

ARTUR PACEWICZ

Uniwersytet Wrocławski

POSTAWA SOKRATESA WOBEC ŚMIERCI W PLATOŃSKIEJ *OBRONIE SOKRATESA*

Obrona Sokratesa już przez starożytnych uznawana była za dzieło o charakterze eutyfrycznym¹. W pierwszej ze swych tetralogii Trazyllus umieszczał ją razem z *Eutyfronem*, *Kritonem* oraz *Fedonem*², który to układ prawdopodobnie nie tylko oddaje wspólną treśćową tych dzieł, lecz również chronologiczne następstwo wydarzeń, albowiem w pierwszym piśmie Sokrates informuje nas o wniesieniu oskarżenia (*Eutyfron*), następnie odbywa się proces (*Obrona*), Sokrates zostaje osadzony w więzieniu i jest namawiany do ucieczki (*Kriton*) i ostatecznie, po długich rozważaniach na temat duszy, zostaje wykonana kara śmierci (*Fedon*).

Współczesne systematyczne badania nad twórczością założyciela Akademii rozpoczynają się wraz z ustaleniami poczynionymi przez F. Schleiermachera. Biorąc pod uwagę możliwe okresy powstania tego utworu oraz cele³, jakie mogłoby ono realizować, uznaje on, że nie może to być dzieło Platona, a z pewnością nie jest to dzieło jego myśli, lecz jest to spisana z pamięci kopia rzeczywistej obrony wygłoszonej przez Sokratesa przed ateńskim sądem⁴. Całość systematycznej koncepcji Schleiermachera szybko została poddana krytyce, powstał paradygmat biograficzno-genetyczny, zgodnie z którym dialogi zostały napisane w określonej kolejności, którą początkowo determinowały określone wydarzenia z życia Platona (np. śmierć Sokratesa, podróże zagraniczne), a w późniejszych badaniach wyznacza-

¹ Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* III 50, 6-8. (ed.) H.S. Long, vol. 1, Oxford 1964 (dalej jako DL z numerem książki, rozdziału i wierszy). Por. Alcinoüs, *Introductio in Platonem* 3, 13, w: *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, (ed.) K.F. Hermann, vol. 6, Leipzig 1853.

² DL III 58, 1-5. Arystofanes z Bizancjum ułożył pisma Platona w trylogię, a *Obrona* została ujęta w trylogię czwartą wraz z *Teajtetem* i *Eutyfronem*. Zob. DL III 62, 3.

³ Już w starożytności rozważano cele, jakie Platon mógł sobie stawiać pisząc *Obronę*. Dionizjos z Halikarnasu w swej *Ars rhetorica* (VIII 8, 1-6) twierdził, iż Platon chciał nie tylko bronić i chwalić Sokratesa, lecz również oskarżyć Ateńczyków oraz stworzyć obraz tego, jakim życiem powinien być filozof.

⁴ *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato*, W. Dobson MA (transl.), Cambridge-London 1836, s. 134-138. Por. G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, London 1867, s. 281; T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *Socrates on Trial*, Princeton 1989; K. Tuszyńska-Maciejewska, *Platon a retoryka. Od krytyki do modelu*, Poznań 1996.

by określone zmiany stylu napisanych przez Platona dzieł. *Obronę Sokratesa* zasadniczo uznana zostaje za powstałą we wczesnym/sokratycznym okresie twórczości założyciela Akademii⁵. Oczywiście samo ustalenie miejsca we względnej chronologii dialogów nie musi determinować sposobu interpretacji treści *Obrony*. Jak wspomniano powyżej, Schleiermacher uznawał, iż w piśmie tym nie ma nauki Platona, a więc na jego podstawie można by (re)konstruować poglądy samego Sokratesa⁶. Przeciwnie stanowisko opowiada się za pełnym – co do formy i treści – autorstwem Platona, co oczywiście nie pozwala na taką (re)konstrukcję⁷.

