

PEITHO

— EXAMINA ANTIQUA —

PEITHO

— E X A M I N A A N T I Q U A —

1 (2) / 2011

UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA

Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM

 *Wydawnictwo
Naukowe
IF UAM*

RADA NAUKOWA

GEORGE ARABATZIS / *Ateny* / SEWERYN BLANDZI / *Warszawa* /
GABRIELE CORNELLI / *Brasília* / DOBROCHNA DEMBIŃSKA-SIURY / *Warszawa* /
MICHAEL ERLER / *Würzburg* / DANILO FACCA / *Warszawa* /
CHRISTOPH JEDAN / *Groningen* / ANNA KELESSIDOU / *Ateny* /
AGNIESZKA KIJEWSKA / *Lublin* / ANDRÉ MOTTE / *Liège* /
LIDIA PALUMBO / *Neapol* / CHRISTOF RAPP / *Monachium* /
LIVIO ROSSETTI / *Perugia* / ALONSO TORDESILLAS / *Aix-en-Provence* /
ALESSANDRO STAVRU / *Neapol* / PIOTR PAWEŁ WALLA / *Kyjów* /
WITOLD WRÓBLEWSKI / *Toruń* /

REDAKTOR NACZELNY

MARIAN WESOŁY

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

MIKOŁAJ DOMARADZKI / *sekretarz redakcji* /
EMANUEL KULCZYCKI / ARTUR PACEWICZ

REDAKCJA TOMU

MIKOŁAJ DOMARADZKI / ARTUR PACEWICZ

PROJEKT GRAFICZNY

KRZYSZTOF DOMARADZKI / PIOTR BUCZKOWSKI



WYDAWCA

Wydawnictwo Naukowe
Instytutu Filozofii UAM

ul. Szamarzewskiego 89 C
60-569 Poznań

ADRES REDAKCJI

PEITHO / Examina Antiqua
Wydawnictwo Naukowe
Instytutu Filozofii UAM

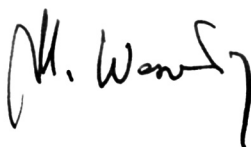
ul. Szamarzewskiego 89 C
60-568 Poznań

Email: peitho@amu.edu.pl

Commentarius PEITHO / Examina Antiqua in Instituto Philosophiae Universitatis Studiorum Mickiewiczianae Posnaniensis conditus id spectat, ut in notissimis toto orbe linguis, lingua quoque Latina et nostra lingua Polona minime exclusa, antiquorum philosophorum opera atque cogitationes nec non earum apud posteros memoria longe lateque propagentur. Non exstitit adhuc in Polonia commentarius, quem docta societas internationalis legeret; at nostra magnopere interest gravissimas philosophiae antiquae quaestiones, cultui atque humanitati totius Europae fundamentales, communiter considerari, solvi divulgarique posse. Namque philosophia, Graecorum et Romanorum maximi momenti hereditas, hodie novis scientiarum rationibus et viis adhibitis ab integro est nobis omni ex parte meditanda et disputanda.

Itaque caractere internationali commentarius hic variarum terrarum et gentium hominibus doctis permittet, ut credimus, cogitationes, investigationes, laborum effectus magno cum fructu commutare et instrumentum doctorum fiet utilissimum ad se invicem persuadendum, ut antiquus id suggerit titulus (Latine Suada), quem scripto nostro dedimus. Sed commentarius hic late patefactus est quoque omnibus rebus, quae philosophiae sunt propincae et affines, quae ad temporum antiquorum atque Byzantinorum culturam lato sensu pertinent, quae eiusdem denique philosophiae fortunam aetate renascentium litterarum tractant. In nostra PEITHO praeter commentationes scientificas doctae disputationes quoque et controversiae atque novorum librorum censurae locum suum invenient. Itaque omnes, qui philosophiae favent, toto exhortamur animo et invitamus, ut nostri propositi participes esse dignentur.

MARIAN WESOŁY



MIKOŁAJ DOMARADZKI



SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

GLEN KOEHN	Divine Command and Socratic Piety in the <i>Euthyphro</i>	13
LIVIO ROSSETTI	Un Socrate che non ascolta: per esempio nell' <i>Eutifrone</i>	25
LAURA CANDIOTTO	Il metodo adatto per Eutifrone: una calma distanza	39
RICCARDO DOTTORI	<i>Hosion, eu dzen</i> und <i>dikaiousune</i> in der <i>Apologie des Sokrates</i> und im <i>Euthyphron</i>	57
MICHAEL ERLER	'Plato Socraticus' – <i>Apologia Sokratesa</i> i <i>Eutyfron</i>	79
MARIAN WESOLY	ΜΕΓΙΣΤΟΝ ΑΓΑΘΟΝ (PL. AP. 38 a) – Sedno życia i filozoficznego wyzwania Sokratesa	93
MIKOŁAJ DOMARADZKI	Defiance, Persuasion or Conformity? The Argument in Plato's <i>Apology</i> and <i>Crito</i>	111
ARTUR PACEWICZ	Ethical Dimension of Time in Plato's <i>Apology</i> of <i>Socrates</i>	123

TOMASZ KUNIŃSKI	Platona <i>Kriton</i> wokół obywatelskiego nieposuszeństwa i politycznego zobowiązania	139
ANNA KELESSIDOU	Oskarżyciele Sokratesa	159
JOANNA KOMOROWSKA	Why Not Escape? On the <i>Hosiotēs</i> in Plato's <i>Crito</i>	169
DOROTA TYMURA	Socrates' Philosophy as a Divine Service in Plato's <i>Apology</i>	183
TOMASZ MRÓZ	Some Remarks on the Nineteenth Century Studies of the <i>Euthyphro</i> in Poland	191
RECENZJE		
FULVIA DE LUISE	Ripensare Socrate: note su alcuni studi recenti [Livio Rossetti, <i>Le dialogue socratique, Les Belles Lettres</i> , Paris 2011 e Livio Rossetti, <i>Alessandro Stavru (a cura di)</i> , Socratica 2008, Atti Convegno Napoli 2008, Le Rane, Levante, Bari 2011.]	205
SŁAWOMIR TORBUS	Z nowych badań nad dialogiem Sokratejskim [Livio Rossetti, <i>Le dialogue socratique, Éditions Les Belles Lettres</i> , Paris 2011, ss. 296.]	217
MARIAN WESOLY	Zdekonstruować <i>Metafizykę</i> Arystotelesa [Jan Bigaj, <i>Zrozumieć metafizykę. Tom I: Rozszyfrowanie dzieła zwanego 'Metafizyką' Arystotelesa, Część 1: Bibliofilska kompilacja i jej skutki</i> , Toruń 2004 (ss. 339); <i>Część 2: Elementy składowe i ich pochodzenie. Księgi centralne</i> , Toruń 2005 (ss. 516).]	221
SOFIA RANZATO	Charisteria Livio Rossetti Oblata [<i>Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti</i> . A cura di S. Giombini e F. Marcacci, Perugia 2010, ss. 752.]	231

CONTENTS

ARTICLES

GLEN KOEHN	Divine Command and Socratic Piety in the <i>Euthyphro</i>	13
LIVIO ROSSETTI	A Socrates That Does Not Listen. The <i>Euthyphro</i> Case	25
LAURA CANDIOTTO	Approaching Plato's <i>Euthyphro</i> with a Calm Distance	39
RICCARDO DOTTORI	<i>Hosion, eu dzen</i> and <i>dikaiousune</i> in the <i>Apology of Socrates</i> and <i>Euthyphro</i>	57
MICHAEL ERLER	'Plato Socraticus' – The <i>Apology of Socrates</i> and <i>Euthyphro</i>	79
MARIAN WESOLY	»Megiston Agathon« (Pl. <i>Ap.</i> , 38 a) – The Heart of Socrates' Life and Philosophi- cal Challenge	93
MIKOŁAJ DOMARADZKI	Defiance, Persuasion or Conformity? The Argument in Plato's <i>Apology</i> and <i>Crito</i>	111
ARTUR PACEWICZ	Ethical Dimension of Time in Plato's <i>Apolo- gy of Socrates</i>	123

TOMASZ KUNIŃSKI	Plato's <i>Crito</i> on Civil Disobedience and Political Obligations	139
ANNA KELESSIDOU	Socrates' Accusers	159
JOANNA KOMOROWSKA	Why Not Escape? On the <i>Hosiotēs</i> in Plato's <i>Crito</i>	169
DOROTA TYMURA	Socrates' Philosophy as a Divine Service in Plato's <i>Apology</i>	183
TOMASZ MRÓZ	Some Remarks on the Nineteenth Century Studies of the <i>Euthyphro</i> in Poland	191

REVIEWS

FULVIA DE LUISE	Rethinking Socrates: Notes On Some Recent Studies [Livio Rossetti, <i>Le dialogue socratique, Les Belles Lettres</i> , Paris 2011 e Livio Rossetti, <i>Alessandro Stavru (a cura di)</i> , Socratica 2008, Atti Convegno Napoli 2008, Le Rane, Levante, Bari 2011.]	205
SŁAWOMIR TORBUS	On Recent Studies of Socrates' Dialogue [Livio Rossetti, <i>Le dialogue socratique, Éditions Les Belles Lettres</i> , Paris 2011, ss. 296.]	217
MARIAN WESOLY	Deconstructing Aristotle's Metaphysics [Jan Bigaj, <i>Zrozumieć metafizykę. Tom I: Rozszyfrowanie dzieła zwanego 'Metafizyką' Arystotelesa, Część 1: Bibliofilska kompilacja i jej skutki</i> , Toruń 2004 (ss. 339); <i>Część 2: Elementy składowe i ich pochodzenie. Księgi centralne</i> , Toruń 2005 (ss. 516).]	221
SOFIA RANZATO	Charisteria for Livio Rossetti [<i>Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti</i> . A cura di S. Giombini e F. Marcacci, Perugia 2010, ss. 752.]	231

ARTYKUŁY

Divine Command and Socratic Piety in the *Euthyphro*

GLEN KOEHN/*London, Canada* /

While Socrates was in his own way a deeply religious man, his reasoning in the *Euthyphro* is sometimes thought to weaken the case for a morality based on religious principles. The dialogue famously offers materials for a refutation of *the divine command theory* of morals: the theory that to say something is morally good is just to say that it is divinely commanded or approved. Socrates suggests that what is pious (τὸ ὅσιον) is indeed pleasing to the gods, but it is not pious because it pleases them. Moreover, he goes on to question whether piety can consist in an exchange with the gods, e.g. a trading of worship and obedience for divine favor. Thus, one might be tempted to interpret the dialogue as showing that what is morally good and bad must be independent of the divine will, or even that any consideration about the gods is fundamentally irrelevant to what is morally good and bad.

However, it would be wrong to draw from the *Euthyphro* the conclusion that religious premises can have nothing to do with the determination of what is good and bad. The dialogue's argument does not show that the criteria for moral goodness must be completely independent of divine preferences. Nor does it show that Socrates himself thought this, though I will argue that Socrates presents Euthyphro with a misleading dilemma when he asks "Is the pious loved by the gods because it is pious, or is it pious because it is loved by the gods?" (*Euthyphr.* 10 a 1–3). There is some complexity here that goes unmentioned. For, in 'x is loved because y' the y factor could either be a motive for love or it could be some other causal or explanatory factor. Moreover, when the relation-

ship between goodness and being loved by the gods is better understood we will see that the alternatives ‘good because it is loved’ and ‘loved because it is good’ are not mutually exclusive. Hence too the alternatives ‘good only because it is loved’ and ‘loved only because it is good’ are not exhaustive. I shall return to these points, which are not just relevant to religious debates but have some wider implications for morality and human preferences.

1. Some Problems of Piety

Front and centre in the *Euthyphro* is the moral virtue picked out by the Greek noun phrase τὸ ὅσιον, an expression often translated into English as ‘piety’.¹ In the dialogue’s dramatic setting the importance of τὸ ὅσιον is clear, given that Socrates has recently been indicted for acting disrespectfully towards the gods and for causing others to do the same (*Euthphr.* 3 a–b, 5 a–b). Establishing the nature and object of genuine piety is a pressing task for someone in his circumstances. Socrates is in an awkward position here because, as he hints in the course of his conversation with the prophet Euthyphro, he actually does disbelieve many of the traditional stories passed on by Greek poets about the gods (*Euthphr.* 6 a). He is therefore in fact guilty as charged of introducing religious novelties relative to some common Athenian conceptions of divinity, and stressing these innovations to the crowd would certainly not help his case. But for Plato writing after Socrates’ execution, a persuasive defense of Socratic views about piety — showing that it was Socrates and not his accusers who had sincere respect for what is genuinely sacred — would be a posthumous vindication of his teacher.

The *Euthyphro* thus invites us to consider, both on behalf of Socrates and ourselves, how best to understand piety and its role in an excellent life. This consideration raises a number of philosophical questions. One obstacle is best disposed of right away: there is a common use of the English words ‘piety’ and ‘pious’ which suggests an ostentatious devotion. The words can indicate a holier-than-thou attitude such that most people, even if they are devoutly religious, would feel uncomfortable to hear themselves described as ‘pious’. For this reason, it can sound odd to describe Socrates himself as ‘a pious man’, though Plato clearly intends us to see him as an exemplar of ‘*to hosion*’. Let us set this disparaging usage aside and hold to the claim that to call someone ‘pious’ is to praise him or her for a form of moral excellence.

More importantly, there is a structure to piety which bears on the argument of the *Euthyphro*, for the virtue of piety requires due reverence or respect directed towards some object worthy of that attitude. One cannot be pious without being pious towards something or someone to whom one owes a certain deference. Filial piety, for example,

¹ Harold North Fowler in the Loeb edition renders the expression as ‘holiness’ (Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1966). This translation is not entirely suitable, for reasons which I hope will become obvious.

is a sufficiency of respect towards parents by their children.² While there is no expression in the dialogue corresponding to the English phrase ‘filial piety’, and the point is not entirely explicit because piety is stressed mainly in regard to the gods rather than parents (e.g. at *Euthyphr.* 8 b, 15 d), the prophet Euthyphro is presented by Plato as someone who lacks just this excellence of due respect to a parent. Socrates expresses astonishment at Euthyphro’s behavior, and it is surely a deliberate Platonic irony that a son prosecuting his own father provides the occasion for the whole discussion.

Besides the honor due to parents, the appropriate respect demanded by piety may be directed to a god, to a benefactor such as a teacher, or to some other thing with elevated status, such as truth.³ The idea that this respect is something that is owed suggests that to withhold it would actually be unjust, an idea which shows up in Socrates’ subsequent observation that piety is a part of justice (*Euthyphr.* 12 d). The directedness of piety means that when we consider a pious act there is more than one thing under discussion. First, there is the sufficiently respectful action itself, which being an instance of moral excellence is an instance of goodness more generally. On Plato’s account the pious action is pious through a single form (ἰδέα, εἶδος) of piety. (I will not capitalize the word ‘form’ here, simply because it is not clear just how fully developed Plato’s theory of transcendent Forms is in the *Euthyphro*.) Then there is also that object towards which the appropriately respectful person directs his or her respect, an object which must be of such a sort and relation to us as to deserve a reverent attitude.

Hence our inventory of what piety entails must include at least the following:

1. The pious actions. These respectful deeds and attitudes will exemplify
2. The virtue of piety. Plato takes this to be a shared form (*Euthyphr.* 5 d, 6 d). Then there is
3. The object of the respectful actions. This will normally partake in some measure of
4. Goodness.

By way of example, if Crito offers a suitable sacrifice to Asclepius, his sacrifice will be a pious act, in virtue of the form it shares with other such acts. The object of Crito’s respectful actions will be the god of healing, who is worthy of devotion as a good and superior benefactor. Insofar as the gods deserve our devotion, they will thus be in the third category, as will a parent. What if the form of the good itself should turn out to be an object of piety? Then what falls under 3) and 4) will coincide. For surely Plato believes that the form of the good is good and worthy of respect.

In the *Euthyphro*, τὸ ὅσιον has the directed structure that we observe in piety. It involves appropriate respect, such as the reverence thought to be due to a parent or

² Following the Aristotelian mean, Richard Bosley has emphasized to me the importance of sufficiency in understanding moral virtues like piety.

³ Cf. Arist. *EN* 1096 a15 for an example of this usage: Piety requires us to honor truth above our friends. (‘Holiness’ here would certainly be a poor rendering of ὅσιον.) Another suggestive passage is found in *On Virtues and Vices*, which though spurious echoes *Euthyphro* 12 c–d in an interesting way: *First among acts of justice come those towards the gods, then those to deified spirits, then those towards one’s country and parents, then those towards the departed: amongst these comes piety, which is either a part of justice or an accompaniment of it.* (Arist. *VV* 1250b19–22, J. Solomon tr.).

deity. Since the focus in the dialogue is on the gods, the expressions ὄσιος and εὐσεβής are sometimes used interchangeably. Compare 5 c–d and 12 e, for instance, where Socrates glosses the indictment of ἀνόσιον against himself as ἀσεβεία, which carries a sense of sinful hubris in relation to the gods, and disrespect for what is sacred. The fact that τὸ ὄσιον is directed towards something means that it would be misleading to translate the expression as ‘sinlessness’, ‘righteousness’ or ‘holiness’: words which entail conformity with some moral requirement but do not immediately bring with them an object of respect in the same way that piety does. Nevertheless, although righteousness and piety are not the same thing, if the gods are genuinely good and prefer what is good, our respect towards them may manifest itself in our performing righteous acts. This point leads us into the middle portion of the dialogue and questions about the nature of moral goodness generally, since it seems that moral goodness and divine preference coincide.

In any case, as a consequence of the above considerations about piety we can at once register a way in which divine preferences enter into the moral life on the Socratic view. Piety towards the gods is a moral virtue which involves some deference to them. Assuming that there is in fact something which is divine and worthy of respect — and Socrates never doubts this — pious religious practices will be part of a morally excellent life. Hence we can see already that moral excellence must take account of the gods’ preferences in a certain way, insofar as reverence towards someone must take some account of the revered person’s preferences. Just as filial piety is a virtue which requires one to do certain things to please one’s parents, so religious piety would also require us to do certain things to please the gods. The idea that the gods have preferences and that there are religious obligations to please the gods is not in question in the Socratic dialogues. This is true even though there may be some latent tension between Athenian religious rituals such as sacrifice and Socrates’ less anthropomorphic conception of the divine. If the gods enjoy the scent of burnt offerings, for example, then the content of their preferences is not exhausted by their desire that good be done, whatever good may be. Therefore on Socrates’ view there is already built into the practice of piety at least one way in which divine preferences affect what counts as morally good.

2. The Reductio Arguments

What requires further clarification, however, is what the gods’ preferences are, and the ways in which the gods themselves along with their preferences might be subject to moral criticism. What exactly is the relationship between reaching moral excellence and satisfying divine preferences? In their discussion about the nature of piety, both Euthyphro and Socrates assume that the gods wish and command us to do what is morally good. We show respect to the gods by behaving well generally: in addition to being itself a special case of appropriate respect, piety thus requires that we behave in morally excellent ways towards other people. This behavior is both pleasing to the gods and commanded by them. But why is it praiseworthy to perform acts which are commanded by the gods?

The Socratic discussion comes to be focused on the nature of moral goodness, so that when Socrates asks Euthyphro to clarify what the pious is, he is asking what the moral goodness of those divinely approved acts consists in.

After Socrates quickly dismisses two preliminary attempts to define the pious, Euthyphro is prodded into offering the following formula: “Well, I would say that piety (ἕσος) is that which all the gods love, and the opposite, what all the gods hate, is impious (ἄνόσιον)” (*Euthyphr.* 9 e). Socrates responds by drawing two distinctions. First, at 10 a 10 he distinguishes being loved (τὸ φιλούμενον) from loving (τὸ φιλοῦν), arguing that the former exists because of the latter. In slightly different words, what is being loved, dear to the gods or god-beloved (τὸ θεοφιλές, a replacement term for τὸ φιλούμενον, indicating a special case thereof) is so because it is loved, and not vice versa (*Euthyphr.* 10 d). It is harder to express the claim in English than in Greek, but we might call this *the priority of acting over being passive, or the priority of acting over being a recipient of action*. We can avoid for now the question of just what this priority is supposed to consist in.

Second, Socrates distinguishes a thing’s being loved by the gods because it is pious from a thing’s being pious because it is loved by the gods (*Euthyphr.* 10 a 1–3, 10 d 6–7).

The argument now proceeds in the form of two reductios:

1. The god-beloved = the pious (τὸ ἕσιον: Euthyphro’s definition, set up for rebuttal).
2. The pious is loved by the gods for no other reason than because it is the pious. (Socrates gets Euthyphro’s assent to this at 10 d.)

Hence, by 1 and 2 via substitution of definiens for definiendum:

3. The god-beloved is loved by the gods for no other reason than because it is the god-beloved.

This, however, contradicts the claim that acting is prior to being acted on, as was agreed to earlier. That is, it contradicts:

4. The god-beloved is the god-beloved because it is loved by the gods, and not loved by them because it is the god-beloved (*Euthyphr.* 10 c, 10 d).

And what further follows, by substitution of ‘the pious’ for ‘the god-beloved’ in

4. is:
5. The pious is the pious because it is loved by the gods, and not loved by them because it is the pious.

Here Euthyphro is embarrassed to find himself in an inconsistency with his earlier claim. Socrates sums the conclusion of this *elenchus* up at 11 a:

But now you see that they [namely the god-beloved and the pious] are in opposite cases as being altogether different from each other: the one [sc. the god-beloved] is of a nature to be loved because it is loved, the other [sc. the pious] is loved because it is of a nature to be loved. (Translated after Grube, adding material in brackets.)

Socrates has pointed out that there are three terms: 1) What the gods love; 2) What is god-beloved, or dear to the gods (τὸ φιλούμενον, τὸ θεοφιλέξ); and 3) What is pious (τὸ ὅσιον). These three terms are not substituted consistently by Euthyphro into the sentence ‘x is loved because it is y’ on the supposition that the pious can be defined as the god-beloved. Euthyphro grants that what is pious is loved because it is what is pious. This is not the same as saying that what is god-beloved is loved because it is god-beloved. The former claim is true, the latter false. So, the pious is not the same as the god-beloved.

The argument has been picked over by commentators many times, but disagreement remains about its structure and validity.⁴ One point of contention is whether Socrates is assuming that the substitution of ‘the pious’ and ‘the god-beloved’ for one another in this context can be justified. For, if ‘because’ in ‘x is loved because it is y’ reveals a motive for love, then substituting co-referential expressions for one another into the y position will not necessarily preserve the statement’s truth value. I will not, however, dwell on the substitution question. Even if the argument is fallacious it contains an important philosophical insight familiar to every student of Plato’s early dialogues. We do not need to accept Socrates’ puzzling remarks about the priority of active over passive states, nor do we need to settle on a plausible general substitution principle, in order to appreciate the force of Socrates’ question to Euthyphro: ‘Do the gods love what is pious because it is what is pious?’

For, if what it is to be good is simply to be loved by the gods, then saying that the gods love the good is not to provide any motive for their love. It is incompatible with explaining that the gods love the good or virtuous thing because they grasp its goodness. Moreover, though Socrates does not stress this point, it fails to account for the fact that calling the gods and their preferences good is to praise, endorse or recommend them. This insight holds true whether we are talking about the imperfect and finite gods of ancient Greek Orphism or an all-powerful and omnibenevolent creator of the universe as in the traditions of Abrahamic monotheism. The same point can also be extended to any proposed definition of what is good as what is loved by a certain individual or social group.

3. ‘Because’ and the False Dichotomy

If, however, we look more closely at what Socrates has said, it turns out that he has presented Euthyphro with a false dichotomy and has gained Euthyphro’s agreement to an equivocal statement. He offers Euthyphro a false dichotomy at 10 d when he poses the question: ‘Then is it loved because it is pious, but not pious because it is loved?’ The question suggests that the two alternatives (‘loved by the gods because it is pious’ and ‘pious because it is loved by the gods’) are mutually exclusive as well as jointly exhaustive. Yet it can be true both that something is loved because it is good and that it is good because it is

⁴ For discussion of the role that substitution plays, see, e.g. Geach (1966), Cohen (1971), Sharvy (1972) and O’Sullivan (2006).

loved. The problem is evident in the response which Socrates prompts from Euthyphro: the gods love something for no other reason than that it is pious. On the contrary, it is possible for a good or pious act to depend in various ways for its piety and goodness upon the preferences of the gods, and also for those divine preferences to enter into explanations of why the acts are good or pious. We have already seen one way in which an act may be morally good because it brings pleasure to the gods: a pleasing sacrifice may count as an instance of piety. The 'because' clause here reveals a part of the explanation for love.

The mutually reinforcing relationship between desire, love or preference, on the one hand, and goodness on the other can be explored further through a nonmoral example. Consider a tool, such as a carpenter's hammer. Some hammers are better than others, and the good ones are good because they are sufficient or adequate to satisfy the goals of carpentry. For example, they are of the right weight and strength, well balanced and of a suitable size to be used. A working carpenter will choose and prefer a hammer that is good, rather than one that is bad, and people who share the goals of carpentry will also often choose good hammers because they are good. Ultimately, these goals of carpentry depend on the needs and desires of human beings as expressed in our practices and conventions. If we preferred to sleep outdoors, never used nails, or had a strong aversion to wood we might not have any need for a carpenter's hammer. If we were much weaker or stronger, or had different shaped hands, good hammers might have different characteristics than they do. Therefore, what counts as being a good hammer is determined, at least in part, by the desires, needs and preferences that human beings have.

This does not mean that any person or group of persons make a hammer good by a simple act of the will. Once the goals of carpentry are fixed, no one can simply decide whether a given tool satisfies those goals. It would seem strange to say that anyone has "invented" the goodness of hammers, though someone might have invented the hammer or some of the uses to which it is put. Nor is the goodness of a tool defined in terms of the actual satisfaction of desires. This is because there may be accidental interfering factors which prevent a thing from actually accomplishing its purpose. For example, there may be some problem with the wood or nails which prevents good hammers from being used effectively in a certain case. Or again, a user might just be ignorant of the qualities of a given tool and unwittingly reject it so that it does not actually satisfy his or her desires in spite of its desirability. The good hammer must be adequate, or such as to satisfy the goals in view. But the goals need not actually be realized.⁵

Now consider the question: 'Is a hammer desirable because it is desired, or is it desired because it is desirable?' Even if 'because' is restricted to motivational explanatory factors, this is a misleading dichotomy inasmuch as the alternatives do not exclude each other. For, a hammer may certainly be desired and chosen by one or more persons on the grounds that it is a good hammer. To repeat, given that it satisfies the requirements of carpentry they have reason to choose the hammer if they share the ends of carpenters. On the other hand, the hammer is desirable because people have the desires that they

⁵ I am indebted to Richard Bosley here. Compare also a similar account of goodness by F. Sparshott (1970).

have, as manifested in the various practices and conventions of carpentry. We can therefore see how it is both true that a hammer is good because it is such as to satisfy certain preferences and that the hammer is such as to satisfy certain preferences because it is good.

We can imagine a divine command theory of hammers which holds that to call a hammer good is just to say that it pleases the gods. Such a theory is not very plausible, since it is not self-contradictory to say that the gods are pleased by a bad hammer. We also want to say that the gods have a reason to choose or prefer a good hammer, and this reason has to do with the hammer's ability to serve its function. If a divine command theory of hammers were true, the goodness of a hammer would not give the gods any reason to prefer it. Further, the gods would not be praising a hammer by calling it good, but simply expressing a preference, if the divine theory of hammers were true. Thus, such a theory is false. The goodness of a hammer concerns, not only the gods, but the hammer and its capacities to play a role in the institutions of hammer users. It is the hammer's adequacy to serve hammer functions, not its being the bare object of divine preference.

4. How the Gods Can Help Determine What is Morally Good

Having considered the case of excellent hammers, let us now return to the case of excellent persons. Moral goodness is harder to theorize about than goodness in hand tools, in part because it requires us to evaluate ourselves for our own objectives. Still, there is some of the same interplay between desire and the desirable, preference and the preferable, love and the lovable. What is loved is loved in part because it is a lovable thing (suitable to be loved): the lover may grasp that the object is of a certain sort capable of prompting love, and there may be a causal story about what the thing does for us. But things are also suitable to be loved in part because of actual love that helps set the standard for lovability. While Socrates has indeed given reason to hold that piety or righteousness is not the same thing as being loved or preferred by the gods, he has not shown that the gods have no control over what counts as morally good or preferable.

The point is that divine power has more than one way to influence what falls within the scope of the pious or righteous. The gods can influence the standards of goodness without making goodness simply a matter of fiat or whim, and they can do this in at least three ways. First, they have an influence on human nature. Second, they have an influence on the environment in which humans live. Third, as prominent members of a moral community to which humans belong they can affect the conventions which give content to many moral judgments. Let us take these in turn.

Although the Greeks did not think of the gods as creators *ex nihilo*, Greek popular thought often credited the gods along with Prometheus with the creation of humans. Plato's *Protagoras* (*Prt.* 320 c – 322 d) relates the amusing fable of Prometheus, Epimetheus and Zeus allocating abilities to humankind. The nature and qualities which are assigned to human beings clearly enter into what constitutes the best life for us. Thus, the fact that we are social creatures gives rise to community life and the need to practice

social virtues such as justice, generosity, and friendliness. The fact that we reproduce ourselves and have children who are helpless at a young age is another contingent but important fact about us. There would be no virtues of filial piety or good parenthood if there were no such thing as parents and children. By helping determine the natures, powers and needs of humans, the gods help to determine what sorts of behavior count as praiseworthy in humans.

Similarly, by influencing the natural environment the gods can influence what qualities in humans are adequate for praise and blame. For instance, if the universe were a much easier place in which to make a living, certain types of fortitude, ambition and diligence might become less important than they are. This is a second respect in which the gods might help to determine what is morally praiseworthy.

There is also a third respect in which the gods play a role in the moral life of humans. Namely, the gods are often thought to interact with humans in such a way that they form part of an extended moral community. According to much religious tradition they are affected by human acts at least insofar as they take pleasure in being acknowledged by human beings and resent being slighted. They approve or disapprove of individual actions. They make moral judgments about people and are themselves the subjects of moral judgments. Further, various Greek myths describe situations in which the gods act directly upon humans by granting them benefits, having sexual relations with them, protecting their favorites in battle or by sending storms to sink the ships of those whom they dislike. (Hesiod and Homer, for instance, are full of such stories.)

It is true that Socrates has a less anthropomorphic view of the gods than some of his fellow Athenians do. We saw his skepticism about the myths which attribute disreputable human behavior to the gods (*Euthyphr.* 5 e – 6 c). He seems doubtful whether the gods could have need of human services (*Euthyphr.* 14 e – 15 a). However, in the Socratic dialogues he also makes many references to his desire to follow the divine will, e.g. his pursuing his function as a gadfly in response to the Delphic oracle, his obedience to the voice which is his personal divine sign, his closing advice in the *Crito* to follow the way in which the gods are leading, etc. So Socrates appears to have a lively sense that the gods reveal themselves to human beings in some way and have certain substantive desires or preferences for human behavior.

Members of a moral community, whether human or divine, develop certain conventions which give content to moral standards. On a very mundane human level, take generosity in tipping, for example. What counts as a suitably generous tip in a restaurant (say) depends in part on what customs exist at a certain time and place. Giving far more than the conventional amount would risk extravagance or showiness, or it might reveal too much eagerness to ingratiate oneself. Giving far less would risk meanness or rudeness. There is no way to deduce the right amount from first principles; knowledge of convention and experience of social relations is the only guide. Because of their knowledge and power the gods are sometimes treated as unusually prominent citizens of the moral commonwealth. In their preferences for human behavior and the expression of their will they help to set the conventions which fill moral standards with content. For example, it

has often been thought that the gods take an interest in establishing and preserving the conventions of marriage and sexual propriety and modesty in dress.

If the gods have a power to create or alter human nature, if they intervene in human affairs, if they are members of a moral community, they would have a significant role in determining the content of moral judgments. What is good or pious is so in part because the gods' preferences help fix what is good, while knowing that this individual act meets the standard for goodness, the gods also have a reason to prefer it. But now, suppose that there are no gods after all, or that their preferences are unknowable. Much of what has been said above still applies with respect to purely human preferences. The conventions and practices that bear on human behavior will have to be established by human beings. Goodness will not be decided simply by fiat, nor "invented" either, but the fact that an act is of a sort that is desired by people will be a factor contributing to its real excellence. Once again, one cannot directly infer that a thing is desirable from the fact that it is desired by someone, but being desirable is not entirely independent of what is actually desired by human beings. A particular act can be good, in part because it is loved by people and also loved by people for the reason that it is good. Yet it will not be contradictory to say that a lovable or desirable thing is not actually desired, since there is always the possibility of an interfering factor such as ignorance or some other accidental defect. Thus, room is left for error in moral judgment.

5. Concluding Remarks

One way to read the *Euthyphro* is to see Socrates as approaching a distinction between value laden expressions such as 'pious', 'good', 'lovable' or 'desirable' and non value laden expressions such as 'loved' or 'desired', and as showing that the former cannot be defined in terms of the latter. We should be wary of expressing matters this way. Nevertheless, the divine command theory of goodness is false, since it fails to account for the fact that to call something good is to praise and recommend it.

Assume in company with Socrates that there are gods who have an influence on human affairs and act as members of a wider moral community. As we have seen, the dilemma which he poses to Euthyphro (pious because loved by the gods, or loved by the gods because pious) does not offer two mutually exclusive alternatives. It should now be clear that there are various ways for the preferences of such gods to help determine which acts are adequate for moral praise or blame. It could therefore hardly be the case that religious doctrines, if true, are irrelevant to the content of morality. Knowledge of the gods' preferences, if such knowledge were available, would be of importance to moral theory for the reasons pointed out. Nor does Socrates claim otherwise in the *Euthyphro*.

Those of us who do not worship the Greek gods, and who may indeed not worship any gods at all, can still draw some insight from the *Euthyphro*. It stimulates reflection about the ways in which human preferences determine what behavior is morally excellent and the ways in which they do not.

BIBLIOGRAPHY

- COHEN, S. M., 1971, 'Socrates on the Definition of Piety: *Euthyphro* 10A-11B', *JHPH* 9, pp. 1-13.
- GEACH, P. T., 1966, 'Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary,' *The Monist* 50, pp. 369-382.
- O'SULLIVAN, B., 2006, 'The *Euthyphro* Argument (9d-11b)', *SJPh* 44, pp. 657-675.
- SHARVY, R., 1972, '*Euthyphro* 9d-11b: Analysis and Definition in Plato and Others', *Nous* 6, pp. 119-137.
- SPARSHOTT, F., 1970, 'Disputed Evaluations', *AphQ* 7, pp. 131-142.

GLEN KOEHN

/ London, Canada /

Divine Command and Socratic Piety in the *Euthyphro*

While Socrates was in his own way a deeply religious man, the *Euthyphro* is often thought to provide a refutation of the divine command theory of morality: the theory that what is morally good is good because it is divinely approved. Socrates seems to suggest that what is holy or pious (*ὅσιος*) is pleasing to the gods because it is holy, and not holy because it pleases them. Thus the dialogue is sometimes presented as showing that what is morally good and bad must be independent of the divine will. I argue that matters are not so simple, since there are several ways in which the gods could help determine which acts are good, for instance, by disposing certain human affairs which are relevant to moral decisions. Moreover, Socrates suggests that he has obligations to the gods themselves, and these obligations would have to depend in part on what pleases them. It follows that the dilemma which Socrates poses to *Euthyphro* (pious because loved by the gods, or loved by the gods because pious) does not offer two mutually exclusive alternatives. There are various ways for the preferences of such gods to help determine which acts are adequate for moral praise or blame. It could therefore hardly be the case that religious doctrines, if true, are irrelevant to the content of morality. Knowledge of the gods' preferences, if such knowledge were available, would be of importance to moral theory. Socrates himself does not deny this, nor should we.

KEY WORDS

Socrates, *Euthyphro*, piety, the divine command theory of morality

Un Socrate che non ascolta: per esempio nell'*Eutifrone*

LIVIO ROSSETTI / *Perugia* /

1. L'antefatto, il problema

Un'idea di Walter O. Kohan costituisce l'oggetto del presente studio. Figura eminente nel campo della filosofia con i minori, il Kohan ebbe occasione di anticiparmi a voce e poi di sostenere per iscritto che l'*Eutifrone* e altri dialoghi aporetici di Platone propongono un Socrate che sa solo andare per la sua strada e finisce per stritolare il suo interlocutore, un Socrate che non ascolta:

En el *Eutifrón*, Sócrates no cumple aquella condición que establece en el *Menón*: parece saber el camino desde el inicio, no sale de su lugar e insiste en sacar de la senda que otros transitan sin disponerse él mismo a revisar la suya. Desqualifica toda respuesta que no se encuentren en su propia respuesta y, más aún, desconsidera toda pregunta que no esté dentro de las que pretende consagrar para el pensamiento.

Sócrates insiste (etc.)

Analogamente, nel *Liside*,

Sócrates somete a Lisis a un interrogatorio que lo rebaja continuamente, lo disminuye, lo deja aún más pequeño de lo que es. En efecto, Sócrates muestra a Lisis que sus padres confían sus cosas a los esclavos antes de confiársela a él (etc.)¹.

Si tratta di una critica importante e, oserei dire, obiettivamente disturbante, perché si intuisce immediatamente che non è per nulla infondata. Naturalmente non basta riconoscere che la sua segnalazione appare plausibile *prima facie*, occorre spingersi oltre per cercare di capir bene, ma intanto si deve dare atto al Kohan di aver sollevato il velo su un aspetto solitamente ignorato dai commentatori, e di un aspetto di primaria importanza². Il rischio è che, a causa di questa sua denuncia, ci si debba adattare a tirar giù dal suo alto piedistallo una statua universalmente venerata. Infatti, se è vero che Socrate non sa ascoltare (né accetta di mettersi a sua volta in discussione), allora – avrebbe senso dedurre – egli non è stato quel maestro esemplare che da secoli viene portato ad esempio proprio per la pariteticità dei rapporti da lui abitualmente istituiti. Non sarebbe giusto erigere ad esempio e modello proprio un maestro che *non sa* ascoltare.

Si direbbe dunque che, di fronte a una questione così spinosa, gli studiosi di Socrate abbiano il dovere di pronunciarsi: chi continuasse a scrivere libri professionali o divulgativi sull'argomento senza nemmeno porsi il problema darebbe l'impressione di ignorare un aspetto qualificante (e ben problematico) della figura di Socrate.

Tuttavia l'osservazione di Kohan è tale da suscitare, in pari tempo, una istintiva riluttanza. A fare resistenza sono le tante sedimentazioni, recenti e meno recenti, che gravano sulla figura di Socrate e sull'idea che ci facciamo del suo dialogare, è il sovraccarico simbolico che da tanto tempo siamo soliti associare al dialogo. Basti ricordare che per molti di noi è normale opporre proprio il dialogo e il rispetto per le opinioni altrui al disprezzo che divide e contrappone (e che viene perciò facilmente etichettato come razzista) proprio in quanto si configura quale *indisponibilità* al dialogo. Per di più, quando si parla di dialogo, tutti tendiamo a pensare che del dialogo dovremmo avere, già in partenza, un'idea piuttosto definita, che sarebbe strano non avere idea di un modo di relazionarsi agli altri che tutti pratichiamo almeno un po', con quel corredo di "regole non scritte" che entrano ogni volta in gioco.

Tale precomprensione è così radicata da investire perfino il tradizionale confronto Socrate-Gesù, perché l'immagine corrente di Socrate si porta dietro una minore impazienza di insegnare e proporsi come depositario della verità, e infatti egli si rende conto (o almeno sostiene) di non sapere, cosa che non si potrebbe dire di Gesù. Del resto, ad essere tutte orientate verso il dialogo – anzi più propriamente verso l'ascolto – sono anche quelle esperienze di filosofia con i minori che in questo inizio di millennio costituisco-

¹ Kohan 2010: 178, 172 s.; v. anche Kohan 2009: 93–100.

² È di qualche interesse rilevare che, se ora si parla senza remore anche dell'arroganza di cui Socrate avrebbe dato prova nel corso del processo (come in Danzig 2010, spec. nel primo capitolo) è perché se ne cominciò a parlare diffusamente già sul finire degli anni Settanta (una rassegna in Rossetti 1984: 100 s.).

no una novità importante per la scuola dell'obbligo (e anche per la comunità filosofica mondiale)³.

Se, ciò premesso, prendiamo in considerazione la letteratura specialistica sull'*Eutifrone* e altri dialoghi aporetici, constatiamo immediatamente che il problema non è stato nemmeno percepito: si sono ricercati i requisiti della buona definizione e i primissimi barlumi della dottrina delle idee, si è provato a far emergere la definizione virtualmente perfetta che Platone potrebbe aver avuto in mente (ma non avrebbe esplicitato), si è talvolta osservato che, almeno in teoria, l'interlocutore di Socrate avrebbe avuto motivo di non cedere ad alcune obiezioni del filosofo⁴, si è discusso del valore paideutico di questi dialoghi privi di conclusione e sul tacito invito a spingersi oltre nella ricerca definitoria ma, per quanto io posso giudicare, la supposta propensione di Socrate a provare interesse per le posizioni dell'interlocutore è stata sempre riconosciuta e trattata come una benemerita non controversa. Devo anzi riconoscere che io stesso, quando ho avuto occasione di evidenziare la propensione del filosofo alla dissimulazione, di sottolineare anzi la sua tendenziale aggressività (sia pure un'aggressività benefica) e di incoraggiare il lettore a preservare la sua autonomia di giudizio da Socrate in riferimento all'*Eutifrone*⁵, non sono stato capace di osservare che, in quel dialogo, così come in altri dialoghi aporetici di Platone e altrove (in particolare nel cosiddetto *Eutidemo* di Senofonte⁶), l'attenzione del filosofo per il suo interlocutore di turno, vistosa all'inizio, cede rapidamente il posto a una proiezione del mondo mentale del solo Socrate, sia pure col vantaggio di costruire una tensione e di agitare questioni degne di nota. In queste condizioni, è lecito sospettare che l'attenzione esibita da Socrate all'inizio sia strumentale (in funzione dell'aspirazione ad impegnare l'altro a rispondere) e dunque non genuina. Una simile ipotesi di declassamento si coordinerebbe bene, oltretutto, con l'esigenza di non intendere il confronto Socrate-Sofisti come mera rivalutazione dei Sofisti ferma restando l'incondizionata ammirazione per Socrate, ma di disporsi, nel frattempo, a considerare anche qualche possibile limite del socratismo⁷.

Possiamo o dobbiamo, su tali premesse, affrettarci a concludere che il Kohan ha ragione e che, di conseguenza, la figura di Socrate *deve* essere ripensata, in modo da non attribuirgli anche quella virtù dell'ascolto che non ha avuto? Come è facile immaginare, la questione ha molti aspetti e un esame approfondito non può prescindere dall'e-

³ In proposito posso forse segnalare un mio contributo recentissimo, Rossetti 2012.

⁴ Sull'argomento si segnalano Méron 1979 e Rossetti 2000. Cornea 2009 sembra ignorare l'esistenza di questi contributi anteriori. Si potrebbe aggiungere che, nella maggior parte dei contro-esempi attribuiti a Socrate, la funzione pragmatica prevale largamente sulla funzione conoscitiva: lungi dal servire pressoché unicamente a far avanzare la ricerca definitoria, il contro-esempio serve quasi sempre anche – e talora soltanto – a disorientare e disarmare l'interlocutore (su ciò v. il successivo § 5)

⁵ Mi riferisco in particolare all'ipertesto pubblicato nel 2006.

⁶ Cioè X. *Mem.*, IV 2 (su cui v. Rossetti 2007).

⁷ Perché altrimenti Socrate si configurerebbe come l'ideale al quale i Sofisti possono solo avvicinarsi. Ebbi occasione di svolgere questa idea in Rossetti 1984b.

stendere il campo di osservazione a non pochi altri aspetti rilevanti. Tra questi, direi, alcune dimensioni del contesto antico e moderno:

- a. la nozione di ascolto che, da molti punti di vista, è una nozione molto giovane, novecentesca;
- b. la cultura sofisticata, che aveva elaborato l'arte di stupire e disorientare (non certo l'ideale dell'ascolto), e di cui Socrate ha certamente risentito.

2. Moderno e antico

Se ripercorriamo il teatro e la narrativa europee, constatiamo agevolmente che, almeno fino a tutto l'Ottocento, ci è stata quasi sempre proposta la rappresentazione di persone che conversano, ma sono immancabilmente animate da un'aspirazione, un interesse, un timore o comunque una tensione, insomma una intenzionalità perturbata. La storia vive ogni volta di simili tensioni; lettori e spettatori vengono impegnati nel processo di decodifica di ciò che i personaggi lasciano trasparire più o meno involontariamente⁸. L'universalità di tale uso invita a chiedersi se questa immensa e prestigiosa letteratura conosce anche l'ascolto pacato, non perturbato, ispirato alla cultura del dialogo, con momenti di genuina curiosità per l'altro e per le sue idee. Rispondere richiederebbe, è vero, un dominio della letteratura mondiale che sono lungi dall'averne; nondimeno, mi sembra di poter dire che l'uso di fare spazio anche a questo secondo tipo di situazioni (comunicazioni non perturbate) si è affermato su larga scala solo nella narrativa e nel teatro del secolo XX, forse soprattutto dopo la seconda guerra mondiale. Oso inferirne che Kohan rischia di aver mosso il suo rimprovero sulla base di modelli affermatasi in tempi a noi straordinariamente vicini, quindi comprensibilmente estranei al mondo mentale di Socrate e dei suoi contemporanei. Infatti, se il dialogo e l'ascolto sereni costituiscono una modalità dell'interagire che ancora nell'Ottocento aveva difficoltà a trovare posto nel modo di rappresentarsi la vita di relazione, allora non avrebbe senso lamentare che Socrate non si è distinto anche come alfiere dell'ascolto. Se per secoli questa particolare modalità non è stata trattata come modello e come valore, ma solo come opportunità marginale, non possiamo permetterci di rimproverare a Socrate un modo d'essere che nemmeno molto recentemente era considerato importante e qualificante. In effetti, dialogo e ascolto sono nozioni 'giovani', e si potrebbe aggiungere che simili pratiche difficilmente avrebbero potuto affermarsi in una società caratterizzata da forme di pesante controllo sui singoli, perché presuppongono il suo contrario: quel vivace senso di libertà del singolo che ben raramente si è potuto affermare e riconoscere.

Dopo questo tentativo, senza dubbio acerbo, di individuare il terreno di coltura dell'attenzione per l'altro, intesa come nucleo essenziale della dialogicità (fra l'altro senza dedicare nemmeno una parola a Martin Buber e, personaggio diversissimo, a Guido Cal-

⁸ Potrei aggiungere che la presenza di un antagonista è anche all'origine del cosiddetto dramma borghese in cui, si dice, il gioco delle parti diviene fin troppo scoperto.

gero), mi pare doveroso e utile passare a caratterizzare i modelli che sappiamo essersi affermati *prima* (poco prima) di Platone e Socrate. Passare cioè dai modelli con cui ragioniamo noi ai modelli che possono aver inciso sul modo in cui seppero ragionare il Socrate storico, il figlio di Sofronisco e Fenarete.

Anche in quell'epoca, una folla di interlocutori perturbati venne rappresentata, e alla grande, dal teatro attico. Ma il teatro attico ha anche avuto l'ulteriore caratteristica di ruotare attorno all'agone, quindi di proporci ogni volta due punti di vista e due logiche nettamente contrapposte, con scontri verbali spesso memorabili per la loro intensità, e una soluzione solo pragmatica (l'esito della vicenda, lo scioglimento del dramma), dunque una soluzione che non provava nemmeno a venire a capo della divergenza che aveva opposto due personaggi⁹. Per di più, proprio mentre il teatro attico celebrava i suoi fasti, una intera generazione di intellettuali (da noi comunemente rubricati tra i filosofi¹⁰) ha sviluppato, vivente Socrate, una creativa variante dello spettacolo drammatico. Zenone, Protagora, Antifonte, Gorgia, Prodico e altri (anche Antistene con l'*Odisseo* e l'*Aiace*) assicurarono grande fortuna al testo antilogico, paradossale, provocatorio: solitamente un testo breve o molto breve nel quale la tensione tra due punti di vista fra loro incompatibili veniva fatta esplodere con speciale forza, senza il palliativo della soluzione pragmatica regolarmente offerta da tragedie e commedie. Posti di fronte a simili composizioni, uditorio e lettori furono messi ogni volta in condizione di interiorizzare la tensione ed affannarsi a cercare una sua ragionevole composizione¹¹.

La circostanza induce a ritenere che, non diversamente dallo spettacolo teatrale, anche il testo paradossale tipico dei Sofisti fosse pensato in funzione di una relazione nettamente asimmetrica con il pubblico. In effetti, specialmente nella seconda metà del V secolo a.C. l'eccellenza venne ricercata e rinvenuta nella capacità di stupire, di disorientare, di rendere perplesso un intero uditorio per mezzo di storie paradossali regolarmente lasciate senza sbocco. Non per nulla anche il teatro si limitava ad offrire la soluzione pragmatica (narrativa) di un problema teorico che veniva lasciato regolarmente aperto. In ogni caso i testi paradossali dovuti ai Sofisti (e a Zenone) ebbero la caratteristica di non offrire nemmeno un barlume di soluzione narrativa, il che contribuiva – e contribuisce – a rendere la tensione ancora più acuta.

Si ammetterà che una simile forma di eccellenza potesse solo enfatizzare la distanza fra il *sophos* (o il *sophistēs*) e il cittadino medio, chiamato ogni volta a vivere l'esperienza della perplessità, oltre che dello stupore. Che dunque una sorta di grande moda culturale, particolarmente vistosa nell'Atene del V secolo a.C., abbia avuto quale suo denominatore comune (e tratto caratterizzante) il gusto per la provocazione intellettuale è un punto che si vorrà concedere. Ora di quale cultura si sarà mai nutrito Socrate? di quale cultura

⁹ Ricordo che questo accade anche in Tucidide (nel cosiddetto dialogo dei Meli: V 84–113).

¹⁰ Ricordo che la filosofia divenne una realtà ad opera della prima generazione di socratici, mentre molti presocratici ebbero la ventura di venire riconosciuti filosofi di fatto (cioè filosofi *honoris causa*) solo ai tempi di Aristotele.

¹¹ Ho illustrato questo punto in Rossetti 2008.

si sarà mai nutrito Platone? Tali furono i modelli disponibili all'epoca. Pertanto, in prima istanza, se si dovesse constatare che nemmeno Socrate fu alieno dall'adottare qualche forma di asimmetria nella relazione con l'interlocutore, ad es. col proposito di stupire e disorientare, la circostanza non dovrebbe essere percepita come problematica, perché anche Socrate sarà stato figlio del suo tempo.

In questo senso era per me importante soffermarmi sulla specificità dei modelli ora brevemente richiamati, modelli che evidenziano anzitutto una specifica distanza tra la moderna, modernissima cultura del dialogo e l'uso, antichissimo – ma non solo antico – di rappresentare il suo contrario (una comunicazione perturbata); in secondo luogo, la specificità di un tipo molto particolare di comunicazione che, proprio nell'età dei Sofisti, ha fatto la sua comparsa e ha dato alcune tra le sue migliori prove.

3. Socrate l'innovatore

Socrate figlio del suo tempo? Fino ad un certo punto se è vero che egli ebbe il merito di accantonare il discorso rivolto a un pubblico (relazione uno-molti) e rimpiazzarlo con la conversazione a tu per tu (una persona per volta, relazione uno-uno) che non poteva non essere segnata da un elevato tasso di improvvisazione. Una simile innovazione chiaramente parlava della volontà di stabilire relazioni *più* paritetiche (cioè più paritetiche del normale, o addirittura sorprendentemente paritetiche), tanto più che Socrate rifiutava anche la retribuzione (X. *Mem.*, I 6.5 e 11-14). La natura dei dialoghi a noi pervenuti attesta inoltre, e in modo inequivocabile, la propensione del filosofo per la rottura dei ruoli e per la conversazione improvvisata. Infatti egli preferisce riservare la sua conversazione non all'incontro programmato, ma ad incontri estemporanei che, non a caso, hanno spesso luogo anche in sedi e con tempi irrivalenti: nell'agora mentre si fa la fila per poter conferire con l'arconte basileus (esordio dell'*Eutifrone*), al ginnasio (esordio del *Carmide*), nella cornice di un simposio, nella bottega di un sellaio (X. *Mem.*, IV 2), di uno produttore di corazze (X. *Mem.*, III 10.9) o del calzolaio Simone; di primissima mattina (esordio del *Critone* e del *Protagora*) o anche a tavola (X. *Mem.*, III 14). Ora l'incontro occasionale si trasforma in una conversazione impegnativa solo se l'interlocutore accetta di impegnarsi a rendere conto delle proprie idee, e non a caso le unità dialogiche più ampie ci propongono con apprezzabile regolarità l'impegno (e le strategie) con cui Socrate si adopera per trasformare un incontro occasionale in qualcosa di più, in una conversazione ampia ed approfondita. Se di questi preliminari c'è stato bisogno, è dunque perché Socrate avverte l'esigenza di motivare e impegnare l'interlocutore, dunque perché l'interlocutore si sente di per sé libero di decidere se impegnarsi o non impegnarsi nel confronto con il filosofo.

Il significato di simili scelte è parlante: esse non sono solo un modo per distinguersi, sono anche scelte pensate per sottolineare il carattere informale del conversare prediletto dal filosofo, un filosofare che prende spunto dalle occasioni, e per suggerire l'idea di *libertà* della conversazione, opportunità alla quale l'altro potrebbe benissimo sottrarsi. Possiamo pertanto parlare di intenzionalità cosciente del filosofo, che in tal modo segna-

la la volontà di istituire una relazione anzitutto volontaria, consensuale, e quindi anche rispettosa, oltre che cordiale. Capiamo meglio, così, anche la naturalezza del *ti esti* che frequentemente affiora dalla conversazione estemporanea: si vuole che esso prenda forma quasi per caso, o sulla spinta dei temi della conversazione, con la più grande naturalezza, e che l'interlocutore riconosca l'obiettiva legittimità di un quesito al quale vale la pena di rispondere. Non-programmazione, dunque, naturalezza e spontaneità: accorgimenti che, a loro volta, vogliono comunicare un'impressione di genuinità, oltre che di libertà.

La scelta dell'improvvisazione costituisce un connotato qualificante anche perché, ogniqualevolta Socrate si comporta 'da Socrate', cioè in maniera riconoscibile¹², accade che l'interlocutore non possa aver idea di ciò che il filosofo potrebbe chiedergli o obiettarli, né il filosofo possa aver idea di come l'interlocutore potrà rispondergli. Ora questa imprevedibilità si rinnova passo passo, e nemmeno Socrate potrebbe sapere in anticipo quale contro-esempio sarà il caso di sfoderare un minuto dopo. Da questo punto di vista, perciò, le posizioni non sono paritetiche solo a parole, lo sono anche nei fatti: c'è simmetria, e una simmetria addirittura esibita. Di conseguenza, il tradizionale elogio del dialogo socratico non è per nulla infondato. Con ogni probabilità esso costituisce, anzi, una peculiare invenzione del filosofo, una vera e propria innovazione per l'epoca¹³, e anche un fattore di attrazione perché, all'interlocutore, l'occasione di parlare liberamente con un personaggio così *atopos* (oltre che così in vista) non poteva non apparire evento raro ed opportunità da non scartare con superficialità. Quale maggiore libertà iniziale, dunque, che accettare o non accettare di scambiare qualche parola con Socrate?

Ad andare in questa direzione è quindi anche per la possibilità di essere da lui trattati come *philoï* o *hetairoi* (altro codice indicante pariteticità). Significativa, al riguardo, è la motivazione con cui il Socrate di Senofonte (*X. Mem.*, I 6.4 e 13) rifiuta di farsi pagare: perché Socrate stesso desidera preservare la propria libertà di fronte all'interlocutore, non accetta di essere 'comprato' con un po' di denaro ed essere quindi obbligato ad accontentare il 'cliente'. Di riflesso, la profonda influenza che Socrate ha saputo esercitare su tante persone non si spiega senza ipotizzare non solo la potenza dell'effetto-annuncio, ma anche la sostanziale serietà e genuinità dei suoi atteggiamenti.

L'eventualità di declassare tutto ciò a una posa e a mero fumo negli occhi deve dirsi perciò remota. Si delinea, invero, una sorta di struttura o essenza del dialogo socratico che ha costituito qualcosa di più di una bella novità del periodo: a Socrate possiamo e dobbiamo attribuire l'invenzione e l'accreditamento del dialogo estemporaneo e, da molti punti di vista, libero, paritetico e persino imprevedibile, almeno nel senso che nessuno può dire in anticipo quale potrà essere il punto di arrivo di tale avventura conversazionale. In questo senso si deve riconoscere che l'opinione corrente ha buone frecce al suo arco, e per queste vie si delinea una sorta di contro-lettura delle evidenze che parrebbe incompatibile con la tesi di Kohan e tenergli testa con forza.

¹² Qui mi basti rinviare alla sez. 1.1 di Rossetti 2010.

¹³ Mi dolgo di non aver incluso questa innovazione così importante tra le non poche su cui mi sono soffermato in Rossetti 2010.

4. Quale asimmetria?

Nondimeno il problema rimane aperto e le considerazioni appena esposte, per quanto ampiamente difendibili, non hanno un'effettiva attitudine a neutralizzare la messa in guardia che dobbiamo a Walter Kohan. È perciò interessante chiedersi dove essa vada più precisamente a collocarsi. Dopotutto, le differenze – quindi anche qualche forma di relazione asimmetrica – sogliono riaffiorare nelle forme più diverse (e più oblique) con la più grande facilità. Rispetto, pariteticità e simmetria vengono volentieri professate a parole, ma nei fatti riaffiorano sempre nuove modulazioni orientate a far posto, malgrado tutto, a qualche residua differenza ed asimmetria, e si ammetterà che il fenomeno è così ricorrente e così ben noto da poter passare per una sorta di universale. Occorre però procurarsi delle lenti di ingrandimento un po' più potenti, perché altrimenti lo snodo che permette il passaggio da una valutazione positiva a una valutazione negativa ci sfuggirebbe inesorabilmente.

Molti aspetti sembrano entrare in gioco.

Mi concentrerò in particolare su un aspetto che appare strettamente legato all'antilogia sofistica. Nel momento in cui il sofista – o Zenone – lancia un paradosso e si impegna a dimostrare una tesi manifestamente assurda, in un certo senso rinuncia ad insegnare. Si determina infatti un netto arretramento autoriale e l'autore non si identifica più con quel che mostra di sostenere (in questo, il testo paradossale somiglia a uno spettacolo teatrale). Di recente Jonathan Barnes ha parlato di Zenone come di un «filosofo senza filosofia» precisamente nel senso che i suoi paradossi non si traducono in un insegnamento positivo e tanto meno in un corpo dottrinale¹⁴. Commentando le Lezioni Eleatiche di Barnes¹⁵, mi è accaduto di osservare che quei paradossi utilizzano nozioni particolarmente sofisticate e quindi implicitamente insegnano, se non altro, a prendere confidenza con determinate nozioni. Ma questo non è ancora insegnare, almeno nel senso usuale di avere delle dottrine che l'autore professa esplicitamente e di cui può anche menare vanto. Questa era già la prassi con molti altri presocratici (es. Anassimandro¹⁶) e tornerà ad essere prassi da Aristotele in poi, ma c'è stata una fase della greicità, una fase che grosso modo va da Zenone a Platone, che si è caratterizzata proprio per la rinuncia ad offrire degli insegnamenti espliciti che l'autore potesse dichiaratamente sottoscrivere. Possiamo parlare di una contro-tendenza e di una moda, di una diffusa propensione a individuare l'eccellenza non nella risposta ma nel problema, non nell'appagamento intellettuale ma nell'eccitazione della mente che vaga alla ricerca di un *ubi consistam* refrattario a delinarsi, non nella risposta occultata ad arte (come accade nel caso degli enigmi) ma nel quesito per il quale non sono disponibili risposte facili¹⁷.

¹⁴ Barnes 2011: 39–41.

¹⁵ Mi riferisco a Rossetti 2011b.

¹⁶ Per qualche approfondimento su questi temi desidero rinviare a Rossetti 2012a.

¹⁷ Per esempio nel caso dell'Achille di Zenone non si tratta di obiettare che, in verità, Achille è perfettamente in grado di raggiungere la tartaruga, ma di capire per quale precisa ragione l'obiezione non è sostenibile.

Nel periodo e con gli autori indicati, come si manifestava dunque l'eccellenza dell'intellettuale, la sua professionalità, la sua connotazione quale maestro? Non direttamente ma obliquamente, per il fatto di saper generare un tenace disorientamento, per la stupefacente originalità di certi *demonstranda*, così come per l'originalità e la 'robustezza' della strumentazione argomentativa dispiegata a suo sostegno. L'eminenza del grande maestro emergeva dunque ugualmente anche se il maestro sceglieva di non fornire risposte e magari negava di averne egli stesso, e questo vale per Sofocle come per Zenone, per Antifonte così come per Gorgia ed altri.

Trasferendoci ora, di nuovo, su Socrate, osserviamo che anche Socrate sa disorientare il suo interlocutore. Notiamo anzi che, in molti casi, egli manifestamente si impegna a disorientarlo¹⁸. Di più, ci sono solidi indizi perfino per pensare che, col tempo, certe sue scelte siano diventate parte di un rito alquanto prevedibile: non per nulla abbiamo notizia di tentativi di imitazione: confrontare Pl. *Grg.* 447 c–d (su cui v. appena più avanti) con X. *Mem.*, III 8.1–7 e con Pl. *Ap.*, 39 c–d. Mi sembra di poter dire che il tratto comune è da ravvisarsi, precisamente, nella domanda spiazzante, provocatoria, in grado di rendere perplessi o, almeno, di mettere in imbarazzo. Ora lo smarrimento che Socrate sa provocare nell'interlocutore costituisce l'equivalente dello smarrimento indotto dal testo paradossale (o dall'agone teatrale). Capiamo perciò che anche Socrate poteva desiderare lo smarrimento dell'interlocutore non solo con l'obiettivo primario di aprire gli occhi a chi all'inizio dà l'impressione di appagarsi di alcuni luoghi comuni, ma anche con l'obiettivo secondario di manifestare la propria eccellenza. Non per nulla, del resto, leggiamo che alcuni dialoghi vengono raccontati da Socrate stesso e, con una parziale eccezione (il *Protagora*), si tratta quasi sempre di dialoghi nei quali il filosofo esce vincitore. Naturalmente, se il dialogo si conclude con la resa incondizionata (o quasi) dell'interlocutore e con un Socrate vincitore, abbiamo la prova che l'itinerario non può essere stato di tipo paritetico, ma deve essersi 'alterato' nel corso dell'interazione dialogica.

Queste considerazioni non sciolgono l'enigma, ma almeno permettono di localizzare il problema, di circoscrivere l'area in cui indagare. Infatti ci troviamo ad aver appurato che l'asimmetria non si manifesta all'inizio dell'interazione dialogica promossa da Socrate, ma nella sua fase conclusiva e, per inferenza, in corso d'opera. Che cosa accade dunque in corso d'opera? Quando precisamente una situazione grosso modo simmetrica cambia fisionomia e, poco a poco, diventa asimmetrica?

Notiamo, per cominciare, il delinarsi di una profonda *asimmetria di status*. Socrate era una personalità forte e conosciuta, poteva contare su una cerchia di estimatori e sull'uso di essere da loro considerato un maestro malgrado la confidenzialità delle relazioni che essi stabilivano con lui, insomma su un *prestigio*. Il suo interlocutore difficilmente poteva vantare uno status comparabile. Spesso la differenza di status era dunque enorme, anche se attenuata dalla cura di Socrate nel non sottolinearla, anzi nello stempe-

¹⁸ Mi sia consentito esimermi dal diffondermi in esempi circostanziati in quanto sarebbe necessario ogni volta argomentare in dettaglio da cosa si vede che Socrate si adopera attivamente per produrre un sostanziale smarrimento in Lachete, Carmide, Eutifrone etc.

rarla in molti modi. È come se un personaggio famoso, ricco e/o potente dicesse a un suo giovane amico “diamoci del tu”: un simile “tu” certamente comporterebbe l’abbandono delle forme più convenzionali di relazione asimmetrica e un’ apprezzabile attenuazione intenzionale delle distanze, ma ciò difficilmente basta ad istituire una pariteticità effettiva nei rapporti.

Si delinea, in pari tempo, una non meno rilevante *asimmetria strategica*. Nella maggior parte dei casi, l’interlocutore si avvicinava all’interazione dialogica con Socrate senza aver prima elaborato attese definite intorno a ciò che una simile conversazione poteva comportare e significare. Invece Socrate fu probabilmente cosciente di disporsi a giocare, ogni volta, alcune delle sue carte migliori, di saper condurre la conversazione, di avere una riserva potenzialmente inesauribile di contro-esempi, e soprattutto di prepararsi ad associare una genuina curiosità per l’interlocutore con una irresistibile propensione a metterlo progressivamente in crisi per il suo bene, per aiutarlo cioè ad aprirsi a prospettive che ancora non facevano parte del suo orizzonte, delle sue risorse intellettuali ed emozionali. Socrate, in altri termini, doveva avere in mente un *progetto*, una strategia complessiva di cui quasi mai l’interlocutore si rendeva conto con la completezza desiderabile, e questo non poteva non creare una differenza radicale quanto incolmabile (nasce da qui l’impressione che Socrate giocasse al gioco del gatto con il topo). A sua volta l’uso di stemperare le differenze di status e quasi mimetizzarle (le molte forme della dissimulazione alle quali Socrate era abituato) esponeva l’interlocutore alla quanto mai pericolosa illusione di giocare una partita alla pari, ma illudersi era proprio il modo di dimostrarsi non all’altezza dell’interlocutore.

Osserviamo in terzo luogo che, se Socrate ha in mente un progetto, allora ha in mente anche di mettere l’interlocutore di fronte a una situazione impensata, di spiazzarlo e perciò anche di condizionarlo. Se egli quasi ogni volta finiva per indirizzare l’attenzione su qualcosa che per l’interlocutore costituiva un impensato (es. le complicazioni connesse alla nozione di coraggio, temi sui quali ben difficilmente un generale poteva già avere idee piuttosto ben definite), ed aveva quindi il potere di neutralizzare gli eventuali piani dell’altro, questo non accadeva per caso. Anzi, abbiamo accennato, sia pure solo di passaggio, al caso, oltremodo rappresentativo, di Cherefonte nel *Gorgia*¹⁹. Socrate sta parlando con Gorgia ma chiede a Cherefonte ‘sottovoce’: “rivolgigli tu la domanda!”. Cherefonte candidamente osserva: “ma cosa mai gli dovrei domandare?” “Chiedigli chi è”, dice Socrate, e comprensibilmente Cherefonte chiede ulteriori spiegazioni. A questo punto Socrate non offre una indicazione su cosa domandare, ma una risposta ipotetica: “se fosse un fabbricante di calzature, ti risponderebbe dicendo che fa il tagliatore di pelli” e aggiunge: “ma insomma, non capisci?” A questo punto Cherefonte si illumina: *manthanō kai erēsomai*, “ora capisco, quindi sono in grado di fare la domanda. Dunque Gorgia, dimmi (etc.)”. E l’interrogazione ha l’evidente scopo di mettere Gorgia in difficoltà. In questo caso l’*intenzionalità pragmatica* non potrebbe essere più manife-

¹⁹ All’argomento dedicaì un articolo nell’ormai lontano 1988.

sta²⁰. Socrate ha in mente una ben precisa strategia, si attende che Cherefonte la conosca perfettamente e che sia pronto a intervenire, provvedendo lui stesso a mettere in pratica la strategia che Socrate ha in mente, e così evitando che il gioco si faccia troppo scoperto agli occhi di Gorgia. Quale migliore prova di una inequivocabile intenzionalità? Dal canto loro, X. *Mem.*, IV 2 e l'esordio del *Carmide* ci mostrano che Socrate cominciava col valutare se valesse la pena di impegnarsi in una conversazione con una certa persona e poi, se decideva di farlo, probabilmente non mancava di elaborare idee sul conto di ciò di cui l'interlocutore era completamente ignaro e su cui poteva desiderar di attirare la sua attenzione. Ma vengono rappresentati anche casi di ridotto interesse e di interlocutori potenziali non valorizzati (es. Ippia e Prodicò nel *Protagora*) o dimenticati.

Comincia con ciò a prendere forma quella risposta che sembrava sfuggirci. Socrate fu un intellettuale che, con il dialogo, tendeva a individuare e perseguire degli obiettivi. In questo senso bisogna riconoscere che egli non ricercava quello che per noi è il vero dialogo. Quello che è per noi il vero dialogo gli rimase in larga misura estraneo. Egli praticò un tipo di conversazione che, almeno a guardarla con i nostri occhi, era *dialogica quasi soltanto all'inizio*, nelle forme esteriori e nella fase dei preliminari, non anche nella fase della sua costruzione, perché quando si trattava poi di impegnarsi nel confronto su un dato argomento, egli tendeva a mutare atteggiamento dissimulando con cura il progressivo abbandono delle apparenze di pariteticità. Era dunque allorché l'interazione dialogica si sviluppava, quando l'interlocutore aveva ormai dimostrato di impegnarsi nella conversazione, quando non era più necessario insistere in qualche forma di *captatio benevolentiae* che avveniva il cambiamento; era in quella fase che Socrate puntava a sorprendere e disorientare, non certo ad ascoltare l'altro.

Beninteso, questo non è che uno schema, con tutti gli inconvenienti che gli schemi sogliono presentare, ma lo schema dovrebbe almeno suggerire le linee di tendenza prevalenti. In ogni caso lo schema ci dice che Socrate aveva realmente capito cose essenziali in materia di pariteticità e che, proprio per questo, l'aggressività finalizzata a generare smarrimento appare in contrasto non solo con certe idee moderne, ma anche con l'effetto annuncio che si accompagnava puntualmente agli esordi di quel dialogare.

5. Il Kohan ha dunque ragione?

Giunge il momento di concludere. Il Kohan ha dunque ragione? *Sic et non*. Le osservazioni fin qui condotte permettono, invero, di uscire dall'impasse in quanto da un lato ci dicono chiaramente che Kohan ha ragione limitatamente agli sviluppi dell'interazione dialogica, mentre la sua tesi non si applica in alcun modo ai preliminari e all'idea di dialo-

²⁰ È appena il caso di ricordare che l'aggressività mimetizzata di Socrate era parte di un progetto: provare a scardinare macro-equilibri che il filosofo giudicava negativamente, come gli orizzonti (mentali e intellettuali) troppo ristretti di un Eutifrone o di un Critone, o la condotta intrinsecamente prevaricatrice di un Alcibiade. Socrate ebbe infatti il dono di saper scuotere dal torpore e 'costringere' a vedere ciò che non va.

go paritetico che Socrate ha comunque coniato, sia pure accettando poi di praticarlo solo in parte, prevalentemente nella fase dei preliminari.

Si delinea perciò la possibilità di dislocare componenti simmetriche e componenti asimmetriche del dialogare socratico in territori diversi di quella complessa realtà che è il dialogo socratico. La simmetria connota inequivocabilmente la fase iniziale, i preliminari, l'orizzonte di attesa che Socrate si premura di delineare. L'asimmetria subentra poi poco a poco, impercettibilmente, grazie a sofisticate forme di dissimulazione, quasi che lo smarrimento dell'interlocutore fosse addirittura un imprevisto anche per Socrate. La seconda fase chiaramente serve a perseguire obiettivi comprensibili e spesso creativi, tuttavia getta un'ombra sull'intero ciclo dialogico, perché mentre l'accusa di non ascoltare (cioè di voler ascoltare solo la risposta alle proprie domande volutamente destabilizzanti) può ben dirsi circoscritta, l'ombra della dissimulazione non può non riguardare l'intero, nel senso che Socrate può ben sapere fin dall'inizio che non ha nessuna intenzione di mantenere la conversazione sul terreno della pariteticità.

Mi resta però da valorizzare un altro passaggio – un dettaglio importante – del libro di Kohan: la sua disponibilità a riconoscere che Socrate dovrebbe essere stato, malgrado tutto, anche uno straordinario «maestro emancipador» (Kohan 2009: 92). Questa circostanza è disturbante, perché va a modificare in profondità proprio i parametri di riferimento ora delineati. La provocazione socratica, in effetti, era a suo modo emancipatrice, perché otteneva di rompere gli schemi e aprire la mente all'impensato così come alla *metanoia*. Ma se parliamo di provocazione ci riferiamo non ai preliminari, bensì agli sviluppi dell'interazione dialogica. Proprio gli sviluppi che, come abbiamo visto, cadono sotto gli strali di Kohan, hanno dunque caratteristiche tali da riscattarsi perché l'effetto dell'*elenchos* non era solo distruttivo, non si limitava a rendere insicuri, sapeva anche liberare la mente e la volontà dalle abitudini quotidiane e liberare energie fresche, scatenare reazioni potenti. Con modalità senza dubbio ben diverse da quelle che si adotterebbero ai nostri giorni, ricorrendo a forme di interazione che, per la nostra sensibilità, sarebbero troppo aggressive e quindi inammissibili. Ma sono modalità che si direbbero commisurate al mondo mentale dei suoi interlocutori.

Allora pregi e difetti finiscono per intrecciarsi pressoché inestricabilmente. Il Kohan non si è limitato a identificare un aspetto significativo della sensibilità collettiva contemporanea e ad accendere i riflettori su un innegabile limite intrinseco del socratismo – un limite intrinseco perché la gestione del dialogo puntualmente contrasta con l'orizzonte di attesa delineato all'inizio, come se Socrate infrangesse le regole e anzi ne fosse consapevole (visto che lo vediamo adoperarsi per mimetizzare l'incoerenza) – ma ha anche il merito di essersi soffermato sull'attitudine di quel dialogo tendenzialmente non equilibrato a risultare emancipatore, liberante. In un certo senso anche questo lo sapevamo già, ma sentircelo ricordare da chi ha severamente criticato proprio quella asimmetria non annunciata, ha un valore degno di nota.

BIBLIOGRAFIA

- BARNES, J., 2011, J. Barnes et al., *Zenone e l'infinito*, Sankt Augustin.
- CORNEA, A., 2009, *Lorsque Socrate a tort*, Laval.
- DANZIG, G., 2010, *Apologizing for Socrates. How Plato and Xenophon Created Our Socrates*, Lanham.
- KOHAN, W. O., 2009, *Sócrates: el enigma de enseñar*, Buenos Aires.
- KOHAN, W. O., 2010, "Sócrates: La paradoja de enseñar y aprender", in: L. Rossetti, A. Stavru (eds.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari, pp. 159–184.
- MÉRON, E., 1979, *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de la jeunesse*, Paris.
- ROSSETTI, L., 1984a, "Socrate e le scuole socratiche minori", in: A. Negri (ed.), *Grande Antologia Filosofica. Aggiornamento bibliografico*, Milano, pp. 87–110.
- ROSSETTI, L., 1984b, «Rhétorique des Sophistes – Rhétorique de Socrate», in: K. Boudouris (ed.), *I archea Sofistikoi. The Sophistic Movement*, Athina, pp. 137–145.
- ROSSETTI, L., 1988, "Come cambia il filosofare quando il linguaggio allusivo entra in scena (con note di commento a Plat. *Gorg.* 447–448)", in: F. Bosio (ed.), *Questioni di etica e metafisica*, Napoli, pp. 29–41.
- ROSSETTI, L., 2000, "Le ridicule comme arme entre le mains de Socrate et de ses élèves", in: M.L. Declos (dir.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, pp. 253–268 (poi in Rossetti 2011a, pp. 195–213).
- ROSSETTI, L., 2006, *Un Eutifrone interattivo. Tentazioni esegetiche dissociate*, Perugia.
- ROSSETTI, L., 2007, "L' *Eutidemo* di Senofonte: *Memorabili* IV 2", in: G. Mazzara (ed.), *Il Socrate dei dialoghi. Seminario palermitano del gennaio 2006*, Bari, pp. 63–103 (poi in Rossetti 2011a, pp. 55–99).
- ROSSETTI, L., 2008, "El panfleto sofístico, o la comunicación en dos niveles", in: O. D. Alvarez Salas (ed.), *Cultura clásica y su tradición. Balance y perspectivas actuales*, México, pp. 293–309.
- ROSSETTI, L., 2010, "Socrate, questo sconosciuto", *Peitho. Examina antiqua* 1, pp. 13–30.
- ROSSETTI, L., 2011a, *Le dialogue socratique*, Paris.
- ROSSETTI, L., 2011b: "Un filosofo senza filosofia", in: J. Barnes et al., *Zenone e l'infinito*, Sankt Augustin, pp. 171–183.
- ROSSETTI, L., 2011a, "Anassimene vs. Anassimandro", in: A. Gostoli, R. Velardi (eds.), *Mythologein. Mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di Giovanni Cerri*, Roma (in preparazione).
- ROSSETTI, L., 2011b, "Quale filosofia con i bambini e i ragazzi?", *Bollettino della Società Filosofica Italiana* (in preparazione).

LIVIO ROSSETTI

/ Perugia /

A Socrates That Does Not Listen. The *Euthyphro* Case

Walter Kohan has recently observed that Socrates does not seem particularly interested in the opinions of his interlocutors. Consequently, the philosopher is not really involved in a peer to peer relation with them, but rather embarks upon the task of annihilating their ideas. With the situation being as it is, the image of Socrates as a champion of dialogue

begins to wobble. While the present paper aims to discuss these claims, a number of issues needs to be accounted for. First of all, the Socratic dialogue does begin in a characteristically symmetrical way, but it becomes more and more asymmetric as the elenchos begins to appear. This is due to the fact the elenchos makes the interlocutors defensive, whereas Socrates can attack freely. Given that, Kohan's claims seem justified and enlightening, but they should not be regarded as conclusive, since one must neither forget nor undervalue how innovative it was to replace monologue speeches with one-to-one dialogues which offered the opportunity of being involved in unforeseeable conversations.

KEYWORDS

Socrates, Euthyphro, elenchos, dialogue

Il metodo adatto per Eutifrone: una calma distanza

LAURA CANDIOTTO / *Venezia* /

E l'arte di Platone ci offre qui l'opportunità di cogliere pienamente il senso di questo straordinario "potere" di Socrate, autentico Dedalo che come per un sortilegio riesce ad infondere vita e movimento nelle forme stesse del linguaggio¹.

Introduzione

In questo articolo verrà descritto il metodo utilizzato da Socrate con Eutifrone nel dialogo *Eutifrone*. La prima parte dell'articolo si concentrerà sull'analisi del personaggio per passare poi all'analisi del metodo, non solo dal punto di vista argomentativo ma specialmente da un punto di vista psicologico, emotivo e sociale.

L'approccio interpretativo è di tipo letterario² e maieutico-ristretto³. Si ritiene cioè necessario analizzare gli elementi drammaturgici per poter cogliere le finalità platoniche che soggiacciono alla scrittura del dialogo e alla sua diffusione.

Nell'articolo si dimostrerà come Eutifrone sia un rappresentante della religiosità ateniese, del pensiero rigido incapace di rapportarsi alla prassi, dell'inadeguatezza del

¹ Casaglia 2003: 8.

² Già nei primi cinquant'anni del novecento vi erano degli interpreti che indicavano la necessità di una lettura filosofica e letteraria; ad esempio, un interesse particolare alla struttura dialogica, in relazione all'elaborazione concettuale, è rintracciabile nelle opere di Goldschmith, Schaerer, Merlan e Tarrant. Cfr. V. Goldschmidt (1947), R. Schaerer (1938), P. Merlan (1947), D. Tarrant (1955).

³ Mi riferisco alla proposta interpretativa di Gill, cfr. C. Gill 2006: 53–75, con una restrizione da me operata nel primo capitolo del mio testo in pubblicazione presso Mimesis, *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici*

sapere che si crede certo ma che non lo è. Platone, attraverso la confutazione socratica, opererà un'apologia del proprio maestro ed una critica della società a lui contemporanea. La metodologia socratica verrà descritta nelle sue caratteristiche specifiche e necessarie per il tipo di personaggio e che propongo di definire come una "calma distanza".

1. Analisi del personaggio

È necessario comprendere che tipo di interlocutore sia Eutifrone per comprendere nello specifico la metodologia utilizzata da Socrate. Il metodo, infatti, assume forme e strategie differenti a seconda dell'atteggiamento, della psicologia e del ruolo sociale dell'interlocutore. Esso è in grado di variare nel corso del dialogo a seconda dei cambiamenti emotivi e delle strategie messe in atto dall'interlocutore.

Comprendendo Eutifrone, potremo così comprendere meglio anche il metodo messo in atto da Socrate. Socrate, cioè, trasforma il proprio metodo a seconda dell'interlocutore: se con Lachete e Nicia era necessario un atteggiamento paternalistico che spingesse alla ricerca, se con Polo era necessaria l'accusa e l'invettiva e se con Callicle era necessaria la provocazione e la dissimulazione, con Eutifrone vedremo che sarà necessaria una "calma distanza".

Gli interlocutori socratici dei primi dialoghi platonici sono personaggi storici e possono essere suddivisi in queste categorie⁴:

- ◀ aristocratici (*Carmide*, *Liside*, *Protagora*, *Critone*, *Eutidemo*): I cugini Crizia (*Carmide*, *Protagora*) e Carmide (*Carmide*, *Protagora*), 25 anni dopo il dialogo con Socrate, faranno parte del regime oligarchico dei Trenta (Crizia ne è il *leader*); Crizia è il figlio di Calliscro (*Protagora*); Ippocrate (*Protagora*), nipote di Pericle. Liside (*Liside*); Alcibiade (*Protagora*) e Clinia (*Eutidemo*) suo cugino;
- ◀ sofisti, oratori, tecnici della parola, politici: Lisia, oratore tecnico ed esperto (*Repubblica*, libro 1, *Fedro*); Gorgia, retore ed il suo allievo Polo (*Gorgia*); Callicle, politico (*Gorgia*); avvocati (*Gorgia*); Trasimaco, sofista (*Repubblica*, libro 1); Ippia, sofista e politico (*Ippia Maggiore*, *Ippia Minore*, *Protagora*); Protagora e suoi discepoli (*Protagora*); Eutidemo e Dionisodoro (*Eutidemo*); Callia, studente di Protagora; Prodico, uomo controllato da passioni, lussurioso e avaro (*Protagora*); Anito, accusatore di Socrate (*Menone*);
- ◀ Cerchia di Socrate e di Platone: Glaucone (il suo amante è Crizia) e Adimanto, fratelli di Platone (*Repubblica I*); Critone (*Eutidemo*, *Critone*); Ermogene (*Cratilo*); Menesseno (*Liside*); Cherofonte (*Carmide*, *Gorgia*);

di Platone. Platone, cioè, voleva che ciò che veniva espresso nei dialoghi andasse ad influenzare il pubblico che assisteva alla lettura. Il pubblico preso in considerazione è però il pubblico a lui contemporaneo e non i posteri.

