

SOKRATES (Σωκράτης, łac. **Socrates**) – filozof, nauczyciel Platona i in. filozofów, ur. ok. 470 przed Chr. w Atenach, zm. w 399 tamże.

Tradycja starożytna przypisała S. dokonanie przełomu w filozofii: od zainteresowań światem przyrody do kwestii dotyczących natury człowieka i zagadnień etycznych (m.in. Cyceon, *Rozmowy tuskulańskie*, V 10). Wg nowszych badań, zasługę tę dzieli poposłu z sofistami.

Pochodził z demu Alopeke. Ojciec, Sofroniskos, wg tradycji był kamieniarzem lub rzeźbiarzem (istnieją domniemania, że S. we wczesnej młodości pomagał mu w pracy), matka, Fainarete, położną (Platon, *Theaet.*, 149 A). Żoną S. była Ksantypa (jej przysłowiowy dziś trudny charakter poświadczył m.in. Ksenofont, *Uczta*, 2, 10). S. miał z nią trzech synów: najstarszy w chwili śmierci S. był młodzieńcem (Platon, *Apol. Socr.*, 34 D), najmłodszy – dzieckiem (tenże, *Phaed.*, 60 A). Tradycja wspomina też o innej żonie S., Myrto.

S. sporadycznie i niechętnie uczestniczył w życiu politycznym (*Apol. Socr.*, 31 D), jednak źródła mówią o jego bohaterstwie (m.in. Platon: *Laches*, 181 A–B; *Conv.*, 220 E – 221 B) w wojnie peloponeskiej, gdy brał udział w oblężeniu Potidei, oraz w bitwach pod Delion i Amfipolis. Podczas rządów Rady Pięciuset, będąc prytanem, sprzeciwił się bezprawnemu sądowi nad dowódcami wojsk walczących w bitwie pod Arginuzami. W czasie panowania Trzydziestu Tyranów odmówił aresztowania i doprowadzenia na egzekucję jednego z obywateli (*Apol. Socr.*, 32 B–D). Po przewrocie demokratycznym w 399 – trzech Ateńczyków: Meletos (poeta), Anytos (garbarz) i Lykon (mówca) wniosło przeciw S. oskarżenie o nieuznawanie bogów państwowych i wprowadzanie kultu nowych bóstw oraz o psucie młodzieży (DLaert II 40). Przebieg procesu i mowę obrończą S. opisał Platon w *Obronie Sokratesa*. S. został skazany na śmierć przez wypicie cykuty. Ok. miesiąca oczekiwał w więzieniu na egzekucję, którą można było wykonać dopiero po powrocie z Delos poświęconego Apollonowi statku. Pobyt w więzieniu przedstawił Platon w dialogu *Kriton*, a ostatnie chwile S. w *Fedonie*. Niezależnie od pomijanego milczeniem (z uwagi na ogłoszoną amnestię) politycznego tła procesu – w gronie uczniów bądź przyjaciół S. był zdrajca Alkibiades oraz należący do Trzydziestu Tyranów Kritiasz i Charmides – należy wziąć pod uwagę zarzuty, zgodnie z którymi wg sędziów S. był winien.

S. występuje we wszystkich dialogach Platona – poza *Prawami* – a jako główny mówca w dialogach okresu sokratycznego i średniego. Uznaje się, że w celu poznania poglądów S., podstawowe znaczenie mają dialogi okresu sokratycznego.

Podstawowe współczesne wyd. pism Platona: *Platonis Opera*, wyd. J. Burnet (I–V, Ox 1900–1907, 1979). Niemal wszystkie dialogi Platona zostały przełożone przez W. Witwickiego i wydane w latach 1957–1961 przez Wydawnictwo Naukowe PWN (wyd. całości pt. *Dialogi*, I–II, Kęty 1999). Niektóre z pism Platona ukazały się oddzielnie i w innym przekładzie, ważniejsze z nich: *Gorgias*, *Menon*, tłum. P. Siwek (Wwa 1991); *Biesiada*, tłum. E. Zwolski (Kr 1993); *Fajdros*, tłum. L. Regner (Wwa 1993); *Fedon*, tłum. R. Legutko (Kr 1995); *Protagoras*, tłum. L. Regner (Wwa 1995); *Phaidros*, tłum. E. Zwolski (Kr 1996); *Eutyfron*, tłum. R. Legutko (Kr 1998); *Phileb*, tłum. Z. Zwolski (Kr 1999); *Obrona S.*, tłum. R. Legutko (Kr 2003).

