

ARTUR PACEWICZ
Uniwersytet Wrocławski

Myśl sokratyków we współczesnych interpretacjach

L. ROSETTI, A. STAVRU (EDS.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Levante Editori: Bari 2010, ss. 353.

Nieco ponad rok temu informowałem¹ o publikacji zawierającej wyniki najnowszych badań poświęconych nurtowi filozofii starożytnej nazywanym „sokratycznym”. Na rynku księgarskim pojawia się kolejne dzieło zatytułowane *Socratica*, w którym tym razem zawarto trzynaście tekstów przedstawionych na konferencji, która odbyła się w 2008 roku w Neapolu. Całość podzielono na cztery części (I — *Pierwsza generacja*; II — *Platon*; III — *Ksenofont*; IV — *Recepcja*), poprzedzone *Wstępem* autorstwa redaktorów oraz wspomnieniem o zmarłym włoskim badaczu M. Montuorim. Artykuły są napisane w językach: włoskim, angielskim, francuskim oraz hiszpańskim.

Uwagę zwraca przede wszystkim bardzo obszerny wstęp (s. 11–55), w którym zostaje przedstawiony stan badań na filozofią sokratyków — obowiązkowa lektura, jak się zdaje, dla każdego, kto chciałby rozpocząć zgłębianie filozoficznych ustaleń, jakie pojawiły się w ramach tego kierunku filozoficznego.

Sekcję pierwszą rozpoczyna tekst L. Rossettiego, *I Socratici ‘primi filosofi’ e Socrate ‘primo filosofo’*, w którym autor poddaje analizie najwcześniejsze występowanie pojęć „filozofia” oraz „filozof”, używanych bardzo rzadko w V wieku p.n.e., natomiast po 399 roku p.n.e. odnotowuje się ich gwałtowny wzrost. Pozwala to na wyciągnięcie wniosku, iż odpowiedzialni za to mogą być Sokrates i członkowie tak zwanego ruchu sokratycznego. Można więc w pewnym sensie mówić

¹ A. Pacewicz, *Interpretacje starożytnej myśli sokratycznej*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” IV [4] (2009), s. 187–191.

o „narodzinach” filozofii właśnie wraz z pojawieniem się tych postaci na firmamencie filozofii greckiej, ponieważ to oni zaczęli określać swojego mistrza oraz siebie mianem filozofów. „Filozofia” pojmowana jest wówczas w bardzo szczególny sposób i odmienny od tego, który nada jej później Stagiryta, a mianowicie ma charakter *aporetyczny*, czyli taki, w którym unika się formułowania dogmatycznych wniosków, a filozofowanie ma za zadanie nakierowanie i prowadzenie człowieka ku mądrości, z tą jednak świadomością, iż nie zostanie ona w pełni osiągnięta.

W drugim tekście w tej sekcji, *Socrates versus Sophists: Plato's Invention*, japoński badacz N. Notomi poddaje refleksji relację między Sokratesem a ruchem sofistycznym. Nacisk położony jest przede wszystkim na dwa aspekty działalności sofistów: pobieranie opłaty za nauczanie oraz rolę retoryki i argumentacji. Według Notomiego w zachowanych fragmentach dzieł filozofów zwanych „sokratykami mniejszymi” oraz u Ksenofonta niedostrzegalny jest podział na sofistów i filozofów, tak ważny i charakterystyczny dla dialogów Platona. W tych ostatnich rozróżnienie to służy przede wszystkim krytyce sofistów mniających się filozofami i wychowawcami oraz krytyce tych sokratyków, którzy nie dostrzegali różnicy między Sokratesem a innymi nauczycielami, w tym, a może przede wszystkim, Izokratesa, Alkidamasa, Polykratesa i sofistami „drugiego pokolenia”. Notomi zwraca uwagę na wymiar ogólnohistoryczny zdania sobie sprawy z tego, iż to Platon skonstruował wspomnianą różnicę, a mianowicie że zrezygnowanie z niej nie dokonuje zafałszowania wizji tego okresu w filozofii starożytnej.

A. Brancacci, jak wskazuje tytuł jego publikacji, koncentruje się na etyce Antystenesa (*Sull'etica Antisthene*). Według tego badacza świadectwa starożytne pozwalają uznać, iż po śmierci Sokratesa to właśnie ten filozof był uznawany za najbardziej reprezentatywnego filozofa w kręgu sokratyków. Antystenes w swej filozofii koncentrował się przede wszystkim na etyce i dialektyce, które łączyła ze sobą filozofia języka². Za kluczowe należy, według Brancacciego, uznać rozróżnienie między tym, co właściwe (*οἰκεῖον*) dla człowieka, a tym, co dla niego obce (*ἀλλότριον*). W sferze pierwszej mieści się przede wszystkim *phronesis*, i to na niej koncentrować się powinien człowiek, na plan dalszy odsuwając, a wręcz odrzucając to, co obce, czyli przede wszystkim rzeczy. Badacz zwraca uwagę na Izokratesowe dzieło *Przeciw sofistom*, w którym ateński retor poddaje krytyce koncepcje zawarte w Antystenesowej *Prawdzie* (*Ἀληθεία*), dzięki czemu możliwe jest zrekonstruowanie filozofii języka tego sokratyka (traktat *Prawda* się nie zachował). Ponadto włoski badacz rozpatruje relację między wiedzą (*ἐπιστήμη*) i językiem, zestawiając ujęcie Antystenesa z tym, które pojawia się u Platona i Ksenofonta.

