

Philosophy

Socratic Philosophy as a Way of Living
Remarks on Plato's *Apologia*

Joerg H. Hardy

joerg.hardy@fu-berlin.de

Mariam Tedoradze

Free University of Berlin

Berlin, Jemani

Akaki Tsereteli State University

Kutaisi, Georgia

Socrates invites his fellow citizens to live an examining life. He defends his own "questioning and examining" by claiming the God commanded him "to live the life of a philosopher, to examine myself and others" (28e4-6). For Socrates, asking philosophical questions and examining beliefs is a way of living, and "an un-examined life is not worth living" (37e3-38a7). The two crucial elements of the examining life that Socrates has in mind are, as we aim to explain in this paper, taking care of the soul and taking care of thoughts.

Keywords: Theory of Happiness, Perfection, Seeking Knowledge, Ignorance.

Socrates' Theory of Happiness (*eudaimonia*). In Plato's Socratic dialogues Socrates develops a theory of happiness (*eudaimonia*).¹ A person leads a successful life, if she finds herself in a good state of the soul (*arête* / virtue), i.e. in a state of the soul that is constitutive of happiness (*eudaimonia*). For a good state of the soul (*virtue*) is what brings about good and beneficial actions. A person's soul is in a good state, if she possesses all the virtues constitutive of happiness, including the knowledge about human well-being (cf., e.g., *Laches* 199d4-e1, *Gorgias* 507b8-c7).²

Socrates and his interlocutors discuss the questions how one should live, what exactly constitutes virtue, how one can bring oneself into such a state and how one can possibly help others in cultivating a good state of the soul. Socrates does, however, not only pose questions - he also holds some strong and far-reaching theses about virtue and the successful life, such as this one: "I do know that it is evil and disgraceful to do wrong and to disobey him who is better than I, whether he be god

1 We call those dialogues 'Socratic' in which Plato's protagonist Socrates and his interlocutors pursue questions of the form: What is X? Among them are the majority of the early dialogues as well as some of the middle period, such as the *Republic* and the *Theaetetus*. For recent scholarly discussions of the chronology of the Platonic writings, see Nails 2002 and Erler 2007: 22-26.

2 For the Socratic-Platonic idea of a good, successful life (*eudaimonia*), see Hardy 2010, 2011, and Penner 2005, 2006.

or man” (Apology 29b6, translation Fowler, Cambridge 1966). Socrates defends the following theses:

(1) All human beings want to lead successful lives and therefore pursue happiness (*eudaimonia*).

(2) If you lead a successful life, then your soul is in an overall good state, and you are therefore capable of performing good, beneficial actions (Laches 199d4–e1, Gorgias 507b8–c7).

(3) If your soul is in a good state, then you possess every particular virtue (Laches 199d4–e1).

(4) If your soul is in good state, then you also possess knowledge of good and bad things, that is, knowledge about human well-being that governs your actions (Laches 199d4–e1)...

(5) Anyone whose soul is in a good state will—ideally—never act against their better judgement (Protagoras).

(6) We bring our souls into a good state that is conducive to happiness by examining ourselves (Laches 187e–188a, Apology 38a, 41b–c).

(7) All things that can be used in a good, happiness-conducive way can also be used in a bad way that impairs happiness. Those in an overall good state of their soul know how to use conditional goods, such as wealth, esteem or technical skills in a good way that contributes to happiness (e.g. Euthydemus 279a–282a, Charmides 174c–d, Meno 87d–88c, Gorgias 460a–c). The same holds for a person’s mental capacities (Meno 88c6–d1).

(8) A successful life is a just life. If we want to conduct a successful life, we also want to lead our life in a just way and respect other people’s happiness-conducive interests (Republic I 343a1–354c3, IV 441c9 – V 449a6, IX 580c9–592b6, X 612a8–614a4).

When we want to do good and beneficial actions, we need—above all—knowledge about human well-being. This becomes clear, for instance, in the Laches. In the Laches Socrates’ interlocutors talk about a good education for their adolescent sons and ask Socrates for counsel on activities that could contribute to their sons’ education. Socrates reminds his interlocutors that their question can only be answered with knowledge (Laches 184d5–e9). For this reason one needs, first of all, to find out what a good condition of the soul is, before one can even envisage providing counsel on pedagogic matters (Laches 190b7–c3): “Socrates: Then isn’t it necessary for us to start out knowing what virtue is? Because if we are not absolutely certain what it is, how are we going to advise anyone as to the best method of obtaining it? – Laches: I do not think that there is any way in which we can do this, Socrates.” What Socrates says here about the precondition of pedagogic counsel holds true across all conduct:

if you want to put the people whose lives you influence by your actions in a good (or better) position (and not impair their successful lives), then you should know what you are doing and thus also know (as far as possible) what constitutes a good life, i.e. one desirable to all. This concerns one's own life, too. If you want to lead a successful life, you will have to pay attention to the fact that many actions that *seem* to be desirable under given epistemic conditions might turn out, in the light of careful and precise deliberation, to be not desirable at all and hence—once you have come to know this—you no longer wish to perform them.

Whoever embarks on answering the questions Socrates poses will, according to Nicias in the *Laches*, at any rate deliberate about her way of life. Nicias reports “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. And when he does submit to this questioning, you don't realise that Socrates will not let him go before he has well and truly tested every last detail. I personally am accustomed to the man and know that one has to put up with this kind of treatment from him, and further, I know perfectly well that I myself will have to submit to it. I take pleasure in the man's company.” (*Laches* 187d6–188a3, transl. Sprague, Cambridge, Ind. 1997). Nicias knows that a conversation with Socrates always results in the interlocutor giving an account of his way of life (“answering questions about himself concerning both his present manner of life and the life he has lived hitherto”) and “Socrates will not let him go before he has well and truly tested every last detail.” Socrates seems to assume that if one seriously and carefully deliberates *what* exactly a good state of the soul *is*, one will also work on yourself the way that one is able to improve one's own *character* (*Apology* 39d3-8).

Human Wisdom. In the *Apology* Socrates explains the “human wisdom” needed for examining beliefs. At the very beginning of his speech, Socrates tells the jury that aside from the official prosecutors there is another, larger and even more dangerous group of accusers against which he had to defend himself, namely against the anonymous rumours about him, which had been doing the rounds for a long time. These rumours had arisen because Socrates was said to be in possession of knowledge he withheld from others, and this had earned him the reputation of being a wise man. Socrates sets out to refute this prejudice and thus expounds the “human wisdom”, which he shares with all other human beings:

What has caused my reputation is no other than a certain kind of wisdom. What kind of wisdom? Human wisdom, perhaps. ... I shall call upon the god of Delphi as witness to the existence and nature of my wisdom, if it be such. You know Chaerephon. ... He went to Delphi at one time and ventured to ask the oracle ... He asked if any man was wiser than I, and the Pythian replied that no one was wiser ... When I heard of this reply I asked myself: "Whatever does the god mean? What is his riddle? I am very conscious that I am not wise at all; what then does he mean by saying that I am the wisest? For surely he does not lie." For a long time I was at loss as to his meaning; then I very reluctantly turned to some such investigation as this; I went to one reputed wise, thinking that there, if anywhere, I could refute the oracle and say to it: "This man is wiser than I, but you said I was." Then, when I examined this man ..., my experience was something like this: I thought that he appeared wise to many people and especially to himself, but he was not. ... So I withdrew and thought to myself: "I am wiser than this man; it is likely that neither of us knows anything worthwhile, but he thinks he knows something when he does not, whereas when I do not know, neither do I think I know; so I am likely to be wiser than he to this small extent, that I do not think I know what I do not know." After this I approached another man, one of those thought to be wiser than he, and I thought the same thing, and so I came to be disliked both by him and by many others. After that I proceeded systematically. ... And by the dog, men of Athens—for I must tell you the truth—I experienced something like this: in my investigation in the service of the god I found that those who had the highest reputation were nearly the most deficient, while those who were thought to be inferior were most knowledgeable. ... As a result of this investigation, men of Athens, I acquired much unpopularity...; many slanders came from these people and a reputation for wisdom, for in each case the bystanders thought that I myself possessed the wisdom that I proved that my interlocutor did not have. What is probable, gentlemen, is that in fact the god is wise and that his oracular response meant that human wisdom is worth little or nothing, and that when he says this man, Socrates, he is using my name as an example, as if he said: "This man among you, mortals, is wisest who, like Socrates, understands that his wisdom is worthless." So even now I continue this investigation as the god bade me—and I go around seeking out anyone, citizen or stranger, whom I think wise. Then if I do not think he is, I come to the assistance of the god and show him that he is not wise. (Apology 20d6-23b7, transl. Grube, Cambridge, Ind. 1999)

Chairephon has put the question to the oracle of Delphi whether there was any human being wiser than Socrates. The oracle replied to him that nobody was

wiser than Socrates. As Socrates himself believes he is far from wise, he wishes to understand and to refute the oracle, and so he wants to find those who really possess knowledge. Socrates is surprised to learn that wisdom is not to be found at all where it is most expected, namely with experts. The experts he questions possess a good deal of knowledge, yet they also lay claim to knowing things they do not know. They lack second-order knowledge about the epistemic status of their own beliefs. Socrates knows what he knows or does not know, and he call this second-order knowledge “human wisdom”, as opposed to a perfect knowledge, which only the gods possess.