⁴ I dialoghi giovanili presi in considerazione sono: *Protagora*, *Lachete*, *Repubblica libro I*, *Carmide*, *Eutifrone*, *Liside*, *Ippia Maggiore*, *Ione*, *Ippia Minore*, *Critone*, *Eutidemo*, *Cratilo*, *Gorgia*, *Menone*.

- ◀ Rappresentanti di un mestiere o di una *techne*: Eutifrone, indovino (*Eutifrone*); Lachete e Nicia, strateghi (*Lachete*); Ione di Efeso, rapsode omerico (Ione); Menone, generale (*Menone*);

Elementi transcategoriali sono la gioventù degli interlocutori e le relazioni tra gli interlocutori (padri/figli, amanti/amati, maestri/discepoli); questi elementi sono per me fondamentali per operare una corretta analisi del metodo socratico in rapporto agli interlocutori. Socrate infatti predilige gli interlocutori giovani e spesso problematizza in merito alle relazioni che sussistono tra i suoi interlocutori e gli altri personaggi. Ai miei occhi questo sottolinea la vocazione educativa socratica.

Con ognuna di queste categorie e con ogni personaggio che le compone il metodo socratico assumerà forme specifiche per poter mettere in atto l'*elenchos*, il quale rappresenta la finalità comune a tutte le categorie, sia per quanto riguarda l'effetto sull'interlocutore, sia per quanto riguarda l'effetto sul pubblico.

1.1 Chi era Eutifrone?

In merito al personaggio di Eutifrone ci sono pareri contrastanti tra gli studiosi. Un primo elemento di contrasto risiede nel considerare o meno l'interlocutore socratico dell'*Eutifrone* lo stesso personaggio citato in *Cratilo* 396d. Non è scopo di questo articolo derimere tale questione; personalmente penso che sia lo stesso personaggio e mi appoggio alle prove riportate dalla Nails⁵. Ritengo anche che egli sia lo stesso personaggio citato da Diogene Laerzio⁶ come esempio di interlocutore che è stato dissuaso da Socrate; la citazione di Diogene Laerzio è inoltre prova del fatto che il personaggio fosse un reale personaggio storico.

Il secondo elemento di contrasto, invece, si situa nel considerare Eutifrone rappresentante di una setta o della religiosità ufficiale⁷. Egli infatti viene descritto come indovino che assume la propria pratica in modo radicale ed eccessivo; questo fa sì che egli sia deriso dai suoi concittadini (*Euthpr.* 3 b 9–c 2).

Il derimere la seconda questione è di vitale importanza per l'intera interpretazione del dialogo.

Perché Platone ha scelto questo personaggio come interlocutore di Socrate? Che cosa voleva mostrare?

Attraverso la descrizione del personaggio, proverò a fornire delle risposte a queste domande e a fornire la mia personale risposta alla seconda questione.

⁵ D. Nails 2002: 152–153.

⁶ D.L. II, 29.

⁷ Per l'interpretazione che intende Eutifrone come rappresentante di una setta, cfr. J. Burnet 1924: 85–87, R. G. Hoerber 1958: 96, A. E. Taylor 1971: 146–147, W. K. C. Guthrie 1975: 102. Per l'interpretazione che intende Eutifrone come rappresentante della religione tradizionale, cfr. M. Croiset 1985: 179, W. D. Furley 1985: 201–208, L. A. Dorion 1997: 179–185.

Eutifrone è un indovino serio e rigoroso⁸. La sua profonda convinzione religiosa non gli permette né di condurre una libera riflessione intellettuale, né di considerare liberamente le scelte in merito agli atti quotidiani. Sottolineo la parola “*liberamente*”. Attraverso la critica di Eutifrone, Platone critica quei contenuti che non permettono agli uomini di pensare in modo critico mettendolo in pratica negli atti quotidiani (come Socrate). Socrate sottopone ogni contenuto (anche quelli teologici quindi) al vaglio del *logos* e della propria esperienza personale⁹. Questa caratteristica socratica è anche — Platone al passo 6 a 6–9 pone la questione a livello ipotetico, facendo dire a Socrate “perché quando uno mi racconta simili storie sugli dei, le accolgo con un certo fastidio?” — causa della sua accusa. Socrate dice ad Eutifrone che fa il difficile a causa della dovizia nei confronti del suo sapere e gli chiede, invece, di aguzzare l’ingegno (*Euthphr.* 12 a 4–7). Eutifrone è così sicuro della propria vocazione religiosa che si trova ad applicarne i principi non solo riguardo a se stesso ma anche riguardo agli altri. Un tale personaggio, agli occhi di Platone, poteva quindi parere pericoloso tanto quanto i politici o i sofisti dell’epoca che manipolavano i propri interlocutori. Anche Socrate manipolava i propri interlocutori, ma la modalità (provocatoria e maieutica — da notare che al passo 6 a 6–c 4 Socrate pone una serie di domande problematizzanti ad Eutifrone) e la finalità (il miglioramento del proprio interlocutore) rendeva la sua pratica, agli occhi di Platone, totalmente differente da quella utilizzata dai rappresentanti politici, educativi e religiosi del tempo. Socrate portava il dubbio, Eutifrone la certezza. Socrate chiedeva l’esame delle teorie, Eutifrone le poneva dogmaticamente. Platone, evidenziando la differenza di stile che sussiste tra Socrate ed Eutifrone, critica l’arroganza e le presunte certezze¹⁰ degli intellettuali dell’epoca. La critica di Eutifrone, quindi, si inserisce all’interno della critica platonica delle figure di riferimento dell’Atene dell’epoca e non differisce tanto, in quanto finalità, dalla critica diretta, ad esempio, a Polo o a Callicle nel *Gorgia*, ma differisce in quanto strategie utilizzate per metterla in atto.

La critica mossa ad Eutifrone mi porta a ritenere che egli sia un rappresentante della religiosità della città e non di una setta; se non pensassi questo non potrei capire perché Platone lo volesse criticare.

Come rappresentante, invece, della società che ha condannato Socrate, invece, mi appare chiaro l’intento da un lato apologetico e da un lato critico dell’operato platonico.

Eutifrone, però, afferma che Socrate è stato oggetto di calunnia causata dalla gelosia¹¹ (*Euthphr.* 3 b 5–c 5) e incoraggia Socrate prospettandogli la vittoria nel processo (*Euthphr.* 3 e 5–7). Questi elementi appaiono come contro-esempi di quanto appena scritto sopra. Come è possibile che un rappresentante della religione tradizionale, che

⁸ Egli pratica la religiosità in modo rigido e non appassionato. In questo differisce dalla descrizione positiva della mantica di ispirazione divina descritta in Platone, *Phdr.* 244 b 1–e 7.

⁹ Cfr. *Pl., La.* 187 e – 188 c.

¹⁰ Non voglio qui suggerire un’interpretazione scettica del pensiero di Platone; al contrario, sottolineo come la critica platonica alle presunte certezze era funzionale alla ricerca delle “vere” certezze. Questo elemento, tra l’altro, è ben presente nell’*Eutifrone* stesso (cfr., ad esempio, *Euthphr.* 5 c 8 – d 5, 6 d 9 – e 8).

¹¹ Sul tema della gelosia in rapporto alla figura di Eutifrone, cfr. L. Brisson 2000: 219–234.

Platone voleva criticare, si schieri con Socrate? La risposta a questa domanda risiede nel secondo elemento di ambiguità. Il personaggio, cioè, dice che Socrate vincerà il processo; lo dice, per di più, dopo aver affermato che nessuna delle sue previsioni si era mai rivelata falsa (*Euthphr.* 3 c 2–3). Questo elemento, poi, va considerato insieme alla relazione che si instaura tra Eutifrone e Socrate: il primo cerca di acquisire la simpatia di Socrate, il secondo sottolinea la distanza.

Il pubblico che assiste alla lettura del dialogo nota la relazione che sussiste tra i due personaggi e specialmente sa che Socrate verrà condannato (al contrario di quanto profetizzato da Eutifrone). Platone, così, manda un messaggio di attenzione al pubblico di presa di coscienza dell'inadeguatezza del personaggio e quindi anche di non considerare onesto il suo schierarsi dalla parte di Socrate e di mantenere le distanze da lui come fa Socrate. Socrate, infatti, durante tutto il dialogo, rifiuterà la vicinanza di Eutifrone e rimarcherà sempre la propria distanza¹². In questo modo, Platone mostrerà al pubblico quanto Socrate fosse differente, non solo dai politici e dai retori, ma anche da questo tipo di rappresentanti della società. Inoltre, attraverso la sottolineatura dell'errore di Eutifrone, Platone denuncia il falso sapere degli intellettuali dell'epoca i quali hanno condannato a morte l'uomo più sapiente di Atene, Socrate.

1.2 L'atteggiamento di Eutifrone

L'atteggiamento di Eutifrone nei confronti di Socrate è di simpatia e collaborazione. Anche se egli dimostra un carattere arrogante e sicuro di sé, egli mantiene durante tutto il dialogo un'attitudine favorevole nei confronti di Socrate e cerca di indurre in Socrate lo stesso atteggiamento.

Questo da un lato mostra che il dimostrarsi ben disposti nei confronti di Socrate non rende gli interlocutori immuni dal subire l'*elenchos* socratico. Anzi, questo atteggiamento fa sì che esso si possa compiere e che possa ottenere l'esito sperato: la pulizia dagli errori e il raggiungimento della conoscenza.

Ma Eutifrone ce l'ha fatta? Ed era proprio questo ciò che voleva dimostrandosi disponibile?

La storia non ci dice se Eutifrone abbia o meno ritirato l'accusa al proprio padre ed il finale del dialogo presenta alcuni tratti di ambiguità.

Analizziamo quindi l'atteggiamento dell'interlocutore per derimere la questione.

Nel dialogo emerge la volontà difensiva di Eutifrone nei confronti degli attacchi socratici. Questa volontà, però, non si manifesta come collera, bensì come dissimulazione e *captatio benevolentia*. Eutifrone cerca cioè di rendere Socrate clemente nei suoi confronti dimostrandosi gentile e disponibile; cerca di fare in modo che Socrate nutra

¹² Cfr. la tesi di dottorato di Iouseok Kim, *Les attitudes émotionnelles des interlocuteurs dans les premiers dialogues de Platon*, sostenuta il 15 settembre 2007, presso l'Université de Paris I–Pantheon–Sorbonne, direttore Luc Brisson, capitolo 9.

simpatia e riconosca come propri gli errori di Eutifrone; cerca di evidenziare che non c'è nessun problema.

Tuttavia questo è un meccanismo di difesa; è una strategia che Eutifrone utilizza per non dover riconoscere pubblicamente i propri errori. Se un personaggio si difende (in qualsiasi modo lo faccia) e non vuole ammettere pubblicamente gli errori, significa che ha colto che sta sbagliando, che c'è cioè qualcosa da nascondere. Eutifrone non ammette che non conosce i contenuti („che cos'è il santo?) ma si limita a dire che non sa come esprimerli (*Euthphr.* 11 b 6–8) e che non riesce a tenerli fermi¹³.

Nel dialogo appare il tema della vergogna, fondamentale a mio parere per cogliere il processo psicologico che si accompagna al riconoscimento dell'*elenchos*¹⁴. Il tema della vergogna viene citato come esempio per il principio di inclusione (*Euthphr.* 12 b 4–7), ma assume a mio parere un significato più ampio all'interno dell'economia del dialogo. Socrate sostiene che dove c'è vergogna c'è anche paura e che la vergogna fa arrossire l'interlocutore. Ciò che fa arrossire è la paura di perdere la propria reputazione o di converso, come dice letteralmente Socrate, di acquisire una “reputazione di malvagio” (*Euthphr.* 12c 1). Questo passo allude esplicitamente a ciò che io chiamo *elenchos retroattivo*¹⁵, secondo il quale, attraverso la confutazione non accettata dall'interlocutore a causa del timore di perdere la propria immagine sociale, Platone intende rendere il pubblico consapevole dell'inadeguatezza dell'interlocutore. Anche se nell'*Eutifrone* non vi è l'allusione ad uditori interni al dialogo, dobbiamo immaginare che la profonda ambizione, orgoglio e sicurezza di sé di Eutifrone non gli potesse permettere di vergognarsi. Ritengo infatti che gli aspetti emotivi sottolineati da Platone non siano casuali ma che facciano parte della descrizione della psicologia dei personaggi all'interno di una teoria delle emozioni platonica. Comunque, se consideriamo la fruizione dei dialoghi platonici, è assai probabile che l'*elenchos retroattivo* fosse rivolto direttamente al pubblico.

Il tema della paura e della vergogna torna alla fine del dialogo (*Euthphr.* 15 d 4–e 2), quando Socrate dice ad Eutifrone che se avesse accusato di omicidio il padre, avrebbe avuto paura di fronte agli dei di compiere un'azione ingiusta e avrebbe provato vergogna di fronte agli uomini. Queste due emozioni, nel passo conclusivo, assumono il ruolo di esortazione al riconoscimento degli errori e al compiere azioni giuste. Svolgono cioè il compito di riconoscere il merito al metodo socratico e di portare l'attenzione sulla ricerca di una prassi indirizzata da una teoria vera.

Socrate richiede esplicitamente ad Eutifrone il riconoscimento dell'errore (cfr. *Euthphr.* 9 d 7–8 “guarda tu se il discorso ti torna”), ma Eutifrone pur essendo ben disposto nei confronti di Socrate non accetta di farlo. Eutifrone di fronte alla confutazione nè si vergogna (questo avrebbe permesso la purificazione) nè si arrabbia (come fa inve-

¹³ Il richiamo alla mobilità dei contenuti è usato da Platone per opporre la conoscenza vera, ferma e universale di Socrate a quella falsa, cangiante e relativa di Eutifrone.

¹⁴ Cfr. *Pl., Sph.*, 230 b – e 5.

¹⁵ Cfr. il mio testo in via di pubblicazione presso Mimesis, *Dialogo e confutazione. Il metodo socratico di Platone*.

ce ad esempio Polo nel *Gorgia*). Eutifrone reagisce sviando il problema, dicendo di non essere in grado di esprimere il suo sapere, tornando alla prima definizione già confutata, cercando un appoggio da parte di Socrate. Socrate, alla fine, dice che Eutifrone, se avesse voluto, avrebbe potuto rispondere alle sue domande per istruirlo (*Euthphr.* 14 b 8–c 1), ma non lo ha fatto. Sottolinea che Eutifrone alla fine è tornato alla sua prima definizione (*Euthphr.* 15 b 10–c 3); questo presumibilmente è accaduto perché Eutifrone non ha accettato la confutazione della sua prima definizione. Il fatto che alla fine se ne vada via può essere inteso come disarmo (nel non voler continuare a parlare con Socrate perché riconosce la sconfitta) e dal fatto che non vuole più parlare con l'Arconte Re e che quindi non vuole più proseguire la denuncia del padre. Entrambi sono esiti positivi, ma il secondo presuppone anche una presa di coscienza da parte di Eutifrone dell'errore che lo porta a modificare la propria prassi. Visto quanto scritto sopra, però, credo che sia facilmente intuibile che l'ipotesi più probabile sia la prima e che quindi il l'esito positivo del dialogo è di tipo ristretto. L'allontanarsi da Socrate richiama quanto dice Alcibiade nel *Simpotio*¹⁶ (quando sei vicino a Socrate sei costretto a riconoscere la verità di quel che dice ma quando te ne allontani puoi agire diversamente) e quanto proferito da Nicia nel *Lachete*¹⁷ (dialogare con Socrate significa essere disposti a vagliare la propria vita). Nell'*Eutifrone* stesso, Socrate richiede costantemente ad Eutifrone di analizzare i contenuti e le conseguenze di ciò che viene detto.

È interessante il richiamo finale di Socrate alla volontà di Eutifrone perché inserisce il metodo socratico non solo su un piano argomentativo ma anche su un piano psicologico ed emotivo. Le ragioni che portarono Eutifrone a non voler "istruire" Socrate (cioè a non accettare di venire confutato) sono ragioni che risiedono specialmente sulle attitudini emotive del personaggio (arroganza, sicurezza di sé, etc.) e al suo ruolo sociale (rappresentante della religione tradizionale) e non solo sull'ordine teorico.

2. Il metodo adatto per Eutifrone

Ritorniamo ora alla relazione che intercorre tra i due personaggi: Eutifrone dimostra vicinanza Socrate dimostra distanza.

Oltre a quanto già scritto prima in merito, vorrei rimarcare qui il significato pedagogico di questo atteggiamento. Socrate in questo caso, per accompagnare il proprio interlocutore al riconoscimento dei propri errori, non ha messo in atto un atteggiamento di vicinanza (a tratti paternalistico) come nel *Lachete*, nè di critica e dissimulazione come nel *Gorgia*, nè di spinta erotica come nel *Carmide*. Qui Socrate ha scelto una calma distanza. La distanza socratica è funzionale al personaggio di Eutifrone il quale si dimostra ben disposto al dialogo ma che rimane arroccato sulle proprie posizioni. Socrate ha capito che Eutifrone cercava la vicinanza con Socrate per non essere confutato, per cercare il suo

¹⁶ Pl., *Smp.*, 215 a – 223 a.

¹⁷ Pl., *La.*, 187 e – 188 c.

aiuto nel momento della confutazione e per deresponsabilizzarsi dagli esiti del dialogo. Socrate non ha potuto stargli vicino perché se lo avesse fatto Eutifrone non avrebbe vissuto la vergogna necessaria per la purificazione. La distanza messa in atto da Socrate, però, subisce dei cambiamenti nel corso del dialogo, da distanza critica passa ad una sorta di accompagnamento¹⁸ nella seconda parte del dialogo. Le motivazioni di questo cambiamento, risiedono a mio parere nell'intermezzo dove Eutifrone dimostra a Socrate di non essere in grado di accettare pubblicamente la vergogna anche se la prova. Socrate si rende conto dell'inadeguatezza dell'interlocutore ma al contempo si accorge che egli non tenta più di imporre il proprio sapere. Decide così di continuare la ricerca insieme (*symprothymesomai*, *Euthphr.* 11 e 3), forse perché ha intuito la sua vergogna grazie al cambiamento di atteggiamento, anche se non esplicitata.

Eutifrone poteva parere a Socrate pronto per ricevere il suo consiglio?

Non credo sia possibile rispondere con certezza a questa domanda anche se il finale del dialogo mi fa pensare che non fosse probabile.

Socrate, tuttavia, pur avendo assunto un atteggiamento diverso nei confronti di Eutifrone dopo l'intermezzo, non cessa mai di salvaguardare la sua distanza emotiva. Questo accade, a mio parere, per fare in modo che Eutifrone si assuma le proprie responsabilità e per far sì che egli non deleghi a Socrate o ad una loro ricerca insieme, gli esiti negativi a cui hanno portato le sue tesi. Socrate, cioè, salvaguarda la distanza per fare in modo che Eutifrone si renda conto che spetta solo a se stesso di accettare la confutazione. Qui non si tratta di accettarlo di fronte a degli uditori (ricordiamo che nel dialogo Socrate ed Eutifrone erano da soli) ma di accettarlo di fronte al proprio orgoglio, arroganza e sicurezza di sé. Inoltre, ritengo che Socrate sapesse che l'atteggiamento di Eutifrone fosse almeno in parte strategico e così non accettando la sua richiesta di aiuto, non cade nella sua trappola. Platone sottolineando la responsabilità di Eutifrone, sottolinea che è l'allievo (Eutifrone è allievo di Socrate nel momento in cui subisce l'*elenchos* anche se ironicamente appare come maestro) che si deve fare carico dei propri errori e non il maestro. In questo modo difende Socrate dall'accusa di essere corruttore dei giovani.

Nella relazione tra Eutifrone e Socrate non sono in movimento emozioni forti come rabbia o collera. Questo accade perché Eutifrone non vuole ammettere che ci sia qualcosa che non va, cerca di sottolineare che lui e Socrate stanno portando avanti la ricerca insieme per un fine comune (istruire Socrate e salvarlo al processo), sottolinea che lui e Socrate si trovano nella stessa situazione (vittime di derisione e calunnie). Socrate risponde alla calma simulata di Eutifrone con una "calma distanza". Vediamo quindi che il metodo socratico è *ab hominem* non perché non sia in grado di portare a conoscenze universali ma perché si costruisce in base al contesto, alla biografia e alle reazioni emotivo e comportamentali del personaggio. Il metodo è duttile e si trasforma in base a quello che accade nel dialogo. Socrate si dimostra quindi sensibile alle reazioni del suo interlocutore e dirige il dialogo tenendone massimamente in conto. Non apro qui la questione se anche Socrate provasse le emozioni descritte da Platone, mi limito a sottolineare che le

¹⁸ Rabinowitz 1958: 114–115.

sue attitudini emotive e comportamentali agiscono a livello strategico. Ciò significa che egli era in grado di gestire e modulare le proprie emozioni in base alle esigenze ed erano messe in scena *ad hoc*.

2.1. Attraverso Eutifrone, appare Socrate

Sono inoltre portata ad intendere Eutifrone non come un fanatico o come un personaggio con caratteristiche “irreali” e avulse dalla realtà; egli è in qualche modo portatore di uno stile che si poteva riscontrare nella religiosità greca. Mi appoggio alla tesi di Beversluis¹⁹ secondo la quale Eutifrone non è un personaggio così anormale; la sua concezione della pietà è conforme alle norme della religiosità greca. Questa tesi permette di spiegare, di nuovo, la finalità apologetica del dialogo. Criticando un rappresentante della religione tradizionale, uno dei più seri e rigorosi, Platone poteva mostrare che gli accusatori di Socrate (ricordiamo che uno dei capi di accusa mossi a Socrate era proprio quello dell’empietà) non sapevano neppure definire la pietà. Socrate, così, per contrasto, appare come l’unica persona pia di Atene.

Attraverso la descrizione di Eutifrone, appare cioè in controluce Socrate.

Vi è però un problema: l’accusa mossa da Eutifrone al proprio padre doveva apparire paradossale alla mentalità dell’epoca. Come considerare, quindi, Eutifrone un rappresentante della religiosità tradizionale se è anche portavoce di un’accusa che poteva apparire paradossale a quei tempi?

Dover²⁰ sottolinea come l’applicazione severa e ortodossa della teologia potesse essere mal vista dai cittadini e che poteva essere oggetto di derisione.

Personalmente ritengo fondamentale considerare il fatto che Platone, utilizzando personaggi storici, mettesse in atto una loro ricostruzione. Non dobbiamo cioè considerare il personaggio platonico una descrizione realistica dell’Eutifrone reale. Platone, da abile scrittore e drammaturgo, scelse cioè di rendere eccessive alcune caratteristiche del personaggio in modo tale da farle balzare agli occhi del pubblico e per corroborare la propria tesi filosofica. Evidenziando ed esagerando alcune caratteristiche dei rappresentanti religiosi dell’epoca, Platone poteva mostrare come il loro sapere portasse a conclusioni e condotte paradossali. E l’esito più paradossale è stata proprio la condanna di Socrate. Come l’ottusità di Eutifrone poteva portare alla condanna a morte del proprio padre, così l’ottusità del tribunale ateniese avrebbe portato alla condanna a morte di Socrate.

È presente nell’*incipit* del dialogo stesso e in richiami successivi, il collegamento tra la figura di Eutifrone e il processo di Socrate. Questo collegamento è chiarito non solo dalla cornice narrativa (luogo e tempo) ma anche dal pretesto del dialogo: Socrate cioè chiede ad Eutifrone di insegnargli che cosa sia la pietà in modo tale da potersi difendere

¹⁹ Beversluis 2000: 163–168.

²⁰ Dover 1974: 246–247.

in tribunale. La difesa però non giocherebbe sul fatto che Socrate grazie ad Eutifrone fosse diventato pio, ma sul fatto che qualsiasi accusa andrebbe mossa ad Eutifrone e non a Socrate. Grazie a questo, che può apparire un dettaglio, a mio parere Platone tenta di scagionare Socrate anche dal secondo capo di accusa e cioè l'aver corrotto i giovani. Ironicamente, cioè, Socrate dice che la colpa andrebbe fatta ricadere sul maestro. Socrate in questo caso svolge il ruolo del giovane che impara da un maestro e richiede che la colpa dei propri errori ricada sul maestro, invece che su se stesso. Platone, vuole così mostrare, per contrasto grazie al procedimento ironico, che il tipo di educazione socratica non può essere considerata in questi termini²¹. Il richiamo al secondo capo di accusa è esplicito nell'*incipit* del dialogo quando Socrate riporta l'accusa di Meleto (*Euthphr.* 2 c 2–d 5). Meleto è definito da Socrate „giovane” e Socrate è accusato di fronte alla „madre”, la città. Platone, con questo parallelismo linguistico, vuole indicare al pubblico che Socrate è contrario al fatto che Eutifrone accusi il proprio padre, tanto quanto è sbagliato che Meleto accusi Socrate. Inoltre, il richiamo al processo fa sì che il dialogare socratico appaia non una semplice ricerca disinteressata della definizione ma come un'esigenza pratica: grazie all'ottenimento di essa — sempre all'interno di una cornice ironica — Socrate sarebbe potuto essere considerato innocente. La stessa teoria delle idee che qui si presenta come ricerca della forma unificante o dell'idea paradigmatica viene presentata come funzionale al riconoscimento delle azioni sante. La ricerca dell'idea è cioè necessaria per poter distinguere tra loro le azioni sante da quelle non sante, grazie alla capacità dell'idea di fungere da modello di riferimento al quale le azioni vengono comparate. Il contesto drammaturgico, quindi, richiama al fatto che la conoscenza ricercata aveva sempre una finalità pratica volta ad un miglioramento della vita di chi la praticava. Qui la finalità pratica è addirittura di vitale importanza: ironicamente Socrate sostiene che se Eutifrone potesse insegnargli a riconoscere il santo, egli potrebbe risultare innocente. Nel finale (*Euthphr.* 16 a 3–4) Socrate sottolinea che se fosse diventato sapiente per merito di Eutifrone, avrebbe vissuto meglio per il resto della sua vita. Inoltre, il richiamo al processo, pone in evidenza un'altra differenza tra il metodo di insegnamento socratico e quello di Eutifrone. Socrate insegna (o usando l'ironia platonica che utilizza il linguaggio del capo d'accusa, “corrompe”) ai/i giovani, Eutifrone ai/i vecchi (*Euthphr.* 5 b 3–5).

Eutifrone, applicando i propri principi alle vite degli altri non faceva distinzione tra i suoi interlocutori: era cioè capace di condannare addirittura il proprio padre. Al contrario, il metodo socratico è *ab hominem* e tiene sempre conto di chi sia il proprio interlocutore, che ruolo rivesta e che stile di vita conduca. Inoltre, Eutifrone, apparendo nel ruolo del figlio²², appare anche come giovane (pur non avendone l'età) interlocutore socratico, che subisce il suo insegnamento volto alla presa di coscienza della propria ignoranza e all'essere dissuaso di denunciare il proprio padre.

²¹ Per quanto riguarda la missione socratica, cfr. *Pl., Ap.* 19 d, 31 b; *Prt.* 311 a; *R.* 337 d, 344 e.

²² Brisson 2008: 396.

2.2 Analisi del metodo dedalico

Platone indica la necessità di una conoscenza vera e stabile in contrasto con quella di Eutifrone che risulta essere falsa e cangiante. Questo tema caro alla teoria delle idee e alla critica del relativismo dei rappresentanti politici ed educativi dell'epoca appare qui in una modalità particolare.

Socrate dialoga non con un relativista ma con qualcuno che crede di avere una conoscenza certa e inamovibile. Lo scopo di Socrate è però far emergere che questa conoscenza certa e inamovibile non è quella „vera” e che anzi essa stessa „non vuole stare ferma dovunque la mettiamo” (*Euthphr.* 11 b 6–8). Per far ciò Socrate utilizza la strategia di Dedalo²³: mette in movimento i discorsi.

È interessante notare che per raggiungere la conoscenza vera, Platone ritiene che sia necessario un metodo socratico dedalico e non un metodo fisso e stabile.

Potremmo anche dire: per raggiungere la stabilità è necessario percorrere la via dell'instabilità. L'instabilità permetterà la scoperta dei discorsi che si credevano stabili ma che si rivelano instabili (e quindi falsi) e condurrà alla dimostrazione dei discorsi stabili (e quindi veri).

Socrate sottolinea che il metodo dedalico verrà utilizzato nei confronti delle parole degli altri (*Euthphr.* 11 d 5–7), indicando così la sua funzione pedagogica. Sarà Socrate a produrre l'instabilità grazie alle sue domande, ma sarà responsabilità dell'interlocutore dare o meno risposte stabili. Socrate alla fine (*Euthphr.* 15 b 7–c 3) rimarca il fatto che è lui che fa camminare i discorsi ma che è Eutifrone che li fa girare in tondo (li fa cioè tornare al punto di partenza, alla prima definizione già confutata ma il cui esito negativo, evidentemente, non è stato accettato da Eutifrone). Socrate sottolinea anche che il fine però non è l'instabilità ma il giungere a discorsi fermi e ben saldi (*Euthphr.* 11 d 7–e 1).

Dedalo rappresenta l'antesignano degli scultori, capace di rendere il movimento in statue ferme. Socrate, così, porta alla luce il movimento e l'instabilità presenti nelle teorie ferme di Eutifrone.

Socrate oltre ad essere ostetrica come la madre è scultore come il padre. Oltre a far nascere i pensieri, Socrate dà forma a quelli giusti eliminando quelli falsi. Come lo scultore, che per far emergere la forma bella da un pezzo di marmo deve togliere la materia in eccedenza, così Socrate deve togliere l'errore dai pensieri dei propri interlocutori per far emergere le idee belle. L'atto di togliere (s-colpire) la materia è un atto violento, un atto che richiede forza. Il Socrate Dedalo utilizza quindi un metodo che fa violenza al proprio interlocutore²⁴, mantenendo in questo dialogo le distanze.

²³ L'immagine di Dedalo appare anche in *Pl., Alc. I*, 121 a 3; *Men.* 97 d 6.

²⁴ Cfr. Rossetti (2011), in particolare i capitoli 5–7.

2.2.1. Strategie socratiche

Elenco qui di seguito alcune strategie dell'arte dedalica socratica che possiamo rintracciare nel dialogo:

- ◀ strategia dello slittamento di significato e di inserimento di tesi: Socrate utilizza questa strategia per poter passare, senza che l'interlocutore se ne renda conto, ad un altro argomento nel momento in cui è ritenuto più importante del precedente. Una variante accade quando Socrate inserisce all'interno del discorso delle tesi senza che l'interlocutore se ne renda conto. Questa strategia, quindi, evidenzia come spesso sia Socrate a determinare la direzione del dialogo. Se l'interlocutore non si rende conto degli slittamenti o degli inserimenti, questa strategia serve da un lato a mostrare l'inadeguatezza dell'interlocutore e per dare dei messaggi agli uditori e al pubblico e dall'altro per condurre l'interlocutore alla confutazione. Nel passo 7 a 6-7 Socrate aggiunge contenuti alla tesi di Eutifrone senza che quest'ultimo se ne renda conto. Alla definizione di Eutifrone "santo è ciò che è caro agli dei", Socrate aggiunge "santo è ciò che è caro agli dei e l'uomo caro agli dei". Lo stesso accade nel passo 14 e 7-8 quando Socrate aggiunge l'elemento commerciale alla definizione di santità come servizio agli dei proposta da Eutifrone.
- ◀ assunzione momentanea del linguaggio o della tesi dell'interlocutore: Socrate adatta il suo linguaggio a seconda degli interlocutori che ha di fronte. Adotta dimostrazioni matematiche se è con esperti di geometria, porta esempi e valori di riferimento tratti dal mondo della guerra se dialoga con strateghi, utilizza un linguaggio ricco di particolarità linguistiche se parla con un retore, etc. Concede spesso, inizialmente, la possibilità di veridicità della tesi dell'interlocutore. Questo accade per poter analizzare meglio la tesi e per rassicurare l'interlocutore, se esso è ben disposto verso Socrate e Socrate ritiene che abbia le possibilità di migliorare e per poter analizzare e quindi confutare la sua tesi. Nel nostro dialogo è possibile notare come questa strategia venga utilizzata per quanto riguarda la prima definizione di santo proposta da Eutifrone;
- ◀ esame (della tesi dell'interlocutore): esso è il punto di partenza attraverso cui può agire l'*elenchos* ed è caratterizzato dall'ascolto e dalla messa in discussione della tesi iniziale dell'interlocutore. La tesi viene analizzata nei suoi minimi aspetti, nelle conseguenze che produce e nelle presenze non dimostrate che assume. L'esame viene utilizzato per smascherare gli errori;
- ◀ ironia²⁵: essa è composta da un doppio movimento; da un lato simula ignoranza e dall'altro è volta a riconoscere il sapere che l'interlocutore pretende di avere. Questa strategia viene adoperata specialmente con interlocutori che credono di sapere: sofisti, politici, retori, oratori e nel nostro caso indovini;

²⁵ Cfr. Vlastos (1991).

- ◀ utilizzazione del principio di non contraddizione nei termini di principio di opposizione. Nel passo 7 a 8–9 Socrate riformula la tesi di Eutifrone attraverso il principio di opposizione per condurlo, attraverso degli esempi che sviano la sua attenzione, alla confutazione (il passo falso di Eutifrone si trova al passo 7 d 10). Lo stesso principio viene utilizzato (cfr. *Euthphr.* 11 a 3–4), in modo più complesso, per la confutazione della quarta definizione. Da un punto di vista logico, inoltre, Socrate utilizza il principio di identità nel senso dell'inclusione di significati all'interno di uno stesso insieme, o usando un lessico platonico, nel senso del rapporto tra la parte e il tutto (cfr. *Euthphr.* 11 d 7–12 a 2). Il criterio posto nella definizione deve includere *tutte* le azioni sante e al contempo escludere *tutte* le azioni non sante. Il principio di inclusione ha valore per la definizione universale solo se opera all'interno di un principio di opposizione-negazione²⁶.
- ◀ richiesta di prove e dimostrazioni (*Euthphr.* 7 a 4; 9 a 1–3; 9 b 2–3). Questo metodo è tipico dell'argomentazione socratica ma in questo dialogo assume un significato tanto maggiore quanto il contesto è di tipo giuridico e la conoscenza ottenuta sarebbe stata funzionale al processo.
- ◀ dal particolare all'universale (*Euthphr.* 9 c 1–d 5).
- ◀ strategia dell'esempio (*Euthphr.* 7 b 6–c 9; 10 a 5–c 12; 13 a 4–c 5; 13 e 1–5) e del contro-esempio (nella prima definizione): nell'esame della tesi dell'interlocutore e nella successiva confutazione, Socrate adoperava esempi tratti dalla vita quotidiana e vicini all'esperienza concreta dell'interlocutore. Questo fa sì che la sua argomentazione non si muova solo su un piano logico o astratto ma che sia incarnata nell'esperienza quotidiana. Gli esempi hanno spesso a che fare con una *technè* specifica e si rivolgono a rappresentanti di un'arte o di un mestiere. Essi aiutano l'interlocutore a comprendere ciò di cui si sta parlando e permettono, attraverso un'enumerazione di casi, di passare dal particolare concreto all'universale, ricercando che cos'è di comune in tutti gli esempi apportati. La strategia dell'esempio è utilizzato da Socrate come risposta agli esempi addotti da Eutifrone per rispondere alla domanda "che cos'è il santo?", ma nel passaggio dalla prima alla seconda definizione, Socrate fa notare la necessità di passare dal piano del particolare a quello dell'universale.

L'esempio è, quindi, la modalità prevalentemente utilizzata da Socrate per accompagnare l'interlocutore dal piano del sensibile al piano del concettuale. L'esempio, infatti, rimanda sempre a ciò di cui esempio²⁷. Socrate non vuole che il dialogo si fossilizzi al livello dell'esempio, ma vuole, invece, che attraverso di esso passi al livello del concettuale. Socrate adoperava esempi tratti dalla vita quotidiana non solo per le finalità esposte

²⁶ Interessante notare come il principio di non contraddizione aristotelico fosse presupposto implicitamente nella logica parmenidea e platonica. Il rilevare la presenza del principio di opposizione all'interno del principio di non contraddizione è opera di Emanuele Severino ed è stato approfondito da Luigi Vero Tarca. Cfr. Severino (1959), Severino (2005), Tarca (2001).

²⁷ È ipotizzabile che l'esempio rivesta, all'interno del metodo socratico, il ruolo del paradigma utilizzato nella dialettica che ha come riferimento la teoria delle idee.

sopra, ma anche per mostrare all'interlocutore gli errori presenti nella propria posizione; in questo caso essi hanno valore di controesempi. I controesempi rappresentano la prima fase della confutazione; essi preparano, attraverso il riconoscimento di evidenze concrete, l'interlocutore ad accettare la confutazione, la quale non si muoverà solo attraverso il riconoscimento di controesempi tratti dalla vita quotidiana ma anche dal riconoscimento di evidenze logiche. Essi vengono utilizzati per costringere l'interlocutore ad accettare alcune posizioni, facilmente condivisibili sul piano dell'esempio, ma difficilmente condivisibili nel momento in cui la sequenza argomentativa viene trasportata sull'argomento che interessa a Socrate. Questa funzione è chiara nelle successive definizioni di santo fornite da Eutifrone.

- ◀ utilizzo del piano emotivo e creazione di una certa atmosfera. Nel corso di tutto il dialogo Socrate, a fianco delle argomentazioni utilizza il piano delle emozioni. Lo abbiamo già fatto notare precedentemente per quanto riguarda l'emozione della vergogna nell'intermezzo tra la prima parte del dialogo e la seconda. Qui sottolineo inoltre come l'*incipit* sia ricco di richiami emotivi utilizzati strategicamente; basti pensare a come Socrate utilizzi l'orgoglio di Eutifrone per far sì che si sottometta volontariamente all'esame elenctico, definendolo un'autorità in materia religiosa. Questa strategia è molto importante e fa sì che il metodo socratico non sia un metodo astratto ma che si concretizzi sempre a seconda degli interlocutori. Il metodo è diretto all'interlocutore in carne ed ossa e si differenzia sempre a seconda delle capacità intellettuali, delle disposizioni emotive e comportamentali e dello *status* dell'interlocutore. In questo contesto, la consapevolezza socratica di come il metodo vada a toccare le emozioni fa sì che Socrate se ne serva per fare in modo che l'interlocutore si volga verso il riconoscimento degli errori. Socrate vuole che sia l'interesse della persona, nella concretezza del suo stile di vita, che riconosca gli errori perché sa che sono così facendo l'*elenchos* potrà essere efficace;
- ◀ calma distanza come risposta alla vicinanza e alla ricerca di partecipazione da parte di Eutifrone. È Eutifrone che deve prendere in mano le conseguenze delle sue tesi, è lui che deve riconoscerne l'erroneità e purificarsi. Se Socrate fosse stato dalla sua parte avrebbe fortificato la sua arroganza. Questo da un punto di vista di metodo pedagogico; oltre a ciò c'è la necessità apologetica e critica dello scrittore Platone nei confronti di Socrate.

La confutazione è la cornice di riferimento entro la quale queste strategie acquisiscono senso. L'esame delle tesi dell'interlocutore e la confutazione di esse (o delle loro conseguenze) sono due momenti strettamente connessi e la loro interdipendenza fa sì che l'*elenchos* sia un movimento confutatorio tendente alla generazione di una tesi positiva composto da un momento di analisi della tesi seguito da una rilevazione della contraddittorietà della tesi (o delle sue premesse o delle sue conseguenze) che porta alla sua negazione. Il movimento logico che porta alla negazione della contraddittorietà è accompagnato sempre, nel metodo socratico, dal movimento psicologico di presa di coscienza da parte dell'interlocutore della contraddittorietà della propria tesi. Se questa presa di coscienza

non accade, l'*elenchos* è inefficace e non porta alla seconda fase della maieutica socratica: la ricerca e la generazione di una tesi positiva. L'*elenchos retroattivo*²⁸ agisce nello stesso modo sugli uditori e ha come scopo, attraverso la messa in scena delle contraddizioni dell'interlocutore principale, la presa di coscienza che l'interlocutore che ascoltano non è una persona degna. Questo tipo di *elenchos* viene messo in atto, specialmente, quando il dialogo platonico ha finalità critiche.

Conclusione

Socrate con Eutifrone ha dato prova di padroneggiare il proprio metodo e di essere in grado di adattarlo a seconda dell'interlocutore con il quale si trovava a dialogare. La modalità che viene testimoniata in questo dialogo platonico differisce dalle altre specialmente per quanto riguarda gli aspetti emotivi: Socrate con Eutifrone ha dovuto giocare una calma distanza emotiva. Essa ha fatto sì che Eutifrone non trovasse nessun appoggio in Socrate e che fosse costretto ad accettare (anche se non a livello pubblico) la vergogna della propria inadeguatezza. Platone in questo modo ha potuto raggiungere i propri scopi: difendere il proprio maestro dalle accuse che lo portarono alla morte e criticare un'altra fascia (oltre ai retori, sofisti e politici) di intellettuali dell'epoca che credendosi portatrice di certezze, corrompeva la *polis*: gli indovini e i sacerdoti.

²⁸ Termine da me coniato per riferirmi a questo tipo di *elenchos*.

BIBLIOGRAFIA

- BEVERSLUIS, J., 2000, *Cross-Examining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge.
- BRISSEAU, L., 2000, *Lectures de Platon*, Paris.
- BRISSEAU, L., 2008, *Platon, Oeuvres Complètes*, Paris.
- BURNET, J., (1924, 1982), *Euthyphro, Apology of Socrates, Crito*, Oxford.
- CROISSET, M., 1985, *Platon Oeuvre Complètes* (I), Paris.
- DORION, L.-A. DORION, 1997, "Introduction à l'*Euthyphron*", *Lachés/Euthyphron*, Paris.
- DOVER, K. J., 1974, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Indianapolis–Cambridge.
- FURLEY, W. D., 1985, "The Figure of Euthyphro in Plato's Dialogue", *Phronesis* 30, pp. 201–208.
- GALLI, G., 1958, *Socrate in alcuni dialoghi socratici*, Torino, pp. 183–203.
- GILL, C., 2006, "Le dialogue platonicien", in : L. Brisson, F. Fronterotta (eds.), *Lire Platon*, Paris, pp. 53–75
- GOLDSCHMIDT, V., 1947, *Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Paris.
- GUTHRIE, W. K. C., 1975, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge.
- HOERBER, R. G., 1958, "Plato's *Euthyphro*", *Phronesis* 3, pp. 95–107.
- JAEGER, W., 1933, *Paideia, die Formung des griechischen Menschen*, Bd. 1, Berlin.
- MERLAN, P., 1947, "Form and Content in Plato's Philosophy", *JHI* 7, pp. 406–430.
- NAILS, D., 2002, *The people of Plato. A prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis.
- RABINOWITZ, W. G., 1958, "Platonic piety. An essay toward the solution of an enigma", *Phronesis* 3, pp. 108–120.
- RITTER, C., 1910, *Platons, Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, München.
- ROSSETTI, L., 2011, *Le dialogue socratique*, Paris.
- SCHAERER, R., 1938, *La question platonicienne: études sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues*, Neuchâtel.
- SEVERINO, E., 1959, *Il principio di non contraddizione. Libro quarto della Metafisica*, Brescia.
- SEVERINO, E., 2005, *Fondamento della contraddizione*, Torino.
- TARCA, L. V., 2001, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, Napoli.
- TARRANT, D., 1955, "Plato as Dramatist", *JHS* 75, pp. 82–89.
- TAYLOR, A. E., 1971, *Plato: the Man and His Work*, London.
- VLASTOS, G., 1991, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. VON, 1952, *Platon. Sein Leben und seine Lehre*, Berlin.

LAURA CANDIOTTO

/ Venezia /

Approaching Plato's Euthyphro with a Calm Distance

The present paper aims to discuss how the Socratic method operates with Euthyphro inside the *Euthyphro*. The first part of the article focuses on the character's description, upon which it moves to analyzing the very method itself not only in terms of its argumentative form but also in terms of its psychological and social aspects. Euthyphro is shown to have been a supporter of religion that was entirely incapa-

ble of living up to the religious ideals that he so confidently advocated for. Through his portrayal of Socrates' refutation of Euthyphro, Plato seeks not only to redeem his teacher but also to criticize the then society. When describing the Socratic method, the present paper proposes to view it with a "calm distance" on the grounds of the fact that the distinctive feature of the method consists in creating an emotional distance between Socrates and Euthyphro. The purpose of such a strategy is to make Euthyphro realize the weakness of his position and embrace the purification through the socratic *elenchos*.

KEY WORDS

the socratic method, Euthyphro, literary and maieutic interpretation, distance

Hosion, eu dzen und dikaiousune in der Apologie des Sokrates und im Euthyphron

RICCARDO DOTTORI / *Roma* /

1. Praktisches Wissen (*anthropine sophia*), politische Tugend (*dikaiousune*) und ihr Bezug auf *hosion* (das Heilige).

In der *Apologie des Sokrates* fragt Sokrates den Kallias, wer die Tugend des Mannes und des Bürgers kennt und seinen eigenen Kindern beibringen kann (τῆς ἀνθρωπίνης τε καὶ πολιτικῆς ἐπιστήμων ἐστίν, *Ap.* 20 b 4–5). Darauf antwortet Kallias, dass Evenos, ein Sophist, das könne, und seinen Kindern ein solches Wissen (τέχνη) beibringe, während Sokrates seinerseits der Meinung ist, ein solches Wissen nicht zu besitzen (οὐ γὰρ ἐπίσταμαι), und es deshalb auch nicht lehren zu können. Dies führt zurück zur berühmten Geschichte, es sei ihm im Delos von der Pythia gesagt worden, dass er der weiseste Mensch sei. Aber welche σοφία besitzt er? Wie kann der Gott ihn den weisesten Menschen nennen? Nach eingehender Forschung bei Politikern, Dichtern und Wissenschaftlern hatte er sich davon überzeugen müssen, dass diese nur im Besitz eines scheinbaren Wissens sind, und das eigentliche Wissen nur Gott angehört. Das Orakel hat nur insofern Recht, ihn den weisesten Menschen zu nennen, als er sich nicht wie andere Menschen einbildet, etwas zu wissen, wodurch die anderen nicht imstande sind, das wahre Wissen zu suchen und zum wahren Wissen zu kommen. Um welches Wissen

handelt es sich hier jedoch? Was für einen Sinn soll sein Wissen haben, wenn es darin besteht, zu wissen, dass er nichts weiß? Sokrates selbst sagt dazu, dass die einzige σοφία, die er besitzt, die menschliche Weisheit sei (ἀνθρωπίνη σοφία); aber welchen praktischen oder politischen Wert hat diese σοφία?

Wir haben hier eine hervorragende Antwort Gadamers, gerade in einer Schrift, die sich auf den *Eutyphron* bezieht: „Die wahre menschliche Weisheit (ἀνθρωπίνη σοφία) ist, sich des Nichtwissens im Wissenmüssen des Guten bewusst zu sein“.¹ Wir können vermuten, dass dieses Wissen in einem ausgezeichneten Verhältnis zu der Gerechtigkeit steht, da sie ἀνθρωπίνη καὶ πολιτική σοφία genannt wird. Sokrates ist auch deshalb zuerst zu den berühmteren Politikern gegangen, da er sich davon überzeugen wollte, dass es weisere (σοφώτεροι) Menschen gibt als ihn selbst. Er sagt uns hier auch, seine Aufgabe sei es, im Dienste Gottes Andere zu überzeugen, dass die Menschen nichts wissen, bzw. nicht σοφοί sind. Dies sei eben der Grund, weshalb er nun von Meletos angeklagt sei. Sokrates wird von der Menge (οἱ πολλοί) gehasst, weil er das Unwissen Anderer demaskiert und die eigene σοφία darüber erhebt, indem er sich anmaßt, die Anderen nach ihrem gerechten und ungerechten Tun (πότερον δίκαια ἢ ἄδικα πράττει, *Ap.* 28 b 8–9) zu beurteilen und zu ermahnen. Das menschliche Wissen des Sokrates, seine ἀνθρωπίνη σοφία, besteht also im praktischen Wissen, und ist als solche eine Tugend, die an sich mit der politischen Tugend einhergeht, nämlich mit der δικαιοσύνη, der Gerechtigkeit.

Wenn wir zuerst daran festhalten, was wir gerade in der *Apologie* gelesen haben, nämlich dass die Aufgabe des Sokrates darin besteht, im Dienste Gottes die Menschen auf die Gerechtigkeit aufmerksam zu machen, dann können wir dadurch einen Blick auf die Problematik gewinnen, die Sokrates mit Euthyphron im gleichnamigen Dialog diskutiert. Im *Euthyphron* will Sokrates zeigen, wie das Verhältnis zwischen dem ὄσιον, d.h. dem Heiligen, und der Gerechtigkeit eigentlich zu verstehen sei. Die Vermutung, dass der Sinn des Dialoges darin besteht, beide in ihrer Beziehung wechselseitig zu klären, ist schon von der Inszenierung des Dialoges her selbst zu sehen:

Sokrates, der sich gegen die Anklage des Meletos wegen Gottlosigkeit (ἀσέβεια) verteidigen soll, trifft vor dem Gericht Euthyphron, der sich rühmt, in den Sachen der Götter (τὰ θεῖα) ein Experte, ja sogar ein Fachmann zu sein, und der auch vor Gericht geht, um seinen Vater wegen Mordes an seinem Diener anzuklagen. Aus dem Inhalt dessen, was Euthyphron selber über diesen Mord erzählt (*Euthphr.* 4 b 7–e 1), erweist sich jedoch, dass dies durchaus kein klarer Fall von Ungerechtigkeit und Mord war.² Die Frage bleibt nun, ob es gerecht gewesen wäre, in diesem Fall den Vater anzuklagen und ihn vor Gericht zu bringen, oder ob es nicht gerade als Gottlosigkeit (ἀνόσιον) anmutet,

¹ Vgl. Gadamer 1991.

² Die Geschichte wird von Euthyphron selber ausführlich erzählt: Erstens war der Verstorbene kein Hausdiener, kein οἰκεῖος, sondern ein Tagelöhner, der im Zustande der Trunkenheit selber einen Sklaven des Vaters getötet hatte. Außerdem hatte ihn der Vater nicht eigentlich getötet, sondern nur in Gewahrsam gehalten, bis ein Rechtsexegete von Athen käme, welcher den Fall hätte beurteilen sollen. Einen solchen gab es jedoch in Naxos nicht, weshalb der Vater ihn angefordert hatte. Da es aber eine lange Zeit dauerte, bis dieser kommen konnte, war der Tagelöhner inzwischen aus Hunger und Kälte gestorben.

den Vater wegen des Todes eines Fremden anzuklagen. Ebenso wie Sokrates, der sein ganzes Leben lang die Gerechtigkeit gesucht hat, der Unfrömmigkeit beschuldigt wird, so könnte auch Euthyphron, der Wahrsager und Fachmann in Sachen des Göttlichen, infolge seines Wunsches nach höchster Gerechtigkeit, ausgedrückt in seiner Anklage (δίκη) gegen den eigenen Vater, der Unfrömmigkeit beschuldigt werden. Insofern also Sokrates Hilfe bei Euthyphron sucht, um sich zu vergewissern, was ὅσιον sei, so scheint Euthyphron bei Sokrates Hilfe zu finden in seinem Drang zu wissen, was Gerechtigkeit sei. Doch ist Euthyphron ganz zuversichtlich in seinem Vorhaben, denn er meint sehr wohl zu wissen, was das Heilige und was das Frevelhafte, bzw. was das ὅσιον und was das ἀνόσιον in Sachen des Göttlichen sei (*Euthphr.* 4 e 1– 5 a 2), so dass er wohl wusste, wie er sich vor dem Gericht gegen Meletos zu verteidigen habe. Sokrates behauptet dagegen wie immer, es nicht zu wissen, so dass er von ihm gerne lernen würde, worin das Gottesfürchtige (τὸ εὐσεβές) und das Gottlose (τὸ ἀσεβές) bestünden, sowohl in Bezug auf Mord, als auch auf alles andere. Er fügt noch einige Worte hinzu, die eine Antizipation der Fragestellung der Ideenlehre im Hinblick auf das ὅσιον darstellen: „Oder ist nicht das Heilige in jeder Handlung sich selbst gleich (οὐ ταῦτόν ... αὐτὸ αὐτῷ), und das Unheilige wiederum allem Heiligen ganz entgegengesetzt und sich selbst auch immer ähnlich, sodass ein jedes, das im Begriff ist, unheilig zu sein, eine gewisse Form (ιδέα) haben würde, was seine Unheiligkeit als solche betrifft?“ (*Euthphr.* 5 d 1–5).

Bevor wir nun auf die Hauptfrage eingehen, die wohl in derselben Formulierung bezüglich der Idee wiederkehren wird, wollen wir zuerst bemerken, dass hier neben τὸ ὅσιον und ἀνόσιον noch ein anderes Wort auftritt, nämlich: εὐσέβεια. Nach Gigon sind die beiden Termini einfach synonym.³ Gadamer bemerkt richtigerweise, dass εὐσέβεια eher die Bedeutung von „subjektives Verhalten der Ehrfurcht dem Göttlichen gegenüber“ hat, während ὅσιον an sich das ganze objektive Gebiet abdeckt, das einen Bezug auf das Göttliche hat (dafür wird auch der Terminus αἰδώς gebraucht). Wir könnten deshalb τὸ ὅσιον als „das Heilige“ übersetzen, und τὸ εὐσεβές als „das Fromme“ oder einfach als „Frömmigkeit“ (lat. *pietas*, adk. *pius*). Dem entspricht im Englischen die Unterscheidung zwischen „*the holy*“ und „*the pious*“.⁴ Da aber die Bedeutungen hier nicht so klar zu trennen sind, und ὅσιον beide von ihnen umfasst, müssen wir vielleicht doch zugeben, dass der Unterschied zwischen den beiden Bedeutungen im Griechischen vom Kontext abhängig ist.⁵ Weiter meint Gadamer, dass sowohl αἰδώς als auch ὅσιον und τὸ θεῖον keinen bestimmten Gegenstand, sondern ein umfassendes und zugleich unbe-

³ Vgl. Gigon (1972: 191) bezieht diesen Dialog auf die sokratische Literatur, vor allem auf einen Dialog des Aischines, *Telauges*, der εὐσέβεια καὶ ὁσιότης zum Gegenstand hat, wo beide Termini klarerweise synonym sind.

⁴ Geach (1966: 369–382), merkt wohl, dass die Bedeutung von ‘holy’ und ‘pious’ verschieden ist, obwohl beide in ὅσιον enthalten sind; D. Wolfdorf (2005: 1–71), bemerkt in seinem Aufsatz ebenfalls, dass das Adjektiv ὅσιον sowohl als ‘holy’ wie auch als ‘pious’ übersetzt wird, wobei ‘pious’ den psychologischen Status oder den Akt des Subjektes meint, während ‘holy’ sich mehr auf objektive Tatsachen bezieht. Obwohl er meint, dass der Unterschied zwischen den beiden Bedeutungen im Griechischen kontextabhängig ist, übersetzt er den Terminus als ‘holy’.

⁵ Gadamer (1991: 84) übersetzt meistens ὅσιον als „das Heilig-Fromme“; er bringt aber dadurch die beiden Begriffe τὸ ὅσιον und τὸ εὐσεβές durcheinander.

stimmtes Gebiet darstellen.⁶ Die Bedeutung von ὄσιον scheint so schwer zu bestimmen zu sein, weil in ihm sowohl der subjektive Bezug des Fühlens, wie auch der Gegenstand des Fühlens so eng ineinander geschmolzen sind, dass dieses Eine deshalb unfassbar und unbestimmt bleiben muss. Die Sache wird zusätzlich kompliziert durch die Tatsache, dass es wohl eine Erfahrung des ὄσιον gibt, welche nicht nur keine Erfahrung eines unbestimmten Gegenstandes ist, sondern eines solchen, der sich wie ein Subjekt zu dem Erfahrenden verhält, so dass ein intersubjektives Verhältnis entsteht, das schwer zu verstehen ist. Wenn der Mensch sich in seinem Bezug zu dem Göttlichen positiv verhält und dadurch gottgefällig (θεοφιλές) wird, ist es trotzdem schwierig einzusehen, wie auf diese Weise eine Beziehung zustande kommen kann, die auf Gerechtigkeit, d.h. auf Gegenseitigkeit beruht. Das Problem könnte nur dann gelöst werden, wenn es gelingen würde, zu bestimmen, in welchem Verhältnis das ὄσιον und das δίκαιον, εὐσέβεια, ὁσιότης und δικαιοσύνη zueinander stehen, und das gerade ist der Zweck des Dialoges.

2. Wesensbestimmung des *hosion* und die erste Definition: das *hosion* als *theophiles*.

Nach der weiteren Inszenierung, in welcher Sokrates ironischerweise proklamiert, Schüler von Eutyphron werden zu wollen, um genau zu erfahren, was τὸ εὐσεβές und τὸ ἀσεβές seien, und um sich bei der Verteidigung gegen Meletos Beschuldigung auf ihn zu berufen, fängt in 5 c 8–6 e 9 der wesentliche Teil des Dialogs an. Wie immer stellt Sokrates die Frage nach der Definition: Angesichts der Tatsache, dass er der Gottlosigkeit (ἀσέβεια) angeklagt wird, geht er auf die Frage nach dem εὐσεβές und dem ἀσεβές, dem Gottesfürchtigen und dem Gottlosen, ein. Die erste Frage ist also: ποῖόν τι φησὶ εἶναι τὸ εὐσεβές, welcher Art von Qualität erfreut sich das Gottesfürchtige, sowohl im Bezug auf Mord, wie auch auf alle anderen Dinge? Von dieser Frage, geht Sokrates dann auf die eigentliche Definitionsfrage über: ποῖόν τι φησὶ εἶναι τὸ ὄσιον καὶ ἀνόσιον; was sagst Du, dass das Heilige und das Unheilige sind? Sie zielt darauf hin, die Identität des ὄσιον festzustellen, die durch den Gegensatz zu dem ἀνόσιον zu bestimmen ist, welches wiederum auch mit sich selbst identisch ist, und ähnlich mit allem, was ἀνόσιον ist. Diese Identität mit sich selbst, wodurch jedes ist, was es ist, hat jedes durch seine ἰδέα, seine Gestalt oder sein Aussehen, oder wie immer wir ein solches Wort übersetzen wollen.⁷

Die erste Antwort Eutyphrons auf diese Wesensfrage hat mit der Gerechtigkeit zu tun und geht aus der Lage hervor, in der er momentan verwickelt ist: Frommsein ist, den Übeltäter zu verfolgen. Ungeachtet dessen, ob jener der eigene Vater oder die eigene

⁶ Gadamer (1991: 87): „Das Göttliche ist etwas anderes, eine Gegebenheit, die man nicht fassen kann, und deren Dasein man als allgegenwärtig weiß, in eben dem Sinne unbestimmter Gegenwart, den das Neutrum zu evozieren weiß.“

⁷ Wir können der Interpretation Gigons (1972: 209–210) nicht zustimmen, nach welcher eine solche logisch-ontologische Wesensdefinition an der eleatischen Ontologie hängt, weil wir nicht glauben, dass Parmenides' Ontologie auf dem Identitätsprinzip gründet, oder sogar dieses entdeckt hätte.

Mutter oder sonst wer sei (*Euthphr.* 5 c 8–e 1), Unrecht bleibt Unrecht.⁸ Er beruft sich dabei auf Zeus, der der Gerechteste über alle Götter ist, und auch seinem Vater Fesseln aufgelegt hat. So verwickelt er sich weiter in unzählige Schwierigkeiten, indem er sich auf die Götter bezieht, und verzettelt sich auch in viele andere Probleme, so dass er die Wesensfrage verpasst. Sokrates ermahnt ihn 6 d 10–e 7, er habe ihn nach den vielen, was das ὅσιον sein kann, nicht gefragt, sondern nur nach dem Wesen des ὅσιον als solchem, nach dem αὐτὸ τὸ εἶδος des ὅσιον, durch welches alle verschiedenen Fälle des ὅσιον gerade ὅσια sind, bzw. die Qualität der ὁσιότης besitzen.⁹ Hätte er doch vorher nach diesem πῶτον gefragt, nach der ιδέα des ὅσιον (*Euthphr.* 5d 1–5), sodass man, wie er behauptet, auf sie blickend und dieselbe als παράδειγμα gebrauchend, immer erkennen könne, was fromm oder nicht fromm ist.

An dieser sehr interessanten und wichtigen Stelle für die frühere Ideenlehre sind zwei Bemerkungen zu machen. Die erste betrifft den Unterschied zwischen ιδέα und εἶδος, die von Schleiermacher durch ‚Gestalt‘ und ‚Begriff‘ wiedergegeben werden, von Gadamer durch das Wortspiel von ‚Ausblick‘ und ‚Anblick‘. Wichtig ist hier natürlich, wie ihre Bedeutung an dieser Stelle von Plato selbst definiert wird: der erste nämlich als:

αὐτὸ τὸ ὅσιον ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὁσιά ἐστιν

das Heilige selbst, aufgrund dessen alle heiligen Dinge eben heilig sind (*Euthphr.* 6 d 9–e 7).¹⁰

Das εἶδος, würden wir sagen, ist Grund oder Ursache des Soseins von allem Seienden, sofern sie ein solches sind. Davon scheint Plato die Idee als Urbild, παράδειγμα, zu unterscheiden, an dem wir erkenntnismäßig die einzelnen Fälle prüfen und dadurch sie als solche erkennen und von den anderen unterscheiden können. Wenn der Text dies eindeutig ausdrückt, dann können wir εἶδος nicht als ‚Begriff‘ übersetzen; εἶδος scheint hier vielmehr ontologisch gemeint zu sein, als Ursache des Soseins des Seienden: wir können also εἶδος nur als ‚Form‘ übersetzen. Form ist auch Gestalt, hat aber darüber

⁸ So der Gigon (1972: 206–207), der die ganze Geschichte des Prinzips im Altertum auslegt.

⁹ Wolfsdorf (2005: 4–5) fragt sich, wie die grammatischen Formen, die aus dem bestimmten Artikel und dem Adjektiv gebildet sind, i.e. τὸ ὅσιον, die er „to phrase“ nennt, und die in der Tat Namen für die Ideen sind, zu verstehen seien, nämlich ob als „quantifiers phrases“ oder „referring expressions“. Im ersten Fall folgt er der Formulierung des Textes, nach welcher τὸ ὅσιον der Grund dafür ist, dass alle heiligen Dingen heilig sind (οἱ πάντα τὰ ὅσια ἐστίν). Aber das ist die Frage nach dem Grund, weshalb die Dinge heilig sind, und nicht einfach eine semantische Frage, d.h. die Frage nach der Quantifizierung der Dinge oder Fälle (des *universal quantifier*), oder nach dem Referent der „referring expression“ τὸ ὅσιον. Wolfsdorf selber muss zuletzt den von ihm ausgesprochenen Unterschied aufgeben, indem er meint, der Ausdruck „to phrase“ als Name der Idee sei sowohl referentiell als quantifizierend zu verstehen, da es nur einen Referent in dem Fall gibt: die Idee. Die einzige Weise, die Schwierigkeit dieser Ambivalenz, und damit den dritten Mann zu vermeiden, ist, das εἶδος kausal zu verstehen: dies ist auch der Grund der verschiedenen „degrees of reality“, als Ausweg aus dem Dritten Mann (Vlastos 1971).

¹⁰ Cohen (1971: 10) hat in seinem Aufsatz ganz richtig darauf hingewiesen, dass diese Wendung der Ausdruck des Verhältnisses der Ursache ist. Er meint auch ganz richtig, dass der Ausdruck, mit dem er die *aitia* bezeichnet, auch der Grund der Definition ist; wir können sagen: Er ist der Wesensgrund. Ob man akzeptieren kann, dass seine Unterscheidung (Cohen 1971: 11) von logischer Ursache (*logical-oti*) und rationaler Ursache (*reason-oti*) Sokrates bewusst sei und den Beweggrund der Argumentation ausmache, weshalb sie dadurch auch konsistent bleibe, ist ein anderes Thema; darüber aber später.

hinaus die Bedeutung der Ursache des So-seins. Den zweiten Terminus ἰδέα, der hier mit εἶδος gepaart wird, können wir nicht anders als mit dem Wort ‚Idee‘ übersetzen; die Bedeutung der ἰδέα ist hier aber ein Muster für die Erkenntnis der so und so gearteten Dinge. Nun hat das Muster auch eine Gestalt, aber ihre Funktion ist nicht der Grund des Soseins der jeweiligen Dinge, sondern nur der Grund des Erkennens; durch die Idee können wir unseren Blick schärfen und – indem wir auf die Idee blicken – die jeweiligen Dinge voneinander unterscheiden. Die Erkenntnis, die wir durch die Idee erlangen, reicht aber, wie wir wissen, noch weiter: Wenn die Dialektik der Ideen eingesetzt wird, führt sie uns bis auf die Idee des Guten zurück.

Nun soll aufgrund der Definition und der Erklärung von εἶδος und ἰδέα, die die Frage nach der Identität und dem Gegensatz des ὄσιον beantwortet, eine zweite Definition des Frommen gesucht werden. So kommen wir an die meist diskutierte und wichtigste Stelle des Dialoges. Die zweite Definition des Euthyphrons lautet: „Fromm ist, was den Göttern lieb ist (τὸ τοῖς θεοῖς προσφιλές), was nicht lieb ist, ist unfromm, ruchlos“ (*Euthphr.* 6 e 11–7 a 1). Das Gespräch braucht aber noch einen ziemlich langen Weg, bevor diese Antwort eigentlich diskutiert und widerlegt wird. Denn alle Götter sind sich untereinander überhaupt nicht einig darüber, was gerecht und ungerecht, was edel und schlecht, was gut und böse ist (*Euthphr.* 7 e 1–5). Davon scheint die Antwort abzuhängen, was ihnen liebwürdig sein soll oder nicht; die Antwort soll also in der revidierten Form gefasst werden: Was allen Göttern liebwürdig ist, ist das Fromme (*Euthphr.* 9 e 1–3).¹¹

An diesem Punkt startet die eigentliche Diskussion, und Sokrates bringt die zwei alternativen Möglichkeiten, unter denen man die Definition verstehen kann und die von der gesamten neueren sprachanalytischen Literatur so formuliert werden (*Euthphr.* 10 a 1–2):

1. Das Heilige wird von den Göttern geliebt, weil (ὅτι) es heilig ist.
2. Das Heilige ist heilig, weil es von den Göttern geliebt wird.

Die zweite Alternative ist falsch, aber da Euthyphron das gestellte Problem nicht versteht, müssen beide geprüft werden. Das tut Sokrates zuerst, indem er drei Beispiele von Tun und Leiden anführt: etwas wird bewegt und bewegt selbst, wird geführt und führt selbst, wird gesehen und sieht selbst, um dann diese drei Fälle mit dem Fall der Liebe zu vergleichen, in dem es ein Geliebtes und einen Liebenden gibt. In den ersten drei Fällen ist klar, dass etwas ein Bewegtes, Geführtes und Gesehenes ist, weil (διότι)

¹¹ Cohen (1971: 3–4) hat auf die grammatischen Schwierigkeiten der englischen Übersetzungen als Grund für die Unverständlichkeit des platonischen Textes hingewiesen. Diese Unverständlichkeit rührt unter anderem daher, dass Sokrates zuerst die Beziehung des Kausalitätsverhältnisses richtigerweise durch die aktive und passive Form darstellt (wird getragen – trägt, usw.), dann aber in den weiteren Beispielen zwei passive Formen gebraucht, nämlich das passive Partizip und die dritte Person der medialen Form desselben Zeitwortes, φερόμενον – φέρεται. Somit wird der Unterschied zwischen beiden Formen, worauf das Kausalitätsprinzip gegründet ist, unkenntlich gemacht oder ist zumindest sehr schwer zu verstehen. Diese Schwierigkeit wird im Fall der englischen Übersetzung noch größer, weil dort beide Formen in derselben Weise mit dem folgenden Resultat übersetzt werden: „a thing carried is (1) carried because it is carried, but not (2) carried because it is carried“; das war nicht nur der Grund für die Schwierigkeit der Übersetzung von F.J. Church (1965) und P.T. Geach (1966), sondern auch für das Verständnis des Textes und der platonischen Argumentation für dieselben Übersetzer.

jemand es bewegt, führt und sieht, und nicht umgekehrt. Die ersten drei Fälle werden unter den Begriffen des γιγνόμενον καὶ πάσχον zusammengefasst, und der Schluss ist, dass der Zustand des Werdens und Leidens nicht selbst Ursache dessen sein kann, was passiert, sondern dass es ein tätiges Prinzip geben muss, welches die Ursache des Geschehens und dadurch des Tuns und Leidens ist. Wie steht es aber mit dem Fall der Liebe, der mit diesen drei Beispielen konfrontiert werden soll? Auch hier scheint dasselbe Ursachenprinzip zu gelten, denn das Geliebtwerden ist selbst auch ein Zustand. Der Zustand des Geliebtwerdens, der ein leidender, πάσχον, ist, kann also nicht der Grund sein, dass etwas oder jemand von denen geliebt wird, die es/ihn lieben. Vielmehr wird jemand oder etwas dadurch zu einem Geliebten, dass dieses/r (ὅτι) etwas oder jemand von denen geliebt wird, die es/ihn lieben. Das Ursachenprinzip liegt auch hier bei den Handelnden, den Liebenden, und nicht bei dem, was vor sich geht, (γιγνόμενον) oder bei dem, dem es passiert (πάσχον), also bei dem Geliebten. So folgt in 10 c 10–12 der Schluss:

3. οὐχ ὅτι φιλούμενόν ἐστι φιλεῖται ὑπὸ ὧν φιλεῖται

Nicht weil etwas ein Geliebtes ist, wird es geliebt von denen, die es lieben (in dem Fall von den Göttern),

4. ἀλλ' ὅτι φιλεῖται φιλούμενον,

sondern weil es von den Göttern geliebt wird, wird es zu einem Geliebten,¹²

wobei es klar wird, dass die Bejahung von 3) falsch wäre. Platons Argumentation ist hier aber von vielen Exegeten bestritten worden. Das „Weil“ hat in dem Fall des Geliebtwerdens, wie manche Ausleger gesehen haben,¹³ einen anderen Sinn als in den drei vorangegangenen Beispielen: dass einer geliebt wird, hat andere Gründe als der Fall, dass jemand gesehen wird, oder geführt wird. Die Gründe des Geliebtwerdens sind etwas anderes als das einfache Geliebtwerden selber, aber wo liegt das tätige Prinzip: in der Liebe, bei dem Liebenden oder dem Geliebten? Ist der Zustand des Geliebtwerdens nur ein passiver Zustand, der nur vom Liebenden als dem Tätigen abhängt, oder ist es nicht der Geliebte, der im Zustand des Geliebtwerdens ist, selber das tätige Prinzip des Geliebtwerdens?

Hat aber Sokrates einmal seiner eigenen Meinung nach bewiesen, dass das Geliebtwerden nur ein γιγνόμενον und πάσχον ist und deshalb eine Ursache braucht, nämlich

¹² Cohen (1971) meint, dass der Beweis besser zu verstehen sei, wenn man die dritte Person der medialen Form in die aktive Form stellt; dann müssten wir auch die Folge der beiden Sätze umkehren und so hätten wir die zwei alternativen Aussagen:

³⁾ Etwas ist ein Geliebtes, weil die Götter es lieben,

⁴⁾ Die Götter lieben etwas, weil es ein Geliebtes von den Göttern ist,

wobei die frühere zweite und vierte Aussage hier klarerweise falsch sind. Zu bemerken ist noch, dass diese Stellung und Nummerierung der Sätze eine umgekehrte gegenüber derjenigen des Textes ist. Gerade die aktive Form des Verbs zeigt, dass 2) und 4) nur einen zirkulären Beweis ergeben.

¹³ So auch Gadamer, a. a. O. S. 113. D. Wolfsdorf hat in seiner kritischen Zusammenfassung der Sekundärliteratur zum *Euthyphron* bis zum Erscheinen seines Aufsatzes über alle Kommentatoren berichtet, welche meinen, dass Platons Argumentation hier fehlerhaft sei, anfangend mit der Kritik von Braun (1964) und dem berühmten Kommentar von Geach (1966), denen fünf weitere *papers* folgten, nämlich Hall (1966), Anderson (1969), Allen (1970), Cohen (1971), Paxson (1972), welche das Gegenteil behaupten; dann die weiteren Interpretationen von Thom (1978) und Friedmann (1982), welche meinen, das Argument sei nicht stichhaltig genug.

die Liebe der Götter, so kann er auf die Frage nach der Definition des Heiligen zurückkommen, um zu zeigen, was er sich vorgenommen hatte: Nämlich, dass man nicht sagen kann, dass das Heilige das Heilige sei, weil es von den Göttern geliebt wird; man muss vielmehr sagen, dass das Heilige von den Göttern geliebt wird, weil es das Heilige ist, und dass gerade aufgrund des Beweises, dass das Geliebtwerden keine Ursache für seine wesentliche Bestimmung, bzw. keine Antwort auf die Wesensfrage des ὄσιον sein kann. Es ist, wenn überhaupt, Wesensbestimmung von einem anderen εἶδος, nämlich dem Gottgefälligen, dem θεοφιλές.

Wenn nämlich Sokrates die Antwort Euthyphrons wieder prüft: „Das Heilige ist das, was von allen Göttern geliebt wird“, dann wird es klar, dass das Geliebtwerden von den Göttern nur der Grund der Definition des Gottgefälligen sein kann, nicht aber des ὄσιον. Sokrates bestreitet nicht, dass das Heilige von den Göttern geliebt wird, bloß ging seine Frage (τί ἐστὶ X) dem εἶδος des Heiligen nach. Gefragt wurde auch (*Euthphr.* 10 a 2–3), ob das εἶδος des Heiligen als solches, nämlich ὄσιον ὅτι ὄσιον ἐστὶ, die Ursache des Geliebtwerdens seitens der Götter sei, und nicht umgekehrt, nämlich das Geliebtwerden seitens der Götter die Ursache des Heiligen.¹⁴ Es wurde dann bewiesen, dass das Geliebtwerden seitens der Götter zu einem anderen εἶδος gehört bzw. das andere ausmacht, das Gottgefällige, τὸ θεοφιλές. So könnte man zum Schluss kommen (*Euthphr.* 10 d 1–e 8), dass das Geliebtwerden seitens der Götter lediglich den Wesensgrund des θεοφιλές und nicht des ὄσιον ausmacht. Der Grund der Unterscheidung liegt darin, dass:

5. διότι ἄρα ὄσιόν ἐστιν φιλεῖται,
weil es das Heilige ist, deshalb wird es von den Göttern geliebt;

6. οὐχ ὅτι φιλεῖται, διὰ τοῦτο ὄσιόν ἐστιν,
nicht weil es von den Göttern geliebt wird, ist das Heilige,

wobei klar ist, dass diese Sätze den Beweisgang wiederholen, der schon für das Lieben und Geliebtwerden in 3) und 4) vollzogen war. Indem diese ἐπαγωγή auf das Heilige angewendet wird, wird wieder bestätigt, dass die Handlung der Liebe eine Wirkung auf den Gegenstand hat (ein Geliebtes hervorbringt), die nicht als Erklärungsgrund des Gegenstands selbst angegeben werden kann. Dies hat aber für das Heilige die Bedeutung, dass, obwohl es von den Göttern geliebt werden kann, die Wirkung ihrer Handlung nicht wiederum der Erklärungsgrund des Heiligen ist.

Es ist nicht der Fall, dass die Liebe der Götter etwas heilig macht, weil sie es lieben, denn das würde das, was sie lieben, nur zum Gottgefälligen (θεοφιλές) machen und

¹⁴ Nach den meisten Interpreten sind aber hier zwei Begriffe von αἰτία im Spiel, nämlich der Begriff einer physischen Ursache in den ersten drei Beispielen, und der Begriff einer psychologischen Ursache im Fall der Liebe. Ihre sprachlichen Vertreter ὅτι und διότι hätten also jeweils einen unterschiedlichen Sinn. Es gibt aber wohl noch eine dritte Bedeutung, nämlich die logisch-ontologische, welche von dem Begriff der αἰτία zu gewinnen wäre, und auf welche die beiden anderen zurückzuführen wären. Da der Begriff der αἰτία zuletzt auf das εἶδος zurückzuführen ist, könnte man die Ursachen nur auf dem logischen Weg gewinnen; εἶδος ist aber kein Begriff, sondern wie die ἰδέα die αἰτία selbst in allen möglichen Fällen. Somit ist, wie Wolfsdorf, (2005: 61), ganz richtig argumentiert, die Identifizierung der αἰτία-Relation logisch; aber die Relation selbst ist eine ἔργον-Relation, sodass wir uns im Kreise drehen, weil Plato selbst nicht wusste, was die Relation der Ideen als Formen zu den Eigenschaften der Dinge sei.

nicht zum Heilig-Frommen. Vielmehr ist es so, dass die Götter es lieben, weil es das Heilig-Fromme ist. Darum kann man nicht sagen, dass das ὅσιον in dem θεοφιλές, dem Gottgefälligen, besteht, weil man dann wieder fragen müsste, warum die Götter das ὅσιον qua ὄσον lieben, und so würde man sich nur im Kreis drehen, wie bei den Statuen des Dädalus, die sich selbst bewegen. Dies zu zeigen ist das Ziel der weiteren ἐπαγωγή: Es ist klar, dass das Fromme und das Geliebtwerden seitens der Götter zwei verschiedene Dinge sind, in 10 d 12–13 wird dies argumentiert: „Nicht also ist das Gottgefällige das Heilige, [...] noch das Heilige das Gottgefällige [...], sondern dieses ist von jenem verschieden (οὐκ ἄρα θεοφιλές ὄσιόν ἐστιν [...] οὐδὲ τὸ ὄσιον θεοφιλές [...], ἀλλ' ἕτερον τοῦτο τούτου).¹⁵

Der Grund der Unterscheidung wird ausdrücklich in 10 e 6–8 wiederholt: „Das Gottgefällige ist eben, weil (ὅτι) es von den Göttern geliebt wird, gerade wegen dieses Geliebtwerdens das Gottgefällige, nicht jedoch 'weil' es das Gottgefällige ist, wird es von den Göttern geliebt.“ Dieses Argument lag doch dem Anfang des ganzen Beweises zugrunde, als Hauptgrund der Unterscheidung. Die ganze Argumentation scheint jetzt auf eine erste Antizipation des Leibniz-Prinzips der Identität des Nichtunterscheidbaren hinauszulaufen, dessen Beweis im Substitutionsprinzip der Termini durch Sätze besteht. So läuft der Beweis in 10 e 8–11 b 5:

Wären nämlich das ὄσιον und θεοφιλές dasselbe; dann folgt daraus:

7. das Gottgefällige ist gottgefällig, weil es von den Göttern geliebt wird; bei Substitution des ‚Heiligen‘ durch das ‚Gottgefällige‘ folgt dann:
8. das Heilige ist heilig, weil es von den Göttern geliebt wird,

was aber falsch ist. Denn, wie weiter argumentiert wird, ist das eine nur, weil es von den Göttern geliebt wird, ein solches zum Geliebtwerden (ὅτι φιλεῖται ἐστὶν οἷον φιλεῖσθαι);¹⁶ das andere dagegen wird geliebt, weil es als solches würdig ist, geliebt zu werden (οἷον φιλεῖσθαι, διὰ τοῦτο φιλεῖται).

Das Resultat des Beweises wird von Sokrates so zusammengefasst: „als ich Dich gefragt habe, was das Fromme ist, hast Du mir nicht das Wesen (οὐσίαν) des Heiligen

¹⁵ Man hat über die Stelle des ἕτερον τοῦτο τούτου sehr viel diskutiert, und vor allem gefragt, ob diese Wendung nicht eine erste Form vom Leibniz' Satz des Nicht-zu-Unterscheidenden ist, und ob darunter der Beweis der Nichtidentität im Sinne der Nichtsubstituierbarkeit zu verstehen sei, mit allen sich daran anschließenden Fragen, oder ob es sich um die Identität der Nominalausdrücke, d.h. ihrer Bedeutung, oder der Begriffe, oder zuletzt der Sachen selbst handelt; natürlich kann man diese Fragen beantworten, wenn man sich darüber im Klaren ist, wie die Ausdrücke τὸ ὄσιον und τὸ θεοφιλές zu verstehen seien: Wenn sie jeweils der Name der entsprechenden Idee oder des εἶδος sind, dann ist es klar, dass hier nicht die Nichtunterscheidbarkeit des Identischen gemeint ist, sondern die Unterscheidbarkeit des Verschiedenen.

¹⁶ So Schleiermachers Übersetzung. D. Wolfsdorf (2005) der die Stelle in einer ähnlichen Weise übersetzt, ist der Meinung, dass die ἐπαγωγή auf einem unzureichenden semantischen Boden gestellt wäre, wenn dieser Unterschied der Grund des Beweises sein sollte. An der Übersetzung sieht man schon, dass der Unterschied unhaltbar, oder gar keiner ist.

zeigen wollen, sondern nur eine Affektion (πάθος) desselben, nämlich, dass es dem Heiligen passiert ist (πέπονθε), von den Göttern geliebt zu werden“ (*Euthphr.* 11 a 7–9).¹⁷

Wenn wir also auf die „Was ist – Frage“, oder Wesensfrage des Heiligen zurückkommen, deren Antwort seine Identität feststellen bzw. definieren sollte, dann müssen zwei Bedingungen erfüllt werden, damit die Definition gelingen kann, nämlich:

- a. In der Definition (hier des ὄσιον) muss man ein festes Subjekt setzen, ein εἶδος, das definiert werden soll, dessen Name, wie Aristoteles später gezeigt hat, nicht wieder in der Definition auftreten darf,¹⁸ sonst ist die Definition zirkulär, d.h. nichts wird erläutert und man dreht sich nur im Kreise (z.B. θεοφιλέξ ist das, was die Götter lieben). Damit die Definition gelingt, muss das Subjekt, das hier οὐσία genannt wird, so bestimmt werden, dass seine Bestimmungen nicht weiter erklärungsbedürftig sind, sonst findet die Definition keinen Abschluss, d.h. sie gelingt nicht.
- b. Die οὐσία soll also durch ihre eigenen Eigenschaften definiert werden, nicht durch solche, die sie durch die Wirkung einer anderen οὐσία hat, denn diese ist nur ein πάθος, nicht ihr eigenes Wesen.¹⁹ Dieses feste Subjekt, das Definiendum, wovon die weitere Bestimmung in der Definition ausgesagt werden soll, und das seinerseits nicht wieder von einem anderen ausgesagt werden darf, das sein Erklärungsgrund wäre, ist die Substanz, οὐσία; man kann also wohl sagen: Das Heilige ist θεοφιλέξ – nicht aber : Das θεοφιλέξ ist das Heilige).

Deshalb hatte Sokrates die Frage nach der Definition des εἶδος auf das Identitätsprinzip gestützt, das als Prinzip der Unterscheidbarkeit des Verschiedenen zu verstehen ist, und nicht bloß als Identität des Nichtunterscheidbaren.