Pierwszą sekcję zamyka tekst A. Plácido, *Esquines de Esfeto: las contradicciones del socratismo*. Analizie poddane zostają przede wszystkim zachowane fragmenty dialogów *Alkibiades*, *Aspazja* oraz pismo retora Lizjasza *Przeciw Aischinesowi*. Aischinesa można sytuować w przestrzeni między sofistami a Sokratesem przede wszystkim z tego względu, iż pobierał pieniądze za swe usługi edukacyjne. Wynikało to przede wszystkim, według Plácida, z konieczności o charakterze eko-

² Tej to filozofii A. Brancacci poświęcił monografię *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antisthene* (Napoli 1990).

nomicznym — ubóstwem Aischinesa, które stanowiło ważny czynnik w takim, a nie innym interpretowaniu nauczania Sokratesa, a co w konsekwencji prowadziło do sprzeczności w ogólnym ujęciu tego, czym był ruch sokratyczny.

Część poświęconą Platonowi otwiera tekst L.-A. Doriona *L'impossible autarcie du Socrate de Platon*. Podkreślone w nim zostaje to, iż w dziełach założyciela Akademii termin ἀὐταρκεία pojawia się bardzo rzadko, a jego stosunek do tego ideału różni się znacznie od tego, co można dostrzec u Ksenofonta. O pełnej samowystarczalności nie można mówić w wypadku Sokratesa, ponieważ powinna się ona realizować także w sferze społecznej niezależności i oddzielności od innych osób. Tymczasem wiemy, iż Sokrates miał wielu przyjaciół, co sprawia, że na tej niwie nie mógł uchodzić za całkowicie autarkicznego. Co więcej, prawdopodobnie Sokrates chciał zwrócić uwagę swym współmówcom na to, iż o ile można osiągnąć niezależność od rzeczy materialnych, o tyle jeśli uzna się sokratejskie znaczenie filozofii, to autarkia jest niemożliwa.

Artykuł W.O. Kohana *La paradoja de enseñar y aprender* rozważa trzy paradoksy: 1. między stwierdzeniem przez Sokratesa, iż nie jest on niczym nauczycielem, a przyznaniem przez niego, iż ktoś pójdzie w jego ślady i będzie kontynuował jego dzieło; 2. między ostrzeganiem przez *daimoniona* przed zajmowaniem się polityką a przyznaniem, iż uprawia on „właściwą postać polityki”; 3. między stwierdzeniem, iż Sokrates wie bardzo mało, a być może nawet nic, a uznaniem go przez wyrocznię za najmądrzejszego spośród ludzi. Jak rozwiązać te sprzeczności? Konkluzja tekstu jest sceptyczna — nie jest to możliwe i trzeba je uznać za znak szczególnie obrazu Sokratesa przekazanego nam przez starożytność.

Włoska badaczka L. Palumbo poddała analizie krótki, ale bardzo trudny fragment dialogu *Alkibiades I* (*Socrate e la conoscenza di sé: per nuova lettura di Alc. I 133a-c*). Podaje ona w wątpliwość tradycyjne odczytanie tego fragmentu, zgodnie z którym dążenie do samowiedzy musi znaleźć swe odzwierciedlenie w duszy innego człowieka, a która to interpretacja powstaje w wyniku rozszerzenia pojawiającej się w tekście analogii między okiem a duszą. Palumbo uznaje, iż w tym ustępie oraz w całym dialogu nie mamy do czynienia z obecnością dwóch osób, które wchodzi w dialog, lecz rozmową duszy samej z sobą.

Sekcję poświęconą Platonowi zamyka tekst dwóch autorów — G. Cornelli i A.L. Chevitarrese *Socrate tra golpe oligarchico e restaurazione democratica (404-403 a.C.)*. Podkreślona zostaje w nim waga kontekstu historycznego i politycznego, w którym należy umieszczać postać Sokratesa. Jak stwierdza Platon w *Liście VII* (324c-325a), mąż Ksantypy pokładał duże nadzieje w rządach reprezentowanych przez Trzydziestu Tyranów, ale nadzieje te zostały rozwiane przez straszne czyny, jakich rządy te się dopuściły (jakoś inaczej — nie rządy, tylko podczas rządów ktoś — tyrani albo obywatele?). Łatwo dostrzec bliski związek między przedstawicielami tej władzy a Sokratesem, gdyż należeli do nich Kritias i Charmides (obaj byli też krewnymi Platona), a Aischines zarzuca nawet, iż Sokrates był wychowawcą Kritiasa. Źródła historyczne wskazują również, iż tyrani gwarantowali Sokratesowi nietykalność majątkową oraz pozostanie w Atenach. Co ciekawe, w przywołanym liście Platon wspomina o oskarżeniu swego mistrza o bezbożność, pomija natomiast milczeniem zarzut psucia młodzieży, co według autorów artyku-

lu spowodowane było tym, iż był to zarzut o wiele cięższej wagi i o wiele trudniejszy do odparcia, zwłaszcza że w tyranii byli zaangażowani „uczniowie” Sokratesa Alkibiades i Kritias.