Perfection, Seeking Knowledge, and Ignorance. In the *Apology* Socrates distinguishes three epistemic levels and two attitudes towards one’s own beliefs:¹

Perfection: if somebody knew precisely what is valuable and important in life, then this person would possess perfect knowledge and would have no need to search for knowledge (cf. *Symposium* 204a-c). Only gods possess perfect knowledge.

Seeking knowledge: a person who gives an account of herself and examines her beliefs wishes to know what she knows or does not know. The examining attitude towards one’s own beliefs is the philosophical attitude, the quest for knowledge (*Lysis* 218a-b, *Republic* V, 474c-475b, *Symposium* 203d-204b). Successful examination of one’s own beliefs leads to the kind of knowledge Socrates calls “human wisdom” in the *Apology* (20d8), which is, at any rate, a second-order knowledge of the epistemic status of certain beliefs leading in some cases to justified beliefs, which remain in the soul in the sense of *Meno* 98a5-6. Giving an account of oneself goes hand in hand with the endeavour “to become as good as possible” (*Apology* 29b-30b, 36c-d), that is, with the concern for one’s own soul.

Ignorance: someone who does not examine her beliefs is someone who “seems to be prudent, but in fact is not” (*Apology* 21c8-d1, *Lysis* 218a2-b6). Ignorance is avoidable lack of knowledge. An ignorant person does not (or not to a sufficient degree) examine her own beliefs, and is in a state that is not beneficial.

Giving an account of oneself is at work on the level of seeking knowledge. To examine beliefs successfully requires the capacity as well as the motivation to do so. Those who seem to be wise without actually being wise are mostly lacking in motivation to examine their beliefs. For this reason they claim knowledge they do not in fact possess. Remarkably, it is the experience of ignorant experts which has taught Socrates which kind of knowledge he possesses and how he is to understand the oracle’s verdict that he is “the wisest of men” (*Apology* 21a-23a). He counts among the wisest of men because he does not claim to know what he does not but knows what he knows and what he does not know. He possesses this knowledge because he examines his beliefs and thus employs the second-order knowledge, which is also, at least in principle, available to his interlocutors.

¹ For the following, cf. Hardy 2010, 2011 and 2014 for further references and comments.

Socratic Midwifery in the Theaetetus. A counterpart to the elucidation of “human wisdom” in the *Apology* is the passage in the *Theaetetus* where Socrates describes his activity of questioning and examining as an art of midwifery (*Theaetetus* 149a1-151d6). Socrates appeals to his interlocutors’ own thinking; he appeals to his epistemic autonomy. He wants to make them recognise what they know or do not know about the question “What is F?”. In the *Theaetetus* he discloses two secrets of his art. He asserts that he is not pregnant with wise thoughts, is nobody’s teacher, but rather cares of the thoughts of his interlocutors by letting them discover many “beautiful things” within themselves (150d7-8). Socrates’ self-portrait in the *Theaetetus* contains two remarkable details. One is Socrates’ claim that he possesses the unfailingly reliable skill to examine the beliefs of his interlocutors. The other is his initially inconspicuous remark that he possesses his maieutics only in secret (149a7).

Let us turn first to the methodical infallibility Socrates claims. In the *Theaetetus*, he says that the god forbids him “to allow an imposture or to destroy the true” (151d2-3 transl. Fowler 1921). Admittedly, Socrates does not merely invoke the task (the divine instruction) but also his own capacity or skill which allows him to examine the thoughts of his interlocutors in a way that is without fault, fosters truth and avoids falsity. Hence he encourages his interlocutor Theaetetus in the eponymous dialogue to speak his thoughts openly and rely on Socrates to bring to light the possible truth of his, Theaetetus’, thoughts with the help of the god. The objective of the Socratic questions consists in answers to What-is-F-questions that are correct and sufficient in form and content, i.e. explanatory definitions (see, for example, *Laches* 191d1–e11). The knowledge expressed in an appropriate definition of F is the *aim* of a Socratic investigation. In the beginning there are beliefs or beliefs that take on the role of hypothetical definitions.¹

While Socrates is not pregnant with his own thoughts insofar as he cannot provide sufficient answers himself to the What-is-questions he poses. However, if Socrates, with help from the god, does not accept any false answer, and does not reject any correct answer, then he will have, at any rate, the capacity to examine without fail the formal correctness of the suggested definitions. Hence he possesses the corresponding knowledge of the formal properties of definitions and the formal properties of the forms, that is, the objects of the Socratic definitional questions. When Socrates explains both the objective of his questions and the method by which they are answered without prescribing the final answers to his questions

¹ Socrates explains the process of examining beliefs in detail in the *Meno* and in the *Republic*, cf. Hardy 2011: 71–106 and 2014: 191–213. A precise analysis of the Socratic method can also be found in Stemmer 1992: 72–115. In the *Theaetetus* (201c–202d), Socrates describes the imperfect, fallible, yet justified knowledge of something as a true belief with an explanation (*logos*), cf. Hardy 2001: 217–301).

himself, he wants his interlocutors to find out for themselves what they know or do not know about the matter in hand. That is the aim and the possible outcome of Socratic maieutics (Theaetetus 210b11–c5) and thus also for the account which Socrates exhorts his interlocutors to give of themselves and their beliefs (*logon didonai*). What Socrates' interlocutors know or do not know—that is what they are to learn. For this reason Socrates does not prescribe answers to their questions. When Socrates asks questions of his interlocutors and criticises the answers they provide he appeals to *their* understanding and *their* knowledge. There seem to be three objections against this hermeneutic thesis: Socrates puts the questions into the mouths of his interlocutors which they should ask. He criticises the answers they give and, as mentioned before, advocates theses, which his interlocutors are to agree to on the strength of their own pursuit of happiness. However, all this is compatible with the Socratic aspiration merely to help his interlocutors develop their own thinking. If one of Socrates' interlocutors takes his questions seriously, he will direct his attention and his epistemological interest to a eudaimonically relevant topic. If he takes seriously the criticism to which Socrates subjects his answers, he will adopt the attitude of seeking knowledge and will be able to improve the epistemic status of his beliefs or beliefs.¹

While Socrates' interlocutors are not capable of answering the Socratic What-is-F?-questions adequately, they nevertheless make progress throughout the dialogue. They acquire true beliefs of certain particular cases of F and they gain – above all – second-order knowledge of the warrant of their claims to knowledge. Although many of his interlocutors, such as those in the Laches (187e6–188c2) and also Glaucon and Adeimantus in the Republic, hold Socrates' questioning and examining in high esteem, Socrates says that he possesses his maieutic skill only in secret (Theaetetus 149a7). Do his interlocutors not know that he takes care of their thoughts? Probably so – at least at the beginning of a dialogue with Socrates. His interlocutors only understand what Socrates does while examining their beliefs once they have come to understand themselves what it means to take thoughts seriously.

Socrates' Concepts of Knowledge. What kind of knowledge is gained in a Socratic investigation? It is true, Socrates refutes every answer his interlocutors suggest as a definition of F. For even complete knowledge of F, which would be expressed in an acceptable definition of F, is a kind of perfect knowledge, which can be approximated at best. However, successful examination of beliefs leads to second-order knowledge as well as a first-order knowledge in the form of reasoned beliefs concerning the objects of the Socratic What-is-F?-questions. When you are examining your beliefs you ask yourself whether a certain belief has been formed under the best possible

1 For the objective of the Socratic mission of questioning and examining, see Benson 2000: 17–31, Brickhouse / Smith 1991, 1994, Hardy 2011a: 35–57 and Taylor 2014.

epistemic conditions, before confirming or revising the relevant belief. Socrates demonstrates how this is done at every turn in Plato's dialogues. Second-order knowledge and reasoned beliefs are the first result of deliberating about one's beliefs: once one has examined a given opinion successfully one knows whether one has formed this opinion under the respective best possible epistemic conditions and one has therefore considered every relevant and available logical as well as empirical reason, which speak for or against the opinion in question. If one knows that, one can again deliberate the state of affairs underlying the original belief, form a new, if need be better justified, belief the same state of affairs and thus confirm, revise or abandon altogether the original belief. Most of all, the examination of beliefs enables us to overcome previous errors.

Let us consider an example from the *Laches*: the question what courage is, is initially answered by Laches with the suggestion that somebody courageous possesses wise perseverance. Socrates asks Laches whether he also implies that every courageous act is praiseworthy, pointing out that not everyone who acts with wise perseverance also acts praiseworthily. If every courageous act is praiseworthy, but not everyone who acts with wise perseverance also acts praiseworthily, then not everyone who acts with wise perseverance is as such courageous. Laches recognises the incompatibility of these three beliefs and revises his original suggestion of what courage is (192c-d). The second result of the successful examination of a belief is a knowledge of the first order in the form of those beliefs which Socrates characterises in the *Meno* (97d-98a) as true, "tied down" beliefs that "remain in place", and in the *Republic* (534b-d) as beliefs (explanations) that stand up to examination. Beliefs of this kind we may call justified and available beliefs. One has a justified and available belief, if one has carefully considered all known and relevant empirical and logical reasons that support or weaken a given belief.

