia miał tak regularny, że jedyny z mieszkańców uniknął epidemii, które raz po raz wybuchały w Atenach [...]

Nie dotykały go szyderstwa, był wyższy ponad nie. Szczycił się swoim skromnym trybem życia i nie przyjmował od nikogo zapłaty. Mawiał, że głód jest najlepszym kucharzem, że człowiek nie potrzebuje wyszukanych napojów, by ukoić pragnienie, i że on, mając najmniejsze potrzeby, jest najbliższy bogom. Potwierdzenie tych cech jego charakteru można znaleźć nawet u poetów komicznych, którzy chcąc go ośmieszyć, bezwiednie chwalał [...]

Mawiał nieraz: „Jak dziwną jest rzeczą, że ludzie zawsze umieją odpowiedzieć na pytanie, ile posiadają owiec, nie umieją natomiast podać liczby swoich przyjaciół ani ich wymienić – tak nisko widać ich cenę”. Widząc, jak Euklides z zapalem kształci się w sztuce erystycznej, zauważył: „Będziesz umiał może, Euklidesie, radzić sobie z sofistami, ale nie z ludźmi”. Uważał bowiem te subtelnosci retoryczne za całkowicie bezużyteczne – co potwierdza też Platon w *Eutydemie*.

Kiedy Charmides chciał mu ofiarować niewolników, z których mógłby mieć dochód, nie przyjął. Niektóre źródła podają, że wzgar-

² Wedle Stobajasa (*Flor.* L XI, 15) cytat ten pochodzi z Filemona, pisarza Nowej Komedii – ale w takim razie nie mógł go znać Sokrates.

dził nawet urodą Alkibiadesa. U Ksenofonta czytamy (w *Uczcie*³), że jako najmilsze z dóbr chwalał wolny czas. Twierdził, że jedynym dobrem jest wiedza, a jedynym złem niewiedza; że bogactwo i szlachetne urodzenie nie przynoszą zaszczytu, ale – przeciwnie – tylko zło. Kiedy ktoś mu powiedział, że matka Antystenesa jest Traczynką, odparł: „A ty czy sądziłeś, że człowiek tak szlachetny mógł urodzić się z obojga rodziców ateńskich?” Za jego namową Kriton wykupił z niewoli Fedona, który, pojmany na wojnie, używany był jako niewolnik do najniższych posług; Sokrates zrobił z niego filozofa.

Już jako stary człowiek nauczył się grać na lirze, mówiąc, że nie widzi nic złego w uczeniu się rzeczy, której się dotychczas nie umiało. A wedle wiadomości, przekazanej nam przez Ksenofonta w *Uczcie*⁴, chętnie i często tańczył, uważając, że jest to ćwiczenie sprzyjające zachowaniu dobrej kondycji fizycznej.

Sokrates utrzymywał, że jego *daimonion* przepowiada mu przyszłość; że dobry początek jest już niemalym osiągnięciem, ale zaczynać trzeba od rzeczy małych; i że nie wie nic poza tym, że wie, iż nic nie wie. Powiadał też, że ludzie, którzy płacą wysoką cenę za wczesne owoce, sami pozbawiają się owoców naprawdę dojrzałych.

Na pytanie, co jest największą cnotą u człowieka młodego, odpowiadał: „Umiar”. Twierdził, że geometrii należy się uczyć tylko tyle, żeby móc wymierzyć ziemię, którą się otrzymuje lub przekazuje.

Wyszedł w środku przedstawienia *Auge* Eurypidesa, usłyszawszy ze sceny następujące słowa na temat cnoty:

„Najlepiej zostawić ją jej własnemu losowi”.

Jest absurdem – powiedział, tłumacząc ten swój postępek – robić wielką sprawę z poszukiwania niewolnika, którego nie można znaleźć, a równocześnie pozwalać, by zginęła cnota.

Kiedy ktoś go prosił o radę, czy ma się żenić, czy nie, odpowiedział: „Którąkolwiek z tych dwóch rzeczy wybierzesz, będziesz żałował swego wyboru”.

Mówiąc o rzeźbiarzach, dziwił się, że zadają sobie tyle trudu, żeby kamień uczynić jak najbardziej podobnym do człowieka, a nie dbają ani trochę o to, żeby sami nie byli bardziej podobni do głazów

³ Ksenofont, *Uczta* IV 44.

⁴ Ksenofont, *Uczta* II 16–20.

niż do ludzi. Młodzieńcom zalecał, by jak najczęściej przeglądali się w zwierciadle; pięknym będzie to przypominać – mówił – żeby się zachowywali odpowiednio do swego wyglądu, brzydkim zaś, że zdobywając wiedzę, będą mogli zakryć swoją brzydotę.

Razu pewnego zaprosił do domu znajomych, którzy byli ludźmi bogatymi; kiedy Ksantypa martwiła się, że przyjęcie będzie zbyt skromne, uspokoił ją tymi słowami: „Nie martw się. Albowiem jeżeli są to ludzie rozsądni, będą zadowoleni z tego, co otrzymają; jeżeli zaś są to pospoliccy głupcy, to nie warto się nimi przejmować”. Zwykł był też mówić, że podczas gdy inni żyją po to, żeby jeść, on je po to, żeby żyć. Powiadał też, że ten, kto się liczy z opinią tłumu, postępuje jak człowiek, który odmówiłby przyjęcia jednej tetradrachmy, rozpoznawszy, że jest fałszywa, a za dobry pieniądz uznałby stos złożony z samych takich fałszywych monet.

Kiedy Ajschines powiedział mu: „Jestem biedny i nie mogę ci nic ofiarować – tylko siebie samego ci daję” – odparł: „Czy nie rozumiesz, jak wielki jest twój dar?” Człowiekowi, który skarżył się przed nim, że nie odgrywa żadnej roli, odkąd nastąpiło panowanie Trzydziestu, odpowiedział: „I ty się tym martwisz?” Kiedy mu przyniesiono wiadomość, że Ateńczycy skazali go na śmierć, powiedział: „A na nich ten sam wyrok wydała przyroda”. (Wedle innych źródeł słowa te wypowiedział nie Sokrates, lecz Anaksagoras).

Żonę, kiedy żaliła się, że został skazany niesprawiedliwie, zapytał: „Wolałabyś, żebym umierał z wyroku sprawiedliwego?”⁵

Miał w więzieniu sen, że ktoś mówił do niego:

„Dnia trzeciego do Ftyi przybędziesz, gdzie plony obfite”⁶.

Przebudziwszy się, powiedział do Ajschinesa: „Za dwa dni umrę”.

Kiedy miał już wypić cykutę, Apollodoros chciał mu ofiarować piękną szatę, żeby ją włożył przed śmiercią. „Jakże – powiedział Sokrates – to moje odzienie było dosyć dobre, żeby w nim żyć, a nie jest wystarczająco dobre, żeby w nim umrzeć?” Kiedy mu powtarzano, że ktoś źle o nim mówi, odpowiadał: „Widać nie umie dobrze mówić”. Kiedy Antystenes tak odwrócił swój płaszcz, by widać

⁵ Por. s. 173, gdzie wedle Ksenofonta słowa te miał powiedzieć Sokrates do Apollodora.

⁶ Por. s. 159, przyp. 2.

było, że jest dziurawy, Sokrates zauważył: „Przez dziury w twoim płaszczu prześwieca twoja próżność”. „Ten a ten rzuca na ciebie oszczerstwa, czy nie czujesz się dotknięty” – zapytał go jeden z przyjaciół. – „Ani trochę, bo nie widzę w sobie tego, co on mi zarzuca”.

Uważał, że nie należy się obawiać komediopisarzy, ale przeciwnie, z całym spokojem wystawiać się na ich krytykę; jeżeli wyszydzą cię za coś, co jest w tobie rzeczywiście, to będziesz się starał poprawić; a jeżeli za coś, czego w tobie wcale nie ma, to cóż cię to może obchodzić. Kiedy razu pewnego Ksantypa naprzód mu nawymyślała, a potem wylała mu na głowę kubel wody, oświadczył: „Czy nie mówiłem, że kiedy Ksantypa grzmi, to potem lunie deszcz?” Gdy Alkibiades zauważył, że wymysły Ksantypy są nie do zniesienia, odpowiedział: „Ja się przyzwyczaiłem, tak jak się można przyzwyczaić do ciągłego warkotu kołowrotka. A ty na przykład, czy dobrze znosisz gęganie gęsi?” „Tak – odparł Alkibiades – ale one dają mi jaja i pisklęta”. A na to Sokrates: „A mnie Ksantypa urodziła synów”. Kiedy przyjaciele, widząc, jak razu pewnego na rynku Ksantypa w złości zdarła zeń płaszcz, wzywali go, żeby ją uderzył, powiedział: „Nie, na Zeusa! Piękna to byłaby scena: my walczylibyśmy ze sobą na pięści, a z was jedni mówią: „Dobrze Sokratesie!” drudzy zaś: „Lepiej, Ksantypo!” Mówił, że wziął sobie za żonę jędzę, tak jak jeźdźcy wybierają sobie narowiste konie. „I tak jak oni – dodawał – jeżeli potrafią ujeździć takiego konia, dadzą sobie radę ze wszystkimi innymi, tak i ja, dzięki temu, że mogę wytrzymać z Ksantypą, potrafię współżyć ze wszystkimi ludźmi”.

Takie to lub im podobne były słowa i czyny filozofa; potwierdzeniem jego pięknych wypowiedzi i pięknego postępowania była słynna odpowiedź Pytii, udzielona Chajrefontowi:

Ze wszystkich ludzi Sokrates najmędrszy.