Die Möglichkeit der Antwort auf die Wesensfrage wird also bei Plato, nicht anders als später bei Aristoteles, nur durch den Rekurs auf das εἶδος gegeben, das durch die ἰδέα, den Hinblick auf dieses εἶδος, erreicht wird. Das εἶδος ist somit konsequenterweise das εἶδος einer οὐσία; diese gilt aber als αἰτία, Bestimmungsgrund. So stehen die Dinge hier mit οὐσία und πάθος: „Geliebtwerden“ ist nur ein πάθος des Heiligen, weil es nicht zu seiner vollen Wesensbestimmung gehört und seine Identität ausmacht. Nur aufgrund dieser können wir unterscheiden, was heilig und was nicht heilig ist. Die Definition des Heiligen durch die Liebe der Götter mutet nur einen Pathos an oder wird rekursiv, wenn sie nur innerhalb der Liebe selber bleibt.

¹⁷ So auch Gadamer (1991: 114).

¹⁸ Vgl. Arist. *Metaph.*, Z, 4, 1029 b, 19–20: „in der Rede, die etwas definiert, soll nicht das vorkommen, was die Rede definiert; nur dies ist die Rede, die das Wesen für ein jedes bestimmt.“

¹⁹ Die Interpretationen der sprachanalytischen Autoren (wie Wolfsdorf 2005: 33 ff.) müssen hier zugeben, dass man πάθος weder als Prädikat der Qualität noch als σθμβεβηκός oder Attribut auffassen kann, und zuletzt schließen, da die Verkoppelung nur an dieser Stelle bei Plato vorkommt, dass Pathos der Ausdruck für alles ist, was durch eine Handlung einem Subjekt passieren kann. Wäre es aber nicht viel einfacher, das Wort hier in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen und nicht als philosophischer Sprachausdruck, wenn schon von Liebe die Rede ist, sei sie auch die Liebe der Götter? Die klare Unterscheidung wird dann von Aristoteles gegeben; vgl. Arist. *Metaph.*, 1030 a 10–14: „ὁρισμός δ' ἐστίν [...] ἐὰν πρώτου τινός“ „Definition gibt es nur von den ersten Gattungen einer Art. Denn diese werden nicht als Teilhabe, oder als Pathos, oder als Akzidenzien von etwas ausgesagt“.

Wenn die zweite Definition des ὅσιον misslungen ist, hat sie aber noch eine Fragstellung offen gelassen, nämlich: Inwiefern unterscheidet sich das Heilige von der Liebe der Götter, wenn gesagt wird, dass die Götter das Heilig-Fromme doch lieben? Wie soll man das ὅσιον noch definieren?

3. Die zweite Definition des *osion* aufgrund des *dikaion*: die *therapeia tou theou* als Einheit von *legein kai prattein*.

Bevor wir nun nachprüfen, wie Plato selber solche Fragen beantworten wird, wollen wir zuerst davon absehen, und uns dagegen fragen, welche reale Bedeutung diese ganze Argumentation aus ethischer, religiöser und politischer Hinsicht in ihrer Zeit hat. Dann werden wir wohl verstehen, dass diese Stelle als ein Zeichen der Aufklärung im griechischen Geist angesehen wird, die mit den Σοφοί, die Platon Sophisten nennt, aufgegangen ist.²⁰ Uns interessiert natürlich mehr, was durch Kants Begriff der Autonomie der praktischen Vernunft daraus geworden ist: Das moralische Gesetz ist das Heilige, nicht weil es von den Göttern geliebt wird bzw. weil es der Wille Gottes ist, sondern der Wille Gottes ist das Heilige, wenn und nur wenn er, wie der Wille der Menschen, unter dem moralischen Gesetz steht. Kant nennt nämlich das Heilige oder die Heiligkeit die völlige Übereinstimmung des Willens mit dem moralischen Gesetz, also mit dem Gerechten.²¹

Was für einen Sinn hat aber diese Unterscheidung des ὅσιον, des Heiligen, vom θεοφιλές, und dadurch vom Lieben und Willen der Götter gerade im Moment, wo Sokrates von ἀσέβεια angeklagt wird? Um das zu verstehen, müssten wir das Gespräch weiter verfolgen, in der Hoffnung, dort eine Antwort darauf zu finden. Da die positive Bestimmung des ὅσιον bisher nicht erfolgt ist, sondern nur eine negative, und das

²⁰ Diese Meinung hat auch T. A. Szlezak (2010: 221) vertreten; er bemerkt, dass Sokrates hier die tradierte Religion, die in der Figur des Sehers Euthyphron geschildert wird, verlässt, wenn auch nicht den Begriff, dass der θεοφιλῆς ἄνθρωπος fromm ist (*Euthyphr.* 7 a 7), um aber einen anderen Grund seines Geliebtwerdens von den Göttern zu suchen.

²¹ Vgl. Kant 1785: 74: „Der Wille, dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nötigung) ist Verbindlichkeit. Diese kann auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden.“ Vgl. auch Kant 1788: 259: „Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obwohl alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d.i. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung für das Gesetz.“

M. Cohen (1971) hat heute wieder die Bedeutung dieser Problematik hervorgehoben. Er hat sie aber auf seine eigene Weise ausgelegt, nämlich als den Bezug zwischen der „authoritarian normative ethical theory“, welche von Euthyphron durch die Identifizierung des ὅσιον mit dem Gottgeliebten vertreten wird, und einer „meta-ethical theory“, die ohne sein Wissen von ihm auch vertreten wird, „where *pious* is for ihm defined in terms of the approval of an authority“ (Cohen 1971: 2); das setzt nach Cohen voraus, dass die Götter weise und rational sind, und dass diese Weisheit und Rationalität den Grund ihrer Autorität ausmacht; erst aufgrund dieser Rationalität können sie wahrnehmen und unterscheiden, ob eine gegebene Tat *pious* ist oder nicht, was die Menschen nicht können, und zwar aufgrund der Bestimmungen dieser Tat. Das bejahende Urteil über das ὅσιον aufgrund der Rationalität (der Götter wie auch der Menschen) ist also das „meta-ethical Moment“, wodurch die *authoritarian normative ethics*, die Euthyphron befolgt, nicht mehr autoritativ wäre. Dasselbe steht aber, wie wir sehen werden, schon bei Kant; nur wurde es anders formuliert.

Gespräch noch nicht zu der Definition des Heiligen gelangen konnte, muss Sokrates die Frage noch einmal stellen.

So kommt man zu dem dritten Versuch, eine Definition des ὅσιον zu geben, wo τὸ ὅσιον und τὸ δίκαιον noch enger zusammengerückt werden, und wo der Unterschied nur darin besteht, dass das Gerechte der Oberbegriff ist, und das Heilig-Fromme nur der andere Teil: „Scheint es Dir nicht notwendig zu sagen,“ meint Sokrates, „dass das Gerechte das Ganze des Heiligen sei?“ (οὐκ ἀναγκαῖόν σοι δοκεῖ δίκαιον εἶναι πᾶν τὸ ὅσιον; *Euthphr.* 11 e 4–5). Wenn es nämlich gilt, dass dort, wo das Heilige ist, auch das Gerechte ist, so gilt nicht, dass immer dort, wo das Gerechte ist, auch das Heilige sei. Daraus folgt, dass das Heilige nur ein Teil des Gerechten ist. Ist dies festgestellt (ohne jedoch zu wissen, aus welchen Gründen), so fordert Sokrates Euthyphron wieder zur Bestimmung auf, welcher Teil des Gerechten das Heilige ist (*Euthphr.* 12 e 1–4). Die Antwort, die wir von Euthyphron haben, lautet, dass das Heilige der Teil des Gerechten ist, welcher die Beziehung des Menschen zu den Göttern betrifft, nämlich die Sorge (θεραπεία, *Euthphr.* 12 e 7), welche die Menschen den Göttern gegenüber erweisen müssen. Der andere Teil des Gerechten bezieht sich auf das Verhältnis der Menschen untereinander.

Sokrates ist froh, eine klare Antwort bekommen zu haben, bloß will er noch eine Kleinigkeit wissen, nämlich, was diese θεραπεία der Götter sei. Muss man sich um die Gesundheit der Götter Sorgen machen, wie es Tierzüchter mit ihren Tieren tun, indem sie auf ihre Gesundheit achten und sie nötigenfalls verbessern? Sokrates ist dabei aber nicht ganz fair. θεραπεία können wir im Deutschen mit dem Wort „Sorge“ übersetzen – man sagt in der evangelischen und katholischen Kirche, dass der Pastor Seelsorge ausübt. Als Seher oder Priester meint also Euthyphron, dass der Teil des Gerechten, der die Beziehung der Menschen zu Gott betrifft, das ὅσιον, das Fromme sei und dass dieses generell in der Sorge für die Götter bestehe. Jede Gerechtigkeit beruht jedoch auf Gegenseitigkeit der Rechte und Pflichten, und so muss auch das Heilige von der Seite Gottes her eine Sorge, θεραπεία, für die Menschen beinhalten.²² Wenn es aber möglich ist, einzusehen, was die θεραπεία der Götter für die Menschen sein kann, nämlich der Schutz und die Heilung der Menschen, so ist immer noch schwierig zu verstehen, worin die θεραπεία der Menschen im Bezug auf die Götter bestehen kann. Wie sieht diese θεραπεία der Götter in der πράξις aus, welches Werk bringt sie hervor (οὐκοῦν θεραπεία πᾶσα ταῦτὸν διαπράττεται; (*Euthphr.* 13 b 7)? Sie sollte den Göttern einen Nutzen, ὄφελία, bringen. Nichts aber von dem, was die Menschen für die Götter tun, kann den Göttern nützlich sein oder sie besser machen (*Euthphr.* 13 c 6–9). Dies muss auch Euthyphron zugeben – die Götter brauchen also die Sorge und die Hilfe der Menschen nicht.

²² Das steht auch im Mythos am Ende der *Politeia* (R. 613 a 7–b 1), wo ausdrücklich von der Sorge der Gottheit für den gerechten Menschen die Rede ist, da die Gerechtigkeit als Ideenerkenntnis und als Angleichung des Menschen an Gott, ὁμοίωσις τῷ θεῷ, angesehen wird. Das wurde auch von T.A. Szlezak (2010: 321) bemerkt, der die These vertritt, dass die Gerechtigkeit eine wesentliche Seite der θεοφιλία ausmacht, aber die Ideenerkenntnis und die Lehre des μέγιστον μάθημα doch höher als diese bürgerliche Tugend der Gerechtigkeit ist, und deshalb ihr Besitzer, der Dialektiker, in einer engeren Nähe zu der Gottheit steht.

Verfolgen wir nun die Frage von Sokrates weiter, dann hören wir eine Antwort von Euthyphron, die uns die Frage der *θεραπεία* aus einem anderen Gesichtspunkt sehen lässt – dem Gesichtspunkt, den Gadamer ganz richtig die dorische Harmonie von *λόγος* und *ἔργον*, bzw. *λόγος* und *πράξις* nennt.²³ Sokrates fragt nämlich weiter, was eigentlich die *θεραπεία* Gottes sei, worin die *εὐσέβεια* und das *ὄσιον* bestehen. Euthyphron antwortet, dass die Heiligkeit als Gottestherapie in dem Dienst besteht, welchen die Diener den Herren erweisen, indem sie alles für sie besorgen und sie bei allem bedienen: Der religiöse Bezug wäre somit ein Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft.²⁴ Hier wird die Sache ernst, und zwar sehr ernst. Geht es also Plato um eine Religionskritik?

Sokrates fragt nun wieder nach der *ἀπεργασία*, nach dem Resultat eines solchen Dienstes, worin die religiöse Beziehung Gott–Mensch besteht: Welche sind die Werke, die durch solchen Dienst hervorgebracht werden? Die Frage nimmt auch eine andere Gestalt an (*Euthphr.* 13 e 11–13): Welche Werke werden von den Göttern hervorgebracht, wenn sie sich der Menschen als Diener bedienen? Das soll heißen: Man soll die Arbeit des Dienstes nicht nur von der Seite der Menschen, sondern auch von der Seite der Werke der Götter sehen, an welchen die Menschen mitarbeiten. In dieser neuen Gestalt liegt der Akzent unverkennbar auf der Zusammenarbeit von Göttern und Menschen an einem gemeinsamen Werk. Sokrates führt das gute Beispiel der Generäle einer Armee an, deren verfolgter *τέλος* nicht nur ihr Sieg, sondern auch der Sieg der Stadt ist, und stellt ihnen dezidiert das Werk der Diener entgegen, der Bauern, welche die für das Leben der Stadt ebenso notwendige Nahrung besorgen. Durch diesen Vergleich leitet er die richtige Antwort auf das *ὄσιον* ein,²⁵ die Euthyphron jetzt gibt. Die Antwort lautet nach der Übersetzung von Schleiermacher wie folgt:

„So viel sage ich dir indes kurz und gut, dass, wenn jemand versteht, betend und opfernd den Göttern ‚Angenehmes‘ zu reden und zu tun, das ist fromm, und das errettet die Häuser der Einzelnen und das gemeine Wohl der Staaten. Der Gegensatz aber des ihnen ‚Angenehmen‘ ist das Ruchlose, wodurch auch alles umgestürzt und zerstört wird.“ (*Euthphr.* 14 b 2–7)

²³ Vgl. Platon, *Lach.*, 193 e 1–3: „Wir sind beide, Deiner Rede zufolge, dorisch gestimmt (*δωριστί ἡρμόσμεθα*), ich und Du, o Laches: die Taten sind nicht im Einklang mit dem Reden (*τὰ ἔργα οὐ συμφωνεῖ ἡμῖν τοῖς λόγοις*). Auf den Spruch vgl. H.–G. Gadamer (1972). Bloß steht der Spruch nicht, wie er meint, im *Lysis*, sondern im *Laches*.

²⁴ Wir finden hier wieder dieselbe Religionskritik vor, die Hegel in seinen theologischen Jugendschriften, die noch von der Aufklärung inspiriert sind, gegen den jüdischen und christlichen Glauben ausübt; vgl. meine Darstellung der Sache in R. Dottori (2006).

²⁵ Diese Interpretation wurde zum ersten Mal von Wilamowitz (1919: 75–81) angedeutet: „Gedacht kann dabei an nichts anderes sein, als das eigene Wirken an das Ziel zu richten, dem das Regiment der Götter zustrebt. Plato hat diese Betrachtungsweise nicht weiter verfolgt; sobald die neutrale Idee des Guten in den Mittelpunkt trat, war da keinen Raum mehr für Gott oder Götter.“ Gigon meinte, dass diese Interpretation von Wilamowitz selbst, bereits nach dem ersten Satz, den er geschrieben hatte, für unmöglich gehalten wurde, da ihr Begriff einer Religion angehörte, die vielleicht von Heraklit *Frg.* 75, war, und später von Marc Aurel wieder aufgenommen wurde, ihm aber fremd gewesen sei. Aber an der Stelle schreibt Wilamowitz weiter: „Als er den Euthyphron schrieb, fasste er die Menschenwelt viel eher als ein Reich Gottes, oder eine *communio deorum et hominum*, eine große *civitas*, wie es Cicero *De legibus* I 23 nach den Stoikern ausführt. In diesem fällt dem Weisen oder dem Philosophen eine tätige Mitarbeit zu“ (Wilamowitz 1919: 79).

Diese Übersetzung von 14 b 6–8 ist zwar nicht falsch, bloß verursacht sie eine Umstellung in der Folge der zwei Ausdrücke λέγειν καὶ πράττειν und εὐχομενος τε καὶ θύων, wodurch man die Pointe der nachfolgenden Bemerkung des Sokrates nicht mehr versteht. Die präzise Übersetzung wäre:

„So viel sage ich dir indes kurz und gut, dass, wenn Einer weiß, den Göttern mit Reden und Handeln (ἐπίσπηται τοῖς θεοῖς λέγειν καὶ πράττειν) etwas Angenehmes (κεχαρισμένα) zu erweisen, betend und opfernd (εὐχομενος τε καὶ θύων), so wird er dadurch sowohl die privaten Häuser, als auch die gemeinen Güter der Städte retten; das Gegenteil des ihnen Angenehmen ist das Unfromme (ἀσεβῆ), das alles verdirbt und zugrunde richtet“.

Das wird gerade durch die Bemerkung Sokrates' zu dieser Antwort klar hervorgehoben: „Denn auch jetzt, da Du eben daran warst, bist Du umgewendet, da ich, wenn Du dies beantwortet hättest, jetzt vielleicht schon von Dir gelernt hätte, was Frömmigkeit ist“ (*Euthphr.* 14 c 1–5). Denn gleich nachdem Euthyphron vom Reden und Handeln (λέγειν καὶ πράττειν) gesprochen hat, geht er zu der Wendung „betend und opfernd“ über.

Indem also in der Übersetzung Schleiermachers das „Opfern und Beten“ vor das Paar λέγειν und πράττειν gesetzt wird, hat man den Eindruck, dass „das Angenehme“, das die Menschen für die Götter tun, gerade im Beten und Opfern besteht, und dass das Reden und Handeln nur die Begleiterscheinung oder der äußere Ausdruck davon sind; während nach unserer Interpretation die dorische Einheit von λέγειν καὶ πράττειν gerade die οὐσία ausmacht, wovon das Beten und Opfern nur ein Pathos ist. Das wäre doch dem Sprachgebrauch angemessen, genauso wie es oben auch in Bezug auf das Geliebtwerden von den Göttern dargestellt wurde: πάθος ist hier auf den Akt des Betens und Opfern bezogen, deren eigener Sinn bzw. eigenes Sein, οὐσία, in dem λέγειν καὶ πράττειν besteht, auch wenn es nicht ganz im Sinne der aristotelischen Kategorienlehre ist – warum sollte es auch? Genauso wird dieselbe Einheit von λέγειν καὶ πράττειν für die andere Seite der Beziehung zu κεχαρισμένα, zu dem den Göttern „Angenehmen“, welches – wie wir gleich sehen werden – ein Pathos ist.

Der weitere Fortlauf des Gesprächs scheint diese Interpretation zu bestätigen, denn die weiteren von Sokrates gestellten Fragen zielen darauf hin, das den Göttern „Angenehme“ weiter bestimmen zu wollen, und Euthyphrons Antworten beziehen sich immer weiter darauf, es mit Geschenk und Gebet zu identifizieren, mit den τιμὴ καὶ γέρα, und die darauf folgende χάρις der Götter nur als eine Kunst des Handelsgeschäfts zwischen Menschen und Göttern darzustellen, in der sowieso die Menschen nur zu nehmen haben, da sie kein ἀγαθόν, nichts Gutes besitzen. Dadurch geht die Kritik wieder von vorne los: Sie besagt nämlich, dass das Fromme nur das ist, was die Götter lieben, weil es den Göttern liebenswürdig (θεοφιλέε) ist, anstatt zu sagen, dass die Götter es lieben, weil es das Fromme ist, und die οὐσία, den Grund anzugeben, weshalb es ihnen „angenehm“ (χάρις) erscheint, d.h. der Ehre und Gaben würdig. Natürlich wird darunter nicht der echte Sinn der Gottesehre, τιμὴ καὶ γέρα verstanden, wenn sie nicht aus dem Gesichtspunkt der Achtung vor dem göttlichen Gesetz und der Ordnung gesehen wird, und das impliziert die entsprechende Anbetung als Anerkennung seines absoluten Wertes und

seiner Würdigkeit, die keine einfache Liebenswürdigkeit ist.²⁶ Das ist das echte ὄσιον, die Heiligkeit des Willens als Angemessenheit zu dem höchsten ursprünglichen Guten. Dementsprechend werden auch χάρις und κεχαρισμένον von der Seite Gottes nicht gewürdigt, wenn die ὁσιότης und die εὐσέβεια, die Heiligkeit und die Frömmigkeit, von den Menschen nicht richtig verstanden werden. Hier gilt wieder dasselbe, was auch Kant herausgestellt hat: Menschen können durch Wohltun zwar Liebe, aber dadurch allein nicht Achtung erwerben; ihre Wohltätigkeit kann ihnen nur Ehre machen, wenn sie der Ehre würdig sind; und das werden sie wiederum nur dann, wenn sie zu der Heiligkeit ihres Redens und Handelns, zum ὄσιον als dem richtigen Bezug zu dem höchsten ἀγαθόν gekommen sind, d.h. das Heilige erreicht haben. Dann wissen sie auch, was es bedeutet, Gott zu ehren, und sind ihrerseits der Ehre und der Liebe Gottes würdig geworden, welche dann kein πάθος mehr ist, sondern die eigentliche οὐσία. Fraglich bleibt, ob Euthyphron das weiß, oder ob er versteht, was er sagt? Ob diejenigen, die ihm folgen, die Gemeinde, der er angehört, es denn auch verstehen?

Was an dieser Stelle am Ende des Dialoges folgt, ist eben eine Religionskritik im Sinne der heutigen Aufklärung, die Plato hier vollziehen möchte, wie sie schon Protagoras und die Sophisten ausgeübt haben, deren Ansicht zufolge der Sinn der Religion im Nützlichen besteht. Andererseits will aber Plato auch über diese Kritik hinauskommen, und den echten Sinn der Religion aufzeigen, der weder in einem Wissen (Wissenschaft von Geschenk und Bitte, ἐπιστήμη αἰτήσεως καὶ δόσεως, *Euthphr.* 14 d 1), noch in einer Kunst des Handelgeschäfts (ἐμπορικὴ τέχνη, *Euthphr.* 14 e 6) besteht.²⁷ Diese kritische Bemerkung Sokrates' ist wieder ein Zeichen, dass das ὄσιον, das Heilige oder der fromme Bezug zu den Göttern, auf Gegenseitigkeit beruhen soll, welche eine Form der Gerechtigkeit ist: Wo ὄσιον und εὐσέβεια präsent sind, da muss auch δικαιοσύνη vorhanden sein, mit der Konsequenz, dass der Teil, welcher die Beziehungen der Menschen zu Gott regelt, auch die Beziehung der Menschen untereinander regeln soll, wenn der Bezug zu den Göttern im vernünftigen Handeln besteht (λέγειν καὶ πράττειν) und nicht nur in der Ehre und in Gaben an die Götter, um ihre Gnade zu erkaufen. So scheint auch die letzte Antwort auf die Frage nach der Definition der θεραπεία, welche sie so eng an das Tun des Priestertums, an die Kenntnis des Betens und Opfern, und zuletzt an die Kunst

²⁶ Diesen Grund der Ehre hat Kant am besten ausgedrückt: „Denn nichts ehrt Gott mehr als das, was das Schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gebot auferlegt, wenn seine herrlichste Anstalt dazu kommt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen. Wenn ihn das letztere (auf menschliche Art zu reden) liebwürdig macht, so ist er durch das erstere ein Gegenstand der Anbetung (Adoration). Selbst Menschen können sich durch Wohltun zwar Liebe, aber dadurch allein niemals Achtung erwerben, so dass die größte Wohltätigkeit ihnen nur dadurch Ehre macht, dass sie nach Würdigkeit ausgeübt wird.“ (Kant 1788: 263)

²⁷ Diese Stellungnahme der Sophistik, welche das Heilige und das Gerechte mit dem Nützlichen so eng verbindet, wird von Plato im *Theätet* stigmatisiert, und zwar in der Selbstverteidigungsrede des Protagoras, die Plato dem Sokrates in den Mund legt; vgl. Platon, *Th.*, 167 b 4–5: „Alles, was jeder Stadt das Gerechte und das Schöne zu sein scheint, das ist es auch für sie, solange sie es für ein solches hält; der σοφός aber lässt die Stadt glauben, dass die nützlicheren und angenehmeren Dinge, anstatt der schwereren, das Gerechte seien“; diese Meinung wird in der Kritik des Sokrates an Protagoras (*Th.* 172 a 1–b 6) angegriffen: das Gerechte und das Schöne werden direkt an das Heilige gekoppelt, und dem Nützlichen entgegengesetzt, indem sie φύσει eine eigene οὐσία haben, welche nicht einfach zu der bloßen Meinung, der allgemeinen δόξα der Stadt, zu reduzieren ist.

des Handelns bindet, ein misslungener Versuch zu sein, und tatsächlich ist es allgemeine Meinung der Ausleger, dass auch dieser Dialog aporetisch endet.²⁸ Wir haben aber durch die Deutung von 14 c 1–5 und die Änderung der Übersetzung Schleiermachers auf eine andere mögliche Interpretation des Dialogs verwiesen, nach welcher die Definition der *θεραπεία* nicht misslingt, weil sie teilweise eine Kritik der überlieferten Religion impliziert, andererseits aber auch zu einer positiven Bestimmung des *ὄσιον* führt.

Die *θεραπεία* der Götter besteht wohl darin, die Götter zu ehren, aber das tut man durch wahrhaftiges Reden und gerechte Taten. Diese sind die echten Geschenke, die die Götter lieben; die Sorge der Menschen für die Götter ist ihnen liebenswürdig, weil sie die Sorge um das Gerechte ist; daraus entsteht auch eine gegenseitige Sorge zwischen den Göttern und den Menschen, welche die Städte und Häuser rettet, wie auch das allgemeine Wohl des Staates (*Euthphr.* 14 b 4–5). Die Frage, wie beide Seiten des Gerechten, die Sorge um die Götter und die Sorge um die Menschen, das Heilige und das allgemeine Recht verbunden werden, soll durch die Beantwortung der von Sokrates an Euthyphron gestellten Fragen gelöst werden. Hauptvoraussetzung des Dialoges zwischen ihnen ist das, was beide gemeinsam haben, die innere Stimme des *δαίμων*, die sie, wie wir in der Inszenierung des Dialoges gesehen haben, dazu zwingt, die Frage nach dem Heiligen und die Frage nach dem Gerechten zu stellen und zu beantworten.

An allen misslungenen Antworten Euthyphrons zeigt sich, dass das Wesen des Heiligen und Frommen mit dem Wesen der Gerechtigkeit zusammenhängt, und am Ende des Dialoges wissen wir, wie diese innere Einheit von Frömmigkeit und Gerechtigkeit, von Religion und Staat aussieht: Es ist die dorische Einheit von *λόγος* und *ἔργον*, das vernünftige Handeln, welches nicht den Nutzen des Einzelnen im Sinne hat, sondern den echten Dienst den Göttern, den eigentlichen Bezug zu dem Göttlichen, der im vernünftigen Handeln, im Tun des Gerechten besteht, welches Gottesdienst und Staatsdienst vereinigt. Euthyphrons scheinbares Wissen über das Heilig–Fromme muss aufgegeben werden und für die scheinbare Gottlosigkeit Sokrates' Platz machen, welche den echten Sinn der Religion und des Staates in ihrer Einheit, in der Gerechtigkeit, sucht. Nicht umsonst endet der Dialog, wie schon von Gigon richtig bemerkt wurde²⁹, mit Sokrates' Worten (*Euthphr.* 16 a 3–4): „wenn ich dank Dir, Euthyphron, über die göttlichen Dinge (*τὰ θεῖα*) weise geworden wäre, würde ich aus Unwissenheit auf diese Weise nicht mehr grübeln oder Neuerungen suchen, sondern würde ich wissen, wie ich mein übriges Leben auch würdiger verleben sollte“ (*τὸν ἄλλον βίον ὅτι ἄμεινον βιοσοίμην*).

²⁸ So nach Gigon (1972: 219): „es gilt, dass der richtige Begriff der *θεραπεία* nicht gefunden werden kann“; (Gigon 1972: 223 ff.): „was die Frömmigkeit oder die Tapferkeit usw. ihrem Wesen nach sind, erfahren wir im Euthyphron, Laches, usw. nicht“; er glaubt auch nicht an die Hypothese, hinter den aporetischen Dialogen sei Platons eigene Doktrin versteckt.

²⁹ Gigon 1972: 222.

4. Wesensbestimmung der *dikaiousune*, der politischen Tugend, als Grund des *eu dzen*, des guten Lebens.

Was hier gemeint ist, macht auch das Grundmotiv der *Apologie des Sokrates* aus, d.h. dem Ruf des inneren Daimonos zu folgen, der Sokrates immer gemahnt hat, nur das Gerechte zu suchen, und seine Mitbürger, Lehrlinge und Freunde immer an diese Suche zu erinnern und nur das Gerechte zu befolgen, welches die Idee des Guten (τὸ ἀγαθόν) zu seinem Prinzip hat. Diese ist zugleich auch der höchste Zweck, der letzte τέλος der Polis und des Weltalls, wovon in der *Politeia*³⁰ und im *Timaios*³¹ die Rede sein wird. Aber das Gerechte zu suchen und zu erreichen ist nicht so einfach, und es wird für Sokrates die Anklage Meletos' und der anderen bedeuten, und ihn schlussendlich das Leben kosten. Darin besteht die Tragödie des Sokrates und sein bitteres Schicksal: Sokrates weiß wohl, dass niemand in der *polis*, bzw. im politischen Leben die Gerechtigkeit lehren, verteidigen und verwirklichen kann, ohne dem Willen der Masse zu erliegen (*Ap.*, 31 e 1–32 a 3); wer also um die Gerechtigkeit kämpfen will, muss dem Tode entgegensehen, wie Sokrates selber. Will er dagegen weiter in der Polis leben, so muss er ein privates Leben führen, und sich in die Politik nicht einmischen (ιδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν). Andererseits ist es aber nicht möglich, ein privates Leben zu führen, in Athen wie anderswo, ohne sich für das Gerechte einzusetzen. Warum ist dem so? Weil es kein gutes Leben geben kann, kein εὖ ζῆν, ohne Gerechtigkeit, δικαιοσύνη, so wie es im *Kriton* ausdrücklich gesagt wird: Nicht das Leben überhaupt ist als das Höchste zu schätzen, sondern εὖ ζῆν, gut zu leben; gut zu leben aber ist dasselbe wie schön und gerecht zu leben (*Cri.* 48 b 5–10). Es ist also für ihn nicht möglich, ein privates Leben zu führen, ohne sich gleichzeitig in das politische Leben einzumischen, denn das hieße für ihn, ungerecht zu leben und unglücklich zu sein. Die Frage wirft sich auf: Ungerecht gegenüber wem? Nur eine Antwort ist möglich: Ungerecht gegenüber Gott, oder dem Göttlichen; das bezeugt ihm seine innere Stimme, sein δαίμων. Der Preis für diese Gerechtigkeit gegenüber Gott, den er zahlen soll, ist jedoch sein Leben; insofern fallen die δικαιοσύνη und das ὅσιον, die Gerechtigkeit und das Heilige zusammen: Beide sind nur die zwei Seiten des ἀγαθόν, welches das Prinzip von beiden ist. Das Göttliche, τὸ θεῖον, fordert den absoluten Dienst, weil es das

³⁰ Siehe darüber die zahlreichen Hinweisen und Stellenzitate bei T.A. Szlezak (2010: 220 ff.) z.B. *R.* 443 c–e, wo die Gerechtigkeit als die Ausgeglichenheit der inneren Struktur der Seele gedeutet wird; weiter 500 b–d, wird gesagt, dass die Erkenntnis der Idee der Gerechtigkeit, welche auf der Erkenntnis der gerechten Ordnung der Ideenwelt beruht, nicht dem philosophischen Menschen allein vorbehalten ist, sondern dem Politiker zugeteilt, welcher die Aufgabe hat, was er in der intelligiblen Welt sah, in seine Mitbürger einzupflanzen, und dadurch die menschlichen Charaktere gottgeliebt zu machen; vgl. auch *R.* 501 c 1 ff., 612 e 5–6, wo es ausdrücklich gesagt wird, dass die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen den Göttern nicht verborgen bleiben und sie zu θεοφιλέες oder θεομισέες machen; vgl. zudem *R.* 613 a 7–b 3, wo die Sorge der Gottheit vor allem dem philosophischen Menschen gilt. Szlezak ist also der Meinung, dass erst in der Erkenntnis der Ideenwelt, der Idee des Guten, des μέγιστον μάθημα, die echte Tugend bestehe, und dass vor allem der Philosoph, welcher diese Kenntnis besitzt, θεοφιλέες sei.

³¹ Im *Timaios*, wie auch in der *Politeia* wird die Erkenntnis des μέγιστον μάθημα den Menschen abgesprochen, nicht einfach weil, nach Szlezak, die Schrift zu seiner Mitteilung nicht geeignet ist, sondern weil sie in einem Traktat nicht durchführbar ist, d.h. es ist keine in sich geschlossene Lehre, die man in einem Lehrbuch darlegen könnte.

ἀγαθόν selbst ist, und in sich das Prinzip der Gerechtigkeit hat, welche dem Leben seinen absoluten Wert verleiht. Denn ohne Gerechtigkeit ist das Leben kein absolutes Leben, und dadurch nicht wert, gelebt zu werden.

Das ist auch der Sinn der Unsterblichkeit der Seele, wie sie im *Theäetet*, und zwar im sogenannten Exkursus über die Rhetorik (*Th.* 172 c 2–177 b 8) formuliert wird, als die ὁμοουσία τῷ θεῷ, welche zuletzt eine Flucht aus dieser Welt in ein Jenseits zu verstehen ist. Im kantischen Sinne wäre dies nichts anderes als der unendliche Fortschritt der Seele in der Verwirklichung des höchsten Guten.

Muss aber wirklich dies das Schicksal des Menschen sein, oder ist Plato nicht über eine solche Sicht des politischen Lebens hinausgegangen? Hat er nicht versucht, uns eine alternative Sichtweise des politischen Lebens oder des politischen Engagements zu geben, als er die *Politeia* schrieb? Sollte diese geänderte Meinung Platons im *Politikos* weiter ausgearbeitet werden, um zu beweisen, dass durch die richtige Kunst des Politikers doch ein εὖ ζῆν im irdischen Leben in der *Polis* möglich ist? Diese Frage muss hier unbeantwortet bleiben, denn sie würde eine weitere, viel umfangreichere Arbeit erfordern. Wir können nur kurz auf eine mögliche Antwort im *Politikos* hinweisen. Die Weise, auf welche Plato den Politiker hier definieren möchte, spricht schon dafür; der Politiker soll Menschenkenntnisse haben und wissen, nicht bloß wie er die menschliche Herde zu führen habe, sondern auch wie er die zwei Teile der Tugend des Menschen, ἀνδρεία und σοφροσύνη, und auch die entsprechenden zwei Teile der Seele, die sich gegenseitig widerstreiten, zusammenweben kann (*Plt.* 306 a 12–c 1). Ihre erste Synthese und ihr Gleichgewicht, welche zugleich ihren Widerstreit zusammenfügen, ist das Schöne; aber es ist nicht einfach, zu sehen, wie sich aus ihnen ihr Band, die Gerechtigkeit, ergeben soll (*Plt.* 307 b–c), weil beide ständig gegeneinander im Kampf verstrickt sind (*Plt.* 308 b 1–4). Es muss also eine Wissenschaft für den Politiker geben, nach welcher er die verschiedenen Elemente des politischen Lebens ordnen und zusammenweben kann, damit sie einen Zusammenhang (συμπλοκή) ergeben, welcher jedem von ihnen die Fähigkeit zuweist, ihre *erga* zu ihrem bedachten Zweck hervorzubringen (ἀποτελεῖν, *Plt.* 308 d 1–e 2). Es geht dabei also offenbar um den fraglichen Übergang vom λόγος zum ἔργον im Menschen selber und weiter im politischen Leben. Der Politiker muss das Element erkennen, das einen solchen Übergang überhaupt ermöglicht. Wie soll dadurch der Übergang aber tatsächlich zustande kommen?

Die Antwort, die wir am Ende des *Politikos* zu hören bekommen, ist eindeutig: der weise Politiker muss die eigenen und ewigen Teile der Seele durch ein göttliches Band (θεῖον σύνδεσμον) zusammenfügen und dadurch das Göttliche, das in diesen Teilen die gemeinsame Gattung ist und beide verbindet, wieder in Zusammenhang mit der menschlichen Natur bringen. Denn die wahre Meinung über das Schöne, das Gerechte und das Gute, sowie auch über ihr Gegenteil, ist ein Göttliches (θεῖον), welches in einer göttlichen Natur (ἐν δαιμονίῳ γένει) entsteht (*Plt.* 309 c 1–8). Diese wahre Meinung über das Schöne, das Gerechte und das Gute ist der Zweck der politischen Erziehung, welche das Werk des richtigen Politikers ist und ohne weiteres ihre Früchte tragen wird, wenn sie die richtigen Naturen trifft. Denn nur bei solchen kann dieses göttliche Band durch

die Hilfe (φάρμακον) der Gesetze wirken, die aus der Kunst des Politikers entstanden sind. Zum Schluss wird aber wieder betont, dass dieses Band, welches die von Natur aus entgegengesetzten Teile der Seele harmonisieren kann, das Göttliche selbst ist, welches also der Grund des Gerechten bleibt (*Plt.* 310 a 1–5). Politik ist also nicht eine Frage des Wissens und der darauffolgenden Gesetzgebung, die nur ein Hilfsmittel, ein φάρμακον ist, sondern vor allem eine Frage der Kultivierung des göttlichen Bandes, das in der Natur des Menschen liegt.

BIBLIOGRAPHIE

- COHEN, S.M., 1971, "Socrates on the Definition of Piety: Euthyphro 10 A–11B", *JHPH* 9, S. 1–13.
- DOTTORI, R., 2006, *Die Reflexion des Wirklichen*, Tübingen.
- GADAMER, H.-G., 1972, *Logos und Ergon im platonischen „Lysis“*, in: H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften III: Plato, Husserl, Heidegger*, Tübingen, S. 50–63.
- GADAMER, H.-G., 1991, *Sokrates Frömmigkeit des Nichtwissens*, in: H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 7: *Plato im Dialog*, Tübingen, S. 83–117.
- GEACH, P.T., 1966, "Plato' Euthyphron. An Analysis and Commentary", *Monist* 50, S. 369–382.
- GIGON, O., 1972, *Platons Eutyphron*, in: O. Gigon, *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin–New York, S. 188–224.
- KANT, I., 1785, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Riga, in: I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, W. Weischedel (hrsg.), Bd. IV, Darmstadt 1966.
- KANT, I., 1788, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, in: I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, W. Weischedel (hrsg.), Bd. IV, Darmstadt 1966.
- SZLÉZAK, T.A., 2010, *Freundschaft zwischen Gott und Mensch. Zur Bedeutung von theophilés bei Platon*, in: D. Koch, I. Männlein–Robert, N. Weidtmann (hrsg.), *Platon und das Göttliche*, Tübingen, S. 216–232.
- WILAMOWITZ, U., 1919, *Platon*, Bd. 2, Berlin.
- WOLFSORF, D., 2005, „Euthyphro 10a2–11b1: A Study in Platonic Metaphysics and Its Reception Since 1960“, *Apeiron* 38, S. 1–71.

RICCARDO DOTTORI

/ Roma /

Hosion, eu dzen and dikaiosune in the Apology of Socrates and Euthyphro

While linguistic and analytical interpretations of the *Euthyphro* are usually circumscribed to two passages of the dialogue (Euthphr. 10 a 2–11 b 1), there is a general tendency to disregard the distinction between the ὄσιον and the θεοφιλέξ. Consequently, one makes hardly any attempt to understand Plato's criticism of religion. The concepts of θεραπεία τοῦ θεοῦ and ἀπεργασία provide us with the possibility of positively characterizing piety and distinguishing it from pure love affection. Contrary to the views of Schleiermacher and Gigon, but following Willamowitz, the present paper shows that the idea of service to the god consists in the doric harmony of Λόγος and Ἔργον, combined with various duties and services to the state. While this is precisely what justice is, the criticism of religion is not solely negative. Through justice, the ὄσιον becomes elevated to εἰ ζῆν and the highest ἀγαθόν in private as well as in public dimension. Without justice, one is left with the necessity to flee to the other world and embrace the ὁμοούσια with the god, as shown in the *Theaetus*. If that is the meaning of Socrates' death, then the idea resembles Kant's postu-

late of the immortality of the soul, for in both cases one is faced with the neverending task of realizing the highest good. The question is whether it is possible to realize the δικαιοσύνη in a political life. Plato considers the issue in his the *Republic*, *Sophist*, *Statesman* and *Laws*. In the *Statesman*, justice is the primary goal of any political life that can only be attained through cultivating the divine relationship of harmonious elements in the ὄσιον. It is here that Plato's doctrine of the ὄσιον becomes completed.

KEY WORDS

Socrates, *Euthyphro*, piety, justice, criticism of religion

‘Plato Socraticus’ – *Apologia Sokratesa* i *Eutyfron**

MICHAEL ERLER / *Würzburg* /

Aby najogólniej scharakteryzować twórczość Platona jako sokratyka, uwzględniamy tu z pierwszej tetralogii Platona tylko dwa czołowe utwory, sięgając jednakże do jeszcze innych jego wczesnych dialogów. Albowiem motyw oskarżenia i obrony Sokratesa stał się dla jego ucznia, Platona, motywacją i wyznacznikiem jego otwartego i stymulującego filozofowania, uwiecznionego w słynnych dialogach sokratejskich (*logoi Sokratikoi*). Podjęte przez nas wątki tematyczne nazwane zostały podług poniższych nagłówków (1.–5.). Kwestie te są też żywo dyskutowane w nowszej literaturze przedmiotu, do której czynimy odniesienia, a także odsyłamy do naszej szerszej wykładni filozofii Platona (Erler 2006; Erler 2007).

1. Filozofia jako ‘troska o duszę’: *Apologia*

W *Apologii* przedstawia Platon pewne wydarzenie raczej bez znaczenia dla historii powszechnej, ale istotne dla historii filozofii i myśli europejskiej: skazanie Sokratesa na śmierć w roku 399 p.n.e. Głównymi zarzutami było to, że Sokrates nie wierzył w tradycyjnych bogów, psuł młodzież i wprowadzał nowe bóstwa. Platon był według własnego świadectwa obecny na procesie (*Ap.* 34 a; 38 b). Jego relacja odpowiada ówczesnej procedurze karnej: po wprowadzeniu (*Ap.* 17 a–18 a) podjęty zostaje przedmiot rozprawy

* Tekst pochodzi z książki: © Michael Erler, *Platon*. Verlag C.H. Beck oHG. München, 2006. Dziękujemy autorowi i wydawcy za zgodę na polski przekład następujących rozdziałów z tej cennej książki: IV. 1; V. 1; IV 2; V 2; II. 3.

(*Ap.* 18 a), następuje obalenie oskarżenia (*Ap.* 19–28) oraz epilog (*Ap.* 28 b–34 b), przewany przez pewien ekskurs o Sokratesie i jego własnej ocenie. Jednakże w tekście tym nie należy dostrzegać dokumentu ściśle historycznego. Niektóre tezy i sposoby zachowania Sokratesa mogą wprawdzie odzwierciedlać osobliwości postaci historycznej, jak np. jego sceptycyzm wobec możliwości osiągnięcia poznania (Döring 1987). Wszelako postać Sokratesa w apologii została tak przedstawiona, by zostały powiązane komponenty historycznej prawdy z przedstawieniem idealnym, które Platon postrzegał jako cechę prawdziwego filozofa. Dlatego jest też trudno w *Apologii* odróżnić historycznego Sokratesa od jego postaci literackiej. Nie jest zresztą całkiem pewne, czy *Apologia* jest jednym z pism Platona z jego wczesnego okresu twórczości (Heitsch 2002: 177–180).

Wróćmy jednak do tekstu, do formy, podług której broni się Sokrates w *Apologii* przed gremium sędziowskim, oskarżony o psucie młodzieży i wprowadzanie nowych bogów. W istocie jego mowa ma na względzie troskę o duszę sędziów, których zamierza on uwolnić od błędów oraz poddać próbie, a z oskarżających czyni ich oskarżonymi. Temu celowi służy ostatecznie każda z trzech mów, w których Sokrates dystansuje się od badania natury i sofistyki, przedstawia swe życie jako badanie samego siebie i ‘troskę o duszę’, a swoją postawę uzasadnia orzeczeniem wyroczni w Delfach, zgodnie z którą nikt z ludzi nie jest odeń mądrzejszy (*Ap.* 20 e n.). Sokrates jest przekonany, że wyrocznia myli się i każdy inny jest mądrzejszy od niego samego. Jednak w swoich rozmowach utwierdza się on ciągle w tym, że nie odbiega daleko od wiedzy rzekomych ekspertów takich jak politycy (*Ap.* 21 b–e), poeci (*Ap.* 22 a–c) czy rzemieślnicy. Wypytywanie ich oczywiście nie przysporzyło mu przyjaciół. Wszelako ukazuje, że wyrocznia ma rację w tej mierze, w jakiej on odmawia sobie wiedzy o tym, o czym sam nie wie. Jego przezwaga polega więc na świadomości własnej niewiedzy.

Na podstawie takiego rozpoznania Sokrates uzasadnia nadane mu boskie polecenie, by również innych ludzi wspomagać w świadomości ich własnej niewiedzy. Odtąd Sokrates zachowuje się w sposób niebywały. W tej krytycznej dla siebie sytuacji nie stara się przypodobać sędziom, tylko ich szokuje swym zapewnieniem, że działa z boskiego polecenia (*Ap.* 30 a) i dla dobra swych współobywateli testuje wiedzę czołowych obywateli i fachowców (*Ap.* 28 e), jak jakiś giez nie dając im spokoju i nieprzerwanie poszukując prawdy. W takim postępowaniu nie ma przecież nic podlegającego karze; raczej zasłużył on na uznanie i honorowe utrzymanie w Prytanejonie, budynku publicznym dla zasłużonych najwyższych urzędników.

Apologia ukazuje, że Sokrates nawet za cenę utraty życia nie wyrzeknie się tego boskiego posłannictwa. Inne dialogi ukazują, jak konsekwentnie wypełnia on to boskie polecenie. Sposób, w jaki Sokrates w dialogach Platona odpiera oszczerstwa, odrzuca punkty oskarżenia, broni konsekwentnie i nieugięcie swego stanowiska, nadał mu tej autentyczności i siły perswazyjnej, która w antyku i jeszcze dzisiaj fascynuje czytelnika. Czyni to zrozumiałym, dlaczego Sokrates dla Platona i swych przyjaciół (*Phd.* 118 a) “był z ówczesnych ludzi najznakomitszy i zarazem najroztropniejszy i najsprawiedliwszy”.

Sokratejska ‘troska o duszę’ innych, którzy wymagają przemiany duchowej, podważa wiedzę pozorną, zastępuje dogmatyczną pewność autentycznym badaniem i przy tym

nie liczy się z potocznymi poglądami. Stanowi to nowy ważny aspekt filozofii, który odtąd związany jest z imieniem Sokratesa i Platona. Podstawą jest przekonanie, że dusza jest centrum człowieka i zadaniem filozofii; dusza ta ma ustrzec go przed błędami, wspomagać w poszukiwaniu prawdy i szczęścia. Dlatego Sokrates akceptuje swe skazanie na śmierć, albowiem nie śmierć, tylko szkodenie duszy jest prawdziwym złem.

Sokratejska 'troska o duszę' dotyczy jednak nie tylko stopnia kompetencji poszczególnych polityków, poetów i rzemieślników. Jak ukazują dialogi, Platon poprzez Sokratesa poddaje próbie ważne aspekty życia kulturowego i wychowania w Atenach. Na przykład w dialogu *Eutyfron* testowanie dotyczy tradycyjnych wierzeń religijnych; w *Gorgiaszu* zadań i możliwości retoryki; w *Fajdrosie* kwestionowane są zalecane ujęcia możliwości ludzkiego komunikowania się; w *Ionie* i w częściach *Politei* chodzi o tradycyjne pojęcie poezji jako zasobu wiedzy i reguł zachowań w ludzkim życiu; w takich dialogach jak *Protagoras* czy *Menon* mierzy się Sokrates z ówczesnymi wzorcami wychowania, krytykując zwłaszcza sofistów, a w *Politei* przedkładając swe własne wyobrażenie o wychowaniu (*paideia*). 'Troska o duszę' platońskiego Sokratesa odnosi się do ogólnej krytyki kultury, która jednak nie pozostaje całkiem negatywna, lecz dostarcza nowych aspektów i pozostawia miejsce dla asymilacji i integracji różnych elementów tradycyjnych.

2. „Życie bez badania nie jest życiem godnym człowieka” (*Ap.* 38 a)

Podstawą dla sokratejskiej troski o duszę (*therapeia tēs psychēs*) jest pragnienie zaprzeczenia stwierdzeniu wyroczni w Delfach, według której Sokrates miałby być najmądrzejszym z wszystkich ludzi (*Ap.* 21 a). Przy tym musiał on oczywiście rozpoznać, że 'mądrzejszy' jest od innych ludzi, o ile nie wmawia sobie, iż wie to, czego sam w rzeczywistości nie wie (*Ap.* 20 e–22 e). Sokrates rozpoczyna misję uwolnienia swych współobywateli od pozornej wiedzy i ulepszenia ich duszy (*Ap.* 23 b). Przekonany jest również, że po jego skazaniu na śmierć inni podejmą się tego samego zadania.

„Wielu będzie takich co was do badania przywiodą, których ja odtąd jedynie powstrzymywałem, a wy w ogóle tego nie zauważyliście. I o tyle będą oni dla was uciążliwi, o ile są młodszy, i wam tym bardziej niechętni” (*Ap.* 39 c–d.).

Oświadczenie Sokratesa winno i może być zarazem pojęte jako 'interpretacja własna' Platona. To bowiem, co historyczny Sokrates praktykował, ilustrują dialogi Platona, jak *Laches*, *Charmides*, *Eutyfron*, *Protagoras*, *Lysis*, *Eutydem*, w których zostały podane takie 'ustne sprawdziany troski o duszę', gdzie Sokrates występuje jako 'koński giez' i wpędza w aporie swych partnerów poprzez testowanie. Dialogi te są przy tym literacko wypracowane w taki sposób, że czytelnik czuje się zaproszony do wspólnego myślenia, żeby nie zrażać się trudnościami rozmówców dialogu i samemu nastawić się na testowanie. Wprawdzie nie rzadko sam bywa podobnie bezradny, jak partnerzy Sokratesa w dialogach, lecz poprzez to zostaje zapewne pobudzony do tego, by na nowo rozmyślać o fascynujących, choć jawnie problematycznych, kwestiach. Ten niewątpliwie zamierzony przez

Platona efekt widoczny jest przede wszystkim w jego ‘aporetycznych’ dialogach. Lektura tychże dialogów sprawia trudności analogiczne do trudności, jakie Sokrates sprawiał swoim rozmówcom. W każdym bądź razie Platon wyraźnie dąży do tego, by owe dialogi nie tylko ukazywały, jak Sokrates testuje wiedzę swych współrozmówców, ale także jak demaskuje on pozór ich rzekomej wiedzy. Dialogi winny wywoływać u czytelników to, co Sokrates u swoich rozmówców. Winny one wbić żądło własnego wątplenia i sprawić, by ludzie stali się otwarci na uczenie się. U rozmówców – jak i u czytelników dialogów – zakłada się gotowość do zrewidowania niektórych poglądów i do zaakceptowania nowych. Sokrates formułuje to w *Fedonie*: „Zakładając za każdym razem argument, który ocenić mogę jako silniejszy, to, co wyda mi się z nim współbrzmieć, przyjmuję jako prawdziwe (...), co zaś nie współbrzmi, nie uznaję za prawdziwe” (*Phd.* 100 a). Taka zasada gotowości do rewizji, gdzie każdy punkt wyjścia pojęty jest jako ‘hipotetyczny’, póki jest sprawdzany i póki w dalszym ciągu nie popadnie w sprzeczność z innymi, kształtuje sokratejsko-platońskie uwarunkowanie poszukiwania prawdy. Właśnie w tych dialogach zostają ukazane ujęcia takich wartości, jak męstwo, pobożność, umiarkowanie czy sprawiedliwość, jako dowolnych czy przynajmniej kiepsko uzasadnionych, a które nie tylko współrozmówcom Sokratesa w tekście, lecz także współczesnym czytelnikom, wydają się być całkiem zdroworozsądkowe i zasadne. Sokrates nie akceptuje odniesień do potocznych wyobrażeń. Liczy się dla niego tylko uzgodnienie poglądów z danym współrozmówcą.

„Mnie zaś wystarczy, że jedynie ty zgadzasz się ze mną i zaświadczasz, i ja jedynie liczę na ciebie, a innych zostawmy w spokoju” (*Grg.* 475 e–476 a). Jednak nie może chodzić tutaj o uzgodnienie za wszelką cenę. Bierna zgoda na pytanie Sokratesa, jak pokazuje przykład Agatona (*Smp.* 201 b), nie oznacza jeszcze, że odnośny pogląd jest słuszny: to, iż nie można mu zaprzeczyć, nie oznacza bynajmniej, że sam argument jest trafny (*R.* 478 b n.).

Takie dialogi jak *Laches*, *Eutyfron* czy *Charmides* ukazują zatem Platona w jego formie i funkcji jako sokratyka. Sokrates rozmawia w tych dialogach z ludźmi, którzy roszczą sobie szczególne kompetencje. Zamierza on zrozumieć, na jakich podstawach wykonują oni swe zajęcia, realizują swoje poglądy i organizują swe życie. Od strategów, jak Laches i Nikias (*Laches*), pragnie dowiedzieć się, czym jest męstwo; od kapłana, jak Eutyfron (*Eutyfron*), co uważa on za zbożność; od młodego, dobrze wyedukowanego i umiarkowanego Charmidesa (*Charmides*) pragnie nauczyć umiarze; od Trazymacha (*Politeia*) zaś dowiedzieć się o istocie sprawiedliwości. Żaden jednak z partnerów nie wytrzymał próby; wszyscy na różny sposób popadli w wątpliwość i zakłopotanie. Ich wyobrażenia okazują się trudne do uzasadnienia, a nawet niezrozumiałe. Powstaje więc wątpliwość, czy faktycznie posiadają oni pożądaną wiedzę lub deklarowane przez siebie cnoty (*Chrm.* 159 a; *La.* 190 c).

Podstawą słownego testowania jest teza Sokratesa, zgodnie z którą ten, kto dysponuje daną cnotą (*arētē*), musi umieć się o niej wypowiedzieć (*Chrm.* 159 a). Takie dialogi jak *Charmides* lub *Laches* jasno przy tym ukazują, że cnota jest tożsama pewną wiedzą, która musi jednak zostać bliżej określona. Takie utożsamienie może wydawać się obce myśli nowożytnej, odpowiada jednak greckiemu sposobowi mówienia. Albowiem grec-

kie słowo na oznaczenie cnoty zależy od przymiotnika 'dobry', łącznie z jego stopniem najwyższym *aristos*. 'Arētē' oznacza u rzeczy, narzędzi czy ludzi, coś w rodzaju 'bycia dobrym'. Nóż ma swą *arētē*, gdy dobrze tnie, oko ma swą *arētē*, gdy dobrze widzi, człowiek ma swą *arētē*, gdy dobrze wypełnia swe zadanie. Często opis zachowania moralnego dokonywany jest w języku greckim za pomocą wyrażen z dziedziny wiedzy. Poeta Archiloch powiada: „Mogę (= potrafię) miłość miłością odplacić” (Archil. fr. 14). Tezy Sokratesa, często pojmowane jako paradoksy — cnota jest pewną wiedzą (*Men.* 87 c–89 a); nikt świadomie i umyślnie źle nie postępuje (*Grg.* 488 a; *Men.* 77 d–e; *Ap.* 25 d–26 a); cnota tworzy pewną jedność (*Prt.* 329 c–333 e; Görgemanns 1994: 125 n.) — są konsekwencjami takiego ogólnego poglądu.

3. Filozofowanie jako boża służba: *Eutyfron*

Ten proces transformacji można szczególnie dobrze zauważyć w podejściu Sokratesa do tradycyjnych kwestii religijnych. W swych dialogach nadaje Platon wierzeniom religijnym nie tyle małe znaczenie (Albert 1998: 13–208), co raczej inkorporuje on je do swojej filozofii tak, iż jego racjonalne poglądy nabierają bez mała religijnego zabarwienia.

Platoński Sokrates rozmaicie podkreśla swój stosunek do bogów (Erler 2002). Określa siebie jako wysłannika Boga (*Ap.* 31 a) oraz uznaje za boski dar swoją zdolność trafnego doboru partnera do filozoficznej dyskusji, pomagania innym w nabywaniu wiedzy i dostarczania impulsu w poznawaniu samego siebie (*Th.* 150 c). Często odwołuje się on do natchnienia czy boskiej inspiracji w prowadzeniu rozmowy (*Lg.* 682 e; 722 c). Bóg jest przy tym dla Platona niewzruszoną normą, dzięki której można przeciwstawić się sofistycznemu relatywizmowi (*Lg.* 716 c). To on staje się punktem odniesienia. Będzie się wymagać upodobnienia do Boga w takim stopniu, w jakim człowiek potrafi (*homoiosis toi theoi*), i stanie się to maksymą platońskiej etyki (*Phdr.* 249 c; *Th.* 176 e; *Ti.* 90 b–c).

Powyższe odniesienia do kontekstu religijnego są czymś więcej niż ironiczną grą i czystą inscenizacją. Jest jednak zrozumiałe, że dyskurs religijny różni się od filozoficznego nie tyle aspektami treściowymi, lecz tym, że pierwszy pomija dostarczenia uzasadnień dla tego, co ogólnie rozpoznane jest jako słuszne, co czyni filozofia. W *Fedonie* na przykład naprzemiennie występują teoretyczne dowody na nieśmiertelność duszy i odwołania do tradycji religijnych. Zakaz samobójstwa tłumaczony jest teologicznie (*Phd.* 62 c), nieśmiertelność duszy uzasadniona jest argumentacyjnie. W *Fajdroście* (246 c) nieśmiertelność ta jest dowiedziona argumentem, podczas gdy istota duszy tłumaczona jest przy pomocy 'boskiego logosu', rydwanu i woźnicy (246 a). Dialog filozoficzny zakłada więc to, co dyskurs religijno-teologiczny przyjmuje bez jakiegokolwiek uzasadnienia. W *Fajdroście* Sokrates w sposób bezsporny ustala hierarchię między religią i filozofią, kiedy utrzymuje, że również bogowie uzyskują swój boski status tylko poprzez kontemplację idei (249 c). W pewnych wspólnych obszarach rozważań religijne poglądy nie znajdują się na tym samym poziomie argumentacji filozoficznej. Jednak elementy religijne zostały w nich zintegrowane z dyskursem filozoficznym.

Taki proces integracji jest rezultatem pewnej gruntownej dyskusji z panującą religią. Jak już inni filozofowie przed nim, na przykład Ksenofanes (ok. 580 przed Chr.), także Platon krytykuje antropomorficzne przedstawianie bogów oraz ukazywanie ich amoralnego zachowania (R. 377 e–383 c) (Morgan 1992), które opiewają eposy homeryckie. W takim zachowaniu bogów ujawnia się brak norm moralnych oraz jakiegokolwiek wzorca dla ludzi: „O Herze skrępowanej przez syna, o Hefajstosie strąconym przez ojca, gdy stawał w obronie smaganej matki, o tych walkach bogów, które Homer wymyślił, tego nie należy dopuszczać do miasta, bez względu na to, czy to zamysł przedstawienia był alegoryczny czy nie” (R. 378 d). Odrzuca się podstawę religijności homeryckiej, w której dewocja manifestuje się w wymianie dawanania i przyjmowania (*do ut des*) między Bogiem i człowiekiem, jak to przykładowo zachodzi w modlitwie Chrysesa w pierwszej pieśni *Iliady* (Hom., *Il.*, A 37 n.; por. Pl., *Euthphr.* 14 d–e). Platon przeciwnie, postrzega w zachowaniu pośrednim właściwą podstawę prawdziwej pobożności (Lg. 716 e).

Świadectwem krytycznym, a także nową orientacją względem trafnego ‘mówienia o bogu’ — słowo teologia występuje po raz pierwszy u Platona (R. 379 a) — jest dialog *Eutyfron*, który nosi podtytuł: *O świętości (Peri hosiou)*. Akcja dialogu, który należy do pierwszej fazy twórczości Platona, rozgrywa się w ramach czasowych procesu, oskarżenia i skazania na śmierć Sokratesa (399 p.n.e.) i jest ściśle związana z dialogami *Apolo-gia*, *Kriton* i *Fedon*. Sceną odbywanej rozmowy jest portyk ‘Archonta Króla’, urząd do spraw religijnych państwa, położony na południe od Akropolu. Sokrates został tam wezwany, by dowiedzieć się o pisemnym pozwie (*graphe*) złożonym przeciwko niemu przez Meletosa, z którym przypadnie mu się zmierzyć podczas swej obrony (*apologia*). Przed frontem tego budynku spotyka Sokrates Eutyfrona i nawiązuje się między nimi dyskusja na temat, czym jest pobożność. Okazją jest decyzja Eutyfrona, by złożyć przeciw swemu ojcu oskarżenie o mord na jednym ze sług. Uzasadnienie prawa do takiego zachowania postrzega Eutyfron w swych kompetencjach kapłańskich. Dlatego uważa, że jest tego znawcą i wie, czym jest, a czym nie, zbożność. Tylko taką wiedzą chce się on kierować. Nie obchodzi go to, że inni jego intencję oskarżenia własnego ojca uznają za szokującą (*Euthphr.* 4 e). Tym samym podany jest motyw dla dalszej dyskusji. Sokrates chce wiedzieć, co Eutyfron rozumie jako ‘zbożność’, aby na podstawie jego świadomego zachowania mógł rozstrzygnąć własne niepewności. Eutyfron odpowiada na pytanie: “czym jest pobożność”, najpierw podając przykłady, ale zmuszony jest uznać, że istota danej rzeczy nie jest możliwa do wyjaśnienia przez odniesienia do jej przejawów. Jego kolejna odpowiedź, że „pobożność jest tym, co lubią bogowie” (*Euthphr.* 6 e) prowadzi w trafnym kierunku. Jednak — jak zauważa Sokrates — (*Euthphr.* 7 a): „Jeśli coś jest trafne, nie mówi nam nic o tym, co jest też prawdziwe”. Faktycznie Eutyfron nie może adekwatnie uzasadnić swej propozycji, ponieważ wychodzi z założenia, że wśród bogów ma miejsce podział i dlatego funkcjonują różne poglądy dotyczące tego, co oni uważają za pobożność. Okazuje się być zwolennikiem homerowej antropomorficznej wizji bogów, gdzie nie każdy bóg ceni to samo (*Euthphr.* 8 a). Również poprawiona wersja „zbożne jest to, co lubią wszyscy bogowie”, przekracza próg sprawdzalności. Eutyfron nie traktuje jako porady użytecznej uwagi Sokratesa o związku pobożności ze sprawiedliwością

(*Euthphr.* 12 d). Po tym wszystkim sugeruje, że pobożność ma coś wspólnego z ‘usługą’ (*Euthphr.* 12 e): „Wydaje mi się, że ta część sprawiedliwości — bogobojność i pobożność, ma do czynienia ze służbą bożą; to jednak, co ma związek ze służbą dla ludzi, wydaje mi się być inną częścią sprawiedliwości”.

Jest to ważny punkt widzenia. Pozostaje kwestią otwartą, co można jako tę służbę rozumieć. Pewna pomoc, która może ulepszyć swój przedmiot, jak na przykład troska o konie (*Euthphr.* 13 a), nie może nią być, gdyż nie można sprawić, iż bogowie staną się lepsi, niż są. Musi chodzić o współpracę przy pewnym dziele bogów, jaką oferują niewolnicy swoim panom (*Euthphr.* 13 d), czy też asystent lekarzowi. Lecz w jaki sposób ludzie mogą być użyteczni bogom (*Euthphr.* 13 e)? „Przyjemne bogom mówienie i dzielenie w modlitwie i ofierze”, jak proponuje Eutyfron, również nic nie daje, ponieważ pozostaje kwestią otwartą, przy czym — w jakim dziele — bogowie oczekują ludzkiej pomocy. Rozmowa kończy się bez rozstrzygnięcia (aporią). Staje się zatem jasne: pobożność wiąże się ze wkładem człowieka w troskę o dobro, brak zazdrości i niezmiennosc (*R.* 381e) a także z dążeniem do uczynienia świata i tego, co w nim jest dobrym (*Euthphr.* 14 c). Właśnie w tym ujawnia się wkład Sokratesa wraz z jego egzaminowaniem, które ma uwalniać ludzi od iluzji i błędów oraz dzięki temu czynić dobro. Sokrates współpracuje tak w dziele boskim. Jego zadanie, by współdziałać na rzecz boga w Delfach, znajduje w ten sposób pewne religijne i filozoficzne uzasadnienie (por. *Ap.* 28 e; Erler 1987: 164 n.).

Na podstawie krytyki tradycji religijnej osiąga się więc — tak samo *e negativo* — innowacyjne ujęcie religijności i pobożności. Jego cechami są brak konfliktowości i zawiści u bogów, współdziałanie ludzi w dobrych uczynkach oraz pewne prawidłowe, wewnętrzne nastawienie. Pobożność nie manifestuje się przy tym w zewnętrznym zachowaniu i przestrzeganiu rytuałów, tylko w sokratejsko-platońskiej ‘trosce o duszę’. Tak właśnie, poprzez elenktykę, protreptykę czy majeutykę, Sokrates uwalnia swych współobywateli od niewiedzy i stara się czynić ich dobrymi (*R.* 500 d) — filozofia stanowi więc służbę bożą.

W krytyce jednak Platon nie stara się nigdy marginalizować czy eliminować tradycyjnych wierzeń religijnych, jak czynili to wówczas sofisci, a raczej umieścić je w nowym kontekście filozoficznym. Nawet w swym ostatnim dziele, *Nomoi*, w trzech tezach formułuje Platon podstawę prawdziwej pobożności (*Lg.* 885 a–907 b): (1) bogowie istnieją, (2) troszczą się o ludzi i (3) nie mogą zostać ubłagani. Druga zasada wynika z doskonałego stanu bogów, do którego przynależy brak zazdrości oraz troska o dobrostan innych. Zasada trzecia zakazuje przyjmować, że z bogami można negocjować i doprowadzić do jakiejś transformacji poprzez tradycyjne praktyki religijne (ofiary, święta, wyrocznie). Otóż liczy się wyłącznie samo wewnętrzne nastawienie, wraz z którym wchodzi się w kontakt z bogami. Nastawienie to określa delfickie ‘Poznaj samego siebie’ jako świadomość własnej niewiedzy, co przypomina o granicach ludzkich możliwości oraz dystansie między ludźmi a bogami, nakazując również innych ludzi uwalniać od pozornej wiedzy. W nim tkwi także ufność, wiedza, iż możliwe jest — choć z wysiłkiem — zbliżenie się i dotarcie do sfery boskiej.

4. Sokratejska metoda sprawdzania: *Elenchos*

W swych poddających sprawdzianowi rozmowach posługuje się Sokrates sposobem postępowania określanym jako *elenchos*. Metoda ta, mająca swe zaplecze w dziedzinie sporów słownych (Erler 1986) czy w publicznej retoryce (Dorion 1990), staje się u Sokratesa pewnym środkiem terapii filozoficznej, która ma uwalniać od mylnych mniemań i przygotować do właściwego nauczania (*Th.* 210 b–c). Jest ona nieodzowna, ponieważ „dusza nie pierwszej będzie miała pożytek z podawanych nauk, póki ktoś nie odeprze odpięrającego, napędzając mu wstydu, nie usunie z niego mniemań, które naukom na przeszkodzie stoją, i ukaże go czystym i skłoni do sądzenia, że wie jedynie to, co wie, a nic więcej” (*Sph.* 230 c–d).

Elenchos to gra pytań i odpowiedzi dwóch interlokutorów. Reguły są stałe (Kapp 1965): Na pierwsze pytanie — czym coś jest (czym jest x) — odpowiadający proponuje jakąś tezę albo definicję. Celem dalszego postępowania jest zweryfikowanie poprzez pytania zasadności tej propozycji (= 1. przesłanka). Pytający — głównie jest nim Sokrates — bada, czy odpowiadający — jego współrozmówca — może poprzez argumentację zostać zmuszony do przyjęcia przeciwieństwa swej tezy. Wtedy przypada odpowiadającemu odwrócenie roli i obrona własnej tezy. Aby osiągnąć swój cel, pytający wprowadza zwykle kolejne pojęcie (= 2. przesłanka), wraz z którym definiowane pojęcie określone zostaje jako prawomocne. Stawia się na przykład pytanie, czy opanowanie, odwaga czy pobożność są pięknem (καλόν), dobrem (ἀγαθόν) bądź pożytkiem (ὀφέλιμον), co oczywiście niemal zawsze zostaje zaakceptowane. Wtedy pozostaje tylko dowieść, czy pojęcie ‘piękny’, ‘dobry’, ‘pożyteczny’ odpowiada w pełni tezie wyjściowej (przesłanka 1). Często za pomocą wielu przykładów pytający stara się pokazać, że istnieje przynajmniej jeden przypadek, do którego nie można odnieść treści proponowanej tezy, a więc nie wykazuje bycia ‘dobrym’, ‘pięknym’, ‘pożytecznym’. W ten sposób przesłanka 1 nie zgadza się z przesłanką 2. W tym wypadku teza 1 zostaje odparta; odpowiadający nie utrzymał dowodu swej tezy. *Elenchos* nie może pozytywnie dowodzić prawdy, a tylko ukazywać sprzeczności, ustrzec przed błędem, aby przyczynić się do ‘zwrotu’ duszy i przysposobić ją do kształcenia (Stemmer 1992). Takie sokratejskie badanie (ἐλεγχος) prowadzi do pozytywnego rezultatu jedynie wtedy, gdy spójności danej definicji czy tezy można dowodzić dalej i, gdy ma to miejsce, okazuje się, iż jest odporna na różne próby odparcia. Z tego oczywiście nie wynika jeszcze, że niemożliwy jest pewien sprzeciw. Sporne jest to, czy w tej procedurze partnerzy mają tylko utrzymywać swe tezy, co do których są przekonani (Vlastos 1981), czy też uznają je za możliwe do obronienia (Benson 2000). Niewątpliwie pytający (Sokrates) zdaje się określać przebieg argumentacji. Jednak musi on na każdym etapie argumentacji upewnić się u odpowiadającego co do uzgodnienia (ὁμολογία). Dlatego musi pozostać na tym samym poziomie rozumienia, co jego rozmówcy i podążać za nimi (*Alc. min.* 113 a). Tak więc współrozmówcy Sokratesa wyznaczają w każdej rozmowie poziom argumentacji. Reguły prowadzenia rozmowy, które Arystoteles analizuje w *Topikach* (Arist. *Top.* I, 1), czynią jasnym to, że prezentacja oraz myśli, które Sokrates przyjmuje wraz z rozmówcami, mają wielkie znaczenie dla

wyniku rozmowy; wyjaśniają one także ‘podwójny obraz Sokratesa’, który widoczny jest w dialogach (Apelt 1912: 96 n.). Jeden Sokrates, który wie, gdzie leży problem danej tezy, i drugi Sokrates, który solidaryzuje się z bezradnością swego partnera i podkreśla jego niewiedzę. Ten bowiem, kto pragnie dowieść danej tezy i ukazać sprzeczność, musi najpierw wiedzieć, że ta sprzeczność zachodzi, jak również to, w jaki sposób poprzez zadawane pytania może do niej doprowadzić. Zanim zdoła zadać poprawne pytania, aby dojść do oczekiwanego wyniku, musi, jak gdyby myśląc wstecz, wyjść od rezultatu (Kapp 1965: 20). Taka ‘elenktyczna wiedza’ pozwala wprawdzie zdemaskować fałszywe pretensje do wiedzy, lecz nie jest w stanie rozstrzygnąć stawianego problemu. Dlatego Sokrates może stawiać prawidłowe pytania i dawać ważne rady — na przykład, że zubożność ma coś do czynienia ze sprawiedliwością (*Euthphr.* 12 a). Gdy jego rozmówcy nie przyjmą tych porad, zgodnie z regułami Sokrates musi podążać za nimi. Niepowodzenie w badaniu nie bierze się koniecznie z nieprawidłowego prowadzenia dyskusji ze strony Sokratesa; przyczyną mogą być jego rozmówcy — ich niezdolność do wyzwolenia się z błędnych poglądów, które zostały poddane dyskusji. Wymagana jest pewna przemiana (περιαγωγή), o której mowa w alegorii jaskini, a która jest podstawą platońskiej *paidei*.

5. *Sokratikoi Logoi* Platona

„Jako pisarz Platon jest nader uzdolnionym prozaikiem, wysoce obrotnym, który opanował wszystkie tonacje, znakomitym uczonym znakomitych czasów. W kompozycji wykazuje wielki talent dramaturgiczny” (Nietzsche, 1913: 238).

Z wyjątkiem *Apologii* — a może kilku listów i jednego epigramu — Platon tworzył tylko pisma w formie dialogicznej. Dialogi te, jako dzieła literackie, są pod tym względem nadzwyczajne (Gaiser 1984). Oczywiście także inni z kręgu Sokratesa pisali ‘dialogi sokratejskie’, a późniejsi autorzy, jak Arystoteles, Cyceron czy Augustyn, również ujmowali problemy filozoficzne w formie dialogu. Jednakże każdy, kto czyta dialogi Platona, odczuje, że w tym wypadku pod względem treściowym i formalnym oferta jest szczególna. Jak eposy Homera, tak dialogi Platona są doskonałe w swoim gatunku.

Formalnie udało się Platonowi stworzyć literackie dzieło sztuki, a filozofię nie ujmować abstrakcyjnie, tylko wyrażać poprzez jej protagonistę Sokratesa, który dyskutował z retorami, sofistami, generałami, politykami, poetami, kapłanami, z bardziej lub mniej wykształconymi rozmówcami. Platona przekazuje czytelnikowi, czym jest prawdziwa filozofia, i sprawia u niego wrażenie wciągnięcia w daną dyskusję. Już w antyku dostrzegano wielką atrakcyjność dialogów Platona dla czytelnika — ich ‘zachęcające’ (protreptyczne) oddziaływanie. Wskazywano jednakże również na niebezpieczeństwo, ponieważ mogły one niektórych czytelników wieść do powierzchownego filozofowania. Platon „poprzez pisanie dialogów zachęcił niezliczone rzesze, by tak rzec, do filozofii, chociaż niektórzy filozofowali powierzchownie” (Dikajarchos u Filodemos, *Ind. Acad.* col. I, 13 n.; Gaiser 1988).

Pod względem treści dialogi obejmują zdumiewająco jak na owe czasy obszerne pole tematów, zawsze jednak czyniąc to w sposób stymulujący. Pośród wielości dyskutowanych problemów pojawia się pytanie, ‘jak trzeba żyć’ (πῶς βιωτέον), aby osiągnąć eudajmonię, włączając w to również kwestie z zakresu logiki, metafizyki, czy kosmologii. Sama analiza wytworzonego przez Demiurga kosmosu, istot żywych i ludzi w głównej części dialogu *Timaios* ostatecznie podporządkowana jest ‘trosce o nieśmiertelną duszę’ (*Ti.* 90 c–d), a tym samym staniu się podobnym do boga i szczęśliwym, na ile to możliwe.

Inaczej niż Arystoteles w swoich nie zachowanych dialogach, Platon w swoim dziele nigdy nie występuje jako mówca czy postać w tekście. Jak już dostrzeżono w antyku (D.L. III, 37), w *Corpus Platonicum* imię Platona występuje tylko trzy razy: dwukrotnie w *Apologii* (*Ap.* 34a. 38b: z propozycją zapłaty kary w sumie 30 min) oraz raz w *Fedonie* (*Phd.* 59b: Platon jest chory i nieobecny). To, że Platon w swoich dialogach się nie pojawia, może znaleźć uzasadnienie w pewnych zwyczajach społecznych jego czasu, które pozwalały na własne wypowiedzi jedynie w kontekście apologetycznym. „Kto ma wzniosły umysł nie opowiada o sobie ani o innych, ponieważ nie zależy mu na tym, by go chwailono, ani na tym, by innych ganiono” (Arist., *EN* 1125 a 5). Platon chciał zresztą przez swoje powstrzymanie się [*Zurückhaltung*] uniknąć zapewne nadania pewnym argumentom szczególnej wagi. Czytelnikowi winno się pozostawić swobodne miejsce dla aktywnego badania i dla własnej zdolności osądu. Dlatego niewiedzący Sokrates konsekwentnie zaprzecza, że ważne argumenty pochodzą od niego (cf. *Men.* 81 a; *Chrm.* 156 d–157 c). Jego rozmówcy nie powinni ulegać wpływowi wielkich imion, tylko zważać na rzecz samą. Arystoteles widział to oczywiście inaczej. Z tego co wiemy, występował on osobiście w swych — dziś zaginionych — dialogach i wywarł wpływ na dalszą tradycję tworzenia dialogów. Owa ‘anonimowość’ Platona, jak też dialogiczna postać pism platońskich, które opisują rozmowy czy przedstawiają je jako partię teatralną, sprawiają czytelnikowi trudność w rozpoznaniu poglądów autora. Albowiem tezy filozoficzne są wyłożone przez osoby w dialogu w określonym kontekście argumentacyjnym — miejscu, czasie i sytuacji, dlatego nie można ich tak po prostu odnosić do samego autora. Doprowadziło to, zwłaszcza w naszych czasach, do intensywnej dyskusji, czy można w ogóle odtworzyć stanowisko autora. Oczywiście należy pamiętać, że antyczni adresaci dramatów w czasach Platona — a dla nich pisał Platon przede wszystkim — nie wahali się rozpoznawać w wypowiedziach osób w nich przedstawionych poglądów autora. W komedii *Żaby*, w której Arystofanes wprowadza tragediopisarzy Ajschylosa i Eurypidesa konkurujących ze sobą o to, kto jest lepszym i pożyteczniejszym poetą, obaj, niezważając na kontekst, cytują wersy ze swych sztuk jako świadectwo ich postawy mentalnej. Pojęcia ‘postaci literackiej’ za czasów Platona nie było, natomiast niezważanie przy interpretacji na kontekst czymś zupełnie normalnym. Świadczy o tym dobitnie interpretacja Symonidesowej *Ody do Skopasa* w *Protagorasie*. Platon, który w kompozycji swoich dialogów inspirował się dramatem, musiał się liczyć z tym, że jego czytelnicy, jak przy interpretacji dramatu, będą się opierać na postaciach w tekście — zwykle na Sokratesie, ale także na takich postaciach, jak Gość z Aten w *Prawach* (*Nomoi*) — i upatrywać w nich maski samego autora (Press 2000). Dlatego zawarł on w akcji dramatycznej literacko

wypracowane wskazówki, które mogły służyć czytelnikom za orientację i przewodnika. Wskazują one, że dialogi zamierzają podać przesłanie filozoficzne. Wielką zasługą Friedricha Schleiermachera, zwłaszcza *Wprowadzenia* do jego przekładu Platona (1804), jest przypomnienie, że dla Platona forma literacka dialogów nie jest wyłącznie otoczką, lecz istotną — choć nie jedyną — częścią składową filozoficznej wymowy dialogu. Platon formułuje jako pierwszy prawo jedności dzieła sztuki, które musi mieć początek, środek i koniec (*Phdr.* 264 c). Nie tylko wypowiediane słowa, lecz także akcja i kontekst historyczny dialogów mają znaczenie dla ich prawidłowego zrozumienia. Platona literata i filozofa można rozdzielić jedynie kosztem prawidłowej oceny jego twórczości. Pomiędzy różnorodności tematów i bogactwa literackiego kunsztu można jednak rozpoznać stałe w dziele Platona stałe poglądy, które nieposiadający wiedzy Sokrates (*Men.* 80 c–d; *Grg.* 506 a; 509 a) reklamuje jako wiedzę dla siebie, a które można uznać za poglądy Platona. Należą tu rozróżnienie między wiedzą i trafnym mniemaniem (*Men.* 98 b) oraz tezy, że cnota jest wiedzą, że nikt dobrowolnie nie czyni nieprawości oraz że człek prawy jest szczęśliwy. Te stanowiska, „które silnie powiązane są przez argumenty z żelaza i diamentu” (*Grg.* 508 e–509 a), winno się równie dobrze uznawać za poglądy Platona, a ich niuansy tłumaczyć poszczególnymi kontekstami. Platon przemawia do czytelnika poprzez całą akcję dramatyczną i zakłada, że mimo wszelkich trudności może on zrozumieć tego przesłanie.

Chociaż w antyku niektórzy upatrywali w Platonie twórcę gatunku dialogów filozoficznych (D.L. III, 48), miał on również swych poprzedników. Sokrates bowiem nie tylko nadał nazwę pewnej szkole, lecz również pewnemu gatunkowi literackiemu, owym sokratejskim dialogom. W tych 'Sokratikoi Logoi' chodzi o naśladowanie określonych charakterów, a postać Sokratesa występuje na pierwszym planie. Z powodu ich mimetycznego charakteru Arystoteles (*Arist. Po.* 1447 b 11; *Rh.* 1417 a 21) zalicza te pisma do poezji. Wraz ze swymi dialogami, które zarazem przedstawiają przykładowe życie i filozofowanie Sokratesa, zlicza się on także do pewnej tradycji literackiej. Można założyć, że początkowo nie był on czołowym członkiem grupy uczniów Sokratesa, których Platon wymienia w *Fedonie*, a wielu spośród nich (np. Antystenes, Fedon, Aischines) tworzyło sokratejskie dialogi czy też traktaty filozoficzne (Döring 2004), które miały naśladować swego mistrza. Wielu tych Sokratyków zabiega o to, aby poprzez pisemne przedstawienie wystawić pomnik mitowi życia i działalności Sokratesa. Jednak większość tych pism zaginęła, a pozostały zaledwie drobne fragmenty (Giannantoni 1990). Najwidoczniej 'pisma Sokratejskie' Platona, których najwyższa jakość została wkrótce doceniona, przyczyniły się do tego, że inne pisma sokratejskie zostały zapomniane. Zachowane fragmenty pism sokratyków, np. Antystenesa czy Aischinesa, pozwalają jednak nie tylko rozpoznać znamiona, które występują również w 'Sokratikoi Logoi' Platona, lecz także uchwycić różnice, które nadają szczególnie profil tym ostatnim (Kahn 1996: 1–34). Te znamiona są ważne dla zrozumienia platońskich dialogów nie tylko jako dzieł literackich, ale także dla zrozumienia ich filozoficznego przesłania. Sokrates jest protagonistą w największych dialogach Platona, ale w późniejszej twórczości schodzi na drugi plan. Odżywa jedynie w jednym z ostatnich dialogów, w *Filebie*, jednak jego 'come back' nastę-

puje zapewne dlatego, że w tym dialogu w mniejszym stopniu chodzi o dyskusję z innymi filozoficznymi teoriami, a w większym o kwestię godziwego życia (Frede 1996: 213–248). I tak niemal zawsze wprowadzając Sokratesa i czyniąc go protagonistą, można rozpoznać Platona jako filozofa oraz jako ‘sokratyka’.

Nie tylko jako filozof, lecz także jako autor, był Platon jednym z nader licznych sokratyków, którzy tworzyli ‘Sokratikoi Logoi’ (Clay 1994: 23–47). Stopniowo jednak zdaje się Platon osiągać niezależny status, eksponując się jako autor i jako filozof, a przez to pozostawiając w cieniu innych sokratyków. Formalnie i treściowo znakomite dialogi, jak np. *Gorgiasz*, oraz założenie Akademii ok. roku 388/7 w pełni przyczyniły się do tego, że Platon stał się w końcu dominującą figurą w ruchu ‘sokratejskim’, gdyż jako filozof oraz jako autor potrafił powiązać ze sobą tradycję z innowacją tak, że również w wypadku dialogu literackiego mówiono o nowym początku.