In Plato's dialogues Socrates operates with two different concepts of first-order knowledge. Knowledge in a narrower (and very demanding) sense he characterises as knowledge one possesses, if one knows precisely what F is and (hence) is able to give a complete definition of F. This knowledge is perfect, no longer amendable. Socrates describes as knowledge in a wider (and less demanding) sense the true and justified beliefs (in the sense explained above) of certain properties of F. Such beliefs are fallible knowledge, albeit the best possible knowledge in each case. They take the form of justified beliefs, which are always connected to a corresponding second-order knowledge. Such knowledge is acquired by successfully giving an account we held to account for and defend. Given an account of our beliefs in the Socratic sense turns a person into the autonomous author of her beliefs.

Socrates appeals to the understanding of his interlocutors. One has only really

understood what one has understood oneself. Only our own understanding gives us real knowledge. Knowledge acquired in one's own right can be shared with others and answered for together. That is what Socrates is trying to show. Plato provides the appropriate literary form for the Socratic art of midwifery.¹ In the *Theaetetus* (150d–151b) Socrates describes two opposing reactions by his interlocutors: he who commits himself to giving an account will discover many wise thoughts within himself. Others have turned their backs on him—and that is to say on the accounting—, no longer taking care of their own thoughts, and hence ceased to make progress in the quest for knowledge. Let us return to the *Apology*.

Caring for the Soul. Having explained “human wisdom” in the *Apology* Socrates weighs the possibility of the jury acquitting him, if he in future eschews to seek truth and knowledge. He declares to the jury that, in the interest of his fellow citizens, he can never abandon his way of living:

Men of Athens, I am grateful and I am your friend, but I will obey the god rather than you, as a long as I draw breath and I am able, I shall not cease to practice philosophy, to exhort you and in my usual way to point out to any one of you whom I happen to meet: Good Sir, you are an Athenian, a citizen of the greatest city with the greatest reputation for both wisdom and power, are you not ashamed of your eagerness to possess as much wealth, reputation and honours as possible, while you do not care for nor give thought to wisdom or truth, or the best possible state of your soul? Then, if one of you disputes this and says he does care, I shall not let him go at once or leave him, but I shall question him, examine him and test him, and if I do not think he has attained the goodness that he says he has, I shall reproach him because he attaches little importance to the most important things and greater importance ... both individually and collectively. (*Apology* 29d2–30a7)

Socrates is convinced that every human being should be concerned primarily with insight and the best possible state of his or her soul because one can only derive benefit from the use of conditional goods such as wealth and esteem if one's soul is already in a good state. When Socrates encounters someone who claims to take care of his own good psychic state, he puts him to the test. But how do you determine whether someone looks after the good state of his or her soul?

What Socrates has in mind with his exhortation to take care of one's soul is, as

¹ Michael Frede 1992: 219 describes the central philosophical message of the Platonic dialogues as follows: “The dialogues are supposed to teach us a philosophical lesson. But they are not pieces of didactic dialectic with Plato appearing in the guise of the questioner. A good part of their lesson does not consist in what gets said or argued, but in what they show, and the best part perhaps consists in the fact that they make us think about the arguments they present. For nothing but our own thought gains us knowledge.”

I take it, the fact of shared aspirations, requirements and values. When we claim to be able to perform something successfully or to have experienced success in doing something, we claim to have exercised a certain skill successfully and achieved something in this manner. That is the case, if one has met the requirements that are commonly placed on the successful exercise of a certain skill and the corresponding achievements. The demands and requirements we place on the exercise of our own beneficial skills express common values. We share them with other people because we assume that they, too, consider the successful or at least promising execution of their beneficial skills to be valuable.

If you claim to know that something is the case, then you assert the claim to have exercised your cognitive capacities successfully, to have met the requirements which you place on the successful formation of an opinion and to be able to justify your beliefs to other people, that is, to be able to demonstrate that you have good reasons to believe that something is the case. The same is true, according to Socrates, of the claim to take care of the good state of one's own soul. If someone asks what he should do, then he will expect that he may be wrong in his beliefs of what constitutes a successful life and will want to know whether certain actions which seem to be good are in fact worth pursuing.

General Supreme Goals. Socrates describes happiness as the common goal of all human activities (Gorgias 467e–468c, 499e, Republic 505d–e). That something serves the end of happiness is therefore precisely the information by which the inquiries after the reasons for our decisions and actions reach an end (Symposium 204e–205a). Happiness as Socrates views it is, as I take it, to be understood in the sense of general, supreme goals of actions. We always pursue goals with the individual actions we have deliberated about beforehand, goals that are, among other things, general and of a high priority to us. A general and supreme goal is one which we consider particularly desirable for certain reasons, one we aspire to for the same reasons and therefore decide in favour of the respective actions that will serve this purpose. If I go for a 5 kilometre run every morning, I pursue the general goal of staying healthy with each particular action of this kind. Other people may pursue other goals with the same kind of action: someone might run 5 kilometres a day because she is training to run in a marathon, which in turn serves her universal aim of testing the limits of her personal physical capabilities. If we have to choose between alternative actions, we will take a decision from the perspective of a general, supreme goal to the action, which will best enable us to reach that goal. If I decide to give money to charity, money I might otherwise spend travelling round the world, then I treat the goal of helping others with priority over the goal of experiencing new countries and their cultures, even though I also find the latter highly desirable. Socrates attaches a higher priority to the aim of obeying the Athenian laws than he attaches to other

aims when he decides against a possible flight from prison, preferring to answer the charges brought against him. Of course one can conduct certain actions for their own sake, such as playing chess, the lyre or the saxophone. In these cases it is precisely the exercise of these actions for their own sake that is a paramount aim. We can distinguish two kinds of general, supreme goals. These two are goals of content and goals of modality. General, supreme goals of content are, for example, goods such as health, wealth, beauty and esteem, as Socrates occasionally lists them. It goes without saying that individuals have different notions of happiness and thus pursue different general goals. There are, however, also goals we pursue when we want to do something successfully and therefore try to exercise certain capacities in the best possible manner. Let us call such goals general, supreme *modal* goals. Both kinds of goals are usually pursued together. Yet we can distinguish both kinds of goals this way: when pursuing a goal of content, we want, first and foremost, to generate (or avoid) a state of affairs, while when pursuing a modal goal we want to exercise a certain capacity and thus do something in a successful manner (or at least in a manner that promises success). If the successful exercise of certain capacities is a necessary condition for accomplishing goals of content, then it will also be true that the successful exercise of these capacities is a supreme modal goal.

In Plato's dialogues Socrates, I believe, wants to demonstrate that everybody, when they pursue happiness, pursue three general, supreme modal goals. These three are: (i) the best possible knowledge of each given situation, (ii) action governed by knowledge and (iii) just, that is, moral, action. In other words: we wish to exercise our judgement in such a way that we know the relevant state of affairs. We want to exercise our capacity to desire something in a manner in which we let our desire be determined by the (best possible) knowledge concerning beneficial actions. In our actions we also want to take account of other people's interests that are relevant to their happiness. Whenever we take care of ourselves and a good, beneficial state of our soul, we strive, above all, for the successful and best possible exercise of these capacities.

At first glance, our interest in exercising successfully the first two of the capacities mentioned seems to be self-evident. When Socrates reminds his interlocutors that they must not neglect these capacities his concern is for a particular, by no means self-evident, diligence and precision in thinking. If we examine our own beliefs and intentions rigorously and accurately, we will become aware of countless possible interferences or impairments to successful and beneficial judgement and desire, distractions we can avoid on our own. Successfully giving an account of oneself preserves a person from non-beneficial exercise of their soul's capacities. In the *Meno* Socrates says explicitly that the properties of the soul are used in a really good way only in conjunction with knowledge: "And in brief, all the undertakings and endurances

of the soul, when guided by wisdom, end in happiness (*eudaimonia*), but when folly guides, in the opposite?—So it seems” (Meno 88c1–4, transl. Lamb 1967). A virtue is used in a good, beneficial way, if one conducts those actions which one deems good, i.e. beneficial, according to the best available knowledge and eschews those actions of which one knows that one does not know with sufficient accuracy whether they are actually good or bad. By contrast, if a person performs an action without the best possible knowledge, or even against her better judgement, she does not exercise a virtue. When Socrates, paradoxically, seeks to convince his interlocutors of the idea that they have certain interests which are constitutive of happiness, he assumes that some of his interlocutors do not know that certain actions really are in their own interest. Socrates is convinced that human beings can attain their own general, supreme goals only if they respect each other’s happiness-conducive interests. This is reason why a good life is a just life, as Socrates aims to prove in the *Republic* (I 343a1–354c3, IV 441c9 – V 449a6, IX 580c9–592b6, X 612a8–614a4).