W przypadku analizowanego dzieła ważne jest również zdanie sobie sprawy, z jakiego punktu widzenia dokonuje się analizy, przy czym zasadniczo można wyróżnić dwa aspekty: retoryczny i filozoficzny. Ich rozbieżność dostrzec można już przy rozważeniu struktury tego tekstu. Biorąc bowiem pod uwagę Arystotelesowską koncepcję mowy sądowej, składa się ona z pięciu części:

1. wstęp (προοίμιον),
2. przedstawienie stanu rzeczy (πρόθεσις),
3. uwierzytelnienie (πίστις),
4. uprzedzenie zarzutów (λύσις) oraz
5. podsumowanie (ἐπίλογος),

z których tylko 4 i 5 uznaje się za konieczne składniki mowy⁸. Tymczasem rozpatrując mowę od strony filozoficznego rozłożenia argumentów wyróżnia się na przykład:

1. wstęp (17a 1-18a 6),
2. zarys planu obrony (18a 7-19a 7),
3. obrona właściwa (19a 8-24b 2), na którą składają się:
 - a) obrona przeciwko karykaturalnemu obrazowi swojej postaci (19a 8-24b 2) oraz
 - b) obrona przeciwko argumentom Meletosa (24b 3-28a 1),
4. dygresja (28a 2-34b 5), w której opisana jest boska misja Sokratesa,
5. epilog (34b 6-35d 8),
6. propozycja kary (35e 1-38b 9),
7. przemowa kończąca (38c 1-42a 5)⁹.

⁵ Zob. np. K.F. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839, s. 384; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. II, 1, Leipzig 1875, s. 451; W. Lutosławski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London 1897. Nie zabrakło również stanowiska, zgodnie z którym *Obrona* miałaby być utworem późnym. Zob. E. Munk, *Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften*, Berlin 1857.

⁶ Determinuje to oczywiście zajęcie określonego stanowiska w tzw. 'kwestii sokratejskiej', a mianowicie, że możliwe jest na podstawie zachowanych źródeł podjąć udaną próbę takiej rekonstrukcji. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, s. 318-325.

⁷ Zob. np. B. Woyczyński, *O rozwoju poglądu Platona na duszę*, Toruń 2000, s. 22; J. Gajda, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993, s. 35; D. Morrison, *On the Alleged Reliability of Plato's „Apology”*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82 (2000), s. 235-265; W.J. Prior, *The Historicity of Plato's „Apology”*, *Polis* 18 (2001), s. 41-57.

⁸ Arystoteles, *Rhetorica* 1414a 29- b 9, (ed.) W.D. Ross, Oxford 1959. W literaturze polskiej aspekt retoryczny podkreśla Z. Nerczuk, *Retoryczność Platońskiej „Obrony Sokratesa”*, *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 3 [38] (2005), s. 43-48.

⁹ C.D.C. Reeve, *Socrates in the „Apology”*. *An Essay on Plato's „Apology of Socrates”*, Indianapolis 1989, s. 3.

Spojrzenie na analizowany tekst od strony retorycznej nie jest pozbawione znaczenia. Zwraca się bowiem uwagę na to, że chociaż dzieło Platona wzorowane było na napisanej przez Gorgiasza *Obronie Palamedesa* (o czym świadczy przede wszystkim jego warstwa językowa), to jednocześnie przedstawia ono stanowisko całkowicie przeciwstawne poglądom sofist¹⁰. Aspekt retoryczny ukazuje również, że utwór ten przedstawia dobre *exemplum* sokratejskiej ironii, ponieważ z jednej strony Sokrates przyznaje w nim, iż nie jest dobrym mówcą i będzie przemawiał tak, jak miał zwyczaj czynić to na ulicach Aten, z drugiej zaś używa on tradycyjnych środków retorycznych. Jednakże to wykorzystanie można zinterpretować jako zwracające się przeciwko retoryce – ma być jej parodią, albowiem w o wiele większym stopniu chce on przedstawić swoją osobę niż wygrać proces¹¹.

Celem niniejszego tekstu jest przedstawienie sokratejskiej postawy wobec śmierci, która była i jest źródłem inspiracji dla wielu pokoleń filozofów. Wspaniale ujął to E. Zeller: *Das Bild des sterbenden Sokrates musste seinen Schülern im höchsten Graden das leisten, was es uns selbst heute noch, nach Jahrtausenden, leistet: ein lautes Zeugnis abzulegen von der Grösse des menschlichen Geistes, von der Macht der Philosophie, von der Unüberwindlichkeit eines frommen, reinen, in seiner klaren Überzeugung beruhigten Sinnes*¹².

