

Sokrates
Filozofia w działaniu

PISMA FILOZOFICZNE - TOM XC

Piotr W. Juchacz

Sokrates
Filozofia w działaniu

UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII

POZNAŃ 2004

KOLEGIUM WYDAWNICZE

*Tadeusz Buksiński (przewodniczący), Bolesław Andrzejewski,
Grzegorz Heckert, Jarema Jakubowski (sekretarz),
Barbara Kotowa, Anna Pałubicka, Jan Such*

Recenzent

prof. dr hab. Tadeusz Buksiński

Projekt okładki

Bianka Rolando

© Copyright by Piotr W. Juchacz, 2004

ISBN 83-7092-079-9

WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c,
tel. (0-61) 866 60 52, fax 829 21 47, e-mail: wnifuam@amu.edu.pl
[www.main.amu.edu.pl/~insfil/publikacje/wydaw/
/wydawnictwo.htm](http://www.main.amu.edu.pl/~insfil/publikacje/wydaw/
/wydawnictwo.htm)

DRUK: WYDAWNICTWO I DRUKARNIA UNI-DRUK s.j.
61-485 Poznań, ul. 28 Czerwca 1956 r. 223/229
tel. (0-61) 831-11-86, 831-11-90, fax (0-61) 831-11-94,
e-mail: unidruk@defacto.icnet.pl
www.unidruk.poznan.pl

Spis treści

Rozdział I	
Rozważania wstępne	9
Rozdział II	
Sokrates Vlastosa I: Ironista i filozof moralny	30
Rozdział III	
Sokrates Vlastosa II: Obywatel i filozof polityczny	41
Rozdział IV	
Sokrates: demokrata czy oligarcha?	58
Rozdział V	
Perswazja i przymus. Analiza filozoficzna I sceny <i>Politei</i> Platona	114
Rozdział VI	
Grzech zaniechania? Obywatel Sokrates i ateńska <i>polis</i>	125
Rozdział VII	
Sokrates a sfera publiczna	148
Rozdział VIII	
Demokracja woluntarystyczna a filozofia jako powołanie i 'prawdziwa polityka'	185
Appendix	
Przegląd współczesnej anglosaskiej literatury sokratejskiej	233
Bibliografia	257

Rozdział I

Rozważania wstępne

Znaczenie tego, co robił Sokrates, polegało na samej aktywności myślenia. Lub mówiąc inaczej: myśleć i żyć w pełni było jednym i tym samym i stąd wynikało, że myślenie musi stale zaczynać od nowa: jest to aktywność, która towarzyszy życiu i dotyczy takich pojęć, jak sprawiedliwość, szczęście...

Hannah Arendt, *Myślenie*

U progu narodzin refleksji filozoficznej odnajdujemy dwie odmienne wizje miejsca i roli filozofa w społeczeństwie. Pierwszą z nich prezentuje Pitagoras w rozmowie z Leonem, władcą Fliuntu. Na jego pytanie „któż to są ci filozofowie i czymże różnią się od innych ludzi”, Pitagoras odrzekł:

że wydaje mu się, iż życie ludzkie przypomina ów zjazd, który się odbywa z największą okazałością podczas uroczystych igrzysk całej Grecji. Albowiem jak jedni ubiegają się tam o sławę i zaszczytny wieniec, innych zaś sprowadza chęć zarobku i zysku na kupnie i sprzedaży, tak są też tacy, i to chyba najbardziej szlachetni, którzy

nie szukają ani poklasku, ani zysku, lecz przybyli po to, żeby zobaczyć i pilnie się przypatrzeć, co i w jaki sposób się tam odbywa, tak samo i my przyszliśmy do tego życia i świata, jak gdyby z jakiegoś miasta na jakiś uroczysty zjazd, jedni by służyć sławie, inni pieniądзом, a rzadko zdarzają się tacy, co za nic mając wszystko, gorliwie dociekają istoty rzeczy: tych nazywa miłośnikami mądrości, to jest właśnie filozofami”¹.

Pitagorejska przypowieść sytuuje filozofa niejako obok lub ponad zmiennym życiem społeczno-politycznym i wyznacza mu rolę „pilnego” – aczkolwiek biernego – obserwatora.

Alternatywny obraz odnajdujemy przyglądając się postaci Sokratesa, takiego, jakim go znamy z wczesnych dialogów Platona.

Określając w platońskiej *Apologii* swoją pozycję w Atenach, Sokrates przyrównuje się do gza, który siada miastu na kark, a jest

ono niby koń wielki i rasowy, ale taki duży, że gnuśniej i potrzebuje jakiegoś żądła, żeby go budziło. I zdaje mi się, że czymś takim dla miasta ja właśnie jestem, – powiada dalej Sokrates; ja, który was ciągle budzę i nakłaniam, i zawsze besztam każdego z osobna po całych dniach, to tu, to ówdzie przysiadając².

Powyższa wypowiedź stanowi równocześnie przejaw sokratejskiej wizji roli filozofa w społeczeństwie; zadaniem filozofa jest nieustanna troska o jego moralny i intelektualny rozwój oraz bezpośrednio zaangażowanie w aktualnie toczących się debatach i dyskusjach społecznych

¹ Cyncero, *Tusc. disp.* V 3,79.

² Platon, *Obrona Sokratesa* 30e-31a.

(co nie oznacza oczywiście – zdecydowanie antysokratejskiego – czynnego udziału intelektualistów w działalności politycznej). Sokratejski filozof nie pozostaje biernym obserwatorem otaczającej rzeczywistości, lecz podejmuje – w ramach sfery publicznej – wysiłek aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym (między innymi poprzez demaskowanie fałszywych mniemań). Jak obwieszcza Sokrates w swym wyznaniu wiary filozofa

póki mi tchu starczy, póki sił, bezwarunkowo nie przestanę filozofować i was pobudzać, i pokazywać drogę każdemu, kogo tylko spotkam. [...] I jeżeliby mi kto z was zaprzeczał i mówił, że dba [o cnotę], 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 dzielności naprawdę, a tylko tak mówi, to będę go poniewierał, że o najwyższe wartości najmniej dba, a rzeczy lichsze wyżej stawia. I tak będę robił młodym i starszym, i kogo tylko spotkam, i swoim i obcym³.

Z powyższymi słowami Sokratesa doskonale koreluje wypowiedź Eutyfrona o czynie Meletosa rozpoczynającego swoją działalność polityczną od oskarżenia Sokratesa o psucie młodzieży:

Mam takie wrażenie, iż starając się zrobić ci krzywdę, zaczyna od zadania ciosu w samo serce państwa⁴.

Z tej wypowiedzi wynikałoby, że Sokrates mówiąc o sobie, jako o gzie pobudzającym gnuśne Ateny, znajdował dla tej wypowiedzi uzasadnienie w opinii, jaką o nim

³ Platon, *Obrona Sokratesa* 29d-30a.

⁴ Platon, *Eutyfron* 3a, przeł. R. Legutko.

mieli przynajmniej niektórzy przedstawiciele ówczesnych elit intelektualnych.

Tym niemniej u większości obywateli 'ukąszenia sokratejskie' budziły wrogie uczucia, z czego Filozof zdaje sobie dobrze sprawę, o czym świadczą jego gorzkie uwagi podczas procesu, kiedy zwraca się do sędziów ze słowami:

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...⁵

Podobnie Sokrates wypowiada się o Ateńczykach w *Eutyfronie*, gdy mówi:

Ateńczykom, tak mi się wydaje, nie przeszkadza zbytnio to, że ktoś zda im się człowiekiem nieprzeciętnym, lecz to, że naucza innych swojej mądrości. Gdy sądzą o kimś, iż chce ich przekształcić na tę modłę, wpadają w gniew albo, tak jak mówisz, z powodu zawiści, albo za sprawą jakiejś innej przyczyny⁶.

Wszelako Sokrates do końca, niezależnie od tragicznych konsekwencji, pozostaje wierny swemu posłannictwu: uprawianiu jedynej prawdziwej działalności politycznej, czyli trosce o dusze swoją i współobywateli.

*

⁵ Platon, *Obrona Sokratesa* 30e-31a.

⁶ Platon, *Eutyfron* 3c/d, przeł. R. Legutko.

Zaprezentowane powyżej dwie przeciwstawne wizje roli filozofa w społeczeństwie, pitagorejska i sokratejska, sytuujące go albo po stronie *bios theoretikos*, albo *bios praktikos (politikos)*, obecne są w rozważaniach na temat jego roli i miejsca aż po dzień dzisiejszy.

Ciekawy opis sytuacji, w jakiej się obecnie znajdujemy, możemy odnaleźć u Sheldona S. Wolina. Jak słusznie zauważa on w swej pracy *Politics and Vision*⁷ (w której w interesujący sposób śledzi z jednej strony ciągłość, zaś z drugiej nowatorstwo rozwijającej się od czasu Sofistów po dzień dzisiejszy filozofii politycznej):

przeważająca ilość największych dokonań z zakresu filozofii politycznej miała miejsce w czasach kryzysów.

Wówczas to najpełniej uwypukla się związek pomiędzy

nieładem istniejącego aktualnie świata a rolą filozofa polityki jako tego, który próbuje objąć go myślą.

W okresach takich zadaniem filozofa nie jest jedynie krytykowanie, czy też interpretowanie otaczającej rzeczywistości, lecz musi on – jak kontynuuje Wolin – podjąć trud

rekonstrukcji rozbitego świata znaczeń i towarzyszących im ich instytucjonalnych przejawów; musi on kształtować polityczny kosmos z politycznego chaosu⁸.

Przyjmując tę perspektywę musimy uznać, iż Pitagorejski obraz roli filozofa nie byłby – przynajmniej w takich okresach – pożądanym jako wzór oraz, miejmy nadzieję, adekwatnym jako opis właśnie.

⁷ Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, George Allen & Unwin LTD, Great Britain 1961.

⁸ Tamże, s. 8.

Bywają – być może – okresy w dziejach myśli ludzkiej, gdy filozofia jest oderwana, bądź luźno powiązana z rzeczywistością społeczno-polityczną, lecz z całą pewnością nie dotyczy to filozofii greckiej z V i IV wieku p.n.e., tzn. Sokratesa czy też Platona. Pierwszym z założeń przyjmowanych w tej pracy jest wzajemna korelacja filozofii ze wspomnianą powyżej rzeczywistością społeczno-polityczną.

Drugim jest pewna wizja filozofii i roli filozofa, a mianowicie ta, którą reprezentował w starożytnej Grecji Sokrates. Przywołaliśmy powyżej słowa Sokratesa z platońskiej *Obrony*, w których określając swoją pozycję w Atenach, Sokrates przyrównuje się do gza, który siada miastu na kark i kąsa je. Według niego – a jest to wizja którą podzielamy – zadaniem filozofa jest nieustanna troska o moralny i intelektualny rozwój *polis* oraz bezpośrednio zaangażowanie w aktualnie toczące się debaty i dyskusje społeczne (lecz nie w bieżące walki partyjne), czyli *bios politikos* (życie poświęcone działalności obywatelskiej).

Nie jest moim celem zbadanie wszelkich możliwych źródeł i analiza wszystkich problemów, jakie w związku z filozofowaniem Sokratesa mogłyby się pojawić. Chciałbym w tej pracy przyjrzeć się narodzinom filozofii politycznej w starożytnych Atenach, politycznej filozofii Sokratesa: pierwszego – moim zdaniem – filozofa, który odkrył sferę publiczną, sferę w której tworzy się i rozwija obywatelska deliberacja.

*

Próbując dzisiaj budować (czy też odbudowywać) społeczeństwo obywatelskie i sferę publiczną, winniśmy najpierw w sposób pełniejszy uświadomić sobie cel, do którego dążymy i odpowiedzieć na pytania o status oby-

watela i stosunek pomiędzy nim a państwem. Jedną z możliwych dróg, która może nam w tym pomóc jest – jak sądzę – przyjrzenie się walce Sokratesa o kształt demokracji, jaką toczył na ateńskiej *agorze* dwa i pół tysiąca lat temu.

W niniejszej rozprawie pragnę zwrócić się ku klasycznej myśli politycznej, do najdawniejszej w historii próby budowy sfery publicznej jakiej, moim zdaniem, podjął się Sokrates w V wieku p.n.e. w Atenach. Sokrates podjął próbę wykreowania na szeroko pojętej ateńskiej *agorze* nowej przestrzeni dialogu społecznego, różnej zarówno od sfery prywatnej, jak i państwowej. Tę nową przestrzeń określić możemy mianem sfery publicznej. To w jej ramach Filozof dokonuje przewartościowania rozumienia pojęć cnót indywidualnych i obywatelskich.

Wysiłki Sokratesa stanowią doskonałą analogię do współczesności: Filozof podejmuje próbę wprowadzenia „konwencjonalno-historycznego” ładu w rzeczywistości społecznej, w której z jednej strony *archaia paideia* i tradycyjne *aretai* uległy zniszczeniu, rozbięciu, i były już niewystarczające, a z drugiej strony panoszył się promowany przez sofistów powszechny relatywizm. Sokrates proponuje nową drogę. Sfera publiczna w jego ujęciu – kreowana przez Sokratesa na ateńskiej *agorze* – byłaby nową przestrzenią, w której rozwijałby się społeczny dialog zmierzający między innymi do wykreowania nowego typu cnót politycznych.

Budowa sfery publicznej miała być środkiem do osiągnięcia preferowanej przez Sokratesa demokracji nomokratycznej, w której zwiększyłyby się rola prawa stanowionego, kreowanego w nieustającym procesie społecznego dialogu na Ateńskiej *agorze*. W tym celu dokonuje on krytyki rozpowszechnionej podówczas formy demokracji i postuluje konieczność zmiany formy ustroju demokratycznego panującego w ówczesnych Atenach.

Pięć głównych źródeł naszej wiedzy o Sokratesie i ich interpretacje

Sokrates nie pozostawił po sobie dzieł pisanych, albowiem jego filozofowanie przejawiało się w żywym dialogu na ateńskiej *agorze*. Tradycyjnie pisano o czterech podstawowych źródłach naszej wiedzy o Sokratesie: Platonie, Ksenofoncie, Arystofanesie i Arystotelesie. Wszakże w ostatnich latach coraz częściej do powyższej grupy dodaje się piąte źródło, jakim są zachowane we fragmentach pisma tzw. sokratyków mniejszych. My w naszej prezentacji pójdziemy tym samym tropem. Toteż wyróżnimy pięć podstawowych źródeł naszej wiedzy o Sokratesie:

1. Wczesne dialogi Platona, zwane także często sokratejskimi lub elenktycznymi;

2. Pisma sokratyczne Ksenofonta (przede wszystkim *Obrona Sokratesa*, *Wspomnienia o Sokratesie*, *Uczta*, *Ekonomik* oraz wzmianki w innych pismach mające często duże znaczenie przy prezentacji postaci Sokratesa np. w *Historii greckiej*);

3. Komedie attycką, w szczególności zaś *Chmury* Arystofanesa;

4. Rozproszone po różnych pismach uwagi Arystotelesa, odnoszące się bezpośrednio do Sokratesa (najsłynniejsze z *Metafizyki* na temat definicji i pojęć ogólnych, lecz także np. w *Retoryce* i innych dziełach);

5. Zachowane fragmenty pism tzw. sokratyków mniejszych.

Na pozór wydawałoby się, że to dość obszerny materiał mogący stanowić dobrą podstawę do rekonstrukcji poglądów Sokratesa. Niestety, już nawet pobieżna lektura wymienionych źródeł sprawia, że dostrzegamy, iż każdy z autorów prezentuje nam innego Sokratesa: głoszącego odmienne poglądy, stosującego inne metody. A przy tym i w ramach pism pozostawionych w szczególności przez Platona (ale i Ksenofonta, chociaż w dużo mniejszym stopniu) pojawia się wiele wątpliwości: które z twierdzeń pochodzą od Sokratesa, a które od autora dialogu itp.

Historycy filozofii różnie w zależności od swoich preferencji oceniali wartość przekazu każdego z wyżej wymienionych autorów, przy czym zasadniczo możemy wyróżnić co najmniej siedem najbardziej powszechnych ujęć tego problemu:

1. Uznaje się wszystkie dialogi Platona za podstawę rekonstrukcji poglądów Sokratesa, tym samym przypisuje mu się m. in. teorię idei i inne koncepcje, zaś Platona sprowadza do roli rekonstruktora poglądów mistrza (np. J. Burnet, A. E. Taylor);

2. Za podstawę rekonstrukcji poglądów Sokratesa przyjmuje się tylko wczesne dialogi Platona (np. G. Vlastos, T. Irwin, G. Santas, R. Kraut);

3. Za podstawę rekonstrukcji poglądów Sokratesa przyjmuje się pisma Ksenofonta, uznając równocześnie wczesne dialogi Platona za pierwszy etap rozwoju jego poglądów (Leo Strauss);

4. Za podstawowe źródło rekonstrukcji poglądów Sokratesa przyjmuje się pisma Arystotelesa (D. Ross);

5. Podejście, wg którego należy starać się pogodzić i uzgodnić wszystkie przekazy o Sokratesie (E. Zeller, A. Krokiewicz);

6. Stanowisko odmawiające istnienia postaci Sokratesa-filozofa (E. Dupreel, J. Gajda);

7. Podstawowym źródłem naszej wiedzy o historycznym Sokratesie są zachowane fragmenty pism Sokratyków mniejszych.

Szersze rozważania poświęcone problemowi źródeł naszej wiedzy o Sokratesie wykraczają poza ramy niniejszej pracy⁹. Tym niemniej pozwolimy sobie poświęcić chwilę piątemu z wymienionych źródeł, a mianowicie tzw. Sokratykom mniejszym.

Sokratycy mniejsi

W Platońskiej *Apologii* Sokrates wypowiada znamienne słowa stanowiące jego słynną przepowiednię:

A teraz pragnąłbym wam coś przepowiedzieć, wy, którzyście mnie skazali. Jestem przecież u tego kresu, przy którym ludzie najczęściej wieszczyci zwykli: kiedy mają umrzeć.

Przepowiadam wam więc obywatele, którzyście mnie zabili, że przyjdzie na was kara zaraz po mojej śmierci, znacznie cięższa, na Zeusa, niż ta, którą mnie zabijacie. Bo wyście to dziś popełnili myśląc, że się pozbędziecie ciągłego rachunku sumienia w życiu; tymczasem wypadnie wam coś całkiem przeciwnego. Powiadam wam. Więcej się znajdzie takich, którzy was oskarżać będą; ci których ja teraz byłem natchnieniem, a wyście tego nie

⁹ Czytelnika zainteresowanego tą problematyką odsyłam do rozdz. I pracy W.C.K. Guthriego, *Sokrates*, a po najnowsze, bardziej specjalistyczne opracowanie do pierwszego tomu pracy: William J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments*, vol. I *The Socratic Problem and Socratic Ignorance*, Routledge, London 1996.

widzieli. Będą tym przykrzejsi, im są młodszy: toteż was będą znacznie więcej oburzali.

Jeżeli sądzicie, że zabijając ludzi powstrzymacie kogoś od tego, żeby was nie ganił i nie lajał, że nie żyjecie jak się należy, to nie widzicie rzeczy ja należy. [...] Tyle słów wieszczby na pożegnanie z tymi, którzy mnie skazali¹⁰.

Jego przepowiednia spełniła się. Uczniowie Sokratesa zaczęli pisać tak wiele pism ku jego pamięci – a większość z nich miała formę rozmowy, dyskusji w której Sokrates odgrywał wiodącą rolę – że wkrótce zaczęto mówić o nowym gatunku literackim zwanym *Sokratikoi logoi* (dialog sokratejski). Wspomina o tym Arystoteles w *Retoryce* pisząc, że w przeciwieństwie do wywodów matematycznych

wyrażają natomiast charakter [człowieka] dialogi sokratejskie, ponieważ dotyczą zagadnień moralnych¹¹.

Jedną z przyczyn powstania tak licznej literatury apologetycznej był atak Polikratesa, który w wydanym około 390 roku p.n.e., a więc niespełna dziesięć lat po śmierci Sokratesa piśmie *Oskarżenie Sokratesa (Kategoria Socratous)* brutalnie zaatakował nieżyjącego filozofa i głosił tezę, że słusznie został on skazany na śmierć. Pismo Polikratesa niestety nie zachowało się do naszych czasów, lecz jego treść jest nam mniej więcej znana z krytycznego omówienia przez Isokratesa w *Busiris*, jak i późniejszych autorów starożytnych. Najpełniejszej możliwej rekonstrukcji tego dzieła dokonał Anton-Herman Chroust w rozdziale czwartym swej kontrowersyjnej pracy *Socrates. Man and Myth*¹² (1957).

¹⁰ Platon, *Obrona Sokratesa* 39c/d.

¹¹ Arystoteles, *Retoryka* 1417a.

¹² Anton-Herman Chroust, *Socrates. Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*, Routledge & Kegan Paul, London 1957, ss. 69-100.

Do najbardziej znanych autorów *Sokratikoi logoi* oprócz Platona i Ksenofonta, należeli Arystyp, Antystenes i Aeschines. Obaj ostatni wraz z Hermogenesem (stanowiącym, jak pisze Ksenofont jego podstawowe źródło informacji o ostatnich chwilach życia Sokratesa) byli, jak wiemy z platońskiego *Fedona*, obecni przy śmierci Sokratesa.

Powiedzmy chociaż parę słów o Aeschinesie: znamy tytuły siedmiu dialogów sokratejskich jego autorstwa: *Alkibiades*, *Aksjochus*, *Aspasia*, *Callias*, *Miltiades*, *Rhinon* i *Telauges*. Przetrwała do naszych czasów pewna liczba pojedynczych wersów i cytatów z tych dialogów, przy tym najwięcej z *Alkibiadesa*.

Innym wartym wspomnienia słuchaczem Sokratesa był szewc Simon z Aten. Był on autorem zebranych w jednej księdze 33 dialogów zwanych 'szewskimi', albowiem – jak pisze Diogenes Laertios –

do jego warsztatu często zachodził Sokrates i rozmawiał tam z ludźmi, a Simon rozmowy te potem zapisywał, ile spamiętał¹³.

Zgodnie z relacją zawartą w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* „Simon był podobno pierwszym filozofem, który pisał dialogi sokratyczne”¹⁴. Niestety nie zachował się żaden z na-/za-pisanych przez niego dialogów.

Kolejnym z autorów dialogów sokratejskich był Kriton z Aten, tytułowa postać jednego z wczesnych dialogów platońskich, zamożny przyjaciel Sokratesa, który „dbał o to, aby filozofowi nigdy nie brakowało rzeczy pierwszej potrzeby”¹⁵. Kriton był autorem 17 dialogów, które jesz-

¹³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* II, 13, 122.

¹⁴ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* II, 13, 123.

¹⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* II, 12, 121.

cze za życia Diogenesa Laertiosa były dostępne i wydane w jednej księdze.

Nie będziemy jednak dalej rozwijać tego tematu¹⁶, chcieliśmy bowiem jedynie zasygnalizować, że oprócz czterech szeroko omawianych i komentowanych podstawowych źródeł istniały i inne, które w zawierusze dziejów miały dużo mniej szczęścia i nie przetrwały do naszych czasów.

Z jednej strony dzięki nim nasz obraz Sokratesa byłby zapewne dużo bardziej pełny, z drugiej nie wiadomo, czy koszt jaki musielibyśmy zapłacić za tą odrobinę wiedzy nie okazałby się zbyt wysoki, bo czyż nie lepiej żyć w przekonaniu, że istniał człowiek o tak niezłomnej postawie moralnej i zarazem mistrz intelektualnych debat filozoficznych, jakiego spotykamy w dialogach sokratejskich Platona?

Założenia metodologiczne

Obecnie zamierzam krótko przedstawić założenia metodologiczne, na których opieram się w niniejszej rozprawie dotyczące źródeł naszej wiedzy o poglądach filozoficznych Sokratesa:

U podstaw rozważań zaprezentowanych w niniejszej pracy leżą dwa założenia dotyczące źródeł naszej wiedzy o Sokratesie:

¹⁶ Dobre wprowadzenie do poglądów sokratyków mniejszych stanowi stosowny rozdział I-szego tomu *Historii filozofii starożytnej* Giovanniego Reale. W tomie trzecim czytelnik znajdzie analizę przyczyn zmiękczenia tych szkół w okresie hellenistycznym.

1) po pierwsze, założenie o zasadniczej odmienności myśli sokratejskiej znajdującej swoje odzwierciedlenie we wczesnych dialogach Platona, a myślą platońską przedstawioną w dialogach średnich i późnych; rekonstrukcja poglądów filozoficznych Sokratesa ma miejsce na podstawie wczesnych, elenktycznych dialogów Platona; przyjmujemy tedy, że zaprezentowane w tych dialogach tezy, jak i argumentacja je wspierająca pokrywają się w swej treści z poglądami historycznego Sokratesa¹⁷; tym samym nietrudno dostrzec, że niniejsze rozważania wyrastają z tradycji badań nad filozofią Sokratesa reprezentowanej przez artykuły i książki w pierwszym rzędzie Gregory Vlastosa, Gerasimosa Santasa, Richarda Krauta i Terenca Irwina; oczywiście powyższą konstatację należy pojmować w ogólnym znaczeniu uwzględniając rozliczne zasadnicze różnice interpretacyjne zachodzące pomiędzy wymienionymi autorami oraz własne rozstrzygnięcia proponowane przez autora niniejszej pracy¹⁸.

¹⁷ Warto tu wymienić dwa inne ciekawe nurty interpretacyjne dochowujące wierności rzetelnemu i świadomemu odniesieniu się do źródeł wiedzy o Sokratesie. Pierwszy reprezentuje np. Ch. Kahn, autor nowego paradygmatu interpretacji wczesnych i średnich dialogów Platona, jako „jako jednolitego projektu literackiego” (1981), który uznaje za poglądy historycznego Sokratesa tezy głoszone przez literacką postać Sokratesa we wczesnych dialogach Platona, wszakże już argumentację je wspierającą postrzega jako wytwór młodego Platona. Zob. Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; drugi nurt związany jest z pracami Leo Straussa (i jego uczniów), który konsekwentnie dokonuje rekonstrukcji poglądów historycznego Sokratesa na podstawie tzw. pism sokratejskich Ksenofonta, zob. np. L. Strauss, *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus*, Cornell University Press, London 1970 oraz L. Strauss, *Xenophon's Socrates*, Cornell University Press, London 1972.

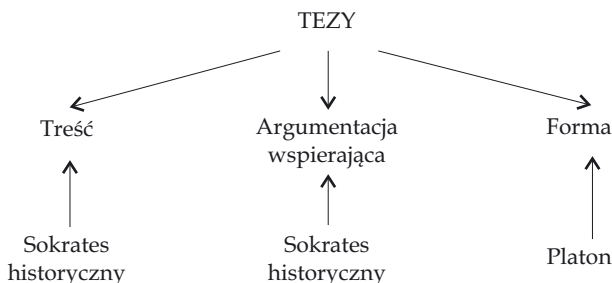
¹⁸ Nie oznacza to, że moim zdaniem jest to jedyny możliwy wybór, a jedynie, iż chcąc spójnie pisać o poglądach Sokratesa mu-

Oznacza to, że przyjmuję iż:

A. Treść wypowiedzi Sokratesa, czyli zarówno tezy głoszone przez Sokratesa w dialogach elenktycznych, jak i ich uzasadnienie pochodzą od historycznego Sokratesa.

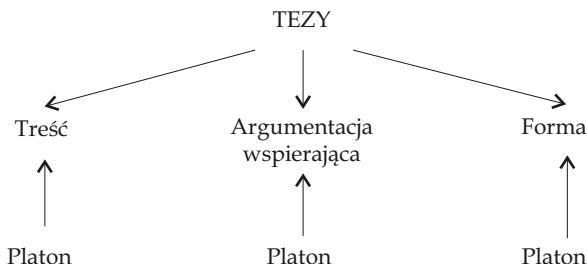
B. Forma ich prezentacji ma jednak platońskie pochodzenie, tzn. że np. zestawienie w jednym dialogu trzech rozmów z przedstawicielami trzech pokoleń Ateńczyków prezentujących trzy odmienne koncepcje sprawiedliwości – jak ma to miejsce w I księdze *Państwa* – jest zabiegiem literackim Platona, wszakże tezy i argumentacja Sokratesa są rekonstrukcją jego krytyki tychże najbardziej rozpoznańszych podówczas koncepcji sprawiedliwości.

POSTAĆ SOKRATESA W DIALOGACH WCZESNYCH



simy przyjąć jedno z wzajemnie sprzecznych źródeł naszej wiedzy o nim. Równie uzasadniony jest wszakże wybór pism sokratejskich Ksenofonta, co czyni np. Leo Strauss dając nam w swych pracach spójny obraz Sokratesa Ksenofontowego. Wszelkie – często świadome lub wynikające z ignorancji piszących – próby łączenia tych dwóch źródeł w sposób nieunikniony prowadzą do konieczności eliminowania wzajemnie sprzecznych poglądów Sokratesa z dialogów wczesnych Platona oraz pism Ksenofonta, a tym samym do arbitralności piszących.

POSTAĆ SOKRATESA W DIALOGACH
ŚREDNICH I PÓŃNYCH



2) po drugiej, w przypadku informacji dotyczących biografii Sokratesa najbliższe nam będzie podejście starające się docenić wartość wszystkich podstawowych źródeł wiedzy o Sokratesie, ponieważ nie zachodzą między nimi sprzeczności; wszakże podejście takie na gruncie analizy poglądów filozoficznych Sokratesa jest naszym zdaniem niemożliwe, ze względu na fundamentalne różnice pomiędzy źródłami.

*

Prezentowana książka składa się z ośmiu rozdziałów i posiada następującą konstrukcję:

Po rozważaniach wstępnym w rozdziale pierwszym, w rozdziale drugim dokonujemy rekonstrukcji podstawowych założeń teoretycznych najdonioślejszej, najbardziej spójnej i całościowej – naszym zdaniem – rekonstrukcji poglądów Sokratesa, jakiej dokonano w XX wieku. Jej autorem jest Gregory Vlastos. W rozdziale trzecim prezentujemy przykład aplikacji tychże założeń Vlastosa do

analizy I księgi *Państwa* Platona oraz koncentrujemy się na dwóch spośród 10 tez Vlastosa, a mianowicie tych, które dotyczą poglądów społeczno-politycznych Sokratesa. Prezentujemy je i poddajemy krytycznemu rozważeniu.

W centralnym dla pracy rozdziale czwartym prezentuję i uzasadniam opierając się na materiałach źródłowych tezę, iż Sokrates był przeciwnikiem tego typu formy ustroju demokratycznego, jaka była rozpowszechniona w Atenach V wieku p.n.e., a którą można określić mianem *demokracji woluntarystycznej* (ponieważ wola ludu była w niej dominująca w życiu społeczno-politycznym, często niezależnie od obowiązującego prawa). Jednakże nie oznacza to, iż był on przeciwnikiem demokracji jako takiej, lecz moim zdaniem Sokrates był zwolennikiem *demokracji nomokratycznej*, a więc takiej formy ustroju, w którym podstawę ładu społeczno-politycznego konstytuuje ustanowione prawo, którego nie można dowolnie i koniunkturalnie zmieniać. Przedstawiam i szczegółowo omawiam z jednej strony znane nam fakty historyczne z życia Sokratesa w celu wykazania jego prodemokratycznej i nomokratycznej postawy w trakcie tych wydarzeń, z drugiej prezentuję i poddaję krytyce najbardziej rozpowszechnione zarzuty stawiane ateńskiemu Filozofowi mające świadczyć o jego antydemokratycznych i prooligarchiczno-lakonofilskich poglądach, jak na przykład krytyka losowania urzędników, czy też wynagradzania obywateli za pełnienie funkcji publicznych.

W rozdziale piątym dokonuję szczegółowej analizy filozoficznej pierwszej sceny pierwszej księgi *Politei* Platona, w której możemy zaobserwować przeciwstawienie dwóch typów demokracji wyróżnionych w rozdziale poprzednim.

W rozdziale szóstym podejmujemy próbę refutacji fałszywego naszym zdaniem twierdzenia Vlastosa, że mil-

czenie Sokratesa podczas dwóch niezwykle ważnych debat w ateńskim Zgromadzeniu Ludowym (debaty przed wyprawą sycylijską oraz tzw. debaty mityleńskiej) sytuuje go pośród osób – z punktu widzenia *polis* i obowiązków obywatelskich – nie tyle biernych, co nieużytecznych (zgodnie z tzw. kryterium peryklejskim). Równocześnie warto od razu podkreślić, że krytykowane twierdzenie Vlastosa, jakkolwiek bardzo ważne z perspektywy przyjmowanej w niniejszej pracy, nie należy do korpusu Dzieśięciu Tez i wykazanie jego fałszywości nie daje najmniejszej podstawy do bezpośredniego, czy też na zasadzie logicznej konsekwencji, odrzucenia którejkolwiek z nich. Tezy Vlastosa są w pełni akceptowane przez autora niniejszej rozprawy.

Po przedstawieniu i uzasadnieniu w rozdziałach poprzednich poglądu, zgodnie z którym Sokrates był przeciwnikiem demokracji woluntarystycznej, a zwolennikiem demokracji nomokratycznej, w rozdziale siódmym przedstawiam tezę, według której warunkiem niezbędnym urzeczywistnienia takiej formy demokracji była, zdaniem Sokratesa, konieczność wytworzenia nowej przestrzeni społecznego dialogu, którą określić możemy sferą publiczną. Moim zdaniem to właśnie próba wykreowania na ateńskiej *agorze* tejże nowej, różnej od sfery prywatnej i państwowej, przestrzeni społecznego publicznego dyskursu, była podstawową przyczyną instynktownego ataku demokracji ateńskiej na Filozofa, a zarazem jego determinacji, ale i osamotnienia. Środkiem, za pomocą którego Sokrates chciał wytworzyć tą nową przestrzeń dialogiczną był sokratejski dialog, który poddaje szczegółowej analizie wyróżniając jego cechy charakterystyczne. Rozdział ten zawiera także opis sfery publicznej, w jakiej sokratejski dialog mógł zaistnieć a zarazem, którą sam kreował.

Kolejny rozdział stanowi kontynuację prezentacji sokratejskiej krytyki demokracji woluntarystycznej z tym, że tym razem na płaszczyźnie teoretycznej. Przedstawiam sokratejską krytykę najwybitniejszych polityków ateńskich, jako przeciwstawienie się technokratyczno-pochlebczemu sposobowi uprawiania polityki. Przeciwwstawiam jej sokratejską wizję polityki jako troski o rozwój duchowy obywateli, która nie jest walką o władzę i zaszczyty, lecz powołaniem. Wzór życia obywatelskiego z rozmachem ukazany przez sofistę Kalliklesa zostaje skontrastowany z żywotem filozofa ucieleśnionym w osobie Sokratesa, który okazuje się być nie tylko wzorem obywatela, ale wręcz jedynym spośród Ateńczyków, który uprawia ‘prawdziwą sztukę polityczną’ (*alethos politike techne*) oraz jedynym, który we właściwy sposób ‘zajmuje się sprawami publicznymi’ (*prattein ta politika*).

*

Wszystkie cytaty z dialogów Platona, o ile nie podaję autora przekładu, podane są w wielokrotnie wznawianych tłumaczeniach Władysława Witwickiego, z zastosowaniem międzynarodowych oznaczeń, a bez odnośników do konkretnego wydania. Wszakże konsekwentnie wprowadzam do jego tłumaczeń jedną korektę, a mianowicie rezygnuję ze stosowanego przez Witwickiego słowa ‘dzielność’, jako polskiego odpowiednika greckiego pojęcia *arete*, i oddaję je przez ‘cnota’ (wyjątkowo: zaleta). Sadzę, że wraz z renesansem zainteresowania koncepcjami cnót, jaki obserwujemy we współczesnej filozofii od czasu opublikowania przez Alasdaira MacIntyre’a w 1981 roku

głośnej pracy *Dziedzictwo cnoty (After Virtue)*¹⁹, a następnie jej kontynuacji w postaci książki *Whose Justice? Which Rationality?*²⁰, powinniśmy bez wahania powrócić w języku polskim to stosowania tego pięknego pojęcia, zamiast częstokroć budzącego konfuzję u początkującego czytelnika słowa 'dzielność', które we współczesnej polszczyźnie budzi raczej jednoznaczne skojarzenia z 'męstwem', niż 'cnotą'. Cytaty z *Eutyfrona* i *Uczty* podaję według nowych przekładów Ryszarda Legutko.

Wszystkie cytaty podawane w pracy odnoszą się do paginacji wydania pism Platona przez H. Stephanusa w Paryżu w roku 1578, umieszczanej na marginesach wszelkich dawniejszych i współczesnych wydań dialogów Platona.

Wszystkie wyróżnienia kursywą w cytatach z dialogów Platona pochodzą od autora niniejszej pracy.

Wszelkie cytaty z prac anglojęzycznych nie tłumaczonych na język polski podane są w przekładzie autora niniejszej rozprawy.

Cytaty greckie podaję zazwyczaj – zgodnie z tradycją przyjętą w literaturze anglosaskiej – w transliteracji łacińskiej.

Zapewne wielu współczesnych filozofów zgodziłoby się ze słowami R. Nozicka z wprowadzenia do najnowszego zbioru jego artykułów, któremu nadał *nota bene* tytuł *Socratic Puzzles*, że o ile myśliciele średniowieczni płacąc dług wobec zakresu i głębi dzieła Arystotelesa, pisali o nim często 'Filozof' i dla wszystkich było jasnym o kogo chodzi, o tyle współcześnie, pisze Nozick, „when

¹⁹ Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, przeł. Adam Chmielewski, BKF, PWN, Warszawa 1996.

²⁰ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988.

I think of „the” philosopher, I think of Socrates”. Sądzę, iż rzecz możemy za Nozickiem, iż dzisiaj kiedy i my myślimy o ‘Filozofie’, myślimy o Sokratesie, najbardziej współczesnym spośród starożytnych greckich miłośników mądrości. Toteż w niniejszej rozprawie pozwalamy sobie używać określenia ‘Filozof’ zamiennie z imieniem własnym ‘Sokrates’.

Rozdział II

Ironista i filozof moralny. Sokrates Vlastosa

W polskim środowisku filozoficznym możemy dostrzec głęboko zakorzenione nierozróżnianie poglądów filozoficznych Sokratesa i Platona. Jedną z głównych przyczyn takiej sytuacji stanowi brak w języku polskim prac rzetelnie analizujących to zagadnienie.

W niniejszym rozdziale zamierzam zaprezentować – podzielaną przeze mnie – tezę o zasadniczej filozoficznej odmienności poglądów obu myślicieli, przywołując autoritet powszechnie uznawany, a mianowicie jednego z najlepszych znawców myśli starożytnej, a filozofii Sokratesa i Platona w szczególności, Gregory Vlastosa. Krótco przed śmiercią opublikował on pracę *Socrates – Ironist and Moral Philosopher*¹, stanowiącą podsumowanie jego wieloletnich przemyśleń poświęconych dialogom Platona i zawartym w nich poglądom filozoficznym. W swej inspirującej książce Vlastos opowiada się za wymienioną powyżej tezą o zasadniczej merytorycznej odmienności poglądów zaprezentowanych we wczesnych dialogach Platona, od

¹ G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, New York 1991.

koncepcji przedstawionych w dialogach średnich i późnych. Wraz z zebranymi przez Myles'a Burnyeat'a i wydanymi pośmiertnie w tomie *Socratic Studies*² wcześniejszymi artykułami Vlastosa poświęconymi filozofowaniu Sokratesa otrzymujemy najpełniejszą, najbardziej spójną i pogłębioną analizę poglądów Sokratesa w II połowie XX wieku, stanowiącą godne zwieńczenie dotychczasowych badań nad jego filozofią.

Ponieważ szeroko komentowana i bardzo wysoko oceniona praca Vlastosa nie doczekała się dotychczas w Polsce nawet skromnej recenzji, nie mówiąc już o dokładniejszym omówieniu, za cel niniejszego rozdziału przyjmujemy zaprezentowanie najważniejszych argumentów badacza i tym samym upowszechnienie najnowszej wiedzy o Sokratesie. Badania Vlastosa stanowią bowiem teoretyczne zaplecze rozważań nad poglądami Sokratesa zaprezentowanymi w kolejnych rozdziałach niniejszej pracy.

*

Punkt wyjścia rozważań Vlastosa stanowi jego twierdzenie, iż:

w różnych segmentach *Corpus Platonicum* dwóch filozofów nosi imię 'Sokrates'. Osoba pozostaje ta sama. Lecz w różnych grupach dialogów rozwija on filozofie tak różne, że nie mogą one zostać przedstawione jako współzamieszkujące ten sam umysł, o ile nie byłby to umysł schizofrenika. Są one tak odmienne w swej zawartości i metodzie, że kontrastują ze sobą tak ostro, jak z żadną inną filozofią, jakkolwiek chciałoby się wspomnieć, za-

² G. Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

czynając np. od arystotelejskiej. Jest to poważna teza. Będę argumentował na jej rzecz..."³

dodaje.

Gregory Vlastos przyjmuje założenie o zasadniczej odmienności myśli sokratejskiej znajdującej swoje odzwierciedlenie we wczesnych – i po części w przejściowych między nimi a średnimi⁴ – dialogach Platona, od myśli platońskiej przedstawionej w dialogach średnich i późnych.

Podąża on jednak drogą odmienną niż inni znani badacze – od Wincentego Lutosławskiego począwszy aż po dzień dzisiejszy – stosujący wyrafinowane metody badania języka dialogów Platona (stylometria i jej współczesne odpowiedniki wsparte użyciem komputerów) w celu ustalenia ich chronologii.

Dla Gregory Vlastosa podstawowym kryterium odróżnienia dialogów sokratejskich od platońskich jest ich *zawartość filozoficzna*. Warto jednak dodać, iż dialogi uszeregowane na bazie tego założenia zasadniczo pokrywają się z zestawieniami sporządzonymi na podstawie kryteriów stylistycznych. Stąd nie tyle ostateczny porządek dialogów – zbliżony do powszechnie akceptowanego – co przyjęta *filozoficzna perspektywa badania problemu* zasługuje na podkreślenie i naśladowictwo.

W świetle wywodów Vlastosa jawi nam się s o k r a t e j s k i Sokrates, jako tytułowy filozof moralny (i w zasadzie do tej dziedziny badań się ograniczający), poszukujący za pomocą swych metod (przede wszystkim elenktycznej) wiedzy i prawdy, jednakże nie posiadający ich; jako – stosownie do znanych metafor z *Apologii* i *Menona* – pobu-

³ G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, op.cit., s. 46.

⁴ Zobacz podział dialogów Platona dokonany przez Gregory Vlastosa zamieszczony poniżej.

dzający do myślenia giez, czy też paraliżująca rozmówcę drętwa⁵. Byłby w końcu tenże Sokrates – a ma to zasadnicze znaczenie dla dalszych wywodów – również bardziej egalitarystyczny i przychylniej nastawiony do demokracji ateńskiej; jak pisze Vlastos:

choć jest on niezwykle krytyczny wobec politycznego rozwoju wypadków w Atenach, to również głośno wypowiada się, iż woli to miasto z jego prawami, niż jakiegokolwiek inne mu współczesne⁶.

Przeciwstawiony mu Sokrates platoński – z dialogów średnich i późnych – to filozof niezwykle uniwersalny, obejmujący zakresem swych badań wszystkie możliwe dziedziny wiedzy naukowej, z rozwiniętymi teoriami politycznymi (wizja państwa doskonałego), psychologicznymi (trójdzielny model duszy), językowymi⁷, edu-

⁵ Por. Platon, *Menon*, 79e-80B, przeł. W. Witwicki; Menon tak zwraca się do Sokratesa: „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 wejrzenia, 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 dzielności, 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”.

⁶ G. Vlastos, *Socrates. Ironist...*, op.cit., s. 48.

⁷ Poglądy na język najpełniej wyłożone zostały przez Platona w *Kratylosie*: Platon, *Kratylos*, przełożył W. Stefański, Ossolineum, Wrocław 1990.

kacyjnymi, religijnymi i estetycznymi. To wtajemniczony w arkana matematyki wielki metafizyk, twórca teorii anamnezy i teorii idei; nie poszukuje on wiedzy ze swymi rozmówcami, on ją posiada i głosi wybranym; przy tym tłumem pogardza, jest elitarystą, a istniejący ustrój demokratyczny poddaje fundamentalnej krytyce⁸.

Sądzę, że zarysowane powyżej dwa wizerunki pozwalają najogólniej uchwycić podstawowe różnice zachodzące między poglądami Sokratesa i Platona. Niechże ten obraz stanowi tło dalszych, bardziej szczegółowych rozważań.

Podział dialogów Platona

Na początek przyjrzymy się podziałowi dialogów platońskich dokonanemu przez Vlastosa, by następnie przejść do szczegółowej prezentacji dziesięciu tez ujmujących fundamentalne różnice pomiędzy filozofią Sokratesa, a poglądami Platona.

Gregory Vlastos dzieli dialogi Platona na trzy grupy:

I. Dialogi wczesne, grupa rozbita jest na dwie podgrupy:

I-A. Dialogi typowo sokratejskie (kolejność alfabetyczna):

Charmides

Eutyfron

⁸ Ryszard Legutko w pracy *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona* (UJ, Kraków 1990) twierdzi, iż podstawowym zarzutem jaki Platon podnosi przeciwko demokracji ateńskiej jest brak w niej Prawdy, i to zarówno w sensie ontologicznym, jak i epistemologicznym.

Gorgias
Hippiasz Mniejszy
Jon
Kriton
Laches
Obrona Sokratesa
Państwo ks. I
Protagoras

- I-B. Dialogi okresu przejściowego zawierające już elementy oryginalnych poglądów Platona (kolejność alfabetyczna):

Eutydem
Hippiasz Większy
Lyzis
Memeksenos
Menon

- II. Dialogi z okresu średniego (kolejność chronologiczna):

Kratylos
Fedon
Uczta
Państwo ks. II-X
Fajdros
Parmenides
Teajtet

- III. Dialogi z okresu późnego (kolejność chronologiczna):

Timajos
Kritias
Sofista

Polityk
Fileb
Prawa.

U podstaw takiego podziału leżą różnice merytoryczne zachodzące pomiędzy poglądami głoszonymi przez Sokratesa z wczesnych dialogów Platona (oznaczymy go za Vlastosem Sw), a tymi, jakie głosi Sokrates z dialogów okresu średniego (oznaczymy go Sśr). Kontrowersje dotyczą dialogów z grupy I i II, albowiem poglądy zawarte w dialogach późnych (grupa III) powszechnie są uznawane za typowo platońskie.

Gregory Vlastos zebrał te różnice w swoje słynne '10 Tez', których konsekwentnie broni w całej książce. Każda z tez składa się z dwóch części: A i B.

W części A podane są cechy Sw występujące *tylko w co najmniej jednym* z dialogów z grupy I, a w części B cechy Sśr występujące *tylko w co najmniej jednym* dialogu z grupy II.

Od powyższej zasady Vlastos przyjmuje dwa odstępstwa, kiedy to w dialogach z okresu średniego ukazany jest Sw:

- 1 - mowa Alkibiadesa w *Uczcie* portretująca Sokratesa z wczesnych dialogów, który „nigdy nic nie wie i wszystko 'pierwszy raz słyszy'”⁹;
- 2 - dwa fragmenty biograficzne z *Fedona*:
 - a. 57a-61c - rozpoczynająca dialog rozmowa Fedona z Echekratesem;
 - b. 115c-118a - zamykająca dialog scena pożegnania Sokratesa z rodziną i przyjaciółmi oraz jego śmierci;

⁹ Platon, *Uczta* 216d, przeł. W. Witwicki.

Równocześnie warto podkreślić, że Vlastos odrzuca znany fragment z *Fedona* (96e-99e), w którym Sokrates prezentuje drogę swego filozoficznego rozwoju, jako sokratejską właśnie i odnoszącą się tym samym do Sw. Uważa, że jest to zapis rozwoju filozoficznego samego Platona, a potwierdzeniem tego faktu ma być rola tej rekonstrukcji w ramach całego dialogu, a mianowicie wprowadzenie do rozwijanej dalej teorii idei¹⁰.

A oto zestawienie podstawowych różnic pomiędzy Sokratesem z wczesnych dialogów Platona, a tym z dialogów średnich, zebrane w słynne 10 tez:

10 tez Gregory Vlastosa¹¹

I a. Sokrates wczesny (Sw) jest wyłącznie filozofem moralnym. [„Jego argumenty czasami dotyczą innych problemów, lecz jedynymi tezami, które bada elenktycznie są propozycje w dziedzinie moralności”¹²].

I b. Sokrates średni (Sśr) jest filozofem moralnym, metafizykiem, epistemologiem, filozofem nauki, filozofem języka, filozofem religii, filozofem wychowania i filozofem sztuki. Cała encyklopedia nauk filozoficznych stanowi dziedzinę jego badań.

¹⁰ Zob.: G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, op.cit., s. 47, przypis 11; szerzej na temat różnych możliwych interpretacji tego fragmentu pisze Ryszard Legutko w komentarzu do własnego przekładu platońskiego *Fedona*: Platon, *Fedon*, Znak, Kraków 1995, ss. 204-214.

¹¹ Za Gregory Vlastos, *Socrates contra Socrates in Plato*, rozdz. II w: G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, op.cit., ss. 47-49.

¹² G. Vlastos, *Socrates contra Socrates...*, op.cit., s. 47.

II b. Sśr. posiada wspaniałą teorię metafizyczną ‘istniejących samoistnie’ Form oraz [indywidualnej] oddzielonej od ciała duszy, która uczy się przez przypominanie sobie cząstek z zasobów wiedzy posiadanej przed narodzinami [teorie idei i anamnezy].

II a. Sw nie posiada takich teorii.

III a. Sw poszukując wiedzy elenktycznie, równocześnie utrzymuje, że sam takowej nie posiada (słynne sokratejskie „wiem, że nic nie wiem”¹³).

III b. Sśr poszukuje wiedzy udowodnionej i jest pewien, że ją znajduje.

IV b. Sśr posiada kompleksowy, trzyczęściowy model duszy.

IV a. Sw nic nie wie o takim modelu, który zachwiałby jego koncepcją cnoty moralnej i podminował jego doktrynę o niemożliwości braku opanowania (*akrasia*).

V b. Sśr opanował biegle nauki matematyczne swojego czasu.

V a. Sw nie przejawia zainteresowania tymi naukami i nie jawi się jako ekspert w jakiegokolwiek spośród nich, w jakimkolwiek z dialogów elenktycznych.

VI a. Koncepcja filozofii Sw jest ludowa.

VI b. Sśr jest elitarystą.

VII b. Sśr posiada wypracowaną teorię polityczną, w ramach której znajduje się koncepcja uszeregowania ustrojów od najlepszego do najgorszego; demokracja przed-

¹³ Platon, *Obrona Sokratesa* 21a-23b.

stawiona jest w niej jako ustrój gorszy od timokracji i oligarchii, a lepszy tylko od bezprawia tyranii.

VII a. Sw nie posiada takiej teorii. Chociaż jest bardzo krytyczny wobec biegu spraw politycznych w Atenach, powiada iż woli to miasto z jego prawami, niż jakiegokolwiek inne mu współczesne. Wszakże pozostawia uzasadnienie wyboru niewyjaśnione¹⁴.

VIII a & b. Więzi homoerotyczne zajmują znaczące miejsce w koncepcjach *erosa* zarówno u Sw, jak i Sśr. Jednak w drugim przypadku posiadają one metafizyczne ugruntowanie w miłości do transcendentnej Idei Piękna, której całkowicie brak u Sw.

IX a. Dla Sw pobożność polega na służbie bogu, który – chociaż całkowicie ponadnaturalny – jest rygorystycznie etyczny w swym charakterze i żądaniach wobec ludzi. Jego osobista religia jest praktyczna, przejawia się w działaniu.

IX b. Dla Sśr osobista religia koncentruje się na zjednoczeniu z tym co boskie, lecz niepersonalne, tzn. Formami (Ideami). Ma ono mistyczny charakter i realizowane jest w kontemplacji.

X a. W dialogach elenktycznych metoda filozoficznego badania Sw wyraża przeciwieństwo: tzn. szuka on prawdy moralnej przez zbijanie tez bronionych przez mających odmienne zdanie rozmówców. Ten sposób filozofowania zanika w dialogach pośrednich [grupa Ib]: w nich argumentuje przeciwko tezom zaproponowanym i zbijanym przez siebie.

¹⁴ Vlastos ma na myśli fakt, że Sokrates nigdy *explicite* takiego uzasadnienia nie przedstawił.

X b. W grupie dialogów począwszy od *Menona* do *Fajdrosa*, Sśr jest filozofem dydaktycznym, wyjaśniającym prawdę zgadzającym się z nim rozmówcom. Później metafizyczne teorie następujących po nich dialogów ze średniego okresu są poddane krytycznemu rozważeniu w *Parmenidesie*, a następnie Sokrates [*alter ego* Platona], rozpoczynając wszystko od nowa, zaczyna stosować w *Teajecie* nowy, maieutyczny sposób dociekania.

Nie jest naszym zadaniem w niniejszym rozdziale pełna rekonstrukcja poglądów Sokratesa, ani też kompletna prezentacja rozbudowanych i obejmujących całość filozofii sokratejskiej analiz Gregory Vlastosa. Toteż po zaprezentowaniu podstawowych założeń przyjmowanych przez Vlastosa postaramy się w kolejnym rozdziale pokazać ich heurystyczną skuteczność. Jednoznacznie chcielibyśmy wszakże podkreślić, że naszym zdaniem interpretacja Vlastosa stanowi spójną całość i przedstawione twierdzenia są wzajemnie komplementarne, toteż rozważając każdą pojedynczą tezę w każdym przypadku należy pamiętać, aby pozostałe z nich były nieustannie obecne w tle wywodów, stanowiąc w razie potrzeby ich uzupełnienie. Warto wszakże dodać, że sam Vlastos za najistotniejszą uważa tezę II, o której pisze, że jest *the most powerful of the ten*¹⁵ ponieważ

nie dająca się pogodzić różnica pomiędzy Sokratesem z dialogów wczesnych (Sw) a Sokratesem z dialogów średnich (Sśr) mogłaby być ustanowiona tylko przez to kryterium, nawet jeśli pozostałoby ono jedynym¹⁶.

¹⁵ G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, op.cit., s. 53.

¹⁶ Tamże, s. 53.

Rozdział III

Sokrates Vlastosa II: Obywatel i filozof polityczny

III. 1. I księga *Państwa* jako przykład dialogu sokratejskiego

Obecnie zaprezentujemy jak skutecznym, a zarazem przekonującym narzędziem badawczym jest 10 tez Vlastosa. Przykładu dostarcza nam sam autor w tekście *The Composition of Republic I*¹, dokonując ich aplikacji do analizy I księgi *Państwa* Platona w celu potwierdzenia jej sokratejskiego charakteru. Jej wybór nie jest przypadkowy, albowiem – jak pisze – może ona służyć za niezwykle „rzetelny przykład dialogu elenktycznego”².

Na początku Vlastos podkreśla zgodność badań podejmowanych przez Sokratesa w I księdze, z tezą I, albowiem dotyczą one tylko zagadnień z dziedziny moralności. Zwracając się do Trazymacha Sokrates tak określa cel

¹ G. Vlastos, *The Composition of Republic I*, w: G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, New York 1991, ss. 248-251.

² Tamże, s. 249.

ich rozważań: „bo przecież chodzi nie o byle co, ale o to, jak właściwie żyć należy”³. W innym zaś miejscu strofuje go, gdy ten zaprezentowawszy swą koncepcję sprawiedliwości, jako naturalnego prawa silniejszego, próbuje zaprzestać dyskusji bez dalszych wyjaśnień:

Cóż ty myślisz, żeś się wziął do określania jakiegoś drobiazgu, a nie do *zasady całego życia*, której by się każdy mógł trzymać i przez to z największym pożytkiem życie spędzić?⁴

Następnie Vlastos stwierdza prawdziwość tezy II, albowiem nie ma w pierwszej księdze *Politei najmniejszych nawet aluzji* do teorii transcendentnych form rozwijanej przecież dopiero w księgach V, VI i VII, przede wszystkim w postaci słynnych metafor słońca, linii i jaskini. Podobnie Sokrates nie wspomina w rozmowie z Trazymachem ani słowem o oddzielonej od ciała duszy, o której jest mowa w księdze X w przepięknym micie o Erze.

Tak samo wygląda sytuacja w przypadku tez czwartej i piątej. O trójdzielnym modelu duszy ludzkiej zaczyna Platon mówić w księdze IV, zaś o „rozległej wiedzy matematycznej, jako propedeutyce filozoficznej”⁵ pisze w księdze VII, kiedy to w rozmowie z Glaukonem poszukują takiego przedmiotu wiedzy, który posiada siłę pozwalającą odwrócić się (*periagoge*) „duszy od dnia, który noc przypomina, ku tej drodze pod górę, istotnie do prawdziwego bytu wiodącej, którą my filozofią prawdziwą nazywamy”⁶.

Powróćmy do pominiętej tezy III. Któż z czytelników *Państwa* nie pamięta owego dramatycznego momentu w połowie I księgi, kiedy to Trazymach, roześmiewszy

³ Platon, *Państwo* 352d.

⁴ Platon, *Państwo* 344d/e.

⁵ G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, op.cit., s. 249.

⁶ Platon, *Państwo* 521c.

się z 'głośnym sykiem przez zęby' wtrąca się do rozmowy wołając:

O, Heraklesie ! Oto jest ta zwyczajna ironia Sokratesa! Ja to już przedtem zapowiadałem tym tutaj, że ty z pewnością odpowiadając nie zechcesz, będziesz się bawił ironią i wszystko inne raczej będziesz robił, niżbyś odpowiadał, jeżeli cię ktoś o coś zapyta⁷.

Vlastos zwraca uwagę, że sokratejskie zapieranie się posiadania jakiejkolwiek wiedzy, zaprezentowane jest tutaj, jako cecha typowego dla Sokratesa sposobu prowadzenia rozmowy, powszechnie znana szerokiemu gronu osób, a nie tylko jego najbliższym uczniom. O niczym takim nie ma mowy, w żadnej z dalszych ksiąg *Państwa*.

W pierwszej księdze *Państwa* Sokrates prezentuje i broń dwóch twierdzeń z zakresu filozofii politycznej (zaprezentujemy je szerzej w paragrafie 2. niniejszego rozdziału).

Vlastos podkreśla jednak, że poglądy głoszone w niej przez Filozofa „nie prowadzą go do skonstruowania, czy chociażby naszkicowania, teorii państwa idealnego”⁸ i wypracowania koncepcji przemian ustrojowych, z których pierwsza rozwijana jest przez Platona w księgach II-VII, a druga w ósmej i dziewiątej. Tym samym i teza siódma uzyskuje swoje potwierdzenie.

„Kiedy definiowanie cnót kardynalnych doskonale dobrej duszy i dobrego państwa jest przedsiębrane w księdze IV, pobożność jest w sposób natychmiast rzucający się w oczy nieobecna na liście”⁹ pisze Vlastos, komentując tezę IX. Przypomnijmy, że na przykład w *Protagorasie* So-

⁷ Platon, *Państwo* 337a.

⁸ G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, op.cit., s. 249.

⁹ Tamże, s. 249.

krates pytając znanego sofistę o to, czym jest cnota, wymienia na pierwszym miejscu sprawiedliwość, rozsądek i pobożność¹⁰, by po chwili dodać do nich jeszcze mądrość i męstwo¹¹.