Z języka niemieckiego przełożył Marian Andrzej Wesoly

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, K., 1998, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Dettelbach.
- APELT, O., 1912, „Die Taktik des Platonischen Sokrates“, in: Apelt, O., *Platonische Aufsätze*, Leipzig–Berlin, pp. 96–108.
- BENSON, H. H., 2000, *Socratic Wisdom: the Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, New York.
- CLAY, D., „The origins of the Socratic dialogues“, in: Vander Waerdt, P. A. (ed.): *The Socratic Movement*, Ithaca, pp. 23–47.
- DORION, L.-A., 2004, *Socrate*, Paris.
- DÖRING, K., 1987, „Der Sokrates der Platonischen Apologie“, *WJA* 13, pp. 75–94.
- ERLER, M., 1987, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin–New York.
- ERLER, M., 2002 „Hilfe der Götter und Erkenntnis des Selbst: Sokrates als Göttergeschenk bei Platon und den Platonikern“, in: Kobusch, Th., Erler, M. (hrsg.), *Metaphysik und Religion*, München, pp. 387–414.
- ERLER, M., 2006 *Plato*, München (przekład polski w opracowaniu).
- ERLER, M., 2007, *Platon*, in: Flashar, K. (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Band 2/1, Basel.
- FREDE, D., 1997, *Kommentar*, in: Platon, *Philebos*. Übersetzung und Kommentar (Platon Werke III 2), Göttingen.
- GAISER, K., 1984, *Platone come scrittore filosofico*, Napoli.
- GAISER, K., 1988, *Philodems Academica (Supplementum Platonicum I)*, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- GÖRGEMANNS, H., 1994, *Platon*, Heidelberg.
- GIANNANTONI, G., 1991, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol. I–IV, Napoli.
- HEITSCH, E., 2004, *Kommentar*, in: Platon, *Apologie des Sokrates*. Übersetzung und Kommentar (Platon Werke I 2), Göttingen.
- KAHN, CH., 1996, *Plato and the Socratic dialogue*, Cambridge.
- KAPP, E., 1965, *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*. Göttingen.
- NIETZSCHE, F., 1913, *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*, in: idem, *Werke III*, Abtlg., Bd. XIX (Philologica), Leipzig.
- PRESS, G. A., (ed.), 2000, *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham.
- SCHLEIERMACHER, F., 1804, 'Einleitung', in Platon, *Sämtliche Werke in der Übersetzung*, Bd. 1, Berlin, pp. 5–36 (przedruk w: Gaiser, K., (hrsg.), 1969, *Das Platonbild*, Hildesheim, pp. 1–32).
- STEMMER, P., 1992, *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin.
- VLASTOS, G., 1973, The individual as object of love, w: Vlastos G., *Platonic studies*, Princeton, pp. 1–34 (przekład polski: *Indywidualium jako przedmiot miłości*, tłum. P. Paliwoda, Warszawa 1994).
- VLASTOS, G., 1991, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge.
- VLASTOS, G., 1992, „Socratic irony“, in: Benson, H. H. (ed.): *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York.

MICHAEL ERLER
/ Würzburg /

“Plato Socraticus” – The *Apology* of Socrates and *Euthyphro*

The present paper focuses on the two works of Plato’s first tetralogy so as to bring out and generally characterize the Socratic dimension of Plato’s philosophizing. It is common knowledge that Socrates’ trial and defense inspired Plato to engage in dialogical writing which culminated in the famous *logoi Sokratikoi*. The article deals with the following issues: 1. Philosophy as a ‘care for the soul’ in the *Apology*; 2. “The unexamined life is not worth living for a human being” (*Ap.* 38a); 3. Philosophy as a service to the god in the *Euthyphro*; 4. Socrates’ *elenchos*; 5. Plato’s *logoi Sokratikoi*. While the issues are lively debated in the subject literature, the present paper makes references to several important studies and to the broader account of Plato’s philosophy that is to be found in Erler 2006 and Erler 2007.

KEY WORDS

Socrates, Plato, Euthyphro, Socratic dialogues, elenctic method

ΜΕΓΙΣΤΟΝ ΑΓΑΘΟΝ (PL. AP. 38 a) –

Sedno życia i filozoficznego wyzwania Sokratesa

MARIAN WESOŁY / Poznań /

ἀνδρῶν ἀπάντων Σωκράτης σοφώτατος
Z wszystkich ludzi Sokrates najmądrzejszy
D.L. II 37

ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ
Życie zaś bez badania nie jest życiem godnym człowieka
Pl., Ap., 38 a

Σωκράτης ἡρώτα ἀλλ' οὐκ ἀπεκρίνετο • ὠμολόγει γὰρ οὐκ εἰδέναι
Sokrates wypytywał, lecz nie podawał odpowiedzi; wyznawał bowiem, że ich nie zna.
Arist. SE., 183 b 7–8

O Sokratesie filozofie, który niczego nie pisał, wiemy zbyt wiele i zbyt mało zarazem. Zbyt wiele z różnych i nie dających się jednolicie ująć świadectw jego zwolenników

i przeciwników. Wyraziło się w tym osobiste znanie czy piętno tak różnie piszących o nim autorów, jak Arystofanes, Platon, Ksenofont, Arystoteles, nie mówiąc już o sokratejskich i późniejszych filozofach. Materiał źródłowy z czasów antycznych jest tak zróżnicowany, że trudno uzyskać spójną wizję ‘jednego’ historycznego Sokratesa. Z tej racji badacze nowożytni i współcześni albo kwestionują możliwość poznania poglądów Sokratesa, w skrajnym wypadku negując nawet jego oryginalność, albo podejmują próby zintegrowanej rekonstrukcji jego filozofowania, głównie w oparciu o wczesne (sokratejskie) dialogi Platona. W tym względzie zasadne jest pewne minimum, mianowicie odpowiednie uwzględnienie *Apologii* Platona, na podstawie której można odtworzyć autentyczną treść oskarżeń oraz linię samoobrony Sokratesa, a także motywacje i sedno jego filozoficznego wyzwania. Najważniejsze jest to, co rzekł on w obliczu wyroku śmierci, iż jest najwyższym dobrem ludzkim — życie poświęcone dyskusyjnemu dociekaniu cnót i wartości etycznych.

Niestety w większości opracowań, nawet tych najnowszych, to najbardziej chyba prowokujące wyzwanie ze strony filozofa bywa zwykle pomijane bądź niewystarczająco rozpoznane. Tymczasem stanowi to nie tylko wiążący motyw w rozpoznaniu sokratejskiego wypytywania (ἐξετάζειν) jako testowania wiedzy rozmówców w trybie ironii, elenchos i aporii, lecz także inspirację dla bezpośrednich i pośrednich jego zwolenników w dociekaniu cnót i najwyższego dobra (μέγιστον ἀγαθόν).

1. *Apologia Sokratesa* — podstawowe świadectwo

Prawie siedemdziesięcioletni Sokrates ze strony oburzonych nań polityków, poetów i retorów został oskarżony o lekceważenie bogów i deprawowanie młodzieży¹. Przez swych współczesnych Sokrates nie został właściwie zrozumiany i doceniony; dopiero po zaskakującym skazaniu go na śmierć stał się przez to postacią heroiczną rozmaicie wspomnianą zarówno przez swych przeciwników, jak i uczniów. W następstwie zrodził się nowy gatunek utworów zwanych wymownie λόγοι Σωκρατικοί, z których przetrwały jedynie dialogi Platona i Ksenofonta, a o innych posiadamy tylko nieliczne wzmianki u pisarzy późniejszych². Była to o niebywałym rozmachu twórczość analogiczna do dramatu ateńskiego. Obliczono, że w okresie najbujniejszego jej rozkwitu, w ćwierćwieczu między rokiem 395 a 370, ogłoszonych zostało ok. 300 dialogów sokratejskich, czyli jeden utwór przypadał na miesiąc. Obraz Sokratesa zależał więc od tego, kto o nim pisał i z jakich pozycji filozoficznych, literackich czy nawet politycznych.

Wobec trudności, na podstawie rozbieżnych źródeł (Arystofanes, Platon, Ksenofont, Arystoteles), określenia poglądów historycznego Sokratesa, który niczego nie pisał, a tylko zwykł wypytywać i kwestionować odpowiedzi swych rozmówców, przyjmujemy pogląd wybitnych nowszych badaczy (Giannantoni, Döring, Kahn), że pierwszoplanowo-

¹ Na temat okoliczności procesu i skazania Sokratesa zob. Beys 2001; Brickhouse & Smith 2002.

² Zob. pierwszorzędne studium o sokratejskim dialogu: Rossetti 2011: 23–53.

wym i względnie wiarygodnym świadectwem pozostaje Platowska *Apologia Sokratesa*³. Była ona oparta na wydarzeniu publicznym, procesie Sokratesa, który faktycznie miał miejsce i w którym uczestniczył sam Platon oraz setki innych ateńczyków. Mowa obronna Sokratesa, nawet jeśli nieco przetworzona przez Platona, nie mogła być zbytym odstępstwem od autentycznie wypowiedzianej, stąd nieuzasadnione są sugestie nielicznych zresztą badaczy o jej literackim czy retorycznym sfingowaniu⁴.

Względnie pewne jest to, jak na procesie odpierał Sokrates ciężące na nim od dawna zarzuty, jakie znaczenie miała dlań odpowiedź wyroczni delfickiej w sprawie ludzkiej mądrości, jak narażał się wypytyjąc Ateńczyków o wiedzę i cnoty, jaką zaproponował dla siebie kontrpropozycję kary, a wreszcie co rzekł w obliczu wyroku śmierci, iż jest najwyższym dobrem ludzkim, jak zobaczymy, życie filozoficzne poświęcone szczególnemu dociekaniu. Uznając tekst *Apologii* za najważniejsze źródło o samym Sokratesie, należy rozpoznać jej dramaturgię i przemyślana kompozycję wewnętrzną z pewnym punktem kulminacyjnym, który zwykle uchodzi uwadze badaczy, a który — jak zobaczymy — wyraża *credo* oskarżonego i skazanego filozofa. Wypowiedziane wówczas przez Sokratesa słowa pozwalają nam uchwycić istotę jego dialogicznego filozofowania, podjętą i rozwiniętą później przez największego sokratyka Platona⁵.

2. Badacz natury i sofista?

Na wstępie *Apologii* Sokrates stawia siebie w opozycji do oszukańczej retoryki stosowanej przez jego oskarżycieli, deklarując wyznanie samej prawdy na swój zwykły sposób wypowiedzania się. Miał on niewątpliwie na myśli retorykę jako sprawianie przekonania (πειθοῦς δημιουργός) krzewioną przez Gorgiasza, przewyżczenie której przedłożył później platoński Sokrates w dialogu, który tytuł uzyskał od imienia słynnego sofisty. Przewyżczenie to polegało głównie na odróżnieniu perswazji wiarygodnej (πειθὸ πιστευτικῆ) od perswazji pouczającej (πειθὸ διδασκαλικῆ), gdzie ta ostatnia dotyczyć ma rozeznania tego, co prawe i nieprawe (περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον)⁶. Perswazja słowna Sokratesa na procesie nie odwoływała się do retorycznego zwodzenia (ἀπάτη) ani działania na emocje słuchaczy, a miała tylko charakter iście pouczający i filozoficzny; nie odniosła jednak zamierzonego celu i to był główny powód dramatu Sokratesa-filozofa w konfrontacji z polityką i wpływową w niej retoryką uczącą pochlebstwa i demagogii⁷.

³ Fundamentalne wydanie antycznych świadectw o Sokratesie i sokratykach: Giannantoni 1990. Ten wybitny znawca źródeł ujęcie filozofii Sokratesa opierał głównie na Platowskiej *Apologii*; zob. Giannantoni 1993; Giannantoni 2005. Analogicznie czynił Döring (1988). Dalsze sięgnięcie po dialogi Platona jako świadectwa Sokratesowego filozofowania, jak proponował Vlastos (1991), nasuwa pewne wątpliwości; zob. Kahn 1996.

⁴ Wiarygodność Platowskiej *Apologii* kwestionuje, naszym zdaniem, bezzasadnie Morrison (2000).

⁵ Odsyłamy tu do pośmiertnie wydanej znakomitej rozprawy: Giannantoni 2005 (rozdz. 4). Niestety nawet w nowszych książkach o Sokratesie ten wątek „największego dobra” nie został należycie uwzględniony: Figal 1995; G. Reale 2000; Taylor 2000. Jedynie Dorion (2004; rozdz. 4) rzecz trafnie rozpoznaje, a także ostatnio Kraut 2009.

⁶ Zob. Taglia 2010: 110–112.

⁷ Zob. Wesoly 2009; Wesoly 2011.

Zobaczmy zatem, jakimi pouczającymi argumentami oskarżony Sokrates starał się trafić sędziom do przekonania, choć okazało się to bezskuteczne.

Najpierw odpowiada na dawne zarzuty, jakoby był badaczem natury i sofistą, co podaje dwukrotnie w takim sformułowaniu, jakoby „postępował bezprawnie, badając to, co pod ziemią i na niebie, oraz argument (λόγος) słabszy czynił silniejszym, i nauczał tego innych” (Pl. *Ap.*, 18 b; 19 b). Pomimo że oficjalny akt oskarżenia brzmiał zupełnie inaczej (zob. poniżej), odpowiedź na te dawne zarzuty zajmuje Sokratesowi sporo miejsca i stanowi przemyślaną linię obrony. Stwierdza on bowiem, że ciężą one nad nim nadal i są trudne do odparcia, a wywodzą się z przedstawień jego osoby w komedii. Istotnie jako mędrkujący znawca zjawisk natury i chytry sofista został on karykaturalnie przedstawiony w *Chmurach* Arystofanesa, wystawionych ćwierć wieku wcześniej. Jednak w swej samoobronie Sokrates w ogóle nie przyznaje, aby znał się na tych sprawach, wygadywał takie głupstwa i jeszcze na tym zarabiał, jak owi mistrzowie wychowania (sofiści).

Wszelako w opinii antycznych Sokrates miał być uczniem przyrodników działających w Atenach: Anaksagorasa i Archelaosa. Wraz z tym ostatnim refleksja badawcza skierowała się także ku etyce i Sokrates miał rozwinąć tę właśnie orientację (DK 60 A 1–3). W Platońskim *Fedonie* (Pl. *Phd.*, 96–100) wspomina Sokrates o swym młodzieńczym zafascynowaniu ową „mądrością zwaną dociekaniem o naturze” (σοφία [...] περὶ φύσεως ἱστορίᾳ), a w zakończeniu tego dialogu (Pl. *Phd.*, 108–113) tuż przed wypiciem trucizny snuje dłuższy wywód o budowie Ziemi. Podaje jednak powody, dlaczego rozczarowany tamtą mądrością skierował się ku poszukiwaniu przyczynowych wyjaśnień „w samych wywodach” (ἐν τοῖς λόγοις), co może bardziej dotyczyło już Platona w sensie jego wymownej metafory „drugiego płynięcia” (δεύτερος πλοῦς).

Diogenes Laertios (D.L. II 45) dostrzegł w *Apologii* pewne przeinaczenie ze strony Platona:

Wydaje mi się, że i o kwestiach fizycznych dyskutował Sokrates; tam, gdzie o przeznaczeniu coś rozważał, jak powiada Ksenofont, chociaż stwierdza, iż tylko w sprawach etycznych czynił wywody. Wszak i Platon w *Apologii*, wzmiankując o Anaksagorasie i innych fizykach, to, czemu Sokrates zaprzecza, on to stwierdza, choć wszystko przypisuje Sokratesowi.

3. Zamiast ‘mądrości’ wyzywająca ‘niewiedza’...

Sokrates zapewne w dojrzałym okresie swego życia odstąpił od owej mądrości περὶ φύσεως, co do której się rozczarował, na rzecz poszukiwania całkiem innej mądrości, a zaważyło na tym niebywałe zdarzenie, o którym wspomina w swej samoobronie. Widocznie musiał on konkurować w Atenach z tymi co uchodzili za σοφοί (σοφισταί), skoro jeden z jego przyjaciół, Chajrefont, zwrócił się do wyroczni w Delfach w sprawie rozstrzygnięcia, kto z ludzi jest najmądrzejszy i zaszczyt ten przypadł Sokratesowi (Pl. *Ap.*, 20 e–21 a; X. *Ap.*, 14; D.L. II 37). Odtąd Sokrates starał się zrozumieć taki

sens wyroczni, gdyż sam świadomy własnej niewiedzy podjął się stwierdzenia mądrości wpięrow u innych, tych właśnie, którzy rościli sobie pretensje do wiedzy, czyli u polityków, poetów i rzemieślników, wszystkich ich kolejno wypytywał, poddawał próbie i naraził się tym czołowym osobistościom Aten. Ukazywał przy tym zasadność powinności nadanej mu przez bóstwo, aby dociekać, na czym polega ludzka mądrość. Ponieważ jego misja pochodzi z inspiracji boskiej, samo oskarżenie go o bezbożność było pretekstem o charakterze politycznym przy niezrozumieniu ze strony współobywateli. Nienawiść wobec niego wzmagał fakt, że jego zachowanie w wypytywaniu i kwestionowaniu odpowiedzi naśladowali młodzi ludzie podający się za jego uczniów, chociaż Sokrates obstaje przy tym, że sam nie głosi prawdy i niczego nie naucza, bo jego zadanie polega po prostu na uświadomieniu ludziom ich pozornej wiedzy.

Z takiego to dociekania, mężowie Ateńscy, wiele wobec mnie powstało nienawiści i to nader srogich i ciężkich, tak iż z nich wynikły oszczerstwa, którym takie nadano miano, że jestem mędrce (σοφός). Obecni bowiem uznają mnie każdorazowo za takiego mędrca w tym, co kogoś drugiego odeprze. Tymczasem, mężowie, jest chyba tak, że w istocie tylko bóg jest mędrce, i w tej wyroczni to orzeka, iż mądrość ludzka niewielkiej jest wartości lub zgoła żadnej. I tylko pozornie orzeka to o Sokratesie, gdy używa mojego imienia, czyniąc mnie przykładem, jakby ktoś rzekł: „ten z nas, ludzie, jest najmądrzejszy, kto jak Sokrates rozpoznał, że co do mądrości to tak naprawdę nic nie znaczy”. Tego zatem ja wciąż przechadzając się szukam i badam, podług nakazu bóstwa, abym kogoś z obywateli czy przybyszów mógł uznać, iż jest mędrce. Skoro mi się zdaje, że nie, wspierając bóstwo wykazuję, że nie ma mędrca. I przez to zajęcie nie miałem sposobności uczynić czegoś znaczącego dla *polis* ani dla siebie samego, lecz w wielkim jestem ubóstwie wskutek tej służby bożej (Pl. *Ap.*, 23 a–c).

Pomimo całego poświęcenia ze strony Sokratesa w tak doniosłej sprawie, napotkał on na wrogość i oszczerstwa, wynikłe niewątpliwie z tego, że osobistości przezeń wypytywane poczuły się urażone czy nawet publicznie poniżone. W konsekwencji został on w przemyślny sposób oskarżony, sama zaś treść oskarżenia była lapidarna i brzmiała następująco:

Takie oto wniósł oskarżenie pod przysięgą Meletos, syn Meletosa, z gminy Pitteus, przeciwko Sokratesowi, synowi Sofroniskosa, z gminy Alopeke: „Sokrates narusza prawo: bogów uznawanych przez *polis* nie uznaje, nowe jakieś bóstwa wprowadzając. Narusza także prawo, deprawując młodzież. Zasługuje na karę śmierci” (D.L. II 41; Pl. *Ap.*, 24 b).

Odparcie oskarżenia o psucie młodzieży i bezbożność wydaje się Sokratesowi łatwe i czyni to wymownie w bezpośredniej rozmowie z Meletosem. Dokonuje niejako jego przesłuchania, co owocuje fragmentem dialogicznym przerywającym monolog oskarżonego filozofa. Nie to jednak dla nas jest tutaj znaczące ani też fakt, że Sokratesowi nie udowodniono zarzucanych przestępstw. Najważniejsze jest bowiem samo zrozumienie konsekwentnej i wytrwałej postawy Sokratesa w uzasadnieniu racji jego sposobu życia i dialogicznego filozofowania.

4. Należy żyć filozofując...

Wobec możliwości uniknięcia kary, o ile zaprzestanie wypytywania, w dwóch miejscach swej samoobrony Sokrates potwierdza nieodwołalność powierzonej mu przez bóstwo misji dociekania mądrości ludzkiej, wykazując przy tym odwagę i dobroczynny wpływ na współobywateli. Najpierw po odparciu zarzutów, w części stanowiącej znaczącą dygresję na temat sposobu życia przezeń obranego, stwierdzając, że i groźba śmierci nie przeszkodzi mu tak wyzywająco filozofować. Albowiem i wcześniej, wypełniając rozkazy na wojnie narażał się na niebezpieczeństwo (pod Pontidają, Amfipolis i Delion), a obecnie „spełniając polecenie boskie, przynajmniej tak jak je zdołałem zrozumieć i pojąć, że należy żyć filozofując, czyli badając siebie samego i innych, stąd miałbym, obawiając się śmierci czy innej rzeczy, opuścić szyk” (Pl. *Ap.*, 29 a). Oto wymowne słowa oskarżonego filozofa:

Sokratesie, my Anytosa teraz nie posłuchamy, tylko cię uwolnimy, ale pod tym warunkiem, abyś już więcej takim badaniem się nie zajmował i nie filozofował; jeśli zaś zostaniesz przyłapany na tym, iż nadal to czynisz, umrzesz. — Gdybyście mnie, jak rzekłem, pod tym warunkiem uwolnili, to bym wam powiedział, że ja was, mężowie Ateńscy, szanuję i miłuję, ale posłucham raczej bóstwo aniżeli was, i póki oddycham i podolał, nie zaprzestanę filozofować, zachęcając was i tłumacząc to każdemu, kogo tylko spotkam. Otóż powiem, jak zwykłem: ty, czcigodny mężu, będąc Ateńczykiem, obywatelem *polis* tak wielkiej, sławnej z mądrości i potęgi, nie wstydzisz się zabiegać o pieniądze, abyś miał ich jak najwięcej, a o sławę i cześć, o rozsądek i prawdę, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ty nie dbasz ani się nie troszczysz?

I gdyby ktoś z was zaprzeczał i mówił, że dba o to, ja go zaraz nie puszcze i nie odejdę, ale go będą wypytywał, badał i sprawdzał, a jeśli mi się wyda, że on nie ma cnoty, a tylko tak mówi, to będę go lajał, że o najwyższe wartości najmniej zabiega, a rzeczy lichsze stawia wyżej. I tak postąpię z młodym i starym, i kogo tylko spotkam, i z obcym, i swoim, a tym bardziej ze swoim, boście mi rodem bliżsi.

Tak bowiem nakazuje mi bóg, dobrze to wieście, a ja sądzę, że wam w *polis* większe dobrodziejstwo nie przypada nad tę moją służbę bożą. Albowiem ja nic innego nie czynię, jeno chodzę i nakłaniam młodych wśród was i starych, abyście się wpięrowali ani o ciała, ani o bogactwa nie troszczyli tak bardzo jak o duszę, by była jak najlepsza: i powiadam, że nie z bogactw cnota powstaje, ale z cnoty bogactwa oraz wszelkie inne dobra ludzkie zarówno prywatne jak i publiczne (Pl. *Ap.*, 29 c–30 b).

Sokrates nie przedstawia siebie jako nauczyciela czy mistrza, a jedynie jako testującego wiedzę innych na mocy boskiego polecenia (θεία μοίρα) i w trosce o dobro duszy. Nagabuje przy tym, zachęca do wyznania i napomina swych rozmówców do zdania sprawy z tego, czy żyją i postępują podług owych wartości etycznych. Sam nie podaje, czym jest cnota (ἀρετή), ale zachęca do rozważenia z przekonaniem, że troska o własną duszę oznacza troskę o cnotę. Dla niego cnota i rozum są podstawowymi wartościami człowieka, ważniejszymi od dóbr cielesnych. Stara się uwolnić swych rozmówców od błędnego przekonania na ten temat oraz zachęca ich do troszczenia się o rozum, prawdę i własną

duszę. Stanowiło to niebывале wyzwanie moralne oraz zerwanie z tradycją, gdyż o wartościach nie miały już decydować dobre urodzenie, majątek, zaszczyty i władza polityczna. Zanim przytoczymy tu drugą kardynalną wypowiedź filozofa w obliczu wyroku śmierci, poruszymy jeszcze jeden wątek z jego apologii, opatrzony przez nas nagłówkiem:

5. Nikt prawy w polityce się nie ostanie...

Sokrates poprzez swe kłopotliwe indagowanie stał się wyzywający i nienośny, zwłaszcza dla polityków zachowujących zwykle pozory kompetencji i prawości. Kierował się motywacją filozoficzną i etyczną, a spotkał się z reakcją prawno-polityczną. Sokrates jako filozof stał się ofiarą nieprawej polityki i to w ustroju demokratycznym, szczytując się ideami wolności i tolerancji. Łatwo jednak w tym wypadku popaść w anachronizmy i kontaminacje; należy rzecz pojmować we właściwym kontekście historycznym i problemowym. Groźba śmierci nie mogła być dlań przeszkodą w filozofowaniu, dlatego bezzasadne są sugestie niektórych badaczy, iż mógłby się bronić lepiej i uniknąć tragicznego losu⁸.

Jak w odpowiedzi na dawne oskarżenia Sokrates podał powierzenie mu misji apollińskiej, tak na zarzut bezbożności powołuje się na swe bóstwo opiekuńcze (*Daimonion*), które powstrzymywało go od bezpośredniego udziału w polityce:

Otóż odradzało mi ono zajmować się polityką i bardzo piękne wydaje mi się to odradzanie. Winniście bowiem wiedzieć, mężowie Ateńscy, że ja, gdybym dawniej zajął się sprawami politycznymi, już bym dawniej zginął i na nic byłbym wam i sobie samemu przydatny. I nie miejcie mi za złe, że mówię prawdę. Nie ma bowiem takiego człowieka, który by ocalał, przeciwstawiając się wam czy jakiejś większości i przeciwdziałając zaiste powstawaniu w *polis* wielu niesprawiedliwości i nieprawości, lecz konieczne jest, by ten, kto istotnie walczy w obronie prawości, jeśli ma choć na krótko ocaleć, działał prywatnie, a nie publicznie (Pl. *Ap.*, 31 d–e).

Sokrates kierował się niezależnością i niechęcią wobec sofistycznej retoryki, uczącej demagogii i pochlebstwa, która bywała na usługach nieprawej polityki. Platon zainscenizuje potem w dialogu *Gorgiasz* rozprawę z taką τέχνη πολιτική, gdzie Sokrates nie bez pewnej sytuacyjnej ironii twierdzi najpierw, że „nie należy do polityków” (Pl. *Grg.*, 473 e), a później powie wyzywająco: „Sądzę, że wraz z nielicznymi Ateńczykami, by nie powiedzieć jedyni, rozprawiam się tak naprawdę ze sztuką polityczną i sam teraz zajmuję się polityką (ἐπιχειρεῖν τῆ ὡς ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνη καὶ πράττειν τὰ πολιτικά μόνος τῶν νῦν)” (Pl. *Grg.*, 521 d)⁹.

⁸ Pogląd o nieprawym uśmierceniu Sokratesa starał się zdemaskować dziennikarz amerykański Stone (1988). Sokrates jako wróg demokracji i nauczyciel tyranów sam sobie zasłużył na stracenie. Ostatnio podobnie wywodzi Waterfield (2009).

⁹ Ironiczny sens tego zdania uszedł uwadze tłumaczy. Czasownik ἐπιχειρεῖν użyty z datiwem (celownikiem) oznacza ‘rozprawienie się z czymś’ (stąd epicheiremat – wnioszkowanie obalające). Z jednej więc strony Sokra-

Dalej w dialogu tym następuje wymyślna aluzja *ex post* do procesu Sokratesa na podobieństwo tego, jakby kucharz oskarżał lekarza w dziecięcym trybunale za rzekome szkodzenie. Oskarżenia w obu przypadkach, przykrego lekarza i dociekliwego filozofa, to przewidywalne reakcje ze strony wszechwładnej i bezrefleksyjnej polityki. Dialog *Gorgiasz* stanowi niejako ‘drugą apologię’ Sokratesa rozprawiającą się z polityczną retoryką jako niegodziwym schlebaniem i demagogią.

6. Μέγιστον Ἀγαθόν

Pomijając jeszcze inne wątki w *Apologii* przechodzimy do momentu decydującego procesu Sokratesa, gdy po uznaniu go winnym niewielką przewagą głosów, wobec sędziów mających zagłosować teraz nad wyznaczeniem kary, filozof w swej drugiej mowie oświadczył, że nie poczuwa się do winy oraz wnosi, by uznano go za dobroczyńcę i doradcę, a więc raczej zasługuje na publiczne utrzymanie w Prytanejonie niż owi zwycięzcy w Olimpiadach:

Cóż więc przypada człowiekowi biednemu i dobroczyńcy, któremu należy się czas wolny dla doradzania wam? Czyż nic bardziej stosownego, mężowie ateńscy, by raczej takiego człowieka utrzymywać w Prytanejonie, i to o wiele bardziej, niżby któryś z was zwyciężał konno na Olimpiadach, w zaprzęgu czy kwadrydze (Pl. *Ap.*, 36 d).

Te właśnie słowa Sokratesa uznali sędziowie za aroganckie i okazały się dlań zgubne. Tak samo arogancka mogła wydawać się Sokratesa propozycja poniesienia niewielkiej kary pieniężnej. I właśnie w tej sytuacji dramatycznego napięcia, wobec możliwości ocalenia życia, gdyby Sokrates obiecał, że zaprzestanie swego dociekania, uda się na wygnanie, niczego takiego filozof nie proponuje. Nie wpływa litościwie na sędziów, a tylko potwierdza swą powinność filozofowania, uznając ją za ‘najwyższe dobro’, bez którego życie ludzkie nie ma wartości. Oto w dosłownym przekładzie te wyzywające słowa Sokratesa wypowiedziane w obliczu wyroku śmierci:

Zapewne ktoś by tak rzekł: „A milczeć i siedzieć cicho ty nie potrafisz, Sokratesie, by żyć sobie z dala od nas?”. O tym właśnie najtrudniej przekonać (πεισάι) niektórych z was. Bo jeśli powiadam, że to jest zawierzenie bogu (τῷ θεῷ ἀπειθεῖν) i dlatego niemożliwe, bym zamilknęła, to mi nie wierzycie (οὐ πείσεσθε), jakbym ironizował (ὡς εἰρωνευομένῳ). Jeżeli powiadam, że największe takie dobro przypada człowiekowi (μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπων τοῦτο): każdego dnia prowadzić rozmowy na temat cnoty i innych wartości, o których wysłuchujecie mnie dyskutującego, badającego samego siebie i innych (περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἑμαυτὸν καὶ ἄλλους

tes platoński kwestionuje ową sofistyczną sztukę polityczną, a – z drugiej – wyznaje skorygowane uprawianie polityki (sic!). Zob. dokładnie Wesoły 2009; Wesoły 2011.

ἐξετάζοντος) — życie zaś bez badania nie jest życiem godnym człowieka (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων) — to tym mniej wierzyście mnie (πείσεσθε), który to mówi. Jest właśnie tak, jak powiadam, mężowie, tylko że przekonać (πείθειν) o tym nie łatwo. Ja jednak nie zwykłem uważać siebie za zasługującego na coś złego (Pl. *Ap.*, 38 a).

Podane w nawiasach wyrażenia greckie pozwalają nam bliżej wniknąć w sens tych nader istotnych słów Sokratesa, który jasno i wymownie potwierdza, czym jest dla niego sedno życia i badania, choć świadomy był trudności przekonania o tym niektórych (kilkakrotne użycie tego samego czasownika w znaczeniu ‘przekonać’, ‘zawierzyć’). Może być w tym zawarta aluzja do mocy perswazyjnej mowy z retoryki Gorgiasza (Pl. *Grg.*, 453 d–455 a). W jego *Apologii Palamedesa* (21) czytamy, że „życie wyzbyte zaufania nie jest do życia” (βίος δὲ οὐ βιωτὸς πίστεως ἐστερημένωι). Jednakże dla Sokratesa najwyższym dobrem w życiu nie jest samo ludzkie ‘zaufanie’ (πίστις), lecz filozoficzna troska o duszę i cnoty. Świadczą o tym użyte przezeń wyrażenia φιλοσοφεῖν, διαλέγεσθαι, ἐξετάζειν, ζητεῖν, σκοπεῖν, ἐρευνᾶν, διατρίβειν. W powyższym tekście chodzi o coś znacznie ważniejszego, o najwyższe dobro (τὸ μέγιστον ἀγαθόν), które polega na ciągłym dialogicznym — w formie pytań i odpowiedzi — dociekaniu, badaniu siebie i innych, czym są cnoty i inne wartości etyczne. Owo sokratejskie badanie (ἐξετάζειν, ἐξέτασις) nie jest zwyczajnym rozważaniem czy rozprawianiem, a swoistym egzaminowaniem czy testowaniem siebie i innych. To jedyne w swoim rodzaju i najbardziej chyba prowokujące wyzwanie ze strony filozofa: „życie bez badania (ἀνεξέταστος) nie jest godne człowieka”¹⁰. Nie chodzi tu przecież o namysł czy rozmyślanie w pojedynkę, ani o weryfikowanie samych zdań czy poglądów, a tylko o testowanie konkretnych osób w żywej rozmowie¹¹.

Tę szczególnie doniosłą deklarację Sokratesa na procesie oraz samo przesłanie filozofowania (φιλοσοφεῖν), które w swej oryginalnej nazwie bierze się ze świadomości niewiedzy, uznajemy za autentyczne, a ich podstawą jest badanie (ἐξετάζειν) siebie i innych we wspomnianym zakresie. Takie wspólne badanie nie jest dane raz na zawsze, nie może być zdobyciem wiedzy pewnej, możliwej do przyswojenia i przekazania (nauczania), lecz stanowi ciągłe dociekanie w formie dialogicznej i testującej. Takie życie filozoficzne nie jest zwykłym teoretyzowaniem, lecz ciągłym poddawaniem próbie siebie i innych (Pl. *Ap.*, 28 e; 29 c–d). Sokrates prawie wszystko kwestionuje, lecz co do jednego nie ma wątpliwości, właśnie co do tak pojętego najwyższego ludzkiego dobra. Nie można być pewnym swych własnych przekonań, jeśli się ich nie skonfrontuje z poglądami innych. Dobro takie nie leży w raz osiągniętej prawdzie, lecz we wspólnym dialogowaniu (διαλέγεσθαι), które prowadzi przynajmniej do oczyszczenia z mylnych poglądów. Sokrates samodzielnie, bez odpowiedzi rozmówców nie może poznać i ustalić niczego

¹⁰ Ostatnio trafnie stwierdził R. Kraut (2009: 233): “The dictum that no one should lead an unexamined life belongs to the philosophy of the historical Socrates, not that of Plato [...] Socratic works can be read as illustrations of what goes wrong when one does not examine ones’ life with sufficient care and intelligence”.

¹¹ Niestety w polskim przekładzie W. Witwickiego („a bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto”) i R. Legutki („a dla człowieka życie bez namysłu nad nim niewarte jest przeżywania”), ta nader istotna deklaracja Sokratesa nie została trafnie oddana.

wiązającego ani dla siebie, ani dla innych. Nie głosił on żadnych prawd, niczego nie pisał i nie uważał się za nauczyciela. Wypytywał tylko i wciągał okazjonalnie różne osoby do intrygujących rozmów na temat cnót i mądrości praktycznej. Wedle słów wyroczeni delfickiej okazał się mądrzejszy od innych w tym sensie, że był świadomy swej niewiedzy, podczas gdy inni tylko chęlpili się wiedzą pozorną.

Co więcej, już po wydanym wyroku Sokrates wyobrażał sobie jako coś wspaniałego spędzanie czasu (διατριβή) w Hadesie na rozmowach ze słynnymi herosami, na wypytывaniu i badaniu ich mądrości.

Najważniejsze (τὸ μέγιστον) jednak, że tam badając i wykrywając, jak i tutaj spędzałem czas, który z nich jest mądry (σοφός), a który takim się zdaje, choć nim nie jest. [...] tam z nimi rozmawianie i przebywanie i badanie (διαλέγεσθαι καὶ συνεῖναι καὶ ἐξετάζειν) byłoby ogromnym szczęściem (Pl. *Ap.*, 41 b).

Nasuwa się tu jeszcze inna znamienita wypowiedź Sokratesa z *Kritona* w sytuacji analogicznej, gdy odmawiając ucieczki z więzienia i możliwości ocalenia życia odwołał się do swego uzasadnionego przekonania: „Otóż ja nie tylko teraz, ale zawsze jestem takim, żeby w mych sprawach niczym innym nie dać się przekonać, jak tylko argumentem (μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ), który mnie rozumującemu wydaje się najlepszy” (Pl. *Cri.*, 46 b). Te słowa uwiecznione zostały na antycznej hermie Sokratesa (wystawianej w Muzeum Archeologicznym Neapolu). W tym się też wyraża sedno racjonalnej i perswazyjnej postawy Sokratesa,

Także w *Menonie* Platoński Sokrates dał wyraz swemu stałemu przekonaniu o wartości życia badawczego:

Ponieważ sądząc, że należy szukać (ζητεῖν) to, czego się nie wie, lepsi będziemy i mężniejsi, oraz mniej leniwi, niż gdybyśmy sądzili, że czego nie wiemy, tego ani nie można odkryć (εὐρεῖν), ani nie należy szukać; o to bym całkiem walczył, gdybym mógł zarówno słowem, jak i czynem (Pl. *Men.*, 86 b–c).

Nie jest to jednak wzorzec życia czysto teoretycznego bez głębszych uzasadnień. Troska o duszę jest bowiem podstawą we wszystkim; nie należy jej szkodzić błędnymi poglądami; jest ona cenniejsza od ciała, gdyż od niej zależy prawość i dobre postępowanie (Pl. *Prt.*, 313 a–b; *Grg.*, 512 a). Z tym wiążą się takie na pozór paradoksalne założenia Sokratesa, że każda cnota (ἀρετή) jest wiedzą (ἐπιστήμη), a występki to skutek ignorancji, dlatego nikt nie czyni zła rozmysłnie (zob. Dorion 2004; rozdz. 4).

7. Σοφία — φιλοσοφία

Odnotujmy tu istotny, choć zapomniany bądź nie zawsze uświadamiany fakt rodowodu pojęcia ‘filozofia’. Przed i współcześnie z Sokratesem działało wielu różnych — uczonych

badaczy natury, mędrców czy mędrków, głoszących mniej lub bardziej zdecydowanie swe własne wywody (λόγοι) czy poglądy (δόξαι). Mądrości czy wiedzy szerzonej na temat świata człowieka i πόλις, wyrażanej dotąd w μύθοι i λόγοι, Sokrates przeciwstawił nie jakiś inny λόγος, lecz swoją prowokującą niewiedzę.

Sam fakt dezawuowania przez Sokratesa własnej σοφία sprawił, przynajmniej tak jak go pojmował Platon, nadanie mu miana nie mędrca (σοφός), tylko miłośnika mądrości (φιλό-σοφος), w wymownym odróżnieniu zarówno od sofistów, jak i badaczy natury (φυσιολόγοι). Taka postawa Sokratesa wytworzyła oryginalny w swym rodowodzie sens uprawiania 'filo-zofii', czyli właściwie 'umilowania mądrości', przy świadomości jej nie posiadania. Tym samym przeciwstawienie σοφία i φιλοσοφία było niebywałym wyzwaniem; prawdziwa bowiem mądrość przysługuje bóstwu, natomiast ludziom przypada jej poszukiwać, odpierać jej pozory, gdyż jest ona znikoma lub żadna. Taka była motywacja i efekt Sokratesowego dociekania wiedzy u innych, które stało się sensem czy misją jego życia z konsekwencjami jego utraty. Należy podkreślić, że wyłonienie się postaci 'filozofa' oraz nazwy 'filozofia' nastąpiło właśnie za sprawą Sokratesa i to w myśli attyckiej, a nie — jak zwykło się sądzić — za sprawą Pitagorasa, który także niczego nie pisał i pozostaje jeszcze bardziej enigmatyczną postacią.

W każdym razie antyczni, mimo zróżnicowanego stosunku do Sokratesa, uznawali go za filozofa *par excellence*, choć — jak podaje Plutarch za Dikajarchem:

Wielu za filozofów uważa tych, co przemawiają z katedry i wykłady przenoszą do ksiąg. Pomijają tę ciągłą i codzienną działalność, na równi polityczną i filozoficzną, widoczną w czynach i działaniach. [...] A przecież Sokrates nie stawał na piedestale ani nie zasiadał w fotelu, ani też nie przestrzegał określonej pory na dysputę czy przechadzkę ze swymi znajomymi, lecz filozofował żartując, jak przypadło, wespół popijając, zmagając się z niektórymi i chodząc po agorze, czy w końcu uwięziony wypijając truciznę. On pierwszy dowiedział, że życie w każdym czasie i miejscu, w doznaniach i działaniach, po prostu we wszystkim przejęte jest filozofią (Plu. *An seni resp. ger.* 26).

W nowszych studiach wydobywa się ten sokratejski aspekt filozofowania jako szczególnego sposobu życia (Hadot 1995; Horn 1998; Cooper 2007). W tej perspektywie dziwne jest dziś takie stawienie kwestii, jakoby nie było Sokratesa-filozofa, gdyż nie możemy odtworzyć z jakąś dozą pewności jego poglądów czy doktryny. Nowsze studia wydobywają też specyfikę dialogu sokratejskiego, oryginalnej i szczególnej formy filozofowania (Rossetti 2011).

8. Μακροὶ λόγοι sofistῶν — διάλογος Sokratesa

Rodowód dialogicznego filozofowania Sokratesa wraz z jego ironią, elenktyką i aporetyką staje się zrozumiały w kontekście konfrontacji z sofistycznym zwodzeniem (ἀπατή), erystyką i sztuką orzekania sprzeczności (τέχνη ἀντιλογική). Te w istocie zróżnicowane

sposoby wywodów mogły podówczas wydawać się złudnie podobne, dlatego Sokratesa traktowano jako przebiegłego sofistę. Świadczy o tym ciężący wciąż na nim zarzut zwodniczego czynienia „argumentu słabszego silniejszym”, o czym wspominał na procesie, choć nie ustosunkował się wprost do takiego przypisywania mu oszukańczej sztuki sofistów (Arist. *Rh.*, 1402 b 24; D.L. IX 52).

Istniały jednak zasadnicze różnice pomiędzy popisami (ἐπίδειξις) retorycznymi sofistów a wypytywaniem badawczym (ἐξέτασις) Sokratesa. Popularny także w Atenach retor i sofista Gorgiasz z Leontynów zwracać się miał w teatrze do publiczności z prośbą, by zadawano mu pytania i kwestie do rozważenia, na które miał zręcznie odpowiadać i prawić wyborne oracje (DK 82 A 1). Sokrates zupełnie inaczej zjednywał sobie publiczność, ironizując i parodiując niejako retoryczne popisy Gorgiasza, nie poprzez improwizowane, pełne wdzięku i uczoności odpowiedzi, ale poprzez okazywanie niewiedzy i wypytywanie tych, którzy uważają siebie za znawców w różnych dziedzinach, od polityki po rzemiosła i sztuki. Sokrates bowiem, jak podaje Cyceon, „poprzez badanie i wypytywanie zwykł wydobywać (ujawniać, *elicere*) poglądy tych, z którymi dyskutował, aby to, co zdołali mu odpowiedzieć, jeśli takim się okazało, sam mógł orzec” (Cic. *De fin.*, II 2; *Brutus*, 8. 30–31).

Tak więc sokratejska forma wypytywania i drażnienia odpowiedzi, która dla Platona stała się zaczynem dialogu i dialektyki, była rywalizującym przeciwieństwem sofistycznych i retorycznych popisów (ἐπίδειξις) jako dłuższych dyskursów (μακροὶ λόγοι), których sam Sokrates nie znosił, jako że nie angażują one wprost rozmówców, nie są żywym starciem i testowaniem przekładanych racji ani wnoszeniem nasuwających się w trakcie pytań, zarzutów i wątpliwości. Z tej racji Sokrates niczego nie pisał, gdyż nie miał od siebie do przekazania żadnych gotowych nauk czy prawd; te bowiem starał się dociekać wraz z innymi rozmówcami jedynie w ustnej dyskusji, która nie nadaje się wprost do pisemnego zwerbalizowania czy utrwalenia, nie może więc mieć wartości poznawczej równej odbywanym rozmowom. Takich ograniczeń pisma świadomy był także Platon, który choć tworzył wiele sokratejskich dialogów, to jednak 'rzeczy cenniejsze' pozostawiał dialektyce ustnej.

9. Εἰρωνεία, ἔλεγχος, ἀπορία

W związku z dialogiem sokratejskim należy jeszcze wspomnieć o tym, co niosło z sobą owo dialektyczne wypytywanie i kwestionowanie odpowiedzi, różne wszak od sofistycznych refutacji (Pl. *Grg.*, 457 c–458 d, 461 a–b, 471 d–472 c; *Euthd.*, 272 a–b). W odróżnieniu od wziętych sofistów Sokrates nie chełpił się wiedzą, lecz ironicznie nadawał sobie pozory niewiedzy. Jest to obraz Sokratesa z wczesnych dialogów Platona, w których na sposób ironiczny kwestionował odpowiedzi swych rozmówców. Także Ksenofont (X. *Mem.*, IV 4, 9–10) wzmiankuje o ironicznym wypytywaniu Sokratesa. Sokratejska εἰρωνεία (łac. *dissimulatio*) to swoiste udawanie, zatajanie własnego i przyjmowanie zdania rozmówcy celem ukazania jego błędności. Nie było

to naśmiewanie się, ale pedagogiczny chwyt, który pozwalał odkryć w rozmówcy świadomość niewiedzy¹².

Platon przedstawia Sokratesa indagującego różne osoby, w różnych sceneriach i sytuacjach problemowych. W wielu wczesnych jego dialogach Sokrates uznaje siebie samego, bez wsparcia innych, za niezdolnego do rozstrzygania stawianych kwestii (Pl. *Ap.*, 21 b–d; *Euthphr.*, 5 a–c; 15 c–16 a; *Chrm.*, 165 b–d; *La.*, 186 b–e, 200 e; *Ly.*, 212 a, 223 b; *Grg.*, 509 a; *Men.*, 71 a–b, 80 d; *Hp.Ma.*, 286 c–e; 304 d–e; *Smp.*, 216 d).

Z tym wiąże się odparcie (ἔλεγχος, łac. *refutatio*), czyli testowanie i kwestionowanie zdania rozmówcy na podstawie jego własnych odpowiedzi. To swoiste ukazanie sprzeczności w odpowiedziach, czyli zawstydzanie czy też konfundowanie rozmówcy, nie tyle w sensie logicznym jako sprzeciw, odpieranie, co raczej etycznym jako poddawanie próbie, sprawdzanie deklarowanych przez ludzi kompetencji (Pl. *Ap.*, 29 e; 39 c). Sokrates platoński uważał za wielkie dobrodziejstwo ‘bycie odpartym’, czyli demaskowanie mylnych poglądów (Pl. *Ap.*, 36 c–d; *Grg.* 458 a–b; 461 a, 470 c, 506 b–c; *Euthd.*, 295 a; *Men.*, 84 a–c; *Prt.*, 333 c). Oto dwa najbardziej wymowne miejsca z dialogów Platona:

Nie zdajesz mi się nie wiedzieć, że kto się najbliżej znajdzie Sokratesa i podejdzie w rozmowie, ten już z konieczności — choćby i o czymś innym wcześniej zaczął mówić — nie przestaje być przezeń drażony w rozmowie, zanim nie zda sprawy o sobie samym, w jaki sposób teraz żyje i jak minione życie przeżył. A skoro to mu przypadło, nie prędzej go Sokrates puści, aż to wszystko zeń pięknie i dobrze nie wybada. Ja już przywykłem do tego i wiem, że trzeba to odeń znosić, i wiem dobrze, że i ja sam to znosić będę [...] Dla mnie więc to nic niezwykłego ani niemiłego zostać przez Sokratesa przebadanym (Pl. *La.*, 187 e–188 a).

A cóż takiego myślisz [...], że jeśli najbardziej ciebie zbijam, to czy z jakiegoś innego powodu zbić mam, a nie przez to, bym i sam siebie przebadał, co twierdząc obawiając się, że mylnie coś wiem, czego nie wiem. Więc teraz ja powiadam, że właśnie to czynię — rozpatruję wywód (λόγος) przede wszystkim ze względu na siebie samego, a może też i na innych znajomych. Czy nie uważasz, że to jest wspólne dobro prawie dla wszystkich ludzi, gdy stanie się jasna każda z rzeczy, jak się ma właściwie? — [...] Odwagi więc, [...] odpowiadaj na pytania, jak ci się zdaje, a nieważne, czy to Krytiasz czy Sokrates jest tym, który zbija, lecz bacz myślą na sam wywód (λόγος), jaki wtedy wyjdzie zbijany (Pl. *Chrm.*, 166 c–e).

Taki ἔλεγχος różnił się od sofistycznej sztuki zwyciężania w sporach i orzekania sprzeczności. Sokrates sam nie narzucał swego zdania, lecz sondował wypowiedzi innych i — jak się okazywało — bywały one sprzeczne wewnętrznie i niekonsekwentne. Arystoteles wprost podaje, że „Sokrates wypytywał, lecz nie podawał odpowiedzi;

¹² „Jego ironia polega na udawaniu, że to właśnie od rozmówcy chce się on czegoś nauczyć. A jej celem jest doprowadzenie rozmówcy do odkrycia, że na temat dziedziny, w której uważa się on za uczonego, nie wie nic” (Hadot 2000: 54).

wyznaje bowiem, że ich nie zna” (Arist. *SE*, 183 b 7–8). Taką formę dialektyki nazywał Arystoteles pejrazyką, czyli poddawaniem próbie w pytaniach, swoistym egzaminowaniem kogoś kto mówi, że dysponuje wiedzą (Arist. *SE*, 165 b 4–6).

We wczesnych dialogach Platona sokratejskie ‘dialogowanie’ (διαλέγεσθαι) to sztuka związłych pytań i odpowiedzi dla uzyskiwania definicji dociekanej ἀρετή. Dialog sokratejski zaczynał się prostym pytaniem ‘czym coś jest?’ (τί ἐστίν), a odpowiedzi rozmówców nie okazywały się rozstrzygające, pozostawały ‘bez wyjścia’, czy aporiami, trudnościami i wątpliwościami. Przykładem aporetyczności jest dyskusja nad pobożnością w *Eutyfronie*, nad męstwem czy odwagą w *Lachesie*, nad przyjaźnią w *Lysisie*, nad opanowaniem w *Charmidesie*, czy też nad pięknem w *Hippiaszu Większym*. Nawet w późniejszych dialogach Platona aporetyczność powraca, jak w *Menonie* — w odniesieniu do nauczalności cnoty oraz w *Teajecie* — w odniesieniu do definicji wiedzy. W tym ostatnim dialogu pojawia się platoński Sokrates z jeszcze inną metodą wypytywania, zwaną maieutyką (analogiczną do sztuki położniczej), jednak nie wydaje się, aby odnosiła się ona do postaci historycznego Sokratesa. Tak samo nie odnosiło do doń wszystko to, co przydzielił mu Platon w dialogach średnich i późnych, łącznie z teorią anamnezy, idei-form, natury duszy i rozbudowaną dyskusją politologiczną.

Ἐλεγχος i ἀπορία w trybie testowania nie mogły Sokratesowi zjednywać przyjaznych rozmówców. Łatwiej jest bowiem pytać niż odpowiadać. Trazymach zarzucał to Sokratesowi (Pl. *R.*, 336 c; 337 d–e), a inni tym odpieraniem się irytowali, nie dawali się przekonać, a nawet się odgrażali (Pl. *Grg.*, 506 b–c; *R.* 337 a, 341 a; *Tht.*, 151 c–d, 161 a, 168 a). Czy Sokrates faktycznie wypytywał innych świadomy swej niewiedzy, czy tylko ironicznie nadawał sobie takie pozory, aby w pytaniach krzyżowych zbijać odpowiedzi? Tak czy inaczej jednych rozmówców irytował, a innych inspirował do głębszego namysłu nad stawianymi kwestiami. Takie to było Sokratesowe przesłanie w dociekaniu mądrości ludzkiej i prowokująca nośność jego indagowania. Filozofowanie Sokratesa pełniło rolę testującą i odpierającą, czym ma być uwalnianie od błędnych przekonań, a konstruktywne i inspirujące było w sensie wspólnego dociekania, badania, jak należy żyć mądrze i godziwie, co zalecał także Demokryt.

10. Platon sokratyk

Największym z sokratyków był oczywiście Platon, twórca Akademii, który uczynił z Sokratesa głównego protagonistę swych dialogów, a nawet rzecznika własnej nauki o ideach. W konfrontacji z innymi osobami dialogów, najczęściej z sofistami, Sokrates to cały czas postać ironiczna, nagabująca, dociekliwa, fascynująca, ale i nieodgadniona w swej literackiej i filozoficznej kreacji. Tak więc Platon przejął i niebywale rozwinął samą formę dialogiczną i metodę dialektyczną, inspirowany ustnymi dyskusjami Sokratesa, jego pasją wypytywania innych, kwestionowania odpowiedzi i całą strategią sytuacyjnych konwersacji. Sokrates historyczny niczego nie pisał, a jedynie elenktycznie dociekał istoty cnót i mądrości praktycznej. Platon zaś wprawdzie wiele pisał, lecz

wzorem swego mistrza przede wszystkim dyskutował; dlatego nie tworzył monologicznych rozpraw, lecz dialogi stanowiące μίμημα (naśladowanie) żywych dyskusji sokratejskich. Miał przy tym świadomość ograniczoności, nieodpowiedniości i nieadekwatności wykładni pisanej, o czym sam donosił w *Fajdrocie* oraz w *Liście VII*.

Zresztą Platon zawdzięczał Sokratesowi nie tylko dialog i dialektykę, lecz także podstawową dziedzinę dociekań: czym są poszczególne cnoty (ἀρεταί) oraz najwyższy przedmiot poznania i nauczania (τὸ μέγιστον μάθημα), czyli idea Dobra. W niebywały sposób rozwinął on sokratejską dialektykę, od sztuki pytań i kwestionowania odpowiedzi (ἐλεγχος), poprzez wywody próbne na podstawie założeń (ἐξ ὑποθέσεως), do wiedzy (ἐπιστήμη) o istocie rzeczy operującej łączeniem i dzieleniem (συναγωγή, διαίρεσις) idei-pojęć. I właśnie dialektykę uznał za najwyższą z nauk i mądrości, która ma w długiej drodze zmierzać do wykrycia najwyższego przedmiotu poznania, czyli idei Dobra. I tak w *Politei* (VI–VII) Sokrates najpierw wstrzymał się przed przedwczesnym jej określeniem, a następnie stawiając wymogi edukacji matematycznej, aby przejść do wyższego poziomu dociekań dialektycznych, naprowadza na sposób określenia owej idei Dobra w trybie typowo elenktycznym, czyli „odrywając ją od wszystkich innych rzeczy; i tak jak w boju przechodząc przez wszystkie odparcia, pragnąc nie podług mniemania, lecz podług istoty odpierać, w tym wszystkim trwałym wywodem rozstrzygać” (Pl. R., 534 b).

Dociekane w trybie elenktycznym Dobro (Ἀγαθόν) to znamienity i nader ważny motyw filozofii Platona, podjęty także w jednym z ostatnich jego dialogów, w *Filebie*, gdzie powraca Sokrates jako protagonista, dochodząc do ustalenia pewnej skali ludzkich dóbr. Ponadto wywody *O Dobru* miały być głównym przedmiotem tzw. ‘poglądów niepisanych’ (ἄγραφα δόγματα) Platona, jednak w aspekcie bardziej matematyzującym (pitagoryzującym) i systemowym, jeśli wierzyć Arystotelesowi i jego komentatorom (Wesoły 2008).

Wielu badaczy Platona przetwarzało jego filozofię, jakby była wyrażana w rozprawie czy traktacie fachowym. Wiązało się to z pomniejszaniem czy eliminowaniem figury Sokratesa, trudnej wprawdzie do identyfikacji historycznej, ale nader istotnej w dramaturgii dialogów. Przeoczenie, czy wręcz celowe pominięcie dziedzictwa sokratejskiego, oznacza zubożenie i zniekształcenie filozofii Platona przez sprowadzenie jej niekiedy do epifanii prawdy. Sokrates wypytyjący, ironista, elenktyk i aporetyk, jest filozofem dialektykiem, który nie dogmatyzuje, dając świadectwo krytycznej i otwartej sztuki filozofowania. Komponując dialogi i rozwijając dialektykę sokratejską, Platon świadomy był tego, że dociekanie prawdy jest długą intersubiektywną metodą rozpoznawania i zbijania pozorów, stawiania założeń i przebrnięcia przez mylne drogi przy największym skupieniu myślowym.

Sokrates musiał być osobowością irytującą, fascynującą i nieodgadnioną zarazem, skoro inspirował swych przeciwników i zwolenników do podjęcia wyzwań tak różnych i rywalizujących z sobą. Chociaż zaprzeczał temu, by czegokolwiek i kogokolwiek nauczał, niebywałe jest to, jak jego naśladowcy przypisywali mu niedające się uzgodnić poglądy, jak różne były dla nich inspiracje postawy badawczej mistrza jako dialogicznego testowania i dociekania cnót, mądrości i najwyższego dobra (zob. Vander Waerd 1994). Kwestie te podejmiemy w oddzielnym artykule.

NOWSZA BIBLIOGRAFIA

- AHBEL-RAPPE S., KAMTEKAR R., 2009, (ed.), *A Companion to Socrates*, Blackwell.
- BEYS, K., 2001, *The Trial of Socrates*, Athens (także po grecku, niemiecku, francusku i japońsku).
- BRICKHOUSE, T., SMITH, N., 2004, *Plato and the Trial of Socrates*. London.
- BRISSON, L., 1997, *Platon, Apologie de Socrate. Criton*, Paris.
- CENTRONE, B., TAGLIA, A., 2010, *Platone, Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone*, Torino.
- COOPER, J. M., 2007, *Socrates and Philosophy as a way of life*, w: D. Scott (ed.), *Maieusis: essays in ancient philosophy in honour of Myles Burnyeat*, ss. 20–44, Oxford.
- DORION, L.-A., 2004, *Socrate*, Paris (także po grecku i włosku).
- DÖRING, K., 1998, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, w: Flashar, K. (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Basel, ss. 141–364.
- ERLER, M., 2007, *Platon*, w: Flashar K. (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Basel.
- FIGAL, G., 1995, *Sokrates*, München (po włosku: Bologna 2001).
- GIANNANTONI, G., 1990, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol. I–IV, Napoli.
- GIANNANTONI, G., 1993, *Socrate*, Roma.
- GIANNANTONI, G., 2005, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, B. Centrone (cur.), Napoli.
- HADOT, P., 2000, *Czym jest filozofia starożytna?*, przełożył P. Domański, Warszawa.
- HORN, CH., 1998, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München (także po włosku).
- KAHN, CH., 1996, *Plato and the Socratic dialogue*, Cambridge (także po włosku).
- KRAUT, R., 2009, *The Examined Life*, w: Ahbel-Rappe S., Kamtekar R., 2009, ss. 228–242.
- LEGUTKO, R., 2003, *Platon, Obrona Sokratesa*, tłumaczenie i komentarz, Kraków.
- MORRISON, D., 2000, *On the Alleged Historical Reliability of Platos's 'Apology'*, *AGPh* 82, ss. 235–265.
- MORRISON, D., 2011, (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge.
- REALE, G., 2000, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano.
- REEVE, C. D. C., 1989, *Socrates in the Apology*, Indianapolis.
- ROSSETTI, L., 2011, *Le dialogue socratique*, Paris.
- TAYLOR, C. C. W., 2000, *Socrates. A Very Short Introduction*, Oxford.
- VLASTOS, G., 1991, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge (także po grecku, francusku i włosku).
- VANDER WAERDT, P. A., 1994, *The Socratic Movement*, Ithaca–London.
- WATERFIELD, R., 2009, *Why Socrates Died: Dispelling the Myths*, New York.
- WESOŁY, M., 2008, 'System analityczny' Platona w relacji krytycznej Arystotelesa, *Roczniki Filozoficzne* 56, ss. 299–320.
- WESOŁY, M., 2009, *Platona „Gorgiasz” – kompozycja, zarzewie agonu i sokratejska wymowa* w: A. Pacewicz (red.), *Kolokwia Platońskie: Gorgiasz*, Wrocław, ss. 15–29.
- WESOŁY, M., 2011, *Plato's 'Gorgias' as a Dramatic Requiem upon the Vindication of Socrates' Life and Death*, *Diotima* 39, ss. 99–110.

MARIAN WESOŁY
/ Poznań /

»Megiston Agathon« (Pl. *Ap.*, 38 a) – The Heart of Socrates' Life and Philosophical Challenge

We suggest a certain minimal approach to the historical Socrates on the basis of Plato's *Apology*. This text makes it possible to reconstruct the authentic charge and the defense line of Socrates, as well as his motivation and the quintessence of his philosophical challenge. The most important thing is what the philosopher says in the face of his death sentence: that the greatest good for a man is to live an examined life focusing on virtues and ethical values. Unfortunately, the preponderance of studies, even the most recent ones, fail to recognize the philosopher's provocative challenge, whilst it is not only a crucial motif in the Socratic examining (ἐξετάζειν), i.e. testing the interlocutors' knowledge by means of irony, elenchos and aporia, but also an inspiration for his direct and indirect followers in seeking virtues and the greatest good.

KEYWORDS

Socrates, Plato, the greatest good, irony, elenchus, aporia

Defiance, Persuasion or Conformity? The Argument in Plato's *Apology* and *Crito*

MIKOŁAJ DOMARADZKI / *Poznań* /

While the relation between the individual and the state belongs clearly to one of the most complex issues in Western political philosophy, the relation between the Socrates of the *Apology* and that of the *Crito* ranks, accordingly, as one of the most contentious problems in the entire Socratic scholarship. This is due to the fact that in the *Apology* (29 c–d) one is confronted with a defiant rebel who daringly challenges the established political order, whereas in the *Crito* (51 b–c) one encounters a law-abiding citizen who meekly submits himself to the harsh judgment of the Athenian Laws. Thus, the two dialogues present the reader with the difficulty of somehow reconciling Socrates' belligerent repudiation of the state during the trial with his humble acceptance of the resulting death sentence.

If the *Apology* and *Crito* revolve around the perennial conflict between the private (τὸ ἴδιον) and the public (τὸ κοινόν), then their dilemma is whether, and if so, in what circumstances, the citizen is entitled to flout the laws of their state. Carried to its extreme, the doctrine of civil disobedience leads to the problem of “a city without laws (πόλις [...] ἄνευ νόμων)”. Clearly, if everybody could reject the state and its laws whenever they felt disappointed with these institutions, then the only possible result would be social disintegration and total anarchy, which, as Plato argues in the *Republic* (562 b – 564 a), would ultimately lead to tyranny. Hence, if we agree that civil disobedience should always be

¹ *Cri.* 53 a.

the last resort, then the question is whether, and if so, to what extent, the doctrine can be attributed to Socrates. Before we attempt to answer the question, we need to first look at the incompatible views of λόγος that Crito and Socrates subscribe to.

1. Defining the βέλτιστος λόγος

Let us begin with an observation that the *Crito* does not propagate the doctrine of citizens' unqualified obedience and absolute duty to the state². Having asserted that one "must revere and give way to and fawn upon a fatherland", the Laws, nevertheless, do open another possibility for the citizen who must either do "whatever the city and fatherland bid, or else persuade (πειθῆναι) it what the just is by nature"³. Whilst the alternative "obey or persuade" provides the citizen with right to question and correct the political establishment, the interesting question is obviously why Socrates remains impervious to any persuasion from Crito: if the Laws allow for the possibility of being persuaded, then why does Crito fail to persuade Socrates to disobey the state? The answer lies in the mutually exclusive views of λόγος that Crito and Socrates opt for. This can be clearly seen, if we look at the litany of charges that the former brings against the latter.

² Naturally, the issue is very complicated and difficult to settle. An emphasis on the respect for constitutional liberties in the *Crito* was already put by Gomme (1958: 47–48). Against this, however, Greenberg (1965: 64) did not know "where to begin in outraged protest against" the argument of the Laws. Dyson (1978: 432–436) tried to strike a happy medium between the two positions. More recent scholarship has not settled the issue, either. See in this respect Erler (2007: 119) and Wallace (2011: 91). Kraut, for instance, argues that the alternative "persuade or obey" is a crucial softening of the authoritarianism of the *Crito*. The scholar stresses that the political philosophy of the *Crito* "does not turn the individual into a servant of the state, in any significant sense; it does not demand blind obedience; and it does not tell the citizen to «love it or leave it»" (Kraut 1984: 6). While Kraut reconciles the *Crito* with the *Apology* by reading the alternative "persuade or obey" in such a way that it allows disobedience by means of persuasion, his account has met with robust criticism. For a criticism of Kraut's interpretation see Colson (1989: 29–31) and Bostock (1990: 14–16). Bostock's analyses lead him to belief (1990: 17) that "Plato did indeed mean to argue for the strong conclusion that one should always obey any and every law". Again, Brickhouse and Smith (1994: 154) sought the golden mean by characterizing the Laws as "more like a modest umpire or referee in a sport contest who recognizes his own fallibility as well as that of the players and who also welcomes attempts by players to persuade him whenever they believe that he has erred in a call". Another line of defense is to refrain from identifying the views espoused by the Laws with the view of Socrates. This option has been pursued by Weiss. The scholar observes that "If Socrates in the early part of the *Crito* is a man who obeys only the principles that result from his own reasoning and recommends the same course to others, then the personified Laws in the latter part of the *Crito*, who would have men obey absolutely the city and its laws, cannot represent Socrates" (Weiss 1998: 4). Cf. also Wallace (2011: 95). Nevertheless, some scholars have expressed their doubts as to the possibility of isolating the views of Socrates from the Laws' discourse. Thus, Vlastos (1995: 90) seems reluctant to "drive a wedge between the discourse of the Laws and Socrates' own opinion". For the scholar's criticism of "so un-Socratic a speech" of the Laws see Vlastos (1974: 518). Yet another approach has been proposed by Saccarelli (2007: 536–541). It has to be noted, though, that the "consistently and radically anti-political Socrates" that Saccarelli argues for (2007: 523 and 529) has already been anticipated by the first "existential" interpretation of Socrates that is to be found in Kierkegaard (1989: 157–218). The "father of existentialism" has arrived at the conclusion that "Socrates, in his relation to the established order of things, was entirely negative", for "against the established order of things, the substantial life of the state, his whole life was a protest" (Kierkegaard 1989: 217–218). A convincing criticism of Saccarelli's position is offered by Jedan (2010: 31n1 and 40–41).

³ *Cri.* 51 b–c. Translation by West and West (1984: 110).

Crito launches into a vicious harangue against Socrates' position⁴. He notices (44 b–c) that in the event of Socrates' death he will lose not only a friend but also his reputation, since many people will think that he could have saved the philosopher, but was unwilling to spend the money. While Socrates does not gainsay the bereavement argument, he dismisses (44 c) Crito's concerns about his tarnished reputation by refusing to heed the opinion of the many. On the surface, the philosopher's disregard for the *hoi polloi* might seem well-founded, but now Crito cunningly retorts (44 d) that the "necessity" (ἀνάγκη) to actually care for the opinion of the many is evidenced by Socrates' "present situation" (τὰ παρόντα νυνὶ). To this Socrates replies (*ibid.*) that the crowd cannot be taken as an evaluation reference for a course of action, for the many act always on the spur of the moment⁵. This exchange of arguments reveals that Socrates refuses to recognize as rational what Crito acknowledges as such.

Thus, whether Crito appeals to Socrates' moral obligations as a friend (44 e) or parent (45 c–d), the philosopher turns a deaf ear to all these pleas and announces (46 b) that he obeys exclusively the "best" (βέλτιστος) argument⁶. Socrates' assertion leads us naturally to wonder what is wrong with the *λόγος* that Crito makes use of: why will Socrates not yield to Crito's apparently rational arguments? The answer is that none of the arguments that Crito offers can pass as rational for Socrates, since Crito understands *λόγος* in a manner similar to the Sophists: in lieu of a universal one, he proposes a *λόγος* that is determined by the present circumstances and expectations relating to future developments⁷. In other words, Crito perceives *λόγος* in terms of optimal actions that guarantee a successful performance. This is clear from his reproach of Socrates.

When Crito complains that the "trial came to court when it need not have done so", when he is mostly dissatisfied with "the handling of the trial itself" and its "absurd ending"⁸, he evidently equates *λόγος* with an optimizing strategy: if an action is to be regarded as rational it must first and foremost be efficient. Hence, his bottom line is that if only Socrates had taken into consideration the circumstances and acted accordingly, the entire predicament could have been avoided. That is precisely why Crito points out that the "ridiculous" (κατάγελως) conclusion of Socrates' trial "will seem to have escaped us completely, because of a certain badness and lack of manliness on our part (κακίᾳ τινὶ καὶ ἀνανδρίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ), since we didn't save you, nor did you save yourself, although

⁴ Crito's arguments have been arranged, presented and interpreted very differently. Good expositions are to be found in Zuckert (2009: 755–756), Erler (2007: 117–118), Beversluis (2000: 63–68), Weiss (1998: 39–53), Miller (1996: 122–123), West (1989: 72–73) and Greenberg (1965: 48–49). Beversluis (2000: 59–74) offers a very detailed portrayal of the historical Crito.

⁵ For a discussion of the ποιοῦσι δὲ τοῦτο ὅτι ἂν τύχῳσι see Penner (1997: 153–154).

⁶ On the basis of the fact that in the *Crito* Socrates does not make any reference to his divine sign, but rather insists to follow the *λόγος* only Kahn (1998: 97) suggests that the dialogue may be the first one in which Plato, instead of basing philosophy on religious reassurance, begins to "construct a rational basis for his own Socratic commitment to the moral life". The same point is made by Erler (2007: 117). Cf. also Young (2006: 56).

⁷ Crito's pragmatism has often been emphasized. See e.g. Greenberg (1965: 50), Miller (1996: 132), and Beversluis (2000: 62).

⁸ *Cri.* 45 e. Translation by Grube (1975: 46).

it was possible and feasible if we had been of even a slight benefit (εἴ τι καὶ μικρὸν ἡμῶν ὄφελος ἦν)⁹.

The terms κακία, ἀνανδρία and ὄφελος clearly point to the inefficiency and uselessness of the course of action adopted by Socrates and his friends. In Crito's view, the ends which need to be carefully assessed determine the means one resorts to in the course of one's actions. Thus, a given action is rational only if it is successful. That is why Crito wants Socrates to adapt himself to the present opportunities and institutional constraints. Without such an adaptation Socrates' actions will neither be efficient nor rational. Consequently, Crito would probably have agreed with Meno, a sophist and an interlocutor of another Plato's work, that there are diverse kinds of virtue, since virtue is always relative to the person's objective, age, and so on¹⁰. Summing up, we might say that Crito identifies λόγος with utility: having knowledge that in a given situation this particular course of action will result in achieving the desired goal, entails, for him, selecting this particular course of action as rational.

Evidently, the λόγος that Crito embraces and the λόγος that Socrates strives for are poles apart, since the latter does not want to equate utility with rationality, let alone with morality. In the *Apology* (31 d–e), Socrates remarks bitterly that if he had endeavored to participate in politics, he would have died long ago, proving thus to “have been of no use whatsoever” (ὠφελήκη οὐδὲν) for anybody¹¹. In the *Crito*, Socrates is equally unwilling to stoop to the pragmatism that Crito and the Athenian democracy expect from him. Contrary to Crito, Socrates espouses no relativism, as for him λόγος signifies a logical and moral coherence that is upheld irrespective of the circumstances. This is clear in his refusal to “now” (νῦν) discard the previous arguments and in his perseverance to “venerate and honor the same ones” as before¹². These utterances show that Socrates repudiates the idea that circumstances determine one's obligations. The philosopher is concerned only with how “the argument guides” (48c), and the guidance must be unaffected by the flux of time. Thus, while Crito looks for what is right *at the present moment*, Socrates wants to know what is *always* right, as the philosopher aims to find universally valid principles of conduct. That is also why when examining the argument Socrates asks whether “that was well-spoken before (πρὶν) the necessity to die came upon him, but now (νῦν) it is clear that this was said in vain for the sake of argument” and when he enquires whether the argument “will appear in any way different (ἀλλοιότερος) to him in his present circumstances (ᾧδε), or whether it remains the same”¹³. Contrary to Crito's fluctuating situation-rationality, Socrates' seeks, then an immutable λόγος lest the same action be

⁹ *Cri.* 45 e – 46 a. Translation by West and West (1984: 103).

¹⁰ Cf. *Men.* 72 a.

¹¹ Jedan (2010: 36) is clearly right in that Socrates' words are “eine harte Kritik, wenn auch vielleicht nicht am demokratischen Ideal, so doch zumindest an der täglichen Praxis der athenischen Demokratie”. Wallace, too, stresses (2011: 89) that Socrates in the *Apology* “condemns democratic courts and democratic government”, whereas his speech “parodies democratic court speeches” (see also the references cited by the scholar).

¹² *Cri.* 46 b–c. Translation by West and West (1984: 104).

¹³ *Cri.* 46 d. Translation by Grube (1975: 46–47) slightly modified.

rational and moral in one situation, but irrational and immoral in another. Accordingly, the philosopher stresses his determination to follow the imperative of such λόγος irrespective of the vagaries of fate.

Socrates' vehement rejection of Crito' pragmatism and the implied relativism is important for understanding the political views of the Laws: the conflict between the λόγος that is sensitive to the present opportunities and the λόγος that is not relative to the ever changing circumstances leads to the question whether there is a universally valid system of legal regulations that allows no exemption whatsoever. Thus, the exchange of arguments between Crito and Socrates leads ultimately to the question whether it is possible to avoid the doctrine of civil disobedience without at the same time condoning relativism.

2. Discussing the πείθειν option

While in the *Apology* Socrates questions the laws of Athens, in the *Crito* the personified Laws question the position of the philosopher. The Laws ask Socrates (50 b) whether he wishes to “destroy” (ἀπολέσαι) them and, thereby, the whole city, suggesting, that Socrates' disobedience would annihilate the whole legal system¹⁴. The argument seems to suggest that 1) no state is possible when the citizens disobey its laws and 2) even one act of defiance threatens the prosperity of the whole community, for if Socrates' escape were to become a norm, it would be the undoing of all normativeness. Now, if one maintains, as the Laws appear to do, that every single act of civil disobedience is socially destructive, since it undermines the authority of the state and, thereby, jeopardizes the integrity of the community, then one is left with the dubious conclusion that questioning the law is acceptable under no circumstances whatsoever: even if the law is wrong and unjust it has to be obeyed blindly.

Curiously enough, the Platonic Socrates is perfectly aware of the fact that unforeseen and unpredictable circumstances may nullify one's obligations. As has been stressed by Vlastos (1974: 529)¹⁵, Socrates in the first book of the *Republic* (331 c) puts it in no uncertain terms that one should not return arms to an insane friend. Thus, he does make allowances for the fact that one can be exempted from one's duty. Consequently, the interlocutors in the *Republic* reach the conclusion that no law or state is perfect: the ideal city they discuss (592 a–b) is said to exist only “in the realm of thought” (ἐν λόγῳ) and “nowhere” (οὐδαμοῦ) on earth, suggesting that its pattern has been laid up “in heaven” (ἐν οὐρανῷ). Socrates' defiance in the *Apology* can be taken as a manifestation of precisely such a “realistic”, i.e. critical and revisionary, attitude towards the existing laws.

¹⁴ Cf. Miller (1996: 127), Brickhouse and Smith (1994: 155), Bostock (1990: 2), Kraut (1984: 35 and 42), Dyson (1978: 428) and Barker (1977: 18 and 26).

¹⁵ See also Nails (2009: 8–9) who places the *Crito* in the context of Protagorean relativism.

Suffice it to recall here his voting against the Council in the trial after Arginusae (32 b) or his rejecting the order of the Thirty (32 c–d). When the philosopher declares (32 d) that his sole concern is to do “nothing unjust or impious” (μηδὲν ἄδικον μηδ’ ἀνόσιον), he does seem to advocate for a critical evaluation of the established political order: if the laws or the government are recognized as unjust or impious, then they can and should be repudiated¹⁶. Moreover, Socrates claims his actions to be divinely inspired. Thus, he characterizes his life and philosophy as a “service to the god”¹⁷, and explains that in living the life of a philosopher and examining himself and others, he follows the orders of the god¹⁸. Consequently, Socrates in the *Apology* values obedience to the god above obedience to the state and, accordingly, informs (29 d) the jury and thereby the state that he will obey “rather the god” (μᾶλλον τῷ θεῷ) than them¹⁹.

Does Plato in the *Crito* say that irrespective of the circumstances every act of disobedience against the state is always inadmissible? Is he in the *Crito* oblivious to the fact that no law or state is ideal? When trying to assess how realistic the Laws’ portrayal of a good citizenship is, one should be very cautious lest the *explicit* defiance of the *Apology* cloud the *implicit* revisionism of the *Crito*. As already noted, the Laws do offer the alternative of persuasion, which entails that the citizens are not doomed to blind obedience and unconditional surrender to the state. While in the *Crito* (51 b), the Laws leave the citizen with the choice to “either persuade or perform” (ἢ πείθειν ἢ ποιεῖν), in the *Apology* (35 c), Socrates likewise explains that his goal is to “teach and persuade” (διδάσκειν καὶ πείθειν). Thus, both the *Crito* and *Apology* allow for the possibility that the citizen may critically appraise the legal system of their city and propose some sort of amendment or modification of the existing law. While this was precisely what Socrates overtly did in the *Apology*, the possibility of rectifying the legal system surfaces clearly in the Laws’ permission to πείθειν. But this brings us back to the issue of relativism, for 1) when is that one can and/or should persuade the state? and 2) how is one to achieve this?

At the beginning of the *Crito*, Socrates refused (44 c) to take into account the opinion of the many. Nonetheless, towards the end of the dialogue the philosopher is forced to heed the *hoi polloi* in order to justify his decision to obey the law. Thus, he observes (53 c) that in the event of escape he will be perceived as “unseemly (ἄσχημον)” and (53 e) that many “unworthy” (ἀνάξια) things will be said about him. Surely, then, living in a society compels one to care for the reputation one has among the many. The same concern for the opinion of the *hoi polloi* echoes the ominous prediction made by the Laws (53 b) that to whichever city Socrates should go, he will arrive there as an “enemy” (πολέμιος) to the

¹⁶ While Dyson (1978: 432–433) argues that the *Apology* cannot be taken at all as a call for civil disobedience, Colson (1985: 133–151) does interpret the Leon episode as an act of civil disobedience. See also Kraut (1984: 17–22), West (1989: 78), Bostock (1990: 18), Brickhouse and Smith (1994: 144–146 and 162–163), Weiss (1998: 13–15) and Nails (2009: 15–16).

¹⁷ *Apol.* 23 c: τοῦ θεοῦ λατρεία and 30 a: τῷ θεῷ ὑπηρεσία.

¹⁸ *Apol.* 28 e: θεοῦ τάττοντος.

¹⁹ Jedan aptly points out (2010: 35–41) that Socrates’ “religiös motivierte Pflicht” makes it impossible to recruit the thinker as a precursor of modern theories of deliberative democracy.

government and that everyone who cares for their city will perceive him as a “destroyer” (διαφθορέα) of the laws.

If the *Apology* and *Crito* admit the possibility of πείθειν, then it has to be borne in mind that the state is actually the many and, thus, persuading it entails wooing the hoi polloi. Accordingly, the πείθειν option implies that one must stoop to what in the *Gorgias* is labeled (503 a) as “flattery” (κολακεία) and “shameful oratory” (αἰσχρὰ δημηγορία)²⁰. Furthermore, persuading the state requires from Socrates not only adulation, but also calculation of the odds and opportunities: in order to efficiently persuade, one must take into consideration the present circumstances and act accordingly. Here, as we have seen, Socrates is also uncompromising: the philosopher refuses to adapt himself to a particular situation, because he seeks a λόγος that will be unaffected by the vagaries of the fate and the whims of the crowd (46 b – 47 a). This is another point where the *Crito* and *Apology* concord. Thus, in the *Crito*, Socrates forcefully asserts (48 b) that the most important thing is not just life, but “the good life” (τὸ εὖ ζῆν). The same point is made in the *Apology*, when Socrates emphasizes (28 b–c) that one should not “calculate” (ὑπολογίζεσθαι) the odds of winning, for people who reduce life to such calculations must view the heroes who died at Troy as “worthless” (φᾶῦλοι).

Notwithstanding these lofty words, Socrates can also purport (47 a) that one should honor the “good and useful” (χρηστὰς) opinions, and not the “bad and useless” (πονηρὰς) ones. Furthermore, the philosopher illustrates (47 b) his argument with a rather perplexing example, when he points out that an athlete ought to heed the opinion of a doctor or trainer rather than that of just anybody. The problem with the argument is that it does not sit well with Socrates’ anti-relativistic stance, for every trainer must be sensitive to the changing circumstances so as to properly adapt the training and adequately assess the progress in the performance of his trainee²¹. After all, efficiency is dependent on the circumstances and what turns out to be the most efficient in one situation may prove drastically inefficient in another. However, Socrates proves undisturbed, as he extrapolates that it cannot be otherwise with “the just and unjust and shameful and noble and good and bad things” (τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ αἰσχρῶν καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν) – rather than the hoi polloi, one should always listen to “the expert concerning the just and unjust things” (ὁ ἐπαίων περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων)²². How can we account for Socrates’ apparently bizarre position?

It seems that the answer lies in Socrates’ suggestion that there may be no expert in moral questions at all²³. Subsequently, the philosopher points out (49 d) that in matters of right and wrong there is no “common ground” (κοινὴ βουλή) and people with different

²⁰ I discuss the issue in Domaradzki 2008.

²¹ The first one to have noticed this was Greenberg (1965: 55–56).

²² *Cri.* 47 c – 48 a. Translation by West and West (1984: 105–106).

²³ Cf. his reservation: εἴ τίς ἐστιν ἐπαίων (47 d). Interestingly enough, Bostock (1990: 20) believes that in the *Crito* Plato does suggest that “there is such a thing as the moral expert” and that “the laws are the experts”. Also Erler (2007: 118) characterizes the laws as “eigentliche Experten” and “unwiderlegliche Fachleute”.

outlooks are bound to “despise” (καταφρονεῖν) one another’s views²⁴. Evidently, then Socrates is aware of the insolubility of axiological controversies²⁵, even though he reasons about his civil duties as though there were experts in moral issues²⁶. When Socrates denies the existence of any common ground between proponents of different sets of values, he clearly realizes the impossibility of reaching any consensus in his exchange of views with Crito. Nevertheless, the philosopher participates in the discussion, for his primary concern is to examine the compatibility of a given course of action with the views that are espoused by either of the parties in the dialogue²⁷.