Plutarch, *O duchu opiekuńczym Sokratesa*

Plutarch z Cheronei, pisarz i moralista (żył ok. roku 46–125), był jako filozof eklektykiem, z przewagą wpływów platońskich.

Akcja dialogu „O duchu opiekuńczym Sokratesa” nie jest przedstawiona bezpośrednio, lecz – podobnie jak w wielu dialogach Platońskich – jako rela-

cja Kafajsjasa, brata Epaminondasa. Kafajsjas w czasie swego pobytu w Atenach opowiada Archidamosowi i innym przyjaciółom ateńskim o dramatycznych wydarzeniach w Tebach.

Rozmowa, którą przedstawia poniższy fragment dialogu, odbywa się w Tebach w roku 397, w domu Simmiasza, pitagorejczyka i ucznia Sokratesa. Zgromadzili się tu uczestnicy patriotycznego spisku, przygotowujący zamach na rząd oligarchiczny, narzucony Tebom przez Spartę. Właśnie wszedł ojciec Epaminondasa z wiadomością, że przybył do Teb szlachetny i bogaty pitagorejczyk, Teanor z Krotony (postać fikcyjna), ażeby podziękować Epaminondasowi i jego rodzinie za gościnność użyzoną pitagorejczykowi Lyzisowi, który był jego nauczycielem i w Tebach umarł. Po złożeniu ofiary na mogile Lyzisa Teanor chce przewieźć prochy filozofa do Italii, siedziby szkoły i bractwa pitagorejczyków, „o ile by w nocy bóstwo jakieś nie stanęło mu na przeszkodzie”.

Galaksidoros, jeden ze spiskowców zgromadzonych u Simmiasza, uważa takie oczekiwanie na znak boski za objaw zabobonu. Przeciw temu protestuje wieszczek Teokritos. Przy tej okazji wywiązuje się dyskusja na temat wiary w duchy, głosy i znaki wróżebne. Teokritos, broniąc wiary w znaki wieszczce, powołuje się na „daimonion” Sokratesa, i obecni zastanawiają się, na czym polegał ów „duch opiekuńczy” filozofa.

GALAKSIDOROS: „O Heraklesie! Jakże trudno znaleźć człowieka wolnego od zaślepienia i zabobonów. Jedni mimo woli dają się opanować tym błędom przez niedoświadczenie lub słabość, inni, żeby się wydać ulubieńcami bogów i niezwykłymi osobami, starają się czynności swe przypisać boskim wpływom, sny, widzenia i inne takie zwracanie głowy ceniąc wyżej od argumentów przemawiających do rozumu. Politykom, zmuszonym mieć do czynienia z rozzuchwalonym, wyuzdanym motłochem, może się to, owszem, przydać – by zabobonem jak wędzidłem powściągać tłum i zwracać ku dobremu. Filozofii jednak nie tylko że nie przystoi taka postawa, ale sprzeciwia się jej obietnicom, jeżeli obiecawszy, że drogą rozumu nauczy wszystkiego, co dobre i pożyteczne, wycofuje się do bogów jako do punktu wyjścia działania, jakby lekceważyła rozum, i gardząc dowodzeniem, które wszak stanowi jej cechę szczególniejszą, zwraca się do wieszczb i widzeń sennych, a w nich często najmarniejszemu, jeśli ma szczęście, nie gorzej się powiedzie od najlepszego. Dlatego to, myślę, i ten wasz Sokrates, Simmiaszu, nadał swemu nauczaniu i wychowaniu charakter raczej filozoficzny, wybrał prostotę i naturalność jako szlachetne i najbliższe prawdzie, a nadętość, jak jakiś czas filozofii, pozostawił sofistom”. „Jak to, Galaksidorze? – prze-

rwiał mu Teokritos. – Czy i ciebie przekonał Meletos, że Sokrates gardził wiarą w bogów? Bo wszakże o to właśnie oskarżył go on przed Ateńczykami”. – „Ależ bynajmniej nie wiarą w bogów. Tylko przejąwszy w spadku filozofię po Pitagorasie...⁷ i Empedoklesie, pełną mitów, widziadeł i zabobonów, opanowaną bakchicznym szałem, przyzwyczaił ją niejako do rozsądku i rzeczywistości i do ścigania prawdy trzeźwą myślą”.

„Niech ci będzie – odparł Teokritos – ale owego Sokratesowego ducha opiekuńczego to jakże nazwiemy: kłamstwem, czy co? Mnie bo wydaje się on czymś wielkim i boskim; nic tak wielkiego nie widzę wśród opowieści o jasnowidztwie Pitagorasa. Po prostu bowiem jak Homer dał Odyseuszowi Atenę za sojuszniczkę w trudach wszelakich⁸, tak bóstwo od początku bodaj obdarzyło Sokratesa pewnym zjawiskiem, które służy mu za jedynego przewodnika w życiu i idąc przodem drogę oświecła⁹ w sprawach zawitych i nie do rozwiązania ludzką roztropnością. Nieraz w nich ów duch dawał słyszeć swój głos i postanowieniom Sokratesa używał boskiego natchnienia. Więcej i ważniejszych szczegółów można dowiedzieć się od Simmiasza i innych towarzyszy Sokratesa, w mojej zaś obecności przydarzyła się taka rzecz. Kiedy się udawałem do wieszczbiarza Eutyfrona¹⁰, akurat nadszedł Sokrates – pamiętasz wszak, Simmiaszu – ku Symbolon¹¹ i domostwu Andokidesa¹² wraz z Eutyfronem, rozpytując go o coś i żartem wprowadzając w zmieszanie. Nagle zatrzymał się, zamilkł i dłuższy czas stał w skupieniu, a następnie zawrócił i poszedł ulicą Skrzyńkarzy, odwołując towarzyszy, którzy go byli wyprzedzili, i mówiąc, że duch do niego przemówił. Większość więc też zawróciła, wśród nich ja, trzymając się Eutyfrona, a kilku młodzieńców poszło prosto, ot tak, by wypróbować sobie tego Sokratesowego ducha, i pociągnęli za sobą fletnistę Charillosa, który także był ze mną przybył do Aten odwiedzić Kebesa¹³. Igdyszli ulicą Rzeźbiarzy, koło sądu napotkali wielką trzodę świń całych w błocie, tło-

⁷ Luka w tekście, w której musiały być wymienione imiona innych filozofów.

⁸ *Iliada* (X 279) i *Odyseja* (XIII 300).

⁹ *Iliada* (XX 95).

¹⁰ Bohater dialogu Platonskiego, z którym Sokrates rozmawiał o pobożności.

¹¹ Nazwa któregoś skrzyżowania ulic w Atenach.

¹² Mówca ateński – por. s. 35.

¹³ Ucznia Platona, również pitagorejczyka, jak Simmiasz.

czących się w tej gromadzie jedno na drugie: a że nie było dokąd zejść z drogi, jednych one przewracały, innych powalały. Wrócił więc i Charillos do domu, mając nogi i odzież pełne błota, tak że zawsze odtąd wspominaliśmy ze śmiechem ducha opiekuńczego Sokratesa, podziwiając, że bóstwo tak go nigdy nie opuszcza i o nim nie zapomina”.

– „Czy sądzisz więc, Teokricie – Galaksidoros na to – że ów Sokrates miał jakąś osobliwą i szczególniejszą moc? Czyż raczej nie jest to tak, że ów mąż przez doświadczenie opanował trwale pewną część ogólnie znanej sztuki wieszczbiarskiej, co przeważało w sprawach zawilych i nie do rozstrzygnięcia rozumowo? Jak ciężarek drachmowy sam przez się nie przeciągnie wagi, ale gdy go dołożyć do równoważących się ciężarów, wszystko przeważa ku sobie, tak samo kichnięcie lub odezwanie się, albo coś podobnego – to zbyt drobna i mało znacząca rzecz, by poważny umysł pociągnął do działania, ale gdy są dwa przeciwne argumenty, przyłączywszy się do któregoś rozwiązuje trudność przez usunięcie równowagi, tak że powstaje ruch i dążenie w jednym kierunku”.

Tu wtrącił się mój ojciec¹⁴. „A wiesz, Galaksidorze, ja sam słyszałem od pewnego Megaryjczyka, a ten od Terpsjona¹⁵, że tym duchem Sokratesa było kichnięcie, zarówno własne, jak czyjeś. Jeśli ktoś kichnął z prawej strony, czy to przed nim, czy za nim, zabierał się do dzieła, jeśli z lewej – porzucał je. Własne zaś kichnięcie, jeśli miał dopiero coś zrobić, umacniało go w tym zamiarze, a o ile już robił, wstrzymywało i stanowiło przeszkodę. To mi się natomiast wydaje dziwne, żeby kierując się kichnięciem mówił swym bliskim, iż nie ono go wstrzymuje lub nakłania, tylko duch opiekuńczy. Przecież taki sposób bycia, mój drogi, byłby dowodem jakiegoś zaślepienia i próżnej chępliwości, a nie prostoty i prawdomówności, dla których to zalet uważamy go za naprawdę wielkiego i wyróżniającego się od innych męża. Czyżby on się przejmował przypadkowym głosem z zewnątrz lub jakimś tam kichnięciem i dlatego porzucał powzięty zamiar i dawał sobie przeszkodzić w działaniu? A wszakże Sokratesa postanowienia w każdym wypadku wykazują stałość i energię, jako pochodzące ze słusznych i mocnych przekonań i zasad.

¹⁴ Ojciec referującego rozmowę Kafejsjasa, Polimnis.

¹⁵ Terpsjon z Megary był uczniem Sokratesa.

