

Waldemar Pycka

W obronie Sokratesa



Waldemar Pycka

W obronie Sokratesa

Projekt okładki: Magdalena Pycka

Skład: Waldemar Pycka

© Waldemar Pycka

ISBN 978-83-932485-5-1

Kontakt:
pwaldek@o2.pl

Lublin 2018

Spis treści

Wprowadzenie	5
Część I. W obronie Sokratesa przed Legutką	6
Wstęp: Przerzekamowana śmierć?	7
Zarzut drugi: Sokrates narusza prawo, deprawując młodzież	9
Nowa <i>paideia</i> 9; <i>Apragmon</i> 11; Paradoks wychowania 14; <i>Maieutyka</i> 17; Edukacyjna klęska Sokratesa 20; Jeśli nie oni, to kto? 23; Paradoks wpływu 23; Sprawiedliwość 26; Niechciany dowód 28; <i>Elenchos</i> 30; Paradoks niewiedzy 34; Dwuznaczność mądrości 36; Dwuznaczność wiedzy 39; Dziwactwo wiedzy 41.	
Zarzut pierwszy: Sokrates narusza prawo, bogów uznawanych przez <i>polis</i> nie uznaje, nowe jakieś bóstwa wprowadzając	45
Triumf Meletosa 45; Dotyk boskiej Opatrzności 48; Filozofia spod znaku <i>Daimonion</i> 51; Służba boża 54; Odzieranie 56; Zabobony Sokratesa 56; Dawno bym już zginął 60; Argument z milczenia 63.	
Zakończenie: Test Vlastosa	67
Część II. W obronie Sokratesa przed McPherranem	68
Wstęp	69
Anomia Sokratejska	71
Nie róbcie hałasu, obywatele! 71; Mi się lepiej opłaci zostać tak, jak jestem 72; Ja bym przed nikim nie ustąpił wbrew słuszności 73; Od dziecka tak się ze mną dzieje 74; Może to ktoś miał przedtem, a może i nikt 76; Nauczyciela tych rzeczy nie miałem 76; Nie mogliście wytrzymać mojego sposobu życia i myślenia 78; Powiada, że ja jestem twórcą bogów 79; Określając to w taki sposób jestem bliższy prawdy i okazuję większą pobożność 80.	
Mądry i miłujący Bóg	83
Nie mówię tak w pogardzie dla tego rodzaju wiedzy 83; Okolice i drzewa niczego mnie nie chcą nauczyć 84; Nie przypuszczał, aby miły był bogom ten, kto docieka tajemnic 87; Wejdźcie. Również tu są bogowie 88; W nim zawiera się pełnia wszystkiego 89; Nad wszystkim naraz rozciąga opiekę 90; Jeden, bóg, pośród bogów i ludzi największy 91; Ludzie żyją jak bogowie 94; Ani „przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę” 95; Poznaj samego siebie! 97; Uznaję bogów, „jak żaden z moich oskarżycieli” 98; I przez to, pewnie, powie ktoś, że popełniam występki 100; Sam niemal zapomniałem kim jestem 101; Gorszy człowiek <i>nie ma prawa</i> zaszkodzić lepszemu 103.	

Filozofia bez mądrości i głupoty	104
Ani się do wielkiej, ani do małej mądrości nie poczuwam 104; Ludzka mądrość mało co jest warta albo nic 106; Filozofem będąc, pośrodku jest między mądrością i głupotą 109; Jesteście wszyscy młodzi duszą 113.	
Milczenie Sokratesa	115
Sokrates wykracza przeciw prawom 115; Bogowie nie są czymś w rodzaju złego lichwiarza 116; Byle tylko drugich swojej mądrości nie uczył 117; Bóg woli „zbożne milczenie Lacedemończyków” 122; Prosił bogów, aby mu dali po prostu to, co jest dobre 122; Ciszę zachowaj pobożną 124; Byłoby nawet niesłychane, gdyby bogowie... 126.	
Zakończenie	128
Część III. Obrona Sokratejskiej koncepcji filozofii	129
Wstęp	130
Rozdział I: Mikrokosmos Sokratejski	139
Wprowadzenie 139; Spokój (ἡσυχῆ) 143; Wstyd (αἰδώς) 145; Robić swoje (ἑαυτοῦ πράττειν) 149; Czynienie rzeczy dobrych (ἀγαθῶν πράξις) 154; Poznanie siebie samego (τὸ γινώσκειν ἑαυτὸν) 156; Wiedza o dobru i o złu (περὶ τὸ ἀγαθὸν τε καὶ κακόν) 161; Test Sokratejski 165.	
Rozdział II: Odrzucenie zasad państwa <i>dobrobytu</i>	172
Wprowadzenie 172; Sokratesowy atak na <i>dobrobyt</i> 174; Troska o majątek (χρήματα) 176; Troska o sławę (δόξα) 178; Troska o zaszczyty i urzędy (τιμὴ) 180; Sokrates jako <i>apragmon</i> (ἀπράγμων) 182.	
Rozdział III: Świat <i>wartościobytu</i>	184
Wprowadzenie 184; Troska o myślenie (φρόνησις) 186; Troska o prawdę (ἀλήθεια) 193; Troska o <i>psyche</i> (ψυχή) 196; <i>Psyche</i> jako <i>boski dar</i> 197; Główne pojęcia <i>troski o psyche</i> 202.	
Rozdział IV: Posłuszeństwo	214
Wprowadzenie 214; <i>Daimonion</i> (δαίμωνιον) – <i>boskie tknięcie</i> 215; <i>Sokratejskie dotknięcia</i> 221; <i>Euphemia</i> (εὐφημία) – modlitwa Sokratesa 226.	
Rozdział V: Ograniczenia sokratyzmu	234
Wprowadzenie 234; Dwie tradycje etyczne 235; Pleoneksja 239; Retrybucja 241.	
Zakończenie: Kilka słów o metodzie	245
Wprowadzenie 245; Podstawy filozoficznej kartografii 246; Ontologia 247; Metafizyka 248; Mistyka 249; Założenia metaetyczne 249; Etyka dobrobytu 250; Etyka wartościobytu 252; Etyka bytu 255; Symultana 258.	

Wprowadzenie

Spór najzdolniejszego ucznia Sokratesa z uczniem najwierniejszym zasadom filozofii Sokratesa został rozstrzygnięty na korzyść tego pierwszego. Taki osąd uzasadniają rozliczne prace historyków filozofii, filozofów i innych autorów piszących o historycznym Sokratesie. Platon, bo o nim zwykło się mówić, jako tym „najzdolniejszym”, pozostawił po sobie piękne teksty oraz rozbudowaną szkołę filozoficzną – zapewniając w ten sposób trwałą fundament dla wykreowanego przez siebie wizerunku Sokratesa. Antystenes miał na początku przewagę nad Platonem. Śmierć osób bezpośrednio znających Sokratesa dała przewagę stanowisku Platona: dzisiaj mało który historyk filozofii wyżej ceni świadectwo pozostawione przez Antystenesa, Arystypa, Fedona, Ksenofonta i innych uczniów Sokratesa. Powodowany kwestiami bardziej metafizycznymi – o których więcej w końcowej części niniejszej książki - niż historycznymi poczułem się zmuszony do zabrania głosu w tej dyskusji. Platoński obraz Sokratesa ma w sobie coś głęboko niesprawiedliwego i wręcz nieuciwego, co nie tylko przeczy prawdzie historycznej ale przy okazji dezorganizuje współczesną myśl o możliwościach zróżnicowanego uprawiania filozofii. Występując w obronie Sokratesa w rzeczy samej bronimy samych siebie.

Na treść książki złożyły się trzy prace opublikowane wcześniej:

- 1) *W obronie Sokratesa przed Legutką*, Lublin 2014 (recenzja książki R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Zysk i S-ka, Poznań 2013);
- 2) *W obronie Sokratesa przed McPherranem*, Lublin 2015 (recenzja książki M.L. McPherran, *Religia Sokratesa*, przeł. M. Filipczuk, Teologia Polityczna, Warszawa 2014);
- 3) *Sokrates z Aten. Apologia wartościobytu I*, Lublin 2014.

Część I

W obronie Sokratesa przed Legutką

Bądźcie pewni, mężowie ateńscy, że gdybym się był zaangażował w sprawy polityczne, to dawno bym już zginął i nie przydałbym się na nic ani wam, ani sobie. Nie gniewajcie się na mnie za te słowa prawdy. Nie ma takiego człowieka, który zachowałby życie przeciwstawiając się dzielnie czy to wam, czy innemu zgromadzeniu, i nie pozwalając na liczne zbrodnie oraz nieprawości, jakie w państwie powstają. Człowiek, który rzeczywiście walczy o sprawiedliwość, i zamierza trochę pożyć, musi prowadzić żywot prywatny, a nie publiczny. (Platon, *Obrona Sokratesa*, 31d-32a; R. Legutko).

(...) ty nieładnie mówisz, człowiecze, jeżeli, twoim zdaniem, z góry widoki życia lub śmierci obliczać powinien człowiek, z którego jest choćby jaki taki pożytek, a nie na to tylko patrzeć, kiedy działa, czy postępuje słusznie, czy niesłusznie i czy robi tak jak człowiek dzielny, czy jak lichy. (Platon, *Obrona Sokratesa*, 28b; W. Witwicki)

(...) dobry przyjaciel jest skarbem większym od największego bogactwa. (Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, II.4.5; L. Joachimowicz)

(...) ja was, obywatel, kocham całym sercem, ale posłucham boga raczej aniżeli was i póki mi tchu starczy, póki sił, bezwarunkowo nie przestanę filozofować i was pobudzać, i pokazywać drogę każdemu, kogo tylko spotkam. (Platon, *Obrona Sokratesa*, 29d; W. Witwicki)

Zapewne ktoś by tak rzekł: „A milczeć i siedzieć cicho ty nie potrafisz, Sokratesie, by żyć sobie z dala od nas?”. O tym właśnie najtrudniej przekonać niektórych z was. Bo jeśli powiadam, że to jest zawierzenie bogu i dlatego niemożliwe, bym zamilknął, to mi nie wierzycie, jakbym ironizował. Jeżeli powiadam, że największe takie dobro przypada człowiekowi: każdego dnia prowadzić rozmowy na temat cnoty i innych wartości, o których wysłuchujecie mnie dyskutującego, badającego samego siebie i innych — życie zaś bez badania nie jest życiem godnym człowieka — to tym mniej wierzycie mnie, który to mówi (Platon, *Obrona Sokratesa*, 37e-38a; M. Wesoły)

Wstęp

Przereklamowana śmierć?

Lektura obszernej książki Ryszarda Legutki *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*¹ będzie ciężkim przeżyciem dla wielu miłośników filozofii Sokratesa. Nie ze względu na jej długość. Wbrew tytułowi jej głównym bohaterem nie jest Sokrates, lecz Platon – niemłody już filozof mający na koncie m.in. *Fedona*, który krocząc własną drogą filozoficzną uprzytamnia sobie coraz wyraziściej, jak dalece mu do Sokratesa i jak często musi sprzeciwić się wyborom swego mistrza filozofii. Ukazanie dystansu dzielącego Sokratesa od Platona - mniejsza o to, czy zamierzone przez Autora - stanowi największą zaletę książki R. Legutki. Dystans ten jest bardzo realny, niemal fizycznie odczuwalny i odmierzany paradoksami mającymi dowiedzieć, jak niespójnym i wręcz absurdalnym filozofem musiał być Sokrates, o ile prawdą jest to, co znajdujemy we wczesnych i średnich dialogach Platona.

R. Legutko staje po stronie Platona, nie mówiąc o tym wprost. Przybiera maskę ironisty i Sokratejski *elenchos* wykorzystuje przeciwko Sokratesowi. Zakłada toż obrońcy filozofa, który niegdyś oddał życie za prawo do godnej i filozoficznej egzystencji, by następnie kolejno odrzucać jego argumenty i świętości a na koniec odmówić Sokratesowi prawa do adekwatnego samookreślenia. Jest niezaprzeczalną prawdą, że z faktu poświęcenia przez kogoś życia za wyznawane przez siebie przekonania nie wynika ich prawdziwość. Sokrates nie może być żadnym wyjątkiem. Atoli prawdą jest także i to, że fakt poświęcenia życia świadczy o powadze tych przekonań. Nie mam pretensji do R. Legutki za krytykę prawdziwości poglądów żywionych przez Sokratesa, nawet jeśli uważam że większa jej część jest przesadzona lub nietrafiona, na dodatek skierowana przeciwko filozofowi z tytułu tego, kim on nie był i – co istotne – kim nie chciał być. Jednak lektu-

1 Ryszard Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2013, s. 662.

ra *Sokratesa* coraz bardziej umacnia mnie w przekonaniu, że jej treść godzi w powagę śmierci Sokratesa. Z tym akurat trudno mi się pogodzić.

Wiemy, że Sokrates miał wybór: pierwszy dali mu sędziowie, pozwalając przeżyć w zamian za rezygnację z uprawiania filozofii;² drugi – przyjaciele, umożliwiając ucieczkę z więzienia. Filozof w obu wypadkach odmówił. Wolał umrzeć niż stracić jedność pełnionej przez siebie *śłużby bożej* z życiem własnym oraz z życiem znanych sobie osób. Uderzenie było bardzo precyzyjne. Oskarżyciele zaatakowali dwa fundamenty filozofii Sokratesa:

Sokrates narusza prawo: bogów uznawanych przez *polis* nie uznaje, nowe jakieś bóstwa wprowadzając. Narusza także prawo, deprawując młodzież. Zasługuje na karę śmierci (M.W.)³

Meletos, Anytos i Lykon wystąpili w obronie kilku ważnych potrzeb z punktu widzenia *polis*: potrzeby utrzymania sprawnej władzy w państwie, potrzeby zachowania obrzędowego fundamentalizmu religijnego, potrzeby szczęśliwości umocowanej w materialnym dobrobycie. Swoim życiem Sokrates zakwestionował pierwszoplanową rangę tych potrzeb, swoją śmiercią na zawsze podzielił ludzi: jednych wzmacniając moralnie, innych irytując. Po której stronie opowiedział się R. Legutko?

-
- 2 Platon, *Obrona Sokratesa* 37c-38a. Do cytatów z dzieł Platona dodaję inicjały tłumacza: „W.W.” wskazują na Władysława Witwickiego, „R.L.” - Ryszarda Legutkę, „M.W.” - Mariana Wesołego. *Wspomnienia o Sokratesie* Ksenofonta przytaczam w przekładzie Leona Joachimowicza, tegoż *Obronę Sokratesa przed sądem* w przekładzie Doroty Tymury.
 - 3 Podrozdział *Proces Sokratesa* (s. 42-52) zawiera omówienie zarzutów stawianych Sokratesowi, brakuje w nim jednak treści całej skargi.

Zarzut drugi

Sokrates narusza prawo, deprawując młodzież

Mam dwa powody, dla których omówienie książki pod kątem stawianych Sokratesowi zarzutów zacznę od drugiego zarzutu: powód pierwszy rodzi wątpliwości, drugi – przesądza kwestię. Pierwszym jest opinia R. Legutki, który zarzut deprawacji młodzieży uznał za bardziej konkretny od pierwszego (s. 49); drugim jest postępowanie Sokratesa, który przedstawiając w sądzie zarzuty i broniąc się przed nimi, rozpoczął od drugiego.⁴

Nowa *paideia*

W mowie pochwalnej ku czci poległych Ateńczyków Perykles z dumą wymieniał zalety ateńskiego państwa.⁵ Ateny jako całość miały być „szkołą wychowania” dla wszystkich Greków, bowiem „u nas każda jednostka może z największą swobodą przystosować się do najrozmaitszych form życia i stać się przez to samodzielnym człowiekiem”; to w tym państwie „przyznanie się do ubóstwa nie przynosi nikomu ujmy, jednakże jest ujmą, jeśli ktoś nie stara się z niego wydobyć”; jesteśmy – jak podkreślał – „jedynym narodem, który jednostkę nieinteresującą się życiem państwa uważa nie za bierną, ale za nieużyteczną”. Trzydzieści lat później, w 399 roku przed naszą erą, Sokrates wygłosił przed sądem własną mowę pochwalną, tym razem na cześć filozofii. Ateńczyk mówił o sobie takie rzeczy, jakby był obywatelem innego państwa: pracą publiczną się „nie bawił” (*Obrona*, 32e; W.W.), z własnej woli nigdy nie spełniał urzędu w państwie (32b), polityką się nie zajmował (31d); spokojnie znosił swe ubóstwo, nie robiąc nic,

4 „(...) weźmy ich zaprzysiężone oświadczenie wstępne. Brzmi ono jakoś tak: mówią, iż Sokrates popełnia niesprawiedliwość przez to, że demoralizuje młodzież oraz nie uznaje bogów uznawanych przez państwo, lecz inne nowe duchy” (*Obrona*, 24b; R.L.).

5 Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 2003, II.35-47.

by się z niego wydobyć (31b-c), na dodatek nie próbował nawet przystosować się do którejsz ze znanych w państwie form aktywności obywatelskiej i zawodowej, bo musiał „mieć wolną głowę” (36d; W.W.). Do czego mu była potrzebna „wolna głowa”? Do moralnego „nawracania” (36d; W.W.). Wraz z grupą nawróconych przez siebie osób, wywodzących się zresztą nie tylko spośród mieszkańców Aten, wybrał alternatywny model życia, ponieważ, jak stwierdził:

człowiek, który naprawdę walczy w obronie słuszności, a chce się choć czas jakiś ostać, musi koniecznie wieść żywot prywatny, a nie publiczny (32a; W.W.).

Znając już wynik pierwszego głosowania (winny) powiedział:

ja bym musiał być strasznie do życia przywiązany, gdybym miał być aż tak głupim i nie mógł wymiarkować, że wy przecieź, moi współobywatele, nie mogliście wytrzymać mojego sposobu życia i myślenia, ale wam to zaczęło zanadto już ciążyć i budzić zawiść, tak że chcecie się tego wszystkiego pozbyć (37c-d; W.W.).

Drugie głosowanie (kara śmierci) potwierdziło przepaść dzielącą te dwa sposoby życia. Rozważając wcześniej kwestię ewentualnej zgody sędziów na opuszczenie Aten,⁶ w ich imieniu Sokrates zadał sobie pytanie (*Obrona*, 37e-38a):

Zapewne ktoś by tak rzekł: „A milczeć i siedzieć cicho ty nie potrafisz, Sokratesie, by żyć sobie z dala od nas?”. O tym właśnie najtrudniej przekonać (πεισαι) niektórych z was. Bo jeśli powiadam, że to jest zawierzenie bogu (τῷ θεῷ ἀπειθεῖν) i dlatego niemożliwe, bym zamilknęła, to mi nie wierzycie (οὐ πείσεσθε), jakbym ironizował (ὡς εἰρωνευομένῳ). Jeżeli powiadam, że największe takie dobro przypada człowiekowi (μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ τοῦτο): każdego dnia prowadzić rozmowy na temat noty i innych wartości, o których wysłuchujecie mnie dyskutującego, badającego samego siebie i innych (περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἑμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος) — życie zaś bez badania nie jest życiem godnym człowieka (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ) — to tym mniej wierzycie mnie (πείσεσθε), który to mówię (M.W.).⁷

Największym dobrem człowieka jest codzienne egzaminowanie samego siebie oraz innych pod kątem spełnianych wartości moralnych. Bez tej wzajemności doświadczeń nie byłoby Sokratejskich badań, wypełnienie zaś na-

6 „Może zatem zaproponuję wygnanie? Najpewniej byłyby to kara, jaką wy byście dla mnie zaproponowali” (*Obrona* 37c; R.L.).

7 M. Wesoły, *ΜΕΓΙΣΤΟΝ ΑΓΑΘΟΝ* (PL. AP. 38 a) – *Sedno życia i filozoficznego wyzwania Sokratesa*, „Peitho/Examina Antiqua” 1 (2)/2011.

kazu milczenia oznaczałoby kres jego filozofii. W Ksenofontowej wersji wydarzeń to największe dobro zostało określone mianem *paidei*, czyli wychowania.⁸ Tego właśnie dotyczył drugi zarzut: Sokrates *deprawuje młodzież*. R. Legutko pisze o *demoralizacji* (s. 46): „Oskarżenie formalne obejmowało dwa zarzuty: bezbożność oraz demoralizację młodzieży.” Można wejść w interesujące rozważania na temat zakresów obu nazw, co samo w sobie jest ciekawe, jednak w drodze wyjątku przyjmijmy, że obaj tłumacze mają rację. Powodu do tego daje nam natura sporu sądowego. Obie strony, oskarżyciel i oskarżony, mają prawo a nawet obowiązek bronić własnych sposobów rozumienia kluczowych dla sprawy terminów. Z punktu widzenia reprezentujących interes państwa oskarżycieli zarzut dotyczył deprawacji; natomiast dla Sokratesa był to zarzut demoralizacji. Filozof dowodził przed sądem, że nikomu nie zaszkodził moralnie, ci zaś z jego otoczenia, którzy poszli w politykę i narobili szkód w państwie, uczynili to na własną rękę i na własną odpowiedzialność; oskarżyciele z kolei wskazywali na zgubny wpływ Sokratesa na młodzież, który przejawiał się brakiem lęku przed autorytetem starszych, brakiem poszanowania dla instytucji demokratycznych oraz odrzucaniem uświęconych tradycją obrzędów religijnych. Dla Anytosa i Meletosa młodzież obcująca z Sokratesem musiała być niczym więcej jak grupą rozwydrzonych smarkaczy. W 399 roku przed naszą erą w ateńskim sądzie po raz pierwszy w dziejach ludzkości oficjalnie stały się dwie perspektywy oceny życia ludzkiej jednostki: państwowa oraz prywatna. Uśmiercenie filozofa było sukcesem państwa, które okazało się skuteczne w pozbywaniu się elementu wprowadzającego niespójność w życie publiczne, natomiast słowa filozofa oraz jego godna postawa wobec zagrożenia życia nadały moc moralności promującej indywidualność każdego człowieka.

Apragmon

Grecy różnie nazywali tę alternatywną wobec stadnej, prywatną formę aktywności życiowej. Eurypides, przyjaciel filozofa, mówił o takiej osobie że jest *apragmon*, podkreślając jej umiłowanie spokoju, swobodę kształtowania zainteresowań oraz brak przywiązania do trosk materialnych.⁹ Tym samym słowem posłużył się drugi bliski znajomy Sokratesa, sofista Prodikos z Keos, który w swym słynnym apologu o Heraklesie na rozstajnych dro-

⁸ Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, 21.

⁹ Por. T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t.1, PWN, Warszawa 1959, s. 561-562.

gach¹⁰ przedstawił mowę bogini Arete (II.1.33) na temat stylu życia osób troszczących się o dzielność moralną. Nawet propaństwowo myślący Platon użył *apragmon* do charakterystyki alternatywnego typu życia filozoficznego, zapewne mając na uwadze historycznego Sokratesa. Słynny mit o Erze z ostatniej księgi *Państwa* zawiera opowieść o Odyseuszu, którego dusza przed ponownym zejściem na ziemię miała wybrać sobie życiowy paradygmat:

Już szła do wyboru, ale, przypomniawszy sobie minione trudy przez żądę sławy poniesione, dała pokój ambicjom i chodząc długo tędy i owędy szukała losu człowieka prywatnego, który by miał czas wolny. Z wielką trudnością go znalazła. Leżał gdzieś tam, porzucony, bo inni go nie chcieli. Zobaczywszy go, powiedziała, że i za pierwszym razem byłaby też ten los wybrała, więc teraz podjęła go z radością (620c; W.W.).

Wiemy, że Sokrates cenił sobie postać Odyseusza za posługiwanie się słowem¹¹ oraz wstrzeźliwość charakteru (*Wspomnienia*, I.3.7).¹² Przedstawiona w *Państwie* platońska koncepcja „filozofa-króla”, którego dusza „umie patrzeć z góry, i ma przed oczami czas wszystek i byt wszystek” (486a; W.W.) była obca praktyce Sokratesa, opowiadając więc o wyborze duszy Odyseusza Platon na swój sposób oddał sprawiedliwość historii, jakby godząc się i przyzwalając na uprawianie prywatnej filozofii. Tę podpowiedź trzeba wykorzystać przy oddzielaniu platońskiego modelu filozofa od wcześniejszego modelu Sokratejskiego.

10 Zapis mowy Prodikosa zawdzięczamy Sokratesowi, który z pamięci powtórzył ją Ksenofontowi a ten zapisał. *Wspomnienia o Sokratesie*, II.1.

11 „Ilekróć zaś w rozmowie Sokrates udawał jakąś własną tezę, w poszczególnych ogniach rozumowania używał z zasady pojęć powszechnie uznanych, w tym przekonaniu, że w ten sposób zapewni swym wywodom największą skuteczność. Nic więc dziwnego, że ze wszystkich znanych mi filozofów on najlepiej potrafił nakłonić swych słuchaczy do przyznania mu racji w dyskusji. Zwykł też być mówić, że również Homer swemu Odyseuszowi nadał zaszczytny przydomek 'niezawodnego mówcy' z tego oczywiście powodu, że umiał sprawnie przeprowadzać argumentację opierając się na powszechnie uznanych pojęciach”. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, IV.6.15.

12 Sympatia do Odyseusza była też przyczynkiem do ataku na filozofa, jakoby miał pochwałał bicie prostych ludzi poprzez przypominanie fragmentu dotyczącego Tersytosa. Zob. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I.2.58; por. I.F. Stone, *Sprawa Sokratesa*, s. 39 i nast. Z całą pewnością Sokrates nie pochwalał Odyseusza za doprowadzenie do śmierci Palamadesa: „Pociesza mnie jeszcze i ten fakt, że i Palamedes umarł w podobnych okolicznościach jak ja, a do dnia dzisiejszego wciąż powstają na jego cześć o wiele piękniejsze pieśni niż na cześć Odyseusza, który zgładził go wbrew nakazom sprawiedliwości”. Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, 26.

Wbrew zdecydowanym twierdzeniom Sokratesa na temat własnego dystansu do polityki, R. Legutko upiera się przy tezie głoszącej uczestnictwo filozofa w życiu politycznym Aten. Jak czytamy (s. 38): „Jako obywatel Sokrates aktywnie uczestniczył w życiu politycznym”. Na poparcie swej tezy przytacza dwa przykłady: odmowę wykonania rozkazu udziału w arestowaniu Leona z Salaminy oraz udział w Wielkiej Radzie. Pierwszy przykład nie potwierdza tezy Autora. To raczej „życie polityczne” wyraziło swe zainteresowanie Sokratesem, a jego odmowa była aktem „nie tyle politycznym, ile czysto prywatnym”, jak słusznie zauważył I.F. Stone¹³. Udział w Wielkiej Radzie mógłby być mocniejszym przykładem, gdyby nie fakt, że został podany przez Sokratesa jednym tchem wypowiadającego dwie informacje: „nigdy żadnego nie spełniałem urzędu w państwie, tylko raz należałem do Wielkiej Rady” (32a-b; W.W.). Przekład R. Legutki zmienia wymowę tej deklaracji i umożliwia rozciągnięcie w czasie zaangażowania w pracach Wielkiej Rady: „żadnego urzędu w państwie nigdy nie sprawowałem, a jedynie byłem członkiem Rady” (R.L.). Udział mógł być kwestią losowania, więc trudno jednorazową wycieczkę potraktować jako dowód obecności Sokratesa w życiu politycznym, dowód nie na tyle zresztą mocny, by bezpośrednio przeczyć opinii filozofa na swój temat. Zdecydowana większość współczesnych historyków filozofii broni opinii Sokratesa.¹⁴ Ateńczyk przy tym jednoznacznie wskazał przyczynę swej nieobecności w polityce, gdy mówił o przeżywanych przez całe życie interwencjach *Daimonion*:

13 I.F. Stone, *Sprawa Sokratesa*, przeł. L. Jęczynek, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 134.

14 Oceniając dokonania historyków filozofii oraz filologów klasycznych ostatniego stulecia R. Legutko przynajmniej dwukrotnie wyraził dezaprobatę, po pierwsze twierdząc, że zmistyfikowali relację Sokratesa do polityki poprzez podkreślenie dystansu dzielącego filozofa od polityki (s. 463), po drugie zaś – poprzez próby poważniejszego potraktowania Sokratejskiego *Daimonion* (s. 584). Na początku XX wieku dużym uznaniem cieszyły się prace powstałe w szkockiej szkole historyków (jej czołową postacią był John Burnet, 1863-1928), w której przyjęto, iż głównym źródłem wiedzy o historycznym Sokratesie są dzieła Platona, i to prawie w całości. W efekcie przypisano Sokratesowi niemal cały dorobek filozoficzny Platona, jego idealistyczną ontologię, racjonalistyczną epistemologię, metody dialektyczne i matematyczne, psychologię, eschatologię, i co oczywiste – teorię państwa. Sokrates jako filozof jawił się wówczas jako budowniczy absolutystycznego systemu filozoficznego oraz ambitny polityk przekuwający w praktykę stworzoną przez siebie teorię idealnego państwa. Mimo że R. Legutko nie jest już tak naiwnie nastawiony do wiarygodności historycznej wszystkich dzieł Platona, uznając raczej autorów oddających sprawiedliwość geniuszowi Platona, jednak w tych kwestiach jest mu dużo bliżej do poglądów J. Burneta niż współczesnych komentatorów.

Otóż ono mi nie pozwala zajmować się polityką. A zdaje mi się, że to zakaz bardzo piękny. Bo wiercie mi, obywatele, gdybym się był kiedyś zajął polityką, dawno bym był zginął i na nic się nie przydał ani wam, ani sobie (31d; W.W.).

Opowiedziane zaraz po tym dwie „ciężkie i smutne historie” nie dowodziły zaangażowania w działalność polityczną, lecz głębokiego i trwającego całe dziesięciolecie rozziwu między jego standardem moralnym i standardem polityków (zarówno demokratów, jak i oligarchów).¹⁵ Podobnie błędną ocenę tych wydarzeń znajdujemy w podrozdziale omawiającym filozofowanie Sokratesa jako działalność prywatną (s. 472-475): „Do swojego wniosku o nieangażowaniu się w politykę Sokrates doszedł na podstawie własnego doświadczenia, z którym podzielił się przed sądem (...)”. R. Legutko dwa przykłady niemoralności działań politycznych zinterpretował jako przesłanki nieangażowania się w politykę, a skoro sprawa z Leonem z Salaminy miała miejsce w czasie rządów Trzydziestu Tyranów (404/403 p.n.e.), więc Autor *Sokratesa* gotów jest dopiero od upadku tego rządu rozpocząć rozbrat Sokratesa z polityką: „Dystans filozofa od polityki to przecież ledwie kilka ostatnich lat” (s. 591). Przeczy to opinii Sokratesa wydanej na swój temat (*Dawno bym już zginął*).¹⁶

Paradoks wychowania

Ateńczycy nie mieli wątpliwości co do edukacyjnych ambicji Sokratesa. Niemal wszyscy uważali go za nauczyciela, większość zaś, jeśli sądzić po końcowym wyroku, oceniła go jako szkodliwego nauczyciela. Nie pierwszego, zresztą. Obywatele Aten sporo już wiedzieli na temat różnych nowinek wychowawczych, bowiem już od dłuższego czasu było głośno o innych nauczycielach. Znajdując się w sądzie Sokrates wyraźnie dostrzegł, że przy okazji jego procesu sędziowie rozprawiają się także z *paideią* sofistów. Świadom różnic dzielących go od ich nauczania, postanowił bronić nie tylko własnej *paidei*, ale też *paidei* dobrych sofistów:

A jeśli natomiast usłyszycie kogoś, że ja zapłatę biorę za nauczanie i zarabiam na tym pieniądze, to też nie będzie prawda, jakkolwiek uważam za rzecz piękną, gdy ktoś potrafi nauczać ludzi, tak jak czynią to Gorgias z Leontini, Prodikos z Keios czy Hippias z Elidy. Każdy z nich, sędziowie, potrafi idąc od miasta do miasta przekonywać młodych ludzi, którym wolno za darmo przestawać w każdym towarzystwie współobywateli, w ja-

15 Także udział w kampaniach wojennych nie może być dowodem aktywności politycznej.

16 Przy interpretacji R. Legutki należałoby sam proces potraktować jako akt politycznego zaangażowania i skrócić do 30 dni (uwięzienie) okres dystansu filozofa od polityki.

kim pragną, by porzucili to towarzystwo i związali się z nimi dając pieniądze oraz okazując wdzięczność.” (*Obrona*, 19e-20a; R.L.).

Doceniśmy odwagę Sokratesa. Grozi mu kara śmierci i wie, że już wcześniej przegnano z miasta kilku sofistów, a wielu Ateńczyków także jego zalicza w poczet takich nowatorów. Mimo to wyraża aprobatę dla ich działalności: „uważam za rzecz piękną, gdy ktoś potrafi nauczać ludzi, tak jak czynią to...”,¹⁷ tego Platon nie mógł wymyślić. W książce R. Legutki znajduje się obszerny rozdział zatytułowany *Sofiści i Sokrates* (s. 113-185), z którego dowiemy się wielu rzeczy o sofistach, ich miejscu w społeczeństwie, poznamy ich starożytnych krytyków oraz współczesnych obrońców. Nie znajdziemy przytoczonego wyżej cytatu z Platońskiej *Obrony Sokratesa*, ani też bezpośredniego nawiązania do wypowiedzianej pochwały. Autorowi bliższe są późniejsze poglądy Platona, który z racji własnych ambicji przeciwstawił Sokratesa sofistom i odkrył pomiędzy nimi „sprzeczność tak fundamentalną, że stała się ona ważnym kluczem do rozumienia dynamiki dziejów zachodniego umysłu” (s.114).

Sokrates stawiał sprawę uczciwie i precyzyjnie. O sofistach mówił w pierwszej części rozprawy, gdy czuł się zobligowany wypowiadać się w granicach wyznaczonych treścią skargi. Zapewne uważał, że pochwała sofistów nie powinna mu zaszkodzić, gdyż jego *paideia* nie mieściła się w strategii edukacyjnej sofistów. Nie postrzegał ich jako swych konkurentów. Oni byli nauczycielami sztuki skutecznego rządzenia dobrami publicznymi i prywatnymi: w tym celu pisali dzieła, wygłaszali specjalistyczne wykłady, tworzyli wizje sprawiedliwie rządzonych państw oraz reprezentowali interesy państw już funkcjonujących. Jak twierdzi Werner Jaeger, chcieli być nauczycielami politycznej *arete* i w tym celu stworzyli „pojęcie kształcenia umysłu i związaną z tym technikę wychowania”.¹⁸ Gdyby Sokrates konkurował z nimi w tym obszarze, z całą pewnością nie zaryzykowałby

17 Podobnie uczynił pod adresem teoretyków przyrody (badających rzeczy pod ziemią i na niebie): „Ale nie mówię tak w pogardzie dla tego rodzaju wiedzy, w sytuacji gdy ktoś jest zaiste mędrcom w owych sprawach – niech przynajmniej z tego powodu nie będę przez Meletosa pozwany przed sąd – lecz dlatego, że ja nie mam w nich żadnego udziału” (*Obrona*, 19c).

18 W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 382-383. Sofiści nie unikali zadań publicznych. Był to sprawdzian ich umiejętności i zarazem powód do dumy, z tego też słynęli w całej Grecji. R. Legutko chętnie zobaczyłby Sokratesa w takiej roli i na swój sposób dowartościowuje Ateńczyka pisząc o „łączącym obie strony – Sokratesa i sofistów – silnym zaangażowaniu w życie społeczne” (s.113).

wyglaszania pochwały pod ich adresem. On miał specyficzny przedmiot zainteresowań. Był pierwszym filozofem, który poświęcił się badaniu moralnej *arete*. Miał też bardzo oryginalną i jednocześnie głęboką motywację: zawierzenie bogu. Sędziowie nie mogli nie zrozumieć jego słów:

Ja natomiast, jak mówiłem, dostałem polecenie takiego działania od boga przez wyrocznie, i wizje senne, i wszelkie sposoby, poprzez które jakieś boskie zrządzenie stawia przed człowiekiem takie czy inne zadanie do wypełnienia (*Obrona*, 33c; R.L.).

Jego *szługa boża* miała przede wszystkim cel wychowawczy. Sokrates wyodrębnił właściwe sobie pole działań filozoficznych i wypracował niezależny sposób wychowywania. Przed sądem (*Obrona*, 33a; R.L.) wyraźnie zadeklarował: „Ja przecież nigdy nie byłem niczym nauczycielem.” Nie oznaczało to, by zaprzeczał własnym ambicjom wychowawczym. W Ksenofontowej *Obronie Sokratesa przed sądem* potwierdza je, mówiąc o kwestii wychowania: „Ludzie wiedzą przecież, że jest to szczególnie przedmiot mojego zainteresowania (20). Atoli wychowywanie do odpowiedzialnego podejmowania decyzji moralnych stoi w zasadniczym sporze z zasadami nauczania jako przekazywania wiedzy i kodowania schematów zachowań. Protagoras mógł traktować edukację moralną poprzez analogię do nauki języka i wpływem tradycji uzasadniać obowiązywanie norm moralnych; także konkurujący z sofistami Platon bez zahamowań głosił potrzebę wykorzystywania nacisku społecznego oraz manipulacji przy użyciu techniki sugestii, byle tylko utrzymywać w ryzach obywateli państwa.¹⁹ Sokrates był wrogiem takiego traktowania jednostki.

Zdaniem Sokratesa, decyzje moralne wymagają samodzielnego wysiłku. Odpowiedzialność moralna zawsze jest indywidualna, dlatego tak istotne dla jednostki jest uprzytomnienie sobie wagi samoodpowiedzialności. Tego nie można nauczać wprost. Możliwa jest sugestia i delikatna wskazówka, duża rolę odgrywa pozytywny przykład; lecz najwięcej można zrobić „nie

19 Punktem docelowym ewolucji intelektualnej Platona stały się jego *Prawa*, w których: „cnota zwykłego człowieka w ewidentny sposób nie opiera się na wiedzy, czy też nawet na prawdziwych przekonaniach, ale na procesie warunkowania czy też habituacji, które doprowadzają go do tego, by zaakceptować pewne 'pożyteczne' przekonania i postępować zgodnie z nimi. Zresztą, mówi Platon, to nie jest zbyt trudne: ludzie którzy mogą wierzyć w Kadmusa i smocze zęby, uwierzą we wszystko. Daleki od tego, by założyć, jak zrobił to jego mistrz, że 'życie niezbadane nie jest życiem dla istoty ludzkiej', Platon wydaje się teraz twierdzić, że można utrzymywać większość ludzkości w znośnym zdrowiu psychicznym jedynie dzięki starannie dobranemu zastosowaniu 'czarów (*ἐπιφοῖαι*) - czyli tworząc mity i podpierając się sloganami etycznymi.” E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Homini, Bydgoszcz 2002, s. 169.

wprost” poprzez ostrą i bezwzględną krytykę zachowań niesamodzielnych. Z rozmów przeprowadzonych z politykami, poetami i rzemieślnikami wyciągnął bardzo pesymistyczne wnioski odnośnie tradycyjnych metod wychowania. Najwyżej ocenił *paideię* rzemieślników, ci bowiem mieli najwięcej do powiedzenia w kwestii nauczania swego zawodu, ale ich apodyktyczność wynikająca z posiadanych technik przekazu wiedzy szkodziła wychowaniu moralnemu; z kolei najgorzej wypadli politycy: ich wielkie ambicje wychowawcze, przejawiające się w nieustannych próbach odgórnego narzucania jedynie słusznych moralnie rozwiązań, nie były wsparte ani wiedzą o naturze wpływu politycznego, ani wiedzą techniczną z zakresu zarządzania majątkiem państwa. W ocenie Sokratesa dobrzy sofisci mogli ten stan poprawić. Taki wniosek można zaryzykować w związku z wygłoszoną pod ich adresem pochwałą. Jednak Sokrates mówiąc o sobie stawia sprawę krótko: „ja tego nie umiem” (*Obrona*, 20c; W.W.). Jeśli ktoś z jego otoczenia przejawiał ambicje polityczne, tego Sokrates odsyłał do sofistów. O ile adept gotów był podjąć trud uprawiania filozofii moralnej, musiał przygotować się do wysłuchiwania srogich nagan za każdym razem, gdy próbował zwalniać siebie samego z obowiązku myślenia. Adept takiej filozofii nie mógł rozumieć swojej pozycji jako „uczniowskiej” i musiał odcierpieć na własnej skórze każdą próbę powielania cudzej decyzji, choćby to była decyzja Sokratesa. Wiedza, jaką Sokrates angażował w rozwiązanie własnego dylematu moralnego była jego własnością i łączyła się z ponoszoną przez niego odpowiedzialnością. Jego wychowanek musiał rozwijać umiejętność autonomicznego podejmowania decyzji.

Sokrates miał bardzo ambitne plany wychowawcze. Podporządkował im własne życie, wykreował nowy typ filozofii i rozwinął komunikację odpowiadającą sposobowi funkcjonowania wartości moralnych. Stało się to zanim spotkał pierwszych sofistów. Nie nauczał, bo nie mógł, i to z zasadniczych powodów. Nie było to kwestią jego wyboru, lecz konsekwencji wynikającej z promowanej przez siebie wrażliwości moralnej. Gdziekolwiek i ktokolwiek obudzi w sobie tę wrażliwość, nawet jeśli nigdy nie słyszał o słynnym Ateńczyku, dojdzie do podobnych wniosków.