Co ciekawe, zagadnienie i groźba śmierci pojawia się dopiero w dygresji. Przedstawwszy argumentację przeciwko oskarżeniu opartemu na postrzeganiu go przez społeczeństwo ateńskie poprzez 'karykaturalne okulary' komedii oraz przeciwko zarzutowi Meletosa, pojawia się argument *personae fictae ad hominem*, a mianowicie, czy praktykowany przez niego sposób życia (ἐπιτήδευμα), narażający go w chwili obecnej na śmierć, nie wywołuje u Sokratesa poczucia wstydu¹³. Sam zarzut wydaje się nieco niejasny. Z jednej bowiem strony można rozumieć, iż sama śmierć jest czymś haniebnym i wstydliwym, której to interpretacji przeciwstawia się przywołanie przez Sokratesa przykładów honorowej śmierci bohaterów mitologicznych. Z drugiej zaś strony, za wstydlive mógłby być uznany sądowy wyrok skazujący, lecz życiowe i polityczne doświadczenie męża Ksantypy również pokazuje, że człowiek może być niesprawiedliwie skazany¹⁴. A więc w tym zarzucie nacisk wydaje się być kładziony na *sposób życia*. Jest nim oczywiście poddawanie badaniu (ἐλέγχειν, ἐξετάζειν) wszystkich obywateli w celu odnalezienia takich, którzy po-

¹⁰ Zob. H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig 1912, s. 9-11; K. Freeman, *Companion to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford 1952, s. 363; A.-H. Chroust, *Socrates. Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*, Notre Dame 1957, s. 216-218; J.A. Coulter, *The Relation of the „Apology of Socrates” to Gorgias’ „Defence of Palamedes” and Plato’s Critique of Gorgianic Rhetoric*, Harvard Studies in Classical Philology 68 (1964), s. 297.

¹¹ Co do dyskusji zob. J. Burnet, *Plato’s Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford 1924, s. 66-67; R. Hackforth, *The Composition of Plato’s Apology*, Cambridge 1933, s. 55-57; K. Seskin, *Is the „Apology of Socrates” a Parody*, Philosophy and Literature 6 (1982), s. 94-105; D.D. Feaver, J.E. Hare, *The „Apology” as an Inverted Parody of Rhetoric*, Arethusa 14 (1981), s. 205-216; T.J. Lewis, *Parody and Argument from Probability in the „Apology”*, Philosophy and Literature 14 (1990), s. 359-366.

¹² E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. II 1: *Sokrates und Sokratischer, Platon und die alte Akademie*, Leipzig 1875³, s. 196.

¹³ Platon, *Apologia Socratis* 28b 3-5.

¹⁴ Zob. tamże 31d; 32c.

siadają wiedzę i mogą być uznani za mędrców (σοφοί), a więc filozofowanie. W odpowiedzi zostaje sformułowane teologiczne uzasadnienie takiej postawy. Sokrates przedstawia siebie jako żołnierza Apollona¹⁵, dla którego istnieje tylko jedna wartość najwyższa, a mianowicie uniknięcie hańby. Jeśli więc ryzykował śmierć w realnych warunkach bojowych na polach pod Amfipolis czy Delion z rozkazu dowódców-obywateli, to tym bardziej musi wytrwać w swej służbie u dowódcy-boga. I tutaj hańba może być rozpatrywana w dwóch aspektach. Po pierwsze, hańbiące jest nieposłuszeństwo wobec niebezpieczeństwa, które jest objawem tchórzostwa, po drugie, hańbiące jest nieposłuszeństwo rozkazom wydanym przez lepszego od siebie¹⁶. Żadnej z tych możliwości nie można odnieść do sposobu życia Sokratesa, a więc zarzut *personae fictae* zostaje odrzucony. Dzięki takiej postawie można uzasadnić i uzasadnia się o wiele silniejszą tezę: nie tylko strach przed śmiercią, lecz **nic** nie może sprawić, aby Sokrates porzucił wyznaczony mu przez boga posterunek, czyli zaprzestał filozofowania¹⁷.