Jakoż pozostać całe życie w ubóstwie dobrowolnym, mogąc brać od takich, co by dawali z rozkoszą i wdzięcznością, nie wyrzec się filozofii mimo tylu przeszkód, a w końcu nie ulec błagającym przyjaciółom, wkładającym całą gorliwość w zręczne przygotowanie ucieczki jego i ocalenia, i nie ustąpić w obliczu zbliżającej się śmierci, a umysłowi nie dać się ugiąć przed grozą – to nie są czyny człowieka o usposobieniu zmieniającym się na chybił trafił według wieszczych głosów i kichnięć, lecz męża, którego wiedzie do dobra wyższa opatrność i kierownictwo. Słyszałem, że i ową klęskę sił ateńskich na Sycylii¹⁶ przepowiedział on był niektórym z przyjaciół. A jeszcze przedtem Pylampes, syn Antyfona¹⁷, został raniony włócznią i wzięty do niewoli przez naszych w czasie porażki ateńskiej pod Delion, gdy zaś posłyszał od posłów, którzy przybyli z Aten, że Sokrates z Alkibiadesem i Lachesem wrócił szczęśliwie, zszedłszy w nizinę koło Registe, po wielekroć wzywał jego imię. Wielekroć też wspominał kilku przyjaciół i towarzyszy broni, którzy uchodząc wraz z nim ku Parnetowi zginęli od naszej konnicy dlatego, że nie usłuchali ducha opiekuńczego Sokratesa i udali się z placu boju w inną stronę. Myślę, że i Simmiasz o tym słyszał¹⁸. „Często – odrzekł Simmiasz – i od niejednego; bo właśnie stąd nagle rozslawiony został w Atenach duch opiekuńczy Sokratesa”.

– „No to cóż, Simmiaszu – odczywał się Fejdolaos¹⁹ – czy pozwolimy Galaksidorowi w żartach tak wielkie osiągnięcia jasnowidztwa sprowadzić do kichnięć i prognostyków, którymi gmin i ludzie bez wykształcenia posługują się dla żartu w drobiazgach? A kiedy zdarzą się od tego groźniejsze niebezpieczeństwa i ważniejsze sprawy, to wtedy, tak jak mówi Eurypides: Nikt nie będzie błaznował, kiedy miecz zagraża”.

Na to rzekł Galaksidoros: – „Gdy Simmiasz opowiada, Fejdolaosie, co słyszał od samego Sokratesa, gotów jestem słuchać i uwierzyć wraz z wami; ale to, coś mówił ty i Polimnis, nietrudno zbić. Podobnie jak dla lekarza gwałtowne tętno lub bąbel na skórze – rzeczy drobne – są przecież oznakami bynajmniej nie drobnych dolegliwości, lub dla sternika krzyk morskiego ptaka albo snująca się leciutka

¹⁶ Por. s. 36.

¹⁷ Pylampes był ojczymem Platona.

¹⁸ Por. s. 29.

¹⁹ Jeden ze spiskowców.

chmurka oznacza wicherę i gwałtowne wzburzenie morza, tak dla wieszczej duszy kichnięcie lub głos, same przez się nic wielkiego, mogą być znakiem wielkiego nieszczęścia. Żadna umiętność nie lekceważy przewidywania wielu i wielkich rzeczy na podstawie nielicznych i małych. To jakby ktoś nie znający znaczenia liter, widząc, że ich jest tak niewiele i niepozornych z kształtu, nie chciał wierzyć, że uczony wyczytuje z nich o wielkich wojnach, które wydarzyły się w starożytności, o założeniu miast, o czynach i przygodach królów, i twierdził, że jakiś głos lub coś podobnego wyjawia i opowiada tamtemu każde z tych wydarzeń historycznych. Uśmiałżebyś się z takiego nieuctwa do syta. Wobec tego pomyśl: a może i my czasem przez nieznaną moc każdego ze znaków wróżebnych, odnoszącej się do przyszłości, niemądrze się oburzamy, że rozumny człowiek z tych rzeczy wyciąga wnioski o czymś niewiadomym, i to właśnie twierdząc, że czynami jego kieruje nie kichnięcie lub głos jakiś, lecz bóstwo. A teraz przechodzę do ciebie, Polimnisie. Dziwisz się, że Sokrates, który przede wszystkim przez prostotę i skromność uczynił filozofię ludzką, prognostyk nazywał nie kichnięciem ani głosem, lecz całkiem jak w tragedii – duchem opiekuńczym. Ja, przeciwnie, dziwiłbym się, gdyby mąż tak świetnie umiejący rozmawiać i rzeczy nazywać imieniem właściwym, jak Sokrates, twierdził, że to kichnięcie daje mu znak, a nie duch. To samo by to było, jak gdyby ktoś powiedział, że raniony został przez strzałę, nie zaś strzałą przez łucznika albo że ciężar został zmierzony przez wagę, a nie na wadze przezważącego. Rzecz dokonana bowiem nie jest dziełem narzędzia, tylko tego, kto posłużył się narzędziem dla jej dokonania. Tak też i znak jest narzędziem dla istoty, która go zsyła. Zresztą, jakem mówił, posłuchajmy, może Simmiasz, jako lepicj rzecz znający, ma coś do powiedzenia”.

Tu dyskusję przerywa nadejście Epaminondasa z przyjaciółmi i z pitagorejczykiem Teanorem z Krotony.

Skorowidz autorów i postaci starożytnych

- Adeimantes** (V/IV w. p.n.e.), brat Platona 49
- Agaton** (ok. 445–400 p.n.e.), ateński poeta i tragik, pozostający pod wpływem sofistów, zwłaszcza Prodikosa i Gorgiasza. Od roku 407 do śmierci przebywał na dworze Archelaosa Macedońskiego. Wyszydzał go Arystofanes w komedii *Thesmophoriazousae* 28, 38
- Agesilaos** (444–360 p.n.e.), król spartański. Ksenofont napisał jego pochwałę (*Agesilaos*) 9
- Agoratos** (V/IV w. p.n.e.), niewolnik ateński, którego Lizjasz oskarżał (w *Mowie* 13) o zadenuncjowanie w czasie rządów Trzydziestu Tyranów i wydanie na śmierć Dionizodora i innych członków sprzysiężenia demokratycznego 46, 47
- Ajantodoros z Faleronu**, brat Apollodora 49
- Ajschines** (ok. 390–315 p.n.e.), mówca i polityk, jeden z przywódców macedońskiej piątej kolumny w Atenach, wróg Demostenesa. Autor mów *Przeciw Timarchowi*, *O poselstwie*, *Przeciw Ktezyfontowi* 52, 100
- Ajschines ze Sfettos** (V/IV w., zm. po roku 356 p.n.e.), uczeń Sokratesa. Własnej szkoły filozoficznej nie założył, ale pisał dialogi sokratyczne (nie zachowane), cenione w starożytności za formę i wierne oddanie postaci mistrza. Jego uczniem był pono akademik Ksenokrates 48, 59, 75, 202
- Ajschylos** (525–456 p.n.e.), najstarszy z trójcy tragiców greckich 34
- Akumenos** (V w. p.n.e.), lekarz ateński 39
- Alkibiades** (ok. 450–404 p.n.e.), syn Kleiniasza, wychowanek Peryklesa 22–23, 25–26, 28–29, 33–40, 42, 48, 53–54, 56, 74–75, 95, 123, 200–201, 203, 207.
- Alkmajon z Krotony** (VI/V w. p.n.e.), filozof i lekarz; uczeń Pitagoras, pozostawał również pod wpływem Heraklita. Autor dzieła (nie zachowanego) *O przyrodzie* 110

Ameipsias (V w. p.n.e.), ateński komediopisarz, współczesny i rywal Arystofanesa 23, 30

Anaksagoras z Klazomen (ok. 500–ok. 428 p.n.e.). Od roku 480 do procesu, w którym został oskarżony o bezbożność i skazany, żył i nauczał w Atenach. Był materialistą (głosił, że materia jest odwieczna, a elementami bytu i jego różnorodności są materialne załączki rzeczy, tzw. homoiomerie), ale jednocześnie wprowadzał transcendentne źródło ruchu, którym miał być Rozum (*Noús*) 5, 17, 20, 28, 52, 55, 111–112, 140, 202

Anaksymenes z Miletu (ok. 600–ok. 540 p.n.e.), jeden z przedstawicieli szkoły jońskiej. Był pono uczniem Anaksymandra. Za prawnik tworzywo bytu uważał powietrze 17, 31

Andokides (ok. 440–390 p.n.e.), ateński mówca i polityk. Zamieszany w proces hermokopidów, poszedł na wygnanie, z którego został odwołany w roku 403. Zachowały się trzy jego mowy 35, 50, 205

Andron (V/IV w. p.n.e.), Ateńczyk, występuje w *Gorgiaszu* i *Protagorasie*. Był ojcem mówcy Androtiona 127

Androtion, ojciec Androna 127

Androtion (IV w. p.n.e.), ateński polityk i mówca, uczeń Isokratesa. Zwalczał go Demostenes w *Mowie XX* 127

Antyfon (V w. p.n.e.), ojciec Pyrilampa, ojczyma Platona 207

Antyfon z Aten (V w. p.n.e.), sofista (współczesny mówca Antyfona z Ramnos i przez tradycję często z nim mieszany), wymieniany przez Ksenofonta i Arystotelesa jako oponent Sokratesa. Zajmował się teorią poznania, stosunkiem sztuki do natury, interpretacją snów. Był wyznawcą teorii umowy społecznej i prawa naturalnego. Dowodził równości wszystkich ludzi, Greków i barbarzyńców 19

Antypater z Tarsu (ok. 200–ok. 129 p.n.e.), stoik, objął kierownictwo szkoły po Diogenesie z Babilonu 96