The examining life is a way of caring for a good state of the soul. In the *Laches* Socrates says that a person whose soul is overall in a good state is able to attain “good things”, that is, various goods (*Laches* 199d4–e1, cf. *Meno* 78c1–5). If someone believes that it is good and desirable to attain a certain aim, then she will want to do what will let her attain that aim. Actions are the result of beliefs that are linked to desires. One might object that this is a modern view which Plato does not share. But that is not true. If virtue is what brings about good actions, it is the source of thinking and wanting (*boulesthai*) as it becomes perfectly clear in the *Meno* and *Gorgias*. When Socrates courageously helps his comrade Laches in a battle, he does not merely think that it is right to pursue certain courageous actions, but he also wants to that – because he *acts*. If a person has successfully examined her beliefs on possibly desirable actions, then she will know (in the sense of best possible knowledge of a given situation) that a certain course of action is indeed what she wants to do for the sake of her pursuit of happiness. In other words: Socratic inquiry makes someone an autonomous person.

Conclusion. It should not come as a surprise that the interlocutors of the Platonic dialogues fail to reach conclusive answers to Socrates’ questions. First of all, life is an extremely complex business and pondering on it is literally a life-long task. Secondly, the successful life is not a fact, which we might be able to discover without thinking about ourselves and the way we live. For both these reasons it is hard to imagine somebody managing to find, as it were, a definitional formula for happiness that would convince everybody. Likewise it should not come as a surprise that in many of Plato’s dialogues not even two interlocutors agree on a certain conception of happiness. According to Socrates, there are, however, some elementary beliefs about

a successful life which all humans can agree on because of their own deliberation about things of great importance to themselves. In the Platonic dialogues Socrates starts from the assumption that every person wants her life to succeed and therefore wants her soul to be, overall, in a good state that allows her to realise her basic pursuit of happiness. A person is in that state when she possesses the action-governing knowledge through which she can successfully direct the use of her own mental capacities, namely the virtues she possesses. Socrates' interlocutors agree to these premises. Some of them indeed lay claim to such knowledge, others at least aspire to it and for that reason seek out Socrates for guidance. Nobody wants to think of himself as someone who wants to do something without knowing whether he has good reasons for doing it. Now Socrates wants to show his interlocutors that you are only capable of performing desirable actions, if you know, as accurately as possible, which actions are really desirable, if you let your desires be governed by (the best possible) knowledge and not want to infringe the interests of others relating to their happiness. Once you know that you have to pursue these three general, supreme *modal* goals for the sake of your pursuit of happiness, you will have the explicit desire to pursue these goals.

Socratic appeals to the self-image of his interlocutors as rational people who want to act with knowledge (cf. Euthyphro 4e4–5a2, 15d4–e2). We do not take any step without believing that we know what we are doing. We examine our beliefs and desires because we know that we are fallible in our spontaneous beliefs about desirable actions but never want to err. If you know that you are fallible in your knowledge of what is actually good (for yourself and others), then you should consider your own actions with such precision and diligence that you at least avoid those mistakes that actually can be avoided by your own precise and careful thinking. Socrates wants his interlocutors to appreciate and take seriously their thoughts as the result of their own cognitive proficiency. Socratic midwifery is a particular concern for thoughts. Everybody can do for themselves, on their own responsibility, what Socrates does when he cares of the thoughts of others. If you take your thoughts seriously, you will also take responsibility for the consequences your decisions have for the lives of others. For this reason decisions should always be grounded in (the best available) knowledge (Laches 184d5–e9). Taking thoughts about life seriously—that is among the things we can learn from Socrates.

Appendix

The *modus operandi* of Socratic Inquiry

The aim of a Socratic question of the form What-is-F? is an explicit definition, with explanatory power. The answers his interlocutors give to Socratic questions of what something is are therefore examined by Socrates as hypothetical definitions. It

is true that Plato does not possess the modern concept of an adequate definition. But many dialogues, such as the *Laches*, make fairly clear that an acceptable answer to a What-is-F?-question, for Socrates, is an explicit definition. Thus Socrates enquires in the *Laches* whether every case of the definiendum courage does in fact fall under the respective suggested definiens (and vice versa) and whether one understands by what is called F, for example “courage” or “speed”, in each case exactly what the content of the definiens is, hence what is, in each case, under discussion as information about what something is.

A definition consists of a definiens and a definiendum. The definiendum the set of all things falling under the definiens, such as every case of a courageous character trait or a courageous action. The *definition* contains a universally quantified proposition or several universally quantified propositions about the definiendum. The definiens of an explanatory definition of F mentions the necessary and sufficient conditions for the state of affairs F to obtain, such as the conditions for courageous acts. To know what something is means to know under which conditions a certain state of affairs obtains. In the *Euthyphro*, which is about the definition of piety, Socrates characterises the object of the definitional question as that which is “always the same with itself” in every pious (or not pious) action (5c8–d6). That means: with a general term “F”, such as the general term “pious”, we refer not only to a particular or an event, such as a specific act of piety, but we also always refer to the same general state of affairs, the form F.

A precise expression of an explicit definition takes the form of a universally quantified, biconditional proposition: for every X, X has property F, if and only if X possesses the properties $\{E_1, \dots, E_n\}$. In Plato’s dialogues definitions generally are expressed in the form of a simple declarative sentence, such as “courage is wise perseverance”, in which the place of the grammatical subject is taken by that noun which designates the thing that is to be defined, while the place of the predicate is taken by the definiens. In an adequate definition definiens and definiendum are extensionally and intensionally identical. The extension is the set of all particulars and instances which fall under the definiens. It is this set that Socrates means when he talks of ‘what is the same in all instances of courage’ in the *Laches*. The intension is the informational content of the *definiens*’ propositions; it is what one knows of a state of affairs F, if one understands the meaning of the definiens’ propositions. Both, extension and the intension of the definiens, are intended when in the *Laches* Socrates poses the question regarding courage “what faculty is it, the same whether in pleasure or in pain or in any of the things in which we said just now it was to be found, that has been singled out by the name of courage” (*Laches* 192b). To understand the meaning of a proposition (or assumption) entails knowing its truth-conditions. If

we understand the meaning of a definiens and thus know the truth-conditions of the propositions contained therein, then we also know the conditions for the correct use of the corresponding predicate, that is, the general term “F”. A definition of F is, in this respect, an elucidation of the term “F”, which usually occurs as an independent lexeme and plays the role of attributing a certain property to a particular, such as in the sentence “Person P is courageous”.

A definition of F also states the necessary and sufficient conditions of a certain obtaining state of affairs (or a certain situation) to which the definition of “F” applies. The particular states of affairs or situations which fall under the definition of F are instances of F. The object of a definition, however, is a universal state of affairs to the extent that a definition does not refer to a specific situation as such but rather states the conditions for a specific situation having the property which every situation of that kind, i.e. every instance of F, possesses (compare, for example, Laches 198c9–199a9). The definitions Socrates is discussing with his interlocutors are the object of a common quest. The interlocutors examine whether a suggested definition encompasses (and explains) every instance of F. In doing so they sometimes hit upon new properties of F or instances of F, which they have not considered previously. Therefore it is possible that the interlocutors, while examining a suggested definition, not only change the definiens, that is, the description and explanation of a state of affairs F, but also redetermine the reference of F.

In examining of a hypothetical definition the interlocutors invoke two intellectual operations: on the one hand they test whether certain instances of F give any indication what the universal F is and on the other hand whether a certain particular is indeed an instance of F. In both cases they start from a twofold hypothesis: to begin with they assume the universal F in question possesses certain properties and ask whether a possible instance of F has all these properties. They also assume that certain cases are indeed instances of F and ask whether the definition of F covers these cases completely. Thus the interlocutors in the Laches examine, for one thing, whether actions by which a person faces a danger with wise perseverance show that courage consists in doing exactly that in every case. For another, they examine whether the behaviour of soldiers, who fight with superior technology and in superior numbers with wise perseverance against their opponents, really count as courageous. Two questions are being discussed together: what is F? and: is this particular X an instance of F? Hence it is possible both to describe and accurately describe the (possible and actual) concrete instances of F and to correct, as appropriate, the respective suggested definitions in the examination of hypothetical definitions.

Socrates attempts, by means of these two intellectual operations, to establish a balance between plausible (hypothetical) definitions and universally accepted beliefs about particular instances of F, such as undisputed cases of courageous acts.

The suggested definitions which are examined in the Platonic dialogues are of the following form: for every X: X has the property F, if and only if X has the properties $\{E_1, \dots, E_n\}$. An example is a definition of courage from Laches (192b-d): it is true of every person that she is courageous, if and only if she faces a danger with perseverance and her conduct is both wise and praiseworthy. Let us construe two examples: if a person is courageous, if and only if she faces a danger with perseverance and her conduct is both wise and praiseworthy; and if every person who undergoes prolonged medical treatment faces a danger with perseverance (the danger arising from her medical condition) and this conduct is both wise and praiseworthy, then everybody who undergoes prolonged medical treatment is courageous. And if a captain undertakes a dangerous voyage from Venice to Cyprus, steers the ship with nautical prudence and his seafaring is praiseworthy (for example because he gets Othello to Cyprus), then he acts courageously. From the definitional principle mentioned above another principle is derived which Socrates often applies in refuting definitions: if there is at least one X that, while possessing some, does not possess all of the defining properties $\{E_1, \dots, E_n\}$, then it is not the case that every X has the property F. Socrates employs this principle together with the logical rule of the *reductio ad absurdum*, combining two contradictory assumptions about the *definiendum*, to which his interlocutor agrees, and then deducing that the suggested definition is false. The discussion between Socrates and Laches shows two examples of this model (192b–193d). Laches' first definition says: it is true for every person and every action that a person is courageous, if and only if she faces danger with (and because of) perseverance. If an action is courageous, it is praiseworthy, too. But some of those actions are not praiseworthy. Therefore it is not the case that every person is courageous when she faces a danger with perseverance. The second, revised suggestion says that a person is courageous, if and only if she faces a danger with *wise* perseverance. But some of those actions are (again) not praiseworthy. Therefore it is not true that every person is courageous, if and only if she faces a danger with wise perseverance.