Zastanawiając się nad zagadnieniem jedności cnoty Sokrates kwalifikuje przy okazji pobożność, jako jedną z pięciu fundamentalnych *aretai*. Otrzymujemy tym samym zestaw pięciu podstawowych cnót: sprawiedliwość (*dikaiosyne*), rozwagę (*sophrosyne*), pobożność (*hosiotetes*), odwagę (*andreia*) i „najważniejszą z tych części”¹² mądrość (*sophia*).

Podobnie w *Gorgiaszu* powiada Filozof do Kaliklesa:

A kto rozumnie panuje nad sobą, ten będzie pewnie postępował, jak należy i w stosunku do bogów, i do ludzi, bo by nie był rozumny, gdyby postępował, jak nie należy? Oczywiście, to musi tak być. A znowu, postępując jak należy w stosunku do ludzi, będzie musiał postępować sprawiedliwie, a w stosunku do bogów: zbożnie. A kto postępuje sprawiedliwie i zbożnie, musi być sprawiedliwy i zbożny? Jest tak. A znowu przecież i odwazny być musi...¹³

W dialogach sokratejskich Platona pobożność, tak jak i inne *aretai*, staje się przedmiotem osobnego dialogu. Cztery pierwsze wymienione powyżej cnoty moralne znane są nam bowiem już z innych dialogów sokratejskich: nad istotą sprawiedliwości zastanawiał się Sokrates w rozmowach z Kefalosem, Polemarchem i Trazymachem w omawianej tu I księdze *Państwa*, znaczenia rozwagi dościsłał w *Charmidesie*, nad istotą odwagi zastanawiał się

¹⁰ Platon, *Protagoras* 329c.

¹¹ Platon, *Protagoras* 329e.

¹² Platon, *Protagoras* 330a.

¹³ Platon, *Gorgiasz* 507a/b.

pospołu z Lachesem i Nikiaszem¹⁴, zaś o to „czym według ciebie jest to co pobożne i to co bezbożne?”¹⁵ zapytywał w *Eutyfronie* tytułowego wieszczka. W każdym z czterech wymienionych dialogów Sokrates debatował nad jedną wybraną cnotą, w *Protagorasie* zaś, z jednej strony po raz pierwszy wszystkie *aretai* zestawione zostają razem i przedmiotem dialogu staje się *arete* „sama w sobie”, z drugiej pojawia się pośród nich nie rozważana nigdzie indziej nowa cnota, mająca charakter intelektualny, mianowicie mądrość. Sokrates docieka z rozmówcą istoty poszczególnych *aretai*, wszakże ostatecznych definicji nie formułuje.

Zupełnie inaczej postępuje Platon, który podaje nam w księdze IV *Państwa* dokładne definicje mądrości, męstwa, rozważli i sprawiedliwości zarówno w odniesieniu do idealnej *polis*, jak i duszy ludzkiej. Wszakże pobożność pomija milczeniem.

W odniesieniu do tezy X Vlastos zwraca uwagę na dwie zasadnicze różnice pomiędzy księgą I, a pozostałą częścią dzieła.

Po pierwsze, cechą charakterystyczną prowadzonej elenktycznie rozmowy z Kefalosem, Polemarchem i Trazymachem jest przestrzeganie przez Sokratesa tzw. zasady ‘powiedz co myślisz’ (*‘say what you believe’ rule*), zgodnie z którą oczekuje on od rozmówców, że nie będą zgadzali się na żadne twierdzenia wbrew przekonaniu. Sokrates tym mocniej podkreśla znaczenie tej zasady, im bardziej wymagający jest jego rozmówca, toteż kilkakrotnie przypomina ją Trazymachowi napominając go na przykład:

¹⁴ Platon, *Laches* 190d: „A zatem, to przede wszystkim próbujmy, Lachesie, powiedzieć: co to jest męstwo?”

¹⁵ Platon, *Eutyfron* 5d, tłumaczenie i komentarz Ryszard Legutko, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988.

Tylko, panie święty, nie odpowiadaj wbrew przekonaniu, abyśmy trochę poszli naprzód¹⁶.

Podobnie i w dalszej części rozmowy, gdy stwierdza:

a jednak nie trzeba się wzdrygać przed prześledzeniem tego stanowiska z uwagą, jak długo przypuszczam, że mówisz to, co myślisz. Ja mam wrażenie, Trzymachu, że ty teraz nie kpisz sobie po prostu, tylko mówisz to, co ci się wydaje o prawdzie¹⁷.

Od początku księgi II nie ma najmniejszej aluzji do tej zasady.

Po drugie, w księdze I spotykamy w postaci Trzymacha najbardziej żywiołowego, trudnego i przekonującego partnera w dyskusji z jakim spotyka się Sokrates we wszystkich dialogach Platona. Ciekawe, że drugim podobnym rozmówcą jest inny sofista, Kallikles, również głoszący naturalne prawo silniejszego. Nawet wybitny sofista Protagoras siłą perswazji i mocą argumentów nie dorównuje przekonującej sile słów Trzymacha, chociaż zarówno on, jak inni dyskutanci Sokratesa z dialogów wczesnych, zawsze prezentują swoje stanowisko, starają się je uzasadnić i obronić przed zarzutami Filozofa. Cech tych nie posiadają dialogi typowo platońskie, w których Sokrates – *alter ego* Platona – *ex cathedra* głosi jego poglądy, zaś biorących w nich udział rozmówców określić można za Gregory Vlastosem, jako „Yes-menów”¹⁸, czyli „potakiwaczy” z rzadka tylko rzeczywiście dyskutujących z poglądami Platona.

Jak łatwo zauważyć, nie zostały w powyższych rozważaniach zaprezentowane zagadnienia dotyczące też ósmej

¹⁶ Platon, *Państwo* 346a.

¹⁷ Platon, *Państwo* 349a, podobnie np. 350e.

¹⁸ G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, op.cit., s. 249.

i szóstej. Vlastos w *The Composition of Republic I* nie pisze o tezie VIII albowiem, jak pamiętamy, nie we wszystkich dialogach każda z tez musi znaleźć swe potwierdzenie, ważne by nie uległa falsyfikacji. Przypomnijmy podane wcześniej założenie przyjęte przez Vlastosa, na podstawie którego wyróżnił 10 tez: w części A podane są cechy Sw występujące *tylko w co najmniej jednym* z dialogów z grupy I, a w części B cechy Sśr występujące *tylko w co najmniej jednym* dialogu z grupy II. Z tego względu w pełni uzasadnione wydaje się pominięcie tezy VIII w rozważaniach nad I księgą *Państwa*, ponieważ akurat w niej nie są eksponowane więzi homoerotyczne.

Dużo bardziej zastanawiające jest pominięcie tezy VI. Nie ulega wątpliwości, że najpełniejszy wykład elitaryzmu platońskiego znajdujemy w dalszych, z wyjątkiem I, księgach *Państwa*. Teza VI b znalazłaby więc tu doskonale potwierdzenie, lecz zarazem Vlastos zapewne nie uważa, żeby poglądy zaprezentowane przez Sokratesa weryfikowały tezę VI a. Potwierdzenie tej tezy znajdujemy w innych dialogach. Toteż w niniejszych rozważaniach ograniczymy się do twierdzenia, że poglądy Sokratesa z I księgi *Państwa* z pewnością nie falsyfikują tezy szóstej.

Na zakończenie rekonstrukcji opartych na 10 tezach wywodów Vlastosa poświęconych porównaniu I księgi *Państwa* z resztą tego dzieła zastanówmy się przez chwilę nad problemem miejsca omawianego dialogu w *Corpus Platonicum*.

Przypomnijmy na początek, że w części piątej I księgi *Państwa*¹⁹, Sokrates refutuje twierdzenie Trazymacha

¹⁹ Przyjmuję tu podział I księgi *Państwa* na sześć części: 1. Wstęp – Perswazja i przymus; 2. Kefalos – tradycyjna koncepcja sprawiedliwości; 3. Polemarch – koncepcja sprawiedliwości poetów; 4. Trazymach I – sofistyczna koncepcja sprawiedliwości (pytanie o istotę

według którego „doskonała niesprawiedliwość przynosi większy pożytek niż sprawiedliwość, która by była doskonała”²⁰. W pierwszej z trzech tez wspierających to ogólne twierdzenie Trazymach stawia niesprawiedliwość „po stronie cnoty i mądrości, a sprawiedliwość po stronie przeciwnej”²¹. W krótkim dialogu stanowiącym doskonały przykład sokratejskiej metody elenktycznej Sokrates udowadnia sofście, iż ten się myli i że w rzeczywistości

sprawiedliwość to jest cnota i mądrość, a niesprawiedliwość – to wada i głupota²².

Nie przytaczam kolejnych kroków argumentacji, albowiem nie sam wywód nas tutaj interesuje, lecz jego konkluzja, w której Sokrates jednoznacznie określa sprawiedliwość, jako cnotę i mądrość.

Gregory Vlastos zwraca uwagę na sprzeczność pomiędzy tym ustaleniem, a ostatnią, zamykającą księgę I wypowiedzią Sokratesa, w której ten stwierdza:

Bo jak długo nie wiem czym jest to, co sprawiedliwe, to trudno mi wiedzieć, czy to jest właśnie jakaś cnota, czy może i nie, i czy ten, co się nią odznacza, nie jest szczęśliwy, czy też jest szczęśliwy²³.

sprawiedliwości); 5. Trazymach II (pytanie o to czy życie niesprawiedliwego jest lepsze niż sprawiedliwego); 6. Zakończenie; Nie wykluczam, że koniec księgi I stanowi późniejszy dodatek Platona, którego celem jest jej zespolenie z całością dzieła.

²⁰ Platon, *Państwo* 349b.

²¹ Platon, *Państwo* 348e.

²² Platon, *Państwo* 350d.

²³ Platon, *Państwo* 354c.

Jakżeż to – zapytuje Vlastos – skoro wcześniej jednoznacznie za pomocą argumentacji elenktycznej dowiódł, że sprawiedliwość jest cnotą i mądrością? I sam udziela odpowiedzi:

Najprostsze wytłumaczenie tej sprzeczności byłoby takie, że kiedy Platon postanowił dołączyć księgę I do nowego dzieła, które miał właśnie rozpocząć, uznał za stosowne zamieścić – nawet w ramach tejże samej księgi – wyznanie, że rezultaty osiągnięte w niej za pomocą metody elenktycznej, są niepewne. Wyznanie to byłoby całkowicie zrozumiałe tylko o tyle, o ile byłoby dołączone do dzieła napisanego dużo wcześniej, kiedy to wiara Sokratesa w skuteczność tej metody była nadal niewzruszona²⁴.

W przeciwnym razie, gdyby założyć, iż I księga *Państwa* stanowi integralną część tego dzieła i została napisana w tym samym czasie co pozostała część dialogu, a przy tym ze względu na treść dialogu nie mamy najmniejszych wątpliwości, że charakteryzuje się on cechami typowymi dla wczesnych dialogów platońskich, należałoby przyjąć, że Platon rozpoczął pisanie swego największego dzieła od filozoficznego pastiszu²⁵:

W argumentacji przeciwko Trzymachowi stwarzałby pozory odkrycia prawdy moralnej za pomocą metody badawczej, w którą stracił wiarę, ponieważ zaniechanie elenktyki, jako metody filozoficznego badania w *Lyzysie*, *Eutydemie* i *Menonie* mogło wynikać tylko z przekonania, że jest ona nieużyteczna dla tego celu²⁶.

²⁴ G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, op.cit., ss. 250-251.

²⁵ Tamże, s. 250.

²⁶ Tamże, s. 250.

Przekonanie to ujawnia się również jednoznacznie w przytaczanych wcześniej słowach Sokratesa zamykających rozważania w księdze I.

Ponieważ zgodnie z podstawową hipotezą metodologiczną, na której opiera się dokonywana przez Vlastosa interpretacja platońskiego Sokratesa, w każdym z dialogów Platon pozwala Sokratesowi wypowiadać twierdzenia i stosować metody, które w danym czasie i on sam uznaje za prawdziwe²⁷,

musimy założyć, że kiedy ta osoba [Sokrates w dialogach Platona] odrzuca elenktykę, jako właściwą metodę poszukiwania prawdy, dzieje się tak, ponieważ sam Platon stracił wówczas w nią wiarę²⁸.

Jak sobie bez trudu wszyscy czytelnicy dialogów Platona przypominają, tym momentem przełomowym, kiedy to ujawnia się rozczarowanie Platona do metody elenktycznej jest rozmowa Sokratesa ze służącym w *Menonie*, która będąc z jednej strony modelowym przykładem sokratejskiej metody elenktycznej, z drugiej ukazuje jej ograniczenia i konieczność wykroczenia poza nią w celu osiągnięcia rezultatu w postaci „przypomnienia sobie” przez służącego wiedzy:

Skoro więc dusza jest nieśmiertelna i nie raz jeden się rodzi i już widziała to, co tu, i to, co w Hadesie wszystko, to nie ma takich rzeczy, których by nie umiała. Tak że nic dziwnego, że i o cnocie, i o innych rzeczach przypomnieć sobie potrafi, co przedtem wiedziała. A że jest całej przyrodzie pokrewna i wyuczyła się wszystkiego, więc nic nie przeszkadza, żeby przypomniawszy sobie jeden jakiś szczegół – a to ludzie nazywają uczeniem się

²⁷ Tamże, s. 117.

²⁸ Tamże, s. 117.

- wszystko inne człowiek sam odnajdywał, jeżeli się trafi mężny, a nie zmęczy się i nie upadnie szukając. Przecież szukanie i uczenie się to w ogóle jest przypomnienie sobie²⁹.

Wszakże platońska teoria anamnezy i wprowadzone przy tej okazji rozważania geometryczne, to już zagadnienia rozwijane przez prezentującego oryginalne koncepcje platońskie Sokratesa z dialogów średnich i późnych, nie interesujące nas w tej rozprawie.

III. 2. Filozofia polityczna Sokratesa

Częstokroć możemy usłyszeć szeroko rozpowszechnione mniemanie, że Sokrates nie głosił żadnych twierdzeń z zakresu filozofii politycznej. Mniemanie powyższe – mające swoje źródło m.in. w powierzchownej lekturze *Apologii* Platona, gdzie Sokrates stwierdza, że nie zajmuje się polityką, albowiem gdyby to czynił i głosił konsekwentnie swoje poglądy już dawno życie by utracił – jest błędne. Polemikę z niewłaściwą interpretacją słów Sokratesa w omawianym fragmencie podejmuję w innym miejscu. Celem niniejszych wywodów jest prezentacja dwóch tez Sokratesa z zakresu filozofii politycznej wygłoszonych przez niego w I księdze *Państwa* Platona.

*

Zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią przejdziemy obecnie do szczegółowej prezentacji poglądów Gregory

²⁹ Platon, *Menon* 81c/d.

Vlastosa na stosunek Sokratesa do demokracji ateńskiej. Spośród wymienionych w uprzednim rozdziale 10 Tez wyróżnić możemy dwie, które bezpośrednio odnoszą się do problematyki wchodzącej w zakres filozofii politycznej.

Przypomnijmy, że zgodnie z tezą VI sokratejska koncepcja filozofii jest populistyczna, ludowa i powszechna, w przeciwstawieniu do elitarystycznej filozofii Platona.

Według tezy VII Platon posiada w pełni wypracowaną teorię polityczną – z koncepcją przemian ustrojowych zaprezentowaną w ósmej i dziewiątej księdze *Państwa* na czele – według której demokracja jest ustrojem zdegenerowanym, gorszym od arystokracji, timokracji i oligarchii, a przewyższającym tylko bezprawie tyranii. Sokrates nie posiada takiej teorii, wszakże pomimo krytycyzmu wobec przebiegu spraw politycznych w Atenach, preferuje to miasto i jego prawa bardziej, niż jakiegokolwiek inne mu współczesne.

Tym niemniej, jak zaznaczyliśmy to już wcześniej, w pierwszej księdze *Państwa* Sokrates prezentuje i broni dwóch twierdzeń z zakresu filozofii politycznej: po pierwsze, że prawdziwy rządzący dba o interes rządzonych, a nie o swój własny, jak głosi Trazymach; i po drugie, że gdyby istniało państwo składające się tylko z dobrych ludzi, to za wszelką cenę każdy z nich pragnąłby uniknąć rządzenia, traktując to jako trudny obowiązek spełniany dla pożytku rządzonych. Jakkolwiek Vlastos bezpośrednio nie analizuje tych dwóch tez, zaś pełny wykład jego argumentacji na rzecz demokratyzmu Sokratesa zaprezentujemy w dalszej części rozprawy na podstawie słynnego artykułu o Sokratesie i demokracji ateńskiej, to wydaje się, że ich krótka prezentacja jest niezbędna dla pełnego obrazu poglądów Sokratesa z omawianego zakresu.

III.2.1. Teza I. Prawdziwy rządzący dba o interes rządzonych

Zgodnie z pierwszą tezą przypisywaną Sokratesowi prawdziwy rządzący dba o interes rządzonych, a nie o swój własny (jak głosi Trzymach). W rozmowie z sofistą Sokrates stosując analogię do konkretnych umiejętności wykazuje, że „żadna wiedza nie dba o interes mocniejszego ani go nie zaleca – każda dba o interes słabszego, który zostaje pod jej panowaniem”³⁰. W konsekwencji, zwraca się Sokrates do Trzymacha

podobnie i żaden inny człowiek w żadnym rządzie, o ile jest naprawdę rządzącym, nie patrzy własnego interesu ani go nie zaleca, tylko dba o interes poddanego i tego, dla którego pracuje; zawsze mając na oku to, co leży w interesie poddanych i co im przystoi – z myślą o tym on mówi wszystko, co mówi, i robi to wszystko, co robi”³¹.

Trzymach porównuje rządzących do pasterzy owiec, którzy dbając o stado mają przede wszystkim na oku dobro swoich panów i własne. Sofista pyta retorycznie Sokratesa:

i tak samo ci, co rządzą w państwach, którzy naprawdę rządzą, myślisz, że jakoś inaczej się odnoszą do rządzonych, niż jak do owiec i o czymś innym myślą nocą i dniem, jak nie o tym, skądby wyciągnąć jak największą korzyść dla siebie³².

³⁰ Platon, *Państwo* 342c/d.

³¹ Platon, *Państwo* 342e.

³² Platon, *Państwo* 343b.

Albowiem

sprawiedliwość i to, co sprawiedliwe, to jest w istocie swojej dobro cudze: dla mocniejszego i rządzącego – interes, a dla rządzonego i poddanego – szkoda³³.

Na potwierdzenie swoich słów Trazymach przytacza fakty zaobserwowane w życiu codziennym, na podstawie których można sformułować generalną zasadę, że

człowiek sprawiedliwy wszędzie ma mniej niż niesprawiedliwy.

Jest tak zarówno w sferze działalności prywatnej (traci w spółce z nieuczciwym, płaci wyższe podatki itp.), jak i politycznej (uczciwe sprawowanie urzędu sprawia, że zaniedbuje swoje interesy nie odnosząc innych korzyści i narażając się krewnym i znajomym liczącym na wykorzystywanie przez niego zajmowanego stanowiska). Nie po raz pierwszy możemy dostrzec, iż koncepcja Trazymacha wspiera się na obserwacji ówczesnej rzeczywistości społeczno-politycznej.

Sokrates replikuje, dokonując rozdziału wszelkich umiejętności od sztuki zarobkowania, która jakkolwiek może występować obok nich, to nie należy do nich samych. I tak celem lekarza jako lekarza *sensu stricto* jest leczenie ludzi, zaś sternika bezpieczne dowieszenie pasażerów i towarów na miejsce; opłata za usługę należy do umiejętności zarobkowania i może zdarzyć się, iż bardzo dobry lekarz lub sternik będzie żył ubogo nie potrafiąc zabezpieczyć należycie swego bytu poprzez odpowiednio wysokie opłaty za swą pracę. Wszakże, co warto raz jeszcze podkreślić, umiejętność zarobkowania nie jest częścią umie-

³³ Platon, *Państwo* 343c.

jętności lekarskiej czy jakiegokolwiek konkretnej innej. Podobnie jest z umiejętnością pasterską, której

na niczym innym nie zależy, jak tylko na tym, co jej podlega, aby mu [prawdziwemu pasterzowi] przysparzała tego, co najlepsze. To, co dla niej samej potrzebne, żeby było jak najlepsze, ona już ma, jak długo nic jej nie brakuje do tego, żeby być umiejętnością pasterską³⁴.

Toteż, konkluduje Sokrates,

każdy rząd, o ile jest rządem, nie patrzy za tym, co najlepsze dla nikogo innego, jak tylko dla tego, kto temu rządowi podlega i jest przedmiotem jego starań. Tak jest w rządzie publicznym i prywatnym³⁵.

³⁴ Platon, *Państwo* 345d.

³⁵ Platon, *Państwo* 435d/e; Powyższe wywody Sokratesa dobrze korespondują z jego wypowiedzią o tyranach, jako złych pasterzach z *Memorabiliów* Ksenofonta:

„Gdy bowiem Trzydziestu Tyranów wymordowało wielu obywateli, wśród nich – najznakomitszych, a wielu skłoniło do czynienia bezprawia, Sokrates powiedział, że wydawałoby mu się rzeczą dziwną, gdyby ktoś, będąc pasterzem stada owiec, zmniejszał jego pogłowie, doprowadzał je do gorszego stanu, a jednocześnie nie chciał się uznać za złego pasterza. I podobnie wydawało mu się rzeczą jeszcze bardziej zdumiewającą, że ktoś stojąc na czele państwa, zmniejsza ilość obywateli, czyni ich gorszymi, ale wcale się tego nie wstydzi i nie chce przyznać, że jest złym kierownikiem”. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* I,2,32. Oczywiście tyrani mogliby się bronić, iż dobry pasterz nie waha się zmniejszyć pogłowia o chore jednostki ratując resztę stada przed zarażeniem chorobą.

III.2.2. Teza II. W państwie dobrych ludzi każdy pragnąłby uniknąć obowiązku rządzenia

W tezie II głoszonej przez Sokratesa w I księdze *Politei* Filozof twierdzi, że gdyby istniała *polis* składająca się tylko z dobrych ludzi, to za wszelką cenę każdy z nich pragnąłby uniknąć rządzenia, traktując to jako trudny obowiązek spełniany dla pożytku rządzonych. Albowiem najlepsi i najprzystoitsi ludzie nie są łąsi zarówno za szczytów płynących ze sprawowania władzy, jak wynagrodzenia za pełniony urząd, toteż jedynym motywem skłaniającym ich do objęcia władzy jest strach przed tym, że dostaną się pod rządy gorszych od siebie. Zdaniem Sokratesa największą karą dla uczciwego człowieka, który nie chciał objąć rządów jest „dostać się pod rządy człowieka gorszego”. Toteż

z obawy przed tą karą rządzą ludzie przyzwoici, kiedykolwiek rządzą. Wtedy idą do rządów nie jak do jakiegoś dobra i nie dlatego, żeby tam mieli opływać, tylko jak do czegoś, co robić muszą, bo nie mają komu lepszemu lub równemu zdać tego ciężaru³⁶.

Powiada dalej Sokrates:

I bodajże, gdyby istniało państwo ludzi dobrych, to by w nim walczano o to, żeby móc nie rządzić – tak jak teraz się walczy o rządy. Tam by się pokazało, że istotnie, kto rządzi prawdziwie, ten nie ma tego w naturze, żeby własnego interesu patrzeć, tylko pilnuje interesów poddanego. Dlatego każdy człowiek myślący woli raczej,

³⁶ Platon, *Państwo* 347c/d.

żeby ktoś inny dbał o jego pożytek, niż żeby sam miał kłopot dbając o drugiego³⁷.

*

Vlastos podkreśla, że poglądy głoszone przez Sokratesa w pierwszej księdze „nie prowadzą go do skonstruowania, czy chociażby naszkicowania, teorii państwa idealnego”³⁸ i wypracowania koncepcji przemian ustrojowych, z których pierwsza rozwijana jest przez Platona w księgach II-VII, a druga w ósmej i dziewiątej.

Wszakże naszym zdaniem należy podkreślić, że stanowią one teoretyczne zaplecze z jednej strony dokonywanej przez Sokratesa krytyki niektórych rozwiązań instytucjonalnych ówczesnej demokracji ateńskiej oraz z drugiej strony podstawę jego pozytywnej wizji demokracji, w której panuje ustanowione podczas obywatelskiej deliberacji prawo.

³⁷ Platon, *Państwo* 347d.

³⁸ G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, op.cit., s. 249.

Rozdział IV

Sokrates: demokrata czy oligarcha?

W najnowszych badaniach nad filozofią Sokratesa jednym z najciekawszych i żywo dyskutowanych zagadnień jest spór dotyczący jego stosunku do demokracji ateńskiej. Możemy w nim wyróżnić dwa stanowiska:

1. stanowisko zwolenników prodemokratycznego charakteru filozofowania Sokratesa i jego zasadniczo pozytywnego nastawienia do samej idei ustroju demokratycznego, a demokracji ateńskiej w szczególności;

2. stanowisko zwolenników tezy o prooligarchicznym, elitarnym charakterze filozofowania Sokratesa, jego sympatii dla rządzonych przez oligarchów *poleis* (Sparta, Kreta), jak i krytycznym stosunku do demokracji ateńskiej;

Jednym z głównych mankamentów omawianego sporu jest występujący częstokroć w pracach autorów zabierających w nim głos niski poziom refleksji metodologicznej nad materiałami źródłowymi stanowiącymi podstawę ich rozważań, przejawiający się w nader swobodnym korzystaniu z nich. Powszechnie wiadomo, że Sokrates nie pozostawił po sobie żadnych pism i rekonstrukcja jego

poglądów filozoficznych jest z konieczności oparta na źródłach pośrednich: wczesnych dialogach Platona, pismach sokratejskich Ksenofonta, komedii Arystofanesa *Chmury*, rozproszonych komentarzach w pismach Arystotelesa¹ oraz zachowanych fragmentach pism sokratyków mniejszych. Wielu autorów podejmuje rozważania nad filozofią Sokratesa bez jednoznacznego określenia swojego stanowiska w odniesieniu do wymienionych źródeł. Ich wywody mają częstokroć eklektyczny charakter: wybierają z *Corpus Socraticum* tezy odpowiadające przyjętym wcześniej założeniom, a pomijają lub bagatelizują inne, niewygodne twierdzenia.

W niniejszym rozdziale zaprezentujemy wybrane argumenty na rzecz demokratyzmu Sokratesa, wychodząc od krótkiej prezentacji głównych tez klasyka współczesnych badań nad jego myślą, Gregory Vlastosa. Następnie ujmemy je systematycznie w postaci tabel i skonfrontujemy z poglądami zwolenników tezy o prooligarchicznych sympatiach Sokratesa. W części drugiej rozważymy dwa najczęściej przytaczane argumenty wspierające antydemokratyczną wizję filozofowania Sokratesa. W trzeciej części zaproponujemy nowe ujęcie problemu stosunku filozofa do demokracji ateńskiej pozwalające, naszym zdaniem, uniknąć pewnych istotnych słabości obecnych zarówno w rozważaniach Vlastosa, jak i jego adwersarzy. W kolejnych dwóch częściach rozdziału zaprezentujemy rozważania Platona i Arystotelesa wspierające przedstawioną przez nas wcześniej propozycję. Ostatnia partia rozdziału zawiera analizę świadectw historycznych potwierdzających prodemokratyczne przekonania Sokratesa.

¹ Zob. ich zestawienie np. w: Gabriele Giannantoni, *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai Padri Cristiani*, Editori Laterza 1986.

I. Sokrates a ustrój demokratyczny - spory interpretacyjne

Najpełniejsze rozwinięcie poglądu Gregory Vlastosa o demokratycznym charakterze sokratejskiej filozofii odnajdujemy w artykule *The Historical Socrates and Athenian Democracy*, opublikowanym w 1983 roku w *Political Theory*².

Punkt wyjścia rozważań Vlastosa stanowią dwa twierdzenia³:

- T-1. w swoim własnym czasie i miejscu Sokrates był szeroko postrzegany, jako *misodemos*, tzn. anty-populista, nienawidzący ludu;
- T-2. ten publiczny obraz filozofa był fałszywy, albowiem Sokrates nie był kryptooligarchą, za jakiego wielu go uważało.

² G. Vlastos, *The Historical Socrates and Athenian Democracy*, „Political Theory” II 1983, s. 495-516. Wcześniejsze wersje tego artykułu zostały wygłoszone w lutym 1983 roku w ramach *S.V. Keeling Lecture* na Uniwersytecie Londyńskim oraz w marcu tego samego roku na konferencji *Ancient Greek Political Theory* zorganizowanej na Uniwersytecie w Nowym Yorku. Waga artykułu i szeroki oddźwięk, z jakim się spotkał, sprawiły, że został przedrukowany i wydany w ramach zbioru *Socrates. Critical Assesments* pod redakcją W. J. Priora (1996), jako tekst wiodący w części „Socrates and Athenian Politics”; artykuł znalazł się także w wyborze prac Vlastosa *Socratic Studies* (1994); ponieważ autor wprowadził drobne korekty do tekstu opublikowanego w „Political Theory”, źródłem naszych odwołań będzie ostatnie osobiście nadzorowane przez Vlastosa wydanie w *Socratic Studies*.

³ G. Vlastos, *The Historical Socrates and Athenian Democracy*, w: G. Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 87.

Określenie Sokratesa mianem *misodemos* wymaga uściślenia. Vlastos wyjaśnia, że podobnie jak termin *demmos* posiadał dwa odcienie znaczeniowe i odnosił się z jednej strony do ustroju państwowego, wyprzedzając pojawienie się nazwy *demokratia*, z drugiej zaś określał główną siłę rządzącą w tym ustroju, czyli lud, tak też analogicznie wyglądała sprawa ze znaczeniem nazwy *misodemos*. Człowiek postrzegany jako *misodemos* uważany był za niechętnie (wręcz wrogo) nastawionego wobec ustroju demokratycznego, a także za podziwiającego 'pogardliwą wrogość' arystokracji w stosunku do rzesz zwyczajnych obywateli.

Vlastos podkreśla – i tu musimy mu przyznać bez sprzeciwu rację – że pierwsze z twierdzeń (T-1) nie budzi żadnych wątpliwości i jest dzisiaj powszechnie przez znawców przedmiotu akceptowane, niezależnie od wniosków, jakie się na jego podstawie wyciąga. Wynika to z dostępności licznych świadectw z IV wieku p.n.e., potwierdzających taką opinię o Sokratesie⁴.

Skoncentrujemy się tedy na zaprezentowaniu argumentacji Vlastosa na rzecz twierdzenia drugiego. Podstawowym tekstem, do którego się on odwołuje, jest znana rozmowa Sokratesa z upersonifikowanymi Prawami Ateńskimi z ostatniej części dialogu Platona *Kriton*⁵. Vlastos przyjmuje założenie – naszym zdaniem słuszne i również przyjmowane w dalszych częściach niniejszej pracy – że wypowiedzi Praw Ateńskich wyrażają poglądy Sokratesa⁶.

⁴ Vlastos odwołuje się przykładowo do Aeschinesa, *Against Timarchus* 173.

⁵ Vlastos koncentruje się na jej fragmencie: 51c4-53c8.

⁶ Vlastos pisze: „Since the latter are Socrates' mouthpiece – what they say is what he makes them say – the sentiments they impute to him must be his own. I shall, therefore, report them as such”, w pracy: G. Vlastos, *The Historical Sokrates...*, op.cit., s. 90-91.

Kluczowe znaczenie dla jego interpretacji mają następujące wypowiedzi Praw (oznaczymy je jako fragment pierwszy: F-1 itd.):

F-1. „Sokratesie, my mamy wielkie świadectwa na to, że *myśmy ci się podobały, i państwo*. Bo byś przecież nie był, więcej niż każdy inny Ateńczyk, w mieście przebywał, gdyby ci się nie było więcej niż innym podobało. Przecież nawet na uroczystość nigdyś z miasta nie chodził, chyba raz na Istmus, ani nigdzie indziej, chyba gdzieś na wojnę; nigdyś żadnej podróży nie odbywał, jak inni ludzie, i nie brała cię chętka poznania innych państw i innych praw, tylko *myśmy ci wystarczały i nasze państwo*”⁷.

F-2: „Tak bardzo *byłeś za nami* i godziłeś się być pod naszymi rządami obywatelem; zresztą i dzieci tutaj miałeś, jako iż *ci się to państwo podobało*”⁸.

F-2A: „So *intensely* did you prefer us and agree to conduct your civic life in accordance with us that, among other things, you had children in it (cf. the city), which shows that the city pleased you”⁹.

F-3: „Lecz ty *nie wolałeś* (*herou* = wybrałeś) ani Sparty i Krety, o których zawsze mówisz, że są *dobrze rządzone* (*eunomeisthai*), ani żadnego innego z miast greckich czy też barbarzyńskich; jeszcze mniej się z miasta ruszałeś niż kulawi, ślepi i inne kaleki; tak szczególnie ci się *państwo ateńskie podobało; i my, prawa tutejsze*, oczywiście. Bo komuż by się podobało państwo bez praw?”¹⁰

⁷ Platon, *Kriton* 52b, przeł. W. Witwicki (wszystkie polskie cytaty z *Kritona* prezentowane są w przekładzie W. Witwickiego).

⁸ Platon, *Kriton* 52c.

⁹ Platon, *Kriton* 52c w angielskim przekładzie G. Vlastosa, w: G. Vlastos, *The Historical Socrates...*, op.cit., s. 91.

¹⁰ Platon, *Kriton* 52e-53a. Przekład Witwickiego w pierwszej części zdania zmieniony w duchu Vlastosa, *The Historical Socrates...*,

F-4: „A ty sam jeśli pójdziesz, do któregoś z najbliższych miast, do Teb czy do Megary, tu i tam są dobre prawa i porządek [prawa są przestrzegane], to najpierw przyjdiesz tam jako wróg ich ustroju społecznego i kto tylko się tam troszczy o swoje państwo, będzie na ciebie patrzył spode łba jako na tego, co prawa wniwecz obraca...”¹¹

F-5: „krzywda Cię nie od nas, nie od Praw spotyka, lecz od ludzi”¹².

W wywodzie Vlastosa możemy wyróżnić dwa etapy argumentacyjne.

Po pierwsze, autor zapytuje, czy na podstawie powyższych wypowiedzi Praw w *Kritonie* możemy ustalić, co trzymało Sokratesa w Atenach i tak ściśle z nimi wiązało przez całe lata, że – dodajmy – opuszczał je tylko w wyjątkowych okolicznościach, na przykład po to, by bronić ich niepodległości w bitwach pod Potideą, Delion i Amfipolis? I sam udziela odpowiedzi, że *jedyną przyczyną, jaka jest wymieniana w przytoczonych fragmentach, są prawa ateńskie*. Według niego należy zwrócić uwagę na współwystępowanie w F-1, F-2 i F-3 zawsze wymienianych razem:

op.cit., s. 91, lecz także np. Richarda Krauta, *Socrates and the State*, Princeton University Press, Princeton 1984, s. 168. Vlastos: „But you did not prefer either Sparta or Crete, which you are always saying are well-governed, nor any other city, Greek or barbarian... So clear it is that you above other Athenians, the city and we the laws are exceedingly pleasing: for whom would a city please without the laws?”; także Gerasimos Santas w pracy *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Routledge & Kegan Paul, London 1979, s. 28, tłumaczy: „well and law-fully governed”.

¹¹ Platon, *Kriton* 53b.

¹² Platon, *Kriton* 34b/c.

praw ateńskich i *polis* ateńskiej (podkreślone w cytatach). Połączenie występuje tu aż czterokrotnie.

Dla jasności wywodu, musimy w tym miejscu uczynić krótką uwagę dotyczącą przekładu i wyjaśnić, że w powyższych cytatach Vlastos tłumaczy greckie *herou* oznaczające literalnie 'wybierać' (ang. *chose*) przez czasownik 'woleć', 'preferować' (ang. *prefer*), albowiem – jego zdaniem – takie znaczenie jednoznacznie wynika z kontekstu: w F-2A przymiotnik *intensely* może z sensem odnosić się tylko do preferencji, która może być silna, głęboka, a nie do aktu wyboru, którego w ten sposób się nie określa¹³.

Pierwszy etap argumentacji Vlastosa stanowi zatem poparta cytatami z *Kritona* ogólna konstatacja, że to prawa ateńskie były źródłem wyraźnej preferencji Sokratesa dla Aten w porównaniu z innymi *poleis* greckimi.

Na drugim etapie Vlastos przechodzi do uszczegółowienia uzyskanej odpowiedzi i zadaje pytanie, jakież to w szczególności prawa ateńskie były przez Sokratesa stawiane ponad prawami Sparty, Krety, Teb czy Megary? W obszarze prawa cywilnego i karnego różnice nie były wielkie, zwłaszcza jeżeli porównywać Ateny z posiadającą rozwiniętą ekonomię i rozbudowane kontakty handlowe Megarą. Przeto podstawowa różnica musiała leżeć gdzie indziej.

Zdaniem Vlastosa tym obszarem, na którym różnica pomiędzy Atenami a którąkolwiek z wymienionych czterech *poleis* natychmiast „rzucalaby się w oczy każdemu Grekowi” dokonującemu ich przeciwstawienia było prawo konstytucyjne.

Pomimo iż nigdzie w omawianym ustępie nie ma [*expressis verbis*] wzmianki ani o demokracji, ani o oligarchii,

¹³ Zob. G. Vlastos, *The Historical Socrates...*, op.cit., s. 91-92.

nie może być wątpliwości, że Sokratejska preferencja prawa ateńskiego jest wyrazem preferencji dla ateńskiego ustroju demokratycznego¹⁴.

Nie ma najmniejszych wątpliwości, kontynuuje Vlastos, że wszelkie uwagi Sokratesa, przedkładające Ateny ponad Spartę i pozostałe miasta, dotyczą kwestii ustroju tychże *poleis*, podobnie jak nie powinniśmy mieć – po uważnej lekturze – najmniejszych wątpliwości, że wszelkie uwagi Sokratesa przedkładające Spartę, Krete, Megarę i Teby ponad Ateny dotyczą kwestii przestrzegania ustanowionego prawa. Albowiem miasta te słynęły w całej Helladzie z poszanowania obowiązujących w nich praw.

Za podsumowanie drugiego etapu argumentacji Vlastosa mogą posłużyć jego słowa odnoszące się do postawy Filozofa:

[Sokrates] stawiał ultrademokratyczny ustrój niezdiscyplinowanych Ateńczyków ponad oligarchiczny ustrój zdyscyplinowanych Tebańczyków i Megaryjczyków oraz jeszcze bardziej niedemokratyczną konstytucję znacznie bardziej karnych Spartan i Kreteńczyków¹⁵.

Po zaprezentowaniu powyższych argumentów (I i II etap) Vlastos uznaje drugą tezę za udowodnioną.

Tym niemniej wskazuje również kierunek, w jakim musiałaby pójść krytyka jego poglądów, aby mogła podważyć zaprezentowane ustalenia. Takim skutecznym środkiem do wykazania ich ograniczonego zasięgu mogłoby być wskazanie przeciwstawnych poglądów głoszonych przez Sokratesa w którymkolwiek z wczesnych dialogów Platona. W tym kontekście Vlastos odnosi się do najczęściej wykorzystywanych dla prezentacji antydemokratycz-

¹⁴ Tamże, s. 92.

¹⁵ Tamże, s. 93.

nego charakteru poglądów Sokratesa odpowiednich fragmentów *Apologii* oraz *Gorgiasza*. Pisze Vlastos:

Pytanie brzmi, czy wkładając w usta Sokratesa w *Obrobie* i *Gorgiaszu* te gorzkie ataki na ateńskie życie polityczne, Platon podminowuje wiarygodność swych zapewnień w *Kritonie*, że Sokrates uważał ustroj Aten za 'exceedingly pleasing' dla siebie i preferował Ateny ponad wszelkie inne miasta greckie lub barbarzyńskie. Odpowiedź na pewno brzmi, że [Platon] tego nie czyni. Z pewnością nie ma tutaj sprzeczności¹⁶.

Jak podkreślaliśmy wcześniej, Vlastos interpretuje sokratejskie poszanowanie prawa ateńskiego jako poszanowanie ustroju. Powiada, że gdyby Sokrates porównywał Spartę i inne oligarchiczne *poleis* z Atenami biorąc pod uwagę przestrzeganie prawa, to z pewnością jego wybór nie mógłby paść na Ateny, ponieważ Filozof uważał, że prawo nie jest w nich przestrzegane. Skoro zaś preferuje Ateny, to czyni tak, ponieważ przedkłada demokratyczną formę rządów nad oligarchiczną.

Sokrates byłby źle przyjęty w Tebach i Megarze, ponieważ przybywałby tam jako 'ten, co prawa wniwec obraca'. Gdyby rzeczony fragment odnosił się nie do przestrzegania prawa – jak proponuje interpretować go Vlastos – lecz do prawa samego (jego zawartości – jak interpretują go np. E. M. Wood i N. Wood¹⁷), to wówczas Sokrates jako rzekomy zwolennik oligarchicznych praw powinien pomimo złamania demokratycznych praw Aten (a może nawet przede wszystkim dlatego, że odrzucił

¹⁶ Tamże, s. 95.

¹⁷ Ellen Meiksins Wood, Neal Wood, *Socrates and Democracy: A Reply to Gregory Vlastos*, w: William J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments*, vol. II: *Issues Arising from the Trial of Socrates*, Routledge, London 1996, s. 45-68.

niesprawiedliwe – z punktu widzenia oligarchy – prawa ateńskie) zostać dobrze przyjęty. Odwołując się do prostego logicznego rozumowania Vlastos wskazuje na prawdę oczywistą, wszakże tak często przez różnych interpretatorów przeoczoną, że

jeżeli jestem przekonany, że prawa miasta A są lepsze niż prawa miasta B, to pomimo to nie narażam się na zarzut braku spójności, gdy powiadam, że miasto B przestrzega swych praw bardziej sumiennie, niż miasto A. Wszystko jest w porządku z prawami miasta A, mogę wyjaśnić; wina leży po stronie ludzi, którzy ich nadużywają¹⁸.

*

Przejdziemy obecnie do porównania rozważań Vlastosa z poglądami zwolenników tezy o oligarchicznym charakterze poglądów Sokratesa.

Stosunek Sokratesa do demokracji i oligarchii oraz do przestrzegania prawa w obu ustrojach możemy przedstawić – w kontekście rozważań Vlastosa – za pomocą następującej tabeli:

Tabela 1. Sokratesa ocena treści prawa oraz jego przestrzegania w Atenach i Sparcie wg G. Vlastosa

	Ocena prawa	Ocena przestrzegania prawa
ATENY (demokracja)	+	-
SPARTA (oligarchia)	?	+

¹⁸ G. Vlastos, *The Historical Socrates...*, op.cit., s. 95.

Powyższa tabela pokazuje, że – po pierwsze – Sokrates generalnie uznaje prawo obowiązujące w Atenach za dobre. Pewne zastrzeżenia obywatela co do istniejącego prawa są zawsze dopuszczalne, o czym wspominają upersonifikowane Prawa Ateńskie w rozmowie z Sokratesem; wszakże o ile obywatel pragnąłby doprowadzić do ich ulepszenia, to powinien przekonywać (*peitho*), że należy tak uczynić. Powiadają bowiem Prawa: „Przecież my przedkładamy rzecz, a nie narzucamy nigdy rozkazów w sposób ordynarny; zawsze zostawiamy jedno z dwojga: albo nas przekonaj, albo rób”¹⁹. Sądzę, że sokratejska krytyka takich rozwiązań ustrojowych demokracji ateńskiej, jak losowanie urzędników i wynagradzanie obywateli za pełnienie funkcji publicznych – o której szerzej piszemy w dalszej części rozdziału – w pełni mieściła się w obszarze dyskusji zarysowanym przez Prawa Ateńskie.

Po drugie, Sokrates przede wszystkim nieustannie domagał się tego, by obywatele ateńscy przestrzegali ustanowionego prawa (*nomos*), zaś jego krytyka skierowana była przeciwko nadużywaniu przez nich *psephismata* tzn. uchwał, dekretów i rezolucji podejmowanych *ad hoc* w Zgromadzeniu Ludowym.

Po trzecie, w przedstawionej tabeli w miejscu przewidzianym dla sokratejskiej oceny prawa w Sparcie umieściliśmy znak zapytania, ponieważ – naszym zdaniem – nie można jednoznacznie stwierdzić, jaki był stosunek Sokratesa do treści prawa spartańskiego²⁰.

Nie ulega za to najmniejszej wątpliwości, że – po czwarte – Sokrates wielokrotnie wypowiadał się pozytywnie

¹⁹ Platon, *Kriton* 51e.

²⁰ Wydaje się, że Sokrates podzielałby często obecny w myśleniu Greków pogląd, że dobre mogą być zarówno prawa demokratyczne, jak i oligarchiczne, a w danej *polis* winny obowiązywać te prawa, które najbardziej odpowiadają wspólnocie zamieszkujących ją obywateli.

nie o przestrzeganiu własnych praw przez Spartan, jak również obywateli Teb, Megary czy Krety. Dla Sokratesa najistotniejsza była zatem praworządność panującego ustroju, zaś wybór najlepszej formy rządu pozostawiał każdej wspólnocie obywatelskiej otwarty.

Krytycy Vlastosa, jak wspominieli uprzednio E. M. Wood i N. Wood, inaczej interpretują poglądy Sokratesa. Ich wizję ilustruje następująca tabela:

Tabela 2. Sokratesa ocena treści prawa oraz jego przestrzegania w Atenach i Sparcie wg E. M. Wood i N. Wood

	Ocena prawa	Ocena przestrzegania prawa
ATENY (demokracja)	-	-
SPARTA (oligarchia)	+	+

Przyglądając się powyższej tabeli możemy dostrzec, po pierwsze, że ich zdaniem Sokrates nie tylko krytykował nieprzestrzeganie prawa w Atenach, lecz również treść praw ateńskich (autorzy podają przykład losowania urzędników). Na tej podstawie wyciągają wniosek – jak będziemy starali się dowieść w dalszej części rozdziału błędny, a zarazem równie w swym uogólnieniu nieuprawniony jak wniosek Vlastosa, że Sokrates był zwolennikiem demokracji ateńskiej w postaci jaką przybrała w II połowie V wieku p.n.e. – jakoby Filozof był przeciwnikiem demokracji jako takiej. Zasygnalizujemy w tym miejscu jedynie wstępnie, że konkluzja Wood’ów jest naszym zdaniem nieuprawniona, ponieważ z krytyki jed-

nego z rozwiązań ustrojowych nie wynika – bądź też w łagodniejszym sformułowaniu: nie koniecznie wynika – krytyka całego ustroju.

Po drugie, wymienieni autorzy uważają, że Sokrates nie tylko pochwałiał przestrzeganie prawa w Sparcie i innych oligarchicznych *poleis*, ale i same obowiązujące tam prawa. A tym samym był ich zdaniem zwolennikiem ustroju oligarchicznego.

Przedmiotem sporu pomiędzy przedstawicielami obu stanowisk jest, między innymi, przykład terminu *euno-meisthai*: według Vlastosa termin ten dotyczy – w kontekście tego fragmentu – przestrzegania prawa i nie odnosi się do jego treści, zaś według Woodów takie rozumowanie jest nieuprawnione, a znaczenie terminu jest rozciągnięte zarówno na przestrzeganie prawa, jak i stwierdzenie, że prawo jest dobre. Nie zamierzamy wdawać się w tym miejscu w filologiczne rozważania i spory, toteż zaznaczmy jedynie, iż naszym zdaniem – na gruncie filozoficznej argumentacji i logicznej spójności wywodów – tezy Vlastosa i ich uzasadnienie wydają się znacznie bardziej przekonujące niż poglądy jego adwersarzy, a w konsekwencji to one stanowią teoretyczny kontekst wywodów zaprezentowanych w dalszych częściach pracy.

II. Sokratejska krytyka demokracji ateńskiej

Sokrates a demokracja

Zwolennicy antydemokratycznej wizji Sokratesa mogliby przytoczyć kilka różnej wagi zarzutów, przeciwko tezie o demokratycznym charakterze jego poglądów.

Pierwszy – i co najdziwniejsze najbardziej powszechny mimo jego nikłej wartości teoretycznej – jest taki, że Sokrates był nauczycielem i przyjacielem Kritiasza, jednego z głównych oligarchów wsławionego krwawymi rządami podczas przewrotu oligarchicznego w Atenach. Tym samym jest on poniekąd odpowiedzialny za jego postępowanie, a ponadto fakt ten dowodzić ma jego sympatii dla oligarchii. Na tak sofistyczny zarzut odpowiedzieć można – w pełni świadomie – w równie sofistyczny sposób: a mianowicie, że do grona uczniów i przyjaciół Sokratesa należał także szeroko znany ze swych demokratycznych przekonań Chajrefont, na którego – jako dużo młodszego od Kritiasza – Sokrates mógł wywrzeć znacznie większy wpływ. Ponadto możemy wymienić za Ksenofontem wielu innych stałych słuchaczy Sokratesa, takich, jak np. Kriton, Chajrekrates, Hermogenes, Simmiasz, Kebes czy Fajdonas, a „żaden z nich ani w młodości, ani w późniejszym wieku nie uczynił nic złego, i nie był pociągany do odpowiedzialności przed sądem”²¹.

Wszakże dwie inne głoszone przez Sokratesa tezy krytyczne przytaczane są najczęściej, jako koronne argumenty na rzecz antydemokratycznego charakteru jego filozofowania. Mają one bardzo poważny charakter albowiem dotyczą Sokratejskiej krytyki dwóch fundamentalnych rozwiązań instytucjonalnych demokracji ateńskiej: losowania urzędników oraz wynagradzania obywateli za udział w rządzeniu i sądownictwie²². Bardzo często sta-

²¹ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* I-2,48.

²² Na temat losowania sędziów w demokracji ateńskiej zob. paragraf *Losowanie sędziów*, w: Mogens Herman Hansen, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa*, DIG, Warszawa 1999, s. 204-206; najlepszy materiał źródłowy stanowi Arystotelesa *Ustrój polityczny Aten*, przeł. L.Piotrowicz, BKF, PWN, Warszawa 1973, szukaj przez zamieszczony na końcu pracy indeks rzeczowy, takich haseł, jak: losowanie rady, losowanie sędziów i losowanie urzędników.

nowią one podstawę oskarżeń Sokratesa o antydemokracyzm, toteż przyjrzymy się im dokładniej.

II – A. Krytyka losowania urzędników

Już w najdawniejszej zachowanej w literaturze przedmiotu debacie nad najlepszą formą rządu, jaką odnajdujemy w *Dziejach* Herodota²³, główny zwolennik demokracji, Otanos, wymieniając cztery najważniejsze cechy ustroju demokratycznego: równość wszystkich obywateli wobec prawa (*isonomia*), losowanie urzędników, odpowiedzialność urzędników przed obywatelami i wspólne radzenie nad sprawami *polis*, podkreśla fundamentalną rolę losowania, jako procedury obsadzania urzędów w *polis*²⁴.

Nie ma pewności co do daty wprowadzenia zasady losowania urzędników, jako rozwiązania ustrojowego obowiązującego w demokracji ateńskiej. Wielu historyków utrzymuje, że losowanie zostało wprowadzone podczas reform przeprowadzonych w latach 487/486 p.n.e.²⁵ Nie ma wszakże żadnych wątpliwości, że w rozwiniętej demokracji ateńskiej z połowy V wieku p.n.e. losowanie

²³ Herodot, *Dzieje* III,80.

²⁴ Początki greckiej refleksji nad najlepszym ustrojem oraz wypowiedź Otanesa w „Debacie nad najlepszą formą rządu” w *Dziejach* Herodota wraz ze szczegółową analizą wymienionych przez niego czterech podstawowych cech demokracji, szerzej omawiam w artykule: Piotr W. Juchacz, *W poszukiwaniu najlepszej formy rządów*, w: R. Kozłowski, P. W. Juchacz (red.), *Przeszłość i przyszłość filozofii*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1999, s. 275-293.

²⁵ Wszelako na przykład Arystoteles w *Ustroju politycznym Aten* (VIII,1-2) oraz *Polityce* (1274a) twierdzi, że to Solon jako pierwszy wprowadził losowanie urzędników do ateńskiego prawodawstwa. O kontrowersjach dotyczących tego zagadnienia, zob. M. H. Hansen, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa*, DIG, Warszawa 1999, s. 64-66.

stosowano przy obsadzaniu większości stanowisk państwowych z wyjątkiem strategów i urzędników skarbowych. Dla zwolenników demokracji, było to naturalną konsekwencją równouprawnienia obywateli wobec prawa – zgodnie z zasadą *isonomii* – *niezależnie od posiadanego przez nich majątku*²⁶ (co miało jeszcze istotne znaczenie w oligarchii panującej w Atenach po reformach Solona) i uznania ich wzajemnej zastępowalności w życiu politycznym²⁷. Z drugiej strony jednak, nie wszystkie urzędy były obsadzane przez losowanie, a jedynie te, które nie wymagały specjalnych, wysokich kwalifikacji. Wąska grupa urzędników – przede wszystkim związanych z dowodzeniem armią i zarządzaniem skarbem państwa – była wybierana na pełnione stanowiska w głosowaniu²⁸. Potwierdzają to nawet znani greccy krytycy

²⁶ Zob. np. Tukidydes, *Wojna peloponeska* II,37; Perykles w *Epitafie* podając cechy charakterystyczne demokracji ateńskiej, powiada między innymi: „nikomu też, kto jest zdolny służyć ojczyźnie, ubóstwo [...] nie przeszkadza w osiągnięciu zaszczytów”.

²⁷ Zob. np. Jean-Pierre Vernant, *ródła myśli greckiej*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996. Vernant pisze, że „w ramach miasta-państwa więź człowieka z człowiekiem przybiera formę stosunku wzajemnego, odwracalnego, zastępującego stosunki hierarchicznego podlegania i panowania. Wszyscy, którzy należą do państwa, określają się jako *homoioi*, podobni, a następnie, bardziej abstrakcyjnie, jako *isoï*, równi. Mimo tego wszystkiego, co przeciwstawia ich sobie w rzeczywistości życia społecznego, *obywatele widzą się w polityce jako jednostki, które można nawzajem wymieniać w obrębie systemu*, którego rządzącym prawem jest równowaga, a normą – równość”, s. 75-76 (podkreślenie – P.W.J.).

²⁸ Szerzej zob. np. w: Martin Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, University of California Press, Berkeley 1986, s. 82; autor podkreśla między innymi, że „tylko te urzędy były obsadzane przez losowanie, których pełnienie wymagało wykonywania rutynowych obowiązków”.

ustroju demokratycznego, jak na przykład piszący w drugiej połowie V wieku p.n.e. Stary Oligarcha:

Zresztą do takich urzędów, których pomyślne sprawowanie przynosi ludowi jako całości bezpieczeństwo, natomiast nieudolne naraża go – lud nie rości sobie żadnych pretensji. Toteż nie uważają za wskazane, aby w wyniku losowania przypadły mu strategię i hipparchie. Zdają sobie bowiem sprawę, że większą korzyść przynosi im, jeśli sami nie będą sprawować tych urzędów, lecz dopuszczą, aby objęli je ludzie najbardziej kompetentni²⁹.

Sokrates Sophroniskou Alopekethen³⁰ był chyba najbardziej znanym krytykiem losowania urzędników. Rozpatrzmy najpierw zarzut dotyczący sokratejskiej krytyki tego rozwiązania ustrojowego demokracji ateńskiej. Wydaje się on na pozór niepodważalny, albowiem opiera się

²⁹ Stary Oligarcha [Pseudo-Ksenofont], *Ustrój polityczny Aten* I,3, przeł. M. Borowska i K. Holzman, w: Anna Mączakowa, *Wybór źródeł do dziejów starożytnej Grecji i Hellenizmu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1986, s. 185-196.

³⁰ Tak brzmi pełne imię i nazwisko Sokratesa: Sokrates syn Sofroniska z demu Alopeke; Ateńczycy nosili trójczłonowe nazwiska składające się z *onoma* (imię własne), *patronymikon* (imię ojca) i *demotikon* (nazwa demu do którego przynależeli). Taki sposób używania nazwisk wprowadzony został przez reformy Kleistenesa i był związany z dziedziczną przynależnością każdego obywatela ateńskiego do jednego ze stukilkudziesięciu demów na jakie podzielona została Attyka (odpowiedników dzisiejszych gmin lub dzielnic w dużych miastach, z tą różnicą, że my zmieniając miejsce zamieszkania zostajemy przypisani do nowej gminy); Jak pisze Arystoteles: „od tego czasu podają Ateńczycy przy swoim nazwisku nazwę demu, do którego należą”; szerzej zob. Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, 21,4-5; zob. także w: M. H. Hansen, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa*, op.cit., s. 107-108, s. 128.

na fakcie znajdującym swe potwierdzenie w pismach Arystotelesa i Ksenofonta. W II księdze *Retoryki* Arystoteles przekazuje nam, iż Sokrates

twierdząc, że urzędnicy państwowi nie powinni być wybierani w losowaniu mówił: 'W istocie rzeczy jest to tak, jak gdyby na zawodników wybierano ludzi losem, a nie tych, którzy są w stanie walczyć o zwycięstwo, lub gdyby należało wybierać na sternika okrętu nie tego, który potrafi sterować, lecz tego, na którego padnie los'³¹.

Podobnie Ksenofont we *Wspomnieniach o Sokratesie* relacjonując proces filozofa przypomina, że wypomniano mu krytykę instytucji losowania urzędników nawet w mo- wie oskarżycielskiej.

Ależ na boga – grzmiał oskarżyciel – Sokrates budził w swoich słuchaczach lekceważenie obowiązujących ustaw, twierdząc, że jest czystą głupotą ustanawiać naczelną władzę w państwie przez losowanie, chociaż nikt w świecie nie zgodziłby się korzystać z wybranego za pomocą bobu sternika, cieśli, flecisty czy każdego innego rękodzielnika, chociaż błędy popełnione w ich pracy wy- rządząją bez porównania mniej szkody, niż błędy ludzi postawionych u steru państwa³².

Na podstawie powyższych fragmentów formułuje się fałszywe przesłanki, że Sokrates krytykując jedno z podstawowych urządzeń ustroju demokratycznego tym samym przypuszczał atak na fundamentalną dla demokra-

³¹ Arystoteles, *Retoryka* 1393 b, przeł. H. Podbielski, BKF, PWN, Warszawa 1998.

³² Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I,2,9, przeł. L. Joachimowicz (tekst polskiego przekładu zmodyfikowałem z powodu oczywistego błędu tłumacza).

cji zasadę równości, i pochopnie wyciąga wnioszek, że był wrogiem demokracji.

Przyjrzyjmy się bliżej powyższemu zarzutowi, albowiem pozwoli to nam lepiej przedstawić poglądy Sokratesa na demokrację. Przyjmujemy za prawdziwe twierdzenie, że filozof krytykował wybory do Zgromadzenia Ludowego oraz na urzędy w państwie za pomocą losowania. Jednakże nie wynika z tych faktów, że był wrogiem równości obywateli, a tym samym demokracji, lecz że posiadał jedynie odmienną wizję ustroju demokratycznego.