The same applies to the discrepancy between the defiant Socrates of the *Apology* (29 c–d) and the submissive Socrates of the *Crito* (51 b–c). Plato deliberately creates such contradictions as the one between Socrates’ insistence (28 b) that every man should be exclusively concerned with whether what he does is right or wrong and the Laws’ insistence (50 c) that Socrates is bound by an agreement to abide by whatever judgments the city reaches in trials. It is for the same reason that Plato in the *Apology* (41 c) has Socrates praise the laws of the other world for not sentencing philosophers to death, whereas in the *Crito* (54 c), the Athenian laws are characterized as “brothers” (ἀδελφοί) of the laws in Hades. All such ἀπορίαι are *intended* by Plato, inasmuch as they serve the philosophical purpose of examining which course of action ought to be chosen as rational.

3. Concluding remarks: Plato’s consistency

Socrates does not find the sentence just. This is evident from his observation (41 b) that should he find himself in Hades, the philosopher hopes to meet Palamedes, Ajax and many other men who died through “an unjust conviction” (διὰ κρίσιν ἄδικον). Yet even though Socrates in the *Apology* does not take the court’s decision to be fair, Plato has the Laws in the *Crito* reason that an escape would be equally misguided. Socrates’ refusal to escape in the *Crito* should not be explained in terms of his unconditional observance of the law and unreflective obedience to the state. It seems that through the two dialogues Plato tries to examine the possibility of steering a middle course between encouraging civil disobedience, on the one hand, and embracing relativism, on the other. Thus, the *Apology* and *Crito*, illustrate how Plato employs his “deliberative” elenchus so as to investigate both options with equal attentiveness.

²⁴ In the *Gorgias* (527 a), Socrates makes a similar point: he expects Callicles to “despise” (καταφρονεῖν) his myth, yet he uses it to persuade the sophist to embrace the view he advocates. Cf. Domaradzki 2008: 24–26.

²⁵ Socrates’ remark that people with different views inevitably despise each other’s views shows two important things: firstly, that the option to persuade is not a real option (cf. Miller 1996: 130 and Nails 2009: 15); secondly and relatedly that the philosopher does not really believe in “the possibility of a rational debate with interlocutors who do not share his conviction” (Kahn 1998: 127).

²⁶ The point has already been made by Gomme (1958: 45). See also Kahn (1998: 103–104), Benson (2000: 28) and Woodruff (2009: 44).

²⁷ Brickhouse and Smith (1994: 24) aptly call this elenchus “deliberative”.

Plato's dialogues teem with various inconsistencies and contradictions that have been deliberately created by the philosopher for a very specific reason: they are designed to induce reflection and to persuade the reader into embracing the view of the Platonic Socrates rather than that of the sophists (cf. Domaradzki 2008: 30). In the *Apology* and *Crito*, the young Plato presents, such ἀπορίαι, as the ones discussed above, for he continues the ethical task undertaken by Socrates: to teach and educate through philosophy. If Socrates perceived his conversations as a service to the god, then the young Plato must have similarly viewed his dialogues. The *Apology* (38 a) famously condemns “the unexamined life” (ὁ [...] ἀνεξέταστος βίος), whereas the *Crito* (48 b) in a similar vein calls for “the good life” (τὸ εὖ ζῆν). In both cases, philosophy becomes a profoundly ethical and religious commitment, as examining oneself constantly is tantamount to leading a good life.

In the *Crito*, Socrates calmly awaits death not because the state is superior to its citizens, but rather because the first option of the aforementioned alternative has been exhausted: in the *Apology* Socrates has failed to persuade the state and in the *Crito* he must, therefore, obey. If the *Apology* is taken to illustrate an unsuccessful attempt to persuade the establishment, then the *Crito* shows the importance of ascertaining what conditions need to be met in order for persuasion to be efficient. When taken together, the *Apology* and *Crito* create a dialectic tension, as the young Plato puts forward the question whether it is possible to avoid any pragmatism and the implied relativism, once the doctrine of civil disobedience is rejected. If the conflict between the two dialogues is seen as a clash of disparate life-views, then their common denominator is an exhortation to follow the life of a philosopher.

REFERENCES

- BARKER, A., 1977, Why Did Socrates Refuse to Escape?, *Phronesis* 22 (1), pp. 13–28.
- BENSON, H.H., 2000, *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, Oxford, Oxford University Press.
- BEVERSLUIS, J., 2000, *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOBONICH, C., 2008, Plato's Politics, In G. Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford, Oxford University Press, pp. 311–335.
- BOSTOCK, D., 1990, The Interpretation of Plato's "Crito", *Phronesis* 35 (1), pp. 1–20.
- BRICKHOUSE, T.C. AND SMITH N.D., 1994, *Plato's Socrates*, Oxford, Oxford University Press.
- COLSON, D.D., 1985, On Appealing to Athenian Law to Justify Socrates' Disobedience, *Apeiron* 19, pp. 133–151.
- COLSON, D.D., 1989, "Crito" 51 A–C: To What Does Socrates Owe Obedience?, *Phronesis* 34 (1), pp. 27–55.
- DOMARADZKI, M., 2008, Plato's Ambivalence about Rhetoric in the *Gorgias*, *Eos* 95 (1), pp. 19–31.
- DYSON, M., 1978, The Structure of the Laws' Speech in Plato's Crito, *The Classical Quarterly*, 28 (2), pp. 427–436.
- ERLER, M., 2007, Platon, In: H. Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike, 2/2*, Basel, Schwabe Verlag.
- GOMME, A.W., 1958, The Structure of Plato's 'Crito', *Greece & Rome*, 5 (1), pp. 45–51.
- GREENBERG, N.A., 1965, Socrates' Choice in the Crito, *Harvard Studies in Classical Philology*, 70, pp. 45–82.
- GRUBE, G.M.A., 1975, *Plato: The Trial and Death of Socrates*, Indianapolis, Hackett Publishing.
- JEDAN, C., 2010, Sokrates und die deliberative Demokratie. Zum sokratischen Politikverständnis in Platons Apologie, Kriton und Gorgias, *Peitho. Examina Antiqua* 1, pp. 31–43.
- KAHN, C.H., 1998, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KIERKEGAARD, S., 1989, *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*, trans. H.V. Hong and E. Hong, Princeton, Princeton University Press.
- KLOSKO, G., 2006, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- KRAUT, R., 1984, *Socrates and the State*, Princeton, Princeton University Press.
- MILLER, M., 1996, "The Arguments I Seem to Hear": Argument and Irony in the "Crito", *Phronesis* 41 (2), pp. 121–137.
- NAILS, D., 2009, The Trial and Death of Socrates, In: S. Ahbel-Rappe, and R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Malden/Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 5–20.
- PENNER, T., 1997, Two Notes on the Crito: The Impotence of the Many, and 'Persuade or Obey', *The Classical Quarterly* 47 (1), pp. 153–166.
- SACCARELLI, E., 2007, Alone in the World: The Existential Socrates in the *Apology* and *Crito*, *Political Studies* 55 (3), 522–545.
- SAUVÉ MEYER, S., 2006, Plato on the Law, In: H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Oxford, Blackwell, pp. 373–387.
- VLASTOS, G., 1974, Socrates On Political Obedience and Disobedience, *Yale Review* 63, pp. 517–534.
- VLASTOS, G., 1995, The Historical Socrates and Athenian Democracy, In: *Gregory Vlastos: Socratic Studies*, M. Burnyeat (red.), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 87–108.
- WALLACE, R.W., 2011, Plato's Socrates on Obeying the Laws of Democratic Athens, *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ* 41, pp. 87–97.

- WEISS, R., 1998, *Socrates Dissatisfied. An Analysis of Plato's Crito*, Oxford, Oxford University Press.
- WEST, T.G. AND WEST G.S., 1984, *Four Texts on Socrates. Plato's Euthyphro, Apology, and Crito and Aristophanes' Clouds*, Ithaca-London, Cornell University Press.
- WEST, E.J.M., 1989, Socrates in the Crito: Patriot or Friend? In J.P. Anton & A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy III. Plato*, Albany, State University of New York Press, pp. 71–84.
- WOODRUFF, P., 2009, Socrates Among the Sophists, In, S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Malden/Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 36–47.
- YOUNG, C.M., 2006, The Socratic *Elenchus*, In., H. Benson, (ed.), *A Companion to Plato*, Oxford, Blackwell, pp. 55–69.
- ZUCKERT, C.H., 2009, *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*, Chicago, The University of Chicago Press.

MIKOŁAJ DOMARADZKI
/ Poznań /

**Defiance, Persuasion or Conformity? The Argument in Plato's
Apology and *Crito***

The present paper attempts to throw some light on the conundrum of Socrates' political views in the *Apology* and *Crito*. The problem resides in that the Socrates of the *Apology* evidently undermines the authority of Athenian democracy, whereas the Socrates of the *Crito* argues that his escape from prison would be tantamount to disrespecting the state, which would in turn threaten the prosperity of the entire πόλις. The article suggests that in the two dialogues, the young Plato examines the possibility of steering a middle course between embracing relativism, on the one hand, and encouraging civil disobedience, on the other. Thus, the philosopher focuses primarily on investigating the two options, without either totally subordinating the citizen to the state, or unreflexively accepting any crude pragmatism.

KEY WORDS

Socrates, Plato, persuasion, relativism, civil disobedience.

Ethical Dimension of Time in Plato's *Apology of Socrates*

ARTUR PACEWICZ / *Wrocław* /

ὥρα ἀπιέναι
ἐμοὶ μὲν ἀποθανουμένῳ
ὑμῖν δὲ βιωσομένοις·
(*Ap.* 42 a 2–3)

1. Introduction

The aim of this paper is to present the ethical aspect of time in Plato's *Apology of Socrates*. Traditional approaches to the problem of time in Plato's philosophy focus on its ontological and epistemological dimension. The subject of analysis is the dialogue *Timaeus* in this case, in which time is the eternal picture of the eternal being (*Tim.* 37d–e; Callahan 1948). But the close relationship between time and the moral order can already be seen in the pre-philosophical age, because it can be stated that every disorder in the time arrangement of human life is accompanied by disastrous results. Certainly it is not by accident that the Greeks have named three divine *Horae* (Hours): *Eunomia* (Good order), *Dike* (Justice) and *Eirene* (Peace). It can be stated that the concepts of justice and

the moral order were closely bound up with the constant order of time, not only in the early period of Greek culture, but long before the beginning of philosophical speculation (Lloyd 1987: 215).

It is a well-known fact that everyone who undertakes an analysis of the *Apology of Socrates* (or the so-called Socratic dialogues at all) should be aware of the methodological problem called the Socratic question. Three positions can be set apart in it: two extreme ones, and a middle one:

1. The whole content of the Socratic dialogues should be ascribed to the historical Socrates;
2. The whole content of the Socratic dialogues should be attributed to Plato;
3. Some views in Plato's early dialogues are Socratic and some are Platonic¹.

It seems to me that the problem is probably unresolvable, and maybe it is not important to solve it at all, because it is possible to read the text and analyze its ideas without determining who has really formulated them in the history of philosophy. But it can be noteworthy that the analysis can be made on rhetorical and philological, or on philosophical grounds. The difference between them can easily be seen when one considers the structure of the *Apology*. Aristotle in his *Rhetoric* (*Rh.* 1414 a 29–b 9) says that there are only two necessary parts of a speech:

1. statement of the case (πρόθεσις);
2. argument (πίστις),

to which can be added:

3. introduction (πρόομιον) and
4. epilogue (ἐπίλογος).

From the philosophical point of view the arrangement of the parts can be regarded differently (Reeve 1989: 3):

1. opening address (*Ap.* 17 a 1–18 a 6),
2. outline of the defense (*Ap.* 18 a 7–19 a 7),
3. defense proper (*Ap.* 19 a 8–24 b 2) which can be divided into:
 - a. defense against caricature (*Ap.* 19 a 8–24 b 2),
 - b. defense against the formal charges (*Ap.* 24 b 3–28 a 1),
4. digression on the divine mission of Socrates (*Ap.* 28 a 2–34 b 5),
5. epilogue (*Ap.* 34 b 6–35 d 8),
6. Socrates' proposal of a counterpenalty (*Ap.* 35 e 1–38 b 9),
7. closing speech (*Ap.* 38 c 1–42 a 5).

The rhetorical and philological approach is not unimportant. It shows that there is a very close linguistic similarity between Plato's work and the *Apology of Palamedes* written by Gorgias from Leontinoi, although these two writings present two opposing

¹ H. Reader (1905: 89): „Wenn unter den Schriften Platons eine als geschichtlich getreu angenommen werden darf, so ist es die *Apologie*. Es läßt sich freilich nicht behaupten, daß Platon in der *Apologie* auch nur Absicht gehabt habe, über die von Sokrates von dem Gericht gehaltene Rede ein wirkliches Referat zu geben“. See also: Guthrie 2000: 6–69; Reale 1993: 303–310; Gajda 1993: 19 – 37.

philosophical positions (Coulter 1964; Nerczuk 2005). The *Apology* also presents a good example of Socratic irony, because, while on the one hand, Socrates says that he is not a good orator and that he will speak as he usually did on the street of Athens, he uses the traditional rhetorical tools on the other. Such conduct, however, is directed against rhetoric; it can be regarded as its parody (Feaver & Hare 1981: 205–216; Lewis 1990: 359–366), because Socrates wants rather to present his own personality than to win a lawsuit².

I

The significant role of time is revealed in the *Apology* from the very beginning. Just “now” (vũv – *Ap.* 17 d 2), on this specific day and time, Socrates appears in court for the first time. Not only the fact but also the time is notable, because it seems that only an extraordinarily righteous man would *never* during his whole life have to answer to the citizens of Athens for his deeds. This could imply that it is only possible for someone who shunned public and political life, but such would be an erroneous impression. It would be inconsistent with the facts presented in subsequent parts of the speech. Not only did Socrates, when he was a member of the Council of Five Hundred, go against the illegal death sentence passed on six of ten generals, because they left dead bodies of Athenian warriors without interment. He also, as is well-known, refused the unjust arrest of Leon of Salamina while the Thirty Tyrants were in power (*Ap.* 32 a 9–d 8). Socrates, however, is forced now to exonerate himself from charges for the first time; he is acquainted with the rhetoric used during trials, but he had never practiced it. But the uniqueness of this time – this *now*, does not compel him to unique behaviour. Just the opposite, a defendant would like to make a speech as usually made on the street and squares of Athens. The current unchanging form of his conduct is certainly based on truth, which is contained not only in his words (*Ap.* 18 a 1–6), but also, as shall be demonstrated further, in his unchanging way of life.

The first listed indictments state that Socrates is a sage and

1. he is a deep thinker (φροντιστής³) and conducts research into the things above and beneath the earth, which has a lack of faith as a consequence;
2. he makes the weaker argument the stronger (*Ap.* 18 b).

These are serious charges, especially as “the accusers are many and have been making their accusations already for a long time (πολὺν χρόνον – *Ap.* 18c 4–5)”. Their back-

² Socrates could have learned rhetoric but need not have. He could have taken part in different cases as an adult and become acquainted with the general rules of rhetoric in this “natural” way. As we know from the Pseudo-Xenophon's treatise *Constitution of Athenians* (III 2), Athenians “handle more public and private lawsuits and judicial investigations than the whole of the rest of mankind; the *Boule* has the multifarious business to deal with concerning war, revenue, legislation, the day-to-day affairs of the city and matters affecting their allies...” (Moore 1975).

³ This term appears only twice in the genuine works of Plato (*Ap.* 18 b 7; *Cri.* 48a 5). It is used also by Xenophon, but only in his *Memorabilia* (IV 7, 6) and *Symposium* (VI 6, 4; VI 7, 1, VII 2, 5). For more about the relationship between Plato's and Xenophon's *Apologies* see for example Shero (1927).

ground can naturally be seen in Aristophanes' work *Clouds*⁴, which allows us to state that Socrates was accompanied by such opinions for 24 years at least. There can be found allusions to the philosophical conceptions of Anaxagoras, Protagoras, Diogenes of Apolonia and Antiphon, but only the first is explicitly mentioned in Plato's *Apology*. The first two names are worthy of note, because both Anaxagoras and Protagoras were persecuted for their convictions and had to escape from Athens (Mansfeld 1980: 17–95; Kerferd 1981: 43). Socrates realizes his situation is hopeless, because in a short time (ὀλίγῳ χρόνῳ) – i.e. 1 day⁵ – he must eradicate the prejudices concerning himself from the consciousness of his judges; prejudices held over a long time (πολλῷ χρόνῳ – *Ap.* 18 a 5–19 a 4; 24 a 3–4).⁶ During his defence against being a philosopher of nature who disregards traditional Greek religion, this time is extended to Socrates' whole intellectual life by the statement that nobody could ever (πώποτε – *Ap.* 19 d 2) hear that Socrates would be a proponent of Anaxagoras' thought. What's more, philosophy of this kind is called paradoxical (ἄτοπα ὄντα – *Ap.* 26 d 6–e 2).⁷

Socrates tries to find then the real basis for the charges and he proposes a thesis according to which it is his special activity (πρᾶγμα), begun with the answer to the question asked by Chaerephon to the oracle in the Delphi. An announcement that nobody is wiser than Socrates has met with his disbelief, although one thing is certain, namely, the god cannot lie. So the answer should be properly understood. He starts to explain what he has really been doing for *this long time*. For a very long time (πολὺν χρόνον) he was unable to grasp the meaning of the oracle and he has started to attain it with a great effort (μόγις πάνυ). He did not remain passive and self-satisfied in the face of the oracle, but he was actively engaged in inquiry (ζήτησις) into its meaning. He has embarked this investigation from himself and has realized that he is wise neither in matters great nor small. How then is it possible that no other person could be wiser? He has entered into dialogue with the citizens of Athens, and especially with the members of those social groups which were held in high regard by Athenians, namely, politicians, poets, and craftsmen. During the effort it has also become manifest that Socrates' conduct had led to hatred toward him. This hatred will probably accompany him and he must presumably bear it every day.⁸

The question of time appears when the value of poets is determined. *In a short time* (ἐν ὀλίγῳ) Socrates becomes convinced that they do not deserve to be called wise at all.

⁴ This comedy was staged in 423 BC, but we do not have the first version, only the second one, which was rewritten by Aristophanes (MacDowell 1995: 113–149). On Socrates in this Aristophanic play see Vander Waerdt (1994).

⁵ In ancient Athens every lawsuit should end during one day and every party has a restricted time to voice its opinion. The time was measured by a water clock see Harrison (1971: 161).

⁶ For 30 years, if we accept a hypothetical date of receiving the answer from the Delphic oracle as 430 BC; cf. Guthrie 1969: 406 and Reeve 1989: 21.

⁷ See also *Phd.* 97 b 8–98 b 6 and Shero (1941).

⁸ This is what Diogenes Laertius (II 21, 5–7) says about the reaction of people to dialogue with Socrates: “And very often, while arguing and discussing points that arose, he was treated with great violence and beaten, and pulled about, and laughed at and ridiculed by the multitude. But he bore all this with great equanimity. So that once, when he had been kicked and buffeted about, and had borne it all patiently...” We cannot be sure, if

What they express is wise, because its source is the deity present in them, but they do not understand what they say. What is interesting is that the short time allows Socrates, who does not possess knowledge, to expose the ostensible highest wisdom of poets, which was attributed to them by the people. Socrates achieves then truth in the negative aspect (*He knows that they are not wiser*) and confirms the oracle in a short time. What is more, it appears that he is still in the process of examination himself, because, wishing to find the meaning of the poems and the wisdom of the poets, he would like to learn something from them *at the same time* (ἅμα – *Ap.* 22 b 5). If this something is a form of moral knowledge, then to see the possibility of learning something means, according to me, that Socrates does not yet discern that this kind of knowledge is impossible for human beings to possess, something that will be proved later.

Politicians, poets and craftsmen have a skill (τέχνη) and they pursue therefore some occupation – they have some profession. Socrates' activity seems to be fundamentally different from these professions. This difference is marked by the temporal plane, although it is put little ironically. A cause of the above-mentioned hatred of some Athenians toward Socrates was also the imitation of him by young people, especially those of rich families, because they have a lot of *free time* (σχολή). But Socrates describes his occupation as ἀσχολία (*to have no free time; to be occupied*), which, however, did not earn him a lot of money nor contribute to success in public life (*Ap.* 23 b 6–c 1). His activity then can be placed somewhere between the people who earn a living or accumulate a fortune, and people, who seem to be philosophers, but philosophise only in their free time, without taking responsibility for this activity, and without suitable divine sanction. The fullness of life is made manifest through Socrates' action. After having ended their work, the politicians, poets and craftsmen can come home and make something else. After having come home, young rich people have to stop philosophizing in the Socratic way, if they would like to stay rich. Only the son of Sophroniscus devoted his whole time to philosophy; he is between the above mentioned groups of people, but above them at the same time. His next words will specify a characteristic of the philosophical way of life, since in his summary explanation – what his activity consists in, what its causes and effects were – Socrates emphasizes a frankness and truthfulness in what he said. He is sure it is so, because his justification of his activity cannot be undermined *now* (νῦν) – during the trial or *in the future* (αὔθις – *Ap.* 24 b 1–2).

II

The next part of the *Apology* covers an exoneration of the charge of corruption of the youth levelled by Meletus. This exoneration is more a demonstration of Socrates' dialectical ability to trap the prosecutor than it is a real refutation of the charge (Brick-

this is not exaggerated, but we can suppose that aversion, contempt and maybe even physical violence have befallen Socrates.

house & Smith 1989: 112), which is turned against the prosecutor and expanded. It appears that Meletus:

1. makes fun seriously,
2. sues recklessly, and
3. maintains that he bothers about and takes care of things concerning which he had *never* worried (οὐδὲν ... πώποτε – *Ap.* 24 c 5–8; οὐδέπωτε – 25 c 2; οὔτε... πώποτε – 26 b 2–3).

The uniqueness of *now* was earlier a cause for Socrates to not change his conduct, but *now*, when Meletus is obligated to answer questions, the prosecutor appears to judge him as being someone completely other up till that time. An analogy with horse training (and other animals) shows that only one person or a few can correct their condition. But Meletus claims something quite other, which indicates that he *never* takes heed about it. This leads to a division of men into two groups and to the thesis according to which contemptible and bad people *always* do evil, and good people *always* do good (*Ap.* 25 c 8–9; 25 d 10–e 1). A bad man lives in temporal asymmetry – he or she *always* does evil and *never* directs his or her attention to good, and a good man lives in temporal symmetry – he or she *always* does good and *always* direct his or her attention to evil to identify and avoid it.⁹ It is in accordance with the manner in which Socrates has presented his activity; it is necessary to put his or her own life through examination all the time to know what evil is and to avoid doing it.

The next charge against Socrates is that he is guilty of believing in other gods than those of the Athenian *polis*. This manner of wording the charge suggests that Socrates is guilty of infidelity, but as a result of the philosopher's prompting it is changed by Meletus himself into the charge of atheism. The questions of Socrates' attitude to religion and of his piety have stirred up controversy among researchers for a long time (e.g. Ferguson 1913; Anderson 1967; Vlastos 1999; Burnyeat 1997). It can be accepted that the son of Sophroniscus did not challenge the existence of gods nor the view that they are wisest and all-knowing, and he presents himself in the *Apology* as the soldier of Apollo after all. The *now* (νῦν) motif comes back in the course of discussion with Meletus. Now Socrates wants Meletus to make clearer the charge concerning the gods, because he is convinced that prosecutor should charge Anaxagoras rather than Socrates. The philosophical views of the former can be well-known to anybody, because his writings can *sometimes* (ἐνίοτε) be bought at a very low price (*Ap.* 26 b 8–e 4). I think that *sometimes* should not be literally regarded only as concerning the value of Anaxagorean books. It could mean that presocratic philosophy is outmoded in the Athens of those times, so the writings of these philosophers can be purchased very cheaply. But I propose to understand it in a wider way as the expression of a very low estimation of human knowledge. It happens

⁹ I understand 'always' and 'never' in the natural temporal way, what in the classical manner can be presented as follows: always = past + present + future; never = ~past + ~present + ~future. It should be remembered that 'always' can be understood also as timeless eternity. In this meaning it was used in philosophy to describe the principle(s) and the divine (Kolb 1974).

that human beings have different beliefs concerning the gods (sometimes these are the opinions of the poets, sometimes of the philosophers for example, and they can also vary among members of the groups). It has also happened to Socrates, who probably has *never* stopped believing in the god(s), but the event provoked by Chaerephont has only allowed him to understand his faith better. Maybe this is why in the whole passage, where the charge of atheism is rejected, there is no use of temporal terms.

III

Having refused this charge, a digression takes place. Socrates seems to see that already the jury has practically given a verdict of guilty. He questions himself in the name of a *personae fictae*: “Are you then not ashamed, Socrates, of having followed such a pursuit, that you are *now* (νῦν) in danger of being put to death as a result?” (*Ap.* 28 b 3–5). And again this *now* gives Socrates an opportunity to present his consistent character, which manifests itself through a persistent adherence to general law: one should keep the watch assigned by superior without regard to imminent danger. In the past Socrates has fought at Poteidaia, Amphipolis and Delion, where his superiors were men – his co-citizens— and where he has demonstrated outstanding bravery. If in the case of an activity which has taken almost his whole adult life, the orders had come from a much higher rank, death cannot be a cause of desertion from the philosophical life (*Ap.* 28 d 6–29 a 1). This is why even if the judges were to release Socrates *now* and inflict a penalty of prohibition of doing his activity, he would *never* abandon his occupation (namely to spend his time in investigation and in philosophy – τῆ ζήτησει διατρίβειν καὶ φιλοσοφεῖν) and he will *always* exhort the Athenians to be better and better, and he will *always* put forward his arguments (*Ap.* 29 c 1–d 6).¹⁰

The digression, however, is connected with the main course of argumentation in some way, because it alludes, inter alia, to the assessment of Meletus as an evil person. So this evil is not something abstract, but it is present *now* and it seems to work against the honest citizen. But Socrates is protected against this kind of evil by his character and by his way of life, because it not permitted according to the (divine) law for “a better man to be injured by a worse” (*Ap.* 30 c 9–d 1).¹¹ It characterizes only the passive aspect of the situation, to which Socrates’ attitude is not limited. A role reversal comes about between Meletus and Socrates. In the face of evil the latter becomes *now* and officially the active defender of the city. He has performed this function *de facto* for many years, trying to

¹⁰ This fragment can be interpreted in two ways: (a) Socrates will be acquitted of charges, but he will be banned from philosophizing; (b) Socrates will be pronounced guilty, and he will be sentenced to being banned from philosophy. I prefer the (b) interpretation, *pace* Brickhouse & Smith (1989: 143–147).

¹¹ We deal not only with some kind of formal conformity to the legal articles in this case, but also with the impossibility of going against the law, so the law cannot be enacted by mortals, but only by god. Socrates has already mentioned earlier that it is contrary to the law for Apollo to lie (*Ap.* 21 b). See also *Phdr.* 256 d; (Reeve 1989: 151).

eradicate evil, i.e. ignorance, from citizens so that beautiful Athens can become also a good city. This long-lasting activity was not occasional in its character, but has taken place *always* (ἀεί). A selfless commitment to moral improvement in the *polis* has carried with it serious consequences. He has neglected his personal matters and it has reduced the material well-being and status of his family, because he has *never* received remuneration for his activity (*Ap.* 30 d–31 c).

Socrates' commitment and concern for Athens could be questioned by the charge of his lacking active and broad participation in political life. But there are two counter arguments, strictly connected with each other.

Firstly, it was objected to by his *daimonion*, which advises *ever* against and *never* recommends. Secondly, there was Socrates' experience with political matters. A *daimonion* would seem to be a great tool for a politician at first sight, because one could take right decisions and avoid wrong ones by using it. But this voice of god is solely subjective – nobody except Socrates has ever heard it. It would be effective only when everybody voted and acted according to Socrates' beliefs. But this would place him in a privileged situation and threaten equality – the fundamental value of democratic life. His minimal practical engagement in politics¹² appears to be almost disastrous for him during both the democratic and oligarchic governments. This argumentation shows again the moral stability of Socrates' character, because he has never committed injustice towards anybody (*Ap.* 31 d–32 d).

From the point of view of our analysis it is interesting how Socrates tries a second time to defend himself from the charge of corrupting those young men who are considered as his pupils. He *never* was, however, anyone's teacher. He did not mislead youths by claiming that he had wisdom as the poets or politicians did, so no one was harmed by him. He has never forbidden anyone to hear what he has said, but he has never encouraged anyone to imitate his action. So he cannot bear the responsibility for this kind of fraud. Then if it is assumed that

1. teaching something is an active conduct by which positive knowledge is achieved as a result, and
2. to make somebody better means to be a good teacher of him or her, and to make somebody worse means to be poor teacher of him or her,

then Socrates' conduct is neither moral nor immoral, because if he is not a teacher he does not influence the moral level of anyone. Socrates has some influence on other people, but it is only a passive one, because his only goal was to remove ὕβρις, i.e. to remove belief that someone knows something that he or she really does not (*Ap.* 32 e–33 a). As someone can sometimes rejoice (χαίρειν) in undergoing the process of removal, he or she stays in Socrates' circle for a long time (πολὸν χρόνον) (*Ap.* 33 b 9–c 3).

¹² It is, naturally, a minimal involvement in the official and formal political life of the Athens of the time. But Socrates' point of view on politics is quite different, and he realized it not in public, but in private life, because he was aware that the *polis* can be morally corrected only by a moral correction of every individual citizen; see Reeve 1989: 155–160.

The first vote and the proposal of a punishment takes place after a short epilogue, where the attention of the judges is drawn to defendants' exceptional conduct during the trial.¹³ The significance of the present time (*vũv* – *Apol.* 36 a 5–7) is stressed twice after the guilty finding is pronounced. Socrates is sentenced *now* only by thirty votes and he is *now* convinced that he really has defended himself against Meletus' charges. The verdict of guilty was returned only because he had not much time (*ὀλίγος χρόνος* – *Ap.* 37 a 7; 37 b 2) to present his argumentation and to convince the court. If the trial were to run a few days, the judges would not only be convinced of Socrates' innocence, but also that he deserves to be supported by the state. This suggestion (or maybe provocation) probably enraged many of the jurors, and in the second vote, as is well known, Socrates was sentenced to death.

IV

Plato's version of events ends with the closing speech, which links the beginning and the end of the work, also in a time perspective. It attracts attention to Socrates' statement that the judges get only a short time (*οὐ πολλοῦ χρόνου* – *Ap.* 38 c 1; *ὀλίγον χρόνον* – *Ap.* 38 c 5), which is certainly an accurate description of the time between the trial and the natural death of Socrates. It seems to be a special counterpoint to the oft-repeated argument that the defendant has too little time to prove his innocence. So, the time of life to the natural death Socrates would have had is compared to one day. As was said, the profit is not too big, but it appears that loss is huge. To carry out the sentence will be a cause of derogatory remarks about the Athenian polis on the one side, and it is *now* (*vũv* – *Ap.* 39 b) that the citizens of Athens waste a chance of improving their moral level while the accusers "go convicted by truth of villainy and wrong" (*Ap.* 39 b 5–6), on the other.

The actions of the Athenians, immersed in time, are clearly characterized pejoratively, but time can also play a positive axiological role in human actions. Socrates shows how intensive the life of a human being must be who devotes a lot of time to develop him or herself so as to achieve that virtue comprehended naturally as a lack of *ὑβρις*. He or she should use every moment of his or her life to do it. Socrates does it even in the short time between the end of the trial and taking the prisoner to jail. Just then, at this time (*τοσοῦτον χρόνον* – *Ap.* 39 e 4), he makes an attempt to justify his attitude during the trial. As the past – i.e. perceiving Socrates through the grotesque spectacles of the comedy – was the basis of the indictment, so the past (*πρόσθεν χρόνος* – *Ap.* 40 a 5) left its imprint on his behaviour on the day of trial. *Always* (*ἀεὶ*) in the past, when he had to take steps aimed at something erroneous, the voice of the *daimonion* had advised against it. But *now* (*vũv*), neither during the trial, nor at any moment of that day did the voice of god do so. Thus, the conduct of Socrates cannot be acknowledged as unjust, and its

¹³ See Platon 2003: 168–172.

consequence – the death penalty – as evil. This theological sign or proof is enhanced by philosophical argumentation. Socrates asks what the state of death (τὸ τεθάναι) is, and gives a dichotomous answer (*Ap.* 40 c 4–9):

1. It is the state as if to be nothing (μηδὲν εἶναι) and this is the same as to have no perception of anything (αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν);
2. It is some kind of change of soul and transition to another place (μεταβολή τις ... καὶ μετοίκησις).

The first answer is substantiated by an analogy with the *modi* of day (day and night). If a time of life were to be understood as divided into days and nights, the state of death, i.e. its whole time (ὁ πᾶς χρόνος – *Ap.* 40 e 3), would be one long night, in which we are sleeping without dreams. Socrates claims that this kind of night is something better and more pleasant (ἄμεινον καὶ ἥδιον) for anyone than the state of life, so it can be comprehended rather as an advantage than a disadvantage. One could have many reservations about this argument. First of all, one might ask whether it is reasonable to describe the aperceptual state as pleasant, because it can be said that αἴσθησις makes it possible to feel pleasure. Sleep can be taken for pleasant only when someone wakes up fresh, rested and full of life (Roochnik 1985: 214). It can be considered whether there is a context in which the argument (or its parts at least) seems to be sensible. Firstly, we can assume that Socrates *implicitely* appeals to the traditional, poetical view of human fate, according to which death is considered as setting one free from everyday efforts. Let make some assumptions:

1. The bivalent way of thinking;
2. Human life in the phenomenal world cannot be perfectly good (pleasant), because it always contains some hardships, and it is so, because desire is always the result of perceiving and this desire can be fulfilled only with effort, which is something unpleasant.

So, the aperceptual state (i.e. a state without desires) has to be better than the mixed form of life.¹⁴

Secondly, it should be pondered if an aperceptual state carries with it a lack of any feeling. Certainly, anyone in it cannot experience anything connected with αἴσθησις in the strict sense. But we can find arguments, in which the possibility to feel and to perceive something appears, in both ancient rhetorical¹⁵ and poetical works (Pi. O.

¹⁴ At the end of the *Apology* Socrates claims (41 d 3–5): “I see plainly that it was better for me to die now and be freed from troubles (τεθάναι καὶ ἀπηλλάχθαι πραγμάτων)”. See also Brickhouse & Smith 1989: 259.

¹⁵ Isocr. *Aegimeticus* (XIX) 42, 1–7: “How this woman and myself conducted ourselves toward Thrasylochus and Sopolis you have, in the main, heard; but perhaps they will have recourse to the one argument which remains to them – that Thrasyllus, the father of this woman, will feel that he is being dishonoured (if the dead have any perception of happenings in this world) when he sees his daughter being deprived of her fortune and me becoming the heir of what he had acquired” (Isocrates 1945).

Lycurg. *In Leocr.* 136, 1–7: “I believe myself that if the dead have any knowledge of earthly affairs, his own father, now no more, would be a sterner judge than any other” (Lycurgus 1962).

Lys. *In Eratosth.* (XII) 99, 4–100, 1: “Nevertheless, there is nothing lacking in my zeal – zeal for the sanctuaries that the defendants either sold or polluted by entering; zeal for the city that they weakened, for the shipyards that they destroyed, and for the dead; you may not be able to defend them during their lifetime, but

II). What is important, however, is that both states – life and death – are temporal for Socrates. The first of them has a beginning and an end, and the second only a beginning. The first is diversified *modo temporis* into day and night, the second is undiversified. It seems that this is reflected at the axiological level. Life is axiologically diversified and it includes better and worse (pleasant and unpleasant) states, and death does away with the difference. The abolishment is the reason why the aperceptual state of being after death can be considered better than staying alive.

In the second answer death is interpreted as a change of place by souls. In the new place they spend the rest of their time (τὸν λοιπὸν χρόνον – *Ap.* 41 c 6) being immortal. This explains why they are happier than the souls remaining on earth (*Ap.* 41 c 6). Axiologically important appears to be the activity on which he would spend his time (διάγειν – *Ap.* 41 b 6), i.e. to investigate and to question people, who are in this place. The passage enables Socrates to remove a barrier, which is put up by time in the phenomenal world. Socrates could spend time and talk with people, who had departed from this world. What's more, he would have an infinite time to test, "who among them is wise and who thinks he is when he is not" (*Ap.* 41 b 6–7). It would cause him to recognize himself as endlessly happy.

Conclusions

As can be seen from the above reconstruction, time is fully present in the *Apology*. Defending himself against the charges Socrates refers to its every aspect – past, present and future. On account of the peculiar nature of the event, which in Plato's text is depicted, time is evidently placed in an axiological context. Socrates stresses the importance of the present time very often. His right way of life is witness of his innocence and none of the judges is able to undermine it. It is precisely at that very moment that Socrates exposes again the moral weakness of the Athenian polis. Many citizens have no knowledge about ethical issues, but they act as if they had it, and they fall into ὑβρις, doing evil not only toward themselves, but also towards others. This is why Socrates now becomes an active public politician and the defender of the polis, and the Athenians have now lost the (last) chance to change their life into a better one. As was already said, the very peculiar context – the trial – causes Sophroniscus' son to emphasize the present time, but it is clear that what is happening now has happened also in the past. Since hearing the words of the oracle his life has been devoted to the moral improvement of himself and of all the people around him. Despite this purely historical limitation he can say that his activity has taken place always, because only during these thirty years was he fully aware of the true goal of his life and able to realize it thanks to the support of the divine power (δαμόνιον). But the *always* is not limited to the past and present. It also covers

you can assist them in death. It is my belief that they can hear us and that they will recognize you as you cast ballots" (Lysias 2000).

the future. Therefore, when Socrates considers the possibility of exile, he says that it has no sense, because he still *will* continue his actions – ζητεῖν καὶ φιλοσοφεῖν – in other countries. As to be a philosopher is possible also in the ‘new place’, where the soul arrives having ended its earthly life, the *always* can be extended even to the time after death. It was already stated and it should be repeated now that the *always* reveals the true and real nature of the philosopher as the person of constant character. This kind of human being always searches for (moral) truth, always has the good in mind and always guards against doing evil. If to do evil is to maintain one has ethical knowledge and to try and teach this knowledge then it is clear that Socrates *never* did it. He *never* was a teacher of anyone and he *never* did harm anyone. The stability of character should concern every aspect of human life, especially one as important as the theological aspect. And this is why Socrates says that he was *never* an advocate of the Anaxagorean (i.e. atheistic) philosophy.

Some relativity can also be seen in relation to the assessment of the value of a given period of time. In the *Apology* there appears quite often an opposition between long and short times. Socrates is aware that the moral presuppositions concerning himself have long been present in the minds of the Athenians and that he has a short time to defend himself. This can be interpreted as a blatant injustice, on the one hand, because everyone should be aware that it is very difficult to debunk deep-rooted superstitions. But on the other hand the first vote reveals that the lengthy influence of the false and slandering images (like those of Aristophanes) was not so deep, because Socrates was sentenced by only a small number of voices. The contrast between long and short times could be also seen in Socrates’ encounter with the poets. The latter were highly esteemed among the Greeks for a long time (Crotty 2009; Barfield 2011). It did not take long, however, to expose not only their epistemological weakness – they could not explain what they say – but also, and especially, their immorality. For according to Socrates’ moral standards they were overflowing with ὕβρις deciding on matters about which they have not the foggiest idea.

Finally I would like to mention two axiological dimensions of time. The first is the value of the length and shortness of its period without opposition. As we have seen, for a long time Socrates did not understand the real meaning of the answer given by the oracle, and he made inquiries to interpret it. It can be said that he has searched for its sense during his entire life, and – what is more important – this has taken place with great effort¹⁶. It seems that this experience is *conditio sine qua non* of philosophical progress. The crowning achievement of this development is the joy which appears when ὕβρις is purged from someone’s life. But as in the case of Socrates it takes a lot of time. This joy in its positive dimension can be achieved during someone’s life, and after death in the negative dimension, when freedom from every effort is attained. What is more, this effort should probably take up every moment of our life, as Socrates shows using even the short time of the judges’ council to philosophise.

¹⁶ Effort becomes one of the highest values in Antisthenes’ philosophy; see SSR V A 85, 97 Giannantoni (1990).

The second aspect is the opposition between σχολή and ἀσχολία. The first can be understood as 'to have free time', and the second as 'to spend time'. I have argued that Socrates is somewhere between and above people who spend their time in earning money and amassing riches (Socrates' ἀσχολία has given no money), and people (most of whom were young), who have a lot of free time, who philosophise, but probably only in their free time and without the proper (divine) sanction. But it should be stressed that Socrates transforms the meanings of these two words. During the provocation of the court he says that he needs more free time to encourage people to become better (*Ap.* 36 d 5), meaning that he needs to be free from the bother of existential necessities, but in this so-called 'free time' he will actually be working, because his real ἀσχολία is to philosophise and to make inquiries into who is wise and who is not. This is work of immense importance for every state, it is true politics, and it could be done almost for free – the only salary is to provide a daily meal.

BIBLIOGRAPHY

- ANDERSON, D.E., 1967, "Socrates' Concept of Piety", *JHPH* 5, pp. 1–13.
- BARFIELD, R., 2011, *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry*, Cambridge.
- BRICKHOUSE, T.C. & SMITH N.D., 1989, *Socrates on Trial*, Princeton.
- BURNYEAT, M.F., 1997, "Impiety of Socrates", *AncPhil* 17, pp. 1–12.
- CALLAHAN, J.F., 1948, *Plato. Time, the Moving Image of Eternity*, in: J.F. Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Cambridge, pp. 3–37.
- COULTER, J.A., 1964, "The Relation of the *Apology* of Socrates to Gorgias' *Defence of Palamedes* and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric", *HSPH* 68, pp. 269–303.
- CROTTY, K., 2009, *The Philosopher's Song. The Poets' Influence on Plato*, Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth UK.
- DIOGENES LAERTIUS, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, transl. C.D. Yonge, London, 1853.
- FEAVER, D.D., HARE, J.E., 1981, "The *Apology* as an Inverted Parody of Rhetoric", *Arethusa* 14, pp. 205–216.
- FERGUSON, A.S., 1913, *The Impiety of Socrates*, *CQ* 7, pp. 157–175.
- GAJDA, J., 1993, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław.
- GIANNANTONI, G., 1990, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, vol. II, Napoli.
- GUTHRIE, W.K.C., 1969, *A History of Greek Philosophy*, vol. III: *The Fifth–Century Enlightenment*, Cambridge.
- GUTHRIE, W.K.C., 2000, *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa [A Polish translation of Idem, *Socrates*, Cambridge 1971].
- HARRISON, A.R.W., 1971, *The Law of Athens. Procedure*, Oxford.
- ISOCRATES, 1945, vol. III, transl. L. van Hook, Cambridge MA and London.
- KERFERD, G.B., 1981, *Sophistic Movement*, Oxford.
- LEWIS, T.J., 1990, "Parody and Argument from Probability in the *Apology*", *Ph&Lit* 14, pp. 359–366.
- LLOYD, G.E.R., 1987, *Czas w myśli greckiej*, transl. B. Chwedeńczuk, in: *Czas w kulturze*, A. Zajączkowski (red.), Warszawa 1987, pp. 207–258 [A Polish translation of Idem, *Views on Time in Greek Thought*, in: L. Gardet et al. (eds.), *Cultures and Time*, Paris, 1976, pp. 117–148].
- LYCURGUS, 1962, in: *Minor Attic Orators*, vol. II, transl. J.A. Burt, M.A., London and Cambridge MA.
- LYSIAS, 2000, transl. S.C. Todd, Austin.
- MACDOWELL, D.M., 1995, *Aristophanes and Athens. An Introduction to the Plays*, Oxford.
- MANSFELD, J., 1980, "The Chronology of Anaxagoras' Athenian Period and the Date of His Trial", *Mnemosyne* 33, pp. 17–95.
- MOORE, J. M., 1975, *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*, Berkeley and Los Angeles.
- NERCZUK, Z., 2005, „Retoryczność Platońskiej Obrony Sokratesa”, *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 3 [38], pp. 43–48.
- PLATO, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, transl. H.N. Fowler, Cambridge MA and London, 1996.
- PLATON, 2003, *Obrona Sokratesa*, R. Legutko (transl. & comm.), Kraków.
- READER, H., 1905, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig.
- REALE, G., 1993, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, transl. E.I. Zieliński, Lublin [A Polish translation of Idem, *Storia della filosofia antica*, vol. I: *Dalle origine a Socrate*, Milano 1979].
- REEVE, C.D.C., 1989, *Socrates in Apology. An Essay on Plato's Apology of Socrates*, Indianapolis.
- ROOCHNIK, D.L., 1985, "Apology 40c 4–41e 7: Is Death Really a Gain?", *CJ* 80, pp. 212–220.

SHERO, L.R., 1927, "Plato's *Apology* and Xenophon's *Apology*", *CW** 20, pp. 107–111.

SHERO, L.R., 1941, "*Apology* 26 d–e and the Writings of Anaxagoras", *CW** 35, pp. 219–220.

VANDER WAERDT, P.A., 1994, "Socrates in the *Clouds*", in: P.A. Vander Waerdt (ed.), *The Sophistic Movement*, Ithaca and London.

VLASTOS, G., 1999, "Socratic Piety" [w:] G. Fine (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford, pp. 56–77.

ARTUR PACEWICZ

/ Wrocław /

Ethical Dimension of Time in Plato's *Apology of Socrates*

The aim of the present article is to analyse the *Apology* in its aspect of time. When defending himself against the charges, Socrates appeals to the past, the present and the future. Furthermore, the philosopher stresses the meaning of the duration of time. Thus, he seems to suggest that all really important activities demand a long time to benefit, since they are almost invariably connected with greater efforts. While the dialogue proves thereby to be an ethical one, the various time expressions also gain an ethical dimension.

KEY WORDS

Socrates, the *Apology*, the ethical dimension of time

Platona *Kriton*

Wokół obywatelskiego nieposłuszeństwa i politycznego zobowiązania

TOMASZ KUNIŃSKI / *Kraków* /

1. Uwagi wstępne

Filozofię antyczną można odkrywać ciągle na nowo. Mam tu na myśli zarówno jej analizę krytyczną jak i próbę spojrzenia na to, czy da się w niej dostrzec zapowiedź współczesnych sporów. To drugie podejście pozwala z jednej strony na świeże spojrzenie na znane już wcześniej zagadnienia, a z drugiej ukazuje ciąglą obecność konkretnych problemów w historii filozofii. I właśnie ze współczesnej perspektywy chciałbym się przyjrzeć wątkom poruszonym w Platońskim *Kritonie*.

Dialog ten jest często przywoływany przy okazji omawiania dwóch istotnych zagadnień leżących na styku polityki z etyką: obywatelskiego nieposłuszeństwa oraz politycznego zobowiązania. Obywatelskie nieposłuszeństwo stało się problemem filozoficznie nośnym szczególnie w drugiej połowie XX wieku w związku ze zmianami społecznymi

zachodzącymi w USA. Zagadnienie politycznego zobowiązania, a więc pytanie o moralne podstawy posłuszeństwa wobec prawa, jest obecne w filozofii politycznej od jej początków, ale samo określenie przyjęło się za T. H. Greenem i jego *Lectures on the Principles of Political Obligation* z 1895 roku (Hopton 1998: 596). Nawiązania do starożytności możemy spotkać przy okazji omawiania współczesnych problemów, ponieważ autorzy pragną dokonać historycznego ujęcia omawianych zagadnień. Łatwo tu o uproszczenia, bądź nawet o pomyłki. I tak Platoński *Kriton* służy do pokazania nie tego, czym jest obywatelskie nieposłuszeństwo, ale raczej obywatelskie posłuszeństwo. Można się bowiem spotkać z opiniami zawartymi zarówno w opracowaniach dotyczących samego obywatelskiego nieposłuszeństwa, jak i w artykułach krytycznych poświęconych analizie *Kritona*, że w dialogu tym Sokrates argumentuje za pełnym posłuszeństwem wobec prawa, nawet wtedy, gdyby akt nieposłuszeństwa stanowił działanie w słusznej i w sprawiedliwej sprawie. Można się także spotkać z poglądem, jakoby Sokrates był zwolennikiem absolutnego posłuszeństwa nawet w sytuacjach, kiedy wymagałoby to niemoralnego postępowania (np. Bedau 1998; Brownlee 2007; Martin 1970). Pragnę wykazać, że przypisywanie takich stanowisk filozofowi jest błędne. Skupię się przy tym na pierwszej części dialogu, a w szczególności na argumentcie, w którym Sokrates odrzuca prawo odwetu. Niektóre ustalenia będą nawiązywały do mojego wcześniejszego artykułu *Stosunek Sokratesa do prawa w świetle „Obronny” i „Kritona”* (Kuniński 2008). Wykazuję w nim, dlaczego argumenty Sokratesa przedstawione w mowie praw z *Kritona* nie są jego własnymi argumentami, a służą jedynie przekonaniu tytułowego bohatera o słuszności podjętej decyzji, by nie uciekać z więzienia. Argumentowałem także, że — wbrew opinii niektórych komentatorów — nie ma sprzeczności pomiędzy tezami przedstawionymi przez Sokratesa w *Kritonie* oraz w *Obronie*. Nie będę powtarzał tych wątków. Pragnę raczej skupić się na postawie Sokratesa i spróbować określić ją z perspektywy współcześnie rozumianego obywatelskiego nieposłuszeństwa. Drugą część *Kritona* pragnę zanalizować pod kątem politycznego zobowiązania. Jak będziemy się mogli przekonać, dialog ten w swojej wymowie można uznać za bardzo współczesny. Za R. Daggerem (Dagger 2007) wyróżnię argumenty, które stanowią zapowiedź współczesnych koncepcji politycznego zobowiązania, a następnie przedstawię najważniejsze punkty sporne pojawiające się w dyskusjach nad nimi.

Zaczynam od krótkiego wstępu mającego uzmysłowić ścisły związek pomiędzy etyką i polityką w klasycznej filozofii greckiej. Do analizy *Kritona* przechodzę po wprowadzeniu koniecznych rozróżnień i zarysowaniu odpowiednio obywatelskiego nieposłuszeństwa i politycznego zobowiązania.

2. Związek etyki i polityki w klasycznej filozofii greckiej

Od starożytności związek etyki z polityką stanowił jeden z kluczowych problemów filozoficznych. Klasyczni filozofowie greccy uczynili z niego punkt odniesienia dla prawie wszystkich omawianych przez siebie zagadnień. Kiedy Platon w *Państwie* zastanawia się

nad sprawiedliwością jednostki, przechodzi na grunt *polis*, którą można łatwiej obserwować (Pl. R. 369 a). Samo przejście jest jednak dla Sokratesa jak i jego rozmówców oczywiste. Z kolei *Etyka nikomachejska* Arystotelesa rozpoczyna się od ustalenia, że dobro jest „przedmiotem nauki naczelnej i najbardziej kierowniczej” (Arist., *NE* 1 2 1094 a 26; Arystoteles 1996), czyli polityki. Widać więc wzajemne powiązania na dwóch płaszczyznach: jednostka – państwo oraz moralność – polityka. Można postawić w tym miejscu dwie tezy.

Po pierwsze, jednostka nie może żyć bez swojej *polis*: „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą” (Arist., *Pol.*, I 1, 1253 a 2; Arystoteles 2001). Życie poza wspólnotą polityczną jest charakterystyczne albo dla barbarzyńcy, albo dla boga. Podobny wydzźwięk ma stwierdzenie czynnego polityka, jakim był Perykles, kiedy mówi on w *Wojnie peloponeskiej* o Ateńczykach, że są „jedynym narodem, który jednostkę nieinteresującą się życiem państwa uważa się nie za bierną, ale za nieużyteczną” (Thuc., II 40; Tukidydes 2003). Dla starożytnych człowiek realizował swoją naturę poprzez czynne uczestnictwo w życiu *polis*. Działalność polityczna była najwyższą formą praktycznej aktywności.

Druga teza mówiłaby o wzajemnym powiązaniu zagadnień etycznych i politycznych. Można przyjąć, że rozważania, które dziś nazwalibyśmy rozważaniami z dziedziny moralności, zarówno dla Arystotelesa, jak i dla Platona, miały swój wymiar polityczny. Teza ta staje się jaśniejsza, jeśli przypomnimy, że zadaniem *polis* było właściwe wychowanie obywateli. Prawodawca czy polityk musieli posiadać wiedzę o tym, jak uczynić obywateli dobrymi ludźmi. Jak zauważa Arystoteles, „prawdziwy mąż stanu poświęca najwięcej starań dzielności, ponieważ chce wyrobić w obywatelach dzielność i posłuszeństwo wobec prawa” (Arist., *NE*, I 13, 1102 a 4; Arystoteles 1996). O znaczeniu polityków w procesie wychowawczym mówi także Sokrates w *Obronie*. Przeprowadzając swoje badania nad stanem wiedzy Ateńczyków, zaczyna rozmowę z politykiem. Filozof dochodzi do wniosku, że „z nas dwóch żaden nie wie nic o tym, co najważniejsze, lecz on, choć nie wie, sądzi, że coś wie, podczas gdy ja rzeczywiście nie wiem, ani nie uważam, że wiem” (Pl., *Ap.*, 21 c–21 d; Platon 2002). „Człowiek z życia publicznego” powinien posiadać wiedzę, o tym co najważniejsze (*καλὸν κἀγαθόν*), a więc o tym, co piękne i co dobre. W słowie *τὸ καλόν* zawarte jest znaczenie moralne. I to właśnie ekspertem w dziedzinie moralności powinien być prawdziwy polityk. Dlatego też w *Państwie* tymi prawdziwymi mężami stanu mogą być wyłącznie filozofowie, ponieważ posiadają oni do tego odpowiednie przygotowanie.

We współczesnej filozofii możemy zidentyfikować wiele zagadnień, które dotyczą napięcia pomiędzy etyką a polityką. Doskonale zdajemy sobie sprawę z tego, iż wymogi moralności oraz działalności publicznej mogą do siebie nie przystawać. Tu rodzi się tak zwany problem „brudnych rąk”. Polityk może bowiem stanąć przed sytuacją, w której, zdaniem części myślicieli, nie będzie w stanie uciec od popełnienia czynu moralnie haniebnego¹. Analizując *Kritona*, chciałbym dokonać swegoistego odwrócenia. Mówiąc

¹ Szczegółowo zająłem się tym zagadnieniem w swoim artykule: Kuniński 2010.

o problemach z pogodzeniem wymogów moralności z wymogami działalności publicznej, mamy na ogół na uwadze właśnie polityków. To im przypisujemy większość moralnie dwuznacznych postępów i potępiamy je lub staramy się usprawiedliwić. Sfera polityki to jednak także sfera działania obywateli, którzy podlegają decyzjom rządzących. Tu także nie zawsze mamy pewność co do tego, jak należy właściwie postępować, jakie racje mają znaczenie decydujące. I właśnie taką perspektywę otwierają przed nami zagadnienia obywatelskiego nieposłuszeństwa i politycznego zobowiązania.

3. Obywatelskie nieposłuszeństwo a postawa Sokratesa wobec władzy

Obywatelskie nieposłuszeństwo można najprościej określić jako moralny sprzeciw wobec obowiązującego prawa oraz chęć jego zmiany. Samo pojęcie pochodzi od amerykańskiego filozofa H. D. Thoreau, który w 1846 roku odmówił zapłacenia podatku, co miało być wyrazem jego sprzeciwu wobec wojny z Meksykiem oraz instytucji niewolnictwa. W swoim esej *Obywatelskie nieposłuszeństwo* w następujący sposób wspomina to wydarzenie: „Pragnę po prostu odmówić posłuszeństwa państwu, skutecznie się wycofać i trzymać się z dala od niego. (...) Interesuje mnie jednak śledzenie skutków mojego posłuszeństwa. W istocie wypowiadam po cichu, na swój własny sposób, wojnę państwu, co nie przeszkadza, że, jak to zwykle bywa w podobnych wypadkach, nadal będę ciągnął z niego korzyści”².

Wystąpienie Thoreau sprawiło, iż został on uznany niejako za ojca obywatelskiego nieposłuszeństwa. Jak wspomniałem wyżej, problem ten nabrał szczególnego znaczenia w USA w II połowie XX wieku w związku z wojną w Wietnamie oraz walką czarnej ludności o uznanie ich praw. Rozpoczęto wtedy spory o to, jak należy rozumieć obywatelskie nieposłuszeństwo, a więc próbowano podać jego definicję. Zastanawiano się także nad tym, kiedy może być ono rzeczywiście usprawiedliwione. Autorem jednej z najbardziej wpływowych definicji jest J. Rawls, który w *Teorii sprawiedliwości* stwierdza, że jest to „czyn publiczny, dokonany bez użycia przemocy, dyktowany sumieniem aczkolwiek politycznym, spreczny z prawem, zwykle mający na celu doprowadzenie do zmiany prawa bądź kierunków polityki rządu” (Rawls 1994: 500). Na pierwszy rzut oka wydaje się, że mówienie o obywatelskim nieposłuszeństwie w starożytnej Grecji jest czystym anachronizmem (Kraut 1984: 75). Pamiętajmy jednak, że znaczna część autorów zajmująca się tym zagadnieniem, przywołuje w tym kontekście *Kritona*. Nie bez znaczenia jest też fakt, że ogromne zainteresowanie tym dialogiem pośród różnych myślicieli pojawiło się przy okazji rozważań nad konkretnymi wydarzeniami politycznymi w USA. Vlastos w swoim artykule *Socrates on Political Obedience and Disobedience* porównuje Sokratesa z *Obrony* do Thoreau i Gandhiego. Stwierdza, że do aktu nieposłuszeństwa

² Thoreau 1983: 222. Warto przy tej okazji nadmienić, że sam Thoreau nigdy nie użył sformułowania „obywatelskie nieposłuszeństwo”. Występuje ono jako tytuł jego eseju, ale w zbiorze wydanym już po jego śmierci. Por. Bedau 1982: 16.

dochodzi wtedy, gdy członek społeczności „postanawia publicznie złamać jej zasady w celu przeciwstawienia się niesprawiedliwości” (Vlastos 1974: 40). Poniżej wykażę, że zarówno w przypadku Sokratesa jak i — paradoksalnie — Thoreau nie możemy mówić o obywatelskim nieposłuszeństwie we współczesnym rozumieniu tego słowa. Co więcej, wbrew obiegowym opiniom udowodnię, że Sokrates nie argumentuje także za pełnym posłuszeństwem wobec prawa.

Przypisanie tezy o konieczności absolutnego podporządkowania się prawu lub decyzjom władzy, jest błędne w obliczu bezpośrednich przykładów z życia filozofa. To właśnie w *Obronie* Sokrates wspomina, że po bitwie pod Arginuzami, kiedy strategów skazywano na śmierć w zbiorowym procesie, był jedynym prytanem, który sprzeciwił się tej bezprawnej decyzji (Pl. *Apol.*, 32 b). Przywołuje także wydarzenia z okresu rządów trzydziestu tyranów. Sokratesowi wydano polecenie aresztowania Leona z Salaminy. Uznał on je jednak za niesprawiedliwe i zamiast do Salaminy poszedł do domu.

Teoretyczne uzasadnienie takiego postępowania znajdziemy właśnie w *Kritonie*. Filozof oczekuje na wykonanie wyroku. Jego przyjaciel, tytułowy Kriton próbuje namówić go do ucieczki. Sokrates postanawia przywołać najważniejsze tezy swojej filozofii, aby uzasadnić swoje postępowanie. O ciągłości jego poglądów świadczą słowa: „a tych argumentów, które przedtem przytaczałem, nie umiem teraz wyrzucić za drzwi, kiedy mnie dzisiejszy los spotkał, ale coś mi się wydają zupełnie takie same i te same szanuję i czczę, co i przedtem” (Pl., *Cri.*, 46 b; Platon 1999a). Argument, o jakim mowa, to naczelną zasadą Sokratesa, która głosi, że: „żadnym sposobem nie powinno się (...) popełniać zbrodni dobrowolnie (...), ani zbrodnią odpłacać nie trzeba, ani źle robić nikomu, nawet gdybyś nie wiadomo czego od ludzi doświadczył” (Pl., *Cri.*, 49 a, 49 c; Platon 1999a). Sokrates zdaje sobie sprawę, że „dziś mało kto tak myśli i mało kto będzie tego zdania” (Pl., *Crit.*, 49 d; Platon 1999a). Co więcej, podkreśla, że brak zgody na jej przyjęcie oznacza brak zgody na jakiegokolwiek inne działanie. Musimy dokładniej omówić, jak Sokrates dochodzi do swojej tezy.

Rozumowanie przebiega następująco³:

Nie powinniśmy nigdy czynić niesprawiedliwości (ἀδικεῖν)⁴. Z tego wynika, że:

1. Nie powinniśmy odpłacać niesprawiedliwością za niesprawiedliwość (ἀνταδικεῖν).
2. Nie powinniśmy nigdy czynić zła (κακουργεῖν).
3. A więc nie powinniśmy odpłacać złem za zło (ἀντικακουργεῖν).
4. Czynić ludziom zło (κακῶς ποιεῖν) to nic innego jak czynić im niesprawiedliwość.

Dlaczego ma ono taki rewolucyjny charakter? Vlastos podkreśla, że z zasady „nie powinniśmy nigdy czynić niesprawiedliwości” wywodzą się wszystkie pozostałe, także zasada „nie powinniśmy nigdy czynić zła”, ponieważ „czynić ludziom zło to nic inne-

³ Rozumowanie to przedstawiam za: Vlastos 1991a: 194.

⁴ Witwicki tłumaczy greckie ἀδικεῖν jako popełnianie zbrodni, co jest tłumaczeniem błędnym. Sokrates uważa, że nie należy popełniać niesprawiedliwości, a nie zbrodni, która jest pojęciem węższym. W efekcie mocne tłumaczenie Witwickiego sprawia, że twierdzenie Sokratesa staje się słabsze. Zezwalałoby ono bowiem na czynienie niesprawiedliwości, które nie jest zbrodnią. To dla Sokratesa byłoby nie do przyjęcia.

go jak czynić im niesprawiedliwość”, a czynienie niesprawiedliwości jest zabronione. Zdaniem Vlastosa Sokrates odrzuca w nim prawo odwetu (*lex talionis*), a więc zrywa z konwencjonalną moralnością ówczesnych Greków, dla których punkty (2) i (4) były nie do przyjęcia. Pomimo postępujących zmian społecznych od czasu reform Solona czy Klejstenesa, tradycja „oko za oko, ząb za ząb” była ciągle żywa. Wiązało się to w szczególności z podziałem na „swoich” i „obcych” charakterystycznym dla moralności rodowej. Kriton jest znakomitym przykładem osoby, która myśli w takich kategoriach.

Zauważmy jednak, że Sokrates mówi o czynieniu niesprawiedliwości oraz o czynieniu zła. Czynienie zła zostaje powiązane z czynieniem niesprawiedliwości. To właśnie tu mamy do czynienia z najbardziej rewolucyjnym elementem rozumowania Sokratesa. Vlastos odwołuje się przy tym do I księgi *Państwa*, gdzie ponownie uwidacznia się podział na „swoich” i „obcych”. W rozmowie z Polemarchem dochodzi do sformułowania tezy, że „sprawiedliwie jest dobrze czynić przyjacielowi (...), a nieprzyjacielowi – szkodzić (κακῶς ποιεῖν)” (Pl., *R.*, 335 a; Platon 2003). Widzimy więc, że dla rozmówcy Sokratesa czynienie zła jest czym innym, niż czynienie niesprawiedliwości. Sprawiedliwe jest czynienie dobra dla swoich przyjaciół, a zła dla swoich wrogów. W tym przypadku przez czynienie zła można rozumieć czynienie krzywdy. Współczesny Sokratesowi Grek z pewnością zgodziłby się, że sprawiedliwe jest krzywdzenie wrogów. Uważałby to za zło, ale o pozamoralnym charakterze, takie, którego czynienie może być sprawiedliwe⁵. Temu właśnie sprzeciwia się Sokrates. Jego teza o zrównaniu zła i niesprawiedliwości musi odnosić się do zła pozamoralnego. To właśnie takie zło ma na myśli Polemarch w swojej definicji sprawiedliwości, którą Sokrates pragnie odrzucić. Uczynienie zła wrogowi byłoby dla rozmówcy filozofa zachowaniem w pełni moralnym. A więc ἀδικεῖν nie może mieć tego samego znaczenia, co κακῶς ποιεῖν. Gdyby rozumieć je podobnie, jak czyni to na przykład Kraut⁶, wtedy sprawiedliwe postępowanie wobec wrogów oznaczałoby niesprawiedliwe postępowanie wobec nich. Pojęcia te muszą mieć więc różne znaczenie. Gdyby tak nie było, Sokrates stwierdzałby, że niesłuszne postępowanie nie różni się od postępowania niesprawiedliwego, co jest właściwie stwierdzeniem quasi-tautologicznym, z którym współczesny mu Grek bez przeszkód by się zgodził.

Najistotniejsza teza wypowiedziana w toku przywołanego rozumowania, mówi o całkowitym zakazie czynienia niesprawiedliwości. Sokrates bardzo mocno podkreśla, iż jeśli w jakimś rozważaniu okaże się, że postępowanie wymagałoby niesprawiedliwego uczynku, nie będzie ono brane pod uwagę; „i jeżeli się takie postępowanie okaże zbrodnią (ἀδικα, więc niesprawiedliwością – T. K.), to już bezwarunkowo nie będziemy brali w rachubę tego, czy umrzeć wypadnie (...), czy nas cokolwiek bądź spotka, byle tylko nie zbrodnia” (ἀδικεῖν, więc niesprawiedliwość – T. K.)⁷. Nie ma znaczenia, że z dane-

⁵ Wskazuje na to użycie słów κακῶς ποιεῖν. Zwrot ten oznacza „czynić szkodę” i nie musi mieć moralnego nacechowania.

⁶ Kraut 1984: 25–26. Zwrot κακῶς ποιεῖν tłumaczy on jako *treat wrongly*, a więc nadaje mu kwalifikację moralną.

⁷ Pl., *Cri.*, 48 d; Platon 1999a. Por. Vlastos 1991b: 200–232, szczególnie 209–214.

go czynu może wypłynąć jakaś korzyść lub jakieś dobro. Jeśli tylko na mocy rozważań okaże się, że byłby on niesprawiedliwy, wszystko inne przestaje mieć znaczenie. Jednym słowem, nic nie może zrekomensować zła moralnego; wszystko musi przejść test sprawiedliwości. Wróćmy jednak do powiązania zła z niesprawiedliwością.

Jeśli jednak czynienie zła pozamoralnego uznamy za czynienie niesprawiedliwości, a więc nadamy mu kwalifikację moralną, staniemy przed pewnymi trudnościami. Na jedną z nich zwracałem już uwagę w przywoływanej pracy (Kuniński 2008) i wiązała się ona z problemem kary. Kara oznacza czynienie zła pozamoralnego osobie karanej: pozbawia się ją wolności bądź życia. Należałoby więc konsekwentnie uznać wymierzanie kary za niesprawiedliwość. W *Gorgiaszu* Sokrates broni jednak koncepcji kary i porównuje ją do lekarstwa (Pl., *Grg.*, 480 c–d). Nie uznaje jej więc za coś złego, ponieważ ratuje ona człowieka przed niemoralnym postępowaniem. A jeśli przypomnimy, że człowiek dla Sokratesa to przede wszystkim jego dusza — coś, „co się przez sprawiedliwość lepsze staje, a przez niesprawiedliwość ginie” (Pl. *Crit.* 47 d; Platon 1999a) — a nie ciało, łatwiej zrozumieć, dlaczego kara oznacza w gruncie rzeczy czynienie dobra. Ta kwestia wydaje się więc rozwiązana.

Pojawia się jednak druga, którą chciałbym w tym miejscu jedynie zasygnalizować. Jak traktować zabijanie na wojnie bądź w obronie własnej? O ile nie zajmujemy stanowiska skrajnie pacyfistycznego, na gruncie którego pozbawienie kogoś życia nawet w obronie własnej nie jest moralnie usprawiedliwione, możemy przyjąć, że nie każdy akt zabijania jest czynieniem niesprawiedliwości, choć oznacza czynienie krzywdy⁸. Jak w tym kontekście rozumieć tezę Sokratesa? Jak pamiętamy, brał on udział w bitwach, a o jego wytrwałości wspomina w *Uczcie* Alkibiades. Rozwiązanie może być następujące. Skoro Sokratesa nie można uznać za pacyfistę, jego teza nie ma tak mocnego charakteru; nie można mówić o całkowitym zrównaniu czynienia zła z czynieniem niesprawiedliwości. Wtedy albo nie mógłby brać udziału w walkach, skoro czynienie niesprawiedliwości jest całkowicie zabronione, albo musiałby przyjąć mało intuicyjną ewentualność, zgodnie z którą wszelkie zabijanie na wojnie należałoby uznać za formę leczenia podobną do kary. Nic jednak nie wskazuje na to, by taka linia interpretacyjna miała poparcie w tekście. Uważam, że należy przyjąć, iż dla Sokratesa nie wszystkie czyny uznawane za złe musiały być uznane za niesprawiedliwe. A więc tezę „Czynić ludziom zło to nic innego jak czynić im niesprawiedliwość” trzeba osłabić, żeby nie popaść w ukazane trudności.

W świetle powyższych rozważań jasne staje się, że Sokratesa nie można uznać za zwolennika całkowitego posłuszeństwa wobec prawa czy poleceń rządzących. W przywołanych sytuacjach z *Obrony*, gdzie chciano na filozofie wymusić postępowanie, które uznawał on za niesprawiedliwe, jego decyzja była jednoznaczna: stanowiła praktyczne zastosowanie zasady, której sformułowanie pojawia się w *Kritonie*. Należy przy tym

⁸ Należy w tym miejscu podkreślić, że w twórczości Platona możemy dostrzec początki refleksji nad moralnością działań wojennych. Rozważania te są przeprowadzone w księdze V. Niektórzy autorzy stawiają nawet tezę, że Platon po raz pierwszy formuluje zasady, które przekształcają się w końcu w tradycję wojny sprawiedliwej. Por. Syse 2010: 104–123.

zaznaczyć, że w wypadku procesu strategów Sokrates wspomina o jego nielegalnym charakterze. Jeśli chodzi o sprawę Leona z Salaminy, taki argument się nie pojawia. Filozof nie kwestionuje jego legalności, ale stwierdza, że aresztowanie byłoby czynem niesprawiedliwym. Z tego możemy wyciągnąć wniosek o bezwzględnej wyższości oceny moralnej nad oceną pod kątem zgodności danego postępowania z prawem.

Można postawić pytanie, dlaczego Sokrates podporządkował się wyrokowi skazującemu go na karę śmierci, skoro wyżej stawia moralność od prawa. Najprościej rzecz ujmując można powiedzieć, że z tych samych powodów, jakie skłoniły go do odrzucenia rozkazów rządzących z *Obronny* (Vlastos 1974: 517–518). W Sokrates rozpatruje w niej hipotetyczny wyrok sądu zakazujący mu filozofowania. Jednoznacznie stwierdza, że mu się nie podporządkuje (Pl., *Apol.*, 29 d). W *Kritonie* trwa przy wydanym wyroku. W obu przypadkach podstawa postępowania jest ta sama: jest nią test na sprawiedliwość. Porzucenie filozofowania oznacza popełnienie niesprawiedliwości wobec boga, ucieczka z więzienia oznacza niesprawiedliwość wobec *polis*. Oznacza to, że pomiędzy jednostką a jej obywatelem istnieje silna relacja o charakterze moralnym. Należy bowiem zauważyć, że Sokratesa nie zajmuje problem podważenia wyroku. Nawet jeśli był on niesprawiedliwy, to – jak dobrze wiemy z *Gorgiasza* – lepiej jest doznać niesprawiedliwości, niż ją wyrządzać, nawet jeśli oznacza to utratę życia (Pl., *Grg.*, 474 n.). W *Obronie* Sokrates stwierdza przeciw, „że słuszność wyklucza, by lepszemu człowiekowi mógł wyrządzić krzywdę gorszy. Ten może oczywiście zabić, skazać na wygnanie, lub pozbawić praw obywatela. Mój oskarżyciel (...) uważa to za wielkie nieszczęścia; ja tak jednak nie sądzę. Dużo większym jest zrobić to, co on teraz robi, a więc dążyć do niesprawiedliwego skazania człowieka na śmierć” (Pl., *Ap.*, 30 c–d; Platon 2002).

W świetle powyższych ustaleń można z pewną rezerwą porównać postępowanie Sokratesa z uczynkiem Thoreau. Obaj nie podporządkowali się decyzjom władzy. Nie są to jednak przypadki współcześnie rozumianego obywatelskiego nieposłuszeństwa. Mając w pamięci definicję Rawlsa, należy zauważyć, że ich postępowanie nie miało charakteru politycznego. Ich zamiarem nie była zmiana prawa, same czyny były czynami jednostkowymi. Trzymając się terminologii autora *Teorii sprawiedliwości*, można w tych przypadkach mówić o „odmowie dyktowanej sumieniem” (Rawls 1998: 505–510). Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę *Kritona*, to można by także u Sokratesa mówić o „podporządkowaniu się dyktowanym sumieniem”. Gdyby filozof uznał, że posłuszeństwo w tym przypadku oznaczałoby czynienie niesprawiedliwości, nie podporządkowałby się wyrokowi skazującemu go na śmierć. I choć współczesne kategorie nie do końca przystają do starożytnych realiów (jak starałem się wykazać, nie mają także zastosowania do samego Thoreau), warto zauważyć, że klasyczna filozofia grecka dostrzegła problem możliwego zaistnienia konfliktu pomiędzy prawem a moralnością. Rozwiązuje go natomiast w sposób, który — co dobitnie pokazuje postać Sokratesa — może wydawać nam się bardzo rygorystyczny i bezkompromisowy.

W toku wywodu wspominałem o moralnej więzi pomiędzy jednostką a *polis*. Chciałbym więc teraz przejść do drugiego zagadnienia, jakim jest polityczne zobowiązanie.

4. Polityczne zobowiązanie a mowa praw w *Kritonie*

Chcąc jak najprościej określić czym jest polityczne zobowiązanie, można powiedzieć, że jest to odwrócenie problemu obywatelskiego nieposłuszeństwa. Tam mamy do czynienia z moralnie uzasadnionym złamaniem obowiązującego prawa, tu pytamy o moralne racje za jego przestrzeganiem. Słowo „moralne” ma tu kluczowe znaczenie. Kiedy zadamy pytanie „Dlaczego powinienem przestrzegać prawa?”, odpowiedź na nie może mieć różny, niekoniecznie moralny charakter. Jeśli powiemy, że prawa należy przestrzegać po to, by uniknąć kary, to podajemy racje prudencjalne. Polityczne zobowiązanie zajmuje się moralnym zobowiązaniem do przestrzegania prawa, a więc moralną relacją pomiędzy jednostką a państwem. Zdaniem jednego z najważniejszych teoretyków politycznego zobowiązania A. J. Simmonsa nie należy ograniczać omawianego zagadnienia jedynie do moralnej powinności przestrzegania prawa, ale należy je rozszerzyć o ideę dobrego obywatela (tak istotną w świecie antycznym), a od niego oczekuje się czegoś więcej niż jedynie życia zgodnego z prawem. Jednym z wymogów, jakie na nim spoczywają, jest wspieranie instytucji własnego państwa⁹.

Simmons wymienia kilka wymogów, jakie powinna spełniać teoria politycznego zobowiązania (Simmons 1979: 29–38). Kluczowy jest dla niej „wymóg partycularności” (*particularity requirement*). Teoria powinna ukazywać moralną relację pomiędzy jednostką a „jej” władzą czy rządem, a nie władzą w ogóle. Zobowiązanie polityczne nie musi mieć jednej podstawy, co bardzo dobrze widać w *Kritonie*, a o czym będę pisał poniżej. Teoria politycznego zobowiązania nie musi także dotyczyć wszystkich jednostek. Zdaniem Simmonsa, nie ma niczego niepokojącego w przyjęciu, że część ludzi w określonym państwie nie ma tego rodzaju zobowiązania. Nie oznacza to, że rząd nie ma wtedy legitymizacji do sprawowania władzy. Tworząc teorię politycznego zobowiązania nie należy także doszukiwać się moralnych relacji tam, gdzie ich nie ma. Zdaniem Simmonsa nie należy także oczekiwać, by teoria miała istotne przełożenie na sferę praktyczną. Nie odpowie ona na pytania o to, jak należy postępować w dziedzinie polityki.

Zanim przejdę do analizy politycznego zobowiązania w *Kritonie*, należy wymienić współczesne jego koncepcje. Jak zobaczymy, większość z nich znajduje swoje zapowiedzi w dialogu Platona. Najprostszego podziału dokonuje Dagger (2007). Wyróżnia on koncepcje opierające je na: zgodzie, wdzięczności, bezstronności, przynależności lub zrzeszeniu oraz na naturalnym obowiązku. Teorie, na gruncie których odrzuca się istnienie politycznego zobowiązania, nazywa się filozoficznym anarchizmem. Podobną klasyfikację stosuje Simmons w swojej pracy.

Kriton ma specyficzną budowę i różni się od innych dialogów Platona. W jego pierwszej części Sokrates rozmawia ze swoim przyjacielem i wskazuje na najważniejsze

⁹ Simmons 1979: 5. Autor nawiązuje tu do J. Rawlsa i jego *Teorii sprawiedliwości*: „Z punktu widzenia teorii sprawiedliwości jako bezstronności fundamentalnym obowiązkiem naturalnym jest obowiązek sprawiedliwości. Obowiązek ten wymaga od nas, byśmy wspierali i podporządkowywali się sprawiedliwym instytucjom, które istnieją i mają do nas zastosowanie” (Rawls 1998: 163–164).

elementy swojej myśli. Przytoczone w poprzedniej części artykułu rozumowanie było na tyle rewolucyjne, że nie zrozumiał go także sam Kriton: „Nie umiem ci, Sokratesie, odpowiedzieć na to pytanie; nie rozumiem” (Pl. *Cri.* 50 a; Platon 1999a). Wtedy na scenę wkraczają spersonifikowane przez Sokratesa Ateńskie prawa i rozpoczyna się ich wywód, który staje się praktycznie monologiem. Prawa ukazują podstawy posłuszeństwa obywatela Aten wobec nich. Tym samym formułują problem politycznego zobowiązania i wskazują na różny charakter więzi moralnych pomiędzy jednostką a *polis*.

Wspomniany już wcześniej Dagger wyróżnia cztery rodzaje argumentów z *Kritona*, które były żywo dyskutowane we współczesnej debacie nad politycznym zobowiązaniem. Są to: argument utylitarystyczny oraz odwołujące się odpowiednio do pojęć: bezstronności, wdzięczności oraz zgody. Po każdorazowym przytoczeniu odpowiednich fragmentów dialogu omawiam krótko sam argument Sokratesa a następnie przedstawiam kluczowe punkty sporne, pojawiające się w dyskusji nad określonymi teoriami.

Dagger doszukuje się utylitarystycznej próby uzasadnienia politycznego zobowiązania we fragmencie 50 a–b, w którym prawa stawiają tezę, że Sokrates swoją ucieczką pragnie zniszczyć porządek prawny w Atenach¹⁰. A. D. Woozley (1980: 316) wskazuje, że rozumowanie to nie jest przekonujące. Ze względu na różne konsekwencje można przedstawić sześć możliwości:

1. Niektórzy ludzie nie przestrzegają niektórych praw.
2. Wszyscy ludzie nie przestrzegają niektórych praw.
3. Niektóre prawa nie są przestrzegane przez żadnego człowieka.
4. Wszystkie prawa nie są przestrzegane przez niektórych ludzi.
5. Niektórzy ludzie nie przestrzegają żadnego prawa.
6. Wszyscy ludzie nie przestrzegają żadnego prawa.

Zdroworozsądkowo możemy przyjąć, że sytuacje opisane w punktach (1) i (2) występują prawie w każdym społeczeństwie. W przypadku (3), jeśli prawo jest złe, to konsekwencje jego nieprzestrzegania będą dobre. Konsekwencje (4) nie mają katastrofalnego charakteru, a stan z (5) zagraża istnieniu państwa wyłącznie przy dużej liczbie ludzi nieprzestrzegających prawa. Woozley konkluduje, że tak naprawdę punkt (6) ma rzeczywiście fatalne skutki, ale jest on wielce nieprawdopodobny. A więc konsekwencjalistyczny argument za posłuszeństwem nie ma zastosowania w pojedynczym przypadku Sokratesa (Woozley 1980: 318). Należałoby go rozszerzyć poprzez odwołanie się do zasady bezstronności bądź sprawiedliwości, o których będzie mowa poniżej. Wyjątek polegający na złamaniu prawa byłby wtedy niesłuszny: „Jeśli praktyka zachowania wszystkich w określony sposób jest uzasadniona społeczną potrzebą, to niesprawiedliwe wobec innych jest uczynienie dla siebie wyjątku i skorzystanie na tym, jeśli wyjątek ten nie niszczy owej praktyki” (Woozley 1980: 316). Woozley twierdzi więc, że działanie Sokratesa, ponieważ nie niszczy ogólnej praktyki przestrzegania prawa, byłoby uspra-

¹⁰ Trzeba tu zaznaczyć, że argument podany przez prawa ma raczej charakter konsekwencjalistyczny a nie utylitarystyczny, ponieważ nie mówią one niczego o maksymalizacji użyteczności. Jednak w na gruncie politycznego zobowiązania mówi się o teoriach utylitarystycznych i do nich się odnoszę.

wiedliwione na gruncie konsekwencjalizmu. Stajemy tu przed problemem znacznie bardziej poważnym i szerszym, ponieważ dotyczy on krytyki konsekwencjalizmu czy utilitaryzmu w ogóle. W zależności od tego, jakie będzie stanowisko w tej kwestii, różna może być ocena utilitarystycznej koncepcji politycznego zobowiązania. Z oczywistych względów mogę tu jedynie naszkicować określone możliwości.

W swojej krytyce argumentu z użyteczności Woozley popełnia dość częsty błąd. Myli on mianowicie uzasadnienie praktyki od uzasadnienia działania pod nią podpadającego¹¹. Zwolennik utilitaryzmu reguł nie ocenia użyteczności każdego czynu, nawet jeśli bardziej użyteczne byłoby złamanie reguły w określonej sytuacji. Krytyka Woozley'a ma więc zastosowanie wyłącznie do utilitaryzmu czynów, na gruncie którego ocenia się użyteczność poszczególnych sposobów postępowania w danych okolicznościach. Trzeba także zaznaczyć, że z pewnością nie można Sokratesowi przypisać stanowiska, które współcześnie można by określić mianem formy konsekwencjalizmu. Pośród teoretyków politycznego zobowiązania panuje ogólna zgoda, że próby ujęcia go z punktu widzenia utilitaryzmu nie powiodły się. Jak zauważa G. Klosko (2003: 133–141), obecnie zwolennik koncepcji pluralistycznej, opierającej polityczne zobowiązanie na kilku zasadach, utilitaryzm ma ogólny problem z wytłumaczeniem zobowiązań jako takich. Powołuje się przy tym na J. J. C. Smarta, zdaniem którego utilitaryzm reguł sprowadza się do utilitaryzmu czynów, a jego jedyną regułą jest reguła nakazująca maksymalizowanie użyteczności. Utilitaryzm reguł ma charakteryzować „przesądne uwielbienie reguł” (Smart 1973: 10). Jeśli bowiem można zwiększyć poziom szczęśliwości w wyniku złamania jakiejś reguły, nie bardzo widać racjonalne powody do tego, by się do niej stosować. Zdaniem Kloski utilitaryzm nie radzi sobie z wykazaniem związku, jaki zachodzi pomiędzy jednostką a państwem. Jeśli ktoś uzna, że nieprzestrzeganie przez niego prawa nie przyniesie szkody państwu, ponieważ jest to działanie jednostkowe, to trudno podać utilitarystyczny argument mający go od tego odwieść (Klosko 2003: 140). A więc perspektywę tę należałoby rozszerzyć o inne zasady moralne, tak jak postulował to zresztą Woozley. I tak możemy przejść do zasady bezstronności, której zapowiedź także odnajdujemy w *Kritonie*.