Kolejny argument przeciwko takiemu zarzutowi odwołuje się do pojęcia 'wiedzy'. Jeśli ktoś boi się śmierci, to zapewne posiada wiedzę na temat tego, czego się boi. Co więcej, jeśli ktoś boi się śmierci, to biorąc pod uwagę argumentację *contra personam fictam* uznaje ją za hańbę – największe zło (μέγιστον τῶν κακῶν; ostateczne zło – ἔσχατα κακῶν – 40a 8). Takie przekonanie z pewnością było zawarte w popularnej moralności¹⁸ tego okresu. Zgodnie z ujęciem Homera w *Odysei* po śmierci dusze ludzkie egzystują jako cienie, będąc nieszczęśliwymi z powodu świadomości o wiele przyjemniejszej egzystencji osób żywych oraz obecności dusz poddawanych różnym karom. W tej samej *Odysei* pojawia się także motyw szczęśliwego miejsca – Elizjum, do którego przybywają dusze, lecz o sile oddziaływania pierwszej ze wspomnianych możliwości świadczyć może popularność rytów inicjacyjnych w rozmaite misteria, które miały zabezpieczać człowieka przed złym losem za życia oraz przyduszę po śmierci¹⁹. Za takim ujęciem mogłyby również przemawiać argumenty przytaczane przez Kritona z dialogu zatytułowanego jego imieniem. Śmierć danej osoby jest nieszczęściem (συνφορά), bo jest stratą dla bliskich, a nawet w przypadku Sokratesa zostaje ona uznana za coś niesprawiedliwego (οὐδὲ δίκαιον)²⁰. Tymczasem możliwe jest również, iż śmierć jest jednak dla człowieka największym dobrem

¹⁵ C.D.C. Reeve (*Socrates in the „Apology”...*, s. 109) wskazuje na paralelę argumentacyjną, jaką można odnaleźć u Arystotelesa (*Retoryka* 1397b 24).

¹⁶ A.D. Woolzley, *Law and Obedience. The Arguments of Plato's „Crito”*, London 1979, s. 48-49. Zgadzam się z R. Krautem (*Socrates and the State*, Princeton 1984, s. 23, przyp. 38), że lepszy w tym miejscu oznacza przede wszystkim 'w większym stopniu odznaczający się dzielnością (ἀρετή)'. Ujęcie to krytykuje C.D.C. Reeve (*Socrates in the „Apology”...*, s. 111) wskazując, że przykłady dowódców, pod rozkazami których służył Sokrates, wskazują, że nie może tu być mowy o dzielności. Tymczasem przykład dowódców-obywateli oraz dowódcy-boga należy, według mnie, traktować oddzielnie. Pierwsi są lepsi pod względem profesjonalnym i dlatego dowodzą w czasie wojny, natomiast Apollo jest dowódcą w życiu, a jest nim, ponieważ jako bóg z pewnością jest na wyższym poziomie moralnym niż człowiek.

¹⁷ Platon, *Apologia Socratis...*, 28e 5-29a 1.

¹⁸ Używam tego terminu za K.J. Doverem. Zob. K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Indianapolis 1994. Por. L. Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford 1962.

¹⁹ K.J. Dover, *Popular Morality...*, s. 262.

²⁰ Platon, *Crito* 44b-45d, w: *Platonis Opera*, (ed.) J. Burnet, vol. 1, Oxford 1900.

(μέγιστον τῶν ἀγαθῶν). Lecz na tym etapie obrony pojawia się to tylko jako możliwość, gdyż Sokrates przyznaje, iż nie ma wystarczającej wiedzy (οὐκ εἰδῶς ἰκανῶς) na temat tego, co się dzieje w Hadesie²¹.