Występując przeciw tej wizji demokracji, która w dużej części uosabiana była przez ówczesne Ateny Sokrates sprzeciwiał się niekompetencji rządzących i lekceważeniu elementarnego prawa obywatela demokratycznej *polis*, by być rządzonym przez wybranych i kompetentnych urzędników, którzy w swych rządach opierają się na prawie, a nie na kaprysach swej woli.

Tym niemniej należy zauważyć, że chociaż takie wymagania wobec demokratycznych wyborów są w pełni zrozumiałe dla współczesnych ludzi, to w V wieku p.n.e. mogły – przynajmniej z dwóch powodów – budzić opór przeciętnych obywateli Aten. Po pierwsze, wybieranie urzędników uważane było wówczas powszechnie za cechę ustroju arystokratycznego lub oligarchicznego, nawet jeżeli w ograniczonym zakresie funkcjonowało w obrębie demokracji ateńskiej. Po drugie, losowanie zapewniało nie tylko równość wszystkim obywatelom, ale także pozwalało im wierzyć, że bogowie opiekujący się *polis* czuwają nad jego przebiegiem, i tym samym właściwe osoby będą piastowały urzędy państwowe.

Oba powyższe przekonania odbijają się echem jeszcze w połowie IV wieku p.n.e. w ostatnim dziele Platona *Prawach*, w których konstruując zasady funkcjonowania idealnej *polis* Ateńczyk powiada:

Urzędy obsadzać się będzie częściowo drogą wyboru, częściowo przez losowanie łącząc demokratyczny i niedemokratyczny sposób postępowania, ażeby powiązać wszystkich wzajemną przyjaźnią w każdym okręgu kraju i w każdej dzielnicy miasta i zapewnić możliwie największą zgodę. Wybór kapłanów pozostawi się bogu, ażeby wypadł po jego myśli, i rozstrzygnięcie – będą bowiem wylosowywani – powierzy się boskiemu losowi³³.

W tym kontekście łatwiej zrozumieć, że dla niektórych obywateli poddawanie w wątpliwość losowania urzędników mogło stanowić podstawę błędnego mniemania na temat Sokratesa, że jest przeciwnikiem równości obywatelskiej oraz demokracji, a także niedowiarkiem nie mającym zaufania do boskiej opatrności czuwającej nad przebiegiem losowań.

Ponadto, należy zawsze pamiętać, że Sokrates krytykuje losowanie odnosząc się do pojęcia równości obywatelskiej, jako procedurę, która rzekomo jest najlepszą metodą selekcji urzędników spośród równych sobie obywateli (*isotes polites*). Pomimo, że – w zachowanych źródłach – nie rozważa on *explicite* losowania jako procedury, która najlepiej zabezpiecza uprawnienia ludu, zapobiega walkom i przeciwdziała korupcji³⁴, to na podstawie rozważań pro-

³³ Platon, *Prawa* 759b, przeł. M. Maykowska, PWN, BKF, Warszawa 1960.

³⁴ O znaczeniu tych walorów losowania dla demokratów pisze m.in. M. H. Hansen, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa*, op.cit., s. 96. Warto na marginesie zauważyć, że ważna i wpływowa praca Hansena nie jest bynajmniej przyjmowana bezkrytycznie; jedną z najciekawszych postaci polemizujących z nim jest Josiah Ober (Princeton University) autor takich książek, jak: *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of People* (1989), *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Crisis of Popular Rule*, czy też *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy*

wadzonych we wczesnych dialogach Platona, by wymienić na przykład rozmowę z Kalliklosem w trzeciej części *Gorgiasza*, możemy stwierdzić, że w preferowanej przez niego deliberatywnej demokracji nomokratycznej cele te mogłyby zostać osiągnięte bez uciekania się do losowania.

II – B. Krytyka wynagradzania obywateli za pełnienie urzędów państwowych

Najbardziej znana krytyczna wypowiedź Sokratesa na temat wynagradzania obywateli za pełnienie funkcji publicznych pochodzi z *Gorgiasza*. Zwracając się do Kalliklesa Sokrates powiada:

Co do mnie to słyszę, że Perykles uczynił Ateńczyków próżniakami, tchórzami, gadułami i chciwcami, przez wprowadzenie zapłaty za pełnienie publicznych funkcji³⁵.

Warto zauważyć, że jakkolwiek z jednej strony z całej wypowiedzi Sokratesa wynika, iż w pełni podziela tę opinię, to z drugiej z jego słów możemy wywnioskować, że Filozof nie tylko sam tak uważa, ale że jest to opinia wówczas wielu znana i przez pewną grupę obywateli podzielana, skoro powiada on, że słyszy także od innych takie wypowiedzi na temat Peryklesa. Ich echa dotrwały aż do czasów Plutarcha z Cheronei, który – powołując się na wcześniejsze źródła – pisze krytycznie na temat reform Peryklesa w jego żywocie i komentując wprowadzenie wynagrodzeń za służbę publiczną zwraca uwagę na negatywne następstwa tego posunięcia:

and Political Theory (1996). Szczegółowe informacje dotyczące rozbieżności pomiędzy nimi znajdzie czytelnik w artykule *The Nature of Athenian Democracy*, w ostatniej z wymienionych powyżej prac.

³⁵ Platon, *Gorgias* 515e, przeł. Paweł Siwek, BKF, PWN, Warszawa 1991.

W ten sposób skromny dotychczas i pracowity lud na skutek takiej polityki, właśnie w tych czasach uległ, jak piszą, demoralizacji, nauczył się zbytku i rozrzutności, bezkarności i zuchwalstwa³⁶.

Wprowadzenie wynagradzania obywateli za pełnienie funkcji publicznych przypisywane jest Peryklesowi, chociaż nie znamy dokładnie daty ustanowienia po raz pierwszy tego rozwiązania ustrojowego w demokracji ateńskiej. Zwykle kojarzy się je z demokratycznymi reformami Efiatesa i Peryklesa. Wszakże zdaniem J. W. Roberta każda data między rokiem 465 a 450 jest możliwa³⁷. Początkowo wprowadzono zapłatę za uczestnictwo w posiedzeniach sądów ludowych (*dikasteria*), stopniowo rozszerzano ten przywilej na inne urzędy, by w końcu wypłacać wynagrodzenie również za branie udziału w posiedzeniach Zgromadzenia Ludowego (*Ekklesia*)³⁸. Arystoteles nawiązując w *Polityce* do ustanowienia zasady płatności sędziów stwierdził, że „w ten sposób każdy z przywódców ludu (demagogów) posuwał się dalej w dążeniu do powiększenia znaczenia ludu aż do obecnej demokracji”³⁹. I musimy mu przyznać rację jeśli weźmiemy pod uwagę, że w Atenach IV wieku p.n.e. około 20.000 obywateli otrzymywało pensje od państwa, w tym m.in. 6000 sędziów, 500 członków Rady (*Bule*), 700 urzędników w kraju oraz 700 poza jego granicami, a ponadto obywate-

³⁶ Plutarch, *Perykles* 9, w: Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. M. Brożek, Ossolineum, Wrocław 1976.

³⁷ J. W. Roberts, *City of Sokrates. An introduction to Classical Athens*, Routledge & Kegan Paul, London 1984, s. 60.

³⁸ Ustalenie dokładnej daty do dzisiaj pozostaje sprawą dyskusyjną wśród naukowców.

³⁹ Arystoteles, *Polityka* 1274a.

le pełniący służbę wojskową⁴⁰. „Wszyscy ci ludzie byli utrzymywani ze skarbu państwa”⁴¹.

N. G. L. Hammond w *Dziejach Grecji* twierdzi⁴², że kierowane przez Peryklesa stronnictwo demokratyczne uznało wprowadzenie płac państwowych za wskazane z dwóch powodów: po pierwsze, miało to umożliwić ubogim obywatelom – na równi z dysponującymi czasem wolnym ich bardziej zamożnymi ziomkami – zasiadanie w sądach ludowych; po drugie, miała to być wygodna forma zasiłku dla wielu członków klasy najbiedniejszej. Według Hammonda skutkiem wprowadzenia tej reformy pozycja przywódców demokratycznych uległa wzmocnieniu, albowiem liczni sędziowie oraz inni urzędnicy wynagradzani za swe czynności, w naturalny sposób – broniąc swych interesów – stawali się klientami panującego ustroju.

Wielu dawnych i współczesnych krytyków tego rozwiązania ustrojowego wskazywało, że było ono możliwe dzięki imperialnej pozycji Aten i związanych z tym licznych danin i podatków nakładanych na uzależnione od nich miasta należące do Związku Morskiego oraz rozwiązań prawnych, zgodnie z którymi wszelkie spory i procesy w sprawach sprzymierzeńców musiały odbywać się w Atenach. Już Stary Oligarcha wskazywał w II połowie V wieku p.n.e., że lud ateński wynosi z tego liczne korzyści, z których najpierwszą była ta, że „pieniądze wpłacane w depozyt przed procesem wykorzystują na wynagrodzenie dla sędziów w ciągu roku”⁴³. W podob-

⁴⁰ Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten* 27,3-4; zob. również tamże: 62,2; 66,3; 68,2; 69,2.

⁴¹ Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten* 24,3.

⁴² N. G. L. Hammond, *Dzieje Grecji*, przeł. A. Świderkówna, PIW, Warszawa 1994, s. 365-366.

⁴³ Stary Oligarcha [Pseudo-Ksenofont], *Ustrój polityczny Aten* 1,16, op.cit.

nym duchu wypowiedali się także Tukidydes w starożytności, a w nowszych czasach na przykład M. I. Finley w znanej pracy *Democracy Ancient and Modern*⁴⁴. W najnowszych badaniach coraz częściej podważa się te opinie wskazując na fakt, że demokracja ateńska restytuowana po krótkim okresie rządów oligarchicznych nie tylko utrzymała płacenie za pełnienie funkcji publicznych, ale z czasem rozszerzyła je na kolejne urzędy (zdaniem niektórych uczonych to dopiero na przełomie V-IV wieku p.n.e. wprowadzono wynagrodzenie dla pierwszych 6000 uczestników posiedzeń Zgromadzenia Ludowego, czyli tzw. *ekklasiastikon*) co nie byłoby możliwe, gdyby to wpływy z danin i podatków od państw zależnych stanowiły główne źródło i finansowe zaplecze takiego rozwiązania ustrojowego⁴⁵.

Inny częstokroć podnoszony w przeszłości zarzut głosił, że to istnienie niewolnictwa umożliwiało szeroką partycypację w rządzeniu *polis* i niskie stosunkowo kwoty stanowiące wynagrodzenie za udział w Zgromadzeniu i pełnienie funkcji publicznych nie odgrywały tym samym przypisywanego im znaczenia. Jeden z najwybitniejszych współczesnych historyków antycznej Grecji Mogens Herman Hansen w pracy *The Athenian Assembly* neguje te opinie. Jego zdaniem posiedzenia *Ekklesia* trwały zwykle nie dłużej, niż połowę dnia, toteż „zapłata stanowiła pełną rekompensatę za stracone godziny pracy”⁴⁶.

⁴⁴ Moses I. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, New Brunswick, New Jersey 1973.

⁴⁵ Zob. J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens...*, op.cit.; David Stockton, *The Classical Athenian Democracy*, Oxford University Press, Oxford 1990.

⁴⁶ M. H. Hansen, *The Athenian Assembly*, Basil Blackwell, Oxford 1987, s. 47.

Nie zamierzamy dalej omawiać kolejnych problemów związanych z instytucją wynagradzania obywateli za pełnienie funkcji publicznych licznie podnoszonych przez współczesnych historyków. Wymieniliśmy dwa problemy związane z omawianym zagadnieniem, ponieważ są one po pierwsze, najbardziej znane, po drugie, poruszane były już w okresie funkcjonowania demokracji ateńskiej przez wspomnianych Starego Oligarchę i Tukidydesa, po trzecie wreszcie, albowiem stanowią doskonałe przeciwstawienie wobec podejścia prezentowanego przez Sokratesa.

Moim zdaniem, istota dokonywanej przez Sokratesa krytyki wynagradzania obywateli za pełnienie funkcji publicznych była odmiennego rodzaju i miała dwojaką postać:

1. po pierwsze, miała charakter paideutyczny; Sokrates uważał, że płacenie za pełnienie urzędów nie jest wychowawcze, ponieważ obywatel powinien czuć się zaszczyconym mogąc służyć państwu; toteż zasadniczym celem sokratejskiej krytyki nie jest zasada, zgodnie z którą wszyscy obywatele, niezależnie od zamożności, mają możliwość równego dostępu do działalności publicznej, ale środek jaki został do osiągnięcia tego celu przez Peryklesa wprowadzony, a którego skutki były jawnie negatywne. W wyniku wprowadzenia opłat za pełnienie urzędów państwowych *obywatele nie stali się lepszymi*, nie zaczęli także lepiej dbać o sprawę *polis*, a wręcz przeciwnie, na plan pierwszy wysunęło się sprawowanie urzędów dla otrzymywania dobrej zapłaty, zamiast dobrego urzędowania z rekompensatą za stracony czas w postaci zapłaty.

2. po drugie, dotyczyła ustroju, albowiem płacenie za urzędy wypaczało, zdaniem Sokratesa, istotę demokracji: ponieważ dążenie do częstych posiedzeń, wydłużanie

czasu ich trwania, szczegółowe rozpatrywanie każdej – nawet błażej – sprawy, doprowadzało zarazem do zawłaszczania i ograniczania przez Zgromadzenie Ludowe (*Ekklesia*) obowiązków Rady (*Boule*), co w konsekwencji prowadziło do woluntaryzmu rządzącego ludu, mogącego uchwalić i natychmiast wprowadzić w życie każde prawo.

Niewątpliwie, stanowisko Sokratesa nie jest antydemokratyczne, a wręcz rzecz można, iż zgoła przeciwnie. Potwierdzają to słowa Arystotelesa, który pisze w *Polityce*:

Z władz najbardziej duchowi demokratycznemu odpowiada Rada tam, gdzie nie płaci się wszystkim sutego wynagrodzenia. W takim wypadku bowiem [gdy się je płaci] i tej władzy odbierają znaczenie, gdyż lud dla dobrej zapłaty zagarnia dla siebie rozstrzygnięcia we wszelkich sprawach⁴⁷.

Jak widzimy w powyższym cytacie, zdaniem Arystotelesa, jakkolwiek płacenie za urzędy jest cechą charakterystyczną demokracji, to nie w jej najczystszej postaci, gdzie takiego rozwiązania być nie powinno.

Dostrzegamy tu interesującą zbieżność poglądów myślicieli greckich reprezentujących trzy epoki w rozwoju niepodległych Aten, Otanesa z I-szej połowy V wieku p.n.e.⁴⁸, Sokratesa z II połowy V wieku i Arystotelesa

⁴⁷ Arystoteles, *Polityka* 1317b. I w innym miejscu Arystoteles pisze o upadku znaczenia Rady wraz z wprowadzeniem płatności za urzędy: „Znaczenie rady upada jednak w takich demokracjach, gdzie lud sam na zgromadzeniach roztrząsa wszelkie sprawy. Dzieje się to zwykle wówczas, gdy za udział w zgromadzeniach ludowych dają uczestnikom pewne dostatek wynagrodzenie. Bo mając czas wolny, często się zbierają i wszystko sami roztrząsają”, Arystoteles, *Polityka* 1299b-1300a.

⁴⁸ Zob. przypis 23 i 24.

żyjącego w IV wieku. Pierwszy, reprezentujący poglądy z okresu, gdy wynagradzanie obywateli zostało wprowadzone, nawet nie wymienia tej instytucji jako cechy charakterystycznej demokracji, drugi istniejące już rozwiązanie krytykuje jako szkodliwe, trzeci uznając je za jedną z cech istniejącej demokracji ateńskiej⁴⁹ wskazuje na teoretyczną możliwość funkcjonowania demokracji bez niego. Instytucja wynagradzania za pełnienie urzędów publicznych, teoretycznie możliwa w demokracji V wieku faktycznie wszelako bez niej się obywającej, poprzez realne istnienie w demokracji, w której jest w teorii krytykowana, staje się w końcu praktycznie i teoretycznie tożsama z istotą demokracji, a w tle pozostaje jedynie teoretyczno-utopijne zastrzeżenie istnienia demokracji bez niej.

Podsumowując uwagi poświęcone sokratejskiej krytyce wynagradzania obywateli za pełnienie funkcji publicznych możemy powiedzieć, że podobnie jak w wypadku krytyki losowania urzędników, tak i w tym przypadku Sokrates krytykował jedno z urządzeń demokracji ateńskiej V wieku p.n.e., ale nie występował przeciwko demokracji jako takiej⁵⁰.

⁴⁹ Arystoteles pisze: „Dalszą cechą demokracji jest płacenie wynagrodzeń, i to najlepiej wszystkim, a więc za udział w zgromadzeniach ludowych i sądach, tudzież za piastowanie urzędów”, Arystoteles, *Polityka* 1317b.

⁵⁰ W *Gorgiaszu* – we fragmencie 516d – Sokrates wspomina Kimona i Temistoklesa, którzy zostali skazani przez sąd skorupkowy; jakkolwiek Sokrates nie krytykuje *explicite* tego rozwiązania prawnego demokracji ateńskiej, to ironiczny ton jego wypowiedzi („Czy ci, którymi rządził [Kimon], nie skazali go sądem skorupkowym, by nie słuchać jego głosu przez dziesięć lat?”) sugeruje, że mógł mieć do niego co najmniej dwuznaczne nastawienie. Wszakże uznaliśmy, że przywoływany fragment stanowi w ostateczności zbyt wątle i niejednoznaczne świadectwo, by mógł być podstawą tezy o kry-

III. Demokracja woluntarystyczna a demokracja nomokratyczna

W części pierwszej rozdziału zaprezentowaliśmy poglądy Gregory Vlastosa, według którego odnaleźć możemy liczne dowody prodemokratycznych przekonań Sokratesa. Zestawiliśmy je następnie z poglądami E. M. Wood i N. Wood, którzy uwypuklają krytyczne wobec ustroju demokratycznego wypowiedzi Sokratesa. Naszym zdaniem oba powyższe stanowiska są niezadowolające, albowiem ich proponenci koncentrując się na prezentacji argumentów wspierających ich tezy wyjściowe, nie poświęcają dość miejsca analizie kontrargumentów i nie wskazują żadnego zadowolającego rozwiązania problemu (co począć z przeczącymi ich tezom wypowiedziami Sokratesa), a tym samym *implicite* błędnie przypisują Sokratesowi brak spójności głoszonych poglądów.

W części drugiej wykazaliśmy, że głoszona przez Sokratesa krytyka losowania urzędników i płacenia obywatelom za pełnienie urzędów państwowych nie pozwala na sformułowanie uogólnienia, według którego można by Sokratesowi przypisać poglądy prooligarchiczne.

W części trzeciej chcielibyśmy zaproponować rozwiązanie problemu stanowiska Sokratesa wobec ustroju demokratycznego pozwalające uniknąć trudności, jakie dostrzeżliśmy analizując poglądy wymienionych wcześniej autorów.

*

tycznym stosunku Sokratesa do ostracyzmu i dlatego nie wprowadzamy tego zagadnienia do obecnych rozważań.

Szczegółowa lektura dialogów sokratejskich Platona stanowiących podstawę rekonstrukcji poglądów filozoficznych historycznego Sokratesa pozwala na postawienie tezy, że Sokrates rozróżniał dwa rodzaje demokracji.

Pierwszy typ, który proponujemy nazwać *demokracją woluntarystyczną*⁵¹ (od łac. *voluntarius* = zależny od woli), zasadniczo odpowiada ustrojowi demokracji ateńskiej po przeprowadzonych w roku 462 p.n.e. reformach Efiialtesa⁵² i Peryklesa praktycznie pozbawiających areopag wszelkich uprawnień politycznych⁵³, czyli pokrywa się z okresem życia i działalności Sokratesa w Atenach. Czas ten

⁵¹ Zarówno w niniejszych rozważaniach, jak i w uprzednio publikowanych artykułach stosuję określenie 'demokracja woluntarystyczna' podkreślające dominujące znaczenie zbiorowej woli obywateli w funkcjonowaniu demokracji ateńskiej okresu wojny peloponeskiej. Nazwa ta nawiązuje do potocznego rozumienia 'woli' – a nie jego koncepcji filozoficznych, które zostały wypracowane dopiero w filozofii postsokratejskiej – jako zdolności do podejmowania dowolnych czynności lub powstrzymywania się od nich. Na przykład Platon pisze w *Państwie* (557b) o obywatelach w demokracji: „Więc naprzód, to są ludzie wolni; pełno jest wolności w państwie i wolności słowa. Wolno w nim każdemu robić, co się komu podoba? – Tak mówią niby”. Oczywiście filozoficzne pojęcie 'woli' pojawia się dopiero w myśli średniowiecznej (np. w koncepcji wolnej woli Św. Augustyna), a w najpełniejszym wymiarze w filozofii nowożytnej. Wszakże warto pamiętać, że pewne prekursorskie sformułowania problemu można odnaleźć w rozważaniach Arystotelesa dotyczących pojęcia '*pro-airesis*'. Szerzej zob. Hannah Arendt, *Wola*, Czytelnik, Warszawa 1996 (na temat myśli greckiej i Arystotelesa, zob. rozdz. I).

⁵² Zob. Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten* 25,1-4.

⁵³ Na temat wcześniejszego ograniczenia roli areopagu przez Telesinosa w latach 487/6 p.n.e. poprzez wprowadzenie losowania jego członków, zob. Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten* 22,5.

możemy podzielić na dwa okresy: pierwszy to Złoty Okres demokracji ateńskiej pod rządami Peryklesa trwający od reform Efialtaesa po wybuch wojny peloponeskiej i śmierć Peryklesa w trakcie wielkiej zarazy jaka nawiedziła Ateny w roku 427 p.n.e. Drugi okres, to czas wojny peloponeskiej, aż do klęski Aten w roku 404 p.n.e. Demokrację ateńską w owym czasie charakteryzują tendencje demokratyzujące i wzrastająca rola *demosu* przejawiająca się najbardziej w praktyce rządzenia za pomocą uchwał (*psephismata*). Sprzyjało temu nie dość ostre rozróżnienie w ówczesnej praktyce politycznej pomiędzy *nomos* i *psephisma*, które dopiero w restaurowanej w 404 roku p.n.e. demokracji miało nabrać wyraźnego znaczenia. Sokrates krytykuje rozpowszechnioną podówczas w praktyce politycznej Aten *demokrację woluntarystyczną*, w której wyrażana na bieżąco za pomocą uchwał 'wola ludu', a nie obowiązujące prawo, miały rozstrzygający wpływ na podejmowane decyzje⁵⁴. Niebagatelną negatywną rolę w przyjęciu przez demokrację ateńską takiej postaci odegrali niejednokrotnie przez Sokratesa krytykowani – na przykład w *Gorgiaszu* – demagodzy, będący pochlebami ludu. Oczywiście w rzeczywistości politycznej demokracji ateńskiej V wieku p.n.e. częstokroć *psephismata* spełniały swoją pierwotnie nomokratyczną funkcję, uzupełniając i dopełniając istniejące *nomoi* w kwestiach przez prawa nie regulowanych. Wszakże wraz z rozwojem *akra demokratia* zaczęły one coraz częściej popadać w konflikt z tradycyjnymi prawami i zwyczajami, zdobywając coraz większe znaczenie i powoli zajmując miejsce ustanowionego i spi-

⁵⁴ Przyglądając się historii myśli politycznej możemy dostrzec nieprzerwanie obecne dążenie do odróżniania rządów opartych na prawie, od rządów opartych na woli ludu, grupy, czy tyrana.

sanego prawa, a w konsekwencji nadając demokracji ateńskiej woluntarystyczny charakter⁵⁵.

Zaprezentowanej powyżej formie demokracji Sokrates przeciwstawia wizję *demokracji nomokratycznej* [z gr. *nómos* = prawo, *kratéo* = panuję], gdzie rządy oparte są na poszanowaniu ustanowionego prawa⁵⁶. Środkiem do jej osiągnięcia miałyby być budowa nowej intersubiektywnej przestrzeni publicznego dyskursu obywatelskiego, dzięki któremu zwiększyłaby się rola prawa stanowionego, kreowanego w nieustającym procesie obywatelskiego dialogu na Ateńskiej *agorze*. Sokratesowi chodziło o wyeliminowanie z życia politycznego, po pierwsze namiętności, które często znajdowały wyraz w lekkomyślnie podejmowanych uchwałach, jak chociażby w trakcie głośnej sprawy Mityleny⁵⁷, zaś po drugie, bierności szerokich rzesz obywateli, którzy z jednej strony uczestniczyli w życiu politycznym w zakresie niepowtarzalnym w historii ludzkości, z drugiej byli zaledwie biernymi obserwatorami

⁵⁵ Oczywiście w tym miejscu rozważań pojawia się niemalże nieodparta pokusa, aby zaprezentować najbardziej dojrzały i pełny – w greckiej filozofii politycznej – opis demokracji określanej przez nas w niniejszej rozprawie mianem woluntarystycznej, jaki odnajdujemy w czwartej księdze *Polityki* Arystotelesa. Świadomie rezygnujemy w tym miejscu z tej pokusy, albowiem naszym celem jest nade wszystko zaprezentowanie *sokratejskiej* krytyki demokracji woluntarystycznej, zapewne wyrażonej – w porównaniu z Arystotelesem – w mniej dojrzałych i dopracowanych terminach, wszakże o kilkadziesiąt lat wcześniejszej i stanowiącej olbrzymi krok naprzód umożliwiający późniejsze dokonania. Arystotelejską prezentację demokracji woluntarystycznej omówimy krótko w dalszej części rozdziału.

⁵⁶ Arystoteles pisze w *Polityce*: „gdzie prawa nie rządzą, tam nie ma ustroju. Prawo bowiem musi panować nad wszystkim...”, 1292a4.

⁵⁷ Na temat sprawy Mityleny i decyzji podejmowanych przy tej okazji przez Zgromadzenie Ludowe piszę szerzej w rozdziale VI.

zmagają *rhetores*, w głosowaniu podejmującymi ostateczne decyzje. W ich aktywności politycznej brakowało elementów aktywnej deliberacji obywatelskiej opartej na trwałej podstawie intersubiektywnego dialogu obywatelskiego. Wzorzec takiej deliberacji i formę dialogu prezentował Sokrates w swoich rozmowach na ateńskiej *agorze*, w którym liczy się tylko siła rozumnej argumentacji, a nie forsowanie swojej racji. Albowiem według Sokratesa to w trakcie tej wspólnej dyskusji (*dialegesthai*) – podczas wzajemnego przekonywania się (*peitho*) – kształtuje się obywatelski *consensus*⁵⁸.

Po klęsce Aten w wojnie peloponeskiej i krótkim okresie rządów oligarchicznych nowo restaurowana demokracja przyjęła formę przynajmniej w części zbliżoną do obecnej w myśleniu Sokratesa wizji właściwego ustroju demokratycznego, który nazwalibyśmy powyżej nomokratycznym. Jedną z najważniejszych zmian polegała na kodyfikacji prawa i na wyraźnym rozróżnieniu *nomos* i *psephisma*. *Nomos* oznaczało prawo ogólne obowiązujące bezterminowo, a uchwalane było przez komisję ustawodawczą zwaną *nomothetai*. *Psephisma* oznaczało uchwałę podejmowaną przez Zgromadzenie Ludowe (*Ecclesia*) i „było zawsze postanowieniem o wyraźnie określonym zakresie i wyznaczonym okresie działania”⁵⁹. Hansen podkreśla, że nie jest znany w wieku czwartym żaden przypadek odejścia od tej reguły⁶⁰.

⁵⁸ Szerzej i w oparciu o cytaty przytoczone z wczesnych dialogów Platona piszę o wybranych cechach dialogu sokratejskiego oraz omawiam zagadnienie kreowania przez Sokratesa nowej przestrzeni dyskursu społecznego w rozdziale VII.

⁵⁹ M. H. Hansen, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa*, op.cit., s. 372.

⁶⁰ Tamże, s. 372; szczegółowe analizy dotyczące tego zagadnienia Hansen prezentuje w rozdziale 7.

Chociaż Sokrates nie wymienia *explicitie* tych dwóch form demokracji, bynajmniej nie oznacza to, że ich nie rozróżnia. Trzeba pamiętać, że proces rozpoznawania rzeczywistości i trud ujmowania jej w pojęcia teoretyczne trwał nieprzerwanie w całym okresie rozwoju filozofii greckiej, w tym i refleksji nad formami ustrojowymi. Już w debacie nad najlepszym ustrojem w *Dziejach* Herodota zarysowany jest wyraźny podział na trzy właściwe formy rządów i ich trzy formy zwyrodniałe, chociaż pojęcia takie, jak *aristokratia* i *demokratia* jeszcze wówczas nie funkcjonowały w języku Greków. Herodot zmuszony jest przedstawiać je w formie opisowej. I jakkolwiek późniejsza grecka myśl polityczna wypracowała pojęcie *aristokratia* (pojawia się ono w ostatnim ćwierćwieczu V wieku p.n.e.), to nie pojawiło się żadne pojęcie współwystępujące z nazwą *demokratia*, jako określenie jej zwyrodniałej lub właściwej formy⁶¹. W zaprezentowanej przez Herodota debacie możemy dostrzec – jeszcze nie w pełni uświadomiane, nie w pełni wyartykułowane, ale już dobrze widoczne – obecne w całej późniejszej greckiej filozofii politycznej odróżnienie ustrojów właściwych i zwyrodniałych. Rozważania te, zapewne znane Sokratesowi, stanowiły zaplecze jego własnych propozycji: surowej krytyki demokracji woluntarystycznej panującej w Atenach w V wieku p.n.e. i pochwały postulowanej demokracji nomokratycznej, opartej na zasadzie rządów ustanowionego prawa. Tym niemniej zarówno Sokrates, jak i jego uczeń Platon, odróżniają dwie formy demokracji.

⁶¹ Przykładem propozycji takich pojęć, które jednak nie pojawiły się wówczas, mogą być *demarchia* lub *ochlokratia*; nieco szerzej zob. P. W. Juchacz, *Demokracja bezpośrednia, demarchia, poliarchia*, w: T. Buksiński (red.), *Idee filozoficzne w polityce*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1998, s. 95-103, a zwłaszcza uwagi na stronach 100-101.

IV. Platon a demokracja

Zaproponowane przez nas rozróżnienie dwóch wizji demokracji w poglądach Sokratesa, znajduje swój odpowiednik w poglądach jego najwybitniejszego ucznia Platona. Mówiąc o rozważaniach ustrojowych Platona najczęściej przypomina się jego słynną koncepcję przemian ustrojowych zaprezentowaną w księgach ósmej i dziewiątej *Państwa*. Platon opisuje tam proces stopniowego coraz bardziej posuniętego rozkładu modelowego ustroju arystokratycznego, po którym kolejno następują ustroje coraz bardziej zwyrodniałe: timokracja, następnie oligarchia, dalej demokracja i w końcu tyrania.

Warto wszakże przypomnieć, że w *Polityku* Platon inaczej prezentuje to zagadnienie. W oparciu o bliskie Sokratesowi (ciekawym byłoby zastanowić się w tym kontekście nad przyczynami uczynienia głównym rozmówcą dialogu Sokratesa Młodszego, a nie po prostu Sokratesa) kryterium „rządzenia zgodnie z prawami i wbrew prawom”⁶².

Naszym zdaniem w słowach Platona w *Polityku*, w których dokonuje wyraźnego rozdziału dwóch form demokracji ze względu na rządy zgodne z prawem i rządy wbrew prawu, wyraźnie pobrzmiewają echa poglądów jego mistrza, Sokratesa. Powiada Platon:

przyjmijmy, że i demokracja bywa dwojaka [...]. Rządzenie zgodne z prawami i wbrew prawom to jest coś, co przysługiwać może i demokracji. [...] [Albowiem to] względ na prawo i na bezprawie dzieli każdy rodzaj ustroju na dwoje⁶³.

⁶² Platon, *Polityk* 302d, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1956.

⁶³ Platon, *Polityk* 302d/e.

Rozważania Platona w *Polityku* możemy przedstawić za pomocą następującej tabeli uwzględniającej dwa kryteria, na których oparty jest podział: kryterium ilościowe, tzn.: liczba osób sprawujących władzę, oraz kryterium jakościowe, tzn. rządzenie zgodne z „dobrymi prawami pisаныmi, które nazywamy ustawami”⁶⁴ lub wbrew prawu:

Liczba rządzących	Rządy zgodne z prawem	Rządy wbrew prawu
1. jedna osoba	królestwo	tyrania
2. grupa osób	arystokracja	oligarchia
3. większość obywateli	demokracja (nomokratyczna)	demokracja (woluntarystyczna)

W ten sposób otrzymujemy sześć form ustrojowych, ponieważ, jak pisze Platon, to

względ na prawo i bezprawie dzieli każdy rodzaj ustroju na dwoje⁶⁵.

Jak Platon ocenia demokrację na tle innych ustrojów? Otóż w porównaniu z innymi ustrojami rządy tłumu charakteryzuje słabość i niezdolność do jakiegokolwiek wielkiego dobra lub zła. Dzieje się tak, ponieważ w ustroju demokratycznym rządy są rozproszone pomiędzy wiele drobnych części spełniających różnorakie funkcje. Stanowi to, z jednej strony jej wadę, lecz z drugiej zaletę. Albowiem w okresach spokoju, ładu i panowania

⁶⁴ Platon, *Polityk* 302d/e.

⁶⁵ Platon, *Polityk* 302e.

porządku życie w takim ustroju jest – zdaniem Platona – nieznośne, a monarchia i arystokracja stanowią o wiele lepszą alternatywę. Wszakże w czasach zamętu, gdy we wszystkich ustrojach panują „nierząd i swawola, to nie ma, jak tylko żyć w demokracji”⁶⁶.

Jak widzimy zdecydowanie krytyczny stosunek Platona do demokracji zaprezentowany w *Państwie* uległ w późnym okresie jego twórczości znacznemu złagodzeniu, ponieważ dostrzegł on, że podobnie jak inne formy ustrojowe, tak i demokracja może przybierać formę właściwą i zwyrodniałą. W ten sposób Platon, pomimo nadal istniejących niemałych i znaczących odmienności, zbliżył się ponownie do poglądów swojego Mistrza i nauczyciela, które z takim kunsztem rekonstruował w pierwszym okresie swej twórczości filozoficznej.

Przypomnijmy, że przeciwstawienie istniejącej zwyrodniałej i pożądaney właściwej formy ustrojowej obecne jest także w wypowiedzi Sokratesa w I księdze *Państwa*, gdzie Filozof prezentuje i broni dwóch twierdzeń z zakresu filozofii politycznej: po pierwsze, że prawdziwy rządzący dba o interes rządzonych, a nie o swój własny, jak głosi jego adwersarz Trzymach; i po drugie, że gdyby istniała *polis* składająca się tylko z dobrych ludzi, to za wszelką cenę każdy z nich pragnąłby uniknąć rządzenia, traktując to jako trudny obowiązek spełniany dla pożytku rządzonych⁶⁷, oraz w wielu innych miejscach we wczesnych dialogach Platona, w których poddaje krytyce różne aspekty życia demokracji ateńskiej i wskazuje na pożądane kierunki jej udoskonalenia.

Sokrates nie pozostawił nam koherentnej i całościowej koncepcji form ustrojowych. Jego rozważania skupiły się

⁶⁶ Platon, *Polityk* 303b.

⁶⁷ Zob. Platon, *Państwo* 347d.

na demokracji i znajdowały swój wyraz nie w pismach, lecz czynach. Filozofowanie Sokratesa przyjmuje bowiem formę ciągłej dyskusji z obywatelami i w równym stopniu przejawia się w wypowiedzanych słowach, jak w postępowaniu. Sokrates należy bowiem do tej nielicznej w dziejach grupy filozofów i moralistów, których życie jest świadectwem i przejawem ich myśli.

Częstokroć współcześnie zapominamy o takim wzorcu uprawiania filozofii, albowiem „dzisiaj uznaje się za nieistotne życie prywatne czy publiczne jakiegoś filozofa; ważne jest natomiast to, co wykląda, a przede wszystkim, co pisze. Nauka i filozofia mają swą realność jakby poza konkretnym podmiotem twórczości w tym zakresie”⁶⁸. W konsekwencji otrzymujemy rekonstrukcje poglądów danego myśliciela oderwane od analizy stanowiącego ich konstytutywny element jego postępowania i postawy życiowej. Dla Greków obie sfery funkcjonowania filozofa były równie ważne, a w konsekwencji – jak pisze M. Wesoły –

postać filozofa była rozpoznawalna nie tylko po tym, co ktoś głosi i jak o tym przekonuje, lecz także po tym, jak ten ktoś postępował, zachowywał się, odżywił i ubierał⁶⁹.

Sokrates bez wątpienia był tym, który wzorzec ten wyniósł na piedestał osiągalny dla bardzo niewielu jednostek w historii ludzkości: tych, którzy również byli gotowi przypłacić życiem wierność swoim poglądom.

⁶⁸ Marian Wesoły, *Czym była i jest filozofia grecka?*, w: R. Kozłowski, P.W. Juchacz (red.), *Przeszłość i przyszłość filozofii*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 1999, s. 22.

⁶⁹ Tamże, s. 22.

V. Arystoteleska wizja demokracji woluntarystycznej

Ważnego argumentu, wspierającego zaproponowane przez nas rozróżnienie w poglądach Sokratesa dwóch rodzajów demokracji, dostarcza Arystoteles, który w IV księdze *Polityki* wymienia cztery rodzaje ustroju demokratycznego⁷⁰, w tym ten typ demokracji, który został przez nas w niniejszej rozprawie określony mianem woluntarystycznej. Jej podstawową cechą charakterystyczną jest fakt, że

panem jest lud, a nie prawo. Bywa to wówczas, gdy rolę rozstrzygającą grają każdorazowe uchwały, a nie prawo⁷¹.

Jakie są podstawowe przyczyny takiego stanu rzeczy? Otóż Arystoteles główną winą obarcza demagogów, którzy zwracając się w każdej sprawie do *demosu* sprawiają, że rządzą uchwały, a nie prawa. W takiej sytuacji zręczny mówca potrafi wpływać, a nawet kierować opinią decydującego o wszystkim ludu, uzyskując olbrzymie wpływy w *polis*. Lud w takiej demokracji zajmuje stanowisko monarchy, jako – jak pisze Arystoteles – „jednostka zbiorowa, bo panuje tu ogół: nie każdy z osobna, ale wszyscy razem, wzięci jako całość”⁷². Okazując swą monarchiczną władzę lud nie kieruje się prawem, lecz – analogicznie do rozporządzeń tyrańcy – wydaje uchwały, za pomocą któ-

⁷⁰ Jakkolwiek Arystoteles w księdze czwartej *Polityki* we fragmencie 1291b – 1292a mówi o pięciu rodzajach demokracji, to w innych miejscach tegoż dzieła, omawiając je bardziej szczegółowo, wymienia już tylko cztery jej odmiany; zob. 1292b–1293a oraz 1318b–1319b.

⁷¹ Arystoteles, *Polityka* 1292a.

⁷² Arystoteles, *Polityka* 1292a.

rych rządzi państwem. Zaś demagog pełni przy nim rolę pochlebcy.

Opisywany rodzaj demokracji pojawił się, zdaniem Arystotelesa, najpóźniej z wszystkich jej form, albowiem musiały zaistnieć najpierw pewne warunki umożliwiające jej powstanie. Na podstawie rozważań w *Ustroju politycznym Aten* możemy wywnioskować, że zdaniem Arystotelesa demokracja woluntarystyczna powstała w roku 462 p.n.e. po reformach Efiatesa i Peryklesa, a trwała do roku 411 p.n.e., czyli przewrotu Czterystu oligarchów. Warto zauważyć, że okres ten zasadniczo odpowiada sokratejskiej krytyce demokracji znajdującej się pod rządami Peryklesa i jego następców.

Niektórzy historycy – jak na przykład James Day i Mortimer Chambers w interesującej pracy *Aristotle's History of Athenian Democracy*⁷³ – zarzucają Arystotelesowi, że na wskazane przez niego pięćdziesięciolecie składają się właściwie dwa okresy: lata rządów Peryklesa, kiedy to jego dominująca pozycja w *polis* zapewniała stabilność rządów oraz lata 429-411, gdy po jego śmierci demagogdy tacy, jak na przykład Kleon, zdobyli decydujący głos w polityce ateńskiej, czyniąc z osobistej żądzy władzy oraz z pochlebstwa wobec *demosu* i zaspokajania jego zachcianek naczelne zasady swego postępowania. Według Daya i Mortimera, to tylko ten drugi okres czasu można bez wahania określić mianem demokracji radykalnej, którą jako czwartą, najpóźniejszą formę ustroju demokratycznego opisuje Arystoteles. W kontekście znanej z *Gorgiasza* sokratejskiej krytyki Peryklesa wydaje się, że zarzuty Daya i Mortimera nie są w pełni uzasadnione: z jednej strony

⁷³ James Day, Mortimer Chambers, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, University of California Press, Berkeley 1962, s. 134 i nast.

należy się zgodzić z faktem, że demokracja ateńska po śmierci Peryklesa uległa dalszej radykalizacji i deprawacji (choć zmiany te, jak słusznie zauważają wspomniani autorzy, miały miejsce *de facto*, a nie *de jure*), z drugiej wszakże trzeba podkreślić, iż jej istota nie uległa zmianie, a jedynie jego następcy byli – jak powiada Sokrates w *Gorgiaszu* – gorszymi posługaczami państwa i *demosu* nim rządzącego.

Wróćmy jednak do arystotelejskiego opisu warunków powstania demokracji woluntarystycznej. Arystoteles wymienia trzy podstawowe zmiany umożliwiające powstanie takiej formy ustrojowej: po pierwsze, wzrost terytorialny państwa, po drugie wzrost dochodów, po trzecie przewagę w *polis* zdobywa pospólstwo, w konsekwencji czego wszyscy obywatele uzyskują prawo do udziału w rządach. Wprowadzenie zasady wynagradzania za pełnienie funkcji publicznych sprawia, że najniższe warstwy

uczestniczą w nich rzeczywiście, biorąc udział w życiu publicznym, gdyż i ubodzy mogą sobie pozwolić na potrzebny do tego czas wolny [...]. [Co więcej], pospólstwo takie najwięcej ma czasu wolnego. Nie zaprzęta ich bowiem bynajmniej troska o własne sprawy, która zajmuje jednak bogatych, tak że często nie biorą udziału w zgromadzeniach ludowych lub w sądach. Dlatego masa ubogich dźwierży najwyższą władzę w państwie, nie prawa⁷⁴.

Arystoteles szczególnie mocno podkreśla, że powstanie skrajnej demokracji związane jest z działaniami podejmowanymi przez demagogów zmierzającymi do zwiększenia liczby obywateli, poprzez rozciągnięcie prawa do obywatelstwa na „jak najszerszą liczbę ludzi, i to nie tylko ze ślubnych związków, ale i z nieslubnych, jako też tych,

⁷⁴ Arystoteles, *Polityka* 1293a.

którzy mogą się wykazać obywatelskim pochodzeniem tylko z jednej strony, a mianowicie tylko po ojcu lub tylko po matce”⁷⁵. Według niego takie działania są usprawiedliwione tylko w ograniczonych ramach, albowiem

powinno się tylko tylu obywateli obierać, ilu potrzeba, by lud przewyższył liczebnie ludzi możnych i średniego stanu, a poza to już się nie należy posuwać. Jeśli się bowiem miarę przekroczy, powstaje zamęt w państwie...⁷⁶

Demokracji tego typu, w której wszyscy obywatele mają udział w rządach, niełatwo przychodzi się utrzymać, zwłaszcza, gdy prawa i obyczaje nie stanowią w niej silnego oparcia. Jednym ze sposobów utrzymania takiego ustroju zalecanych przez Arystotelesa jest „pozostawienie swobody urządzania sobie życia, jak się komu podoba [...], [albowiem] masom miłsze jest życie nieskrępowane, aniżeli w karby ujęte”⁷⁷.

VI. Świadcstwa historyczne prodemokratycznych przekonań Sokratesa

Sądzę, że zaproponowane przeze mnie w części III rozwiązanie, problemu pozornego braku spójności w wypowiedziach Sokratesa, zgodnie z którym przypisujemy Sokratesowi dwie wizje demokracji, krytykowaną i zwalczaną demokrację woluntarystyczną odpowiadającą realnie istniejącej demokracji ateńskiej V wieku p.n.e. oraz postulowaną jako wzór (i częściowo wprowadzoną w czyn

⁷⁵ Arystoteles, *Polityka* 1319b.

⁷⁶ Arystoteles, *Polityka* 1319b.

⁷⁷ Arystoteles, *Polityka* 1319b.

już po śmierci Sokratesa w IV wieku p.n.e.) demokrację nomokratyczną, pozwala uniknąć trudności na jakie napotyka ją zwolennicy skrajnych stanowisk, czyli zarówno ci, którzy próbują bronić demokracji Sokratesa bagatelizując ją – przecież historycznie potwierdzone – antydemokratyczne wypowiedzi, jak i ci, którzy wyolbrzymiają ich znaczenie lekceważąc całość na wskroś demokratyczny charakter filozofowania Sokratesa.

Powtórzmy więc raz jeszcze, iż naszym zdaniem wprowadzenie rozróżnienia dwóch typów demokracji pozwala tych trudności uniknąć, albowiem sokratejska krytyka takich rozwiązań instytucjonalnych demokracji ateńskiej piątego wieku p.n.e. jak losowanie urzędników, płacenie za piastowanie urzędów państwowych czy nawet sceptycyzm wobec ostracyzmu, stanowi krytykę jednej z form ustroju demokratycznego, czyli demokracji woluntarystycznej. Nie stanowi zaś krytyki demokracji jako takiej, albowiem Sokrates jest zwolennikiem jej innej postaci, czyli demokracji nomokratycznej.

Omówiliśmy w części II sokratejską krytykę pewnych rozwiązań instytucjonalnych demokracji woluntarystycznej, obecnie zaprezentujemy argumenty – oparte na czynach Sokratesa potwierdzonych świadectwami historycznymi – na rzecz jego pronomokratycznych przekonań.

*

Rozpocznijmy od przypomnienia znanego faktu, że Sokrates całe życie spędził w Atenach, opuszczając je tylko po to, by – i to kolejny argument – wziąć udział w bitwach pod Potideą⁷⁸, Amfipolis i Delion, gdzie – jak wspomina

⁷⁸ Platon, *Charmides* 153a/c: „Chajrefont: Sokratesie, jakżeś ty cało wyszedł z bitwy? [...] S: No, tak jak widzisz. Ch: Tak, bo tu do-

w *Uczcie* Alkibiades – wykazał się męstwem i rozwagą⁷⁹. W bitwach tych narażał swe życie w obronie demokratycznych Aten.

Wszakże za najważniejsze świadectwo demokratyczno-nomokratycznych poglądów Sokratesa należy uznać Sokratejskie poszanowanie prawa. Liczne wzmianki na ten temat znajdujemy w zarówno w *Obronie*, jak i innych dialogach, my jednakże zajmiemy się wybranymi, najbardziej spektakularnymi przykładami:

- 1 – procesem arginuskim;
- 2 – sprawą Leona z Salaminy;
- 3 – zakazem nauczania wydanym Sokratesowi przez Trzydziestu Tyranów;
- 4 – Sokratesową odmową ucieczki z więzienia;

W *Apologii* argumentując przeciwko stawianym mu oskarżeniom Sokrates przytacza dwa przykłady swego bezwzględного posłuszeństwa prawom ateńskim, niezależnie od niebezpieczeństwa na jakie go takie postępowanie wystawiło.

Wielkie wam *świadectwa* podam na to: *nie słowa, ale to, co wy cenicie: czyny* – powiada Sokrates. – Posłuchajcie, co mi się przytrafiło, abyście wiedzieli, że ja bym przed nikim nie ustąpił wbrew słuszości ze strachu przed śmiercią: nie ustąpiłbym, choćbym i zginąć miał. Opowiem wam ciężkie i smutne historie, ale prawdziwe⁸⁰.

noszą, że bitwa była bardzo ciężka i że w niej poginęło dużo znajomych. S: To słusznie donoszą, to prawda. Ch: A tyś był w bitwie? S: Byłem. Ch: A to siadajże tu blisko i opowiadaj nam”.

⁷⁹ Platon, *Uczta* 219e–221c.

⁸⁰ Platon, *Obrona Sokratesa* 32a.

Sokrates przechodzi następnie do omówienia dwóch wydarzeń: skazania wodzów po bitwie arginuskiej oraz sprawy Leona z Salaminy. Co charakterystyczne i warte podkreślenia w pierwszym przypadku Sokrates sprzeciwia się próbom złamania prawa w ustroju demokratycznym, w drugim zaś tego samego rodzaju poczynaniom za czasów rządów oligarchicznych. Przyjrzymy się dokładnie zwłaszcza pierwszemu z wymienionych wydarzeń, albowiem jest to doskonała okazja zarówno do przedstawienia demokracji woluntarystycznej w bezpośrednim działaniu, jak i przyjrzenia się jednej z najbardziej spektakularnych prób walki z nią podjętych przez Sokratesa.

VI.1. Arginuzy – Sprawa wodzów

Jakkolwiek w roku 406 p.n.e. rozpętana dwadzieścia pięć lat wcześniej wojna peloponeska zbliżała się ku końcowi, a obie strony były wyczerpane długoletnimi zmaganiem, to zwycięstwo żadnej z nich nie było jeszcze przesądzone. Ateny znajdowały się w bardzo trudnej sytuacji, jednakże dysponowały wciąż jeszcze silną flotą. Wtedy też – w pobliżu Arginuz, grupy małych wysepek na morzu Egejskim położonych w cieśninie morskiej między wyspą Lesbos a wybrzeżem Azji Mniejszej – doszło pomiędzy zwaśnionymi stronami do największej w historii wojny peloponeskiej bitwy morskiej.

Według relacji Ksenofonta z *Historii Greckiej* Ateńczycy wraz ze sprzymierzeńcami wystawili sto pięćdziesiąt okrętów „posadziwszy na nie wszystkich mężczyzn, wolnych i niewolników”⁸¹; warto podkreślić – albowiem za-

⁸¹ Ksenofont, *Historia Grecka*, ks. I, rozdz. 6, § 24; Ossolineum, Wrocław 1959.

pewne miało to duży wpływ na dalsze wypadki – iż jako wioślarze zasiedli ochotniczo, obok metojków (obcokrajowców zamieszkujących w Atenach, którym obiecano w zamian obywatelstwo) i niewolników (co było wielką rzadkością, a którym obiecano wyzwolenie), przedstawiciele najznamienitszych rodzin Ateńskich. Lacedemończycy ze sprzymierzeńcami przyплыли na stu dwudziestu okrętach pod wodzą Kallikratidasa.

Po zaciętej walce Ateńczycy odnieśli wspaniałe zwycięstwo rozbijając zgrupowanie wroga i zatapiając około siedemdziesięciu okrętów, sami zaś tracąc dwadzieścia pięć. Zaraz po bitwie stratedzy ateńscy postanowili sami ruszyć dalej za wrogiem, zaś rozkazali dwóm dowódcom Teramenesowi i Trasybulosowi, by z blisko pięćdziesięcioma okrętami ruszyli ku tonącym trójrzędowcom i ich załogom. Niestety rozkazy dowódców nie zostały wypełnione, mimo iż „wymienieni chcieli to uczynić, lecz przeszkodził im wiatr, który wzmógłszy się przeszedł w burzę”⁸² i uniemożliwił dopłynięcie do celu. Tym samym śmierć poniosło około cztery tysiące ludzi, w tym wielu z najwyższych klas.

W Atenach wieść o tym wywołała wstrząs i sprawiła, iż ośmiu⁸³ strategów dowodzących bitwą zostało natychmiast

⁸² Ksenofont, *Historia Grecka*, I,6,35.

⁸³ W literaturze źródłowej nie ma zgodności co do ilości dowódców (*strategoí*) skazanych w procesie arginuskim. Ksenofont pisze w *Historii Greckiej* – w najdawniejszym i najpełniejszym opisie wypadków – o ośmiu wodzach. Zgadza się z nim piszący w I wieku p.n.e. Diodor Sycylijski. Jednakże świadectwa Platona i Arystotelesa – podobnie jak późniejsze źródła w postaci Pseudo-Platońskiego *Aksiochosa* czy Diogenesa Laertiosa – mówią o dziesięciu wodzach.

Z jednej strony wiadomo, że od czasu reform Kleisthenesa corocznie w Atenach wybierano 10 strategów, po jednym z każdej *fyly*; z drugiej strony wiemy iż dwóch strategów: Konon i Archestratos nie

pozbawionych dowództwa. Dwóch z nich przeczuwając niebezpieczeństwo nie wróciło do Aten, zaś sześcioro (m.in. ostatni żyjący syn Peryklesa) zostało po powrocie – po wstępnych przesłuchaniach przez Radę (*boule*) – postawionych przed oblicze Zgromadzenia Ludowego (*ekklesia*)⁸⁴. Do dzisiaj nie ma ostatecznej zgody co do tego, czy zostali oni oskarżeni z przyczyn religijnych (niepogrzebanie ciał poległych; za tą wersją przemawia m.in. świadectwo Platona), czy też wojskowych (błąd w sztuce wojennej: nie ratowanie rozbitków; co sugeruje Ksenofont). Jednakże nie pomogły im wyjaśnienia i świadkowie potwierdzający, iż przyczyną uniemożliwiającą pomoc była ogromna burza. Żal po śmierci zabitych i emocje podsycane przez część przeciwników strategów doprowadziły do zgłoszenia wniosku sprzecznego z prawem (*grafe paranomon*), który był potrójnie nielegalny⁸⁵, albowiem zaproponowano: po pierwsze, żeby Zgromadzenie głosowało według fyla, a nie – jak to było w zwyczaju – jako całość; po drugie, aby głosowanie było jawne, a powinno być w sprawach gardłowych tajne; i po trzecie, by nie sądzono każdego z wodzów osobno, lecz wszystkich razem. Nieliczni – jak na przykład Euryptolemos – natychmiast zaprotes-

mogło być sądzonych w procesie, pierwszy ponieważ nie brał udziału w bitwie, drugi zaś gdyż wówczas już nie żył. Wydaje się tym samym, że relacja Ksenofonta – żołnierza, wodza i znawcy spraw wojskowych, dbałego o szczegółową relację – jest bardziej precyzyjna i wiarygodna, zaś Platon i Arystoteles wspominając jedynie o procesie przy okazji innych problemów odnosili się do zasady ustrojowej – wybierania dziesięciu strategów – i nie wnikali w szczegóły.

⁸⁴ Procedura, w której proces odbywa się przed obliczem całego Zgromadzenia Ludowego nazywana *eisangelia* stosowana była przy rozpatrywaniu spraw najważniejszych dla *polis*.

⁸⁵ Zwraca na to uwagę Józef Wolski w komentarzu na stronie 30 w *Historii Greckiej* Ksenofonta.

towali przeciwko temu wnioskowi⁸⁶ i – jak pisze Ksenofont –

niektórzy z ludu chwalili ich za to, większość jednak wydawała okrzyki, że *byłoby oburzające, gdyby ktoś nie pozwolił ludowi czynić, co mu się tylko podoba*⁸⁷.

Takie postępowanie, charakterystyczne dla demokracji woluntarystycznej, przyniosło oczekiwany skutek, albowiem pod naciskiem opinii tłumu

prytanowie, przestraszeni, wszyscy zgodzili się przeprowadzić głosowanie z wyjątkiem Sokratesa, syna Sofroniska. Ten zaś twierdził, że *on wszystko czynić będzie nie inaczej, jak tylko zgodnie z prawem*⁸⁸.

Sokrates, jakkolwiek był jedynym prytanem, który do końca sprzeciwiał się zgłoszonemu wnioskowi, zyskał poparcie w osobie wspomnianego już Euryptolemosa. Jednakże ich sprzeciw nie powstrzymał Zgromadzenia i kiedy

przez podniesienie rąk przeprowadzono ponowne głosowanie [...] skazano na śmierć wszystkich strategów, którzy w bitwie morskiej brali udział⁸⁹.

W platońskiej *Obronie*, opisując te wydarzenia, Sokrates powiada:

Wtedy ja jeden spomiędzy prytanów postawiłem się wam, że *niczego nie będę robił wbrew prawu*, i głosowałem prze-

⁸⁶ W świetle relacji Ksenofonta na temat teraz wspomnianego i następných przemówień Euryptolemosa nie ma racji Irena Krońska, gdy pisze: „że terror opinii publicznej musiał być rzeczywiście wielki, o tym świadczyłby fakt, że nikt z przyjaciół oskarżonych, nie miał odwagi zaskarżyć wniosku jako nielegalnego” (Sokrates, s. 49, MiL, Warszawa 1985), albowiem Euryptolemos – krewny Peryklesa Młodszego – uczynił to. Patrz: Ksenofont, *Historia Grecka* I-7,34.

⁸⁷ Ksenofont, *Historia Grecka* I-7,12.

⁸⁸ Ksenofont, *Historia Grecka* I-7,15-16.

⁸⁹ Ksenofont, *Historia grecka* I-7,34.

ciw uchwale, chociaż retory gotowe były mnie na miejscu 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 bezprawia uchwalacie, ze strachu przed więzieniem lub śmiercią⁹⁰.

Mimo że postępowanie Sokratesa nie zapobiegło skazaniu wodzów, to jednak odbiło się szerokim echem, zyskując mu zarówno szacunek, jak i przyczyniając zaciekle wrogów.

Potwierdzenie stanowiska Sokratesa podczas tych wydarzeń odnajdujemy i w innych źródłach; Ksenofont we *Wspomnieniach o Sokratesie* po przedstawieniu niezłomnej postawy Sokratesa tak charakteryzuje jego postępowanie:

Zależało mu bardziej na *dotrzymaniu przysięgi* (że będzie pełnić urząd zgodnie z obowiązującymi prawami) niż na przypodobaniu się ludowi *wbrew temu, co słuszne*, i na osobistym bezpieczeństwie wobec pogroźek wpływowych osobistości⁹¹.

W innym zaś miejscu dodaje, że Sokrates

powołując się na autorytet prawa tak zdecydowanie przeciwstawiał się natarczywym żądaniom ludu, jak nie potrafiłby chyba nikt inny⁹².

Do sprawy arginuskiej nawiązują także Platon w *Gorgiaszu*⁹³, Arystoteles w *Ustroju politycznym Aten*⁹⁴, Pseudo-

⁹⁰ Platon, *Obrona Sokratesa* 32b/c.

⁹¹ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* I,18.

⁹² Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* IV-3,2.

⁹³ Platon, *Gorgiasz* 473e/474a, Sokrates powiada ironicznie do Polosa: „ot, zeszłego roku los na mnie padł do Wielkiej Rady; kiedy służba przyszła na moją grupę i mnie wypadało zarządzić głosowanie, ośmieszyłem się i nie umiałem zarządzić głosowania”.

⁹⁴ Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten* 34,1.

Platon w *Aksjochosie*⁹⁵, a z pisarzy późnej starożytności między innymi Diogenes Laertios, który w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* przytacza postawę Sokratesa podczas tego procesu, jako jeden z „licznych dowodów [jego] siły charakteru i demokratycznych przekonań”⁹⁶.

Kończąc rozważania poświęcone sprawie arginuskiej warto przypomnieć jej epilog:

Niedługo potem Ateńczycy, zdjęci skruchą, przeprowadzili uchwałę, aby wszyscy, którzy lud swój oszukali, postawieni byli w stan oskarżenia⁹⁷.

