

Pojęcie „troski” w filozofii Sokratesa i Platona. *Epimeleia* i *melete*

Kamila Anna Kolebacz (Uniwersytet Warszawski)

Celem artykułu jest analiza pojęcia „troski” na gruncie filozofii Sokratesa i Platona. Niniejszy tekst stanowi przyczynek do pojawiających się w dialogach Platona dwóch określeń troski: *epimeleia heautou* oraz *melete thanatou*. W celu opisania pojęć i ukazania relacji między nimi w pracy badawczej wykorzystano teksty autorstwa Platona, teksty domniemanego autorstwa Platona oraz współczesne opracowania myśli Sokratesa i Platona.

Drugą myślą „Timaios” jest, że świat będąc zwierciadłem tej Miłości, która jest samym Bogiem, jest równocześnie wzorem, który powinniśmy naśladować¹.

Simone Weil

Artykuł stanowi przyczynek do pojawiających się w dialogach Platona dwóch określeń troski: *epimeleia heautou* i *melete thanatou*. Obecne w dialogach platońskich sokratejskie wezwanie *epimeleia heautou* pozostaje w relacji do sformułowanej w *Fedonie* metody filozofowania *melete thanatou*. Wspólną płaszczyzną dla obu znaczeń troski jest wymiar etyczny, choć różnie rozumiany. W celu opisania pojęć i ukazania relacji między nimi w pracy wykorzystano teksty autorstwa Platona, teksty domniemanego autorstwa Platona oraz współczesne opracowania myśli Sokratesa i Platona.

Gnothi seauto* i *epimeleia heautu

Gnothi seauto („poznaj samego siebie”) to jedna z maksym wrytych na steli przed świątynią Apollona w Delfach. Autorstwo delfickich maksym przypisywane jest siedmiu mędrcom starożytnej Grecji. *Gnothi seauto* było jednym z trzech zaleceń

1 S. Weil, *Myśli*, wybór A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1985, p. 219.

delfickiej wyroczni wzywających do skromności². *Gnothi seauto* i *epimeleia heautu* („troszcz się o siebie”) to motta sokratejskiej nauki o duszy. Termin *epimeleia* oznaczał dla Greków „troskę”, „opiekę” i „uwagę”. *Epimeleia* to również „próba odkrycia czegoś”, a także „podążania za czymś”. To wreszcie „pracowitość” i „staranność”. W dialogach Platona sformułowanie *epimeleia heautu* pojawia się wielokrotnie jako wezwanie Sokratesa, któremu najczęściej towarzyszy wymieniona wcześniej formuła *gnothi seauto*.

Jean Pierre Vernant twierdzi, że wyłanianie się filozofii w starożytnej Grecji nie pozostawało bez związku z „misteryjnymi wtajemniczeniami” i „dysputami agory”³. Te dwa konteksty należy mieć na uwadze w celu uchwycenia genezy filozofii Sokratesa i Platona. Według Michaela Foucaulta, wezwanie do zgłębiania własnego jestestwa (*gnothi seauto*) pojawiło się w filozofii dzięki postaci Sokratesa. *Gnothi seauto* pojawiło się w filozofii wraz z innym zaleceniem „troski o siebie” (*epimeleia heautu*). Foucault twierdzi, że dla Sokratesa *gnothi seauto* pełniło funkcję podporządkowaną *epimeleia heautu*. Analizując pojęcie „troski” w perspektywie historyczno-filozoficznej, Foucault dostrzega, że w pewnym momencie dziejowym *gnothi seauto* wyparło *epimeleia heautu* z filozofii. Francuski badacz posługuje się określeniem „momentu kartezjańskiego” na zaakcentowanie zmiany „zasady leżącej u podłoża procedury filozoficznej”⁴. Foucault objaśnia, że „moment kartezjański” był zwieńczeniem definitywnego rozejścia się dróg filozofii i duchowości, w starożytności zaś filozofia i duchowość szły ze sobą w parze⁵. Na pewno, jak twierdzi, było tak w przypadku filozofii Sokratesa i Platona. Według Foucaulta, zarówno filozofia, jak i duchowość były dziedzinami umożliwiającymi podmiotowi dostęp do prawdy⁶. Co jednak istotne, w starożytności duchowość była praktyką asekurującą, a nawet więcej, umożliwiającą poznanie filozoficzne. W takim kontekście interpretuje Foucault obecne w dialogach Platona wezwanie do „troski o siebie”. Jak pisze: „Rzeczywiście mamy tu do czynienia z pierwszą, a w dialogach Platona można by nawet rzec: jedyną całościową teorią troski o siebie”⁷. Francuski filozof twierdzi, że na gruncie filozofii Platona „troska o siebie” może być rozumiana na trzy sposoby, które *de facto* są ze sobą powiązane:

2 M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, trans. M. Herer, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2012, p. 24.

3 J. P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, trans. J. Szacki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1969, p. 48.

4 M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, op. cit., p. 35.

5 Ibidem, p. 38.

6 Ibidem, p. 36.

7 Ibidem, p. 60.

- 1) poznanie siebie jako forma troski i jej spełnienie;
- 2) poznanie siebie jako najwyższy wyraz troski o siebie, otwierający dostęp do prawdy;
- 3) troska o siebie i dostęp do prawdy umożliwiający rozpoznanie „częstki boskości” w sobie⁸.

Epimeleia heautu jako paideia?