Antystenes (ok. 445–ok. 360 p.n.e.), syn Antystenesa z Aten i Tracynki, uczeń Sokratesa. Po śmierci mistrza głosił własną doktrynę, którą wywarł wpływ na Diogenesa z Synopy; uważany był za założyciela szkoły cyników. Pisał dialogi filozoficzne i fikcyjne mowy na tematy etyczne. Wykładał w gimnazjum Ksynosarges – skąd pochodzi nazwa szkoły cyników 9, 11, 19, 44–45, 48, 59, 100–103, 202

- Anytos** (V/IV w. p.n.e.), jeden z przywódców ateńskiego stronnictwa demokratycznego, główny inspirator procesu Sokratesa 49, 51–53, 57–58, 75, 128–130, 132, 135, 137, 139, 142, 173, 174
- Apemantes**, zamożny Ateńczyk, ojciec Eudikosa 158, 161
- Apollodoros z Faleronu** (V/IV w. p.n.e.), wierny uczeń Sokratesa z pokolenia młodszego 49, 59–60, 173, 202
- Apulejusz z Madaury** (ok. 123–po 161), poeta rzymski pochodzenia afrykańskiego, autor *Metamorfoz albo Złotego Osła* oraz pisma na tematy filozoficzne (m.in. *De Deo Socratis, De Dogmate Platonis*) 96
- Archedemos** (V w. p.n.e.), doradca Kritona; nie wiemy, czy to ten sam Archedemos, który oskarżał generałów w procesie argińskim 176–177
- Archelaos**, król Macedonii w latach 413–399. Na jego dworze spędził ostatnie lata życia Eurypides 114–115, 200, 209
- Archelaos z Miletu** lub z Aten (V/IV w. p.n.e.), uczeń Anaksagorasa, łączył elementy jego doktryny z materialistycznymi koncepcjami jońskich filozofów przyrody 16–17, 20, 31, 109, 111, 120–121
- Archidamos** (IV w. p.n.e.), Ateńczyk, przyjaciel rodziny Epaminondasa 204
- Aristokrates, syn Skeliosa**, zamożny i zasłużony Ateńczyk 115
- Ariston** (V w. p.n.e.), ojciec Platona 177
- Arystodemos z Kydatenajon** (V w. p.n.e.), entuzjastyczny uczeń Sokratesa. Naśladując go, chodził boso 23, 28, 48
- Arystofanes** (ok. 450–ok. 385 p.n.e.), komediopisarz 6, 12, 23, 27, 30, 33–35, 185
- Arystoksenos z Tarentu** (ur. 370–360 p.n.e.), filozof i muzykolog. Naprzód zetknął się z pitagoreizmem, potem został uczniem Arystotelesa. Był wrogi pamięci nie tylko Sokratesa, ale i Platona (którego oskarżał o plagiaty z Protagorasa). Wielkim autorytetem cieszyły się jego dzieła o muzyce, o harmonii, o rytmie 16, 38, 101
- Arystoteles ze Stagiry** (384–322 p.n.c.), 10–11, 14, 16–17, 27, 38, 46–47, 65–66, 71, 87, 101, 103
- Arystydes** (520–ok. 468 p.n.e.), słynny ateński wódz i mąż stanu, zwycięzca spod Maratonu (490 rok), bohater wojen perskich. Uważany był za zwolennika umiarkowanej demokracji. W roku 483, mimo swoich ogromnych zasług, skazany został na wygna-

nie, z którego powrócił rok później. Uważany był za wzór bezinteresowności i uczciwości (opowiadano, że umarł w skrajnym ubóstwie, mimo że przez wiele lat piastował w państwie najwyższe godności) 15, 38, 74–75, 145

Arystydes (V/IV w. p.n.e.), syn Lizymacha, wnuk poprzedniego 145

Arystydes (Aelius Aristides) (117 lub 129–189), przedstawiciel późnej sofistyki 89

Arystyp z Cyreny (prawdopodobnie 435–355 p.n.e.), uczeń Sokratesa (do którego przeszedł ze szkoły Protagorasa). Twórca hedonistycznej szkoły cyrenaików. Nieprzyjazne były jego stosunki z Platonem, z którym stykał się nie tylko w gronie sokratyków, lecz i później, na Sycylii, na dworze Dionizjosa 48, 100–101

Aspazja z Miletu (V w. p.n.e.), druga żona Peryklesa, kobieta wielkiej urody i inteligencji, odgrywała pierwszoplanową rolę w ateńskim życiu politycznym i intelektualnym i była celem ataków ze strony konserwatystów i wrogów Peryklesa 20, 22, 28

Augustyn (Aurelius Augustinus, 354–430), ojciec Kościoła, biskup Hipony 96

Bias z Prieny, jeden z siedmiu mędrców 155

Brazydas (V w., zm. 422 p.n.e.), wódz spartański w wojnie peloponeskiej, zginął pod Amfipolis 35

Chajrefont ze Sfettos (V w. p.n.e.), wierny uczeń Sokratesa 24, 26, 31–32, 45, 48, 98, 114, 122, 134, 169, 203

Chajrekrates (V–IV w. p.n.e.), brat Chajrefonta 24, 48

Charikles (V w. p.n.e.), jeden z najbardziej krwawych członków Kolegium Trzydziestu Tyranów 45

Charillos (V w. p.n.e.), tebański fletnista 205–206

Charmides (V w., zm. 403 p.n.e.), wuj Platona, uczeń Sokratesa 7, 22–23, 26, 43, 45–46, 48–49, 53, 56, 72, 74, 76, 80–81, 95, 180–182, 200, 217

Cicero Marcus Tullius (106–43 p.n.e.), rzymski mówca, pisarz, myśliciel i mąż stanu 33, 65–66, 81–82, 84, 96

Cynicy, szkoła filozoficzna, stworzona przez Antystenesa i Diogenesa z Synopy 9, 96, 100–101, 103; p. też Antystenes i Diogenes

- Cyrenaicy**, szkoła hedonistyczna założona przez Arystypa 100–101
- Cyrus Młodszy** (zm. 401 p.n.e.), młodszy syn króla perskiego Dariusza II. Kiedy po śmierci ojca (405) tron objął starszy jego brat Artakserkses II, Cyrus, zgromadziwszy w Azji Mniejszej dwudziestotysięczną armię złożoną z najemników, przeważnie greckich (był wśród nich Ksenofont), wyruszył przeciw bratu; po pierwszych sukcesach poniósł klęskę i poległ pod Kunaksą (niedaleko Babilonu) 9, 92, 132
- Cyrus Wielki**, król perski 559–529 p.n.e. Cnoty jego słał Ksenofont, który widział w nim ideał władcy i człowieka 9
- Demetrius z Bizancjum**, prawdopodobnie perypatetyk, o którym nic nie wiadomo poza dwiema wzmiankami u Diogenesa Laertiosa 199
- Demetrius z Faleronu** (ok. 350–283 p.n.e.), ateński mąż stanu, pisarz, retor i filozof perypatetycki. W latach 317–307 był archontem Aten z ramienia macedońskiego diadocha Kasandra 101
- Demokryt z Abdery** (ok. 460–ok. 370 p.n.e.), największy grecki filozof materialista, wraz z Leukippem, twórca starożytnej atomistyki 5, 65
- Demos, syn Pyrilampa** (V w. p.n.e.), powinowaty Platona (jego ojciec był drugim mężem matki Platona, Periktiony). Młodzieniec słynny z urody. Wysztychał go Eupolis w *Kochankach* 123
- Demostenes** (384–322 p.n.e.), wybitny mówca ateński 127
- Demostenes** (zm. 413 p.n.e.), dowódca ateński w czasie wojny peloponeskiej 36
- Diagoras z Melos** (530–446 lub 468–415 p.n.e.), zwany Ateistą. Skazany przez trybunał ateński na śmierć za napisanie ateistycznej książki, ratował się ucieczką 52–53
- Diogenes Laertios** (III w.), autor *Żywotów sławnych filozofów*, kompendium historii filozofii 17, 20, 29–31, 38, 48, 50, 54, 92, 100, 102–103, 109, 199–203
- Diogenes z Apolonii** (V w. p.n.e.), pochodził prawdopodobnie z Frygii, przez jakiś czas nauczał w Atenach. Łączył materialistyczne elementy jońskiej filozofii przyrody z doktryną Anaksagorasa 17, 31, 109