Maieutyka

Świadomość pomocowego charakteru pełnionej przez siebie działalności wychowawczej silnie wpłynęła na kształt całej filozofii Sokratesa. Samemu nie mając nic do powiedzenia w imieniu drugiej osoby, pomagał jej „rodzić” piękne i dobre myśli, czyli rozwijać moralnie odpowiedzialne myśle-

nie. Przeczytajmy niezwykle udane „ciało obce” w dojrzałym dialogu Platona (*Teajtet*, 150c-d; W.W.):

Bo ja całkiem jestem jak te akuszerki: rodzić nie umiem mądrości i o co już niejeden mnie besztął, że innych pytam, a sam nic nie odpowiadam w żadnej sprawie, bo nic nie mam mądrego do powiedzenia, to słusznie mnie besztają. A przyczyna tego taka: odbierać płody bóg mi każe, a rodzić nie pozwolił. Jestem ci ja sam nie bardzo mądry, nigdy nic takiego nie znalazł, co by moja dusza urodziła. Ale z tych, co ze mną obcuja, niejeden zrazu wygląda nawet bardzo niemądrze, ale wszyscy w miarę, jak dłużej z sobą jesteśmy jeżeli tylko bóg pozwala, dziwna rzecz, ile zyskują we własnej i w cudzej opinii. I to jasna jest rzecz, że ode mnie nikt z nich niczego się nigdy nie uczył, tylko w sobie sam każdy nosił swój skarb i tam źródło znajdował natchnienia.

Platon nie do końca wszedł w rolę akuszerza: dziecko (Sokratejska *maieutika*) urodziło się piękne, tylko matka (*epistemologia* Platona) nie może dojść do siebie, bo jak tu teraz nauczać i wygłaszać jedno twierdzenie po drugim, skoro należałoby je dopiero odnajdywać w duszach rozmówców? Gdyby to był *Lyzis* albo *Charmides*, wówczas mielibyśmy wspaniałe zwieńczenie dyskusji. Jeśli Platon jako epistemolog czegoś potrzebował w *Teajtecie*, to teorii *anamnezy*. Połączenie jednego z drugim, czyli Sokratejskiej *maieutyki* z Platońską *anamnezą*, musiało komuś zaszkodzić. Padło na Sokratesa. Dla R. Legutki *maieutika* jest tylko chwytem literackim ukazującym „dziwaczny obraz relacji między uczniem a Sokratesem” (s. 323). Dlaczego to bowiem nie opinia Sokratesa jest punktem odniesienia sukcesu uczniów, lecz na pierwszym miejscu jest ich własna opinia, na drugim – cudza („przedziwnie zyskują we własnym mniemaniu, a także w opinii innych”; R.L.). Jak czytamy w komentarzu: „Ich samozadowolenie oraz dobra opinia wydana przez innych nie mogły być przecież dla Sokratesa rękojmnią wartości. On sam – i to jest znaczące pominięcie – nie powiedział, że był zadowolony z ich postępów” (s. 320). W rezultacie:

mamy do czynienia z efektywnym, choć fałszywym obrazem filozofa, cudu natury, który sam nie będąc w posiadaniu prawdy, pomaga innym w dochodzeniu do niej. Nie da się bez popadania w absurd dowodzić, że rozmówcy Sokratesa górowali nad nim 'myślami szlachetnymi i prawdziwymi' (s. 323).

Według Autora *Sokratesa* rzecz miała się dokładnie odwrotnie, to Sokrates: „stoi wyżej od swoich rozmówców, bo jego celem jest mądrość (wiedza), której nie posiada, lecz o której wie sporo” (s. 324). O tym dość dziwnie brzmiącym celu będzie jeszcze mowa (*Dziwactwo wiedzy*↓), tutaj słowo o absurdzie leczącym absurd. Z punktu widzenia wyboru moralnego nie ma żadnych podstaw do porównywania ze sobą różnych osób, także przeżyciu

wartości moralnej nie może towarzyszyć uzasadnione wywyższenie się jednych nad drugimi. W uczciwości wszyscy są sobie równi.

Gdyby o Sokratejskiej *sztuce położniczej* możliwe było mówienie wyłącznie na podstawie teorii anamnezy z *Menona* i epistemologii *Teajteta*, temat byłby obarczony ogromnym ryzykiem rozminięcia się z intencjami moralnymi historycznego Sokratesa. Że nie był to tylko chwyt literacki, lecz ważny składnik metody wychowawczej Sokratesa może wskazywać treść *Chmur* Arystofanesa. Historia pchły w bucikach z wosku (145 i nast.) musiała rozbawić ateńską publiczność dużo bardziej od poprzedzającej ją sceny wejścia Strepsjadesa do Sokratesowej „myślarni”. Tłukąc się do drzwi spowodował „poronienie myśli” (137; J. Ławińska-Tyszkowska) u kogoś z drugiej strony, jak miał mu to uprzytomnić jeden z uczniów, chcąc zaś usłyszeć o jaką myśl chodziło Strepsjades dowiedział się, że tylko uczeń może to wiedzieć, i że jest to tajemnica. Czy Arystofanes zdawał sobie sprawę z właściwego sensu tego „poronienia”? Przedstawione przez niego rozwiązanie problemu każe sądzić, że raczej nie. Jeśli jednak porzucimy poziom rozważań wyznaczonych woskiem na pchlich kończynach i woskowych tabliczek, o jakich Platon napisał w *Teajtecie* (191c i nast.), oba teksty przekazują coś ważnego o Sokratesie.

We wczesnych dialogach Platona Sokrates nie przekazuje wiedzy, lecz rozbudza u rozmówcy zainteresowanie tym, co on już ma w sobie: Charmides zanim spotkał Sokratesa był już jakoś zakorzeniony w *sophrosyne*, a Lyzisz zdążył się zaprzyjaźnić mimo stwierdzonych później potężnych braków definicyjnych. Dwaj przyjaciele to czują, nawet jeśli nie są w stanie wydukać żadnej definicji przyjaźni. Podobnie rzecz się przedstawiała przy okazji rozmów nad innymi wartościami: miłością, szczerością, prawdomównością, radością, sprawiedliwością. Jeśli jego rozmówcy myśleli o nich wcześniej, to zazwyczaj miało to miejsce wtedy, gdy było za późno, gdy jakimś nierozważnymi czynami zdegradowali to coś, co łączyło ich z drugą osobą. Sokrates podjął wysiłek uprzedzenia tych złych doświadczeń, jeśli chodzi o młodych, oraz nawrócenia – mając przed sobą starych. Rozmówcom każe świadomie i w otwartej rozmowie uszlachetniać posiadaną przez siebie moralną *arete*, poznawczo nadążać za nią, bowiem to w niej wyznaczony jest najbardziej pożądaný sposób układania stosunków międzyludzkich. Sokrates nie miał wątpliwości, że jest to dar Boga, że jest to podpowiedź dana ludziom, jak powinni żyć. Boską podpowiedź usłyszają tylko ci, którzy podejmą wysiłek badania samych siebie oraz zastanowią się

nad podejmowanymi przez siebie zobowiązaniami moralnymi. Sokratejska pomoc udzielana Bogu miała więc bardzo mocne podstawy.

Edukacyjna klęska Sokratesa

Co o tej pomocy sądzi R. Legutko? Pozwolę sobie na nieco dłuższy cytat:

Odkryłem ku swojemu zaskoczeniu, że ten bodaj najślawniejszy nauczyciel moralności w historii filozofii poniósł edukacyjną klęskę. Wiele pisano o jego wpływie na ludzi, lecz taki obraz nie znajduje potwierdzenia w tekstach. Ludzie, którymi się otaczał, a którzy sami uważali się za jego uczniów i byli za takich uważani przez innych, niewiele zrozumieli z jego nauk. Trudno wskazać kogokolwiek w dialogach Platona, o kim dałoby się powiedzieć, że wziął sobie do serca nauki Sokratesa i że według nich zmienił swoje życie. Raczej jest tak, że wypowiedziana przez rozmówców Sokratesa aprobata dla jego etycznych wskazówek w żaden sposób nie wpływała na ich postępowanie. Nawet ci najbliżsi, którzy od dłuższego czasu obcowali z Sokratesem, nie wyciągnęli dla siebie z nauk mistrza i przyjaciela żadnych wniosków świadczących, że choćby po części je sobie przyswoili. Jeśli celem Sokratesa było przekonanie ludzi do konieczności kultywowania cnoty i szukania siły moralnej we własnej duszy, nie został on osiągnięty. (s. 11)

Gdyby nie następne 650 stron książki uznałbym powyższą wypowiedź za prowokację, celowo stworzoną na drodze mechanicznej negacji utrwalonej opinii o Sokratesie po to tylko, by na zajęciach ze studentami wywołać u nich emocje, wzbudzić protest i wymusić obronę filozofa z Aten. Przeczytajmy jeszcze raz, tym razem zdanie po zdaniu.

„Odkryłem ku swojemu zaskoczeniu...”. *Odkrycie* to poznawczo bardzo mocny termin w nauce i filozofii: mówi się np. o odkryciach nowych praw przyrody lub praw rządzących życiem człowieka; odkrywa się nowe planety lub gatunki zwierząt; odkrywa się szczątki pradawnych mieszkańców, a humaniści odkrywają cenne starodruki. Można oczywiście dokonywać mniej spektakularnych odkryć, wskazując np. na ukryte znaczenia słów lub związki merytoryczne zachodzące pomiędzy dotąd niezwiązanymi ze sobą wydarzeniami. Na czym jednak mogło polegać odkrycie klęski edukacyjnej, niezależnie od tego, kogo miałyby dotyczyć? Czy przyczyną klęski był zły program, któremu nikt nie potrafił sprostać? A może program był dobry, lecz zdolnej młodzieży nie starczyło do jego urzeczywistnienia? Może program był dobry i ludzie właściwi, tylko nie sprawdziła się metoda nauczania? Mógł oczywiście zawalić sprawę nauczyciel. Trzeba jeszcze uwzględnić czynniki zewnętrzne w postaci różnych kataklizmów dziejowych: bo klęska może czekać nawet najlepszego nauczyciela, mającego

najlepszych uczniów, wspaniały program i skuteczną metodę, o ile okoliczności zewnętrzne nie sprzyjają. Nie mówimy jednak o jakiejś tam edukacji, lecz o edukacji moralnej: klęska ma wtedy wymiar moralny i kojarzy się z poniżeniem i upadkiem. Klęska moralna nie dotyczy braków postępu moralnego, to opis stanu degradacji moralnej. Klęskę edukacyjną w sferze moralnej ponosi ten nauczyciel, który zamiast obiecanej poprawy pogorszył stan swoich wychowanków. Tak rozumiem sens przytoczonej opinii. W sumie, to żadna nowość, wszak oskarżyciele Sokratesa twierdzili to samo. Atoli problemem nie wydaje się być domniemane historyczne odkrycie R. Legutki, lecz dokonana przez niego ocena moralna. Autor nie odkrył starożytnej listy postaci zdemoralizowanych, a na niej wszystkich wychowanków Sokratesa; jego „odkryciem” było zdecydowane i zaskakujące dla siebie samego przewartościowanie dotychczasowej oceny Sokratesa i postawienie na inny autorytet. Gdyby za tą rewolucją wewnętrzną poszła zmiana przedmiotu badań, dzisiaj mielibyśmy w rękach poważne dzieło zatytułowane *Platon. Filozofia męża sprawiedliwego*, z wyłożoną teorią państwa, epistemologią, ontologią, eschatologią, itd.

Drugie zdanie, mówiące o domniemanym *wplywie na ludzi*, samo w sobie, rozumiane w sensie analitycznym, nie da się obronić; skoro bowiem pisano, i to nawet wiele, to gdzieś to zapisano - najpewniej w tekstach. Przytoczę kilka wyjątków z tego, co już dawniej napisano na ten temat i wykorzystam w tym celu dwa teksty: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* - propedeutycznie bezcenne dzieło Diogenesa Laertiosa²⁰ oraz Platońską *Obronę Sokratesa*.

Pierwszym autorem spisującym rozmowy Sokratesa miał być szewc Simon, do którego warsztatu „często zachodził Sokrates i rozmawiał tam z ludźmi, a Simon rozmowy te potem zapisywał, ile spamiętał” (*Żywoty...*, II, 13). Ponoć miał obiecać utrzymanie ze strony Peryklesa, o ile przystąpi do jego obozu politycznego, jednak Simon – jak podaje Diogenes - miał mu odpowiedzieć, że „swojej wolności słowa za nic nie sprzeda”. Aischines także nie należał do arystokracji. Przyszedł do Sokratesa ze słowami: „Jestem biedny i nie mogę ci nic ofiarować, tylko siebie samego ci daję”; na co Sokrates odparł: „Czy nie widzisz, jak wielki jest twój dar?” (II, 5, 34). Aischines był synem kiełbaśnika i od „najmłodszych lat odznaczał się pilnością i dlatego zapewne nie opuszczał Sokratesa, który też mawiał: 'Tylko syn kiełbaśnika wie, jak mnie cenić'” (II, 7, 60). Fedon z Elidy wprowadzie

20 Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa, PWN, Warszawa 1984.

pochodził z arystokracji, jednak po upadku miasta dostał się do niewoli i jako odzwierny służył w domu rozpusty. „Po zamknięciu drzwi wymykał się stamtąd, by brać udział w rozmowach Sokratesa. Trwało to tak długo, póki Sokratesowi nie udało się skłonić Alkibiadesa (czy też Kritona) do wykupienia młodzieńca z niewoli. Odtąd Fedon swobodnie mógł zajmować się filozofią” (II, 9, 105). Antystenes był już dojrzałym filozofem, gdy „przystał do Sokratesa, od którego tak wiele skorzystał, że nakłonił swoich uczniów, aby razem z nim przeszli do szkoły sokratycznej. Mieszkając w Pireusie musiał codziennie przebywać czterdzieści stadiów, aby słuchać Sokratesa. Od niego nauczywszy się wytrzymałości i naśladować jego umiejętność panowania nad uczuciami, stał się założycielem szkoły cyników” (VI, 1, 2). Cóż wiemy o Kritonie, autorze zaginionych 17 dialogów sokratycznych? „Szczerze i tkliwie przywiązany do Sokratesa dbał o to, aby filozofowi nigdy nie brakowało rzeczy pierwszej potrzeby. Uczniami Sokratesa byli również synowie Kritona: Kritobulos, Hermogenes, Epigenes i Ktezippos” (II, 12). Nie możemy zapomnieć o Chajrefoncie, który poważił się w Delfach zadać pytanie o to, czy jest ktoś mądrzejszy od Sokratesa (II, 5, 37), a udzielona mu przez Pytię odpowiedź miała tak mocno zaważyć na działalności Sokratesa.

Platońska *Obrona Sokratesa* (33d-34a; R.L.) tak omawia „klęskę edukacyjną” filozofa:

Skoro ja pewnych młodzieńców demoralizuję, zaś innych już zdemoralizowałem, to ci spośród nich, którzy z upływem lat zorientowali się, że w ich młodości coś złego im kiedyś poradziłem, powinni pewnie teraz przyjść w roli świadków, aby mnie oskarżyć i szukać zadośćuczynienia. Gdyby zaś sami nie przyszli, to ktos z ich rodzin, ojcowie i bracia, i inni krewni tych, których bliscy doświadczyli ode mnie czegoś złego, powinni teraz te rzeczy przypomnieć i szukać zadośćuczynienia. A przecież wielu z nich jest tu obecnych i patrzę teraz na nich: najpierw ten oto Kriton, mój rówieśnik i pochodzący z tego samego demu, ojciec obecnego tu Kritobulosa, następnie Lyzaniaś ze Sfettos, ojciec tego tu Aischinesa, dalej to Antyfon z Kefizji, ojciec Epigenesa. Sa też inni, których bracia w owych spotkaniach uczestniczyli: Nikostratos, syn Theozotidosa, a brat Theodotosa – Theodotos już nie żyje, tak więc nie mógłby wpłynąć na brata – i ten tu Paralios, syn Demodokosa, a jego bratem był Theages, dalej ten oto Adeimantos, syn Aristona, a jego bratem jest obecny tu Platon, oraz Aiantodoros, którego brat to ten tu Apollodoros. Wielu innych mogę wam wymienić...

Pierwszy raz przepisałem ten fragment. Do tej pory nie przywiązywałem uwagi do przedstawionej listy i był to dla mnie najnudniejszy fragment całego dzieła. Po przeczytaniu opinii R. Legutki nabrałem większego szacun-

ku do wymienionych osób; nie wystraszyli się i w chwili największego zagrożenia stanęli obok, ich zdaniem, niesłusznie oskarżonego filozofa.

Jeśli nie oni, to kto?

„Ludzie którymi się otaczał (...) niewiele zrozumieli z jego nauk”. Mniej więcej wiemy kogo dotyczy ta opinia. Na 42 stronie *Sokratesa* znajdujemy informację na temat osobowości Sokratesa, iż „była tak wielka, że z czasem zaczęto mówić o jego kontynuatorach i naśladowcach jako o 'sokratykach’”. I nieco niżej: „Do najważniejszych sokratyków należeli – oprócz Platona i Ksenofonta – Antystenes, Aischines, Fedon, Euklides, Arystyp”. Jak można mniemać, tymi mniej rozumnymi uczniami Sokratesa byli wszyscy „oprócz Platona i Ksenofonta”, z których dzieł Autor korzysta. Nie znajdziemy w książce odpowiedzi na pytanie, jak niewiele zrozumieli pozostali: o Antystenesie znajdujemy tylko jedną wzmiankę wyrażoną wprost²¹, wyżej cytowaną, o Aischinesie – to samo; o Fedonie – to samo, o Euklidesie – to samo, o Arystypie – jak wcześniej. Nie znam drugiej tak obszernej książki, pretendującej do opisu Sokratesa, w której aż tak skąpo potraktowano dorobek tylu „najważniejszych sokratyków”. Milczenie na ich temat nie jest przypadkowe i, jak się domyślam, nie wynika z osobistych niechęci Autora. To kwestia obiektywna: przedmiotem opisu nie jest Sokrates historyczny, lecz Platon, co prawda odcięty od swej ontologii i z okrojoną teorią państwa, ale już z mocną teorią wiedzy (i anamnezy) a nawet eschatologią (tzw. druga podróż). Przy takim zastrzeżeniu, powyższą opinię Autora *Sokratesa* można zradykalizować: osoby stykające się z Sokratesem w ogóle nie rozumiały większości nauk Sokratesa, o jakich jest mowa w książce R. Legutki, ponieważ jedna ich część nigdy o nich nie usłyszała (mimo, że przeżyła śmierć swego mistrza), a druga – wiedziała nawet, kto jest ich autorem.

Paradoks wpływu

„Trudno wskazać kogokolwiek w dialogach Platona, o kim dałoby się powiedzieć, że wziął sobie do serca nauki Sokratesa i że według nich zmienił swoje życie”. Platon od początku chciał grać w innej drużynie. Co było ważne dla Sokratesa, to Platon sukcesywnie usuwał na margines własnych zainteresowań. Był zafascynowany politycznymi ambicjami i planami swo-

²¹ Na 31 stronie znajdujemy informację (miał zapytać Sokratesa, dlaczego nie wyedukował żony), że był uczniem i przyjacielem Sokratesa, jednak bez podania imienia filozofa.

ich wujów: Kritiasza i Charmidesa. Obaj uprawiali politykę, zdobyli władzę i próbowali nawet jeszcze nazbyt młodego Platona (23 l.) wciągnąć do swoich zamierzeń. Oni zginęli w niesławie, on im wybudował pomnik ze swych dzieł. Sokrates bardzo szybko przestał być figurą historyczną w dialogach Platona, stając się czymś na kształt figury retorycznej potrzebnej Platonowi do wygłaszania własnych pomysłów filozoficznych. Śmierci filozofa nie można było zmarnować. Przytrafiające się później przebłęski pamięci najczęściej kolidowały z zasadami nowej filozofii, stąd i niepowodzenia wychowawcze *retorycznego* Sokratesa, którego wyobraźnia literacka Platona wplątała w politykę i przeciwstawiła sofistom. Ze stratą dla wszystkich: sofistów zaczęto oceniać z moralnego punktu widzenia, a Sokratesa – z punktu widzenia wiedzy technicznie użytecznej; od wychowanków Sokratesa żądano zaangażowania politycznego, od polityków – dostrzegania niepowtarzalności osób współtworzących rzeszę obywateli. Wystarczył jeden żart z Platońskiego *Gorgiasza* jakoby Sokrates miał siebie samego uznać za jedyne prawdziwego polityka, by na wieki rozgrzać emocje historyków filozofii.²²

Wspomniana wyżej przez R. Legutkę trudność wskazania nie oznacza pełnej niemożliwości. We wczesnych dialogach możemy coś znaleźć. W *Sokratesie* R. Legutki znajdujemy mało cytatów, oczywiście, relatywnie do jej objętości; Autor bardzo chętnie i sprawnie streszcza fragmenty potrzebne mu do rozważań, co jest oznaką wysokich kompetencji językowych i dużej wiedzy. Chyba też niechęci do posługiwania się cudzymi przekładami, ze szkodą dla czytelnika. Cytaty zapraszają do współmyślenia i dają przy okazji narzędzie do kontroli wywodów autora tekstu. W porównaniu np. z *Historią filozofii starożytnej* G. Realego, książka R. Legutki jest dużo mniej dialogiczna, jest to raczej monolog mający wyrzucić nacisk na czytelnika, apodyktyczny w treści i w formie. Wymaga od czytelnika większej odwagi w stawianiu pytań. Na jakiej podstawie Autor twierdzi, że „wypowiedziana przez rozmówców Sokratesa aprobatą dla jego etycznych wskazówek w żaden sposób nie wpływała na ich postępowanie”? Skąd wziął kryterium dla tej oceny? Weźmy pod uwagę często przytaczaną wypowiedź Nikiasza z Platońskiego *Lachesa*:

Mam wrażenie, że nie wiesz, że kto się do Sokratesa najbardziej zbliży myślami – jakby krwią – kto do niego blisko podejdzie w rozmowie, ten już musi, choćby i o czym innym był rozmawiać zaczął, chodzić za nim bez

22 Zob. Ch. Kahn, *Gorgias: manifest filozoficzny Platona*, przeł. K. Sokołowski, „Teologia Polityczna” nr 6 (tekst dostępny na stronie www.teologiapolityczna.pl).

ustanku myślami tam i sam, aż wpadnie i musi zdawać rachunek z siebie samego, jakim trybem teraz żyje i jak minione życie przeżył. A jak już raz ktoś wpadł, nie prędzej go puści Sokrates, aż to wszystko z niego pięknie, ładnie wyżyłuje. Ja już do tego przywykłem, że człowiek musi to od niego znosić, i to też wiem doskonale, że sam to znosić będę. Bo ja, Lizymachu, lubię zbliżać się do tego człowieka i uważam, że to nic złego: przypominać sobie, cośmy nieładnego zrobili albo dziś robimy. Człowiek, który tego nie unika, musi na przyszłość bystrzej myśleć o tym, co będzie, nabiera ochoty i uważa, że trzeba, według słów Solona, uczyć się pokąd się żyje, a nie myśleć, że starość sama rozum w ręku przyniesie. Więc dla mnie to ani rzecz niezwykła, ani też niemiła, te egzaminy u Sokratesa. Ja też od dawna prawie żem był pewny, że nie o chłopcach będziemy mówili, jeśli Sokrates będzie przy tym, tylko o nas samych. Więc, jak mówię, z mojej strony nie ma żadnej przeszkody, żeby się z Sokratesem bawić tak, jak on zechce. (187e-188b; W.W.)

Przeczytajmy z kolei streszczenie R. Legutki:

Dłuższą wypowiedź Nikiasa można streścić następująco. Sokrates był wielce aktywny, indagując ludzi w kwestiach zasadniczych, skłaniając do poważnej autorefleksji, wciągał ich w wymagającą intelektualnie wymianę zdań. Sam Nikias lubił przebywać w towarzystwie Sokratesa i poddawać się jego *elenchosowi*. To dobrze – wyjaśniał – zastanawiać się nad własnym życiem, poddawać refleksji błędy, jakie się popełniło i popełnia, rzeczy niedobre, jakie się robi i robiło; trzeba się zastanawiać i uczyć, tak aby z mądrością życiową nie czekać na starość (s. 399).

Pierwsza część nie dotyczy tekstu i streszcza przekonania własne Autora, druga lepiej oddaje nastrój wypowiedzi Nikiasza. Ten opowiada o zwykłej codzienności, w której jest tak wiele ciekawych rzeczy wymagających moralnej czujności i koncentracji uwagi; mówi ciepło, językiem przystającym do przeżywanych sytuacji życiowych, rozmawia tak, jak to się dzieje w gronie przyjaciół, i jak to człowiek rozmawia z samym sobą. W tym ostatnim Sokrates wydaje się być najbardziej pomocny. Jak R. Legutko ocenił wpływ Sokratesa w związku z wypowiedzią Nikiasza?

Taka charakterystyka – należy mniemać – dobrze oddawała popularny odbiór Sokratesa wśród jego zwolenników. Z perspektywy Nikiasa Sokrates był człowiekiem mądrym, pożytecznym, o silnej osobowości, człowiekiem, który zrobił dużo dobrego dla ludzi ze swojego otoczenia. Dzięki niemu stali się rozsądniejsi, wrażliwsi, poważniejsi i bardziej myślący (s. 399).

Była to jeszcze perspektywa młodego Platona. R. Legutko przyjmuje do wiadomości, że jednakowoż byli tacy „zwolennicy”, którzy wzięli sobie do serca nauki Sokratesa a nawet pod ich wpływem zmienili swoje życie na lepsze. Czy zatem Sokrates wpływał, czy nie wpływał na otoczenie? Zdając sobie sprawę z powagi problemu, R. Legutko zaproponował następujące

rozwiązanie: na poziomie moralności prywatnej wpływ Sokratesa był pozytywny i znaczący, ale nie nastawiony na wytworzenie „moralnej elity” dla państwa; z kolei na poziomie moralności obywatelskiej: „Ateńskie stały się dzięki niemu lepsze ani Ateńczycy cnotliwsi” (s. 400).

Odróżnienie moralności obywatelskiej od prywatnej (osobistej, indywidualnej) ma charakter kluczowy dla rozumienia specyfiki filozoficznej działalności Sokratesa. Nikt przed Ateńczykiem nie postawił tego problemu tak wyraźnie i nikt z taką mocą nie bronił prawa do alternatywnej formy życia jednostki. Przyjęcie tego rozróżnienia wprawdzie pozwala rozwiązać powyższy *paradoks wpływu*, atoli podważa kluczowe dla książki twierdzenie R. Legutki, według którego Sokrates – podobnie jak przed nim sofisci, a po nim Platon – „nie odróżniał cnót politycznych od cnót moralnych” (s. 477). Większość wychowanków Sokratesa była w pełni świadoma występowania tej różnicy, niektórzy zaś, jak Antystenes i Arystyp, uczynili ją fundamentem własnego filozofowania. Broniąc się przed zarzutami, Sokrates kilkakrotnie wskazał na tę różnicę. Uważał się za zbyt pożądanego człowieka, by uczestniczyć w polityce:

Na co więc zasługuję lub ile winienem zapłacić za to, iż przez cały czas nie prowadziłem spokojnego życia i nie dbałem – w przeciwieństwie do szerokiej rzeszy – o zarobek, o sprawy domowe, o pozycję w wojsku, o mowy publiczne czy o inne urzędy, polityczne zrzeszenia czy stronnictwa, jakie powstają w państwie; że uznałem, iż jestem faktycznie zbyt przyzwyczajony, bym zaangażował się w te sprawy zachował życie; że nie poszedłem drogą, gdzie ani wam, ani sobie nie przyniosłbym żadnego pożytku (*Obrona*, 36b-c; R.L.).

Wybrał ścieżkę prywatną i chodził „jak zwykły człowiek do każdego z osobna”, by „świadczyc mu największe dobrodziejstwo” (*Obrona*, 36c; W.W.).

Sprawiedliwość

Problemowi sprawiedliwości Platon poświęcił swe najobszerniejsze dzieło, czyli *Państwo*. Historycy filozofii są pewni co do chronologicznego umiejscowienia *Państwa* w intelektualnej biografii autora; jest ono dziełem dojrzałego już Platona. Wątpliwość budzi I księga, którą część historyków uważa za dużo wcześniej napisany dialog, nawiązujący do poglądów historycznego Sokratesa; druga część historyków uważa I księgę za powstałą w tym samym czasie, co pozostałe księgi *Państwa*. Bliski jest mi pogląd i jednych, i drugich. Pierwsi mają rację odnośnie pierwszej części I księgi, tj. rozmowy Sokratesa z Kefalosem i Polemachem, natomiast drudzy nie

mylą się w kwestii rozmowy Sokratesa z sofistą Trazymachem. Jedną księgą *Państwa*, a dwóch Sokratesów: filozof bliższy historycznemu pierwowzorowi rozważa sprawiedliwość w związku z uczciwością i prawdomównością (331c); reprezentujący Platona Sokrates retoryczny podejmuje już dyskurs dotyczący zarządzania państwem. Pierwsze pojęcie sprawiedliwości oddziela od drugiego wystąpienie Trazymacha, o którym czytamy, że już wcześniej „rwał się do głosu, ale mu przeszkadzali siedzący obok i chcący rzeczy dosłuchać do końca” (336b; W.W.). Trazymach zmienił bieg dyskusji, przy okazji ocenił wcześniejszą jej fazę:

Co to za brednie was się tutaj trzymają od dawna, Sokratesie? I czemu to z was jeden po drugim udaje głupiego i jeden drugiemu ustępuje miejsca? Przecież jeżeli naprawdę chcesz wiedzieć, co to jest sprawiedliwość, to nie ograniczaj się do samych zapytań i nie popisuj się zbijaniem, kiedy ktoś zaczyna dawać jakieś odpowiedzi; ty dobrze wiesz, że łatwiej jest pytać, niż odpowiadać, ale i odpowiadaj i sam, i powiedz, jak określasz to, co sprawiedliwe! A tylko żebyś mi nie mówił, że to jest to, co potrzebne, ani to, co pożyteczne, ani to, co korzystne, ani to, co zyskowne, ani to, co leży w czyimś interesie. Tylko jasno i dokładnie powiedz, jak to określasz? Bo ja tego nie zniosę, jeżeli będziesz mówił takie bzdury (336c-d; W.W.).

Odpowiedzi udzielił mu Platona, całym *Państwem*.

Sokrates poświęcił dużo czasu rozważaniom nad sprawiedliwością i odróżniał sprawiedliwość jako sztukę zarządzania państwem od sprawiedliwości jako uczciwości. Potwierdzają to teksty Ksenofonta. Pierwszym znaczeniem posłużył się w rozmowie z Glaukonem, bratem Platona, chcąc ostudzić jego zapędy polityczne.²³ Sprawiedliwy polityk zadba o dobrobyt całego państwa - tych przeszło dziesięć tysięcy gospodarstw Ateńczyków, jak mu przypomniał Sokrates - do czego potrzebuje wiedzy o dochodach, wydatkach, bezpieczeństwie, rozwoju gospodarki, tworzeniu zapasów żywności, umiejętności przekonywania obywateli, rozpoznawania nastrojów w sąsiednich państwach, itd. Drugim pojęciem sprawiedliwości posłużył się w rozmowie z Hippiaszem z Elidy: człowiek sprawiedliwy jest prawdomówny, nie zniesławia, nie intryguje, nie łamie danego słowa, żywi szacunek dla rodziców, szanuje bogów a swoim dobroczyńcom stara się odwzajemniać dobrodziejstwami. W trakcie rozprawy sądowej miał zadać: „Kogo moglibyście słusznie uznać za człowieka bardziej sprawiedliwego niż tego, kto jest tak pogodzony z własnym stanem posiadania, że nie potrzebuje niczego, co należy do kogoś innego?”²⁴

23 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, III.6.

24 Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, 16.

Wczesne teksty Platona oraz *Wspomnienia o Sokratesie* Ksenofonta ukazują filozofa skoncentrowanego na sprawiedliwości jako uczciwości. Nie zajmował się sprawami państwa, gdyż uważał się za zbyt przyzwoitego człowieka! Przejawiający się na co dzień w życiu prywatnym wysoki standard sprawiedliwości osobistej był nie do pogodzenia z praktyką politycznego podejmowania decyzji. Nie możemy obarczać winą ówczesnych polityków, że swoim zachowaniem zniechęcili Sokratesa do wejścia w politykę. Problem jest głębszy i szerszy zarazem. Bycie politykiem wymagało kompetencji, o jakich mówił Glaukonowi, analogicznych do tych, jakich wymaga praca szewca, rolnika, handlarza, rzemieślnika, czy retora. Tymczasem Sokrates nie uprawiał żadnego zawodu. W trosce o własną czystość moralną, Sokrates musiał trzymać się z dala nie tylko od polityki. Jego bezkompromisowa obrona zasady uczciwości (*Obrona*, 32d) miała charakter totalny: trwała przez całe życie. O sobie mógł powiedzieć, że „jestem zawsze taki sam” (33a).

Jak już zdążyliśmy zauważyć, Autorowi *Sokratesa* - mającego podtytuł *Filozofia męża sprawiedliwego* - zależy na tym, by usytuować filozofa w działalności politycznej. Z punktu widzenia czysto historycznego, zadanie niewykonalne. Że ma kłopot z podaniem argumentów, tego R. Legutko nie ukrywa:

Nie mógł jako wychowawca pochwalić się, że takich to a takich ludzi uczynił lepszymi i że powinien teraz zająć się polepszaniem państwa. Nie mógł też pochwalić się sukcesami w tworzeniu pokoju społecznego przez krzewienie idei sprawiedliwości. Nie mógł z pełnym przekonaniem powiedzieć, że opanował sztukę sprawiedliwości” (s. 488).

Czym więc zasłużył sobie na miano *męża sprawiedliwego*? Kończąc na tym temat sprawiedliwości ukrylibyśmy istotny fakt dotyczący jego wychowanków.

Niechciany dowód

Prawdą jest, że Sokrates nie nauczał politycznej *arete*, i że z reguły nie zachęcał do wkraczania w obszar działań politycznych. Uczynił to tylko raz, w rozmowie z Charmidesem.²⁵ Oprócz niego do polityki weszli jeszcze Alkibiades i Kritiasz, obaj zdołali odegrać pierwszoplanową rolę w państwie. Niestety. Ocenę przeciwnika ich działalności znajdujemy w dziele Ksenofonta:

25 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, III.7.

Ale – wywodził dalej oskarżyciel – to nie kto inny, ale właśnie dwaj dawni uczniowie Sokratesa – Kritiasz i Alkibiades wtrącili państwo w otchłań największych nieszczęść. Wiadomo przecież, że nie było wśród ludzi większego grabieżcy, mordercy o okrutnika niż Kritiasz w czasach oligarchii, a w czasach demokracji nie było większego rozpustnika, warchoła i gwałciciela wolności niż Alkibiades.²⁶

Oskarżyciel nie wspomniał Charmidesa. To postać problematyczna także i dla nas. Z Alkibiadesem i Kritiaszem łączyła Sokratesa głębsza więź. Przez pewien czas obaj znaleźli się w ścisłym kręgu jego uczniów i przyjaciół zarazem (wychowanków), obaj też własnowolnie odeszli, by realizować cele polityczne. Dlaczego tylko Charmides uzyskał zgodę filozofa na podjęcie działalności politycznej? Prawdopodobnie Sokrates musiał już wcześniej uznać, że nie podoła on trudom jego filozofii, widząc zaś jego predyspozycje polityczne uznał, że będzie w stanie zdziałać coś dobrego dla państwa; może nawet dał mu kontakt do właściwego nauczyciela sztuki politycznej. Wiemy to z pism Platona i Ksenofonta, że tych, którym nie wystarczała tematyka jego filozofii, Sokrates odsyłał do „wybitnych znawców przedmiotu”,²⁷ chociażby do sofistów.

Kritiasz zasłynął jako przywódca Rządu Trzydziestu Tyranów. W skład Trzydziestu wszedł także Charmides, zaś Ksenofont najprawdopodobniej zgodził się służyć w ich armii (stąd jego opis spotkania Tyranów z Sokratesem). W trakcie ośmiomiesięcznych działań rząd oligarchów wymordował około półtora tysiąca zwolenników demokracji, a pięć tysięcy wygnał, konfiskując i grabiąc liczne majątki.²⁸ Uchwalona przez demokratów ustawa amnestyjna zakazywała ścigania osób popierających tyranów. Biorąc pod uwagę państwo mające nieco ponad dziesięć tysięcy gospodarstw, trzeba uznać, że skala zbrodni była wręcz niewyobrażalna. Chęć rewanżu była

26 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I.2.12.

27 Por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, IV.7.2-3.

28 „Przyszły słynny mówca Lizjasz, którego ojciec przeniósł się wraz z całą rodziną z oczyszczonych Syrakuz do Aten na osobiste zaproszenie Peryklesa, wspominał, jak zwolennicy Trzydziestu Tyranów zamordowali jego brata, aby zagarnąć należący do rodziny majątek. Grabieżcy w swej żądzy łupów wyrwali nawet złote kolczyki z uszu bratowej Lizjasza. Rządy Trzydziestu Tyranów były tak okrutne, że Spartanie nie usiłowali ich przywrócić, kiedy w roku 403 p.n.e. po serii ulicznych starć do władzy doszedł ruch prodemokratyczny. Aby położyć kres wewnętrznym walkom, które groziły trwałym rozdarciem Aten, nowy rząd demokratyczny proklamował ogólną amnestię (było to pierwsze wydarzenie tego rodzaju w dziejach zachodniego świata) zabraniającą wnoszenia oskarżeń dotyczących przestępstw popełnionych w czasie rządów terroru.” Th. R. Martin, *Starożytna Grecja. Od czasów prehistorycznych do okresu hellenistycznego*, przeł. T. Derda, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 177.

zrozumiała, więc zapewne próbowano obchodzić przepisy amnestii. Ze względu na Kritiasza i Charmidesa do grona zwolenników tyranii zaliczano także Sokratesa i dość powszechnie uważa się, że drugi zarzut był zakamuflowanym odwetem za zbrodnie tyranów. Dlatego musiał być odpowiednio mało konkretny. Sokrates został postawiony przed bardzo trudnym zadaniem: musiał się bronić przed zarzutem, którego nikt wprost nie mógł wysłowić i musiał wziąć na siebie ciężar odpowiedzialności za coś, czego nie zrobił. Wszak nie obiecywał nikomu, że nauczy go sztuki rządzenia państwem, widząc zaś skutki rządów Trzydziestu, słowem i czynem wyraził swą dezaprobatę. Zdecydowana większość jego wychowanków podążała drogą troski o wartości moralne, dlatego traktowała politykę jako rodzaj zła koniecznego, od którego należy się trzymać na odległość. Oni bezpośrednio świadczyli na korzyść obrony, jaką przed sądem zaprezentował Sokrates.

Czy Alkibiades i Kritiasz dowodzą, że było inaczej? Wprost przeciwnie. Pośrednio, ale dobitnie dowiedli prywatnego charakteru filozofii Sokratesa poprzez to właśnie, że skompromitowali się w polityce. I to w znacznym stopniu z „winy” Sokratesa, który niewiele zaszczeplił im ze swej filozofii, ale i tak za dużo, biorąc pod uwagę ich ambicje polityczne. Gdy opuścili wąskie grono przyjaciół filozofujących na co dzień - egzaminujących się pod kątem moralnym, uwiarygadniających się bezpośrednimi kontaktami, ufającym sobie, wspomagającym się materialnie i otwarcie dyskutującym na każdy temat - a następnie weszli w szerokie kręgi władzy w państwie, przenosili nawyki na nowy grunt sądząc, że tylko w ten sposób można realizować cele polityczne. I to był ich błąd. Sokratejską zasadę przyjaźni szybko zastąpili kolesiostwem, od zaufania skuteczniejszy okazał się podstęp i strach, od otwartej wymiany zdań – skryta wymiana ciosów, zamiast wzajemnej pomocy – grabież. Dewiacyjnym zachowaniem w polityce obaj „udowodnili” na swój szczególny sposób, że kiedyś byli związani z Sokratesem, Ateńczycy zaś, głosując za uznaniem winy Sokratesa, przywrócili ich niegdysiejszemu mistrzowi filozofii. Tragizm tej sytuacji ma dwa wymiary: obaj najpierw zadali gwałt filozofii Sokratesa – bo przecież się wywodzili ze zbyt ambitnych domów, by podążać jego drogą – następnie zaś zadali gwałt państwu, nie potrafiąc rządzić jak należy.

Elenchos

Metoda elenktyczna (*elenchos*) jest na trwałe przypisana Sokratesowi i nawet najbardziej sceptyczni historycy filozofii Sokratesa metodę zbijania

uznają za pewny składnik myśli Sokratejskiej. Wiemy, że w tym zbijaniu szło o unikanie sprzeczności. Autorzy piszący o *elenchosie* skupiają się najczęściej na wykazywaniu sprzeczności u rozmówcy Sokratesa, stąd pewna jednostronność opisu metody, filozof jednak stosował ją także wobec siebie samego (*Obrona*, 28e, 38a). *Elenchos* był wpisany w strategię troszczenia się o myślenie decydujące o moralnej kondycji ludzkiego życia. Kto akceptuje sprzeczność w myśleniu, ten traci moralną wiarygodność. Jednak sprzeczność ma to do siebie, że zachodzi pomiędzy dwoma głoszonymi lub tylko nieświadomie akceptowanymi stanami rzeczy, z których jeden jest negacją drugiego. Zniesienie sprzeczności wymaga redukcji jednego z jej członów. Co wchodzi w rachubę w przypadku myślenia moralnego? Relację zbijaną przez Sokratesa należałoby najogólniej określić jako relację osoby do wyznawanego przez nią poglądu. Czy *elenchos* odgórnie zakładał kierunek negacji? Do wyboru mamy dwa wyjścia: filozof albo próbował uratować osobę przed zgubnym oddziaływaniem poglądu, wtedy efektem końcowym *elenchosu* było oczyszczające uświadomienie sobie własnej niewiedzy; albo starał się poprawić pogląd i chronić go przed zgubnym wpływem osób.

Sokrates był bezkompromisowym krytykiem poglądów. Filozof chętnie wkraczał w obszar czyjegós przywiązania do poglądu, by na tym gruncie, niejako od wewnątrz, ukazać występującą niezgodność. To jego wścibstwo wielu zdążyło wyprowadzić z równowagi. Swej irytacji nie potrafił ukryć wspomniany wcześniej Trazymach prosząc Sokratesa, by nie popisывał się zbijaniem. W podobnym tonie wyraził się inny sofista, Hippiasz z Elidy, który podczas rozmowy o sprawiedliwości wykrzyczał wręcz swoje niezadowolnienie:

- Mogę cię, Sokratesie, zapewnić, że nie dowiesz się wcześniej, zanim sam jasno nie wyłożysz swojego zdania na ten temat i nie powiesz, co to jest sprawiedliwość. Dość tego dobrego! Ciągłe stawiasz innym pytania, przypierasz każdego do muru i w ten sposób naśmiewasz się z wszystkich. Ale sam nikomu nie chcesz dać odpowiedzi ani wyjawić swego zdania o niczym!