Według Pierra Hadota, jedną z form filozofii presokratycznej była praktyka i teoria *paidei*, należącej do fundamentów mentalności greckiej⁹. *Paideia*, przekładana jako „wychowanie”, oznacza również „kształtowanie”, a w tłumaczeniu Władysława Witwickiego „kulturę umysłową”. Od czasów homeryckich wychowanie młodych arystokratów leżało w gestii tej samej warstwy społecznej, czyli ludzi posiadających *arete*¹⁰. Siła fizyczna, odwaga, poczucie obowiązku i honoru były wzorcowymi cechami dobrego wojownika¹¹. Hadot przypomina, że od V w p.n.e., wraz z rozwojem demokracji w greckich *poleis*, pojawiła się potrzeba wychowania nie tyle wojowników, co polityków. Był to czas, kiedy *paideia* stawała się wychowaniem przez ćwiczenia ciała i ducha. Jak pisze Werner Jaeger: „(...) właściwymi wyrazicielami *paidei* w rozumieniu Greków są nie milczące dzieła rzeźbiarza, malarza i budowniczego – lecz poeta i muzyk, filozof i retor (tzn. mąż stanu)”¹². W czasach Sokratesa i Platona pierwszoplanowym celem greckiego wychowywania było przygotowanie obywatela do działalności politycznej. Można powiedzieć, że *paideia* była sztuką wychowywania greckich obywateli, a właściwie wychowywaniem młodych ludzi na obywateli. Jak twierdzi Vernant, *paideia* była pewną metodą uładzania jednostek. „*Paideia* zapewnia jednostkom zdrowie i równowagę, czyni ich dusze «wstrzemięźliwymi», utrzymuje w posłuszeństwie to, co do posłuszeństwa stworzone. A zarazem kształci ona cnotę społeczną, wypełnia funkcję polityczną...”¹³.

Zagadnienie *paidei* pojawia się bezpośrednio w dwóch obszerniejszych dialogach Platona: *Politei* i *Prawach*. W *Prawach* *paideia* definiowana jest zarówno jako kierownictwo, jak i kierowanie się rozumem¹⁴. *Politeia* z kolei to dialog, gdzie kwestia „wychowania” pojawia się na kilku płaszczyznach czytania i rozumie-

8 Ibidem, pp. 89–90.

9 P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, trans. P. Domański, Warszawa, Fundacja Aletheia 2000, p. 33.

10 Ibidem, p. 36.

11 Ibidem.

12 W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, trans. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa, Fundacja Aletheia 2001, p. 41.

13 J. P. Vernant, *Zródła myśli greckiej*, op. cit., p. 74.

14 Platon, *Prawa*, trans. W. Witwicki, Kęty, Wydawnictwo Antyk 1997.

nia tekstu. *Politeię* można czytać jako tekst pedagogiczny, a zarazem polityczny i metafizyczny. *Państwo* może być interpretowane jako propozycja obywatelskiej *paidei* zaproponowanej Ateńczykom przez Platona. Co istotne, zalecenia wychowawcze i wytyczne dotyczące urządzenia państwa są w *Politei* współzależne. Dobrze urządzone państwo jest dla Platona ekwiwalentem dobrze zestrojonej duszy. Niewłaściwy ustrój *polis* niesie więc za sobą konsekwencje psychologiczne. Jak czytamy: „Więc jeżeli człowiek jest podobny do państwa, to czy i w nim nie musi ten sam porządek panować...”¹⁵.

Dialogi Platona umożliwiają jeszcze inne odczytanie *paidei*. Same dialogi można traktować jako ćwiczenia dialektyczne mające wydźwięk propedeutyczny. Według Joanny Gwiazdeckiej dialogi Platona można interpretować jako metodę realizowania filozoficznej *paidei*: „W platońskich dialogach ujętych jako «filozoficzne ćwiczenia» realizowany jest ideał filozoficznej *paidei* rozumianej tym samym jako «troska o duszę», a nie tylko w wąskim sensie jako wychowanie młodzieży”¹⁶. Zdaniem przedstawiciela Szkoły Tybingeńskiej Karla Alberta, największy propedeutyczny ładunek *paideiczny* zawiera opisaną w *Księdze VII Politei* parabola jaskini. *Paideia*, rozumiana tutaj jako umiejętność odwracania się od sfery zmysłowej i zwracania do nadzmysłowej, oddawałaby jednocześnie istotę platońskiego filozofowania. Cezary Wodziński proponuje zaś dynamiczne rozumienie *paidei*. To, co dzieje się we wnętrzu jaskini, jest zdaniem filozofa parabolą „obracania się duszy”, a jednocześnie zapisem doświadczenia *paidei*¹⁷. W tym świetle *paideię* należałoby rozumieć nie tylko jako dokonującą się w duszy filozofa przemianę, lecz również jako proces, w którym zmiana jest jednym z elementów jego dynamiki.

Imperatyw „troski o siebie”

Sokratejskie wezwanie do „troski o duszę” było wezwaniem absolutnym. Dla samego Sokratesa wiązało się ono z pełnieniem przez niego „służby bożej”¹⁸. Wodziński twierdzi, że „troska o duszę” była „praktykowaniem «służby bogu» i wiernością apollińskiej wyroczni”¹⁹. Również Jaeger podkreśla, że działania Sokratesa miały wymiar wychowawczy, ale jako wychowawca Sokrates pełnił „służbę bożą”²⁰.

15 Ibidem, p. 288, 577b.

16 J. Gwiazdecka, *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Kęty, Wydawnictwo Antyk 2003, p. 83.

17 C. Wodziński, *Dobre wychowanie. Platońskie przypisy do Nietzschego i Heideggera*, Przegląd Pedagogiczny 1 (2008), p. 21.

18 M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, op. cit., p. 27.

19 C. Wodziński, *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, Gdańsk, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria 2008, p. 299.

20 W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, op. cit., p. 590.

Działania Sokratesa podporządkowane były rozumowi, czy też – jak wielokrotnie czytamy na kartach dialogów – „dajmonionowi”. Mianem tym określał Sokrates rodzaj kontaktu z rzeczywistością boską. Waldemar Pycka tłumaczy to pojęcie jako „boskie tchnięcia” i wiąże je ze szczególnego rodzaju wpływem na Sokratesa, mającym wymiar moralny²¹. „Boskie interwencje” pojawiały się w sytuacjach niejednoznacznych moralnie, a ich skutkiem nie była rola doradcza, lecz ostrzegawcza²². I rzeczywiście, w najsłynniejszej mowie obrończej słyszymy: „To pochodzi stąd, że jakeście nieraz ode mnie słyszeli, mam jakieś bóstwo, jakiegoś ducha, o czym i Meletos na żart w swoim oskarżeniu pisze. To u mnie tak już od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy”²³. Przestrzeń wolności, jaką na podjęcie decyzji moralnej pozostawiają Sokratesowi „boskie interwencje”, ukazuje podwaliny odpowiedzialności, której źródłem nie są normy zewnętrzne, lecz wewnętrzne. Troska o duszę dotyczyła tej sfery jestestwa, z której wypływa czyn moralny bądź niemoralny. Dlatego wezwanie do troski o siebie traktuje Sokrates jako obowiązek boski, najwyższej rangi. „Tak rozkazuje bóg [*theos*], dobrze sobie to pamiętajcie, a mnie się zdaje, że wy w ogóle nie macie w państwie nic cenniejszego niż ta moja służba boża. Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza: i mówię im, że nie z pieniędzy dzielność rośnie, ale z dzielności pieniądze i wszystkie inne dobra ludzkie i prywatne, i publiczne”²⁴.