Podstawowe wyd. kryt. pism Ksenofonta: *Opera omnia*, wyd. E. C. Marchant (I–V, Ox 1900–1920, 1967–1970). W przekładzie pol. wydano: *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz (Wwa 1967; zawiera: *Obrona S.*, *Wspomnienia o S.*, *Uczta*).

KWESTIA SOKRATYCZNA. S. nie pozostawił żadnych pism, ponad słowo pisane przedkładał bezpośrednią rozmowę. Jego poglądy znane są ze źródeł pośrednich – licznych, ale wzajemnie niezgodnych. Daje to asumpt do sporu o postać i poglądy historycznego S., tzw. kwestii sokratycznej. Za podstawowe uważa się przekazy Arystofanesa, Ksenofonta i Platona. Osobną grupę stanowią skąpo zachowane frg. pism tzw. sokratyków mniejszych – innych niż Platon uczniów S., którzy założyli własne szkoły. Zalicza się do nich: Antystenesa (szkoła cynicka), Arystypa (szkoła cyrenajska), Euklidesa z Megary (szkoła megarejska) i Fedona z Elidy (szkoła w Elidzie). O S. wzmiankował Arystoteles. Badacze są zdania, że wiedza o S. byłaby inna, gdyby zachowały się tzw. dialogi sokratyczne (Σωκρατικοὶ λόγοι [Sokratikói lógoi]) – licznie powstające po śmierci S. pisma, w których występował jako jeden z rozmówców, spisywane przez różne osoby, m.in. przez szewca Simona, w którego warsztacie S. miał często bywać (tzw. szewskie dialogi). W komedii Arystofanesa *Chmury* S. przedstawiony jest jako sofista i filozof przyrody pospołu, który lekceważy tradycyjną religię oraz wywiera zły wpływ na

młodzież. Obraz ten – adekwatny do zarzutów wysuniętych przeciwko S. w oskarżeniu – choć karykaturalny, świadczy, że tak mogli oceniać go Ateńczycy. S. opisany przez Ksenofonta jest mądrym, pobożnym i dobrym obywatelem, co nie wyjaśnia jego tragicznej śmierci. Autor słuchał S. w młodości, nie był świadkiem wydarzeń schyłku jego życia, a poświęcone mu dzieła tworzył w późnym wieku. Najbardziej dramatyczny jest portret S. nakreślony przez Platona. Urasta w nim S. do rangi symbolu: jedyne prawdziwego obywatela, filozofa, wychowawcy i polityka. Obraz ten pomaga zrozumieć fakt skazania S. Platon czyni z niego głównego mówcę w większości dialogów, toteż poważny problem stanowi konieczność rozdzielenia poglądów mistrza i ucznia. Z sokratyków mniejszych Antystenes wywodził z nauki S. pochwałę trudu i ascezy, a Arystyp wartość przyjemności. W szkole Euklidesa dominowało zainteresowanie dialektyką. Podobny kierunek przybrała szkoła Fedona. Arystoteles wzmiankuje, że S. nie zajmował się filozofią przyrody, lecz zagadnieniami etycznymi. Poszukiwał istoty ogólnych pojęć oraz stosował rozumowanie indukcyjne i definiowanie. Stagiryta znał jednak poglądy S. z tradycji pośredniej, a ponadto ujmował je przez pryzmat własnych kategorii systemowych.