- Chwileczkę, Hippiaszu – uspokajał go Sokrates. - czyżbyś naprawdę nie wiedział, że ciągle daję jasno wyraz temu, co myślę na temat sprawiedliwości?

- Jakież więc jest w końcu – zapytał Hippiasz – twoje rozumienie sprawiedliwości?

- Ja wcale nie żadnym rozumieniem – odrzekł Sokrates – ale czynem jasno dowodzę, co to jest sprawiedliwość.²⁹

29 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, IV, 4, 9-10.

Widzimy jednak różnicę: Trazymachowi Platon przeciwstawił pogląd w postaci teorii państwa idealnego; Hippiaszowi zaś Sokrates przeciwstawił uczciwość własnego życia. Platońska *Obrona Sokratesa* potwierdza personalistyczną intencję towarzyszącą badaniom Sokratesa. Historyczny Sokrates troszczył się o ludzi, nie szczędząc sił na krytykę ich uprzedzeń i uległości poglądom oddalających ich samych od doświadczenia wartości moralnych. Sokrates mówił ciepło o rozmówcach: „ciągle jestem waszym dobrem zajęty. Prywatnie do każdego przychodzę niby ojciec albo starszy brat” (31b; W.W.);

ja was, obywatelu, kocham całym sercem, ale posłucham boga raczej aniżeli was i póki mi tchu starczy, póki sił, bezwarunkowo nie przestanę filozofować i was pobudzać” (29d; W.W.).

Jednocześnie bezwzględnie krytykował ich bezmyślność przejawiającą się brakiem autorefleksji i stawianiem na pierwszym miejscu spraw drugorzędnych. Sędziom też było dane to usłyszeć (29d-e): czy nie wstydzicie się zabiegać o majątek, troszczyć się o sławę i zajmowanie urzędów w państwie, a nie zastanawiacie się nad własną bezmyślnością i brakiem prawdomówności w waszym życiu i nie troszczycie się o wartość własnego życia. W *elenchosie* tkwi zarówno wiara w dobroć tkwiącą wewnątrz każdego człowieka, jak przekonanie, że dogmatyczna wiedza uniemożliwia właściwe wykorzystanie posiadanego potencjału moralnego. Myślenie zdominowane gotowym poglądem i realizujące etykę kodeksową oddala się od bijącego w duszy każdej jednostki źródła *arete*. Sokratejski *elenchos* obnażał „ja” odpowiedzialne za podejmowanie konkretnych decyzji moralnych, nie niszcząc jednak i nie podważając jego autonomii. Im bardziej ktoś uwierzył w ogólną słuszność głoszonych przez siebie poglądów, tym szybciej znajdował się w polu uwagi filozofa:

Dlatego ja do dzisiaj chodzę, i zgodnie z nakazem boga pytam i badam każdego, kto wyda mi się najmądrzejszy, czy to spośród współobywateli, czy spośród obcych. A gdy nabieram przekonania, że ktoś taki nie jest, wtedy, pomagam bogu, wykazuję, że nie posiada on mądrości. Z powodu tego zająć nie miałem czasu, by uczynić coś godnego odnotowania ani w sprawach państwa, ani w sprawach rodzinnych, a służba bogu przysporzyła mi jeno wielkiego niedostatku” (23b-c; R.L.).

Każdy rodzaj wiedzy ma ograniczenia. Tylko ludzie bezmyślni posiadają przez siebie wiedzę automatycznie przekładającą w czyn. Człowiek troszczący się o moralną jakość własnych decyzji ma jeszcze oczy szeroko otwarte i widzi wokół siebie zmienność sytuacji i bogactwo osób. Komu udaje się

konkretniej postrzegać otaczający siebie świat, temu bliższe jest doświadczenie wartości moralnej:

Musiałem więc nadal badać sens wyroczni chodzić do wszystkich, o których sądzono, że posiadają jakąś wiedzę. I oto, na psa, mężowie ateńscy – a stojąc przed wami mam obowiązek mówić prawdę – doświadczyłem zaiste czegoś takiego. Ci, którzy cieszyli się szczególnie dobrą sławą, wydawali mi się przeważnie posiadać najwięcej braków, gdy ich zbadać pod kątem tego, o co chodziło bogu, natomiast inni, uważani za gorszych, byli mężami udatniejszymi pod względem roztropności (21e-22a; R.L.)

Udatniejszymi, czyli jakimi? Zdolniejszymi? Swym tłumaczeniem R. Legutko nie przybliżył czytelnikowi słów Sokratesa. Dla ówczesnego Greka *epieikeia* była przeciwieństwem surowej sprawiedliwości - *dike* opartej na prawie odpłaty. Wychwalając poległych w bitwie żołnierzy, a chcąc ukazać ich ludzkie oblicze, Gorgiasz mówił o nich, jako o tych, którzy „często stawali wyżej rację życzliwości (*to praon epieikes*) nad bezwzględność sprawiedliwości” (przeł. J. Gajda). *Epieikeia* oznaczała słusność wynikającą z właściwego rozpoznania sytuacji, życzliwość opartą na sytuacyjnym osądzie. Pozwolę sobie w tym miejscu zacytować M.C. Nussbaum, autorkę interesującego artykułu omawiającego to pojęcie w nadziei, że pomoże nam zrozumieć wydaną przez Sokratesa ocenę:

Jak to ujmuje Sofokles w jednym z fragmentów:

bóg, przed którego oblicze przychodzisz [...] nie zna ani słusności, ani łaski (*oute toupieikes oute ten charin*), dba bowiem tylko o ścisłą i prostą sprawiedliwość (*ten haplos diken*).

Natomiast świat *epieikeia*, czyli słusności, to świat niedoskonałych ludzkich wysiłków i złożonych przeszkód w czynieniu tego, co dobre, świat, w którym ludzie czasem z premedytacją postępują źle, czasem też ich szyki psuje niewiedza, namiętność, bieda, złe wychowanie lub najróżniejsze przeszkody związane z konkretnymi okolicznościami. (...) *Epieikeia* to łagodna sztuka postrzegania konkretnego, powściągliwość w żądaniu odpłaty, kiedy nie pojęło się całej historii (...).³⁰

W. Witwicki lepiej zaakcentował moralne znaczenie słów Sokratesa: „a inni, lichy z pozoru, byli znacznie przyzwoitsi, naprawdę, co do porządku w głowie”. Ci gorsi z pozoru byli po prostu życzliwsi, uczciwsi i mieli lepsze serca, gdyż nawet jeśli posiadali poglądy, to nie narzucali ich innym z taką pewnością siebie, jak czynili to np. poeci. Z natury swej pracy rzemieślnicy są przyzwyczajani do realizacji indywidualnych zamówień. Im

30 M.C. Nussbaum, *Słusność i miłosierdzie*, przeł. A. Lipszyc, w: J. Hołówka (wybór i opracowanie), *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, „Fragmenty filozofii analitycznej” T. VII, Aletheia, Warszawa 2000, s. 497.

lepiej ktoś jest w stanie odpowiedzieć na potrzebę klienta, tym jest lepszym fachowcem. Poeta kieruje słowo do szerokiego audytorium, więc ujednolici przekaz. W ocenie Sokratesa najgorzej wypadli politycy:

ci, którzy mieli najlepszą opinię, wydali mi się bodaj że największymi nędzaczami (W.W.).

Autor *Sokratesa* ocenia *elenchos* wychodząc od drugiej strony relacji sprzeczności. Podstawowym dobrem jest pogląd. Metoda elenktyczna miała być zaporą chroniącą prawdę przed naporem fałszu. W interpretacji R. Legutki *elenchos* to teatr jednego aktora – Sokratesa dominatora, dla którego rozmówcy są jedynie tłem, i to na dodatek „mało ciekawym tłem” (s. 13). Jak się wyraził, to tylko „ateńskie miernoty” (s. 603). Czy Sokrates mógł wejść z nimi w jakikolwiek inspirujący go dialog? Po co miałby troszczyć się o ich dobro moralne? Sokrates traktował ich instrumentalnie, ponieważ przedmiotem *elenchosu* było dążenie do wiedzy: decydowało pragnienie zbudowania systemu wiedzy. Rozmówca był tylko figurantem, a *elenchos* zyskał status pseudodialogu. Liczył się wyłącznie plan narzucony przez umysł dominującego Sokratesa, który za każdym razem szedł w znanym tylko sobie kierunku i realizował *de facto* coś na kształt monologu (s. 17) przypominającego mowę popisową, a nie niepewną końcowego rezultatu wymianę zdań. Powiedzmy to wprost: to *elenchos* człowieka piszącego i schowanego za murem, na którym widniał napis „*Niematematykom wstęp wzbroniony*”, który mógł długimi godzinami rozpisywać Sokratesowi rolę, jaką ten miał niegdyś wypowiedzieć bez dłuższego zastanowienia. Dokonana przez R. Legutkę krytyczna ocena dokonań Sokratesa historycznego nie zaskakuje:

Myśliciel nie wyrobił w słuchaczach sprawności prowadzenia samodzielnych wywodów elenktycznych prowadzących ku prawdzie (s. 638).

Jeśli miała to być prawda teoretyczna, Autor *Sokratesa* ma rację. Na szczęście ów myśliciel robił coś dużo ważniejszego.

Paradoks niewiedzy

Paradoks niewiedzy polega na przypisaniu Sokratesowi dwóch sprzecznych stwierdzeń na temat samego siebie, oba uznając za prawdziwe: według pierwszego, Sokrates wiedzy nie posiadał, według drugiego – posiadał. Jak czytamy: „pozostaje nam zgodzić się, że Sokrates mówił prawdę wtedy, gdy twierdził, iż wiedzy nie posiadał, i wtedy gdy wypowiadał poważne twierdzenia świadczące o posiadanej wiedzy” (s. 334). R. Legutko słusznie

nie przyjmuje do wiadomości, by wypowiedzi Sokratesa mogły zawierać sprzeczność, dlatego zakłada, że „słowo 'wiedza' musiało oznaczać co innego w jednym, a co innego w drugim przypadku”. Jeśli okaże się, że Sokrates posługiwał się nie jednym, lecz dwoma pojęciami *wiedzy* (dwoma sposobami jej rozumienia), to z uwagi na ich wzajemną niewspółmierność nie będzie można sformułować zarzutu sprzeczności. To pomysł tyleż interesujący, co niebezpieczny. Dlaczego? Ponieważ za cenę takiego uwolnienia Sokratesa od zarzutu głoszenia absurdu, uwalnia się go też od innych, pozytywnych relacji mogących zachodzić pomiędzy pojęciami wiedzy; akcja reanimacyjna może wprawdzie uratować życie pojęć, ale za cenę wpędzenia ich w stan semantycznej śpiączki. Na ile udało się Autorowi *Sokratesa* zrealizować swój plan? I czy w ogóle był potrzebny?

W argumentacji R. Legutki można wyróżnić trzy aspekty. Pierwszy jest najłatwiejszy do omówienia i sprowadza się do tezy mówiącej, że przemawiający do sędziów Sokrates wypowiadał się w sposób wewnętrznie sprzeczny. W *Sokratesie* znajdujemy wybór fragmentów z dzieł Platona, które mają dowodzić Sokratejskiej niewiedzy oraz jego wiedzy. Tak się złożyło, że *Obrona Sokratesa* jest reprezentowana po obu stronach relacji sprzeczności. Kluczowym dowodem niewiedzy Sokratesa jest tzw. „deklaracją niewiedzy”:

Naprawdę mądry jest tylko bóg, i poprzez wyrocznię mówi on, że mądrość ludzka warta jest niewiele lub zgoła nic. Wydaje się, że kiedy mówi o Sokratesie, używa mojego imienia, mnie zaś daje za przykład, tak jakby miał rzec: ten spośród was, ludzie, jest najmądrzejszy, kto jak Sokrates poznał, że nie jest naprawdę nic wart wobec mądrości (23a-b; R.L.).

Oto zaś trzy dowody posiadania wiedzy przez Sokratesa:

Obrona (29b; R.L.): Jeśli miałbym się uznać za mądrzejszego od kogoś, to pod tym względem, że nie posiadam wystarczającej wiedzy o rzeczach dotyczących Hadesu i nie uważam, że ją posiadam. (...) Nigdy więc rzeczy, które być może są dobrymi, nie będę obawiał się i nie będę unikał bardziej niż rzeczy złych, o których wiem, że są złe”.

Obrona (30a-b; R.L.): „Ja nic innego nie robię, jeno chodzę wkoło i przekonuje was, młodych i starych, że nie należy dbać o ciało ani o majątek, ani o nic bardziej niż o duszę, tak by była najlepsza, i mówię: cnota nie bierze się z majątku, lecz majątek z cnoty, a także inne dobra, jakie zdobywają ludzie w życiu prywatnym i publicznym”.³¹

31 Ostatni fragment, błędnie opisany jako 39a7-b4, jest interesujący z uwagi na końcowe „i” - „prywatnym i publicznym”. Czy mamy do czynienia z „i” koniunkcyjnym, czy enumeracyjnym? Pierwsze znaczenie nakazywałoby rozumieć złożenie „prywatne-publiczne” jako jedność (*zarazem* prywatne i publiczne); drugie znaczenie „i” (enumera-

Obrona (29b; R.L.): „Wiem, że popełniać niesprawiedliwość i nie być posłusznym lepszemu od siebie – czy to bogu, czy człowiekowi – to rzecz zła i niegodna”.

Zacznijmy od podstawowego pytania: czy rzeczywiście mamy tu do czynienia ze sprzecznością? Zauważmy, że w „deklaracji niewiedzy” w ogóle nie pada słowo 'wiedza'. Sokrates mówi o mądrości, tej ludzkiej i tej boskiej. Aby dostrzec sprzeczność, trzeba się najpierw namęczyć i zredukować sens *mądrości* do *wiedzy*. Tak też czyni R. Legutko wyjaśniające własny sposób rozumienia pierwszego cytatu: „Pogląd ten – tak jak go rozumiem – oznacza, że człowiekowi w ogóle mądrość nie jest dana. Jedyny jej możliwy rodzaj to świadomość tego faktu i umiejętność podważania wszystkich pozorów mądrości, rzekomych uzasadnień i niewczesnych aspiracji do wiedzy. Taką świadomość i taką umiejętność posiadał Sokrates i to go wyróżniało wśród innych ludzi” (s. 336).³² Teraz mamy kłopot, ponieważ sprowadzenie mądrości do wiedzy wprowadziło absurd na salę sądową: oto Sokrates miał się wyrzec wszelkiej wiedzy, by następnie zasypać sędziów dowodami swej wiedzy. Chcąc być konsekwentnym, oczywiście według założeń R. Legutki, filozof po wygłoszeniu swej deklaracji powinien milczeć lub twierdzić „nie wiem”.

Dwuznaczność mądrości

Zanim Sokrates wygłosił „deklarację niewiedzy” przypomniał sędziom swe wędrówki po Atenach, jakie zdążył odbyć po zapoznaniu się ze słowami wyroczni. We wcześniejszej fazie rozwoju swej filozofii nie posługiwał się terminem „mądrość”, a przynajmniej nie definiował swego filozofowania przy jego użyciu, dlatego był tak bardzo zaskoczony treścią wyroczni. Swoim pytaniem Chajrefont przekroczył granice filozofii Sokratesa i, w związku z poparciem uzyskanym ze strony wyroczni, doprowadził do zmian na poziomie Sokratejskiej autorefleksji. Przedtem mądrymi dla niego byli przedstawiciele publicznej sfery życia, stąd szukając mądrzejszych od siebie wypytał polityków, poetów i rękodzielników, zatem tych, z który-

cyjne pozwala je traktować z osobna (w tym duchu przełożył W. Witwicki: „i prywatne, i publiczne”).

32 Żeby nie było wątpliwości: „Prawdą jest, że mądrość ludzka wobec boskiej 'warta jest niewiele lub zgoła nic', lecz obie podpadały pod jedną kategorię pojęciową. Zgodnie z Sokratejską koncepcją definicji mądrość (wiedza) ludzka i boska musiały posiadać wspólną istotę, która pozwalała za każdym razem użyć tego samego pojęcia, bez względu na dzielące je różnice. Wiedza boga musiała spełniać te same kryteria, jakie stawiał Sokrates wiedzy wszelkiej, czyli wiedzy w ogóle” (s. 577)

mi dotąd najmniej go łączyło. Mówiąc do sędziów używał naprzemiennie czasu przeszłego i teraźniejszego, tym samym dwóch znaczeń mądrości: przeddelfickiego znaczenia mądrości jako kompetencji zawodowej, czyli znanstwa połączonego z umiejętnością praktycznego zastosowania, oraz mądrości przypisanej mu na mocy wyroczni z tytułu tego, co dotychczas robił (a czego z kompetencjami zawodowymi nie należało mieszać). Kiedy więc stwierdził, że rękodzielnicy wiedzieli od niego rzeczy, na których się nie znał, i tym byli mądrzejsi od niego, to wyrażał opinię w pierwszym znaczeniu mądrości; kiedy zaś mówił, że popełniają ten sam błąd co poeci, gdyż „każdy uważał się dzięki pięknemu wykonywaniu sztuki za najmądrzejszego również w innych rzeczach o największej wadze” (22d; R.L.), to użył już drugiego znaczenia mądrości, już nie jako wiedzy, lecz umiejętności jej ograniczania przy dokonywaniu wyborów moralnych. Mądrości w pierwszym znaczeniu, jako wiedzy, może towarzyszyć głupota (jako brak mądrości w drugim znaczeniu) i, jak stwierdził Sokrates, najczęściej tak właśnie sprawy się mają. Ludzie postrzegają siebie oraz innych z perspektywy posiadanej przesz siebie wiedzy, na dodatek oczekując od nich zachowań zgodnych z takim postrzeganiem. Mówiąc zatem o własnej niewiedzy Sokrates robił to w ściśle określonym celu, był to wyraz uznania dla autonomii moralnej drugiej osoby. To jest to nowe znaczenie mądrości. Ma ona charakter podstawowy w życiu człowieka i nie może być wnioskiem z pierwszej mądrości (jako kompetencji), jak to czynili jego rozmówcy. Sokratejskie „nie wiem” było warunkiem wyjściowym dialogu z drugą osobą: ja wprawdzie nie wiem, ale ty musisz to wiedzieć. Kluczowe dla tej kwestii słowa padają zaraz po uwadze dotyczącej rękodzielników (rzemieślników):

Tak żem się zaczął sam siebie pytać zamiast wyroczni, co bym wolał: czy zostać tak jak jestem i obejść się bez ich mądrości, ale i bez tej ich głupoty, czy mieć jedno i drugie, jak oni. Odpowiedziałem sobie, i wyroczni, że mi się lepiej opłaci zostać tak, jak jestem (22e; W.W.).

Jak widzimy, Sokrates nie zmienił swej filozofii. W swej istocie pozostał takim, jakim był przed wyprawą Chajrefonta do Delf. Przecież nie mógł zaprzeczyć wyroczni. Owszem, głęboko przemyślał swe stanowisko i dokonał korekt we własnym pojęciu filozofii (uwzględnił nowe pojęcie *mądrości*) i rozszerzył krąg jej odbiorców (co było najbardziej widocznym efektem wpływu wyroczni), ale fundament filozofii pozostał nienaruszony. Zanim Chajrefont udał się do Delf Sokrates miał za sobą długie lata badań nad ograniczeniami ludzkiej wiedzy oraz określeniem jej właściwej relacji do boskiej wszechwiedzy. To w wyniku takich badań nad wiedzą odmówił

człowiekowi praw do posiadania określonej wiedzy, w pierwszym rzędzie wiedzy teoretycznej na temat matematyki³³, astronomii³⁴, przyrody³⁵, jak również mitycznej wiedzy o bogach. Fragment dotyczący Hadesu nie kłóci się z nowym pojęciem mądrości, wręcz ją egzemplifikuje. Brak takiej wiedzy nie przynosi szkody; z moralnego punktu widzenia jest wręcz dobrodziejstwem, gdyż uwalnia człowieka od fałszywego obowiązku kierowania się niesprawdzalnymi historiami. Mówiąc jednak o rzeczach najważniejszych dla człowieka, czyli o wartościach moralnych oraz związanej z nimi trosce o *psyche*, filozof usytuował niewiedzę po stronie zła; traktował ją wręcz jako źródło zła. Sokrates domagał się wiedzy i od siebie, i od swych rozmówców,³⁶ gdyż tylko w ten sposób człowiek może sprostać wymogom godnego moralnie życia; Ateńczyk nigdy nie wygłaszał pochwały niewiedzy. Sokratejska mądrość polega na świadomym samoograniczeniu uprawnień jednostki do wypowiedzania się w cudzym imieniu i wywieraniu nacisku ograniczającego innym wolność wyboru:

najłatwiej i najpiękniej nie gnębić drugich, ale samemu nad sobą pracować (39d; W.W.).

Każdy człowiek z osobna ma swój własny mikrokosmos, do pokierowania którym potrzebuje praktycznej wiedzy oraz mądrości współistnienia z pozostałymi mikrokosmosami. Tej mądrości potrzebują także po to, a może przede wszystkim, by nie zderzyć się z boskim *kosmosem* i nie przekroczyć granic wyznaczonych człowiekowi przez Boga, byłoby to bowiem wyrazem szaleństwa i czystej głupoty ze strony człowieka, a jednocześnie pogwałceniem swego wyjątkowego statusu. Wszak, jak czytamy we *Wspo-*

33 „Zachęcał również swych uczniów do nauki rachunków, to prawda, ale zarazem ich napominał, aby w tej nauce, podobnie jak w innych, wystrzegali się wszelkich jałowych dociekań. Tylko w granicach użyteczności każdą rzecz Sokrates sam badał i systematycznie wykładał”. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, IV.7.8.

34 „Kategorycznie natomiast odrzucał taką naukę astronomii, która zapuszcza się poza granice naszego świata i stara się poznać planety oraz błędne gwiazdy, bada ich odległość od ziemi, orbity i rządzące nimi kosmiczne prawa i siły”. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, IV.7.5.

35 „Nie rozprawił o naturze wszechrzeczy tak, jak czyni większość filozofów, ani nie dociekał, jak powstał tak zwany w języku sofistów 'kosmos', ani pod działaniem jakich koniecznych przyczyn zachodzą wszelkie zjawiska na niebie. Przeciwnie, jasno dowodził, że kto zaprzęta sobie głowę takimi sprawami, jest głupcem”. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I.1.11-12.

36 Właściwym *paradoksem niewiedzy* w filozofii Sokratesa było jego twierdzenie, że zło wyrządzone w stanie niewiedzy jest gorsze od zła zaplanowanego.

mnieniach Ksenofonta (I.4.14), „ludzie żyją jak bogowie” - tylko nie potrafią tego docenić.

Tak zwana „deklaracja niewiedzy” nie wprowadza żadnej sprzeczności. Odróżnienie od siebie wiedzy i mądrości, w tej czy innej interpretacji, pozwala łatwo uniknąć zarzutu sprzeczności. Nie to jednak było celem Autora *Sokratesa*. R. Legutko zabiega o to, by tę sprzeczność tam znaleźć. Dlaczego? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy rozpatrzyć drugi aspekt *paradoksu niewiedzy*.

Dwuznaczność wiedzy

Pozwólmy na chwilę skusić się perspektywie Autora *Sokratesa* i tytułem próby przyjmijmy, że można ująć brak mądrości jako brak wiedzy. Autor pomaga nam w tej redukcji i „deklarację niewiedzy” otacza kilkoma cytata-mi mającymi nam to ułatwić (w kolejności z *Gorgiasza*, *Teajteta* i *Lache-sa*, kluczowy cytat z *Obrony* na końcu). Teraz mamy następującą sytuację: przed sądem Sokrates deklaruje niewiedzę, podczas gdy „ten sam” Sokrates w *Menonie*, *Gorgiaszu*, *Fedonie* i *Teajtecie* wygłasza śmiało twierdzenia teoretyczne świadczące o absolutnych wręcz możliwościach poznawczych człowieka. Jak to pogodzić ze sobą?

R. Legutko szuka rozwiązania trudności poprzez odwołanie się do różnicy zachodzącej pomiędzy celem poznania i praktyką poznawczą. Z jednej strony Sokrates „postawił niezwykle wysokie kryteria wiedzy” (s. 336), z drugiej zaś był świadom tego, jak daleko mu było do spełnienia tego ideału. W porządku emocjonalnym ten dystans mógłby tłumaczyć pojawienie się u Sokratesa poczucia bycia ignorantem, nie może być jednak mowy o tego logicznych następstwach: niezależnie od długości dystansu, zawsze będzie to jedno i to samo znaczenie wiedzy, gdyż dwa różniące się pojęcia wiedzy nie są w stanie wygenerować żadnego dzielącego ich dystansu.³⁷ Autor *Sokratesa* potrafi ustawić na jednej linii oba pojęcia wiedzy a następnie ocenić wypowiedź z *Obrony Sokratesa* z punktu widzenia tych z *Fedona* i *Teajteta*. Sokratejska niewiedza stanowi:

element świadomości człowieka, który, po pierwsze, miał mocne rozeznanie w tym, czym wiedza być powinna, po drugie, był absolutnie przekonany, że

37 Takie rozwiązanie jest tym trudniejsze do obrony, że jeśli w „deklaracji niewiedzy” jest coś absolutnego, to będzie to brak wiary w możliwości poznawcze człowieka, któremu z tego tytułu nie może towarzyszyć rozczarowanie własnymi osiągnięciami. Sokrates przemawia z dumą, że więcej już nie da się osiągnąć, że taka jest może „i cała ludzka mądrość” (*Obrona*, 20d-e; W.W.).

ludzka dusza została wyposażona w warunki umożliwiające jej osiągnięcie wiedzy oraz, po trzecie, jasno zauważył niedostatki oraz rozczarowująco skromny zakres tego, co jemu samemu udało się w kwestii wiedzy osiągnąć” (s. 340).

Takie przypisanie historycznemu Sokratesowi ideałów wiedzy Platona było możliwe dzięki wcześniejszej redukcji mądrości do wiedzy. Skoro brak mądrości u człowieka jest brakiem wiedzy, a mądrość boga jest utożsamiona z wiedzą absolutną, to tę drugą można uczynić ideałem ludzkich dążeń. Coraz mocniej odczuwamy siłę Platona, z jego stopniami wiedzy, procesami poznania, metodami matematycznymi i dialektycznymi, z hierarchiami bytu i ludzkich istot. Sokrates miał to już niemal na końcu języka, zdaje się podpowiadać R. Legutko pisząc na temat boskiej wiedzy (s. 577):

Ze słów Sokratesa można wnioskować, że stanowiła ona spełnienie procesu poznania, a więc była wiedzą absolutną. Hierarchia poznania wyglądałaby zatem następująco. Na jej dnie znajdowałiby się rozmówcy Sokratesa – politycy, poeci, rękodzielnicy (...). Wyżej od nich należałoby umieścić Sokratesa, który rozumiał, czym jest wiedza i jakie warunki musi spełniać, a tym samym pojmował niedoskonałość osiągniętego poziomu poznawczego. Jeszcze wyżej trzeba by umieścić 'eksperta' – którego *Obrona* nie wspomina, a który pojawia jako ideał poznawczy w innych dialogach, na przykład w *Kritonie* – dysponującego biegłością w jakiejś sztuce. W hierarchii najwyższe miejsce zajmowałby bóg posiadający pełną wiedzę. Ludzie, wliczając w to Sokratesa, byli mądrzy 'mądrością ludzką' – by przywołać raz jeszcze cytaty z *Obrony* – bóg zaś był mądry mądrością boską.

Po wcześniejszej zredukowaniu mądrości do wiedzy i wprowadzeniu Platońskiego pojęcia wiedzy, teraz możliwa staje się reinterpretacja pojęcia mądrości z *Obrony* w oparciu o pojęcie Platońskie (choćby z *Ucztę*). Prawdą jest, że wielu filozofów greckich dążyło do osiągnięcia poziomu boskiej wiedzy, czego najlepszemu przykładowi dostarczają pitagorejczycy, którzy w nauce, szczególnie zaś w matematyce, dostrzegli drabinę wiedzy, po której człowiek wespnie się do królestwa bogów. Boska wiedza była dla nich ideałem i to od nich Platon przejął pragnienie przeżycia takiego awansu bytowego. Stało się to wiele lat po śmierci Sokratesa i nie miało nic wspólnego z jego filozofią. Przy zachowaniu mądrościowego wymiaru filozofii Sokratesa z *Obrony* należałoby odrzucić teorię Platona z tych samych powodów, dla których filozof odrzucił wcześniej pitagorejską teorię liczb, teorię bytu eleatów, teorię przyrody, czy opowieści mityczne o bogach. R. Legutko i wie o tym (jako historyk), i nie przyjmuje tego do wiadomości (jako recenzent filozofii Sokratesa):

W *Obronie Sokratesa* zdaje się sugerować, że wiedza ludzka to nie jest wiedza niespełniona wobec ideału poznawczego, ale właściwie wiedza o niedoskonałości poznania, realizująca się w *elenchosie* całkowicie negatywnym, podważającym wszelkie uroszczenia poznawcze. To jest zupełnie inna myśl, której (...) nie da się pogodzić z pozytywnym modelem wiedzy. (...) Taka postawa antyuroszczeniowa najwyraźniej charakteryzowała Sokratesa. (...) Nie sposób wyobrazić sobie, by ktoś taki jak Sokrates mógł spędzić życie wyłącznie w roli 'gza' czy nieustępliwego elenkatora, działającego z założeniem, że to jest jedyna forma, w jakiej może wyrazić się ludzka mądrość" (s. 339).

To nie jest problem naszej wyobraźni dotyczącej filozofa z Aten, lecz naszego pojmowania filozofii. Jak się wydaje, a czego jestem osobiście pewien, do zrozumienia Sokratesa nie brakuje nam informacji historycznych, tych jest wręcz aż nadto, ale brakuje odpowiedniej koncepcji uprawiania filozofii, w ramach której działalność Ateńczyka uzyska stosowną spójność. Wciskanie Sokratesa w buty Platona do niczego dobrego nie prowadzi.

Dziwactwo wiedzy

Przejdźmy do trzeciego aspektu, najtrudniejszego, dotyczącego epistemologicznego rozróżnienia poziomów wiedzy. Czytamy, że myśl Sokratesa: „biegła dwoma nurtami. Był nurt wygłaszanych poglądów, zwykle dotyczących moralności i duszy, ale był także nurt refleksji nad poznaniem i nad wiedzą” (s. 338). Jeśli były dwa nurty, to mogły być dwa pojęcia wiedzy: w znaczeniu przedmiotowym oraz metapredmiotowej. Biorąc pod uwagę ówczesny rozwój nauki greckiej, postawienie takiej hipotezy jest uzasadnione i - jak można mniemać - kilku matematyków posiadało kompetencje na tyle rozwinięte, by podjąć się nie tylko uprawy metarefleksji, lecz wręcz wyjść od niej przy okazji konstruowania teorii matematycznej. Było to jednak możliwe dzięki już zaawansowanym badaniom matematycznym. Przedstawiciele innych dyscyplin wiedzy nie mogli sobie na to pozwolić. Los każdej metanauki jest ściśle uzależniony od osiągnięć własnej bazy; im słabszy poziom teorii bazowej, tym trudniej wejść na poziom *meta*. Na dodatek wejście na poziom *meta* powoduje osłabienie zdolności efektywnego rozstrzygania sporów występujących na poziomie podstawowym. Nie ma nic za darmo: widzenie z góry jest szersze, ale zarazem dużo płytsze.

Czy Sokrates był zainteresowany wejściem na metapoziom moralności? Na nasze szczęście nie jesteśmy zdani na snucie własnych domysłów.

Mamy Platónskiego *Charmidesa*, w którym – według ustaleń R. Legutki - dyskutowane są trzy tezy dotyczące *wiedzy o wiedzy* (s. 348):

- 1) „jest osobliwa, bo jako jedyna sama jest swoim przedmiotem”;
- 2) „pozwała ustalić, co jest wiedzą, co nie, kto jest w jej posiadaniu, a kto nie”;
- 3) „umożliwia osiągnięcie szczęścia”.

Jak czytamy, Sokrates odrzucił tezy 2 i 3, nie można więc w oparciu o nie rozwiązać paradoksu. Według zapewnienia R. Legutki, Sokrates przyjął tezę pierwszą (s. 351). To zdecydowanie najsłabsza z tez i nawet gdyby była zaakceptowana przez Sokratesa, nie dawałaby podstawy do rozwiązania paradoksu na warunkach postawionych przez Autora *Sokratesa*. Treść dialogu nie potwierdza opinii R. Legutki: Sokrates odrzucił także pierwszą tezę.

Najpierw mamy informację (s. 345), że wyrażenie *wiedza o wiedzy* „zostało użyte przez samego Sokratesa (*Charmides* 169b1, 6, c1, d4 i in.) i poddane wstępnej analizie z efektem raczej negatywnym”. Dialog jest bardzo precyzyjny: pojęcie *wiedzy o wiedzy* zostało wprowadzone przez Kritiasza. Problem pojawia się już we fragmencie 165c, w którym Kritiasz mówi o *sophrosyne* jako wiedzy dotyczącej siebie samej, co z miejsca zbudziło wątpliwość ze strony Sokratesa. Uzasadniając możliwość istnienia nauki o sobie samej (166c) Kritiasz przywołał status wiedzy matematycznej (165e-166a), by następnie (166e) podkreślić istnienie takiej „jednej jedynej” wiedzy o samej sobie i o wszystkich innych wiedzach. Od początku to Kritiaszowi zależy na uznaniu tego rodzaju metawiedzy. Owszem, Sokrates przyjmuje na próbę kolejne tezy dotyczące wiedzy o wiedzy, jednak ostatecznie żadnej z nich nie akceptuje. Odwołanie do jednego z kilku próbnych przyjęć znajdujemy w książce R. Legutki. Chodzi o dotyczący fragment 169d4-5, którego rolę Autor przedstawił w dwuznacznym sensie (s. 345-346):

Nie odrzucił jej jako fałszywej, lecz też nie przyjął jako rokuszącej, ponieważ była obciążona poważnymi wadami. Rozstrzygnięcie jej prawdziwości zostało przesunięte na inną okazję (169d4-5).

Czytelnik *Sokratesa* nie wie, czy fragment 169d4-5 dotyczy przesunięcia czy rozstrzygnięcia. Ten sam adres z *Charmidesa* pojawił się na stronie 335 jako przykład kwestii, których „badanie przesunięte zostaje na inną okazję”, tymczasem na stronie 351 możemy przeczytać, że teza pierwsza

została przez Sokratesa przyjęta. Nie znajdziemy w książce R. Legutki żadnego wsparcia w postaci odwołania do fragmentu *Charmidesa*.

Zanim w dialogu pojawił się budzący kontrowersję fragment, Sokrates wysunął pod adresem Kritiasza mocne żądanie:

musisz naprzód dowieść, że to jest możliwe, jakem to przed chwilą mówił, a oprócz tego, że możliwe, jeszcze i tego dowieść, że to pożyteczne. A ja ci zaraz pełną rację przyznam, żeś słusznie powiedział, czym jest rozważa (169b-c)

Fragment 169d4-5 trzeba przeczytać w kontekście zakłopotania Kritiasza (169c-d):

A że ambitny był zawsze, więc wstydził się obecnych przy rozmowie i ani się ze mną zgodzić nie chciał, bo nie był w stanie przeprowadzić tych różnic, do których go zachęcałem, tylko mówił coś tam niejasno, pokrywając kłopot. Więc, żeby naszą rozmowę pchnąć naprzód, powiedziałem: Jeżeli chcesz, Krytiaszu, to teraz zgódźmy się na to, że to jest możliwe, taka wiedza o wiedzy. Innym razem będziemy się zastanawiali, czy tak jest czy nie. Więc proszę cię, przypuśćmy, niechby to i było możliwe (...)

Na tym etapie dyskusji Sokratesowi nie było potrzebne rozstrzygnięcie tej kwestii, dlatego podejmuje próbę zrozumienia konsekwencji akceptacji wiedzy o wiedzy. Nic dobrego z tego wyszło. W końcowym podsumowaniu rozmowy nie miał już wątpliwości:

Myśmy się na niejedno zgodzili, co jakoś nam nie wynikało w rozumowaniu. Toż zgodziliśmy się, że istnieje wiedza o wiedzy, choć na to nie pozwalał tok rozumowania, ani tego pomysłu nie potwierdzał. I zgodziliśmy się, że z pomocą tej wiedzy poznajemy też dzieła innych nauk, choć i na to nie pozwalał tok rozumowania; aż się nam wydawać zaczęło, że człowiek rozważny wie, że wie to, co wie, i wie, że nie wie tego, czego nie wie. Na to przecież była zgoda zupełnie uroczysta – nawet nam przez myśl nie przeszło, że to jest rzecz niemożliwa, żeby coś, czego się w ogóle nie wie, wiedzieć w jakimkolwiek sposobie. A mam wrażenie, że trudno o głupstwo większe od tego. Jakoś się nam to dochodzenie nie udało. Byliśmy dzisiaj bardzo grzeczni i ustępliwi, a mimo to prawdy nie znajdujemy; to przecież są kpiny z prawdy: my tutaj od długiego czasu wspólnie i zgodnie lepimy coś i przyjmujemy to jako rozważę, a to jak na złość i na kpiny okazuje się czymś nieużytecznym (175b-175d).

Tekst *Charmidesa* nie zawiera zgody Sokratesa na propozycję Kritiasza, stąd brak odwołania do źródła przy okazji stawiania tezy, jakoby Sokrates zaakceptował osobliwy status wiedzy o wiedzy (s. 351). Użyte przez Platona słowo ἄτοπον (167c4) zostało przez R. Legutkę oddane jako „osobliwa”, natomiast W. Witwicki przetłumaczył je jako „dziwactwo”, co zdecydowanie lepiej oddaje nastawienie Sokratesa do omawianej tezy Kritiasza. R.

Legutko jest zresztą tego świadom, gdyż przedstawia argumentację Sokratesa przemawiającą za odrzuceniem tezy dotyczącej wiedzy o wiedzy (s. 346-347). W czym więc problem? Autor *Sokratesa* nie zgadza się ze stanowiskiem Sokratesa i określa je mianem „dogmatycznego”. Skoro więc Sokrates nieadekwatnie określił własne stanowisko w tej sprawie, R. Legutko najwyraźniej uznał, że potrzebny będzie jego retusz, dzięki któremu otwory się filozofię Sokratesa na późniejsze Platońskie udoskonalenia.

Zauważmy przy okazji, że trzy tezy ze streszczeniu w dialogu nie pokrywają się z tezami streszczenia R. Legutki. Platon zreferował je następująco:

- 1) istnieje wiedza o wiedzy;
- 2) przy jej pomocy poznajemy wszystkie inne wiedze;
- 3) człowiek mający wiedzę o wiedzy wie to, co wie i wie, że nie wie tego, czego nie wie.

Temat szczęścia nie pojawia się u Platona. Szczęście, według Sokratesa, jest problemem wiedzy przedmiotowej, tj. wiedzy o dobru i złu (174b-c), to z jej pozycji Sokrates konsekwentnie sprzeciwia się epistemologicznym pomysłom Kritiasza. Jego krytyka nie dotyczy wyłącznie powołania do życia metapoziomu w postaci *wiedzy o wiedzy*, Sokrates odrzuca roszczenia epistemologii i ontologii już na poziomie przedmiotowym. Powiada oto, że gdyby nawet jakiś człowiek nie miał „luk w swej wiedzy” (174a) i poznał wszystko to, co dotyczy przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, i tak nie byłby z tego powodu szczęśliwszy:

to nie życie zgodne z wiedzą pozwala dobrze żyć i znaleźć szczęście (174b-c).

Na pierwszym miejscu są wartości moralne. Bez nich uprawianie nauk traci swój szczególny sens: „opuści nas dobro i pożytek, który one mają na celu” (174c). Właściwym zmartwieniem dla R. Legutki powinna być nie tyle opinia Sokratesa o bezwartościowości metawiedzy, co jego słowa dotyczące wiedzy, bowiem uderzają w podstawowy zamysł, na jakim oparta jest książka. Postać Sokratesa zawarta na kartach *Charmidesa* nie była jeszcze figurą retoryczną. Platon argumentuje na rzecz historycznego Ateńczyka. Widać, że nie odnalazł jeszcze własnej drogi prowadzącej do *Państwa*. Z czasem odrzucone przez Sokratesa idee z *Charmidesa* Platon podejmie i uczyni kamieniem węgielnym własnej filozofii.

Zarzut pierwszy

Bogów uznawanych przez *polis* nie uznaje, nowe jakieś bóstwa wprowadzając

Zarzut pierwszy jest dwuczęściowy³⁸ i jest bardzo konkretny. Dotyczy znanych Ateńczykom zachowań Sokratesa, braku jego uczestnictwa w uroczystościach religijno-państwowych, wiąże się z licznymi wypowiedziami filozofa na temat tego, co boskie, w tle przypomina zachowanie osób należących do grona jego wychowanków, którym już wcześniej stawiano zarzuty profanacji obrzędów a nawet dewastacji przedmiotów kultu.³⁹ Czy zaangażowanemu w sprawy państwa filozofowi „mężowi sprawiedliwemu” przystoi zachowanie godzące w podstawę więzi łączącej społeczność Ateńczyków? Można odnieść wrażenie, że fakt postawienia tego zarzutu stanowi pewien kłopot dla Autora *Sokratesa*, który wyraźnie stara się zbagatelizować ostrość ówczesnego konfliktu.