Sokrates stawia następujące pytanie: „jeżeli się stąd wyniesiemy, a nie przekonamy państwa, zrobimy komuś źle, i to komu najmniej należy, czy też nie?” (Pl., *Cri.*, 50 a; Platon 1999a). Używając potocznego określenia, filozof postąpiłby nie fair wobec swoich współobywateli łamiąc wyrok sądu. Zażądałby tym samym dla siebie specjalnego potraktowania. Jak pamiętamy, zdaniem Kloski utilitaryzm nie radzi sobie z odrzuceniem postępowania, które odbywałoby się kosztem innych, ale w ogólnym wymiarze nie zmniejszałoby poziomu użyteczności. Zdaniem zwolenników zasady bezstronności (*principle of fairness*), na jej gruncie takie postępowanie byłoby niedopuszczalne.

Z pierwszym istotnym sformułowaniem zasady bezstronności mamy do czynienia w artykule H. L. A. Harta *Are There Any Natural Rights?* (Hart 1950: 175–191). Posłuszeństwo wobec prawa uznaje on za moralne zobowiązanie bez odwołania się do konsekwencji działań, ale poprzez uznanie społeczeństwa za wspólne przedsięwzięcie. A wtedy

¹¹ Na ten rodzaj błędów zwraca uwagę Rawls 2010: 125–155.

obowiązuje następująca zasada: „kiedy określona liczba osób uczestniczy we wzajemnym przedsięwzięciu zgodnie z regułami i tym samym ogranicza swoją wolność, to ci, którzy poddali się tym ograniczeniom mają prawo do tego, by – wtedy, gdy jest to konieczne – pozostali, którzy na tym skorzystali, także poddali się wspomnianym ograniczeniom” (Hart 1950: 185). Najbardziej znanym zwolennikiem zasady bezstronności jest J. Rawls. W *Teorii sprawiedliwości*, w której co prawda odchodzi od tej koncepcji na rzecz naturalnego obowiązku sprawiedliwości, o którym będę pisać poniżej, możemy spotkać się z podobnymi argumentami, jak u Harta. Krótko mówiąc, jeśli ktoś czerpie korzyść z określonego schematu (w tym wypadku społeczeństwa) nakładającego na jednostki pewne ograniczenia, ma obowiązek *fair play* wnieść swój wkład, kiedy przyjdzie jego kolej (Rawls 1958: 183). Tym samym zostaje rozwiązany problem tak zwanego gapowicza (*free rider*), a więc jednostki zyskującej na ponoszeniu kosztów przez innych, bez dawania czegokolwiek od siebie. Zasada bezstronności spotkała się z ostrą krytyką ze strony R. Nozicka, który uważa, że do współpracy w ramach określonego schematu potrzebne jest uzyskanie zgody, a samo otrzymywanie korzyści jej nie konstytuuje (Nozick 1999: 120). Zwolennicy omawianej koncepcji twierdzą jednak, że jeśli państwo jest wyłącznym dostarczycielem pewnych dóbr koniecznych do życia, fakt ten przeważa prawo jednostki do wyboru, czy pragnie ona ponosić koszty współpracy czy też nie (Klosko 1987, Klosko 2005).

Rodzi się pytanie czy rzeczywiście można doszukiwać się argumentu z bezstronności w *Kritonie*. Mówienie bowiem o społeczeństwie w odniesieniu do antycznej Grecji byłoby nadużyciem, skoro samo to pojęcie pochodzi z XVIII wieku. Kiedy jednak polityczne zobowiązanie rozumiemy jako zobowiązanie do przestrzegania prawa, za wzajemne przedsięwzięcie można uznać samą *polis*. I tak rozumie je Sokrates w *Państwie*, kiedy analizuje proces powstawania organizmu politycznego. Rodzi się on, ponieważ ludzie nie są samowystarczalni. Na początku *polis* funkcjonuje na zasadzie wymiany różnych usług. Sprawiedliwość polega w niej na „pewnym zapotrzebowaniu wzajemnych usług” (Pl., *R.*, 372 a; Platon 2003). Nic nie stoi na przeszkodzie, by pojawił się w niej gapowicz. Zasada bezstronności eliminowałaby jego problem. Zobowiązanie to może zostać utrzymane wraz z rozwojem państwa. Celem idealnej *polis* jest moralne ukształtowanie obywateli, co stanowi wspólne przedsięwzięcie. Podobnie, przy zachowaniu odpowiednich różnic, można mówić o Atenach.

Interpretację tę można rozszerzyć o komentarz Vlastosa. Przytacza on jeszcze jeden fragment z *Kritona*: „Myśmy ciebie (...) obsypały wszelkimi dobrami, jakimiśmy tylko mogli, i ciebie, i wszystkich innych obywateli...” (Pl., *Cri.*, 51 c; Platon 1999a). Według Vlastosa, Sokrates chce w tym miejscu podkreślić, że „porządek prawny Aten jest związkiem zapewniającym korzyści” (Vlastos 1974: 527). Posłuszeństwo wobec prawa jest formą wniesienia przez każdego obywatela swojego wkładu we „wspólne przedsięwzięcie” (*collective enterprise*). I dalej Vlastos stwierdza: „Korzystając z praw obywatelskich w państwie takim jak Ateny, [Sokrates] uświadamia swoim współobywatelom, że zgadza się wziąć na siebie część wspólnego ciężaru oraz podejmuje się **bezstronnie** wykonać swoją część, tak jak oczekuje, że inni uczynią to samo. Nieposłuszeństwo wobec prawa

oznacza niewywiązanie się z tego zobowiązania...” (Vlastos 1974: 527, podkr. — T. K.). Jak widzimy, Vlastos mówi nie tylko o bezstronności, ale także pojmuje państwo ateńskie jako wspólne przedsięwzięcie. Są to kolejne argumenty za tym, że w *Kritonie* możemy odnaleźć sformułowanie koncepcji politycznego zobowiązania w oparciu o zasadę bezstronności.

Powstaje pytanie, czy Sokrates uznawał takie zobowiązanie za decydujące. Wydaje się, iż nie do końca. Jako obywatel był w stanie ponosić koszty, a więc „wykonywać swoją część”, ale — jak w każdym przypadku — decydujące znaczenie ma tu ocena pod kątem sprawiedliwości. Mówiąc krótko: bezstronność tak, ale tylko wtedy, gdy nie wchodzi ona w konflikt z naczelną zasadą zakazującą czynienia niesprawiedliwości. Kiedy bowiem władza *polis*, czyli wspólnego przedsięwzięcia, nakazała mu aresztować Leona z Salamin, Sokrates nie wdawał się w rozważania nad koniecznością ponoszenia przez siebie kosztów, ale po prostu nie podporządkował się jej.

Powyżej wspomniałem o naturalnym obowiązku sprawiedliwości, koncepcji politycznego zobowiązania, jakiej broni w *Teorii sprawiedliwości* Rawls. Brzmi to paradoksalnie, skoro miesza się tu dwa różne pojęcia, jakimi są pojęcie obowiązku i zobowiązania. Obowiązki mamy, a te dotyczące wszystkich ludzi bez względu na status czy funkcję, Rawls nazywa naturalnymi (Rawls 1998: 162). Zobowiązania są generowane przez dobrowolne podjęcie działań lub ich zaniechanie. I właśnie to doprowadziło Rawlsa do uznania, że przy zasadzie bezstronności tak naprawdę niewiele osób ma rzeczywiste zobowiązania do przestrzegania prawa, ponieważ nie godzą się oni w dobrowolnym akcie na otrzymywanie dóbr ze strony państwa. Dlatego relację między obywatelem a państwem buduje on na płaszczyźnie obowiązków, unikając przy tym koniecznego dobrowolnego aktu z jego strony. Rawls stwierdzając jednak, że „kiedy sprawiedliwe instytucje już istnieją i stosują się do nas, mamy być posłuszni ich postanowieniom” (Rawls 1998: 458), naraził się na krytykę. Problem z tą koncepcją polega na tym, że nie spełnia ona wymogu partykularności. Rawls nie tłumaczy, co rozumie przez stosowanie się sprawiedliwych instytucji do ludzi. Biorąc pod uwagę naturę obowiązku, wydaje się, że ludzie musieliby być posłuszni różnym państwom w taki sam sposób. Nie byłoby nic wyjątkowego w relacji pomiędzy jednostką a jej własnym krajem (np. Klosko 1994).

Przywołuję naturalny obowiązek sprawiedliwości, ponieważ, kiedy prawa w *Kritonie* porównują relację pomiędzy jednostką a *polis* do tej zachodzącej pomiędzy dziećmi a rodzicami, bądź niewolnikiem a panem, odnoszą się tak naprawdę do pojęcia obowiązku¹². Należy przy tym zauważyć, że relacje te charakteryzuje różny stopień zależności. Niewolnik był dla pana właściwie żywym narzędziem, relacje rodzinne nie charakteryzowały się tak daleko idącym podporządkowaniem. We fragmencie 50 d–e prawa podają jednak argumenty, które — jak sądzę — mają dla Sokratesa najważniejsze znaczenie. Znajdują one także odzwierciedlenie we współczesnych koncepcjach. Po pierwsze, prawa uczyniły Sokratesa tym, kim jest. Bez nich nie pojawiłby się nawet na świecie. Po drugie, odebrał wychowanie i wykształcenie, a więc ma wobec praw dług wdzięczności.

¹² Na rozróżnienie między obowiązkiem i zobowiązaniem w *Kritonie* zwraca uwagę Woozley 1980: 312.

I tak możemy mówić o zobowiązaniu kolektywnym oraz o zobowiązaniu opartym na wdzięczności właśnie.

W początkowej części pokazałem, jak silny był związek pomiędzy jednostką a jej *polis* dla antycznych Greków. Szczególnie jest to widoczne u Arystotelesa, do którego nawiązuje współczesna tradycja komunitarystyczna. Na jej gruncie podkreśla się łączność człowieka z jego państwem. Stanowi ona odpowiedź na tak charakterystyczne dla liberalizmu postrzeganie jednostki wyłącznie ze względu na jej indywidualną autonomię. Stąd ujęcie politycznego zobowiązania jako „zobowiązania kolektywnego (*associative obligation*) ugruntowanego w przynależności. Jeśli jesteśmy członkami jakiejś grupy, jesteśmy zobowiązani *ceteris paribus* do podporządkowania się regułom, jakie w niej panują”¹³. Zanegowanie tych zobowiązań oznaczałoby częściowe zaprzeczenie własnej tożsamości. Za A. J. Simmonsem (1996: 248–252) przedstawię najważniejsze tezy omawianej teorii oraz ich krytykę.

Po pierwsze, charakteryzuje ją antywoluntaryzm. Do zaistnienia zobowiązania nie jest potrzebne żadne dobrowolne działanie. Rodzimy się w określonej społeczności i funkcjonujemy w niej bez dokonywania jakichś specjalnych aktów. Po drugie, podkreśla się tu znaczenie wspólnego doświadczenia moralnego. Używając technicznego określenia, kładzie się tu nacisk na „normatywną siłę lokalnej praktyki”. Oznacza to, że praktyki społeczne oraz zobowiązania, jakie się z nimi wiążą, nie potrzebują dodatkowego, zewnętrznego moralnego uzasadnienia poprzez odwołanie się do innych zasad, na przykład zasady użyteczności, bezstronności, czy jakiejś teorii moralnej. Po trzecie, zwolennicy zobowiązań kolektywnych posługują się występującą w *Kritonie* analogią pomiędzy państwem a rodziną. Z nią także łączy nas relacje, które nie mają charakteru woluntarystycznego. Simmons uważa jednak, że utożsamienie się jednostki z jakąś wspólnotą polityczną jest niewystarczające do ukonstytuowania politycznego zobowiązania (Simmons 1996: 264). Problem wiąże się także z tezą o normatywnej niezależności określonej praktyki. Jeśli bowiem uznamy ją za niemoralną, powstaje pytanie, czy rzeczywiście jesteśmy ciągle zobowiązani do uczestniczenia w niej. Zwolennicy zobowiązań kolektywnych nie muszą się zgadzać z krytyką Simmons'a. Dla nas istotne jest to, że koncepcja ta wydaje się najwięcej czerpać bezpośrednio z tradycji starożytnych Greków, a argument, porównujący relacje pomiędzy jednostkami a państwem do panujących w rodzinie, jest ciągle nośny.

Prawa mówią także o tym, że należy się im wdzięczność za wszystkie dobra, jakie Sokrates od nich otrzymał. Na tym długi wdzięczności miałyby się opierać zobowiązania do przestrzegania prawa. Pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku teorię tak rozumianego politycznego zobowiązania rozwinął A. D. M. Walker (1988: 194). Argument, na którym opiera się jego koncepcja, przebiega następująco:

1. Osoba otrzymująca korzyści od X'a ma zobowiązanie wdzięczności, by nie działać niezgodnie z interesami X'a.
2. Każdy obywatel otrzymał korzyści od państwa.

¹³ Dagger 2007. Należy przy tym nadmienić, iż niektórzy myśliciele liberalni są także zwolennikami zobowiązań kolektywnych; np. Dworkin 2006: 198.

3. Każdy obywatel ma zobowiązanie wdzięczności, by nie działać niezgodnie z interesami państwa.
4. Nieposłuszeństwo wobec prawa jest sprzeczne z interesami państwa.
5. Każdy obywatel ma zobowiązanie wdzięczności do przestrzegania prawa (Walker 1988: 205).

Koncepcja ta została jednak skrytykowana, ponieważ uważa się, iż konstytuowane w ten sposób zobowiązanie można łatwo uchylić, to znaczy, że nie jest ono silnie wiążące dla jednostki (Klosko 1989: 355). Zdaniem Kloski nie radzi sobie ona także z problemem gapowicza. Gdyby jedna osoba nie przestrzegała prawa, nie miałoby to żadnego wpływu na interes państwa, a wysiłek uczestnictwa w schemacie nie byłby równo rozłożony (Klosko 1989: 354).

Uważam, że argumenty będące zapowiedzią koncepcji zobowiązań kolektywnych oraz opartych na wdzięczności mają największe znaczenie dla samego Sokratesa i dobrze oddają poglądy na temat relacji między jednostką a jej *polis*, jakie możemy odnaleźć u Platona czy Arystotelesa. Należy mieć jednak na uwadze, że stosunek Sokratesa do państwa ateńskiego nie jest do końca jasny i stanowi przedmiot sporów pośród badaczy. Z jednej bowiem strony brał on udział w wojnach i nie uchylał się przed tym. W *Obronie*, co prawda w zupełnie innym kontekście, Sokrates mówi, że „gdzie ktoś zajął swój postereunek, ponieważ uznał go za najlepszy, albo został na nim postawiony przez swojego dowódcę, tam – jak miemam – powinien trwać mimo niebezpieczeństw, nie licząc się z niczym, ani ze śmiercią, ani z czymkolwiek innym oprócz hańby (τοῦ αἰσχροῦ)” (Pl., *Ap.*, 28 d; Platon 2002). Myślę, że gdyby spytano go, dlaczego brał udział w wojnie, mógłby udzielić dokładnie takiej odpowiedzi. Biorąc pod uwagę to zdanie, można powiedzieć, że człowiek powinien być posłuszny państwu, o ile nie wymaga to uczynienia czegoś niesprawiedliwego. Co jest jednak podstawą tego posłuszeństwa? Sokrates z pewnością mógł przyjąć, że stosunek pomiędzy obywatelem a jego *polis* przypomina stosunek dzieci do rodziców. Ateny uczyniły go tym, kim jest. Konieczność stania na posterunku można z kolei traktować jako wymóg pełnego posłuszeństwa takiego, jaki charakteryzuje stosunek niewolnika do pana. Zwracam jednak uwagę, że analogia dzieci – rodzice = obywatele – *polis* nie jest już właściwie potrzebna, kiedy mówi się o stosunku niewolnika do pana. Być może nie należy argumentów Sokratesa traktować jako szczególnie teoretycznych, a jedynie jako wyrażenie pewnych jego intuicji. Filozof sprzeciwiając się decyzjom władzy nie stawiał się przeciw w roli niewolnika, którego obowiązkiem było pełne posłuszeństwo.

Z drugiej strony Sokrates praktycznie nie opuszczał Aten i całe swoje życie spędził w obrębie ich murów. Prawa w *Kritonie* wyciągają z tego wniosek, że ustrój panujący w *polis* musiał mu odpowiadać. Jednak to także jest przedmiotem sporów. Jedni uważają, że Sokrates był zwolennikiem demokracji, inni uznają go za jej ostrego krytyka¹⁴. Filo-

¹⁴ Vlastos (1996) argumentuje, że dla filozofa rzeczywiście najlepszym jemu społecznym ustrojem był ustrój Aten, choć dostrzegał jego wady. Z Vlastosem polemizują E. M. Wood i N. Wood (1996). Szczegółowa analiza stosunku Sokratesa do demokracji i oligarchii, zob. Juchacz 2004: 58–113.

zof rzeczywiście miał świadomość braków ustroju ateńskiego, czego dobitnym przykładem są jego uwagi pod adresem polityków w *Obronie*. W *Gorgiaszu* wspomina, że Perykles uczynił obywateli Aten „dziłszymi”, a przez to „niesprawiedliwsi” (Pl., *Grg.*, 516 c–d; Platon 1999b). Wcześniej wspomina, że „skarżyć potrzeba przede wszystkim na siebie, a potem i na rodzinę, i przyjaciół, i na innych, o ile by ktoś z bliskich zbrodnię miał popełnić, i nie ukrywać krzywdy, ale ją na światło wydobywać, aby winny poniósł karę i ozdrowiał” (Pl., *Grg.*, 480 c; Platon 1999b). Troskę o najbliższych Sokrates rozumiał inaczej, niż Kriton. Ten drugi troszczy się bardziej o ciało, Sokrates zaś dba prawie wyłącznie o duszę. Można to przenieść na grunt *polis*. Nie chcę sugerować, że państwo takową posiada, ale jeśli powinniśmy się troszczyć przede wszystkim o najbliższych, by nie czynili niesprawiedliwości, to dbanie o *polis* można uznać za troskę o kogoś najbliższego. Jeżeli trzymamy się analogii rodzinnej, wzmacnia to tezę, zgodnie z którą zobowiązanie kolektywne miałyby dla filozofa istotne znaczenie.

Ostatnią koncepcją politycznego zobowiązania, która znajduje swoje odzwierciedlenie w *Kritonie* jest teoria zgody. Prawa uważają, że pomiędzy nimi a Sokratesem została zawarta umowa i dlatego powinien on przestrzegać prawa. W II księdze *Państwa* Glaukon stwierdza, że zgodnie z opinią wielu prawa i — co ważniejsze — sprawiedliwość powstały w wyniku umowy między ludźmi. Zarysowany przez niego proces jest praktycznie powtórzony przez Hobbesa w jego koncepcji stanu natury. Widzimy, że kolejna tradycja ma swoje korzenie w dialogach Platona. Błędem byłoby jednak uznanie klasycznych filozofów greckich za zwolenników koncepcji umowy społecznej. Znajdowała ona swoje uznanie wśród części sofistów. Dla Sokratesa, Platona czy Arystotelesa relacja pomiędzy jednostką a *polis* nie była kontraktem, który można było zerwać, lecz miała zdecydowanie ściślejszy charakter¹⁵.

Co ciekawe, prawa nie odwołują się do rzeczywistego aktu dania zgody przez Sokratesa. Mówią, że jeśli ktoś przebywa w Atenach, ten „czynem zawarł z nami umowę, że będzie spełniał wszystkie nasze rozkazy” (Pl., *Cri.*, 51e; Platon 1999a). Zgodę trzeba więc rozumieć inaczej, jako milczącą zgodę. I tu *Kriton* zawiera zapowiedź kolejnego zagadnienia z filozofii politycznej, które zostało rozwinięte później przez Locke’a. Dla niego korzystanie z określonych dóbr, posiadanie ziemi czy nawet samo zamieszkiwanie mogą konstytuować zobowiązanie do przestrzegania prawa. A więc pewne zachowania pozwalają założyć, że ktoś zgadza się na określone rządy i zobowiązuje się do posłuszeństwa. Koncepcja milczącej zgody spotkała się z krytyką. Choć dotyczy ona Locke’a, ma zastosowanie również do argumentu praw z *Kritona*.

Prawa podają konieczne warunki, jakie muszą być spełnione, by umowa była wiążąca. Nie może być zawarta pod przymusem, strony nie mogą być wprowadzone w błąd, a na podjęcie decyzji powinien być dany odpowiedni czas. Przywoływany wcześniej Simmons rozszerza te warunki. Milczenie można uznać za znak zgody, jeśli:

- ◀ jasne jest, że zgoda jest czymś właściwym i jednostka jest tego świadoma;
- ◀ jest czas na wyrażenie niezgody, a sposób jej wyrażenia jest znany;

¹⁵ Myli się więc Beys (2010: 51), uznając Sokratesa za zwolennika i głosiciela teorii umowy społecznej.

- ◀ moment, do którego można zgłaszać obiekcje, jest dokładnie wyznaczony i znany;
- ◀ środki potrzebne do wyrażenia niezgody są rozsądne, a samo wyrażenie jest łatwe do wykonania;
- ◀ konsekwencje braku zgody nie mogą być wyjątkowo negatywne dla osoby jej niewydającej (Simmons 1979: 80–81).

Zdaniem Simmonsa, Locke popełnił istotny błąd w swojej koncepcji. Czym innym bowiem są działania będące „znakiem zgody”, a czym innym takie, które „zakładają zgodę”. Wszelkie akty konsensualne są „znakami zgody”. Pośród działań zakładających zgodę możemy wyróżnić:

- ◀ takie, że przy odpowiednich okolicznościach podmiot wyraziłby swoją zgodę; można ująć to w postaci okresu warunkowego: gdyby podmiot został poproszony, to wyraziłby zgodę;
- ◀ takie, że racjonalny podmiot dokonując go, musi wyrazić zgodę;
- ◀ takie, że „moralnie wiąże osobę działającą do wykonania tego, do czego byłaby ona zobowiązana wtedy, gdyby w rzeczywistości wyraziła swoją zgodę” (Simmons 1979: 89); tak należy na przykład ujmować uczestniczenie w jakiejś grze.

Kiedy Locke mówi o milczącej zgodzie, ma na myśli trzeci rodzaj działań zakładających zgodę. Przyjęcie korzyści od państwa i odmówienie władzy prawa do rządzenia byłoby niesłuszne. Podobną koncepcję wyrażają prawa z *Kritona*. Problem polega jednak na tym, że są to działania, które zakładają zgodę, a nie są jej znakiem. Otrzymywanie korzyści może być podstawą politycznego zobowiązania, ale na mocy zasady bezstronności, a nie milczącej zgody (Simmons 1979: 94).

Prawa przywiązują ogromną wagę do faktu zamieszkiwania Aten przez Sokratesa. Pokazują także, że każdy obywatel stoi przed alternatywą: albo słuchaj, albo się wyprawdaj. Z tego powodu uznają one przebywanie w *polis* za znak zgody. Alternatywa jest jednak dla obywateli nie do przyjęcia, a więc złamane zostają dwa ostatnie warunki milczącej zgody. Emigracja z Aten, jak i z innej greckiej *polis*, oznaczała w najlepszym wypadku życie drugiej kategorii, ponieważ wiązała się z mieszkaniem w państwie, którego obywatelstwa się nie posiada. A to właśnie obywatelstwo było koniecznym warunkiem uczestnictwa w życiu politycznym *polis*. Wybór przedstawiony przez prawa nie jest więc żadnym wyborem.

Analiza mowy praw pozwoliła na wyodrębnienie argumentów stanowiących zapowiedzi współczesnych teorii politycznego zobowiązania. W *Kritonie* możemy zaobserwować próbę uzasadnienia politycznego zobowiązania poprzez odwołanie się do różnych zasad. Współcześnie także możemy spotkać się ze stanowiskami łączącymi wymienione teorie w jedną całość. Tym samym powstają koncepcje pluralistyczne, których jednym z bardziej uznanych przedstawicieli jest G. Klosko.

5. Wnioski

W niniejszym artykule poddałem analizie Platońskiego *Kritona*. Staralem się w nim odnaleźć argumenty będące zapowiedzią współczesnych problemów na styku etyki i polityki. Bez nadinterpretacji myśli Platona można wykazać, że poruszył on znaczną część interesujących nas dzisiaj kwestii. I tak doskonale zdawał sobie sprawę z konfliktu, jaki może się pojawić pomiędzy moralnością a prawem. Tym samym możemy na gruncie *Obrony* i *Kritona* mówić o odmowie dyktowanej sumieniem, a także o moralnej relacji, jaka zachodzi pomiędzy państwem a jednostką. Staralem się wykazać podobieństwo między postępowaniami Sokratesa i H.D. Thoreau. Przedstawiłem także, na jak wiele sposobów Platon uzasadnia konieczność posłuszeństwa wobec prawa *polis*. Starożytność po raz kolejny okazała się być zdecydowanie bliżej nas, niż wskazywałby na to przedział czasowy.

Na koniec należy podkreślić, że myśl samego Platona ewoluowała w omawianych kwestiach. Zarówno w *Państwie*, *Polityku* czy *Prawach* nie ma zgody na nieposłuszeństwo wobec władzy (Bookman 1972). W idealnej *polis* prawo nie jest w ogóle potrzebne, a obywatele obowiązują pełne podporządkowanie względem władców filozofów. Kiedy prawa są jednak potrzebne, to im należy się pełne posłuszeństwo, ponieważ „nic nie powinno być mądrzejsze niż prawa” (Pl., *Plt.*, 300 c; Platon 1999c). W *Prawach* wszyscy są uznani za ich sługi.

BIBLIOGRAFIA

- ARYSTOTELES, 1996, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa.
- ARYSTOTELES, 2001, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa.
- BEDAU, H. A., 1982, "Civil Disobedience. Introduction", in: H. A. Bedau (ed.), *Civil Disobedience. Theory and practice*, New York, s. 15–26.
- BEDAU, H. A., 1998, "Civil Disobedience", in: D. Callahan, P. Singer, R. Chadwick (ed.), *Encyclopedia of Applied Ethics*, vol. I, Academic Press, s. 501–508
- BEYS, K. E., 2010, „Prawny, polityczny, filozoficzny i religijny wymiar procesu i stracenia Sokratesa”, *Peitho. Examina antiqua* 1, s. 45–55.
- BOOKMAN, J. T., 1972, "Plato on Political Obligation", *The Western Political Quarterly* 25, s. 260–267.
- BROWNLEE, K., 2007, "Civil Disobedience", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- DAGGER, R., 2007, "Political Obligation", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- DWORKIN, G., 2006, *Imperium prawa*, przeł. J. Winczorek, Warszawa.
- HART, H. L. A., 1950, "Are there Any Natural Rights?", *PhR* 64, s. 175–191.
- HOPTON, T., 1998, "Political Obligation", in: D. Callahan, P. Singer, R. Chadwick (ed.), *Encyclopedia of Applied Ethics*, vol. III, Academic Press, s. 595–603.
- JUCHACZ, P. W., 2004, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, Poznań, 2004.
- KŁOSKO, G., 1987, "The Principle of Fairness and Political Obligation", *Ethics* 97, s. 353–362.
- KŁOSKO, G., 1989, "Political Obligation and Gratitude", *Philosophy and Public Affairs* 18, s. 352–358.
- KŁOSKO, G., 1994, "Political Obligation and the Natural Duties of Justice", *Philosophy and Public Affairs* 23, s. 251–270.
- KŁOSKO, G., 2003, *The principle of fairness and political obligation*, Rowman & Littlefield.
- KŁOSKO, G., 2005, *Political Obligations*, Oxford.
- KRAUT, R., 1984, *Socrates and the State*, Princeton.
- KUNIŃSKI, T., 2008, „Stosunek Sokratesa do prawa w świetle ‘Obrony’ i ‘Kritona’”, *Diametros* 17, s. 30–44.
- KUNIŃSKI, T., 2010, „Problem brudnych rąk. Jak może być złe robienie tego, co słuszne?”, *Diametros* 24, s. 71–89.
- MARTIN, R., 1970, "Socrates on Disobedience to Law", *RMeta* 24, s. 21–38.
- NOZICK, R., 1999, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubialka, Warszawa.
- PLATON, 1999a, *Kriton*, in: idem, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty.
- PLATON, 1999b, *Gorgiasz*, in: idem, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty.
- PLATON, 1999c, *Polityk*, in: idem, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty.
- PLATON, 2002, *Obrona Sokratesa*, przeł. R. Legutko, Kraków.
- PLATON, 2003, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty.
- RAWLS, J., 1958, "Justice as Fairness", *PhR* 67, pp. 164–194.
- RAWLS, J., 1998, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa.
- RAWLS, J., 2010, „Dwa pojęcia reguł”, in: W. Galewicz (red.), *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*, Kraków, s. 125–155.
- SIMMONS, A. J., 1979, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton.
- SIMMONS, A. J., 1996, "Associative Political Obligations", *Ethics* 106, s. 247–273.
- SMART, J. J. C., 1973, "An outline of a system of utilitarian ethics", in: J. J. C. Smart, B. Williams, *Utilitarianism; for and against*, Cambridge, s. 3–74.

- SYSE, H., 2010, "The Platonic Roots of Just War Doctrine: A Reading of Plato's *Republic*", *Diametros* 23, s. 104–123.
- THOREAU, H. D., 1983, „Obywatelskie nieposłuszeństwo”, in: idem, *Życie bez zasad*, przeł. H. Cieplińska, Warszawa.
- TUKIDYDES, 2003, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Warszawa.
- VLASTOS, G., 1974, "Socrates on Political Obedience and Disobedience", *The Yale Review* 63, s. 517–534.
- VLASTOS, G., 1991a, "Socrates' Rejection of Retaliation", in: idem, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, s. 179–199.
- VLASTOS, G., 1991b, "Happiness and virtue in Socrates' moral theory", in: idem, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, s. 200–232.
- VLASTOS, G., 1996, "The Historical Socrates and Athenian Democracy", in: W. J. Prior (ed.), *Socrates: Critical Assessments*, Routledge, s. 25–44.
- WALKER, A.D.M., 1998, "Political Obligation and the Argument from Gratitude", *Philosophy and Public Affairs* 17, s. 191–211.
- WOOD, E. M., WOOD, N., 1996, "Socrates on Democracy: A Reply to Gregory Vlastos", in: W. J. Prior (ed.), *Socrates: Critical Assessments*, Routledge, s. 45–68.
- WOZLEY, A. D., 1980, "Socrates on Disobeying the Law", in: G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, s. 299–318.

TOMASZ KUNIŃSKI

/ Kraków /

Plato's *Crito* on Civil Disobedience and Political Obligations

The present paper focuses on the complex relation between ethics and politics in Plato's *Crito*. While the issue is presented from a contemporary perspective, the problems of civil disobedience and political obligation are the present study's primary concern. The issue of civil disobedience concerns moral reasons for breaking the law, whereas the concept of political obligation refers to a moral duty to obey the law. When disagreeing with the view that Socrates in the dialogue argues for an unconditional obedience to the state, the article builds on the *Apology*. Subsequently, the similarities between the position of Socrates and that of H.D. Thoreau are investigated. Finally, the paper discusses the concept of political obligation so as to show that the argument in the *Crito* anticipates several modern theories. The modern controversies that this article covers are shown to play an important role in Plato's dialogue, as they are the basis of Socrates' political obligation.

KEY WORDS

Plato, Socrates, *Crito*, civil disobedience, political obligation

Oskarżyciele Sokratesa

ANNA KELESSIDOU / *Ateny* /

*κατὰ δέ τινα τύχην αὐτὸν ἑταῖρον ἡμῶν Σωκράτη τοῦτον
δυναστεύοντές τινες εἰσάγουσιν εἰς δικαστήριον, ἀνοσιωτάτην
αἰτίαν ἐπιβαλόντες καὶ πάντων ἥκιστα Σωκράτει προσήκουσαν·
Ζ jakiegoś zrządzenia losu naszego przyjaciela Sokratesa
pewni wpływowi ludzie doprowadzili do sądu, wytaczając
sprawę najhaniebniejszą i ze wszystkich najmniej mu należną.*

Pl. *Ep.*, 325 b–c

Prolog

Historia bywa tragiczna i staje się jeszcze bardziej tragiczna, gdy na jej karty przechodzą podli i niegodziwi ludzie, zuchwali doradcy, miernota i podstawieni figuranci, którzy wyrządzają zło osobom prawym i zaszczytnym twórcom życia duchowego. Wymownym przykładem byli trzej oskarżyciele Sokratesa: Meletos, Anytos i Lykon, którzy reprezentowali na procesie urażonych poetów, polityków i retorów. Wspomnimy tu o nich

w kontekście dostępnych źródeł i literatury przedmiotu, choć prawdziwym bohaterem pozostają dla nas nie oni sami, lecz tragiczna ofiara ich knowań i niegodziwości¹.

1. Oskarżenia o bezbożność

Sokrates nie był jedynym filozofem, którego postawiono w stan oskarżenia o bezbożność i szkodliwe publicznie poglądy. Wcześniej spotkało to Anaksagorasa z Klazomenaj, Protagorasa z Abdery, Diagorasa z Melos i Prodikosa z Keos, a później po Sokratesie także Teodora, Stilpona, Arystotelesa i Teofrasta (Beys 2001: 157–165). Bezbożność była przestępstwem podlegającym karze i stale niepokoiła Ateńczyków od czasu wpływu filozofów na życie publiczne. Już w 430 roku Diopejtes „przedłożył ustawę, aby ścigać tych, którzy nie uznają rzeczy boskich albo nauczają o zjawiskach na niebie” (Plu. *Per.*, 17). Zatwierdzona przez zgromadzenie ludowe była na tyle ogólna i nieścista, że pozwalała sędziom szeroką swobodę prawną w procesie oraz co do dowodowej i merytorycznej zasadności oskarżenia o bezbożność (Beys 2010: 152–153).

To właśnie powody polityczne, jak później w wypadku Sokratesa i Arystotelesa, skierowały Ateńczyków przeciwko Anaksagorasowi. Ten wybitny filozof i badacz natury został oskarżony przez przeciwników wielkiego polityka Peryklesa, który był jego przyjacielem i uczniem². Anaksagorasa oskarżono o głoszenie bezbożnych i wywrotowych poglądów, że słońce jest głazem, a księżyc ziemią. Jak popularne musiały pozostawać w Atenach teorie Anaksagorasa poświadcza Platon w *Apologii Sokratesa*, gdzie oskarżony filozof w rozmowie z Meletosem powiada, co następuje:

Zdajesz się, drogi Meletosie, oskarżać Anaksagorasa i sądzisz, że sami sędziowie nie są na tyle światli w pismach, by nie wiedzieć, iż księgi Anaksagorasa, Klazomeńczyka, pełne są takich wywodów? Czyż młodzi ludzie uczą się tego ode mnie, co nabyć można wszędzie, na targu, za jedną drachmę, i wyśmiewać się później z Sokratesa, gdyby je sobie przypisał (Pl. *Ap.*, 26 c–e).

2. Meletos w imieniu poetów

Przejdźmy teraz do tego pierwszego z oskarżycieli Sokratesa i jego aktu oskarżenia, chociaż, jak wiadomo, nie był on głównym prowodyrem w tej całej rozprawie. Meletos to ktoś młody i nieznany, „z długimi prostymi włosami, małą brodą i garbatym nosem”,

¹ Zob. znakomite opracowanie prof. Kostasa Beysa z punktu widzenia prawnego, filozoficznego, literackiego, historycznego i archeologicznego: *H δίκη του Σωκράτη (Proces Sokratesa)*, 2001 wraz tragedią filozoficzną jego autorstwa pt. *Ωρα απύειναι (Pora odejść)*. Dzieło ukazało się jednocześnie w przekładzie niemieckim, angielskim, francuskim i japońskim. [W niniejszym tekście podajemy strony z wersji angielskiej: *The Trial of Socrates*, 2001].

² Zob. Plu., *Per.*, 32; Pl. *Phdr.*, 270 a; Decharme 1904: 141; Dodds 2002: 154–157; Κελεσιδου 1996: 91.

jak wzmiankuje o nim Platon w *Eutyfronie* (2 b). Wiemy o nim tylko tyle, że był kiepskim poetą, podstawionym przez Anytosa figurantem, który przeciwko Sokratesowi wniósł następujące oskarżenie:

Takie oto wniósł oskarżenie pod przysięgą Meletos, syn Meletosa, z gminy Pitteus, przeciwko Sokratesowi, synowi Sofroniskosa, z gminy Alopeke: „Sokrates narusza prawo: bogów uznawanych przez *polis* nie uznaje, nowe jakieś bóstwa wprowadzając. Narusza także prawo, deprawując młodzież. Zasługuje na karę śmierci” (D.L. II 41; Pl. *Ap.*, 24 b; tłum. M.W.).

3. Anytos w imieniu rzemieślników i polityków

Anytos przemyślnie dobrał sobie współoskarżycieli, gdyż obawiał się konsekwencji ewentualnego niepowodzenia (ryzyka poniesienia grzywny w wysokości tysiąca drachm; Pl. *Ap.* 36 b), gdyby jego oskarżenie uzyskało mniej niż jedną piątą głosów spośród 501 sędziów Heliai podczas rozprawy Sokratesa. Anytos to osobistość ceniona przez Ateńczyków; był on zamożnym garbarzem, przywódcą demokratów, strategiem podczas wojny peloponeskiej (w roku 409). Nie odniósł sukcesu w podjętej przez siebie kampanii, został oskarżony i ponieść miał konsekwencje korumpowania sędziów. Za okrutnych rządów Trzydziestu Tyranów udał się na dobrowolne wygnanie z konsekwencjami konfiskaty znacznego majątku, którego pomimo upadku tyranii i własnych starań później nie udało się odzyskać. Po powrocie do Aten znalazł się w jeszcze bardziej nieprzyjemnym dla siebie stanie z powodu kłopotów, jakie sprawiał syn Antemion, od którego oczekiwał podjęcia tej samej dochodowej kariery zawodowej, lecz młodzieniec dołączył już do grona „zwolenników syna kamieniarza Sofroniskosa”. Podobnie zresztą Sokrates już za młodu wyrzekł się zawodu swego ojca, aby poświęcić się filozofii. Sokrates wyczuł duchowe zdolności i niepokoje Antemiona i przyjął go, jak zwykle bezinteresownie, do swego towarzystwa miłośników dociekań mądrości, prawdy i prawości.

Na próżno Anytos próbował odzyskać zaufanie i zawodową pomoc syna; nie powiodło się to i dlatego skierował swój gniew na Sokratesa, któremu zarzucał zdeprawowanie syna kosztem rzekomych wyższych wartości. Wydarł więc przemocą Antemiona z sokratesowego kręgu, z takim jednak skutkiem, że młodzieniec wpadł w melancholię i upijał się dniami i nocami. Świadectwem jego jest partia *Apologii* (29–31) Ksenofonta:

Podaje się, że widząc przechodzącego obok Anytosa Sokrates miał rzec:

— Oto mąż ten jest tak dumny, jakby dokonał czegoś wielkiego i pięknego, skoro skazał mnie na śmierć, jako że jemu godnemu największych zaszczytów powiedziałem, że nie powinien wychowywać syna w garbarni. Jakże on marny, rzekł dalej, nie zdawał się wiedzieć, że kto z nas dwóch po wsze czasy dokonał dzieł korzystniejszych i wspanialszych, ten jest zwycięzcą. Wszak nadmieniał, skoro Homer niektórym w ustaniu żywota przepowiada przyszłość, chciałbym i ja coś obwieścić. Zetknąłem się bowiem kiedyś na krótko z synem Anytosa i nie wydał mi się

schorzały na duszy, toteż stwierdziłem, że nie wytrwa on w tym niewolniczym zawodzie, jaki mu ojciec zalecił. A nie mając żadnego troskliwego opiekuna, popadnie w jakąś złą żądzę i stoczy się dalej w zepsucie.

— To mówiąc nie mylił się, bo młodzieniec zasmakowawszy w winie nie przestawał pić w nocy i we dnie. W końcu nie było z niego żadnego pożytku ani dla miasta, ani dla przyjaciół, ani dla niego samego. Anytos przez marne wychowanie syna i przez własną głupotę nawet po śmierci dozna niesławy (tłum. M.W.).

Niezależnie od przykrych dłań losów swego syna, Anytos musiał potępić Sokratesa jako wroga porządku demokratycznego, z powodu niejasnego jego stosunku do Trzydziestu tyranów³ oraz z powodu utraty swego mienia za czasów tyranii i nie odzyskania go, kiedy wreszcie powrócił do Aten jako przywódca wygnanych demokratów. Anytos, prowodyr całego procesu, koncentruje swe oskarżenie na Sokratesowym psuciu młodzieży, znajdując najwidoczniej poklask ze strony rodziców zaniepokojonych szkodliwym i bezużytecznym wpływem dyskusji filozoficznych na ich potomstwo i odciągnięciem od intratnych zajęć. Można przypuszczać, że Anytos, przez swą awersję do sofistów, z którymi błędnie łączył Sokratesa, uchodził za obrońcą tradycyjnych wartości i więzi rodzinnych⁴.

4. Lykon w imieniu mówców

Trzeci spośród oskarżycieli, Lykon, o którym wiemy jeszcze mniej, zgodnie ze słowami *Apologii* (23 e) Platona należał do mówców. Występował więc w imieniu retorów, czyli tej wpływowej profesji, którą Sokrates platoński w dialogu *Gorgiasz* najmniej cenił, uznając ją za polityczne schlebianie i niegodziwą demagogię. Według Diogenesa Laertiosa (II 38) całe to oskarżenie wstępnie przygotował właśnie demagog Lykon. Z kolei w *Sympozjone* (IX 1) Ksenofonta syn Lykona, Autolykos, należy do kręgu Sokratesa, a sam Lykon na pożegnanie tak pochlebnie się wyraził: „Na Herę, Sokratesie, wydajesz mi się być człowiekiem pięknym i wartościowym (καλός γε κάγαθός)”.

³ Upadkowi Trzydziestu Tyranów towarzyszyła wspólna amnestia dla kolaborantów tyranów w przestępstwach politycznych (Beys 2001: 173): „Ogólna amnestia ogłoszona za wszelkie przestępstwa polityczne po upadku Trzydziestu Tyranów, a także przywrócenie demokracji, stanowiły przeszkodę w postawieniu Sokratesa w stan oskarżenia za niedemokratyczne postęпки. Stąd jego przeciwnicy wysunęli ogólnikowo sformułowanie oskarżenia, że psuł młodzież. Stał za tym Anytos, pociągając za sznurki. Lecz każdy z demokratycznych obywateli, którzy zostali wybrani do sądu, rozumieli to, że wysunięty zarzut był tylko pretekstem, by nie naruszyć ustawy o amnestii”.

⁴ Beys (2001: 170) odwołuje się do poglądu Hegla z jego *Wykładów z historii filozofii* (I 604 n.; Hegel 1994), że w związku z oskarżeniem o bezbożność racje miały dwie strony: zarówno konserwatywna część ateńskiego społeczeństwa, „jak i świadomość zwykłego myślącego człowieka, która obudziła i niepokoiła umysł na otwarcie nowych horyzontów”. Odstępstwo od wspólnej wiary religijnej stanowiło powód do oskarżeń o ateizm także innych filozofów, jak Anaksagoras czy Epikura. Ten ostatni starał się w swym wywodzie uwolnić ludzi od wszelkich lęków, także tych wobec bogów. Kwestionując jednak ingerencje bogów w sprawy ludzkie głosił w istocie swego rodzaju bezbożność (podobnie Lucr. *De rerum natura*, I 65–80; I 145).

5. Przegrany proces i postawa Sokratesa

W związku z tym oskarżeniem, w miesiącu marcu (między 11 i 18) roku 399 przed Chr., w ateńskim sądzie Heliai⁵ zaczął się i skończył w przeciągu tego samego dnia proces siedemdziesięcioletniego Sokratesa, syna Sofroniskosa z gminy Alopeke. Sędziowie zasiedli swych ławach i złożyli zwyczajową przysięgę wraz z zapewnieniem, że będą głosować wyłącznie co do przedmiotu rozprawy (zasada ta oczywiście nie zawsze była przestrzegana). Chłodni, „śmiali w doradzaniu” (θρασύβουλοι — w etymologicznym znaczeniu tego słowa)⁶, pojawili się, złożyli ślubowanie i zasiedli na swych miejscach wspomniani oskarżyciele Sokratesa: Meletos, Anytos i Lykon.

Na procesie przesłuchiowano też świadków, których, jak podaje Ksenofont w swej *Apologii* (24), Sokrates napiętnował jako łamiących przysięgę i fałszywie świadczących przeciwko niemu:

Wszak, mężowie, zarówno ci, którzy pouczali świadków i mają przysięgać fałszywie, świadcząc przeciwko mnie, jak i ci, którzy zostali przez nich przekonani, muszą być świadomi swej wielkiej bezbożności i nieprawości. Mnie zaś przypada teraz mniejsze zmartwienie niż przed wydaniem wyroku, bo nie dowiedziono mi niczego, co miałbym popełnić zgodnie z oskarżeniem” (tłum. M.W.).

Sokrates przyjął niesprawiedliwy wyrok ze spokojem i pogodnym usposobieniem, jak czytamy w *Kritonie* (43 b) i *Uczcie* (216 e) Platona, być może bez potrzeby pocieszenia wiarą w nieśmiertelność duszy⁷, stając się osobą, która promieniuje „przepięknie i cudownie w swym pomniku”; w tym samym himationie, który nosił przez całe życie i teraz, Sokrates wysłuchał „spokojnie i pogodnie” skazanie go na śmierć werdyktem sądu.

W pierwszym głosowaniu przed Heliają zabrakło trzydziestu głosów do jego uniewinnienia. Jednak trzydzieści „srebrników”, cena honorowa przegrała po drugiej, wyzywającej obronie, w której sugerował sędziom, żeby zamiast właściwej kary przyznali mu dożywotnie zaszczytne utrzymanie w Prytanejonie. Wniosek tak odmienił sędziów w drugim głosowaniu, że przegłosowali propozycję Meletosa i skazano go na śmierć 360 głosami przeciw 141.

Jak wiemy, Sokrates nie przystał na propozycję opuszczenia rodzimych Aten, ani przed wyrokiem ani po wyroku śmierci. W dialogu Platona *Menon* mowa jest o tym, że jego ucieczka do innej *polis* byłaby niecelowa. „I zdajesz mi się dobrze postępować nie oddalając się stąd ani drogą morską, ani lądową. Gdybyś bowiem jako cudzoziemiec

⁵ Sąd Heliai mieścił się w Peribolos (czworobocznym dziedzińcu). Inne miejsca na Agorze związane z Sokratesem to ulica Panatenajska, Średnia Stoa, Tholos, Metroon, Stoa Zeusa Eleutheriosa, Desmoterion (więzienie). Zob. instruktywne mapy, rekonstrukcje archeologiczne i zdjęcia w opracowaniu: Beys 2001: 32–84.

⁶ Por. Arist. *Rh.* 1400 b 19.

⁷ Inaczej Beys (2010: 140–143), który uważa, że Sokrates silnie przejęty był metafizycznym wymiarem śmierci w obliczu stanu zbliżającej się jego egzekucji, ponieważ przebywanie w więzieniu wyolbrzymiło w nim ten stan, jak nam ukazuje go Platon, wraz przekonaniem, że dusza jest nieśmiertelna.

czynił coś podobnego w innym państwie, byłbyś zaraz ujęty jako czarownik” (Pl. *Men.*, 80 b; tłum. M.W).

Z dialogów Platona można zrozumieć jego racje i decyzje w tak istotnej sprawie. Sokrates, jak lekarz sprowadzający do jednej formy wiele postaci chorób, zakłada, że każda poszczególna cnota podpada pod wspólną jedność, a nie pod odrębne części, toteż śmiesznie jest martwić się, że się umrze; cnota bowiem w swej całości jest wiedzą, a jej prawdziwa wartość ujawnia się wtedy, gdy trzeba dokonać wyboru, podjąć decyzję i działanie. Otóż wiedza nie przelewa się „z pełniejszego pojemnika do bardziej próżnego, jak woda w kylek-sach” (Pl. *Smp.*, 175 d), lecz realizuje się poprzez podjęcie „pięknego ryzyka” oraz ukierunkowanie ku „temu, co najlepsze”⁸ w cnocie (Pl. *Ap.*, 29 e–30 a) i prawości (Pl. *Ap.*, 32–33; *Cri.*, 45 d), nie zaś w tym, co najprzyjemniejsze (Pl. *Grg.*, 521). Taki cel — wierząc, że nie może wyzbyć się krytycznego odparcia, „największego z oczyszczeń” (Pl. *Sph.*, 230 e) albo jak Ajschyloswy Prometeusz wyzwolić się z okowów poprzez szukanie azylu w innym mieście (wszędzie są oligarchowie, a więc nie przyjęto by go) — podjął wraz z wartościowym wyborem i swą postawą; sam często wpajał swym ucznióm taką odwagę wraz z wiedzą, czego należy się bać, a czego nie (odważny boi się upokorzenia, tchórz zaś śmierci)⁹.

Zamiast apologii¹⁰, której nigdy nie napisał, gdyż — jak powiada Ksenofont w swej *Apologii Sokratesa* — powstrzymał go jego Daimonion, Sokrates wypowiedział się filozoficznie co do życia i całego swego dzieła: „pięknie postępując i słusznie pięknym się stając” (Pl. *Smp.*, 181). Oprócz jego samowiedzy, pewności co do wartości swego nauczania, podążył drogą, którą kroczył inny znakomity mąż zarówno w filozofii, jak i polityce, Zenon z Elei, który, gdy wykryto spisek przeciwko tyranowi i przywołano świadectwa, wykazał obywatelską odwagę i zmarł bez małoduszności. Z takim samym silnym etosem Sokrates zapewniał, że jest „jednym z nielicznych Ateńczyków” czy raczej „jedynym, który tak naprawdę rozprawiał się ze sztuką polityczną” oraz jedynym, który uprawiał ją, nie dla poklasku to mówiąc (Pl. *Grg.*, 521 d–e).

6. „Nieszczęsny kraj, który potrzebuje bohaterów”

Bertolt Brecht, *Życie Galileusza*

Po wyroku, który zapadł między 15 kwietnia i 5 maja, Sokrates został osadzony w więzieniu. Według Platona — stąd też „metafizyczna” niechęć do swych sędziów, sentencjonal-

⁸ Zob. Guthrie 1991: 203–204 oraz 165.

⁹ Beys (2001: 200–201) przywołuje przykład Kanta, któremu po publikacji pisma *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* Minister Edukacji i Wyznań w Prusach zakazał wypowiadać się i pisać na tematy religijne, a który był posłuszny temu zakazowi. Zdaniem Beysa, „takie posłuszeństwo dla Sokratesa byłoby nie do pomyślenia; nie do pomyślenia byłoby bowiem obniżenie poczucia własnej wartości oraz odwagi, która pomaga na przekór jakiegokolwiek groźbie, nawet w obliczu zagrożenia śmierci”.

¹⁰ Sokrates po złożeniu przeciw niemu przez Meletosa pisemnego oskarżenia (γραφή), stracił czas potrzebny na wstępne dochodzenie bez napisania ze swej strony odpowiedzi (ἀντιγραφή czy παραγραφή). Wolał zajmować się wraz z uczniami swymi zwykłymi konwersacjami (Pl. *Sph.*, 216 a–217 a).

na zarówno przez ciągłość jego etyki, jak i filozoficznego nauczania — po jego śmierci „wielu będzie takich co was do badania przywiodą, których ja odtąd jedynie powstrzymałem, a wy w ogóle tego nie zauważyliście. I tym bardziej będą oni dla was uciążliwi, im są młodszy, i tym bardziej wam niechętni” (Pl. *Ap.*, 39 c–d; tłum. M.W.). Ma też nadzieję, że sprawdzi się to, a po swym odejściu stąd do Hadesu będzie też w „tam wypytywał, jak czynił tutaj” (Pl. *Ap.*, 39n.).

Dzień po uśmierceniu Sokratesa jego przyjaciel i uczeń Izokrates¹¹ z niemałym smutkiem przybył wczesnym rankiem na agorę ubrany na czarno¹². Jak podaje Diogenes Laertios (II 43), gdy już nie było Sokratesa pośród żywych

Ateńczycy wnet tak się przejęli, że na znak żałoby pozamykali palestry i gimnazjony. Jednych zaś wypędzili, a Meletosa nawet skazali na śmierć. Sokratesa zaś uczcili posągiem z brązu, który wystawili w Pompejonie, dzieło wykonane przez Lyzippa. Kiedy Anytos przybył do Heraklei, jego mieszkańcy tego samego dnia kazali mu opuścić miasto. Ateńczycy musieli tego żałować nie tylko w stosunku do Sokratesa, ale i wielu innych (tłum. M.W.).

Podobnie czytamy u św. Augustyna (*De civ.* VIII 3), że po haniebnym skazaniu Sokratesa na śmierć

to samo miasto Ateny, które go publicznie potępiło, publicznie go też oplakiwało, zwróciwszy oburzenie ludu na dwóch jego oskarżycieli do tego stopnia, że jeden z nich przez tłum pochwycony i został zamordowany, a drugi uniknął podobnej kary przez dobrowolne i wieczne wygnanie” (tłum. M.W.).

Tym pierwszym był Meletos, a drugim Anytos, który miał zbiec z miasta i zostać wypędzony z pontyjskiej Heraklei (Them. *Epitaph.*, 239 c 3), lecz nie zniknąc na zawsze. Podobno Anytos powrócił i został znów strategiem w latach 397–396. Z kolei o losach trzeciego z oskarżycieli, retora Lykona, niczego nie wiemy.

Z drugiej zaś strony, dwudziestoosmioletni Platon w 399 roku przed Chr., o którym wiemy z *Fedona*, że w dniu uśmiercenia Sokratesa był chory, chociaż jego nieobecność mogła być spowodowana tym, że nie miał odwagi ujrzeć swego mistrza umierającego, oburzony na „schorzałe” od nieprawości miasto Ateny udał się do Megary, gdzie wokół Euklidesa zebrał się również inni przyjaciele Sokratesa.

Mniej więcej trzy lata później (396) Platon wystawi w *Apologii* duchowy posąg Sokratesa. Po *Apologii*, i wkrótce po *Eutyfronie* (w którym chodzi o kwestie pobożności), w *Kritonie* wyrazi racje, dla których Sokrates nie podjął ucieczki z więzienia wbrew poradzom przyjaciół. Mniej więcej sześć lat po śmierci Sokratesa wystąpił przeciwko niemu Polikrates z ponownym i gwałtownym oskarżeniem. Stając w obronie mistrza Platon tworzy jego „drugą apologię” — dialog *Gorgiasz* jako *requiem* dla upamiętnienia

¹¹ Zob. Παπανικολάου 1992: 191.

¹² Ps.-Plutarch, *Vitae decem rhetorum*, Izokrates, 35.

życia i śmierci Sokratesa¹³. Następnie w *Sympozjonie* upamiętni wzorzec jego filozoficznego życia, a potem w *Fajdrosie* i *Politei* (361–362) Sokrates platoński podejmie kwestie pozorów sprawiedliwości politycznej. Tak też i tortury znoszą najlepsi, gdy są zmuszeni żyć w jakimś ustroju, gdzie niema „nic zdrowego” (Pl. *R.*, 496)¹⁴. Pod koniec swego życia w *Liście VII* (341 c–d) wspomni Platon o etosie mistrza, któremu poświęcił swe dzieło pisane¹⁵. Przeciwnicy polityczni Sokratesa skazali niegodziwie na śmierć jednego z najbardziej prawych i wartościowych obywateli.

Z jakiegoś zrzędzenia losu naszego przyjaciela Sokratesa pewni wpływowi ludzie doprowadzili do sądu, wytaczając mu sprawę najniegodziwszą i ze wszystkich najmniej Sokratesowi przynależną. Jedni oskarżyli o bezbożność, inni zaś skazali na śmierć tego, który wówczas nie chciał mieć udziału w pochwyceniu jednego z wygnanych przyjaciół, kiedy oni sami cierpieli jako wygnańcy. [...] Teraz jeszcze odczuwam zawrót głowy (*Ep.*, 325c–e; tłum. M.W.).

Tak jeszcze późny Platon wspominał tamto przeżycie!

7. Rewizja nadzwyczajna

W greckim czasopiśmie prawniczym *Ευδικία* (które wychodzi równoległe do czasopisma *Δίκη*), w numerze 9 (2009), na stronach 147–151, ukazał się pewien szczególnie interesujący tekst, z frontonem «*Η φιλοσοφία στο εδώλιο*» [*Filozofia na ławie oskarżonych*], wraz z tytułem «*Μια απόπειρα σύγχρονης αναθεώρησης της δίκης του Σωκράτη*» [*Próba współczesnej rewizji procesu Sokratesa*]. Autorem jest Roussos E. Papadakis, zastępca prokuratora Sądu Najwyższego Hellady¹⁶. Autor ten, po odniesieniu się do przepisów proceduralnych Attyckiego prawa w sprawie osoby Sokratesa i jego nauk, w postępowaniu, które prowadzili Ateńczycy, podaje racje, dla których nie było możliwe zastosowanie przepisów z art. 525 3 greckiego Kodeksu Postępowania Karnego: „dla powtórzenia procesu na korzyść skazanego w sprawie Sokratesa”.

Przepisów, powiada zastępca prokuratora, „nie można zastosować nie tylko dlatego, że miasto-państwo tamtych sędziów nie zostało przywrócone, lecz także z racji proceduralnych”. Czynniki, „które czynią niemożliwym zastosowanie przepisów obecnie obowiązujących, są takie, że orzeczenia sądowe w antyku nie były szczegółowo uzasadniane, stąd brak decyzji, a także, ponieważ dostępne źródła nie mają charakteru prawnego, lecz są historyczne...” (Papadakis 2009: 150).

¹³ Wesoly 2010: 24.

¹⁴ Zob. też Kelessidou 1982: 38n.

¹⁵ Por. Beys 2010: 142. Podzielim w pełni pogląd prof. Beysa co do wierności dialogów platońskich jako „prawdziwego nauczania Sokratesa”; Beys 2010: 143 oraz przypis 12.

¹⁶ Tekst dostępny: www.kostasbeys.gr/articles.php?s=4&mid=1498&mnu=4&id=25671.

Można stąd wnosić, że z prawnego punktu widzenia sprawa procesu Sokratesa jest przedawniona. Jednakże przedawnienie to nie dotyczy ciągłej aktualności wyzwań i argumentów filozoficznych podniesionych w samoobronie Sokratesa oraz w dialogach sokratejskich Platona i Ksenofonta.

Z nowogreckiego przełożył Marian Wesoły

BIBLIOGRAFIA

- ΜΠΕΗΣ, Κ., 2001, *Ωρα απίενα. Η δίκη του Σωκράτη*, Αθήνα.
- BEYS, K., 2001, *The trial of Socrates*, Athens 2001.
- ΜΠΕΗΣ, Κ., 2010, *Θρησκεία, επιστήμη, φιλοσοφία*, Εκδόσεις Πόλις.
- DECHARME, P., 1904, *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*, Paris.
- DODDS, E. R., 2002, *Grecy i irracjonalność*, tłum. Jacek Partyka, Bydgoszcz.
- GUTHRIE, W. K. C., 1991, *Sokrates*, Warszawa.
- HEGEL, G. W. F., 1994, *Wyklady z historii filozofii*, t. I, tłum. S. F. Nowicki, A. Węgrzecki, Warszawa.
- ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, Α., 1982, *Η έννοια της σωτηρίας στην πλατωνική πολιτική φιλοσοφία*, Αθήνα.
- ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, Α., 1996, *Η φιλοσοφία του Ξενοφάνη*, Αθήνα.
- ΠΑΠΑΔΑΚΗΣ, Ρ.-Ε., 2009, *Η αναθεώρηση της δίκης του Σωκράτη*, Ευδικία 9, s. 147–151
- ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ, Π., 1992, *Σωκράτης και Ισοκράτης (Πλάτωνος απολογία Σωκράτους και Ισοκράτους περί αντιδόσεως)*, w: *Η φιλοσοφία του Σωκράτη*, Κ. Βουδούρη, Αθήνα.
- WESOLY, M., 2010, *Ο πλατωνικός διάλογος 'Τοργίας': Δραματικό requiem της δικαίωσης του Σωκράτη στη ζωή και τον θάνατο*, *Φιλοσοφία και Παιδεία* 160, 54, ss. 24–25.

ANNA KELESSIDOU

/ *Ateny* /**Socrates' Accusers**

We have unfortunately very little information on the three accusers of Socrates: Meletus, Anytus, and Lycon. Notwithstanding this, the present paper attempts to discuss the circumstances and motives that led to Socrates' trial. Furthermore, the article deals with Socrates' crucial stand after the verdict and considers the philosopher's arguments as these have been presented in the first tetralogy.

KEY WORDS

Plato, Socrates' trial, Meletus, Anytus, Lycon

Why Not Escape? On the *Hosiotēs* in Plato's *Crito*

JOANNA KOMOROWSKA / *Warsaw* /

1. The swarm of questions

Why does Socrates drink his hemlock? What motivates his rejection of Crito's proposal to escape? These and similar questions concerning the decision made by the philosopher gave rise to a considerable number of scholarly inquiries as well as to a whole array of answers. Thus, Greenberg (1965) sought the explanation in Socrates' "heroic temper", while Barker (1977) argued for the decisive role of the philosopher's elevated moral awareness. Importantly, a great deal of scholarly discussion builds on the apparent incompatibility of two accounts of civil duties in the *Apology* and *Crito*. In the *Apology* (29 c–d), we see Socrates challenge his audience and, in fact, the judges with the declaration that he will under no circumstances renounce philosophy, and that he will continue his instructing the Athenians. In the *Crito*, the philosopher chooses to reject his friend's offer of help, and, when doing so, he implicitly accepts the death sentence.¹ Whilst the two dialogues are often regarded as inconsistent, various attempts to explaining the inconsistency resulted in an impressive number of publications devoted to the

¹ Quotations from the *Apology* and *Crito* in C.D.C. Reeve's (2005) translation. Other works quoted as they appear on the Perseus Project database.

issue.² The present paper will seek to contribute to this line of inquiry. When trying to ascertain why Socrates chooses to die, the article will suggest that taking into account the then Athenian customs and rituals may contribute to a better understanding of the dialogue. My primary assumption, an assumption shared with many works on the *Crito*, is that the dialogue is naturally connected with the *Apology* and, (albeit possibly less closely), with the *Euthyphro*.³ After all, Socrates' death is, at least in Crito's eyes, a "natural", though avoidable, consequence of his trial.

The context

It seems rather uncontroversial to assume that the arguments in the *Crito* necessarily relate to those of the *Apology*.⁴ We know that one of the two charges brought against Socrates was that of ἀσεβεία (the philosopher does not revere the gods of the state). In sharp contrast to this, Socrates insists during his defense that all his philosophical activity was conducted in service to the Delphic god. Thus, he claims that it was a fulfillment of his divinely sanctioned mission and, thereby, an act of piety. Hence, he purports not only that his philosophical activity was agreeable to the gods, but also that refraining from it would have been tantamount to disobeying the divine command, and, thereby, to committing an act of impiety (this may constitute a link with the *Euthyphro*, a dialogue expressly dealing with the nature of pious and impious acts).

Consequently, in the *Apology*, Socrates' persistent questioning of the established norms and his apparent disrespect for the Athenian authorities is portrayed as a divine mission: it is supposed to constitute an act of utmost piety.⁵ The question returns in the *Crito*, the dialogue which in its own way may contain an implicit answer to the fundamental question posed by the *Euthyphro*, but at the same time, responds to the charge leveled against the philosopher. In a striking *tour de force*, Socrates' rejection of Crito's escape plan, a rejection which entails acceptance of the death sentence, becomes an act of piety and obedience to the παῖτριοι νόμοι, thus providing an implicit answer to the dilemma of the *Euthyphro*.

² The contribution by Kraut (1984) is probably the most important one.

³ I do not wish to regard the three as a continuous "story", or to view the *Crito* as nothing more than a follow-up on the *Apology*. The three dialogues are certainly linked by the setting (as far as they deal with the legal turmoil resulting in Socrates' death); moreover, they also share a deep concern for the issue of justice (as far as they deal with the problem of just conduct, the relation between justice and piety, etc.). Yet, they do not form a unified and continuous structure: there are diverse subtle shifts in focus and numerous perplexing discrepancies. Consequently, the three dialogues should rather be perceived as a trilogy rather than a unity.

⁴ There seems to be, however, an important point that separates *Apology* from all other dialogues: the subject and the very *mise en scene* of the *Apology* are limited and defined by everything that actually took place in the court. Thus, we may assume that the main features of Socrates' speech reflect those of the actual apology. In the *Euthyphro* and *Crito*, on the other hand, the limitations are considerably fewer, and we may expect more creativity on Plato's part.

⁵ The point is made repeatedly in the dialogue, most clearly in the already mentioned *Apol.* 29 c – d.

Even from a purely literary point of view, this is a masterly move, as the acceptance of the verdict undermines its very foundation: Socrates' death and his obedience to the laws effectively undercuts the impiety charge. Also, it refutes the charge of corrupting the youth: while the philosopher dies in obedience to the verdict, he at the same time recognizes the authority of the Athenian institutions. When embracing death, Socrates appears to recognize a consummate obligation that binds him to the land and its gods. We shall return to this in the course of our further considerations.

The duties of an Athenian

While Richard Kraut's magisterial work *Socrates and the State* is clearly the most comprehensive treatment of the dialogue, it relies on several assumptions that can be challenged. Indeed, several important objections were raised by Bostock (2005: 221–223). As for myself, I would like to add two more reservations. First of all, Kraut's treatment assumes that the lack of references to the ephebic oath before the fourth century BC entails that there was no such thing in Socrates' youth, and thus that the wording of the oath has no bearing whatsoever on the argument contained in the *Crito*.⁶ The other assumption, a point well noted by Ober, concerns the identity of the Laws as they appear to the philosopher: Kraut seems to reject the possibility that what we are dealing with here is an incarnation of the actual laws of Athens, i.e. the result of 399 BC vote.⁷

As for the first assumption, even though we have no evidence to support a claim that the oath was necessarily functional at the time of Socrates' death, one has to allow for the impact it might have had on the Athenian understanding of the Platonic dialogue at the time of its composition.⁸ Similarly, I assume that regardless of the exact time of its introduction into the Athenian *usus*, the oath specified the general expectations that the political body of Athens had of its members and that the image of citizen it promoted reflected the more general and widespread preconceptions of 'a good Athenian'.⁹ One

⁶ Compare Kraut 1984: 152, n. 1.

⁷ On the issue see Ober 1998: 187, n. 59. Interestingly, the issue attracted some attention in the work of Harte (2005), who noted that the identity of the Laws seems to fluctuate and change from the actual laws to the more generalized, postulative entity. The issue at stake is complicated by the date of the dialogue: at the time of its composition, the *πάτριοι νόμοι*, i.e. the laws of Athens would certainly be perceived as a specific code of law.

⁸ For a study of the presence of the oath in the fifth-century Athens compare Siewert 1975. For a possible influence of the oath on the Platonic portrayal of the trial of Socrates (more precisely, on *Apology* 28 d 6–29 a 1) see Margalit Finkelberg's *Plato Apology 28d6–29a1 and the ephebic oath*, of which an outline is available online at the following address: <http://www.apaclassics.org/AnnualMeeting/05mtg/abstracts/Finkelberg.html> (accessed 15 Nov. 2011).

⁹ Lycurgus' *Against Leocrates* provides us with an interesting passage: "It was for this reason, gentlemen of the jury, that all the Greeks exchanged this pledge at Plataea, before taking up their posts to fight against the power of Xerxes. The formula was not their own but borrowed from the oath which is traditional among you. It would be well for you to hear it; for though the events of that time are ancient history now we can discern clearly enough, in these recorded words, the courage of our forbears" (80). Manifestly, the speaker relates the formula used in 479 BC to an ancient paradigm: surviving in the speech, the oath secures obedience to the leaders in battle, steadfastness, piety and, interestingly, remembrance of the danger the barbarian threat posed to Greek

may also note that the political upheavals of the late fifth century, with the introduction of the oligarchic rule and, even more importantly, with the oppression wrought by the Sparta-sponsored tyrants, would have resulted in particularly pronounced emphasis on an image of model citizen: the reviewing and promulgation of the Athenian law code at the very close of the century¹⁰ involved, after all, an immense effort of political and juridical reflection and one may imagine that the process would be performed with the view to securing a well-functioning and stable political organism as well as with the view to influencing and shaping the behavior of citizenry in an well-defined manner. To put it differently: any review and promulgation of the Athenian laws would be effective and, indeed, possible only if the politicians made several assumptions concerning the citizenry, citizenship and, finally, the way a citizen behaves with respect to the *πάτριος πολιτεία*. It seems natural enough that issues such as rejection of *λιποταξία*, fidelity to the law and to the *πολιτεία* itself, or loyalty to *γῆ πάτριος* were included in the promoted civic ideal. Furthermore, it seems reasonable to assume that this ideal would stand very much the same throughout the Classical period.

Now, the ephebic oath was handed down to us in the following form:¹¹

The ancestral oath of the ephebes, which the ephebes must swear. I shall not bring shame upon the sacred weapons nor shall I desert the man beside me, wherever I stand in the line. I shall fight in defence of things sacred and profane and I shall not hand the fatherland on lessened, but greater and better both as far as I am able and with all. And I shall be obedient to whoever exercise power reasonable on any occasion and to the laws currently in force and any reasonable put into force in future. If anyone destroys these I shall not give them allegiance both as far as is in my own power and in union with all, and I shall honour the ancestral religion. Witnesses: the Gods Aglaurus, Hestia, Enyo, Enyalios, Ares and Athena Areia, Zeus, Thallo, Auxo, Hegemone, Heracles, and the boundaries of my fatherland, wheat, barley, vines, olives, figs.

The oath, intended to preserve the democracy in its Athenian form and, naturally enough, to preserve the Athenian state itself, was sworn by male Athenians on the brink of their adulthood and, as it is manifested by the wording, spelled out the city's expectations with respect to its citizen body and, by implication, the most basic duties a citizen had toward his *πόλις*. One notes that the ideas contained in its wording are well attested in the fifth century literature¹² a circumstance manifesting the essential universality of

freedom. Clearly, the provisions securing steadfastness in battles and observance of burial (and hence, religious) customs remain of paramount interest at that point, as does the very fact that Lycurgus invokes something like an established custom.

¹⁰ On the 410–399 BC revision compare Hansen 1999: 172–175 and, briefly, Ober 1998: 186–187.

¹¹ The text is quoted as it appears in P.J. Rhodes and Robin Osborne, *Greek Historical Inscriptions 404–323 BC* (Oxford, 2007). For a discussion of the text see also Siewert 1977.

¹² An echo of the concept of *λιποταξία* as failure to comply with one's duties to the *πόλις* appears in the Euripidean *Phoenissae* 991–1005 and *Erechtheus* f. 360 Cropp. The idea that a true citizen takes an active interest in the concerns of the city goes back to the Solonic law (with regard to latter compare the recent discussion of Van't Wont) and is manifestly present in Periclean *epitaph* (Thuc. II 37), while an acute rejection of those who

the formula. Indeed, even if the actual oath was unknown earlier, its wording reflects something of the deeply felt attachment to the inherited tradition, to the land and its νόμοι so famously applauded in the funerary speech of Pericles when speaking in honor of the fallen during the first year of the Peloponnesian war.¹³ One should remember that the very sentiment that every citizen should strive to preserve and uphold the democratic rule had motivated the introduction of the ὀστρακισμός, an institution designed with a view to securing the stability of the Athenian πολιτεία. Also, a promotion of active or conscious citizenship understood as responsibility toward the πόλις rather than any other nuclear entity is quite likely to figure among the reasons motivating the Kleisthenian division of φυλαί. Equally importantly, Solon, often considered to be the founding father of the Athenian πολιτεία, emphasized the importance of civil interest in the communal (political) welfare when banning neutrality in case of civil war: a citizen must take interest in the matters affecting their πόλις.¹⁴ Indeed, even if we admit that the oath as it is known from the Acharnian inscription was absent from the earlier political sphere, we are far from lacking evidence that it describes the civic ideal well known in the earlier epoch. Moreover, even if we reject the idea of its earlier introduction, it is still tempting to link the emergence of its canonized form into the Athenian public life with the rewriting of the law code. Thus understood, the oath becomes a visible symbol of the renewed order of the *polis* and democracy resurrected after the fall of the Thirty.

The lawful verdict

What we have to understand is that Socrates, as portrayed in *Crito*, has been sentenced to death in the formal court of law, the verdict supported by the vast majority of the chosen jurors. Hence, in the eyes of the law, as it governs the Athenian state and as it has been accepted by the citizen body, he did deserve the punishment. Furthermore, he failed to persuade the court that his guilt could be assuaged by anything less severe than the capital punishment. The lawful verdict has been returned and he is about to die. There is nothing to save him, except for the escape, the possibility of the latter being arranged by his friends and involving, as it stands, an act of corrupting a public servant. As *Crito* strives to persuade Socrates to choose the latter solution, and as the philosopher attempts to

transgressed against the state is mirrored in the fate of Megacles' party as described by Plutarch (*Solon* XII 4). For the loyalty to the legal order of the city see the insightful comment of Gagarin (1986: 80): "[...] the very fact of enacting a set of laws for a particular polis would enforce the idea that those who belonged to that polis were specially characterized by an obligation to obey those laws as well as by a claim on the protection offered by them."

¹³ Compare Thuc. II 37.

¹⁴ On the rule, compare Plu., *Solon*, 20. Characteristically, the communal, or political reasons underlying the norm do not go unnoticed by the Cheronian, who notes: "He wishes, probably, that a man should not be insensible or indifferent to the common weal, arranging his private affairs securely and glorying in the fact that he has no share in the distempers and distresses of his country, but should rather espouse promptly the better and more righteous cause, share its perils and give it his aid, instead of waiting in safety to see which cause prevails."

persuade his friend to desist from his quest, the discussion turns inevitably to the important issues of justice, lawfulness, legal order, and to the relation between a man and their community. Due to the peculiarities of the setting, it becomes a debate which contrasts self-preservation and upholding of the law, the contrasting expectations which a household and the community have with regard to an individual.¹⁵ And it is into this debate that Socrates introduces the Laws themselves, the Laws ‘as they are’, indeed, the Laws as these are to be obeyed by every Athenian citizen, the contract cemented by an oath,¹⁶ with its inherent formula: *And I shall be obedient [...] to the laws currently in force and any reasonable put into force in future.*¹⁷ To escape obedience of a legal norm and to remain a model citizen an individual would either have to try and change the norm in question or, in cases posing a particular danger to the community, to try and abolish the contested degree (as in a γραφή παρανόμων case).¹⁸ And one has to remember that Athens were not adverse to change, provided it could be persuasively defended: there was an established review process, intended to secure the renewal and the effectiveness of the legal system, while considerable care was exercised when securing the official and intrinsically legal ways in which an individual could contest the law, he deemed damaging or unjust. And by the Athenian standards, if such a claimant failed to achieve his objective (i.e. failed to persuade the assembly about the unjust, damaging or corruptive nature of the given legal norm), then he had to conform to the existing legal order.

For Crito, as for many, it is the justice of the verdict that counts. Considering the sentence to be substantially wrong, he is inclined to ignore its formal validity and argues for Socrates’ escape as for a perfectly justified option (this, however, means that he accepts the principle effectively rejected by Socrates, i.e. he assumes that acting unjustly is justified if one is acting in response to some injustice¹⁹). For Socrates’ embodied Laws (regardless of the problem concerning the identity of their views with those of the philosopher, or, for that matter, of the fact that the Laws would probably be in agreement

¹⁵ These peculiarities are well stressed by Ober (1998: 179) who duly emphasizes the finality of the choice (the discussion cannot be repeated at another time), and also pays some attention to the impact of the physical setting of the scene, located within the confines of the “public place” (*to demosion*, i.e. prison).

¹⁶ It was certainly strengthened by the oath in the times of Lycurgus, who could proudly claim in his *Against Leocrates: The power which keeps our democracy together is the oath* (79). His prosecution of Leocrates reflects the pro-civic ideology of his times, and openly supports the belief that citizen’s duty toward his country is to be considered sacred and, moreover, that the welfare of the political community is dependent on the effort of every single member.

¹⁷ One notes that the custom of confirming the legal constitution of Athens with an oath dates back to the Solonian constitution, compare Arist. *Const. Ath.* 7: “he established a constitution and made other laws, and they ceased to observe the ordinances of Draco, except those relating to homicide. They wrote up the laws on the Boards and set them in the Royal Colonnade, and all swore to observe them.”

¹⁸ Compare Ober 1988: 186–187, Hansen 1990: 171–185. A process by which a law was officially challenged is described by Demosthenes (24. 20–23).

¹⁹ An additional complication may be related to the fact that Socrates’ choice would be made on deliberation: while acting unjustly under the onslaught of an emotion (particularly anger) would be regarded as understandable even if inconsiderate (indeed, it is generally thought that anger forms a natural response to what is perceived as unjust), committing an injustice upon deliberation is far from acceptable throughout Greek history (on the issue compare Konstan 2006: 41–77 and Harris 2002: 339–362).

with *Crito* as far as the limited ban on wrongdoing is concerned²⁰), the situation is vastly different: since the formal requirements have been satisfied, they argue in favor of suffering the imposed penalty. In defense of their stand, they invoke the so called contractual argument, emphasizing the claim a πόλις has over its citizen who was effectively reared and nurtured within the framework of its political and legal order.²¹ Also, they invoke the consensual argument: by choosing not to leave Athens and to conduct all his business in the city Socrates agreed to uphold the legal order of his πόλις. Moreover, he had his sons brought up in the same political milieu, thus, proclaiming his approval of the respective πολιτεία. In choosing to escape, he will effectively renege on his prior assent, implicitly rejecting the validity of the political order he manifestly embraced throughout his life, an act constituting a breach of the universally acknowledged bond between a citizen and its city. Viewed against the mirror of the fifth century literature, an individual acting on an unshakeable belief in his righteousness and proclaiming himself exempt from the rule of the law because of the alleged superiority of his understanding remains not only a highly problematic figure, but also a challenge to the democratic system, and, possibly, a threat to the society that breeds him.²²

The tragic link

We know Plato to have been well acquainted with the then tragic literature – several of his dialogues remain deeply indebted to the Euripidean drama:²³ perhaps it would be worthwhile to consider the possibility that both Socrates and Plato take a stand in a political debate manifesting itself in tragedy.²⁴ This entails considering the *Crito* against the mirror of the Sophoclean drama and comparing Socrates with a heroic protagonist of Antigone's type: a person whose sense of rightness induces her or him to challenge the acknowledged legal order.²⁵ The Sophoclean hero, standing to some

²⁰ On the issue compare Harte 2005. It is worth emphasizing that I share Harte's reservations concerning the genuineness of the Laws' speech – it is at best risky to assume that their speech reflects Socrates' own views merely on the grounds of his having introduced the Laws into his considerations.

²¹ Since the intricacies of the argument were discussed by Kraut (1984: 115–148) it seems hardly necessary to indulge in a similar discussion at this point.

²² Knox (1964) remains a fundamental work on the problem. His emphasis is on Sophocles and the unbending character of the latter's heroes; yet, it is easy to understand that moral superiority would always remain a problem in a city which claimed to rely on the will of the many.

²³ The dependence is particularly pronounced in the *Gorgias* (on the issue compare Nightingale 1992), but transtextual references are not uncommon in the other dialogues.

²⁴ The possibility is emphasized by the Laws' description of the evil of exile, a description making a considerable use of a number of *topoi* attested in the fifth century literary work. Thus, the image of exile as tantamount to slavery (53 e: *live by currying favor with every man and acting the slave*) revokes Polyneices' description of his fate in the Euripidean *Phoenissae* 389–407. Characteristically, losing freedom of speech (*parrhesia*) is mentioned as the very worst consequence of an exile (*Pho.* 391) and, subsequently, as a feature of slavery (by Jocaste in v. 392).

²⁵ One has to remember that the prohibition of a burial as applied to deceased traitors was not unknown in Athens. In fact, it formed a recognized practice (one may mention the fate of Megacles' followers, as described

extent apart from the masses, remains a law unto himself: his unyielding maintenance of the norms he considers superior to any edict promulgated by man creates a crisis that ultimately destroys him or herself and deeply affects the community concerned. In the essence, however, such a hero is unable to act in any other way: Ajax, as long as he is Ajax, cannot accept the unanimous verdict of the army, whereas Antigone, being Antigone, cannot yield to Creon's demands. The very inflexibility of their moral stand is an element mirrored in Socrates' adamant upholding of the choices he has made in his life, such as, to adduce the possibly most famous example, his refusal to obey the court should the latter acquit the philosopher, but made the acquittal dependent on his renouncing the practice of ἔλεγχος (Pl. *Ap.* 29 c–30 c). Yet, symptomatically, his decision is made (unlike those in the Sophoclean drama) with a view toward the good of the community, indeed, with a view of 'making people better'. Thus, the important point is that unlike the Ajaxes or Heracleses, Socrates chooses to destroy himself rather than the norm and the *polis*, and. Thus, his act of heroic defiance leads him to stand by the legal order of the city (or, depending on the reading, by his own moral ideal) even as the decisions of the latter prove to be his undoing.²⁶

This, however, is not all: his hypothetical defection could wreck the city, as it would provide an example of one who deems himself above the law, or at the very best, an example of one who refuses to recognize the authority of a lawfully passed sentence.²⁷ This is not a mere detail, even if we agree that the city will not suffer damage unless a notably larger number of citizens choose to disregard its legal order.²⁸ Still, we do know, for Socrates is quite emphatic on this point both in the *Apology* and in the *Crito*, that his whole adult life was dedicated to educating the Athenians.²⁹ This education was his divinely ordained mission, an act of deep piety – both with regard to his homeland, which he sought to make better (as it was a duty of every citizen, as clearly stated in the surviving text of the oath), and with regard to the gods, on whose authority he was acting (in conformity with the 'honour the ancestral religion' postulate). Ironically, the quest resulted in the impiety charge. Yet, the question seems to be, whether enunciation of the law (as manifested by rejecting the death sentence) would contribute to a *Verbesserung* of the πόλις and its citizenry. This is an important point, for it seems that Socrates

by Plu., *Solon*, XII, 4). Hence, it is rather Antigone's refusal to conform to the norm that stands out in the play.