Foucault przyrównuje troskę do „żądła”, które zmieniało podmiot. Francuski badacz odwołuje się tu do obecnych w *Obronie* metafor, ukazujących Sokratesa jako gza/bąka – kłującego i zmuszającego do ruchu²⁵. Podobnie Hadot twierdzi, że swą postawą Sokrates „zmuszał” do troski o siebie: „Sokrates doprowadza więc swych rozmówców do tego, by samych siebie poddali badaniu, samych siebie sobie uświadomili. Jak «bąk» dręczy swych rozmówców kwestiami, które ich samych kwestionują, zmuszają do przyjrzenia się sobie, do troski o siebie”²⁶. Hadot zwraca uwagę, że celem „troski o siebie” było gruntowne zakwestionowanie siebie, czyli nie tyle posiadanej wiedzy, ile własnej osoby i wartości, kierujących życiem²⁷. Foucault podkreśla z kolei, że „troska o siebie” była szczególnym sposobem „poznawania

21 W. Pycka, *Daimonion – boskie tchnięcie*, <http://hektor.umcs.lublin.pl/~enkrateia/index.php> [26.08.2018].

22 Ibidem.

23 Platon, *Obrona Sokratesa*, [in:] *Dialogi Tom I*, trans. W. Witwicki, Kęty, Wydawnictwo Antyk, p. 570, 31d.

24 Ibidem, pp. 267–268, 30e.

25 M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, op. cit., p. 28.

26 P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, op. cit., p. 55.

27 Ibidem, p. 56.

siebie”, spojrzeniem skierowanym ku samemu sobie. Jeśli owo spojrzenie skierowane było na własną kondycję moralną, było tym, co potocznie rozumie się pod pojęciem sumienia. Nade wszystko jednak francuski strukturalista akcentuje, że troska była pewną praktyką: „Odsyła ona zawsze również do pewnych działań, działań, które człowiek przeprowadza na samym sobie i dzięki którym bierze samego siebie we władanie, oczyszcza się i przekształca, przemienia samego siebie”²⁸.

Sokratejska zachęta do „troski o siebie”, była czymś odmiennym od znanych Grekom sentencji moralnych, różna także od greckiej *paidei* rozumianej jako przygotowanie do życia wojownika. Wraz z Sokratesem i Platonem pojawia się nowe rozumienie filozofii, której sens oddaje trójczłonowa stoicka metafora: „kości i mięśni” (logika), „krwi i ciała” (fizyka) oraz „duszy” (etyka). Juliusz Domański wskazuje, że od czasów Platona, obok logiki i fizyki, etyka była trzecią częścią filozofii, przy czym stanowiła ona jej część praktyczną. Przypomina o tym również Immanuel Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*. Według Kanta logika była częścią formalną filozofii, a fizyka i etyka – materialną. Zdaniem królewieckiego filozofa dwie ostatnie podlegają prawom: fizyka – prawom przyrody, a etyka – prawom wolności²⁹. Także fizyka i etyka znajdują podstawy w zasadach *a priori*, stąd u niemieckiego filozofa mowa o metafizyce przyrody i metafizyce moralności. Jak pisze Kant: „Fizyka będzie więc miała swą część empiryczną, ale także część rozumową, a tak samo etyka, chociaż tutaj część empiryczna w szczególności mogłaby się nazywać praktyczną antropologią, rozumowa zaś właściwie – filozofią moralną”³⁰. To Sokrates stawia podwaliny etyki rozumianej po kantowsku. W pewnym momencie bowiem filozofia zaczęła być rozumiana jako sztuka życia³¹. Sztuka życia uzgodniona z wymogami rozumności.

Dusza, czyli „...pierwiastek, którego się dotyczy niesprawiedliwość i sprawiedliwość”³²

Na kartach dialogów platońskich można odnaleźć kilka sposobów opisywania duszy przez Sokratesa. Jeden z nich dotyczy związania duszy z działalnością intelektualną. Dla Sokratesa człowiek sprzęgnięty był z wiedzą, niekoniecznie zaś z wygłaszanymi przekonaniem bądź wartościami, będącymi wynikiem panujących konwencji.

28 M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, op. cit., p. 32.

29 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, trans. M. Wartenberg, Kęty, Wydawnictwo Marek DREWIECKI 2017, p. 5.

30 Ibidem, p. 6.

31 J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, trans. Z. Mroczkowska, M. Bujko, Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk 1996, p. 11.

32 Platon, *Kriton*, trans. W. Witwicki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982, p. 323, 48e.

Kwestię poznania u Sokratesa można rozumieć przynajmniej na dwóch płaszczyznach. Z jednej strony, jako wezwania do poznania samego siebie (*gnothi seauto*), podporządkowanego właściwej trosce o duszę. Z drugiej, jako problemu epistemologicznego, dotyczącego wiedzy prawdziwej. Wiedza dotycząca najważniejszej cnoty, czyli sprawiedliwości, nie wiązała się wyłącznie z rozpoznaniem intelektualnym. Jej właściwe roz-poznanie wiązało się z praktyką życia codziennego. Stąd u Sokratesa pojawia się konieczność samorozumienia cnoty³³. Tylko ugruntowana przed-wiedza dotycząca dobra mogła mieć charakter nie akcydentalnej, lecz trwałej dyspozycji moralnej. Utożsamienie duszy z cnotą to drugie *stricte* sokratejskie rozpoznanie. Jak pisze Mark L. McPherran: „dusza jest dla Sokratesa przede wszystkim podmiotem/agensem dokonującym osądów, wyborów i działań o charakterze moralnym”³⁴. Trzecie rozpoznanie Sokratesa na temat duszy jest religijne. Dotoczy ono sokratejskiego przypuszczenia, że dusza jest nieśmiertelna.