Po raz kolejny sokratejska postawa wobec śmierci ujawnia się w epilogu. Kończąc obronę, po wyłożeniu wszystkich argumentów przeciwko zarzutom, Sokrates zwraca uwagę na jeszcze jeden element oddziaływania na słuchaczy, który mógł być przez niego użyty, a jednak, jak się okaże ze względów moralnych, nie został, a mianowicie *argumentum ad misericordiam*. Sokrates nie będzie błagał o litość zalewając się łzami, nie wykorzysta również rodziny, aby wzbudzić litość u wydających wyrok. Wartościami, które go przed tym powstrzymują, jest sława (δόξα) (jego, polis i jej obywateli), jego wiek oraz każda dzielnosc (ἀρετή). Jest to również zachowanie godne raczej kobiety niż prawdziwego mężczyzny. Ponadto, takie zachowanie nie jest to piękne ani sprawiedliwe, ani pobożne (μήτε ... καλὰ ... μήτε δίκαια μήτε ὅσια)²². Żadna z tych wartości nie powinna być podważana przez takie niegodne zachowanie, niegodne dlatego, że wymuszające wydanie wyroku w oparciu o uczucia, a nie rozum, do którego odwołują się preferowane przez Sokratesa działania takie, jak dowodzenie i przekonywanie (διδάσκειν καὶ πείθειν)²³. Jak jednakże zaznacza mąż Ksantypy, taka postawa nie powinna być odczytywana jako odwaga wobec nadchodzącej śmierci, gdyż podtrzymywane jest przez niego stanowisko sformułowane wcześniej, iż o śmierci nic pewnego nie wiadomo. Co więcej, ponownie pojawia się motyw, iż jeśli ktoś odwołuje się do argumentu *ad misericordiam* ze względu na chęć uratowania życia, musi posiadać jakąś wiedzę na temat śmierci, ponieważ uważa ją za coś strasznego. Świadczyłoby to również o zbytym przywiązaniu do życia, co zostaje poddane krytyce w trakcie tej części procesu, w której ze strony Sokratesa powinna paść propozycja kary. Zostaje przedstawione kilka propozycji, lecz postawa męża Ksantypy sprawia, iż przegłosowana zostaje kara śmierci²⁴.

Po tym wyroku powraca motyw wieku, w jakim znajdował się pozwany, a który sprawia, iż zdaje on sobie sprawę ze zbliżania się i bliskości kresu jego żywota. Przyczyny stanu rzeczy, w którym się znalazł, upatruje nie w braku argumentów (λόγοι), lecz w braku błagania o litość, co uznał za niegodne (ἀνάξια), a w czym wielu zgromadzonych znajduje upodobanie. Jest to do tego stopnia nie do przyjęcia, że Sokrates woli umrzeć broniąc się w taki sam sposób, jaki żył, niż żyć dzięki ponizeniu się²⁵. Powoli zmienia się postawa Sokratesa względem śmierci. Do tej pory bowiem jest stosunek do niej pozostawał sceptyczny, teraz natomiast zaczyna powoli dookreślać jej charakter.

Po pierwsze, nie jest ona czymś czego należy unikać za wszelką cenę, albowiem unikanie jej jest stosunkowo łatwe pod jednym tylko warunkiem: charakter człowie-

²¹ Platon, *Apologia Socratis...*, 29a 6-b 6.

²² Tamże, 34d 8-35d 1.

²³ Sokrates zwraca uwagę, iż przy takiej postawie zasądzenie kary śmierci nie powinno odbywać się w tak krótkim czasie, jak zazwyczaj, czyli w ciągu jednego dnia. Gdyby bowiem miał więcej czasu, to z pewnością przekonałby wszystkich obecnych do swoich racji. Zob. tamże, 37a 6-b 2.

²⁴ Tamże, 37c 4-38b 1. Analiza różnych możliwości interpretacyjnych w: T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *Socrates on Trial...*, s. 214-230.

²⁵ Platon, *Apologia Socratis...*, 38d 3-e 5.

ka powinien pozwolić mu wszystko mówić i czynić (πᾶν ποιεῖν καὶ λέγειν)²⁶. Z pewnością jednak ten, kto jest zdolny zrobić i powiedzieć cokolwiek, byle ocalić życie, nie może być uznany za człowieka na wysokim poziomie moralnym, ponieważ nie rozważa argumentacji oraz wartości w niej reprezentowanych, lecz chce ocalić życie (np. przez błaganie, czcze obietnice) za wszelką cenę.