²⁶ In essence, neither Antigone nor Ajax recognizes the authority of decisions they consider unjust: meanwhile, Socrates seems to recognize the legality and the authority of the sentence even if he considers it unjust (which is also true of his personified Laws).

²⁷ Now, one has to appreciate the weight of this possibility: the person most famously believed to be exempt from the legal order of his own country is the Persian king (as portrayed in the Aeschylean *Persae*).

²⁸ It is in this respect that one has to consider the possibility that in escaping, Socrates will do 'his utmost' to harm the city, that the damage to the legal order will be such as it is in his power to inflict – a point highlighted by Barker (1977) that brings to mind the formula used, albeit in reference to military effort, by Lycurgus, in *Leocr.*, 63–64.

²⁹ Indeed, in the *Apology* he refuses to desist from his strivings even if such a renouncement were to guarantee his being acquitted (one has to remember, however, that his declaration is rendered empty by the intricacies of the Athenian court system: there is no possibility of one being released from charges brought against him on the condition of an appropriate behavior in the future, a point rightly stressed by Kraut 1984: 13–17).

strives to persuade Crito that his death is an act of piety *on par* with his past search for the sage and the ἔλεγχος practice. As it was in the case of the impiety charge, there is a profound irony to the issue: contrary to every expectation the *polis* stands to gain by loosing Socrates, not by keeping him alive (which seems to be his point in the *Apology*).³⁰ Similar irony underlies the circumstance mentioned by the Laws themselves: any attempt to avoid the sentence once it has been passed (its justice, one should remember, is not at issue – the Laws actually admit that the guilty verdict was materially unjust) will effectively furnish an incontestable proof of Socrates' guilt.³¹

At this point, it might be useful to invoke the principal issue of the *Euthyphro*, the dialogue that leads the two participants into massive disagreement on the subject of piety. But is it only piety that is at stake? Euthyphro reports his father because of this latter's responsibility for a slave's death (actually for a murderous slave's death). Being left to starve, bound and at the mercy of the elements, the slave died in circumstances strikingly redolent of the Athenian *apotympanismos*,³² suggesting that the issue at stake might be the neglect of the legal process when meting out the punishment.³³ Thus, the dialogue highlights certain complications intrinsic in a legal system, a system in which what is lawful interferes with what is just. Euthyphro's actions are surely lawful: the problem is how they can be just, if, at the same time, they effectively violate the common assumptions concerning the father-son relationship. The latter is an interesting point, for the Laws will invoke the very relationship in their address to Socrates in the *Crito*.³⁴ Yet, while the point is worth discussing, such a discussion will have to be postponed: for now it suffices to note that the legal vs. just debate reverberates throughout the three dialogues, the conflicting obligations being of paramount importance for their respective debates. Also, the *Euthyphro* introduces the religiosity theme: what may be termed *religio legis* in the *Crito* was effectively foreshadowed by the *religio deorum* undercurrent in both the *Apology* and the *Euthyphro*.

³⁰ To this one could add another point: in the *Apology* Socrates attaches a considerable importance to the sudden silence of his δαμόνιον, the internal voice that used to keep him from any harm (in the sense of "harm for Socrates himself", i.e. his committing injustice). By contrast, he emphasizes the divinity of the 'elenchus' command, the part played by a deity in life-choices. This may lead one to consider the guilty verdict as being to some extent a part of the universal pattern of things, to be judged by gods alone. In such a case, the personified Laws may be taken to be a manifestation of a *daimonic* voice (after all, their intervention is negative one, for they aim to prevent Socrates from doing something rather than to persuade him to do something), hence the voice warning Socrates away from a possible injustice (a possibility strengthened once we consider the wording of *Crito* 54 d: "this is what I seem to hear, as the frenzied dervishes of Cybele seem to hear the flutes, and this sound of these words re-echoes within me and prevents my hearing any other words"), and death comes as a continuance of a duty imposed by Apollo in Delphi.

³¹ Pl. *Crito* 53 b–c: "You will also confirm your jurors in their opinion, so that they will think they judged your lawsuit correctly. For anyone who undermines laws might very well be considered a corruptor of young and ignorant people." In a way, the reference to something like 'the general opinion' or 'people's opinion' mirrors Crito's concern for his own good name, thus constituting an implicit answer to the related argument (cf. Pl., *Crito*, 44 c). Yet to limit oneself to this interpretation alone seems somewhat simplistic.

³² Compare Gernet 2004.

³³ And, as argued by Allen (2000: 18–19), this neglect could be considered criminal.

³⁴ Pl., *Crito*, 50 d sq. On the importance of the nurture issue compare below.

The military link

Next, it might be said that Socrates' rejection of the escape plan bears traces of refusing an option similar to λιποταξία, desertion from one's post. It is important to understand that abandoning the latter forms a danger to every single soldier in the line and, hence, throughout classical antiquity it was perceived as a major crime against one's city.³⁵ Literally, λιποταξία means an escape from one's designated post in the battle, hence, given the peculiarities of the pedestrian army, the destruction of φάλαγξ expresses damage both to those neighboring in the line and to the tactical arraignment of the army in general. It also poses a major threat to the safety of the πόλις, for the φάλαγξ, once broken, is particularly hard to reassemble, a circumstance that made its stability into a considerable concern to both lawgivers and politicians.³⁶ As Plato emphasized Socrates' military experience in other dialogues, and, most tellingly, in the *Apology* itself (28 e), we may safely assume that such an analogy would come quite natural to the minds of both the author and his hero³⁷. Strikingly, in Socrates' defense speech the military simile serves to emphasize the obedience and loyalty versus the divine command, thus, endowing the thankless task of 'making people better' with a military luster. Here, in contrast, it acquires a meaning far more literal, referring to the actual abandonment of Athens understood as a destined post in battle. Thus, while a refusal to follow the established and recognized legal order becomes tantamount to an act of defection, the consequences of the latter appear more tangible: an act of disobedience constitutes a breach in the legal defenses securing the city's welfare. Like a chink in otherwise splendid structure it harms the whole, but, possibly more importantly, it ultimately harms the perpetrator.³⁸ Regardless of the superiority so characteristic of Socrates' moral stand as described by Barker (1977),³⁹ this point would probably be clear to both Crito (the internal addressee of Socrates' argument) and to Plato's reader (the external audience of the dialogue). Consequently, it may be argued that it is always wrong to harm the existing order – wrong objectively and from

³⁵ One may invoke Lycurgus, *In. Leocr.*, 63–64: "For if they admit that he deserted his country, once they have granted this, let them leave it to you to determine the seriousness of the offence; and even if he has committed none of these crimes, surely it is madness to say that this one man could cause no harm. Personally, gentlemen, I think the opposite is true: the safety of the city rested with this man. For the city's life continues only if each one guards her by personally doing his duty and if a man neglects his duty in a single aspect, he has, unwittingly, neglected it entirely."

³⁶ On the importance of the phalanx and its contribution to Greek political thought compare Bravo & Wipszycka–Bravo 1988: 189–211.

³⁷ In the *Apology* the mention of Socrates' military experience may be endowed with a particular importance: the ἀστρατεία forming a standard rebuke against active politicians, who were frequently seen as actively avoiding military duty, a mention of honorable performance in battle emphasizes Socrates' claims concerning political/juridical inexperience (on the issue of ἀστρατεία compare Christ 2001).

³⁸ One is reminded of Socrates' paradoxical assertion in the *Apology*, where it is claimed that the Athenians, though persuaded the harm was his, were ultimately harming themselves (Pl. *Apol.* 30 c: "For know that if you kill me, I being such a man as I say I am, you will not injure me so much as yourselves").

³⁹ It must be emphasized that I agree with his conclusion that the principal reason for Socrates' rejection of escape is his belief that one should never commit injustice (or perpetrate an act that is ἄδικον).

the 'egoist' point of view.⁴⁰ Clearly, this condemnation is not leveled at just any attempt to question that order – yet, there are acts so harmful in their nature that they are entirely unacceptable (treason, desertion, sacrilege). Further, a fact of particular importance given the occasional reservations expressed by modern scholars, one may infer that there are also persons of such moral stature that even their minor concessions to what remains unsanctioned would count as harmful to the community (due to the very circumstances so aptly described in the *Apology*, Socrates is such an individual).⁴¹ Additionally, one may consider the Socratic argument as a mirror image of the principle famously invoked by Athens' original lawgiver, Draco in whose opinion all transgressions were tantamount to a breach of the established order. If we recall that the citizen body of fourth century Athens was effectively bound by an oath enforcing obedience to the *πάτριοι νόμοι*, a transgression against the sworn law would be seen as an act of oath-breaking. After all, to quote the fourth century orator, Lycurgus: "The power which keeps our democracy together is the oath. For there are three things of which the state is built up: the archon, the juryman and the private citizen. Each of these gives this oath as a pledge, and rightly so" (*In. Leocr.*, 79). Hence, in breaking the law, one effectively violates the agreement with the *θεοὶ πάτριοι*, i.e., the gods who witnessed one's pledge, thus committing an act of intrinsic impiety,⁴² an act all the more impious, if one's acts violate the express provisions of the previously given oath. This fact is of considerable significance if we try to uncover Socrates' motivation. As he was charged with impiety, it seems important that his choice allows him to escape a behavior that would be perceived as impious by the Athenian public: to perjure yourself is, after all, an impiety par excellence, and perjury could be taken as a conclusive proof of the charge leveled against the philosopher.⁴³

As I tried to indicate above, a conscious transgression against the legal order understood in the radically Athenian terms may be regarded as the summa of all harm that may be inflicted on the city by an individual, a perspective which necessarily influences the actual perception of Socrates' possible escape. And as the ancient sources support the claim that individual acts of disobedience may be regarded as damaging to the legal structure of the polis,⁴⁴ the modern reservations seem weakened – even though we may wonder whether the *Crito* does not implicitly question this accepted truth in describing

⁴⁰ The latter view is supported by Penner (2005: 187–188) who forcefully advocates the teleological reading of the *Crito*, as firstly, consistent with the disobedience threat formulated in the *Apology*, and, secondly, compatible with Socrates eudaimonistic philosophy.

⁴¹ At this point it seems particularly important to recall that we are dealing with Plato's rendition of the events leading to his teacher's death.

⁴² It is crucial to note that for Lycurgus, divine wrath descends on perpetrators of any crime, not only those guilty of attempting to overthrow the democratic rule (*In. Leocr.*, 79)

⁴³ Compare Mikalson (1991: 167): "To commit perjury was 'to sin against gods' (S. frag. 472R) and might suggest that the perjurer no longer held conventional beliefs about the gods."

⁴⁴ Certainly, we know that the view advocating individual's responsibility regarding the preservation of the established *politeia* is not something foreign to Plato's own philosophy: after all, he would have no discordant voices in his ideal city. The *Crito*'s connection with the other dialogues of Plato receives some attention in Sauv e-Meyer 2009: 374–375.

the Laws as buzzing in Socrates' head and, thereby, obliterating any argument to the contrary. In the end, a concern for the city he served throughout his life wins the day and Socrates decides to die in his obedience to the verdict decreed by the citizen body, the same body that he strove to defend through his valor and improve through his elenchus.

Conclusions

To summarize: it is my belief that from a cultural perspective, there is no contradiction between the claims made in the *Apology* and in the *Crito*. Socrates hypothesized refusal to renounce philosophy⁴⁵ and his actual refusal to embrace unjust means of saving his own life constitute two facets of a deeply pious attachment to the divine. After all, in his chastising the Athenians, the philosopher obeyed a divine command. Now, he refuses to violate an arrangement that may be perceived as sanctioned, and certainly witnessed by the gods. The introduction of the personified Laws may thus be seen as a device introduced with the intent of reminding the addressee of their civic obligations as recognized by the Athenians: they are the Laws that guarantee their freedom and survival, but also, not the least importantly, the laws that every citizen swears to obey and uphold.⁴⁶ In recognizing the essential connection between the two dialogues, we should keep in mind that the issues they deal with are intrinsically connected to the preconceptions and assumptions ruling the fourth century Athens, assumptions Aristophanes and others were known to support and defend.

This is, then the issue of justice and injustice, the issue debated over and over again in the literature of the period: is one justified in acting unjustly in response to a manifest injustice? The question will haunt Plato in other works as well, yet, quite possibly, the *Crito* is the dialogue where it emerges with utmost poignancy. Colored by the issue of just vs. legal, an issue of paramount importance in a community ruled by the man-formulated law, the dialogue seems to furnish the Socratic answer both to the charge of impiety and corruption and to the challenge posed by the manifest injustice of the death sentence.

⁴⁵ Interestingly, the case of philosophy is considered by Young (1974) to be the only instance of Socrates' choosing to disobey the city's command. It seems to me, however, that Young failed to appreciate the fact that the refusal relies on Socrates' belief in the divine mandate, and it is hardly fitting (as we know from the *Euthyphro*) to claim that two supreme instances may be at odds with each other on a such a matter. On the logical complexities of Young's position compare McLaughlin 1976.

⁴⁶ A fact particularly true of any official and we know that Socrates acted as one of the Prytanoi in the year of the Arginusian affair.

BIBLIOGRAPHY:

- ALLEN, D.S., 2000, *World of Prometheus. The politics of punishing in democratic Athens*, Princeton.
- BARKER, A., 1977, "Why did Socrates refuse to escape", *Phronesis* 22, pp. 13–28.
- BOSTOCK, D., 2005, "An Interpretation of Plato's *Crito*", in: R. Kamtekar (ed.) *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito*, Lanham, pp. 210–228 [originally published in *Phronesis* 35 (1990), pp. 1–20]
- BRAVO, B., 1988, Wiprzycka–Bravo, E. *Historia starożytnych Greków*, t. I, Warszawa.
- BRICKHOUSE, T., SMITH, N., 2005, "Socrates and Obedience to the Law", in: R. Kamtekar (ed.), *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito*, Lanham, pp. 183–174 [originally published in *Apeiron* 18 (1984) 10–18].
- CHRIST, M. R., 2001, "Conscription of hoplites in classical Athens", *CQ* 51, pp. 398–422.
- GAGARIN, M., 1986, *Early Greek Law*, Berkeley–Los Angeles.
- GERNET, L., 2004, "Capital Punishment", in: P. J. Rhodes (ed.) *Athenian Democracy*, Oxford, p. 132–158.
- GREENBERG, N. A., 1965, "Socrates' Choice in the *Crito*", *HSCPh* 70, pp. 42–82.
- HANSEN, M. H., 1991, *Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles and Ideology*, Oxford 1991 (I used the Polish translation by R. Kulesza, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa*, Warszawa 1999).
- HARRIS, W.V., 2002, *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Harvard.
- HARTE, V., 2005, "Conflicting Values in Plato's *Crito*", in: R. Kamtekar (ed.) *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito*, Lanham, pp. 229–259 [originally published in *AGPh* 81 (1999), pp. 117–147].
- KNOX, B. M. W., 1964, *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley–Los Angeles–London.
- KONSTAN, D., 2006, *The Emotions of the ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto.
- KRAUT, R., 1984, *Socrates and the State*, Princeton.
- MCLAUGHLIN, R. J., 1976, "Socrates on Disobedience: a response to Gary Young" *Phronesis* 21, pp. 185–197.
- MIKALSON, J. D., 1991, *Honor Thy Gods. Popular Religion in Greek Tragedy*, Chapel Hill–London.
- NIGHTINGALE, A. W., 1992, "Plato's Gorgias and Euripides' Antiope: a study of generic transformation", *CLAnt* 11, pp. 121–141.
- OBER, J., 1998, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of the Popular Rule*, Princeton.
- PENNER, T., 1997, "Two notes on the *Crito*: the importance of the many and Persuade or Obey", *CQ* 47, pp. 133–147.
- PENNER, T., 2005, "Socrates", in: Ch. Rowe, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, pp. 164–189.
- REEVE, C. D. C., 2005, *The Trials of Socrates: Six Classic Texts*, Indianapolis.
- ROYLE, T., 1999, *Crimea. The Great Crimean War 1854–1856*, London.
- SAUVE MEYER, S., "Plato on the Law", in: H. H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Malden–Oxford–Carlton, pp. 373–387.
- SIEWERT, P., 1977, "The Ephebic Oath in Fifth Century Athens" *JHS* 97, pp. 101–111.
- VAN'T WONT, P. E., 2010, "Solon's Law on Stasis. Promoting Active Neutrality", *CQ* 60, pp. 289–301.
- YOUNG, G., 1974, "Socrates and Obedience", *Phronesis* 19, pp. 1–29.

JOANNA KOMOROWSKA
/ Warsaw /

Why Not Escape? On the *Hosiotēs* in Plato's *Crito*

While the article discusses the factors that motivated Socrates' decision in the *Crito*, it emphasizes the possible cultural import of the choice undertaken in the aftermath of the political upheavals in the late fifth century. It is also argued here that as Plato's dialogues were written in the period that followed the renewal of the Athenian *politeia*, it should be perceived as having its roots both in the historical reality of its narrative focus (i.e. Socrates' trial) and in the then reality of Plato's Athens (i.e., its political stability dependent on the ephebic oath).

KEYWORDS

Plato, Socrates, the ephebic oath, civil obedience.

Socrates' Philosophy as a Divine Service in Plato's *Apology*

DOROTA TYMURA / *Lublin* /

The aim of this paper is to present Socrates' philosophy as a divine service. The following considerations are based mainly on Plato's *Apology* which clearly links the activity of Socrates and his famous „I know that I know nothing” with the oracle of Delphi. The paper begins with some remarks about the Delphic Oracle. Socrates might have been holding one of his typical conversations with some of his closest friends, before Chaerephon brought the news from Delphi. Now, the question arises whether or not the Delphic oracle exerted any influence on Socrates' relations with the Athenians and his view of himself. If a positive answer to the question is given, then we need to explain how this affected Socrates' conduct.

1. Chaerephon and Delphi

Plato and Xenophon unanimously confirm that Chaerephon asked the Delphic Oracle the famous question concerning Socrates. In Plato's *Apology* (21 a), we read that Chaerephon asked Pythia whether there was anyone wiser than Socrates. He was given a negative answer to his question. Xenophon relates that there were many witnesses, when

the oracle was consulted (*Ap.* 14). Nevertheless, scholars still disagree whether this was a historical fact or rather some literary fiction. Those researchers who view the oracle story as fictitious point to the difficulty of determining its exact date (Montuori 1981; Fontenrose 1978). Stokes notices that chronological difficulties are typical of the fifth century BC Greece and Plato in particular was anything but a careful chronologist (Stokes 1992: 53). Scholars who consider the oracle story to be a historical event cannot agree on its accurate date. The most popular is the late 430s before the outbreak of the Peloponnesian War (Taylor 1953; Reeve 1989; Guthrie 2000). Following the latter group of researchers I will try to reconcile the testimonies of Plato and Xenophon and to explain the motives which might have inspired Chaerephon.

The accounts of Plato and Xenophon are not mutually exclusive. Rather, both authors emphasize different aspects of the event. Plato informs us about the content of the question put forward by Chaerephon and the answer that he received. At no place in the *Apology* do we encounter any suggestion that Pythia was prophesying in ecstasy inspired by Apollo. Such prophesying was employed only in either various „important cases” or when the questioner had a special privilege called προμαντεία, i.e., was somehow connected with the Delphi through the ties of friendship known as προξενία (Oświecimski 1989: 172). Thus, it seems fair to assume that Chaerephon might not have belonged to such a group of people and that his question was not treated as an „important case”. Xenophon in his *Apology* puts the emphasis on questioning the Oracle in the presence of numerous people. This suggests another kind of divination that was very often used in the Delphi. While Oświecimski calls it *kleromancja*, it involved drawing lots from a tripod or some other container and was more public than the inspired prophesying of Pythia (Oświecimski 1989: 171). Hence, we may note that the testimonies of both ancient writers complement each other. The question put forward by Chaerephon needed a simple „yes-or-no answer”. Such form of answering was offered by *kleromancja* which was believed to be *the main kind of artificial divination in Delphi* (Oświecimski 1989: 174). The fact that a large number of people were present when Chaerephon asked Pythia can be explained by reference to the Delphic calendar. It is common knowledge that the number of days when Pythia was giving responses increased gradually. This was directly connected with the growing prestige of the Delphic Oracle from the early 6th century BC onwards. Thus, the annual system of consulting was transformed into a monthly one with the exception of the three winter months. As a result, there were nine ceremonial months and Pythia was prophesying more often. Great crowds of people would visit the temple. There was a unique atmosphere, characteristic of all places of a religious cult during ceremonial or festive days. During that time, responses were given by Pythia without any decisive role of the Oracle’s priests. As Oświecimski elucidates *a city would perform a common sacrifice* in the name of its inhabitants to guarantee them the possibility of receiving oracles (Oświecimski 1989: 171). If Chaerephon came to Delphi during that time, the enormous number of people mentioned in the Xenophontine *Apology* should not be perceived as surprising. Chaerecrates, who was Chaerephon’s brother, might have been among them and this could be one of the reasons why Socrates mentions him (*Pl. Ap.* 21 a).

Now, we should turn to the question why Chaerephon asked the god whether there was anyone wiser than Socrates? The philosopher must have already distinguished himself somehow¹ and it must have intrigued Chaerephon so much that he, as Socrates says, *dared to consult the oracle about this* (Pl. *Ap.* 21a).² Chaerephon was, as it is well known, the oldest and one of the staunchest followers of Socrates. In the *Memorabilia* (II 3), Xenophon has Socrates praise him as sensible (φρόνιμος), ambitious (φιλότιμος) and noble (ἔλευθέριος). While Plato has Chaerephon appear in such dialogues as the *Apology of Socrates*, *Charmides* and *Gorgias*, he is not portrayed there as an active interlocutor. Plato focuses rather on his character and devotion to Socrates. At the very beginning of the *Charmides* (153 b), we read how Chaerephon, on seeing Socrates, jumps up, runs to him, seizes his hand and asks the philosopher about the siege of Potidaea. Such an untypical way of greeting shows Chaerephon to have been incapable of controlling his emotions. In Plato's *Apology* (21 a), Socrates calls him ἑταῖρος ἐκ νέου, i.e., an acquaintance of youth, adding also the adjective σφοδρός, i.e. vehement, or impetuous. Furthermore, we read that Chaerephon behaved in this way only when he was moved by something. This accords with his image in the *Charmides*.

What made Chaerephon act so impetuously was the sight of Socrates whom he had not seen for quite a long time. It is very difficult to ascertain what exactly guided Chaerephon in Delphi. We do not know whether he already went to Delphi with the intention of asking Apollo about Socrates or whether his question was caused by an impulse, i.e., some euphoria or enthusiasm. Such feelings were certainly not uncommon during the ceremonial days in Delphi. Any hypothesis concerning the latter possibility is problematic, as it cannot be confirmed or rejected. Consequently, such a hypothesis is hardly of any use for our considerations. The first question put forward here enables us to accept that Chaerephon was motivated not only by Socrates' wisdom as such but also by the willingness to persuade his master to share it with a larger group of people. A justification for such an assumption comes from the *Laches*. Nicias reproaches there Lysimachus that he does not know the typical behaviour of Socrates in the following words:

It is quite clear to me, Lysimachus, that your knowledge of Socrates is limited to your acquaintance with his father and that you have had no contact with the man himself, except when he was a child – I suppose he may have mingled with you and your fellow demesmen, following alone with his father at the temple or at some other public gathering. But you are obviously still unacquainted with the man as he is now he has grown up [...] You don't appear to me to know that whoever comes into close contact with Socrates and associates with him in conversation must necessarily, even if he began by conversing about something quite different in the first place, keep on being led about by the man's arguments until he submits to answering questions about himself concerning both his present manner of life and the life he has lived hitherto.

¹ The idea that Socrates must have gained some reputation for his activity before receiving the Delphic oracle is discussed by Brickhouse & Smith, 1990: 94–95 and Colaïaco 2001: 57.

² All quotations from Plato's *Apology* appear in the translation by Thomas G. West (1989).

And when he does submit to this questioning, you don't realize that Socrates will not let him go before he has well and truly tested every last detail (Pl. La. 187e–188a)³.

The passage cited describes aptly Socrates' method. When carefully read, this passage makes it possible to surmise when the philosopher started using it. The adjective πρεσβύτερος (older) and the expression παιδὶ ὄντι (in the boyhood) suggest that Socrates began to employ his dialectical method soon after he ceased to be a boy. Πρεσβύτερος means here „older than he was in the preceding sentence” and should not be taken out of its context (Stokes 1992: 53). If the oracle is usually dated from 439 to 429 BC, then the passage of the *Laches* clearly shows that Socrates started his dialectical activity not after he received the Delphic oracle but much earlier. Chaerephon is his oldest disciple and someone who knows him since his youth – clearly, he would be impressed by Socrates' new method and its effects.

It may be advisable to cite a passage from the *Theaetetus* where Socrates compares his philosophical method with midwifery and stresses that *God compels him to be a midwife* (150c)⁴. His way of philosophizing seems to be the result of some divine inspiration or intervention that he must have experienced long before Pythia said that there was nobody wiser. Thus, everything points to his childhood or early youth. In Plato's *Apology* Socrates discusses his way of communicating with god through the *daimonion*. Socrates' *daimonion* was a divine voice that only discouraged him from doing things and never encouraged him to do anything (*Ap.* 31 d). In the last passages of the *Apology* (40 b), we read that this voice or divine sign was always very district or strong (πυκνή). The frequency with which the *daimonion* appeared made Socrates recognize it as something ordinary. He describes it in the same way in two places of his „Defence” (40 a and 40 c). The phrase used in 40 a refers to his ability of prophesying, μαντική ἢ τοῦ δαιμονίου, and shows a strong association with the Oracle. It allows us to accept that Socrates took his *daimonion* to be his own private interior oracle. He may have even identified it with the voice of Apollo. According to ancient Greeks, Apollo had the greatest power of prophesying. The communication between Socrates and his *daimonion* must have been quite frequent before Chaerephon went to Delphi, but it never had a public character⁵. When Pythia, however, being the instrument of Apollo has finally given the response to the friend of Socrates, Apollo speaks also in public. Such an event could not have been ignored by Socrates. The problem was that he did not understand it fully.

³ Translation by Sprague (1992).

⁴ Translation by Benardete (1986).

⁵ A careful analysis of *daimonion* is offered by Pycka 2009: 18–28.

2. The interpretation of the oracle

When Socrates describes his reaction to hearing the oracle, he maintains that at first he did not understand what exactly Apollo tried to convey to him. He knew that the oracles were often riddles and that they should be appropriately interpreted by getting their hidden meaning. The oracle could not have been a lie because the gods are forbidden to act in this way. Socrates did not even consider such a possibility. He merely presented his way of thinking. The demonstration of the fact that Pythia could not have lied confirms, as a double negation, his conviction that the god told the truth which needed interpretation. The task was not an easy one. Clearly, Apollo implied that Socrates distinguished himself among other people. Plato writes that Socrates for a long time, *πολὸν χρόνον*, wondered what was it that exactly distinguished him from other Athenians. The understanding came with time and is presented in the passage 21c. When describing the purpose of his meeting with the first statesman, Socrates uses there the phrase *ἐλέγξων τὸ μαντεῖον*, to examine or to study the oracle. This means that Socrates discovered the hidden meaning of the oracle through his method, which suggests that he must have employed it earlier. Consequently, the difference between him and the Athenians consisted not only in his philosophical ideas but mainly in the way he examined them. The hidden meaning of the oracle could have been used with reference to people whom Socrates talked with. In Plato's *Apology* (21 e), Socrates himself mentions the need to investigate all with reputation for wisdom. The phrase *πάνυ μόγις*, with hard work or reluctance, testifies that he was satisfied with his way of living and did not deem it necessary to change it.

When visiting the first statesmen of reputed wisdom, he noticed that they all erroneously assumed to have knowledge in all matters, including the most important ones. Socrates' attempts to make them question the validity of their knowledge earned him hostility. Notwithstanding this, he continued his activity, because he believed that he was obliged to obey the god (22 a). In the final words of the passage, Socrates summarizes his observations concerning the conversations with the Athenian statesmen by using the phrase *κατὰ τὸν θεόν* (22 a). This means that he was questioning people *because of the god*. Consequently, the god is presented here as the main cause of Socrates' activity. The effect of all discussions was invariably the same: contrary to his interlocutors, Socrates did not think that he knew what he did not know (21 d).

Having found the difference between him and all other people, Socrates wondered what could be more expedient for him: to *be in no way wise in their wisdom or ignorant in their ignorance or to have both things that they have* (22 e). The question put forward by the oracle, *ὑπὲρ τοῦ χρησιμοῦ*, testifies that the philosopher still had doubts about expanding his activity. However, the answer which he gave to the oracle and to himself was that it would be better for him to remain the same person that he used to be and to continue questioning other people. This answer shows that he accepted the god's task with all humility.

From this moment on, Socrates began to perceive his activity as a divine service. In the next passage of the *Apology* (23 b), he describes himself as a person that helps and

serves the god by wandering and questioning people. His service and the ever evolving philosophy were so important to him that his entire defence built on them. Socrates' strong belief in the divine source of his philosophizing permeates the *Apology*. The most significant testimony here is the passage 28 e, where he claims that he *supposed and assumed* that it was the god who ordered him to *live philosophizing and examining himself and others*. The god of Delphi commanded him to perform the duty regardless of any threats. An act of disobedience would be an act of impiety (29 a) and evil, because injustice and disobedience are dishonourable (29 b). That is why he declares (29 d): *I, men of Athens, salute you and love you, but I will obey the god rather than you; and as long as breathe and am able to, I will certainly not stop philosophizing [...]*. Here, Socrates claims that he obeys the god. He puts it in no uncertain terms that he will not disobey, even in the face of a threat of repeated death (30 c). The proof of his obedience is his poverty and the fact that he has always neglected his own affairs.

Socrates was deeply convinced that it was the god who gave him a special task to fulfil in the Athenian society. In the following passages of *Apology* he reiterates that his philosophical activity is the result of the god's order (30 a). He insists that his divine service is the best thing that has ever happened to the Athenians (*ibid.*). Accordingly, Socrates portrays himself as a benefactor of Athens (36 c), a special gift from the god who bends over backwards to make them care for their souls rather than for their bodies or possessions (30 e).

3. Conclusions

When trying to understand Socrates' idea of philosophy as a divine service, it is worth emphasizing that the *Apology* is an expression of the philosopher's profound piety. It is rather obvious that he must have started his activity before the Delphic oracle was delivered to him, but he chose to confine it to a small group of people. Given the diversity of meanings that the word *wisdom* has, one may assume that the oracle was an impulse to philosophize in larger circle⁶. His initial reluctance to address larger groups of interlocutors disappeared when Socrates comprehended what distinguished him from other Athenians. At the same time, it also dawned upon him that awareness of one's ignorance was a prerequisite for any moral improvement and that his divine mission was to refute all false views. Socrates obeyed the command of the god (*Ap.* 19 a, 35 d) and, following Apollo's advice, expanded his activity. It was a turning point in his life, as from that moment on he performed his service irrespective of the disapproval of the majority of Athenians. And Apollo supported him with the help of divinations, dreams, and in every way that any divine allotment ever ordered a human being to practice anything at all (*Ap.* 33 c). The question whether Socrates' *daimonion* was the voice of Apollo or some other god is a matter of opinion. The afore-cited phrase ἐκ μαντείων, through oracles,

⁶ A similar view is presented by Pycka 2009: 10.

seems to suggest the first possibility. Socrates mentioned earlier only one oracle which Chaerephon received in Delphi. He used the plural of the noun *oracle*. This may suggest that he regarded his *daimonion* as his personal oracle, which he actually identified with the voice of Apollo.

BIBLIOGRAPHY

- BRICKHOUSE, T.C., Smith, N.D., 1990, *Socrates on Trial*, New Jersey.
- COLAIACO, J.A., 2001, *Socrates against Athens. Philosophy on Trial*, New York-London.
- FONTENROSE, J.E., 1978, *The Delphic Oracle*, Berkeley.
- GUTHRIE, W.K.C., 2000, *Socrates*, tłum. K Łapiński, S. Żuławski, Warszawa.
- MONTUORI, M., 1981, *Socrates: physiology of a myth*, Amsterdam.
- OŚWIECIMSKI, S., 1989, *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy osobiście*, Wrocław.
- PLATO, *Laches and Charmides*, transl. R.K. Sprague, Indianapolis 1992.
- PLATO, *Theaetetus*, transl. S. Benardete, Chicago 1986.
- PYCKA, W., 2009, *The Socratic Philosophy Under the Sign of a Daimonion*, Lublin.
- REEVE, C.D.C., 1989, *Socrates in the Apology*, Indianapolis.
- STOKES, M.C., 1992, "Socrates' Mission", [in:] B.S. Gower, M.C. Stokes (eds.), *Socratic Questions: New Essays on the Philosophy of Socrates and Its Significance*, London-New York, pp. 26-81.
- TAYLOR, A.E., 1953, *Socrates: the man and his thought*, New York.
- WEST, T.G., WEST, G.S., 1989, *Four Texts on Socrates*, Ithaca-New York.

DOROTA TYMURA

/ Lublin /

Socrates' Philosophy as a Divine Service in Plato's *Apology*

The aim of the present paper is to discuss Socrates' idea of philosophy as a service to the god. First the article investigates why Chaerephon went to Delphi and why he asked Pythia the famous question concerning Socrates. The investigation provides a basis for distinguishing two major periods in his activity. The one preceding the Delphic oracle consists in conducting inquiries in a group of closest friends. The one following the Delphic oracle consist in addressing a much larger audience. An analysis of both periods suggests that the oracle from Delphi greatly affected Socrates' relations with other Athenians. While the present article deals also with the issue of Socrates' daimonion, it hypothesizes that the voice of daimonion and the voice of Pythia could be regarded as Apollo's interventions.

KEYWORDS

Socrates, Plato, daimonion, the Delphic oracle

Some Remarks on the Nineteenth Century Studies of the *Euthyphro* in Poland*

TOMASZ MRÓZ / Zielona Góra /

The works of Polish philosophers, historians and classicists on the *Euthyphro* in the 19th century developed independently of any translations of the dialogue, even though two Polish translations of the dialogue were published (Platon 1858 and 1881) in the century¹. The purpose of this paper is to provide evidence for a twofold interest that Polish readers had for Plato's *Euthyphro* in the second half of the 19th century. Firstly, Catholic thinkers brought up the ethical issues of the dialogue and supported the revival of the Scholasticism, confirming, at the same time, the vitality of Plato's thought. Secondly, the text of Plato's *opusculum* was a convenient didactic material for various teachers of

* This study was financed from the funds for scholarly research in the years 2008–2010 as a project no. NN 101 116435. I would like to thank Una Maclean–Hanćkowiak for proof-reading the English text.

¹ The *Euthyphro* inspired also an eminent Polish translator of Plato's dialogues, Władysław Witwicki, who is often referred to as the 'Polish Schleiermacher'. As a gymnasium student, he was attracted to the problems touched upon in the dialogue, where he found important answers to his youthful ethical dilemmas that could not be solved satisfactorily by his catechism teacher (Jeżewska 1957: 5).

the Greek language: while the *Euthyphro* gave them the opportunity to raise ethical and logical issues, they also taught philosophy on the basis of this dialogue.

As already mentioned, the studies focusing on the *Euthyphro*, as well as these devoted to Plato in general, manifested two main tendencies. On the one hand, they stressed various contemporary issues, especially the decline of religion and morals, and, on the other, they were historical and philosophical studies. These two tendencies frequently co-existed, e.g. in the studies published in the annual reports of classical gymnasiums. The following overview, apart from its informative purpose, aims to examine the reasons which made the various thinkers, teachers, philosophers and historians read and comment on the *Euthyphro*.

One of the works that focused on the contemporary meaning of the *Euthyphro* was entitled "*Euthyphro*", *the First Platonic Dialogue, Analyzed and Estimated According to the New Intellectual Movement*. The work was published in five parts and written by an author who hid themselves behind the pseudonym "C." In this text, along with the passages devoted explicitly to the substance of the *Euthyphro*, the author made various remarks concerning the future of Poland and the Catholic Church, the decline of values, the critique of the socialist and individualistic movements etc. Furthermore, the author made several critical references to sophistry and German philosophy, especially Hegelianism, which he considered to be a serious obstacle on the way to the Kingdom of God (Adamski 1883/1884: 4618).

Let us now pass on to the text itself. At the very beginning one can find a declaration of the necessity to revive philosophy in order to bring about the victory of the only true religion, i.e. Catholicism. The need of becoming reacquainted with Greek philosophy was justified by Adamski (1883/1884: 4577) in the following way: "since reason has to precede faith and philosophy has to pave the way for the revealed religion, and since we have to turn back to where we came from in our modern civilization, *we also have to turn to the philosophy, that preceded the birth of the Gospel, which is Greek philosophy.*" The value of Greek philosophy was twofold. Firstly, it provided the foundation for the structure of Catholic theology. Adamski did not need to convince the reader of the magnificence of the latter. Secondly, no faith can dispense with reason, and, consequently, it was Christianity together with philosophy that was to create the future of Christianity. However, Adamski had little respect for the philosophy of the 19th century, because of its absolutist trends, its pluralism and ethical relativism. The clash between the opposing philosophical schools and positions was regarded by Adamski as the weak point of contemporary philosophy.

Following the introduction, Adamski suggested a cure for this sad state of contemporary thought, i.e. a return to the principles of reason and their roots in Greek philosophy.

² The most probable identity of the „C.” is Jan Adamski (1841–1918), who after joining the order of the Carmelites received the lay name: Celestinus. This would explain the initial. He was a Catholic writer, involved in various social and national matters. His philosophical education was generally scholastic and Thomistic, as he received it in the convents of the Jesuits in Galizia. His intellectual interests were, however, much broader than merely scholastic. His works were devoted to a. o. the philosophy of Polish messianism.

He argued that this had been insufficiently acknowledged by his contemporaries who were unaware of its full picture and, thus, of the roots of European rationalism. “Modern philosophy can never turn its back on Aristotle and Plato, the two most outstanding lights shining from the remotest antiquity” (Adamski 1883/1884: 4585). Adamski ascribed to them the elaboration of the two opposing methods: deduction and induction. He considered Aristotle to have sufficiently applied both of them, whereas induction, he claimed, had Platonic origins. It was the method of induction that Adamski (1883/1884: 4585) recognized as the best one: “it can lead us into the invisible spiritual world, by investigating its essence from its appearance; it can uncover the mysteries of the Divinity itself, leading to the recognition of Its essence from the created beings which are Its work.” Furthermore, Adamski (1883/1884: 4586) pointed out that the instinct, feeling, and intuition of the truth are connected to the inductive method: “This gift of intuition is an internal λόγος, the most profound source of the panlogic, it is *the word of God*, sown from eternity [...] as St. Augustine expresses it in his profound words, the internal Christ and our incessant teacher.” Through the logos, then, innate to human nature, the rationality of human nature is identical to its Christian character. Thus, having acknowledged induction and intuition as sufficient methods for recognizing the highest truths, Adamski (1883/1884: 4586) justified the title and subject of his work: “this is why in this study I refer to Plato, the incomparable master, who prepared the way for the Divine master, Jesus Christ.” Hence, his reason for choosing the *Euthyphro* was that it was an example of applying the inductive method.

In the next passages, Adamski attempted to summarize the dialogue. Instead of using the Greek names of the gods (8 b), he quoted Jove and Saturn. While reconstructing the substance and the main issues of the dialogue, he added his critical remarks on polytheism and pantheism. When Socrates proved that Euthyphro’s definition of piety, as that which pleases the gods, is wrong, because there is no unity in this issue among the gods, Adamski (1883/1884: 4594) wrote: “Let us consider the alogic consequences of polytheism and, thereby, of pantheism. If everything is divine, then the world is composed of opposite things. If we suppress the difference between them, then it will appear as full of contradictions. Thus, it is logic itself that leads us to one God. The same logic leads us also to the personal God.”

Having given the overview of the dialogue, Adamski draws his conclusions. First of all, Socrates is a philosopher that is aware of the fact that all knowledge needs to be founded on a rigid and eternal truth, for without it, as Adamski argues, the social order will be destroyed. The philosophical and theological knowledge which was founded on the eternal truth had been elaborated in the Middle Ages. It was impossible in the times before Christianity: “and this lets us understand why Leo XIII announced the return of the theological knowledge towards scholasticism, *the only ark of Catholic reason*, saved in the deluge of subjective notions, which has flooded the modern world” (Adamski 1883/1884: 4605). Though, as Adamski remarked, neither Socrates nor Plato discovered the existence of a personal God, they came to a recognition of ideas which cannot be anything but the perfect, original pattern of the created world. And this pattern is equal

to the essence and existence of God, being at the same time the criterion of truth. This is how, according to Adamski, Plato approximated the opening words of the Gospel of John.

Applying his conclusions to the trail of Socrates, Adamski wrote that Plato's teacher merely opposed the belief of polytheism with "pure reason". In monotheistic Christian thought, Adamski argued, the definition of piety, as that which pleases God, is maintainable. Being an opponent of any revolutionary movements, Adamski appreciated the attitude of Socrates, who was a total enemy of the official religion, but whose radicalism was limited to the theoretical sphere only. It was in pure theory that he was an adherent of monotheism. In practice, however, he did not intend to overthrow the religious *status quo*. He refrained from the latter, because it was "so fatal in its results, because it was unreasonable and provided evidence of intellectual immaturity" (Adamski 1883/1884: 4606). Socrates recognized the power of religious institutions and he knew that even a false religion is better than atheism. A false religion may hold people in a vicious circle and hamper progress, but as a *religion*, it always exerts some beneficial influence that no atheism can offer.

After further exposition of the Christian view of God, Adamski returned to the *Euthyphro*. Socratic induction was described as a method of discovering the world of ideas, which is, after all, a method "guiding the spirit through the visible shapes to the highest glittering lights of the invisible world and to the sun of the wisdom itself" (Adamski 1883/1884: 4618). About Socrates and Plato Adamski (1883/1884: 4618) wrote: "With his method Socrates testified to the *word* from the eternity, residing in the human spirit, and being the source of all knowledge, all morals and human perfection. In this way, Plato, who illustrated and perfected the method of his master in his admirable dialogues, approached the Divine kingdom, which *descended on the earth with the word which became flesh and dwelt among people* to transform the *human race* into the temple of the God, and therefore this philosophy is a *preface to the Gospel*".

At the end of his paper Adamski (1883/1884: 4618) expressed his view concerning the part that Plato's legacy should play in modern times: "These dialogues of Plato show us how our social meetings, the common conversations and the feasts have to become for us the school of wisdom together with all the charm of life, free from scholastic discipline; how the conversations are to ennoble us, and how the feasts of the mortals are to be turned into the feasts of the gods, an example of which was given by Plato in his *Symposium*". The last verses of Adamski's paper expressed views closer to those of humanism than to scholasticism.

Adamski's text on the *Euthyphro* is in some respects surprising. A Christian author choosing the *Euthyphro* for his subject would be expected to focus on its main point, i.e. the piety. In the work examined, however, the relation between faith and philosophy became the most important issue. What Adamski called the inductive method was a kind of philosophical investigation supported with intuition and that lead from the Creation to the Creator. This method was exemplified by the Socratic–Platonic philosophy. The right understanding of this method, however, was possible only owing to the Christian tradition. Both Plato and Christian thought practice the inductive method, which "consists

in the law of *likeness* and analogy, by which the real being is linked with the ideal one, whereas the created things are linked with the Creator” (Adamski 1883/1884: 4619). The *Euthyphro* was also to prove that philosophy does not have to be incomprehensible and exclusive, as Adamski viewed Hegelianism. He wrote: “I have shown how philosophy must become popular and accessible to everyone with a simplicity that philosophy has lost long time ago” (Adamski 1883/1884: 4619). Contrary to what Plato could have imagined, the *Euthyphro* became a pretext for discussing the complicated relations between ancient culture and Christianity. The *Euthyphro* was shown to support the Neo-Scholastic movement.

Another Catholic thinker who devoted several pages to the *Euthyphro* in his extensive, though unfinished, *History of Greek Philosophy from Thales to the Death of Aristotle*, was Stefan Pawlicki³. It is significant that his discussion of the *Euthyphro* was placed in the chapter devoted to Socrates. One might conclude that Pawlicki considered this dialogue to be a credible source for reconstructing the character of Socrates as a philosopher. Such a conclusion is indeed right. For Pawlicki, the *Euthyphro* was the best example illustrating the essence of the Socratic method. He wrote about it: “It was known also as an *irony* (εἰρωνεία), as if it consisted exclusively in asking tricky questions to ridicule the opponent. The Sophists considered themselves to be wise men. By means of his questions, Socrates uncovered the emptiness of their wisdom. The situation became comic through the antithesis between the pretense of wisdom to the actual nonsense. At the same time, it was also tragic when moral perversity was shown to hide behind the alleged wisdom” (Pawlicki 1890: 363). In this respect the *Euthyphro* was very helpful for Pawlicki’s argument. He concluded his three page summary of the dialogue with the following statement: “A splendid example of Socratic irony as well as of the art of discovering definitions” (Pawlicki 1890: 366, n. 1). At the same time he encouraged the reader to make himself acquainted with the whole of the dialogue. According to Pawlicki the *Euthyphro* was not a dialogue contributing anything substantial to our knowledge of Platonism. He made use of this dialogue as well as others, and occasionally of the works of Xenophon, to indicate the essential components of the philosophy of Socrates, including the method of irony, the ‘purging of minds’ and ‘moral regeneration’. One important feature of Socrates’ philosophizing was however recognized as being absent from the *Euthyphro*: “the *inventive art* or the *art of midwifery* (μαίευτική)” (Pawlicki 1890: 369).

Pawlicki regarded the early dialogues, including the *Euthyphro*, as historical sources providing us with knowledge of Socrates. His argument had it that: “In Xenophon’s *Memorabilia* Socrates is a good-natured and kind-hearted townsman who is guided by practical reason in moral questions, and who carefully avoids all other, especially religious and metaphysical issues. In Plato, he is a daring and profound thinker, who solves the most radical and convoluted metaphysical and theological problems with exceptional

³ S. Pawlicki (1839–1915) was born in Gdańsk (Danzig) and gained Ph.D. in Wrocław (Breslau). His thesis concerned the philosophy of A. Schopenhauer. After being ordained and having lectured in Rome, he came to Kraków and till his last days lectured in theology and philosophy at the Jagiellonian University.

absoluteness, often showing disregard for the tradition and beliefs of his own nation. In a word, Plato's Socrates is as noble as Xenophon's is ordinary and cheap" (Pawlicki 1890: 375). Settling the dispute between the two images of Socrates, Pawlicki favored Plato's Socrates as true to the historical Socrates. He refused to acknowledge any value of Xenophon's testimony: "Such a Socrates would never have been poisoned by the Athenians" (Pawlicki 1890: 375). It was quite obvious to him that Plato was the one who captured the authentic image of Socrates: "Plato is a great devotee of the truth; the characters of his dialogues are as real as portraits can be. A photographic exactness should not be expected of a portrait" (Pawlicki 1890: 375). Furthermore, Xenophon was not a philosopher, and in all probability he did not even think highly of philosophy. This was yet another reason to assume the priority of Plato's testimony.

From Pawlicki's Catholic point of view, an important question raised in the *Euthyphro* was the issue of the *daimonion*. Nevertheless, when discussing the issue Pawlicki did not quote the *Euthyphro*. Rather, he merely stated that some kind of internal voice must have appeared in Socrates' soul since his early years and the voice would dissuade him from some activities. It was a prophetic voice: "The internal voice does not reveal to him any truth, it does not give him any supernatural light; it is just a brake, that does not allow him to do certain things. The philosopher considered it to be the voice of God, under whose particular guidance he believed he was, and a Christian sees nothing exceptional in it. After all, every soul, in different degrees and forms, receives similar inspirations from the above, so no proof against rationalism is required here. For a historian it is enough that Socrates was convinced of it and obeyed it in his life. The particular kind of such inspirations is irrelevant to philosophy, for it does not affect it in any respect" (Pawlicki 1890: 390). In other words, it was particularly important for Pawlicki that the voice of God, or the Revelation did not speak to Socrates. Socrates had certain intuitions, and there is nothing exceptional about them. They might even accord with the Gospel. Nevertheless, Socrates was certainly not given any divine inspiration that is characteristic of Christian writers exclusively. Socrates does not count among them. As Pawlicki (1890: 394) puts it: "Socrates is probably very far from Christ's commandment: »Love your enemies, do good to those who hate you, bless those who curse you, pray for those who abuse you«, but the bridge is thrown, and over the bridge humankind will walk from the birch of envy to the olive branch of the brotherhood of the nations. The Athenian sage did not say: »love your enemies«, he only forbade it that any harm be done to them. Yet, this prohibition, even if expressed only in a negative form, was an enormous progress in comparison to the persecution that the distorted conscience of the then peoples demanded".

Aside from the Catholic interpreters, an important part in the reception of the *Euthyphro* was also played by various gymnasium teachers. This can be clearly seen from the yearly gymnasium reports. Two such works will be presented here: the papers by Andrzej S. Jezierski (ca. 1860–1894) and Jan Tralka (1857–1916). The former taught in various schools in Lwów, Nowy Sącz, Tarnów and Tarnopol, whereas the latter taught in Stryj. The works of classicists on ancient philosophy focused usually on one author or text.

Most of such studies were published in Polish (sometimes in Latin), and their purpose was to explain specific philological, literary and philosophical issues. Although their goal was first and foremost didactic, they were often reviewed in professional journals.

Tralka's paper is quite typical of this genre. In its introduction, the reader could find some basic information concerning the history of Greece and the genesis of Sophistry that were to provoke Socrates to defy the Sophists' relativism. After a short presentation of the general aims and subjects of other Socratic dialogues (*Protagoras*, *Euthydemos*, *Laches*, *Gorgias*), Tralka went on to count the *Euthyphro* among the transitory dialogues, arguing that Plato wrote them undoubtedly under Socratic influence, even though his original aim was already discernible. He characterized the aim as "the urge to lay the foundations of his philosophical dialectic; Plato could not have been satisfied with the negative aim of merely demonstrating the fallaciousness of the Sophists' views; rather, he intended to replace the theories he had criticized with the new ones that were based on the rules of strict logical reasoning, producing, thus, his own system" (Tralka 1897: 4).

Plato was the first to have developed a philosophical method, for "he provided the rules stipulating the concept formation" (Tralka 1897: 4). Socrates consciously made use of them in the following way: "after launching into a dispute with somebody, he attempted to set the wrong concept right by way of inductive reasoning, and through this, to direct his interlocutor's thought from false premises onto the right ones" (Tralka 1897: 4). Along with other Socratic dialogues, the *Euthyphro* was an excellent example of such an approach.

Jeziarski, on the other hand, started his paper on the *Euthyphro* by presenting the *dramatis personae* and the general setting of the dialogue. According to Jeziarski (1890: 4), Euthyphro exemplifies "a good-hearted, irreproachable and righteous way of thinking" – and this must have been the only reason that made Socrates talk to him. "On the other hand, this was also a shallow mind that was totally incapable of any logical thinking or scientific investigation" (Jeziarski 1890: 4). Usurping knowledge of divine matters, "he proves to be very conceited because of his alleged art" (Jeziarski 1890: 5). This reflects a serious misunderstanding of the nature of the gods: "it is on the basis of folk beliefs that the shallow and erroneous mind of Euthyphro stands" (Jeziarski 1890: 5). When interpreting the dialogue, Tralka (1897: 5) also severely criticized Socrates' interlocutor: "It is a shallow, empty mind that is incapable of any philosophical reasoning; he is dull and unnatural in action".

The glaring contrast between Socrates and Euthyphro was perfectly suited for different didactic purposes. The former "has knowledge of real piety, is familiar with the rules of logical thinking, and possesses extraordinary intellectual resourcefulness, but he conceals his superiority over the effusive religious fanatic, who is incapable of any scientific discussion" (Jeziarski 1890: 7). Furthermore, Euthyphro's fanaticism "following the line of the Sophists was calculated to gain admiration and blaze of sanctity for himself" (Jeziarski 1890: 6). Students could thus easily see the difference between the superficial piety of Euthyphro and the deep piety of Socrates. "The conversation on piety conducted by the two characters shows Socrates as a representative of real piety that is based on a deep understanding of its essence and meaning which manifests itself in a truly virtuous

life. Euthyphro, on the other hand is a priest-Sophist that represents an apparent piety which is based on folk superstition only and is not confirmed by any internal godliness” (Jeziński 1890: 7). For didactic purposes, Jeziński presented the conversation between Socrates and Euthyphro in clauses, summarizing, thus, the most important passages of the dialogue: attempts at defining piety, their refutation, and Socrates’ criticism of the *petitio principii* error.

On the basis of its construction, Tralka counted the *Euthyphro* among the polemical dialogues leveled against the Sophists, noting, though, the absence of direct criticism of Sophistry. His argument had it that as the subject of the dialogue, i.e. the definition of piety, arose from Meletos’ accusation of Socrates, it would have been reasonable to make the accuser Socrates’ opponent in the dialogue. Tralka (1897: 13) explained that Plato did not do for the following reason: “Wanting to save the humorous tenor, full of irony and scorn, that are typical of Socrates in his conversations with Sophists, Plato selected Euthyphro as the conversation character, and not for instance Meletos, who was an ignoramus, incapable of comprehending anything. Thus, he made it easier to prove to Euthyphro, who boasted about his authority in divine matters, that his concept of religion was based on false assumptions”. In this respect, the dialogue could be regarded as a *sui generis* introduction to the *Apology*. An interesting feature of Tralka’s and Jeziński’s papers, this being dictated by the didactic purposes of their works, was the narration in Polish interspersed with Greek words and phrases. The authors did not explain any, assuming that the student would be familiar with them.

Let us turn to the texts themselves: “Euthyphro says that he could tell him more horrifying stories of that kind, should he want that. Socrates, however, postponing this for some other free moment (ἐπὶ σχολῆς), draws Euthyphro’s attention back to their current preoccupation, i.e. that he has not taught him what piety is, but merely stated that τοῦτο τυγχάνει ὄσιον ὄν, σὺ νῦν ποιεῖ, φόνου ἐπεξιῶν τῷ πατρί,. Thus, instead of a definition of piety, he gave just one example of τοῦ ὄσιου, whereas there are many other examples which elude such concept of piety” (Jeziński 1890: 4). In Tralka’s work, on the other hand, one may read the following: “Seeing Euthyphro’s confusion, Socrates releases him from any further argument by accepting Euthyphro’s premise: ὁ ἄν πάντες οἱ θεοὶ φιλῶσιν etc. However, he immediately says that the issue needs closer examination, for Euthyphro’s premise may have two alternatives, that a) τὸ ὄσιον is ὄσιον because φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν, or b) φιλεῖται because it is ὄσιον” (Tralka 1897: 9). Another passage: “Socrates, observing that his interlocutor is falling behind in thinking, assumes the role of a teacher. He explains to Euthyphro that when defining a given concept, one must first accept some *genus proximum*. Then, he gives such a premise and asks Euthyphro whether he thinks that τὸ ὄσιον must also be δίκαιον, i.e. moral and right. Next we [= readers] widen the content of the concept and reduce its scope with *differentia specifica*, with the feature which distinguishes the concept in question from the similar one” (Tralka 1897: 10).

Jeziński (1890: 24) recognized a twofold purpose in the dialogue: “In the first half of the conversation [there is a lot of] Socratic polemic against the indecent and perverse views about the gods and religion that Euthyphro, a fanatic priest representing the Athe-

nian people, exhibits. At the same time, Socrates, having been just accused of heathenism, also presents his defence. In the second half of the dialogue, there is an intention to dialectically define the concept of piety". According to Jezierski, Plato in the *Euthyphro* stresses the rationalism of Socrates. This is not, however, such a rationalism that only leads to abstract ideas, but it is always closely connected to ethical issues: "considering various manifestations of external life goes never by without some benefit for pure philosophy; and, conversely, even in purely dialectical dialogues we also find hints at how to conduct our lives" (Jezierski 1890: 24). A similar point has been made by Tralka. Although Socrates is unable to produce any definition of piety with Euthyphro's help, the reader may, nevertheless learn of the Socratic-Platonic concept of piety on the basis of the difference between the two interlocutors' views. Socrates's hints and guidance are very helpful in this matter. For these reasons the dialogue was regarded by Tralka as an instructive, and not merely polemical, dialogue. Furthermore, the reader can also learn to identify the logical errors concerning the definition and scope of concepts. Tralka (1897: 11) stated: "this work clarifies the dialectical method of Socrates, who demanded that when defining, the rule ὀρίζεσθαι καθόλον should be obeyed. Socrates corrects erroneous concepts and ideas, he rejects those that are ambiguous or unclear, and deletes the logical errors." The scholar regarded the dialogue as the most mature in the first period of Plato's literary production: "it is a transitional writing that leads to the second, i.e. dialectical phase of Plato's writings" (Tralka 1897: 18).

Neither Jezierski nor Tralka was content with the *Euthyphro* alone. The former made the dialogue a starting point for a discussion concerning the concept of piety in all other dialogues. The latter undertook a closer examination of the theory of ideas. The final parts of their works are the most original and bear testimony to their interest in philosophy. Jezierski argued that the *Euthyphro* is the source of all later Platonic ethical concepts presented in other dialogues. According to the scholar, this confirmed its authenticity. As Plato's last definition of piety, Jezierski (1890: 40) quoted the *Laws*, where: "Piety [...] consists in the creature's absolute devotion to the deity, as an instrument for carrying out the divine will which demands that man get rid of any unchaste lusts and by practicing virtue rise to the source of all the good". Jezierski concluded his works with a discussion on the *Euthyphro*'s authenticity. He did not decide whether the conversation, in the form as it is presented in the dialogue, actually took place. He also noticed the difficulties connected with determining the exact date of the dialogue, although he had no doubts about its early character, this being evidenced by its simplicity and the modesty of the scenery. On the other hand, Jezierski (1890: 43) emphasized that this might also have been an intentional device provoked by the subject of the dialogue, i.e. piety: "he clothed it in a modest robe, which suited it best because of its nature". After Socrates' death Plato left for Megara and "with his writings he attempted to open the Athenians' eyes to the crime they had committed by sentencing an innocent man to death" (Jezierski 1890: 46). Nevertheless, Jezierski did not want to rule out the hypothesis that the *Euthyphro* was written long after Socrates' death. In favor of this hypothesis, Jezierski cited some philosophical arguments. In Xenophon's and Plato's early dialogues, justice and piety

were equal virtues, the relation of one man to another being the subject of the former and the relation of a man to the deity being the subject of the latter. In the *Euthyphro* (12 e), however, Socrates asked the question that concerned justice as a part of piety. Adducing the arguments from the theory of ideas, Jezierski concluded that the *Euthyphro* was thought over and written as the last Socratic dialogue, i.e. as a transition to the dialectical period. Thus, he argued, it must have been written in Megara.

On the basis of various German works, Tralka attempted to present “the so-called Platonic ideology”. Its first stage was an inductive search for a definition of an ethical concept. Tralka, like Jezierski, was an adherent of the theory that Plato stayed in Megara after Socrates’s death. Plato broadened his philosophical interests there and went beyond the ethical issues. Then, contrary to the Sophists, he assumed that objective knowledge was possible, and, finally, in the last stage of his literary activity, Plato sought to create a philosophical system. To sum up, there are three stages of Plato’s evolution: 1) the Socratic-ethical period with its increasing interest in logic, the *Euthyphro* belonging to this period; 2) the “ideological” period with the prevalence of metaphysical interests; 3) the systematic period. Such a vision of Plato’s philosophical evolution was based on the chronology of the dialogues. While assuming that the *Phaedrus* was a mature dialogue, the scholar also considered the *Sophist* and *Parmenides* to belong to the second period, followed by the *Phaedrus*, *Symposium*, *Phaedo*, *Philebus* and *Timaeus*.

Finally, Wincenty Lutosławski (1863–1954) will also be mentioned here. In his classification, the *Euthyphro* is one of the earliest dialogues. The stylistic affinity of the dialogue with the *Laws* was, according to Lutosławski’s method of stylometry, counted as 0.03 to 1.0. By way of comparison, the dialogue was classified as the earliest. The *Apology* bore a smaller number, i.e. 0.02 (Lutosławski 1897: 163). The *Euthyphro*, *Crito* and *Apology* were written, according to Lutosławski, soon after Socrates’ death. And Plato’s stay in Megara did not result in the composition of any of the dialogues, let alone any of the dialectical dialogues. This was claimed against the common opinion held by the scholars in the 19th century.

This most eminent Polish Plato scholar, whose investigations have been widely read and commented on, considered the period of direct Socratic influences to be the first stage of Plato’s philosophical development. The dialogues of this period are short and focus on ethical issues. The most important character is clearly Socrates, who dominates his interlocutors. In the ethical issues the emphasis is put on defining certain ethical concepts or refuting the Sophists. Lutosławski regarded the *Euthyphro* as very significant for Plato’s philosophical development.

Some distinctively Socratic features are found in the *Euthyphro*, these resulting from the Socratic influences and the absence of original Platonic considerations. One of those features is a frequent use of analogy and induction in order to formulate a definition of a given concept. Another important feature is emphasis on the insufficiency of a simple enumeration for definition. Socrates attempts to grasp a certain characteristic feature, a *differentia specifica* of the concept under examination, he calls it *ιδέα*, without, however, any metaphysical sense. The other term, typical of Plato’s later metaphysical vocabulary

is παράδειγμα. Likewise, its meaning in the *Euthyphro* is limited to the common use (Lutosławski 1897: 188–200). There is, however, one substantially Platonic remark in the dialogue. Plato distinguished between a primary action and a secondary state resulting from the action: “any state of action or passion implies previous action or passion. It does not become because it is becoming, but it is in a state of becoming because it becomes (ὅτι γιγνεται γιγνόμενόν ἐστιν)” (10 c, translated by B. Jowett). Thus, according to Lutosławski, the *Euthyphro*, has to be counted among Plato’s early dialogues on both philosophical and philological grounds.

Most of the issues concerning the *Euthyphro* pertain also to other Socratic dialogues. The *Apology* was also one of the dialogues that was frequently read by various Christian thinkers. The questions of chronology was of secondary importance for them. The dialogue provided convenient and diverse material for the Greek language classes or preparatory courses in philosophy or logic. The teachers’ works on the *Euthyphro* which were published in the gymnasiums’ annual reports are typical of this genre. They were composed by experienced teachers and they intended to present the comprehensive interpretation of the examined text. Various scholars offered some attention to the issue of ordering the dialogues, but they were profoundly influenced by German scholarship. Examining the authenticity of Socrates’ picture in the *Euthyphro* was rare. Generally, it was accepted that the Platonic Socrates from the early dialogues was identical with the so-called historical Socrates.

BIBLIOGRAPHY:

- ADAMSKI J., 1883/1884, „Euthyfron, pierwszy dialog Platona, rozebrany i oceniony w zastosowaniu do nowego ruchu myśli”, *Warta* 11, fasc. 483–486, 488, pp. 4577–4578, 4585–4587, 4593–4594, 4604–4606, 4617–4619.
- JEZIEWSKI A. S., 1890, „*Eutyfron*” czyli o pobożności, Tarnopol.
- JEŻEWSKA K., 1957, „Słowo od wydawcy”, in: Platon, *Uczta*, translated by W. Witwicki, Warszawa, pp. 5–8.
- LUTOSŁAWSKI W., 1897, *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings*, London – New York – Bombay.
- PAWLICKI S., 1890, *Historia filozofii greckiej od Talesa do Platona*, vol. I, Kraków.
- PLATON, 1858, *Dzieła*, vol. 1, translated by A. Bronikowski, Poznań, pp. 247–272.
- PLATON, 1881, *Protagoras, Eutyfron*, translated by S. Siedlecki, Kraków, pp. 83–106.
- TRALKA J., 1897, *Osnowa, układ i cel Platońskiego Eutyfrona. Istota idei*, Stryj.

TOMASZ MRÓZ
/ Zielona Góra /

Some Remarks on the Nineteenth Century Studies of the *Euthyphro* in Poland

The present paper examined how Polish philosophers, historians and classicists understood and interpreted Plato's *Euthyphro* in the 19th century. The article provides evidence for a twofold interest that Polish readers had for the dialogue in this period. Firstly, Catholic thinkers focused on the ethical issues of the dialogue and supported the revival of the Scholasticism, confirming, at the same time, the vitality of Plato's thought. Secondly, the text of Plato's *opusculum* was a convenient didactic material for various teachers of the Greek language: while the *Euthyphro* gave them the opportunity to raise ethical and logical issues, they also taught philosophy on the basis of this dialogue.

KEY WORDS

Plato, *Euthyphro*, Adamski, Jezierski, Lutosławski, Pawlicki, Tralka

RECENZJE

Ripensare Socrate: note su alcuni studi recenti

Livio Rossetti, *Le dialogue socratique*, Les Belles Lettres, Paris 2011 e Livio Rossetti, Alessandro Stavru (a cura di), *Socratica 2008*, Atti Convegno Napoli 2008, Le Rane, Levante, Bari 2011.

FULVIA DE LUISE / Trento /

Un approccio innovativo alla questione socratica

L'uscita quasi contemporanea di due volumi a nome di Livio Rossetti (la raccolta *Le dialogue socratique* per Les Belles Lettres e *Socratica 2008* per l'editrice Levante) è un evento che merita una riflessione più ampia di una semplice recensione. Nel primo caso si tratta di un volume che seleziona e raccoglie in versione francese otto saggi, relativamente recenti, tra i moltissimi che lo studioso ha dedicato al lavoro *about Socrates*. Nel secondo caso, si tratta degli Atti di un convegno (curati da Rossetti insieme ad Alessandro Stavru) svoltosi a Napoli nel 2008, parte di una serie cominciata nel 2005 a Senigallia, che intende riproporsi a ritmo triennale come appuntamento fisso per gli studi socratici (intervallando le scadenze dei *Symposia* platonici promossi dalla International Plato Society).

L'interesse scientifico di questa doppia pubblicazione sta nel fatto che essa offre una sorta di bilancio in corso d'opera di una stagione di studi davvero sorprendente: una "rinascenza" socratica che ha radici nell'intenso lavoro compiuto, tra gli anni Cinquanta e gli Ottanta, sulle fonti socratiche diverse da Platone¹; che passa per gli studi anali-

¹ Si tratta di una stagione di studi culminante nella pubblicazione delle *Socraticorum reliquiae* prima (1983-1985) e delle *Socratis et Socraticorum reliquiae* poi (1990), da parte di Gabriele Giannantoni, caratterizzata da

tici degli anni Novanta, particolarmente significativi per la rivalutazione di Senofonte (Morrison, Dorion, Narcy) e di Antistene (Rankin e Brancacci); che infine, negli ultimi dieci anni, sembra aver preso la forma di una svolta metodologica, in grado di ridisegnare il quadro degli studi di settore, riproponendo in termini radicalmente nuovi la *vexata quaestio* dell'identità intellettuale di Socrate e determinando una svolta anche nel campo degli studi platonici. È un *rethinking Socrates*, vorrei dire (citando uno dei temi chiave di queste raccolte di studi), che non solo ripopola di presenze differenziate l'ambiente della recezione antica più vicina alla vita e alla morte del maestro (accettandone l'irriducibile gioco di specchi), ma cambia significativamente anche la recezione attuale dei dialoghi platonici, consegnati da una lunga tradizione a uno splendido (e fuorviante) isolamento.

Per segnalare gli elementi di novità che ridefiniscono l'asse interpretativo di alcune questioni cruciali, possiamo cominciare dal Rossetti promotore dell'iniziativa dei *Socratica*. Attingo per questo al suo intervento di apertura alle giornate di Senigallia nel 2005, *I socratici della prima generazione*, che addita all'interesse generale l'area di dibattito che si raccoglie intorno a Socrate e ne trasmette in forma plurima la memoria. Ormai acquisite (anche, in buona parte, per merito del suo lavoro) l'entità e la rilevanza del fenomeno letterario dei *logoi sokratikoi*, Rossetti ha buon gioco nel farne il punto di partenza per una revisione di metodo, invertendo, in prima battuta, il pregiudizio sorto dalla pluralità differenziata delle immagini socratiche: non si tratta di dichiarare irraggiungibile il Socrate storico e di accettare la sua riduzione a leggenda (rassegnandosi a condividere lo scetticismo di Olof Gigon sulla possibilità di trascendere la finzione dei dialoghi); si tratta invece di prendere sul serio l'aspetto mimetico che necessariamente si accompagna alle rappresentazioni di Socrate, come personaggio noto e dibattuto davanti al pubblico antico, ben riconoscibile attraverso e oltre l'attribuzione di particolari coloriture e contenuti al suo insegnamento. Poiché «l'imitazione suppone l'avvenuta individuazione di tratti rappresentativi del personaggio», è importante considerare questo aspetto «una risorsa per risalire al modello imitato»; e il quadro rappresentativo fornito dalla letteratura socratica antica «è assai stabile nel caratterizzare Socrate come un personaggio che si impegna volentieri a costruire situazioni dialogiche tali da generare negli interlocutori perplessità e imbarazzo, in modo da lasciar balenare idee o istanze suscettibili di tradursi in esortazione per l'interlocutore» (LR Socratica 2005, p. 47).

Naturalmente, l'operazione che consente di cogliere tratti di stabilità tra le rappresentazioni dei socratici è già stata più volte tentata (soprattutto a proposito di Platone e Senofonte); e l'attenzione al modo di dialogare di Socrate, invece che ai contenuti delle sue conversazioni, ha sollecitato interpretazioni penetranti, come quelle di Giannantoni e di Vlastos. Ma Rossetti ha il merito di costruire connessioni inedite tra aspetti noti, traendone significative implicazioni metodologiche: sottolineando, per esempio, che

un'attenzione alle fonti dell'eredità socratica, che ha prodotto un completo rinnovamento nell'approccio ai cosiddetti "socratici minori". Importanti studiosi (tra cui lo stesso Giannantoni, Olof Gigon, Fernanda Declava Caizzi, Leo Strauss, Andreas Patzer, Klaus Döring, Luciano Montoneri) hanno contribuito ad aprire nuove vie di ricerca in questa direzione.

i tratti di riconoscibilità del personaggio Socrate (principalmente, il suo spiazzante *modus operandi* nei confronti degli interlocutori) siano allo stesso tempo i tratti identificativi di un gruppo intellettuale assai agguerrito nel manipolare e superare forme comunicative ben collaudate sul finire del V secolo (trattati e testi paradossali, modelli teatrali di dialogo e di azione), col risultato di riversare nella forma di un nuovo genere (i *logoi sokratikoi*) la vocazione a “fare cose con le parole”.

Ciò induce a considerare l’insieme di questa straordinaria produzione di unità dialogiche come un modo di agire comune nello spazio della parola pubblica, ma anche e prima di tutto come un modo di intervenire nell’area del dibattito interno tra i socratici, dove le differenze si implicano reciprocamente come parti di un dialogo conflittuale. Somiglianze e differenze nei contenuti delle rappresentazioni risultano così ugualmente illuminanti per comprendere la posta in gioco: l’eredità condivisa e contesa, in parte enigmatica, di ciò che era possibile dire nel nome di Socrate, come primo referente di ogni specifica (e postuma) elaborazione.

La fecondità di un tale innovativo approccio alla questione socratica emerge a mio parere con chiarezza nella progressione tematica che si è espressa nello spazio dei convegni socratici, da Senigallia 2005 a Napoli 2008. Dall’invito a prendere sul serio i “socratici minori”, per ricomporre l’unità di ispirazione che li coinvolge tutti (posto in *exergo* agli Atti di Senigallia 2005 e di Napoli 2008, attraverso una citazione di Romeyer Dherbey 2001), alla chiara messa a fuoco della rilevanza di ciò che accade entro la cerchia di quella prima generazione di socratici per il futuro della filosofia: perché essa si affermi, innanzitutto, come pratica intellettuale distinta da ogni forma già codificata di sapere. Nel saggio che apre la raccolta degli atti di *Socratica 2008 (I Socratici ‘primi filosofi’ e Socrate ‘primo filosofo’)*, Rossetti compie in effetti un passo importante riesaminando, analiticamente e comparativamente, tutte le occorrenze dei termini “filosofia” e “filosofo” nel V secolo, per collocare precisamente a carico della prima generazione dei socratici, la scelta di dare un significato intensivo a quei termini, identificando con essi Socrate e la sua pratica discorsiva. Ciò lega indissolubilmente l’invenzione della filosofia al dialogo reale con cui Socrate si impose come affascinante innovatore nel panorama culturale di Atene nell’ultimo trentennio del V secolo; e lega i socratici (*not Plato alone!*) all’ideazione di quella forma di scrittura che avrebbe perpetuato l’immagine di Socrate come emblema irriducibile della filosofia in azione, quali che fossero i contenuti veicolati e trasmessi in suo nome. Lascio ai lettori del saggio il piacere di cogliere nelle sottili argomentazioni di Rossetti le implicazioni di questa tesi per una rilettura critica degli schemi storiografici trasmessi dalla tradizione (con l’indicazione aristotelica in testa, che pone gli autori di scritti *Peri physeos* come primi filosofi), per una rinnovata comprensione della frattura tra filosofi e sofisti (postulata in diversi modi dai socratici a difesa della memoria del maestro e di se stessi), per delimitare lo spazio temporale delle accuse ai “filosofi”, cui accennano Senofonte e Platone. Ciò che mi sembra importante sottolineare è che lo spostamento del *focus* sui socratici ha il valore di un piano di ricerca, e che le scoperte in questo ambito, di interesse non solo storiografico, rendono inevitabile una consistente revisione degli schemi interpretativi usati dalla tradizione filosofica per pensare se stessa.

Socratica 2008: uno sguardo sul panorama degli studi socratici recenti

Nell'*Introduction a Socratica 2008*, i curatori tracciano un ampio quadro del rinnovamento degli studi che segue la pubblicazione delle *Socratis et Socraticorum Reliquiae* di Giannantoni, sottolineando che l'effetto si manifesta con evidenza alla distanza di un decennio, da considerarsi come «*a period of rumination*» (p. 12). Non può stupire un certo ritardo nell'utilizzo pieno della miniera di fonti vecchie e nuove, messe a disposizione dalla raccolta: resta un'impresa non priva di difficoltà la ricostruzione del valore reale di un'esperienza come quella dei socratici, che ha subito alle origini un processo di quasi completa rimozione. Come già notava Vegetti nel suo intervento a *Socratica 2005*, la solitudine di Socrate è un mito difficile da rimuovere, legato com'è alla brillante resa drammatica della rappresentazione platonica, che esalta insieme la grandezza e la marginalità di Socrate rispetto al contesto cittadino, oscurando del tutto il ruolo dei socratici. Ed è soprattutto a causa dello straordinario successo dei dialoghi platonici nell'antichità, che si spiega l'eclissi dei socratici e la sostanziale dispersione dei loro scritti, inaccessibili per noi (con la sola eccezione di Senofonte) nella loro interezza.

«When Plato started writing dialogues, presumably shortly after 399 B.C.», notano i curatori, «his elder companions as Antisthenes or Aeschines enjoyed far higher status than he did. Fifty years later, in 350, the situation had completely changed, as the superiority of Plato – of his writings as well as of his school – was an undisputed fact». Ma quale rilievo ha oggi riaprire la discussione su quel giudizio selettivo della storia, che ha dato alla tradizione il suo orientamento, sommergendo e quasi cancellando la memoria dei socratici, in quanto filosofi? Il primo motivo di interesse sta forse proprio nel comprendere le ragioni per cui la versione platonica di Socrate, che orientò la tradizione ad assumere un determinato modello di filosofia in suo nome, ebbe una tale prevalenza: «a closer look at the theoretical issues of the 'minor' Socratics is necessary for a true and full acknowledgement of Plato's superiority» (p. 16).

La suggestione si fa più ricca e filosoficamente interessante se proviamo a immaginare i possibili sviluppi di una rinnovata attenzione al contesto in cui Platone ha scritto i suoi dialoghi. Alcuni di tali sviluppi possono considerarsi già praticati e ben rappresentati nel vivo delle ricerche in corso, di cui *Socratica 2008*, come diremo meglio in dettaglio, offre una gamma di importanti esempi:

1. una migliore focalizzazione di Socrate, come fonte di una novità intellettuale recepita e riverberata da *tutte* le sue rappresentazioni;
2. la messa in luce, o la riscoperta, di prospettive di ricerca divergenti dalla comune matrice socratica, oscurate dalla prevalenza del modello platonico (filone già ricco di risultati importanti nei casi di Senofonte e di Antistene);
3. una seria considerazione dell'interesse suscitato nei contemporanei dalla figura di Socrate, da vivo e da morto, che ne fa un personaggio di alto rilievo politico, poi un'eredità capace di dividere, ma anche un tramite di alleanze, di ricostruzioni, di revisioni della memoria storica, nel contesto della potenza ateniese in declino.

Un ulteriore motivo, di carattere metodologico, rende a mio parere desiderabile la rottura dell'isolamento del teatro platonico dei dialoghi: la possibilità di una comprensione intertestuale della scrittura platonica, come stesura d'autore in dialogo con altre scritture, decifrabile per somiglianze e differenze, in luoghi topici e dettagli di stile. Questa prospettiva potrebbe andare a costituire il campo di applicazione più promettente per un ritorno a Platone attraverso Socrate e i socratici. In questo senso interpreto la novità della scelta tematica indicata per *Socratica 2012* (terzo simposio socratico, previsto a Trento per il prossimo febbraio, di cui è partito a luglio il *call for papers*): «An International Conference on Socrates, the Socratics, and *every thing that is around Plato*».

Più in generale, mantenendo vivo l'interesse per l'area di dibattito che si raccoglie intorno a Socrate, e costituisce poi il *milieu* in cui si muove l'elaborazione platonica, i nuovi studi socratici permettono di muoversi verso una comprensione più concreta e dialettica delle grandi questioni etiche che ricevettero una formulazione in quel contesto: volontarietà-involontarietà del male; significato dei piaceri (o dei criteri di utilità) nell'ambito di una vita che si vuole felice; la "virtù" come ambiguo termine di riferimento, tra oggettivazione tecnica e processi di (ri)soggettivazione del valore; carattere e "destino" degli individui; forme di vita e forme di relazionalità pubblica; appartenenza, *atopia* e esperienze di straniamento nella costituzione del soggetto morale. L'attenzione al contesto presenta l'ulteriore vantaggio di valorizzare le implicazioni storico-politiche di tali questioni (consegnate altrimenti a una monumentale perennità), restituendo freschezza e attualità alle soluzioni teoriche disputate e ai percorsi impiegati per raggiungere soluzioni accettabili. Ciò significa, per esempio, cogliere nel teatro platonico dei dialoghi l'ambizione di allargare alla città il dibattito interno all'area socratica, aprendo un confronto retrospettivo con le voci più forti, autorevoli o deprecabili, di un passato recente e ancora carico di ombre sul presente politico della *polis*; e assumere definitivamente il carattere non fittizio di tali dialoghi, che proprio nella ricostruzione di quel *milieu* culturale (e degli interrogativi che in esso si andavano aprendo) pongono lo sfondo necessario a comprendere il gesto atopico di Socrate, la pratica irriverente e spiazzante che tutti i socratici hanno visto nel maestro, ma forse il solo Platone ha trasformato nel paradigma del filosofo e del fare filosofia.

Torniamo più analiticamente al panorama di studi presentato in *Socratica 2008*.

Come la precedente edizione e altri recenti convegni di argomento socratico, la raccolta mostra, nell'ampiezza e nella varietà dei percorsi delineati dai relatori, l'autenticità della "ripartenza" negli studi degli ultimi dieci anni, l'urgenza del *re-thinking Socrates* come fenomeno di portata internazionale, che trae, dalla nuova consapevolezza delle dimensioni eclatanti della produzione dei *logoi*, la necessità di riaprire il discorso sulla pratica intellettuale che riceve il nome di "filosofia": nome impegnativo e autorevole per la tradizione futura, ma, all'epoca, neologismo vivo e sfuggente, fonte di ispirazione e di contese, di definizioni e scritture ancora in corso. Spicca, nel panorama delineato con cura analitica e straordinaria ricchezza di riferimenti nell'*Introduction* agli atti del convegno, l'emergere di nuovi nuclei di condensazione dell'interesse degli studiosi: la reale portata della ricerca naturalistica di Socrate e dei suoi esiti teleologici (tema che

induce a rileggere e incrociare le divergenti testimonianze di Aristofane, di Senofonte e di Platone); la varietà dei legami attribuiti a Socrate (per esempio, con Euripide o con Archelao) come indizi di una personalità culturale complessa, irriducibile a un ritratto univoco (considerazione che induce a valorizzare la peculiarità delle tracce socratiche più deboli, ordinariamente schiacciate dalle testimonianze più forti, e a mantenere attiva la pluralità dei resoconti sugli stessi argomenti); la riabilitazione di Senofonte, come socratico dotato di un'autonoma personalità filosofica, ben riconosciuta dagli antichi come alternativa a Platone, e titolare di una quota significativa, benché sottovalutata, del socratismo moderno (una linea di ricerca ben consolidata in area francofona, che vede ora in crescita il numero degli studiosi di diverse aree linguistiche interessati a scandagliare la complessità degli apporti senofonetei su argomenti di rilievo filosofico per la tradizione occidentale); infine, come si è più volte accennato, la rilettura di Platone attraverso l'insieme delle testimonianze socratiche (prospettiva che si incrocia con l'esigenza di una revisione degli schemi adottati per distinguere l'autore dal suo personaggio, per maneggiare l'insieme dei dialoghi come un sistema unitario o in sviluppo, per contestualizzare temi topici come l'ironia o la religiosità di Socrate). Aggiungerei a quest'ultima prospettiva l'interesse a rileggere la biografia intellettuale di Socrate attraverso il resoconto distribuito da Platone nei dialoghi: certo una narrazione non neutrale e un palinsesto del suo programma filosofico, ma anche una ricostruzione in qualche modo realistica, perché esposta al confronto con la memoria degli altri socratici.

Gli interventi in dettaglio

Gli interventi raccolti si distribuiscono in quattro aree calde di dibattito (I – The first generation; II – Plato; III – Xenophon; IV – Nachleben), per concludersi con il ricordo *In Memoriam* di Mario Montuori.

La prima sezione, dedicata a ciò che accade tra i socratici e alla sua rilevanza per l'elaborazione *multifaceted* del paradigma del filosofo, comprende i saggi di Livio Rossetti, Noburu Notomi, Aldo Brancacci e Domingo Placido.