Sokratejskie pojęcie duszy obejmuje aktywność intelektualną, cnotę i religijność (Sokratesa). Wszystkie wymienione ujęcia duszy pojawiają się, kiedy Sokrates stwierdza, że wiedzę dotyczącą sprawiedliwości i niesprawiedliwości można odnaleźć w duszy. Wiedza ta dotyczy dwóch sfer. Jeden obszar odnosi się do relacji międzyludzkich – odpowiada mu sprawiedliwość³⁵. Drugi obszar tyczy się stosunku człowieka do bogów – odpowiada mu pobożność³⁶. W rozmowie z Kaliklosem Sokrates powiada: „A człowiek mądry postępuje względem bogów i względem ludzi tak, jak się godzi; nie byłby mądry, gdyby tak nie postępował. Tak musi być z konieczności. – Postępować tak, jak się godzi, względem ludzi to sprawiedliwość, względem bogów to pobożność; postępujący sprawiedliwie i pobożnie musi być sprawiedliwy i pobożny”³⁷.

Melete thanatou jako konwersja

Zdaje się, że ci, którzy się z filozofią zetknęli, jak należy, niczym innym się nie zajmują, jak tylko tym, żeby umrzeć i nie żyć, a ludzie bodaj że tego nie wiedzą. Otóż jeżeli to prawda, to głupio byłoby przez całe życie niczego innego nie szukać, tylko tego właśnie, a kiedy ono przyjdzie, wdrygać się przed tym, czego człowiek z dawna pragnął i starał się o to³⁸.

33 H. G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, trans. Z. Nerczuk, Kęty, Wydawnictwo Antyk 2002, p. 31.

34 M. L. McPherran, *Religia Sokratesa*, trans. M. Filipczuk, Warszawa, Teologia Polityczna 2014, p. 455.

35 Ibidem, p. 105.

36 Ibidem.

37 Platon, *Gorgiasz*, trans. W. Witwicki, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1991, p. 102, 507a–b.

38 Platon, *Fedon*, trans. W. Witwicki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982, p. 380, 64e.

Fedon to dialog poświęcony tematowi nieśmiertelności duszy, jednocześnie mowa jest w nim o filozofii jako przygotowaniu do śmierci. „A więc istotnie – powiada [Sokrates] – Simiaszu, ci, którzy filozofują jak należy, troszczą się i starają o to, żeby umrzeć, i śmierć jest dla nich mniej straszna niż dla wszystkich innych ludzi”³⁹. Nieco dalej Platon – ustami Sokratesa – jasno wyraża, czym jest „właściwa troska o śmierć”. To *dobrowolna* ucieczka duszy od ciała⁴⁰. Według Alberta w *Fedonie* przejawia się mistyczny wymiar filozofii platońskiej: „Celem filozofowania w sensie tych wywodów nie jest więc ostatecznie rozwinięcie teorii nieśmiertelności duszy, lecz uzyskanie określonego duchowego stanu, osiągalnego wprawdzie definitywnie dopiero w momencie śmierci, ale tymczasowo dostępnego już za życia”⁴¹. Na tak pojęte filozofowanie w dialogach Platona pojawia się specjalne określenie: *melete thanatou*. Termin *melete* w języku starogreckim ma kilka objaśnień. Przede wszystkim *melete* oznacza „zaprawianie się”, „ćwiczenie się”, „przygotowywanie się”. Inne tłumaczenia *melete* to „troskliwość”, „dbałość”, „staranność”, „pilność”, również „pielęgnacja”. Zgodnie z gramatyką grecką zwrot *melete thanatou* należy tłumaczyć jako „ćwiczenie się w umieraniu”. Jak wskazuje Wodziński: „*Melete thanatou* – to paradoksalnie określenie filozofowania – pozostające w związku z «ucieczką stąd», o której mowa w *Teajtecie*, i z «upodobnieniem się do boga»”⁴². Porównywanie filozofowania z odbywaniem podróży na „tamten świat” jest czymś *stricte* platońskim. Platońska podróż duszy ma jednak inny charakter niż potocznie rozumiana wyprawa. Chodzi bowiem o przebywanie drogi, która niesie za sobą przemianę. Więcej, owa droga, sama w swej istocie jest „przemianą” polegającą na „odwróceniu”. W *Politei* o konwersji mowa jest wielokrotnie i zawsze w fundamentalnych kontekstach. Przykład: „A to by było nie tyle, co skorupkę odwrócić, tylko jakieś odwrócenie się duszy od dnia, który noc przypomina, ku tej drodze pod górę, istotnie do prawdziwego bytu wiodącej”⁴³. *Periagoge holes tes psyches*, czyli „obrót całej duszy”, to jeden z kluczowych wątków *Księgi VII Państwa*. W tym kontekście w *Politei* pojawiają się różne greckie słowa o podobnym znaczeniu: *metabole*, czyli „przemiana”, *epistrophe* oznaczające „odwrócenie” a także *metanoia*, czyli „zmiana sposobu myślenia”⁴⁴. Ujmowana jako zwrot wewnętrzny konwersja może być rozumiana dwojako. W kategoriach etycznych konwersja może być interpretowana jako duchowa i moralna przemiana. W kategoriach epistemolo-

39 Ibidem, p. 388, 67e.

40 Ibidem, p. 416, 81e.

41 K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, trans. J. Marzęcki, Kęty, Wydawnictwo Antyk 2002, p. 66.

42 C. Wodziński, *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, op. cit., p. 234.

43 Platon, *Państwo*, trans. W. Witwicki, Kęty, Wydawnictwo Antyk 1997, p. 228, 521c.

44 P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, trans. P. Domański, Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 1992, p. 171.