Po drugie, w oparciu o dualistyczne rozumowanie Sokrates wydaje się sugerować, iż śmierć może być czymś dobrym. Dokonuje tego poprzez powiązanie śmierci z powolnością, a niegodziwością (πονηρία), czyli złą (κακία), z szybkością. Pierwszej poddaje się pozwany, natomiast drugiej ci, którzy skazali go na śmierć. Nawet gdyby śmierć nie została uznana za dobro, to na pewno nie jest największym albo ostatecznym złem, ponieważ istnieje coś gorszego od niej, a co zostaje sformułowane przez Sokratesa w formie prorocstwa (χρησμοφδία), którego wagę podkreśla zbliżająca się śmierć²⁷. Jest to kara czy też zemsta (τιμωρία), którą wypełnią kolejne pokolenia młodych idących w ślady męża Ksantypy i krytykujących polis ateńską i jej obywateli nie tylko za to, że „uznali go winnym i kazali stracić”²⁸, lecz również za to, że nie żyją słusznie/sprawiedliwie (ὀρθῶς)²⁹.

Wreszcie w przemowie kończącej *explicito* zostaje przedstawiony pozytywny, teologiczny, argument, zgodnie z którym śmierć może okazać się czymś dobrym, a z pewnością czymś dobrym jest umrzeć tak, jak Sokrates. Można w nim wyróżnić cztery tezy:

- 1) w przeszłości głos *daimoniona* wielokrotnie (często) pojawiał się, kiedy Sokrates miał uczynić coś niesłusznego/niesprawiedliwego (μὴ ὀρθῶς πράττειν);
- 2) przez cały dzień, również podczas procesu, znak boga (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον) nie sprzeciwiał się temu, co się działo;
- 3) możliwe jest więc, że to, co się stało – śmierć (τὸ τεθᾶναι) – jest czymś dobrym;
- 4) niemożliwe, żeby *daimonion* nie sprzeciwił się, gdyby Sokrates miał uczynić coś nie dobrego (μὴ τι ... ἀγαθὸν πράξειν)³⁰.

Z argumentu tego nie wynika, że śmierć jest zawsze i dla każdego czymś dobrym, ponieważ mamy tu do czynienia z podmiotowym oraz zrelatywizowanym do konkretnego czasu uzasadnieniem w postaci głosu *daimoniona*, który to głos nie dany był innym osobom, a ponadto głos ten w tym momencie nie wyrażał sprzeciwu wobec zaistniałej sytuacji. Dlatego też śmierć jest dobra, ale dla Sokratesa i to w tych okolicznościach, jakie miały miejsce właśnie wtedy, co zostaje potwierdzone później (41d 3-6): *lepiej jest dla mnie* (podkr. A.P.), *żebym umarł*. Można również powiedzieć, iż śmierć nie zawsze jest najwyższym/ostatecznym złem.

Drugi argument przywoływany na kartach *Obrony* ma charakter świecki i przyjmuje formę dylematu i stanowi swoiste uzasadnienie twierdzenia poprzed-

²⁶ Tamże, 38d 5; 39a 6.

²⁷ Tamże, 39a 6—c 3.

²⁸ Platon, *List VII* 325c, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.

²⁹ Platon *Apologia Socratis...*, 39c 4-d 5.

³⁰ Tamże, 40a 4-c 3. Podział argumentacji za C.D.C. Reeve, *Socrates in „Apology”...*, s. 180-182. Por. T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *Socrates on Trial...*, s. 237-257.

³¹ Zob. D.L. Roochnik, *Apology 40c 4—41e 7: Is Death Really a Gain?*, *Classical Journal* 80 (1985), s. 212-220.

niego³¹. Swoiste o tyle, że Sokrates określa go mianem 'nadziei' (ἐλπίς – 40c 4), a 'dobro' zostaje sprowadzone do korzyści czy też pożytku (κέρδος – 40d 2; 40e 2). Pierwszym jego członem jest twierdzenie:

1) śmierć jest jakby niczym (οἶον μὴδὲν εἶναι), kiedy zmarły nie ma żadnego postrzeżenia (αἰσθησις) – jest to jakby stan snu (ὕπνος), w którym brak marzeń sennych (ὄναρ).