Niestety myliłby się ktoś sądząc, iż w końcu demokracja ateńska naprawiła swój błąd. Po pierwsze, ponieważ skazanych na śmierć strategów nie było kim zastąpić i nieudolni dowódcy walnie przyczynili się do klęski Aten w końcowym okresie wojny peloponeskiej, po drugie zaś dlatego, że – a jakże to charakterystyczne dla demokracji woluntarystycznej, w której prawo traktowane jest instrumentalnie, więc i jego przestrzeganie jest rzeczą względną – „wszyscy podlegacze jeszcze przed wyrokiem uciekli”⁹⁸.

⁹⁵ Pseudo-Platon, *Aksjochos* 368d/369a, Sokrates powiada tam: „Gdzie niedawno tych dziesięciu wodzów, kiedy to właśnie ja nie poddałem wniosku pod głosowanie? Sądziłem bowiem, że nie jest szlachetnie brać odpowiedzialność za uchwałę otumanionego Zgromadzenia Ludowego. Jednakże poplecznicy Teramenesa i Kalliksenosa (oskarżycieli wodzów) podmówiwszy w dniu następnym podstawionych przewodniczących głosowali przez wyciągnięcie rąk za skazaniem tych mężów na śmierć bez wyroku sądowego”.

⁹⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* 2,24.

⁹⁷ Ksenofont, *Historia grecka* I-7,34.

⁹⁸ Ksenofont, *Historia grecka* I-7,35.

VI.2. Sprawa Leona z Salaminy

Drugim z wydarzeń, na które powołuje się Sokrates w *Obronie* jest wspomniana już wcześniej sprawa Leona z Salaminy⁹⁹. Lecz oddajmy na początek głos Sokratesowi:

A kiedy przyszła oligarchia¹⁰⁰, to znowu tych Trzydziestu posłało po mnie, żebym razem z czterema innymi przyszedł do nich, do okrągłego domu, i kazali mi dostawić z Salaminy 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 ! *a żeby 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, tamci czterej puścili się zaraz do Salaminy i dostawili Leona, a ja poszedłem prosto do domu. I pewnie bym był za to śmierć poniósł, gdyby się ów rząd w krótki czas potem nie był rozwiązał. I na to znajdziecie wielu świadków¹⁰¹.

Podjęcie przez Tyranów próby moralnej kompromitacji Sokratesa i uczynienia z niego współnika okrutnych rządów stanowi poniekąd dowód obawy, jaką Kritiasz i jego towarzysze mogli odczuwać wobec Sokratesa. Za-

⁹⁹ Leon z Salaminy – jeden z zamożniejszych obywateli ateńskich, umiarkowany demokrata, strateg w latach 412/411 p.n.e.; po klęsce Aten w wojnie peloponeskiej przeniósł się do Salaminy.

¹⁰⁰ Po klęsce Ateńczyków w wojnie peloponeskiej Sparta ustanowiła w Atenach rządy oligarchiczne (404 p.n.e.), władzę sprawowało Trzydziestu Tyranów z Kritiaszem na czele. Szerzej patrz np. w: N.G.L. Hammond, *Dzieje Grecji*, PIW, Warszawa 1994.

¹⁰¹ Platon, *Obrona Sokratesa* 32c/e.

równy podłość tyranów, jak i niezłomna postawa Sokratesa, mocno zapadły w pamięć jego uczniom.

W autobiograficznym *Liście VII* Platon wspominając ówczesne wydarzenia zwraca uwagę na ich trzy aspekty: po pierwsze, demaskuje niegodziwe intencje tyranów, którym „chodziło oczywiście o to, żeby zmusić Sokratesa do współdziałania z nimi czy zechce, czy też nie”¹⁰². Po drugie, wyraża podziw dla Mistrza, który „jednak nie posłuchał [rozkazu] i gotów był wszystko znieść raczej, niż stać się współnikiem ich niecznych czynów” i nazywa go w tym kontekście „najzaczniejszym człowiekiem ze wszystkich ludzi ówczesnych”. Po trzecie, podkreśla silny wpływ opisywanego wydarzenia na jego osobiste decyzje, gdy pisze „widząc to wszystko [...], nie mogłem opanować swego wstrętu i odsunąłem się od tego zła, które się wtedy działo. Niedługo potem runęła władza trzydziestu i cały ówczesny system rządów”¹⁰³.

Zanim wszakże to nastąpiło tyrani poddali Sokratesa kolejnej ciężkiej próbie, albowiem sprawa Leona z Salamiiny – stanowiąca przykład Sokratejskiego poszanowania prawa i sprzeciwu wobec arbitralności rządzących – jest tylko jednym z przykładów niechętnego stosunku tyranów do Sokratesa.

VI.3. „Tego tylko będziesz się musiał wystrzegać, Sokratesie...”

Zgoła inny charakter ma wydany Sokratesowi zakaz dyskusowania z młodzieżą. Wyborny dialog Filozofa

¹⁰² Platon, *List siódmy* 324d/e–325a, w: Platon, *Listy*, PWN, BKF, Warszawa 1987.

¹⁰³ Platon, *List siódmy* 324d/e–325a, w: Platon, *Listy*, op.cit.

z Kritiaszem i Chariklesem¹⁰⁴ przytacza w swych *Memorabiliach* Ksenofont¹⁰⁵. Jak się okazuje zakaz odnosi się nie tylko do wieku partnerów dysput Sokratesa („Unikaj zatem dyskusji z ludźmi w wieku poniżej trzydziestki – zawyrokował Charikles”¹⁰⁶), ale i przedmiotu rozmów.

Na przesiąknięcie Sokratejskich dyskusji myśleniem demokratycznym zwraca uwagę znajdujący je z dawnych czasów Kritiasz napominający Filozofa:

Tego tylko będziesz się musiał wystrzegać, Sokratesie, abyś raz wreszcie, przestał w kółko rozprawiać o szewcach, cieślach, kowalach, ponieważ, jak mi się zdaje, imiona tych rzemieślników aż do znudzenia powtarzają się w twoich dyskusjach¹⁰⁷.

Na tym nie kończy się jednak lista ograniczeń, jakie tyrani próbowali narzucić Sokratesowi, albowiem zostaje ona uzupełniona przez Charikleśa zakazem uderzającym w samą istotę sokratejskiego namysłu: nie będzie mu wolno

rozprawiać i o tym [...], co to jest sprawiedliwość, a co pobożność, i o innych tego rodzaju sprawach¹⁰⁸.

Wspólny namysł Sokratesa i jego rozmówców nad znaczeniem cnót, egalitarne wątki nieustannie w nim obecne, a także charyzmatyczny wpływ jaki wywierał na młodzież, zaiste musiał się wydawać tyranom równie groźny, jak knowania wydalonych z Aten demokratów. Stąd zapewne nie bez racji są słowa Sokratesa z końca przytoczo-

¹⁰⁴ Charikles – obok Kritiasza najbardziej wpływowy i groźny członek kolegium Trzydziestu tyranów.

¹⁰⁵ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* I-2,29-38.

¹⁰⁶ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* I-2,35.

¹⁰⁷ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* I-2,37.

¹⁰⁸ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* I-2,37.

nej wcześniej wypowiedzi, iż śmierć by poniósł „gdyby się ów rząd w krótki czas potem nie rozwiązał”¹⁰⁹.

VI.4. Umiłowanie Praw ojczystych

Konflikty z demokracją woluntarystyczną (proces arginuski) oraz oligarchią (sprawa Leona z Salaminy i wydanie zakazu nauczania) stanowią dwa przykłady czynnego przeciwstawiania się przez Sokratesa lekceważeniu praw ojczystych i godności obywatelskiej. Uzasadnienie teoretyczne tego rodzaju zachowania znajdujemy w *Kritonie*, gdzie w słynnym dialogu z upersonifikowanymi Prawami ateńskimi Sokrates odrzuca możliwość ucieczki z więzienia, gdyż byłoby to zgubą dla prawa, gdyby swym postępowaniem je podważył. Bardzo często wykazuje się na sprzeczność takiej argumentacji Sokratesa z tym co powiedział w *Apologii*, iż został skazany niesprawiedliwie. Jednakże sprzeczność ta jest pozorna. Sokrates w *Obronie* zarzuca niesprawiedliwe postępowanie sędziom. To oni pod wpływem emocji i bez głębszego namysłu skazali go na śmierć nadużywając prawa. Jak mówią upersonifikowane Prawa w *Kritonie*:

krzywda Cię nie od nas, nie od Praw spotyka, lecz od ludzi¹¹⁰.

Sokrates już podczas rozprawy podkreślał, że sędziowie powinni kierować się prawem (*nomos*), a nie własnym mniemaniem.

Przecież nie na to tutaj siedzi sędzia – mówił Sokrates – żeby w podarku rozdawał z łaski sprawiedliwość, tyl-

¹⁰⁹ Platon, *Obrona Sokratesa* 32e.

¹¹⁰ Platon, *Kriton* 34b/c.

ko żeby sądził. Przecież przysięgał nie na to, że będzie folgował temu, który mu się podoba, ale że będzie sądził według praw¹¹¹.

Sokrates przestrzega sędziów by wydali werdykt i wyrok zgodnie z sumieniem i sprawiedliwością (stosownie do tego, jak to odbywać się powinno w demokracji nomokratycznej), a nie na podstawie osobistej sympatii bądź antypatii do Sokratesa (jak to ma często miejsce w demokracji woluntarystycznej).

Pomimo nacisku uczniów i przyjaciół stanowisko Sokratesa nie uległo zmianie, zaś niedługo przed śmiercią powtarza w *Fedonie*, że dawno już byłby w Megarze czy między Beotami, gdyby w swoim postępowaniu kierował się mniemaniem (*doxa*) o tym, co dla niego najlepsze i, jak powiada,

gdybym ja sam nie uważał za rzecz sprawiedliwszą i piękniejszą, zamiast uciekać, poddać się państwu i ponieść karę, którą mi wymierzono¹¹².

Potwierdzenie zaprezentowanego powyżej pojmowania tego zagadnienia przez Sokratesa można znaleźć również w opisie demokracji woluntarystycznej panującej ówczesnie w Atenach, jaki otrzymujemy z ust Peryklesa Młodszego (syna Peryklesa), wodza straconego w słynnym procesie arginuskim, który przedstawia go w rozmowie z Sokratesem w *Memorabiliach* Ksenofonta:

Innymi słowy, twierdzisz [Sokratesie], że obywatele ateńscy daleko odeszli od fizycznej i duchowej doskonałości przodków. I rzeczywiście, gdzieżby dziś Ateńczycy, którzy poczynając od własnych ojców okazują starszym pogardę, mieli poszanowanie dla ludzi w podeszłym wieku,

¹¹¹ Platon, *Obrona Sokratesa* 35b/c.

¹¹² Platon, *Fedon* 98e-99a.

jak je mają Lacedemończycy? Gdzieżby jak tamci uprawiali ćwiczenia cielesne, oni, którzy nie tylko sami *nie dbają nawet o dobry stan zdrowia*, lecz także naśmiewają się z tych, którzy o to dbają? Gdzieżby, jak tamci, byli posłuszni swoim zwierzchnikom, oni, którzy nawet *przechwalają się, że gardzą wszelką zwierzchnością*? Albo, gdzieżby, jak tamci, potrafili żyć, w zgodzie, oni, którzy zamiast współdziałać i służyć sobie wzajemną pomocą, jedni drugich krzywdzą i zazdroszczą sobie, bardziej nawet niż wrogom? A już co jest najgorsze ze wszystkiego, *kłócą się z sobą na zebraniach zarówno prywatnych, jak i publicznych, i wytaczają sobie tysiące procesów*, ponieważ wolą w ten sposób jedni od drugich coś zyskać, niż sobie wzajemnie dopomóc. *Z mienia publicznego korzystają tak, jak gdyby było obcą własnością*, walczą o nie i cieszą się, jeśli mają potrzebną po temu siłę. Skutkiem czego krzewi się w państwie wszelkie zło i wszelka nieprawość, rodzi się wielka nienawiść i wrogość wśród obywateli. Z tego powodu, Sokratesie, ja osobiście zawsze się lękam, aby na państwo nie spadło jakie nieszczęście, zbyt wielkie, by je państwo mogło wytrzymać. – Aż tak źle, drogi Perykleisie, na pewno nie jest – odparł Sokrates – *Ateńczycy nie są dotknięci nieuleczalną chorobą*¹¹³.

W powyższym fragmencie łatwo możemy zauważyć, że Sokrates, dostrzega chorobę Ateńczyków, jaką jest lekceważenie istniejącego prawa zgadzając się tym samym z diagnozą Peryklesa Młodszego, wszakże nie podziela jego pesymizmu, co do możliwości jej uleczenia. Sokrates sądzi, że zmiana na lepsze jest możliwa, poprzez doskonalenie obywateli, a to odbywa się przez namawianie ich do dbania o duszę i rozwijanie w sobie cnót obywatel-

¹¹³ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 3,5,15-18.

skich, co sam swoim działaniem inspiruje i czego próbuje dokonać.

Postawę Filozofa właściwie ocenił Adam Krokiewicz, autor najlepszej w literaturze polskiej, a zarazem niezwykle uroczej książki poświęconej Sokratesowi dostrzegając, że

jedna z najgłębszych i najbardziej znamienitych cech Sokratesa, [to] jego szlachetny patriotyzm i szacunek dla demokratycznych praw ateńskich oraz ich etycznej intencji¹¹⁴.

*

Demokracja woluntarystyczna pokonała w swym mniemaniu Sokratesa, by wkrótce potem przyznać się do błędu. Wszakże ostateczne zwycięstwo odniósł Sokrates stając się wzorem patriotyzmu i posłuszeństwa prawom ojczystym przez kolejne wieki, wzorem niezwykle aktualnym dzisiaj, w czasach pogardy i lekceważenia prawa, w szczególności przez rządzących. Sokrates swoim postępowaniem dał nam przykład i moralne przesłanie mówiące, że to, czy żyjemy w demokracji nomokratycznej zależy w dużej mierze od naszego osobistego stosunku do prawa i niezłomności w potępianiu i przeciwstawianiu się wszelkim próbom jego naruszenia.

¹¹⁴ Adam Krokiewicz, *Sokrates*, PAX, Warszawa 1958, s. 15.

Rozdział V

Perswazja i przymus

Analiza filozoficzna I sceny *Politei* Platona

W pierwszej scenie (327a-328a) platońskiej *Politei* dostrzegamy przepiękne przeciwstawienie sokratejskiego sposobu filozofowania, jako *dia-logosu* opartego na przekonywaniu (*peitho*) – zagregowanej woli większości.

Sokrates wraca z Glaukonem z Pireusu, gdzie przebywali, aby pomodlić się do bliżej nie określonej w tekście bogini¹ i zobaczyć urządzone po raz pierwszy ku jej czci procesje, zarówno przygotowaną przez Ateńczyków, jak i Traków. Obie procesje zyskały równe uznanie w oczach Sokratesa. Podczas powrotu do Miasta zostali zauważeni

¹ Jakkolwiek w tekście nie pada imię bogini, to skądinąd wiemy, że chodzi o Bendis, tracką boginię księżycy, której kult został przejęty przez Ateńczyków; w porcie Pireus wystawiono jej świątynię zwaną *Bendidejon*. Grecy często utożsamiali Bendis z Artemidą, będącą grecką boginią księżycy, ale również opiekunką rodzących i młodzieży. Możemy przypuszczać, iż fakt, że to właśnie ze święta tej bogini wraca Sokrates z przyjacielem, ma symboliczne znaczenie, albowiem – jak zapowiada późniejszy skuteczny argument – będzie wielu młodych chłopców i będą rozmowy, w których mogą oni rodzić piękne myśli, a przecież młodzieży i narodzinom patronowała Artemida.

z daleka przez mieszkającego z ojcem w Pireusie Polemarcha, który natychmiast posłał chłopca, by ten pobiegł do nich i ich zatrzymał. Ten dogoniwszy Sokratesa chwytając go za płaszcz i dopiero wtedy powiada, że przybywa z prośbą Polemarcha, aby na niego poczekał. Już to pierwsze, jeszcze nie-osobiste, zetknięcie się Sokratesa z Polemarchem poprzez jego wysłannika, związane jest z użyciem przymusu: wszak chłopak najpierw zatrzymuje Sokratesa, chwytając go za płaszcz, a dopiero potem przekazuje prośbę Polemarcha. Czyn poprzedza komunikat werbalny. Filozof reaguje pytaniem o to, gdzie jest Polemarch, na co uzyskuje odpowiedź, że oto nadchodzi już z tyłu i ponowienie prośby by poczekał. Wszakże decyzję, że poczekać podejmie Glaukon, przy przyzwalającej bierności Sokratesa, która będzie charakteryzowała całe jego zachowanie podczas tej pierwszej sceny *Politei* i powtórzy się w jej kluczowych momentach jeszcze dwukrotnie.

Wkrótce nadchodzi Polemarch wraz z kilkoma przyjaciółmi i zwraca się do filozofa wprost, bez żadnych powitań:

P: Sokratesie, zdaje mi się, że się macie ku miastu; niby chcecie wracać.

S: Nieźle się domyślasz.

P: A Ty widzisz ilu nas jest?

S: Jakżeby nie?

P: No to musicie albo tych tutaj pokonać, albo zostaniecie na miejscu.

S: Noo, jeszcze jedna możliwość zostaje; może my was przekonamy, że trzeba nas puścić do domu.

P: A czyżbyście potrafili przekonać takich, co nie słuchają?

Glaukon: Żadną miarą.

P: Więc, że my nie będziemy słuchali, tego bądźcie pewni².

² Platon, *Państwo* 327c, w przekładzie W. Witwickiego.

Już w tym pierwszym *bezpośrednim* zetknięciu Polemarcha z Sokratesem napotykaemy przeciwstawienie siły wielu przekonywaniu filozofa. Według Straussa Polemarch jawi się tu jako demokrata³. Sądzę, że możemy mówić, iż Polemarch reprezentuje tu demokrację woluntarystyczną⁴: pragnie narzucić swoją wolę w imieniu całej grupy Filozofowi i jego przyjacielowi (Sokrates idzie z jednym partnerem, co może symbolizować fakt, że zawsze swoje rozmowy prowadził w postaci argumentacji elenktycznej jeden na jednego). Sokrates przeciwstawia mu dialogiczno-komunikacyjną wizję dochodzenia do konsensusu, w której *peithein* gra rolę kluczową. Polemarch jednak – znając już Sokratesa i jego sposób rozmawiania – zdaje sobie sprawę z warunków, jakie muszą być spełnione, by *dia-logos* mógł mieć miejsce. Jednym z nich jest oczywiście zaakceptowanie na początku samej formy dochodzenia do uzgodnień, zaś odrzucenie przez Polemarcha jakiegokolwiek dialogu, nie podejmowanie rozmowy i nie słuchanie argumentów, uniemożliwia przekonanie go i jego kompanów (warto zauważyć, że tym, który zgadza się, iż ‘żadną miarą’ nie da się przekonać takich, co nie słuchają, jest Glaukon, a nie Sokrates; czy oznacza to, że jest to tak oczywiste, iż Sokrates nie musi tego mówić, czy też, że So-

³ Leo Strauss zwraca uwagę, że przy lekturze I księgi *Państwa* pojawia się pokusa, by traktować nie tylko Polemarcha jako przykład demokracji, lecz aby rozciągnąć tę analogię i na pozostałych dwóch rozmówców Sokratesa i określić Kefalosa mianem oligarchy, zaś Trazymacha – wcieloną Niesprawiedliwość, czyli tyranem. Wszakże analogia ta zwłaszcza w przypadku tego ostatniego miałaby zdaniem Straussa pewne istotne słabości. Zob. szerzej Leo Strauss, *The City and Man*, The University of Chicago Press, Chicago 1964, s. 74.

⁴ Rozróżnienie na dwa typy demokracji: woluntarystyczną oraz nomokratyczną rozwijam w rozdziale czwartym.

krates by tak nie odpowiedział, ponieważ np. uważał, że samo rozpoczęcie rozmowy na dany temat zakłada niejako *implicite* możliwość przekonywania i konieczność słuchania argumentów adwersarza, to już pozostaje sprawą otwartą).

Rozmowa znajduje się przez moment w impasie. Milczenie Sokratesa – przyzwalające, kontestujące, lub pełne namysłu czy poddać się przemocy czy się Polemarchowi już teraz sprzeciwić, tego w tym momencie nie wiemy i możemy się jedynie domyślać – prowokuje do działania (zabrania głosu) towarzyszącego Polemarchowi brata Glaukona, Adejmanta. Ten wszakże odrzuca preferowany przez swego towarzysza (Polemarcha) przymus i zwraca się ku zaproponowanemu przez Sokratesa przekonywaniu. Jego argumenty mają jednak charakter nie tyle racjonalny, co estetyczny i emocjonalny. Adejmant odwołuje się do ciekawości Sokratesa i kusi filozofa wspaniałym widowiskiem jakie ma mieć miejsce wieczorem, kiedy to ścigając się na koniach jeźdźcy będą sobie podawali pochodnie. Informacja ta, nieznaną wcześniej Sokratesowi, prawdziwie go porusza, a zapowiedź nowych, nie znanych dotąd w Atenach atrakcji, prawdziwie intryguje. Ciekawość nowego, czyli to, co obok chęci poznania nowego obrządku i pomodlenia się do nowej bogini, zawiodło tego dnia Filozofa do Pireusu, po raz kolejny sprawia, że Sokrates objawia – w najdłuższej ze swoich wypowiedzi w całej rozważanej tu scenie – zainteresowanie tym, co ma nastąpić. Nie podejmuje wszakże jeszcze żadnej decyzji na temat tego, czy skorzystać z łączącego już teraz w sobie elementy przymusu (Polemarch) i przekonywania (Adejmant) zaproszenia do domu Kefalosa. Dostrzegając jego wahanie, Polemarch sam rezygnuje ze swej pierwotnej, zniewalającej wole Filozofa i jego przyjaciela, argumentacji i kontynuując przekonywujące wabienie podjęte przez Adejmanta, po pierwsze wspomina warte obejrzenia noc-

ne nabożeństwo (chęć pomodlenia się do nowej bogini była, jak pamiętamy, jednym z dwóch powodów udania się przez Sokratesa i Glaukona do Pireusu), po drugie zaś podkreśla, że spotkają tam wielu młodych ludzi, z którymi będzie można prowadzić rozmowy. Polemarch nie byłby wszakże sobą, gdyby swej wypowiedzi nie zakończył przywołując, chwilowo niejako zawieszoną tylko i odsuniętą na plan dalszy, samą możliwość zniewolenia Filozofa i jego przyjaciela, poprzez słowa: „Zostańcie koniecznie. Nie możecie zrobić inaczej!”⁵ Przymus i perswazja, perswazja i przymus, oto środki, które przeplatając się w wypowiedziach przedstawicieli Większości (*hoi polloi*) mają Sokratesa i Glaukona zniewolić i przekonać, przekonać i zniewolić do poddania się woli Wielu.

Wolność Sokratesa wystawiana jest na próbę: sprzeciwić się brutalnej przemocy, czy jej poddać; czy można postąpić zgodnie z własną wolą jeśli takie postępowanie będzie, niejako akcydentalnie, zgodne z tym jakie trzeba by podjąć poddając się nieuzasadnionej (wszak nie nieuzasadnialnej) w racjonalnej intersubiektywnej argumentacji woli większości? Sytuację ratuje Glaukon, który powiada, że „zdaje się, że trzeba zostać”, co Sokrates z właściwą sobie ironią komentuje, iż skoro się tak zdaje, to trzeba tak zrobić. Wszakże Glaukon nie wyjaśnia, które z przytoczonych wcześniej argumentów sprawiają, że tak – a nie inaczej – mu się zdaje: czy to wyścigi na koniach z pochodniami, czy też nocne nabożeństwo, czy wreszcie perspektywa ciekawych rozmów z młodymi ludźmi. A może żaden z nich, lecz zniewalające słowa Polemarcha? Zaistniała sytuacja pozwala obu stronom wyjść z twarzą: Sokrates i Glaukon mogą myśleć, że idą do domu Kefalosa przekonani racjonalnymi argumenta-

⁵ Platon, *Państwo* 328a.

mi, zaś Polemarch może sądzić, że skłonił ich do tego swoją groźbą użycia siły. Komentarz z ust Sokratesa do powyższej sytuacji odnajdziemy dopiero w dalszej części rozmowy, kiedy to dyskutując z Polemarchem naturę sprawiedliwości, Filozof wyraźnie podkreśli, że człowiek sprawiedliwy nigdy nikomu krzywdy nie czyni. Stąd możemy wnosić, że to nie groźba przymusu, lecz pozostałe argumenty skłoniły Sokratesa do odwiedzin u Kefalosa.

Wielu komentatorów nie dostrzegło wagi tej wstępnej rozmowy, a przecież to właśnie *zaakceptowanie* dialogu jako formy dochodzenia do prawdy (konsensusu) jest pierwotnym warunkiem jego zaistnienia. To dopiero wówczas, gdy *w domu swego ojca Kefalosa*, Polemarch zmienia swoje nastawienie dialog Sokratesa z innymi jest możliwy. Zresztą warto podkreślić, że Polemarch niejako programowo odrzuca możliwość słuchania argumentów Sokratesa w trakcie tej pierwszej rozmowy, o czym świadczy i to, że już w jej trakcie – zaraz po zacytowanym powyżej fragmencie – kusi i wabi filozofa tym, że w domu do którego go zaprasza, tam właśnie i po kolacji, a nie teraz, a więc w odpowiednim czasie (czas wolny jest jednym z warunków sokratejskiego dialogu) i miejscu, tam jak powiada do Filozofa, „spotkamy wielu młodych ludzi i będą rozmowy” (328a). W ostateczności rzecz można, iż to właśnie ten argument, a nie odwołanie się do *przemocy mającej swe źródło w sile* Wielu, przekonuje Sokratesa i sprawia, że udaje się z nimi. Wszakże bardziej precyzyjnie należałoby zauważyć, że argument ten przekonuje jego towarzysza, Glaukona, a Sokrates jedynie biernie się z nim zgadza⁶, zaś aktywnym uczestnikiem dialogu staje się dopiero w domu ojca Polemarcha, Kefa-

⁶ Glaukon: *Zdaje się, że trzeba zostać. S: Jeżeli się tak zdaje, to i trzeba tak zrobić.* (Platon, *Państwo* 328b).

losa, do którego się razem udali i tam podejmuje rozmowę na temat tego, czym jest sprawiedliwość. Warto przy tym pamiętać, że greckie *dikaioσύνη* nie odpowiada dosłownie temu, co my dzisiaj najczęściej skłonni jesteśmy rozumieć jako 'sprawiedliwość' zwłaszcza w jej czysto proceduralnym ujęciu, lecz raczej odpowiada tym wszystkim konotacjom, jakie wiążemy z pojęciem „prawości”. Sokrates rozważając czym jest *dikaioσύνη* w rozmowie z Trazymachem dobitnie podkreśla, że „chodzi nie o byle co, ale o to, jak właściwie żyć należy”⁷.

Oczywiście w analizowanej scenie Polemarch tak naprawdę nie grozi Sokratesowi, ani nie zamierza użyć siły, by go zaciągnąć do domu swego ojca, lecz przenośny charakter jego słów, nie umniejsza symbolicznego charakteru tej sceny, w której – jak zauważa Strauss – dostrzec możemy, że „sprawiedliwość, obowiązek i powinność stanowią zawsze swoistą mieszankę presji i perswazji, przymusu i rozumu”⁸.

*

Wielu badaczy nie doceniało ważnej roli, jaką pełni pierwsza scena *Politei*. I tak R. C. Cross i A. D. Woozley w swoim komentarzu filozoficznym do *Państwa* Platona nie omawiają wspomnianej sceny wcale⁹. Podobnie czyni R. L. Nettleship w klasycznym komentarzu z końca XIX stulecia, bardzo wpływowym w I połowie ubiegłego wieku i kilkunastokrotnie wznawianym aż do lat sześćdzie-

⁷ Platon, *Państwo* 352d; W języku angielskim autorzy pamiętający o tej różnicy i pragnący ją zaznaczyć, używają słowa 'righteousness' ('prawość', człowiek prawy) zamiast 'justice'.

⁸ Leo Strauss, *The City and Man*, op.cit., s. 64.

⁹ Robert C. Cross, Anthony D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, The Macmillan Press, London 1979.

siątych XX wieku¹⁰. Roli omawianego fragmentu nie dostrzegają nawet ci, którzy w ogóle raczyli go odnotować. W. Boyd w swoim *An Introduction to the Republic of Plato* po zacytowaniu pierwszych kilku zdań *Politei* krótko powiada, że „Socrates is persuaded to go home with Polemarchus and his friends”¹¹. Niestety zupełnie niedostrzega zachodzącego w pierwszej scenie napięcia pomiędzy ‘compelled’ a ‘persuaded’, gdzie ‘compulsion’ i ‘coercion’ wyraźnie zmagają się z ‘persuasion’. W. R. Gondin w popularnym wprowadzeniu do *Państwa* pisze o Polemarchu, że „jokingly threatening to use force the latter presses a Socrates and Glaukon to come for the evening celebration to the home of his father”¹². Również Kimon Lycos dający rozbudowany komentarz do I księgi o pierwszej scenie pisze krótko, że Polemarch „playfully forces them to come to his father’s house”¹³. Niestety niemal dosłownie powtarza to Julia Annas w popularnym w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia (siedem wydań w latach 1981-91), zasadniczo bardzo interesującym i rzetelnym komentarzu, gdy pisze: „Socrates and Glaucon [...] are jokingly forced to visit the house of Cephalus”¹⁴. Na tym tle wyróżniają się trzy komentarze, których autorzy Leo Strauss, Eric Voegel-

¹⁰ Richard Lewis Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, MacMillan, London 1961; po półstronicowym ogólnym wstępie Nettleship przechodzi od razu do rozmowy Sokratesa z Kefalosem, całkowicie pomijając pierwszą scenę dialogu.

¹¹ William Boyd, *An Introduction to the Republic of Plato*, George Allen, London 1962 (first ed. 1904).

¹² William R. Gondin, *Key-Index Study Guide to Plato’s Republic*, Bantam Books, Philadelphia 1966, s. 22.

¹³ Kimon Lycos, *Plato on Justice and Power. Reading Book I of Plato’s Republic*, MacMillan Press, London 1987, s. 21.

¹⁴ Julia Annas, *An Introduction to Plato’s Republic*, Clarendon Press, Oxford 1991, s. 18.

lin oraz Seth Benardete nie tylko dostrzegają wagę wstępu do *Politei*, ale i go szeroko analizują w kontekście i języku swoistym dla ich ogólniejszych wizji dzieła Platona.

*

Starcie Polemarcha z Sokratesem możemy zinterpretować, jako symboliczny *agon* dwóch wizji ustroju demokratycznego. Polemarch odwołując się do demokratycznej zasady zgodnie z którą to nieograniczona niczym, zagregowana wola większości obywateli decyduje o podejmowanych działaniach, próbuje Sokratesowi i Glaukonowi bez jakiegokolwiek dyskusji narzucić pragnienia swoje i towarzyszących mu 'wielu' (*hoi polloi*). Taka była praktyka radykalnej demokracji (demokracji woluntarystycznej), która rozwinęła się w Atenach po śmierci Peryklesa, a w której podejmowane na bieżąco *psephisma* (uchwały) znaczyły nieraz więcej, niż z dawna obowiązujące *nomoi*. Z drugiej strony Sokrates reprezentuje ideę demokracji nomothetycznej (nomokratycznej), opartej na żywym dialogu obywateli nad sprawami kluczowymi dla *polis* i nieustannej deliberacji na ateńskiej *agorze*, w której rodzi się publiczny konsensus w sprawie podstawowych wartości i norm, znajdujący swoje odzwierciedlenie w trwałym, przez obywateli ustanowionym systemie praw (*nomoi*), stojących na straży praw i obowiązków obywateli demokratycznych Aten. Woluntarny przymus większości przeciwstawiony jest przekonywaniu (*peithein*) jako sposobowi upodmiotowienia woli pojedynczego obywatela, czy też ich mniejszości. Racjonalny *dia-logos*, ów *logos* podwójny, zakładający od samego początku drugiego jako równoprawnego partnera, którego racje powinny zostać wysłuchane i poddane rozwadze, przeciwstawiony jest nagej przemocy wielu.

Starcie obu wizji uprawiania polityki i rozwiązywania problemów życia publicznego, zaprezentowane nam przez Platona w pierwszej scenie *Politei*, możemy zinterpretować wielorako. Jedną z możliwości jest i taka, że zdecydowanie niechętny demokracji woluntarystycznej Platon, pokazuje, że i system zaproponowany przez Sokratesa ma swoje ograniczenia (demokracja ateńska odrzuciła swój psephismatyczny charakter po restytucji ustroju demokratycznego w Atenach w 404 roku i przyjęła wyraźne rozróżnienie *nomos* i *psephisma* oraz wprowadziła kolegium *nomothetes* – ustawodawców). W tym sensie pierwsza scena I księgi „Konstytucji – Ustroju doskonałego” (*Politeia*) Platona tworzy klamrę ze sceną ostatnią tejże księgi, w której Sokrates podważa wyniki osiągnięte w przeprowadzonych rozmowach, zwłaszcza ostatniej, z Trazymachem. Wielu badaczy wskazywało już, że scena ostatnia może być platońskim naddatkiem do typowo sokratejskiej pierwszej księgi dopisanym znacznie później, gdy Platon postanowił napisać *Politeię*. Obserwując rzeczywistość społeczno-polityczną Aten pierwszej połowy IV wieku p.n.e. Platon doszedł do wniosku, że ani demokracja radykalna (woluntarystyczna) którą symbolizuje Polemarch, ani demokracja dialogowo-nomokratyczna proponowana przez Sokratesa nie stanowią właściwej propozycji dla Aten. Stąd konieczność przystąpienia do poszukiwania najlepszego możliwego ustroju w księgach II-X.

Umieszczenie rozmowy poza murami Miasta, w Pireusie – co Platon wyraźnie podkreśla już na początku dialogu z Kefalosem, który następuje tuż po opisanej powyżej scenie¹⁵ – pozwala autorowi dialogu uwydatnić dystans do *Polis* i umieścić rozmówców na zewnątrz w stosunku do pytania o najlepszy ustrój dla Aten. Platon – bacznym obser-

¹⁵ Platon, *Państwo* 328c-d.

wator rzeczywistości społeczno-politycznej Aten rozczarowuje się także do demokracji nomothetycznej zaprowadzonej w Atenach po 404 roku p.n.e. Stąd konieczność przystąpienia przez reprezentantów obu opcji do dyskusji nad najlepszą formą ustrojową *polis* doskonałej. W tej dyskusji wszakże jeszcze tylko w trakcie trzech pierwszych rozmów, z Kefalosem, Polemarchem i Trazymachem, za literacką postacią Sokratesa stały będą rzeczywiste poglądy ateńskiego Filozofa. Od księgi drugiej Sokrates z dialogu stanowić będzie już *alter ego* Platona, a na końcu drogi jaką będzie prowadził swych słuchaczy – prawdziwi rozmówcy milkną wraz z ostatnimi słowami Trazymacha, a pojawiają się tak charakterystyczni i bezpłciowi *yes-
-meni* ze średnich dialogów platońskich – nie znajduje się już żadna z form demokracji ścierających się w scenie pierwszej, lecz arystokratyczna *polis* z upersonifikowanym Rozumem na czele. Czy wszakże ustrój proponowany przez Platona rzeczywiście jest – jak się to zazwyczaj przyjmuje – arystokracją, czy też, czytając z perspektywy problemu zarysowanego w scenie pierwszej, możemy dostrzekać się w nim poszukiwania modelu konstytucyjnego odwołującego się miast do woli ‘suwerennego’ ludu, do idei wiecznych, niezmiennych wzorców-praw, stanowiących naturalne zaplecze i podstawę porządku prawnego ustanowionego w ustroju doskonałym, to już przedmiot odmiennych rozważań. Platon w swych dialogach wielokrotnie porusza sprawy najwyższej wagi odwołując się do mitu, porównań i symboli. Taki symboliczny charakter ma właśnie pierwsza scena *Politei*, w której, jak sądzimy, już na wstępie swego dzieła, filozof stawia pytanie o najlepszą formę demokratycznego kształtowania się woli obywateli.

Rozdział VI

Grzech zaniechania? Obywatel Sokrates i ateńska *polis*

Sokrates był i zawsze pozostanie moim filozoficznym bohaterem. Lecz wielki i dobry jakim z pewnością był, mógłby być większym i lepszym człowiekiem, mądrzejszym i bardziej sprawiedliwym, jeżeli ta prawda oświecałaby jego wizję moralną:

„To sin by silence when they should protest makes cowards of men”¹.

Gregory Vlastos

W mowie *Socrates and Vietnam*² wygłoszonej 20 maja 1987 roku z okazji absolutorium studentów kończących wydział Języków Klasycznych i Nowożytnych oraz Literatury na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley, Vla-

¹ Gregory Vlastos, *Socrates and Vietnam*, w: Gregory Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 133; Vlastos przytacza słynne słowa Abrahama Lincolna.

² Gregory Vlastos, *Socrates and Vietnam*, w: Gregory Vlastos, *Socratic Studies*, op.cit.

stos wychodząc od zamykających Platońskiego *Fedona* słów tytułowego przyjaciela Sokratesa,

Tak nam, Echekratesie, skonął przyjaciel; człowiek, o którym możemy powiedzieć, że ze wszystkich, którycheśmy wtedy znali, *najlepszy był i w ogóle najmądrzejszy i najsprawiedliwszy*³,

poddaje rozważeniu zaangażowanie Sokratesa w życie polityczne Aten. Przyjmując, że w dialogach Platona jasno wykazane jest, iż Sokratesa cechowały takie cnoty jak odwaga, *sophrosyne* i pobożność, Vlastos koncentruje się na stwierdzeniu Fedona, że Sokrates był 'najsprawiedliwszy' i zauważa, że należy to twierdzenie rozpatrywać na płaszczyźnie stosunków prywatnych (relacje z innymi ludźmi) i społeczno-politycznych (Sokrates jako obywatel w relacji do Aten).

W pierwszym przypadku Vlastos przyjmuje, że Sokrates spełnia wzór zaprezentowany przez siebie w *Gorgiaszu*, gdzie powiada, iż najważniejsze by człowiek „ani ludzi, ani bogów w niczym nie ukrzywdził, ani słowem, ani czynem”⁴, ponieważ nie znamy żadnego przypadku niegodnego postępku Sokratesa w stosunku do jakiegokolwiek człowieka, znajomego czy obcego, obywatela czy niewolnika.

Wszakże, zdaniem Vlastosa, dużo bardziej niejednoznacznie wygląda sytuacja, gdy przejdziemy do rozważania postępowania Sokratesa, jako obywatela Aten.

Czy Platon pozostawia nas usatysfakcjonowanymi, że również w tym przypadku Sokrates jest bez zarzutu? Poddam pod rozagę tezę, że Platon tego nie czyni⁵

³ Platon, *Fedon* 118a.

⁴ Platon, *Gorgiasz* 522d.

⁵ Gregory Vlastos, *Socrates and Vietnam*, op.cit., s. 128.

powiada Vlastos. Aby tego dowieść Vlastos musi przyjąć jakieś kryterium określające standardy bycia dobrym obywatelem. To kryterium można wyznaczyć różnie. Na przykład Arystoteles pisze w *Polityce*, że „dobry obywatel powinien posiadać umiejętność zarówno słuchania, jak i rządzenia”⁶. Vlastos przyjmuje kryterium niezwykle, naszym zdaniem, kontrowersyjne, a mianowicie to wyznaczone przez słowa Peryklesa z Mowy pogrzebowej ku czci bohaterów poległych w pierwszym roku wojny peloponeskiej:

Jesteśmy jedynym narodem, który jednostkę nie interesującą się życiem państwa uważa nie za bierną, ale za nieużyteczną⁷.

Czy wszakże Sokrates rzeczywiście nie był zainteresowany życiem ateńskiej *polis*? Vlastos stwierdza, że tym, co Sokrates uczynił swym zajęciem przez całe życie było elenctyczne zbawianie dusz (elenctic soul-saving), które wypełniało jego życie dzień w dzień, nie pozostawiając czasu na to, co było uważane za ‘uprawianie polityki’ (*prattein ta politika*) w Atenach, czyli branie udziału w debatach w Zgromadzeniu i pełnienie innych funkcji, gdzie kształtowana była polityka społeczna⁸.

Jego zdaniem Sokrates, przynajmniej ten zaprezentowany we wczesnych dialogach Platona, konsekwentnie powstrzymywał się od brania udziału w życiu politycznym. Według Vlastosa postawa Sokratesa podczas procesu arginuskiego i odmowa wzięcia udziału w zbrodniach ty-

⁶ Arystoteles, *Polityka* 1277 b, przeł. L. Piotrowicz, BKF, PWN, Warszawa 1964.

⁷ Tukidydes, *Wojna peloponeska* III,40, przeł. K. Kumaniecki, Osolineum, Wrocław 1991.

⁸ Gregory Vlastos, *Socrates and Vietnam*, op.cit., s. 128.

ranów nie są *prattein ta politika*, lecz nie podaje szerszej argumentacji dlaczego tak uważa⁹.

Możemy się domyślać, i częściowo zgodzić z nim, że niewypełnienie nakazu sprowadzenia Leona z Salaminy oparte było na przesłankach moralnych, albowiem Sokrates wolał samemu ponieść przypuszczalną karę, niż skrzywdzić innego niewinnego człowieka. Wszakże postawa podczas procesu arginuskiego wynikała z żądania przestrzegania obowiązującego prawa, a nie z indywidualnego przekonania o winie bądź niewinności startegów, a to był w ówczesnej rzeczywistości Aten postulat na wskroś polityczny i bezpośrednio powiązany ze stosunkiem Sokratesa do panoszącej się demokracji woluntarystycznej. Postulat ten miał głębokie zaplecze teoretyczne w postaci rozwijanej w V wieku krytyki demokracji radykalnej, zaś w dłuższym okresie czasu ważkie konsekwencje dotyczące obowiązującej w Atenach formy ustrojowej. Jednakże Vlastos nie wyjaśnia dlaczego sądzi, że postępowanie Sokratesa w trakcie pełnienia najwyższego urzędu, jaki kiedykolwiek sprawował, nie jest *prattein ta politika*, i podsumowuje 'argument z Peryklesa' stwierdzeniem, że Sokrates według tego kryterium byłby 'jednostką nieużyteczną'.

Wszakże, zapewne samemu dostrzegając słabość powyższych wywodów, Vlastos przytacza dwa inne argumenty, nawiązujące do wydarzeń historycznych mających miejsce w Atenach za życia Sokratesa, a nigdy nie wiązanych z jego osobą: debaty sycylijskiej oraz debaty mityleńskiej. Wychodzi on z założenia, że skoro wiemy dokładnie, iż Sokrates nie opuszczał Aten poza kilkoma znanymi nam przypadkami, to możemy przyjąć, że był obecny podczas wszystkich wydarzeń mających miejsce w Atenach w okresie jego życia. Oba przytoczone przez Vlasto-

⁹ Oba wydarzenia dokładnie omawiam w rozdziale czwartym.

sa wydarzenia rozpatrywane są w kontekście słynnych słów Abrahama Lincolna: „*To sin by silence when they should protest makes cowards of men*”. Oba warte są także szerszego zaprezentowania nie tylko ze względu na obecną argumentację, ale i dlatego, że stanowią doskonale przykłady demokracji ateńskiej w codziennym działaniu. Albowiem, jak pisze J. W. Roberts

jeżeli chcemy wiedzieć, jak wyglądało debatowanie na Zgromadzeniu Ludowym, to nie możemy uczynić lepiej, niż przeczytać Tukidydesową – bez wątpienia skróconą i przerobioną – wersję mów Kleona i Diodotosa w drugiej debacie mityleńskiej oraz przemówień Nikiasza i Alkibidesa podczas drugiej debaty na temat wyprawy sycylijskiej (6.8-26), w całym ich kontekście¹⁰.

Pierwsze z przytoczonych przez Vlastosa wydarzeń, to słynna wyprawa sycylijska przeciw Syrakuzom, której pełny opis dał nam Tukidydes w VI księdze *Wojny peloponeskiej*, a ściślej biorąc debata w ateńskim Zgromadzeniu Ludowym decydująca o jej podjęciu. Podczas Zgromadzenia w imieniu przeciwników wyprawy na Sycylię przemawiał doświadczony wódz ateński Nikiasz, który wskazywał na bardzo duże ryzyko z nią związane, olbrzymie koszty finansowe jakie należy ponieść, by wystawić liczną armię i nieproporcjonalne korzyści, jakie można odnieść ze zwycięstwa¹¹. Jego adwersarzem był młody i ambitny arystokrata Alkibades, który roztoczył przed oczyma tłumu wizję zwycięstwa, dzięki któremu Ateńczycy wzmocnią swoją pozycję w całej Grecji i podtrzymując imperialne tradycje ojców, powiększą swoje terytorium

¹⁰ J. W. Roberts, *City of Socrates. An introduction to Classical Athens*, Routledge & Kegan Paul, London 1984, s. 49.

¹¹ Mowa Nikiasza znajduje się w: Tukidydes, *Wojna peloponeska*, VI,9-14 i VI,20-23.

i zarazem ujarzmią butę wrogich Peloponezyjczyków¹². Alkibiades odwoływał się również do argumentów związanych z mocarstwową pozycją Aten i przestrzegał wahających się obywateli mówiąc:

Nie możemy też ograniczyć dowolnie rozrostu naszego imperium, lecz skoro już zaszliśmy tak daleko, musimy jednym zagrazać, a drugich nie wypuszczać z rąk, zachodzi bowiem niebezpieczeństwo, że sami dostaniemy się pod obce panowanie, jeśli nie utrzymamy panowania nad innymi¹³.

Jego argumenty przekonały lud ateński i podjęto jedną z największych ekspedycji w historii Grecji.

Vlastos stawia Sokratesowi zarzut, że w tak ważnej sprawie milczał i w ten sposób był współodpowiedzialny za katastrofę, jaką skończyła się wyprawa sycylijska (wojska ateńskie zostały całkowicie rozgromione, a spośród blisko 50000 żołnierzy większość zginęła, a reszta dostała się do niewoli).

Sądzę, że ten pierwszy przykład podany przez Vlastosa jest niewłaściwie dobrany, albowiem wyprawa sycylijska w uchwalonej przez Zgromadzenie postaci była przedsięwzięciem praktycznie skazanym na powodzenie. Skąd więc klęska? Tuż przed wyjazdem wojsk ateńskich miało miejsce zdarzenie, które zaważyło na jej przebiegu. Pewnej nocy nieznanymi sprawcami uszkodzili stojące licznie w Atenach na rogach placów i ulic posągi boga Hermesa, co uznano za czyn niezwykle bezbożny. Jakkolwiek śledztwo nie przyniosło pozytywnych rezultatów, to za jednego z podejrzanych został uznany Alkibiades. Niestety,

¹² Mowa Alkibidesa: Tukidydes, *Wojna peloponeska*, VI,16-19 (mieszkańcy Sycylii byli osadnikami z Peloponezu).

¹³ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, VI,18.

sprawy nie rozstrzygnięto przed rozpoczęciem wyprawy i odłożono ją do powrotu wojsk ateńskich oraz samego oskarżonego z wojny. Już w trakcie trwania działań wojennych przeciwnicy Alkibiadesa doprowadzili do wznowienia procesu i zażądali jego powrotu do Aten. Ten w obawie o swoje życie zbiegł do Sparty. Wojska pozbawione młodego, lecz niezwykle uzdolnionego dowódcy – często uznawanego za najzdolniejszego wodza w drugiej połowie V wieku p.n.e. – poniosły klęskę. Możemy zadać sobie pytanie, czy wyprawa wojsk ateńskich pod jego dowództwem zakończyłby się zwycięstwem? Odpowiedzi nie znamy, wydaje się wszakże, że nawet gdyby Ateńczycy nie odnieśli zwycięstwa potrafiłby on wyjść z sytuacji z honorem i w ostateczności powrócić z wojskiem do Aten, nie doprowadzając do wyniszczenia licznej armii. Vlastos, mądrzejszy o znajomość późniejszych wypadków i ich negatywnych następstw, ocenia decyzję o podjęciu wyprawy niezwykle krytycznie, lecz nie mogli ich przewidzieć zarówno Sokrates, jak i obywatele ateńscy podejmujący decyzję o wyprawie sycylijskiej.

Po drugie, wydaje się, że decyzja Ateńczyków nie ma w sobie nic z moralnej dwuznaczności (jaka występuje w drugim, omawianym poniżej, przykładzie), albowiem między innymi podyktowana była chęcią udzielenia pomocy sprzymierzeńcom walczącym z Syrakuzńczykami, a wszak dotrzymywanie zobowiązań sojuszniczych – zwłaszcza w okresie wojny – stanowi o wiarygodności państwa.

Drugie wydarzenie, na które powołuje się Vlastos, to sprawa Mitylenu¹⁴. Mitylena w okresie wojen perskich

¹⁴ Obszerna relacja z buntu, przebiegu działań wojennych, układów i debaty nad losami Mityleńczyków na Zgromadzeniu Ludowym w Atenach znajduje się w III księdze *Wojny Peloponeskiej* Tukidydesa.

współdziałała z Atenami w walce z najeźdźcą, później zaś przystąpiła do Związku Ateńskiego, wszakże nie była *polis* uzależnioną od Aten i cieszyła się wolnością. Po wybuchu wojny peloponeskiej Mityleńczycy zaczęli potajemnie nawiązywać kontakty z Lacedemończykami, a równocześnie umacniać mury wokół miasta. Dowiedziawszy się o knowaniach swoich dotychczasowych sprzymierzeńców Ateńczycy wysłali czterdzieści okrętów z żądaniem podporządkowania się i zburzenia murów. Ci odmówili, co doprowadziło do działań wojennych, oblężenia Mityleny i w następnym roku, z powodu opóźnienia posiłków ze strony Spartan oraz wyczerpania zapasów żywności, do układów i poddania Mityleny wojskom ateńskim. „Na mocy tego układu – relacjonuje Tukidydes – Ateńczycy mieli prawo powziąć w stosunku do Mityleny dowolną decyzję”¹⁵.

Relacja z wydarzeń, jakie miały później miejsce, warta jest bardziej szczegółowego zaprezentowania, ponieważ stanowi doskonały przykład funkcjonowania demokracji woluntarystycznej. Oddajmy jeszcze na chwilę głos Tukidydesowi, który opisuje, jak radzono nad losem Mityleńczyków

i w przystępie gniewu powzięto uchwałę, że należy zabić nie tylko tych, których przysłał Paches¹⁶ [twórców przymierza z Lacedemończykami¹⁷], lecz w ogóle wymordować wszystkich dorosłych Mityleńczyków, a kobiety i dzieci sprzedać w niewolę. [...] Wysyłają więc do Pachesa trójrzędowiec z oznajmieniem decyzji i z rozkazem, by jak najszybciej wykonał uchwałę. Nazajutrz jednak, owładnięci żalem, uznali decyzję wymordowa-

¹⁵ Tukidydes, *Wojna peloponeska* III,28.

¹⁶ Dowódca wojsk ateńskich.

¹⁷ Zob. Tukidydes, *Wojna peloponeska* III,28.

nia całego miasta, a nie tylko winnych, za okrutną i ciężką. Zauważyli to bawiący w Atenach posłowie mityleńscy i ci Ateńczycy, którzy byli po ich stronie, *namawiają więc urzędników*, żeby sprawę powtórnie postawiono na porządku dziennym. Ci *łatwo dali się przekonać*, gdyż i dla nich było jasne, że *większość obywateli pragnie powtórnie rozpatrzyć sprawę*. Natychmiast zwołano Zgromadzenie...¹⁸,

na którym głos zabrali zarówno zwolennicy podtrzymania podjętej uprzedniego dnia decyzji, jak i jej przeciwnicy.

Warto podkreślić jakże typowy dla demokracji woluntarystycznej V wieku p.n.e., spontaniczny, oparty na emocjach sposób podejmowania decyzji, jak i relatywny stosunek do własnych rozporządzeń. W niespełna dobę po posiedzeniu Zgromadzenia „większość obywateli pragnie powtórnie rozpatrzyć sprawę”! Jakżeż przypadkowe, nieprzemysłane i znajdujące się pod wpływem porywających mówców zapadały rozstrzygnięcia, skoro w tak krótkim czasie opinia *demosu* mogła ulec tak diametralnej zmianie. W tym kontekście zarówno późniejsze skazanie wodzów w procesie arginuskim, jak i proces Sokratesa jawią się nie jako ‘wypadki przy pracy’ *akra demokratia* (demokracji woluntarystycznej), lecz jej zwyczajna praktyka. Urzędników można w niej *namawiać*, ci zaś dają się *łatwo przekonać*, albowiem *demos* już zdążył *zmienić zdanie!*

Oczywiście, zgodnie z prawem, było w mocy Zgromadzenia unieważniać swe własne dekryty, jak to miało miejsce w 427 roku, gdy pierwsze rozporządzenie dotyczące Mityleny zostało unieważnione na rzecz drugiego, bardziej łagodnego¹⁹

¹⁸ Tukidydes, *Wojna peloponeska* III,36 (podkreślenia moje).

¹⁹ David Stockton, *The Classical Athenian Democracy*, Oxford University Press, Oxford 1990, s. 77.

pisze David Stockton w znanej pracy *The Classical Athenian Democracy*. Jakkolwiek na Zgromadzeniu Ludowym teoretycznie głos mogli zabierać wszyscy obywatele, to praktyka była inna.

W *Ekklesia* ludzie głosowali po debacie, która była zdominowana przez głównych retorów i nigdy nie trwała dłużej, niż kilka godzin. Przeto decyzje obywateli były oparte na mowach wygłoszonych przez *rhetores*. Według założenia leżącego u podstaw takiego rozwiązania ludzie preferują by doradzali im obywatele, którzy są wykształceni, zorientowani, nieprzekupni, a zarazem patrioci; toteż tacy ludzie byli prawdziwymi doradcami (*symbouloi*)²⁰.

W 'debacie mityleńskiej' (jak często w literaturze anglosaskiej określa się omawiany fragment dzieła Tukidydesa), głównymi *rhetores* są Kleon i Diodotos. Co ciekawe – zauważa David Stockton –

Tukidydes przypisuje główne role w debacie Kleonowi i Diodotosowi, spośród których drugi występuje tutaj w swym jedynym poświadczonym historycznie wystąpieniu na scenie politycznej Aten!²¹

Warto z góry podkreślić, że debatę mityleńską można, a wręcz należy rozpatrywać na dwóch płaszczyznach: moralnej i politycznej. Na pierwszej głównym problemem staje się proporcjonalność kary w stosunku do winy oraz kwestia wielkodusznego potraktowania pokonanego przeciwnika. Na drugiej na czoło wysuwa się interes polityczny zwyciężskich Aten, a zwłaszcza przyszłość ich uprzywilejowanej mocarstwowej pozycji.

²⁰ Mogens Herman Hansen, *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Basis Blackwell, Oxford 1987.

²¹ David Stockton, *The Classical Athenian Democracy*, Oxford University Press, Oxford 1990, s. 130.

Wydaje się, że obaj rozmówcy starają się podać argumenty wspierające nie tylko dwa różne stanowiska polityczne, ale również odwołujące się do odmiennych koncepcji moralności.

Kleon, jeden z najpotężniejszych podówczaś ludzi w Atenach, „człowiek w ogóle niezwykle gwałtowny i wywierający wówczas największy wpływ na lud”²², którego to wniosek pozytywnie przegłosowano dzień wcześniej, reprezentuje stanowisko zwolenników wymordowania wszystkich Mityleńczyków.

Kleon zarysowuje założenia imperialnej polityki, jaką jego zdaniem Ateńczycy powinni prowadzić w stosunku do swoich sprzymierzeńców. Po pierwsze, podkreśla mocarstwową pozycję Aten posiadających licznych ‘sprzymierzeńców’, wszakże zarazem bez ogródek uświadamia słuchającym go obywatelom, że

panowanie wasze jest tyranią, że poddani knują przeciw wam zamachy i że rzadzicie nimi wbrew ich woli. Nie dlatego słuchają was, że ku waszej szkodzie obchodzicie się z nimi życzliwie, lecz dlatego, że jesteście ich panami, i to panami dzięki waszej sile, a nie dzięki ich życzliwości dla was²³.

W tych słowach Kleona – jak zauważa Cynthia Farrar²⁴ – pobrzmiewa echo trzeciej mowy Peryklesa, w której przestrzegał on Ateńczyków przed możliwą utratą mo-

²² Tukidydes, *Wojna peloponeska* III,36.

²³ Tukidydes, *Wojna peloponeska* III,37.

²⁴ Cynthia Farrar, *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 169; tam czytelnik znajdzie również bardziej szczegółową analizę zbieżności i rozbieżności wypowiedzi zaprezentowanych w debacie mityleńskiej z poglądami Peryklesa zaprezentowanymi w *Wojnie peloponeskiej*.

carstwowego stanowiska i niebezpieczeństwami z tym związanymi.

Państwem bowiem waszym zarządzacie już jak tyran – przestrzegaj Perykles. – Zostać tyranem wydaje się rzeczą niesprawiedliwą, jednak przestać nim być jest na pewno rzeczą niebezpieczną²⁵.

Po drugie, Kleon uważa, że bezwzględne potraktowanie Mityleńczyków, którzy zdradzili sprzymierzonych z nimi Ateńczyków, stanowić powinno

odstrasżający przykład dla reszty sprzymierzeńców, że każdy, kto się zbuntuje, zostanie ukarany śmiercią²⁶.

Jak widzimy Kleon nie postrzega mocarstwowej pozycji Aten z perspektywy wspólnoty interesów z *poleis* sprzymierzonymi, lecz traktuje je z pozycji siły. Powinny bezwzględnie podporządkować się popartej militarną siłą woli Aten, albowiem – jego zdaniem – tylko o ile sojusznicy należycie to sobie uświadomią, o tyle Ateńczycy nie będą musieli „zaniedbując walki z nieprzyjaciółmi toczyć wojen z własnymi sprzymierzeńcami”²⁷.

W swojej mowie przed obliczem ateńskiego Zgromadzenia Ludowego Kleon daje także niebywały wyraz poparcia dla emocjonalnego uprawiania polityki, tak charakterystycznego dla demokracji woluntarystycznej. Twierdząc, że ponowne rozpatrywanie sprawy powoduje zwłokę w wykonaniu kary, jednocześnie podkreśla słuszność pierwotnej decyzji podjętej pod wpływem emocji.

Gniew tego, który doznał krzywdy, przeciw temu, kto ją wyrządził, zmniejsza się z czasem, wtedy jednak, kiedy

²⁵ Tukidydes, *Wojna peloponeska* II,63.

²⁶ Tukidydes, *Wojna peloponeska* III,40.

²⁷ Tukidydes, *Wojna peloponeska* III,40.

zemsta idzie w ślad za krzywdą, może jej dorównać i wymierzyć sprawiedliwość²⁸

- przekonywał Kleon. Z powyższych słów wynika, że według Kleona nie należy racjonalnie rozważać decyzji politycznej podjętej pod wpływem emocji! Rzec tedy możemy, że sprawiedliwość w jego wersji polega na zgodności z pierwszym, subiektywnym, pozbawionym intelektualnej refleksji, emocjonalnym odczuciem.