Triumf Meletosa

Ułożenie skargi sądowej nigdy nie należało do łatwych zadań, zwłaszcza gdy wiązało się z ryzykiem poniesienia kary w przypadku przegranej (Sokrates wspominał o grożącej Meletosowi karze 1000 drachm)⁴⁰. Meletos wygrał. Pierwsza część zarzutu broniła się niemal sama, tu oskarżyciele nie musieli obawiać się niemiłych niespodzianek. Druga część wymagała głębszego przemyślenia. Kluczowym zagranem Meletosa była prezentacja Sokratejskiego *Daimonion*, a jej dwie główne przesłanki są wyraźnie uchwytnie: pierwszą jest ulokowanie *Daimonion* na poziomie pobożności sędziów;

38 Możemy zatem mówić o trzech zarzutach: deprawacji młodzieży, państwowego ateizmu oraz wprowadzania obcej Ateńczykom formy pobożności.

39 R. Legutko wspomina o profanowaniu misterii: „Wśród uwikłanych w ten skandal był również Alkibiades oraz inni znajomi Sokratesa. Wszystkie te wydarzenia miały miejsce w przeszłości i w momencie procesu były objęte amnestią. Należy jednak sądzić, że paamięć o nich nadal była żywa i sprzyjała oskarżycielom” (s. 48-49). Czy były objęte amnestią? Nie mam wiedzy na ten temat.

40 *Obrona*, 36a-b.

drugą - sugestią potajemnego wręcz wprowadzania do Aten nowego kultu. Realizacja pierwszej przesłanki uczyniła zarzut bardziej zrozumiałym, użytą zaś w akcie oskarżenia liczbą mnogą w odniesieniu do 'daimonionów' zwielokrotniono groźbę wiszącą nad państwem. W świetle drugiej przesłanki Sokrates jawi się jako przedstawiciel konkurencyjnej pobożności religijnej i samozwańczy reformator. Wziąwszy je obie razem: działalność Sokratesa miała w oczach sędziów utracić filozoficzny charakter. Zwróćmy uwagę, że referując treść skargi Sokrates nie uwzględnił pomysłu dotyczącego „wprowadzania”:

mówią, iż Sokrates popełnia niesprawiedliwość przez to, że demoralizuje młodzież oraz nie uznaje bogów uznawanych przez państwo, lecz inne nowe duchy” (*Obrona*, 24b; R.L.).

Jak się można domyślać, w skierowanej do sądu skardze Meletos celowo nie umieścił słowa 'daimonion', nie chcąc osłabić jej wymowy: *Daimonion* było obce wierzeniom Ateńczykom i zarazem niegroźne. Pierwsze odpo-wiadało Meletosowi, drugie – już nie. Ateńczycy od dawna słyszeli od Sokratesa o jego *Daimonion* i zdawali sobie sprawę z tego, że jest to bardzo ważne dla samego Sokratesa; a że tylko dla Sokratesa, więc mogli trakto-wać to jako formę ekstrawagancji starszego już obywatela, nikomu specjalnie nie przeszkadzającą. Ustawienie przez Meletosa *Daimonion* w rzędzie bóstw (w liczbie mnogiej jako *daimonia*) i przeciwstawiając 'daimoniony' starym i świętym bóstwom Ateńczyków mogło doprowadzić do negatywnej reakcji sędziów. I tak też się stało. Nowy „kult” mógł już zagrażać integralności państwa. Tuż po przegranej wojnie peloponeskiej i tragicznych w skutkach rządach Trzydziestu Tyranów taki lęk o przyszłość państwa łatwiej można było wzniecić.

Mimo zdecydowanej reakcji ze strony Sokratesa, podstęp Meletosa się powiódł, i to nawet bardziej, niż się mógł spodziewać: do tej teologicznej redukcji *Daimonion* przekonał nie tylko większość sędziów, ale też wielu historyków filozofii. Nawet większość tych ostatnich! O ile pierwszych możemy zrozumieć, o tyle zachowanie drugich zdumiewa: Sokrates oddał życie broniąc swego prawa do uprawiania filozofii i życia w zgodzie z głębokimi przeświadczeniami dotyczącymi *Daimonion*, tymczasem historycy jego filozofii wolą iść po linii Meletosa, przecząc możliwości wpływu *Daimonion* na kształtowanie się filozoficznych ambicji Sokratesa. Historycy bardzo chętnie i mocno podkreślają jedność życia i myśli Sokratesa, gdy jednak dochodzi do kwestii najważniejszych, po cichutku wyrzucają do śmietnika wszystko, co koliduje im z ich wizją owej jedności i mówią, że

Ateńczyk nie był człowiekiem wewnętrznie harmonijnym, że był rozdarty wewnętrznie i że miał dwoistą osobowość.

Przechodząc do obrony przed tym zarzutem, Sokrates uściśla go łącząc z omawianą wcześniej demoralizacją młodzieży:

[Sokrates] Powiedz nam w takim razie, Meletosie, w jaki sposób według ciebie demoralizuję młodzież. W świetle skargi, jaka napisałeś, to jest jasne: ja nauczam, aby nie uznawać bogów, których uznaje państwo, lecz inne nowe duchy, *daimoniony*. Czy nie tak właśnie, według ciebie, przy pomocy moich nauk dokonuję demoralizacji?

[Meletos]: Właśnie tak, i podkreślam to z całą mocą (26b).

Cytat pochodzi z *Obrony Sokratesa* w przekładzie R. Legutki. Przekład W. Witwickiego nie zawiera słowa 'daimoniony'. Mimo, że nie ma go w greckim tekście, to R. Legutce należą się słowa uznania za pomoc udzieloną czytelnikowi w identyfikacji „nowego ducha”. Nie on jeden tak uczynił. A. Nowicki, ateista piszący niegdyś na ten temat, twierdził wręcz, że słowo '*daimonion*' winno znaleźć się w treści tłumaczonej skargi: „bogów uznawanych przez państwo nie uznaje, wprowadzając na ich miejsce jakieś inne, nowe daimoniony”⁴¹. Takie podejście znajduje oparcie w wypowiedzi Sokratesa (31c-d; R.L.), w której padło słowo δαιμόνιον:

[31c] Zapewne wyda się dziwne, że ja indywidualnie udzielam ludziom takich rad kręcąc się wokół nich oraz wtrącając w ich sprawy, natomiast publicznie nie odważę się przyjść do Zgromadzenia i służyć wam radą w państwie. A dzieje się tak za przyczyną tego, o czym, jak słyszeliście, ja często opowiadam, a mianowicie, iż coś [31d] boskiego i duchowego pojawia mi się, a z czego Meletos zakpił w skardze. Już bowiem od dziecka tak się ze mną dzieje, że dociera do mnie coś w rodzaju głosu (...).

Tym razem nie znajdujemy w przekładzie słowa 'daimonion', mimo że jest w oryginale; jest „coś boskiego i duchowego” (31d); podobnie uczynił W. Witwicki („mam jakieś bóstwo, jakiegoś ducha”). Jak widać, nie zawsze czytelnik polskich przekładów wie, kiedy Sokrates mówi o *Daimonion*. Że zaś skarga dotyczyła tego właśnie, wiemy z innych źródeł. Tytułowa postać Platónskiego *Eutyfrona* wypowiada następujące słowa:

Ja rozumiem, Sokratesie. Bo ty zawsze mówisz, że ci się ten boski głos (δαιμόνιον) odzywa. Więc on wnosi tę skargę niby o to, że ty rozszerzasz nowinki dotyczące tego, co boskie.⁴²

I jeszcze jedno źródło, tym razem *Wspomnienia o Sokratesie* Ksenofonta:

41 A. Nowicki, *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność*, Książka i Wiedza, Warszawa 1986, s. 161.

42 Platon, *Eutyfron*, 3b; W. Witwicki.

Wszędzie bowiem powtarzano sobie twierdzenie Sokratesa, że daimonion daje mu znaki wróżebne, i stąd przede wszystkim, jak mi się zdaje, wytoczono przeciwko niemu oskarżenie, że wprowadza nieznanne bóstwa.⁴³

R. Legutko miał zatem podstawy do precyzującego uzupełniania tekstu w przekładzie fragmentu 26b, co – biorąc pod uwagę kontekst - zapewniło spójność stawianych zarzutów. Nie było więc rzeczą przypadku, że temat został przez Sokratesa rozwinięty. R. Legutko słusznie podkreślił, że:

daimonion to jedna z tych kwestii, którą Sokrates w sądzie wyjaśnił dokładnie i wyczerpująco (*Sokrates*, s. 48).

Nie pozostaje nam nic innego, jak przyjrzeć się tym wyjaśnieniom.

Dotyk boskiej Opatrzności

*Daimonion*⁴⁴ było nieprzewidywalne, zaskakujące i momentalne, potrafiło pojawić się „w środku słowa”,⁴⁵ choć samo nie miało słownego charakteru. Inicjatywa nie leżała po stronie filozofa, on sam czuł się bierny i zdany na łaskawość losu. Było bezsłownym *dotknięciem* budzącym Sokratesa ze stanu samozadowolenia i prowadziło do przerwania podjętych już działań. *Daimonion* to pozazmysłowy sygnał, znak, impuls, którego Sokrates nie słyszał, nie widział, i z którym nie dyskutował. Filozof nie odczuwał potrzeby wyobrażenia sobie *Daimonion*, nie sytuował w przestrzeni fizycznej, nie potrafił też zatrzymać samego przeżycia, które było jego wyłączną własnością. Sam musiał odnaleźć przyczynę interwencji *Daimonion*.

Daimonion mieściło się w polu świadomych przeżyć Sokratesa. Nie było ani doświadczeniem sennym, ani też nie ujawniało się za pośrednictwem zewnętrznych przedmiotów, lecz za każdym razem bezpośrednio przenikało jego świadomość. Interwencje *Daimonion* towarzyszyły mu w jego codziennej praktyce i, jak powiedział przed sądem, zdarzały się nawet przy okazji pozornie drobnych spraw.⁴⁶ *Daimonion* towarzyszyło mu „już od dziecka” (31d). Sokrates bardzo wcześniej odkrył, że tajemnicze zdarze-

43 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I.1.2-3.

44 „*Daimonion*” jest słowem *stricte* Sokratejskim i służyło do określenia zdarzenia o charakterze boskim i bezosobowym zarazem. Chcąc być wiernym intencjom twórcy słowa zazwyczaj 'daimonion' tłumaczę jako 'boskie tknięcie' i unikam terminów mogących wskazywać na osobowy charakter (jak *bóstwo*, *przewodnik*, *bóg*, *duch*); natomiast dużą literą podkreślam rangę tego boskiego zdarzenia w życiu i filozofii Sokratesa.

45 Platon, *Obrona Sokratesa*, 40b; W.W.

46 Platon, *Obrona Sokratesa*, 40b. *Daimonion* wytworzyło w Sokratesie mocne poczucie obiektywności sytuacji, w jakich przychodziło mu podejmować decyzje i podkreślało wagę decyzji moralnej, jeśli nawet dotyczyła sprawy pozornie błażej.

nia wiążą się ze sferą jego najskrytszych myśli i nic nie było w stanie ukryć się przed nimi. Choć było momentalne, to *Daimonion* pojawiało się z uwagą na pewną *całość* danego postępowania Sokratesa. Szukając przyczyny, interpretacja wiodła go od tego, co zostało już uczynione przez niego do tego, co jest zamierzone, a do czego, ze względu na ostrzeżenie, nie powinien już dążyć.

W przeżyciu wywołanym interwencją *Daimonion* tkwi bardzo swoista jednostronność wyrażająca się intencjonalną negatywnością: *Daimonion* wyłącznie ostrzegało przed kontynuacją działania. Sokrates wyraźnie na to wskazał:

zawsze odciąga mnie od zamiaru zrobienia czegoś, natomiast nigdy do niczego nie skłania.⁴⁷

Przejście od strony negatywnej do pozytywnej było możliwe wyłącznie na drodze samodzielnego wysiłku myślowego Sokratesa: osobiście musiał odgadnąć właściwy sens przeżytego zdarzenia, a końcowy wynik nie był ani czymś oczywistym, ani szybkim do osiągnięcia. Może o tym świadczyć pewien zwyczaj zaskakującego dla innych usuwania się na bok i trwania nieruchomo, o jakim wspominał Platon w *Uczcie*.⁴⁸ Wyłączenie się z bieżącego rytmu zajęć może wskazywać na duży wysiłek poznawczy związany z rozpoznawaniem i właściwym zinterpretowaniem doznanego przeżycia.⁴⁹ Dlaczego Sokrates nie „zawiesił” rozważań nad sensem interwencji, lecz „zawieszał” własne działanie? *Daimonion* zawsze dotyczyło bieżącej sytuacji, zatem kontynuowanie działania w przyjętym wcześniej kształcie byłoby zgodą na czynienie zła, dopóki więc Sokrates nie dokonał korekty w działaniu, dopóty był unieruchomiony. Zmiana wymagała gruntownej analizy sytuacji i znalezienia popełnionego wcześniej błędu.

Daimonion było interpretowane przez Sokratesa jako ostrzeżenie przed czymś, czego wprawdzie jeszcze nie ma, ale co już wyłania się z działania założonego w przyjętym planie. Pojawiało się, gdy filozof miał „coś zrobić

47 Platon, *Obrona Sokratesa*, 31d.

48 „(...) chłopak wrócił z wieścią, że Sokrates poszedł w inną stronę i stoi w ganku u sąsiadów, a kiedy go wołać, nie chce wejść.

- Ej, pleciesz – powiada Agaton – zaraz go poproś i przyprowadź!

A ten powiada: - Nie, nie, dajcie mu pokój. On już ma taki jakiś zwyczaj: niekiedy, bywa, odejdzie na bok gdzie bądź i stoi. On zaraz przyjdzie, moim zdaniem. Zostawcie go, dajcie mu spokój.” (175a-b; W.W.)

49 Przypadek opisany w *Uczcie* przez Alkibiadesa pokazał, że tego rodzaju wyłączenie mogło trwać nawet kilkanaście godzin, w trakcie których Sokrates pozostawał nieczuły na bodźce zewnętrzne.

nie jak należy” (*Obrona*, 40a; W.W.).⁵⁰ Sokrates nie mógł przewidzieć wpływu zewnętrznych czynników na ostateczny wynik podjętych przez siebie wysiłków, skoro jednak *Daimonion* daje mu szansę zmienienia czegoś, to właściwym obszarem tej zmiany było „wnętrze” Sokratesa, źródło czynu i podstawa odpowiedzialności za czyn. Aby spożytkować interwencję *Daimonion* konieczne było zatem dokonanie głębokiej analizy przyjętego przez siebie planu działania, ustalenia intencji towarzyszącej działaniu oraz rozpoznanie kontekstu w postaci intencji tych osób, którym Sokrates podlegał lub z którymi nawiązał współpracę. Znając np. intencję Trzydziestu Tyranów oraz wiedząc o innych przypadkach straceń niewinnych ludzi, Sokrates odmówił udziału w politycznym mordzie. Odpowiedzialność za dokonane zło spływa także na tych, którzy jedynie wykonują rozkazy i nie starają się poddać ich moralnej ocenie. Nawet bierne uczestnictwo osoby w wydarzeniu przynoszącym szkodę moralną czyni ją odpowiedzialną moralnie. Brak samodzielnego namysłu, niewiedza, bezmyślne działanie pod wpływem nacisku politycznego, tradycji, to wszystko Sokrates umieścił po stronie źródeł zła. Nie trzeba żadnego wysiłku, by być odpowiedzialnym za zło, trzeba natomiast dużego trudu, by czynić dobro. *Daimonion* wymuszało na Sokratesie, by podejmował taki trud; nikt nie mógł go w tym wyręczyć, nikt też, oczywiście poza Bogiem, nie mógł znać ani tego, co zamierzał uczynić, ani też nikt nie mógł rozpoznać konkretnych osób, wobec których lub wspólnie z którymi Sokrates podejmował działania.

Zakres interwencji *Daimonion* mieścił się w sferze najbliższych Sokratesowi relacji interpersonalnych. *Daimonion* nie interweniowało w obszarze rozmyślań nad przyrodą, nie ujawniało się w trakcie rozstrzygania spraw publicznych miasta, nie ostrzegało Sokratesa przed militarnymi porażkami Aten. Osoby znajdujące się poza sferą aktywności życiowej Sokratesa nie stanowiły przedmiotu ostrzeżeń. Zapleczem takich *boskich tknięć* (*Daimonion*) zawsze były konkretne sytuacje z występującymi w nich konkretnymi ludźmi; to był świat prywatny Sokratesa, bardzo osobisty i niepowtarzalny, mimo to - tak bardzo bliski Bogu.

Już w młodości *Daimonion* zdążyło uprzytomnić Sokratesowi potęgę boskiej wiedzy. Według potocznych wówczas mniemań, bogowie pewne

50 „(...) jeśli miałem zrobić jakąś rzecz niesłuszną” (R.L.). Grecki tekst zawiera w tym miejscu formułę μη ὀρθῶς πράξειν, kluczowym zaś słówkiem jest ὀρθῶς (*orthos*), w którego polu znaczeniowym znajdują się także *bezpośredni, szczerzy, prawdomówny*. *Daimonion* jawi się jako strażnik Sokratejskiej ortodoksji, jako działania oparte na *dobrej woli*.

rzeczy wiedzą, innych zaś nie, a sprytny człowiek może nawet ukryć przed nimi swe nieczne występki, nie mówiąc już o myślach i towarzyszących im intencjach. Tymczasem *Daimonion* zaświadczyło, że znane jest Bogu to wszystko, co człowiek robi, co pomyśli i co realizuje jako przyjęty przez siebie plan działania. Najprawdopodobniej już we wczesnej młodości Sokrates zdołał zdystansować się wobec pobożności znanych sobie Ateńczyków. Tę różnicę wyraźnie podkreśla Ksenofont pisząc:

W mniemaniu bowiem pospółstwa bogowie o jednych sprawach wiedzą, o drugich nie wiedzą. Sokrates zaś uważał, że bogowie wiedzą o wszystkim, i co kto mówi, i co kto czyni, i nawet co kto w skrytości duszy zamierza (...).⁵¹

Rozwijając kolejny poziom samowiedzy moralnej Sokrates odkrywał podstawową rolę dobrej woli w działaniu. Za każdym razem, podejmując tę lub inną decyzję, człowiek stoi przed zasadniczym wyborem: czy działając wobec danej osoby pragnie ją wzmocnić, czy osłabić. O dokonanym wyborze wie z całą pewnością sam zainteresowany oraz, na co wskazuje *Daimonion*, Bóg. Ani deklaracje słowne, ani nawet czyny nie mogą być dowodem na rzecz ustalenia intencji, jakimi kierowała się dana osoba w tym czy innym działaniu. By zminimalizować swój udział w czynieniu zła nie wystarczy troska o czystość intencji, dobór właściwych osób, czy rozwój wiedzy o przyjętych celach i metodach działania.

Filozofia spod znaku *Daimonion*

W jaki sposób uprawiać filozofię, by nie popaść w konflikt z Bogiem? *Daimonion* ujawniło Sokratesowi sferę moralną jako szczególny rodzaj aktywności człowieka: to specyficzny ludzom *agon*, w którym Bóg nie bierze udziału, ale też któremu przypatruje się z wielką uwagą. Niezależnie od woli człowieka, każdy z osobna bierze udział w tych zawodach, których stawką jest doskonałość moralna oraz uznanie w oczach Boga. *Negatywny* charakter *Daimonion* świadczy nie tylko o tym, że Bóg nie partycypuje w zasługach, ale też nie bierze na siebie odpowiedzialności za złe uczynki człowieka. Wszystko więc zależy od tego, co człowiek osiągnie w oparciu o posiadane przez siebie możliwości działania. *Daimonion* nie pojawia się tam, gdzie panuje konieczność, gdzie o wszystkim może zadecydować Bóg – np. w sferze ładu przyrody – lub gdzie Bóg może bezpośrednio wpływać na końcowy układ dóbr. Sokrates nie ma tu większego wyboru, przypisując zaś go sobie, może natychmiast wejść w konflikt z Bogiem, o którym wie,

51 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I.1.19.

że bez najmniejszego trudu jest w stanie tak posłużyć się człowiekiem, że ten nie będzie nawet o tym wiedzieć. Bóg może wywołać entuzjazm poety tworzącego piękny utwór, wspomóc rzemieślników, polityków i dowódców wojska. Tym jednak Sokrates się nie zajmował. Zainteresował go ten wymiar ludzkiego działania, w który Bóg nie ingerował, a którego kształt zależał wyłącznie od mniej lub bardziej przemyślanych dokonań człowieka. Wiara Sokratesa w taki stan rzeczy była bardzo intensywna i bez wątpienia mieściła się w jego rozumieniu tego, co boskie.

Sokrates nie był wzorowym obywatelem Aten. Nie był dobrym mężem, ani ojcem; zaniedbał dom i rodzinę, a mimo to nie spotykały go z tego powodu żadne ostrzeżenia. *Daimonion*, o czym była mowa wcześniej, uniemożliwiło Sokratesowi podjęcie działalności politycznej i chyba możemy domyśleć się, z jakiego powodu. Uczestnictwo w akcji politycznej wiąże się z ponoszeniem pełnej odpowiedzialności moralnej z tytułu wyrządzonych krzywd przy równoczesnym bardzo ograniczonym wpływie na podejmowane decyzje i przebieg działań. Chcąc zatem minimalizować zakres wyrządzanych przez siebie szkód, Sokrates trzymał się z dala od polityki. Jeśli koncentrował się na kwestii moralnej, odczuwał spokój. Praca nad samym sobą stała się filarem moralnego spełnienia.⁵² Jego nowa filozofia miała pomóc także innym. By sprostać temu zadaniu, jego wychowankowie musieli być samodzielni, bo odpowiedzialni moralnie są ze swej ludzkiej natury – zawsze i wszędzie. Człowiek ponosi odpowiedzialność moralną za czyny niezależnie od tego, czy popełnia je świadomie czy nie; akurat to twierdzenie Sokratesa musiało zaskakiwać rozmówców, gdyż na ogół byli przekonani, że stopień odpowiedzialności moralnej jest zależny od poziomu świadomości sprawcy czynu. Sokrates niejednokrotnie przekonywał się na samym sobie, że był na złej drodze, nie zdając sobie z tego sprawy. Dopiero interwencja *Daimonion* prowadziła do rewizji podjętych kroków. Musiał się pilnować do ostatnich chwil życia. Podobnie mówił swym rozmówcom: żyjąc nieuważnie czy nieświadomie możecie popełniać takie samo zło, jakbyście czynili to celowo. Stawiał nawet mocniejszą tezę: zło popełnione nieświadomie jest gorsze od zła świadomego. Drugie łatwiej naprawić. O ile zaś zło może być czynione nieświadomie, o tyle dobroć moralna wymaga świadomego działania. Nikt nie jest dobry moralnie z przypadku. Przed sądem Sokrates wyznał, że dobrowolnie nie wyrządził nikomu zła.

52 Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia?*, przeł. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 62.

Filozofia Sokratesa wyrasta z młodzieńczych rozmyślań dotyczących *Daimonion*. Zapewne nie od razu uchwycił sens tajemniczych zdarzeń. Można przyjąć za niemal pewne, że w rozwiązywaniu tej pierwszej zagadki postawionej mu przez to, co boskie, nieprzydatne okazywały się funkcjonujące wówczas przekonania w sferze ateńskiej pobożności, a bardziej pomocni okazali się filozofowie mówiący o boskim rozumie kierującym całą rzeczywistością. Jednak i oni nie potrafili udzielić odpowiedzi na pytania stawiane przez Sokratesa. *Daimonion* wręcz wytresowało myślenie Sokratesa, wymuszając na nim nieustanne pogłębianie przeżywanych przez siebie wydarzeń pod kątem troski o wartości moralne. Co jest nie tak ze mną? W czym obecnie uczestniczę? Co czynię? Co wcześniej zaplanowałem? Jakie intencje mną kierowały? Jaki miał być zaplanowany skutek? Jaki będzie? Czy właściwie oceniłem stan posiadanych informacji? Czy nie działałem po omacku? Czy nie powieliłem błędu już kiedyś popełnionego? Jakie przekonania legły u podstaw mojego działania? Czy nie działałem z pobudek, nad którymi nie mam kontroli? Kto z zewnątrz miał wpływ na moje decyzje? Czy jego intencje działania były czyste? Czy jego kompetencje są na tyle ugruntowane, że mogłem mu zaufać? Czy wcześniej mogłem zorientować się, że sprawy idą w złym kierunku? Jak mam uniknąć wyrządzenia szkody? Czy już wyrządzone zło jestem w stanie naprawić? Czy posiadam wiedzę konieczną do udzielenia pomocy tej osobie? Czy odwzajemniłem się za wyrazy czyjejś dobroci? Takich pytań Sokrates mógł zadawać sobie dziesiątki, a od szczerości odpowiedzi zależał końcowy sukces w postaci wprowadzenia właściwej korekty do działania.

Sokrates nie oczekiwał od innych, że będą doświadczać *boskich tknięć*. Uważał to za swój przywilej dany mu przez boską Opatrzność. Czując się kimś wyjątkowym pod tym względem, postrzegał siebie jako przykład dany innym ludziom. Owa przykładowość dotyczyła pracy poznawczej i wysiłku psychicznego włożonego we własny rozwój moralny. Dlatego mógł oczekiwać, że inni obywatele zechcą pójść drogą jego filozofii. W wąskim gronie przyjaciół, odizolowanym od polityki i publicznego zgłędu, testował możliwość naniesienia własnych przemyśleń na działania bliskich sobie osób, które w otwartej i szczerej wymianie zdań, jak to ujął cytowany wcześniej Nikiasz, czyniły „rachunek z siebie samego”. I mniej więcej w takiej atmosferze panującej wokół Sokratesa w umyśle Chajrefonta pojawił się pomysł, by udać się do świątyni Apollina w Delfach.

Służba boża

Negatywność tkwiącą w *tknięciu daimonicznym* spożytkował we własnej praktyce filozoficznej, dochodząc zapewne do wniosku, że skoro Bóg w ten właśnie sposób traktuje jego, więc on może innych potraktować tak samo. Po wyroczni w Delfach wiedział już, że musi ich tak traktować. Nie znamy powodu wyprawy Chajrefonta do Delf. Być może ten oddany Sokratesowi uczeń starał się ostatecznie rozstrzygnąć kwestię wiarygodności nauk swego mistrza, widząc coraz większy rozdziew pomiędzy tym, co dzieje się w kręgu jego przyjaciół, a tym, co mówi się na mieście. Pytanie zadane w Delfach ocierało się wręcz o bezczelność, bo jak można zadawać Bogu pytanie o to, czy jest ktoś mądrzejszy od Sokratesa! Odpowiedź negatywna ucieszyła Chajrefonta, ale przysporzyła dużego kłopotu Sokratesowi. W pytaniu zostało użyte słowo nieadekwatne do jego filozofii. Posłuchajmy reakcji Sokratesa na wydarzenie w Delfach:

Bo ja, kiedyś to usłyszałem, zacząłem sobie w duchu myśleć tak: Co też to bóg mówi? Cóż ma znaczyć ta zagadka? Bo ja, doprawdy, ani się do wielkiej, ani do małej mądrości nie poczuwam. Więc cóż on właściwie mówi, kiedy powiada, że ja najmądrzejszy? Przecież chyba nie kłamie. To mu się nie godzi.⁵³

Długo nie potrafił znaleźć odpowiedzi. Dopiero spotkanie się z osobami *mądrymi* spoza własnego kręgu przyjaciół okazało się właściwą metodą rozwiązania tej drugiej już zagadki postawionej przez Boga. Filozof zapewne podtrzymał styl dotychczasowej współpracy z wąskim gronem wyselekcjonowanych osób, jednak pojawiła się istotna różnica w jego nastawieniu do otoczenia. Sokratesa interesowali wcześniej uczeni, filozofowie, to z nimi dyskutował o teologii, przyrodzie, logice i sposobach poznawania. Przyziemna mądrość zwykłych ludzi była mu obca. Po wyroczni miało to się zmienić. Najpierw potraktował ich w roli testu, zaraz potem – odtwarzając intencję zawartą w wyroczni – stali się czymś więcej niż przedmiotem zainteresowania, stali się przedmiotem jego troski, takim samym, jak wcześniej uczynił wybraną przez siebie grupę osób. Na koniec przyznał rację bogu. Rzeczywiście jest mądrzejszy od innych, z tym jednak zastrzeżeniem, że ta jego mądrość jest innego rodzaju, że to „pewnego rodzaju mądrość”, ale:

Taka może jest i cała ludzka mądrość! Doprawdy, że tą i ja, zdaje się, jestem mądry. (20e; W.W.)

⁵³ Platon, *Obrona Sokratesa*, 21b; W.W.

Konsekwencje tegoż odkrycia bardzo szybko dotknęły Ateńczyków: ich dotychczasowa mądrość została zderzona z nowym rodzajem mądrości. Na każdym polu. Jak przekonać do zmiany myślenia przypadkowe osoby, zwłaszcza starsze, którym dotychczasowa mądrość wystarczyła do zdobycia jakiejś pozycji w państwie? To nie mogła być przyjemna wymiana zdań. Sokrates nie gromadził ich wiedzy i nie powielał zastanych sposobów postępowania. Nie narzucał też własnych. Musiał ich budzić do samodzielnej pracy myślowej. Po wydarzeniu w Delfach sam stał się *daimonionem* dla innych, danym przez Boga, by przekonać ich do podjęcia trudu zatroszczenia się o własną kondycję moralną.⁵⁴ W sądzie nie powiedział tego wprost. Użył metafory gza, z ręki boga puszczonego (30e), daru Boga (31a) kásającego gnuśnych obywateli i budzącego ich do moralnie autentycznego życia. Zawsze była to rozmowa *twarzą w twarz*:

Prywatnie do każdego przychodzę niby ojciec albo starszy brat, i każdego namawiam, żeby dbał o dzielność.⁵⁵

Celem takiego spotkania było wytrącenie rozmówcy ze stanu uśpienia pokrytego zadowoleniem z tytułu odniesionych sukcesów zawodowych, udziału we władzy i osiągniętej pozycji finansowej. Bezruch, oniemienie, odrętwienie – takich efektów Sokrates oczekiwał w pierwszej fazie rozmowy.⁵⁶ Jak sam niejednokrotnie „zacinał się” we własnym działaniu po interwencji *Daimonion*, tak podobnych zacięć oczekiwał od swych rozmówców. Że ten plan się sprawdzał, to wiemy, bo stawiano mu zarzut o *eironea*: działanie podstępne i obraźliwe zarazem. Czy Sokrates wykorzystywał tę chwilową niemoc rozmówcy, by wpoić mu cząstkę posiadanej przez siebie wiedzy? Nic podobnego. Czyniąc tak zaprzeczyłby doświadczeniu wyniesionemu z wpływu *Daimonion*. Przed filozofem stało trudne zdanie wydobycia od swego rozmówcy gotowości do samodzielnego podjęcia odpowiedzialności moralnej, co wymagało odczarowania, zrzucenia maski ułudy nałożonej przez państwo i wyzbycia się zatruwających umysł sloganów moralnych.

Zdaję sobie sprawę z tego, że czytelnik niniejszego tekstu może się poczuć rozczarowany, że przedstawiam własne przemyślenia na temat wyjaśnień Sokratesa dotyczących *Daimonion* i zapominam o R. Legutce. Niestety, zarzut taki jest słuszny. Piszę *niestety*, gdyż chciałbym zamiast własnych, przedstawić propozycję Autora *Sokratesa*. Jest z tym jednak pewien

54 Platon, *Obrona Sokratesa*, 30e-31a.

55 Platon, *Obrona Sokratesa*, 31b; W.W.

56 Por. Platon, *Menon*, 80a.

problem i – jak miemam - wielu czytelników biorących deklarację znajdującą się na początku książki („Dodajmy, że *daimonion* to jedna z tych kwestii, którą Sokrates w sądzie wyjaśnił dokładnie i wyczerpująco”, s. 48). za obietnicę późniejszego jej omówienia, będzie zawiedzionych treścią rozdziału o *Daimonion*.

Odzianie

Czy w Platonskiej *Obronie Sokratesa* R. Legutko znalazł jakies dokładne i wyczerpujace wyjasnienia?

Wszystko wskazuje, że fenomen *daimoniona* nie został przez samego Sokratesa dobrze rozpoznany, opisany i zdefiniowany. Raczej bylo tak, że filozof zaobserwowal u siebie pewna szczegolna zdolnosc psychologiczno-intelektualna, która go zadziwiala i której nie potrafil wytłumaczyc (s. 583).

Tak mógł napisac historyk filozofii. Owszem, nie powinien wczesniej pisac, że Ateńczyk przed sądem coś dogłębnie wyjaśnił, skoro tego nie potrafil, co jednak zrobic z następującą deklaracją?

Przez pojecie *daimoniona* Sokrates rozumial rozmaite, odrębne od siebie mechanizmy psychologiczno-świadomościowe, które można na podstawie tekstu Platonskiego opisac, odzierając je z elementu boskości, jaki dostrzegal w nich filozof? (s. 583-584).

W jakiej roli tym razem wystapil R. Legutko? Gdyby to byla książka o Sokratesie mielibyśmy prawo zaprotestowac: skoro filozof dostrzegal element boskości w interwencjach *Daimonion*, to mamy obowiazek się tego trzymac. Na takie *odzianie* mogli pokusic się oskarzyciele Sokratesa albo jego przeciwnicy filozoficzni, z jakiego tytulu pozwala sobie na to historyk filozofii?

Zabobony Sokratesa

Procedura *odziania* ma na celu wykluczenie *Daimonion* z pola filozofii Sokratesa. O zupełnej negacji nie może być mowy, dlatego został zastosowany najczęściej spotykany manewr interpretacyjny, czyli przesunięcie *Daimonion* w obszar pobożności ludowej. Takie „coś” już nie powinno zagrażać intelektualistycznej wykładni filozofii Sokratesa. Autor *Sokratesa* poparł tezę redukcijną Meletosa, jednak odrzucił jego ocenę dotyczącą relacji *Daimonion* do publicznej pobożności współobywateli Sokratesa. Zdaniem R. Legutki, *Daimonion* było zupełnie zgodne z ich pobożnością. Po cytowanym wyżej zdaniu ze strony 48 na temat dokładnych i wyczerpujących wyjaśnień kwestii *Daimonion*, czytamy:

Nie było w tych wyjaśnieniach niczego, co mogłoby oburzać Ateńczyków, nawet tych najgorliwiej nastawionych do obowiązku kultów religijnych.

Z kolei na stronie 587 znajdujemy:

Można więc patrzeć na nieustanne działania Sokratejskiego *daimoniona* jako na dowód zakorzenienia filozofa w zabobonnej mentalności greckiej (...).

Na szczęście, sugeruje R. Legutko, to zakorzenienie w zabobonie nie było zbyt mocne i dotyczyło spraw błahych:

w sprawach najważniejszych posługiwał się rygorystycznie rozumem i nie uznawał żadnego innego autorytetu, natomiast w sprawach mało ważnych zdawał się na wypowiedzi boskie (s. 586).

Sokrates był więc człowiekiem o dwoistej osobowości: rozumną część zrozumiał i opisał Platon, tę zabobonną zaś – Ksenofont. W opisie procesu filozofa znajdujemy dwie deklaracje: dotyczącą wyjaśnień zawartych w Platonńskiej *Obronie Sokratesa*, bez pokrycia zresztą, oraz deklarację pobożności Sokratesa zawartą w pismach Ksenofonta. Czy rzeczywiście Ksenofont aż tak bardzo strywializował Sokratejskie pojęcie *Daimonion*?

W oparciu o wybrane opinie zawarte w pierwszym rozdziale pierwszej książki *Wspomnień o Sokratesie* R. Legutko uznał, że „religijność Sokratesa doskonale się mieściła w obyczajowości religijnej Ateńczyków” (s. 49). Prawdą jest, że Ksenofont zrobił dużo, by zasypać przepaść dzielącą Sokratesa od Ateńczyków: pisał o Sokratesie w kategoriach pobożności, zaliczył *Daimonion* do zbioru znaków wróżebnych, a nawet zadeklarował, że filozof „nie wprowadzał żadnej większej nowości” (I.1.3). Jednakowoż nawet on nie mógł nie dostrzec kilku różnic. Trzy są ważne z punktu widzenia rozumienia filozofii Sokratesa. Pierwszą wskazałem wyżej (*Dotyk boskiej Opatrzności*), pisząc o podejściu do boskiej wszechwiedzy (*Wspomnienia*, I.1.19), druga dotyczy konieczności przeprowadzania racjonalnych interpretacji znaku:

kiedy wspólstwo sądzi, że to po prostu ptaki i przypadkowo spotkani ludzie do jednych rzeczy nakłaniają, a od drugich odwodzą, Sokrates, przeciwnie, jak rzecz rozumiał, tak i oznajmiał, twierdząc, że to daimonion udziela mu wróżby (I.1.4).

Jeśli Ksenofont traktował interwencje *Daimonion* jako wróżbę, to wiedział, że wymagała od Sokratesa intelektualnej obróbki. Miał to być wyznacznik doskonalszej już formy pobożności. W *Obronie Sokratesa przed sądem* potwierdził to wypowiedzią Sokratesa (13):

podczas gdy inni twierdzą, że to ptaki, głosy, znaki czy wieszczkowie przepowiadają przyszłość, ja nazywam to *daimonionem* i uważam, że określając

to w taki sposób jestem bliższy prawdy i okazuję większą pobożność niż ci, którzy przypisują ptakom moc bogów.

Trzecia różnica jeszcze mocniej podkreśla filozoficzne znaczenie *Daimonion*, a dotyczy wskazanej wcześniej więzi łączącej *Daimonion* z Bogiem jako Opatrznością. R. Legutko twierdzi, iż Sokrates uznawał „bogów na Olimpie, w podziemiach i w innych miejscach” (s. 557), odrzucając jednocześnie Boga, o jakim mówili filozofowie. W imię tego nowego Boga filozofów niektórzy Grecy – jak Arystodemos, o którym za chwilę - porzucili wiarę w bogów olimpijskich, odmawiając im składania hołdu, modlitw i publicznego okazywania czci. Sokrates nie zaprzeczył istnieniu bogów olimpijskich, to fakt, a jego filozofia nie uprawniała do tego rodzaju stwierdzeń, jednak wykorzystując dorobek filozofów – m.in. Anaksagorasa i Diogenesa z Apolonii - uznał istnienie Boga ponad bogami olimpijskimi, tj. Opatrzności organizującej ład wszystkiego, w tym ład panujący wśród bogów olimpijskich. Ksenofont podjął ten temat w rozmowie Sokratesa z Arystodemosem (*Wspomnienia*, I.4). *Daimonion* było silnym impulsem dla Sokratesa, by wyjść poza tradycję religijną, a teraz rozmawia z kimś, kto „ani nie składa bogom ofiar, ani się do nich nie modli, ani nie korzysta ze sztuki wróżbiarskiej, ale – co gorsza – wyśmiewa się z tych, którzy to wszystko czynią” (I.4.2). Obaj rozmawiają o Bogu wykraczającym poza obszar potocznej pobożności. Arystodemos wie z kim rozmawia i zna poglądy Sokratesa na tyle, by tego doskonałego Boga określić mianem '*daimonion*' (I.4.10): „w żadnym razie nie lekceważę bóstwa (*to daimonion*), lecz tylko sądzę, że jest ono zbyt wspaniałą istotą, aby potrzebowało ode mnie czci”. Według Arystodemososa ten wspaniały Bóg nie troszczy się o ludzi i dlatego nie wymaga od nich czci. Sokrates oponuje. Jego doświadczenia z *Daimonion* świadczą o czymś wręcz przeciwnym: Bóg troszczy się o ludzi nie tylko wtedy, gdy jako wielki organizator ładu kosmicznego podtrzymuje w istnieniu wszystko, co jest, w tym ludzi i całą przyrodę, ale swymi interwencjami dowodzi nieustannego zainteresowania moralnym losem ludzi:

bóstwo jest tak potężne i takie ma właściwości, że wszystko naraz i widzi, i słyszy, i wszędzie jest jednocześnie obecne, i nad wszystkim naraz rozkłada opiekę (I.4.18).

W rozmowie z Eutydemem sprecyzuje swoje stanowisko: Bogowie dają ludziom wszystko, co im potrzebne do życia i „pod każdym względem otaczają ludzi troskliwą opieką” (IV.3.12), udzielając także wróżb, kiedy człowiek traci zdolność przewidywania wydarzeń. „Z tobą, Sokratesie, jak my-

śle – odrzekł Eutydem – postępują bogowie jeszcze łaskawiej niż z innymi ludźmi, jeśli nawet nie pytani, z góry ci oznajmiają, co czynić trzeba, a czego nie trzeba”. To nawiązanie do *Daimonion* zdopingowało Sokratesa do dłuższej wypowiedzi:

Że jednak jest prawdą to, co mówię, o tym i ty sam, drogi Eutydemie, będziesz się mógł przekonać, bylebyś tylko nie czekał, aż ujrzysz bogów w widzialnej postaci, ale już na tym poprzestał, że widzisz ich dzieła, a widząc – cześć im i chwałę oddawaj! Zastanów się tylko, że również sami bogowie wskazują tę właśnie drogę. Jeżeli inni bogowie, dając nam dobra, nie jawią się nigdy człowiekowi na oczy, to cóż dopiero ten bóg, który zbudował wszechświat i bezustannie zachowuje w istnieniu! W nim zawiera się pełnia wszystkiego, co piękne i dobre, on swym czcicielom zawsze używa dóbr niezniszczalnych, zdrowia, młodości i szybciej od myśli niezawodnie śpieszy z pomocą tam, gdzie jej trzeba. Tego boga, który daje się widzieć wtedy, gdy tworzy swoje największe dzieła, nie możemy zobaczyć, gdy dziełami tymi zarządza (IV.3.13)

Nie mamy już wątpliwości odnośnie atrybutów jednego Boga. Że zaś *Daimonion* jest z nim związany mówi kolejny fragment (IV.3.14):

Oto dusza człowieka, która, jeśli w ogóle coś z rzeczy ludzkich, na pewno uczestniczy w naturze boskiej. Jej panowanie w człowieku jest dla nas widoczne, nie możemy jednak jej samej zobaczyć. Te sprawy każdy powinien przemyśleć, powinien zwracać więcej uwagi na to, co niewidzialne, z widocznych zaś skutków poznając utajone przyczyny oddawać cześć boskiej istocie (*daimonion*).