- Diogenes z Synopy** (ok. 400–ok. 325 p.n.e.), uczeń Antystenesa, najbardziej charakterystyczny reprezentant szkoły cyników. Pism nie zostawił, ale swą nauką i indywidualnością wywarł ogromny wpływ na dalszy rozwój cynizmu i na stoików 102
- Dionizodoros z Chios** (V w. p.n.e.), erystyk, uczeń Antystenesa, jeden z mniejszych sofistów. W Atenach wykładać miał sztukę wojenną i retorykę. Wyszdyzony w Platońskim *Eutydemie* 19
- Echekrates z Fliuntu** (IV w. p.n.e.), pitagorejczyk, uczeń Archytasa z Tarentu i Eurytosa. W Platońskim *Fedonie* występuje jako ten, komu Fedon opowiada o śmierci Sokratesa 109
- Efialtes** (V w. p.n.e.), demokratyczny polityk ateński, zamordowany przez oligarchów 21
- Eleaci**, szkoła filozoficzna powstała w VI w. p.n.e. Jej twórcą był Ksenofanes, a kontynuatorami Parmenides, Melissos i Zenon z Elci. Eleaci zwalczali materializm szkoły jońskiej. Negowali istnienie ruchu i zmiany. W ich koncepcjach były elementy idealistycznej dialektyki 16, 66
- Eliau** (Claudius Aelianus) z Preneste (175–235), przedstawiciel późnej sofistyki. Z pism jego zachowały się tylko fragmenty 44
- Empedokles z Agrigentu** (ok. 493–ok. 433 p.n.c.). Swoją doktrynę wyłożył w natchnionych poematach filozoficznych (z których zachowały się tylko większe fragmenty). Elementy eleackie (odwieczność i niezniszczalność bytu) łączył z materializmem. Różnorodność zjawisk sprowadzał do czterech elementów materialnych: ziemi, wody, powietrza i ognia. Elementy te łączą się pod wpływem Miłości lub rozdzielają za sprawą Niezgody. Miłość i Niezgoda są siłami określającymi rozwój świata 66, 109, 205
- Epaminondas** (zm. 362 p.n.e.), tebański bohater narodowy, zwyciężył Spartan pod Leuktrami, zapewniając Tebom na pewien czas hegemonię w Grecji. W młodości był uczniem pitagorejczyka Lyzisa 204, 208
- Epigenes** (V/IV w. p.n.e.), syn retora Antyfona, uczeń Sokratesa, wspomniany w *Fedonie* i u Ksenofonta 49, 59
- Epiktet** (ok. 50–ok. 130), wybitny filozof stoicki 102
- Epikur** (341–270 p.n.e.), twórca materialistycznej doktryny nawiązującej do atomizmu Demokryta oraz do hedonizmu Arystypa 101–102; epikureizm, epikurejczycy 102, 199

- Eratostenes** (V/IV w. p.n.e.), oligarcha ateński, jeden z Trzydziestu Tyranów, którego retor Lizjasz oskarżał (w Mowie 12) o spowodowanie skazania i śmierci swego brata Polemarcha 46–47
- Eryksimachos** (V w. p.n.e.), lekarz ateński, syn lekarza Akumenoasa, uczeń Hippiasza, znajomy Sokratesa 39
- Eryksjas** (V w. p.n.e.), Ateńczyk, rozmówca Sokratesa w pseudo-platońskim dialogu *Eryksjas* 67
- Eudikos** (V w. p.n.e.), syn Apemanta, zamożny Ateńczyk, obracający się w kręgu sofistów 158, 162
- Euenos z Paros** (V w. p.n.e.), sofista i poeta. Platon wspomina o nim w *Obronie*, *Fedonie* i *Fajdrosie* 19
- Euklides z Megary** (ok. 450–380 p.n.e.), uczeń naprzód Parmenidesa, potem Sokratesa, założyciel szkoły megarejskiej, w której elementy sokratyczne (cnota jest tożsama z wiedzą) łączą się z eleackimi (byt jest jednością, nie ma ruchu, wielości, zanikania ani zmiany, rzeczywista wiedza dotyczy tylko bytu, o tym, co nie istnieje, można wygłaszać tylko czcze słowa, a nie sądy). Dowodząc niemożności ruchu i zmiany rozwijał dialektykę eleacką. W etyce głosił pasywizm i kontemplatywizm. Jego uczniem był twórca słynnych sofizmatów, Eubulides 48–49, 59, 100, 113, 200
- Eupolis** (445?–411 p.n.e.), komediopisarz attycki, przedstawiciel Starej Komедii, oligarcha i wróg demokracji. W swoich komediach (zaginionych, zachowały się tylko streszczenia) wyszydzał instytucje demokratyczne, radykalnych przywódców (Kleona, Hyperbolosa), sofistów i nowinkarzy (m.in. Sokratesa) i ich patronów (bogatego Kalliasa) 33, 35
- Eurylochos z Larissy** (V w. p.n.e.), władca Tesalii 200
- Eurypides** (485?–406? p.n.e.), najmłodszy z trójcy wielkich tragiczków greckich 19–22, 32, 34, 83, 114, 124–125, 199, 201, 207, 211
- Eutydem** (V–IV? w. p.n.e.), urodziwy młodzieniec, o którym wspomina Ksenofont jako adeptcie filozofii, obracającym się w kręgu Sokratesa; nic poza tym o nim nie wiadomo 27, 44, 76
- Eutydem z Chios** (V w. p.n.e.), sofista, erystyk, uczeń Antystenesa 19
- Eutyfron** (VI–IV w. p.n.e.), kapłan ateński, znany tylko z literatury sokratycznej 71–72, 205

Fainarete (V w. p.n.e.), matka Sokratesa 15, 143

Fajdondes lub **Fajdondas** (V/IV w. p.n.e.?), pitagorejczyk z Beocji,

wymieniony w *Fedonie* jako towarzysz Simmiasza i Kebesa i uczeń Sokratesa 48, 59

Fajdros z Myrrinuntu (ok. 450–ok. 400 p.n.e.), uczeń sofistów, retora Lizjasza, także Sokratesa. Występuje u Platona w *Protagorasie*, *Uczcie* i w dialogu noszącym jego imię 61–66, 81, 93–94

Farnabazos, satrapa perski w latach ok. 413–370 p.n.e. 42

Fedon z Elidy (V–IV w. p.n.e.), ulubiony uczeń Sokratesa. Tradycja, jakoby Fedon, należący do arystokratycznej rodziny elejskiej, miał się dostać do niewoli wskutek działań wojennych i przybyć do Aten jako niewolnik, następnie na prośbę Sokratesa wykupiony z niewoli przez Kritona (lub Kebesa?), nie jest pewna. Po śmierci mistrza założył w rodzinnym mieście szkołę filozoficzną (zwaną elejską), pokrewną szkole megarejskiej Euklidesa; o jego doktrynie niewiele wiadomo, pisma jego (dialogi *Zopyros* i *Simon*) zaginęły 33, 48, 59, 100, 109, 201

Fejdippides, postać literacka w *Chmurach* Arystofanesa 31–33, 195–198

Fejdolaos (IV w. p.n.e.), jeden z uczestników demokratycznego sprzysiężenia w Tebach 207

Fidiasz (ok. 490–ok. 420 p.n.e.), słynny ateński rzeźbiarz, przyjaciel Peryklesa, twórca wspaniałych posągów Ateny i rzeźb Partenu 28

Filemon (ok. 361–262 p.n.e.), główny obok Menandra przedstawiciel Nowej Komedii 200

Filemon (V w. p.n.e.?), nie znany bliżej Ateńczyk, występujący w pseudoplatońskim dialogu *Teages* 95

Filolaos z Krotony (V w. p.n.e.), nauczał w rodzinnym mieście w Italii, a przez pewien czas w Tebach. Filozof pitagorejski, propagował i rozwijał doktrynę Pitagorasa. Pozyskał sobie wielu uczniów w Grecji (m.in. Eurytosa, Simmiasza, Kebesa). Za istotę bytu uważał liczbę, a za jego zasadę – jedność i harmonię. Głosił teorię metempsychozy. Wiele elementów jego doktryny przejął Platon 18

Galaksidoros (IV w. p.n.e.), jeden z uczestników patriotycznego sprzysiężenia w Tebach 204, 206–207

Glaukon, syn Aristona (V/IV w. p.n.e.), starszy brat Platona, uczeń Sokratesa 49, 72, 177–181

Glaukon Starszy (V w. p.n.e.), ojciec Charmidesa i Periktiony, matki Platona 181

Gorgiasz z Leontinoj (ok. 483–376 p.n.e.), jeden z najwybitniejszych reprezentantów pierwszego pokolenia sofistów, filozof i retor. W swoim dziele *O naturze, czyli o niebycie* dowodził, że nic nie istnieje, a gdyby nawet istniało, to nie można mieć wiedzy o tym, a gdyby nawet można było mieć taką wiedzę, to byłaby ona czysto subiektywna i nie można by jej wyrazić ani nikomu przekazać. Gorgiasz podejmował problematykę eleatów (Zenona i Parmenidesa), nadając jej kierunek relatywistyczny, subiektywistyczny i agnostyczny. W roku 427 przybył do Aten na czele poselstwa swego rodzinnego miasta Leontinoj na Sycylii, w celu uzyskania pomocy Ateńczyków przeciw Syrakuzom. Mowa jego wywarła wielkie wrażenie i zdobyła mu sławę i wpływy. Słynne były jego mowy pochwalne (panegiryki), wygłaszane na uroczystościach panhelleńskich w Delfach i Olimpii. Gorgiasz wprowadził do Grecji wysoko już rozwiniętą retorykę sycylijską (był też autorem podręcznika retoryki). Ostatnie lata życia spędził w Tesalii, gdzie również zyskał sobie wielu uczniów, sławę i pieniądze 19, 23, 64, 66, 71, 82, 114, 127, 132

Gryllos (IV w. p.n.e.), syn Ksenofonta 76

Heraklit z Efezu (VI/V w. p.n.e.), kontynuator materialistycznej tendencji filozofii jońskiej, wielki dialektyk. Za prątworzywo przyrody uważał ogień. Dowodził zmienności wszystkich rzeczy (wszystko płynie, *panta rhei*) i rozwoju poprzez walkę przeciwieństw („wojna jest ojcem i królem wszechrzeczy”) 17, 31, 66, 109, 200

Hermogenes, syn Hipponika (V/IV w. p.n.e.), ubogi brat bogatego Kalliasa, uczeń Sokratesa. Występuje w Platońskim *Kratylosie* i u Ksenofonta 38, 48, 59, 64, 167–169

Hezjod z Askry w Beocji (VIII/VII w. p.n.e.), twórca epiki dydaktycznej, autor poematów epickich (*Prace i dnie*, *Teogonia*) 175