References

- Benson, Hugh 2000. *Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, Oxford.
- Brickhouse, Thomas C. / Smith, Nicklas D. 1991. Socrates' Elenctic Mission, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9, 1991: 131–160.
- Erler, Michael 2007. *Platon. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*. Basel. Vol. 2/2, 2007.
- Hardy, Jörg 2001. *Platons Theorie des Wissens im Theaitet*, Göttingen.

Hardy, Jörg 2010. Is Virtue Knowledge? Socratic Intellectualism reconsidered, in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*.

Hardy, Jörg 2011. *Jenseits der Täuschungen. Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung mit Sokrates*, Göttingen.

Hardy, Jörg 2014. *Platon. Laches*. Übersetzung und Kommentar, Göttingen.

Heitsch, Ernst 2004. *Apologie des Sokrates*. Übersetzung und Kommentar, Göttingen.

Nails, Deborah 2002. *The People of Plato. A Prosopography of Plato and other Socratics*, Indianapolis.

Penner, Terry 2005. Socratic Ethics: Ultra-Realism, Determinism, and Ethical Truth, in: Gill, Ch. (ed.): *Virtue, Norms, and Objectivity. Issues in Ancient and Modern Ethics*, Oxford. 2005: 157–187.

Penner, Terry 2006. Plato's Ethics: Early and Middle Dialogues, in: Gill, M. L. / Pellegrin, P. (eds.): *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden / Oxford. 2006: 151–169.

Rudebusch, George 1999. *Socrates, Pleasure and Value*, Oxford.

Stemmer, Peter 1992. *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin / NewYork.

Stemmer, Peter 1998. Tugend. Antike, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 10, 1998: 1532–1548.

Taylor, Charles 2014. The Ethics of Plato's Apology, in: Hardy, J. / Rudebusch, G. (eds.): *Ancient Ethics*, Göttingen

ფილოსოფია

**სოკრატული ფილოსოფია, როგორც ცხოვრების გზა.
შენიშვნები პლატონის მიერ სოკრატეს Bodishis შესახებ**

იორგ ჰარდი

joerg.hardy@fu-berlin.de

მარიამ თედორაძე

ბერლინის თავისუფალი უნივერსიტეტი

ბერლინი, გერმანია

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ქუთაისი, საქართველო

სოკრატე თავის თანამოქალაქეებს გამოცდას უწყობს. იგი იცავს საკუთარ "გამოკითხვასა და გამოკვლევას" და ამტკიცებს, რომ ღმერთმა მას უბრძანა "ცხოვრება ფილოსოფოსის ცხოვრებით, საკუთარი თავის და სხვების გამოკვლევა" (28e4-6). სოკრატესთვის ფილოსოფიური შეკითხვების დასმა და რწმენის გამოკვლევა ცხოვრების წესია და "გაუცნობიერებელი ცხოვრება არ ღირს" (37e3-38a7). სოკრატეს ცხოვრების გამოკვლევის ორი გადამწყვეტი ელემენტია, როგორც ამ ნაშრომში უნდა ავხსნათ, სულზე ზრუნვა და აზრებზე ზრუნვა.

საკვანძო სიტყვები: ბედნიერების თეორია, სრულყოფა, ცოდნის ძიება, არცოდნა.

სოკრატეს ბედნიერების თეორია. პლატონის სოკრატულ დიალოგებში სოკრატე ავითარებს ბედნიერების თეორიას. ადამიანი წარმატებულ ცხოვრებას ეწევა, თუ იგი სულის კარგ მდგომარეობაში აღმოჩნდება, ანუ სულის მდგომარეობაში, რომელიც წარმოადგენს ბედნიერების მდგომარეობას. სულის კარგი მდგომარეობისთვის (სათნოება) არის ის, რაც მოაქვს კარგ და სასარგებლო მოქმედებებს. ადამიანის სული კარგ მდგომარეობაშია, თუ იგი ფლობს ბედნიერების შემადგენელ ყველა სათნოებას, მათ შორის ცოდნას, ადამიანის კეთილდღეობის შესახებ.

სოკრატე და მისი თანამოსაუბრეები განიხილავენ კითხვებს, თუ როგორ უნდა იცხოვრონ, კონკრეტულად რას წარმოადგენს სათნოება, როგორ შეიძლება თავის ასეთ მდგომარეობაში მოყვანა და როგორ შეიძლება სხვების დახმარება სულის კარგი მდგომარეობის განვითარებაში. სოკრატე არა მხოლოდ სვამს კითხვებს, არამედ მას აქვს ძლიერი და შორსმჭვრეტელი თეზისები სათნოებისა და წარმატებული ცხოვრების შესახებ, მაგალითად ეს: "მე ვიცი, რომ ბოროტება სამარცხვინოა და ბოროტი მოქმედებაა, არ

დაემორჩილო მას, ვინც მე ჯობია, იქნება ეს ღმერთი თუ კაცი”. (თარგმანი ფოულერი, კემბრიჯი 1966).

სოკრატე იცავს შემდეგ თეზისებს:

1) ყველა ადამიანს სურს წარმართის წარმატებული ცხოვრება და ამიტომ მიჰყვება ბედნიერებას.

2) თუ წარმატებით ცხოვრობთ, თქვენი სული სულ კარგ მდგომარეობაშია და, შესაბამისად, თქვენ შეგიძლიათ შეასრულოთ კარგი, სასარგებლო ქმედებები.

3) თუ თქვენი სული კარგ მდგომარეობაშია, მაშინ თქვენ ფლობთ მადლს.

4) თუ თქვენი სული კარგ მდგომარეობაშია, მაშინ თქვენ ასევე გაქვთ ცოდნა კარგი და ცუდი საგნების შესახებ, ეს არის ცოდნა ადამიანის კეთილდღეობის შესახებ, რომელიც არეგულირებს თქვენს ქმედებებს.

5) ყველას, ვისი სულიც კარგ მდგომარეობაშია - იდეალურ შემთხვევაში, არასოდეს იმოქმედებს მათი უკეთესი განსჯის საწინააღმდეგოდ.

6) ჩვენ ჩვენს სულს კარგ მდგომარეობაში მივყავართ, რომელიც ბედნიერებას უწყობს ხელს, საკუთარ თავზე გამოკვლევით.

7) ყველა ის, რაც შეიძლება გამოყენებულ იქნეს კარგი, ბედნიერების მომტანი ფორმით, ასევე შეიძლება გამოყენებულ იქნეს ცუდი გზით, რაც აფერხებს ბედნიერებას. მათ სულის საერთო კარგ მდგომარეობაში მყოფებმა იციან როგორ გამოიყენონ პირობითი საქონელი, როგორიცაა სიმდიდრე, პატივისცემა ან ტექნიკური უნარები კარგი გზით, რაც ხელს უწყობს ბედნიერებას. იგივე ეხება ადამიანის გონებრივ შესაძლებლობებს.

8) წარმატებული ცხოვრება არის სამართლიანი ცხოვრება. თუ ჩვენ გვსურს წარმატებული ცხოვრების წარმართვა, გვსურს ჩვენი ცხოვრება სამართლიანად წარმართოთ და პატივი ვცეთ სხვისი ბედნიერების მომტანი ინტერესების დაცვას.