W rozmowach z Arystodemosem oraz Eutydemem *Daimonion* zostało powiązane z Bogiem jako Opatrznością, którego właściwego sensu nie znajdziemy w mitach, lecz w reakcji na ówczesne propozycje greckich filozofów (Anaksagoras, Diogenes z Apolonii). Pod wpływem *Daimonion Sokrates* uetycyzował koncepcję boskiej Opatrzności. Gdyby Meletos miał w rękach teksty rozmów Sokratesa z Arystodemosem i Eutydemem – wiadomo, że powstały one wiele lat po śmierci filozofa – z łatwością mogłyby je wykorzystać w sądzie jako dowody świadczące przeciwko Sokratesowi. Mimo pewnej chęci, nawet Ksenofontowi nie udało się aż tak bardzo spłyć pojęcia *Daimonion*.

Niefilozoficznego sensu *Daimonion* nie znajdziemy także w Platońskiej *Obronie Sokratesa*. Filozofowi zależy, by otwarcie mówić o *Daimonion*, ponieważ chce bronić się w oparciu o prawdę. Przebieg rozmowy Sokratesa z Meletosem nie pozostawia złudzeń: jest to rozmowa filozofa z rzecznikiem obrzędowego fundamentalizmu religijnego. Sokrates nie próbuje wpiływać się w pobożność znanych sobie Ateńczyków i nie przypomina sę-

dziom własnego udziału w obrzędach religijnych. To byłaby bardzo prosta i skuteczna linia obrony i gdyby była oparta na prawdzie, Sokrates z całą pewnością zastosowałby ją w sądzie. Ale nic takiego nie miało miejsca. Oskarżyciele też byli przygotowani do zbitcia ewentualnych dezinformacji ze strony Sokratesa, wszak oni w tych obrzędach uczestniczyli. Sokrates broni *Daimonion* z pozycji filozofa i z tytułu zasad swej filozofii. Dlatego pyta Meletosa: czy twierdzisz, że „ja w ogóle nie tylko sam bogów nie uznaję, ale innych tego nauczam”? Pytanie o ateizm wykracza poza treść skargi sądowej. Meletos postawił zarzut w porządku prawno-publicznym, Sokrates zaś przeniósł ciężar dyskusji na poziom filozoficzny, bowiem dopiero tam *Daimonion* okazuje swą moc jako łącznika Sokratesa z tym co boskie. Atoli to co, co było prawdą dla Sokratesa, dla sędziów mogło okazać się dowodem słuszności postawionego mu zarzutu. Różnica zdań była wyraźna, stawianie zatem tezy, wedle której w wyjaśnieniach Sokratesa dotyczących *Daimonion* nie było „niczego, co mogłoby oburzać Ateńczyków, nawet tych najgorliwiej nastawionych do obowiązku kultów religijnych”, nie ma uzasadnienia ani historycznego, ani filozoficznego.

Dawno bym już zginął

Pisząc o *Daimonion* z pozycji pism Platona, R. Legutko przedstawia swego rodzaju amorficzną zbieraninę zdarzeń, którym Sokrates nadał jedną nazwę, nie bardzo wiedząc z jakiego powodu. Terminologia *Sokratesa* podkreśla ten chaos semantyczny: w książce znajdujemy mechanizmy psychologiczno-świadomościowe, zdolności psychologiczno-intelektualne, instynktowne odczucia, reakcje, poruszenia własnej psychiki, intuicje, odruchy. Łatwo się w tym wszystkim pogubić. Poczucie zamętu potwierdza kolejność omówionych przypadków interwencji *Daimonion*: od niemal żartobliwego z *Eutydema* (błahostka), poprzez *Teajteta* (temat poważny, raczej jako element legendy) i *Fajdroza* (wątpliwa, gdyż implikuje zbyt pozytywną rolę *Daimonion*), dopiero na końcu mamy dwa tematy związane z *Obrobną Sokratesa* (odrzuć politykę oraz milczenie w trakcie rozprawy).

Omówienie pierwszego tematu rozpocząłem już wcześniej (*Apragmon*). Według R. Legutki, to „najdziwniejszy ze wszystkich” przykładów oddziaływania *Daimonion* (s. 591). Dlaczego? Autor wymienił dwa powody: 1) „Sokrates angażował się w politykę i czynił to przez wiele lat; fragment zaraz po tym cytacie mówi przecież o nieprzyjemnych doświadczeniach w trakcie wypełniania funkcji politycznych”; 2) „opisane doświadczenia polityczne były istotnie nadzwyczaj przykre, a skoro tak, to wyciągnięcie wnio-

sku o nieangażowaniu się w urzędy państwowe stanowiło decyzję racjonalną. Żadna nadnaturalna interwencja nie była potrzebna (...)” (s. 591).

Mogę wymienić przynajmniej cztery powody, dla których R. Legutko miał prawo napisać o „najdziwniejszym działaniu” *Daimonion*, oczywiście biorąc pod uwagę jego interpretację filozofii Sokratesa.

Po pierwsze, nie dotyczyło sprawy błahej, a z punktu widzenia książki wręcz zasadniczej. Informacji na ten temat nie da się zepchnąć na margines rozważań o historycznym Ateńczyku, należy do najlepiej potwierdzonych i na dodatek zawiera rozbudowane uzasadnienie przedstawione przez Sokratesa.

Po drugie, miała być dla Sokratesa dowodem słuszności odcięcia się od polityki nie tylko dla Sokratesa jako jednostki, lecz także wszystkich osób, którym na sercu leży troska o moralną dzielność:

Cóż wy myślicie, że ja bym tyle lat bezpiecznie przeżył, gdybym się był pracą publiczną bawił, a bawił tak, jak dzielnemu człowiekowi przystało, pomagał ludziom uczciwym i jak być powinno. O to dbał nade wszystko? Ani mowy, obywatelu! Ani nikt inny na moim miejscu (32e; W.W.).

Po trzecie, *Daimonion* wykraczało poza sferę samych zamiarów Sokratesa i dotyczyło także zewnętrznych przyczyn zła zagrażającego filozofowi, nie mogło być więc postrzegane wyłącznie jako reakcja na planowaną decyzję. To musi dziwić R. Legutkę, według którego: „Nie istniała żadna racja – w obrębie tego rozumienia *daimonion*, jakie zaproponował Sokrates – by przydać mu funkcje wystawiania moralnych ocen zdarzeń zewnętrznych, wywoływanych przez innych ludzi” (s. 595).

Po czwarte, świadczy o troskliwej naturze Boga jako Opatrzności, który najwyżej ceni w ludziach poziom osiągniętej przez nich dobroci moralnej. To w spełnianiu wartości moralnych, a nie w wypełnianiu ról publiczno-politycznych, w tym dotyczących pobożności, najdoskonalej przejawia się ludzka natura.

Mimo powagi problemu, procedura odzierania *Daimonion* nie trwa zbyt długo:

daimonion wypowiedział się w sprawie polityki bardzo późno, już po upadku oligarchii w Atenach, czyli gdy Sokrates był człowiekiem starszym. To zaiste dziwne, że *daimonion*, który, jak wiemy, nachodził filozofa od dzieciństwa i wypowiadał się w sprawach najbliższych, w kwestii tak ważnej milczał przez wiele dziesięcioleci i odezwał pod koniec jego życia. Dystans filozofa od polityki to przecież ledwie kilka lat (s. 591).

Jak widać, nie da się z powagą odrzucić słów Sokratesa. *Daimonion* rzeczywiście miało taki wpływ na filozofa, ale – jak zasugerował R. Legutko -

stało się to dopiero pod koniec życia. Autor opiera się na cytacie z *Obrony Sokratesa* (31d-32a; R.L.):

[*Daimonion*] jest właśnie tym, który sprzeciwia się mojemu zaangażowaniu w politykę, i sprzeciw ten uważam za rzecz znakomitą. Bądźcie pewni, męzowie ateńscy, że gdybym się był zaangażował w sprawy polityczne, to dawno bym już zginął i nie przydałbym się na nic ani wam, ani sobie. Nie gniewajcie się na mnie za te słowa prawdy. Nie ma takiego człowieka, który zachowałby życie, przeciwstawiając się dzielnie czy to wam, czy innemu zgromadzeniu, i nie pozwalając na liczne zbrodnie i nieprawości, jakie w państwie powstają. Człowiek, który rzeczywiście walczy o sprawiedliwość i zamierza trochę pożyć, musi prowadzić żywot prywatny, a nie publiczny.

Czy słowa „dawno bym już zginął” (podobnie jak wcześniejsze „ja bym tyle lat bezpiecznie przeżył”) odnosiły się do ostatnich 4 lat życia filozofa? Wątpię, by Autor *Sokratesa* znalazł jakiegokolwiek wsparcie ze strony czytelników. Sokrates wypowiada je w wieku siedemdziesięciu lat, w 399 roku p.n.e., a upadek oligarchii to jeszcze bardzo świeża sprawa.

Opisując przykład interwencji *Daimonion* z Platońskiego *Teajteta*, R. Legutko wyszedł poza krąg „marnotrawnych uczniów”, spośród których *Daimonion* miało jednym pozwolić na powrót, innych zaś oddalić, i przypomniał o Kritiaszu i Charmidesie: „Nic zresztą nie wiemy, by *daimonion* ostrzegał go przed nimi” (s. 588). Sokrates miał, według R. Legutki, odejść z polityki dopiero po ich śmierci. W takim wypadku opowiedziany sędziom sprzeciw w związku ze sprawą Leona z Salaminy – wynikający z przypadku według Platona, bardziej stanowczy według Ksenofonta⁵⁷ – nie mogłby odegrać roli decydującego argumentu moralnego. Znów R. Legutko przychodzi w sukurs nie tyle Sokratesowi, co jego oskarżycielom; gdyby miał rację, wówczas Sokrates byłby słusznie obciążony udziałem w warcholstwie Alkibiadesa oraz zbrodniach Kritiasza i Charmidesa. Takie sugestie nie biorą się znikąd. Może o to właśnie chodziło Platonowi? Innej drogi prowadzącej od najwcześniejszych dialogów Platona do *Państwa* nie do-

57 Przekaz Ksenofonta (*Wspomnienia*, I.2.32-38) pozwala zrozumieć złośliwość intencji towarzyszącej tyranom. Najpierw były słowa krytyki wygłoszonej pod ich adresem („wydawałoby mu się rzeczą dziwną, gdyby ktoś, będąc pasterzem stada owiec, zmniejszał jego pogłowie, doprowadzał je do gorszego stanu, a jednocześnie nie chciał się uznać za złego pasterza”). Gdy dotarły do Kritiasza i Charikleśa, wezwali Sokratesa i wydali mu zakaz prowadzenia rozmów z młodymi. Po krótkiej wymianie zdań, w której filozof ośmieszył wydany mu zakaz (niewątpliwie ukazującej specyfikę myślenia historycznego Sokratesa), poirytowany Charikles zakończył ją ostrzeżeniem: „(...) nie wolno, a zwłaszcza o pasterzach, w przeciwnym razie, strzeż się, żebyś i ty sam nie przyczynił się do zmniejszenia liczebności stada!” To tłumaczyłoby pojawienie się sprawy Leona.

strzegam, biorąc zaś pod uwagę koncepcję filozofii Platona, *Daimonion* było oczywiście pojęciem zbędnym (s. 598). Z punktu widzenia Sokratesa, bez *Daimonion* nie byłoby jego filozofa.

Argument z milczenia

Drugi temat dotyczy milczenia *Daimonion*.

Mój zwykły głos wieszczący, głos daimoniona, w przeszłości wielokrotnie pojawiał się i sprzeciwiał nawet w najbliższych okazjach jeśli miałem zrobić jakąś rzecz niesłuszną. Teraz przydarzyło mi się coś, co oglądacie na własne oczy, coś, co ktoś uważałby pewnie za ostateczne nieszczęście i co jest powszechnie tak właśnie traktowane. Mnie wszelako znak boga nie sprzeciwił się wówczas, gdy rano wychodziłem z domu, ani kiedy przyszedłem tutaj do sądu, ani w żadnym momencie mojej mowy przed jakakolwiek wypowiedzią, choć przy innych okazjach często powstrzymywał mnie w czasie mówienia. Teraz nie sprzeciwił się jednak w żadnym momencie całego zdarzenia, czy to w stosunku do tego, co zrobiłem, czy w stosunku do tego, co powiedziałem.

A jaka jest, wedle mego przypuszczenia, tego przyczyna? Powiem wam. Uważam, iż rzecz, jaka mi się wydarzyła, jest czymś dobrym, a ci z nas, którzy sądzą, iż śmierć jest zła, posługują się z pewnością błędnym wyjaśnieniem. Mam na to wielkie świadectwo: niepodobna, by mój zwykły głos nie wyraził sprzeciwu gdyby moje działanie nie miało przynieść czegoś dobrego (40a-c; R.L.)

R. Legutko zaproponował trzy sposoby rozumienia milczenia *Daimonion*:

- 1) „filozof nie powiedział i nie zrobił w czasie procesu niczego, co byłoby naganne”;
- 2) „śmierć nie jest zła”;
- 3) „śmierć jest dobra (rzecz, jaka mi się wydarzyła, jest czymś dobrym)” (s. 594).

Za najbardziej uzasadniony uznany został pierwszy sposób rozumienia, mniej przekonujący sposób drugi, trzeci zaś został uznany za najbardziej wątpliwy. Niezależnie od mocy wyjaśnień, *Daimonion* za każdym razem okazywało się, według R. Legutki, niepotrzebnym naddatkiem, rodzajem zbędnej hipotezy (s. 594).

Czy brakiem interwencji *Daimonion* Sokrates potwierdził uczciwość własnego postępowania w sądzie? Z całą pewnością tak. Wątpliwe jest jednak, by to było głównym celem jego słów. Co przemawia na niekorzyść interpretacji Autora *Sokratesa*? Kontekst. Sokrates kieruje słowa w stronę sędziów głosujących na jego rzecz: oni byli po jego stronie, uwierzyli mu, już mu przyznali rację i nie potrzebowali dodatkowego wsparcia w tej sprawie. Wykazali się odwagą cywilną i dzielnością moralną. Filozof to wie i stara się docenić, dlatego mówi im – ale też i sobie samemu - rzeczy nowe, bo

dotyczące śmierci. W jego wypowiedzi trzeba wyróżnić trzy aspekty: 1) rozumienia śmierci w ogóle; 2) rozumienia własnej śmierci; 3) rozumienia śmierci z pozycji aktualnej sytuacji życiowej.

Pierwszy aspekt dotyczy ogólnej kondycji człowieka. Pewne rzeczy zostały przez filozofa wypowiedziane już wcześniej. O ile dystansując się wobec sofistów oraz filozofów przyrody jednocześnie wyraził uznanie dla znawstwa tego rodzaju, o tyle w przypadku wiedzy dotyczącej Hadesu stwierdził własną niewiedzę, nikogo przy tym nie chwając.

Ja się, obywatele, i na tym punkcie różnię od wielu innych ludzi i jeźelibym naprawdę powiedział, że jestem pod jakimś względem mądry, to właśnie pod tym, że nie mając dostatecznego pojęcia o tym, co w Hadesie, zdaję też sobie z tego sprawę, że nie wiem (29b; W.W.).

Nie było ukłonu w stronę kapłanów, poetów i innych ekspertów od śmierci, czego dodatkowe potwierdzenie znajdujemy w *Eutyfronie* Platona. Słyszając kapłana uzasadniającego własne postępowanie poprzez odwołanie się do mitycznych opisów zachowania Zeusa i Kronosa,⁵⁸ miał powiedzieć:

A może to, Eutyfronie, to właśnie, dla czego ja jestem oskarżony, bo takie rzeczy, ile razy ktoś o bogach mówi, ja to jakoś bardzo ciężko znoszę. I przez to, pewnie, powie ktoś, że popełniam występki. (...) Ja sam przyznaję, że nic nie wiem o tych rzeczach. Ale mi tak powiedz, na patrona przyjaźni: ty naprawdę wierzysz, że to tak było? (*Eutyfron*, 6a-b; W.W.)

Tylko Bóg ma wiedzę na temat zaświatów, a człowiek troszczący się o własną kondycję moralną nie potrzebuje tej wiedzy:

(...) ty nieładnie mówisz, człowiecze, jeżeli, twoim zdaniem, z góry widoki życia lub śmierci obliczać powinien człowiek, z którego jest choćby jaki taki pożytek, a nie na to tylko patrzeć, kiedy działa, czy postępuje słusznie, czy niesłusznie i czy robi tak jak człowiek dzielny, czy jak lichy (28b; W.W.).

W słowach skierowanych do sędziów zawarte jest pocieszenie. Filozof łączy ich uczciwość sędziowską z milczeniem *Daimonion* we własnej sprawie oraz nieusuwalną niewiedzą ich wszystkich, by mimo to zachowali optymizm:

Więc i wy, sędziowie, powinniście z pogodą i nadzieją myśleć o śmierci, a tylko tę jedną prawdę mieć na oku, że do człowieka dobrego nie ma przystępu żadne zło ani za życia, ani po śmierci, a bogowie nie spuszczają z oka jego sprawy (41c-d; W.W.).

58 „Przecież ludzie sami wierzą, że Zeus jest najlepszy z bogów i najsprawiedliwszy, a zgodnie utrzymują, że on własnego ojca wtrącił do więzienia za to, że swoje dzieci zjadał, a nie miał prawa, a tamten znowu swojego ojca wykastrował za inne takie sprawki; a tu się na mnie gniewają, że ja na ojca skargę wnoszę, kiedy ten zbrodnię popełnił”. Platon, *Eutyfron*, 5e-6a; W.W.

Jak widzimy, Sokrates nie ogranicza się do tezy mówiącej, że „śmierć nie jest zła”. Próbuje powiedzieć coś więcej: moralna jakość śmierci jest wtórna wobec moralnej jakości życia. Sędziom odrzucającym złośliwą intencję głosowania, przepowiada dobrą śmierć, o ile potrafią zachować swą uczciwość moralną.

Drugi aspekt dotyczy biografii Sokratesa. *Daimonion* uniemożliwiło Sokratesowi wejście w politykę, czym uratowało mu życie. Polityka nie zasługuje na to, by człowiek uczciwy miał stawiać na szali własne życie, nawet jeśli miałby poświęcić się obronie wartości moralnych. Sokrates bał się niepotrzebnej śmierci. Mówił o tym, gdy przedstawił powód swego nieuczestniczenia w polityce: „gdybym się był zaangażował w sprawy polityczne, to dawno bym już zginął” (R.L.). W interpretacji R. Legutki sprawa nabrała szerszego wymiaru: „Gdy Sokrates został ostrzeżony przed wchodzeniem w politykę, to dlatego, że działalność polityczna może grozić albo utratą życia, albo degradacją moralną” (s. 596). Skąd wzięło się to podwójne „albo”? Sokrates nie uwzględniał tej drugiej groźby. Mówił, że dla niego uczciwość zawsze jest na pierwszym miejscu: „nigdy nikomu nie ustąpił wbrew słuszności” (33a; W.W.). Z tego też powodu uznał interwencje *Daimonion* za znakomite.

Jednak sytuacja zmienia się zasadniczo po opuszczeniu poziomu ogółu państwowego i zejściu ku konkretowi w postaci spersonalizowanych relacji międzyludzkich. W tego rodzaju sprawach należy wyżej cenić ochronę godności moralnej niż ochronę własnego życia. Kilkukrotnie mówił o tym w trakcie rozprawy sądowej, wspominając chociażby moralnie piękne zachowanie Achillesa pod Troją (28b-d). Słuchający go sędziowie nie mogą oceniać przebiegu rozprawy wyłącznie w kategoriach formalno-prawnych, nie mogą także poddawać się presji opinii dotyczącej kary śmierci. Sokrates nie życzył sobie żadnej kary, gdyż nie uważał się za człowieka winnego, więc tym bardziej nie życzył sobie kary śmierci. Teraz oddzieli jedno od drugiego: karę moralną od fizycznej. Już wcześniej wypowiedział się o dwóch rodzajach kar:

I teraz ja odchodzę, w oczach waszych winien kary śmierci; oni w oczach prawdy winni zbrodni i krzywdy. I ja się doczekam kary, i oni. A to może właśnie i tak się było powinno stać; ja też myślę, że to właśnie w sam raz tak, jak jest (39b; W.W.)

Czekająca go niebawem śmierć będzie więc tą lepszą śmiercią.

Zakończenie powyższego cytatu wprowadza nas w trzeci aspekt. Śmierć bywa poprzedzona wielkim utrapieniem umierania i mając to na uwadze

Sokrates akceptuje wyrok, lecz nie jako karę moralną, a uwolnienie od czekających go niedogodności. Taka śmierć jest dobra. Ten aspekt uwybraźnił Ksenofont (*Obrona Sokratesa przed sądem*):

Słusznie zatem – kontynuował Sokrates – bogowie sprzeciwiali się przygotowaniu mowy, podczas gdy nam wydawało się, że należy szukać wszelkiego możliwego sposobu na wygranie procesu. Gdybym nawet tego dokonał, to jasne jest, że zamiast pożegnać się z życiem już teraz, zgotowałbym sobie śmierć wskutek cierpienia czy to z powodu chorób, czy też starości, na którą przypada jednocześnie bolesna udręka i brak wszelkich przyjemności (8).

Sokrates analizuje dzień rozprawy z perspektywy dotychczasowych doświadczeń z interwencjami *Daimonion*. Przypomina wyjście z domu, mając zapewne na uwadze zasób przemyśleń i zamierzeń względem przewidywanych wydarzeń w sądzie, teraz mówi o skutkach, jakich nie mógł przewidzieć, a mimo to nieoprotestowanych przez *Daimonion*. Mając zatem pewność, iż będąc istotą ludzką o ograniczonej wiedzy, żyjącą moralnie („dobrowolnie nikogo na świecie nie skrzywdziłem”, 37a; W.W.) i będącą u kresu życia, mógł już pożegnać się ze wszystkimi:

Teraz jednak pora już byśmy odeszli – ja po to, by umrzeć, wy po to, by żyć. Kto z nas udaje się ku lepszemu przeznaczeniu, jest niewiadomą dla wszystkich z wyjątkiem boga (42a; R.L.).

Zakończenie

Test Vlastosa

Gregory Vlastos (1907-1991) należy do elitarnego grona postaci wyznaczających punkty orientacyjne we współczesnych badaniach nad filozofią Sokratesa. Jedni się z nim zgadzają, inni odrzucają, nie sposób jednak przejść obok jego dokonań i nie określić się wobec jego stanowiska. G. Vlastos twierdził, iż w dziełach Platona znajdujemy nie jednego, lecz dwóch filozofów o imieniu Sokrates: filozofa sokratejskiego i filozofa platońskiego. Sokrates *sokratejski* znany jest z wczesnych dialogów Platona (m.in. *Obrona Sokratesa*, *Laches*, *Charmides*, *Eutyfron*, *Protagoras*); natomiast Sokrates *platoński* zagościł na dobre w średnich (m.in. *Uczta*, *Fedon*, *Teajtet*, *Fajdros*) i, co oczywiste, w późnych dialogach (m.in. *Timajos*, *Kritias*). Według Vlastosa tych dwóch Sokratesów nie da się ze sobą pogodzić, bowiem reprezentują sobą dwa odmienne i ostro kontrastujące typy filozoficzne. *Sokratesa* R. Legutki można potraktować jako próbę zweryfikowania opinii G. Vlastosa. Czy dialogi średnie dają się pomieścić w jednej głowie z wczesnymi? Wynik jest negatywny. G. Vlastos powiedziałby zapewne: „A nie mówiłem!” Dzieląc spuściznę Platońską na *sokratejską* i *platońską* G. Vlastos próbował oddać sprawiedliwość historyczną jednemu i drugiemu filozofowi, czego nie można powiedzieć o książce R. Legutki.

W obronie Sokratesa przed McPherranem

Zadałem sobie więc sam pytanie w imieniu wyroczni, co bym wolał: czy pozostać taki, jaki jestem, ani mądry tą ich mądrością, ani głupi ich głupotą, czy też mieć jedno i drugie. Odpowiedziałem sobie oraz wyroczni, że korzystniej będzie, jeśli pozostanę taki, jaki jestem.

Platon, *Obrona Sokratesa*, 22e, R.L.

Wstęp

Gdyby ewolucja myśli Sokratejskiej miała wyznaczać lekturę kolejnych rozdziałów *Religii Sokratesa*, wówczas książkę Marka L. McPherrana należałoby czytać od końca.⁵⁹ Do czego zresztą namawiam. Najpierw (5.3) czytelnik otrzyma krótki wykaz różnic dzielących Sokratesa od Platona („najbardziej utalentowanego z uczniów Sokratesa”, s. 534), którego *Obrona Sokratesa* oraz inne wczesne dialogi (m.in. *Eutyfron* zaliczony do tego zbioru, wbrew opinii większości uczonych sytuujących ten dialog w grupie średniej) stanowią podstawę interpretacyjną całości (s. 46). W drugim podrozdziale (5.2.) zapoznamy się z twierdzeniami Sokratesa z okresu poprzedzającego wyprawę Chajrefonta do Delf, w którym Ateńczyk zmierzył się z zastaną filozofią i wykreował zasady własnej filozoficznej teologii, pozwalającej mu ustosunkować się do ówczesnej problematyki kosmologicznej, politycznej i moralnej (Ateńczyk był „śmielszym teologiem niż wielu współczesnych filozofów”, s. 506). W ostatnim podrozdziale piątego rozdziału (5.1.) znajdują się informacje dotyczące Sokratejskiej psychologii. Znając już podstawy filozofii Ateńczyka, czytelnik łatwiej ustosunkuje się do przedstawionej analizy wydarzeń związanych z wyrocznią w Delfach (4.2.) oraz (4.1.) dużo wcześniejszego wpływu wewnętrznych objawień na kształt jego filozofii (sny, wróżby, *Daimonion*). Wiedza ta uczyni bardziej zrozumiałym rozdział trzeci (omówienie procesu Sokratesa), aczkolwiek wnioski Autora nie będą już tak niekontrowersyjne, jak dzieje się to w przypadku „normalnej” lektury. Rozdział drugi jest poświęcony omówieniu Platońskiego *Eutyfrona*. Na ile przedstawia on Platońską, a na ile Sokratejską pobożność, to jedno z najtrudniejszych pytań dotyczących tego rozdziału. W moim przekonaniu, czytelnicy idący pod prąd kolejności zaproponowanej przez Autora zdecydowanie mniej znajdą tam Sokratesa od tych, którzy dopiero rozpoczną właściwą lekturę. Rozdział pierwszy pełni rolę wstępu, który w tym wypadku dobrze pasuje do roli zakończenia lektury.

59 Mark L. McPherran, *Religia Sokratesa*, przeł. M. Filipeczuk, Teologia Polityczna, Warszawa 2014.

Jaką korzyść odniesie czytelnik z czytania książki od końca? Główną powinno być przekonanie, że dotyczy ona filozofa, i to filozofa mającego podstawę do optymizmu i żyjącego według swego przekonania w optymalnym świecie. Zbyt szeroko rozumiana religijność (pobożność) pozwala M.L. McPherranowi długo pisać o Sokratesie jako obrońcy upadającej formy religijności greckiej (związanej z kultem Apollina w Delfach), obywatelu nie aż tak odbiegającym w swych poglądach od reszty Ateńczyków, by go zaraz zabijać z tego powodu (chyba że trafił się ktoś na tyle inteligentny, że rozumiał zagrożenie dla kultu, ale to mogli uczynić tylko nieliczni); uprawiającym nie tyle filozofię, co nową formę autoanalitycznej pobożności – bardziej przez grzeczność zwanej filozofią, której pobożny (oczyszczający) charakter najdoskonalej oddaje zastosowana metoda elenktyczna. Książka przynosi smutny wizerunek Sokratesa.

A przecież: mimo biedy, skromnych potrzeb materialnych oraz braku ambicji politycznych Sokrates był wielkim optymistą wierzącym w ludzi i ich zdolność do moralnego kierowania własnym życiem. Swoim wręcz niepoprawnym optymizmem zdołał zarazić wielu współobywateli oraz przybywających nieraz z odległych miejsc gości Aten, by sprawdzić się z nim w rozmowie i – niejednokrotnie – pozostać do końca w kręgu jego uczniów i przyjaciół zarazem. W *Religii Sokratesa* Mark L. McPherran nie próbuje wyeksponować optymizmu („odsuńmy sentymenty na bok”, s. 451) i radości, z jaką Ateńczyk filozofował. Więcej dowiadujemy się o radości bogów olimpijskich cieszących się z tytułu posiadania takiego *pomocnika w polis* Ateńczyków, który nie robił niczego innego, jak tylko udowadniał innym, że są bezwartościowi, że nic nie wiedzą, że nie znają cnoty, i że – na dodatek – powinni się czuć z tego tytułu szczęśliwi. Z *Religii Sokratesa* wyłania się wizerunek pesymisty: osamotnionego, ale niestrudzonego stojącego na posterunku i broniącego jedynie słusznych przekonań religijnych, bezgranicznie oddanego sprawie bogów, udręczonego, cierpiącego i nie czerpiącego żadnej przyjemności z tytułu uprawiania filozofii (s. 450). Wokół zaś przeważać miała nienawiść ze strony innych. Jak ktoś taki mógł przyciągnąć do siebie tak liczną grupę uczniów i przyjaciół zarazem? Na to ostatnie pytanie nie znalazłem odpowiedzi.

Anomia Sokratejska

Nie róbcie hałasu, obywatele!⁶⁰

Nie powinna nas zaskakiwać reakcja sędziów na słowa Sokratesa dotyczące wyprawy Chajrefonta do Delf, co najwyżej moment ujawnienia się ich oburzenia:

Znacie wszak Chajrefonta. Był on moim przyjacielem od lat młodzieńczych i waszym towarzyszem, przebywał z wami ostatnio na wygnaniu i z wami zeń powrócił. Wiecie, jaki był Chajrefont, jak gwałtownie się zachowywał, gdy go coś poruszyło. Udał się tedy raz do Delf i odważył się zasięgnąć opinii wyroczni – uprzedzałem, żebyście się głośno nie oburzali, mężowie – i zadał pytanie, czy jest ktoś ode mnie mądrzejszy. A Pytia na to odparła, iż nikogo mądrzejszego nie ma (*Obrona Sokratesa*, 21a; R.L.).

Jeszcze nie padło ani pytanie zadane wyroczni przez Chajrefonta, ani też udzielona mu odpowiedź, a już sędziowie wyrazili swój gniew i sprzeciw. Prawdopodobnie część sędziów wiedziała, o czym Sokrates będzie mówić. Nawet jeśli filozof nie ujawnił wcześniej tego faktu, to mógł to zrobić Chajrefont lub obecny w Delfach jego brat, a może ktoś inny z kręgu najbliższych przyjaciół Sokratesa. Pytanie Chajrefonta musiało wynikać z silnego poruszenia i potrzeby upewnienia się, a odpowiedź zapewne bardzo go usatysfakcjonowała, w związku z czym trudno było spodziewać się, by poza Sokratesem nikt nie dowiedział się o treści wyroczni.

Kiedy miała miejsce wizyta Chajrefonta w Delfach? M.L. McPherran zdaje się nie przywiązywać wagi do tego pytania. W przypisie 214 (s. 394-395) znajdujemy sugestię, by skorzystać z cennej wskazówki zawartej we fragmencie 28d-e Platńskiej *Obrony Sokratesa*, w którym Sokrates wyodrębnia dwa okresy swej służby: państwu oraz bogu. O pierwszym – „wówczas, gdy mnie na posterunku postawili dowódcy” (R.L.) – wspomina wymieniając udział w bitwach pod Potideą, pod Delion oraz pod Amfipolis, o drugim zaś – zapoczątkowanym słowami wyroczni – mówi „a teraz, gdy

60 Platon, *Obrona Sokratesa*, 21a; W.W.

bóg...” (R.L.). Ostatnia z wymienionych bitew miała miejsce w 422 roku p.n.e., zatem wizyta Chajrefonta mogła mieć miejsce już po niej. Za taką odpowiedzią przemawia ówczesna twórczość komediopisarzy. W 423 roku wystawiono dwie sztuki, w których pojawiła się postać Sokratesa: *Connus* Ameispiasa oraz *Chmury* Arystofanesa. Naśmiewanie się z mistrza mogło na tyle poruszyć Chajrefonta, by skierować go ku radykalnemu rozwiązaniu kwestii wiarygodności filozofii Sokratesa.

Mi się lepiej oplaci zostać tak, jak jestem⁶¹

Według Autora *Religii Sokratesa* wyrocznia stanowiła „punkt zwrotny” w życiu Sokratesa (s. 389) oraz „zasadniczy przełom” w jego filozofii (s. 394). To bardzo mocne twierdzenia. Aby przekonać czytelnika do nich należałoby wykazać, że: po pierwsze, możemy na tyle zasadnie wyróżnić w życiu filozofa okresy jego aktywności, by wiedzieć na czym miały polegać ów „punkt zwrotny”; po drugie – by poznać przełomowy charakter czegoś, musimy lepiej rozpoznać stan poprzedzający oraz stan następujący po wydarzeniu. Biorąc pod uwagę skąpy materiał historyczny, zadanie wymaga dość śmiałej spekulacji uzupełniającej świadectwa. Jednak sedno problemu leży nie tyle po stronie opisu, co oceny konsekwencji w działaniu Sokratesa. Jeśli odczytał on słowa wyroczni jako pochwałę swej aktywności filozoficznej, to czy w ogóle chciał ją zmieniać? Gdyby pod wpływem wyroczni dokonał „zasadniczego przełomu” w filozofowaniu, wówczas naraziłby się na utratę zaufania ze strony Boga. Zresztą, w wypowiedzi do sędziów dość precyzyjnie ustosunkował się do problemu przemiany swej filozofii, gdy podsumowywał efekty badań:

Tak żem się zaczął sam siebie pytać zamiast wyroczni, co bym wolał: czy zostać tak jak jestem i obejść się bez ich mądrości, ale i bez tej ich głupoty, czy mieć jedno i drugie, jak oni. Odpowiedziałem i sobie, i wyroczni, że mi się lepiej oplaci zostać tak, jak jestem (*Obrona Sokratesa*, 22e; W.W.)

Z punktu widzenia życiowego zmiany są bardziej widoczne. Dwie trzeba wskazać już w tym miejscu. Po pierwsze, sądząc po wieku dzieci, Sokrates poślubił Ksantypę już po Delfach; i nawet jeśli zrzucił na żonę ciężar prowadzenia domu - „spokojnie patrzę na mój dom w zaniedbaniu, i to już od tylu lat” (*Obrona Sokratesa*, 31b; W.W.) - to nie trudno zauważyć, że jego dom jako słynna „myślarnia” (*phrontisterion*) z *Chmur* Arystofanesa, stała się bawialnią dla dzieci. Przekazana przez Ksenofonta rozmowa Sokratesa

61 Platon, *Obrona Sokratesa*, 22e; W.W.

z synem o poszanowaniu należnym Ksantypie dowodzi, z jak wielką uwagą filozof przyglądał się wysiłkom żony i jak potrafił docenić jej trud włożony w wychowanie synów.⁶² Po drugie, wyjście na place i ulice Aten i przepytywanie tam nie tylko mieszkańców ale i gości *polis*, zostało potraktowane przez ówczesne stronnictwa polityczne jako głos w toczonych przez nich sporach. Odbyło się to niejako za plecami filozofa i wbrew jego intencjom, ale było nieuniknione: wejście filozofa w przestrzeń publiczną miasta musiało uzyskać polityczne konotacje. Ten nowy gracz na scenie politycznej, gracz wbrew własnej woli, musiał szybko zyskać popularność wśród młodzieży arystokratycznej, skoro Arystofanes w *Ptakach* (414 r. p.n.e.) napisał o grupach *zsokratyzowanej* młodzieży.

Ja bym przed nikim nie ustąpił wbrew słuszności⁶³

Stawiając tezę o przełomowym wymiarze Delf oraz uzasadniając ją, M.L. McPherran znacząco ograniczył sobie zasób informacji możliwych do wykorzystania przy interpretowaniu wydarzeń. Dwie grupy pominiętych zagadnień wysuwają się na pierwszy plan. Po pierwsze, Autor *Religii Sokratesa* zminimalizował wpływ *Daimonion* na proces powstania i rozwoju filozofii w okresie przeddelfickim. Doprowadziło to do zamiany ról: *Daimonion* swoim milczeniem miało potwierdzić Sokratejską interpretację słów wyroczeni (s. 418), tymczasem w porządku historycznym było dokładnie na odwrót: to wyroczenia – w rozumieniu Sokratesa – potwierdziła słuszność filozofii uprawianej pod wpływem interwencji *Daimonion*. Gdyby M.L. McPherran uwzględnił to źródło filozofii Sokratesa, wówczas musiałby zrewidować pojęcie świeckiej motywacji filozofowania oraz, co istotniejsze, także motywację dotyczącą pobożności. Trudno mówić o jakiegokolwiek religijności na gruncie doświadczeń z *Daimonion* jako *boskich tknięć*⁶⁴, a już zupełnie nie da się jej zredukować do żadnej ze znanych wówczas form pobożności, zwłaszcza zaś – pobożności Ateńczyków. Po wprowadzenie takiej korekty bardziej zrozumiała wyda się nam niechęć ży-

62 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 2.2.

63 Platon, *Obrona Sokratesa*, 32a; W.W.

64 O powodach tłumaczenia przeze mnie „daimonion” jako „boskie tknięcie” więcej w pracy *Myśl Sokratesa na tle wcześniejszych koncepcji uprawiania filozofii*, Wyd. UMCS, Lublin 2012, s. 57 i nast. Z łatwo dostępnych źródeł (internet) mogę przywołać moją poprzednią recenzję *W obronie Sokratesa przed Legutką*, Lublin 2014, s. 43 i nast., w której nieco więcej napisałem o Sokratejskiej *filozofii spod znaku Daimonion*.

wiona do Sokratesa przez większość religijnie nastawionych mieszkańców Aten.

Po drugie, M.L. McPherran nie przywołuje twierdzeń teologii Boga jako *Opatrzności*. Z punktu widzenia układu treści książki jest to zrozumiałe, bowiem temat ten pojawia się dopiero w ostatnim rozdziale, ale – rewolucyjne tezy teologii Sokratesa powstały na długo przed Delfami! Tę nieco paradoksalną sytuację oddaje przypis 215 ze strony 395 (rozdział IV), w którym Autor odniósł się do zdania mówiącego o tym, że „Sokrates za młodu 'badał naturę'” przywołując treść podrozdziału 5.2. Ten brak odwołań do filozofii Sokratesa bardzo dopomógł Autorowi w stawianiu tez o *apollinijskich* źródłach myśli Ateńczyka oraz dodatkowo stworzył wolną przestrzeń, którą M.L. McPherran mógł zagospodarować treściami bliskimi teologii ludowej. Wprowadzenie w dyskurs wcześniejszego dorobku filozofów z całą pewnością osłabiłoby rangę wpływu ludowej pobożności i tym samym uczyniło trudniejszym napisanie *Religii Sokratesa*, atoli – w moim przekonaniu – byłoby bliższe prawdzie historycznej.

Od dziecka tak się ze mną dzieje⁶⁵

Mało wiemy o Sokratesie a już najmniej o jego dzieciństwie i młodości, co oczywiście zachęca do tego, by o tym okresie jego życia nie pisać i skupić się na ostatnich latach jego życia, poświadczonych przez Ksenofonta (urodzony około 430 roku p.n.e.) oraz nieco młodszego Platona (ur. 427 p.n.e.). Niewiele wiemy nawet o czterdziestych i pięćdziesiątych latach życia filozofa, o których musimy spekulować na podstawie pism komediopisarzy, czy polegając na krótkich wzmiankach porzucanych po tekstach jego uczniów. Jest jednak informacja dotycząca wczesnej młodości Sokratesa, pochodząca z dobrze potwierzonego źródła i dotycząca ważnej dla filozofa sprawy, a mimo to niechętnie wykorzystywana przez jego historyków. W trakcie rozprawy sądowej filozof miał powiedzieć: „od dziecka tak się ze mną dzieje, że dociera do mnie coś w rodzaju głosu” (31d; R.L.), mając na myśli interwencje *Daimonion*. Fakt nieuwzględniania tej informacji przez autorów niechętnych problematyce *Daimonion* nie zaskakuje: to wyraz swego rodzaju konsekwencji w odzieraniu filozofii Sokratesa z wpływów czynników nie dających się wpisać w postać Sokratesa jako intelektualisty, czy wręcz skrajnego racjonalisty. Zaskakuje niedostateczne spożytkowanie tej informacji przez M.L. McPherrana. Wygląda na to, że *Daimo-*

65 Platon, *Obrona Sokratesa*, 31d; R.L.

nion nie pasuje ani zwolennikom tez o Sokratesie-racjonalście, ani umiarkowanym zwolennikom wizerunku Sokratesa-tradycjonalisty.

Czy Sokrates od razu rozumiał sens przeżywanych przez siebie interwencji *Daimonion*? Mało to prawdopodobne. Stopniowo, na drodze coraz bardziej pogłębianej autorefleksji łączonej z analizą przeżywanych sytuacji życiowych, Sokrates pewne rzeczy odkrywał i uprzytamniał sobie wyjątkowość *Daimonion* (*boskiego tknięcia*). Zapewne nie raz przypominał sobie o tajemniczym znaku, gdy przyszło mu stwierdzić, że coś źle uczynił, czy to szkodząc sobie samemu czy drugiej osobie, a do czego nie musiało dojść. Im lepiej rozumiał naturę znaku, tym bardziej był czujny we własnym działaniu. *Daimonion* wyostrzyło Sokratesowi zmysł moralny i uwrażliwiło na złożony charakter zdarzeń, w jakich młodzieńcowi przyszło uczestniczyć. Rodzina, sąsiedzi, znajomi i przyjaciele – wszyscy oni stali się niepowtarzalnym laboratorium badawczym dla młodzieńca. Wtedy też musiał zwrócić na siebie uwagę, nie było bowiem rzeczą przypadku, że najstarszymi i najwierniejszymi jego uczniami i przyjaciółmi zarazem byli rówieśnicy z dzieciństwa, wśród których był Chajrefont.