Hippiasz z Elidy (ur. ok. 460, działał w 2 połowie V w. p.n.e.), wybitny przedstawiciel pierwszego pokolenia sofistów, filozof i retor, umysł bardzo wszechstronny; uczył także matematyki, astro-

nomii, gramatyki, muzyki, historii, polityki (pełnił też funkcje polityczne w swym rodzinnym mieście); typowy reprezentant głoszonego przez sofistów ideału politymatii (wykształcenia uniwersalnego). Jego chęć wywyższenia jest w Platonskim *Hippiaszu* (tzw. *Mniejszym*) i w przypisywanym Platonowi dialogu o autorstwie nie ustalonym, nazwanym od imienia tego sofisty (tzw. *Hippiaszu Większym*) 19, 23, 66, 71, 89, 158–166

Hippokrates, młody uczeń Sokratesa występujący w *Protagorasie* 66

Hipponikos (V w. p.n.e.), bogaty Ateńczyk, ojciec Kalliasa 167

Homer (VIII? w. p.n.e.), ojciec poezji greckiej, autor *Iliady* i *Odysei* 83, 90, 152, 158–159, 173, 205

Hyperbolos (V w. p.n.e., zm. 411), ateński polityk, po śmierci Kleona przywódca partii demokratycznej i strateg. W roku 417 skazany na wygnanie, udał się na Samos, gdzie zginął, zamordowany przez tamtejszych oligarchów 35–36

Ion z Chios (ok. 490–ok. 415 p.n.e.), poeta, autor elegii, hymnów, dytyrambów i tragedii oraz kilku dzieł prozaicznych, wśród nich *Pamiętników*, gdzie wspominał o Sokratesie, z którym zapewne się zetknął, ponieważ działał głównie w Atenach 16

Ion z Efezu (V w.?), młody, utalentowany recytator, występujący w dialogu Platonskim nazwanym od jego imienia; dialog *Ion* 136

Ismenias (V/IV w. p.n.e.), demokratyczny polityk tebański 155

Isokrates (436–338 p.n.e.), wybitny ateński retor, uczeń Gorgiasza. O Sokratesie kilka razy wyraża się z sympatią, natomiast wrogi był Platonowi, którego Akademia stanowiła konkurencję dla jego szkoły. W okresie zagrożenia Grecji przez Macedonię należał w Atenach do ideologów filomacedońskich, w opozycji do Demostenesa 22, 45–47, 100

Italska filozofia – tym mianem określa się idealistyczne systemy filozoficzne, rozwijające się w IV i V w. p.n.e. w koloniach greckich w południowej Italii i na Sycylii, przede wszystkim pitagoreizm i eleatyzm. Na Sycylii urodził się również i działał Empedokles, zanim za swoje demokratyczne poglądy nie został skazany na wygnanie 17, 65

Jońska filozofia przyrody lub szkoła jońska – filozofia o tendencjach wyraźnie materialistycznych, rozwijająca się w VII–V w.

p.n.e. w greckich (jońskich) koloniach na zachodnim wybrzeżu Azji Mniejszej (Tales, Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit) 5, 17, 33, 37, 65, 102

Justyn (II w.), apologeta chrześcijański 96

Kafejsjas (IV w. p.n.e.), brat Epaminondasa, tebańskiego bohatera narodowego 204, 206

Kallias (IV w. p.n.e.), syn Hipponika, należał do jednej z najbogatszych rodzin ateńskich. Żoną jego była Elpinika, siostra konserwatywnego generała i polityka, Kimona. Odnaczył się pod Maratonem, a w roku 449 stał na czele poselstwa ateńskiego, które w roku 448 p.n.e. zawarło pokój z Persją, rozgraniczający sfery wpływów obu państw (tzw. pokój Kalliasa). Był też pono współtwórcą pokoju trzydziestoletniego, który Ateny zawarły ze Spartą w roku 446/5 p.n.e. Znany był jako mecenas sofistów 16, 38, 167

Kallias (ok. 470–ok. 400 p.n.e.), ateński komediopisarz. W komedii *Jeńcy* atakował Peryklesa, Aspazję, Sokratesa i Eurypidesa 22

Kallikles, sofista i polityk występujący w Platońskim *Gorgiaszu*, skądinąd nie znany, nie wiadomo także, czy jest to postać rzeczywista, czy tylko literacka. U Platona reprezentuje poglądy podobne do sofisty Trzymacha, głosi, że siła jest prawem, i występuje przeciw jakimkolwiek normom etycznym 39, 55, 68, 78, 83, 114, 122–128

Kebeś z Teb (V/IV w. p.n.e.), pitagorejczyk, ze szkoły Filolaosa przeszedł do Sokratesa, którego stał się uczniem i przyjacielem. Przypisywany mu przez tradycję dialog moralizatorski pt. *Pinnax* (*Wizerunek*) powstał w rzeczywistości o wiele później 18, 48, 58, 59, 109–110, 113, 205

Kefalos z Syrakuz (V w. p.n.e.), przyjaciel Peryklesa, za jego namową osiedlił się w Atenach. Posiadał w Pireusie wytwórnię tarcz i był człowiekiem zamożnym i cenionym. W jego domu Sokrates prowadzi dyskusję w Platońskim *Państwie*. Synami Kefalosa byli retor Lizjasz i Polemarch 43, 54, 148

Kimon (ok. 512–449), syn Miltiadesa, konserwatywny ateński polityk i dowódca, przeciwnik Peryklesa 39

Kleiniasz (V w. p.n.e.), ojciec Alkibiadesa 123

- Kleiniasz**, syn Aksjocha, stryjeczny brat Alkibiadesa; jako młody chłopiec występuje w Platońskim *Eutydemie* 86
- Kleitomachos** (V w. p.n.e.), występuje w pseudoplatońskim *Teagesie* i więcej o nim nie wiadomo 95
- Kleombrotos z Ambrakii** (V/IV w. p.n.e.), wymieniony w Platońskim *Fedonie* jako uczeń Sokratesa, zaprzyjaźniony z Arystypem 49
- Kleon** (V w., zm. 422 p.n.e.), ateński radykalny polityk demokratyczny 28, 34–35
- Kleonimos** (V w. p.n.e.), ateński polityk demokratyczny 193
- Konon** (ok. 444–392 p.n.e.), ateński dowódca floty 37, 42
- Konos** (V w. p.n.e.), uczył Sokratesa gry na kitarze 30
- Kratinos** (ok. 484–ok. 419), ateński komediopisarz, przedstawiciel Starej Komедии. W swych komediach politycznych atakował Peryklesa, Aspazję i sofistów. W innych komediach poruszał tematy mitologiczne 30
- Kratylos** (V w. p.n.e.), filozof heraklitejszyk. Jest głównym rozmówcą w Platońskim dialogu *Kratylos* 19, 64, 83, 167
- Kritiasz** (ok. 460–403 p.n.e.), wuj Platona, jeden z Trzydziestu Tyranów. Był uczniem Sokratesa i sofistów. Wyznawał i stosował w praktyce teorię Trzymacha o prawie siły. Zachował się fragment jego dramatu pt. *Szyf*, dający racjonalistyczną wykładnię wiary w bogów. Znany był jego negatywny stosunek do religii – był też Kritiasz zamieszany w proces hermokopidów. Wśród zachowanych fragmentów jego pism jest też pesymistyczny aforyzm: „Pewne jest tylko jedno: że kto się urodził, musi też umrzeć, a ten kto żyje, nie może ujść nieszczęściu” (fragm. 49) 7, 23, 26, 29, 42–46, 48, 52–53, 56, 73–75, 89, 114, 181
- Kritobulos** (V/IV w. p.n.e.), syn Kritona, był także uczniem Sokratesa, jak ojciec 49, 59
- Kriton** (V/IV w. p.n.e.), jeden z najbardziej oddanych uczniów i przyjaciół Sokratesa. Czy był autorem 17 dialogów (zaginionych), które przypisuje mu Diogenes Laertios, nie wiadomo 23, 48–49, 57–60, 96, 175–177, 201
- Ksantypa** (V/IV w. p.n.e.), żona Sokratesa 38, 59, 202–203
- Ksenofont** (ok. 430–ok. 354 p.n.e.), żołnierz, polityk i pisarz 7–13, 23–24, 26–27, 29–30, 38, 41, 44–45, 47–52, 54–55, 57, 72, 76, 91–93, 97, 100, 104, 132, 167, 201–202, 209–210