Mowę Kleona najlepiej chyba podsumowują słowa Leo Straussa, który pisze:

Kleon zdradza duszę Aten. Jego wersja imperializmu jest nie do pogodzenia z jakąkolwiek myślą o wielkodusznym współczuciu [...]. Jego imperializm jest powodowany wyłącznie względami korzyści lub celowości. Co prawda odwołuje się do sprawiedliwości, lecz tylko do sprawiedliwości karzącej nakładanej przez Ateny na ich wiarołomnych sprzymierzeńców - tego rodzaju sprawiedliwości, który w jego wizji zbiega się z interesem Aten²⁹.

Adwersarzem Kleona w walce o dusze Ateńczyków jest Diodotos, który już poprzedniego dnia najsilniej opowiadał przeciwko wymordowaniu wszystkich Mityleńczyków. Zaraz na początku swej wypowiedzi odrzuca Kleonową krytykę ponownego rozważenia podjętej decyzji stwierdzając, że nad ważnymi sprawami warto radzić więcej niż raz. Natychmiast również neguje oparcie sprawiedliwości na pośpiechu oraz gniewie i stwierdza, że nie tylko przeszkadzają one w powzięciu dobrej decyzji, ale wręcz są towarzyszami głupoty, nieopanowania i płytko-

²⁸ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, III,38.

²⁹ Leo Strauss, *The City and Man*, The University of Chicago Press, Chicago 1964, s. 213.

ści. Następnie wypowiada zdania, które równie dobrze mogłyby paść z ust Sokratesa: to słowa są nauczycielami czynów, zaś głupcem jest ten, kto „myśli, że istnieje jakiś inny środek poza słowem, który by mógł rzucić światło na przyszłość”³⁰. Wielką rolę w podjęciu słusznej decyzji może spełnić dobry mówca będący doradcą ludu: obywatel przemawiający zgodnie ze swym przekonaniem i nie mający na celu zaszczytów i wyróżnień, a w konsekwencji odrzucający pochlebstwo wobec *demosu* i oskarżenia w stosunku do adwersarzy. Taki, dobry obywatel „szanując swobodę słowa [będzie] starał się wykazać, że jego argumenty są lepsze”³¹.

Diodotos odrzuca wizję Kleona, zgodnie z którą każda zbuntowana *polis* w całości musi odpowiadać za postępowanie swych rządzących. Według niego takie ujęcie problemu jest błędne, albowiem nie pozwala zbudować wspólnoty interesów ze stronnictwami demokratycznymi we wszystkich sprzymierzonych i neutralnych *poleis*.

Teraz bowiem lud we wszystkich miastach jest wam życzliwy i albo nie bierze udziału w buntach organizowanych przez oligarchów, albo [...] od razu przybiera postawę wroga wobec buntowników – mówił Diodotos; w ten sposób w razie buntu macie lud za sprzymierzeńca³².

Wszakże jeżeli Ateńczycy zdecydują się na wymordowanie ludu mityleńskiego na równi z oligarchami, którzy byli organizatorami buntu, wówczas po pierwsze, postąpią niesprawiedliwie zabijając niewinnych, zaś po drugie, w przyszłości lud w zbuntowanych miastach stanie

³⁰ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, III,38.

³¹ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, III,42.

³² Tukidydes, *Wojna peloponeska*, III,47.

ramię w ramię z oligarchami zdając sobie sprawę, że w razie klęski spotka go ten sam los.

Nawiązując do tej części wypowiedzi Diodotosa Martin Ostwald zauważa, że

sprawozdanie Tukidydesa z kompleksowej sytuacji dyplomatycznej Grecji w latach 421/420 p.n.e. jest wyborne: wzajemna relacja pomiędzy formą rządu dominującą w danym państwie a jego zewnętrznymi kontaktami uwypuklona jest z naciskiem nieobecny w wcześniejszych relacjach. W rzeczy samej jest tak na przykład w trakcie rewolty Mityleńczyków, kiedy to Diodotos zaproponował politykę wspierania *demosu* w sprzymierzonych państwach w celu zapobieżenia zdradzie³³.

Od tego czasu bowiem zmienia się oblicze wojny peloponeskiej: w *poleis* zaczyna się dokonywać wyraźny podział klasowy i ideologiczny na ubogich i średniozamożnych zwolenników demokracji lub zamożnych i bogatych popleczników oligarchii, dla jednych symbolem stają się Ateny, dla drugich Sparta. *Poleis* greckie przenika – jak to określił cytowany już M. Ostwald – ‘fenomen ideologicznej *stasis*’³⁴.

Przemówienie Diodotosa trafiło do przekonania nieco ponad połowie zebranych obywateli ateńskich. Tukidydes podkreśla, że w głosowaniu oba wnioski otrzymały niemalże równą ilość głosów, zwyciężył jednak pogląd,

³³ Martin Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, University of California Press, Berkeley 1986, s. 295.

³⁴ Zainteresowanemu tym problemem czytelnikowi polecić możemy analizy C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking...*, op.cit., zaś w tej kwestii w szczególności ss. 153-187.

że wymordowanie wszystkich Mityleńczyków nie byłoby ani sprawiedliwe, ani korzystne dla Aten.

Możemy powiedzieć, że decyzja ta uratowała duszę demokratycznych Aten. Niestety, tylko chwilowo. Niedługi czas później naturalne prawo silniejszego zostaje w pełni uznane przez Ateńczyków za podstawę ich polityki zagranicznej, czego najbardziej znanym, a zarazem tragicznym przykładem jest los małej wyspy Melos, której mieszkańcy nie chcieli się podporządkować Atenom. W słynnym dialogu melijskim Melijczycy odwołują się do swojej neutralności, prawa każdej *polis* do samostanowienia i wolności. W odpowiedzi Ateńczycy przywołują zasadę, zgodnie z którą silniejsza *polis* ma prawo podporządkować sobie słabszą, o ile dostrzeże w tym swoją korzyść. W ich słowach pobrzmiwają przeniesione na płaszczyznę stosunków międzynarodowych poglądy drugiego pokolenia sofistów, takich jak Trazymach czy Kallikles, głoszących koncepcję naturalnego prawa silniejszego. Melijczycy odrzucili żądania posłów ateńskich i wojska ateńskie przystąpiły do oblężenia Melos, które skończyło się dla mieszkańców wyspy tragicznie. Lecz oddajmy głos samemu Tukidydesowi, który w kilku suchych, krótkich, pozbawionych odautorskiego komentarza, pięknych w swej prostocie zdaniach zamykających opis zmagania mieszkańców małej wyspy o wolność, oddał precyzyjniej i z większą siłą wyrazu okrucieństwo mających miejsce wypadków, niż gdyby poświęcił temu kilka stron tekstu:

Melijczycy poddali się Ateńczykom pozostawiając im decyzję o swoim losie. Ci zaś wszystkich mężczyzn, jacy im wpadli w ręce, wymordowali, dzieci i kobiety sprzedali w niewolę. Miasto zaś sami skolonizowali, posławszy później pięciuset osadników³⁵.

³⁵ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, V,116.

Zaprezentowaliśmy wybrane wątki z dwóch ważnych debat w ateńskim Zgromadzeniu Ludowym, na które powołuje się Vlastos formułując swe zarzuty mające wesprzeć tezę, że Sokrates – z punktu widzenia demokracji ateńskiej – nie był dobrym obywatelem.

Zdaniem Vlastosa eksterminacja Mityleńczyków, gdyby doszła do skutku, byłaby oparta wyłącznie na *lex talionis* i to w wyolbrzymionej formie: „nie oko za oko, lecz życie za oko”³⁶. Oczywiście, można by z powodzeniem polemizować z tym argumentem, wszakże dla nas istotniejsze są zarzuty, jakie czyni Sokratesowi i na ich krytyce się skoncentrujemy.

Czy Sokrates był obecny na Zgromadzeniu Ludowym, gdy decydowały się obie powyższe sprawy, zapytuje Vlastos. I odpowiada, że jakkolwiek na pewno tego nie wiemy, to „możemy bezpiecznie założyć, że jeżeli był obecny, to nie zabierał głosu”³⁷. Vlastos wyciąga taki wniosek, na podstawie słów wypowiedzianych przez Sokratesa w *Obronie*, gdzie wyznaje, że doradza tylko ludziom prywatnym, ale powiada „publicznie wystąpić nie mam odwagi: pójść na mównicę w tłum między was i rad udzielać państwu”³⁸. Czyni tak, ponieważ zakazuje mu tego *dajmonion*, a zakaz ten jest zdaniem Sokratesa bardzo piękny,

bo wiercie mi obywatele, gdybym się był kiedyś zajął polityką, dawno bym był zginął i na nic się nie przydał ani wam, ani sobie³⁹.

Tego Vlastos nie dostrzega, jak wynika z postawionych przez niego pytań:

³⁶ Gregory Vlastos, *Socrates and Vietnam*, op.cit., s. 130.

³⁷ Gregory Vlastos, *Socrates and Vietnam*, op.cit., s. 129.

³⁸ Platon, *Obrona Sokratesa* 31c.

³⁹ Platon, *Obrona Sokratesa* 31d.

dlaczego lekceważyć efekt chłodnego sardonicznego komentarza Ateńskiego gza, aby obniżyć o stopień lub dwa przegrzaną atmosferę debaty? W każdym razie, biorąc pod uwagę, jak rozpaczliwie jego Miasto potrzebowało trzeźwej rady, czyż nie było jego obowiązkiem uczynić wszystko co tylko mógł, jakkolwiek wiele lub mało by to znaczyło, aby uczynić głos rozumu słyszalnym, niezależnie od konsekwencji jakie mogło to na niego sprowadzić?⁴⁰

Toteż Vlastos zapytuje dalej, jak w obliczu obu tych wydarzeń Sokrates, obywatel 'przykładnie prawy'⁴¹ mógł milczeć? Dlaczego nie zabierał głosu publicznie i nie sprzeciwiał się podejmowanemu decyzjom?

Naszym zdaniem Vlastos nie dostrzega odpowiedzi, jakiej na te pytania *explicite* udziela sam Sokrates. Wszakże rozpatrzmy to po kolei. Przecież w obu przypadkach głos rozsądku, postulowany przez Vlastosa, jest obecny: wypowiedzi Nikiasza i Diodotosa są wspaniałymi replikami wobec argumentów ich adwersarzy, i fakt, że w pierwszym przypadku zwycięstwo przypadło drugiej stronie nie ma większego znaczenia. W obliczu zarzutów postawionych przez Vlastosa musimy jednak zadać sobie kilka ważkich pytań: po pierwsze, co nowego Sokrates mógłby wniesić do każdej debaty? i po drugie, czy postrzegany powszechnie – niezależnie od jego rzeczywistych poglądów – jako nieprzyjaciel ludu (*misodemos*) i sympatyk oligarchii Sokrates mógł przyczynić się swoją wypowiedzią wspierającą argumenty Nikiasza lub Diodotosa do ostudzenia emocji ludu? Sądzę, że wręcz przeciwnie – i Sokrates zapewne zdawał sobie z tego sprawę – jego wypowiedź potraktowana zostałaby przez przyzmat

⁴⁰ Gregory Vlastos, *Socrates and Vietnam*, op.cit., s. 129.

⁴¹ Gregory Vlastos, *Socrates and Vietnam*, op.cit., s. 130.

krążących o nim opinii i bardziej mogłaby zaszkodzić, niż pomóc.

Kolejny zarzut, jaki możemy postawić wywodom Vlastosa, dotyczy zbyt szybko przeprowadzanych uogólnień. Z faktu, że Sokrates nie zabierał publicznie głosu nie wynika bowiem, że nie głosował przeciwko tym decyzjom. Nie wiemy, na ile angażował się w zakulisowe debaty poświęcone tym problemom. A może, w wieczór poprzedzający głosowanie nad losem Mityleńczyków, Sokrates spotkał się z przyjaciółmi i wspólnie zastanawiali się nad naturą sprawiedliwości i odpowiedzialnością za popełniane czyny? A może w tej hipotetycznej rozmowie brał udział Diodotos, postać przecież skądinąd nie znana na scenie politycznej Aten?

Przypuszczenia te są nie mniej uzasadnione, niż dywagacje Vlastosa. Wszakże nie wyczerpują one postawionego problemu. Wskazują jedynie, w wymiarze czystej skuteczności politycznej, że – jak sądzę – zabranie głosu przez Sokratesa nie wniosłoby wiele do debat, w których racje obu stron są zaprezentowane z dużą mocą, a mogłoby wręcz zaszkodzić wprowadzając element podejrzania o czystość intencji, pamiętajmy bowiem, iż nawet w stosunku do Diodotosa Kleon próbuje zastosować *argumentum ad personam* sugerując, iż ten, kto zamierza bronić Mityleńczyków może być przekupiony i „opracowawszy piękną mowę będzie usiłował was oczarować”⁴². Diodotos zbija ten zarzut odnosząc się do niego bezpośrednio i ostrzega lud:

Najniebezpieczniejsi zaś są ci, którzy mówców oskarżają o przekupstwo. [...] kiedy stawia się zarzut przekupstwa, w razie powodzenia mówcy podejrzanie pozostaje,

⁴² Tukidydes, *Wojna peloponeska* III,38.

w razie niepowodzenia mówca ma opinię nie tylko niedolnego, ale także nieuczciwego⁴³.

Czy wszakże Sokrates mógłby podobnie i z równym skutkiem postąpić? Wydaje się, a obserwacja reakcji sędziów podczas jego procesu zdaje się to potwierdzać, że w jego przypadku sympatia ludu pozostałaby po stronie Kleona.

Vlastos próbuje oczywiście dać własne wyjaśnienie postępowania Sokratesa w oparciu o sokratejskie pojmowanie tego, czym jest filozofia. Wszakże „zwracanie się do tłumy, nawet w najistotniejszych sprawach, nie byłoby tym, co Sokrates pojmował jako ‘filozofowanie’ ”⁴⁴. I w tym ma częściowo rację, nie zgodziłbym się wszakże z następującą po tym stwierdzeniu konkluzją, że ponieważ filozofowanie Sokratesa cechuje elenktyczne rozważanie problemów w dialogu jeden na jednego (one-to-one elenctic argument), to zagadnienia polityczne są mu obce, i nie mieszczą się w jego misji.

Sfera publiczna to obszar, w którym dana jednostka występuje w dwojakiej roli: człowieka prywatnego jakim jest w ramach *oikos* (gospodarstwa domowego), oraz obywatela jakim jest w ramach *polis*. Obie te role w przestrzeni kreowanego na ateńskiej *agorze* intersubiektywnego obywatelskiego dialogu spotykają się i przenikają konstytuując tożsamość jednostki, jako osoby stanowiącej podmiot biorący czynny udział w życiu wspólnoty. W swoich prowadzonych elenktycznie rozmowach Sokrates ma za partnerów nie urzędników pełniących funkcje publiczne (nawet jeśli rozmówca takową funkcję pełni, to jako uczestnik dialogu nie jest już urzędnikiem), ani jednostki załatwiające swe czysto prywatne sprawy, lecz obywateli,

⁴³ Tukidydes, *Wojna peloponeska* III,42.

⁴⁴ Gregey Vlastos, *Socrates and Vietnam*, op.cit., s. 131.

poszukujących wspólnie z nim odpowiedzi na pytania mające fundamentalne znaczenie dla całego ich życia i wszystkich sfer działalności niezależnie od tego, jak odmienne role w każdej z nich by pełnili.

Rozmówcami Sokratesa byli obywatele z wszystkich klas społecznych, a więc zarówno 'złota młodzież' ateńska, jak i zwyczajni rzemieślnicy. Filozof bardzo wyraźnie podkreślał ten demokratyczny rys swoich dyskusji podczas mowy obrończej, gdy przypominał, że

jeśli ktoś ma ochotę słuchać, jak ja mówię i swoje robię, to czy młody, czy stary, *żadnemu tego nigdy nie bronilem*; i ja nie rozmawiam za pieniądze, a bez pieniędzy nie, tylko *zarówno bogatemu, jak i ubogiemu pozwalałem, żeby mi pytania stawiał albo słuchał i odpowiadał, kiedy o czymś rozmawiam*⁴⁵.

W ten sposób starał się kształtować odpowiedzialność obywatelską, wskazując na konieczność racjonalnego rozważenia wszelkich argumentów i poszukiwania najlepszego rozwiązania, nawet jeżeli miałyby ono być tymczasowe i tylko odrobinę przybliżyć poszukujących do prawdy. Na tym między innymi polega właśnie elenktyczny wymiar dialogów prowadzonych przez Sokratesa. Nie wiadomo na ile działalność Sokratesa prowadzona przez lata w Atenach przyczyniła się do ukształtowania charakteru Ateńczyków i – na przykład – zmiany ich decyzji w sprawie Mityleny. Możemy wszakże przypuszczać, że w minimalnym zwycięstwie w głosowaniu przeciwników zbrodniczego rozwiązania Sokrates miał swój – chociażby niewielki, ale być może decydujący – udział. Filozof zapewne zdawał sobie z tego wpływu sprawę, co pozwala mu w *Obronie* konsekwentnie twierdzić, że – jak pisze Hannah Arendt –

⁴⁵ Platon, *Obrona Sokratesa* 33a/b.

pojawienie się w Atenach myślenia i refleksji, reprezentowanych przez niego, było największym dobrodziejstwem dla miasta⁴⁶.

Podsumowując, możemy jednoznacznie stwierdzić, że zarzuty Vlastosa wydają nam się nieuzasadnione. W rzeczywistości społeczno-politycznej demokracji ateńskiej wielokrotnie zdarzały się sytuacje podobne np. do omawianej debaty mityleńskiej. Czy Sokrates zawsze powinien zabierać głos? Czy bezpośrednie zaangażowanie polityczne jest jedyną formą walki z niesprawiedliwością? Sokrates pojmował uprawianie polityki inaczej, jako nieustanne dążenie do czynienia mieszkańców Aten, jako osób prywatnych i obywateli zarazem, lepszymi i bardziej cnotliwymi. To nieustające, codzienne, wytrwałe zmaganie się z bezmyślnością, brakiem refleksji i opieraniem się na mniemaniach, oraz wspólne poszukiwanie prawdy, pozwoliły Sokratesowi określić siebie w *Gorgiaszu*, jako jedynego prawdziwego polityka. Gdyby angażował się w każdą bieżącą sprawę, to oprócz, wspomianej już wcześniej, możliwej wątpliwej skuteczności takiego działania, z całą pewnością – jak sam powiada – dawno by zginął i na nic się nie przydał obywatelom Aten, albowiem

nie ma takiego człowieka, któremu by wasz lub jakkolwiek inny tłum przepuścił, jeżeli mu ktoś szlachetnie czoło stawia i nie pozwala na krzywdy i bezprawia w państwie⁴⁷.

Słowa Sokratesa znajdują potwierdzenie w wypowiedzi Kalliklesa z *Gorgiasza*, który powiada o nim, że ponieważ

⁴⁶ Hannah Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 238.

⁴⁷ Platon, *Obrona Sokratesa* 31e.

całe życie zajmuje się tylko filozofią, to nie posiada wprawy w działalności publicznej i nawet, gdyby chciał zabrać głos w jakiejś debacie,

tam, gdzie o sprawiedliwości sędziowie nasi radzą, ty byś nie umiał mądrego słowa dorzucić, ani by się tam twoje słowa wydały, ani by nie przekonały nikogo, ani byś w cudzej sprawie męskiego głosu na szalę sprawy nie rzucił⁴⁸.

Sądzimy, że nie ma racji Vlastos, gdy przypisuje Sokratesowi etykę pozbawioną wymiaru społecznego. Pisze Vlastos:

Sokrates zachowywał poczucie własnej godności poprzez etykę, która nie może być naszą – uproszczoną, rozpoznającą tylko zło wyrządzane jednostce przez inną jednostkę, ignorującą społeczny wymiar moralności, w którym niesprawiedliwość budząca jego odrazę może być wyrządzana przez jego ukochane miasto – niesprawiedliwość nawet tak monstrualna, jak ta w uchwale, co prawda tylko podjętej, przeciwko Mitylenie, lecz niedługo później wykonanej przeciwko Scionowi, Toronie i Melos⁴⁹.

Naszym zdaniem Sokrates w pełni dostrzegał problemy społeczne i polityczno-moralne swoich czasów, wszelako był głęboko przekonany o tym, że w dłuższej perspektywie dużo skuteczniejszą metodą jest praca nad doskonaleniem dusz współobywateli, niż jednorazowe – a w rzeczywistości demokracji woluntarystycznej V wieku p.n.e. można to rozumieć dosłownie – spektakularne protesty.

⁴⁸ Platon, *Gorgiasz* 486a; W kontekście powyższych słów raz jeszcze ukazuje się słabość zarzutów Vlastosa dotyczących ‘milczenia’ Sokratesa w sprawie wyprawy sycylijskiej i w trakcie debaty mityleńskiej.

⁴⁹ Gregory Vlastos, *Socrates and Vietnam*, op. cit., s. 133.

Rozdział VII

Sokrates a sfera publiczna

„Socrates was one of that small number of adventurers who, from time to time, have enlarged the horizon of the human spirit. They have divined in our nature unsuspected powers which only they have as yet, in their own persons, brought to fulfilment. By living the truth they discovered they gave the world only possible assurance that it is not illusion. By definition, it is a truth beyond the comprehension of their contemporaries and countrymen. Conviction is slowly carried to posterity by the example of their lives...”

F. M. Cornford¹

Narodziny filozofii politycznej w Grecji

Narodziny filozofii w starożytnej Grecji są nieodłącznie powiązane z pojawieniem się *polis* oraz momentem przejścia od ustroju rodowego do demokracji. Jak zauważył Jean-Pierre Vernant,

¹ F. M. Cornford, *Before and After Socrates*, Cambridge University Press 1960, s. 54.

związki między tymi dwoma szeregami zjawisk są niezbyt ściśle, by myśl racjonalna nie występowała u swych początków w uwikłaniu w społeczne i umysłowe struktury swoiste dla greckiego miasta-państwa².

Jean-Pierre Vernant wyróżnia trzy najważniejsze cechy charakteryzujące nową rzeczywistość społeczno-polityczną:

- po pierwsze, *znaczenie słowa* jako narzędzia władzy i powstanie ściślejszej więzi pomiędzy polityką a *logos* (Słowem)³; „Mowa jest starciem sprzecznych poglądów, dyskusją, argumentacją” i „wszystkie doniosłe kwestie [...], zostają teraz poddane sztuce oratorskiej i mają być rozwiązywane w wyniku dyskusji”⁴;

- po drugie, pełną *jawność* najważniejszych manifestacji życia społecznego, co w pierwszym rzędzie wymagało kodyfikacji prawa;

Można nawet powiedzieć, że *polis* istnieje tylko o tyle, o ile wyodrębniona została sfera życia publicznego w dwóch różnych, choć związanych ze sobą znaczeniach tego słowa: jako dziedzina, która – w przeciwieństwie do spraw prywatnych – wszystkim interesuje, oraz jako dziedzina działań wszystkim dostępnymi, wykonywanymi w pełnym świetle dnia⁵.

Perykles w swojej słynnej Mowie ku czci bohaterów poległych w pierwszym roku wojny peloponeskiej posunie się nawet do stwierdzenia, że jednostka nie biorąca czyn-

² Jean-Pierre Vernant, *ródła myśli greckiej*, Gdańsk 1996, s. 152.

³ Vernant pisze: „Sztuka polityczna polega, w gruncie rzeczy, na władaniu mową, *logos* zaś przez swą funkcję polityczną zaczyna zyskiwać świadomość samego siebie, swoich reguł, swojej skuteczności”. J.-P. Vernant, *ródła myśli greckiej*, op.cit. s. 65.

⁴ Tamże, ss. 64-65.

⁵ Tamże, s. 65.

nego udziału w życiu *polis*, jest nie tylko jednostką bierną, ale wręcz nieużyteczną⁶.

Vernant podkreśla, iż mamy tu do czynienia z procesem dwojakiego rodzaju: demokratyzacji i upowszechniania, polegającym na włączeniu coraz to szerszych grup społecznych do życia społeczno-politycznego, ale i – co należy mocno zaznaczyć – intelektualnego.

Wiedza, mierniki wartości, sposoby myślenia, stając się elementami powszechnej kultury, zostają wyniesione na plac publiczny, poddane krytyce i dyskusji. [...] Ich ujawnienie wywołuje objaśnienia, rozmaite interpretacje, różnice zdań, zawzięte spory. Od tej pory dyskusja, argumentacja i polemika stają się regułami gry, zarówno intelektualnej, jak i politycznej⁷;

– po trzecie, równy udział wszystkich obywateli w sprawowaniu władzy opierający się na pojęciu *isonomia politike* (równości politycznej).

Wszyscy, którzy należą do państwa, określają się jako *homoioi*, podobni, a następnie, bardziej abstrakcyjnie, jako *isoí*, równi. Mimo tego wszystkiego, co przeciwstawia ich sobie w rzeczywistości życia społecznego, obywatele widzą się w polityce jako jednostki, które można nawzajem wymieniać w obrębie systemu, którego rządzącym prawem jest równowaga, a normą – równość⁸.

Narodziny demokracji i powiązana z tym wolność słowa umożliwiły pojawienie się na *agorze* – zwłaszcza ateńskiej – dialogu społecznego, z którego to wyrasta pierwotny dialog filozoficzny osiągający swą szczytową for-

⁶ Tykidydes, *Wojna peloponeska* II,35-46.

⁷ Jean-Pierre Vernant, *ródła myśli greckiej*, op.cit., s. 66.

⁸ Tamże, ss. 75-76.

mę w działalności Sokratesa. Ta wszakże nie zrodziła się w próżni. Jak podkreśla Sheldon Wolin,

to sofiści piątego wieku przed naszą erą, jako pierwsi wyodrębnili politykę z natury i przyjęli założenie, że to co „polityczne” konstytuuje określony obszar badań. Te rozróżnienia były poniekąd *implicite* zawarte w utrzymywaniu przez sofistów, iż można nauczać ludzi sztuki politycznej niezależnie od jakiegokolwiek kosmogonii⁹.

Jakkolwiek sofistom zawdzięczamy odróżnienie sfery politycznej od sfery natury, to narodziny filozofii politycznej są nieodłącznie powiązane z postacią Sokratesa. Za Heglem rzec możemy, że

do tego właśnie punktu doszła w Grecji świadomość, kiedy wystąpił w Atenach Sokrates – wielka postać Sokratesa¹⁰.

Sokrates a ‘filozofowie’ przyrody

W Platońskim *Fedonie* odnajdujemy wspomnienie Sokratesa o tym, jak to w młodości poszukiwał prawdy w naukach tzw. filozofów przyrody¹¹, ale tylko się rozczła-

⁹ Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, George Allen & Unwin LTD, Great Britain 1961, s. 30.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tom I, PWN, Warszawa 1994, s. 537.

¹¹ „Filozofia jako idealna jedność ogólnej kultury i rozumowego podejścia do rzeczywistości nie istniała jeszcze za czasów presokratyków, którzy swoją działalność nazywali *historie* lub też mądrością (*sophia*)”, Werner Jaeger, *Paideia*, tom I, PAX 1962, s. 463.

rował i to sprawiło, że zajął się problemami człowieka i społeczeństwa¹². Wszakże rozczarować się musiał, albowiem – jak w tym kontekście zauważa Wolin –

Sokrates podejmował problemy filozoficzne w zasadniczo etycznych pojęciach. Innymi słowy, jego metoda była rzeczywiście przystosowana do wydobywania odpowiedzi na pytania dotyczące człowieka i społeczeństwa, a nie przyrody. Filozofia polityczna wyłoniła się poprzez pytanie etyczne, na które przyroda nie mogła w żaden sposób odpowiedzieć¹³.

Wszak to u Sokratesa właśnie – w dialogach sokratejskich Platona – obserwujemy proces ufilozoficznienia języka życia codziennego i doświadczenia potocznego. Sokratejskie poszukiwanie ścisłego znaczenia pewnych podstawowych pojęć moralnych nie jest – jak powiedziałby Arystoteles – poszukiwaniem pojęć ogólnych, czy też, jak chcieliby inni, platońskich idei, lecz jest próbą stworzenia języka, w którym obywatele mogliby precyzyjnie mówić o wartościach pożądanym dla jednostek (jako jednostek właśnie), a zarazem konstytuujących je jako dobrych obywateli (*agathos polites*).

Również gdy Sokrates mówi o czasie i przestrzeni oraz innych pojęciach używanych przez „filozofów” przyrody, nadaje im nowe, społeczne i polityczne znaczenie. Kategorie te przeniesione zostają z porządku *fysis* do porządku *nomos*. Będzie to, na przykład, czas od *patrios politeia* do demokracji ateńskiej, od wojen perskich do wojny peloponeskiej, a nie czas natury, zmieniających się pór

¹² Platon, *Fedon* 96a-99c; zob. także komentarz R. Legutko zdający sprawę z dyskusji wokół tego fragmentu i jego różnych interpretacji, w: Platon, *Fedon*, przekład i komentarz R. Legutko, Znak, Kraków 1995, ss. 204-214.

¹³ S. Wolin, *Politics ans Vision*, op. cit., s. 30.

roku, powstawania i ginięcia. Początek rozważań stanowią ludzie i stosunki pomiędzy nimi panujące.

Podobnie przestrzeń nie jest odległością wyrażoną w metrach, lecz jest przestrzenią oddzielającą Ateny od Sparty, Greków od Persów, Hellenów od barbarzyńców, ze wszystkimi kulturowymi, społecznymi, politycznymi i ekonomicznymi konsekwencjami takiego ujęcia.

Dialogiczny charakter debat moralnych

Filozofowanie Sokratesa przyjmuje formę żywego dialogu. Fakt ten nie powinien być dla nas zaskoczeniem albowiem, jak zauważa Erich Havelock „udramatyzowana rozmowa była tradycyjną grecką formą dyskusowania i analizowania idei moralnych”. Na cechę tę, jako odróżniającą ten typ rozważań od prac „filozofów przyrody” zwraca także uwagę Gregory Vlastos pisząc o Platonie, że

już dla pokoleń przed nim – od pierwszych filozofów z Miletu, aż do współczesnych Sokratesowi, Anaksagoras, Diogenesa z Apolloni czy Demokryta – objaśniająca proza była ulubioną formą rozważań przyrodniczych, podczas gdy dla refleksji politycznej i moralnej pisarze greccy regularnie zwracali się ku dialogowi¹⁴.

Potwierdzają to odpowiednie fragmenty dzieł dawniejszych i współczesnych Sokratesowi myślicieli, jak np. debata nad najlepszym ustrojem w *Dziejach* Herodota, dialog melijski w *Wojnie Peloponeskiej* Tukidydesa (zastosowanie naturalnego prawa silniejszego w praktyce poli-

¹⁴ Gregory Vlastos, *Socrates – Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, New York 1991, s. 51.

tycznej), przypowieść o Heraklesie na rozstajnych drogach w traktacie *Pory* Prodikosa, czy też słynny *agon logosów* sprawiedliwego z niesprawiedliwym w *Chmurach* Arystofanesa, by ograniczyć się do przykładów o niebagatelnym filozoficznym znaczeniu.

Każdy z wyżej wymienionych przykładów dotyczy innej płaszczyzny społecznego dyskursu:

1. pytania o rodzaj i charakter konstytucji,
2. sporu etyki z polityką w stosunkach międzypaństwowych,
3. wyboru właściwej indywidualnej drogi życiowej,
4. debaty nad kształtem wychowania stanowiącej spór *archaia paideia* z wychowaniem sofistycznym.

O sferze publicznej

W poprzednich rozdziałach zaprezentowałem pogląd, że Sokrates był przeciwnikiem demokracji woluntarystycznej, a zwolennikiem demokracji nomokratycznej. Obecnie zamierzam przedstawić tezę, że warunkiem niezbędnym urzeczywistnienia takiej formy demokracji było, zdaniem Sokratesa, wytworzenie nowej przestrzeni społecznego dialogu, którą określić możemy sferą publiczną.

Moim zdaniem to właśnie próba wykreowania na ateńskiej *agorze* tejże nowej, różnej od sfery prywatnej i państwowej, przestrzeni społecznej deliberacji, była podstawową przyczyną instynktownego ataku demokracji ateńskiej na Filozofa, a zarazem jego determinacją, ale i osamotnienia. Środkiem, za pomocą którego Sokrates chciał wytworzyć tą nową sferę, był swoiście przezeń pojmovany *dia-logos*, który określać dalej będziemy jako dialog sokratejski.

Jednakże zanim przejdę do jego omówienia, trzeba podkreślić, iż warunkiem uprawiania takiego rodzaju dyskursu filozoficznego, jaki prezentował Sokrates, było pierwotne uświadomienie sobie przez niego konieczności istnienia takiej odrębnej sfery publicznej. Potwierdzenie faktu, iż Filozof miał taką świadomość znajdujemy w Platońskiej *Obronie Sokratesa*.

Gdy Sokrates mówi, że nie bierze udziału w życiu politycznym, to ma, moim zdaniem, na myśli działalność w ramach struktur *polis*, bądź też w związku z nimi. Jego słynne słowa, że

człowiek, który naprawdę walczy w obronie słuszności, a chce się choć czas jakiś ostać, musi koniecznie wieść żywot prywatny a nie publiczny¹⁵

musimy zrozumieć we właściwy sposób, a kluczem do tego jest należyte rozumienie pojęć 'prywatny' i 'publiczny' w powyższej wypowiedzi Filozofa. Za przykład działalności publicznej podaje Sokrates sprawowanie przez siebie urzędu prytana, kiedy to sprzeciwił się próbie złamania prawa i wspólnego skazania wodzów oskarżonych o niepogrzebanie poległych w bitwie arginuskiej marynarzy. My wszakże bez wątpliwości uznamy to za działanie w ramach sfery państwowej.

Co zaś byłoby jego zdaniem – w świetle powyższego cytatu – działalnością prywatną? Wydaje się, że to, co czynił przez całe życie: filozofowanie na ateńskiej *agorze*. A czymże jest *agora*? Na pewno nie tym, co my dzisiaj rozumiemy przez obszar zarezerwowany na działalność prywatną, a raczej tą sferą ludzkiej aktywności, którą można nazwać przestrzenią publiczną.

¹⁵ Platon, *Obrona Sokratesa* 31a/b.

Wielu interpretatorów przyjmuje wypowiedzi Sokratesa dosłownie i twierdzi, że jego filozofowanie miało prywatny charakter. Sądzę jednak, że w świetle zaprezentowanej tu nieco bliższej eksplikacji znaczenia pojęć 'publiczny' i 'prywatny' w powyższej wypowiedzi Sokratesa, oraz w kontekście potwierdzających i upoważniających taką interpretację licznych innych przykładów w dialogach sokratejskich Platona, ich mniemania o prywatnym charakterze filozofowania Sokratesa nie da się utrzymać. To, że Filozof miał świadomość odmienności tych dwóch sfer, a więc spraw prywatnych związanych z *oikos*, oraz publicznych związanych z *agorą*, potwierdzają liczne fragmenty jego wypowiedzi, jak na przykład następujący z *Obrony*:

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 zajęty¹⁶.

W dalszej części swego przemówienia Sokrates wyowiada słowa, które zdają się w pełni potwierdzać przedstawioną przez nas powyżej interpretację:

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 państwu¹⁷.

W drugiej części powyższej wypowiedzi Sokrates wręcz definiuje swoje rozumienie pojęcia 'publiczny': według niego wystąpienie publiczne, to występowanie na Zgromadzeniu Ludowym ('pójść na mównicę') i zabieranie głosu w sprawach *polis* ('rad udzielać państwu'). W czę-

¹⁶ Platon, *Obrona Sokratesa* 31c.

¹⁷ Platon, *Obrona Sokratesa* 31b.

ści pierwszej Sokrates wyraźnie określa, co nazywa działalnością prywatną: przebywanie całymi dniami ('i tyle mam do roboty') w miejscach takich jak *agora*, gimnazjony, portyki itp., czyli w ramach przestrzeni którą określamy w tej pracy mianem sfery publicznej ('chodzę tu i tam') oraz podkreśla cóż tam czyni, a mianowicie prowadzi swoje rozmowy z obywatelami ('tak prywatnie ludziom doradzam'). Jaki jest temat tych prywatnych rozmów? Sokrates nie pozostawia nam najmniejszych wątpliwości, że są one poświęcone dociekaniu istoty pojęć etycznych, gdy określa ich główny przedmiot:

Prywatnie do każdego przychodzę niby ojciec albo starszy brat, i każdego namawiam, żeby dbał o cnotę¹⁸.

Sądzę, że możemy na podstawie powyższych uwag wyciągnąć wniosek, iż Sokrates, jakkolwiek pojęciowo nie zawsze potrafił wyróżnić i określić kreowaną przez siebie nową sferę publicznej aktywności, miał pełną świadomość jej istnienia i jej odmienności w stosunku do działalności politycznej w strukturach *polis*, i do działań prywatnych w ramach *oikos*.

Współcześnie wyróżnić możemy trzy sfery rzeczywistości społecznej, a mianowicie sferę prywatną, sferę publiczną oraz sferę państwową.

Sokrates dążąc do wykreowania na ateńskiej *agorze* nowej przestrzeni społecznego dyskursu pragnie oddzielić sferę państwową (*polis*) od sfery publicznej (społecznej). Podkreślmy jednak, że bynajmniej nie pojmuje tego rozdziału tak, jak opisuje go, na przykład – w kontekście przemian zachodzących w czasach nowożytnych – Hegel,

¹⁸ Platon, *Gorgiasz* 505e.

który wyróżnia dwie samoistne sfery życia ludzkiego: ekonomiczno-społeczną i polityczno-państwową¹⁹.

W klasycznych ujęciach antyku uważa się, iż nie było tam sfery publicznej, jako pośredniej pomiędzy administracją państwową a sferą prywatną (*oikos*).

Zgadając się zasadniczo z tą ogólną wizją myśli antycznej, uważam, że Sokrates był jedynym filozofem starożytności, który nie tylko dostrzegł potrzebę takiej sfery pośredniej, ale i aktywnie swoją działalnością próbował ją wykreować. Sokrates poniósł klęskę, a jego następcy tworzyli i myśleli w ramach dawnego paradygmatu, gdzie *ko-inonia politike* jest zasadniczo tożsama z *polis*.

*

Sokrates zdaje się sugerować, że moralna zmiana na lepsze wspólnoty demokratycznej nie jest możliwa do przeprowadzenia odgórnie, nie może być zrealizowana przez *polis* (w praktyce, albowiem w demokracji brak prawdziwych polityków), toteż musi być procesem zachodzącym wewnątrz wspólnoty obywatelskiej, a tam inspirowanym przez takich jak on, spędzających na tym posłannictwie całe życie²⁰. Jak wielokrotnie powtarza

¹⁹ Por.: Marek J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Toruń 1995, s. 67, gdzie autor w niezwykle interesujący sposób analizuje Heglowskie pojęcie społeczeństwa obywatelskiego.

²⁰ Przypomnijmy, że określając w platońskiej *Obronie* swoją pozycję w Atenach, Sokrates przyrównuje się do gza, który siada miastu na kark, a jest "ono niby koń wielki i rasowy, ale taki duży, że gnuśniej i potrzebuje jakiegoś żądła, żeby go budziło. I zdaje mi się, że czymś takim dla miasta ja właśnie jestem, – powiada dalej Sokrates; ja, który was ciągle budzę i nakłaniam, i zawsze besztam każdego z osobna po całych dniach, to tu, to ówdzie przysiadając"; Platon, *Obrona Sokratesa* 30e-31a.

w dialogach, ze swym rozmówcą wspólnie poszukuje prawdy, zaś punktem wyjścia jest zawsze jakieś rozpowszechnione mniemanie na temat tego czym jest męstwo, rozważa, pobożność czy sprawiedliwość. I tak np. w I księdze *Państwa* egzaminuje kolejno trzy koncepcje sprawiedliwości: tradycyjną głoszoną przez Kefalosa, poetów (nawiązującą do Simonidesa) prezentowaną przez Polemarcha i sofistyczną Trazymacha. Sokrates bada je, wysuwa wątpliwości, ale nie po to by zbijać, lecz by chociaż odrobinę przybliżyć się do prawdy:

Bo to jest wspólne dobro, żeby się ta rzecz wyjaśniła²¹,
jak komentuje sens i cel swoich rozmów w *Gorgiaszu*.

Sokrates być może głosiłby prawdę, np. jako polityk, gdyby ją znał. Ale on wie, że jej nie zna i może jej jedynie wraz z innymi poszukiwać. W tym kontekście można więc zinterpretować sokratejskie „*wiem, że nic nie wiem*” i postulat ciągłego poszukiwania prawdy – (jako procesów programowo nieskończonych; podobnie jak prawa, które zawsze będzie można zmieniać i udoskonalać) – jako próbę wyodrębnienia sfery publicznej, w której to sferze nie naucza się *ex cathedra* (jak to czynił Platon), lecz zawsze wspólnie próbuje dojść do obopólnie akceptowanych wniosków. W tym kontekście Platon poszedłby drogą odmienną, próbując narzucić totalność państwa i likwidując zupełnie w swej *polis* doskonałej miejsce dla sfery publicznej.

*

Kreowaną przez Sokratesa sferę publiczną możemy rozpatrywać na dwóch płaszczyznach: przestrzennej,

²¹ Platon, *Gorgiasz* 505c.

a więc rzeczywistych miejsc, w których przebywał i dyskutował Sokrates oraz symbolicznej, kreowanej poprzez dialog sokratejski.

Wymiar przestrzenny sfery publicznej

W pierwszej kolejności omówimy przestrzeń w jakiej odbywały się sokratejskie rozmowy.

Najlepszy punkt wyjścia może stanowić opis dnia Sokratesa, jaki pozostawił nam Ksenofont w *Memorabiliach*:

*Sokrates zresztą zawsze przebywał w miejscach publicznych. Rano szedł do krużganków i gimnazjów, około południa, kiedy rynek napępiał się ludźmi, można było go tam widzieć, a przez pozostałą część dnia zawsze tam się obracał, gdzie spodziewał się spotkać najwięcej ludzi. Bardzo wiele z nimi rozmawiał, a kto chciał, mógł się przysłuchiwać jego wywodom...*²²

Również w dialogach Platona znajdują się liczne wzmianki na temat rzeczywistych miejsc, w których Sokrates zazwyczaj przebywał i prowadził swoje rozmowy. I tak, potwierdzenie faktu, że Sokrates bywał w Likejonie odnajdujemy na przykład w *Eutyfronie*, gdzie w pierwszych słowach dialogu tytułowy wieszczek zwraca się do Filozofa z pytaniem:

*Cóż to takiego stało się ostatnio, Sokratesie, że przestałeś bywać w Likejonie, a bywasz teraz tu, koło Królewskiego Portyku?*²³.

²² Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* I,1,10-11.

²³ Platon, *Eutyfron* 2a, przeł. Ryszard Legutko, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998.

W Likejonie Sokrates prowadził liczne debaty. Opis jednej z nich zrekonstruował Platon w *Eutydemie*, gdzie na początku dialogu z ust Kritona otrzymujemy barwny opis otoczenia Sokratesa podczas rozmowy z przybyłymi do Aten cudzoziemcami:

Kto to był, Sokratesie, ten, z którym wczoraj *rozmawiałeś w Likejonie*? Doprawdy, *gęsty tłum was otaczał*, tak że ja chciałem posłuchać, bom przyszedł, a nic wyraźnego usłyszeć nie mogłem. Stałem na palcach i spojrzałem z góry; wydało mi się, że to był ktoś nietutejszy, z którym rozmawiałeś²⁴.

Z dalszej części dialogu dowiadujemy się jak doszło do zainicjowania rozmowy (272d–273b) i w jaki sposób tworzy się wokół Sokratesa grono jej uczestników i słuchaczy (274b/d).

W *Charmidesie* Sokrates opowiada o swoim powrocie do Aten ze służby wojskowej i bitwy pod Potideą:

Wróciłem wczoraj wieczór z Potidai, z obozu, a że mnie tu dawno nie było, więc *chętnie tam poszedłem, gdzie zwykle można było z kimś pogadać*. No i tak *zaszedłem też i do zakładu gimnastycznego Taureasa, tam, naprzeciw Świątyni Królewskiej, i tam zastałem bardzo wielu – niektórych nie znałem wcale – ale po większej części znajomych*. Jak zobaczyli, że wchodzę, nieoczekiwany, zaraz mnie z daleka zaczęli witać...²⁵

Wszakże – jak już wielokrotnie podkreślaliśmy – najważniejszym miejscem, w którym Sokrates prowadził swe dialogi była *agora* oraz jej obrzeża. To tam właśnie, jak pisze Diogenes Laertios, Sokrates roztrząsał zagadnienia

²⁴ Platon, *Eutydem* 271a.

²⁵ Platon, *Charmides* 153a/b.

etyczne „filozofując w warsztatach i na rynku”²⁶. W rozdziale pierwszym wspominaliśmy, że jednym z autorów *sokratikoi logoi* był szewc Simon z Aten.

*Do warsztatu jego często zachodził Sokrates i rozmawiał tam z ludźmi, a Simon rozmowy te potem zapisywał, ile spa-
miał. Stąd też pozostawione przezeń dialogi nazywają
się dialogami szewskimi*²⁷.

Zgodnie z relacją Diogenesa Laertiosa Simon był nie tylko pierwszym filozofem, który pisał dialogi sokratyczne, ale i obywatelem dumnym oraz pełnym poczucia godności. Na przykład Peryklesowi, który zapraszał go do siebie i obiecywał utrzymanie „odpowiedział, że swojej wolności słowa za nic nie sprzeda”²⁸.

Potwierdzenie faktu częstych rozmów Sokratesa w warsztacie Simona znajdujemy w kilku niezależnych od siebie źródłach.

Diogenes Laertios wspomina dwa „niewątpliwie autentyczne” dialogi Fedona z Elidy, który pochodząc z arystokratycznego rodu

po upadku swego miasta rodzinnego dostał się do niewoli i musiał pełnić obowiązki odźwiernego w domu rozpusty²⁹.

²⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* II,13.

²⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* II,5,2; 122 przeł. Irena Krońska, PWN, Warszawa 1968; warto może przytoczyć *in extenso* jego relację: „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*” (Odyseja IV 392)”.

²⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* II, 13,123.

²⁹ Z niewoli – za namową Sokratesa – wykupił go Alkibiades (lub Kriton) i „odtąd Fedon swobodnie mógł zajmować się filozofią”. zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* II,9,105.

Po zamknięciu drzwi wymykał się stamtąd, by brać udział w rozmowach Sokratesa³⁰.

Jeden z tych dwóch dialogów nosi tytuł *Simon*, co sugeruje nam dość jednoznacznie, iż Fedon nie raz przysłuchiwał się rozmowom Sokratesa w warsztacie Simona. Potwierdza to także jeszcze jeden tytuł dialogu przypisywanego Fedonowi (lub Aischinesowi, co w naszym przypadku na jedno wychodzi): *Rozmowy szewskie*.

Kolejne świadectwo może stanowić relacja Ksenofonta, który w *Memorabiliach* pisze:

Zarazem jednak Sokrates zauważył, że Eutydem z powodu młodego wieku nie śmie jeszcze wystąpić na rynku, ale jak gdyby snując jakieś plany, osiedlił się nie opodal rynku w warsztacie pewnego rymarza. Najpierw więc udał się tam Sokrates z gronem przyjaciół i uczniów...³¹

Nieco dalej Ksenofont precyzuje, iż Eutydem jest jeszcze niepełnoletni; Sokrates mówi bowiem:

Że nasz Eutydem kiedy już osiągnie pełnoletność, a na zgromadzeniu jakiś wniosek będzie oddany pod dyskusję, nie cofnie się przed zabraniem głosu w obradach, to dla mnie jest jasne z jego ambicji i aspiracji³².

Następnie zaś Ksenofont potwierdza wcześniejszą informację o osiedleniu się Eutydemasa u rymarza, wizytach Sokratesa w warsztacie i prowadzonych tam dyskusjach:

³⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* II, 9,105.

³¹ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, IV,2,1-2; W *Wychowaniu Cyrusa* Ksenofont dał nam doskonały opis wyglądu dużego warsztatu szewskiego w ówczesnych Atenach; zob. Ksenofont, *Cyropaedia* 8,2,5.

³² Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* IV,2,3.

Kiedy Sokrates już wiedział, że Eutydem z większą cierpliwością słucha jego słów i z pilniejszą uwagą śledzi jego wywody, *wszedł pewnego razu sam do budy rymarza*. Eutydem usiadł obok niego, a Sokrates tak z nim zaczął rozmawiać...³³

Informacje zawarte w pismach Ksenofonta i pracy Dio-
genes Laertiosa znalazły swe potwierdzenie we współczes-
nych badaniach archeologicznych. Podczas wykopalisk
na ateńskiej *agorze* odnaleziono graniczący z rynkiem nie-
wielki dom z V wieku p.n.e., na podłodze którego leżało
mnóstwo zrobionych z kości oczek do sznurowadeł i żela-
znych ćwieków, co jednoznacznie pozwoliło archeolo-
gom ustalić, że znajdował się tam warsztat szewca, które-
go wyroby – co sugeruje tak atrakcyjne gospodarczo
położenie domu – cieszyły się zapewne w owym czasie
dużym powodzeniem.

Wszakże prawdziwa niespodzianka czekała na archeo-
logów w pobliżu domu. Jak pisze John M. Camp w nie-
zwykle interesującej pracy *The Athenian Agora. Excavations
in the Heart of Classical Athens*, „na ulicy, tuż obok, znale-
ziono – widocznie wyrzucony z domu – spód zwyczajnej
filiżanki z czarnego szkliwa służącej do picia, na którym
wryta była inskrypcja *Simonos*”³⁴. Tak więc badania ar-
cheologiczne pozwoliły odnaleźć to niezwykle miejsce,
o którym nieraz wspomina Ksenofont, o którym marzył
Plutarch³⁵,

³³ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* IV,2,8; zob. także Plu-
tarch *Moralia* 776 b, gdzie pisze, że chciałby być szewcem w Ate-
nach, do którego przychodził Sokrates pogawędzić z przyjaciółmi.

³⁴ John M. Camp, *The Athenian Agora. Excavations...*, *op.cit.*, s. 146.

³⁵ Plutarch, *Moralia* 776 b, gdzie pisze, że chciałby być szewcem
w Atenach, do którego przychodził Sokrates pogawędzić z przyja-
ciółmi.

odwiedzane przez Peryklesa, a którego Sokrates używał jako nieoficjalnej klasy, spotykając się tu z uczniami zbyt młodymi, by uczęszczać na *agorę*³⁶.

Posiadamy także częściowo zachowany relief z I połowy IV wieku p.n.e. dedykowany przez szewca Dionysiosa i jego dzieci bohaterowi Kallistephanosowi przedstawiający warsztat szewski. W dedykacji zachowała się końcówka imienia ojca szewca *-onos*, co pozwala Johnowi M. Campowi snuć przypuszczenia, że wspomniany darczyńca jest synem znanego nam Simona.

W ten sposób współczesne badania archeologiczne potwierdzają informacje przekazane w tekstach źródłowych z IV wieku p.n.e., czyli pismach Platona i Ksenofonta, zadając poważny cios tym komentatorom, którzy pragnęli by zakwalifikować Sokratesa do grona postaci literackich i wspierając wysiłki na rzecz rzetelnej rekonstrukcji poglądów jednego z najwybitniejszych filozofów greckich.

Dialog Sokratejski

Po wskazaniu kilku najważniejszych miejsc, w których Sokrates prowadził swe rozmowy przejdziemy obecnie do omówienia symbolicznego wymiaru kreowanej przez Sokratesa przestrzeni sfery publicznej.

Jak sygnalizowaliśmy wcześniej środkiem, za pomocą którego Sokrates chciał wytworzyć tą nową sferę społecznego dyskursu był swoiście pojęty sokratejski dialog. O roli dialogu w greckiej refleksji moralno-politycznej

³⁶ John M. Camp, *The Athenian Agora. Excavations in the Heart of Classical Athens*, Thames and Hudson LTD, London 1986, s. 145.

była już uprzednio mowa. Bardzo często w analizach dialogu sokratejskiego kładzie się nacisk wyłącznie na jego cechy formalne. Analizom metody elenktycznej i ironii sokratejskiej poświęcono tysiące stron. Jakkolwiek stanowią one bardzo ważne cechy dialogu sokratejskiego, to bynajmniej nie wyczerpują jego specyfiki. W niniejszych rozważaniach chciałbym krótko zwrócić uwagę na inne cechy – specyficzne dla wczesnych, sokratejskich dialogów Platona – które możemy nazwać *społecznymi warunkami dialogu sokratejskiego*. Poniższe rozważania mają wstępny i szkicowy charakter: moim celem jest bardziej zwrócenie uwagi na pewien słabo dotąd przebadany obszar w refleksji nad filozofią Sokratesa, a zarazem uczynienie tego z perspektywy filozofii politycznej, niż podjęcie w tym krótkim szkicu systematycznej i dogłębnej analizy zagadnienia.

Co rozumiem przez *społeczne warunki dialogu sokratejskiego*?

To te warunki, czy też cechy, które po pierwsze dotyczą kontekstu społecznego (i politycznego) przestrzeni w jakiej Sokrates podejmuje swoje dyskusje, jak i – po drugie – te cechy które będąc immanentne dla tegoż dialogu nadają mu specyficzny, demokratyczny charakter.

Pragnąc dostrzec specyfikę dialogów prowadzonych przez Sokratesa, oddajmy mu zatem na chwilę głos i posłuchajmy, jak sam określa ich warunki i cele;

W *Kratylosie* zwracając się do Hermogenesa powiada:

przeto nie wiem, jak się ma prawda o tym. Gotów jednak jestem *wspólnie z tobą jej szukać*. [...] trudno poznać te sprawy. *Poddając to wspólnej dyskusji (dialegesthai)* zobaczyć należy, czy jest tak, jak ty mówisz, czy też tak, jak mówi Kratylos³⁷.

³⁷ Platon, *Kratylos* 384c.

W *Charmidesie* tak zwraca się do swego młodego przyjaciela:

a wydaje mi się, że dobrze by było *wspólnie to rozpatrzyć*, [...] abyś ty *nie był zmuszony mówić* tego, czego nie chcesz, ani też znowu ja żebym się bez rozpoznania nie brał do zabiegów leczniczych. Więc jeśli ci to odpowiada, to chętnie będę razem z tobą rozpatrywał. A jeśli nie to dam pokój³⁸.

A nieco dalej tak powiada do Kratylosa:

A jakże ty myślisz, toż jeśli przede wszystkim ciebie zbijam, to czy robię to z jakiegoś innego powodu, a nie dlatego, przez co i siebie samego bym przeszukiwał i tropił, i uważał, co mówię: przecież ja się boję, żeby mi się nie zdawało, że coś wiem, choćbym nic nie wiedział, a nie byłbym świadom tego swego stanu.

Bowiem

na to tylko jedno zważaj, *na samą myśl patrz*, co też z niej *wyjdzie w ogniu dyskusji*³⁹.

I jeszcze jeden fragment, tym razem z *Gorgiasza*:

Bo to jest *wspólne dobro dla nas wszystkich*, żeby się ta rzecz wyjaśniła. Zatem ja to rozwinę tak, jak się mnie wydaje, że jest. Ale, jeżeliby kto z was miał wrażenie, że się zgadzam z sobą na coś, czego nie ma, to trzeba zgańić i zbić. Boć ja przecież nie mówię tego, co mówię, dlatego, jakobym wiedział, tylko *szukam razem z wami*, tak, że jeśli widocznie coś do rzeczy powie mój przeciwnik, ja się pierwszy z nim zgodzę⁴⁰.

³⁸ Platon, *Charmides* 158d/e.

³⁹ Platon, *Charmides* 166c-e.

⁴⁰ Platon, *Gorgiasz* 505e-506a.

Sokrates podkreśla także swoją gotowość do dyskusji z przedstawicielami wszystkich warstw społecznych:

Ja nie byłem nigdy niczym nauczycielem. Tylko jeśli ktoś ma ochotę słuchać, jak ja mówię i swoje robię, to czy młody, czy stary, *żadnemu tego nigdy nie bronilem*; i ja nie rozmawiam za pieniądze, a bez pieniędzy nie, *tylko zarówno bogatemu, jak i ubogiemu pozwalam, żeby mi pytania stawiał albo słuchał i odpowiadał, kiedy o czymś rozmawiam*⁴¹.

W dwojaki sposób podkreśla w powyższej wypowiedzi odmiennność swojej działalności od praktyki sofistów: po pierwsze, odrzuca barierę ekonomiczną jaką stanowiła dla warstw ubogich konieczność wnoszenia opłat za pobieranie nauk u sofistów; po drugie, programowo odrzuca tworzenie jakiegoś mniej lub bardziej zamkniętego kręgu swoich uczniów, co wprowadzałoby pewną ekskluzywność do jego otoczenia. Jest to zabieg w pełni świadomy, o czym przekonuje nas Sokrates dialogu *Eutyfron*. Swoją wyjątkową postawę Sokrates podkreśla zestawiając swoją nieustanną obecność w miejscach publicznych i dostępność dla chętnych by go posłuchać lub z nim podyskutować z nieprzystępnością Eutyfrona, gdy zauważa w rozmowie z nim:

nader rzadko jesteś osiągalny i nie chcesz uczyć mądrości, jaką posiadasz. Co do mnie, to boję się, abym nie wyszedł na filantropa w oczach innych z tego powodu, że co mam, przekazuję hojnie wszystkim ludziom, i nie tylko za to nie biorę zapłaty, ale chętnie i sam bym coś dołożył, jeśli ktoś mnie zechce posłuchać⁴².

⁴¹ Platon, *Obrona Sokratesa* 33a/b.

⁴² Platon, *Eutyfron* 3d, przeł. R. Legutko.

Z jednej strony możemy słowa Sokratesa, że Eutyfron nie naucza mądrości, którą posiada, zinterpretować jako ironię, z drugiej wszakże Sokrates podkreśla tą uwagą swoją wyjątkową pozycję w Atenach (Sokrates-Giez), gdzie inni pretendujący do posiadania mądrości, nie podejmują nawet wysiłku dzielenia się nią z innymi, a on przeciwnie uczynił z tego sens swej egzystencji.

Już na podstawie tych wybranych cytatów wyróżnić możemy przynajmniej osiem cech charakterystycznych dialogu sokratejskiego odróżniających go chociażby od przykładów podanych wcześniej⁴³, jak i od dialogu platońskiego:

1. inkluzja społeczna rozmówców (każdy człowiek może brać udział w dialogu: obywatel czy niewolnik, mężczyzna lub kobieta, Ateńczyk czy przyjezdny, biedny czy bogaty, itp.);
2. równouprawnienie uczestników dialogu (w dialogu uczestnicy są równi sobie tzn., że podczas dialogu następuje swoiste zawieszenie statusu, pozycji społecznej i ekonomicznej, itp.; liczy się tylko siła rozumnej argumentacji); wszyscy są *isoi*, chociaż przecież nie przekłada się to na ich status społeczny.
3. dobrowolność udziału w dialogu
4. jawność dialogu
5. pragnienie dyskusowania tego samego zagadnienia
6. czas wolny
7. odpowiedzialność rozmówcy za wypowiedziane słowa

⁴³ Tzn. debaty nad najlepszym ustrojem w *Dziejach* Herodota, dialogu melijskiego w *Wojnie Peloponeskiej* Tukidydesa, przypowieści o Heraklesie na rozstajnych drogach w traktacie *Pory* Prodikosa, czy też *agonu logosów* sprawiedliwego z niesprawiedliwym w *Chmurnach* Arystofanesa.