Zakres interwencji *Daimonion* był bardzo ograniczony i zamykał się w prywatnym świecie młodzieńca. Nie dotyczył ani zjawisk przyrodniczych, ani państwowych. *Daimonion* ujawniało się w odniesieniu do bardzo konkretnych poczynań, by móc zatem zrozumieć sens interwencji, Sokrates musiał nauczyć się przeprowadzać pogłębianą autorefleksję oraz analizę uwarunkowań podejmowanych przez siebie decyzji. To kwestia m.in. przypomnienia sobie tego, co się właśnie wydarzyło, co wcześniej zostało zaplanowane, kogo działanie dotyczyło, z kim było poczynione i w jakim kierunku sprawy się potoczyły lub jeszcze toczą. Przeżywane interwencje za każdym razem wymuszały na nim podjęcie dużego wysiłku rozpoznania sytuacji, bez tego bowiem było niemożliwe adekwatne ustosunkowanie się do ostrzeżenia. Że zaś był to znak ostrzegawczy, który chronił Sokratesa przed popełnieniem zła moralnego, do tego Sokrates doszedł bardzo wcześnie. Kogo chroniło *Daimonion*: czy tylko Sokratesa przed uczynieniem zła, czy także innych - przed efektami działania młodzieńca? Z jednej strony znak ostrzegawczy pomagał Sokratesowi zachować czystość moralną, z drugiej jednak – nie dotyczył samego Sokratesa, lecz chronił osoby wchodzące z nim w interakcje oraz chronił jego przed efektami zamierzeń innych osób. Groźba doprowadzenia do powstania szkody nie była więc wyłączną sprawą młodzieńca. Znak mógł być interpretowany jako wskazówka, że przeżycia innych osób są równie ważne i są z taką samą powagą

traktowane przez *Daimonion*. Powstała wtedy ciekawość wewnętrznymi przeżyciami drugiego człowieka pozostała Sokratesowi do końca życia.

Może to ktoś miał przedtem, a może i nikt⁶⁶

Czy znana Sokratesowi pobożność Ateńczyków pomogła mu w zrozumieniu natury *Daimonion*? Wydaje się, że jeśli nawet, to w bardzo niewielkim stopniu. W ówczesnej tradycji nie było ani postaci literackiej, ani historycznej, której mógłby młody Sokrates przypisać przeżycie podobnych interwencji. Ateńczyk musiał sam zmierzyć się z zupełnie nowym zdarzeniem, którego oryginalność polegała m.in. na tym, że przeżywał je świadomie. Nie tracił kontroli nad sobą, jak to z zasady dzieło się wtedy, gdy bogowie wnikali w ciało śmiertelnika, by dokonać jakiejś zmiany. Nagłe wtargnięcie *Daimonion* nie osłabiało jego czujności, wręcz przeciwnie: budziło go do myślowego wysiłku. Zapewne szybko skojarzył przeżywane interwencje z oddziaływaniem siły wyższej, boskiej, co też musiało być dla niego wielkim wyróżnieniem. Czym sobie na to zasłużyłem? Pewnie nie raz młody Sokrates stawiał sobie to pytanie. Z racji wieku, trudno o zasługi.

Nauczyciela tych rzeczy nie miałem⁶⁷

Sokrates powiadał o sobie, że jest samoukiem filozoficznym, co zgodnie potwierdzają Platon z Ksenofontem. W *Lachesie* Sokrates powiada o sobie:

Więc ja, Lizymachu i Melezjaszu, pierwszy mówię o sobie samym, że nauczyciela tych rzeczy nie miałem (186 b-c).

Ksenofont zaś w *Uczcie* przytacza następujące słowa filozofa skierowane do Kalliasa:

Zawsze z tą samą drwiną okazujesz nam swoje lekceważenie, Kalliasie. Nic w tym zresztą dziwnego, skoro za naukę mądrości zapłaciłeś ogromne sumy Protagorasowi, Gorgiaszowi, Prodikosowi i wielu innym, podczas gdy my jesteśmy samoukami w filozofii (1.5; L.Joachimowicz).

W pewnym sensie Sokrates był skazany na samouctwo, i to przynajmniej z dwóch powodów: po pierwsze, ze względu jego niechęć do opuszczania Aten a tym samym niemożność prostego przejścia dorobku wcześniejszych filozofów; po drugie - z uwagi na wykreowaną przez siebie koncepcję filozofowania, w której samouctwo jest wpisany obowiązkami każdego adepta filozofii. W czasach młodości Sokratesa nie było w mieście żadnej

66 Platon, *Państwo*, 496c; W.W.

67 Platon, *Laches*, 186b-c; W.W.

szkoły filozofii, nie mógł więc podjąć systematycznej i zorganizowanej edukacji. W pierwszej połowie V wieku p.n.e. Ateny pozostawały jeszcze w tyle za wiodącymi ośrodkami myśli filozoficznej z Azji Mniejszej oraz Italii. Dopiero w drugiej połowie tego stulecia sytuacja uległa zmianie na tyle, że Ateńczycy nie musieli już opuszczać miasta, by spotkać filozofa.

Zanim jednak do Aten przybyli filozofowie Sokrates zdążył przeżyć dzieciństwo i wczesną młodość w atmosferze odległej od intelektualnych standardów filozofii. Gdyby Sokrates przeszedł zorganizowaną edukację filozoficzną, jak to miało miejsce na przykład w szkole pitagorejczyków lub od początku został wprowadzany w obszar filozofii przez dojrzałego filozofa, wówczas jego przedfilozoficzny etap rozwoju duchowego nie odgrywałby istotnej roli. Tymczasem Sokrates wszedł do filozofii opierając się na własnych przemyśleniach; *samouctwo filozoficzne* nakazuje nam chronić owo przedfilozoficzne źródło jego filozofii. Oryginalność filozoficzna Sokratesa wywodzi się z wykreowanych w młodości potrzeb poznawczych oraz pytań, jakie wówczas sobie postawił. Podstawowych dla siebie problemów filozoficznych nie nauczył się od innych filozofów. Oni nie nauczyli go stawiania pytań: od początku to on zadawał pytanie, on też oczekiwał od nich odpowiedzi. Ale, co trzeba podkreślić, przed poznaniem filozofów Sokrates nie mógł liczyć na pomoc ze strony znawców ówczesnej pobożności. Ówczesna religia grecka nie znała czegoś takiego jak *Daimonion*.

Aby zrozumieć myśl Sokratesa potrzebne nam jest przemyślenie absolutnie wyjątkowej sytuacji, w jakiej znalazł się on w dzieciństwie, gdy dotknęły go pierwsze tajemnicze interwencje *Daimonion*. Tam też tkwi klucz do zrozumienia jego relacji do panującej wokół pobożności. Na czym polegała ta wyjątkowość? Na odkryciu, że nikt nie może mu pomóc w zrozumieniu przeżywanych przez siebie interwencji. Nie było ekspertów mogących mu pomóc: *Daimonion* nie mieściło się w znanych praktykach wieszczenia i nie miało oparcia w żadnym micie. Sokrates znalazł się w sytuacji *anomalii duchowej* – braku więzi z otoczeniem, wyobcowania zmuszającego do intensywnej pracy poznawczej. Młodzieniec był skazany na samodzielne myślenie. Był Ateńczykiem i zarazem był gościem Aten. Musiał sam odkrywać sens przeżywanych interwencji, ich związek z własnym życiem, z łączącymi go relacjami z innymi ludźmi, w końcu – z rangą moralnej czystości zachowań własnych i cudzych. Funkcjonujące opowieści o bogach i rytuały były tylko tłem dla jego poszukiwań. Właściwą pomoc uzyskał od filozofów. Bardzo szybko i na trwałe mógł stworzyć podwaliny pod własną teologię moralną, w ramach której stało się możliwe coś tak dla niego oso-

bistego jak *Daimonion*, i tak uniwersalnego, jak aksjologicznie pojęta filozofia.

Nie mogliście wytrzymać mojego sposobu życia i myślenia⁶⁸

Interwencje *Daimonion* wymusiły na młodym Sokratesie poszukiwanie własnej drogi życiowej, istniejące zaś rozwiązania były o tyle przez niego przyjmowane, o ile spełniały warunki zgodności z przemyśleniami i ustaleniami, do jakich Sokrates doszedł na drodze samodzielnej refleksji. Z punktu widzenia ówczesnego modelu życia zmiany miały charakter radykalny. Najbardziej widoczną była rezygnacja z udziału w życiu politycznym *polis*. Trzymaniu się z dala od polityki, co jak wiemy zawdzięczał interwencjom *Daimonion*, towarzyszył brak zainteresowania uprawą zawodu mogącego zapewnić mu jakieś utrzymanie materialne. W zamian wytworzył wokół siebie wspólnotę bliskich sobie osób zainteresowanych prowadzeniem otwartej dysputy filozoficznej i nie ograniczanej zasadami kultu przyjętego w państwie. W tym punkcie opis zawarty w *Chmurach* Arystofanesa zdaje się odzwierciedlać historyczny rys filozofa. Ta odmienność Sokratesa nie od razu wzbudziła zainteresowanie Ateńczyków. Pierwsze dwa dziesięciolecia jego działalności filozoficznej przebiegły w tle triumfujących Aten: szybko bogacącego się państwa a na dodatek wykorzystującego słabszych sojuszników; to czas rozbudowy miasta i wystawiania wspaniałych świątyń. Jakiś tam dziwak nie powinien rzucać się w oczy i budzić szczególnej ciekawości. Sytuacja zmieniła się pod koniec lat trzydziestych. Kłopoty z utrzymaniem ateńskiej symmachii, wybuch długiej i przegranej wojny ze Spartą oraz zaraza doprowadziły do przemian mentalnych. M.L. McPherran wskazuje na pojawienie się pewnego regresu w pobożności Ateńczyków (zwrot ku magii, większa popularność prymitywnych form odnoszenia się do bogów, wzrost znaczenia przebłągalnych form kultu; s. 315 i nast.), co musiało doprowadzić do pogorszenia się zewnętrznych uwarunkowań towarzyszących działalności Sokratesa i w końcowym efekcie sprzyjać powstaniu aktu oskarżenia. Dodając do tego zmiany wprowadzone przez Sokratesa do *szużby bożej*, których przejawem było wyjście na miasto, zaczepianie napotykaných osób i odpytywanie ich na okoliczność posiadanej przez nich wiedzy, konflikt musiał skryształizować się i nabrać oficjalnego charakteru. Ponadto działania niektórych jego wychowanków – jak Alki-

68 Platon, *Obrona Sokratesa*, 37c-d; W.W.

biadesa i Kritiasza – wymierzone przeciwko zasadom religii państwowej dodatkowo dolały przysłowiowej oliwy do ognia.

Powiada, że ja jestem twórcą bogów⁶⁹

Poczucie wyizolowania z otoczenia wzmocniło się, gdy Sokrates nieudanie próbował odnaleźć słowo, którym adekwatnie oddałby przeżywane przez siebie interwencje. Dlatego musiał ukuć nowe słowo. Historycy filozofii wraz z lingwistami nieustannie debatuje nad językowym sensem słowa „daimonion”. Nie wiemy, kiedy słowo się pojawiło, ani w jakich okolicznościach Sokrates po raz pierwszy się nim posłużył. Wiadomo jednak, że wiedzy na ten temat nie ukrywał przed Ateńczykami („o czym, jak słyszeliście, ja często opowiadam” *Obrona Sokratesa*, 31c; R.L.).

M.L. McPherran podkreślił osobisty, praktyczny oraz konkretny charakter boskiego znaku (s. 148). Interwencje *Daimonion* ujmując w kategorii *porady* – użytecznej, dobrej oraz poddającej się racjonalnemu potwierdzeniu (s. 149). Sposób oddziaływania *Daimonion* jest odmienny od pozostałych form kontaktowania się ludzi z bogami, gdyż „świadomość i racjonalność Sokratesa są w pełni obecne podczas epizodu z udziałem *daimoniona*” (s. 364). Filozof – jak czytamy – wyżej cenił przeżywane przez siebie interwencje *Daimonion* od pozostałych form wieszczania. Następnie, interwencje *Daimonion* mają charakter ostrzegawczy:

zdaje się przekazywać jeden zasadniczy komunikat, którego nie da się podważyć. Dotyczy on tego, że Sokrates (bądź też ktokolwiek inny) jest zaangażowany (lub ma dopiero taki zamiar) w jakieś działanie, które nie przyniesie dobrych rezultatów (s. 360).

Pochodzące od boga ostrzeżenie (s. 396) dotyczy konsekwencji moralnych i ma chronić Sokratesa przed popełnieniem „jakiejsz rzeczy niesłusznej” (s. 375), zachowując przy tym czysto negatywny charakter (s. 148). I rzecz najistotniejsza, Autor *Religii Sokratesa* twierdzi, że *Daimonion* pomagało Sokratesowi w pełnieniu misji filozoficznej (s. 256, 361):

Ten znak okazuje się zwłaszcza uzasadnieniem niewzruszonej pewności Sokratesa co do tego, że jego filozoficzna misja ma związek z cnotą. Filozof jest także przekonany, że *daimonion* niesie mu bezustanną pomoc podczas pełnienia tej misji (s. 381).

Słusznie, tylko dlaczego tak mało znajdujemy w książce na ten temat? To coś to dużo więcej, niż tylko rodzaj „biura rekrutacji” określającego, czy z daną osobą filozof winien się spotykać. Na czym miałby polegać związek

69 Platon, *Eutyfron*, 3b; W.W.

filozofii Sokratesa z troska o cnotę? Skąd brała się niewzruszona pewność w tym dążeniu? Bardzo mało informacji znajdujemy na ten temat.

Określając to w taki sposób jestem bliższy prawdy i okazuję większą pobożność⁷⁰

Nawet Ksenofont usilnie starający się wpisać Sokratesa w krąg ówczesnych wierzeń religijnych, musiał uznać wyjątkowość *Daimonion*:

gdy inni twierdzą, że to ptaki, głosy, znaki czy wieszczkowie przepowiadają przyszłość, ja nazywam to *daimonionem* i uważam, że określając to w taki sposób jestem bliższy prawdy i okazuje większą pobożność niż ci, którzy przypisują ptakom moc bogów (13).

Po usłyszeniu tych słów sędziowie głośnym krzykiem zaprotestowali przeciwko arogancji filozofa. Jakim prawem śmie umniejszać uświęconym formom wieszczenia! Najwidoczniej opowiadając wcześniej o *Daimonion* unikał wywyższania własnych doświadczeń w stosunku do zastanych form kontaktowania się ludzi z bogami. Jeśli zaś mówił o tym, co trzeba raczej przyjąć, to nie może dziwić treść oskarżenia złożonego w sądzie. Eutydem zareagował pozytywnie w rozmowie o wróżbiarzach:

Z tobą, Sokratesie, jak myślę (...) postępują bogowie jeszcze łaskawiej niż z innymi ludźmi, jeśli nawet nie pytani, z góry ci oznajmiają, co czynić trzeba, a czego nie trzeba (*Wspomnienia*, 4.3.12.);

nieco chłodniej, choć nie bez sympatii, ujął to Eutyfron komentując oskarżenie wniesione przez Meletosa:

Rozumiem, Sokratesie. To dlatego, że ty ciągle powtarzasz, iż zjawia ci się dajmonion. Napisał przeciw tobie te skargę, gdyż uważa, że wprowadzasz nowości do religii, i zapragnął cię oczernić (*Eutyfron*, 3b; R.L.).

W. Witwicki lepiej przetłumaczył kluczowy dla nas fragment:

Więc on wnosi tę skargę niby o to, że ty rozszerzasz nowinki dotyczące tego, co boskie.

Pierwszy przekład przesądza kwestię obszaru, w jakim oddziałuje *Daimonion* – jest nim religia; drugi jest otwarty na interpretację – może to być religia, może być filozofia. Grecy nie znali słowa „religia”. Posługiwali się słowem εὐσεβεία – *pobożność*, które dotyczyło nie tylko sposób ustosunkowania się osoby do bogów (praktykowanie rytuałów, głoszenie poprawnych poglądów na temat bogów⁷¹);

70 Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, 13.

71 Około 430 r. p.n.e. weszła w życie tzw. Ustawa Diopeithesa, na mocy której zabronione było wygłaszanie opinii znieważających praktyki religijne. Poprzednie prawo kon-

lecz także jej stosunek do rodziców, ojczyzny oraz zmarłych. Konotuje też uczucie czci do bogów, zabarwione domieszką lęku (s. 65).

Czego miało dotyczyć oczernienie? Eutyfron jako „ekspert” od religii mógł wskazać kilka powodów: po pierwsze, głosić przekonanie o „wprowadzaniu nowości” z ominięciem prawnych procedur dotyczących zasad wprowadzania nowego kultu; po drugie, nowatorstwo *Daimonion*, tj. niezgodność z obowiązującymi w państwie kultami i praktyką wieszczenia; po trzecie – pobożność przekonań Sokratesa; po czwarte zaś – codzienną praktykę życiową.

Sokrates nie miał potrzeby poddawania *Daimonion* procedurze uznania przez obywateli Aten. To jest oczywiste. Nie postrzegał swej praktyki jako publicznie konkurencyjnej dla pozostałych, więc nie liczył się z zarzutem złamania prawa dotyczącego sposobów wprowadzania nowego kultu. Że tak miał czynić, tj. łamać prawo, dowiedział się ze skargi napisanej przez Meletosa. Jego filozofia z dnia na dzień stała się religią, a jego praktyki filozoficzne uzyskały status kultu religijnego. Tego stanowiska broni także Autor *Religii Sokratesa*:

Sokrates dokonuje również reinterpretacji pojęcia kultu. Według filozofa obejmuje ono praktykowanie autoanalitycznej filozofii opartej na metodzie elenktycznej, przy czym tak pojęty kult jest swego rodzaju rytualnym samo-oczyszczeniem duszy, co nie tylko jest zgodne z sokratejską pobożnością, lecz także stanowi jej wymóg (s. 284).

M.L. McPherran nie do końca wierzy filozofowi, gdy ten zaprzeczał przed sądem, by był czymkolwiek nauczycielem:

Sokrates rzeczywiście nie głosi określonych doktryn i z pewnością nie jest winny przeformułowanego zarzutu ateizmu. Jednak tak samo nie budzi żadnych wątpliwości to, że filozof wypełnia „powierzoną mu przez boga misję” polegającą na napominaniu współobywateli, by troszczyli się o własne dusze i by zdali sobie sprawę z bezmiaru własnej ignorancji, w czym miała im pomóc filozofia oparta na metodzie elenktycznej. Jednak na podstawie powyższych stwierdzeń łatwo sobie wyobrazić, że Sokrates w jakimś złowrogim sensie jest nauczycielem nowych koncepcji religijnych (s. 313-314).

Sokrates jest dla M.L. McPherrana przede wszystkim osobą religijną (s. 27); jest „religijnie zorientowanym reformatorem religii greckiej” (s. 28-29), innowatorem (s. 219) głoszącym „radykałnie nowe pojmowanie pobożności” (s. 314). Dokonane przez Ateńczyka „przeformułowanie religii

centrowało się na czynach świętokradczych (profanacja świątyń, ścinanie świętych drzew, niszczenie posągów bogów, pogwałcenie prawa azylu), nowe prawo przewidywało karę śmierci dla każdego, kto nie uznaje bogów lub szerzy nauki o kosmosie. Ustawa Diopethesa była odpowiedzią na nowe zagrożenie, jakim okazały się poglądy głoszone przez filozofów.

greckiej” (s. 325) odbyło się za pomocą głoszonej przez siebie filozofii. Cel był religijny i było nim osiągnięcie filozoficznie spójnego języka religijnego, natomiast elenktyczna metoda filozoficzna – do pewnego stopnia niezależna. Jej autonomia polegała m. in. na niezależności od tradycyjnych metod interpretacji boskich znaków (s. 328-329), jednak biorąc pod uwagę przyświecający jej cel - *elenktyka* jest odmianą prawdziwej pobożności (s. 542) nawiązującej czy wręcz będącej obroną pobożności *apollinińskiej* (s. 308-309). Odwołanie do tradycji delfickiej ma wyjaśniać główne motywy religijnej i filozoficznej reformy Sokratesa, której celem było także przeciwstawienie się nowinkom pobożności misteryjnej (w tym *orfizmowi*). O ile Autorowi *Religii Sokratesa* udaje się to względnie spójnie powiązać ze sobą te zagadnienia na tle postdelfickiej *służby bożej*, to wcześniejszy rozwój filozofii Sokratesa jest wyraźnie niedopracowany, a nawiązania do filozofii często mają charakter deklaracyjny.

Czy możliwa jest filozofia mówiąca o tym, co boskie, która nie będąc ateizmem, nie będzie też pobożnością religijną? Sokrates uznał, że tak. Czy jego nowa filozofia miała wpływ na ukształtowanie się nowego sposobu religijnego odnoszenia się do tego, co boskie? Z całą pewnością, tak. Musimy jednak oddzielić od siebie oba pytania, oraz – odpowiednio – udzielone na nie odpowiedzi.

Mądry i miłujący Bóg

Nie mówię tak w pogardzie dla tego rodzaju wiedzy⁷²

Na temat młodości Sokratesa, tj. okresu z całą pewnością poprzedzającego wyrocznię w Delfach, czytamy ważną deklarację Autora *Religii Sokratesa*:

nawet w młodości zakładał istnienie wszechobjemującej moralności (...). Uważał, że wszystkie byty – nawet te, które musimy nazywać boskimi – z konieczności podlegają jednemu prawu moralnemu (s. 203).

Skąd tak wczesny i dojrzały pogląd? M.L. McPherran powołuje się na wpływ filozofów przyrody (*physiologoi*), zwłaszcza Anaksagorasa z Klazomen (ok. 500 – 428 p.n.e.), pisząc o pewnym podobieństwie:

Sokrates ujmuje zarówno własne badania z okresu swojej młodości, jak i elenktyczne argumentacje przeprowadzone, gdy był już dużo starszy, w kontekście założenia analogicznego do uniwersalistycznych założeń *physiologoi*. (...) Za punkt wyjścia obierają tę samą wszechogarniającą perspektywę, w ramach której prawda obowiązująca w sferze ludzkiej musi obowiązywać także w sferze boskiej. *Physiologoi* zachwiali podwalinami Olimpu i w ten sposób nałożyli na bogów obowiązek *f i z y c z n y c h* interwencji. Analogicznie również i Sokratesa należałoby (...) uznać za innowatora podobnego do *physiologoi*, ponieważ narzucał on jedno kryterium cnoty zarówno bogom, jak i ludziom, tyle że – w wymiarze moralności (s. 204).

Co sprawiło, że Sokrates w ten a nie inny sposób odczytał zastany przez siebie przekaz filozoficzny? Nie ulega wątpliwości, że Sokrates bardzo krytycznie odnosił się do filozofów uprawiających teorię przyrody. Interpretatorzy jego filozofii zgodnie twierdzą, że nie uprawiał teorii przyrody. Potwierdzają to teksty Ksenofonta i Platona. Sokrates, według Ksenofonta:

Nie rozprawił o naturze wszechrzeczy tak, jak czyni większość filozofów, ani nie dociekał, jak powstał tak zwany w języku sofistów ‘kosmos’, ani pod działaniem jakich koniecznych przyczyn zachodzą wszelkie zjawiska na nie-

72 Platon, *Obrona Sokratesa*, 19c; R.L.

bie. Przeciwnie, jasno dowodził, że kto zaprzęta sobie głowę takimi sprawami, jest głupcem.⁷³

W odniesieniu do badań dotyczących rzeczy ukrytych pod ziemią i w niebie⁷⁴ Sokrates twierdził, że ich nie prowadził i miał problem z ich zrozumieniem⁷⁵. Mimo to nie potępił tego rodzaju badań:

Ale nie mówię tak w pogardzie dla tego rodzaju wiedzy, w sytuacji gdy ktoś jest zaiste mędrcom w owych sprawach – niech przynajmniej z tego powodu nie będę przez Meletosa pozywany przed sąd – lecz dlatego, mężowie atenińscy, że ja nie mam w nich żadnego udziału.⁷⁶

Tej ważnej deklaracji Sokratesa nie możemy rozumieć zbyt szeroko: odrzucenie teoretycznego trybu badań nie oznaczało porzucenia całego dorobku poprzedzających go filozofów przyrody. Teologicznym aspektem ich badań był wręcz zafascynowany. Pisząc o młodzieńczych latach Sokratesa Platon opowiedział o tym, jak dużym wydarzeniem dla rozwoju intelektualnego Sokratesa było wysłuchanie książki Anaksagorasa. Platon nie podał, kto czytał wówczas tekst Anaksagorasa, być może był to Archelaos - uczeń Anaksagorasa - a przez pewien czas nauczyciel Sokratesa:

Usłyszałem kiedyś, jak czytano z pewnej książki, podobno Anaksagorasa, i mówiono, iż to Umysł ustanawia ład i jest przyczyną wszystkiego. Ta przyczyzna mi się spodobała (...).⁷⁷

Platon nie opisał okoliczności zapoznania się Sokratesa z poglądem Anaksagorasa, podkreślił ich przypadkowość (97b); gdzieś, ktoś, z jakiejś książki, coś tam czytał; i to zaciekało młodego filozofa.

Okolice i drzewa niczego mnie nie chcą nauczyć⁷⁸

Sokrates uczył się przede wszystkim poprzez bezpośredni kontakt z interesującymi go osobami. Poważnym mankamentem tej metody było jednak to, że ograniczała się do tego, co zdołali osiągnąć współcześni mu Ateńczycy; jego niechęć do wyruszenia poza bramy miasta sprawiła, iż nie mógł znać osiągnięć ówczesnych nauk i dlatego miał poważny problem ze zrozumieniem teorii przyrody. Pojedyncze wizyty u filozofów goszczących w Ate-

73 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1.1.11-12.

74 Platon, *Obrona Sokratesa*, 19b.

75 (19c) „których ja nic a nic nie pojmuję”- R. L.; „na których ja się nic a nic, ani w ogólności, ani w szczególności nie rozumiem” – W. W.

76 Platon, *Obrona Sokratesa*, 19c; R.L.

77 Platon, *Fedon*, 97b-c; W.W.

78 Platon, *Fajdros*, 230d; W. W.

nach, np. u Anaksagorasa, nie mogły zastąpić długiej i żmudnej edukacji. Zapewne Sokrates był świadkiem niejednej prezentacji o charakterze matematycznym i trzymał w rękach książki matematyczne, nie rozumiejąc tego, co było wypowiedziane i napisane.⁷⁹ Krytykując zatem naukowy styl myślenia Sokrates zmuszony został do odrzucenia praktyki językowej wypracowanej przez pierwsze generacje greckich filozofów, tym samym odrzucenia uprawiania filozofii z pozycji wysoko postawionego proggu kompetencji językowej. Własnego filozofowania nie obwarowywał żadnym zakazem typu: niech nie dyskutuje ze mną ten, który nie zna matematyki (dialektyki, logiki, astronomii itd.), lecz gotów był filozofować z każdym, niezależnie od posiadanych kompetencji językowych.

Jońska filozofia przyrody narodziła się na bazie języka astronomiczno-matematycznego, tym też trzeba tłumaczyć przyrodniczy charakter pierwszych historycznie koncepcji filozofii. Sokrates wybrał inne środowisko językowe dla uprawianej przez siebie filozofii: w zakresie rozważań nad moralnością język potoczny okazał się o wiele dokładniejszym narzędziem wyrażania myśli od języka teoretycznego. Ten ostatni był celowo pozbawiany odniesień aksjologicznych, na co złożyły się zresztą wysiłki wielu pokoleń uczonych świadomych tego właśnie, że myśl abstrakcyjna musi zerwać z konkretem, by móc rozwijać coraz wyższe poziomy uogólnień teoretycznych. Sokrates właściwie zrozumiał badania naukowe jako zrywające z wartościami moralnymi. Z tego powodu konsekwentnie odrzucał naukę oraz wszystko to, co w filozofii pojawiło się jako wyraz inspiracji naukowej. Od początku interesowała go mowa żywa, przesiąknięta moralnymi znaczeniami, adekwatna wobec zmiennych i żywych sytuacji - mowa zwykłych ludzi. W tym miejscu z dużo ciekawszą propozycją wystąpili sofisci, zwłaszcza zaś Prodikos z Keos, z którym Sokrates mógł zawrzeć znajomość jeszcze przed wystawieniem *Chmur*.⁸⁰

79 Ksenofont informuje nas, że według Sokratesa: „geometrii tyle tylko trzeba się uczyć, aby każdy w razie potrzeby umiał praktycznie dokonać dokładnego pomiaru i podziału ziemi, czy to przekazując, czy obejmując ją w posiadanie, a pracę swą wykreślić i teoretycznie uzasadnić na planie. Tak zaś łatwo było, jego zdaniem, nauczyć się tego, że ten, kto z uwagą przypatruje się mierzeniu, nie tylko nabierze wprawy, jak obszar ziemi określić, lecz także posiadzie sztukę mierzenia i na tym może poprzestać. Nie pochwalał jednak takiego uczenia się geometrii, które prowadzi do trudnych i zawiłych wykresów. Mówił, że nie wie, do czego to może się przydać” (*Wspomnienia o Sokratesie*, 4.7.2-3).

80 Arystofanes, *Chmury*, 360: „Nikogo innego byśmy nie wysłuchały z tych nowych nieba badaczy, może oprócz Prodikosa, za jego uczoneść i mądrość; J. Ławińska-Tyszkowska.

Mamy sporo informacji o Prodikosie, które wskazują na pewną zażyłość łączącą go z Sokratesem.⁸¹ Prodikos był postacią bardzo popularną i szanowaną. Jego sposób traktowania języka musiał zainteresować Sokratesa, skoro zapłacił Prodikosowi za przedstawienie mu zasad dotyczących „właściwego używania słów” (*Eutydem*, 277e). Tak prawdopodobnie wyglądał początek ich długiej znajomości. Co ciekawe, w relacji Sokrates – Prodikos przewagę wydawał się mieć ten drugi, mimo że mógł być od Ateńczyka o kilka lat młodszy. Czym Prodikos mógł zainteresować Sokratesa? W odróżnieniu od teoretyków przyrody sofistą potwierdził zasadność wykorzystywania bogactwa znaczeniowego, z jakim mamy do czynienia na gruncie języka naturalnego. Jego teorię synonimiki językowej mogą dobrze zrozumieć prawnicy, których obowiązuje tzw. zakaz dokonywania interpretacji synonimicznych, czyli przypisywania różnym terminom tego samego znaczenia (jeśli w tekście ustawy pojawiają się dwa odmienne znaki językowe, to obowiązkiem prawnika jest znalezienie pomiędzy tymi znakami różnicy znaczeniowej nawet wówczas, gdy w mowie potocznej znaki te są w pełni synonimiczne, równoznaczne). Prodikos potrafił wykazać różnicę znaczeniową pomiędzy dowolną parą słów bliskoznacznych, ukazując w ten sposób potencjał informacyjny zawarty w języku naturalnym.⁸² Bogactwo słów nie jest wadą tego języka. Jest zaletą czyniącą język naturalny narzędziem bardzo precyzyjnego opisywania różnorodności odkrywanej w ludzkim świecie. Wybór moralny jest niewątpliwie określany wskaźnikami sytuacyjnymi, te zaś – przynajmniej w fazie wstępnej, opisowej – lepiej można oddać przy użyciu bogatszego składniowo i znaczeniowo języka naturalnego. Głównym atutem tego sposobu wysławiania myśli jest bezpośredni związek z podejmowaną decyzją. Sokrates podkreślał więź łączącą go z rozmówcami: nie budował przeszkód, nie stawiał murów; akceptował sposób mówienia swego rozmówcy jako wystarczający do rozpoczęcia rozmowy. Stosowany przez niego sposób problematyzowania kwestii moralnych

81 Por. Platon: *Hippiasz Większy* 282c, *Protagoras* 341a, *Menon* 96d, *Charmides* 163d.

82 Platon żywił niechęć do powyższej praktyki językowej Prodikosa. Obaj dialektycy stoją na przeciwległych końcach osi wyznaczonej stosunkiem języka do rzeczywistości empirycznej: główny wysiłek dialektyczny Platona szedł w kierunku uogólniania i uabstrakcjonowania pojęć, a tym samym – ku minimalizowaniu i zacieraniu różnic zachodzących pomiędzy wyrażeniami bliskoznacznymi jako wynikającymi ze zbytniego uwzględnienia specyficznych cech przedmiotów zmysłowych. Platon był spadkobiercą wcześniejszej rewolucji lingwistycznej dokonanej na bazie ówczesnych języków sztucznych (zwłaszcza matematyki i dialektyki eleackiej).

zobowiązywał jego samego oraz jego rozmówców do uwzględnienia w maksymalnym stopniu specyfiki omawianego zdarzenia, a różnorodność znaczeniowa – co oczywiście - ułatwiała mu odkrywanie indywidualności swego rozmówcy.

Nie przypuszczał, aby miły był bogom ten, kto docieka tajemnic⁸³

Dlaczego więc Sokrates odrzucił uprawianie teorii przyrody? Odpowiedzi na to pytanie nie znajdziemy w jego etyce. Sokrates odrzucił teorię przyrody z powodów teologicznych, a dokładniej rzecz biorąc odrzucił teoretyczny wymiar filozofii przyrody opierając się na jej teologii. Sokrates odkrył sprzeczność występującą wewnątrz filozofii przyrody, była to sprzeczność zachodząca pomiędzy warunkami wyjściowymi tej filozofii a jej punktem dojścia, czyli teologią. Sokrates zaakceptował teologiczny wymiar filozofii przyrody, dlatego o Anaksagorasie raz powie, że wpłynął na niego bardzo inspirująco, to jeśli chodzi o koncepcję *Nous* jako twórcy wszelkiego ładu, innym zaś razem stwierdził, że jest człowiekiem głupim i szalonym, gdyż rości sobie pretensję do wyjaśniania sposobu, w jaki Bóg kieruje rzeczywistością. Według Sokratesa, człowiek nie jest w stanie poznać tego, zrozumiałe staje się więc, że:

Z zasady odwoził każdego od badania zjawisk niebieskich i sposobu, w jaki urządził bóg całą maszynę świata. Nie sądził zresztą, aby człowiek mógł to poznać i nie przypuszczał, aby miły był bogom ten, kto docieka tajemnic, których oni nie chcieli ludziom wyjawić. Dodawał ponadto, że temu, kto badając te sprawy zbyt natęży rozum, grozi niebezpieczeństwo: może dojść do niedorzecznych wniosków, podobnie jak Anaksagoras, który tym najbardziej się pysznił, że umie tłumaczyć przemyślnie urządzenia dzieł boskich (*Wspomnienia*, 4.7.6.).

Świat może być obiektem ludzkiego poznania, o ile nie będzie ono przekraczać granic ustalonych przez Boga. Człowiek nie ma prawa wkraczać w obszar niewidzialnego, ci zaś, co łamią ten zakaz - jak teoretycy przyrody na przykład - zasługują na miano osób pomylnych. Stąd jego niechęć do badań naukowych, i teoretyzowania jako takiego. Takie podejście przysposabia badacza do śmiałego wkraczania w obszar niewidzialnego, a co jest zarezerwowane jedynie dla tego Boga, którego „nie możemy zobaczyć”, gdy zarządza swym dziełem (*Wspomnienia*, 4.3.13).

83 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 4.7.6.

Wejście. Również tu są bogowie⁸⁴

Już pierwsze pytanie postawione przez filozofów, czyli pytanie o *arché*, zawierało w sobie założenie niezwykle destrukcyjne z punktu widzenia światopoglądu mitologicznego. Pytanie o *arché* było pytaniem o początek, czyli o źródło *wszystkich* rzeczy; było pytaniem o zasadę, czyli fundament *wszelkich* przemian; to także pytanie o cel, tj. kres *wszystkich* rzeczy. Tego pytania nie zrozumiemy, jeśli nie odpowiemy sobie na dodatkowe pytanie: o *początek* i *kres* czego chodziło filozofom? Prawdopodobnie już Tales udzielił odpowiedzi na to pytanie, wskazując na *physis*. Przedmiotem krytycznego namysłu pierwszych filozofów było *wszystko*. Dokładnie w tym punkcie przejawia się ich ambicja poznawcza: gdy powiadali oni o *physis*, mieli na myśli całość – ludzi, przyrodę, a nawet bogów. Filozofowie pytając o *arché*, szukali więc nie tylko tego, co warunkuje ład wśród ludzi oraz regularność zmian przyrodniczych, pytali także o to, co warunkuje porządek w świecie bogów. Mieli odwagę założyć, że istnieje *moc* o wiele większa od tej, którą dysponowali bogowie starej religii.

Tales miał twierdzić, że *wszystko* jest pełne bogów,⁸⁵ udzielając wszakże odpowiedzi na pytanie dotyczące *arché*, nie wskazał żadnego ze znanych z mitologii bóstw, lecz funkcją *arché* opatrzył *wodę*, której nadał rangę prawniczą determinującego wszelki ład w sferze *physis*, zatem także świat bogów olimpijskich. Moment ten miał decydujące znaczenie dla późniejszego kształtowania się relacji filozofii do religii. Zrodzonym ludziom i zrodzonym acz nieśmiertelnym bogom filozofowie przeciwstawili niezrodzoną prazasadę *wszystkiego*, czyli *arché* całej *physis*. Ich zdaniem, to tej prazasadzie należy przypisać byt właściwie boski, bo z niej *wszystko* zyskuje swój porządek. W ten sposób także sprawy bogów zależą od doskonalszego od nich Boga. Powstanie filozofii było równoznaczne z pojawieniem się podwójnej wiedzy o bogach; dokładniej rzecz biorąc - do tradycyjnej wiary dodano wiarę filozofów w istnienie bytu determinującego świat ludzi i przyrody, determinującego także świat bogów opisywanych w poetyckich

84 W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Homini, Kraków 2007, s. 56.

85 Komentarz W. Jaegera: „Stwierdzenie to nie bardziej może odnosić się do tamtych bogów, którymi obdarzona wyobraźnią wiara Greków zaludniała góry i strumienie, drzewa i źródła, niż do mieszkańców Nieba czy Olimpu, o których czytamy u Homera. Bogowie Talesa nie przebywają w odosobnieniu w jakimś wydzielonym i niedostępnym regionie, lecz wszystko – to znaczy cały znany świat wokół nas, który nasz rozum tak trzeźwo przyjmuje – jest pełne bogów i skutków ich mocy”. *Teologia wczesnych...*, dz. cyt. s. 55.

teogoniach.⁸⁶ W ten sposób zrodził się szczególnego rodzaju i nie znany nigdzie przedtem spór kompetencyjny o to, kto posiada większe uprawnienia do wygłaszania twierdzeń o tym, co boskie: poeci, czy filozofowie? Filozofowie w zdecydowanej większości starali się własnej mowie podporządkować to, co mieli do powiedzenia poeci, stąd język filozofów zawierał dwie grupy słów odnoszących się do tego, co boskie: używali oni zarówno starych słów mówiących o bogach, jak też nowych, w których odkrywano dużo doskonalszą formę rzeczywistości.

W nim zawiera się pełnia wszystkiego⁸⁷

Jakie stanowisko zajął Sokrates wobec tej podwójnej mowy o tym, co boskie? Wiele wskazuje na to, że Sokrates zaakceptował *teologiczną dwumowę*, dzięki czemu mógł, z jednej strony, mówić o Bogu, „który zbudował wszechświat i bezustannie zachowuje w istnieniu”, z drugiej zaś - opowiadać o bogach, o których wiadomo, że „dając nam dobra, nie jawią się nigdy człowiekowi na oczy”.⁸⁸ O wszystkim jednak decyduje Bóg, gdyż to w nim

zawiera się pełnia wszystkiego, co piękne i dobre, on swym czcicielom zaw-
sze używa dóbr niezniszczalnych, zdrowia, młodości, i szybciej od myśli
niezawodnie śpieszy z pomocą tam, gdzie jej trzeba (*Wspomnienia*, 4.3.13).

Sokrates podąża w tym miejscu szlakiem wytyczonym przez poprzedzających go filozofów i nie ma żadnych problemów z przyjęciem tezy mówiącej o istnieniu Boga ponad bogami. O ile jednak tezę o istnieniu Boga filozofowie potraktowali jako punkt docelowy własnych badań teoretycznych, jako swoisty wniosek z przyjętych wcześniej przesłanek, o tyle Sokrates nadał jej rangę punktu wyjścia we własnym filozofowaniu. W ten sposób uzgodnił on własne rozpoznanie doświadczeń związanych z interwencjami *Daimonion* z przekazem filozoficznym. Sokrates zdawał sobie sprawę z tego, iż bez właściwego zrozumienia proponowanego przez siebie pojęcia Boga nie można zrozumieć pozostałych części jego filozofii; dlatego, jak podaje Ksenofont, rozpoczynając pracę z nowymi uczniami, starał się najpierw o to, by zaszcześcić im „właściwe pojęcie o bogach”.⁸⁹

86 „Nawet dawnym bogom odmawia się wstępu do nowego systemu świata, aczkolwiek ich imiona i kultury pozostają. Ich odejście pozostawia lukę, która filozof musi teraz wypełnić (...)”. *Teologia wczesnych...*, dz. cyt. s. 57. Uwaga W. Jaegera odnosi się wprawdzie do Anaksymandra, ale, jak sądzę, jest adekwatna dla całej filozofii przyrody.

87 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 4.3.13.

88 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 4.3.13.

89 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 4.3.2.