- Kserkses I** (V w. p.n.e.), król perski 155
- Ktezippos z Pajanii** (V/IV w. p.n.e.), uczeń Sokratesa, kuzyn Me-
neksenosa 49, 59
- Laches** (V w., zm. 418 p.n.e.), ateński generał 29, 35, 145, 207
- Laktancjusz** (250?–317?), chrześcijański apologeta i ojciec Kościoła
103
- Lamachos** (V w., zm. 414 p.n.e.), dowódca ateński, wyszydzony przez
Arystofanesa w *Achajczykach* 35
- Lamprokles** (V/IV w. p.n.e.), najstarszy syn Sokratesa 38
- Leon z Salaminy** (V w., zm. 404 p.n.e.), umieszczony na liście pro-
skrypcyjnej i stracony przez Trzydziestu Tyranów 43–45, 56
- Libanios** (314–395), grecki retor, przedstawiciel późnej sofistyki.
Nauczał retoryki naprzód w Atenach, potem w Konstantynopolu. Autor licznych mów 51–52, 58, 89, 92
- Likurg**, nie wiadomo, kiedy żył i czy w ogóle był postacią historyczną.
Uważany był za twórcę prawodawstwa Sparty. Pisarze starożytni
od Ksenofonta uważali go za ideał króla i prawodawcy 9, 170
- Lizander** (zm. 395 p.n.e.), spartański dowódca i mąż stanu, zaja-
dły wróg demokracji, walenie się przyczynił do klęski Aten w woj-
nie peloponeskiej i do wprowadzenia rządów oligarchicznych
42–43, 46
- Lizjasz** (ok. 459–380 p.n.e.), wybitny mówca ateński 43, 46–47, 54,
93, 148
- Lizmach, syn Arystydesa** (V w. p.n.e.), przyjaciel ojca Sokratesa
15, 18, 29, 145
- Lykon** (V/IV w. p.n.e.), retor ateński, jeden z oskarżycieli Sokrate-
sa 51, 137
- Lyzis z Ajksony** (V/IV w. p.n.e.), syn Demokratesa, pochodzący z pa-
trycjuszowskiej rodziny ateńskiej, w dialogu nazwanym od jego
imienia występuje jako młody piękny chłopiec; dialog *Lyzis* 11,
49, 72
- Lyzis z Tarentu** (V/IV w. p.n.e.), pitagorejczyk, nauczał w Tebach,
gdzie jego uczniem był Epaminondas 204, 214
- Maksymos z Tyru** (II w.), retor platonizujący 54
- Megarejczycy** (dialektycy), szkoła założona przez Euklidesa 59
- Meletos** (V/IV w. p.n.e.), tragik ateński 50

- Meletos** (V/IV w. p.n.e.), prawdopodobnie syn poprzedniego, oskarżyciel Sokratesa 50–51, 55, 58, 72, 90–91, 131, 137–142, 147, 169–171, 205
- Melezjasz** (V w. p.n.e.), syn Tukidydesa, jednego z przywódców partii oligarchicznej w połowie V w. 18, 40
- Melissos z Samos** (V w. p.n.e.), filozof ze szkoły eleackiej, polemizował z Empedoklesem, Leukippossem, filozofią jońską i Anaksagorasem. W latach 442–40 dowodził armią samijską w wojnie z Atenami 18
- Meneksenos** (V/IV w. p.n.e.), syn Sokratesa 38
- Meneksenos, syn Demofonta** (V/IV w. p.n.e.), uczeń Sokratesa, należał do patrycjuszowskiej rodziny ateńskiej 49, 59
- Menon z Larissy** (V/IV w. p.n.e.), bogaty Tesalczyk, uczeń i przyjaciel Gorgiasza; wraz z Ksenofontem służył w armii Cyrusa Młodszego 51, 132–133
- Miltiades** (ok. 550–489 p.n.e.), ateński wódz i polityk, zwycięzca spod Maratonu 42, 74
- Mnezimach** (IV w. p.n.e.), ateński komediopisarz, przedstawiciel Średniej Komedii 20
- Myrto, córka Arystydesa** (V w. p.n.e.), miała być rzekomo drugą żoną Sokratesa 38
- Nauzykides z Cholargów** (V w. p.n.e.), wymieniony w *Gorgiaszu* jako przyjaciel Kalliklesa. Poza tym nic o nim nie wiadomo 127
- Nikeratos** (V w. p.n.e.), ojciec Nikiasza 115
- Nikeratos** (V/IV w. p.n.e.), syn Nikiasza, stracony przez Trzydziestu Tyranów 43
- Nikiasz, syn Nikeratosa** (ok. 470–413 p.n.e.), polityk i dowódca ateński, wielokrotny strateg, twórca pokoju ze Spartą w roku 421 (tzw. pokój Nikiasza), został stracony przez Syrakuzanczyków po klęsce ateńskiej na Sycylii 28–29, 35–36, 40, 43, 95, 115, 145
- Nikiasz, syn Proskamandra** (V w. p.n.e.), wspomniany w pseudo-platońskim *Teagesie* 115
- Nikostratos** (V w., zm. 418 p.n.e.), dowódca ateński, zginął pod Mantineą 35
- Orfizm, orficy** – stara, sięgająca jeszcze czasów archaicznych doktryna i sekta religijna, wywodząca się od mitycznego Orfeusza.

- Powstała prawdopodobnie w Tracji, zdobyła sobie następnie wyznawców w Grecji właściwej, Małej Azji i Wielkiej Grecji, gdzie wywarła wpływ na pitagorejczyków. Orficy wierzyli w nieśmiertelność duszy, dla której ciało jest więzieniem. Stworzyli mistyczną kosmogonię i antropogonię. Stara literatura orficzna zaginęła; bogata literatura (poematy) przekazana pod imieniem Orfeusza jest apokryficzna, powstała znacznie później 81, 83
- Orygenes** (185–254), filozof chrześcijański, ojciec Kościoła 96
- Owidiusz** (Publius Ovidius Naso, 43 p.n.e.–17? n.e.), poeta rzymski 87
- Pamfila z Epidauru** (I w.), uczona, pisała w Rzymie za czasów Nerona. Główne jej dzieło (zaginione) streścił Favorinus 200
- Paralos** (V/IV w. p.n.e.), brat Teagesa, wymieniony w *Fedonie* 49
- Parmenides z Elei** (1 poł. V w. p.n.e.), najwybitniejszy filozof szkoły eleackiej, autor filozoficznego poematu *O naturze* (zachowanego tylko we fragmentach) 17, 111
- Parraszjos z Efezu** (V w. p.n.e.), osiedlił się w Atenach, gdzie był znanym i cenionym malarzem. Był też autorem dzieła o malarstwie 72, 183–184
- Pauzaniusz, syn Pleistoanaksa**, król Sparty w latach 445–426 i 408–394 p.n.e. W roku 403 objął dowództwo nad armią spartańską po Lizandrze 46
- Perdikkas** (V w. p.n.e.), król Macedonii 155
- Periander z Koryntu**, jeden z siedmiu mędrców 155
- Perykles** (ok. 485–429 p.n.e.), syn Ksantypa, ateński mąż stanu, wielokrotny strateg. Obalił władzę arystokratycznego Areopagu i wprowadził szereg instytucji demokratycznych. Umocnił pozycję Aten w Helladzie, odbudował miasto zniszczone w wojnach perskich, zdobiąc je wspaniałymi budowlami i rzeźbami. Era Peryklesa uważana była za Złoty Wiek Aten 16–17, 19–22, 27–28, 33, 36, 38–39, 41, 53, 68, 74–75, 115, 123
- Perykles Młodszy** (V w., zm. 460 p.n.e.), syn poprzedniego i Aspażji, stracony po procesie arginuskim 38, 41
- Perypatetycy**, szkoła Arystotelesa 16, 101
- Pitagoras z Samos** (VI w. p.n.e.), twórca doktryny i założyciel sekty zarazem filozoficznej, religijnej i politycznej. Z Samos wyemigrował do Krotony w południowej Italii i tu założył swoją szkołę. Tradycja pitagorejska, która otaczała mistrza formalnym

kultem i wszystkie odkrycia i poglądy szkoły jemu przypisywała, sprawiła, że trudno powiedzieć, co głosił sam Pitagoras. Doktryna pitagorejska była skrajnie idealistyczna i mistyczna. Pitagorejczycy wierzyli w metempsychozę, filozofia była dla nich jednocześnie religią. Tworzyli bractwa religijne, które były zarazem koteriami politycznymi mającymi za zadanie zwalczanie demokracji wszelkimi środkami. Pitagorejczycy, którzy za zasadę bytu uważali liczbę, zajmowali się matematyką i w tej dziedzinie dokonali cennych odkryć. W V w. p.n.e. naukę pitagorejską szerzył w Grecji Filolaos. Pitagoreizm wywarł silny wpływ na Platona 205; pitagoreizm, pitagorejczycy 18, 48, 59, 83, 111, 113, 204–205, 208

Pittakos z Mityleny, jeden z siedmiu mędrców 155

Platon (428/7–347 p.n.e.), *passim*

Plutarch z Cheronei (ok. 46–125) pisarz, moralista, filozof eklektyczny, skłaniający się ku platonizmowi, a polemizujący ze stoikami i epikurejczykami. Przez jakiś czas przebywał w Rzymie, za Hadriana był namiestnikiem Achai. Od roku 95 był kapłanem Apollina w Delfach 30, 45, 92, 96, 203

Polemarch (V w., zm. 404 p.n.e.), syn Kefalosa, brat retora Lizjasza. Występuje w Platónskim *Państwie* 43, 47, 148–153, 155–156

Polikrates (V/IV w. p.n.e.), retor i sofista, autor mów popisowych, m.in. *Buzirisa* i *Oskarżenia Sokratesa* 8–9, 22, 52–54, 89, 100

Polimnis (V/IV w. p.n.e.), Tebańczyk, ojciec Epaminondasa 206–208

Polos z Agrygentu (V/IV w. p.n.e.), uczeń Gorgiasza, sofista i retor, autor podręcznika wymowy 19, 41, 114–122, 127

Prodikos z Keos (V w., ur. ok. 470 p.n.e.), wybitny sofista, autor *Horai* (skąd pochodzi przypowieść o Heraklesie na rozstajnych drogach, przekazana nam przez Ksenofonta, *Mem.* II 1. 21 nn.), traktatu *O naturze człowieka* i *Synonimiki*. Jego słuchaczami byli m.in. Eurypides i Isokrates 18–20, 64, 66–67, 146, 191