W takim przypadku korzyść ze śmierci uzyskiwana ma być w ten sposób, iż zostaje porównana noc (śmierć) bez snu z dniami i nocami (życie). *Implicite* prawdopodobnie zakłada się, iż pierwszy stan charakteryzuje się spokojem, podczas gdy drugi charakteryzuje się pewnym zróżnicowaniem, ponieważ po podsumowaniu nocy i dni lepszych i przyjemniejszych (ἄμεινον καὶ ἥδιον) z życia i porównaniu ich ze stanem śmierci, ta ostatnia okazuje się być zyskiem. Taka argumentacja wydaje się budzić wątpliwości. Wskazuje się, iż zostają porównane stan braku jakichkolwiek doznań ze stanem doznaniowym i dokonuje się wartościowania w odniesieniu do jednego z doznań, jakim jest przyjemność, co można by uznać za bezpodstawne³². *Explicite* jednak argument tego nie stwierdza. Sądzę wręcz, że akcent w większym stopniu położony jest właśnie na spójność i brak zróżnicowania moralno-emocjonalnego, co zdają się potwierdzać późniejsze słowa Sokratesa: *wcale nie gniewam się (οὐ πάνυ χαλεπαίνω) na tych, którzy mnie oskarżyli i skazali*³³. W życiu codziennym mamy do czynienia z dniami i nocami lepszymi i gorszymi, przyjemniejszymi i mniej przyjemnymi, podczas gdy w tak pojmowanym stanie śmierci ze spokojem i to w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze, w dzień braku rozmaitych, w tym przykrych, doznań (αἰσθησις), a po drugie, w nocy, podczas snu, braku ponownego przeżywania tychże w postaci pobudzeń sennych (πάθη). Taki brak zróżnicowania przeciwstawia również pewną wielość (dzień-noc) jedności (noc), w czym wielość i zróżnicowanie odpowiadają długości kojarzonej z uciążliwością, a jedność (noc) odpowiadają krótkości kojarzonej z ulgą i wytchnieniem. Całość argumentacji może również odwoływać się do tradycyjnego ujęcia śmierci jako wyzwolenia od trudów, co wydaje się potwierdzać Sokrates mówiąc pod koniec mowy: *jasne jest dla mnie to, że lepiej jest dla mnie umrzeć i uniknąć utrapień (ἀπηλλάχθαι πραγμάτων)*³⁴.

Drugim członem dylematu jest twierdzenie:

2) śmierć jest pewną zmianą (μεταβολή τις) dla duszy, a mianowicie przesiedleniem z tego miejsca do innego miejsca (μετοίκησις τῆ ψυχῆ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον)³⁵.

Tym razem Sokrates już wprost wyraża przypuszczenie, iż tak pojmowana śmierć jest większym dobrem (μείζον ἀγαθόν) od zachowania życia, a podstawę

³² Por. T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *Socrates on Trial...*, s. 258-259.

³³ Platon, *Apologia Socratis...*, 41d 6-7, tłum. A.P.

³⁴ Tamże, 41d 3-5. Co do tradycyjnego ujęcia zob. np. Pindar, *Oda Olimpijska II* 110-115, tłum. S. Srebrny w: Pindar, *Wybór poezji*, (oprac.) A. Szastyńska-Siemion, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1981: *co szlachetnie tu przeżyli / żywot swój / Nie znają trosk, / w ziemi – w trudzie codziennym rąk – / nie grzebią, aby zdobyć chleb, / wód nie maczą morskich, by żyć; / w dostojnych świętym domie bóstw / żywot pędzą z dala od łez [...]*.

³⁵ Platon, *Apologia Socratis...*, 40c 7-9. Nieco później (40e 4-5) Sokrates mówi o wyjeździe (ἀποδημῆσαι) z tego miejsca do innego.

swego twierdzenia warunkuje prawdziwością poglądów obecnych w religijnym i intelektualnym życiu Ateńczyków³⁶. Jako powody podane zostają:

- 1) sprawiedliwe osądzenie przez sprawiedliwych sędziów (ἀληθῶς δικαστάς), których sprawiedliwość potwierdzało ich życie;
- 2) spotkanie słynnych osób onegdaj skazanych niesprawiedliwie i wzajemne porównywanie doznań (πάθη);
- 3) możliwość dalszego, niezagrozonego żadną karą, prowadzenia swojej działalności w postaci badania (ἔξετάζειν), wypytywania (ἑρπυῖαν), rozmawiania (διαλέγεσθαι)³⁷ z osobami przebywającymi w Hadesie;
- 4) bycie nieśmiertelnym (ἀθάνατος).