როდესაც გვსურს კარგი და სასარგებლო ქმედებები განვახორციელოთ, ცოდნა გვჭირდება ადამიანის კეთილდღეობის შესახებ. ეს ნათელი ხდება, მაგალითად, ლაჩებში. ლაჩებში სოკრატეს თანამოსაუბრეები საუბრობენ თავიანთი მოზარდი ვაჟების კარგ განათლებაზე და სოკრატეს სთხოვენ რჩევას იმ საქმიანობის შესახებ, რამაც შეიძლება ხელი შეუწყოს მათი ვაჟების განათლებას. სოკრატე შეახსენებს თავის თანამოსაუბრეებს, რომ მათ კითხვაზე პასუხის გაცემა მხოლოდ ცოდნით შეიძლება. ამ მიზეზით საჭიროა, პირველ რიგში, გაირკვეს, თუ რა არის სულის კარგი მდგომარეობა. „სოკრატე: მაშ, არ არის საჭირო, რომ დავიწყოთ იმის ცოდნა, თუ რა არის სათნოება? თუ აბსოლუტურად დარწმუნებული არ ვართ რა არის, როგორ ვურჩევთ ვინმეს მისი მიღების საუკეთესო მეთოდის შესახებ? - ლეჩები: მე არ ვფიქრობ, რომ რაიმე გზით შეგვიძლია ამის გაკეთება, სოკრატე. ” რასაც სოკრატე აქ ამბობს პედაგოგიური კონსულტაციის წინაპირობის შესახებ,

ი. პარდი

ყველა საქციელი მართალია: თუ გსურთ კარგ (ან უკეთესი) მდგომარეობაში მოათავსოთ ადამიანები, რომელთა ცხოვრებაზეც მოქმედებთ (და ხელი არ შეუშალოს მათ წარმატებულ ცხოვრებას), მაშინ უნდა იცოდეთ, რას აკეთებთ და, ასევე, იცით (რაც შეიძლება მეტი), რას წარმოადგენს კარგი ცხოვრება, ანუ ყველასთვის სასურველი. ცხადია, ეს ეხება საკუთარ სიცოცხლესაც. თუ გსურთ წარმატებული ცხოვრება, ყურადღება უნდა მიაქციოთ იმ ფაქტს, რომ ბედნიერებასთან დაკავშირებით, ბევრი ქმედება, რომლებიც, პირველ რიგში, სასურველია მოცემული ეპისტემის პირობებში, შეიძლება აღმოჩნდეს, ფრთხილი და ზუსტი განხილვა, რომ საერთოდ არ იყოს სასურველი და, შესაბამისად, ამის ცოდნის შემდეგ, აღარ გსურთ მათი შესრულება.

ვინც დაიწყებს სოკრატეს შეკითხვებზე პასუხის გაცემას, ნიჩიასის თქმით, ლაჩებში, ნებისმიერ შემთხვევაში, იგი განზრახ აპირებს მისი ცხოვრების წესის შესახებ მოყოლას. ნიკიას ინფორმაციით, "ვინც სოკრატესთან მჭიდრო კავშირშია და მასთან საუბარში ელაპარაკება, აუცილებლად, მაშინაც კი, თუ ის პირველ რიგში სხვა რამეზე საუბრით დაიწყებს, კაცის არგუმენტები უნდა განუვითარდეს მანამ, სანამ კითხვებზე პასუხის გაცემას არ აპირებს თავის შესახებ, როგორც ცხოვრების ამჟამინდელ მანერაზე. როდესაც ის ამ კითხვას დაემორჩილება, ვერ ხვდება, რომ სოკრატე არ უშვებს მას, სანამ მან ბოლო დეტალი კარგად არ შეისწავლა. მე პირადად ვარ მიჩვეული მამაკაცს და ვიცი, რომ ადამიანი უნდა შეეგუოს მისგან ამგვარ მკურნალობას და შემდგომ, მე მშვენივრად ვიცი, რომ მე თვითონ მომიწევს მისი დამორჩილება. მე სიამოვნებას ვიღებ მამაკაცის კომპანიონობით." ნიკიამ იცის, რომ სოკრატესთან საუბრისას ყოველთვის მოსალოდნელია, რომ თანამოსაუბრე ანგარიშს უწევს მის ცხოვრების წესს („უპასუხოს საკუთარ თავზე შეკითხვებს როგორც ცხოვრების ამჟამინდელ მანერაზე, ისე აქამდე მცხოვრებ ცხოვრებასთან დაკავშირებით“) და „სოკრატე არ უშვებს მას. სანამ მან სინამდვილეში არ გამოსცადა ყველა ბოლო დეტალი.“ სოკრატე, სავარაუდოდ, თვლის, რომ თუ ადამიანი სერიოზულად და ფრთხილად განიხილავს, თუ რა არის სულის კარგი მდგომარეობა, ისიც იმუშავებს საკუთარ თავზე ისე, რომ შეძლოს საკუთარი ხასიათის გაუმჯობესება.

სრულყოფა, ცოდნის ძიება და არცოდნა. აპოლოგიაში სოკრატე განასხვავებს სამ ეპისტემურ დონეს და ორ დამოკიდებულებას საკუთარი რწმენის მიმართ:

სრულყოფა: თუ ვინმემ ზუსტად უნდა იცოდეს, რა არის ცხოვრებაში ღირებული და მნიშვნელოვანი, მაშინ ეს ადამიანი ფლობს სრულყოფილ ცოდნას და ცოდნის ძიების საჭიროება აღარ ექნება (შდრ. სიმპოზიუმი 204a-c). მხოლოდ ღმერთები ფლობენ სრულყოფილ ცოდნას.

ცოდნის ძებნა: ადამიანი, რომელიც საკუთარ თავს ანგარიშს აძლევს და შეისწავლის მის რწმენას, სურს იცოდეს, რა იცის ან არ იცის. საკუთარი

რწმენისადმი შემსწავლელი დამოკიდებულება არის ფილოსოფიური დამოკიდებულება, ცოდნის ძიება (Lysis 218a-b, Republic V, 474c – 475b, Symposium 203d – 204b). საკუთარი რწმენის წარმატებით გამოკვლევას მივყავართ ისეთი ცოდნისკენ, რომელსაც სოკრატე „ადამიანის სიბრძნეს“ უწოდებს (20d8), რაც, ყოველ შემთხვევაში, მეორე რიგის ცოდნაა გარკვეული მრწამსის ეპისტემიური სტატუსის შესახებ, რაც გარკვეულ შემთხვევებში დასაბუთებული რწმენაა, რომელიც სულში რჩება Meno 98a5-6 გაგებით. საკუთარი თავის შესახებ ანგარიშის გაცემა თან სდევს მცდელობას "გახდე რაც შეიძლება კარგი" (ბოდიში 29b – 30b, 36c – d), ანუ საკუთარი სულისადმი მზრუნველი.

უმეცრება: ვინც არ იკვლევს მის რწმენას, არის ის, ვინც "როგორც ჩანს, გონიერია, მაგრამ სინამდვილეში ასე არ არის" (ბოდიში 21c8-d1, Lysis 218a2 – b6). არცოდნა არის ცოდნის თავიდან აცილება. უმეცარი ადამიანი არ შეისწავლის (ან არ არის საკმარისი ხარისხით) საკუთარ მრწამსს და იმყოფება ისეთ მდგომარეობაში, რომელიც არ არის სასარგებლო. საკუთარი თავისთვის ანგარიშის წარდგენა მუშაობს ცოდნის ძიების დონეზე. რწმენის წარმატებით შესასწავლად საჭიროა როგორც შესაძლებლობები, ასევე მოტივაცია. მათ, ვინც, როგორც ჩანს, ბრძენია, სინამდვილეში კი არ არის ბრძენი, ძირითადად არ გააჩნია მოტივაცია, შეამოწმოს საკუთარი მრწამსი. ამ მიზეზის გამო ისინი აცხადებენ ცოდნას, რომელსაც სინამდვილეში არ ფლობენ. აღსანიშნავია, რომ უმეცარი ექსპერტების გამოცდილებამ ასწავლა სოკრატეს, თუ რა სახის ცოდნას ფლობს ის და როგორ უნდა ესმოდეს ორაკულის განაჩენი, რომ ის არის "ყველაზე ბრძენი კაცი" (ბოდიში 21a – 23a). ის ითვლება ადამიანთა შორის ყველაზე ბრძენად, რადგან არ ამტკიცებს, რომ იცის ის, რაც არ იცის, მაგრამ იცის ის, რაც იცის და რაც არ იცის. მას აქვს ეს ცოდნა, რადგან იგი შეისწავლის მის რწმენას და ამით იყენებს მეორე რიგის ცოდნას, რომელიც ასევე, პრინციპში მაინც, ხელმისაწვდომია მისი თანამოსაუბრეებისთვის.