Protagoras z Abdery (ur. ok. 481, zm. pod koniec V w. p.n.e.), najwybitniejszy reprezentant pierwszego pokolenia sofistów. Był przyjacielem Peryklesa, który cenił go wysoko i powierzył mu ułożenie konstytucji dla nowo założonej (w roku 444 p.n.e.) kolonii ateńskiej w Turioj w Wielkiej Grecji. Był autorem pism *O bogach*, *O prawdzie*, *Wielkiego traktatu*, *Antylogii*. Był relatywistą i subiektywistą (od niego pochodzi słynna formuła: Człó-

wiek jest miarą wszechrzeczy, *Homo mensura*), ateistą, głosił teorię umowy społecznej i był przekonany postępowych i demokratycznych 20, 52, 63–64, 66–68, 71–73, 75, 85, 105

Pyrilampes (V/IV w. p.n.e.), ojczym Platona (matka Platona Perikitione, którą poślubił po śmierci jej pierwszego męża Aristona, była jego siostrzenicą), ojciec Demosa 123, 207

Pyrronczycy (sceptycy) – szkoła filozoficzna założona przez Pyrro-na z Elidy (ok. 365–ok. 270 p.n.e.), który był uczniem Brizona, następcy Fedona w szkole elejskiej. Sceptycy głosili zasadę powstrzymywania się od sądów (*epoché*), ponieważ żaden sąd nie jest bardziej uzasadniony od sądu przeciwnego. Filozofii przypisywali cel praktyczny – zapewnianie spokoju i bezbolesnej niewzruszalności (ataraksji, adiaforii). Sceptycy powoływali się na Sokratesa jako tego, który wiedział, że nic nie wie 101

Simmiasz z Teb (V/IV w. p.n.e.), uczeń pitagorejczyka Filolaosa, potem Sokratesa 18, 48, 58, 113, 204–205, 207

Simon z Aten, szewc, miał być przyjacielem Sokratesa, z którym filozof często rozmawiał w jego warsztacie i który po śmierci mistrza pierwszy z jego uczniów swoje wspomnienia o Sokratesie napisał w formie dialogów. Nie wiadomo jednak, czy była to postać historyczna, ponieważ w tradycji sokratycznej pojawiła się późno 48

Simonides z Kos (556–468 p.n.e.), poeta 148–149, 152–153, 155

Skopas z Krannon (V w. p.n.e.), tyran Krannon, miasta w Tesalii 200

Sofiści 5–6, 9, 12, 18–24, 26–27, 31–35, 38, 52–55, 63–69, 71–72, 74, 76–77, 84, 86, 88, 93, 100, 102

Sofroniskos (V/IV w. p.n.e.), syn Sokratesa 38

Sofroniskos z Alopeke (V w. p.n.e.), ojciec Sokratesa 15, 19, 50, 100

Solon (ok. 640–ok. 560 p.n.e.), prawodawca ateński i poeta 87

Stobajos (V/IV w. p.n.e.), autor antologii pisarzy greckich 200

Stoicy – szkoła filozoficzna założona przez Zenona z Kiton (ok. 336–ok. 264 p.n.e.) i rozwinięta przez Chryzypa (277–207 p.n.e.), wywodząca się od Sokratesa poprzez cyników, którzy wywarli na nią znaczny wpływ. Stoicy głosili ideał mędrca opierającego się jedynie na suwerennym rozumie, obojętnego wobec wszystkiego, co nie od niego zależy. Materialistyczną filozofię przyro-

dy, nawiązującą do Heraklita, łączyli z teleologizmem, wiarą w opatrność i mistyką 96, 101–103, 199

Strepsjades, *dramatis persona* w *Chmurach* Arystofanesa 31–32, 185–198

Tacjan (II w.), apologeta chrześcijański 96

Tales z Miletu (ok. 624–ok. 546 p.n.e.), założyciel jońskiej szkoły filozofii przyrody, uważany za ojca filozofii greckiej. Zaliczany przez Greków do siedmiu mędrców. Za zasadę bytu uważał wodę. Przypisywano mu autorstwo maksymy: Poznaj samego siebie. Był też przyrodnikiem i matematykiem 5, 13, 27

Teages, syn Demodokosa (V w. p.n.e.), uczeń Sokratesa 49, 95

Teajtet z Aten (ok. 415–369 p.n.e.), matematyk i filozof, w matematyce był uczniem Teodora z Cyreny, a w filozofii Platona 143–147

Teanor z Krotony, tajemniczy pitagorejczyk – postać fikcyjna, występująca w dialogu Plutarcha *O duchu opiekuńczym Sokratesa* 204, 208, 226

Telekleides (V w. p.n.e.), komediopisarz ateński 20

Temistokles (ok. 528–ok. 462 p.n.e.), po śmierci Miltiadesa obrany strategiem, stworzył potężną flotę i odniósł zwycięstwo nad Persami pod Salaminą. W 470 roku został skazany na wygnanie na wniosek oligarchów, jako polityk demokratyczny i notoryczny wróg Sparty, a w roku 468 na śmierć, pod zarzutem „medyzmu” (działania na rzecz Persji). Ratował się ucieczką do Azji, skąd już do Grecji nie wrócił 39, 42, 74–75, 177

Teodektes (ok. 375–334 p.n.e.), mówca i poeta, autor tragedii. Studiował u Platona, Isokratesa i Arystotelesa 101

Teodor z Cyreny (V w. p.n.e.), uczeń Protagorasa, następnie poświęcił się matematyce. Był nauczycielem Platona i Teajteta 143, 147

Teodoretus (390–457), biskup syryjski, historyk Kościoła 96

Teofrast z Erezu (ok. 372–ok. 287 p.n.e.), uczeń Platona, potem Arystotelesa, po którego śmierci objął kierownictwo szkoły perypatetyckiej 16–17

Teokritos (V/IV w. p.n.e.), kapłan tebański 204–206

Teon z Antiochii, stoik wymieniony w leksykonie Suidasa jako autor apologii Sokratesa; więcej o nim nie wiadomo 101

Teor (V w. p.n.e.), ateński polityk demokratyczny 193

Teramenes (ok. 455–403 p.n.e.), ateński polityk konserwatywny, współdziałał w zamachach stanu w roku 411 i 404 p.n.e. 42–43, 45

Terpsjon z Megary (V/IV w. p.n.e.), uczeń Sokratesa, rodak i przyjaciel Euklidesa 49, 59, 206

Tertulian (160–230), apologeta i filozof chrześcijański 103

Timajos z Lokroi, pitagorejczyk występujący w Platońskim dialogu pod tym tytułem. Nie wiadomo, czy był postacią historyczną. Przypisywane mu pismo *O duszy świata i przyrody* jest w rzeczywistości późną, prawdopodobnie z I w., parafrazą dialogu Platońskiego; dialog *Timajos* 7, 113

Timarchos (V w. p.n.e.), Ateńczyk wspomniany w pseudoplatońskim dialogu *Teages* 95

Timarchos (V w. p.n.e.), oskarżony o niemoralność i korupcję przez mówcę Ajschinesa w mowie *Przeciw Timarchowi* 52

Tizander z Afidny (V w. p.n.e.), wymieniony w *Gorgiaszu* jako przyjaciel Kalliklesa. Więcej o nim nie wiadomo 127

Trazybulos (V/IV w., zm. 388 p.n.e.), ateński przywódca demokratyczny, zorganizował opór przeciwko kontrewolucji w roku 411 i 404/403 p.n.e. i przyczynił się do obalenia tej ostatniej 46

Trazyllos (V w., zm. 406 p.n.e.), ateński dowódca 41

Trazymach z Chalcedonu (V w. p.n.e.), retor i sofista, wyznawca prawa siły. Był ateistą. Poza filozofią i polityką zajmował się teorią prozy 16, 66, 114, 148, 156–157

Tukidydes (ok. 460–ok. 400 p.n.e.), historyk grecki, autor historii wojny peloponeskiej 28, 80

Wielki Król – oficjalny tytuł króla perskiego 37, 82

Zenon z Elei (V w. p.n.e.), filozof ze szkoły eleackiej, uczeń Parmenidesa, dialektyk, autor słynnych sofizmatów (*Achilles i żółw*, *Strzała*) mających dowodzić niemożliwości ruchu 17

Zopyros (V w. p.n.e.), zajmował się fizjonomiką 33

Spis treści

Świadectwa o Sokratesie	5
Żywot Sokratesa	15
Proces Sokratesa, skazanie, śmierć	48
Nauka Sokratesa	61
Logos i dialogos	61
Metoda sokratyczna i wiedza o niewiedzy	69
Troska o duszę. Indywidualizm	78
Racjonalizm i intelektualizm etyczny	85
Duch opiekuńczy Sokratesa	90
Sokrates w tradycji	100
WYBÓR PISM O SOKRATESIE	
Zadanie filozofii. Troska o duszę. Indywidualizm (fragmenty z Platońskiego <i>Fedona</i> , <i>Gorgiasza</i> i <i>Obrony Sokratesa</i>)	109
Wiedza o niewiedzy (fragmenty z Platońskiego <i>Menona</i> i <i>Obrony Sokratesa</i>)	132
Metoda maieutyczna (fragmenty z Platońskiego <i>Teajteta</i>)	143
Ironia Sokratesowa i metoda elenktyczna (fragment z Platońskiego <i>Państwa</i>)	148
Racjonalizm i intelektualizm etyczny (fragmenty z Platońskiego <i>Hippiasza Mniejszego</i>)	158
Sokrates Ksenofontowy (Ksenofontowa <i>Obrona Sokratesa przed sądem</i> i fragmenty ze <i>Wspomnień o Sokratesie</i>)	167
Sokrates w karykaturze (fragmenty z <i>Chmur</i> Arystofanesa)	185
Sokrates w tradycji późniejszej (fragmenty z <i>Żywota Sokratesa</i> u Diogenesa Laertiosa i z pisma Plutarcha <i>O duchu opiekuńczym Sokratesa</i>)	199
Skorowidz autorów i postaci starożytnych	209