W sekcji trzeciej zawarto dwa teksty związane z twórczością pisarską Ksenofonta (przede wszystkim z *Wspomnieniami o Sokratesie*), a otwiera ją artykuł D. Morrisona, *Xenophon's Socrates on Sophia and Virtues*. Jak wskazuje tytuł, w centrum analiz znajduje się pojęcie „mądrość” (σοφία), którą z jednej strony, wiąże Ksenofont z koncepcją jedności cnót (u Platona koncepcja ta pojawia się na przykład w *Protagorasie* i *Eutydemie*), z drugiej natomiast i w sposób, jak się zdaje, sprzeczny z poprzednim ujęciem, uznaje się, iż mądrość może być raz dobra, a raz zła, a nawet w ogóle czymś niepoznawalnym. Rozwiązanie, na jakie wskazuje Morrison, uznaje, iż czysto ludzka mądrość, niezwiązana z opatrnością boską, jest tożsama z cnotą i stanowi wystarczający, aczkolwiek niekonieczny warunek do posiadania cnót.

W drugim tekście (*Essere e apparire in Xen. Mem. III 10, 1–8*) w tej sekcji A. Stavru poddaje analizie dyskusje, jakie przeprowadza Sokrates w dziele Ksenofonta z dwoma artystami — malarzem Parrasiosem i rzeźbiarzem Cleitonem. Obie rozmowy cechuje podobna struktura — najpierw rozpatrzonej jeden aspekt danej umiejętności, czyli zdolność do przedstawienia ciała ludzkiego, a następnie drugi, czyli zdolność do odzwierciedlania cech wewnętrznych (w wypadku malarstwa ma to być ἦθος, a malarstwa πάθος). Całość dyskusji wiąże się z pojęciem „jawienia się” (φαίνεσθαι), które należy rozpatrywać w kontekście obowiązujących w V i IV wieku p.n.e. naśladowczej koncepcji sztuki, a sam Ksenofont najprawdopodobniej prowadzi rozważanie w kontekście powstałych ówczesnie literatury specjalistycznej, dotyczącej tego zagadnienia.

W sekcji poświęconej recepcji znajdują się dwa artykuły analizujące obecność myśli sokratycznej w koncepcjach epikurejskich oraz jeden tekst, dotyczący informacji zawartych w *Żywotach filozofów* Diogenesa Laertiosa. M. Erler w swym artykule zajmuje się kwestią „szczerości” czy też „wolności słowa” [παρρησία] (*La parrhēsia da Socrate a Epicuro*), kategorii niezwykle istotnej dla filozofii epikurejskiej. W dialogach Platona wydaje się stanowić warunek niezbędny przeprowadzania procedury elenktycznej, aczkolwiek dostrzegalny jest też aspekt, w którym nie może być przestrzegana. Wynika to z wprowadzenia rozróżnienia między mistrzem a uczniem, tym, kto wie i kto nie wie. Wtedy okazuje się, iż pełna szczerłość nie jest możliwa, ponieważ nie każdy rodzaj wiedzy każda osoba jest w stanie zrozumieć tak, aby nie prowadziło to do nieporozumień. W tym przede wszystkim tkwi różnica między koncepcją sokratejsko-platońską a epikurejską. Dla tej ostatniej stanowi ona wartość podstawową przede wszystkim w procesach wychowawczych, co najlepiej dostrzec można w traktacie Filodemososa *De libertate dicendi*.

Filodemososa dotyczy też artykuł G. Ranocchii *Il ritratto di Socrate nel De superbia di Filodemo* (*PHerc. 1008, coll. 21–23*). W centrum rozważań zostaje postawiona koncepcja ironii, różniąca się od tej, którą można odnaleźć w innych pismach Filodemososa. Autor artykułu niezgodność tę rozwiązuje, proponując hipotezę, zgodnie z którą we fragmencie *De superbia* prezentowane są poglądy stoika Aristona z Chios.

M. Narcy skoncentrował się na przedstawionej u Diogenesa Laertiosa relacji między Sokratesem i Eurypidesem (*Socrate et Eurypide: Le point de vue de Diogene Laërce*). Pobieźna lektura fragmentu dzieła greckiego doksografa wskazywałaby na negatywną charakterystykę Sokratesa. Tymczasem byłoby to wrażenie mylne. Uważna lektura i interpretacja pozwala stwierdzić, po pierwsze, iż Diogenes Laertios nie wierzy we współpracę Sokratesa z Eurypidesem, a po drugie, pozwala wykazać wyższość intelektualną pierwszego nad drugim.

Jak już powiedziano na początku, całość tomu zamyka wspomnienie o włoskim badaczu M. Montuorim, który znany jest nie tylko z monografii poświęconych filozofii starożytnej, w tym przede wszystkim Sokratesowi, lecz też prac poświęconych J. Locke'owi.

KOREKTA