8. filozoficzny, a nie retoryczny cel dialogu (poprzez wspólną dyskusję (*dialegesthai*), w której rozważane jest rozpowszechnione mniemanie na temat którejś z cnót obywatelskich, jej uczestnicy próbują dotrzeć do prawdy, której żaden z nich uprzednio nie zna; („w ogóle nie to należy brać pod uwagę, kto coś powiedział tylko to, czy dane powiedzenie jest prawdziwe, czy nie”⁴⁴)); to w trakcie tej wspólnej dyskusji i w jej ogniu – *podczas wzajemnego przekonywania się* – kształtuje się społeczny consensus.

Cech tych nie posiadają dialogi typowo platońskie, w których Sokrates – *alter ego* Platona – *ex cathedra* głosi jego poglądy, zaś biorących w nich udział rozmówców określić można za Gregory Vlastosem jako „Yes-menów”, czyli „potakiwaczy” z rzadka tylko rzeczywiście dyskutujących z Platonem.

Wszakże wymienione powyżej cechy nie wyczerpują pełnej listy cech charakterystycznych dialogu sokratejskiego.

Dialog sokratejski: odpowiedzialność rozmówcy a przymus

Jak sądzimy, udział w dialogu sokratejskim jest dobrowolny, jednakże nie oznacza to, że jest nieograniczony żadnymi warunkami. Jednym z nich jest *odpowiedzialność biorącego w nim udział za wypowiedane słowa* i konieczność narzucana mu przez słuchaczy i innych uczestników dialogu, by bronił swojego poglądu w dyskusji, a nie re-

⁴⁴ Platon, *Charmides* 161c.

zygnował z niego, czy też ograniczał się tylko do jego wygłoszenia. Dobry przykład powyższej cechy dialogu sokratejskiego stanowi sytuacja zrekonstruowana przez Platona w pierwszej księdze *Państwa*, podczas rozmowy Sokratesa z sofistą Trazymachem:

Trazymach powiedziawszy to zamierzał odejść, jakby nam łaźnię sprawił i dobrze nas po uszach zlał tą obfitą mową. *Ale mu nie pozwalali odejść obecni i zmuszali go, żeby wytrwał na miejscu i odpowiadał w dyskusji za tę mowę, którą wypowiedział.* Ja sam go też bardzo prosiłem i powiedziałem: *'Bójże się boga Trazymachu, takąś tu mowę rzucił pomiędzy nas i zamierzasz odejść, zanim nas nie nauczysz należycie albo nie nauczysz się sam, czy tak się rzecz ma, czy inaczej. Cóż ty myślisz, żeś się wziął do określania jakiegoś drobiazgu, a nie do zasady całego życia, której by się każdy mógł trzymać i przez to z największym pożytkiem życie spędzić?'* – Bo ja niby to uważam – powiedział Trazymach – że to jest inaczej? – Więc widać, że doprawdy nic ci na nas nie zależy, i nie troszczysz się o to, czy będziemy żyli lepiej czy gorzej, nie znając tego, o czym ty mówisz, że to wiesz. Więc bądź dla nas dobry i staraj się nam też to pokazać! To nie będzie zła lokata twoich kapitałów, jeżeli nam dobrodziejstwo wyświadczysz – nas przecież tylu jest⁴⁵.

Sokrates i Trazymach zgadzają się na to, że mówią o podstawowej zasadzie całego życia, fundamencie na którym ufundowane jest nasze postępowanie. Skoro tak, to Trazymach jako dobry obywatel powinien wykazywać troskę o innych obywateli, by żyli jak najlepiej i oświecać ich. Będzie to korzystne dla niego, ponieważż zyska sobie ich wdzięczność.

⁴⁵ Platon, *Państwo* 344d–345a.

Wszakże presja zewnętrzna wywierana na rozmówcę pragnącego wycofać się z rozmowy, do której dobrowolnie przystąpił, to tylko jeden z aspektów związanych z koniecznością prowadzenia dialogu.

Drugim jest przymus wynikający z natury samego dyskursu. Doskonały przykład tej cechy dialogu sokratejskiego stanowią słowa Kaliklesa, który czuje się w rozmowie z Sokratesem zmuszony akceptować w kolejnych krokach poglądy niezgodne z jego własnymi, lecz wynikające logicznie i stanowiące konsekwencje twierdzeń, na które zgodzili się wcześniej. Powiada Kallikles:

K: Jaki z ciebie tyran Sokratesie (*Hos biaios ei, o Sokrates*).
Posłuchaj mnie i zostaw tę dyskusję albo prowadź ją z kim innym.

S: Kto zatem zechce? Nie zostawimy przecież dyskusji niedokończonej⁴⁶.

Kluczowe zdanie brzmi po grecku „*Hos biaios ei, o Sokrates*”. Terence Irwin proponuje przekład angielski: „*What a bully you are, Socrates!*”⁴⁷, zaś E. R. Dodds „*What a tyrant you are!*”⁴⁸ W tłumaczeniu niemieckim Schleiermachera zdanie brzmi następująco: „*Wie zudringlich du bist, Sokrates!*”

⁴⁶ Platon, *Gorgias* 505 d, przeł. Paweł Siwek, BKF, PWN, Warszawa 1991, Przekład Witwickiego wydaje się być w tym przypadku zbyt łagodny: „Ach, jakiś ty utrapiony, Sokratesie”.

⁴⁷ T. H. Irwin, *Coercion and Objectivity in Plato's Dialectic*, w: William J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments*, vol. II – *Issues Arising from the Trial of Socrates*, Routledge, London 1996, s. 257.

⁴⁸ E. R. Dodds, *Plato's Gorgias. A revised text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1959, s. 332 (Dodds podaje w przypisach swoje propozycje przekładu tylko najważniejszych i niejednoznacznych wypowiedzi i sformułowań).

Jak widać polski tłumacz idzie za Doddsem, wszakże wydaje się, że urzeczownikowanie greckiego przymiotnika 'biaios' zmienia nieco wymowę słów Kaliklesa. To nie Sokrates jest bowiem tyranem w dyskusji samej, lecz usiłuje zmusić, nakłonić Kaliklesa do dalszej rozmowy (Irwin proponuje ewentualnie przekład przez 'forcible', 'compelling', 'violent').

Proponowałbym przekład „*Jakże zniewalający jesteś, Sokratesie!*” ponieważ Filozof nie tyle tyranizuje do dalszej rozmowy, co osacza i zniewala Kalliklesa, zmuszając go przez to do kontynuowania dialogu. Nie zapominajmy o następujących po wypowiedzi sofisty słowach Sokratesa, które pokazują, że to nie tyle ten konkretny rozmówca jest istotny, co sam dyskurs wymaga by go dokończyć, jeżeli się już podjęło rozważania.

Podobną do Kalliklesowej skargę mógłby podnieść Protagoras pod koniec rozmowy w dialogu nazwanym jego imieniem, on wszakże znacznie delikatniej zwraca Sokratesowi uwagę, iż wydaje mu się,

że stawiając mi to pytanie chcesz postawić na swoim. Otóż sprawiam ci przyjemność i przyznaję, że *na podstawie tego, cośmy uzgodnili, wydaje mi się to niemożliwe*⁴⁹.

Przykładów przymusu dyskursu w dialogach sokratejskich znajdujemy dużo więcej, wymienimy jeszcze tylko dwa z rozmowy Sokratesa z Polosem z tegoż samego co wyżej dialogu:

Przykład 1:

S: Czy nie tak mówiłem?

P: Tak.

⁴⁹ Platon, *Protagoras* 360e, przeł. L. Regner, BKF, PWN, Warszawa 1995.

S: Czy zatem nie zostało dowiedzione, że mówiłem prawdę?

P: Tak się wydaje⁵⁰.

Przykład 2:

S: Czy nie tak powinniśmy mówić, Polosie, czy nie?

P: Wydaje mi się to dziwaczne, Sokratesie, ale zgadza się z tym, co mówione było wcześniej.

S: Zatem albo tamto musimy odrzucić, albo zgodzić się z tym, co z tego wynika?

P: Tak, tak to właśnie jest⁵¹.

Warto dostrzec, że pozorny konflikt, jaki zachodzi pomiędzy dobrowolnością udziału w dialogu oraz odpowiedzialnością nie zachodzi w rzeczywistości tak długo, jak uczestnik dialogu spełnia wszystkie trzy wymienione przez Sokratesa warunki dobrego rozmówcy: wiedzę (*episteme*), życzliwość (*eunoia*) i otwartość (*parresia*) (omówione przez nas szerzej w kolejnym rozdziale).

Dialog sokratejski: czas wolny i wspólny przedmiot rozmowy

Kolejnymi wymienionymi przez nas cechami dialogu sokratejskiego są pragnienie dyskusowania tego samego zagadnienia oraz czas wolny. Podczas rozmowy z wieszczkiem Sokrates zwraca się do Eutyfrona, który odbiega od tematu rozmowy (S: „Czym według ciebie jest to co

⁵⁰ Platon, *Gorgiasz* 479e, przeł. Paweł Siwek, BKF, PWN, Warszawa 1991.

⁵¹ Platon, *Gorgiasz* 480d/e.

pobożne i to co bezbożne? = 5d) proponując wypowiedź nie na temat: „Ale może *przedstawisz mi je kiedy indziej, gdy będziemy mieli wolny czas*”⁵².

Warunkami dialogu są tedy także wolny czas wszystkich biorących w nim udział i ich chęć do dyskusowania tego samego problemu. W przytoczonym przykładzie Sokrates pragnie dyskutować zagadnienie, czym jest pobożność, nie zaś inne problemy. Na końcu dialogu w podobny sposób, odwołując się do braku czasu, Eutyfron kończy rozmowę:

S: Ja dobrze wiem, że ty masz przekonanie, iż posiadasz dokładną wiedzę o pobożnym i bezbożnym. Powiedz mi więc, miły Eutyfronie, i nie kryj, czym one według ciebie są.

E: *To już kiedy indziej, Sokratesie. Teraz spieszę się gdzieś i pora bym ruszał.*

S: Co robisz przyjacielu? Odchodzisz, rozbiwszy wielką nadzieję, jaką miałem, że nauczę się dzięki tobie o tym, co pobożne i co nie...⁵³

*

Przyjrzyjmy się jeszcze innemu przykładowi specyfiki dialogu sokratejskiego. W *Protagorasie*, gdy Sokrates i Protagoras nie mogli dojść do porozumienia w sprawie formy jaką przyjąć ma ich debata na temat nauczalności cnoty, pierwszy opowiadał się bowiem za metodą pytań i krótkich odpowiedzi, zaś drugi preferował dłuższe wy-

⁵² Platon, *Eutyfron* 6c, przeł. Ryszard Legutko, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998.

⁵³ Platon, *Eutyfron* 16a.

wody (spór dialektyki z retoryką), głos zabrali najznamienitsi z obecnych słuchaczy.

Znany sofista Prodikos z Keos zwrócił się do nich z poradą, jak mają dyskutować:

Ja uważam, Protagorasie i Sokratesie, że powinniście sobie ustąpić nawzajem i spierać się na dany temat, ale się nie sprzeczać. *Bo spierają się i po dobremu i przyjaciel z przyjacielem, a sprzeczą się ludzie poróżnieni z sobą i nieprzyjaciele. W ten sposób nasze zebranie może mieć przebieg bardzo piękny*⁵⁴.

Z konkretniejszą propozycją wystąpił Hippiasz z Elidy. Jak wiadomo był w Grecji zwyczaj, by przemowom podczas spotkań i biesiad ktoś przewodniczył – potwierdzenie tego znajdujemy chociażby w Platońskiej *Uczcie* – i do niego Hippiasz się odwołał powiadając:

wyberzcie sobie sędziego; ten niech nad wami stanie, niby z berłem, jako przewodniczący i będzie pilnował średniej długości przemówień jednego i drugiego⁵⁵.

Jednakże Sokrates poddał to w wątpliwość twierdząc, iż aby zebranie dobrze się toczyło

nie trzeba na to ustanawiać jednego rozjemcy, ale *wszyscy wspólnie będziecie rozsądzali*⁵⁶.

Warto może na marginesie sporu Sokratesa z Protagorasem o sposób ich rozmowy dodać, że pomimo zachowa-

⁵⁴ Platon, *Protagoras* 337a/b.

⁵⁵ Platon, *Protagoras* 338a/b.

⁵⁶ Platon, *Protagoras* 338e (tu wyjątkowo w przekładzie L. Regnera, PWN 1995; Władysław Witwicki tłumaczy tak: „wcale nie potrzeba na to jednego przełożonego nad wszystkimi; wszyscy razem będziecie przełożeni”).

nia przez Platona dialogicznej formy, dostrzec musimy zasadniczą różnicę pomiędzy dialogiem sokratejskim – tym z wczesnych dialogów Platona – mającym dialektyczny charakter, a dialogiem platońskim, który pomimo pozornie dialogicznej formy w swej istocie przypomina retoryczną mowę z jej narzucaniem własnego sądu słuchaczom, którzy są biernymi odbiorcami, nie zaś aktywnymi partnerami w dyskursie.

Wróćmy jednak do opisanego zdarzenia. Stanowi ono dobry przykład kreowania przez Sokratesa wspólnej wszystkim obecnym – tym którzy uczestniczą w dyskusji bezpośrednio, jak i tym którzy tylko się przysłuchują – przestrzeni dyskursu publicznego (społecznego, ale nie państwowego), podczas którego spierają się różne racje. Dyskurs ten ma charakter *agoniczny* (niczym wspomniany już wcześniej *agon logosów* sprawiedliwego i niesprawiedliwego w *Chmurach* Arystofanesa – spór dwóch typów wychowania, gdzie obie strony charakteryzuje troska o losy całego *polis*), a nie *polemiczny* (od *polemos* – wojna; jak np. dialog melijski, gdzie celem jest zwycięstwo i narzucenie swojej racji a nie wspólne dochodzenie do prawdy, czy też poszukiwanie najlepszego możliwego rozwiązania, by się do niej przybliżyć chociaż odrobinę).

*

Powyżej zaprezentowaliśmy uwagi na temat odróżnienia przez Sokratesa sfery prywatnej i publicznej oraz charakterystyki dialogu sokratejskiego. Obecnie przedstawimy jeden z możliwych przykładów kreowania przez Sokratesa przestrzeni sfery publicznej i jeden z aspektów ją charakteryzujących.

Nowe pojęcie cnoty

Partykularność indywidualnych mniemań ścierających się w nieustannym, nieprzerwanym i niekończącym się społecznym dialogu kreuje consensus w pojmowaniu podstawowych pojęć moralnych (cnót politycznych), które zyskują tym samym swą zobiektywizowaną epistemiczną legitymizację. Jednakże jakkolwiek sokratejski dialog jest niezbędnym sposobem uzyskania tegoż consensusu, to należy z naciskiem podkreślić, iż jest on zarazem tylko środkiem, za pomocą którego człowiek (obywatel) we wspólnej dyskusji z innymi i poprzez tę wzajemną, intersubiektywną relację uzyskuje wgląd we własną duszę i poznaje siebie, spełniając delfickie przykazanie *gnotise auton*.

Wielu badaczy słusznie przypisujących w ciągu minionego stulecia Sokratesowi odkrycie jednostkowej duszy ludzkiej, a tym samym upodmiotowienie obywatela wobec *polis* i innych ludzi (obywateli), równocześnie nie dostrzegło, że Sokrates podejmuje próbę wykreowania nowej wspólnotowej totalności etycznej na bazie racjonalnej dyskusji o tym, co dobre, a co złe, o znaczeniu cnót. Podkreślić przy tym należy, że Sokrates miał, moim zdaniem, pełną świadomość nieosiągalności prawdy absolutnej i jedynej.

Moim zdaniem Sokrates dokonuje przewartościowania rozumienia pojęć cnót indywidualnych i obywatelskich, które opiera się na podjętej przez niego próbie znalezienia ich nowego ufundowania w przestrzeni społecznego dialogu. Tym samym przeciwstawia się on obu dominującym w ówczesnych Atenach światopoglądom: arystokratyczno-tradycjonalistycznemu (rozwijającemu m.in. takie koncepcje ideologiczne, jak *archaia paideia* czy *archaia politeia*) i sofistyczno-relatywistycznemu. ródłem społecz-

nego pojmowania cnót jest dyskurs w przestrzeni sfery publicznej, w którego to ramach konstytuuje się społeczny konsensus co do ich znaczenia, które nigdy nie jest stałe i niezmiennie.

Sokratejskie uprawdopodobnienie

Sądzę, iż należy rozważyć na nowo odpowiedź na pytanie czego Sokrates poszukiwał w swych rozmowach; czy klasyczne Sokratejskie pytanie „czym jest x?” (np. męstwo) powinno rzeczywiście być rozumiane – jak to się zwykle czyni – jako próba poszukiwania istoty, natury męstwa? Wówczas jesteśmy zmuszeni przyznać rację rozpowszechnionym poglądom, iż dialogi sokratejskie kończą się brakiem odpowiedzi na rozważane pytanie, że Sokrates i jego rozmówcy nie potrafią podać precyzyjnej definicji męstwa w *Lachesie*, rozważy w *Charmidesie*, czy też sprawiedliwości w I księdze *Państwa*.

W zupełnie innym świetle ukażą nam się jednak dialogi sokratejskie, jeżeli Sokratesa próby odpowiedzi na pytanie „czym jest x?” będziemy rozumieli jako próby dookreślenia i uściślenia znaczenia pojęć męstwa, czy też sprawiedliwości, z pełną świadomością nieskończoności i ciągłości tego procesu, a zarazem głębokim przekonaniem o konieczności i wadze podejmowanych wysiłków. Uważna lektura wczesnych dialogów Platona utwierdza nas w tym przekonaniu, albowiem odnajdujemy w wypowiedziach Sokratesa i ich konsekwencjach wiele pozytywnych dookreśleń rozważanych pojęć, pomimo iż rozmówcy nie dochodzą do sformułowania ostatecznej definicji.

Mówiąc językiem współczesnej filozofii rzec by można, iż Sokrates poszukuje prawdopodobnienia, o którym Karl Raimund Popper pisze w *Wiedzy obiektywnej*. Sądzę, że Sokrates – przynajmniej taki, jakiego prezentuję w tym tekście – miał intuicyjną świadomość, że – to cytat z Poppera – „poszukiwanie prawdopodobnienia jest celem jaśniejszym i bardziej realistycznym niż poszukiwanie prawdy”⁵⁷. Wydaje się, że przytoczony przez Poppera wierszyk Wilhelma Buscha:

Dwukroć dwa jest cztery – prawda to
Czcza jednak i pusta.
Czego szukam to jasność
W sprawach większych niż ta⁵⁸.

uwidacznia również różnicę pomiędzy wysiłkami Sokratesa a współczesnych mu sofistów, których działalność częstokroć przyjmowała postać rozważań trywialnych bądź tautologicznych.

Spośród licznych zagadnień szczegółowych, nad jakimi można by się zastanowić nawiązując do Sokratejskiego rozumienia cnót, zajmiemy się jednym, a mianowicie problemem jedności cnoty.

Jedność cnoty

Nawet w ogólnych rozważaniach poświęconych Sokratejskiej refleksji nad cnotami nie możemy chociażby nie zasygnalizować problemu jedności cnoty. Zostaje on

⁵⁷ Karl R. Popper, *Wiedza obiektywna*, PWN, Warszawa 1992, s. 82.

⁵⁸ Tamże, s. 78.

przez Sokratesa podjęty w platońskim *Protagorasie*⁵⁹, gdzie zwraca się on do znanego sofisty z pytaniem

czy cnota jest czymś jednym, a częstkami jej są sprawiedliwość i rozsądek, i pobożność, czy też te słowa,[...], są tylko nazwami jednej i tej samej rzeczy?⁶⁰

Protagoras odpowiada, że

cnota jest czymś jednym, a to, o co pytasz, to są jej części⁶¹.

Sokrates nie jest jednak usatysfakcjonowany i kontynuuje dociekania, starając się wyjaśnić naturę przyjętej przez Protagorasa jedności cnoty i za pomocą porównania konkretyzuje swoje pytanie:

A czy te części to są tak, jak części twarzy: usta i nos, i oczy i uszy, czy też tak, jak części złota: niczym się nie różnią ani od siebie nawzajem, ani od całości, jak tylko wielkością i małością?⁶²

Zapytuje więc Sokrates, czy są one synonimicznymi określeniami jednej i tej samej cnoty, czy też stanowią różne części wspólnej całości?

⁵⁹ Prace starożytnych myślicieli są przedmiotem badań zarówno filozofów, jak i filologów. Platoński *Protagoras* jest tu klasycznym przykładem odmienności perspektyw przyjmowanych przez obie grupy. O ile dla filozofa jest to dialog, którego głównym tematem są pytanie o nauczalność *arete* i nieodłącznie z nim powiązane (a logicznie poprzedzające) zagadnienie jedności cnoty, o tyle dla filologów jest to przede wszystkim dialog o metodzie. Jako przykład takiego ujęcia zob. Krystyna Tuszyńska-Maciejewska *Platon a retoryka. Od krytyki do modelu*, Poznań 1996, ss. 34-45.

⁶⁰ Platon, *Protagoras* 329c/d.

⁶¹ Platon, *Protagoras* 329d.

⁶² Platon, *Protagoras* 329d.

Zdaniem Protagorasa stosunek różnych *aretai* do całości ma się tak, jak

częstki twarzy, mają się do całej twarzy⁶³,

można bowiem osiągnąć jedną z cnót, nie posiadając innej, tzn. można np. być odważnym, nie będąc równocześnie sprawiedliwym, podobnie jak można być znowu sprawiedliwym, nie będąc mądrym. Wypowiedź Protagorasa stanowi nie tylko odpowiedź na pytanie Sokratesa, ale i uzupełnienie listy cnót, których jedność będą rozważali, o dwie kolejne; otrzymujemy tym samym zestaw pięciu podstawowych cnót politycznych: sprawiedliwość (*dikaiosyne*), rozwagę (*sophrosyne*), pobożność (*hosiotetes*), odwagę (*andreia*) i „najważniejszą z tych części”⁶⁴ mądrość (*sophia*).

Warto podkreślić, iż cztery pierwsze wymienione powyżej cnoty moralne znane są nam już z innych dialogów sokratejskich: nad istotą sprawiedliwości zastanawiał się Sokrates w dysputach z Kefalosem, Polemarchem i Trzymachem w I księdze *Państwa* (stanowiącej pierwotnie zapewne osobny dialog *O sprawiedliwości*, czy też bardziej po Platońsku *Trzymach*), znaczenia rozwagi dociekał w *Charmidesie*, nad istotą odwagi zastanawiał się pospołu z Lachesem i Nikiaszem⁶⁵, zaś o to „co to jest pobożność, a co bezbożność?”⁶⁶ zapytywał wieszczka Eutyfrona. W każdym z czterech wymienionych dialogów Sokrates debatował nad jedną wybraną cnotą, w *Protagorasie* zaś, z jednej strony po raz pierwszy wszystkie *aretai* zestawione zostają razem i przedmiotem dialogu staje się cnota „sama

⁶³ Platon, *Protagoras* 329e.

⁶⁴ Platon, *Protagoras* 330a.

⁶⁵ Platon, *Laches*, „A zatem, to przede wszystkim próbujmy, Lachesie, powiedzieć: co to jest męstwo?” 190d.

⁶⁶ Platon, *Eutyfron* 5d.

w sobie”, z drugiej zaś pojawia się pośród nich nie rozważana nigdzie indziej nowa cnota, mająca charakter intelektualny, mianowicie mądrość.

Wróćmy jednak do rozmowy Sokratesa z Protagorasem. Skoro wiemy już, że zdaniem sofisty, pomimo iż cnoty razem stanowią pewną całość, to każda z nich różni się od pozostałych, zapytuje teraz Sokrates, czy i pod względem właściwych im zdolności „żadna nie jest taka jak inna?”⁶⁷ Protagoras stwierdza, że i pod tym względem różnią się one między sobą. Nie będziemy tutaj szczegółowo prezentowali dalszych części dialogu, w których Sokrates stara się wykazać podobieństwa pomiędzy poszczególnymi *aretai* i podważyć powyższe stwierdzenia Protagorasa, lecz przejdziemy bezpośrednio do finału ich rozważań.

W trakcie dyskusji Sokrates wykazuje, że cnota jest poniekąd niczym umiejętność miernicza, zaś owa *metretike technē* to pewna „umiejętność i wiedza”, jaka zaś w szczególności,

to – jak powiada Sokrates – na drugi raz rozpatrzemy, ale już i to teraz wystarczy jako dowód, że to jest wiedza⁶⁸.

Dochodzimy więc do powszechnie znanej formuły Sokratejskiej utożsamiającej cnotę z wiedzą.

Warto przytoczyć ciekawą uwagę Ericha Voegelina⁶⁹ odnośnie powyższego wniosku Sokratesa. W kontekście drugiego głównego tematu *Protagorasa*, jakim jest problem nauczalności cnoty, Voegelin zwraca uwagę, iż sokratejska konkluzja jest tu poniekąd hipotetyczna, albowiem cnota jest nauczalna, jeżeli jest wiedzą; ale czy

⁶⁷ Platon, *Protagoras* 330a/b.

⁶⁸ Platon, *Protagoras* 357b.

⁶⁹ Eric Voegelin, *Order and History*, vol. II: *The World of the Polis*, Louisiana State University Press 1957, s. 289.

Sokrates rzeczywiście dowiódł, że jest wiedzą? Protagorasa bynajmniej nie przekonał, a i sam ma wątpliwości, skoro w zakończeniu dialogu powiada

kiedy tak patrzę na to z góry i widzę, jak to się strasznie chwije wszystko, ogromnie bym pragnął, żeby się to jednak wyjaśniło...⁷⁰,

albowiem jak określa nieco wcześniej główny cel zarówno tej jak i innych swoich rozmów

stanowczo z żadnego innego powodu nie zadaję ci pytań o to wszystko, tylko pragnę się przyjrzeć, jak to właściwie jest z tą cnotą i co to właściwie jest ta cnota⁷¹.

Warto podkreślić, iż bezinteresowny charakter Sokratejskich dociekań dostrzegł i Protagoras, chwając go w zakończeniu dialogu: „a już zazdrości to nie masz w sobie za grosz”⁷².

*

W kontekście zaprezentowanych w niniejszym rozdziale rozważań poświęconych próbie wykreowania przez Sokratesa na ateńskiej *agorze* nowej przestrzeni społecznego dyskursu, którą określiliśmy mianem sfery publicznej, a którą charakteryzowałby specyficznie sokratejski dialog, oraz wyrastającej na tej bazie propozycji nowego sposobu pojmowania i kreowania cnót moralnych i politycznych rzecz możemy, iż o ile Platon i Arystoteles byli najwybitniejszymi filozofami Starożytności, o tyle poprzedzający ich Sokrates może zostać nazwany pierwszym filozofem Nowoczesności.

⁷⁰ Platon, *Protagoras* 361c.

⁷¹ Platon, *Protagoras* 360e.

⁷² Platon, *Protagoras* 361e.

Rozdział VIII

Demokracja woluntarystyczna a filozofia jako powołanie i 'prawdziwa polityka'

Więc ty, jakeś zaczął mnie napominać, tak mnie nie odstępuj, ale wskaż, jak się należy, co to jest to, czymem się zajmować powinien i jakim sposobem mógłbym to osiągnąć¹.

Sokrates

Filozofowanie Sokratesa jest jednocześnie uprawianiem filozofii i polityki, albowiem prawdziwy miłośnik mądrości (*philosophos*) jest według Sokratesa jedynym prawdziwym politykiem, czyli tym, kto podejmuje pracę

nad udoskonalaniem dusz współobywateli i walkę, która zawsze mówić każe to, co najlepsze; wszystko jedno, czy to będzie miłe, czy niemiłe słuchaczom².

¹ Platon, *Gorgiasz* 488a.

² Platon, *Gorgiasz* 503a.

Ten prawdziwy polityk, nie musi działać w ramach instytucji państwowych, lecz może działać równie skutecznie, a może nawet skuteczniej, w ramach przestrzeni sfery publicznej.

Polityka uprawiana ówczesnie nie miała wszakże wiele wspólnego z *alethos politike techne*, a wręcz była jej przeciwieństwem, albowiem stawiała sobie za cel zadowalanie *demosu*.

Toteż możemy powiedzieć, że o ile filozofowanie Sokratesa jest równocześnie praktykowaniem filozofii, to filozofowanie to przyjmuje formę uprawiania filozofii politycznej, pojmowanej jako jedność myślenia i działania. Przypomnijmy, że dla starożytnych Greków i Rzymian rozpatrywanie poglądów myślicieli powiązane było nierozzerwalnie z analizą ich życia, czego doskonały przykład stanowi praca Diogenesa Laertiosa *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*.

Kallikles w *Gorgiaszu* daje nam obraz tego czym powinien zajmować się dorosły obywatel Aten, w jaki sposób dbać o wspólne dobro i starać się 'okrywać blaskiem' w działalności *pro publico bono*.

Sokrates przeciwstawia mu obraz obywatela, który dba o dobro *polis* nie poprzez aktywność w działalności urzędniczej, bądź formalnie „politycznej”, lecz troszcząc się przede wszystkim o swoją duszę i dusze innych, na początek przyjaciół i rodziny, dalej – już jako prawdziwy polityk – i innych obywateli. To dla takiego obywatela zajmowanie stanowisk publicznych jest – jak powiada w I księdze *Państwa* – służbą, koniecznością spowodowaną strachem przed tym, by nie dostać się pod rządy gorszych od siebie. Dostrzegamy więc tutaj dwie wizje relacji obywatela do *polis*. Są to dwie odmienne drogi służenia wspólnocie. Pierwsza, oparta na rywalizacji, odwołuje się do 'naturalnego prawa silniejszego', eksponuje indywi-

dualną zasługę i chwałę. Druga oparta na dialogu (typowo sokratejskim) i kooperacji, wspiera się na *nomos* pojmowanym, jako *consensus* w kwestii zagadnień moralnych. Dla Sokratesa bowiem z natury dusze ludzkie: mężczyzn, kobiet, dzieci, a nawet niewolników, są równe.

*

Punktem wyjścia rozmowy Sokratesa z Kalliklesem jest przedstawienie przez tego drugiego stosunku jaki posiadają elity polityczne Aten do filozofii i życia jaki pędzi Sokrates, filozofując całymi dniami. Kallikles chwali zajmowanie się filozofią w młodym wieku powiadając:

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.

Wszakże, co dobre dla człowieka młodego, rozwijającego swe zainteresowania i zajmującego się nią o tyle, „o ile ze względu na wykształcenie pięknie jest mieć z nią coś wspólnego”³, o tyle paranie się filozofią w starszym wieku jest nader niestosowne, śmieszne i niegodne mężczyzny⁴. Kallikles porównuje filozofa do człowieka dorosłego, który „się jąka i sepleni, i zabaweczki potrzebuje”⁵. Zachowanie takie przystoi dziecku, w jego wieku jest odpowiednie i budzi w nas uczucia sympatii, zrozumienia, a nawet obserwowanie go sprawia nam przyjemność. Wszakże, powiada Kallikles,

³ Platon, *Gorgiasz* 485a.

⁴ Platon, *Gorgiasz* 485a/d.

⁵ Platon, *Gorgiasz* 485b.

kiedy widzę, że starszy człowiek filozofuje i jeszcze się z tego nie wyłamał, to już mi się widzi, że kija potrzeba na takiego jegomościa, Sokratesie⁶.

Skąd tak surowa ocena? Otóż zdaniem Kalliklesa filozofowanie odciąga mężczyznę od spraw, którymi powinien się zajmować w wieku dojrzałym, jako pełnoprawny obywatel *polis*, czyli działalnością polityczną. Zajmując się całymi dniami filozofią

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, *obywatel się blaskiem okrywa*, 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 męskie⁷.

Skoro Kallikles mówi, że Sokrates unika środka miasta i publicznych placów, to co przez to rozumie?

Sądzę, że przestrzeń życiową antycznych Aten można podzielić koncentrycznie na trzy sfery:

1. centralna (sfera polityczna) – obejmuje *agorę* z budynkami państwowymi na niej lub w jej pobliżu stojącymi (Tolos, Heliaia, Buleuterion, siedziba sądu itd.); to o tej części powiada Kallikles, że Sokrates jej unika: *środku miasta i publicznych placów*, na których obywatel się blaskiem okrywa;
2. sfera publiczna – miejsca filozofowania Sokratesa: Likiejon, Portyk Królewski⁸, gimnazjon, itp. Miejscem

⁶ Platon, *Gorgiasz* 485c/d.

⁷ Platon, *Gorgiasz* 485d.

⁸ Zob. np. Platon, *Eutyfron* 2a, przeł. Ryszard Legutko, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998: „Cóż to takiego stało się ostatnio,

tym był również znajdujący się w rogu *agory*, pomiędzy Tolosem, a Heliaia, dom szewca Simonosa, w którym – jak wiemy z przekazu Ksenofonta – Sokrates wielokrotnie prowadził swoje rozmowy z młodymi ludźmi, zbyt młodymi by występować na *agorze*. Do tego, być może, odnosi się Kallikles mówiąc o kryciu się w kącie i szeptaniu w towarzystwie kilku młodzików;

3. sfera prywatna = *oikos*, mieszkania i domy obywateli

Unikając środka miasta i publicznych placów Sokrates, zdaniem Kaliklesa, traci możliwość aktywnego uczestnictwa w życiu politycznym Aten i współoddziaływania na podejmowane decyzje. Kallikles strofuje go (jak strofuje się niegrzeczne dziecko) powiadając: „nie dbasz, Sokratesie, o to, o co dbać trzeba”⁹ i wskazuje, po pierwsze, na nieporządane konsekwencje, jakie to za sobą pociąga dla powinności obywatelskich Sokratesa, gdy wyrzuca mu, że

tam, gdzie o sprawiedliwości sędziowie nasi radzą, ty byś nie umiał mądrego słowa dorzucić, ani by się tam twoje słowa wydały, ani by nie przekonały nikogo, ani byś w cudzej sprawie męskiego głosu na szalę sprawy nie rzucił¹⁰.

Zarzuty to poważne, zwłaszcza pierwszy z nich, albowiem dbanie o *arete* i poszukiwanie istoty sprawiedliwo-

Sokratesie, że przestałeś bywać w Likejonie, a bywasz teraz tu, koło Królewskiego Portyku?”.

⁹ Platon, *Gorgiasz* 485e.

¹⁰ Platon, *Gorgiasz* 486a; W kontekście powyższych słów raz jeszcze ukazuje się słabość zarzutów Vlastosa dotyczących ‘milczenia’ Sokratesa w sprawach wyprawy sycylijskiej i w trakcie debaty mityleńskiej, o czym piszemy szerzej w rozdziale VI.

ści było jednym z sokratejskich pryncypiów. Nie koniec to zarzutów Kalliklesa na temat szkód spowodowanych zbyt długim zajmowaniem się filozofią, które prowadzi do 'zepsucia człowieka'. Nawet posiadając z natury dużą zdolną i szlachetną, człowiek taki,

jeśliby zbyt długo 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 płynnie życie w *polis*, nie nabiera się wprawy w słowach, których potrzeba w obcowaniu i 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 roztrząsania¹¹.

Po drugie, Kallikles proroczo¹² wskazuje na kłopoty, w jakie może wpędzić Sokratesa brak umiejętności odnalezienia się w ówczesnej rzeczywistości twierdząc, iż nawet gdyby niewinnie oskarżony trafił do więzienia, to nie potrafiłby sobie w takiej sytuacji poradzić, a choćby oskar-

¹¹ Platon, *Gorgiasz* 484c/e.

¹² Oczywiście można przyjąć, że prorocze słowa Kalliklesa w tej sprawie są jedynie dokonaniem przez Platona *post factum* zabiegiem literackim, za pomocą którego wskazuje na jedną z przyczyn późniejszych wydarzeń, wszakże, jak sądzę, równie może być do przyjęcia wydaje się być założenie, zgodnie z którym niejednokrotnie znajomi Sokratesa ostrzegali go przed niebezpieczeństwami, jakie niesie za sobą prowadzony przez niego tryb życia, a wówczas słowa Kalliklesa byłyby literackim zapisem takich rzeczywiście mających miejsce i nie raz przez towarzyszącego mistrzowi Platona zasłyszanych przestroóg.

życiel był lichy i 'bałwan ostatni', to i tak zostałby skazany na śmierć.

Kończąc swoją wypowiedź Kallikles poddaje Sokratesowi pod rozagę zarysowany przed chwilą obraz i zapytuje

czy nie wydaje ci się rzeczą szpetną być takim, jak ja ciebie widzę [i tych innych, którzy ciągle i zawsze jeszcze filozofują?]¹³.

Albowiem

prawda tak wygląda. Zrozumiesz to [Sokratesie], jeżeli się do większych rzeczy weźmiesz, a filozofii dasz już raz pokój¹⁴.

Aby obronić się przed zarzutami o obojętność dla spraw najistotniejszych w życiu człowieka, indyferentyzm polityczny, brak zaangażowania w sprawy wspólnoty i bierność w kwestiach społecznych Sokrates podejmuje debatę z Kalliklosem na temat

jakim powinien być człowiek i czym się zajmować¹⁵.

Owe, jak określa je Sokrates, 'najpiękniejsze rozważania', ponieważ poświęcone najdonioślejszym dla człowieka i obywatela zagadnieniom, pozwalają nam usłyszeć z ust Kalliklesa jedną z najwspanialszych i najżywszych prezentacji stanowiska filozoficznego w całym *Corpus Platonicum*. Warto może zacytować chociaż krótki, lecz jakże charakterystyczny i przejmujący, fragment pełnej werwy i głębokiego zaangażowania wypowiedzi Kalliklesa:

Bujne, szerokie życie, bez hamulca i bez pana nad sobą, byle było skąd, to jest dzielność i szczęście, a ta reszta, to

¹³ Platon, *Gorgiasz* 486a.

¹⁴ Platon, *Gorgiasz* 484c.

¹⁵ Platon, *Gorgiasz* 488a.

świecidełka, to ludzkie konwenanse przeciwne naturze, to głupstwa, o których mówić nie warto¹⁶.

Tym niemniej nie analiza poglądów Kalliklesa jest naszym obecnym zadaniem, lecz przyjrzenie się odpowiedzi Sokratesa na postawione mu zarzuty, albowiem odpowiedź ta stanowi klucz do zrozumienia istoty filozofii sokratejskiej, a zarazem wyjaśnia nam w sposób porównywalny z *Obroną Sokratesa* – o której Karl Raimund Popper pisał, iż jest najpiękniejszym dziełem filozoficznym, jakie kiedykolwiek napisano¹⁷ – sens i cel filozofii politycznej Sokratesa, czyli codziennego permanentnego trudu filozofowania podejmowanego niezmiennie w czasach wojny i pokoju, zmian ustrojowych, zwycięstw i klęsk.

Zanim wszakże przejdą do dalszych rozważań Sokrates uważa za stosowne *explicite* wymienić kryteria pozwalające rozpoznać dobrego rozmówcę, a więc takiego, z którym warto o najistotniejszych dla człowieka i obywatela zagadnieniach dyskutować.

Najważniejsze zaś są zagadnienia moralne, których natura jest odmiennego rodzaju, niż problemów dających się rozwiązać za pomocą miary i wagi. W *Eutyfronie*, zwracając się do tytułowego wieszczka Sokrates zauważa, że w drugim przypadku spór może być bez kłopotu rozstrzygnięty, po prostu,

zabralibyśmy się do mierzenia [*resp.* ważenia, liczenia] i szybko przestalibyśmy się różnić¹⁸.

¹⁶ Platon, *Gorgiasz* 492c.

¹⁷ Karl R. Popper, *Książki i myśli: pierwsza książka Europy*, w: Karl R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 123.

¹⁸ Platon, *Eutyfron* 7c, przeł. Ryszard Legutko.

Odmienne rzecz ma się w przypadku dyskusji na temat tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, piękne i brzydkie, dobre i złe.

Czy to nie z ich powodu różnimy się ze sobą i nie możemy dojść do odpowiedniego rozstrzygnięcia [...] zarówno ja, jak i ty, jak i wszyscy inni ludzie?¹⁹

zapytywał Sokrates. Nie powinniśmy wszakże pochylnie przypisywać mu na tej podstawie poglądów relatywistycznych, i zakładać, że jego zdaniem spory moralne w ogóle są nierozstrzygalne.

W dalszej części rozmowy z Eutyfronem Sokrates najpierw wykazał, że prawdziwym przedmiotem sporów nie jest to „czy osoby winne czynu niesprawiedliwego powinny ponieść karę”, albowiem tego „nikt nie ośmieliłby się twierdzić, ani spośród bogów, ani spośród ludzi”²⁰. Następnie zaś stwierdził, że ludzie tak naprawdę to spierają się o poszczególne uczynki i dopiero w tym przypadku różnią się w ich ocenie: jedni twierdzą, iż popełniony czyn był sprawiedliwy, inni, że niesprawiedliwy. Jak zauważa Ryszard Legutko w wyśmienitym komentarzu do *Eutyfrona*, „koncepcja ta nie jest relatywistyczna; uznaje bowiem, iż wszystkich łączy pewna intuicja moralna nakazująca aprobować dobro i karać zło, [a kwestie sporne odnoszą się do oceny poszczególnych działań]”²¹.

Przywołane powyżej rozważania Sokratesa z Eutyfronem stanowią doskonały przykład zakładania przez Filozofa istnienia powszechnej intuicji moralnej stanowiącej warunek konieczny – lecz niewystarczający – przebie-

¹⁹ Platon, *Eutyfron* 7d, przeł. Ryszard Legutko.

²⁰ Platon, *Eutyfron* 8d/e, przeł. R. Legutko.

²¹ Ryszard Legutko, *Komentarz*, w: Platon, *Eutyfron*, tłumaczenie i komentarz R. Legutko, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 63.

gającej w ramach sfery publicznej debaty na temat cnót moralnych (politycznych). Dla Sokratesa – w ujęciu tutaj proponowanym – nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy tym, czy dana cnota jest cnotą moralną, czy też polityczną, ponieważ cnoty moralne są (w ówczesnej rzeczywistości społeczno-politycznej) ze swej istoty na wskroś polityczne, albowiem uzyskują legitymizację jako cnoty dopiero w społecznym dialogu na *agorze*. I jakkolwiek u podstaw tegoż dialogu leżą podzielane przez wszystkich obywateli intuicje moralne, to dopiero poprzez dialog i w jego wyniku cnoty i pojęcia moralne uzyskują zalegitymizowane znaczenie.

Tym niemniej założenie posiadania przez wszystkich obywateli pewnej intuicji moralnej z jednej strony pozwalałoby przyjąć nam, że wszyscy dorośli *obywatele polis* spełniają pierwszy z wymienionych poniżej warunków dobrego rozmówcy. Taką interpretację potwierdzają informacje z dialogów Platona, pism Ksenofonta i innych źródeł pośrednich, że Sokrates częstokroć prowadził rozmowy z rzemieślnikami, a więc zwyczajnymi obywatelami, których pierwsze odpowiedzi na jego pytania wyływały z zwyczaj i opierały się na powszechnie podzielanym przekonaniu o tym co dobre, a co złe, czyli wewnętrznej intuicji moralnej. Jakkolwiek Sokrates zawsze poszukuje racjonalnego uzasadnienia danych przekonań, to nie zakłada z góry ich fałszywości. Jego zarzuty dotyczą nade wszystko bezrefleksyjnego stosowania się do pewnych zasad i norm.

Z drugiej strony Sokrates nieustannie poszukuje eksperta w sprawach moralnych i chociaż nigdy go nie znajduje, to samo poszukiwanie świadczy dość wyraźnie o jego sceptycyzmie w odniesieniu do wiedzy posiadanej przez zwykłego obywatela. Stosując postsokratejską terminologię Platona rzec by można, co najwyżej, iż w niektórych przypadkach, a i to rzadko, mamy do czynienia z *orthē*

doxa, prawdziwym mniemaniem. Być może Sokratejski ekspert w sprawach moralnych to pewien model idealny, wzorzec skonstruowany *per analogiam* do eksperta w często przywoływanych przez Sokratesa umiejętnościach rzemieślniczych. W takim przypadku, w jego poszukiwaniach eksperta w sprawach moralnych należałoby wyróżnić dwie płaszczyzny: teoretyczną, w ramach której przyjmował możliwość istnienia takiego eksperta i formułował jego cechy charakterystyczne, oraz praktyczną, w której przyjmował razem z Protagorasem, że w pewnym stopniu „wszyscy są nauczycielami cnoty; uczą ile kto może”²²; nie odnajdując tego, który potrafi bezsprzecznie wykazać się *episteme* w dziedzinie moralności, w codziennym poszukiwaniu odpowiedzi na nurtujące nas problemy moralne należy zadowolić się kimś, „kto choć trochę lepiej od nas podprowadzać potrafi na drodze dzielności”²³. Niewątpliwie z tej perspektywy nie dziwi nas, że Sokratesowi trudno było znaleźć wśród polityków, poetów i rzemieślników kogoś, kto czynił by to lepiej niż on, wszakże otaczające go nieustannie grono uczniów świadczy o tym, iż on sam był kimś takim dla innych.

Wróćmy jednak do rozmowy Sokratesa z Kalliklesem, albowiem odnajdujemy w niej sokratejską odpowiedź na postawione w *Eutyfronie* pytanie o kryterium rozstrzygnięcia sporów moralnych.

Jak powiedzieliśmy wcześniej, to właśnie w *Gorgiaszu* Sokrates prezentuje nam cechy charakterystyczne dobrego rozmówcy, a więc takiego, z którym warto o najistotniejszych dla człowieka i obywatela zagadnieniach dyskutować, zwracając się do Kalliklesa:

²² Platon, *Protagoras* 327e.

²³ Platon, *Protagoras* 328b.

Ja wiem dobrze, że jeśli ty się zgodzisz ze mną na to, w co moja dusza tylko wierzy, to już to 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 przymioty, które ty w sobie łączysz: *wiedzę (episteme), życzliwość (eunoia) i otwartość (parresia)*²⁴. Ja przecież wielu spotykam takich, którzy mnie nie potrafią 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 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 posiadają²⁵.

Powyższa wypowiedź Sokratesa ma dla nas niezwykłą wagę, ponieważ ukazuje wzajemną zależność wyżej wymienionych przymiotów charakteryzujących dobrego rozmówcę (osobno omawiam społeczne warunki dialogu sokratejskiego) zgodnie z którą każdy z nich osobno jest warunkiem koniecznym, wszakże niewystarczającym powodzenia w dyskusji. Gorgiasz i Polos, pomimo że posiadają po dwa z wymienionych przymiotów, nie byli dobrymi rozmówcami, albowiem obaj popełniali zgoła najgorszą rzecz jaką uczynić w dialogu można: *sprzeciwiali się sobie samemu*.

²⁴ *Parresia* = otwartość, szczerość, swoboda wypowiedzi, wolność słowa; Władysław Witwicki przekłada jako *otwartość*, zaś Paweł Siwek tłumaczy przez *szczerość*; zob. Platon, *Gorgias* 487a, przeł. P. Siwek, BKF, PWN, Warszawa 1991; sadzę, że obaj tłumacze kładą tym samym nacisk na nieco inny aspekt znaczeniowy *parresia*.

²⁵ Platon, *Gorgiasz* 486e - 487a/b.

Dla Sokratesa, jak przestrzega na początku rozmowy z Kalliklesem, jest to sprawa najwyższej wagi, by dyskutując być w zgodzie z sobą i nie zgadzać się na nic wbrew sobie. Powiada Sokrates:

wolałbym, niechby mi raczej lira była niestrojna i fałszywie brzmiała, niechby tam raczej chór, któremu bym przodował, niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała, a twierdziła przeciwnie niż ja, aniżelibym ja sam, jedną jednostką będąc, miał nosić w sobie rozdzwięk wewnętrzny i sprzeczne myśli wygłaszać²⁶.

Parresia, jako warunek konieczny charakteryzujący dobrego rozmówcę zawiera w sobie dwa aspekty. Po pierwsze oznacza otwartość, swobodę wypowiedzi, wolność słowa, podkreśla konieczny – nie ograniczony np. tradycją, obyczajem, kontekstem społecznym itp. – charakter wypowiedzi: żadna norma, prawo itd. nie mogą ograniczać swobody wyrażania myśli w debacie intelektualnej. Po drugie oznacza psychologiczną szczerłość rozmówcy, który chce i ma osobistą odwagę poszukiwania prawdy niezależnie od konsekwencji zewnętrznych, jak i duchowych (np. konieczność zweryfikowania od dawna uznawanych poglądów). Stąd zapewne nie jest przypadkiem, że Sokrates podaje trzy przymioty dobrego rozmówcy w rozmowie z Kalliklesem, który ma odwagę głosić w demokratycznych Atenach poglądy zgoła niedemokratyczne.

Ponieważ Kallikles, jak zakłada Sokrates, spełnia wszystkie trzy warunki dobrego rozmówcy, to mogą podjąć badanie sam na sam w poszukiwaniu prawdy. Sokrates podejmuje jedną z dwóch najistotniejszych rozmów w dialogach sokratejskich Platona, najważniejszą rozmowę,

²⁶ Platon, *Gorgiasz* 482c/d.

jaką przeprowadza z jakimkolwiek pojedynczym rozmówcą, albowiem ta druga, to dialog na poły wewnętrzny, na poły z Ludem Ateńskim w *Apologii*.

Co ciekawe, w obu dialogach, w których Sokrates podejmuje próbę wyłożenia *explicite* ogólnych założeń swojej filozofii politycznej tzn. istoty swojego filozofowania w ogóle, jego partnerami nie są jego przyjaciele. Kallikles, jakkolwiek, jak sam powiada, życzliwy Sokratesowi, jest jednak przychylny życzliwością obcego, być może podobną do dobroduszej życzliwości graniczącej z obojętnością, z jaką przez długie lata przeciętni obywatele Aten traktowali zdziwaczałego syna Sofroniska i Fainarety. Trudno za przyjaciela Sokratesa uznać również jego sędziów, chociaż przypisywanie im z góry chęci skazania Sokratesa miałyoby się z prawdą. Być może dla przyjaciół Sokratesa cel jego filozofowania był oczywisty i nie wymagał osobnego wyjaśniania i rozpatrywania.

Zanim przejdziemy do prezentacji dialogu Sokratesa z Kaliklesem przypomnieć należy jeszcze jeden warunek udanej debaty, wymieniony już wcześniej przez Sokratesa w rozmowie z Polosem, gdzie stwierdził, że wynik dialogu musi narzucać się rozmówcom z mocą nieodpartych prawideł samego rozumu i spójności dyskursu. Bardzo dobrze jest to zauważalne w słowach skierowanych do Polosa:

Duszo pocziwa; ty mnie retorycznie próbujesz zbijać 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, zmożą fałszywe świadectwa jednostek licznych i uchodzących za nie byle co. I teraz temu, co ty mówisz,

przyświadczą bez mała wszyscy Ateńczycy i obcy, jeżeli mi zechcesz świadkami wykazywać, że nie mówię prawdy. Przyświadczą ci [...]: 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 wyrzucić z istoty rzeczy 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*²⁷.

Podobnie Sokrates wypowiada się nieco dalej zwracając się do Polosa:

to 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*²⁸.

Sokrates w powyższym fragmencie podkreśla znaczenie jednego aktywnego rozmówcy w dialogu i konieczność przekonania go, 'zmuszenia' siłą argumentacji, do uznania narzucającego się w wyniku dialektycznej debaty wniosku, czy chociażby pewnych ustaleń.

Sokrates bardzo wyraźnie zaznacza, że dialog zawsze musi odbywać się 'jeden na jeden', tzn. rozmówca nie powinien odwoływać się do zewnętrznych autorytetów, o ile sam nie potrafi obronić danego argumentu, ponieważ nikt nie stoi ponad prawami samego rozumu i nie

²⁷ Platon, *Gorgiasz* 471e – 472c.

²⁸ Platon, *Gorgiasz* 473e – 474a.

można przyjmować jakiegoś twierdzenia tylko dlatego, że opiera się na autorytecie – jak miało to miejsce chociażby w I księdze *Państwa* w odniesieniu do sprawiedliwości – tradycji (definicja Kefalosa) lub poezji (definicja Polemarcha).

Ponadto musimy zauważyć, iż Sokrates dość krewko podkreśla, że z 'szerokimi kołami (tłumem) nawet nie gada' (*tois de pollois oude dialegomai*). Jak rozumieć tą jego wypowiedź w świetle dowodzonego w tej pracy demokratycznego charakteru jego poglądów? Nie ma wątpliwości, iż stajemy tu przed poważnym problemem stosunku Sokratesa do opinii większości, jako tłumu.

Sokrates na długo przed współczesnymi teoretykami psychologii mas dostrzegł fakt, niezwykle sugestywnie oddany później przez Jamesa Madisona, który broniąc teorii rządu federalnego zmuszony był zaatakować rozpowszechnioną w poszczególnych stanach amerykańskich praktykę bezpośredniej demokracji lokalnej i uczynił to na przykładzie demokracji ateńskiej powiadając:

Had every Athenian citizen been a Socrates every Athenian Assembly would still have been a mob²⁹.

Dlatego Sokrates zawsze rozmawia z pojedynczymi przedstawicielami owej całości, jaka stanowią wszyscy obywatele Aten, i nieustannie podkreśla i nakłania swego rozmówcę, by wypowiadał i bronił tylko takiego poglądu, który uznaje za słuszny i swój własny, albowiem musi do niego przekonywać nie poprzez powoływanie się na zdanie większości, czy autorytety polityków czy poetów, lecz siłą argumentów.

²⁹ Alexander Hamilton, John Jay, James Madison, *The Federalist*, ed. Jacob E. Cooke, Wesleyan University Press, Middletown 1961, no. 55, s. 374.

Ponieważ powyższy problem jest niezwykle istotny zatrzymamy się przy nim na chwilę i przyjrzymy się zapewne najpełniejszej jego prezentacji, jaką odnajdujemy w *Kritonie*. W rozmowie ze starym przyjacielem, który przyszedł namawiać go do ucieczki z więzienia Sokrates dokonuje porównania opinii szerokich kół z wiedzą eksperta. Przytoczymy ich debatę w skrócie pozwalającym uchwycić zasadniczy tok i siłę argumentacji Sokratesa.

Punkt wyjścia stanowi twierdzenie Kritona:

A jednak widzisz chyba, Sokratesie, że trzeba dbać o opinię i u szerokich kół. Widzisz, co się dzieje; widać, że szerokie koła potrafią nie najmniejsze nieszczęścia powodować, ale największe po prostu, jeżeli kogo przed nimi oczernią³⁰.

W odpowiedzi Sokrates proponuje dokładnie rozważyć jego tezę i powiada:

Może naprzód weźmy ten argument, który ty mówisz; o tych opiniach; czy się dobrze mówiło za każdym razem, czy nie, że na jedno opinie należy zważać, a na drugie nie. Czy też, zanim ja miałem umrzeć, to była prawda, a teraz pokazało się, że tak tylko, aby mówić mówiło się inaczej, a naprawdę to było dzieciństwo i takie sobie gadanie³¹.

Z kolei następuje krótka wymiana zdań, w której przyjęte zostają założenia leżące u podstaw dalszej dyskusji:

S: Nie wydaje ci się słusznym to zdanie, że nie wszystkie opinie ludzkie należy szanować, ale jedno tak, a drugie nie. Co powiesz? To nie jest słuszne zdanie?

K: Słuszne.

³⁰ Platon, *Kriton* 44c.

³¹ Platon, *Kriton* 46c/d.

S: Więc, które coś warte, te szanować, a które nic, tych nie?

K: Tak.

S: A warte coś opinie ludzi myślących, a nic nie warte opinie jednostek bezmyślnych?

K: No pewnie³².

Następnie Sokrates w sposób typowy dla prowadzonych przez siebie rozmów odwołuje się do analogii do umiejętności praktycznych i pokazuje, że podobnie jak w sprawach dotyczących ciała służyć należy tylko specjalisty, nauczyciela gimnastyki, a nie opinii szerokich kół, tak i czynić należy w kwestiach zagadnień moralnych:

S: Zatem i w innych sprawach, Kritonie, tak samo, żeby nie przechodzić wszystkiego po kolei, i tak samo tam, gdzie chodzi o sprawiedliwość i niesprawiedliwość, i hańbę, i piękno, i dobro, i zło, rzeczy, o których teraz radzimy – czyśmy w tych rzeczach powinni iść za opinią szerokich kół i bać się jej, czy też za opinia jednego, jeśli się ktoś na tych rzeczach rozumie, i takiego należy szanować i bać się go więcej niż wszystkich innych razem, bo jeśli za nim nie pójdziemy, to popsujemy i splamimy coś, co się przez sprawiedliwość lepsze staje, a przez niesprawiedliwość ginie? Czy nie tak?

K: Tak mi się zdaje, Sokratesie³³.

Kończąc rozważania nad tym problemem Sokrates podsumowuje:

Więc, mój kochany, może nie tak bardzo należy troszczyć się o to, co o nas powiedzą szerokie koła, ale co powie ten, który się rozumie na sprawiedliwości; on jeden i prawda sama. *Więc niestuszna twoja teza, kiedy twierdzisz,*

³² Platon, *Kriton* 47a.

³³ Platon, *Kriton* 47c/d.

żeśmy się powinni troszczyć o opinię szerokich kół tam, gdzie chodzi o to, co sprawiedliwe i piękne, i dobre, i na odwrót³⁴.

Ostatnie twierdzenie Sokratesa jest niezgodne z jego wypowiedzią w *Protagorasie*, gdzie przeciwstawiając się tezie sofisty o nauczalności cnoty (318e/319a), stwierdza w pierwszym kontrargumencie, że ponieważ podobnie jak inni Hellenowi sądzi o Ateńczykach, iż są mądrzy (*sophoi*)³⁵, to ich zwyczaj by podczas zebrań na Zgromadzeniu Ludowym dopuszczać w sprawach budownictwa do głosu architektów, w kwestiach budowy okrętów cieśli i podobnie w innych sprawach wymagających wiedzy fachowej (*techne*) fachowców, wydaje mu się słuszny. I jeżeli głos będzie chciał zabierać i udzielać rad ktoś „którego oni nie uważają za fachowca”³⁶, to chociażby był najznamienszy, słuchać go nie będą i każą zejść z mównicy lub siłą go stamtąd wyrzucić.

Wszakże, powiada Sokrates, jakże odmiennie Ateńczycy postępują, gdy przyjdzie im obradować (*bouleuo*) o zarządzaniu *polis* (*poleos dioikeseos*).

Wtedy wstaje i rad im udziela w takich rzeczach równie dobrze cieśla jak kowal, szewc, kupiec, dowódca okrętu, bogaty, biedny, z dobrej rodziny³⁷

czy człowiek z ludu. I nikt go w tym razem nie zapytuje o nauczyciela i miejsce pobierania nauk, jak to czynili

³⁴ Platon, *Kriton* 48a.

³⁵ Oba polskie tłumaczenia nie są w tym miejscu najszcześliwsze: Witwicki dodaje słowo ‘naród’, którego w tekście oryginalnym nie ma, zaś Regner błędnie przekłada, że Hellenowie podobnie jak Ateńczycy są mądrzy, zamiast zgodnie z tekstem greckim, że Sokrates sądzi, podobnie jak i inni Hellenowie, że Ateńczycy są mądrzy.