Spór o S. nie został dotychczas rozstrzygnięty. Każde jego wyobrażenie ma swoich zwolenników i przeciwników. W skrajnych przypadkach neguje się samo istnienie S.-filozofa. Podejmowane są próby uzgadniania rozbieżnych świadectw, m.in. przez przyjęcie dwóch okresów w rozwoju filozoficznym S., który w młodości miałby słuchać wykładów Archelaosa, ucznia Anaksagorasa i interesować się zagadnieniami przyrodniczymi (zob. np. Platon, *Phaed.*, 96 A – 98 B). Porzucił je na rzecz problematyki etycznej. W historii dominuje obraz stworzony przez Platona. Wielu badaczy przyjmuje, że jego wczesne dialogi, zw. sokratycznymi, przedstawiają poglądy historycznego S. Pomocne w tym ustaleniu były wzmianki u Arystotelesa (*Met.*, 987 b, 1086 a–b), który zaprzeczył, że S. głosił teorię idei, jednoznacznie przypisując ją Platonowi. Świadectwo Ksenofonta różni się od Platońskiego w sposobie ujęcia osobowości S., nie zaś co do treści jego poglądów. Zasadniczo nie jest z nim sprzeczne. Nie podważa go też tradycja związana z sokratykami mniejszymi – każda ze szkół wydaje się skupiać na jednym elemencie nauki bądź działania spośród tych, które są właściwe S. Platońskiemu.

Źródła są zgodne co do pewnych rysów S.: wyzbyty był potrzeb materialnych, ubierał się niedbale i chodził boso nawet zimą, nie troszczył się o utrzymanie swoje i rodziny, a całe dni spędzał w miejscach publicznych na rozmowach z ludźmi. W odniesieniu do niego używa się określenia ἄτοπος [átopos] (niezwykły, nienaturalny, dosł. nie na miejscu). Zwraca się uwagę na brzydotę S.: szeroki nos, grube wargi, wyłupiaste oczy i otyłą, niezgrabną postać o wydatnym brzuchu, lecz także na budzące podziw cechy – niewrażliwość na warunki atmosferyczne i potrzeby cielesne, obojętność wobec przyjemności i niezwyčajne panowanie nad sobą. Wyrazisty portret S. przedstawił Alkibiades w Platońskiej *Uczcie* (215 A – 222 B), porównując go do satyra, w którego wnętrzu skrywa się posążek bóstwa. On też poświadczył wyjątkowy wpływ, jaki S. wywierał na młodzież, także tę z najlepszych ateńskich domów, i wielką moc oddziaływania jego słów (λόγοι [lógoi]). Platon i Ksenofont wspominają o daimonionie S., wewnętrznym głosie, łączonym przez niego z obecnością bóstwa, które pełniło – wg Platona – funkcję odradzającą (m.in. *Apol. Socr.*, 31 C–D, 40 B–C; *Pheadr.*, 242 B–C), a wg Ksenofonta także pozytywną (m.in. *Obrona S.*, 4, 12–13; *Wspomnienia o S.*, I 1, 2–5). Platon przypisywał S. stany zamyśleń czy pewnego rodzaju transu (*Conv.*, 174 D – 175 C, 220 C–D).

Działalność S. przypada na czas ożywienia intelektualnego Aten i aktywność ruchu sofistycznego. Uważany często za jednego z sofistów, w Platońskich dialogach wystąpił jako ich zdecydowany oponent. Inaczej niż sofisci, nie twierdził, że może czegoś nauczyć. Zdziwiony wypowiedzią wyroczni delfickiej o nim, jako o najmądrzejszym z Ateńczyków, był przekonany, że prawdziwa mądrość przynależy tylko Bogu, a jego mądrość sprowadza się do świadomości własnej niewiedzy (Platon, *Apol. Socr.*, 21 A – 23 B). Własną, zainspirowaną słowami wyroczni aktywność pojmował jako służbę Apollinowi (λατρεία [latréia]), wypełnianie jego nakazu poddawania ludzi badaniu (ἐξετάζειν [eksetázein]) w celu ukazania im pozoru ich wiedzy i skłonienia do poszukiwania prawdy (tamże, 23 B–C, 28 E – 30 B, 30 E – 31 B). W aspekcie wiedzy rozróżniał S. 3 stany: mądrość właściwą bogom, głupotę będącą fałszywym przekonaniem o posiadaniu mądrości, oraz niewiedzę rozumianą jako świadomość braku wiedzy. Ostatnia stanowiła konieczną podstawę do podjęcia wysiłku poszukiwania prawdy.