დასკვნა. გასაკვირი არ უნდა იყოს ჩვენთვის, რომ პლატონური დიალოგების თანამოსაუბრეებმა ვერ მიიღეს დასკვნითი პასუხები სოკრატეს კითხვებზე. უპირველეს ყოვლისა, ცხოვრება არის უკიდურესად რთული ბიზნესი და ამის გააზრება, ფაქტობრივად, მთელი ცხოვრების განმავლობაში შესრულებული ამოცანაა. მეორეც, წარმატებული ცხოვრება არ არის ფაქტი, რომლის აღმოჩენაც ჩვენ შეგვიძლია, საკუთარ თავზე და ცხოვრების წესზე ფიქრის გარეშე. ორივე ამ მიზეზის გამო ძნელი წარმოსადგენია, ვინმემ შეძლოს ბედნიერების განსაზღვრული ფორმულის პოვნა, რომელიც ყველას დაარწმუნებს. ანალოგიურად გასაკვირი არ უნდა იყოს ის, რომ პლატონის ბევრ დიალოგში ორი თანამოსაუბრეც კი არ ეთანხმება ბედნიერების გარკვეულ კონცეფციას. სოკრატეს თანახმად, არსებობს ელემენტარული

ი. პარდი

რწმენა წარმატებული ცხოვრების შესახებ, რომელზეც ყველა ადამიანს შეუძლია შეთანხმდეს საკუთარი თავისთვის ძალიან მნიშვნელოვანი საკითხის განხილვის გამო. პლატონიკურ დიალოგებში სოკრატე იწყება იმ მოსაზრებიდან, რომ ყველა ადამიანს სურს, რომ მისი ცხოვრება წარმატებული იყოს და ამიტომ სურს, რომ მისი სული კარგ მდგომარეობაში იყოს, რაც მას საშუალებას მისცემს გააცნობიეროს თავისი ძირითადი ბედნიერება. ადამიანი იმყოფება ამ მდგომარეობაში, როდესაც ის ფლობს მოქმედების მმართველ ცოდნას, რომლის საშუალებითაც მას შეუძლია წარმატებით წარმართოს საკუთარი გონებრივი შესაძლებლობების გამოყენება, კერძოდ, ის სათნოებები, რომლებსაც ფლობს. სოკრატეს თანამოსაუბრეები ეთანხმებიან ამ მოსაზრებებს. ზოგი მათგანი ნამდვილად ამტკიცებს ამ ცოდნას, ზოგი მაინც მიისწრაფვის მისკენ და ამ მიზეზით სოკრატეს ეძებს სახელმძღვანელოდ. არავის სურს იფიქროს საკუთარ თავზე, როგორც ის, ვისაც სურს რაიმეს გაკეთება, არ იცის, აქვს თუ არა ამის საფუძველი. ახლა სოკრატეს სურს აჩვენოს თავის თანამოსაუბრეებს, რომ თქვენ მხოლოდ სასურველი მოქმედებების შესრულება ხართ, თუ იცით, რაც შეიძლება ზუსტად, რომელი მოქმედებები ნამდვილად არის სასურველი, თუ თქვენს სურვილებს მართავს (რაც შეიძლება უკეთესი) ცოდნა და არ გსურთ არღვევს სხვების ინტერესებს, რაც ეხება მათ ბედნიერებას. მას შემდეგ, რაც გაიგებთ, რომ ამ სამი ზოგადი, უმაღლესი მოდალური მიზნის მისაღწევად უნდა მიხვიდეთ თქვენი ბედნიერებისკენ, თქვენ გაგიჩნდებათ აშკარა სურვილი ამ მიზნების განხორციელებისა.

სოკრატეოსი მიმართავს თავის თანამოსაუბრეების, როგორც რაციონალური ადამიანების საკუთარ სურათს, რომელთაც სურთ ცოდნით იმოქმედონ (შდრ. Euthyphro 4e4–5a2, 15d4 – e2). ჩვენ არ ვდგამთ ნაბიჯს ისე, რომ არ გვჯეროდეს, რომ ვიცით რას ვაკეთებთ. ჩვენ ვსწავლობთ ჩვენს რწმენებსა და სურვილებს, რადგან ვიცით, რომ არასწორი ვართ ჩვენი სპონტანური რწმენით სასურველი მოქმედებების შესახებ, მაგრამ არასდროს გვინდა შეცდომა. თუ იცით, რომ შეცდომაში ხართ იმის ცოდნაში, თუ რა არის სინამდვილეში კარგი (თქვენთვის და სხვებისთვის), მაშინ საკუთარი ქმედებები ისეთი სიზუსტით და გულმოდგინედ უნდა გაითვალისწინოთ, რომ მინიმუმ თავიდან აიცილოთ ის შეცდომები, რომელთა თავიდან აცილებაც თქვენივე ზუსტით შეგიძლიათ და ფრთხილად აზროვნება. სოკრატეს სურს, რომ მისმა თანამოსაუბრეებმა შეაფასონ და სერიოზულად მოეკიდონ თავიანთ აზრებს საკუთარი შემეცნებითი ცოდნის შედეგად. სოკრატული მეანობა განსაკუთრებით ზრუნავს აზრებზე. ყველას შეუძლია გააკეთოს საკუთარი თავისთვის, საკუთარი პასუხისმგებლობით, რასაც სოკრატე აკეთებს, როდესაც ის ზრუნავს სხვების აზრებზე. თუ სერიოზულად მიუდგებით თქვენს აზრებს, თქვენ, ასევე, აიღებთ პასუხისმგებლობას იმ შედეგებზე, რაც თქვენს გადაწყვეტილებებს მოაქვს სხვების სიცოცხლეზე. ამ

მიზეზით, გადაწყვეტილებები ყოველთვის უნდა ეფუძნებოდეს (საუკეთესო) ცოდნას (Laches 184d5 – e9). სერიოზულად ვფიქრობთ ცხოვრებაზე - ეს არის ის, რაც სოკრატესგან შეგვიძლია ვისწავლოთ.

დანართი

სოკრატული გამოკვლევის მოდული

სოკრატული ფორმის კითხვის მიზანი რა არის F? არის მკაფიო განმარტება, ახსნის ძალა. მისი თანამოსაუბრეების პასუხებს სოკრატულ კითხვებზე, თუ რა არის, სოკრატე განიხილავს, როგორც ჰიპოთეტურ განმარტებებს. მართალია, პლატონი არ ფლობს ადეკვატური განმარტების თანამედროვე კონცეფციას, მაგრამ ბევრ დიალოგში, მაგალითად, ლაჩში, საკმაოდ ნათელია, რომ სოკრატესთვის მისაღები პასუხი რა არის F კითხვაზე არის მკაფიო განმარტება. ამრიგად, სოკრატე ეკითხება ლეჩებს, ნამდვილად არის თუ არა გარკვეული სიმამაცის შემთხვევები შესაბამისი შემოთავაზებული განსაზღვრებლების ქვეშ (და პირიქით) და ესმის თუ არა ადამიანი, რასაც უწოდებენ F, მაგალითად „გამხედობა“ ან „სიჩქარე“, თითოეულ შემთხვევაში ზუსტად რა არის განსაზღვრების შინაარსი, შესაბამისად, რა არის განხილვა, თითოეულ შემთხვევაში, როგორც ინფორმაცია იმის შესახებ, თუ რა არის.

განმარტება შედგება განსაზღვრებისგან. განსაზღვრება არის ყველაფრის მთელი რიგი, რაც ექვემდებარება განსაზღვრებებს, მაგალითად, გამხედავი ხასიათის თვისების ან თამამი მოქმედების ყოველი შემთხვევა. განმარტება შეიცავს უნივერსალურად რაოდენობრივად დადგენილ წინადადებას ან რამდენიმე უნივერსალურად რაოდენობრივად განსაზღვრულ წინადადებას განსაზღვრების შესახებ. F-ს განმარტებებში ნახსენებია F-ს მდგომარეობის მისაღებად საჭირო და საკმარისი პირობები, როგორიცაა მამაცური ქმედებების პირობები. იმის ცოდნა, თუ რა არის რაიმე, ნიშნავს იმის ცოდნას, თუ რა პირობებში ხდება გარკვეული ვითარება. ევთიფროში, რომელიც ეხება ღვთისათნობის განმარტებას, სოკრატე ახასიათებს განმსაზღვრელი კითხვის ობიექტს, როგორც ის, რაც "ყოველთვის თავისთავად იგივეა" ყველა ღვთისმოსავ (ან არა ღვთისმოსავ) მოქმედებაში (5c8 – d6). ეს ნიშნავს: ზოგადი ტერმინით "F", როგორიცაა ზოგადი ტერმინი "ღვთისმოსავი", ჩვენ ვგულისხმობთ არა მხოლოდ კონკრეტულ ან მოვლენას, მაგალითად, კონკრეტულ ღვთისმოსაობას, არამედ ყოველთვის ვგულისხმობთ იმავე ზოგად მდგომარეობას, როგორც ფორმა F.

აშკარა დეფინიციის ზუსტი გამოხატვა უნივერსალურად რაოდენობრივად განსაზღვრული, ორპირობითი წინადადების სახეს იღებს: ყოველი X-სთვის X-ს აქვს F თვისება, და თუ მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ X-ს აქვს თვისებები