Nad wszystkim naraz roztacza opiekę⁹⁰

W dwóch zapisanych przez Ksenofonta rozmowach Sokrates przedstawił szczególną koncepcję teologiczną, której nie odnajdziemy w ówczesnym zbiorze przekonań religijnych. To teologia Boga jako Opatrzności, dotycząca demiurga, który 'zbudował wszechświat i bezustannie zachowuje w istnieniu' (s. 510). Bóg Sokratesa w dwojaki sposób wyróżnia ludzi: jako gatunek zostali wyposażeni w najlepsze ciało oraz najlepszą duszę; jako jednostki – zostają obdarzeni troską oraz miłością. Ten Bóg jest istotą wszechwiedzącą, wszechmocną, mądrą i miłującą (s. 506). Takiego Boga nie było ani w ówczesnej refleksji religijnej, ani filozoficznej. W przypisie 179 (s. 506) czytamy:

Atrybut 'miłowania' oznacza nową i zaskakującą tendencje rozwojową, ponieważ w tradycyjnym ujęciu uważano, że obdarzanie ludzi miłością obraża godność Zeusa.

Za sprawą tego Boga cały wszechświat jest piękny i dobry (s. 507). Człowiek winien z czcią traktować otaczający siebie świat, widząc w nim dar, jakim Bóg w swej dobroci zachciał się z nim podzielić. Potępienie i odrzucenie tego świata byłoby wyrazem niewdzięczności ze strony ludzi. Świat nie jest miejscem odbywania kary, czy grobem dla „prawdziwego” człowieka. Człowiek żyje w optymalnych warunkach. Dlatego otoczenie zasługuje na rewerencję (cześć) ze strony człowieka.

Antystenesowi, jeśli mamy jego filozofię potraktować jako punkt odniesienia do oceny historycznej wiarygodności przekazu Ksenofonta dotyczącego Opatrzności, udało się ujednoznaczyć Sokratejską naukę o Bogu. Jak czytamy w *Religii Sokratesa*:

Antystenes – uczeń Sokratesa – twierdził, że naśladował go we wszystkim. Jednocześnie przedstawił jedną z najbardziej sugestywnych teologii monoteistycznych epoki. Mówił na przykład, że 'zgodnie z *nomosem* istnieje wielu bogów, lecz w naturze – czyli w rzeczywistości – istnieje tylko jeden (s. 526).

Pewne przesłanki przemawiają za tym, by powstanie teologii Boga jako Opatrzności usytuować w dość wczesnej fazie rozwoju filozoficznego Sokratesa. Na Sokratesa wpływ wywarł Anaksagoras (s. 529 i nast.) oraz – prawdopodobnie – Diogenes z Apollonii (s. 531-532). M.L. McPherran umieszcza Sokratesa w bardzo skromnym kontekście filozoficznym. Skoro jednak Autor *Religii Sokratesa* zdecydował się uwzględnić w swej interpretacji przekaz Ksenofonta o Bogu jako Opatrzności, co uważam za słuszne,

90 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1.4.18.

to należało pójść dalej i rozwinąć kontekst filozoficzny, który mógł wspomóc Sokratesa w dojściu do oryginalnej teologii. Wprawdzie kłopotliwe, czy wręcz niemożliwe byłoby wówczas tak silne uwypuklenie religijności *apollinińskiej*, ale łatwiej moglibyśmy wyjaśnić tarapaty, w jakie Ateńczyk wpadł na koniec swego życia.

Jeden, bóg, pośród bogów i ludzi największy⁹¹

Konflikt pomiędzy teologią filozofów, opartą na twierdzeniu o istnieniu Boga ponad bogami, a popieraną przez państwa teologią poetów zdawał się nieuchronny. Bez wątplenia moment jego wybuchu został przyspieszony przez samych filozofów, spośród których wyszedł ostry atak na potoczne wyobrażenia o tym, co boskie. Klasycznej krytyki zastanej formy religijności dokonał Ksenofanes (ok. 570 – 470), wytykając jej antropomorfizm.

Gdyby woły, konie i lwy miały ręce i mogły nimi malować i tworzyć dzieła tak jak ludzie, to konie malowałyby obrazy bogów podobne do koni, a woły podobne do wołów i nadawałyby bogom kształty takie, jaka jest ich własna postać.⁹²

Tak ostre słowa wypowiedziane pod adresem zasad wytwarzania i funkcjonowania tradycyjnej wiary w bogów nie posiadały intencji ateistycznej, bowiem u ich podstaw znajdował się zamiar wykazania istnienia wyższego bytu, rzeczywistości doskonalszej od opisywanej przez mity. Ksenofanesowi zależało na oczyszczeniu wizerunku prawdziwego Boga:

Jeden, bóg, pośród bogów i ludzi największy, wcale niepodobny do ludzi, ni ciałem, ni myślą.⁹³

Filozoficzne pojęcie Boga traciło więc kolejne cechy upodabniające Boga do ludzi; konsekwentnie pozbawiany cech fizycznych Bóg rozumiany był jako coraz bardziej oddalony od egzystencji człowieka: w im większym stopniu stawał się filozoficznym Absolutem, tym mniej łączyło go z rzeczywistością empiryczną. Heraklit twierdził, że „mądre jest oddzielone od wszystkiego”⁹⁴ i jako „Jedno, jedyne mądre, chce i nie chce być zwane

91 Ksenofanes (B 23); za: G. S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedso-kratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, WN PWN/axis, Warszawa-Poznań 1999, s. 174.

92 Ksenofanes (B 15); B. Kupis.

93 Ksenofanes (B 23); za: G. S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedso-kratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, s. 174.

94 Przeł. K. Mrówka.

imieniem Zeusa”.⁹⁵ Dlaczego nie chce? Ponieważ postrzegane jest wówczas w kategoriach ludzkich, które nie przystają Bogu. Przecież:

Najmądrzejszy z ludzi okazuje się małą wobec boga, pod względem mądrości, piękna i wszystkiego innego.⁹⁶

Według przekazu Diogenesa Laertiosa, z inicjatywy Eurypidesa Sokrates zapoznał się z dziełem Heraklita, a zapytany następnie o wrażenia miał powiedzieć: „To, co zrozumiałem, jest piękne; przypuszczam, że to, czego nie zrozumiałem, jest równie piękne, tylko że do zgłębienia wymagałoby nurka delijskiego”.⁹⁷ Określenie przez Heraklita relacji Bóg – człowiek jest jednym z bardziej jednoznacznych i rozumiałych punktów jego filozofii. Wydaje się więc, że Sokrates mógł uznać pewną współbieżność własnego sposobu określania tej relacji w stosunku do propozycji Heraklita, akceptując przy tym wiele składowych jego koncepcji *psyché*. Trzeba więc przedstawić jeszcze kilka zdań z dzieła Heraklita, w których ludzka mądrość w porównaniu z boską warta jest niewiele, albo i nic, zasługując na miano „dziecięcej igraszki” (B 70): „Mężczyzna za dziecinnego uchodzi wobec boga, tak jak dziecko wobec mężczyzny” (B 79);⁹⁸ „Nie w ludzkiej mocy prawdziwo rozumieć, bóg natomiast trafnie sądzi” (B 78).⁹⁹

Determinacja, z jaką filozofowie przyrody odsuwali Boga od sfery *physis* jest zrozumiała na gruncie ich polemiki z tradycją mitologiczną, proces ten wiązał się jednak z pewną słabością w postaci braku przełożenia wydarzeń z ziemskiego świata na rozstrzygnięcia zapadające po stronie tego, co boskie. Mity były pod tym względem skuteczniejszym narzędziem „opisu” boskich wpływów na bieg wydarzeń związanych z ludźmi jako jednostkami. Filozofowie przez jakiś czas nie odczuwali potrzeby zastąpienia mitologii w tej właśnie funkcji, zadowolając się krytyką naiwności poznawczej odbiorców mitycznych opowieści. Nie wykluczali samej możliwości wpływu przez Boga na wydarzenia, nie widzieli jednak potrzeby, by ten wpływ ująć w karby systematycznego opisu.¹⁰⁰ Stan ten uległ zmianie, gdy Anaksagoras zgłosił koncepcję *diakosmesis*, tj. przyjętego odgórnie przez

95 Heraklit (B 32); za: G. S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*. s. 205.

96 Heraklit (B 83); K. Mrówka.

97 Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, dz. cyt. s. 89.

98 Przeł. K. Mrówka.

99 Przekład za: G. S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 194. Znajdujące się w *Historii filozofii starożytnej* G. Realego tłumaczenie fragmentu B 78 mocniej podkreśla dysproporcję: „Natura ludzka jest pozbawiona rozumu, lecz nie boska”. (t.1, s. 100).

Boga planu ułożenia świata. *Nous* jako wszytkowiedząca i wszechwładna siła wprawdzie oddzielona jest od wszystkiego,¹⁰¹ ale wykazuje się zdolnością ukierunkowywania wszelkich przemian w obszarze *physis*. Jeśli zatem jest jakkolwiek głębszy sens w mówieniu o bogach religii ludowej, to będzie nim odniesienie do *Nous*. Autor *Religii Sokratesa* nie wyklucza pojawienia się takiej myśli u Sokratesa:

Oczywiście jeśli weźmie się pod uwagę młodzieńczą fascynację Sokratesa „kosmicznym” Umysłem (*Nous*) z koncepcji Anaksagorasa (...), to możliwe jest, że Sokrates skłaniał się ku hipotezie, że to właśnie do *Nous* odnoszą się imiona wszystkich tradycyjnych bogów (s. 147).

W koncepcji Anaksagorasa cele przemian są wyznaczone przez *Nous*, z tym jednak, że mocami realizującymi je pozostały siły mechaniczne (m.in. ruch wirujący). Ten ukryty teleologiczny wymiar teorii *physis* Anaksagorasa został podjęty i bardziej konsekwentnie rozwinięty przez Diogenesa z Apollonii.¹⁰² Diogenes zrezygnował z pośrednictwa ślepych sił, nadając wszystkiemu cel ogólnie ustalony przez Boga, który bezpośrednio wyznacza poszczególnym bytom ich miejsce i funkcję w rzeczywistości. Wszelki zatem ład jest wynikiem celowego oddziaływania boskiego Umysłu. Stąd już tylko krok do Sokratejskiego pojęcia Boga jako Opatrzności.

W taki oto sposób Sokratesowi udało się pozostać na poziomie określonym przez filozoficzną spekulację teologiczną, a przy okazji sprostać potrzebie poznawczej bliższej codziennej egzystencji człowieka. Przede wszystkim zaś, był to sposób na uzgodnienie twierdzeń teologii przyrody dotyczących „przemysłnych urządzeń dzieł boskich” z przeżywanymi przez siebie interwencjami *Daimonion*. Sokrates, podobnie jak inni filozofowie, mówił o Bogu i o bogach – inaczej już jednak przez niego rozumianych. Potwierdza to M.L. McPherran:

Zasadniczo bogowie, w których wierzy filozof, są mądrzy, a tym samym – doskonale cnotliwi (więc nigdy nie kłamią), dysponują wiedzą i żyją ze sobą w doskonałej harmonii. Dlatego też nie można uznać, że są oni tożsami z bogami ludowej religii obywatelskiej, jakich ukazują rozpowszechnione wyobrażenia (s.147).

100 Ksenofanes (B 25) prezentuje Boga, który „bez wysiłku (...) wstrząsa wszystkim myślą umysłu”, sam pozostając „w tym samym miejscu, nie poruszając się wcale” (B 26). Oba przekłady, za: G. S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 174.

101 Anaksagoras (12): „Inne rzeczy mają cząstkę wszystkiego, ale Umysł jest nieskończony, samowładny i nie jest zmieszany z żadną rzeczą, lecz jest sam”. Przekład za: G. S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 358.

102 Diogenes, w opinii W. Jaegera, „pierwszy podjął próbę ukazania władzy celowej myśli boskiej w przyrodzie”. *Teologia wczesnych filozofów...*, dz. cyt. s. 251.

Zanim więc wyrocznia Apollina wypowiedziała się w związku z pytaniem Chajrefonta, Sokrates zdążył doświadczyć silnej więzi łączącej go z miłującym ludzi Bogiem jako Opatrznością. Do czasu wyroczni Ateńczyk nie wymagał religijnych uzasadnień dla własnej działalności, wystarczyły mu filozoficzne.

Ludzie żyją jak bogowie¹⁰³

Na szczycie świata ukształtowanego przez Boga znajduje się człowiek,¹⁰⁴ będąc jego najdoskonalszym i najlepszym dziełem. Sokrates zapytał Arystodemos, czy nie jest wynikiem celowego działania *Opatrzności*, że:

ten, kto na początku stworzył ludzi, dla pożytku dodał im również organy zmysłów, aby za ich pomocą mogli spostrzegać wszystko. Tak dodał im oczy, aby widzieli, co daje się widzieć, uszy, aby słyszeli, co daje się słyszeć? I gdyby nie obdarzył nas powonieniem, jaki byłby pożytek z zapachów? Jak poznawalibyśmy, co jest słodkie, a co gorzkie, i w ogóle, co jest przyjemne dla smaku, gdybyśmy w ustach nie mieli języka, który to wszystko rozróżnia? (1.4.5.).

By po chwili zadać kolejne pytanie (1.4.13):

Bóg nie poprzestał jednak na tym, że opiekuje się ciałem, ale – co jest największym dobrodziejstwem – najwspanialszą duszę zaszczerpił również człowiekowi. Któregoż to bowiem innego stworzenia dusza, patrząc na tę największą i najpiękniejszą budowę wszechświata, dostrzega rzecz najważniejszą – że istnieją jej twórcy, bogowie?

Porównując człowieka z innymi stworzeniami, Sokrates nie bał się uznać, że „ludzie żyją jak bogowie” (1.4.14). Z kolei Eutydem miał usłyszeć inne pytanie (4.3.3):

czy myślałeś już kiedy o tym, z jaką troską przygotowali bogowie to wszystko, czego ludziom potrzeba?

103 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1.4.14.

104 „(...) po pierwsze, jednemu tylko człowiekowi spośród wszystkich żyjących stworzeń dali postawę wyprostowaną do góry. Taka właśnie postawa sprawia, że może i dalej widzieć, i lepiej patrzeć w górę, i łatwiej unikać niebezpieczeństwa. I podobnie jak oczy umieścili wysoko u niego i uszy, i usta. Po wtóre, innym zwierzętom stąpającym nisko po ziemi dali bogowie nogi, które umożliwiają im jedynie poruszanie się z miejsca na miejsce, ludziom natomiast dali jeszcze ręce, które swą pracą tworzą wiele wszelkiego dobra, dzięki czemu jesteśmy szczęśliwsi od zwierząt. I chociaż z łaski bogów wszystkie zwierzęta mają język, to jednak tylko u człowieka uczynili go zdolnym do tego, aby poruszając się w ustach na wszystkie strony, artykułował dźwięki i za ich pomocą wyrażał to wszystko, co chcemy sobie przekazać wzajemnie”. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1.4.11-12.

Odpowiedź Eutydemu wskazuje na zaskoczenie takim postawieniem sprawy: „Szczerze mówiąc, Sokratesie, nigdy jeszcze o tym nie myślałem”; nas z kolei nie dziwi bardzo rozbudowana lista namacalnych dowodów boskiej troski, jaką przedstawił Sokrates. Ten cały świat, jako *boski dar*, nie może być odrzucony, czy wzgardzony przez człowieka, gdyż byłoby to przejawem niewdzięczności z jego strony. W *Eutyfronie* (15a) czytamy:

Nie posiadamy żadnego dobra, którego byśmy od nich nie dostali (R.L.).

Człowiek w swej kondycji cielesnej jest odgórnie dostrojony do otoczenia, stąd jego stosunek do otoczenia nie może być sterowany wrogością, czy nawet obcością. Orfickiego pojmowania duszy jako uwięzionej w ciele i skazanej na karę życia w świecie fizycznym nie da się pomieścić ani w teologii Sokratesa, ani w jego antropologii, ani też w etyce. Według M.L. McPherrana, Sokratejska *psyche* odpowiada za jakość dokonywanych „osądów, wyborów i działań o charakterze moralnym”; jest „całością rzeczywistej jaźni, „ja” wyrażającym świadomość i osobowość jednostki, a także tą częścią nas, która angażuje się w aktywność intelektualną” (s. 455). To bardzo szerokie rozumienie *psyche*. Aby oddać sprawiedliwość historii, Autor wskazuje na wpływy jońskiej koncepcji *psyche*, italskiej (orficko-pitagorejskiej), medycznej, pierwszych sofistów, a nawet Demokryta (s. 460-461), czytelnikowi pozostawiając opis tych wpływów. To jednak nie ułatwia nam zrozumienia sensu Sokratejskiego nawoływania, by każdy człowiek z osobna dbał o własną *psyche*.

Ani „przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę”¹⁰⁵

Pojęcie $\psi\upsilon\chi\eta$ (*psyche*) należy do kluczowych pojęć filozofii Sokratesa. Do tego nawet stopnia, że wskazując główny cel prowadzonych przez siebie działań, wymienił właśnie troskę o *psyche*:

Ja nic innego nie robię, jeno chodzę w koło i przekonuję was, młodych i starych, że nie należy dbać o ciało ani o majątek, ani o nic bardziej niż o duszę (*psyche*) tak, by była najlepsza (...).¹⁰⁶

Sokratejski sposób rozumienia *psyche* musiał być na tyle przystający do poglądów współczesnych sobie Ateńczyków, że filozof zdecydował się na-

105 Platon, *Obrona Sokratesa*, 30a-b; W.W. „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 (...)”.

106 Platon, *Obrona Sokratesa*, 30a-b; R. L.

pomnieć ich, iż dbając o wiele różnych spraw w swym życiu, nie troszczą się należycie o własną *psyche*:

Nie poświęcasz uwagi (*epimele*) ani nie myślisz (*phrontidzeis*) o myśleniu (*phroneseos*) i o *aletheia*, i o *psyche*, jak utrzymać je w doskonałej kondycji”.¹⁰⁷

Współczesne znaczenie słowa „dusza” utrudnia zrozumienie oryginalnego przesłania Sokratesa oraz jego współczesnych. Dla rozmówcy Sokratesa – jak zauważył E. R. Dodds - słowo *psyche* nie posiadało „żadnej sugestii dotyczącej jej metafizycznego statusu. ‘Dusza’ w żadnym wypadku nie była buntującym się więźniem zamkniętym w okowach ciała, była życiem albo duchem ciała i była tam całkowicie na miejscu”.¹⁰⁸ Wielu współczesnych badaczy sugeruje coś więcej, a mianowicie – jak referuje M.L. McPherran – że „dusza jest czymś, czego pośmiertnym losem nie jest anihilacja, lecz dalsze istnienie w innej rzeczywistości” (s. 454). Jednak Autor *Religii Sokratesa* krytycznie odnosi się do tego stanowiska: „Twierdzę, że ta opinia uczonych nie znajduje potwierdzenia w źródłach” (s. 454), sądząc, iż w kwestii eschatologicznej Sokrates zajął stanowisko agnostycyzmu. Na rzecz takiego rozwiązania wskazuje Platońska *Obrona Sokratesa* oraz pisma Ksenofonta:

(...) bezkrytycznie przyjmowany pogląd, że Sokrates postulował nieśmiertelność duszy, powinien zostać zakwestionowany na rzecz stanowiska wstrzymującego się od osądu w tej kwestii. Gdyby jednak trzeba było się za czymś opowiedzieć, sugerowałbym, że jeśli chodzi o problem nieśmiertelności, to Sokrates był agnostykiem” (s. 497);

I jeszcze jeden znaczący fragment:

Fakt, że – pomimo licznych poglądów dotyczących duszy, które przypisywano Sokratesowi w *testimoniach* i które pochodzą od Ksenofonta – nigdzie nie ma wzmianki na temat nieśmiertelności duszy, zdecydowanie wskazuje na to, że Sokrates był w tej kwestii agnostykiem (s. 497).¹⁰⁹

107 Por. E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, przeł. P. Majewski, Wyd. UW, Warszawa 2007, s. 248.

108 E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Homini, Bydgoszcz 2002, s. 116-117.

109 W przypisie 152 (s. 498) czytamy: „Zaryzykowałbym stwierdzenie, że Sokrates zgodziłby się z myślą Konfucjusza: „skoro nie znamy życia, jak możemy znać śmierć?” (Konfucjusz, *Annalects*, 11,11). Sokrates przedstawiony przez Ksenofonta jest „jeszcze bardziej skupiony na doczesności” niż ten Sokrates, którego ukazuje Platon w dialogach wczesnych i który ani razu nie wspomina, że moglibyśmy dostąpić zjednoczenia z bóstwami w „wyższej sferze rzeczywistości”. Jest to przypis do zdania, w którym M.L. McPherran streszcza radę, z jaką Sokrates wyszedł do swych słuchaczy, by skierowali się ku temu, co

Poznaj samego siebie!¹¹⁰

Sokrates zaprezentowany nam przez M.L. McPherrana jawi się jako rzecznik *apollinijskiej powściągliwości*, spychanej wówczas na margines religijnych fascynacji i pomąłu zapominanej przez Greków, który nie akceptuje nowinek teologicznych i religijnych, lecz konsekwentnie i ofiarnie broni zasad światopoglądu apollinijskiego i ufundowanego w nim uznania istnienia zasadniczego dystansu dzielącego ludzi i bogów. Dla ludzi była to przepaść, dla bogów – niewielka przeszkoda w obcowaniu z ludźmi.¹¹¹ Tę przepaść miał akcentować wyryty na frontonie świątyni Apollina w Delfach napis *Poznaj siebie!*, mówiący ludziom, by byli świadomi własnej niewiedzy oraz zdawali sobie sprawę z istnienia nieprzekraczalnej dla siebie granicy oddzielającej ich od bogów (s. 536). Według M.L. McPherrana:

Sokratesa powinno się postrzegać jako tego, który odnowił i ożywił zasady religijności apollinijskiej, ponieważ połączył je z nowym (i podejrzanym dla ogółu obywateli) przedsięwzięciem filozoficznym, którym była filozofia elenktyczna – to przecież dzięki niej dokonał reinterpretacji tych tradycyjnych zasad. Jak widział to sam Sokrates, jego codzienna działalność rozbudzenia samoświadomości za pomocą metody dociekań elenktycznych objawiła człowiekowi, że jego zdolność osiągnięcia prawdziwej mądrości jest wysoce ograniczona. Właśnie dlatego ta działalność stanowiła kolejne potwierdzenie empiryczne dogmatu obowiązującego w religijności apollinijskiej, który dotyczył kruchości i ignorancji człowieka w obliczu boskiej mocy i boskiej mądrości (s. 535).

Podejmowane przez Ateńczyka działania miały więc utrzymywać stan ciągłej czujności i nieustannie przypominać człowiekowi, jak słabym jest stworzeniem i jak dalece mu do boskiej wiedzy, mądrości i mocy (s. 535). Sokratejski *elenchos* stanowi „prawdziwą pobożność” Sokratesa (s. 542), będąc racjonalnym sposobem pozbywania się fałszywych mniemań:

według Sokratesa nie istnieje drastyczny rozdział między życiem filozoficznym a życiem prawdziwie religijnym. Przecież jedno i drugie domaga się pobożnych czynów oraz troski i dbałości o duszę, a mogą je zapewnić jedynie rygorystyczne analizy własnych przekonań, przeprowadzane za pomocą metody elenktycznej (s. 142).

jest pewne i „niewątpliwie ma znaczenie: ku doskonaleniu naszych dusz – nie na polach elijskich, lecz tu i teraz” (s. 498).

110 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 4.2.24.

111 Sokrates zdecydowanie „odrzucał aspirowanie do boskiego statusu, ponieważ uważał to za formę tej samej niebezpiecznej *hybris*, którą obserwował u swoich rozmówców. Bogowie mogą w każdej chwili pokonać przepaść dzielącą ich od ludzi – wystarczy, że wkroczą w nasz świat w związku ze swoimi rozmaitymi misjami. Jednak człowiek nie jest w stanie wznieść się do ich sfery w podobny sposób” (s. 541).

Co pozostaje po oczyszczeniu umysłu i wyeliminowaniu poznawczej psychy? Według M.L. McPherrana, pozostaje czysto ludzka wiedza:

Zgodnie z modelem Sokratesa filozofia jest więc pierwszą przyczyną pobożnych działań mających na celu ukazanie, jak naprawdę wyglądają relacje między ludźmi a bogami. Taka aktywność umysłu zwrócona przeciwko *hybris* odsyła nas ku wiedzy czysto ludzkiej i umożliwia prawidłową ocenę tego, jaką wartość poznawczą ma ta aktywność. Za pośrednictwem filozofii pobożność powiązana jest również z pozostałymi cnotami (s. 159).

Tak rozumiane filozofowanie zyskało charakter „służby bożej” – filozoficznej *služby Apollinowi* – za co filozof został oskarżony (s. 74).

Uznaję bogów, „jak żaden z moich oskarżycieli”¹¹²

Mając już wiedzę o Sokratejskim Bogu jako Opatrzności łatwiej nam będzie zrozumieć deklarację Sokratesa dotyczącą jego stosunku do bogów uznawanych przez państwo. Jak wiemy, pierwszy zarzut postawiony w sądzie dotyczył „bogów przez państwo uznawanych” (s. 226 i nast). W odpowiedzi Sokratesa znajdujemy bardzo zagadkowo brzmiące słowa:

Ja ich uznaję, obywatele, jak żaden z moich oskarżycieli i pozostawiam bogu i wam sąd o mnie; niech wypadnie tak, jak będzie najlepiej dla mnie i dla was (*Obrona Sokratesa*, 35d; W.W.)

Zauważmy, że dla Sokratesa proces toczy się w dwóch wymiarach: boskim i ludzkim. Sokrates odczuwa w sądzie obecność Boga jako Opatrzności i rozumie go jako sędziego, przed którym musi zdać sprawę ze swego życia. Nie zamierza ulegać oczekiwaniom sędziów i nie będzie w nieuczciwy sposób postępować, kłamiąc na temat swej wiary w bogów uznawanych przez państwo. To byłby dopiero dowód jego niewiary w Boga:

Nie wymagajcie ode mnie (...) bym wobec was zachowywał się w taki sposób, który według mnie nie jest ani piękny, ani sprawiedliwy, ani pobożny, zwłaszcza, że, na Zeusa, bronię się przed oskarżeniem o bezbożność, jakie wysunął ten tu Meletos. Rzecz jasna, że gdybym was przekonywał i zmuszał błaganiami do odstępstwa od *przysięgi*, to wówczas nauczałbym was, abyście nie wierzyli w istnienie bogów. Taka obrona oznaczałaby w istocie oskarżanie samego siebie o nieuznawanie bogów. Lecz tak w żadnym razie nie jest (*Obrona Sokratesa*, 35c-d; R.L.).

W dalszej części procesu Sokrates nawiązał do własnej oceny tego, w jaki sposób osądzał jego sprawę Bóg. Opowiedział wówczas o braku interwencji *Daimonion*:

112 Platon, *Obrona Sokratesa*, 35d; W.W.

ani kiedyś rano z domu wychodził, nie sprzeciwiał się ten znak boga, ani kiedyś tu na górę szedł do sądu, ani podczas mowy nigdzie, kiedyś cokolwiek miał powiedzieć (*Obrona Sokratesa*, 40, a-b; W.W.);

co było najmocniejszym dowodem jego prawdziwości.

Musimy jednak wrócić do sprawy postrzeganej przez sędziów z krwi i kości. Użyta przez Sokratesa formuła „jak żaden z moich oskarżycieli” mogła być rozszerzona i brzmieć „jak zdecydowana większość spośród was, sędziów”. Żadne państwo nie może uzurpować sobie praw ani do prawdziwego określenia istoty boskiej, ani nawet nadania jej adekwatnego imienia. M.L. McPherran rozważa tę ostatnią kwestię. Zadaje pytanie: dlaczego „Sokrates konsekwentnie unika nazywania bogów, których uznaje?” (s. 304), wszak byłyby to najprostsza linia obrony.

Przecież w ten sposób skazuje na anonimowość nawet tego boga, który zlecił mu misję – nigdy nie nazywa go Apollonem, nie przywołuje jego przydomków (np. Fojbos), nigdy też nie stwierdza, że tym bogiem jest Apollo uznawany przez Ateny. Co więcej, chociaż jednego z bogów – Zeusa – Sokrates zawsze wymienia z imienia, to jednak ciągle robi to w taki sposób, że można to potraktować jako kolokwializm. Jeśli skoncentrujemy się wyłącznie na powyższych kwestiach, możemy odnieść wrażenie, że Sokrates jest nieszczerzy, ponieważ z jednej strony sugeruje, że wierzy w bogów, których – na co zdaje się liczyć – sędziowie mylnie uznają za tożsamy pod każdym względem z bogami wyznawanymi przez nich samych. Natomiast z drugiej strony konsekwentnie unika jawnego oszustwa, którym byłyby deklaracja wiary w Zeusa i Apollona, uznawanych przez Ateny (s. 304).

Jesteśmy dopiero na stronie 304 i do poznania Sokratejskiej teologii Boga jako Opatrzności mamy jeszcze ponad dwieście stron *Religii Sokratesa*, stąd zrozumiały brak nawiązania do tego – dla mnie, oczywistego – drugiego członu relacji „człowiek – to, co boskie”, do jakiej przyzwyczyliło Sokratesa *Daimonion*. Znaczący jest brak imion bogów, o których Sokrates mówił Eutydemowi, że „dając nam dobra, nie jawią się nigdy człowiekowi na oczy”; Sokrates nie wypowiada też imienia tego Boga, który „zbudował wszechświat i bezustannie zachowuje w istnieniu”, a który

szybciej od myśli niezawodnie śpieszy z pomocą tam, gdzie jej trzeba.¹¹³

Mówiąc o bogach w liczbie mnogiej Sokrates wyrażał się w dwojaki sposób: odróżniając bogów pośredników od Boga jako Opatrzności (co może sugerować przytoczony wyżej fragment 35d *Obrony Sokratesa*) lub łącząc ich razem i przeciwstawiając kondycji ludzkiej. W rozmowie z Arystodemosem używa tego drugiego sposobu:

113 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 4.3.13.

Jeśli Hellenom, jeśli całej nawet ludzkości przez cudowne znaki objawiają swa wolę, czy tylko dla ciebie mieliby czynić wyjątek, ciebie jednego stawić poza zasięgiem swej Opatrzności? Myślisz, że bogowie mogliby zaszczerpić ludziom wiarę, że mają władzę na nich dobrodziejstwa i kary, gdyby rzeczywiście takiej władzy nie mieli, a ludzie ze swej strony, wiecznie oszukiwani, nigdy by nie poznali się na oszustwie?¹¹⁴

Sądząc po pismach Platona i Ksenofonta, Sokrates podtrzymywał wiarę w istnienie istot boskich będących przedmiotem niedokładnego rozpoznania we wszelkiego rodzaju religiach ludowych i państwowych. Nadawane im imiona mają charakter co najwyżej obojętny z punktu widzenia teologii filozoficznej. Że Ateńczycy nazwali ich tak, Egipcjanie inaczej, a inne nacje jeszcze inaczej – to rzecz drugorzędna i nie mająca znaczenia. O wszystkim i tak decyduje jeden Bóg – Opatrzność. Antystenes poszedł krok dalej i usunął bogów państwowych, zostawiając jednego Boga, jako gwaranta moralnej dobroci. Sokrates bez wątpienia bliższy był stanowisku Antystenesa, niż oskarżających go Ateńczyków, aczkolwiek prawdopodobnie nie wypowiedział tego w sposób tak jednoznaczny, jak uczynił to założyciel szkoły cyników.

I przez to, pewnie, powie ktoś, że popełniam występki¹¹⁵

Słyszając, jak Eutyfron opowiada o Zeusie wtrącającym swego ojca, Kronosa, do więzienia, bo ten własne dzieci zjadał a następnie przypomina los Uranosa, ojca Kronosa, którego Kronos wykastrował „za inne takie sprawy” (6a; W.W.), Sokrates wypowiada kluczową opinię na temat własnego stosunku do takich opowieści:

A może to, Eutyfronie, to właśnie, dlaczego ja jestem oskarżony, bo takie rzeczy, ile razy ktoś o bogach mówi, ja to jakoś bardzo ciężko znoszę („to ich jakoś nie mogę przyjąć” - R.L.). I przez to, pewnie, powie ktoś, że popełniam występki (*Eutyfron*, 6a; W.W.).

W tej opinii musimy odróżnić od siebie dwa twierdzenia: pozytywne, ale znajdujące się w jej założeniu, oraz negatywne – wypowiedziane wprost i dotyczące wartości poznawczej fabuły zawartej w mitach o bogach.

Pierwsze twierdzenie głosi, że ze względu na moralny status bogów, są oni dobrzy, czynią wyłącznie dobro, są zgodni w tym wymiarze i pomocni ludziom. Czy jest ono dowodem na bezbożność Sokratesa? Według M.L. McPherrana, nie powinno zostać uznane ani

114 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1.4.15-16.

115 Platon, *Eutyfron*, 6a; W.W.

za przejaw bezbożności ani za bezpośrednie zagrożenie wiary w państwowych bogów. Obawy, którym Sokrates daje wyraz w *Eutyfronie*, to zatem jedynie hipoteza tłumacząca wysunięcie oskarżenia koncentrującego się tylko na twierdzeniu, które samo z siebie – w najgorszym razie – oburzyłoby zaledwie mniejszość Ateńczyków (s. 270).

Drugie twierdzenie, wbrew pozorom, nie jest li tylko prostą konsekwencją pierwszego. Sokrates nie odrzuca wyłącznie „złej” fabuły opowiadającej o nieszczęściach mających swe źródło w działaniu bogów, *de facto* odrzuca wszystkie opisy antropomorfizujące bogów. Mówi o sobie:

przyznając, że nic nie wiem o tych rzeczach (6b; W.W.)

i dopytuje Eutyfrona: „ty naprawdę wierzysz, że to tak było?” (6b; W.W.). Byłoby z jego strony wyrazem niebywalej naiwności poznawczej, gdyby odrzucał negatywne historyjki dotyczące bogów, a akceptował opowieści pozytywne, mówiące o tym, jak to bogowie zawsze czynią dobro. O takiej cenzurze mitów marzył Platon, gdy spisywał prawa dla obywateli swego idealnego państwa, ale urząd tego rodzaju nie mieścił się w perspektywie myślenia Sokratejskiego. Sokrates był dużo radykalniejszym filozofem i bardziej krytycznym pod adresem wyobraźni przekraczającej próg możliwości ludzkich doświadczeń. Nawet tak bliskie mu *boskie tknięcie* w postaci *Daimonion* nie podlegało pracy wyobraźni i było bezosobowe. Odrzucenie zatem antropomorfizującej fabuły zawartej w mitach – w czym Sokrates nie był oryginalny i słusznie został skojarzony z innymi 'obrazoburcami' - musiało być odebrane przez sędziów jako wyraz jego niewiary w opowieści o bogach państwowych oraz przyczynę odrzucenia ustalonego ku ich czci kultu.

Sam niemal zapomniałem kim jestem¹¹⁶

Platon nie przedstawił nam mowy oskarżycieli Sokratesa. Z całą pewnością musiała uzasadniać konieczność wniesienia skargi na Sokratesa oraz potrzebę jego ukarania. Trzy zarzuty dały możliwość wygłoszenia żarliwej mowy w obronie *polis*: pierwszy, że Sokrates „Bogów przez państwo uznawanych nie uznaje” (s. 226); drugi zarzut dotyczy „wprowadzania innych, nowych bóstw” (s. 231); trzeci, że „krzywdzi również młodzież, demoralizując ją” (s. 224). Na początku *Obrony Sokratesa* znajdujemy opinię Sokratesa na temat retorycznej siły wygłoszonego oskarżenia:

116 Platon, *Obrona Sokratesa*, 17a; R.L.

Czy na was, mężowie ateńscy, moi oskarżyciele wywarli wrażenie, tego nie wiem. Bo co do mnie, to sprawili, że sam niemal zapomniałem kim jestem – tak przekonująco mówili (17a; R.L.)

Łatwo było zapomnieć, skoro mowa nie dotyczyła Sokratesa. Tak przynajmniej stwierdza filozof od początku deklarując, że oskarżyciele „niewiele lub zgoła nic prawdziwego nie powiedzieli” (17b; R.L.) i obiecując sędziom, że od niego usłyszą całą prawdę. Według słów Sokratesa, sędziowie mieli przed sobą dwóch Sokratesów: swego rodzaju *śłomianą kukłę* postawioną przez oskarżycieli oraz Sokratesa z krwi i kości. Wydawać by się mogło, że prawda o tym drugim Sokratesie powinna automatycznie obalić kłamstwa oskarżenia i ujawnić fikcyjny charakter atakowanej przez nich postaci. Jednak problem jest bardziej skomplikowany. Obie postaci należą do innych wymiarów myślenia i mówienia. *Śłomiana kukła* została postawiona w porządku prawnoreligijnym i chcąc przeciwstawić się jej zakłamanemu obliczu należałoby prawdziwego Sokratesa przeciwstawić poruszając się w tym właśnie porządku. Tymczasem już na wstępie swej obrony Sokrates odrzuca taką możliwość:

O jedno tylko was proszę i błagam, Ateńczycy: jeśli usłyszycie jak bronię się przy pomocy tych samych słów, do jakich przywykłem na agorze przy kantorach, gdzie wielu z was mnie słyszało, a także w innych miejscach, nie dziwcie się z tego powodu ani nie oburzajcie głośno. Tak się bowiem dzieje, że po raz pierwszy staję przed sądem, a mam lat siedemdziesiąt. Po prostu obcy jest mi język, jakiego tu się używa. Gdybym rzeczywiście był w mieście kimś obcym, to pewnie zgodzilibyście się, bym mówił takim dialektem i takim sposobem, w jakim wyrosłem. Dlatego o tę rzecz sprawiedliwą was proszę (...) byście nie zważali na mój sposób mówienia... (17c-d; R.L.).

Sokrates nie zamierza zrezygnować z wypracowanego przez siebie filozoficznego sposobu mówienia, a samo zejście na poziom języka oskarżycieli byłoby dla niego formą autodestrukcji. Filozof nie chce zrezygnować z pełnionej przez siebie misji filozoficznej, pokazując zaś źródła tej misji w postaci wyroczeni, snów i *Daimonion* zademonstruje prawdę i obali fałsz. Przebieg rozprawy miał być próbką jego filozofii. Mówi sędziom, że będą mogli pomyśleć o nim, jako o kimś obcym. Nie chodzi o dialekt, lecz świat przeżyć, z jakiego wyszedł. To nawet gorsza forma obcości, bo skrywanej na co dzień, a biorąc pod uwagę przesady sędziów i ich wysokie mniemanie na swój temat, już sama sugestia o oddaleniu od reszty Ateńczyków nie mogła spotkać się z ich przychylnością. Zapewne dlatego opowieść o wy-

prawie Chajrefonta do Delf zamiast przynieść procesową korzyść, spotkała się ze sprzeciwem.¹¹⁷

Gorszy człowiek *nie ma prawa zaszkodzić lepszemu*¹¹⁸

Tłumacząc powody swej porażki, Sokrates wskazał na zawiść i na to, że Ateńczycy nie mogli znieść jego sposobu życia. Jak zademonstrował przed sądem, był to rzeczywiście inny sposób życia. Przebieg procesu miał dość paradoksalny charakter: broniąc się w wymiarze filozoficznym, Sokrates pogrążał się w wymiarze prawnoreligijnym. Im bardziej starał się mówić prawdę o sobie, tym więcej wzbudzał podejrzliwości wobec siebie. Oceniając jego postawę z punktu widzenia Meletosa, niewiele można było sobie życzyć więcej. Krok po kroku filozof budował mur dzielący go od Ateńczyków: mówił, że jego pobożność jest doskonalsza, a przy tym nie zgłaszał akcesu do udziału w ceremoniale religijnym; mówił, że wierzy w bogów, lecz nie zechciał wymienić z imienia żadnego boga z panteonu Ateńczyków. Kiedy Sokrates przeformułował zarzut nieuznawania bogów w zarzut całkowitego ateizmu, Meletos mógł spokojnie to zaakceptować wiedząc, że dzięki temu podstawowy zarzut zostaje nienaruszony. I cóż z tego, że Sokrates dowiódł fałszywości zarzutu dotyczącego ateizmu, skoro nikt go wcześniej nie stawiał. Na dodatek, dowód Sokratesowej „wiary” opierał się na podejrzanej przesłance, jaką było uznanie istnienia niepaństwowego „bóstwa” (*Daimonion*). Skoncentrowany na samym sobie Sokrates zdawał się nie zauważać, że właściwy wymiar procesu znajduje się gdzieś obok, że nie wszystko zależy od jego rozumienia słów i jego odwołań do faktów. To wręcz zaskakujące, jak filozof nie potrafił spojrzeć na siebie oczyma swych oskarżycieli. Jak przez lata zarzucał innym, że nie potrafią wyzbyć się egoistycznego myślenia, tak teraz nie chce przyznać się, że rzeczywiście dalekie mu są uprawiane kultury religijne, że wręcz śmieszą go opowieści o bogach, że handel z nimi jest niedopuszczalny itd. Mógłby to zrobić pod warunkiem zejścia na niższy poziom myślenia, gdzie z racji własnych poszukiwań oraz licznych rozmów z religijnie usposobionymi Ateńczykami miał

117 M.L. McPherran: „Koniec końców, uprzedzenia i zarzuty przeciwko Sokratesowi okazały się tak liczne i zakrojone na tak dużą skalę, że w rezultacie osądzono go (...) za całokształt jego działalności. Ta działalność (...) okazała się aż nazbyt podatna na błędne interpretacje dokonywane przed nieoświeconym tłumem. Natomiast z zewnątrz ta nowa formuła pobożności nie wydawała się niczym więcej niż – jakże znajomym – obliczem bezbożności, którą sam Sokrates musiałby potępić”. *Religia Sokratesa*, s. 323.

118 Platon, *Obrona Sokratesa*, 30d; W.W.

wiele do powiedzenia - wiele przykrego pod adresem swych współobywateli. Dlatego nie chcąc zaognić atmosfery wołał unikać poziomu konsekwencji dla religii, jakie od dawna wyprowadzał ze swej filozofii. Owszem, był szczerzy i prawdomówny, ale na zaproponowanym przez siebie poziomie myślenia. Wołał pozostać w swoim królestwie myśli. Ze wszystkimi tego konsekwencjami.