- ◀ Livio Rossetti discute, come si è già detto, le occorrenze dei termini *philosophia* e *philosophos* tra V e IV secolo, per prospettare una tesi di rilevante interesse sulla formazione di una determinata identità intellettuale nel gruppo dei socratici.
- ◀ Noburu Notomi discute i termini dell'opposizione canonica tra sofisti e filosofi nella letteratura socratica, a partire dal confronto tra le diverse strategie difensive adottate da Platone e Senofonte nei confronti del valore del maestro, per concludere sottolineando che l'enfasi a dividere Socrate dai sofisti, ineliminabile dal quadro della tradizione filosofica, appartiene specificamente al solo Platone ed è rivolta a criticare, insieme ai sofisti, i socratici come Antistene.
- ◀ Aldo Brancacci fa parlare il catalogo delle opere antisteniche trasmesso da Diogene Laerzio, ricostruendo il nesso tra moralità e sapere che caratterizza la ricerca del socratico e fornendo, attraverso una ricchissima disamina delle fonti, una

risposta definitiva sul tipo di proposta etica che Antistene derivava dalla sua più lunga e antica frequentazione di Socrate: un concetto di *episteme* strettamente legato alla dimensione dialogico-dialettica, del tutto alieno dal riferimento a idee di tipo platonico, capace di conferire un fondamento unitario a logica ed etica sulla base della distinzione tra *oikeion* e *allogrion*.

- ◀ Domingo Placido utilizza le diverse fonti relative a Eschine per formulare ipotesi sul retroterra economico di alcune apparenti contraddizioni del socratismo, collegando, in particolare, le differenze di atteggiamento nei confronti dell'insegnamento professionale a pagamento di tipo sofistico alle condizioni materiali di esistenza dei discepoli, che vanno dalla ricchezza di un aristocratico come Platone all'indigenza di Eschine, più vicino forse alle condizioni di vita del maestro.

La seconda sezione, dedicata alla rilettura di aspetti della rappresentazione platonica, comprende i saggi di Louis-André Dorion, Walter Omar Kohan, Lidia Palumbo, Gabriele Cornelli e André Leonardo Chevitaese.

- ◀ Louis-André Dorion argomenta sulla differenza rilevabile tra il Socrate di Senofonte e quello di Platone in tema di *autarkeia*, rintracciando i motivi che rendono indesiderabile per Platone quella che in Senofonte appare virtù eminente del filosofo: uno stato di autosufficienza, incompatibile con il ruolo positivo che Platone assegna allo stato di bisogno, come base per l'intreccio di relazioni economiche, di amicizia e d'amore, e come condizione per lo sviluppo filosofico del desiderio di sapere.
- ◀ Walter Omar Kohan si muove all'interno dei dialoghi platonici, sottolineando alcune caratteristiche paradossali del personaggio Socrate, enigmaticamente sospeso tra la professione di ignoranza e l'impegno a curarsi degli altri come un autentico maestro di virtù, forse legato in modo essenziale al paradosso di un'educazione filosofica intesa come impegno a "decolonizzare" il proprio pensiero.
- ◀ Lidia Palumbo procede alla revisione del celebre luogo platonico dell'*Alcibiade I*, in cui Socrate invita Alcibiade alla «cura di sé», utilizzando la metafora dell'occhio che si specchia nell'occhio per vedersi, per sostenere che il suo significato non è un invito alla relazione con l'altro, ma ad instaurare un dialogo dell'anima con se stessa, cioè un'autentica esperienza di «riflessione».
- ◀ Gabriele Cornelli e André Leonardo Chevitaese ripropongono l'analisi dei motivi che portarono alla morte di Socrate, riunendo sinergicamente il punto di vista e gli strumenti di indagine della storia e quelli della filosofia, per pervenire a un confronto realistico tra le ragioni politiche della condanna e quelle della canonizzazione filosofica.

La terza sezione, dedicata al Socrate di Senofonte come altra versione di ciò che significa filosofare, comprende i saggi di Donald Morrison e di Alessandro Stavru.

- ◀ Donald Morrison sviluppa l'analisi dei diversi tipi di connessione, rilevabili nei *Memorabili* di Senofonte, tra *sophia* e virtù, e sulla difficoltà a ricondurli a un modello unitario, come la fiducia nell'infalibilità del sapere per la conquista del

bene, che richiede numerose sotto-ipotesi per raccordarsi con la relatività del proprio bene, con la limitatezza del sapere umano, con la pluralità delle forme di virtù, che in ogni caso includono un fondamento nel sapere.

- ◀ Alessandro Stavru analizza un discusso passo del III libro dei *Memorabili*, in cui il Socrate senofonteo costringe gli artisti Parrasio e Clitone a misurarsi sullo statuto dell'immagine artistica, sul significato del rappresentare e del far apparire, dimostrando, con una ben documentata ricostruzione, che il dialogo evidenzia una precisa competenza in materia di canoni e procedimenti delle arti figurative del suo tempo da parte di Senofonte, unita alla capacità di tradurre e rielaborare i contenuti del linguaggio tecnico in chiave speculativa.

La quarta sezione, dedicata alla rinascita di temi socratici nell'antichità, comprende i saggi di Michael Erler, Graziano Ranocchia, Michel Narcy,

- ◀ Michael Erler dedica il saggio alla ripresa in ambito epicureo del tema socratico della *parrhesia*, che viene sviluppato nella pluralità delle sue accezioni, attraverso un articolato confronto con i luoghi platonici che ne sanciscono la rilevanza, ma ne limitano l'uso a determinati contesti e condizioni pedagogiche.
- ◀ Graziano Ranocchia analizza il ritratto di Socrate come «*eiron*», citato da Filodemo nel *De vitiis* come parte dell'opera *De superbia* di un imprecisato Aristone, discutendo l'origine di un testo pesantemente denigratorio e caricaturale nei confronti dei tratti ironici del personaggio Socrate, in un contesto culturale in cui questi venivano identificati con la tradizione platonico-scettica, per concludere identificando l'autore nello stoico Aristone di Chio, in quanto esponente della scuola che si richiamava a un Socrate non ironico attraverso la divergente filiazione senofontea.
- ◀ Michel Narcy discute l'accostamento tra Socrate e Euripide, proposto da Diogene Laerzio sulla base di un frammento comico, indagando le intenzioni rappresentative del dossografo nel dare spazio a una voce originariamente denigratoria nei confronti di Euripide, per rovesciarne il significato a favore di Socrate.

Il contributo di Rossetti allo studio del dialogare socratico: un'immagine inquietante

Passiamo ora dagli effetti a largo raggio dell'iniziativa socratica di Livio Rossetti al suo contributo personale di studioso, ben rappresentato dalla raccolta *Le dialogue socratique*, curata dallo psicoanalista francese François Roustang, a sua volta affascinato dalla figura di Socrate come tipo umano e autore di un libro dall'eloquente titolo *Le secret de Socrate pour changer la vie* (2009).

Il volume, che appare evidentemente un omaggio alla posizione di prestigio di cui il lavoro di Rossetti gode a livello internazionale, raccoglie in realtà solo un piccolo campione dei suoi scritti: 8 saggi (di cui 3 tradotti dall'italiano e 5 già apparsi in francese), tratti dalla produzione relativamente recente (tra il 1995 e il 2010) di uno studioso il cui

primo scritto in materia socratica risale al 1971 (*Recenti sviluppi della questione socratica*, in *Proteus* 6, pp. 177–182). A fare da cornice all'insieme, troviamo, in apertura, il saggio «*Le dialogue socratique in statu nascenti*», che inquadra nelle sue dimensioni epocali il fenomeno della letteratura socratica; in chiusura, il saggio presentato a *Socratica 2008*, dedicato, come si è detto, al nesso tra esperienza socratica e nascita della filosofia.

Presentando nell'*Avant-propos* il filo rosso della raccolta, il curatore segnala il contributo fornito da Rossetti alla riformulazione, e in un certo senso alla soluzione, della questione socratica, rappresentata dall'interrogativo 'chi è il vero Socrate nella pluralità delle sue rappresentazioni?'. Usando un'accettabile semplificazione, si può dire con Roustang che, essendo Socrate la fonte di ispirazione di tutti gli scritti dialogici che invasero il campo editoriale dell'epoca come un nuovo genere letterario, «il faut en conclure que Socrate est le créateur du genre littéraire "dialogue socratique"» (p. 19); e di qui far scaturire l'indicazione di metodo che permette di identificare nel comportamento del Socrate personaggio, primo titolare e sempre protagonista dell'azione dialogica, i tratti caratterizzanti che tanto impressionarono i suoi contemporanei.

Ma la chiave di lettura più inquietante, che Roustang indica al lettore come effetto sorprendente e rivelatore della ricerca socratica di Rossetti, è l'irriverenza con cui lo studioso si rivolge al suo oggetto, sovvertendo il ritratto più paludato del mito platonico e scoprendo aspetti meno rassicuranti all'interno della retorica del dialogo. Si tratta della tesi che Rossetti enuncia indagando *Le coté inauthentique du dialoguer platonicien* (saggio 7), e soffermandosi poi in più occasioni sugli effetti della «macroretorica» dei dialoghi, ovvero sulle strutture architettoniche di scena dei testi, che creano un'atmosfera di plausibilità intorno al dialogare socratico, catturando gli interlocutori e il lettore in un gioco che appare non sempre onesto, dal punto di vista logico e educativo. L'effetto rivelatore, ma anche la produttività interpretativa di queste osservazioni di Rossetti, emergono con chiarezza attraverso il confronto tra i modi della rappresentazione platonica e quelli di Senofonte. Testo chiave nel contesto della raccolta, *L'Euthydème de Xénophon* (saggio 2) prende in esame un'unità dialogica del IV libro dei *Memorabili* (denominata da Rossetti *Eutidemo* per accostamento all'omonimo dialogo di Platone), leggendo in esso un comportamento socratico impossibile da catalogare come forma di *paideia* cognitiva, o anche soltanto gioco benevolo, con l'interlocutore: Eutidemo viene sopraffatto, prevaricato e distrutto da una marea di contro-esempi ad ogni tentativo, pur sensato, di fornire una risposta plausibile all'interrogazione di Socrate; di più, viene circuito entro una strategia complessa, che si sviluppa in diversi tempi e vede complici gli amici di Socrate nell'attirare al discorso il giovane studioso, che sembra non volerne sapere di riconoscere ad altri il ruolo di maestro, ma, una volta entrato nella trappola del dialogo, non può più sfuggire all'ansia e all'insicurezza generate in lui dall'insaziabile accanimento di Socrate. «Cruauté mentale ou acte suprême de confiance en Euthydème?», si domanda Rossetti (p. 89). In effetti, convinto a disprezzare se stesso e abbandonato senza una parola di conforto, Eutidemo troverà, secondo il racconto di Senofonte, la forza di reagire accettando il magistero socratico e sforzandosi di imitare il suo esempio; e sarà così (solo così) ben accolto nella cerchia dei socratici. Che cosa se ne può concludere?

L'aspetto inquietante che si concentra in questo resoconto senofonteo non comporta in realtà un cambiamento di paradigma rispetto all'*exemplum Socratis* che la tradizione ha riconosciuto nel Socrate platonico: non è difficile rintracciare anche in Platone chiari segni di stile non benevolo nella *paideia* socratica, che inducono a sospettare di un'ermeneutica che «a si fréquemment fait passer Socrate pour un champion du dialogue paritaire» (p. 93). In realtà, sottolinea Rossetti, nella propensione del personaggio Socrate a instaurare rapporti non paritari, a mettere in difficoltà l'interlocutore spingendolo all'aporia, dovremmo semplicemente riconoscere «un fait d'observation» (p. 93), che accomuna le rappresentazioni dei socratici². A esiti simili giunge infatti l'articolata ricognizione condotta nel saggio 6 (*La rhétorique de Socrate*), che sviluppa l'analisi in riferimento al *Gorgia* di Platone. Ciò che rende particolarmente interessante l'unità dialogica dell'*Eutidemo* di Senofonte (anche per comprendere meglio lo sfondo referenziale della rappresentazione di Platone) è che l'esito aporetico ha qui evidentemente l'aspetto di una lezione di metodo, escludendo ogni obiettivo di contenuto, ogni esito di carattere cognitivo. È dunque a una «lecture métacognitive du dialogue» che Rossetti guida il lettore, additando nel tipo di esperienza indotta dall'interrogare socratico il significato psicagogico della sua inusitata *paideia*.

Di quale esperienza si tratta? «L'expérience de la confusion, de l'embarras, de la honte», riassume Roustang, collegando questo metodo all'idea che la filosofia, per Socrate, sia «une pratique qui réclame une modification de la manière de vivre» (pp. 20–21). Sul significato più profondo e drammatico dell'esperienza provocata da Socrate nei suoi interlocutori, molto lavoro comparativo resta da fare. Il discorso potrebbe continuare a lungo esplorando la convergenza e la intertestualità delle scritture di Senofonte e Platone su questo specifico tratto di stile, che ciascun autore indirizza poi a esiti filosofici differenti.

Rossetti ne è in generale ben consapevole, mantenendo aperto lo spazio al confronto anche quando è impegnato a dimostrare l'originalità dell'elaborazione senofonteica. È il caso del saggio 3, dedicato al capitolo III 8 dei *Memorabili*, dove Aristippo è ritratto nel tentativo di imitare il gioco confutatorio di Socrate, rubandogli il ruolo di «questionneur», mentre Socrate sembra impegnato a ripristinare a suo favore l'asimmetria del rapporto tra chi interroga e chi è interrogato. Dal punto di vista della rappresentazione, la scena appare singolare, e con pochi documenti comparabili, come «portrait du portrait» (p. 119): duplicazione del modello socratico sulla scena, attraverso la rappresentazione di un imitatore ancora maldestro. Ma la possibilità che si dia di Socrate vivente una imitazione tecnicamente riconoscibile è un fatto di per sé interessante per la storia del socratismo. Il riferimento agli imitatori, in particolare ai giovani, capaci di apprendere e riprodurre in tempi rapidi le mosse-chiave dell'*elenchos*, è ben presente anche in Platone e testimonia, come Rossetti sottolinea a proposito del testo di Senofonte, l'esistenza di regole precise «pour la joute dialectique à la Socrate» (p. 114).

² Basterebbero, credo, gli esempi forniti nel del *Lachete*, e il commento in questo senso dal personaggio Nicia sulla strategia di Socrate nel dialogo (*La*. 187 e–188 a).

Anche l'uso del ridicolo nelle mani di Socrate e dei suoi allievi, cui è dedicato il saggio 5, si presta a considerazioni simili, in quanto elemento presente in modo trasversale nelle rappresentazioni dei socratici. Esaminandone e confrontandone diversi esempi, Rossetti ne mostra il potenziale agonale, che ne fa un sostegno inseparabile dall'*elenchos*, in quanto prova di valore, capace di mettere a rischio in modo permanente la credibilità di chi ne è vittima. Per quanto innovativo, e inserito in una cornice di rapporto assai più complessa di un'esibizione retorica, l'uso che Socrate ne fa resta crudele, in una cultura dove il riso è la più temuta fonte di vergogna e nessuno vorrebbe perdere un confronto faccia a faccia. L'induzione del ridicolo, l'ironia, la confutazione accanita, fanno di Socrate un provocatore di successo, ben consapevole del disagio prodotto nei suoi interlocutori sociali, come appare nell'*Apologia* platonica. Ma, se il socratismo è inseparabile dal "valore aggiunto" dei suoi effetti comici, è la forza delle sue istanze, «ce tissu d'idées de grande portée qui donne une force dévastatrice au ridicule socratique» (p. 213). Dal riso, siamo risospinti a indagare la serietà di alcune questioni emergenti dal contesto epocale delle rappresentazioni.

Ho lasciato per ultimo il commento al saggio 4, dedicato all'*Eutifrone* di Platone, perché mi permette di svolgere qualche considerazione conclusiva più personale sulla rilevanza del lavoro di Rossetti per chi è interessato al fenomeno della letteratura socratica come evento di portata filosofica, non riducibile alla ricerca di una dottrina.

Il titolo del saggio, *L'Eutiphron comme événement communicationnel*, ci indirizza in prima battuta a prendere sul serio l'intenzione comunicativa di Platone. A quali lettori mirava e quali effetti intendeva produrre in loro, considerato che il dialogo nasce in un ben preciso contesto storico e culturale, caratterizzato dal conflitto tra accusatori e difensori di Socrate dopo la sua morte e dalle dispute interne tra socratici per l'eredità autentica del maestro? L'ampia e sottile analisi, che Rossetti fa partire da questa domanda, scandaglia ogni aspetto della composizione dialogica, utilizzando diversi strumenti di esegesi e di comparazione intertestuale per mostrare, da un lato, ciò che accomuna questo testo ad altri dialoghi (permettendo di classificarlo tra quelli considerati "aporetici"), dall'altro ciò che lo rende in qualche modo unico e particolarmente inquietante, per la difficoltà a decifrare la strategia rappresentativa impiegata in esso da Platone.

Se l'argomento non fosse così scottante (la pietà, come virtù relativa al rapporto con gli déi), se l'interlocutore messo in imbarazzo non fosse un rappresentante scrupoloso della cultura religiosa cittadina, se l'occasione non fosse così drammatica (Socrate si sta recando al tribunale per conoscere le accuse formulate contro di lui), si potrebbe considerare il dialogo un esempio, tra gli altri, di uso del metodo confutatorio, applicato ai danni di un presunto competente in materia, da parte di un Socrate non particolarmente interessato all'argomento, ma solo a migliorare la tecnica della definizione (che Rossetti considera una peculiarità del Socrate platonico). Nella fattispecie, la *pars destruens* del lavoro di indagine, condotta con il consueto gusto del porre in imbarazzo mascherato da desiderio di apprendere, conduce Socrate non solo a mostrare che Eutifrone il sacerdote non ha un'idea precisa di ciò che identifica e caratterizza l'essere pii, ma a far intuire al lettore che è impossibile procedere oltre nel tentativo di definire la pietà (*hosiotés*)

come virtù specifica, capace di spiegare e giustificare la benevolenza degli déi. È l'effetto di quel «morceau de bravoure», in cui Socrate dimostra che il pio non è pio perché è amato dagli déi, ma per qualche altra ragione, mentre il prosiegua del dialogo dimostrerà che tale ragione non può essere legata alla relazione di servizio con gli déi (che non hanno bisogno di doni), ma semmai con la giustizia. La conclusione è eminentemente negativa; ma la sparizione della pietà dal contesto delle virtù definibili in sé appare ben più che un esito aporetico. Come Rossetti sottolinea, «la question est bien plus cruciale que celle de la nature exacte du courage, de la modération ou de la beauté» (p. 181). E va a suo merito di “socratico” aver posto in dubbio «l'aporéticité effective ou seulement apparente» di questo dialogo, osservando che «Platon parvient à esquisser une réponse, même s'il la communique de façon si réticente et altérée qu'il la rende méconnaissable» (p. 187).

Ma come è possibile che Platone attribuisca al maestro di cui vuole salvare la memoria questa risposta così lacerante per i presupposti della cultura religiosa cittadina? Come è possibile che lo faccia, si domanda Rossetti, «surtout si l'on considère l'insertion explicite du dialogue dans la phase préliminaire du procès intenté à Socrate pour irrégion?» (p. 191). A risultare inquietante è per noi a questo punto soprattutto la strategia rappresentativa di Platone nei confronti di Socrate, che non rientra negli schemi difensivi praticati da altri e pare sostanzialmente inopportuna per un socratico.

Forse, per Platone contava rappresentare l'ultimo atto di un Socrate provocatore pubblico, votato al fraintendimento di fronte al ritualismo perbenista dei suoi concittadini. Forse questa frattura definitiva con le idee irriflesse di una cultura religiosa svuotata di forza morale era per Platone la premessa radicale (l'idea forte) che dava valore al fare filosofia alla maniera provocatoria di Socrate. Sicuramente il seguito ideale di questa espulsione della pietà dal novero delle virtù del cittadino sta nella fondazione laica del pensiero della giustizia, perseguita programmaticamente nella *Repubblica* come un bene che prescinde dal giudizio degli déi e dal desiderio di essere loro cari.

La cura attenta che Rossetti ha dedicato a questo dialogo ci restituisce l'*Eutifrone* come momento di svolta nella produzione platonica, che, dall'intenzione prevalentemente mimetica, destinata a trasmettere l'immagine e il metodo della ricerca di Socrate, passa a mettere a frutto autonomamente le più potenti tensioni innovative da lui suscitate. Il modo in cui lo studioso giunge a questi risultati, la ricchezza metodologica e l'apertura sempre *in progress* della sua analisi mi sembrano in qualche modo emblematiche della sua attiva e insostituibile presenza, nella stagione di studi di cui è stato ed è protagonista.

Z nowych badań nad dialogiem Sokratejskim

Livio Rossetti, *Le dialogue socratique*, Éditions Les Belles Lettres, Paris 2011, ss. 296.

SŁAWOMIR TORBUS / Wrocław /

Książka stanowi zbiór tłumaczonych na język francuski ośmiu artykułów profesora Livio Rossetiego, które poświęcone są osobie Sokratesa i dialogom sokratejskim. Teksty te ukazały się w czasopismach oraz pracach zbiorowych na przestrzeni lat 1998–2010 — na stronie 13 znajdujemy dokładne odniesienia bibliograficzne. Po spisie treści (s. 15) następuje przedmowa autorstwa François Roustanga (s. 17–21), w której zwraca on uwagę na najważniejsze wątki poruszane przez Rossetiego w jego tekstach — naturę dialogów sokratejskich jako gatunku literackiego, jego koncepcję „makro-retoryki” oraz pewne propozycje rozwiązania kwestii „historycznego Sokratesa”. Artykuły Rossetiego zaprezentowane zostały na stronach 23–277. Podane są one nie w porządku chronologicznym, ale rzeczowym, pozwalającym na systematyczne zapoznawanie się z kolejnymi, wynikającymi z siebie, jeden po drugim, elementami koncepcji uczonego. Książka zaopatrzona jest w obszerną bibliografię przedmiotu (s. 279–288) oraz indeks nazwisk (s. 289–292).

W pierwszym tekście — „Le dialogue socratique *in statu nascendi*” (s. 23–53), Rossetti zwraca uwagę na, często niezauważany przez specjalistów, fenomen bujnego rozkwitu

twórczości pisarskiej w zakresie tzw. *logoi Sokratikoi*, których liczbę szacuje wstępnie na około 300 utworów, napisanych w okresie pierwszych 25 lat IV w. przed Chr. Fenomen ten tłumaczy autor potrzebą przeciwdziałania przez uczniów Sokratesa możliwości utrwalenia się w społeczeństwie negatywnego obrazu ich mistrza, a co za tym idzie, całej szkoły filozoficznej. Istotnym bodźcem w tym kierunku była z pewnością publikacja antysokratejskiego pamfletu Polikratesa — nie byłaby to jednak bezpośrednia, ale raczej, jak określa to Rossetti, towarzysząca przyczyna (*une cause concomitante*) zaistnienia tak dużej ilości szczególnego rodzaju tekstów literackich. Rozważania Rossettiego prowadzą do wniosku, że w przypadku rozkwitu twórczości autorów *logoi Sokratikoi* nie mamy do czynienia z powstaniem nowego gatunku literackiego, ale raczej ze świadomym posługiwaniem się przez twórców pewnym schematem już wcześniej wykorzystywanym w kręgach sokratejskich.

Kolejny artykuł Rossettiego — „L' *Euthydème* de Xénophon” (s. 55–99) — poświęcony jest, znajdującemu się w 2 rozdziale IV księgi *Wspomnień o Sokratesie* Ksenofonta, dialogowi Sokratesa z Eutydemem. Dialog ten, określony tu mianem: *Eutydem*, zdaniem Rossettiego stanowi jeden z najwybitniejszych tekstów Ksenofonta — na miarę największych arcydzieł samego Platona. Autor uważa, że tekst ten, wbrew opinii niektórych interpretatorów, nie przekazuje właściwie żadnych informacji na temat poglądów Sokratesa ani też nie ma na celu powiedzenia czegoś nowego na temat sokratejskiej metody nauczania, choć naświetla pewne aspekty osobowości filozofa – jego skłonność do posługiwania się kontrprzykładem, a także ironią, jak również, postrzegane jako ekscentryczne, umiłowanie aporii, o którym czytamy także w *Teajtecie* (149 a 8–9). Właściwy cel tego dialogu określa Rossetti jako *metakognitywny* i zwraca uwagę, że widziany z tej perspektywy wpisuje się on w tradycję wielu tekstów sofistycznych, jak i *logoi Sokratikoi*, które zresztą mogły stanowić dla Ksenofonta inspirację. Mogłoby to w jakiś sposób tłumaczyć skomplikowaną strukturę tego tekstu i jego wyjątkowość w ramach *Wspomnień o Sokratesie*. Jako tekst metakognitywny *Eutydem* nie służyłby komunikowaniu jakichś prawd czy twierdzeń, ale miałby raczej opisywać skomplikowaną rzeczywistość, która wymaga pełniejszego zrozumienia. W tym sensie *Eutydem* nie tyle komunikuje czytelnikowi jakieś twierdzenia, co stanowi zachętę do podjęcia refleksji nad pułapkami, które mogą kryć się za pewnymi tezami o charakterze ogólnym. W gąszczu problemów, kontrprzykładów oraz aporii podnoszonych przez Sokratesa, czytelnik gubi się razem z Eutydemem po to, by w końcu zrozumieć, że w niektórych kwestiach, nawet tych, które wydają się być jasne i oczywiste, należy być bardzo ostrożnym w wyciąganiu ostatecznych wniosków. Rossetti jest zdania, że postrzeganie *Eutydema* w perspektywie metakognitywnej pozwala lepiej zrozumieć sens podnoszenia w dialogu tak wielu szczegółów oraz decyzje autora dotyczące struktury tekstu.

Krótki artykuł zatytułowany: „Savoir imiter c'est connaître: le cas de *Mémorables* III 8” (s. 101–119) poświęcony jest problemowi wiarygodności Ksenofonta jako świadka przekazującego informacje na temat „historycznego Sokratesa”. Przez długie lata wśród badaczy rozpowszechniona była tendencja do kwestionowania wartości historycznej relacji Ksenofonta w tym zakresie, jednak w latach siedemdziesiątych XX wieku

uczeni zaczęli dystansować się od traktowania tekstów Ksenofonta jako jedynie wtórnych i pomocniczych źródeł wiedzy o Sokratesie. Przeprowadzona przez Rossettiego krótka analiza 8 rozdziału IV księgi *Wspomnień o Sokratesie* wpisuje się właśnie w tę drugą tendencję. W opinii autora mamy tu do czynienia z bardzo wiarygodnym i klarownym świadectwem dotyczącym typowo sokratejskiej metody dyskusji, która polega na krytykowaniu idei adwersarza poprzez wykazywanie sprzeczności w jego rozumowaniu bądź postępowaniu (*elenchos*). Ksenofont, prezentując czytelnikowi prowadzony w tej konwencji dialog między Sokratesem a Arystypem, pokazuje, że doskonale zna reguły elenktycznej dyskusji i jest w stanie ją w mistrzowski sposób imitować. Odmalowując jednocześnie obiektywny portret Arystypa jako zdolnego naśladowcy Sokratesa, wznosi się Ksenofont na szczyty *ars imitandi* i wpisuje się zarazem w tradycję *logoi Sokratikoi*, które przedstawiają jakąś wybraną postać jako naśladowcę zwyczajów Sokratesa. Z tej perspektywy wartość źródłowa relacji Ksenofonta jawi nam się w zupełnie innym świetle niż życzyłby sobie tego choćby tak bardzo lekceważący go Schleiermacher.

W tekście zatytułowanym: „*L'Eutyphron* comme événement communicationnel” (s. 121–194) zastanawia się Rossetti nas specyfiką platońskiego *Eutyfrona*. Warto zauważyć, że autor stara się analizowany tekst osadzić bardzo mocno w jego kontekście historycznym, podkreślając jego zanurzenie w tradycji *logoi Sokratikoi*, między innymi, co niezwykle interesujące, poprzez oralny wymiar tekstu — przeznaczonego do głośnego odczytywania, czy wręcz teatralnego odgrywania go przed audytorium. *Eutyfron*, według Rossettiego, jest dialogiem, który został skomponowany w czasie, kiedy gatunek *logoi Sokratikoi* zaczyna święcić triumfy i doskonale wpisuje się w nurt dyskusji na temat postaci Sokratesa, przekazując zarazem poglądy samego Platona. Charakterystyczna sytuacja komunikacyjna odmalowana w dialogu wynikać może z faktu, że należałoby zaliczyć go do kategorii dialogów aporetycznych. Owa aporetyczność wpływa na dobór przez autora odpowiednich strategii komunikacyjnych, na przykład wprowadzenia dyskusji elenktycznych. Rossetti zwraca także uwagę na ujawniający się w *Eutyfronie* sceptycyzm wobec tradycyjnej religii greckiej, który, w kontekście skazania Sokratesa na śmierć między innymi pod zarzutem bezbożności, jest nieco zaskakujący. Proponowane w omawianym artykule wyjaśnienie tego fenomenu idzie w kierunku postawienia tezy mówiącej, że Platon napisał swój tekst w momencie, kiedy batalia o dobrą pamięć o Sokratesie została już wygrana i w związku z tym filozof może sobie pozwolić na bardziej swobodne posługiwanie się postacią swego mistrza do wypowiadania swoich własnych poglądów, już bez tworzenia atmosfery skandalu.

W stosunkowo niedługim tekście pod tytułem: „*Le ridicule comme arme entre les mains de Socrate et de ses élèves*” (s. 195–213) Rossetti prowadzi rozważania nad rolą, jaką w strategii Sokratesa (a zarazem i Platona) pełni ironia i ośmieszanie przeciwnika. Zauważa, że w rękach Sokratesa narzędzia te stanowią bardzo skuteczną i groźną broń, której filozof nie waha się używać przeciwko bardzo ważnym osobom, a nawet w perspektywie możliwego wyroku śmierci. Taka strategia prowokacji, w opinii Rossettiego, ma w ostatecznym rozrachunku na celu doprowadzenie interlokutora do przemiany jego myślenia (*metanoia*). Atak Sokratesa ma doprowadzić do swoistego kryzysu

przekonań, który w końcu jest jednak zbawienny i przynosi ów efekt przemiany. Kryzys ten jest, co ciekawe, w odróżnieniu od kryzysów przeżywanych przez postacie kreowane przez posługującego się podobną strategią Arystofanesa, jest zawsze poważny, wręcz dramatyczny. Rossetti w konkluzji zwraca uwagę na fakt, że prestiż Sokratesa i jego uczniów nie byłby ten sam bez pomocy tej broni, którą była ironia i prowokacyjne ośmieszanie przeciwnika.

W artykule zatytułowanym: „La rhétorique de Socrate” (s. 215–244) Rossetti bardzo słusznie zwraca uwagę na zastanawiający brak zainteresowania wielu specjalistów kwestią analizy retorycznych strategii Sokratesa. Rzeczywiście można odnieść wrażenie jakby łączenie Sokratesa z retoryką było często postrzegane przez badaczy jako wręcz niestosowne w kontekście jego krytycznych wypowiedzi na temat sofistycznej erystyki. Analizując niektóre aspekty sokratejskiej retoryki Rossetti zwraca uwagę na dwa kluczowe zagadnienia – „retorykę antyretoryczną” (*rhétorique de l'anti-rhétorique*) oraz zjawisko, jakie nazywa makroretoryką. Autor w bardzo przenikliwy sposób analizuje strategie retoryczne używane przez Sokratesa, jak również porównuje używane przez niego środki z retoryczną praktyką Gorgiasza. W konkluzji pada mocne, ale niewątpliwie słuszne, stwierdzenie, że lekceważenie badań nad sokratejską retoryką zdecydowanie uniemożliwia zrozumienie przesłania filozofa.

Zbiór artykułów Rossettiego kończą dwa krótkie teksty: „Le côté inauthentique du *dialoguer* platonicien” (s. 245–263) oraz „Les socratiques «premiers philosophes» et Socrate «premier philosophe»” (s. 265–277). W pierwszym z nich autor porusza wiele istotnych dla czytelnika kwestii związanych z platońską kompozycją partii dialogowych, które tworzą swoistą atmosferę jego utworów. Przy okazji odnosi się do założeń kilku ważnych współczesnych perspektyw i szkół egzegetycznych. Rossetti jest zdania, że autentyczną doktrynę Platona należy niejako „wydestylować” z jego tekstów, między innymi koncentrując się na funkcji pełnionej przez różne elementy otoczki, w której ta doktryna jest czytelnikowi prezentowana. Ostatni artykuł Rossettiego porusza kwestię narodzin greckiej filozofii i zwraca uwagę na zbyt daleko idące ustalenia badaczy, którzy często w nie do końca uprawniony sposób odmawiają myślicielom działającym przed Sokratesem statusu prawdziwych filozofów.

Podsumowując ten krótki przegląd treści omawianego tomu należy stwierdzić, że ze względu na wagę poruszanych przez Rossettiego problemów, wszechstronność autora, jak również oryginalność i trafność proponowanych przez niego rozwiązań, książka ta jest w najwyższym stopniu godna polecenia.

Zdekonstruować *Metafizykę* Arystotelesa

Jan Bigaj, *Zrozumieć metafizykę. Tom I: Rozszyfrowanie dzieła zwanego 'Metafizyką' Arystotelesa, Część 1: Bibliofilska kompilacja i jej skutki*, Toruń 2004 (ss. 339);
Część 2: Elementy składowe i ich pochodzenie. Księgi centralne, Toruń 2005 (ss. 516).

MARIAN WESOŁY / *Poznań* /

Mamy tu do czynienia z opracowaniem wyjątkowym, zamaszystym i wyzywającym. Obydwie części I tomu zawierają materiał rozbudowany i przemyślnie ujęty z góry założoną intencją totalnej dekonstrukcji zarówno tekstu, jak i zawartości treściowo-problemowej ksiąg *Metafizyki* Arystotelesa. Rzecz napisana jest potoczystym i klarownym językiem, nie bez swady i wieszczącego tonu. W części pierwszej rozległe wywody w pięciu rozdziałach dotyczą głównie strony redakcyjnej tekstu. Lektura jest zajmująca, lecz tendencyjna i obrazoburcza w swej wymowie. Dość zacytować następujące stwierdzenia:

„Obecna postać *Metafizyki* przypomina swoją zawartością kosz z papierami, które ktoś próbował segregować i łączyć w większe całości” (s. 18).

„Najważniejszą konkluzją z naszych rozważań jest, że *Metafizyka stanowi nie dzieło autorskie, lecz kompilację redaktorską* [podkreślenie Autora]. Ustalenie takiej jej genezy zmusza do radykalnej zmiany metodologii badania jej filozoficznej zawartości” (s. 314).

Część druga rozprawy jest jeszcze obszerniejsza (czternaście rozdziałów) z wywodami i wnioskami równie destrukcyjnymi, z czego przytoczmy jedynie co następuje:

„Pogląd J. Zürchera, że może to być twórczość Teofrasta, ma więc za sobą poważne racje. Postawiona w tytule części pierwszej dzieła *Aristoteles. Werk und Geist*, i uzasadniona potem teza, że „obecne Corpus Aristotelicum jest po-arystotelesowskie” (*das heutige Corpus Aristotelicum ist nacharistotelisch*) stanowi dziś *opinio communis* i należy do niepodważalnych ustaleń nauki” (s. 506).

Jak dotychczas nikt nie podjął tak przemyślnego *tour de force*, aby dojść do tak ‘niepodważalnych’ – w opinii autora – wniosków! Wszelako w swej niepomiarowanej tendencyjności autor najwyczałniej się myli, że stanowi to dziś *opinio communis*; nikt bowiem z nowszych badaczy nie podziela poglądu Zürchera, a krytykowali go za niedorzeczności m.in. P. Siwek i G. Reale (*Il concetto di filosofia prima e l’unità della Metafisica di Aristotele*, Milano 1994⁶, s. 450–484). W najnowszym zaś włoskim opracowaniu (M. Zanatta, *Aristotele, Metafisica, Introduzione, traduzione e note, testo greco a fronte*, vol. 1–2, Milano 2009) krytyka ta powraca: „Stanowisko mącające w pewnych aspektach zawarte jest w dziele Jozefa Zürchera (*Aristoteles. Werk*), który wywołał tyle wrzawy wśród krytyków, a przyjęto je raczej nieprzychylnie” (zob. ciąg dalszy tej krytyki, s. 154–155).

Ten 10 z kolei włoski przekład *Metafizyki* z obszernym wstępem i komentarzem (w sumie 2038 stron), a także dwa nowe i gruntowne tłumaczenia niemieckie: *Aristoteles, Metaphysik*, von Th.A. Szlezàk, Berlin 2003 (ss. 271); *Aristoteles, Metaphysik*, von G. Zekl, Würzburg 2003 (ss. 595), dają nam miarodajny dziś obraz dzieła Stagiryty, jakże jednak odmienny w metodzie i wnioskach od intencji dociekań Jana Bigaja. W odwrocie bowiem pozostają nierozstrzygalne w zasadzie badania historyczno-genetyczne (*entwicklungsgeschichtlich*) w stylu W. Jaegera i I. Düringa na rzecz pewnej unitarnej i kontekstowej (*Kontextbezogenheit*) hermeneutyki w tym zakresie. Albowiem ‘zamknięte czytanie’ *Metafizyki* wraz z typowo niemiecką ‘Quellenforschung’ prowadzi jedynie do rozbicia i wypaczenia tych tekstów. Nowszy stan badań można uzyskać z takich wnikliwych kompendiów: P. Donini, *La ‘Metafisica’ di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma 1995; G. Reale, *Guida alla lettura di ‘Metafisica’ di Aristotele*, Roma–Bari 1997.

Ponadto całkowicie nie po myśli Bigaja byłyby interpretacje zawarte w zbiorowym opracowaniu pod wymownym tytułem: *Aristotele. Perché la metafisica? Studi su alcuni concetti-chiave della «filosofia prima» aristotelica e sulla struttura dei loro influssi* (A. Bausola, G. Reale (cur.), Milano 1994). Szkoda również, że Autor nie wykorzystał fundamentalnej bibliografii: R. Radice, *La ‘Metafisica’ di Aristotele nel XX secolo. Bibliografia ragionata e sistematica*, Milano 1996 (wersja angielska: *Aristotle’s ‘Metaphysics’. Annotated Bibliography of the Twentieth-Century Literature*, by R. Radice and R. Davies, Leiden–New York–Köln 1997).

W myśl nowszych opracowań nie ma więc takiej tendencji, aby na „organizmie” dogłębnym i inspirujących tekstów Arystotelesa czynić podobne „wiwisekcje”. Postępując konsekwentnie mylnym śladem Zürchera należałoby tak samo rozsiewać i odauto-rizować pozostałe *pragmatie* Arystotelesa, wyszukując w nich redaktorskich kompilacji

niewiadomego pochodzenia. Wszelako *Corpus Aristotelicum* jest na tyle jeszcze „tnące filozoficznym życiem”, że nie da się w kawałkach ani tym bardziej w całości pogrzebać.

W lekturze obydwu rozbudowanych Części rozpraw Bigaja zmagamy się z typową *petitio principii*, czyli założeniem z góry tego, co ma być dopiero wywnioskowane z rozległej argumentacji bez należytego uzasadnienia stopnia pewności tego wywnioskowania. Parafrazując zwięźle stanowisko Autora, można rzecz ująć następująco: „doktryna metafizyczna Arystotelesa jest fikcją, albowiem 1. jako całość była pierwotnie w rozsypce, i 2. została zredagowana z drobnych okruszków przez późniejszych kompilatorów”. Obydwie przesłanki 1. i 2. warunkują się wzajemnie bez możliwości niezależnego ich uzasadnienia. Podstawą jest tu przecież tekst finalny *Metafizyki*, co do którego nie posiadamy dostatecznych danych historycznych i źródłowych, aby takie przesłanki o fikcyjności w ogóle stawiać. Istnieją natomiast pewne poszlaki, że owa „rozległa *pragmateia*” była niedokończonym tworem samego Arystotelesa i – podobnie jak *Etyka Eudemejska* – mogła już być zredagowana czy wydana już przez Eudemosa z Rodos, o czym poniżej.

W związku z tym trudno mi uznać za trafny ten radykalny i dalekosiężny projekt dezintegracyjnego rozszyfrowania *Metafizyki* Arystotelesa. Jak było możliwe, aby na przekór nowszym tendencjom badawczym tak skrajnie potraktować tekst *Metafizyki*? Niezorientowanemu czytelnikowi o modnej dziś postmodernistycznej orientacji łatwo będzie zawierzyć tej pomysłowej i nośnej dekonstrukcji. Nie wnikając w szczegółową dyskusję, ukażemy jedynie podstawowe wątpliwości i usterki w tym opracowaniu.

Rewelacje ze źródeł – *ignotum per ignotius...*

Autor traktuje nader obszernie o mniemanej genezie tekstu *Metafizyki*, o jego spreparowaniu i kompilacji za sprawą Apellikonta (Cz. 1 rozdz. II–V). Nawet pochlebiał sobie, że wydobyl ze źródeł rewelacje, które uszły uwagi takich luminarzy myśli filologicznej jak W. Jaeger, P. Moraux i I. Düring. Chodzi tu głównie o późne i skąpe świadectwa Strabona i Plutarcha, które – zauważmy – w ogóle nie odnoszą się do rzeczonyj *Metafizyki*, a tylko podają pewną wersję przetrwania *Corpus Aristotelicum*. Oto w dosłownym przekładzie (różniącym się od podanego w rozprawie) te najważniejsze świadectwa:

„Apellikon był bardziej bibliofilem niż filozofem, dlatego starając się naprawić uszkodzenia [rękopisów] przeniósł teksty do nowych odpisów, niezbyt dobrze uzupełniając zapis, i wydał księgi pełne błędów” (διὸ καὶ ζητῶν ἐπανόρθωσιν τῶν διαβρωμάτων εἰς ἀντίγραφα καὶ μετήνευκε τὴν γραφὴν ἀναπληρῶν οὐκ εὖ, καὶ ἐξέδωκεν ἀμαρτᾶδων πλήρη τὰ βιβλία; Strabon, XIII 1, 54 = 66b Düring).

„Powiada się, że po zabraniu jej [biblioteki Apellikona] do Rzymu, gramatyk Tyranion przygotować miał wiele [ksiąg], a od niego Andronikos z Rodos nabywając odpisy miał je puścić w obieg oraz spisać krążące obecnie katalogi” (ἐνσκεύασασθαι τὰ πολλὰ, καὶ παρ’ αὐτοῦ τὸν Ῥόδιον Ἀνδρόνικον εὐπορήσαντα τῶν ἀντιγράφων εἰς μέσον θεῖναι καὶ ἀναγράψαι τοὺς νῦν φερομένους πίνακας; Plutarch, *Vita Sullae* 25 = 66c Düring)

Do tego bardzo ważna i zapewne wiarygodna jest wzmianka u Porfiriusza, który podobnie uporządkował i wydał teksty swego mistrza:

„Tamten zaś [Andronikos Perypatetyk] księgi Arystotelesa i Teofrasta rozdzielił na rozprawy, sprowadzając do tego samego pokrewne założenia” (εἰς πραγματείας διείλε τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταῦτὸν συναγαγών; *Vita Plotini* 24 = 75g Düring).

Gdzie tu w ogóle mowa o tzw. księgach *Ta meta ta physica*? To tylko przypuszczenie (nie potwierdzone w źródłach), że miał je tak nazwać i zredagować Andronikos z Rodos czy nawet wcześniej Apellikon. J. Barnes w swym gruntownym studium („Roman Aristotle”, w: *Philosophia Togata*, II, Oxford 1997, s. 1–69) stwierdził wprost, że jego ogólne wnioski co do tego są przygnębiająco sceptyczne: „No text associates Andronicus’ name with the creation of the *Metaphysics*. And something tells against it. The story of Eudemus’ edition of *Met.* doubtless found its justification and explanation in the purported correspondence between Eudemus and Aristotle. I suspect that this correspondence was known to Andronicus, and accepted by him as genuine. In that case Andronicus will have supposed that Eudemus had edited a text of *Met.*, a text which Aristotle himself had prepared; and then Andronicus cannot have claimed to have invented the treatise himself” (s. 62–63).

Jakże więc ową rozległą i wyszukaną argumentację Bigaja *ignotum per ignotius*, uznać można za rzetelną i trafną, twierdząc, jakoby dzieło Arystotelesa stanowiło w pierw kompilację za sprawą Apellikona, a później zostało spreparowane.

„Apellikon budował dwie niezależne kompilacje: BΓE i ZΘI, które potem połączył, ale bez uzgodnienia. Tego próbował dokonać Tyrannion i Andronikos” (T. 1, Cz.2, s. 122).

Tego przecież w ogóle nie wiemy, czy Apellikon bądź nawet Andronikos, zajmowali się redagowaniem konkretnie owych ksiąg *ta meta ta physica*!

W grę wchodzi inna wersja przetrwania i zredagowania *Corpus Aristotelicum*, w szczególności owych „ksiąg pofizycznych”. Zapewne *via* Rodos za sprawą Eudemos a i jego następców nastąpiło przejście znacznej spuścizny Arystotelesa, i w tym też ksiąg „po-fizycznych”. Przytoczmy jedyne w swoim rodzaju świadectwo pochodzące od komentatora Asklepiosa (*In Metaph.* 4, 4). Nasz dosłowny przekład całkiem różni się od podanego tylko fragmentarycznie przez Bigaja (Cz. 1, s. 123–124).

„Sposób zaś ułożenia (τρόπος τῆς συντάξεως), co tyczy się obecnej rozprawy (πραγματεία), nie jest podobny do innych [rozpraw] Arystotelesa; nie wydaje się mieć porządku ani ciągłości (τὸ εὐτακτὸν τε καὶ συνεχές), lecz brakuje czegoś dla ciągłości wykładni (πρὸς τὸ συνεχές τῆς λέξεως), a uzupełnienia (τὰ δὲ ὀλόκληρα) wzięte zostały z innych rozpraw i często mówi się o tym samym. W obronie tego występują i pięknie tego bronią (ἀπολογοῦνται δὲ ὑπὲρ τοῦτου καὶ καλῶς ἀπολογοῦνται), jako że napisawszy obecną rozprawę posłał ją Eudemosowi, swemu przyjacielowi na Rodos, wówczas ten uznał, iż nie jest pięknie, by się stało, udostępnić dla wielu tak rozległą rozprawę (τηλικαύτην πραγματείαν). W międzyczasie zmarł [Arystoteles] i uszkodzeniu uległy pewne partie tej księgi. Nie odważając się dodawać czegoś od siebie, jego następcy – jako że brakuje im nader wiele z pojętności owego męża (τῆς τοῦ ἀνδρὸς ἐννοίας) – wstawili z innych jego rozpraw uzgadniając braki (τὰ λείποντα ἀρμόσαντες), na ile było to możli-

we. Niechby i w nich wykrył ktoś zachowane następstwo wywodów (τὴν τῶν λεγομένων ἀκολουθίαν)” (Asklepios, *In Metaph.* 4, 4–15).

Podług tej wersji, potwierdzonej też przez komentatora Aleksandra, zredagowanie owej rozległej rozprawy (*pragmateia*) Arystotelesa sięga znacznie wcześniej, do Eudemosa z Rodos (fr. 4 i 124 Wehrli), a nie późniejszego Andronikosa z Rodos, jak bezpodstawnie się podaje (zob. powyżej cytowany J. Barnes). Teksty te bardzo wczesnie mogły znaleźć się w słynnej Bibliotece aleksandryjskiej. Czytamy u Atenajosa, że Laurentius (Larensis) posiadał największe ze wszystkich zasoby biblioteczne, zawierające także filozofów „Arystotelesa i Teofrasta oraz te księgi strzeżone przez Neleusa, od którego je wszystkie zakupując, powiadają, nasz rodzimy król, Ptolemeusz Filadelfos, sprowadził z Aten i Rodos do uroczej Aleksandrii” (*Sofisci przy uczcie*, 3 a–b).

W związku z tym, moim zdaniem, przekonująco podjął tą wersję H. Reiner w niemieckim artykule z 1954 roku (Bigaj podaje go w swej bibliografii, lecz nie wykorzystuje: T. I, Cz. 2, s. 515), który ukazał się także po angielsku: *The Emergence and Original Meaning of the Name ‘Metaphysics’* (*Graduate Faculty Philosophy Journal* 13 (1990), s. 23–53). Uwzględniają też taką wersję nowsi badacze Arystotelesa, jak P. Moraux, G. Reale i E. Berti. Oprócz cytowanego powyżej artykułu J. Barnes’a, odsyłam do nowszych opracowań, gdzie wątpliwości pozostają, ale nie w tak radykalnej i dezintegracyjnej wykładni, jak u Jana Bigaja: L. Brisson, *Un si long anonymat*, w: *La Métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, J.-M. Narbonne, L. Longois (ed.), Paris 1999, s. 37–60; hasło «La Métaphysique. Tradition greque», w: *Le Dictionnaire des philosophes antiques, Supplément* (Paris 2003), s. 224–258.

Moim zdaniem, projekt owej ‘rozległej’ (τηλικαύτη – ‘tak długo’ opracowywanej), a zredagowanej dopiero pośmiertnie *pragmatii*, mógł być oryginalnym zamysłem samego Stagiryty w oparciu o jego istotne założenia w księgach logicznych i fizycznych. Podstawowym było tu rozróżnienie pomiędzy *proteron physei* i *proteron pros hemas* (cf. Arist., *An. Post.* I, 2, 71 b 35–72 a 8; *Phys.* I, 1, 184 a 21–26; 5; 189 a 2–9; *Metaph.*, D 11, 1018 b 29–34; Z 3, 1029 b 3–12; *passim*), co dało w konsekwencji sformułowanie następczości ‘*ta physica*’ – ‘*ta meta ta physica*’, podjęte właśnie w późniejszej edycji *Corpus Aristotelicum*. W każdym razie to ostatnie określenie, uznane w następstwie jako tytuł, odpowiada właściwie oryginalnemu zamysłowi Arystotelesa w jego rozległych dociekaniach problemowych „filozofii pierwszej”.

Pierwsze zaś znane nam określenie μετά τὰ φυσικά pochodzi dopiero od Mikołaja z Damaszku (1 połowa I wieku p.n.e.). Na jednym z manuskryptów księgi Teofrasta o tym tytule widnieje następujące scholion: Νικόλαος δὲ ἐν τῇ θεωρίᾳ τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικά μνημονεύει αὐτοῦ λέγων εἶναι Θεοφράστου (cf. 75 c Düring)

W najnowszej i wzorcowej edycji tzw. *Metafizyki* Teofrasta (*Theophrastus On First Principles (known as his “Metaphysics”): Greek Text and Medieval Arabic Translation*, D. Gutas (ed.), Leiden 2010) powyższe zdanie rozumie się następująco: “Nicolaus, though, does mention it in his study of Aristotle’s [books that come] after the *Physics*, saying that it is by Theophrastus”.

Wbrew sugestiom Zürchera i Bigaja wykluczone jest to, aby Teofrast miał wkład w zredagowaniu tzw. *Metafizyki* Arystotelesa; tenże bowiem był autorem księgi później tak samo zatytułowanej i miał uzasadnione powody, aby w ważnych kwestiach nie zgadzać się ze swoim mistrzem (np. co do zasięgu przedmiotowego pryncypiów oraz przyczyny celowej). Dodajmy, że właściwe rozpoznanie tej księgi Teofrasta jest nader instruktywne przy egzegezie odnośnych ksiąg Stagiryty.

Z braku danych rzecz pozostaje niejasna i sporna, ale względnie pewne jest to, że określenie *meta ta physica* odnosiło się pierwotnie do ksiąg „po-fizycznych”, a wtórnie stanowiło wsteczne rzutowanie na ową „rozległą *pragmatię*” Arystotelesa, jako też na wspomnianą księgę Teofrasta. Arystoteles i Teofrast nie wiedzieli tego, że napisali *Metafizykę*, tak jak Plotyn nie wiedział, że był autorem *Ennead*. Arystoteles nie miał też świadomości takiej wykładni, jaką upatrywali w tym późno antyczni, średniowieczni i nowożytni filozofowie. Tu może jest pewne zamieszanie czy przeformułowanie myśli Arystotelesa. Należy však rozpoznać adaptacyjny wymiar jego tekstów w zakresie owych ksiąg ‘po-fizycznych’, nie anulując ich względnej autentyczności, oryginalności czy sensowności problemowej.

Magna etiam animi contentio adhibenda est in explicando, Aristotelem si leges (Cyceron)

Najpierw ogólnie o (bez)wartości dzieł Arystotelesa. W Akademii ten najzdolniejszy uczeń Platona nie miał uznania u rówieśników i nawet mówiono o nim, że „kopnął swego mistrza, jak świeżo narodzone źrebię własną matkę”. W czasach hellenistycznych przeważały o nim sądy ujemne, a nawet jawne oszczerstwa. W nowożytności Luter, Hobbes i Nietzsche obrzucali go jeszcze większymi obelgami. Czytelnicy bardziej tolerancyjni, otwarci i cierpliwi mogą za Cyceronem stwierdzić, że „należy wielce wyteńczyć umysł w zrozumieniu lektury Arystotelesa”. W młodości Awicenna czytał czterdzieści razy *Metafizykę* Arystotelesa, niczego z niej nie rozumiejąc, i dopiero komentarz Abu-Nasr-Farabiego ułatwił mu rozpoznanie sensu i celu tej enigmatycznej książki.

Może wystąpić syndrom Awicenny, jeśli za młodu zaczyna się lekturę Arystotelesa właśnie od *Metafizyki*. Tak i w wypadku Jana Bigaja, który tyle lat i trudu poświęcił, aby w konsekwencji dojść do rewelacyjnego rozszyfrowania tworu zwanego *Metafizyką*, że jest to niespójny tematycznie, przypadkowy zbiór tekstów, zredagowany z drobnych odruchów na podstawie uprzednich ciągłych przeróbek. Oprócz rewelacyjnego odczytania źródeł, Bigaj starał się rozdrobnić sekwencje tekstów tzw. *Metafizyki*, ukazać w nich luki, ubytki, usterki, niekonsekwencje, redaktorskie poprawki, doklejone wstawki, interpolacje itp.

Niezależnie od spornej kwestii pochodzenia i przetrwania tekstów tzw. *Metafizyki*, stan finalny jej ksiąg ma niewątpliwe zaplecze problemowe w logice i fizyce Arystotelesa, a te dziedziny stały się przedmiotem dociekań i adaptacyjnego namysłu wybitnych uczonych. Za sprawą Jana Łukasiewicza, jak wiadomo, nastąpiło nowoczesne rozpoznanie

oryginalności i głębi myśli logicznej Arystotelesa. Z kolei w dziedzinie przyrodniczej tacy laureaci Nobla, jak M. Delbrück (1969) i I. Prigogine (1977), gotowi byli podzielić się tą nagrodą z Arystotelesem, który ich w znacznym stopniu inspirował. Wspominam o tym, aby podkreślić, że studiowanie Arystotelesa nie należy zaczynać od ksiąg *Metafizyki*, lecz od dwóch dziedzin wyjściowych wnikliwie przezeń rozpracowanych: logicznej (analitycznej) i fizycznej (przyrodniczej), które stanowią w istocie teoretyczne zaplecze dla zrozumienia jego wysoce sproblematyzowanych, aporetycznych i wielowątkowych rozważań w księgach „po-fizycznych”. Zrozumienie tych często lapidarnych i niejasnych wywodów wymaga kontekstowego sięgania do wielu miejsc w *Corpus*, które w pewnym stopniu wzajemnie się uzasadniają.

Księgi „po-fizyczne” nie zostały napisane w jednym systematyzującym ciągu, lecz nie należy z góry zakładać, że możliwe do stwierdzenia różnice chronologiczne prowadziły do istotnych różnic doktrynalnych. Były to raczej przeformułowania czy modyfikacje odautorskie, stąd kontekstowe czytanie Arystotelesa umożliwi nam wieloaspektowe i względne spójne rozszyfrowanie jego wywodów. Krótko mówiąc, księgi „po-fizyczne” są projektującą „nadbudowę” nad dociekaniem w traktatach logicznych i fizycznych. Zespół zredagowanej później *Metafizyki* to nie są teksty w pełni autonomiczne czy autarkyczne. Przypisanie zaś całego w nich splotu odnośników i wstawek rzekomym kompilatorom, gdy nie ma tego potwierdzenia w źródłach – stanowi po prostu błąd *ignotum per ignotius*.

Dziedzina, w której Stagiryta pozostaje wiekopomnym twórcą, to jego analityka i apodejtyka z *Analytik* oraz argumentacja dialektyczna z *Topik*. Ostatnio I. Bell w swej instruktywnej rozprawie (*Metaphysics as an Aristotelian Science*, Sankt Augustin 2004) zasadnie wykazał, że *Metafizyka* Arystotelesa “represents an attempt to construct a science of being along the rigorous lines proposed in the *Posterior Analytics* [...] Aristotle ask us to think of the inquiry into the formal principles of reality after the same model as we would inquiry into mathematical or physical principles and properties” (s. 241).

To właśnie próba kontekstowego czytania greckiego filozofa. Ponadto, aby czytać i rozumieć metodologiczne wątki w *Metafizyce* Arystotelesa, należy właściwie rozpoznać dialektykę i aporetykę z jego *Topik*, czyli strategię rozstrzygania problemów filozoficznych, na co trafnie wskazują tacy badacze, jak E. Berti, C. Rossitto i T. Irwin (zob. T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988 [przekład włoski: Milano 1996] oraz jego interpretację – „strong dialectic”, s. 476 n.).

Drugie jednakowo ważne zaplecze ksiąg „po-fizycznych” stanowią pojęcia i założenia właśnie w zakresie *physis*. Albowiem wspólne dla fizyki i filozofii pierwszej, oprócz metody diaporetycznej, było badanie zasad, przyczyn i elementów wszechrzeczy. Wskazywało już na to wielu badaczy, w szczególności zaś T. Buchheim (*The Functions of the Concept of Physis in Aristotle's Metaphysics*, *OSAPh* 20 (2001), s. 201–234).

Tak więc księgi *Metafizyki* są wytworem wtórnym, na bazie tamtych, wytworem wysoce sproblematyzowanym, diaporetycznym i otwartym na dalsze dociekania. Są to wprawdzie wywody (*logoi*) niejednolite i wielowątkowe, ale trudno je uznać za „niespójną tematycznie całość”. Wiadomo, że tytuł *Metafizyki* (podobnie jak *Organonu*) nie jest

Arystotelesowy, ale nie można mu odmówić pewnej zasadności merytorycznej, albowiem owo projektujące dociekanie ‘filozofii pierwszej’ (jeśli nią nie jest ‘fizyka’) stanowi jeden z ważniejszych postulatów badawczych greckiego filozofa. Wywodów w tym zakresie nie można uznać za bezprzedmiotowe czy wręcz „fikcyjne”, gdyż nie brak im kontekstowego problematyzowania i względnej konsystencji. W każdym razie dla egzegetów po dzień dzisiejszy stanowią przedmiot namysłu i nie lada inspirację filozoficzną.

Arystoteles wykonał ogromny trud badawczy w dziedzinie przyrodniczej (fizycznej, kosmologicznej, meteorologicznej, psychologicznej, biologicznej i zoologicznej), toteż nie mógł na tej podstawie nie stawiać pytań i dociekać poznania wyższego rzędu, właśnie wiedzy czy mądrości nadrzędnej (filozofii pierwszej), zarówno w sensie metodologicznym, jak i przedmiotowym. Miał przy tym świadomość, że oddzielnej kompetencji wymaga szukanie wiedzy i jej metody, a niełatwo jest uchwycić nawet jedną z nich (cf. Arist. *Metaph.* α 3).

Rzeczywistością zaś szczególnie przezeń badaną były *ousiai* (gatunki i rodzaje), czyli rzeczy i ciała naturalne o swoistych własnościach ogólnych (kategorie ilości, jakości, relacji itd.). Problematyka substancji zmysłowej była przedmiotem jego wnikliwych dociekań diaporetycznych w centralnych księgach po-fizycznych (E, Z, H, Θ, L), stąd niezbywalna zbieżność fizyki i metafizyki. Tak pojęta ‘filozofia pierwsza’ była metodologicznie pochodną fizyki z ukierunkowaniem na substancjalizm (ousiologia, hylemorfizm). Arystoteles bowiem pojmował ogólnie *physis* jako *ousiai* w sensie dynamicznym podług swych czterech przyczyn (materii, formy, źródła ruchu i celu), a zatem jako spełnianie się zmysłowych konkretów.

Niestety odnoszę wrażenie, że Autor nie uznaje za istotną, oryginalną i wiążącą teoretycznie żadnej koncepcji greckiego filozofa; dyskredytuje bowiem i przeinacza jego nader ważne pojęcie *episteme* i odmawia nawet oryginalności hylemorfizmowi Arystotelesa – to ponoć twór Szkoły. Wszelako na bazie swej teorii predykcji i apodejtyki opracował Stagiryta wnikliwie swą doniosłą koncepcję wiedzy naukowej (*episteme*) w różnych zakresach. *Episteme* to *hexis apodeiktike*, czyli „dyspozycja do dowodzenia i wyjaśniania”, nie w sensie potocznym, ale ściśle przezeń sformułowanym w *Analitikach*.

Tymczasem zdaniem Jana Bigaja, filozofia dla Arystotelesa nie jest *episteme*, lecz cechą człowieka, oznaczając wybitną mądrość (zob. Arist., *EN*, VI, 3, gdzie *sophia* to przecież połączenie *episteme* i *nous*). Sprowadzenie zaś *episteme* do czystej (mądrościowej) „sprawności” (umiejętności, postawy filozofa), bez odniesień do dziedzin przedmiotowych, które z takim oddaniem on uprawiał, jest niezrozumieniem jego konkretnych dokonań i świadomości w zakresie filozofii nauki. Kosztem dyskredytacji dociekanej przez Arystotelesa *episteme*, Jan Bigaj zdobywa się na niebywałą deformację translatorską niniejszego tekstu:

Możliwe jest badanie tylko orzecznikowości samej, to znaczy tylko tego, co związane ze stosowaniem słowa «być». Byłby to sposób podejścia całkiem odmienny od tych, gdzie uwzględnia się orzecznikowość jedynie w ograniczonym zakresie. Nie ma dotąd wyspecjalizowanych badań nad orzekaniem w ogóle. Czyni się to tylko po części

i okazjonalnie w niektórych operacjach, np. matematycznych. [pokręślenie Autora, T. 1, cz. 2, s. 216].

Żaden z dotychczasowych przekładów nie czynił tego miejsca tak niezrozumiałym. Wyrażenie ἐπιστήμη tutaj mylnie oddane jako badanie, a ὑπάρχοντα καθ' αὐτό w ogóle nie znaczy – to „co związane ze stosowaniem słowa «być» [?]. Jakże owa „orzecznikowość sama” przejawiać się ma okazjonalnie w operacjach matematycznych? Stagiryta postuluje badanie zasad, przyczyn i elementów w odniesieniu do τὸ ὄν ἢ ὄν. Jakże więc chodzić może o badanie owych zasad, przyczyn i elementów w odniesieniu do „orzecznikowości samej” [?!]. Typy predykatów (kategorie) to wyrażenia języka, ale z odniesieniem przedmiotowym do rzeczy i ich własności. Na temat semantyki i realizmu poznawczego Stagiryty sporo można się dowiedzieć z nowszej literatury przedmiotu. Dociekanie definicyjnej istoty opiera się na właściwościach składniowych języka, ale winno mieć odniesienie przedmiotowe.

Obniżając wartość i autentyczność tekstów Arystotelesa Autor z niejakim przekąsem czy ironią wyraża się o jego słownictwie aporetycznym i aporetyce „metafizycznej”. Traktowanie wywodów Arystotelesa jako czysto „słownikowych” można uznać jedynie *cum grano salis*. Filozof grecki bada bowiem nie pojedyncze znaczenia słów, a tylko stosuje różne dystynkcje w aspekcie predykcji (*kath' hautō – kata symbebekos*), które są dlań wiążące i rozstrzygające w dalszych analizach pojęciowych.

Wbrew temu, co czytamy w Części 2 rozprawy Bigaja wokół ksiąg centralnych *Metafizyki*, najnowsze studia i przekłady ukazują nam nie lada poziom i konstrukcję argumentacyjną, doniosłą też dla dzisiejszej filozofii. Oto tytuły ważniejszych opracowań:

M. Frede, G. Patzig, *Aristoteles, Metaphysik Z*, I–II, München 1988 (przekład włoski: Milano 2001);

D. Bostock, *Aristotle: Metaphysics Books Z and H*, Oxford 1994;

M. Burnyeat, *A map of Metaphysics Zeta*, Pittsburgh 2001 (cf. M. L. Gill, “Myles Burnyeat’s Map of Metaphysics Zeta”, *PQ* (2005), s. 114–121);

G. Galluzzo, M. Mariani, *Aristotle’s Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*, Pisa 2006;

S. Makin, *Aristotle, Metaphysics. Book Θ*, Oxford 2006;

W. Detel, *Aristoteles Metaphysik Bücher VII und VIII*, Frankfurt am Main 2009.

Wprawdzie nie jestem skłonny nazywać Arystotelesa „metafizykiem”, ani tym bardziej anachronicznie Parmenidesa czy Platona, to jednak można – historycznie rzecz biorąc – tak rozumieć jego „metafizykę”. Otóż nie jest ona „teologią” racjonalną w myśl neoplatońskich antycznych i średniowiecznych komentatorów. Nie jest też „ontologią”, jak chcieli tego filozofowie nowożytni, od Suáreza do Natorpa. Nie jest ona tym bardziej „onto-teologią”, jak za Brentano i Heideggerem rozpracowują ją liczni rzecznicy takiego podejścia. Metafizykę Arystotelesa pojmuję jako dociekanie pryncypiów, zaistniałe już w Akademii ateńskiej (Platon, Speuzyp, Ksenokrates), jak ukazali to badacze ze „szkoły” w Tübingen (*Prinzipienlehre*), a także E. Berti z Padwy, i jak doszedł do tego niezależnie uczony amerykański T. Irwin (*Aristotle’s First Principles*).

Charisteria Livio Rossetti Oblata

[*Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*. A cura di S. Giombini e F. Marcacci, Perugia 2010, ss. 752.]

SOFIA RANZATO / Pisa /

Non so se questo sia il caso di tutte le raccolte di saggi in onore di uno studioso, ma *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, sembra presentarsi come la più autentica risposta al ricco e personale percorso che questo intellettuale ha compiuto fin qua. Già il fatto che questo volume nasca dall'iniziativa di due giovani studiose che hanno così voluto rendere un degno tributo al loro maestro è un primo indizio del successo che Livio Rossetti ha avuto nel suscitare ammirazione e affetto nei suoi allievi. Non si può peraltro dire che la risposta al progetto di Stefania Giombini e Flavia Marcacci non sia stata ampia e partecipata come appare evidente anche solo dalla mole di questo volume e dalla lunga lista di nomi contenuti nella *Tabula gratulatoria*.

Il prodotto di questo lavoro si presenta, del resto come, un'opera ben costruita in cui evidenti appaiono le corrispondenze tra la biografia intellettuale di Rossetti — brevemente tratteggiata nella prima parte dell'*Introduzione* — e i numerosi saggi che sono raccolti nel volume.

L'ampio raggio delle ricerche e delle reti di scambio intellettuale — ed umano — che Rossetti ha avviato, è chiaramente espresso dalla complessità del tema che dà il titolo a quest'opera: *Il V secolo*. La scelta di questo macrocontentitore — nel nostro caso — non è tanto significativa per il suo richiamo all'età d'oro della vita politica e culturale della civiltà greca, quanto per il riferimento a un periodo storico in cui venivano alla luce e si sviluppavano molteplici forme di sapere senza che si arrivasse ad una netta distinzione tra loro e tra le attività politiche e sociali ad esse connesse.

Anche le diverse unità tematiche in base a cui sono suddivisi i diversi saggi — *Physis, Logos, Ethos, Pathos* — ad eccezione dell'ultima — *Per L'amico Livio* — si riferiscono ad altrettanti concetti chiave della cultura greca intorno a cui la riflessione si è andata svol-

gendo con particolare vivacità nel V secolo, senza che, peraltro, sia stata raggiunta una formalizzazione teorica di tali nozioni. In una maniera per certi versi affine, nell'attività intellettuale di Livio Rossetti si intersecano tra loro interessi di studio, iniziative di scambio culturale e forme di didattica a vari livelli, difficilmente distinguibili e classificabili tra loro.

Per fare chiarezza, sia sulla vivace esperienza intellettuale di questo studioso, che sull'ampia gamma di temi toccati dagli studi raccolti in questo volume, appare pertanto molto utile l'*Introduzione* delle curatrici e la bibliografia completa degli scritti di Rossetti presentata nelle pagine immediatamente successive.

La varietà e il gran numero di contributi contenuti nel nostro libro, peraltro, non permette certo di dare conto — anche solo in maniera cursoria — di ciascuno di essi. Sembra preferibile, pertanto, concentrarsi su alcuni temi intorno a cui ha ruotato, in vario modo, l'attività intellettuale di Rossetti e cercare di vedere in che maniera, studiosi più o meno influenzati dal suo pensiero, ne hanno trattato nei saggi a lui offerti in questa raccolta.

Fin dagli anni giovanili, Rossetti ha nutrito un forte interesse per Socrate, per la forma dialogica legata al suo insegnamento e per i Socratici. Questo interesse ha portato alla stesura di un gran numero di contributi — gli ultimi dei quali sono raccolti in *Le dialogue socratique*, uscito per le Belles Lettres all'inizio del 2011 — e alla promozione di una serie di incontri dedicati alla letteratura socratica antica. Si pensi solo a *Socratica* 2005 a Senigallia, a *Socratica* 2008 a Napoli.

A tale interesse risponde, in questo volume, il contributo dell'amico Giuseppe Mazza (Università degli Studi di Palermo) che, pur condividendo la proposta — sostenuta con forza da Aldo Brancacci — di inserire il pensiero di Antistene, anche in campo retorico, all'interno della tradizione socratica, cerca di valutare, in maniera equilibrata, quale influenza possano avere esercitato sulla sua opera i Pitagorici e, soprattutto, Gorgia.

Tra i saggi raccolti nel *Quinto secolo* dedicati a Socrate, si distinguono, tra l'altro, da un lato i contributi di Rachel Gazolla (Pontificia Universidade Católica de São Paulo) e di Gilbert Romeyer Dherbey (Université Paris Sorbonne) che si concentrano sull'attività di Socrate come educatore, dall'altro, quelli che considerano la costruzione del personaggio socratico ad opera di Platone. Si pensi, ad esempio, alla lettura che Thomas Robinson (University of Toronto) fa delle argomentazioni di Socrate sull'immortalità dell'anima nel *Fedone* e alle interessanti considerazioni di Giovanni Cerri (Università degli Studi Roma Tre) sugli intenti ideologici e propagandistici con cui Platone avrebbe costruito la rappresentazione che Socrate fa della sua ricerca del vero sapiente nell'*Apologia*.

Un altro tema che ha polarizzato l'attenzione di Rossetti nel corso degli anni è l'interesse per le diverse forme di comunicazione, considerate sia in relazione al mondo antico — come è evidente dai suoi numerosi studi sulla struttura dialogica e sulla retorica — che in rapporto ai differenti metodi e strumenti di comunicazione del sapere nel mondo contemporaneo, come dimostra la sua lungimirante consapevolezza — fin dai primi anni novanta — della grande utilità che l'informatica può avere nella trasmissione di conoscen-

za. Si può peraltro supporre che, proprio l'attenzione verso la situazione comunicativa nel mondo antico e i suoi effetti possa essere stata alla base dell'interesse di Rossetti verso nuove forme di comunicazione nella realtà contemporanea, portandolo a realizzare — tra gli altri suoi numerosi contributi in questo settore — l'edizione dell'*Eutifrone* di Platone nella forma di ipertesto dialogico-interattivo. A questo proposito, nella sezione finale del *Quinto secolo*, è possibile leggere l'interessante contributo di Massimo Capponi (Università di Perugia) che mette bene in evidenza l'importante ruolo che l'opera di Rossetti ha ricoperto nella recente storia dell'applicazione degli strumenti informatici alla didattica.

Come viene ben messo in luce da Chiara Chiapperini nel suo contributo al volume, è forse proprio da una riflessione e da una rielaborazione in chiave fortemente personale della maieutica di Socrate che prende forma un progetto come *Amica Sofia* — divenuta Associazione sociale su base nazionale nel 2008 — che si pone il fine di praticare la filosofia con i bambini e con i ragazzi e di diffondere questa pratica tra docenti e pedagoghi.

All'interno di questa raccolta si trovano, del resto, numerose riflessioni sulle diverse forme del discorso nel mondo antico e sui loro effetti nella elaborazione del pensiero filosofico. Tra queste, basti ricordare il breve saggio di Tomás Calvo-Martínez (Universidad Complutense de Madrid) in cui si sostiene che, nel *Fedone*, le due concezioni della dialettica come “arte del dialogo” e come “metodo delle ipotesi” non siano contrapposte ma, piuttosto, intrecciate tra loro. Nello stesso ambito si può inserire anche lo studio di Stefania Giombini (Gualdo Tadino, Perugia) e Flavia Marcacci (Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano) sulla posizione tra logica e retorica dell'antilogia. Si pensi, inoltre, all'interessante contributo di Diskin Clay (Duke University, Durham NC) sui vari modi in cui Platone cita, con diverse finalità, i testi a lui precedenti, a volte per fare emergere con poche parole un più ampio contesto, altre per proporre una nuova analisi di un testo famoso, altre ancora dando l'impressione di inventare una citazione o di alterarla deliberatamente. Si tratta di un piccolo saggio di una ricerca di grande interesse, giacché suggerisce nuove vie per comprendere la maniera in cui Platone sfrutta la tradizione poetica nota a lui e al suo pubblico per comunicare il suo nuovo messaggio filosofico. È chiaro, peraltro, che una ricerca di questo tipo può essere applicata anche ad altri autori, portando a risultati altrettanto interessanti. All'interno di una riflessione sulle diverse forme attraverso cui un pensatore tenta di trasmettere il suo messaggio, sembra iscriversi anche il suggestivo confronto che Giovanni Casertano (Università degli Studi di Napoli “Federico II”) propone tra il modo in cui il mito del re di Lidia Candaule e del suo usurpatore Gige viene narrato in un passo delle *Storie* di Erodoto e la maniera in cui questo racconto viene riformulato nel II libro della *Repubblica* di Platone. Alla diversa costruzione del mito nei due autori, corrisponde un diverso messaggio: mentre nello storico si vuole sottolineare la necessità di “un destino che sovrasta gli attori del dramma umano”, nell'opera del filosofo ateniese la necessità non viene dall'esterno, ma dall'interno dell'individuo: si tratta della forza costrittiva delle passioni.

Un'analisi specifica di come il linguaggio visivo del teatro tragico abbia contribuito, nel corso del V secolo, alla formulazione della concezione di anima come mente si può leggere nel contributo di Lidia Palumbo (Università degli Studi di Napoli “Federico II”).

Nestor Cordero (Université de Rennes 1), per parte sua, si occupa di analizzare il modo in cui Antifonte si proponeva di curare le sofferenze dei suoi pazienti attraverso i discorsi.

Un altro dei poli di interesse intorno a cui ha ruotato l'attività di Rossetti è la *polymathia* — intesa come varietà e ricchezza di saperi — che caratterizza il pensiero del V secolo e, in particolar modo, quello dei “Presocratici”. In questa direzione appare di particolare interesse il contributo di Laura Gemelli Marciano (Universität Zürich) che prende in considerazione come, a cavallo tra il V e il IV secolo a.c., in alcuni trattati tecnici di cucina, agricoltura, e, soprattutto, di medicina, vi sia la tendenza a fondare la propria scienza su dei principi generali, ricavati da altre discipline come la “meteorologia” e i “discorsi sulla natura”. A questi trattati fanno da contraltare altri come il “De veteri medicina” o il “de Natura hominis” che intendono, invece, circoscrivere l'ambito della disciplina medica e ancorarlo maggiormente all'esperienza pratica. I promotori delle nuove *technai*, quindi, da un lato intendono fondare tali discipline su una gamma di competenze estesa ad altri settori conoscitivi, dall'altro, cercano di individuare dei principi che distinguano chiaramente le loro discipline dalle altre. In questo nuovo contesto, pertanto, la figura del *polymathes* si presenta in forma molto diversa da quella del sapiente di età arcaica ancora in possesso di un sapere assoluto in cui i confini tra le discipline erano fluidi e non ben definiti. Alla figura del medico nel mondo antico e alla sua condizione socialmente fragile è dedicato il bel saggio di Mario Vegetti (Università degli Studi di Pavia). Nell'analisi di questo studioso, se da una parte la sua debolezza istituzionale porta il medico a non raggiungere mai una completa stanzialità e all'impossibilità di riferirsi a una serie di garanzie pubbliche di competenza e di correttezza morale, dall'altra, può essere considerata una delle ragioni della particolare audacia e indipendenza di questi specialisti.

Tra i cosiddetti “Presocratici”, il primo ad avere attirato con forza le attenzioni di Rossetti è Eraclito. Proprio a Rossetti si deve, infatti, l'organizzazione — già nel 1981 — del primo *Symposium Heracliteum* a Chieti, cui ha fatto seguito, venticinque anni dopo, grazie all'iniziativa di Enrique Hülsz Piccone, un secondo *Symposium Heracliteum* a Città del Messico. In consonanza con questo interesse troviamo, nel nostro volume, la ricostruzione dell'esordio del libro di Eraclito — seguita da ampio commento — di uno studioso che ha fatto dell'opera eraclitea la passione di una vita come Serge Mouraviev (Gaillard, Mosca).

In questa sede, del resto, non si può non ricordare il grande contributo che Livio Rossetti ha dato allo sviluppo degli studi su Parmenide e sugli Eleati, anche attraverso l'ideazione di un'iniziativa come “Eleatica” — giunta ormai alla VI edizione — in cui, da alcuni anni si incontrano, nel luogo in cui praticavano il loro sapere Parmenide e Zenone, esperti e appassionati del settore e, grazie alla quale, l'antica città di Elea si arricchisce, ogni anno, di nuovi cittadini onorari. Il primo di questi, Nestor Cordero, ha rivolto un saluto e un caloroso ringraziamento al concittadino Rossetti in uno dei testi conclusivi del nostro volume.

Numerosi, non a caso, sono i contributi di questa raccolta dedicati al pensiero degli Eleati. Tra questi di particolare interesse appare la lettura che Beatriz Bossi (Universidad

Complutense de Madrid) propone del difficile frammento 16 di Parmenide. Secondo la studiosa, la corrispondenza tra la commistione delle membra corporee e ciò che l'uomo intende, denunciata nei primi versi del frammento, non servirebbe tanto a mettere in evidenza il carattere molteplice e mutevole del pensiero umano — secondo quanto intende Aristotele — quanto piuttosto ad individuare un processo conoscitivo comune ad ogni costituente del reale. Nel fr. 16 verrebbe infatti definito nei termini ingannevoli della *doxa* uno dei principi fondamentali su cui si fonda l'*aletheia*: la corrispondenza tra pensare ed essere. È possibile, peraltro, che la rappresentazione dell'attività conoscitiva umana che si legge in B 16, in corrispondenza con lo statuto del discorso che occupa la sezione finale del poema, riprenda sì la struttura del discorso veritiero, ma si fondi totalmente sui principi che costituiscono la realtà molteplice e mutevole della *doxa*. Una riflessione più generale sull'opera di Parmenide e sulla sua posizione all'interno della tradizione del pensiero arcaico, sorretta da una discussione ben documentata del problema del rapporto tra le diverse parti del poema, si può leggere nel contributo di Dario Zucchello (Liceo classico "A. Volta", Como).

Per un altro verso, la grande attenzione rivolta da Rossetti all'opera di Platone lo ha spinto ad organizzare, nel 1989, un *Symposium Platonicum* a Perugia, durante il quale è avvenuta la fondazione dell'*International Plato Society* (IPS). Il ruolo fondamentale di Rossetti nella realizzazione di questa importante associazione viene espressamente riconosciuto da Thomas Robinson in uno dei contributi della sezione finale di questo volume.

Gli stessi meriti vengono riconosciuti a Rossetti da Christopher Rowe (Durham University) in una nota introduttiva alla sua concisa ma densa analisi del ruolo che il personaggio di Socrate sembra ricoprire nel *Politico* di Platone, fondata sulla lettura di un passo in cui il giovane interlocutore dello Straniero di Elea suggerisce una certa analogia tra l'arte del governare e il gioco della *petteia*.

Sul rapporto tra Parmenide e Platone è peraltro possibile leggere, all'interno di questo volume, due interessanti contributi. Franco Ferrari (Università degli studi di Salerno) propone, infatti, un'attenta analisi del modo in cui Platone costruisce il personaggio di Parmenide nell'omonimo dialogo — in particolare nella sezione dedicata alla *gymnasia* — nel tentativo di individuare le sue corrispondenze con la figura storica dell'Eleate e di comprendere il rapporto che il filosofo ateniese intende stabilire con il pensiero del suo illustre predecessore. Chiara Robbiano (Universiteit Utrecht), per parte sua, tenta di capire perché Platone nella *Repubblica* suggerisca di attribuire alle rappresentazioni degli dèi presenti nei racconti per bambini, uno dei tratti distintivi dell'essere parmenideo: la sua immutevole immobilità. Al fondamentale valore metafisico ed epistemologico che questo attributo ha in Parmenide si aggiungerebbe nell'opera platonica una valenza morale dipendente dalle nozioni di perfezione e di autosufficienza. La rappresentazione degli dèi come esseri buoni, che non mentono e che non cambiano forma può così fungere da modello per i bambini, futuri guardiani della città.

Uno dei tratti più significativi della vita e dell'attività intellettuale di Rossetti è, peraltro, la sua capacità di stringere rapporti con personalità di diversa età ed esperienza

e di instaurare scambi e contatti con studiosi e università di diversi paesi. Dell'intenso rapporto di scambio con professori dell'Universidad Nacional Autónoma de México costituisce un'intensa testimonianza il contributo di Gerardo Ramirez Vidal e Omar Álvarez nella sezione conclusiva del volume.

Evidente, peraltro, anche dal buon numero di contributi di studiosi che afferiscono a università sudamericane contenuti nella nostra raccolta, è la stretta collaborazione di Rossetti con diverse istituzioni culturali messicane e brasiliane. Dei rapporti con paesi europei in cui gli studi di filosofia antica non godono di una lunga tradizione costituisce significativa testimonianza l'accurato ringraziamento di Marian Wesoly (Univ Poznan, Polonia) posto a suggello di questo volume.

Che l'ideale di una vita filosofica in comune sia uno dei valori che hanno mosso l'attività di Rossetti viene riconosciuto esplicitamente da Gabrielle Cornelli (Universidade de Brasília) all'inizio di un intervento dedicato alla trattazione sistematica degli elementi che permettono di definire — accogliendo una proposta di Walter Burkert — la comunità pitagorica come una setta. Non a caso, tra questi tratti distintivi, spiccano proprio i valori di *koinonía* e di *phília* che Livio Rossetti ha cercato di praticare e di diffondere nel corso di tutto il suo percorso intellettuale.

LISTA RECENZENTÓW

SEWERYN BLANDZI / *Warszawa* /

DANILO FACCA / *Warszawa* /

GIUSEPPE MAZZARA / *Palermo* /

LIDIA PALUMBO / *Napoli* /

MIRIAM CAMPOLINA PEIXOTO / *Belo Horizonte, Brasil* /

MARIA MICHELA SASSI / *Pisa* /

GERARDO RAMÍREZ VIDAL / *México* /

WITOLD WRÓBLEWSKI / *Toruń* /