ი. პარდი

{E1,..., En}. პლატონის დიალოგებში განმარტებები ზოგადად გამოხატულია მარტივი დეკლარაციული წინადადების სახით, როგორცაა "გამბედაობა გონივრული სიმტკიცეა", რომელშიც გრამატიკული საგნის ადგილს იკავებს ის არსებითი სახელი, რომელიც განსაზღვრავს განსაზღვრულ ნივთს, ხოლო პრედიკატურის ადგილს განსაზღვრულები იკავებენ. ადეკვატურ განსაზღვრებაში განსაზღვრებები ექსტენსიურად და ინტენსიურად იდენტურია. გაფართოება არის ყველა დეტალებისა და ინსტანციების ერთობლიობა, რომლებიც განისაზღვრება განსაზღვრებების ქვეშ. სწორედ ამ წყობას გულისხმობს სოკრატე, როდესაც ლაჩებში საუბრობს "რა არის იგივე სიმამაცე ყველა შემთხვევაში". მიზანი არის განსაზღვრების წინადადებების ინფორმაციული შინაარსი; ეს არის ის, რაც ადამიანმა იცის F მდგომარეობის შესახებ, თუ გააცნობიერებს განსაზღვრულ წინადადებათა მნიშვნელობას. განსაზღვრების გაფართოება და მიზანი მიზნად ისახავს მიზანს, როდესაც ლაჩებში სოკრატე აყენებს კითხვას გამბედაობის შესახებ: "რა ფაქტულტეტია ეს, იგივე სიამოვნებისგან თუ ტკივილისგან თუ რომელიმე იმ საკითხში, რაზეც ახლა ვთქვით უნდა მოიძებნოს, რაც გამორჩეულია სიმამაცის სახელით" (Laches 192b). წინადადების (ან ვარაუდის) მნიშვნელობის გაგება გულისხმობს მისი ქვეშარიტი პირობების ცოდნას. თუ ჩვენ გვესმის განსაზღვრული მნიშვნელობის მნიშვნელობა და ამით ვიცით მასში მოცემული წინადადებების ქვეშარიტი პირობები, მაშინ ასევე ვიცით შესაბამისი პრედიკატის, ანუ ზოგადი ტერმინ „F“ - ის სწორი გამოყენების პირობები. F- ს განმარტება ამ თვალსაზრისით არის ტერმინის "F" განმარტება, რომელიც ჩვეულებრივ ხდება როგორც დამოუკიდებელი ლექსემა და ასრულებს გარკვეული თვისების კონკრეტულ თვისებას მიკუთვნებას, მაგალითად წინადადებაში "პიროვნება P არის გაბედული".

F-ს განმარტებით ასევე ნათქვამია აუცილებელი და საკმარისი პირობების გარკვეული მდგომარეობის მისაღებად (ან გარკვეული სიტუაციისთვის), რომელზეც ვრცელდება "F" განმარტება. ცალკეული სიტუაციები ან სიტუაციები, რომლებიც F-ს განსაზღვრების ქვეშ მოექცევა, არის F-ს შემთხვევები. განმარტების ობიექტი არის საქმის უნივერსალური მდგომარეობა, იმდენად, რამდენადაც განმარტება არ გულისხმობს კონკრეტულ სიტუაციას, როგორც ასეთს, არამედ ასახავს სპეციფიკური სიტუაციის პირობებს, რომელსაც გააჩნია თვისება, რომელსაც ფლობს ამ ტიპის ყველა სიტუაცია, ანუ F-ის ყოველი შემთხვევა (შედარება, მაგალითად, Laches 198c9–199a9). განმარტებები, რომლებზეც სოკრატე საუბრობს თავის თანამოსაუბრებთან, საერთო ძიების ობიექტია. თანამოსაუბრები შეისწავლიან, მოიცავს თუ არა შემოთავაზებული განმარტება განსაზღვრულ F-ს ყველა მაგალითს. ამით ისინი ზოგჯერ ეჯახებიან F-ს ახალ თვისებებს ან F-ს შემთხვევებს, რომლებიც მანამდე არ განიხილეს. ამიტომ შესაძლებელია,

თანამოსაუბრეებმა შემოთავაზებული განმარტების შესწავლისას არა მხოლოდ შეცვალონ განსაზღვრებები, ანუ F მდგომარეობის აღწერა და ახსნა, არამედ ასევე განსაზღვრონ F მითითება.

ჰიპოთეტური დეფინიციის შესწავლისას თანამოსაუბრეები ორ ინტელექტუალურ ოპერაციას იძახებენ: ერთი მხრივ, ისინი ამოწმებენ, მოცემულია თუ არა F-ის გარკვეული შემთხვევები რაიმეს მითითებისას, თუ რა არის უნივერსალური F და მეორეს მხრივ, არის თუ არა გარკვეული განსაკუთრებული ნამდვილად F-ის მაგალითი. ორივე იწყება ორმაგი ჰიპოთეზადან: დასაწყისისთვის ისინი ივარაუდებენ, რომ მოცემული უნივერსალური F გარკვეულ თვისებებს ფლობს და სვამენ კითხვას, აქვს თუ არა F-ს შესაძლო შემთხვევას ყველა ეს თვისება. ისინი ასევე თვლიან, რომ გარკვეული შემთხვევები ნამდვილად არის F ფაქტები და ეკითხებიან, ფარავს თუ არა F განმარტება ამ შემთხვევებს სრულად. ამრიგად, ლაჩების თანამოსაუბრეები ერთი რამით იკვლევენ, აჩვენებს თუ არა მოქმედებები, რომლითაც ადამიანი გონივრული დაჟინებით ემუქრება საშიშროებას, რომ გამბედაობა მდგომარეობს იმაში, რომ ეს ყველა შემთხვევაში გააკეთოს ზუსტად. ნამდვილად გაბედულად მიიჩნევა ჯარისკაცების ქცევა, რომლებიც იბრძვიან უმაღლესი ტექნოლოგიით და უფრო მეტი რაოდენობით ბრძნული სიმტკიცით უპირისპირდებიან მოწინააღმდეგეებს. ერთად განიხილება ორი კითხვა: რა არის F? და: არის თუ არა ეს X განსაკუთრებული შემთხვევა F? სოკრატე ცდილობს ამ ორი ინტელექტუალური ოპერაციის საშუალებით დაამყაროს ბალანსისარწმუნო (ჰიპოთეტურ) განმარტებებსა და საყოველთაოდ მიღებულ რწმენებს შორის F-ს განსაკუთრებული შემთხვევების შესახებ, მაგალითად, მამაცური ქმედებების უდავო შემთხვევები. პლატონის დიალოგებში განხილული შემოთავაზებული განსაზღვრებები შემდეგი ფორმისაა: თითოეული X-სთვის X-ს აქვს თვისება F, თუ მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ X-ს აქვს თვისებები $\{E_1, \dots, E_n\}$. მაგალითად, ეს არის ლაჩის (192b-d) სიმამაცის განმარტება: თითოეული ადამიანისთვის სიმართლეა, რომ ის არის გაბედული, თუ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის არ შეუშინდება საშიშროებას და მისი ქცევა ერთდროულად ბრძნულიცაა და საქებარიც. მოდით განვიხილოთ ორი მაგალითი: თუ ადამიანი გაბედულია, და თუ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის არ შეუშინდება საშიშროებას და მისი ქცევა ერთდროულად ბრძნულიცაა და საქებარიც; და თუ ყველა ადამიანი, ვინც გაივლის ხანგრძლივ მკურნალობას, ემუქრება შეუპოვრობის საშიშროება (მისი სამედიცინო მდგომარეობიდან გამომდინარე საშიშროება) და ეს ქცევა ერთდროულად ბრძნულიცაა და საქებარიც, მაშინ ყველა, ვინც გადის ხანგრძლივ მკურნალობას, გაბედულია. თუკი კაპიტანი საშიშ მოგზაურობას გეგმავს ვენეციიდან კვიპროსში, მართავს გემს საზღვაო წინდახედულობით და მისი საზღვაო სანაოსნო სანაქებოა (მაგალითად, რადგან მან ოტელო

ი. პარდი

კვიპროსამდე მიიყვანა), მაშინ ის მამაცურად მოქმედებს. ზემოთ ხსენებული განმარტების პრინციპიდან გამომდინარეობს სხვა პრინციპი, რომელსაც სოკრატე ხშირად იყენებს განმარტებების უარყოფისას: თუ არსებობს მინიმუმ ერთი X , რომელიც, მიუხედავად იმისა, რომ ფლობს ზოგიერთს, და არ ფლობს ყველა განსაზღვრულ თვისებას $\{E_1, \dots, E_n\}$, მაშინ არავითარ შემთხვევაში, რომ ყოველ X -ს აქვს ქონება F . სოკრატე იყენებს ამ პრინციპს, შემცირების და აბსურდუმის ლოგიკურ წესთან ერთად, აერთიანებს ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო დაშვებას განსაზღვრულ საკითხთან დაკავშირებით, რაზეც მისი თანამოსაუბრე თანახმაა, შემდეგ კი გამოაქვს დასკვნა, რომ შემოთავაზებული განმარტება მცდარია. სოკრატესა და ლაჩეს შორის დისკუსია აჩვენებს ამ მოდელის ორ მაგალითს (192b – 193d). ლეჩესის პირველ განმარტებაში ნათქვამია: მართალია ყველა ადამიანისთვის და ყველა ქმედებისათვის, რომ ადამიანი გაბედულია, თუ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას ემუქრება სიმტკიცე. თუ მოქმედება გაბედულია, ესეც საქებარი. მაგრამ ზოგიერთი ქმედება არ არის საქებარი. ასე არ არის, რომ ყველა ადამიანი არის გაბედული, როდესაც მას ემუქრება საფრთხე გამძლეობით. მეორე, შესწორებული ვარაუდით ნათქვამია, რომ ადამიანი მამაცია, მხოლოდ მაშინ, თუ მას საფრთხე ემუქრება, მაგრამ ზოგიერთი ქმედება (ისევე) არ არის საქებარი. ამიტომ სიმართლე არ არის, რომ ყველა ადამიანი გაბედულია, თუ მხოლოდ მაშინ, თუ მას საფრთხე ემუქრება ბრძნული სიმტკიცით.