gicznych zaś konwersję można odczytać jako permanentną zmianę naturalnego nastawienia. Wodziński zwraca uwagę, że konwersja jest zmianą sposobu myślenia i patrzenia. Polski filozof akcentuje rolę metaforyki światła obecną w różnych opisach konwersji u Platona. „Tak samo jak oko nie mogło się obrócić ku światłu inaczej, jak tylko wraz z całym ciałem, tak samo całą duszą trzeba odwrócić się, od tego, co się staje, aż dusza potrafi patrzeć na to, co jest i to, co w nim najjaśniejsze, i potrafi to widzenie wytrzymać”⁴⁵. Szczególnie ważny *List siódmy*, zawierający elementy teorii idei Platona, przypomina, że wysiłek periagogiczny nakierowany jest na uzyskanie właściwej optyki. Trud periagogiczny opisywany jest w *Liście* jako „tarcie krzesiw”, po to tylko, by „trysnęło światło właściwego ujmowania każdej rzeczy”⁴⁶. W świetle powyższych rozważań *melete thanatou* i *psyches periagoge* odsłaniają się jako swoista umiejętność podmiotowa. Pojawia się zatem pytanie o praktyczny, również etyczny wymiar tak pojętego filozofowania.

Gnothi seauto i meletan...

Sokrates: Tak więc, miły Alkibiadesie, i dusza, jeżeli chce poznać **samą siebie**, powinna się wpatrywać w duszę, a osobliwie w to jej miejsce, w którym kryje się moc duszy, mądrość, i w inne, do którego to jest może podobne?

Alkibiades: Tak mi się wydaje Sokratesie.

Sokrates: Czy możemy więc wskazać w duszy coś bardziej duchowego niż to, z czym związane jest poznanie i myślenie?

Alkibiades: Nie możemy.

Sokrates: Otóż to jest w duszy czymś podobnym do Boga i ktoś, wpatrując się w to i poznając wszystko, co boskie, Boga i mądrość, poznaje w ten sposób również **samego siebie**⁴⁷.

Powyzsza wymiana zdań pochodzi z Pseudo-Platońskiego dialogu *Alkibiades I czyli o naturze człowieka*. Pierwsze czytanie fragmentu nasuwa przypuszczenie, że dialog opisuje jakąś formę medytacji lub modlitwy. Foucault przypomina, że odpowiednikiem łacińskiego słowa *meditatio* jest greckie *melete*⁴⁸. *Melete* z kolei

45 Platon, *Państwo*, op. cit., p. 225, 518c.

46 Platon, *List siódmy*, [in:] *Listy*, trans. M. Maykowska, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1987, p. 55.

47 Pseudo-Platon, *Alkibiades I czyli o naturze człowieka*, [in:] *Alkibiades I i inne dialogi oraz Definicje*, trans. L. Regner, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1973, p. 65.

48 M. Foucault, *Hermeneutika podmiotu*, op. cit., p. 344.

pochodzi od czasownika *meletan*, który oznacza „ćwiczyć”, „zaprawiać się” lub „przyswajać myśli”. Francuski filozof twierdzi, że dla Greków *meletan* było rodzajem doświadczenia identyfikacji⁴⁹. Jak pisze: „Jest to gra zupełnie innego rodzaju – nie tyle gra podmiotu z jego własną myślą czy myślami, ile gra myśli z samym podmiotem”⁵⁰. Według Foucaulta *Alkibiades I* odsłania kluczowy moment „troski o duszę”, w którym poprzez „poznanie siebie” i „medytacje” dokonuje się rozpoznanie części boskości w sobie. Czymś boskim w człowieku jest dla Platona rozum albo, mówiąc Arystotelesem, dusza rozumna. Jak czytamy w *Alikibiadesie*, w fizjonomii człowieka jej głębię odzwierciedla źrenica oka. Warto nadmienić, że dialog między Sokratesem i Alkibiadesem dotyczy problemu właściwego rządzenia państwem. Poszukiwanie rozwiązania wiedzie poprzez analogię między właściwą troską o duszę a właściwą troską o państwo. Rozwiązaniem problemu dobrego rządzenia okazuje się być postępowanie „miłe Bogu”, czyli sprawiedliwe i rozumne⁵¹. Podobnie w *Politei* sprawiedliwość zostaje ukazana jako najwyższa cnota harmonizująca funkcjonowanie tak duszy, jak i państwa. Stąd u Platona mowa jest o cnotach (kardynalnych): mądrości, męstwu, umiarkowaniu podporządkowanym nadrzędnej dzielności, czyli sprawiedliwości, zaprowadzającej ład w duszy. Jak podkreśla Foucault, dla Sokratesa i Platona zajmowanie się sobą i sprawiedliwością dotyczy tego samego, czyli zajmowania się duszą, „troski o duszę”. „A zatem zajmowanie się sobą i zajmowanie się sprawiedliwością sprowadzają się do tego samego, cała gra dialogu zaś polega na doprowadzeniu Alkibiadesa, wychodząc od pytania: «jak mam się stać zdolnym do dobrego rządzenia?», do zalecenia: «zajmij się sobą samym»”⁵².

***Alkibiades II* czyli o osobliwości Sokratesa**

Sokrates: (...) Wydaje się przeto, że i bogowie, i ludzie rozumni osobliwie cenią sprawiedliwość i rozwagę. Rozważnymi zaś i sprawiedliwymi są nie jacyś inni, lecz właśnie ci, którzy wiedzą, co należy czynić i mówić tak względem bogów, jak i względem ludzi. Ale chciałbym się nareszcie dowiedzieć od ciebie, co też ty sądzisz o tym.

Alkibiades: Co do mnie, Sokratesie, to nie inaczej jakoś mi się wydaje, niż tak właśnie, jak tobie i bogu, no, bo przecież wcale by nie przystało, abym się znalazł w opozycji względem boga⁵³.