KWESTIA DUSZY. S. dokonał przełomu w gr. wyobrażeniach o człowieku i wartościach. Za istotę człowieka, jego „ja”, uznał duszę (ψυχή [psyché]), pojmowaną jako władająca i posługująca się ciałem ludzka świadomość intelektualna i moralna, a za jego podstawowy obowiązek troskę o nią (ἐπιμέλεια [epiméleia]). Zaslugą S. jest nie tyle zupełne odrzucenie pitagorejskich i jońskich oraz współczesnych mu (np. demokrytejskiej) koncepcji duszy, co raczej oczyszczenie i połączenie różnych wątków, którego rezultatem stała się spójna i zasadniczo nowa całość. Sprowadzenie istoty człowieka do duszy stało się fundamentem, na którym ukształtowało się nowe pojmowanie ludzkiej doskonałości (ἀρετή [areté]), a zatem godnych starania wartości. Podstawowym motywem był nakaz poznania siebie, przez które S. rozumiał ruch ku wnętrzu w celu poznania duszy, i jako jego skutku – troski o to, aby stawać się mądrym i dobrym. S. podważał tradycyjne wyobrażenia o wartości ciała i dóbr materialnych, sławy i publicznych zaszczytów. Nakaz troski o duszę nie łączył się w poglądach S. z jednoznacznym przekonaniem o jej nieśmiertelności. Formułowane przez niego, m.in. w dialogu *Fedon*, dowody na nieśmiertelność duszy wyrażają raczej stanowisko Platona. W *Obronie Sokratesa* kwestia pozostaje otwarta. S. przyznając, że nie wie, czy śmierć jest ostatecznym kresem, czy też przejściem do innego życia, stwierdził zarazem, że w każdej z tych sytuacji nie powinna stanowić przedmiotu lęku (tamże, 29 A–B, 40 B – 41 C).

CNOTA I WIEDZA. W poglądach S. splatają się nierozłącznie rozumność człowieka i jego moralność. Zgodnie z przekonaniem, że mądrość (σοφία [sophía]) jest dobrem, a głupota (ἀμαθία [amathía]) złem (Platon, *Euthyd.*, 281 E), pojmował cnotę, doskonałość (ἀρετή) człowieka jako wiedzę o pięknie, sprawiedliwości, pobożności, męstwie i in. wartościach. Sądził, że wiedzę osiąga się przez poznawanie niezmiennej istoty pojęć etycznych, a nie zmiennych, indywidualnych przypadków, o których orzekają. Znać np. piękno, to wiedzieć, co to jest (τί ἐστιν [tí estin]) piękno, a nie, co jest piękne (Platon, *Hipp. mai.*, 286 C – 287 E). Sprowadzenie cnoty do wiedzy pociągało za sobą przekonanie, że wiedza o dobru jest równoważna z dobrym działaniem, u którego podstawy leżała pewność S., że nikt nie czyni zła świadomie (m.in. Platon, *Prot.*, 358 C–D). Złe działanie polega na złym rozpoznaniu dobra, na kierowaniu się – z braku wiedzy o dobru rzeczywistym – dobrem pozornym.

Ten element poglądów S. określa się mianem intelektualizmu etycznego. Poddał go krytyce Arystoteles, zarzucając S. niedocenianie emocjonalnej strony ludzkiej psychiki i formułowanie teorii wbrew doświadczeniu (*E. nic.*, 1145 b).