³⁶ Platon, *Protagoras* 319c.

³⁷ Platon, *Protagoras* 319d.

w poprzednim przypadku, lecz pozwalają każdemu obywatelowi zabierać głos i udzielać rady. Czynią tak, podsumowuje Sokrates,

bo nie sądzą, żeby się tego można było nauczyć³⁸.

Czy oznaczałoby to, że Sokrates sądzi podobnie jak wszyscy Ateńczycy i czy rzeczywiście zachodzi tu sprzeczność pomiędzy poglądami zaprezentowanymi w rozmowie z Kritonem, a wypowiedzią skierowaną do Protogorasa? Ponieważ Ateńczycy – pisze Vlastos – sądzą, iż nie ma eksperta od cnoty, to uważają iż każdy z nich jest w równym stopniu uprawniony do zabierania głosu w kwestiach moralnych i politycznych i zgodnie z tym przekonaniem postępują. Następnie zaś dodaje odnosząc się do poglądów Sokratesa:

Dlaczego powinien uważać to za nierozsądne z ich strony, aby poddać te zagadnienia pod dyskusję wszystkich, którzy są moralnie współodpowiedzialni za decyzję³⁹,

skoro nie ma fachowca, który byłby lepszy od innych.

W ramach poglądu Ateńczyków zakładającego, że takiego eksperta nie ma, pozwalanie się wypowiadać wszystkim jest rozumne, lecz czy Sokrates sądzi, że taki ekspert istnieje? Filozof na pewno przyjmuje, iż cnoty można się nauczyć, ale czy z tego założenia wynika, że istnieje ekspert, fachowiec od nauczania cnoty? Może po prostu zakłada, że mógłby istnieć i wtedy należałoby go słuchać, lecz ponieważ go nie ma to w praktyce muszą głos zabierać wszyscy. Filozof nigdy takiego eksperta nie spotkał, chociaż go nieustannie poszukuje przepytując, jak mówił w *Obronie*, polityków, rzemieślników i poetów, zarówno swoich, jaki przyjezdnych. A może jest nim tylko ten, któ-

³⁸ Platon, *Protagoras* 319d.

³⁹ Gregory Vlastos, *Socratic Studies*, op.cit., s. 96, przypis 17.

ry wiedzę posiada, czyli jak mówi w *Obronie*, tylko Bóg? A może tym ekspertem są upersonifikowane Prawa Ateńskie, jedyne we wszystkich dialogach sokratejskich, które go pouczają? A co symbolizują upersonifikowane Prawa? Skodyfikowaną w *nomos* mądrość zbiorową, to co wytworzyło się w wyniku społecznego dialogu i zostało ujęte w formę spisaną. Prawa nie są doskonałe, jak wiemy z uwagi procesach gardłowych toczonych jednego dnia⁴⁰, lecz wyrastają z tradycji, rozwoju, doświadczeń, obaw (np. ze strachu przed tyranią zaczęto praktykować ostracyzm) tej społeczności i tej *polis*, którą on ukochał ponad wszystko. Wszakże prawa nie są złe, chociaż ludzie źle się nimi posługują, np. skazując wodzów po bitwie arginuskiej, czy też wydając wyrok na Sokratesa.

Wróćmy jednak do pytania o eksperta, kto zdaniem Sokratesa jest tym fachowcem, albo precyzyjniej zapewne, kto mógłby nim być i jakie warunki musiałby spełnić i przymioty posiadać, aby zasłużyć w jego oczach na to miano? Sądzę, że zdaniem Sokratesa takim fachowcem jest ten kto debatuje wspólnie z innymi i namyśla się nad pewnymi zagadnieniami dotyczącymi cnót, i są dla niego obowiązujące te wyniki, te sądy, które w tych rozmowach zostały uwiarygodnione, uprawdopodobnione, a tym samym zalegitymizowane. Taki człowiek nie jest nauczycielem dającym wykłady z przepisami jak żyć, lecz jest np. filozofem wspólnie w dialogu poszukującym odpowiedzi i pobudzającym do myślenia. Może nim być każdy oby-

⁴⁰ W *Obronie* Sokrates powiada: „Ja jestem przekonany, że dobrowolnie nikogo nie skrzywdziłem, ale was o tym nie przekonam; bo myśmy za krótko ze sobą rozmawiali. Mimo to, ja myślę, że gdyby u was istniało prawo, jak u innych ludów, żeby w sprawach gardłowych nie jeden tylko dzień sądzić, ale kilka, to prawdopodobnie dalibyście się przekonać” 37a.

watel biorący udział w dialogu, o ile spełni wymienione trzy wcześniej warunki: bycia mądrym, życzliwym i otwartym.

O otwartości i mądrości była już mowa, tedy poświęćmy kilka słów jeszcze 'życzliwości'. Być może jest tak, że późniejsza arystotelejska *sympatheia*, ma swoje źródło w sokratejskiej *eunoia* (życzliwości). Barbara Markiewicz tak o niej pisała:

Ludzie tworzący wspólnotę polityczną oprócz zdolności do współdziałania i współuczestniczenia muszą posiadać również zdolność współodczuwania. [...] Wszelkie działania polityczne muszą tę więc sympatii brać pod uwagę. Stanowi ona realny czynnik polityczny, z niej polityka czerpie swą siłę, w niej także może znaleźć swe granice⁴¹.

Sokratejska 'życzliwość' obywateli biorących udział w dialogu ma zapewne bardziej indywidualny, psychologiczny i personalny charakter, wszakże stanowić może fundament szerszej społecznej 'sympatii', której koncepcję rozwinął później Arystoteles. Sokrates bardzo wyraźnie podkreśla, że człowiek nieumiarkowany, dążący do władzy, którym władają pożądana,

nie jest miły ani ludziom, ani bogu, nie umie bowiem żyć z innymi ludźmi, bez tego zaś nie istnieje przyjaźń⁴².

Tylko wzajemna życzliwość obywateli umożliwia wspólne debatowanie nad najważniejszymi dla *polis* sprawami.

⁴¹ Barbara Markiewicz, *Liberum veto albo o granicach społeczeństwa obywatelskiego*, w: B. Markiewicz (red.), *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 84.

⁴² Platon, *Gorgias* 507e, przeł. P. Siwek.

Wróćmy wszakże do debaty toczonej w *Gorgiaszu*. Skoro Kallikles uznany zostaje za prawdziwy probierz wartości sposobu życia prowadzonego przez Sokratesa, zatem – zwraca się do niego Filozof –

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 [*wiedza*], ani ze zbytku delikatności [*otwartość*], ani też, żeby mnie w błąd wprowadzać [*życzliwość*]. Boś mi rad przecież, jak i sam powiadasz. Więc naprawdę to, na co się ja i ty zgodzimy, to będzie już prawda ostateczna⁴³.

Ustalwszy zasady na jakich musi się opierać dialog Sokrates precyzuje temat rozmowy podkreślając raz jeszcze z widocznym przejęciem, że jest to kwestia najpoważniejsza nawet dla człowieka 'bardzo przeciętnego intelektualnie'. Problemy nad którymi będą się zastanawiać i o których będą dyskutować, to pytanie o to, jaki sposób życia należy wybrać: czy ten, do którego wzywa Kallikles, czyli przemawianie do ludu na zgromadzeniach, praktykowanie retoryki i uprawianie „polityki takiej, jaką wy teraz uprawiacie”⁴⁴, czy też, ten tak krytykowany przez Kalliklesa, żywot filozofa. Aby wszakże dokonać właściwego wyboru muszą przyjrzeć się im obu i rozważyć czym się jeden różni od drugiego.

Już na samym początku dialogu z Kalliklesem Sokrates przeciwstawia sobie dwa odmienne sposoby życia: filozofa, który sam reprezentuje i polityka, reprezentowany przez Kaliklesa; Sokrates kocha się w filozofii, która prze-

⁴³ Platon, *Gorgiasz* 485e, nawiasy z przymiotami dobrego rozmówcy dodane przeze mnie.

⁴⁴ Platon, *Gorgiasz* 500c.

mawia jego ustami („Bo ona przyjacielu miły, mówi zawsze to, co dziś ode mnie słyszysz”⁴⁵), i w przeciwieństwie do innych kochanków jest mniej kapryśna i nie zmienia co chwilę poglądów, lecz jest ‘zawsze jednego’ zdania, przynajmniej tak długo, aż ktoś ją przekona do jego zmiany.

Według Sokratesa zupełnie inaczej rzecz ma się z ukochanym Kalliklesa, Demosem Ateńskim:

Otóż – zwraca się Sokrates do Kaliklesa – nieraz uważam, że choć 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 chce⁴⁶.

Kalikles nie potrafi sprzeciwić się pragnieniom i słowom Demosu, toteż jak długo on mówi rzeczy głupie, tak długo i Kallikles nie przestanie tak się zachowywać i mówić. Te dwie przeciwstawne wizje stanowią wszakże zaledwie wstępną inwokację poprzedzającą właściwe wywody.

Punkt wyjścia rozważań stanowi dokonane przez Sokratesa rozróżnienie – często mylnie utożsamianych ze sobą – przyjemności i dobra, oraz wskazanie, że każde z nich wymaga odmiennych zabiegów zmierzających do ich osiągnięcia. Filozof wyróżnia dwa rodzaje zajęć, jedne

tylko do rozkoszy sięgają, przyjemność tylko przyrządzają, a nie mają poznania tego, co lepsze i tego, co gorsze. Inne zaś poznają, co jest dobre i co złe⁴⁷.

⁴⁵ Platon, *Gorgiasz* 482a.

⁴⁶ Platon, *Gorgiasz* 481d/e.

⁴⁷ Platon, *Gorgiasz* 500b.

Sokrates przypomina w tym miejscu dialogu z Kalliklem podziały przeprowadzone wcześniej w rozmowach z Gorgiaszem i Polosem, gdzie wyróżnił dwie sztuki odnoszące się do dwóch odmiennych przedmiotów zabiegów: pierwsza dotyczy duszy i nazywa się polityką, druga dotyczy ciała wszakże, jak powiada, „jednym imieniem nazwać jej nie mogę”. W każdej z nich Sokrates wyróżnił następnie po dwie części: w staraniach o ciało gimnastykę i medycynę, zaś w ramach polityki odpowiadające im prawodawstwo i sprawiedliwość.

Wymienione cztery prawdziwe sztuki (*technai*) przeciwstawione zostały opartym na pochlebstwie (*kolakeia*) umiejętnościom empirycznym (*empeiriai*). Powiada Sokrates:

Podczas, gdy tych sztuk jest cztery i zawsze troszczą się o to, co najlepsze, jedno dla ciała, drugie dla duszy, pochlebstwo spostrzegając je, nie za pomocą rozumowania, ale odgadując instynktownie, dzieli się na cztery części i wślizguje każdą z nich pod odpowiednią sztukę, podając się za tę, której wygląd przybiera; nie dba wcale o dobro, lecz przez zachętę do przyjemności stawia zasady głupocie, którą wyzyskuje i przez to zyskuje znaczenie⁴⁸.

I tak kucharstwo podszywa się pod medycynę, kosmetyka pod gimnastykę, sofistyka pod prawodawstwo, zaś retoryka pod sprawiedliwość. Każda z tych czterech pochlebnych *empeiriai* 'jest czymś brzydkim', albowiem szukają one tego, co przyjemne, nie biorąc pod uwagę tego, czy jest to również dobre. Dlatego właśnie nie mogą one być określone mianem sztuk (*technai*), czyli pracy przemysłanej, i zostają określone jako doświadczenie (*empeiria*)

⁴⁸ Platon, *Gorgiasz* 464c/d, tłum. Paweł Siwek.

„bo ono nie ma żadnego zrozumienia dla tego, co przynosi [i] nie pojmuje, czym to jest ze swej natury”⁴⁹.

Jest tak na przykład w przypadku kucharstwa, gdzie nie mamy do czynienia ze sztuką (*techne*), lecz ‘tylko doświadczeniem’ (*empeiria*). Dążąc do przyjemności umiejętność ta bowiem nie zastanawia się ani nad jej naturą, ani nad przyczynami,

nie poddaje jej żadnej przeróbce intelektualnej [...], idzie tylko za rutyną i doświadczeniem; pamięć tylko zachowuje tego, co się dzieć zwykło i przez to też wywołuje przyjemności⁵⁰.

Przeciwnie rzecz ma się w odpowiadającej kucharstwu sztuce lekarskiej, gdzie mamy do czynienia z umiejętnością znającą naturę tego, czemu się poświęca i potrafiącą podać przyczyny tego, co czyni.

Analogicznie sprawa wygląda w przypadku zajęć dotyczących duszy ludzkiej:

jedne z nich mają charakter sztuk, wymagają pewnego przewidywania i zrozumienia dla tego, co najlepsze dla duszy, a inne o to nie dbają, a patrzą, podobnie jak tam, tylko tego, co dla duszy przyjemne, jakim by sposobem jej to zdobyć można; a która z przyjemności lepsza, a która gorsza, o tym nie myślą, ani im nie zależy na niczym więcej, jak tylko na wywołaniu rozkoszy – czy to lepszej, czy gorszej⁵¹.

Przypomnijmy bowiem raz jeszcze, że zdaniem Sokratesa postępowanie, którego głównym celem jest przysparzanie przyjemności, czy to w odniesieniu do ciała, czy też

⁴⁹ Platon, *Gorgiasz* 465a.

⁵⁰ Platon, *Gorgiasz* 501a.

⁵¹ Platon, *Gorgiasz* 501b.

do duszy, bez zważania na to co lepsze, a co gorsze, „taka rzecz to jest schlebianie (*kolakeia*)”⁵².

Schlebiać można jednej duszy, lecz można również wielu, jak i

tłumowi dusz można przyjemność sprawiać, zgoła nie patrząc na to, co najlepsze⁵³.

Wróćmy wszakże do rozmowy z Kalliklosem, w której Sokrates po krótkim przypomnieniu zaprezentowanych przed chwilą rozróżnień przechodzi po kolei sztuki nastawione na sprawianie przyjemności tłumowi, a więc grę na kitarze, śpiewy chórów, pisanie dytyrambów i twórczość tragiczków, aby wykazać, że w gruncie rzeczy ich głównym celem jest przypodobanie się widzom, a więc ‘schlebianie im’. Cała taka twórczość określona zostaje przez Sokratesa jako swoista retoryka, skierowana

‘do ludu takiego, który się z dzieci składa zarówno, jak i z kobiet i z mężów, i z niewolników, i wolnych’⁵⁴.

Wszakże obok tamtej, powiada Sokrates, wyróżnić możemy i inną retorykę, skierowaną do ludu bądź to ateńskiego, bądź jakiegokolwiek innego składającego się z ‘wolnych mężów’. Jak widzimy przechodząc do omawiania natury retoryki, którą możemy określić jako ‘retorykę polityczną’, Filozof dokonuje bardzo wyraźnego zawężenia jej adresata do pełnoprawnych obywateli *polis*. Tym samym dochodzimy do sedna problematyki, do której powyższe wywody stanowiły tylko wprowadzenie.

Sokrates zwracając się do Kalliklesa stawia pytanie, które nie straciło swej wagi i aktualności również w odniesieniu do współczesnych polityków:

⁵² Platon, *Gorgiasz* 501c.

⁵³ Platon, *Gorgiasz* 501d.

⁵⁴ Platon, *Gorgiasz* 502d.

Czy myślisz, że mówcy zawsze przemawiają w duchu najwyższego dobra, zmierzając do tego, żeby się przez ich mowy obywatele stawali jak najlepszymi, czy też i oni wychodzą na przypodobanie się obywatelom i swoim tylko własnym dobrem zajęci nie dbają o pospolite i niby z dziećmi małymi obcuja z tłumami, przyjemność im tylko chcąc sprawić, a czy tłum będzie przez to lepszy, czy gorszy, na tym im nic nie zależy?⁵⁵

W odpowiedzi Kallikles stwierdza, że możemy wyróżnić mówców dwójakiego rodzaju, z jednej strony takich, jakich przed chwilą opisał Sokrates, z drugiej wszakże

zdarzają się i tacy, którym troska o obywateli dyktuje to, co mówią⁵⁶.

Filozof, na razie, przyjmuje to bez zastrzeżeń, chociaż, jak się za chwilę okaże, rozumie ją nieco inaczej niż Kallikles.

Opierając się na tej odpowiedzi Sokrates dokonuje podziału 'retoryki politycznej' na dwa typy: po pierwsze, opartą na pochlebstwie (*kolakeia*) moralnie 'brzydką retorykę ludową' (*aischra demegoria*, dosł. moralnie brzydka, haniebna, zła, mowa polityczna lub dekalmacja retoryczna na zgromadzeniu ludowym)⁵⁷ oraz po drugie, 'prawdziwą retorykę' (*alethine retorike*) polityczną⁵⁸, czyli

⁵⁵ Platon, *Gorgiasz* 502e.

⁵⁶ Platon, *Gorgiasz* 503a.

⁵⁷ W odniesieniu do znaczeń terminów greckich zob. *Słownik grecko-polski* pod red. Zofii Abramowiczówny, tom I, s. 514.

⁵⁸ W tym miejscu Sokrates dosłownie nie używa tego terminu, wszakże czyni to w identycznym kontekście we fragmencie 517a, tu zaś mówi – chociaż również nie literalnie – o 'pięknej retoryce' (*kale retorike*).

pracę nad udoskonaleniem dusz współobywateli i walkę, która zawsze mówić każe to, co najlepsze; wszystko jedno, czy to będzie miłe, czy niemiłe słuchaczom⁵⁹.

Jednak nie takie zadania miał na myśli Kallikles, nawet wówczas, gdy wspominał o mówcach troszczących się o obywateli, lecz zapewne bardziej prozaiczne zabieganie o rozwój ekonomiczny i znaczenie polityczne *polis*, w odróżnieniu od demagogów realizujących tylko swe partykularne interesy. Toteż na pytanie Sokratesa, czy mógłby wskazać chociaż jednego ze współczesnych mówców realizującego w swej działalności publicznej sokratejski program polityczny zmuszony jest odpowiedzieć, że nie zna nikogo takiego. Wszakże Sokrates nie zadowala się ograniczeniem krytyki do współczesnych polityków i stwierdza, że Kallikles „nigdy takiej retoryki nie spotkał”⁶⁰, a jeśli się z nim nie zgadza, to niech wskaże chociaż jednego spośród dawniejszych przywódców politycznych,

za którego przyczyną Ateńczycy staliby się lepszymi, odkąd zaczął do ludu przemawiać, podczas gdy poprzednio byli gorsi⁶¹.

⁵⁹ Platon, *Gorgiasz* 503a Na marginesie przeprowadzonego przez Sokratesa podziału możemy dodać, że oprócz dwóch wymienionych sposobów działania wyróżnić można by jeszcze trzeci, zakładany na przykład przez Platona w *Państwie* w odniesieniu do strażników, a mianowicie działanie podejmowane w celu osiągnięcia wspólnego dobra za pomocą nieuczciwych środków. Wydaje się jednak, że Sokrates mógłby zaliczyć ten rodzaj działań do *aischra demegoria* ponieważ, jak powiada w I księdze *Państwa* do Polemarcha, człowiek sprawiedliwy nigdy do osiągnięcia swych celów nie posługuje się niesprawiedliwością.

⁶⁰ Platon, *Gorgiasz* 503b.

⁶¹ Platon, *Gorgiasz* 503b.

Nietrudno się domyślić odpowiedzi Kalliklesa, który tym razem wymienia bez wahania czterech wybitnych polityków ateńskich V-tego wieku p.n.e., tych którzy przyczynili się do zwycięstwa nad Persami, rozwinęli demokrację i stworzyli potęgę Aten: Temistoklesa, Kimona, Miltiadesa i zmarłego w czasie zarazy Peryklesa.

Sokratejska krytyka najznamienitszych polityków ateńskich V wieku p.n.e., stanowi najdonioślejszy przejaw jego krytycznej postawy w stosunku do ówczesnie panującej demokracji woluntarystycznej. Jak pamiętamy, jej cechą charakterystyczną są rządy woli *demosu*, wyrażanej na Zgromadzeniu Ludowym i bezpośrednio wcielanej w życie, wielokrotnie z tragicznym skutkiem. Problemem, który nas obecnie interesuje jest ukazanie przez Sokratesa w *Gorgiaszu* głównej filozoficznej przesłanki leżącej u podstaw jego krytycznej postawy w stosunku do panującej ówczesnie demokracji ateńskiej oraz przyczyny jej rzeczywistej słabości.

Wina leży nie tyle po stronie obywateli, lecz po stronie polityków, którzy pomimo sprawności w sprawach zarządzania środkami materialnymi *polis*, nie dbali o dusze obywateli. Toteż Sokrates zgadza się z Kalliklesem, że nie-żyjący politycy lepiej dbali o porty, okręty, mury, doki, cła, daniny i tym podobne środki i przejawy potęgi polityczno-ekonomicznej Aten⁶², lecz wszystko to wystarcza zaledwie do tego, by rzec o nich,

że lepszymi byli posługaczami [ludu], niż dzisiejsi, i lepiej się umieli starać dla państwa o to, czego mu się chciało⁶³.

Potrafili oni państwo wzbogacić i zaspokajać zarówno zachcianki materialne, jak i ambicje ludu i dlatego, jak

⁶² Platon, *Gorgiasz* 517c; zob. także 519a.

⁶³ Platon, *Gorgiasz* 517b.

mówi Sokrates, „dziś ludzie powiadają, że oni zrobili państwo wielkim”⁶⁴. Jednakże wszystkie te działania w rzeczywistości sprawiły, że obywatele nie są lepszymi niż byli, a *polis* przypomina „wzbierający ropą wrzód”⁶⁵.

Nie byli dawni politycy – podobnie, jak i dzisiejsi – dobrymi rządzącymi, powiada Sokrates, ponieważ nie dbali o to „przez co ludzie stają się prawi i porządni”⁶⁶: sprawiedliwość (*dikaiosyne*) i roztropność (*sofrosyne*). Dobry rządzący, to taki który zawsze w swych działaniach to ma na celu, aby

jego współobywatelom sprawiedliwość w duszach urosła, a niesprawiedliwość wyszła, i panowanie nad sobą (*sofrosyne*) w nich wrosło, a rozpasanie wyszło i wszelka inna dzielność w nich wrosła, a złość sobie poszła precz⁶⁷.

Albowiem tylko obywatel rozumnie panujący nad sobą będzie postępował należycie zarówno w stosunku do ludzi, czyli będzie go charakteryzowała cnota sprawiedliwości, jak i w stosunku do bogów, czyli będzie odznaczał się cnotą pobożności. Tylko taki obywatel będzie również odważny, a odwaga jego przejawiać się będzie nie tylko, ani nie przede wszystkim w boju, lecz w codziennych czynach: nie będzie gonił za tym, co tego nie warte, ani uciekał przed czym nie należy, będzie miał siłę dążyć do tego, co potrzeba i unikać tego, co duszy szkodzi. Toteż człowiek rozumnie panujący nad sobą (*sophron*)

będąc sprawiedliwym i odważnym, i zbożnym, będzie mężem dobrym w całej pełni, a będąc dobrym, będzie wszystko dobrze i pięknie czynił, cokolwiek by robił,

⁶⁴ Platon, *Gorgiasz* 518e.

⁶⁵ Platon, *Gorgiasz* 518e.

⁶⁶ Platon, *Gorgiasz* 504d.

⁶⁷ Platon, *Gorgiasz* 504d/e.

a kiedy mu się tak pięknie będzie wiodło, będzie miał święte życie i szczęśliwy będzie⁶⁸.

Wszakże obywatel, aby charakteryzować się powyższymi przymiotami musi ćwiczyć się w cnocie umiarkowania (*sophrosyne*). Podsumowując tę myśl Sokrates zwraca się do Kalliklesa ze słowami:

Tak mi się przedstawia cel, który ciągle na oku mając żyć potrzeba i wszystkie osobiste zabiegi do tego skierowywać i państwowe, żeby sprawiedliwość zamieszkała i rozumne panowanie nad sobą tam, gdzie ma mieszkać szczęście⁶⁹.

Zaś warunki do rozwijania w duszy cnót zapewnić powinny dobre i rozumne rządy. Niestety, zdaniem Sokratesa, w Atenach dobrych polityków nie było.

Zaprezentujemy obecnie sokratejską krytykę dawnych rządzących, na przykładzie najslawniejszego przywódcy ateńskiego, Peryklesa. Sokrates zarzuca Peryklesowi, że za jego rządów obywatele ateńscy stali się 'leniuchami i tchórzami', którzy „nic, tylko by gadali i brali pieniądze, odkąd wprowadził pensje za wszystko”⁷⁰.

Zarzut Sokratesa jest niezwykle poważny ponieważ odnosi się do jednego z fundamentów demokracji ateńskiej: wynagradzania obywateli za branie udziału w posiedzeniach Zgromadzenia Ludowego oraz sądów, wprowadzonego po reformach Efialtesa i Peryklesa. Była to jedna z fundamentalnych zasad demokracji woluntarystycznej umożliwiająca branie czynnego udziału w polityce ubogim obywatelom. Szerzej poglądy Sokratesa w tej

⁶⁸ Platon, *Gorgiasz* 507c.

⁶⁹ Platon, *Gorgiasz* 507d.

⁷⁰ Platon, *Gorgiasz* 515e.

sprawie i zasady, na których opierała się jego krytyka omawialiśmy wszakże już wcześniej⁷¹. Toteż obecnie chciałbym skoncentrować się nie na samej zasadzie, lecz na innym aspekcie zarzutów Sokratesa, a mianowicie dwuznacznej roli Peryklesa w jej ustanowieniu. Albowiem sokratejska krytyka Peryklesa ma również swoje zaplecze w znanych z pewnością Sokratesowi zarzutach, że w rzeczywistości to nie troska o lud, lecz rywalizacja z Kimonem pchnęła Peryklesa do zaproponowania takich reform.

Możliwe kulisy wprowadzenia przez Peryklesa wynagrodzenia za pełnienie urzędów odsłania Arystoteles. Według jego relacji u podstaw takiej propozycji Peryklesa leżała jego rywalizacja z Kimonem o wpływy w Atenach. Ponieważ Kimon był niezwykle bogaty i nie szczędził swego majątku na zdobywanie przychylności ludu (np. każdy ubogi obywatel z jego gminy [*demu*] mógł przyjść codziennie do niego i otrzymywał skromną pomoc), to nie posiadający znacznego majątku Perykles nie mógł współzawodniczyć z jego hojnością. Według Arystotelesa Perykles skorzystał z rady Damonidesa, „żeby, skoro nie starczy mu własnego majątku, dał ludowi to, co i tak jest własnością ludu”⁷² i wprowadził wynagrodzenie dla obywateli pełniących funkcje publiczne. Jak podsumowuje Plutarch, postępek Peryklesa znalazł uznanie w oczach *demосу* ateńskiego, gdyż dzięki niemu Perykles „rzeczywiście, w krótkim czasie kupił sobie lud”⁷³ i, dodajmy, korzystając z tego wkrótce skutecznie pozbył się swego rywala

⁷¹ W rozdziale IV.

⁷² Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten* 27,4, przeł. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 1973.

⁷³ Plutarch, *Perykles* 9, w: Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, przeł. Mieczysław Brożek, Ossolineum, Wrocław 1976.

oskarżając go przed ludem o filolakonizm i doprowadził do skazania go przez sąd skorupkowy na wygnanie.

Pomimo wynikających z rozgrywek politycznych przyczyn wprowadzenia nowego rozwiązania ustrojowego, pamiętać należy, iż w realny sposób przyczyniło się ono do wzrostu partycypacji ubogich obywateli w życiu politycznym Aten. Wszakże z punktu widzenia Sokratesa sam wzrost udziału szerokich rzesz obywateli w rządach nie był najistotniejszy, albowiem nie pociągnął za sobą ich większej dbałości o rozwój duchowy i moralny, a wręcz przeciwnie sprawił, iż stali się gorszymi, niż byli. Stąd jego pytanie o ostateczny wynik działalności Peryklesa, skierowane do Kalliklesa:

czy nie powinni byli [...] stać się za jego sprawą sprawiedliwsi, zamiast mniej sprawiedliwi, jeśli on nimi kierował, a politykiem był tęgim?

jest w gruncie rzeczy w świetle jego wywodów pytaniem czysto retorycznym.

Ukazana w *Gorgiaszu* krytyka dawnych i współczesnych polityków z Peryklosem na czele znajduje swoje odzwierciedlenie również w dialogu *Protagoras*. Sokrates i tytułowy sofista rozważają w nim dwa fundamentalne dla filozofii moralnej zagadnienia filozoficzne: problem nauczalności cnoty oraz zagadnienie jedności *arete*. Już na początku rozmowy podczas tzw. przeglądu towarzystwa (314e-316a)⁷⁴. Sokrates wymienia wśród osób obecnych w domu Kaliasa dwóch synów Peryklesa: Paralosa i Ksantipossa. Po wygłoszeniu przez sofistę tezy o nauczalności cnoty Sokrates poddaje ją wstępnej krytyce za pomocą

⁷⁴ Przyjmuję podział *Protagorasa* na pięć części: 'przeгляд towarzystwa' stanowi część pierwszą drugiej części dialogu 'Problem nauczalności cnoty' (314e-328d).

dwóch kontrargumentów, przy czym w drugim wykorzystuje obecność synów Peryklesa, jako pretekst do krytyki przywódcy ateńskiego, powiadając do sofisty:

gdy idzie o nasze sprawy osobiste, najmędrsi i najzaciejsi obywatele nie sądzą, że tę cnotę (*arete*), którą sami mają, mogą przekazać innym. Przecież Perykles, ojciec tych dwóch młodzieńców, wykształcił ich pięknie i wychował należycie w zakresie tych umiejętności, których można wyuczyć, lecz w zakresie tych, w których sam jest mędrce, ani sam nie kształci, ani innemu tego nie porusza, lecz oni sami wałęsając się trwonią czas, niejako puszczeni samopas, w nadziei, że się gdzieś natkną na cnotę. Oprócz tego także sam Perykles jako opiekun Kleiniasa, młodszego brata tego tu obecnego Alkibiadesa, lękając się o niego, że ulegnie zepsuciu pod wpływem Alkibiadesa, oddzielając go od niego umieścił na wychowanie u Arifrona [brat Peryklesa]. Zanim jednak minęło sześć miesięcy Arifron odesłał go nie mogąc dojść z nim do ładu. Mogę ci też opowiedzieć o innych bardzo licznych mężach, którzy samo będąc zacnymi, nigdy nikogo, czy to z domowników, czy to z obcych, nie uczynili lepszymi⁷⁵.

Ponieważ z dalszej części dialogu wiemy, iż w rzeczywistości Sokrates podzielał pogląd Protagorasa, że cnoty można się uczyć, to w tym świetle jego powyższa wypowiedź jawi nam się jako krytyka Peryklesa, który, po pierwsze, nie kształci synów w cnotcie, po drugie, nie potrafi należycie zadbać nawet o jednego podopiecznego, a cóż dopiero – możemy domyślając się dodać – o całe *polis*. Podobnie jest z innymi obywatelami uchodzącymi za cnotliwych, dodaje Sokrates, my zaś możemy z dużą dozą prawdopodobieństwa przypuszczać, że ma na myśli również

⁷⁵ Platon, *Protagoras* 319e-320b, przeł. Leopold Regner, BKF, PWN, Warszawa 1995.

innych znanych polityków, o których wspomina w rozmowie z Kalliklosem. Wszakże, jeżeli cnota jest nauczalna, a jest oczywistym, że człowiek cnotliwy najsamprzód dbać będzie o to, by dzieci swe nauczyć tego co najważniejsze, to wynika z tego, że albo Perykles tak naprawdę nie jest cnotliwy, albo nie uważa jej przekazania za najistotniejszą naukę, jaką dzieciom jest winien, dbając o rozwinięcie w nich innych umiejętności. Jednak w tym drugim przypadku ponownie pod znakiem zapytania staje fakt, że jest on cnotliwy.

Można oczywiście przyjąć za odpowiedź Protogorasa zaprezentowaną w następujących po kontrargumentach Sokratesa micie i ścisłym wywodzie, że predyspozycję do cnoty każdy człowiek posiada w sobie tylko potencjalnie, toteż po pierwsze, podobnie jak w innych dziedzinach, tak i tu ludzie różnią się predyspozycjami oraz po drugie, trzeba ją w sobie rozwijać pracą nad sobą. Przecież tak, jak wybitni rzeźbiarze czy malarze nie muszą posiadać równie uzdolnionych w tych dziedzinach dzieci, tak może być i z ludźmi słynącymi z cnoty. Toteż podsumowuje Protogoras

nic w tym nie ma dziwnego, jeżeli dzielni ojcowie miewają lichych synów, a nic nie warci dzielnych. [...] Ale tym tu jeszcze nie można czynić tego zarzutu. Jest jeszcze w nich nadzieja. Młodzi jeszcze⁷⁶.

Jakkolwiek istnieje nadzieja dla młodych synów Peryklesa, a skoro dla nich, to i dla wszystkich Ateńczyków, to nadzieja ta bardziej związana jest z tym, że pojawi się więcej ludzi podobnych Sokratesowi, uprawiających *alethos politike techne*, niż ze zmianą polityki uprawianej przez Peryklesa, a nastawionej na schlebienie ludowi.

⁷⁶ Platon, *Protagoras* 328c/d.

Podobną do sokratejskiej krytyki Peryklesa, ile że bardziej zjadliwą wizję polityka w demokracji woluntarystycznej V wieku p.n.e. odnajdujemy w satyrycznym przedstawieniu Kleona, jednego z głównych przywódców ateńskich z okresu wojny peloponeskiej. Karykaturalny obraz postaci Kleona dał nam Arystofanes w wystawionej w 424 roku p.n.e. komedii *Rycerze*, w której występuje on pod złośliwym niewolniczym imieniem Paflagona⁷⁷. Paflagon rywalizuje z Kiełbaśnikiem o względy Ludu. Imię drugiego z bohaterów sztuki także nie jest przypadkowe. Po śmierci Peryklesa, który pochodził z arystokratycznego rodu Alkmeonidów, w Atenach zaczęli wieść prym obywatele mający pochodzenie mieszczańskie. Jakkolwiek niezwykle zamożny, to jednak z tych sfer wywodził się również Kleon.

Centralny *agon* Paflagona i Kiełbaśnika wart jest chociażby fragmentarycznego zaprezentowania, albowiem ukazuje – oczywiście w przerysowanej i satyrycznej formie – istotę nieustannej konieczności zabiegania o względy Ludu przez ówczesnie rządzących. Wraz z Peryklosem odeszli przywódcy, którzy dzięki swemu autorytetowi mogli przeciwstawić się zmiennej woli *demosu*, ich następcy byli zmuszeni na co dzień walczyć o akceptację dla swoich poczynań. Przyjrzyjmy się słowom Paflagona i Kiełbaśnika:

Paflagon

(staje w postawie modlitewnej, wznosi ręce w górę)

Przede wszystkim się modłę do Pani Ateny,
co miasto ma w swojej opiece

⁷⁷ Janina Ławińska-Tyszkowa, tłumaczka komedii, wyjaśnia, że imię Paflagon mogło się ponadto Ateńczykom kojarzyć z czasownikiem *pafladzein* (bełkotać), zaś o Kleonie wiemy ze starożytnych przekazów, iż miał ponoć niewyraźną wymowę.

I błagam – jeżeli dla ateńskiego Ludu najzasłużeńszym
Zostałem mężem po Lizyksesie, Salabakcho i Kynnii – heterach,
Niech tak jak teraz, bez żadnych zasług uczuję w pryta-
nejonie.
A jeżeli nie bronię cię i nie walczę, sam jeden stając do
boju,
Niechaj zginę i piłą mnie przetną na pół, ze skóry zrobią
rzemienie.

Kielbaśnik

O Ludu mój, jeśli ja ciebie nie kocham i nie miłuję, po-
zwolę
Na kotlety posiekać się i usmażyć; a jeśli tego ci mało,
To na tym stole utrzyj mnie z czosnkiem, domieszaj sera
i miodu,
a potem widelec w jaja mi wbij i wlecz mnie przez Kera-
mejkos⁷⁸.

Paflagon

A skąd by się, Ludu, mógł wziąć obywatel, co bardziej
cię kocha ode mnie?
Już wtedy, gdy członkiem Rady zostałem, majątku ci
przysporzyłem
We wspólnym skarbcu – ludzi więziłem, dusiłem, żądałem
pieniędzy,
Nie dbałem wcale o obywatela, bylebym tobie był miły.

⁷⁸ Nazwa dwuznaczna, jak wyjaśnia w przypisie tłumaczka: „dwie były podobno w Atenach dzielnice o tej nazwie – Keramejkos ‘wewnętrzny, w środku miasta, pełen słynnych pomników, grzebano tam bohaterów poległych w obronie ojczyzny, i drugi – na peryferiach Aten, będący dzielnicą heter.” w: Arystofanes, *Komedie*, przełożyła, przedmową i przypisami opatrzyła Janina Ławińska-Tyszkowska, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1991, s. 165.

Kielbaśnik

Nic w tym nie widzę trudnego, o Ludu, i ja to zrobię dla
ciebie –
Zrabuję innym i tobie przyniosę, na stół cudzy chlebek
położę.
A że on cię nie kocha i dobrze nie życzy, to zaraz ci udo-
wodnię.
Tylko o to mu chodzi, ażeby przy twoim mógł sam się
pogrzzać piecyku.
Ty, któryś mieczem o wolność walczył z Medami pod
Maratonem,
Zwycięstwo dla nas ogromne uzyskał – *możemy mleć je-
zorem* –
Ty siedzisz tutaj na takim twardym kamieniu, a on o to
nie dba;
Nie tak, jak ja – poduszkę uszyłem, przyniosłem ci. Pod-
nieś się troszkę,
A teraz usiądź na miękkim – niech ma wygodę ta spod
Salaminy.

Lud

(siada wygodnie na podłożonej przez Kielbaśnika poduszce)
Człowieku, ktoś ty? czy może pochodzisz Harmodiosa
potomków?
Twój czyn, naprawdę szlachetny, wskazuje, żeś jest przy-
jacielem Ludu.

Paflagon

I taką malutką przysługą zyskałeś życzliwość jego dla siebie!

Kielbaśnik

A tyś go przecież o wiele mniejszymi przynętami zjed-
nać potrafił.

Paflagon

Że nigdy i nigdzie nie było nikogo, kto mężniej by wal-
czył dla Ludu

I bardziej umiał cię kochać, niż ja – własną głowę w zakład postawię!⁷⁹

W powyższym *agonie* dostrzegamy, jak obaj rozmówcy starają się przypochlebić *demosowi* z jednej strony wychwalając jego przewagi: duży udział w pokonaniu Persów w bitwach pod Maratonem i Salaminą, a w konsekwencji demokratyzację ustroju panującego w Atenach po reformach Efialtaesa (*zwycięstwo dla nas ogromne uzyskał – możemy mleć jęzorem*), z drugiej przypominając swoje postęпки zaspokajające jego zachcianki. To za te właśnie czyny, którymi chwali się Paflagon-Kleon mówiąc *‘Nie dbałem wcale o obywatela, bylebym tobie był miły’*, Sokrates, jak pamiętamy z platońskich *Protagorasa* i *Gorgiasza*, karcił ówczesnych przywódców ateńskich, rozciągając wszakże swoją krytykę także na Peryklesa, Kimona, Temistoklesa i Miltiadesa⁸⁰. Licytacja Paflagona i Kielbaśnika, który z nich potrafi lepiej dogodzić Ludowi stanowi doskonale przez Arystofanesa uchwycony obraz jednego z typowych przejawów demokracji woluntarystycznej. *Rycerze* są najbardziej polityczną sztuką Arystofanesa, jedyną – uważa Leo Strauss – w której nie występują bogowie, poci, kobiety i dzieci. „Nie jesteśmy przeto zdziwieni, że powinna ujawniać naturalnego władcę miasta”⁸¹. Jest nim odnoszący ostatecznie zwycięstwo Kielbaśnik, człowiek bez wykształcenia i doświadczenia politycznego, prawdziwy syn Ludu, którego przywołuje przed *agonem* słowami

⁷⁹ Arystofanes, *Rycerze*, ww. 763-791, w: Arystofanes, *Komedie*, przeł. Janina Ławińska-Tyszkowska, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1991 (wyróżnienia autora książki).

⁸⁰ Zob. np. Platon, *Gorgiasz* 503c, 516d/e; *Protagoras* 320a.

⁸¹ Leo Strauss, *Socrates and Aristophanes*, Basic Books, New York 1966, s. 108.

Na Zeusa, o ojczy, Wyjdź do nas, Ludku, wyjdźże, o naj-
milszy!⁸²

Demos zostaje przez Arystofanesa upersonifikowany, aby tym łatwiej było ukazać, że dba on nie o dobro całej *polis*, lecz o swój własny, partykularny interes. Rządzący Kielbaśnik zaś, nie będzie czynił tego Ludu – jak chciałby Sokrates – lepszym, lecz będzie tylko bezwolnie zaspokajał jego zachcianki. A nawet, gdyby był w stanie wzorem Peryklesa i innych dawnych przywódców należycie dbać o dobra materialne i powiększać polityczne znaczenie Aten, to i tak nie zmieniłoby to wiele w krytycznej ocenie jego rządów, albowiem bez dbałości o dusze obywateli, bez troski o to by stawali się lepszymi,

nie warto żadnego innego dobra świadczyć, jeżeli nie będzie piękna i dobra dusza tych, którzy albo mają pieniądze wielkie zyskać, albo władzę nad czymś osiągnąć, albo inną moc jakąkolwiek⁸³.

Wróćmy wszakże do rozmowy Sokratesa z Kalliklesem w *Gorgiaszu*, gdzie po dokonaniu krytyki dawnych polityków Sokrates podsumowuje rozważania stwierdzeniem:

Więc chyba prawdziwe były słowa poprzednie, że *nie znamy żadnego dobrego polityka w tym państwie*⁸⁴.

Na marginesie warto dodać, że zaprezentowana w *Gorgiaszu* teoretyczna krytyka polityków ateńskich znajdowała i swój praktyczny wymiar w trakcie rozmów prowadzonych przez Sokratesa na ateńskiej *agorze*. Wspomina o tym Filozof w *Apologii*, gdzie dyskusje z politykami

⁸² Arystofanes, *Rycerze*, w. 725, w: Arystofanes, *Komedie*, op.cit.

⁸³ Platon, *Gorgiasz* 513e-514a.

⁸⁴ Platon, *Gorgiasz* 516e-517a.

uchodzącymi wśród obywateli za mądrych, którzy wszakże w trakcie sokratejskiego badania okazywali się nie posiadać przypisywanej im mądrości, uznaje za jedną z przyczyn politycznych wytoczonego mu procesu⁸⁵.

Sokrates dostrzega, że Kallikles przyznaje mu rację w gruncie rzeczy tylko zmuszony mocą logicznej konsekwencji oraz jego wewnętrzny opór przeciwko takiej konstatacji. Natychmiast przeto dokonuje upublicznienia swego spostrzeżenia, tak by wszyscy obecni mieli świadomość istnienia problemu, a zarazem stara się zidentyfikować źródła tego sprzeciwu powiadając

to miłość ludu, Kalliklesie, siedzi w twojej duszy i ta mi opór stawia⁸⁶.

Zarazem Sokrates podaje remedium na uniemożliwiającą swobodne myślenie Kalliklesowi *demophilie* stwierdzając:

ale jeżeli częściej, a może i lepiej to samo będziemy rozpatrywali, przekonasz się⁸⁷.

Powyższa konstatacja Sokratesa odnosi się tylko do tych, którzy uchodzą powszechnie wśród Ateńczyków za dobrych polityków, ale jak się okazuje nimi nie są. Wszakże, jak powiedzieliśmy przed chwilą, jest dla Ateńczyków nadzieja, a tą nadzieją jest działalność Sokratesa, który jest niczym *'giez z ręki boga puszczony'* siadający na karku Ateonom, które są

niby koń wielki i rasowy, ale taki duży, że gnuśniej i potrzebuje jakiegoś żądła, żeby go budziło. I zdaje mi się, że czymś takim dla miasta ja właśnie jestem – dodaje Sokrates – od boga mu przydany; ja, który was ciągle

⁸⁵ Zob. pełną wypowiedź Sokratesa w: Platon, *Obrona Sokratesa* 21c/d.

⁸⁶ Platon, *Gorgiasz* 513c.

⁸⁷ Platon, *Gorgiasz* 513d.

budzę i nakłaniam, i zawsze besztam każdego z osobno po całych dniach, to tu, to ówdzie przysiadając⁸⁸.

Tak Sokrates przemawiał do ludu ateńskiego w Apologii, zaś w *Gorgiaszu* dodaje:

Uważam, że jestem jednym z niewielu Ateńczyków, jeśli nie jedynym, który uprawia prawdziwą sztukę polityczną i jedynym dzisiaj, który zajmuje się sprawami publicznymi⁸⁹.

W komentarzach do tej kluczowej w omawianym dialogu wypowiedzi Sokratesa najczęściej zwraca się uwagę na jego pierwsze twierdzenie, że Sokrates jako jeden spośród niewielu, a może nawet jedyny zajmuje się prawdziwą sztuką polityczną (*alethos politike techne*).

Sądzę, że powinniśmy dostrzec i pokreślić znaczenie drugiej części wypowiedzi Sokratesa, w której oznajmia on, że jako *jedyny spośród współczesnych* [dosł. jedyny obecnie = *monos ton nyn*] *prattein ta politika* uprawia działalność społeczną [Witwicki], czy też zajmuje się sprawami publicznymi [Siwek]. Sokrates nie ma wątpliwości, że to tylko i wyłącznie on w Atenach zajmuje się uprawianiem działalności społecznej, czyli w prezentowanej w niniejszej pracy interpretacji kreowaniem przestrzeni sfery publicznej.

Jak jego rola jest postrzegana wynika z przytoczonej na początku niniejszego rozdziału wypowiedzi Kaliklesa opisującej Filozofa w *polis*, zaś dlaczego tak jest diagnozuje Sokrates w *Obronie* zwracając się do Ateńczyków:

Ale może być, że wy się gniewacie jak ten, któremu ktoś drzemkę przerywa; radzi byście mnie pacnąć i, jak Any-

⁸⁸ Platon, *Obrona Sokratesa* 30e – 31a.

⁸⁹ Platon, *Gorgiasz* 521d, przełożył Paweł Siwek; W. Witwicki przekłada: „Uważam, że ja jeden spośród Ateńczyków, żebym nie powiedział: ja sam jeden oddaję się sztuce prawdziwej polityki i ja jedyny spośród współczesnych uprawiam działalność społeczną”.

tos radzi, zabić mnie niewiele myśląc. Potem byście resztę życia mogli spać spokojnie...⁹⁰

Podobne słowa możemy usłyszeć z jego ust i w innych dialogach, jak na przykład w *Eutyfronie*, gdzie powiada do wieszczka:

Ateńczykom, tak mi się wydaje, nie przeszkadza zbyt to, że ktoś zda im się człowiekiem nieprzeciętnym, lecz to, że naucza innych swojej mądrości. Gdy sądzą o kimś, iż chce ich przekształcić na tę modłę, wpadają w gniew...⁹¹

Z drugiej strony opinia Kalliklesa o Filozofie nie oddaje całego spektrum stosunku, jaki do Sokratesa miały ówczesne elity społeczno-polityczne, albowiem odmienne zdanie wygłasza przykładowo wieszczek Eutyfron, który odnosząc się do faktu rozpoczynania działalności politycznej przez Meletosa od oskarżenia przezeń Sokratesa o psucie młodzieży, stwierdza, że odnosi wrażenie, iż starając się wyrządzić Sokratesowi krzywdę zaczyna on

od zadania ciosu w samo serce państwa⁹².

Z tej wypowiedzi wynikałoby, że Sokrates mówił o sobie jako o gzie pobudzającym gnuśne Ateny, znajdował dla tej wypowiedzi uzasadnienie w opinii, jaką mieli o nim przynajmniej niektórzy przedstawiciele ówczesnych elit intelektualnych.

Wróćmy jednak do wypowiedzi Sokratesa, w której określa siebie jako jedyne prawdziwego polityka w Atenach: gdy mówi o działalności społecznej używa czasownika *prattein*, gdy mówi o sztuce politycznej:

⁹⁰ Platon, *Obrona Sokratesa* 30e – 31a.

⁹¹ Platon, *Eutyfron* 3c/d, przeł. R. Legutko.

⁹² Platon, *Eutyfron* 3a, przeł. R. Legutko.

epicheirein. Są one różne, czy czyni tak rozmyślnie?! Czasownik *epicheirein* posiada dwa znaczenia, po pierwsze: wziąć się do czegoś, podjąć się czegoś, przykładać się do czegoś, oraz po drugie: usiłować, starać się, próbować coś zrobić. Jeśli czasownik *epicheireo* przyjmiemy w znaczeniu drugim, wówczas powyższe zdanie należy rozumieć tak, że Sokrates, jako *jeden z niewielu* Ateńczyków stara się i próbuje prawdziwej sztuki politycznej, a przy tym być może jedyny *skutecznie* próbuje uprawiać *alethos politike techne*.

Zaś przyjmując czasownik *pratto* w znaczeniu praktykować, ćwiczyć się, możemy rzec, iż Sokrates jako jedyny z żyjących, mu współczesnych, praktykuje działalność społeczną. *Pratto* oznacza załatwiać sprawy, robić interesy, działać, a więc czynić coś w sposób dokonany, u-czynić coś. Sądzymy, iż Sokrates miał na myśli ciągłą praktykę, ćwiczenie się i studiowanie zarazem w tym działaniu. Na takie rozumienie wieloznaczność *pratto*, jak sądzę, zezwala. W innym znaczeniu *pratto* to: skończyć, spełnić, dokonać, uskutecznić. Toteż być może użycie odmiennych czasowników ma takie znaczenie, że o ile w pierwszym przypadku rzecz jest niedokonana i w nieustannie podejmowanej na nowo robocie Sokrates próbuje uprawiać *alethos politike techne*, o tyle w drugim przypadku Sokrates *politike* praktykuje, uskutecznia na co dzień i nie ma wątpliwości, że to robi.

Na zakończenie niniejszych rozważań wypada powrócić do wypowiedzianego na ich początku przez Kalliklesa ostrzeżenia, że Sokrates prowadząc żywot filozofa nie będzie potrafił należycie przeciwstawić się nawet niesprawiedliwemu oskarżeniu. W świetle zarysowanej przez Sokratesa roli jaką sobie w Atenach przypisuje, jako pobudzający do namysłu i dbania o duszę giez oraz jedyny, który całymi dniami dba o duszę swoją i innych obywateli

prawdziwy polityk, słowa Kalliklesa nabierają szczególnej mocy. Czy Ateńczycy postrzegają rolę Filozofa w *polis* podobnie jak Kallikles, czy też może bliższa jest im opinia Eutyfrona doceniającego jego rolę? Sokrates nie ma co do tego ani wątpliwości, ani złudzeń, jak może być postrzegany.

Opowiada Kalliklesowi i wszystkim zebranych przypowieść o lekarzu zaskarżonym przez kucharza i postawionym przed sądem składającym się z małych dzieci. Oskarżony o zadawanie bólu, wycinanie, wypalanie, podawanie gorzkich lekarstw i inne nieprzyjemne zabiegi lekarz nie może spodziewać się sprawiedliwego wyroku, zwłaszcza w zestawieniu z kucharzem schlebającym dzieciom licznymi smakołykami. I zapytuje Sokrates, gdyby taki lekarz prawdę powiedział, iż czynił to wszystko dla przywrócenia zdrowia, to „co by za krzyk podnieśli tacy sędziowie? Czy nie straszny?”⁹³

Podobnie i Sokratesowi trudno byłoby, jak mówi, wymienić owe przyjemności, o które się dla obywateli wystrzął, zwłaszcza w porównaniu z schlebającym tłumowi, tak zwanym politykiem. Raczej niczym lekarz aplikujący środki przeciwko chorobom ciała, on dba o ich dusze ‘mówiąc im gorzkie słowa’, ‘besztając ich’ i nakłaniając do nieustannego wysiłku rozwoju wewnętrznego i dbania o cnotę. Wszakże konsekwencje takiego postępowania nie są mu straszne, albowiem nie śmierć jest największym złem, lecz wyrządzenie krzywdy innym ludziom. Albowiem, jak powiada Sokrates,

zanieść do Hadesu duszę pełną ludzkiej krzywdy, to nieszczęście najgorsze ze wszystkich⁹⁴.

⁹³ Platon, *Gorgiasz* 522a.

⁹⁴ Platon, *Gorgiasz* 522e.

Przeto nie są ważne zaszczyty tak cenione przez *demos* i chwalone przez Kalliklesa, nie mają znaczenia pieniądze i władza, a jedynie życie spędzone na poszukiwaniu prawdy. Skoro tedy zarówno Gorgiasz i Polos, jak i Kallikles, nie potrafili dowieść, że należy inne jakieś życie prowadzić, a nie takie, jakie prowadzi Sokrates, to należy uznać, że dla człowieka i obywatela dbającego o cnotę

ten sposób życia najlepszy: oddawać się ćwiczeniu w sprawiedliwości i w każdej innej cnotcie: tak żyć i tak umierać⁹⁵.

⁹⁵ Platon, *Gorgiasz* 527e.

Appendix

Przegląd współczesnej anglosaskiej literatury sokratejskiej

Rozwój badań nad filozofią Sokratesa do lat 60. XX wieku został w ogólnym zarysie zaprezentowany w literaturze polskiej zarówno przez Ryszarda Palacza w jego popularnej książce *Sokrates*¹, jak i szerzej przez Janinę Gajdę w pracy *Platońska droga do idei*². Nie widzimy więc potrzeby, aby w tym miejscu raz jeszcze prezentować zamierzchłe spory i przestarzałe dzieła. To, co było w nich wartościowego zostaje bowiem uwzględnione przez współczesnych badaczy, a zarazem w znacznym stopniu pogłębione i poszerzone. Zajmowanie się zaś historią poglądów historyków filozofii jest pracą jałową i nie wnoszącą wiele do badań nad poglądami filozofów starożytnych. Niestety biorąc pod uwagę obecny stan badań nad Sokratesem obie prace – wydane przecież w latach 90. – są ewidentnie niepełne, albowiem pomijają ostatnie 40 lat badań nad filozofią Sokratesa.

¹ Ryszard Palacz, *Sokrates*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Zielona Góra 1994, rozdz. 1, ss. 7-36.

² Janina Gajda, *Platońska droga do idei*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993, rozdz. II, ss. 19-37.

A może w okresie tym nie powstały prace godne uwagi, zaś publikowane artykuły były przyczynkarskie i nie wnożyły nic nowego do kanonu wiedzy ustanowionego przez wielkich historyków przeszłości od F. E. Schleiernachera począwszy, przez J. Burneta, H. Maiera, K. Joela, H. Gompreza, U. Willamowita-Moellendorfa, E. Dupreela i innych, a na A. E. Taylorze skończywszy? Wręcz przeciwnie, jak pisał w 1991 roku o tym okresie czasu Gregory Vlastos: o ile wcześniej

prace o Sokratesie były rzadkością w anglojęzycznej literaturze naukowej, o tyle obecnie ukazują się w obfitości. Więcej prac o Sokratesie pojawia się współcześnie każdego roku, niż w ciągu dekady w latach trzydziestych, czterdziestych, czy pięćdziesiątych³.

Dlaczego tak się dzieje, że autorzy tekstów nie sięgają do wyników najnowszych badań? Słuszną, aczkolwiek smutną diagnozę podaje Marian Wesoły, gdy powiada: „panuje błędne przekonanie, że myśl Hellady została już wystarczająco zbadana i poznana”⁴. A przecież, pisze dalej ten sam autor, „przeczą temu najnowsze studia z tego zakresu, które stawiają w innym świetle całość zagadnienia i w znacznym stopniu korygują tradycyjne zapatrywania”⁵. W niniejszym rozdziale dokonuję przeglądu współczesnej anglosaskiej literatury sokratejskiej.

Zaprezentowany obraz rozwoju najnowszych badań nad Sokratesem oparty jest na czterech głównych założeniach:

³ Gregory Vlastos, *Socrates – Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, New York 1991, ss. 18-19.

⁴ Marian Wesoły, *Czym była i jest filozofia grecka?*, w: R. Kozłowski, P. W. Juchacz (red.), *Przeszłość i przyszłość filozofii*, Wydawnictwo IF UAM, Poznań 1999, s. 32.

⁵ Tamże, s. 32.

1. po pierwsze, w żadnym przypadku nie rości sobie pretensji do pełności; ponieważ zgodnie z informacjami bibliograficznymi dwudziestowieczna literatura sokratejska liczy ponad osiemset pozycji książkowych i artykułów, należało dokonać wyboru prac najważniejszych; za takie uznaliśmy pozycje książkowe, ponieważ najwybitniejsi autorzy rozpraw o Sokratesie nawet publikując swe przemyślenia najpierw w postaci artykułów, w końcu wydawali je jako osobne książki lub ich teksty znajdowały się w najważniejszych pracach zbiorowych;

2. po drugie, w przeglądzie zasadniczo ograniczam się do literatury anglojęzycznej, ponieważ uważam, że zdecydowana większość najważniejszych dokonań w badaniach nad Sokratesem w ciągu ostatnich trzydziestu lat została przedstawiona w pracach z tego obszaru językowego (rozpatrując powyższe twierdzenie należy pamiętać o założeniu czwartym, ponieważ prezentując np. najważniejsze dokonania w badaniach nad filozofią Platona dla tego samego okresu, trzeba by uwzględnić prace autorów niemieckich (H. J. Kramer⁶, K. Geiser⁷) i włoskich (np. G. Reale⁸), a od lat osiemdziesiątych także polskich (M. Wesoły⁹), z nurtu tzw. nowej interpretacji Platona

⁶ H. J. Kramer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959.

⁷ K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1953

⁸ Giovanni Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Riletura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle 'Dottrine non scritte'*, Milano 1991.

⁹ W latach 1984-88 Marian Wesoły opublikował na łamach *Meandra* pionierski w Polsce cykl artykułów *Świadectwa niespisanej nauki Platona I-IV* (*Meander*, 4/1984, 6/84, 2-3/88, 7-8/88), w których

odwołującej się do jego nauk niespisanych, zwłaszcza zaś piszących na temat tzw. *agrapha dogmata* Platona).

3. po trzecie, dla prezentowanego przeglądu współczesnej literatury sokratejskiej przyjęto jako symboliczny początek 1971 rok, czyli datę wydania pracy zbiorowej *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays* pod redakcją Gregory Vlastosa, pracy uznawanej za pionierską i symbolizującej renesans zainteresowania filozofią Sokratesa. Datę tą należy oczywiście traktować umownie, ponieważ wspominamy również o kilku książkach wydanych nieco wcześniej. Ostatnia praca, którą wymieniamy wydana została w roku 1998.