49 Ibidem, p. 345.

50 Ibidem.

51 Pseudo-Platon, *Alkibiades I* czyli o naturze człowieka, op. cit., p. 68.

52 M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, op. cit., pp. 84–85.

53 Pseudo-Platon, *Alkibiades II* czyli o modlitwie, [in:] *Alkibiades I i inne dialogi oraz Definicje*, op. cit., pp. 97–98.

Przywołany fragment dialogu, kończy rozmowę Sokratesa z Alkibiadesem. Jest to fragment, również Pseudo-Platońskiego, dialogu *Alkibiades II czyli o modlitwie*. Zarówno *Alkibiades I*, jak i *Alkibiades II* nawiązują do zawartej w *Gorgiaszu* (sokratejskiej) koncepcji duszy. W *Gorgiaszu* mowa jest o dwóch torach cnotliwego postępowania człowieka: wobec ludzi, przez bycie sprawiedliwym oraz wobec bogów, przez bycie pobożnym. *Alkibiades I* i *Alkibiades II* ugruntowują ten pogląd, lecz w nawiązaniu do innych myśli Platona. Pytanie o właściwe rządzenie jest tematem *Alkibiadesa I* i, jak zauważa Foucault, odpowiedzią nań jest sprawiedliwość, która przynależy tak państwu, jak i duszy. Pytanie o właściwą modlitwę jest kwestią *Alkibiadesa II*, a odpowiedzią nań są ostatnie słowa i gesty Alkibiadesa. Dialog zostaje zamknięty gestem założenia Sokratesowi wienca, który Alkibiades niósł do świątyni na modlitwę. Ów gest, pojawia się również w *Uczcie*, gdzie Alkibiades „uwieńcza ten osobliwy łeb” Sokratesa⁵⁴. W *Uczcie* bowiem Alkibiades dostrzega w Sokratesie znamiona boskości – Erosa. Powiada on: „(...) Jednak ani szukając wśród dawnych, ani wśród współczesnych, nie sposób znaleźć człowieka choć trochę podobnego do Sokratesa, wraz z osobliwością, która cechuje jego samego i jego słowa. Chyba, że porówna się go – jego i jego słowa – nie do jakiegoś człowieka, lecz, jak już wcześniej mówiłem, do sylenów i satyrów”⁵⁵. Wodziński pisze o atypowości Sokratesa w sposób następujący: „nietypowość, niepochwytność w ludzkich kategoriach, nietutejszość czy wręcz obcość”⁵⁶. Tę nieprzystawalność podkreśla nieustannie sam Sokrates. Nie czyni bowiem tajemnicy ze wspomnianego wcześniej „*daimoniona*”, czy inaczej „wewnętrznego głosu”: „(...) Bo ty zawsze mówisz, że ci się ten boski głos odzywa”⁵⁷. Skojarzenie Sokratesa z Erosem staje się najbardziej widoczne w sposobie, w jaki poruszał on dusze swoich rozmówców. Innymi słowy, we wpływie jaki wywierał on na swoich słuchaczy. Jak czytamy w *Uczcie*: „Kto jednak otworzy je i dostanie się do ich wnętrza, ten odkryje najpierw, że są to jedyne mowy, które mają sens, a następnie dostrzeże w nich najbardziej boskie, niezrównane obrazy cnoty, obejmujące większość, jeśli nie wszystkie rzeczy odpowiednie dla kogoś, kto zamierza stać się dobrym i pięknym”⁵⁸. Trafnie ujmuje Wodziński „erotyczną” działalność Sokratesa, pisząc, że jego „nagie słowa”⁵⁹ „dotykają prawdy”⁶⁰. Wśród swych uczniów był

54 Platon, *Uczta*, trans. W. Witwicki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982, p. 119, 213e.

55 Platon, *Uczta*, trans. A. Serafin, Warszawa, Wydawnictwo Sic! 2012, p. 72, 221d.

56 C. Wodziński, *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, op. cit., p. 304.

57 Platon, *Eutyfron*, trans. W. Witwicki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982, p. 180, IIIb.

58 Platon, *Uczta*, trans. A. Serafin, op. cit., p. 72, 222a.

59 C. Wodziński, *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, op. cit., p. 319.

60 Ibidem.

Sokrates tym, który wzniewał pragnienie dobra. Jak pisze Hadot: „Na tych, którzy go słuchają, Sokrates oddziałuje w sposób irracjonalny, poprzez emocje, które wywołuje, poprzez miłość, którą inspiruje”⁶¹.

Sokrates *proto-philo-sophos*

Nie pozostawiwszy tekstualnej spuścizny, Sokrates paradoksalnie stał się pierwowzorem filozofa. Jak potwierdza Albert, pojęcie *philosophos* w znaczeniu umiłowania mądrości nabrało sensu dopiero dzięki Platonowi. Analizując genealogię tego terminu, Albert zwraca uwagę, że przez wieki ukuło się przekonanie, że *philosophos* jest terminem opozycyjnym do *sophos* (mądrość), przez co filozofię zaczęto postrzegać jako formę niespełnionego dążenia. Śledząc ewolucję pojęcia „filozofia”, Albert wskazuje na kilka jego sensów: „człowiek, który chętnie miłuje jedzenie”, gościnny – „miłujący gości” oraz „miłośnik koni”. Niemiecki filozof dowodzi, że greckie miłowanie, grecka *philein* – miłość i przyjaźń, nie ma charakteru niespełnionego dążenia, ale zażyłości: „codzienne potwierdzające obcowanie z czymś, co jest obecne”⁶². Taką interpretację potwierdza również platońska *Uczta*, gdzie ma miejsce utożsamienie filozofa z Erosem. Wymienione w *Uczcie* pojęcie *daimones* oznacza „istoty pośrednie”, lecz również „tłumaczy”, a także „przewoźnika”⁶³. Akcentując ostatnie znaczenie tego terminu, niemiecki badacz podkreśla, że Eros-przewoźnik, to mający konkretne zadanie podróżnik: „Przewoźnik nie zatrzymuje się w swej łodzi na stałe pośrodku rzeki, lecz prowadzi swój stateczek od jednego brzegu do drugiego, dociera więc z jednego brzegu na drugi (choć nie zatrzymuje się tam na zawsze)”⁶⁴. A zatem, Eros-filozof nie zatrzymuje się w połowie drogi, między ludźmi a bogami⁶⁵. Nie jest próżno wzdychającym adoratorem, ale osiagającym swój cel „tęgim myśliwym”⁶⁶. Jak dowiadujemy się z *Uczty*, celem Erosa jest „płodzenie w pięknie” i „osiągnięcie nieśmiertelności” trzema możliwymi (dla człowieka) drogami: dzięki potomstwu, poprzez zyskanie sławy lub kontemplację⁶⁷. Ta ostatnia droga dotyczy poznania filozoficznego, o którym w *Liście siódmym* Platon pisze: „Nie ma też żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk,