Świadectwa o S. podkreślają jego niezwykle opanowanie, a niektórzy badacze przypisują S. wprowadzenie do filozoficznego słownictwa pojęcia ἐγκράτεια [enkrátēia], rozumianego jako stan całkowitego władania sobą, łączonego przezeń z sytuacją wolności. Uleganie namiętnościom utożsamiał S. ze zniewoleniem (Ksenofont, *Wspomnienia o S.*, IV 5, 2–5). Obecna w starożytnych źródłach, mająca początek w dialogu Fedona, opowieść o fizjonomiście Zopyrosie przedstawia S. jako człowieka z natury pełnego namiętności, którą „pokonał za pomocą rozumu” (Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie*, IV 37).

DIALEKTYKA. Formą Sokratejskiego „badania” był bezpośredni dialog, zawsze z jednym rozmówcą, którego rola sprowadzała się do odpowiedzi na stawiane pytania. Tym także różnił się S. od sofistów, którzy chętnie posługiwali się sztuką retoryczną. Cel dialogu stanowiło uwolnienie interlokutora od pozornej wiedzy i błędnych mniemań. Ponieważ dotyczył pojęć z zakresu etyki lub zagadnień etycznych, było to równoznaczne z oczyszczaniem duszy z niewiedzy, czyli zła, w celu doprowadzenia jej do prawdy i cnoty. Na dialektyczne badanie S. składały się 2 etapy: elenktyczny (gr. ἔλεγχος [élenchos] – argument za zbitciem argumentu, badanie) i majeutyczny (gr. τέχνη μαιευτική [techne maieutiké] – położnictwo). Pomędzy nimi wyodrębnia się etap protreptyczny (gr. προτρεπτικός [protreptikós] – zachęcający).

Istotnym elementem Sokratejskiej dialektyki była ironia (εἰρωνεία [eironéia]), którą stosował wobec rozmówcy, w zasadzie sprowadzalna do przyjmowania przezeń maski niewiedzy i postawy ucznia poszukującego nauczyciela. W Platońskim dialogu *Uczta* S. został określony jako ὑβριστής [hybristés] (zuchwały, bezczelny). Metoda ἔλεγχος [élenchos] polegała na wykazaniu adwersarzowi, że jego wiedza jest pozorna, a przekonanie o sobie błędne. S. dążył do precyzyjnego określenia treści pojęć, które stanowiły przedmiot rozmowy. Jego postępowanie badawcze, w którym dociekał: co to jest (τί ἐστίν), czym jest dane pojęcie etyczne (np. pobożność, piękno,

sprawiedliwość) podważało popularne poglądy sofistów o konwencjonalnym charakterze nazw orzekających wartości i ukazywało, że pojęciom etycznym przysługuje treść obiektywna, odrębna od rzeczy i faktów, o których są orzekane. To przekonanie Platon rozwinął w teorię oddzielnie istniejących bytów ogólnych – idei. Część majeutyczną stanowiło wspólne z rozmówcą poszukiwanie prawdy, w którym S. (odwołując się do zawodu matki) określał swój udział jako położnictwo. Przekonany, że nie można wiedzy o dobru przekazać komuś, kto nie ma duszy „brzemiennej” prawdą, twierdził, że pomaga rodzić się zdrowym i prawdziwym myślom (Platon, *Theaet.*, 148 E – 151 D).