Z pewnością nie jest to logiczne podbudowanie Sokratejskiej postawy, lecz po pierwsze, mamy do czynienia z negatywną moralną oceną przeszłego i współczesnego społeczeństwa greckiego. Po drugie, z ostrzeżeniem wobec tych, którzy wydali niesprawiedliwy wyrok na Sokratesa, że sami zostaną osądzeni. Po trzecie pokazanie, że po śmierci Ateńczy i tak nie unikną tego, co czynił mąż Ksantypy za życia, czyli sprawdzenia swojego poziomu moralnego. Po czwarte, sama działalność pozwanego okazuje się być dobrą, ponieważ jest niezagrożona karą. Po piąte, prawdziwym zyskiem okazuje się być szczęście (εὐδαιμονία), które zyskuje się dzięki byciu nieśmiertelnym.

Jak więc widać z powyższych analiz, Sokrates nie od razu wydaje się uwzględniać możliwość wydania na niego wyroku śmierci. Po wzięciu zaś pod uwagę tej możliwości, co być może spowodowane było reakcjami sędziów, jego postawa wobec śmierci początkowo wydaje się pozostawać w zgodzie z ogólnym planem obrony i prezentowanymi tam poglądami, zgodnie z którymi poszukuje on wiedzy u innych, sam dystansując się od waloryzowania i określania tego, czym jest śmierć i jakie ma znaczenie. I ten właśnie dystans sprawia, iż śmierć jest czymś, wobec czego można stanąć bez obawy, chociaż trudno jeszcze mówić o odwadze. W hierarchii wartości nie stoi ona na ich czele, a więc są wartości – przede wszystkim dzielność (ἀρετή), których aktualizacji nie warto zaniechać ze względu na obawę przed nią. Zasadniczy zwrot następuje po zapadnięciu wyroku śmierci. Po pierwsze, Sokrates zdaje się uzasadnić przynajmniej tezę, iż dla niego, w takich a nie innych warunkach, śmierć może być czymś dobrym, a po drugie, na podstawie obecnych w umysłach poglądów wydaje się czynić co najmniej prawdopodobną tezę, iż dla każdego, kto cechuje się dzielnością, będzie ona czymś dobrym. Całość sokratejskiej postawy z pewnością cechuje odwaga, z jaką dla wartości najwyższych – dzielności, prawdy i sprawiedliwości, położył on na szali i oddał swoje życie³⁸.

³⁶ Tamże, 40e 5-6: ἀληθῆ ἔστιν τὰ λεγόμενα; 41c 6-7: εἴπερ γε τὰ λεγόμενα ἀληθῆ.

³⁷ Czasownik διαλέγεσθαι nie jest używany w tym miejscu jako *terminus technicus*. Zob. Ch.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996, s. 303.

³⁸ Ponownie warto przywołać słowa E. Zellera (*Die Philosophie der Griechen...*, Bd. II 1, s. 196.): *Durch seinen Tod wurde seinem Leben und seinen Reden der Stempel einer höheren Wahrheit aufgedrückt; die erhabene Ruhe, die selige Heiterkeit, mit der er ihm entgegenging, war die tatsächliche Bestätigung aller seiner Überzeugungen, der Höhepunkt eines langen, der Wissenschaft und der Tugend geweihten Lebens.*

Socrates' Attitude Towards Death in Plato's *Apology of Socrates*

Abstract

The aim of the paper is a (re)construction of Socrates' attitude to death as seen in Plato's literary work *Apology of Socrates*. It appears that Socrates does not take into consideration the possibility of being sentenced to death immediately after the trial starts, but only when he reaches that part of the work called 'digression'. After Socrates has taken it into account, perhaps because of the response of the judges in the court to his speech, his attitude to death seems at first to be in accordance with the general plan of his defense and views: he has no knowledge, he is searching for wisdom in other people and dissociating himself from defining death and appraising its significance.

Keeping aloof from the topic in this way makes death something which can be faced without fear, but the same cannot yet be said about heroic conduct towards it. This is so, because death is not the highest in the hierarchy of values, which are assumed by the defendant. Virtue is, for example, far more important than self-preservation. A clear turn in the discourse takes place after Socrates has been sentenced to death. Firstly, he tries to justify at least the claim that death is something good for him in times and conditions like these. Secondly, he takes pains to make credible on the ground of the common views the thesis that death could be something good for everyone who is distinguished by virtue.