61 P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, op. cit., p. 57.

62 K. Albert, *O Platonskim pojęciu filozofii*, trans. J. Drewnowski, Warszawa, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk 1991, p. 17.

63 Ibidem, p. 19.

64 Ibidem.

65 Ibidem.

66 Ibidem, p. 22.

67 Ibidem, pp. 22–23.

ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim (...)”⁶⁸. Jak tłumaczy Albert: „W opisie najwyższego stopnia poznania filozoficznego Platon porównuje oglądanie «samego piękna» z dążeniem dwóch kochających się osób do połączenia się ze sobą”⁶⁹. Albert przenosi tę metaforę na grunt epistemologiczny. Twierdzi, że „zespolecie się” w jedno zarówno podmiotu, jak i przedmiotu poznania jest *de facto* „poznaniem bez poznania”⁷⁰. Tak pojęte dążenie filozoficzne określa mianem *intuitio mystica* czyli intuicją mistyczną⁷¹. Niemiecki filozof jest tu zgodny z interpretacją Foucaulta, który podkreśla obecność u Sokratesa i Platona łączność poznania filozoficznego z praktyką duchową. Foucault słusznie zauważył, że drogi kontynentalnej filozofii i duchowości rozeszły się w okresie oświecenia. Dlatego dzisiaj rzeczywiście mówimy o doświadczeniu mistycznym i poznaniu filozoficznym, nie utożsamiając ich ze sobą. Ich łączność w filozofii Sokratesa i Platona ma jednak specyficzny wymiar. Albert przypomina, że do „intuicji mistycznej”, filozof dochodził drogą dialektyki, czyli myślenia pojęciowego: „(...) platoński filozof dialektyk, dowodząc prawdziwości swych twierdzeń, dowodził jednocześnie słuszności filozoficznego sposobu życia, jakie prowadził... Dlatego też dialektyka wpływała nie tylko na kształt filozofowania, ale również na charakter platońskiej etyki”⁷².

Etyczny wymiar „troski” – etyka powinności i etyka mistyczna

Według Władysława Stróżewskiego filozofowanie w duchu Platona nie odbywa się bez przemiany duchowej czy moralnej. Polski filozof wskazuje na porządek idei jako wzór stanowiący motywację do doskonalenia się etycznego: „Ujrzenie piękna (...) splecione w jedno z jego miłością, powoduje konieczność jakiegoś odwzorowania go w sobie, dostosowanie do niego swej własnej struktury etycznej i zorientowania ku niemu całego życia”⁷³. Również Gwiazdecka podkreśla, że platońska dialektyka zawiera ważny aspekt etyczny. Była ona nie tylko metodą myślenia, lecz również metodą filozoficznej *paidei*⁷⁴. „Dialektyka łączyła filozoficzną teorię i praktykę: poznanie prawdy wiązało się z doznaniem głębokiej wewnętrznej przemiany wpływającej na sposób życia. Innymi słowy, platoński filozof żył według reguł swej wiedzy, gdyż reguły owe go kształtowały”⁷⁵. Polemizując z Hadotem, Gwiazdecka

68 Platon, *List siódmy*, op. cit., p. 50.

69 K. Albert, *O Platońskim pojęciu filozofii*, op. cit., p. 39.

70 Ibidem, p. 41.

71 Ibidem, p. 43.

72 K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, op. cit., p. 42.

73 W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków, Wydawnictwo Znak 1980, p. 175.

74 J. Gwiazdecka, *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, op. cit., p. 53.

75 Ibidem, p. 54.

twierdzi, że w platoński model filozofowania rozumiany jako „ćwiczenia duchowe” czy „ćwiczenia filozoficzne”, wpisana była praktyka moralnego doskonalenia się. Nie była to jednak *paideia* nawiązująca do tradycji ani do skierowanej na efekty polityczne działalności sofistów, lecz sztuka prowadzenia własnego życia, właściwego nim sterowania. Gwiazdecka pisze: „Odpowiedni sposób życia oraz wiedza o tym, co prawdziwe dobre i sprawiedliwe, tworzyły jedność, której Platonowi najprawdopodobniej brakowało u jego współczesnych”⁷⁶. Platońska etyka nie była również pokrewna greckiej etyce eudajmonistycznej *sensu stricto*, czyli dążeniu do osiągnięcia szczęścia. W *Prawach* mówi Platon tak: „Zatem koniecznie życie niesprawiedliwe musi być nie tylko bardziej haniebne i podłe, ale naprawdę mniej przyjemne od życia sprawiedliwego i zbożnego”⁷⁷. Według Gwiazdeckiej etyka Platona była etyką powinności⁷⁸. Najlepszym przykładem tej etyki jest postać/życie Sokratesa.