POBOŻNOŚĆ SOKRATESA. Religijność S. budzi wśród badaczy wiele kontrowersji: część z nich akcentuje tzw. racjonalizm S., który ma się przejawiać w jego postępowaniu dialektycznym oraz krytyce pewnych postaci gr. religijności. Jednak świadectwa o S., niezależnie od dialektycznego i krytycznego wymiaru jego działalności, ukazują go jako człowieka głęboko religijnego, także w aspekcie przestrzegania tradycyjnych form kultu. Zamieszczona w Platońskim dialogu *Eutyfron*, dokonana przez S. krytyka pobożności (εὐσεβεία [eusébeia]) odnosi się jedynie do niewłaściwego wyobrażenia o bogach (tamże, 6 A) i postawy fałszywej bogobojności. S. był przekonany o szkodliwości przekonań religijnych, które ukazywały wzorce dalekie od moralnej doskonałości zarówno bogów, jak i ludzi. Głosił wartość pobożności wyrażającej się w prawdziwej czci wobec bóstwa, okazywanej przez osobistą doskonałość – dawał jej przykład własną postawą. Na podstawie pism Ksenofonta i Platona można stwierdzić, że S. uczestniczył w tradycyjnych obrzędach, co należało do obowiązków każdego obywatela, odnosił się z wiarą do popularnych form kultu, np. wierzył wyroczni (Platon, *Apol. Socr.*, 21 B) oraz wróżbom (Ksenofont, *Wspomnienia o S.*, I 1, 9, I 4, IV 3) i ufał wieszczym snom, które uważał za zsyłane przez bogów (Platon: *Apol. Socr.*, 33 C; *Kriton*, 44 A–B). Ksenofont wzmiankuje, że S. czcił Boga będącego rozumem we wszechświecie (*Wspomnienia o S.*, I 4, 17), co nie odbiegało od wyobrażenia właściwego ówczesnej myśli filozoficznej. Wiele świadectw potwierdza wiarę S. w troskliwą opiekę, jaką Bóg otacza ludzi (Platon, *Euthyph.*, 9 C; Ksenofont, *Wspomnienia o S.*, I 1, I 4). Wypowiedziane

podczas procesu słowa S. o bożej służbie, dla której gotów oddać życie, stanowią niewątpliwy argument uzasadniający jego głęboką religijność.

Działalność S. dała początek pięciu szkołom filozoficznym: Akademii Platońskiej oraz szkołom: cynickiej, cyrenajskiej, megarejskiej i w Elidzie. Sokratejski wysiłek określania istoty pojęć legł u podstaw nie tylko Platona teorii idei, lecz także jego przekonania – a po nim Arystotelesa – że przedmiot prawdziwego poznania stanowi to, co ogólne. Poglądy etyczne S. wywarły znaczący wpływ na systemy późniejszych myślicieli gr., aż po filozofów neoplatońskich. Wg opinii niektórych badaczy, S. ukształtował europejską tradycję intelektualną i moralną.

A. Labriola, *Socrate*, Bari 1909, 1953⁵; H. Maier, *S. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, T 1913, Aalen 1985; E. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon*, Bru 1922; C. Ritter, *Sokrates*, T 1931; F. M. Cornford, *Before and After S.*, C 1932, 1964; A. E. Taylor, *Socrates*, Lo 1932, Ox 1998; W. Jaeger, *Paideia*, I–III, B 1934–1947, 1959⁴ (*Paideia*, I–II, Wwa 1962–1964, 2001, 563–632); O. Gigon, *S. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bn 1947, T 1994³; V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de S. Le S. historique et le S. de Platon*, P 1952; tenże, *S. et la légende platonicienne*, P 1952; A. H. Chroust, *S., Man and Myth*, Lo 1957; A. Krokiewicz, *Sokrates*, Wwa 1958 (oraz w: tenże, *S. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Wwa 2000, 5–145); J. Brun, *Socrate*, P 1960, 1998¹² (*Sokrates*, Wwa 1999); I. Krońska, *Sokrates*, Wwa 1964, 2001⁶; W. K. C. Guthrie, *Socrates*, C 1971 (*Sokrates*, Wwa 2000); *S. Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofane ai padri cristiani*, Bari 1971; Reale I 301–393; G. Vlastos, *S. Ironist and Moral Philosopher*, C 1991; J. Gajda, *Platońska droga do idei*, Wr 1993; R. Palacz, *Sokrates*, Zielona Góra 1994; M. L. McPherran, *The Religion of Socrates*, University Park 1996; M. Bardel, *Nowe bóstwa S.*, Teologia Polityczna 2 (2004), 235–241; D. Dembińska-Siury, *Filozoficzne duszpasterstwo. O religijnej misji Sokratesa*, tamże, 208–218; P. W. Juchacz, *S. Filozofia w działaniu*, Pz 2004; R. Kraut, *S., polityka i religia*, Teologia Polityczna 2 (2004), 198–207; T. Stepień, *Ojcowie Kościoła i demon S.*, tamże, 242–251.

Dobrochna Dembińska-Siury