4. po czwarte, przedstawiamy tylko i wyłącznie te prace, które dotyczą filozofii Sokratesa, toteż np. nie interesują nas książki o średnich i późnych dialogach Platona, które – zgodnie z założeniem przyjętym w niniejszej rozprawie mówiącym o sokratejskich charakterze wczesnych dialogów Platona – reprezentują oryginalne poglądy filozoficzne dojrzałego Platona, a tym samym

prezentował podstawowe założenia nowej interpretacji Platona rozwijanej przez szkołę z Tybingi (Kramer, Geiser); wszakże wydaje się, że dopiero w latach dziewięćdziesiątych nowy paradygmat uzyskał szersze grono zwolenników, zaczęły ukazywać się prace autorów polskich (za najważniejsze uznać można kolejne artykuły M. Wesolego, pracę zbiorową pod red. A. Kijewskiej i E. I. Zielińskiego, *Platon Nowa interpretacja*, (KUL, Lublin 1993) oraz Przemysława Paczkowskiego, *Jedność filozofii Platona* (Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1998), i przekłady, jak np.: Giovanniego Reale, *Historia filozofii starożytnej*, czy niezwykle interesująca książka Thomasa A. Szlezaka, *Czytanie Platona*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997.

nie mieszczą się w zakresie problematyki podejmowanej w niniejszej pracy.

*

Pierwsze zwiastuny nadchodzącego renesansu badań nad Sokratesem nastąpiły w latach sześćdziesiątych wraz z publikacją kilku książek, spośród których na pewno warto wymienić Leo Straussa *Socrates and Aristophanes* (1966)¹⁰, i najbardziej znaną, wydaną w 1969 roku, pracę W. K. C. Guthrie'ego *Socrates*¹¹, stanowiącą część drugą III tomu jego *History of Greek Philosophy*. Swój niemały udział w zapoczątkowaniu rozwoju badań nad Sokratesem miał również Vlastos redagując w 1971 roku klasyczny już obecnie zbiór artykułów pt. *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*¹². Wydany w ramach prestiżowej serii *Modern Studies in Philosophy* prezentującej współczesne interpretacje i oceny prac najwybitniejszych filozofów, której celem było zarazem – jak pisała jej główna redaktorka – „wprowadzenie wybitnych filozofów [przeszłości], jako współdyskutantów we współczesnych debatach”¹³, zbiór Vlastosa zawierał reprezentatywny wybór artykułów „poświadczających nieustanną żywotność studiów Sokra-

¹⁰ Leo Strauss, *Socrates and Aristophanes*, Basic Books, New York 1966.

¹¹ W. K. C. Guthrie, *Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge 1969. Polski przekład: W. K. C. Guthrie, *Sokrates*, Aletheia, Warszawa 2002.

¹² Gregory Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, Garden City, New York 1971; wznowiona w 1980 przez University of Notre Dame Press.

¹³ Amelie Oxenberg Rorty, *General Editor's Note*, in: Gregory Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, Garden City, New York 1971, s. 2.

tejskich”¹⁴. Obok otwierającego artykułu Vlastosa *The Paradox of Socrates*, znalazły się w nim m.in. prace takich badaczy myśli greckiej, jak Richard Robinson, Gerasimos Santas, Miles F. Burnyeat, R. E. Allen, czy A. D. Woozley. Niektórzy z nich, jak np. R. Robinson, który w 1953 roku wydał książkę *Plato's Earlier Dialectic*¹⁵, mieli już swoje najważniejsze prace opublikowane, wszakże większość napisała je dopiero w ciągu następných kilkunastu lat.

Kolejne dwudziestopięćciolecie to okres niebywałego rozwoju zainteresowania filozofowaniem Sokratesa. W najważniejszych czasopismach filozoficznych ukazują się setki artykułów, prowadzone są ożywione debaty zarówno na tematy klasyczne dotyczące wiarygodności źródeł wiedzy o Sokratesie i chronologii dialogów Platona, jak i poświęcone analizie szczegółowych zagadnień filozofii Sokratesa, jak np. metod sokratejskich, problemu nauczalności cnoty, stosunku Sokratesa do demokracji ateńskiej, czy kwestii etycznych z tezą o niemożliwości *akrasia* (braku opanowania i czynienia źle, gdy posiadamy wiedzę o tym co dobre) na czele.

Większość najciekawszych interpretacji prezentowana była najpierw w postaci wygłaszanych wykładów i publikowanych artykułów, wydanie książki stanowiło zazwyczaj podsumowanie wieloletnich badań. Tak było w przypadku Vlastosa, który wydał swą pracę o Sokratesie równo dwadzieścia lat po wspomnianym wcześniej zbiorze, podobnie ma się sprawa z badaczami średniego pokolenia,

¹⁴ Gregory Vlastos, *Preface*, w: G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates...*, op.cit., s. VI.

¹⁵ Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1953; w zbiorze Vlastosa zostały przedrukowane rozdziały II – *Elenchus*, III – *Elenchus: Direct and Indirect*, i V – *Socratic Definition*, wszystkie poświęcone analizie metody sokratejskiej.

jak np. Charles H. Kahn, który po raz pierwszy zaprezentował podstawy swego nowego paradygmatu interpretacji wczesnych i średnich dialogów Platona, jako „jednolitego projektu literackiego”, w opublikowanym w 1981 roku w *Classical Quarterly* artykule pod prowokującym tytułem *Did Plato Write Socratic Dialogues?*¹⁶, zaś podsumował swe badania w wydanej kilkanaście lat później, w 1996 roku, rozprawie *Plato and The Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*¹⁷.

Spróbujemy dokonać obecnie krótkiego przeglądu najważniejszych prac poświęconych filozofii Sokratesa, a opublikowanych w ciągu minionych trzydziestu lat, z pełną świadomością – ponieważ zestawienie dotyczy literatury najnowszej – narażenia się na zarzut niepełności i arbitralności wyboru. Tym niemniej sędzę, że warto spróbować zaznaczając raz jeszcze, iż bierzemy pod uwagę tylko prace w pełni poświęcone Sokratesowi.

Na początku lat siedemdziesiątych obok wzmiankowanego zbioru *The Philosophy of Socrates* pod redakcją G. Vlastosa, ukazują się dwie prace wyrastające z zupełnie innej tradycji badań myśli starożytnej. W roku 1970 Leo Strauss publikuje *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the 'Oeconomicus'*¹⁸, zawierającą także nowy, literalny przekład dzieła Ksenofonta pióra Carnesa Lorda. Dwa lata później wychodzi kolejna praca Straussa Xe-

¹⁶ Charles H. Kahn, *Did Plato Write Socratic Dialogues?*, w: *Classical Quarterly* 31/1981, ss. 305-320; przedrukowany w: Hugh H. Benson (ed.) – *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford University Press, Oxford 1992, ss. 35-52.

¹⁷ Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

¹⁸ Leo Strauss, *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus*, Cornell University Press, London 1970.

*nophon's Socrates*¹⁹ prezentująca analizę pozostałych trzech pism sokratejskich Ksenofonta: *Memorabiliów*, *Apologii* i *Uczty*. Razem z wydaną wiele lat wcześniej pracą poświęconą *Hieronowi*

tworzą monumentalny wysiłek naukowy by na nowo ufundować tradycyjne dostojęstwo Ksenofonta, jako mądrego pisarza. Stanowią one nieomal niezastąpiony przewodnik do poznania uroku, gracji i głębi Ksenofonta, a przeto uczą wiele o przekonaniach, które czyniły go nierozumianym²⁰.

W roku 1977 Terence H. Irwin publikuje *Plato's Moral Theory*²¹, pracę do dzisiaj stanowiącą jedno z najważniejszych dzieł podejmujących analizę teorii moralnej wyłożonej we wczesnych i średnich dialogach Platona. Korzenie powstania tej pracy sięgają początku lat siedemdziesiątych, kiedy to G. Vlastos zasugerował taki przedmiot badań zamierzającemu pisać rozprawę doktorską na Princeton University Irwinowi, a następnie czuwał nad jego postępami. Przygotowana przez Irwina rozprawa doktorska, obroniona w styczniu 1973 roku, *Theories of Virtue and Knowledge in Plato's Early and Middle Dialogues*, stanowiła – po trwających cztery lata, spędzone przez autora w niezwykle pobudzających środowiskach intelektualnych na Princeton University i Harvard University, przeróbkach i dyskusjach z G. Vlastosem, ale i innymi znanymi badaczami myśli greckiej i filozofami, takimi m.in., jak G. B. Kerferd, P. Woodruff, M. F. Burnyeat czy Thomas Nagel – główny

¹⁹ Leo Strauss, *Xenophon's Socrates*, Cornell University Press, London 1972

²⁰ Allan Bloom, *Editor's Note*, w: Leo Strauss, *Xenophon's Socrates*, op.cit., s. V.

²¹ Terence H. Irwin, *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, Clarendon Press, Oxford 1977.

trzon *Plato's Moral Theory*. Główne problemy podejmowane przez Irwina sprowadzić można do trzech rodzajów pytań, jakie stawia na początku pracy²²: 1. Czym dokładnie jest moralność? Co to znaczy powiedzieć, że ktoś jest cnotliwy? Jak może on stać się cnotliwym? 2. Jak moralność opłaca się, bądź jaki rodzaj moralności opłaca się racjonalnemu człowiekowi? 3. Jak możemy uzyskać wiedzę o moralności? Jaka jest właściwa metoda w etyce? Praca Irwina wywiera do dzisiaj tak znaczący wpływ na badaczy filozofii Sokratesa, że Hugh H. Benson określił ją w 1992 roku jako „najbardziej wpływową książkę ostatnich dwudziestu lat”²³.

Kolejne warte odnotowania prace to A. F. Bluma *Socrates: The Original and Its Images*²⁴ (1978) i A. D. Woozley'a *Law and Obedience: The Argument of Plato's Crito*²⁵ (1979). Lata siedemdziesiąte zamyka Gerasimos'a Santas'a „excellent book”²⁶ *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*²⁷, wydana w serii *Arguments of the Philosophers* w 1979 roku.

W latach osiemdziesiątych nastąpił zwrot w badaniach nad Sokratesem w stronę jego filozofii politycznej. W 1984 roku ukazuje się książka Richarda Krauta *Socrates*

²² Tamże, s. 4.

²³ Hugh H. Benson, *Introduction*, w: Hugh H. Benson (ed.) – *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford University Press, Oxford 1992, s. 9.

²⁴ A. F. Blum, *Socrates: The Original and Its Images*, London 1978.

²⁵ A. D. Woozley, *Law and Obedience: The Argument of Plato's Crito*, Chapel Hill, N.C. 1979.

²⁶ To określenie Gregory Vlastosa, zob. szerzej w: G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, New York 1991, s. 45.

²⁷ Gerasimos Santas, *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Routledge & Kegan Paul, London 1979.

*and the State*²⁸, którą naówczas *Ethics* określiła jako „najlepszą powstałą debatą o *Kritonie* i poglądach politycznych Sokratesa, a z wielu punktów widzenia, najlepszą istniejącą książką o Sokratesie”. W tej może nieco przesadzonej w drugiej części wypowiedzi ocenie, zawiera się wiele prawdy. Z całą pewnością jednak stwierdzić możemy, że praca Krauta to dzieło najwyższej próby i najważniejsza rozprawa naukowa o Sokratesie w latach osiemdziesiątych.

Za to książką najgłośniejszą, która wywołała najwięcej sporów i kontrowersji jest namiętny atak na Sokratesa i gorąca obrona demokracji ateńskiej przez Isidora F. Stona w *The Trial on Socrates*²⁹(1988). Stone próbuje uzasadnić słuszność wyroku wydanego przez demokrację ateńską na Sokratesa dowodząc, iż ze wszech miar z punktu widzenia obywateli demokratycznej *polis* zasługiwał on na los, jaki go spotkał, a jedynie zaskakujący może być fakt, iż tak długo udawało mu się bezkarnie funkcjonować. Powierzchnowa i pełna przekłamań – tak najkrócej można scharakteryzować książkę Stone’a.

Rok 1989 przynosi doskonałą pracę Thomasa C. Brickhouse’a i Nicholasa D. Smitha *Socrates on Trial*³⁰. Ta nie-

²⁸ Richard Kraut, *Socrates and the State*, Princeton University Press, Princeton 1984.

²⁹ Isidor F. Stone, *The Trial of Socrates*, Little, Brown & Company, Boston 1988. W 2003 roku ukazał się polski przekład: I. F. Stone, *Sprawa Sokratesa*, przeł. L. Jęczmyk, Zysk i S-ka, Poznań 2003.

³⁰ Thomas C. Brickhouse, Nicholas D. Smith, *Socrates on Trial*, Princeton University Press, Princeton 1989; warto nadmienić, że po wydaniu powyższej pracy autorzy kontynuowali swe zainteresowania filozofią Sokratesa, a ich praca zaowocowała wydaniem w 1994 roku książki *Plato's Socrates* (Oxford University Press, Oxford 1994), w której koncentrują się na analizie sześciu kontrowersyjnych problemów występujących we wczesnych dialogach

zwykle szczegółowa analiza *Apologii* Platona, ukazuje zarazem w doskonały sposób kontekst społeczno-polityczny filozofowania Sokratesa, w efekcie czego otrzymujemy nieco odmienny od tradycyjnego, jak się wydaje bardziej uczłowieczony, lecz zarazem wciąż godny najwyższego szacunku obraz Sokratesa.

Na początku lat dziewięćdziesiątych, a dokładnie w roku 1991, ukazuje się książka stanowiąca godne podsumowanie XX-wiecznych badań nad myślą sokratejską, a mianowicie Gregory Vlastosa *Socrates – Ironist and Moral Philosopher*, najwybitniejsza naszym zdaniem rozprawa filozoficzna poświęcona filozofii Sokratesa, jaka ukazała się w II połowie XX wieku. Wraz z wydanym pośmiertnie w 1994 roku zbiorem *Socratic Studies* zawierającym wcześniej opublikowane artykuły G. Vlastosa poświęcone Sokratesowi, stanowi zwieńczenie kilkudziesięciu lat badań jej autora.

W latach dziewięćdziesiątych należy wymienić jeszcze trzy bardzo ważne prace: po pierwsze porównywalny ze względu na znaczenie z Vlastosa *The Philosophy of Socrates*, zbiór najważniejszych artykułów o Sokratesie opublikowanych w większości w latach osiemdziesiątych, a wydany przez Hugh H. Bensona pt. *Essays on the Philosophy of Socrates*³¹. Znalazły się w nim teksty m.in. Brickhouse'a i Smitha, Kahna, Burnyeta, Vlastosa, Woodrufa, Bensona i Irwina, czyli najwybitniejszych współcześnie znawców filozofii Sokratesa. Znaczenie tego zbioru w upowszech-

Platona, dotyczących sokratejskiej metody, epistemologii, psychologii, etyki, polityki i religii. Niewątpliwie druga książka Brichouse'a i Smith'a jest warta lektury, wszakże jej waga i wpływ są daleko mniejsze od pracy *Socrates on Trial*.

³¹ Hugh H. Benson (ed.), *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford University Press, Oxford 1992.

nianiu w szerszym środowisku naukowym, nie sięgającym przecież na co dzień do specjalistycznych pism, najnowszych poglądów na temat filozofii Sokratesa, zapewne trudne byłoby do przecenienia.

Drugą książką, na którą chcemy zwrócić uwagę jest wymieniana już wcześniej praca Charlesa H. Kahna *Plato and The Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form* opublikowana w po raz pierwszy 1996 roku, a już dwa lata później wznowiona w szeroko dostępnej wersji paperback'owej. Kahn odrzuca podział dialogów Platona na „sokratejskie” i „platońskie” przyjmując, iż stanowią one jednolity projekt literacki, ujawniający założony przez Platona plan artystyczny, którego celem było ukazanie jednolitej wizji świata. Kahn często przywołuje niedoceniane przez innych komentatorów fragmenty zaginionych pism tzw. sokratyków mniejszych, by wykazać, że „dialog sokratejski był rodzajem literackiej fikcji, a nie historycznej biografii.”³² Konsekwencje takiej interpretacji są daleko posunięte, np. „różnice pomiędzy dialogami są interpretowane nie jako różne etapy w rozwoju myśli Platona, lecz jako odmienne literackie momenty w prezentacji jego myśli”³³.

Błędnym byłoby jednakże utożsamianie takiego stanowiska z całkowitym odrzuceniem historyczności Sokratesa i jego filozofii. Ponieważ stanowisko Kahna, którego nie podzielamy, może jednak w najbliższym czasie stać się jednym z najważniejszych sposobów podejścia do interpretacji dialogów Platona, warto przytoczyć *in extenso* jego słowa z zakończenia artykułu *Did Plato Write Socratic Dialogues?* komentujące relację pomiędzy historycznym Sokratesem, a jego prezentacją przez Platona:

³² Charles H. Kahn, *Plato and The Socratic Dialogue*, op.cit., s. I.

³³ Tamże, s. I.

Uważam za autentycznie sokratejską koncepcję filozofii, jako duchowej terapii lub 'troski o duszę', systematycznie przejawiającej się (praktykowanej) w elenktyce lub ogniu krzyżowych pytań, i wspieranej przez sedno [sokratejskich] paradoksów: nikt nie czyni źle świadomie, lepiej doznawać cierpienia niż je wyrządzać, cnota jest wiedzą, i nic złego nie może się przytrafić dobremu człowiekowi. Bez tych paradoksów i bez tej koncepcji filozofii nie byłibyśmy w stanie wcale poznać Sokratesa. Lecz z tego nie wynika, że jakikolwiek argument użyty dla wsparcia tych paradoksów w dialogach, czy też dalsze ich konsekwencje w odniesieniu do natury cnoty i mądrości, mogą być przypisane samemu Sokratesowi. W tych sprawach lepiej jest uznać naszą ignorancję. Stąd, chociaż nie poddaję w wątpliwość historyczności postaci Sokratesa jaka zaprezentowana jest w dialogach, rzeczywiście wątpię w historyczność dialogów samych jako zapisów rozmów filozoficznych w V wieku p.n.e. Dialogi przynależą do Platona i IV wieku. Podobnie koncepcje i argumenty w nich zawarte. Nawet jeżeli inspiracja Sokratesa jest oczywista, dialogi są w całości platońskie³⁴.

Warto może podkreślić, że z założeń wymienionych w pierwszej części zdania, nie wynikają konsekwencje przyjęte przez Kahna, albowiem w obliczu braku pewności co do autentyczności argumentacji na rzecz wymienionych twierdzeń w dialogach Platona, w równym stopniu można przyjąć założenie, że są platońskie, jak i sokratejskie. Przy czym należy je wesprzeć analizą całości *Corpus Platonicum* i pism Ksenofonta. Na tej bazie ufundowane jest na przykład założenie przyjęte przez Vlastosa, że we wczesnych dialogach i tylko w nich,

³⁴ Charles H. Kahn, *Did Plato Write Socratic Dialogues?*, w: Hugh H. Benson (ed.), *Essays on the Philosophy of Socrates*, op.cit., ss. 46-47.

Platon odtwarza poglądy i argumenty historycznego Sokratesa przedstawiając je w rozmowach, które są – w większej części – bardziej dramatyczną fikcją, niż biografią³⁵.

Różnica stanowisk jest bardzo wyraźna: o ile Kahn przyjmuje historyczność tez Sokratesa, lecz odrzuca historyczną prawdziwość ich uzasadnienia w dialogach platońskich (w konsekwencji Sokrates Kahna jest rzeczywiście niczym więcej, niż inspiracją dla Platona i innych sokratyków), o tyle Vlastos akceptuje autentyczność zarówno twierdzeń, jak wspierającej je argumentacji, dając nam spójną wizję poglądów Sokratesa.

Toteż, jakkolwiek stanowisko Kahna jest pozornie umiarkowane i odległe od radykalizmu badaczy odrzucających całkowicie historyczność Sokratesa-filozofa (takich, jak na przykład w Polsce Janina Gajda), to w rzeczywistości oba poglądy są sobie bardzo bliskie, a tym samym niezwykle odległe od założeń leżących u podstaw rozważań zaprezentowanych w niniejszej rozprawie.

W roku 1996 ukazują się trzecia z zapowiedzianych prac, *Socrates. Critical Assessment* wydana pod redakcją Williama J. Priora³⁶. Książka została przygotowana specjalnie dla stosunkowo niedawno zapoczątkowanej znakomitej serii *The Routledge Critical Assessments of Leading Philosophers*, która stawia sobie każdorazowo za cel zebranie w czterech opasłych tomach najważniejszych artykułów poświęconych filozofii wybranego myśliciela publikowanych w czasopiśmie anglojęzycznych w okresie minionych pięćdziesięciu lat³⁷. To ogólne założenie autor

³⁵ Gregory Vlastos, *Socratic Studies*, op.cit., s. 93.

³⁶ William J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments*, Routledge, London 1996.

³⁷ Do tej pory ukazało się kilkanaście takich czteretomowych wyborów poświęconych zarówno dawnym mistrzom (m.in. Tho-

wyboru uzupełnił o kilka dodatkowych: wybrał tematy i problemy, które wywoływały dyskusję przez długi okres czasu, aby pokazać dynamiczny rozwój naszej wiedzy o Sokratesie na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat; w konsekwencji ograniczył ilość poruszanych zagadnień w celu ich pełniejszej i głębszej prezentacji; skoncentrował się na problematyce centralnej dla współczesnych badań nad Sokratesem; preferował artykuły problemowe i odnoszące się do całej filozofii Sokratesa nad szczegółowe analizy poszczególnych dialogów lub ich fragmentów; ponadto zaprezentowane w każdej części prace musiały spełniać przynajmniej jedno z trzech kryteriów: są to teksty bądź to najbardziej wpływowe, bądź to bardzo głośne (co jak wiadomo nie zawsze musi iść w parze), albo co prawda mniej znane, ale bardzo oryginalne. Zaprezentujemy nieco bliżej przegląd treści omawianej pracy, ponieważ stanowi ona bardzo dobry – jakkolwiek nie pozbawiony wpływu nieuchronnych w takim przypadku subiektywnych preferencji autora – przegląd tego, co wydarzyło się w anglosaskich badaniach nad Sokratesem w II połowie dwudziestego wieku.

Na *Socrates. Critical Assesment* składa się pięćdziesiąt artykułów zebranych w czterech tomach i podzielonych przez redaktora na dziewięć działów problemowych. Warto je wymienić, albowiem rzeczywiście stanowią – zgod-

mas Hobbes, John Locke, David Hume, Immanuel Kant, George W. F. Hegel, czy J. S. Mill), jak i współczesnym 'klasikom' (m.in. Martin Heidegger, John Dewey, Noam Chomsky, Fridrich A. Hayek). Ich główną wadą jest horrendalna cena, w przypadku książki o Sokratesie wynosząca 580 USD, która sprawia, że są praktycznie poza możliwościami finansowymi nie tylko zwykłych naukowców zarówno w Polsce, jak i zagranicą, ale również wielu zachodnich bibliotek, które niestety nie zakupiły książki pod redakcją Priora.

nie z intencją Priora – zbiór najważniejszych współcześnie dyskutowanych zagadnień w ramach filozofii sokratejskiej³⁸: *The Socratic Problem, Socratic Ignorance, Socrates and Athenian Politics, Socrates and Greek Religion, Socrates and the Sophists, The Elenchus, Socratic Definition, The Unity of Virtues, Virtue and Happiness*.

Postacią wybijającą się na pierwszy plan spośród wszystkich autorów tekstów umieszczonych w wyborze Priora jest Gregory Vlastos. Spośród pięćdziesięciu artykułów zamieszczonych w zbiorze jest autorem aż ośmiu. Według Priora, a my w pełni podzielamy tą opinię, Vlastos

spośród wszystkich badaczy piszących o Sokratesie w tym okresie czasu jest pojedynczą najbardziej wpływową osobą³⁹.

Na czym polega wielkość Vlastosa? Przede wszystkim na olbrzymim i kompleksowym wpływie, jaki jego artykuły wywarły na innych badaczy. Można przyjąć, że nie ma przesady w konstatacji Priora, że

współczesne badania faktycznie skupiły się wokół zagadnień, na które Vlastos zwrócił uwagę swoimi pismami⁴⁰.

³⁸ W zbiorze z jednej strony natychmiast rzuca się w oczy np. brak działu poświęconego sokratejskiej ironii, z drugiej jednak pamiętać należy, że Prior przygotowując wybór znał i cenił wydany cztery lata wcześniej zbiór Bensona. Porównując oba wybory bez trudu możemy dostrzec, że Prior starł się zazwyczaj nie powtarzać niedawno wznowionych artykułów i prezentując teksty tych samych prominentnych badaczy myśli Sokratesa wybierał inne ich prace. Tak jest zarówno w przypadku Gregory Vlastosa (stąd zapewne brak jego słynnego artykułu *Socratic Irony*), jak i Charlesa Kahn'a, Paula Woodruff'a, czy też Terence'a Irwina.

³⁹ William J. Prior, *General Introduction*, w: William J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments*, op.cit., s. 13.

⁴⁰ Tamże, s. 13.

Wszakże nie jest tak, iż to rozstrzygnięcia przez niego zaproponowane przede wszystkim decydują o jego pozycji. Jak zauważa Prior miarą znaczenia i wpływu Vlastosa są liczne debaty zapoczątkowane i wywołane przez jego prace, których cechą charakterystyczną jest z jednej strony klarowność prezentacji problemów, z drugiej ich prowokacyjna ekspozycja. Nie bez znaczenia jest także fakt, że wielu najznakomitszych współczesnych badaczy filozofii Sokratesa, to bądź to uczniowie, bądź koledzy Vlastosa doświadczający jego osobistego wpływu podczas niezliczonych spotkań na seminariach w Princeton i Berkeley.

Powszechnie akceptowana wielkość dzieła Vlastosa pozwala Prior'owi stwierdzić, że

niemożliwym jest dyskutowanie historii badań nad Sokratesem w okresie ostatniego ćwierćwiecza bez przyznania Vlastosowi pozycji centralnej. Albowiem, gdyby nie poświęcił on ostatnich dwóch dekad swego życia studiowaniu poglądów Sokratesa historia współczesnych badań sokratejskich i szerzej całych badań w ramach filozofii starożytnej byłaby uderzająco odmienna⁴¹.

Opinia ta znajduje potwierdzenie podczas lektury omawianego wyboru, kiedy z jednej strony takie artykuły Vlastosa, jak *The Historical Socrates and Athenian Democracy*, *Socratic Piety*, *The Socratic Elenchus* stanowią centralne teksty w ramach swych działów problemowych, z drugiej zarówno poprzez te, jak i inne prace znajdujące się w wyborze Priora, Vlastos jest nieustannie obecny podczas lektury pozostałych autorów, bądź to powołujących się na jego rozstrzygnięcia, bądź polemizujących z nim, wszakże nigdy nie mogących oderwać się od kontekstu wyznaczonego przez jego prace.

⁴¹ Tamże, s. 14.

Na zakończenie tego krótkiego przeglądu współczesnej literatury sokratejskiej wymieńmy tylko jedną z zupełnie najnowszych prac wartych naszym zdaniem odnotowania, a mianowicie Vivienne J. Gray *The Framing of Socrates. Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*⁴², wydaną w Stuttgarcie w 1998 roku.

Osobną grupę prac powstałych w omawianych latach stanowią nowe tłumaczenia i komentarze do dialogów Platona. Na tym polu w sposób najbardziej widoczny ścierają się dwie od dawna obecne w badaniach nad twórczością Platona opcje: filozoficzna i filologiczna.

W dużym uproszczeniu przedstawiając konflikt pomiędzy nimi rzec można, iż filozofowie zarzucają swym adwersarzom brak pogłębionej analizy problematyki poruszanej w dialogach i traktowanie ich jako pism literackich, ze wszystkimi tego konsekwencjami, w tym, z punktu widzenia przyjętego w niniejszej rozprawie najistotniejszą: uznaniem Sokratesa, jako postaci literackiej, wyimaginowanego bohatera pewnego gatunku literackiego, jakim zdaniem filologów były *sokratikoi logoi*. Nie przez przypadek to ze środowisk filologów wychodziły najostrzejsze ataki przeciwko traktowaniu Sokratesa jako postaci historycznej i przypisywaniu mu konkretnych poglądów filozoficznych.

Filologowie zarzucają filozofom, że traktują dialogi Platona, jak gdyby były one „rozprawami filozoficznymi, którymi nie są” – jak napisał w przedmowie do jednej z najlepszych prac reprezentujących ten nurt badawczy Michael C. Stokes, autor wydanej w 1986 roku książki *Plato's Socratic Conversations*⁴³, stanowiącej komentarz do

⁴² Vivienne J. Gray, *The Framing of Socrates. Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1998.

⁴³ Michael C. Stokes, *Plato's Socratic Conversations, Drama and Dialectic in Three Dialogues*, The Athlone Press, London 1986, s. 1.

Lachesa, Uczty i Protagorasa. Zdaniem filologów wiele tłumaczeń dialogów Platona dokonywanych przez filozofów cechuje przesadna dbałość o zawartość merytoryczną (czytaj: filozoficzną), kosztem ich dramatycznego charakteru i „zdumiewająco różnorodnej”⁴⁴ palety stosowanych przez Platona środków literackich.

M. C. Stokes rozpoczyna swoją książkę wizją toczonej współcześnie walki o rząd dusz czytelników Platona:

Helleniści i filozofowie współzawodniczą ze sobą w naszych czasach o duszę Platona, o interpretację Platona dla naszej generacji. Kiedyś wydawało się, że filozofowie, przynajmniej w świecie anglojęzycznym, wygrywają. Ci, którzy znali filozofię co najmniej tak dobrze, jak grekę, i którzy podchodzili do Platona z punktu widzenia prawie wyłącznie filozoficznego, rzucili ostatnimi czasy, pisząc po angielsku, dużo więcej światła na jego pisma, niż uczeni, których wykształcenie i nastawienie są typowe dla Hellenistów⁴⁵.

Na pierwszym miejscu spośród badaczy o nastawieniu filozoficznym, którzy

rzucili światło na przesłanki, wnioski i konkluzje przedstawione w dialogach Platona⁴⁶

Stokes wymienia Gregory Vlastosa.

Podobnie porównując tłumaczenia dialogów sprzed kilkudziesięciu lat z obecnymi Stokes pisze, że jakkolwiek widać na pierwszy rzut oka olbrzymi postęp, jaki został uczyniony w tym stuleciu w naszym rozumieniu dzieł Platona, to zarazem, dodaje, należy dostrzec „w jak ol-

⁴⁴ B. A. F. Hubbard & E. S. Karnofsky, *Plato's Protagoras. A Socratic Commentary*, Duckworth, London 1982, s. XII.

⁴⁵ Tamże, str. 1 (Są to pierwsze zdania z książki Stokes'a).

⁴⁶ Michael C. Stokes, *Plato's Socratic Conversations*, op.cit., s. 1.

brzymim stopniu jest on raczej filozoficzny, niż filologiczny, w swej genezie i zawartości⁴⁷. Stokes stwierdza, iż w ostatnim okresie nastąpiło pewne ożywienie po stronie filologów, a jego praca, również w tym duchu napisana, ma na celu ukazanie dialogów Platona zarówno jako dzieł literackich, jak i wyrażających myśl Platona, z tym że z większym naciskiem na to pierwsze.

Z podobnych założeń – aczkolwiek w dużo większym stopniu oddających bogini-filozofii, co boskie, a cesarzowi-filologii, co cesarskie – wyrasta niezwykle w swej formie, albowiem napisany tylko w postaci pytań, bardzo ciekawy i inspirujący *A Socratic Commentary do Protagorasa* B. A. F. Hubbard'a i E. S. Karnofky'ego, którzy tak piszą o jednym z głównych zadań swej pracy:

Być może jedną z najważniejszych cech [naszego] komentarza jest fakt, że zbiera on te zasadniczo odmienne literackie, polemiczne, filozoficzne i dydaktyczne elementy razem, i pomaga czytelnikowi powiązać je ze sobą⁴⁸.

Z innych głośnych, nowych wydań i przekładów z komentarzami na plan pierwszy wysuwają się: M. Ostwalda tłumaczenie *Protagorasa* z obszernym wprowadzeniem G. Vlastosa (1956); wzorcowe wydanie *Gorgiasza* przez E. R. Dodds'a z wnikliwymi komentarzami w przypisach (1959); nowy przekład tegoż dialogu opublikowany przez T. H. Irwina (1979); przekład *Państwa* pióra Allana Blooma stanowiący podstawę wszystkich odwołań wśród Straussistów (1968); dokonane w 1982 roku przez Paula Woodruff'a tłumaczenie *Hippiasza Większego*⁴⁹; przekład i ko-

⁴⁷ Tamże, s. 1.

⁴⁸ B. A. F. Hubbard & E. S. Karnofsky, *Plato's Protagoras. A Socratic Commentary*, Duckworth, London 1982, s. XI.

⁴⁹ Plato, *Hippias Major. Translated with Commentary and Essay by Paul Woodruff*, Basil Blackwell, Oxford 1982.

mentarz *Iona* dokonany przez Allana Blooma (1990). Oczywiście pojawiło się o wiele więcej tłumaczeń, wszakże wymienione powyżej, połączone z jakąś konkretną wizją filozofii Sokratesa i Platona, spotkały się z najwyższą reakcją.

Przekłady pism Ksenofonta nie wywołują tak zaciętych sporów, toteż zwrócimy uwagę tylko na jedno, wspomniane już wcześniej, nowe literalne tłumaczenie *Oeconomicusa* dokonane przez Carnesa Lorda i dołączone do książki Leo Straussa *Xenophon's Socratic Discourse*, stanowiącej najlepszy współczesny komentarz filozoficzny do tego mało wśród filozofów docenianego dzieła Ksenofonta⁵⁰.

Oczywiście powyższy niezwykle skrótowy przegląd ograniczył się do prac wyłącznie najdonioślejszych i zakładających pewne całościowe rozumienie filozofii Sokratesa. Oprócz wymienionych książek powstało wiele innych, których autorzy bądź to pisali o jakimś szczegółowym problemie, bądź komentowali poszczególne pisma sokratejskie Platona lub Ksenofonta. Niejedna z nich pojawiła się w naszych wcześniejszych rozważaniach.

Sokrates bowiem inspiruje nieustannie, i to nie tylko badacze filozofii antycznej, ale i wybitnych filozofów współczesnych. Najnowszy tego przykład stanowi opublikowany w 1995 roku we *Phronesis* artykuł Roberta Nozicka *Socratic Puzzles*⁵¹. Cóż robi tekst jednego z najwybitniejszych współczesnych filozofów polityki w jednym z najpo-

⁵⁰ Leo Strauss, *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus, with a new, literal translation of the Oeconomicus by Carnes Lord*, Cornell University Press, London 1970.

⁵¹ Robert Nozick, *Socratic Puzzles*, „Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy”, vol. XL (1995), ss. 143-155.

ważniejszych czasopism starożytników, z rzadka doprawdy dopuszczającym na swe łamy profanów? Otóż Nozick, autor nie tylko klasycznego już dzieła *Anarchy, State, Utopia*, lecz także podejmujący rozważania epistemologiczne w *Philosophical Explanations*⁵² oraz fundamentalne pytania filozoficzne w *Socratic Puzzles*, postanowił zmierzyć się z problemem sokratejskiej *elenchus*, polemizując zarazem z dwoma największymi autorytetami spośród historyków filozofii greckiej piszącymi na ten temat: G. Vlastosem i T. Irwinem.

Nie zamierzam rozwijać tego wątku ponieważ spór o rozumienie metody sokratejskiej mógłby stanowić przedmiot osobnej rozprawy, zwłaszcza gdybyśmy wzięli pod uwagę modyfikacje zajmowanego stanowiska, jakim podlegały poglądy zarówno Vlastosa, jak i Irvina, oraz zaprezentować reakcje na tekst Nozicka⁵³. Chciałem jedynie zauważyć, że Sokrates jest filozofem na wskroś współczesnym, a pytania przez niego stawiane oraz metody praktykowane w próbach docierania do prawdy są wciąż ważne i inspirujące.

⁵² Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1981.

⁵³ Już w kolejnym tomie *Phronesis* głos zabrała Gail Fine, która w artykule *Nozick's Socrates*, dokonała krytycznej, aczkolwiek pełnej rewerencji, analizy artykułu Nozicka.

**W książce wykorzystane zostały przez autora
w całości lub fragmentach następujące
uprzednio publikowane artykuły:**

Sokrates: pomiędzy demokracją woluntarystyczną a nomokratyczną w: Bolesław Andrzejewski (red.) - *Tradycja i Postęp*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1997, ss.247-264

O Sokratesie, cnotach politycznych i społeczeństwie obywatelskim w: Roman Piekarski (red.) - *Cnoty polityczne dawniej i obecnie. Moralne źródła polityki*, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Gdańsk 1997, ss.187-204

Sokrates Vlastosa. Podstawowe założenia teoretyczne i ich aplikacja na przykładzie I księgi 'Państwa', w: Włodzimierz Heller, Ryszard Liberkowski (red.) - *Wola sprawiedliwości*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2000, ss. 49-65

Grzech zaniechania? Obywatel Sokrates i ateńska polis. w: Piotr W. Juchacz, Roman Kozłowski (red.) - *Demokracja a filozofia*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2001, ss. 33-48

Sokrates: demokrata czy oligarcha ? w: 'Principia', tom XXX-XXXI, Kraków 2001, ss.177-205

Zwang und Ueberreden. Philosophische Erläuterung zur ersten Szene in der 'Politeia', w: Piotr W. Juchacz, Roman Kozłowski (Hrsgs.) - *Freiheit und Verantwortung: Moral, Recht und Politik*, Seria: *Dia-Logos. Schriften zu Philosophie und Sozialwissenschaften*, Band 1, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2002, ss. 95-105

Perswazja i przymus. Analiza filozoficzna I sceny Politei Platona, w: *Forum Posnaniense. Principia*, Tom XXXVI-XVII, Kraków 2004

Bibliografia¹

- Acton, Lord - *Historia wolności w czasach starożytnych*, przeł. A.Gowin, Res Publica nr 6/1989, ss.145-159
- Albert Karl - *O Platońskim pojęciu filozofii*, przeł. J.Drewnowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1991
- Allan D.J. - *The Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, London 1952
- Annas Julia - *An Introduction to Plato's 'Republic'*, Clarendon Press, Oxford 1991 (seventh impression)
- Arendt Hannah - *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M.Godyń i W.Madej, Aletheia, Warszawa 1994
- Arendt Hannah - *Myślenie*, przeł. H.Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991
- Arendt Hannah - *Wola*, przeł. R.Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996
- Arendt Hannah - *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958
- Barker Ernest - *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*, Methuen, London 1967
- Barnes Jonathan - *Arystoteles*, przeł. M. Siury, Wydawnictwo M. Urbański, Warszawa 1995

¹ Bibliografia obejmuje zarówno książki i artykuły bezpośrednio cytowane w pracy, jak i inne, z których autor korzystał podczas przygotowywania niniejszej książki; nie wymieniano osobno artykułów z zamieszczonych w bibliografii prac zbiorowych; informacje dotyczące tekstów źródłowych znajdują się w przypisach;

- Barrow Robin - *Plato, Utilitarianism and Education*, Routledge & Kegan Paul, London and Boston 1975
- Becker Howard, Barnes Harry E. - *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii. Historia i interpretacja ludzkich pojęć o współżyciu ludzi*, przeł. J. Szacki (i inni), Tom I i II, Książka i Wiedza, Warszawa 1964-65
- Benardete Seth - *Socrates Second Sailing. On Plato's 'Republic'*, The University of Chicago Press, Chicago 1989
- Benson Hugh H. (ed.) - *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford University Press, Oxford 1992
- Bloom Allan - *Aristophanes and Socrates: A Response to Hall*, Political Theory, vol. 5, Nr 3/1977, ss. 315-330
- Bloom Allan - *The Political Philosopher in Democratic Society: The Socratic View*, w: Bloom Allan - *Giants and Dwarfs*, Simon and Schuster, New York 1990, ss. 105-124
- A.F. Blum - *Socrates: The Original and Its Images*, London 1978
- Boyd William - *An Introduction to the 'Republic' of Plato*, George Allen & Unwin LTD, London 1962 (revised new edition)
- Bravo Benedetto, Kolendo J., Langauer W. - *Świat antyczny. Stosunki społeczne, ideologia i polityka, religia*, PWN, Warszawa 1988
- Bravo Benedetto, Wipszycka Ewa - *Historia starożytnych Greków. Do końca wojen perskich*, PWN, Warszawa 1988
- Bravo Benedetto, Wipszycka Ewa - *Historia starożytnych Greków. Okres hellenistyczny*, PWN, Warszawa 1992
- Brickhouse Thomas C., Smith Nikolas D. - *Socrates on Trial*, Princeton University Press, Princeton 1989
- Brickhouse Thomas C., Smith Nikolas D. - *Plato's Socrates*, Oxford University Press, Oxford 1994
- Brumbaugh Robert S. - *Plato for the Modern Age*, The Crowell-Collier Press, United States of America 1962
- Boucher David, Kelly Paul (eds.) - *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, New York 1994

- Burn A.R. - *Pericles and Athens*, The English University Press LTD, London 1960
- Carey George W. (ed.) - *Order, Freedom, and the Polity. Critical Essays on the Open Society*, University Press of America, Boston 1986
- Colli Giorgio - *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Res Publica & Oficyna Literacka, Warszawa-Kraków 1991
- Copleston Frederick, S.J. - *A History of Philosophy*, vol. I *Greece and Rome*, Search Press, London 1946
- Cornford F.M. - *Before and After Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge 1960
- Dahl Robert A. - *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Znak i Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1995
- Dawydow Jurij - *Sztuka jako zjawisko socjologiczne. Przyczynek do charakterystyki poglądów estetyczno-politycznych Platona i Arystotelesa*, przeł. K. Pomian, PIW, Warszawa 1971
- Dąbska Izydora - *Dwa studia o Platonie*, Ossolineum, Wrocław 1972
- Dąbska Izydora - *Zarys historii filozofii greckiej*, Daimonion, Lublin 1993
- Demińska-Siury Dobrochna - *Człowiek odkrywa człowieka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991
- Euben Peter J., Wallach John R., Ober Josiah (eds.) - *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Cornell University Press, Ithaca and London 1994
- Farrar Cynthia - *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 1988
- Finley M.I. - *Economy and Society in Ancient Greece*, The Viking Press, New York 1981 (XI wydanie)
- Foster M.B. - *The Political Philosophies of Plato and Hegel*, Russel and Russel, New York 1965
- Foucault Michel - *Użytek z przyjemności*, przeł. T. Komendant, tom II w: tegoż *Historia seksualności*, Czytelnik, Warszawa 1995

- Gadamer Hans Georg - *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*, Yale University Press, New Haven & London 1980
- Gadamer Hans Georg - *Logos i ergon w 'Lizysie' Platona*, w: Gadamer Hans Georg - *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. K.Michalski, M.Łukasiewicz, PIW, Warszawa 1979, ss. 252-267
- Gajda Janina - *Główne stanowiska myśli filozoficznej Starożytności. Filozofia archaiczna: szkoła jońska, eleaci i pitagorejczycy. Wybór tekstów*, Wydawnictwo UW, Wrocław 1992
- Gajda Janina - *Platońska droga do idei*, Wydawnictwo UW, Wrocław 1993
- Gajda Janina - *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przed-sokratejskiej*, Wydawnictwo UW, Wrocław 1986
- Gajda Janina - *Sofiści*, Wiedza Powszechna, MiL, Warszawa 1989
- Gigon Olof - *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. P.Domanski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996
- Gładziuk Nina - *Cóż po Grekach ? Archetyp 'polis' w twórczości Hannah Arendt*, ISP PAN, Warszawa 1991
- Głombiowski Krzysztof - *Ksenofont. Żołnierz i pisarz*, Ossolineum, Warszawa 1993
- Gondin William R. - *Plato's 'Republic'*, Bentam Books, New York 1966
- Gosling J.C.B. - *Plato*, Routledge and Kegan Paul, London 1983
- Gouldner Alvin W. - *Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory*, Basic Books, New York 1965
- Graves Robert - *Mity Greckie*, przeł. H.Krzeczkowski, PIW, Warszawa 1992
- Gray Vivienne J. - *The Framing of Socrates. Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1998
- Green David - *Greek Political Theory. The Image of Man in Thucydides and Plato*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1965

- Guthrie W.K.C. - *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, przeł. A.Pawelec, ZNAK, Kraków 1996
- Guthrie W.K.C. - *Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge University Press, Cambridge 1975
- Guthrie W.K.C. - *Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge 1971
- Guthrie W.K.C. - *The Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge 1971
- Habermas Jürgen - *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, przeł. M. Łukasiewicz, w: tegoż - *Teoria i praktyka*, BMW, PIW, Warszawa 1983
- Hadot Pierre - *Postać Sokratesa*, w: Hadot Pierre - *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P.Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1992, ss.75-108
- Hammond N.G.L. - *Dzieje Grecji*, przeł. A.Świderkówna, PIW, Warszawa 1994
- Hansen Mogens Herman - *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Basis Blackwell, Oxford 1987
- Hardie W.F.R. - *A Study in Plato*, Clarendon Press, Oxford 1936
- Hare R.M. - *Platon*, Wydawnictwo M. Urbański, Warszawa 1996
- Havelock Eric A. - *The Liberal Temper in Greek Politics*, Yale University Press, New Haven 1957
- Hubbard B.A.F. & Karnofsky E.S. - *Plato's Protagoras. A Socratic Commentary*, Duckworth, London 1982,
- Irwin Terence H. - *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Clarendon Press, Oxford 1979
- Jaeger Werner - *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development*, trans. by R.Robinson, Oxford University Press, Oxford 1960 (second edition)
- Jaeger Werner - *Paideia*, przeł. M.Plezia, Tom I i II, PAX, Warszawa 1962-64
- Jaffa Harry V. - *What is Politics ? An Interpretation of Aristotle's 'Politics'*, w: Jaffa Harry V. - *The Conditions of Freedom. Essays in Political Philosophy*, The John Hopkins University Press, Baltimore & London 1975, ss. 9-72

- Janet Paul - *Historja doktryn politycznych. Od Sokratesa do Machiavello*, przeł. E. Rutkowska, Fiszer i Majewski, Poznań 1923
- Johnson Curtis N. - *Aristotle's Theory of the State*, MacMillan, London 1990
- Juchacz Piotr W., Roman Kozłowski (red.) - *Freiheit und Verantwortung: Moral, Recht, und Politik*, Seria: *Dia-Logos. Schriften zu Philosophie und Sozialwissenschaften*, Band. 1, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2002
- Juchacz Piotr W., Roman Kozłowski (red.) - *Filozofia a demokracja*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Coopera - tom III, Poznań 2001
- Juchacz Piotr W. - *Demokratie in Athen und deliberative Demokratiekonzepte der Gegenwart*, w: Ewa Czerwińska-Schupp (Hrsg.) - *Philosophie an der Schwelle des 21. Jahrhunderts*, *Dia-Logos*, vol.4, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2003
- Juchacz Piotr W. - *Idea demokracji deliberatywnej*, w: Marek N. Jakubowski, Andrzej Szahaj, Krzysztof Abriszewski (red.) - *Indywidualizm - wspólnotowość - polityka*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002, ss.147-162
- Juchacz Piotr W. - *W poszukiwaniu najlepszej formy rządów*, w: Juchacz Piotr W., Kozłowski Roman (red.) - *Przeszłość i przyszłość filozofii*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1999, ss.275-293
- Charles H. Kahn - *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge 1996
- Kahn Charles H. - *Did Plato Write Socratic Dialogues ?*, w: *Classical Quarterly* 31/1981, ss. 305-320
- Kijewska Agnieszka, Zieliński Edward Ivo - *Platon. Nowa interpretacja*, KUL, Lublin 1993
- Kinneging A.A.M. - *Aristocracy, Antiquity and History. An essay on classicism in political thought*, Leiden 1994
- Klein Jacob - *Plato's Trilogy. 'Theatetus', the 'Sophist', and the 'Statesman'*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1977

- Kojeve Alexandre - *Tyranny and Wisdom*, w: Strauss Leo - *On Tyranny*, op.cit, ss. 135-176
- Kornatowski Wiktor - *Rozwój pojęć o państwie w starożytnej Grecji*, PZWS, Warszawa 1950
- Kornatowski Wiktor - *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, PAX, Warszawa 1968
- Richard Kraut - *Socrates and the State*, Princeton University Press, Princeton 1984
- Kraut Richard (ed.) - *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1992
- Krokiewicz Adam - *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, PAX, Warszawa 1960
- Krokiewicz Adam - *Sokrates*, PAX, Warszawa 1958
- Krokiewicz Adam - *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, PAX, Warszawa 1971
- Krońska Irena - *Sokrates*, Wiedza Powszechna, MiL, Warszawa 1985
- Kulesza Ryszard - *Procesy polityczne w Atenach V i IV wieku p.n.e.*, w: B. Bravo, J.Kolendo, W.Langauer - *Świat antyczny. Stosunki społeczne, ideologia i polityka, religia*, PWN, Warszawa 1988
- Legowicz Jan - *Filozofia grecko-rzymska: problemy, źródła i rozwój*, w: 139 ss.5-46
- Legutko Ryszard - *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1990
- Legutko Ryszard - *'Państwo' Platona*, Przegląd Filozoficzny nr 1/1992, Warszawa, ss.161-175
- Legutko Ryszard - *Pięć wcieleń Sokratesa*, Res Publica nr 1/1987, ss. 62-72
- Legutko Ryszard - *Triumf i klęska Sokratesa*, Znak 386 (1987), ss.67-73
- Leśniak Kazimierz - *Arystoteles*, Wiedza Powszechna, MiL, Warszawa 1989
- Leśniak Kazimierz - *Platon*, Wiedza Powszechna, MiL, Warszawa 1993

- Leyden von, W. - *Aristotle on Equality and Justice. His Political Argument*, MacMillan Press, London 1985
- Lutosławski Wincenty - *Początki filozofii greckiej. Od Thalesa do Demokryta i Sokratesa*, Gebethner i Wolf, Warszawa 1910
- Lutosławski Wincenty - *Wykłady Jagiellońskie, Tom II: Poprzednicy Platona*, Księgarnia Gebethnera i Spółki, Kraków 1902
- Lycos Kimon - *Plato on Justice and Power. Reading Book I of Plato's 'Republic'*, MacMillan Press, London 1987
- MacIntyre Alasdair - *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A.Chmielewski, PWN, BKF, Warszawa 1996
- MacIntyre Alasdair - *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, przeł. A.Chmielewski, PWN, Warszawa 1995
- Mała Encyklopedia Kultury Antycznej*, PWN, Warszawa 1990
- Markiewicz Barbara (red.) - *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*, IFiS PAN, Warszawa 1993
- Marrou Henri-Irenee - *Historia wychowania w starożytności*, przeł. St. Łoś, PIW, Warszawa 1969
- Mączakowa Anna - *Wybór źródeł do dziejów starożytnej Grecji i Hellenizmu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 1986
- Melling David J. - *Understanding Plato*, Oxford University Press, Oxford & New York 1987
- Mireaux Emile - *Życie codzienne w Grecji w epoce Homeryckiej*, PIW, Warszawa 1962
- Morrow Glenn R. - *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the 'Laws'*, Princeton University Press, Princeton 1960
- Nahm Milton C. (ed.) - *Selections from Early Greek Philosophy*, Appleton-Century-Crofts INC., New York 1947
- Nettleship Richard Lewis - *Lectures on the 'Republic' of Plato*, MacMillan, London 1961
- Nisbet Robert - *History of the Idea of Progress*, Basic Books, New York 1980

- Nowak-Juchacz Ewa - *Między Platonem a Heglem*, w: tejsze, *Obecność Hegla. Pięć ćwiczeń z filozofii kultury*, Wydawnictwo Humaniora, Poznań 1996
- Nozick Robert - *Socratic Puzzles, Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy*, vol. XL (1995), ss. 143-155
- Nozick Robert - *Socratic Puzzles*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1997
- Ober Josiak - *The Athenian Revolution*, Princeton University Press, Princeton 1996
- Ober Josiah - *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton University Press, Princeton 1989
- Ostwald Martin - *From Polpular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, University of California Press, Berkeley 1986
- Paczkowski Przemysław - *Jedność filozofii Platona*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1998
- Palacz Ryszard - *Sokrates*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Zielona Góra 1994,
- Panagiotou Spiro (ed.) - *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, Academic Printing & Publishing, Edmonton 1987
- Pangle Thomas L. - *Uszlachetnianie demokracji*, przeł. M.Klimowicz, Znak, Kraków 1994
- Piekarski Romuald (red.) - *Cnoty polityczne - dawniej i obecnie*, Gdańsk 1997
- Planinc Zdravko - *Plato's political Philosophy. Prudence in the 'Republic' and the 'Laws'*, University of Minnesota Press, Columbia and London 1991
- Popper Karl Raimund - *Spółczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H.Krahelska, Tom I - *Urok Platona*, PWN, Warszawa 1993
- Popper Karl Raimund - *Wiedza obiektywna*, przeł. A.Chmielewski, PWN, BWF, Warszawa 1992
- Prior William J. - *Virtue and Knowledge. An Introduction to Ancient Greek Ethics*, Routledge, London 1991

- Prior William J. (ed.) - *Socrates. Critical Assessments*, Routledge, London 1996, vol. I-IV
- Rankin H.D. - *Plato & the Individual*, Methuen, London 1964
- Raven J.E. - *Plato's Thought in the Making*, Cambridge University Press, Cambridge 1965
- Reale Giovanni - *Historia filozofii starożytnej*. Tomy I-V, przeł. E.I. Zieliński, KUL, Lublin 1993-2000
- Reeve C.D.C. - *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's 'Republic'*, Princeton University Press, Princeton 1988
- Riesenberg Peter - *Citizenship in the Western tradition. Plato to Rousseau*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1992
- Richard Robinson - *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1953
- Roberts J.W. - *City of Socrates. An Introduction to Classical Athens*, Routledge & Kegan Paul, London 1984
- Romilly de, Jacqueline - *Tragedia grecka*, przeł. I.Sławińska, PWN, Warszawa 1994
- Rybicki Paweł - *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Ossolineum, Wrocław 1963
- Sabine George H., Thorson Thomas L. - *A History of Political Theory (fourth edition)*, Dryden Press, Hinsdale - Illinois 1973
- Santas Gerasimos - *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Routledge & Kegan Paul, London 1979
- Sartori Giovanni - *Demokracja grecka i demokracja współczesna*, w: Sartori G. - *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski i D. Grinberg, PWN, Warszawa 1994, ss. 341-364
- Sherman Nancy - *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Clarendon Press, Oxford 1989
- Siemek Marek J. - *Logos i polis. Nowoczesność wobec antycznych wzorców społecznego rozumu*, w: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t.42, 1997, s. 181-194
- Siemek Marek J. - *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywnej racjonalności*, w: *Principia XXVII-XXVIII*, Kraków 2000, ss. 75-98

- Siemek Marek J. - *Dlaczego Sokrates ?*, w: tegoż - *Wkręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984 ss.95-99
- Siemek Marek J.(red.) - *Drogi współczesnej filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1978
- Sinclair T.A. - *A History of Greek Political Thought*, Routledge & Kegan, London 1967
- Sinko Tadeusz - *Literatura grecka*, Tom I Część I - *Literatura archaiczna (w. IX-VI)*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1931
- Sinko Tadeusz - *Literatura grecka*, Tom I Część II - *Literatura klasyczna (w. V-IV przed. chr.)*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1932
- Stokes Michel C. - *Plato's Socratic Conversations. Drama and Dialectic in Three Dialogues*, The Athlone Press, London 1986
- Stockton David - *The Classical Athenian Democracy*, Oxford University Press, Oxford 1990
- Stone Isidor F. - *The Trial of Socrates*, Little, Brown & Company, Boston 1988
- Strauss Leo - *Liberalism Ancient and Modern*, Cornell University Press, Ithaca and London 1989
- Strauss Leo - *On Tyranny*, revised and expanded edition, Gourevich Victor and Roth Michael S. (eds.), The Free Press, New York 1991
- Strauss Leo - *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T.Górski, IW PAX, Warszawa 1969
- Strauss Leo - *The Argument and the Action of Plato's 'Laws'*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1975
- Strauss Leo - *The City and Man*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1964
- Strauss Leo - *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus, with a new, literal translation of the Oeconomicus by Carnes Lord*, Cornell University Press, London 1970

- Strauss Leo - *What is Political Philosophy ? and Other Studies*, The Free Press of Glencoe, Illinois 1959
- Strauss Leo, Cropsey Joseph (eds.) - *History of Political Philosophy*, 2nd Edition, Rand McNally College Publishing Company, Chicago 1972
- Stróżewski Władysław - *Arcydialog Platona*, Znak nr 106 (1963), ss.371-400
- Stróżewski Władysław - *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1992
- Szlezak Thomas - *Czytanie Platona*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997.
- Świderkówna Anna (red.) - *Słownik pisarzy antycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982
- Taylor A.E. - *Aristotle*, Dover Publications, New York 1955
- Taylor A.E. - *Plato*, Constable and Company LTD, London 1922
- Thomson George - *Pierwsi filozofowie*, przeł. A. Dębnicki, Książka i Wiedza, Warszawa 1966
- Turasiewicz Romuald - *Czy Sokrates zasłużył na śmierć ?*, Arka nr 32 (1991), Kraków, ss.115-122
- Turasiewicz Romuald - *Wstęp do 'Wojny Peloponeskiej' Tukidydesa*, w: *Tukidydes - Wojna Peloponeska*, przeł. Kazimierz Kumaniecki, Ossolineum, BN Seria II nr 225, Kraków 1991, ss. V-CXXXI
- Tuszyńska-Maciejewska Krystyna - *Platon a retoryka. Od krytyki do modelu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1996
- Vernant Jean-Pierre - *ródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, PWN, Warszawa 1969
- Vernant Jean-Pierre - *ródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, Wydawnictwo słowo / obraz terytoria, Gdańsk 1996
- Vlastos Gregory (ed.) - *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1980
- Vlastos Gregory - *Platonic Studies*, Princeton 1973

- Vlastos Gregory - *Plato's Universe*, University of Washington Press, Seattle 1975
- Vlastos Gregory - *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, New York 1991
- Vlastos Gregory - *Platon. Indywiduum jako przedmiot miłości*, przeł. P.Paliwoda, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994
- Gregory Vlastos - *Socratic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1994
- Voegelin Erich - *Order and History. Volume Two: The World of the Polis*, Louisiana State University Press, United States of America 1957
- Voegelin Erich - *Order and History. Volume Three: Plato and Aristotle*, Louisiana State University Press, United States of America 1957
- Wesoły Marian - *Aristotle's Conception of Justice as Equality*, Eos LXXVII 1989, ss. 211-220
- Wesoły Marian - *Tracing the Socratic dialectic*, w: Boudouris K. (ed.) - *The Philosophy of Socrates*, Athens 1991
- Wesoły Marian - *Świadectwa niespisanej nauki Platona*, Meander: nr 4/1984 ss.281-292, nr 6/1984 ss.169-183, nr 2-3/1988 ss.79-93, nr 7-8/1988 ss.287-306
- Winniczuk Lidia - *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Tom I i II, PWN, Warszawa 1983
- Wipszycka Ewa (red.) - *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, Tom I, PWN, Warszawa 1985
- Wolicka Elżbieta - *Mimetyka i mimetologia Platona*, TN KUL, Lublin 1994
- Wolin Sheldon S. - *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, George Allen & Unwin LTD, London 1960
- Wolski Józef - *Historia Powszechna - Starożytność*, PWN, Warszawa 1994
- Woozley A.D. - *Law and Obedience: The Argument of Plato's Crito*, Chapel Hill, N.C. 1979

Wróblewski Witold - *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Edytor, Toruń 1991

Wróblewski Witold - *Pojęcie arete w II połowie V wieku p.n.e. Protagoras - Gorgiasz - Demokryt*, UMK, Toruń 1979

Zeller Eduard - *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Meridan Book, New York 1955