Drugi wariant etycznego odczytania troski na gruncie filozofii Sokratesa i Platona rysuje się w kontekście zaproponowanej przez Foucaulta rekonstrukcji „troski o siebie” oraz interpretacji platońskiej filozofii zaproponowanej przez Alberta. Dostrzeżony przez Foucaulta duchowy/praktyczny wymiar filozofii Platona zawiera nie tylko podmiotowe, lecz także etyczne odniesienie. „Troska o siebie” nie jest obojętna aksjologicznie. Ukazując związek „troski o siebie” z przekształceniem siebie, Foucault określił również zakres jej działania. Twierdzi, że „troska o siebie” była szczególnym sposobem działania podmiotu wobec siebie, innych i świata⁷⁹. Etycznym rozwinięciem foucaultowskiej koncepcji „troski”, może być propozycja etycznej mistyki Alberta. Niemiecki filozof, ujmując filozofię Platona jako mistyczną, wskazuje na jej możliwe etyczne implikacje: w relacji do własnego „ja”, bliźniego oraz świata⁸⁰. Albert doszukuje się konsekwencji oddziaływania myśli Platona w filozofii religijnej i metafizycznej. W filozofii Martina Bubera odnajduje sokratejskie wezwanie do „badania siebie”, a także sposób rozumienia siebie w odniesieniu do bytu, który jawi się jako relacyjna łączność z innymi istotami⁸¹. Przywołuje też platońskie cnoty kardynalne: mądrość, męstwo, roztropność i sprawiedliwość i przypomina o ich aktualności i uniwersalności. Szczególnie ważną cnotą, mającą kluczowe znaczenie w moralnym postępowaniu wobec bliźnich, jest według niemieckiego badacza sprawiedliwość. Cnotę sprawiedliwości uważa za wyjątkową,

76 Ibidem, p. 84.

77 Platon, *Prawa*, op. cit., p. 373.

78 J. Gwiazdecka, *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, op. cit., p. 91.

79 M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, op. cit., p. 31.

80 K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, op. cit., p. 180.

81 Ibidem, p. 182.

ponieważ uwzględnia ona indywidualność bliźniego i odnosi się równocześnie do pierwiastka wspólnotowego⁸². Albert wskazuje też na potrzebę kształtowania postawy odpowiedzialności etycznej wobec świata. Twierdzi jednocześnie, że jest ona możliwa, gdy jednostkowa etyka nie ogranicza się do relacji międzyludzkich. Za Mistrzem Eckhartem, odwołuje się Albert do idei wspólnoty metafizycznej, wskazując na potrzebę całościowego spojrzenia, z którego winna wyrastać odpowiedzialna praktyka życiowa.

Dwa określenia troski *epimeleia heautou* i *melete thanatou* ukazują obecny w filozofii starożytnej związek między metafizyką a etyką. Oba ujęcia troski dotyczą praktyki podmiotowej o charakterze epistemologicznym i etycznym. *Epimeleia* i *melete* wskazują na obecną w filozofii Sokratesa i Platona współzależność między doskonaleniem filozoficznym/duchowym i etycznym czy moralnym. Pierwsze daje możliwość dalszego eksplorowania filozofii Sokratesa i Platona jako swoistej etyki podmiotu. Drugie ujęcie, bliższe interpretacji mistycznej, inspiruje do zgłębiania – nie tylko platońskich wątków – filozofii związanej z praktyką duchową. Być może zepchnięte na margines filozofii teksty filozofów-mystyków, można odczytać raz jeszcze pod kątem etycznym? Znakomitym przykładem jest cytowana we wstępie niniejszego artykułu myśl Simone Weil.

Bibliografia

- K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, trans. J. Drewnowski, Warszawa, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk 1991.
- K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, trans. J. Marzęcki, Kęty, Wydawnictwo Antyk 2002.
- J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, trans. Z. Mroczkowska, M. Bujko, Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk 1996.
- M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, trans. M. Herer, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2012.
- H. G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, trans. Z. Nerczuk, Kęty, Wydawnictwo Antyk 2002.
- J. Gwiazdecka, *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Kęty, Wydawnictwo Antyk 2003.
- P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, trans. P. Domański, Warszawa, Fundacja Aletheia 2000.

82 Ibidem, p. 184.

- P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, trans. P. Domański, Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 1992.
- W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, trans. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa, Fundacja Aletheia 2001.
- I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, trans. M. Wartenberg, Kęty, Wydawnictwo Marek Drowiecki 2017.
- M. L. McPherran, *Religia Sokratesa*, trans. M. Filipczuk, Warszawa, Teologia Polityczna 2014.
- Platon, *Eutyfron*, trans. W. Witwicki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982.
- Platon, *Fedon*, trans. W. Witwicki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982.
- Platon, *Gorgiasz*, trans. W. Witwicki, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1991.
- Platon, *Kriton*, trans. W. Witwicki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, trans. W. Witwicki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982.
- Platon, *Państwo*, trans. W. Witwicki, Kęty, Wydawnictwo Antyk 1997.
- Platon, *Prawa*, trans. W. Witwicki, Kęty, Wydawnictwo Antyk 1997.
- Platon, *Uczta*, trans. A. Serafin, Warszawa, Wydawnictwo Sic! 2012.
- Platon, *Uczta*, trans. W. Witwicki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982.
- Platon, *List siódmy*, [in:] *Listy*, trans. M. Maykowska, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1987.
- Pseudo-Platon, *Alkibiades I i inne dialogi oraz Definicje*, trans. L. Regner, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1973.
- W. Pycka, *Daimonion – boskie tchnięcie*, <http://hektor.umcs.lublin.pl/~enkrateia/index.php> [26.08.2018].
- W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków, Wydawnictwo Znak 1980.
- J. P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, trans. J. Szacki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1969.
- S. Weil, *Myśli*, wybór A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1985.
- C. Wodziński, *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, Gdańsk, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria 2008.
- C. Wodziński, *Dobre wychowanie. Platońskie przypisy do Nietzschego i Heideggera*, Przegląd Pedagogiczny 1 (2008).

Abstract

The Notion of ‘Care’ in the Philosophy of Plato and Socrates. *Epimeleia* and *Melete*

The main aim of this paper is to analyse the notion of ‘care’ in the philosophy of Plato and Socrates. The notion of care is related to the key problems of Plato’s and Socrates’ philosophy.

This text is an attempt to understand the two notions of care used in the Plato’s Dialogues: *epimeleia heautou* and *melete thanatou*. To expose them the author uses texts written by Plato, or allegedly written by Plato, as well as contemporary books on Socrates’ and Plato’s philosophy.