Filozofia bez mądrości i głupoty

Ani się do wielkiej, ani do małej mądrości nie poczuwam¹¹⁹

Sokrates podał sędziom powód, dla którego powiedział im o wyroczni w Delfach:

Zważcie tedy, dlaczego to mówię. Chcę wam pokazać, skąd się wzięła potwarz. Bo ja, kiedyś to usłyszałem, zacząłem sobie w duchu myśleć tak: Co też to bóg mówi? Cóż ma znaczyć ta zagadka? Bo ja, doprawdy, ani się do wielkiej, ani do małej mądrości nie poczuwam. Więc cóż on właściwie mówi, kiedy powiada, że ja najmądrzejszy? (21b; W.W.)

Próby udzielenia odpowiedzi na ostatnie pytanie zapoczątkowały *misyjny* etap w rozwoju filozofii Sokratesa, wtedy to, zdaniem Autora *Religii Sokratesa*, filozof „zaczął badać ludzi w s y s t e m a t y c z n y s p o s ó b” (s. 397). To rozróżnienie budzi wątpliwości. Autor nie podaje argumentów na rzecz niesystematyczności czy chociażby mniejszej systematyczności badań filozoficznych w okresie przeddelfickim. Gdyby M.L. McPherran głosił pogląd, iż wraz z wyrocznią Sokrates rozpoczął uprawiać metodę elenktyczną, to byłoby to usprawiedliwieniem tezy dotyczącej systematyczności, jednak słusznie odrzuca ten pogląd uważając, że Ateńczyk „posługiwał się *elenchosem* w odniesieniu do kwestii o wymiarze etycznym na długo przed podjęciem zamiaru 'obalenia' werdyktu wyroczni” (s. 396-397). Biorąc pod uwagę samą systematyczność, to z uwagi na mniejszą liczbę osób badanych przez Sokratesa, a przez to większą dokładność wynikającą z

119 Platon, *Obrona Sokratesa*, 21b; W.W. „Ja wszak nie jestem świadomy posiadania jakiegokolwiek mądrości, wielkiej czy małej”; R.L.

rozpoznania swych rozmówców, uwzględniając ponadto względnie izolowaną przestrzeń, można równie dobrze dowodzić tezy przeciwnej. Po Delfach znacząco rozszerzył się zakres publicznego oddziaływania filozofa. Stało się to jednak za cenę głębi i precyzji.

Sokrates już przed wyprawą Chajrefonta do Delf rozwijał własną filozofię w przekonaniu, że „umożliwia osiągnięcie szczęścia ugruntowanego na cnocie”. Miały mu do tego wystarczyć świeckie motywy (s. 403), które M.L. McPherran zebrał w świeckiej zasadzie (S), jaką Sokrates mógł „odkryć lub głosić” przed Delfami:

- 1) Każdy powinien czynić to, co moralnie słuszne, zawsze unikać tego, co niesłuszne, i nie kierować się żadnymi innymi względami.
- 2) Konsekwentne czynienie tego, co słuszne, i unikanie tego, co niesłuszne, wymaga wiedzy (lub przekonań sprawdzonych elenktycznie, umożliwiającą większą konsekwencję w cnotliwym postępowaniu) dotyczącej tego, co słuszne, oraz świadomości, że samemu nie posiada się wiedzy moralnej (by móc unikać tego, co niesłuszne).
- 3) Wiedzę (czy też przekonanie poddane testom elenktycznym) dotyczącą tego, co moralnie słuszne, a zwłaszcza świadomość, że samemu nie posiada się wiedzy moralnej – można osiągnąć głównie dzięki praktyce filozoficznej.
- 4) Dlatego też każdy (jak się wydaje) powinien praktykować filozofię [o ile nie wyklucza to cnoty] (s. 404-405).

Każdy z czterech punktów domaga się rozbudowanego komentarza. W tym miejscu pozwolę sobie tylko na dwie uwagi.

Po pierwsze, nie sądzę, by druga część pierwszego punktu mogła być zasadnie utrzymana. Oczywiście, nie tylko możliwe, a wręcz konieczne jest kierowanie się w życiu także innymi względami. Tu raczej chodzi o kwestię priorytetu. Punkt pierwszy głosi stanowisko *moralizmu*, tj. nadrzędnej roli wartości moralnych w życiu człowieka. Tak rozumiany pogląd Sokratesa jest adekwatny w stosunku do każdego okresu jego filozoficznego rozwoju: filozof był od początku przekonany, że o cenności ludzkiego życia decyduje zdolność dokonywania wyborów moralnych. Nie jest to zresztą zbyt odkrywczą tezą. Wielu ludzi przed Sokratesem ją uznawało i żyło wedle jej wskazań. Oryginalność Sokratesa polegała na dookreśleniu tego, co jest sercem moralnej wielkości człowieka. Nie jest nim ani sława, ani władza, ani majątek, lub inne tego rodzaju dobra, lecz są to interpersonalne wartości. To zdolność do przeżywania wartości – takich jak *miłość* i *przyjaźń* – decyduje o głębi przeżyć moralnych. Z etycznego punktu widzenia człowiek dysponuje dwoma sposobami odmierzenia „słuszności” działania: wykładnią publiczną oraz wykładnią indywidualną; pierwsza opiera się na

priorytecie dóbr, druga na priorytecie wartości. Sokratejski moralizm oznacza wyższość tej drugiej wykładni.¹²⁰

Po drugie, jeśli filozofia pozwalać ma na osiągnięcie wiedzy o tym, co jest moralnie słuszne, to powinna umożliwiać moralne postępowanie w codziennym życiu. Skoro jednak – na co wskazuje punkt trzeci – filozofia szczególnie ma uwzględniać tę prawdę, że samemu się nie posiada wiedzy moralnej, to można tu dostrzec pewną niespójność. Jeśli bowiem ktoś uświadamia sobie, że nie posiada wiedzy moralnej, to tym samym odbiera sobie prawo do działania według zasad wiedzy moralnej. Bo wszak jej nie ma. Taka czysto negatywna filozofia jest oczywiście do pomyślenia. Niektórym filozofom wystarczy do szczęścia codzienne rozpamiętywanie o niedostępnej człowiekowi boskiej mądrości. Czy kimś takim był Sokrates? Wątpię w to. Powyższej sprzeczności unikniemy, o ile w sferze *arete* dostrzeżemy podstawowy dla Sokratesa podział na *dobra* i *wartości*. Niewiedza dotycząca dóbr nie kwestionuje wiedzy o wartościach.

Filozof konsekwentnie stawiał na pierwszym miejscu wartości i to nadało jego filozofowaniu specyficzny klimat i określiło sposób odnoszenia się do otoczenia. Tym możemy tłumaczyć jego starcie z Anytosem, *de facto* głównym oskarżycielem, któremu Sokrates uczynił niegdyś zarzut, że „nie powinien przygotowywać syna do zawodu garbarza” (Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, 29), widząc w tym zajęciu rodzaj niewolnictwa (30). Otóż, syn Anytosa przez jakiś czas należał do kręgu młodzieży skupionej wokół Sokratesa, jednak ojciec – skądinąd znany i szanowany polityk, umiarkowany demokrat – miał mu zabronić spotkania się z filozofem. Najpewniej w zachowaniu syna dostrzegł zmiany idące w złym kierunku. Anytosowi najprawdopodobniej zależało, aby syn poszedł w jego ślady, by przygotował się do przejęcia garbarni oraz w przyszłości wziął udział w życiu politycznym Aten. Co w tym niewolniczego?

Ludzka mądrość mało co jest warta albo nic¹²¹

Przez długi czas Sokrates nie potrzebował i nie posługiwał się pojęciem *mądrości*. Inni chcieli być mądrzy, im też filozof oddał we władanie to słowo pozwalając, by nazywali się tak i obnosili się nim na co dzień. Stąd jego niedowierzanie po zapoznaniu się z wyrocznią na swój temat. Wszak nie poczuwał się do posiadania żadnej mądrości. Po licznych badaniach zroz-

120 Więcej na ten temat w: *Sokrates z Aten. Apologia wartościobytu I*, Lublin 2014.

121 Platon, *Obrona Sokratesa*, 23a; W.W.

miał słowa wyroczni: na swój specyficzny sposób i nie zdając sobie z tego sprawy on też był mądry, z tym, że tą odkrytą właśnie *mądrością* było jego wcześniejsze odrzucenie dążeń do mądrości. Raz jeszcze przeczytajmy fragment 22e z Platońskiej *Obrony Sokratesa*:

Zadałem sobie więc sam pytanie w imieniu wyroczni, co bym wołał: czy pozostać taki, jaki jestem, ani mądry tą ich mądrością, ani głupi ich głupotą, czy też mieć jedno i drugie. Odpowiedziałem sobie oraz wyroczni, że korzystniej będzie, jeśli pozostanę taki, jaki jestem (R.L.).

Sokrates nigdy wcześniej nie dążył do odkrycia tej nowej *mądrości*. Nie zdawał sobie z niej sprawy. Został zaskoczony czymś, co miał w sobie. Wbrew sobie, ale jednak przyznał rację wyroczni i dokonał minimalistycznej interpretacji jej słów, wprowadzając do swej filozofii nowe słowo w taki sposób, by nie zmienić jej dotychczasowego kształtu. Nadal zamierzał troszczyć się o moralną *arete* własną i innych, co przejawiać się miało dbałością o *psyche*, *phronesis* i *aletheia* (Platon, *Obrona Sokratesa*, 29d-e). Ostatecznie, jak domniemywał, to właśnie ta praca była głównym powodem uznania ze strony Boga.

Sokrates od początku do końca był miłośnikiem wiedzy. Nie każdej wiedzy, lecz tej jej formy, która znajduje się poza opozycją „mądrości” i „głupoty”. Tradycyjnej mądrości opartej na wiedzy o dobrach z konieczności towarzyszyła nietradycyjna głupota w postaci niewiedzy o wartościach. W pewnym uproszczeniu opowiedział to Ksenofont, przytaczając następującą wypowiedź Sokratesa:

większość ludzi zna dokładnie wielkość posiadanego majątku, nawet bardzo dużego, ale liczebności małego nawet grona przyjaciół, nie tylko nie zna, ale, co gorsza, jeżeli ktoś o to zapyta, a oni starają się ich wyliczyć, niektóre wymienione przed chwilą nazwiska odwołują z powrotem. Tak niewiele się troszczą o swych przyjaciół! Tymczasem dobry przyjaciel jest skarbem większym od największego bogactwa (*Wspomnienia*, II.4.4-5).

Z punktu widzenia tradycyjnego pojęcia mądrości prawdziwie mądrym jest tylko Bóg, a „ludzka mądrość mało co jest warta albo nic” (Platon, *Obrona Sokratesa*, 23a; W.W.). Rozmówcy Sokratesa chcieli być mądrzy i dlatego starali się zostać ekspertami w swoich dziedzinach wiedzy. Im bardziej jednak stawali się znawcami przedmiotu, tym byli głupszy w tym obszarze wiedzy, którego badaniem zajmował się Sokrates. I nie dlatego stawali się głupcami, że nie wiedzieli tego, czy owego ze swej sztuki lub, tym bardziej zresztą, że byli niekompetentni w innych dziedzinach. Takim głupcem był też Sokrates, nie czyniąc sobie z tego tytułu żadnych wyrzutów, gdyż zdając sobie z tego sprawę nie wtrącał się w bieg wydarzeń. Ich głupota wyni-

kała z natury posiadanych przez siebie dążeń mądrościowych: była to mądrość łatwo pozbawiająca się moralnego wymiaru, czy wręcz wymuszająca odejście od moralnego punktu widzenia i zapomnienia o moralnej perspektywie oceny ludzkich zachowań. W rozwoju własnej kompetencji upatrywali oni źródło swej wielkości, powód do dumy i drogę prowadzącą do szczęścia. W tym samym czasie tracali to, co jest im dane na co dzień a co wyznacza najgłębszą więź łączącą ich z bliskimi sobie osobami. Im mądrzejsi stawali się we własnym mniemaniu, czyli w obszarze wyznaczonym tradycyjnym pojęciem mądrości, tym byli głupszy dla Sokratesa:

I dalipies, obywatele – bo przed wami potrzeba prawdę mówić – ja, doprawdy, odniosłem takie jakieś wrażenie: ci, którzy mieli najlepszą opinię, wydali mi się bodaj że największymi nędzarnikami, kiedym tak za wolą boską robił poszukiwania, a inni, lichsi z pozoru, byli znacznie przyzwoitsi, naprawdę, co do porządku w głowie (22a; W.W.).

Odrzucając już w młodości mądrościowy sposób życia, Sokrates wyzbył się wszelkich pragnień eksperckich, dostrzegając w nich rodzaj niewolnictwa moralnego. Poruszony dogłębnie interwencjami *Daimonion* oraz zaintrygowany skomplikowanym charakterem wiedzy dotyczącej wyboru między dobrem i złem, nie potrzebował angażować się w nic, co oddalałoby go od przeżyć dotyczących doświadczeń moralnych - czy to własnych doświadczeń czy bliskich sobie osób. Sokrates pragnął rozpoznawać uwarunkowania towarzyszące wyborom moralnym, chciał wiedzieć, jak musi dokonywać wyborów moralnych, by nie popadać w konflikt z Bogiem. Przechywał, że w tym leży prawdziwy klucz do szczęścia. Człowiek może lepiej lub gorzej dokonywać wyborów moralnych, mniej lub bardziej świadomie, ale musi to czynić, niezależnie od tego, czy sobie tego życzy czy nie. Taka jest kondycja człowieka. Każdy z osobna może w swym życiu robić różne rzeczy, jednak zawsze musi dokonywać wyborów moralnych i ponosić z tego tytułu odpowiedzialność. Nikt nie może rościć sobie pretensji do takiego rodzaju wiedzy eksperckiej. Dlatego wiedza będąca przedmiotem zainteresowania Sokratesa tak bardzo różni się od wiedzy teoretycznej. Pozwolę sobie, niejako w drodze wyjątku, przywołać fragment książki *Czym jest filozofia starożytna?* P. Hadota, w którym francuski historyk filozofii trafnie wskazuje naturę Sokratejskiej wiedzy w jej związku z wartościami moralnymi:

(...) tutaj [dotyczy rozważań o śmierci w Platońskiej *Obronie Sokratesa* – dop. W.P.] wiedza i niewiedza nie dotyczą idei, lecz wartości: wartości śmierci z jednej strony, a dobra i zła moralnego z drugiej. Sokrates nie wie, jaką wartość przypisać śmierci. Nie w jego to mocy; z definicji brak mu do-

świadczenia własnej śmierci. Natomiast zna wartość moralnego działania i intencji moralnej. One zależą od jego wyboru, od jego decyzji, od jego zaangażowania; z niego samego biorą początek. Tutaj raz jeszcze wiedza równać się będzie nie zespołowi twierdzeń, abstrakcyjnej teorii, lecz pewności wyboru, decyzji, inicjatywy; wiedza to nie wiedza po prostu, lecz wiedza o preferencji, wiedza życiowa. I to właśnie wiedza o wartości będzie przewodniczką Sokratesa w dyskusji z jego rozmówcami. (...) Wiedzę o wartości czerpie Sokrates ze swego doświadczenia wewnętrznego, doświadczenia wyboru, który ją za sobą pociąga. I w tym wypadku okazuje się, że wiedza istnieje tylko w osobistym akcie odkrycia, znalezienia czegoś we własnym wnętrzu.¹²²

Kto zamierza zostać ekspertem moralnym, ten domaga się praw do ograniczenia wolności wyboru drugiej osobie. Jednakowoż, na co wskazują interwencje *Daimonion*, Bóg nie zniewala człowieka w jego wyborze między dobrem i złem. Bóg nie jest superekspertem, którego człowiek ma słuchać i któremu ma służyć. Bóg jest w stanie pomóc poecie w stworzeniu pięknego poematu, niejako zastąpić go w akcie twórczym należącym do tej dziedziny mądrości, ale nigdy nie zastąpi go w obszarze wyboru moralnego (*Obrona Sokratesa*, 22c). W tym właśnie człowiek ma w sobie coś prawdziwie boskiego: to możliwość afirmowania moralnej dobroci. To jednak wymaga przytomności działania.

Dokonana przez Sokratesa interpretacja wyroczeni zachowała *status quo*: „korzystniej będzie, jeśli pozostanę takim, jaki jestem”. Filozof utwierdził się w przekonaniu, że mądrością tradycyjną nadal nie powinien zaprzętać sobie głowy i że są rzeczy dużo ważniejsze, że – jak mówił sędziom:

nie z pieniędzy dzielność rośnie, ale z dzielności pieniądze i wszelkie inne dobra ludzkie i prywatne, i publiczne (Platon, *Obrona Sokratesa* 30b; W.W.)

Nie musiał też szczególnie eksponować nowego pojęcia w swej filozofii – czyli mądrości rozumianej jako świadomości ograniczeń towarzyszących tradycyjnej mądrości – gdyż nie wносиło ono nic istotnie nowego do sprawdzonej już metody filozofowania.

Filozofem będąc, pośrodku jest między mądrością i głupotą¹²³

Platon nie potrafił pogodzić się z Sokratesowym zerwaniem z tradycyjnym pojęciem mądrości i powiązaniem z nią rozumieniem *arete*, o czym świadczą jego średnie dialogi, jak *Teajtet* ze znajdującą się w nim teorią wiedzy,

122 P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Aletheia, Warszawa 2000, s. 61-62.

123 Platon, *Uczta*, 204b; W.W.

Eutyfron – ignorujący Sokratejską troskę o *psyche* i *arete*, czy *Uczta*. W tym ostatnim dialogu znajdujemy dobrze znany dowód sprzeciwu Platona: filozof jako taki przestaje stać obok tradycyjnego pojęcia mądrości, niejako poza opozycją „mądrość-głupota”, lecz wkracza w jej obszar stając się swoistego rodzaju bytem pośrednim pomiędzy mądrością i głupotą. Diotyma poucza tam Sokratesa, że nie filozofują bogowie i mędrzy, bo są już mądrzy, nie filozofują także głupcy, bo sądzą, że są mądrzy:

Z bogów żaden nie filozofuje ani nie pragnie mądrości – on ją ma; ani żadna inna istota mądra nie filozofuje. Głupi też nie filozofuje i żaden z nich nie chce być mądry. Bo to właśnie jest całe nieszczęście w głupocie, że człowiek nie będąc ani pięknym i dobrym, ani mądrym, przecie uważa, że mu to wystarczy. Bo jeśli człowiek uważa, że mu czegoś nie brak, czyż będzie pragnął tego, na czym mu jego zdaniem nie zbywa? (*Uczta*, 204a; W.W.)

Nie możemy Sokratesowi przypisać takiego rozumienia filozofii. Nie przypadkowo wykład z nowego pojęcia filozofii wygłasza ktoś inny. Diotyma wprowadza Platońską już myśl, z punktu widzenia której Sokrates nie jest filozofem! W najlepszym razie - jest mędrce. Gdyby tak zinterpretować pozycję historycznego Sokratesa, wówczas byłoby to z jednej strony wyrazem szacunku Platona dla niego, z drugiej zaś – mocną wskazówką, że droga, jaką podąża Platon, jest już wynikiem jego własnego wyboru i wpływu innych nauczycieli filozofii, zwłaszcza Pitagorejczyków i Eleatów. W tym celu Platon musiałby jednak posługiwać się dwoma pojęciami mądrości: sokratejskim do opisu pozycji Sokratesa, oraz Diotymy/Platona do opisu własnej sytuacji. Czy był gotów na taki akt semantycznej łaski? Czy mógł sobie pozwolić na funkcjonowanie obok siebie tak surowego cenzora? Dialog *Sofista*, do którego odwołuje się M.L. McPherran, dość wąsko zakreśla granice Platońskiej tolerancji (s. 546 - 547):

Teodor wspomina o spotkaniu dyskutantów w poprzednim dniu, czyli tuż przed wstępnym przesłuchaniem Sokratesa i na krótko przed sfbularyzowaną dyskusją Sokratesa z Eutyfronem na temat pobożności. Można by zatem oczekiwać, że w następnych wersach dialogu pojawi się jakaś forma obrony pobożności rozumianej po sokratejsku. T y m c z a s e m Platon wyraźnie sygnalizuje, że znacznie wykroczył poza koncepcję pobożności zasadzającej się na filozofowaniu, głoszoną przez jego nauczyciela. (...) Sokrates uważa, że troska o duszę, związana z *elenchosem*, stanowi religijny obowiązek spoczywający na wszystkich ludziach. Teodor jednak zaprzecza sugestiom Sokratesa (...) przybysza określa mianem *filozofa*, który – jako filozof – ma w sobie pierwiastek boskości. Wynika z tego, że ten, kto jedynie angażuje się w *elenchos*, nie jest *jeszcze* dzięki temu filozofem, nie ma też w sobie niczego boskiego. W ten sposób Platon sygnalizuje nam własne przewartościowanie oczyszczenia dokonywanego przez Sokratesa za po-

mocą metody elenktycznej (...). W trakcie dyskusji dowiadujemy się bowiem, że *elenchos* nie spełnia już nowego Platońskiego kryterium po-
bożności, ponieważ jest jedynie procedurą pokrewną sofistyce, służącą – w charakterze propedeutycznym – prawdziwie boskiemu życiu Filozofa, który „patrzy z góry, z wysoka, na to życie tutaj” i który czasami sprawia zgoła niesokratejskie wrażenie „człowieka szalonego”. To właśnie dlatego po tym wstępie Sokrates szybko znika ze sceny (...).

Pierwsi czytelnicy Platona nie mieli wątpliwości odnośnie teoretycznego zaangażowania filozofii Sokratesa i jej zwieńczenia w postaci Platońskiej ontologii. Arystoteles czuł się zmuszony wnieść korektę: ontologia jest dziełem Platona. Odcinając ontologię od historycznego Sokratesa Stagiryta nie zamierzał pozbawiać Sokratesa dążeń teoretycznych i w oparciu o własne kategorie przypisał mu epistemologiczne cele godne naukowego myślenia (indukcja, definicja). Nieco gorzej wyglądała sprawa z dowodami na rzecz takiego stanowiska. Już wtedy pojawił się obraz Sokratesa jako teoretyka, który wprawdzie ambitnie teoretyzuje i szuka, ale niczego nie znajduje. A jeśli już znajduje, to znalezisko staje się zrozumiałe na gruncie innego modelu filozofowania, obejmującego przedteoretyczny wymiar poznania. M.L. McPherran nie zamierza lekceważyć ani faktów dotyczących tzw. sfery religijnej, ani wizerunku teoretyzującego Ateńczyka. To rodzi wewnętrznie rozdarto rozumienie sensu filozofii Sokratesa: poszukuje eksperckiej wiedzy moralnej i zarazem wypiera się, by ją posiadał (por. s. 345). W oparciu o co tak bardzo wypiera się posiadania wiedzy? Brakowi wiedzy pewnej towarzyszy pewność jej braku. Na tej podstawie można przypisać sporo *pewnych* tez Sokratesowi:

nie powinniśmy sądzić, że Sokrates wypiera się w s z e l k e j wiedzy moralnej, ponieważ sam przecież przyznaje, że uczestniczy w czymś, co nazywa „mądrością ludzką”. Ta „mała cząstka” mądrości jest wiedzą Sokratesa, polegającą na świadomości, że on sam taką wiedzą nie dysponuje. Nie mają jej również politycy, poeci, rzemieślnicy ani sofisci, którzy są jednak fałszywie przekonani, że posiadają wiedzę o cnocie. Z kolei wiedza, której brakuje Sokratesowi, jest wiedzą n a d l u d z k ą czy też – innymi słowy – ekspercką wiedzą moralną, stanowiącą *techne*, która sama z siebie jest w stanie wyjaśnić, dlaczego określone działanie jest błędne, a przy tym odwołuje się do wyczerpującej definicji relewantnych pojęć związanych z cnotą. Jako forma wiedzy eksperckiej musi być ona niezawodna i pewna, ponadto musi być także komunikowalna. Nie może być też tak, żeby do jej osiągnięcia był niezbędny łut szczęścia. Krótko mówiąc, jest to taki rodzaj wiedzy, której Sokrates bezustannie poszukuje. Filozof – mimo że nie zdołał jej osiągnąć – nie przestaje się odżegnywać od jej posiadania (s. 366).

Według Autora *Religii Sokratesa* to Platon posiadał „znacznie większe ambicje filozoficzne” (s. 536). W oparciu o jakie kryterium Autor dokonał porównania ambicji filozoficznych Sokratesa i Platona? Obaj uprawiali znacząco różniące się koncepcje filozofii. Platon był ontologiem. Rozległość jego dzieła może o tyle przesądzać o sile ambicji filozoficznej, na ile dotyczy ontologicznego modelu uprawiania filozofii. Alfred N. Whitehead miał sporo racji pisząc, że późniejsza filozofia Zachodu stanowi formę przypisku do Platona, ale przypisku ontologicznego. Dla filozofów zorientowanych aksjologicznie i wychodzących z moralnego punktu wiedzenia Platon nie stanowi istotnego punktu odniesienia, a jeśli już – to raczej w negatywnym sensie. Musimy pamiętać, że Sokrates w pełni świadomie odrzucił możliwość uprawiania ontologii, a współczesne książki o nim pozbawione są odniesień do Parmenidesa. Ateńczyk uprawiał filozofię poza obszarem badań ontologicznych i wbrew teoretycznym intencjom ontologii. M.L. McPherran nie dysponuje zewnętrzną skalą oceny i dlatego zmuszony jest krzyżować ze sobą wątki religijne z filozoficznymi. Sokratejski optymizm wynikający z dostrzeżenia ogromnych możliwości zagospodarowania życia ludzkiego danego „tu i teraz”¹²⁴ został przez niego skojarzony z pesymistyczną konstatacją dotyczącą „brutalnych” faktów związanych z ludzką kondycją (s. 540). By dostrzec ową „brutalność” trzeba było jakoś przyjąć *niebiański* punkt odniesienia.

Z jednej więc strony czytamy, że to Platon jest właściwym kontynuatorem reformy zapoczątkowanej przez Sokratesa, z drugiej zaś – że z punktu widzenia Sokratejskiego sposobu filozofowania myśl Platona brzmi obco. Mark L. McPherran wylicza zresztą szereg różnic dzielących Sokratesa od Platona. W porządku historycznym na pierwszym miejscu należy wskazać odmienne zaplecza religijne towarzyszące obu filozofom. Myśl Sokratesa wywodzić się ma z tradycji *apollinińskiej*, natomiast filozofia autora *Państwa* wyrasta z nowszej już tradycji religijnej, jak dającego obietnicę zbawienia orfizmu, w świetle której prawdziwy świat człowieka i jego ostateczne przeznaczenie ukrywa się gdzieś poza sferą dostępnych zjawisk. Pitagorejczycy, eleaci a także inni filozofowie swymi doktrynami uwierzytelnili te nowsze religijne marzenia, Platon zaś doskonale wpisał się w ich rozumienie filozofii jako drogi prowadzącej do osiągnięcia rzeczywistości boskiej.

124 „Filozoficzne i religijne zainteresowania Sokratesa koncentrują się przede wszystkim na praktycznej sferze ludzkiej moralności obowiązującej tu i teraz” (s. 537).

Platon był pod wpływem dążeń mających na celu osiągnięcie boskiego statusu (zwłaszcza nieśmiertelności) przez osobę wtajemniczoną w kultury misteryjne. (...) Filozoficzna teologia Platona oferowała zgoła niesokratejską nadzieję na przyszłe życie wypełnione kontemplacją form i obcowaniem z nimi w jakiejś boskiej rzeczywistości (s. 536).

Według Autora *Religii Sokratesa* działania Platona były wymierzone przeciwko tradycji apollinińskiej (s. 536), a *szturmująca niebios* filozofia Platona - jak czytamy - „z pewnością wydałaby się Sokratesowi nieznośnie pyśzałkowata i pozbawiona poczucia realizmu” (s. 548).

Jesteście wszyscy młodzi duszą¹²⁵

Jak już wcześniej wspomniałem, grecka filozofia przyrody wiele zawdzięcza zastanej wiedzy naukowej z zakresu matematyki i astronomii, atoli o jednym zagadnieniu nie wspomniałem, mimo że posiada kluczowe znaczenie dla naszego tematu. Rzecz dotyczy stosunku filozofii do religii. Historycy filozofii zastanawiają się nad sposobem, w jaki filozofia grecka ewoluowała z greckiej religii. Jeśli jednak uwzględnimy fakty dotyczące nauki rozwijanej w okresie poprzedzającym powstanie filozofii w Grecji oraz to, że filozofowie greccy aż do IV wieku p.n.e. uczyli się matematyki i astronomii od Egipcjan, wówczas pojawia się możliwość alternatywnego opisu wydarzenia, jakim było powstanie filozofii w Grecji. Gdy Tales wraz z innymi Jończykami stwarzał nowy sposób rozumienia świata, poziom wiedzy matematyczno-astronomicznej Egipcjan oraz Babilończyków zdecydowanie przewyższał wykształcenie Greków. Także w zakresie teologii Egipcjanie mogli poszczycić się dużo bardziej abstrakcyjnymi osiągnięciami. Zresztą Egipcjanie uczeni przez długi czas mieli świadomość swej przewagi nad greckimi przybyszami z północy, czego echem jest wypowiedź egipskiego kapłana, jaką przytoczył Platon:

(...) jesteście wszyscy młodzi duszą, bo w niej nie macie złożonego żadnego poglądu, który by pochodził od starej tradycji, ani żadnej nauki wyblakłej przez czas.¹²⁶

Mitologia egipska była o wiele bardziej abstrakcyjna od mitologii greckiej i dlatego była w stanie zracjonalizować powstałą w jej obszarze abstrakcyjną wiedzę. Pomocny był popularny kult Totha - patrona wynalazców oraz osób zdobywających wiedzę; to właśnie jemu egipska tradycja religijna przypisywała wynalezienie pisma i różnych nauk, w tym także matematyki.

125 Platon, *Timajos*, 22 b; P. Siwek.

126 Platon, *Timajos*, 22 b-c; P. Siwek.

Grecy nie posiadali odpowiednio wykształconej kasty kapłańskiej; nie posiadali świętych pism, których egzegeza mogłaby rozwinąć umiejętności abstrakcyjnego myślenia; nie posiadali też odpowiednio rozbudowanej dogmatyki, w której Grek odnajdowałby wyraz boskiej troski o sprawy ludzkie. Grek myślał w zbyt konkretnym języku, by móc wznieść się na poziom abstrakcyjnej ogólności. Atoli w wyniku wzmożonego kontaktu ze Wschodem, Grecy nabyli umiejętność posługiwania się językiem abstrakcyjnych symboli.¹²⁷ Była to wiedza bardzo skuteczna, a przy tym niezrozumiała z pozycji greckiej mitologii. Religia grecka nie była w stanie spełnić tej samej funkcji poznawczej, z którą poradziła sobie religia Egiptu. Mitologia grecka nie mogła zracjonalizować wiedzy, którą właśnie przywieziono z zewnątrz. Wokół tej wiedzy powstała więc pusta przestrzeń będąca efektem braku kulturowych łączników między starą strukturą kultury a nowym jej elementem. Ten stan specyficznej *anomalii kulturowej* towarzyszącej pierwszym filozofom spowodował potrzebę znalezienia czegoś, co mogłoby zracjonalizować posiadane umiejętności teoretycznego poznania. Filozofia Talesa oraz jego następców była odpowiedzią na to zapotrzebowanie. Nie było więc dziełem przypadku, iż Jończycy uchodzą zarówno za twórców filozofii greckiej, jak też tych, którzy przekazali Grekom wschodnią wiedzę matematyczną i astronomiczną.

Egipcjanie nie mieli potrzeby uprawiania filozofii, gdyż byli w posiadaniu zaawansowanej teologii. Oczywiście, teologia ta nie musiała być zrozumiała dla wszystkich. Wystarczyło, że odpowiedni próg kompetencji przekroczyły elity intelektualne Egipcjan, które umiały przełożyć tę wiedzę na organizację odpowiedniego zaplecza instytucjonalnego dla abstrakcyjnych badań. To zresztą tłumaczy późniejszy upadek nauki egipskiej: kryzys religii musiał przełożyć się na kryzys nauki. Pierwsze generacje greckich filozofów uprawiały myślenie w stanie wymuszonej autonomii. Zewnętrzny bodziec intelektualny uwalniał od obowiązku uzgadniania twierdzeń z funkcjonującymi mitami. Jak się wydaje, to nie siła religii greckiej, lecz jej słabość umożliwiła powstanie i rozwój filozofii. Podobnie było w przypadku Sokratesa.

127 Stopień skomplikowania rachunku matematycznego oraz konieczność użycia licznych schematów rozbił techniki pamięciowego opanowywania wiedzy. Jończycy zdołali przełamać metody powielania wiedzy, jakie wcześniej zostały wypracowane na gruncie społeczeństwa niepiśmiennego i nie było rzeczą przypadku, że pojawienie się tekstów napisanych prozą łączy się z działalnością pierwszych filozofów. Por. E. A. Havelock, *Muza uczy się pisać*, przeł. P. Majewski, Wyd. UW, Warszawa 2006, s. 110.

Milczenie Sokratesa

Sokrates wykracza przeciw prawom¹²⁸

Sędziom głosującym w sprawie Sokratesa historycy dość często zarzucają ignorancję w zakresie ówczesnej pobożności Ateńczyków, czym próbuje się tłumaczyć ewidentną pomyłkę sądową, w wyniku której życie stracił siedemdziesięcioletni filozof. Dodatkowo sędziowie dali się zmanipulować oskarżycielom, którzy spisując akt oskarżenia wyraźnie insynuowali (s. 323). Sędziowie nie wiedzieli nawet tego, że Sokrates chciał ulepszyć ich publiczną formę pobożności, że – jak twierdzi M.L. McPherran – „postulował istotne reformy, które miały być podporą dla tradycyjnej religii” (s. 298), a pod wieloma względami był on „osobą skłoną funkcjonować w obrębie ustanowionych form religijnych *polis* – dotyczących nie tylko sfery praktycznej, lecz także przekonań” (s. 309). Czy kierujący się rozsądkiem sędzia mógłby skazać tak pobożnego Sokratesa na śmierć? Wydaje się to niemożliwe. I gdyby nie fakty historyczne, to współczesny czytelnik pewnie nie uwierzyłby w możliwość zapadnięcia aż tak niesprawiedliwego wyroku. A jednak. Mimo wieku oskarżonego, zdecydowanie przemawiającego na jego korzyść, większość sędziów głosowała przeciwko niemu. Czy wiedzieli, co czynią? Moim zdaniem, tak. Jeśli kierunek pobożności miał wyznaczać *elenchos*, jak twierdzi M.L. McPherran, proponowanym zaś przez Sokratesa kultem (s. 284) miała się stać autoanalityczna filozofia – forma rytualnego samooczyszczenia duszy, to oskarżyciele mieli o czym mówić, a sędziowie mieli się czego bać. O ile Sokrates miał odwagę wejść w obszar tej mądrości religijnej Ateńczyków, to podjął ogromne ryzyko, za które przyszło mu zapłacić życiem. Tylko, czy był tym zainteresowany? A jeśli tak, to do jakiego stopnia? Że Platon zamierzał reformować tradycję religijną, tego możemy być pewni. Dowodem na to *Państwo* oraz *Prawa*. Czy w tych dialogach znajdziemy klucz do pobożności Sokratesa? Pewnie w kilku zdaniach, czy raczej słowach. Całość przeczy Sokratesowi: zwraca się prze-

128 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1.1.1.

ciwko jego trosce o *psyche*, odwraca się od praw jednostki i kieruje uwagę filozofów ku manipulacji tłumem. Religia – z jej czarami, mitami i sloganami etycznymi¹²⁹ – była dla Platona doskonałym narzędziem sterowania tłumem. Więcej z Sokratejskiego indywidualizmu znajdziemy u Antystenesa i Arystypa.

Bogowie nie są czymś w rodzaju złego lichwiarza¹³⁰

Sokrates, o czym była już mowa, nie ułatwił sobie obrony nie wypowiadając imion bogów uznawanych przez państwo. Mógł jednak uczynić coś bardziej spektakularnego, by obronić się przed zarzutem nieuznawania bogów, a co wiązało się ze specyficzną cechą ówczesnej religijności Greków. M.L. McPherran określa ją następująco:

U Greków religia w znacznie większym stopniu wiązała się z prośbami do bogów i z określonym rytuałem (...) niż z intelektem i teorią (s. 270).

O pobożności decydowało nie tyle zrozumienie prawd wiary, co udział w obrzędach rytualnych. Jeśli zatem stawiano komuś zarzut nieuznawania bogów państwowych, to najlepszym sposobem jego odparcia byłoby przywołanie własnego udziału w publicznych obrzędach, modlitwach, procesjach i innych rytuałach praktykowanych przez obywateli *polis*. Dostrzega to Autor *Religii Sokratesa*:

odpieranie oskarżenia o ateizm za pomocą przywołania praktyk religijnych oskarżonego byłoby czymś właściwym, ponieważ stanowiłoby *prima facie* dowód, że Sokrates nie był ateistą (s. 297).

Co w Platońskiej *Obronie Sokratesa* znajdujemy o praktykach religijnych Sokratesa? Nic. Sokrates konsekwentnie milczy na ten temat (por. s. 294 i nast.). Czy jest to spowodowane niedostatkami czasu, jak sugeruje (s. 295) M.L. McPherran? Kłopot w tym jednak, że w pozostałych dziełach Platona także nie znajdujemy dowodów na udział Sokratesa w rytuałach religijnych. Tylko Ksenofont wspomina o tym. Fakt nieuczestniczenia Sokratesa w obrzędach musiał być dobrze rozpoznany przez jego oskarżycieli, skoro zdecydowali się postawić mu zarzut nieuznawania bogów państwowych.

Milczenie dotyczące imion boskich istot bardzo dobrze „współbrzmi” z milczeniem dotyczącym udziału w rytuałach. Jeśli dodamy do tego zdecydowane *nie* filozofa wobec zasad pobożności jako *wymiany handlowej* (do

129 E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Homini, Bydgoszcz 2002, s. 169.

130 Pseudo-Platon, *Alkibiades II*, 149e; L. Regner.

ut des – “daję, abyś i ty dał mnie”, por. *Religia Sokratesa*, s. 131) między ludźmi a bogami, to wszystko to razem ukazuje Sokratesa jako osobę wyobcowaną i żyjącą poza obszarem religijności obywateli ateńskiej *polis*. Jego krytyka magicznego fundamentu religii – przejawiającego się w modlitwach prośbanych, w rzucaniu zaklęć i klątw, w przekupowaniu bogów, w ich udziale w nieszczęściach ludzi (s. 270 i nast.) – musiała być odebrana jako zagrożenie wobec oficjalnego kultu.¹³¹ Bogowie według Sokratesa nie są ani mściwi, ani żądni odpłaty, nie ulegają też podszytym złośliwością namowom ze strony ludzi, a człowiek nie musi się niczego obawiać z ich strony (s. 280).

Byle tylko drugich swojej mądrości nie uczył¹³²

Dla większości uczonych Platoński *Eutyfron* jest dialogiem średnim i jeśli nawet jest w nim nawiązanie do historycznego Sokratesa, co raczej trzeba przyjąć, to w wysiłku zdefiniowania *pobożność* większe znaczenie ma Platoński punkt widzenia. Poszukiwanie „pierwowzoru” (6e), „formy samej” (6d), która wyraża „jedną istotę rzeczy” jest podporządkowane epistemologii autora *Państwa*. Jak jednak twierdzi M.L. McPherran, *Eutyfron* jest próbą obrony religijnych poglądów Sokratesa, a to pozwala Autorowi *Religii Sokratesa* uznać ten dialog za jeden z „najwcześniejszych dialogów Platona” (s. 66). Biorąc pod uwagę rangę tematu, poświęcenie jednego przypisu na argumentację na rzecz tego stanowiska mocno rozczarowuje.

W *Religii Sokratesa* znajdujemy następującą definicję (P6) pobożności,

Pobożność jest częstką sprawiedliwości polegającą na służeniu bogom oraz pomaganiu im w ich pracy, która polega na wytwarzaniu określonych do-
brych rezultatów [analogicznie do niewolnika/pomocnika pomagającymu
swojemu panu/rzemieślnikowi] (s. 402).

To dobra definicja, o ile przyłożymy do niej miarę tradycyjnego pojęcia mądrości. Tam, gdzie chodzi o wytwarzanie wszelkiego rodzaju dóbr (jak dzieła poetyckiego na przykład), tam też człowiek winien postrzegać siebie

131 „Gdyby więc jakiś tradycjonalista był dostatecznie bystry, mógłby zauważyć, że poglądy Sokratesa s t a n o w i ą pewne zagrożenie praktyk związanych z kultem. Dzieje się tak, ponieważ wszędzie tam, gdzie partykularne motywy – obecne na co dzień, egoistyczne i oparte na chęci odpłaty – stanowią główną przesłankę spełniania tych praktyk (a jak się zdaje, tak właśnie często bywało w przypadku motywacji kryjącej się za praktyką ofiarniczą i rozmaitymi aktami wyświecania w sferze publicznej, a zwłaszcza – prywatnej), to co oferuje Sokrates, jest faktycznym odrzuceniem kultu.” *Religia Sokratesa*, s. 291.

132 Platon, *Eutyfron*, 3c; W.W.

samego w roli pomocniczej względem boskiego dzieła stwarzania ładu i podtrzymywania go w zakresie dostępnym człowiekowi. Moralny punkt widzenia to zmienia. Człowiek dla Sokratesa jest istotą wolną. Bóg nie narzuca wyboru, ani nie domaga się, by ludzie kontynuowali rozpoczęte przez niego dzieło. Jeśli wybór jest moralnie wartościowy, musi wynikać z wewnętrznej motywacji człowieka, a nie z nakazu lub przypadku.

Platon łączy pobożność ze sprawiedliwością, uzależniając pierwszą od drugiej. Nie można być człowiekiem pobożnym, nie będąc sprawiedliwym. Przeczytajmy fragment *Religii Sokratesa* (s. 102-103):

(...) obaj rozmówcy przyjęli twierdzenie, że „wszystko, co pobożne, jest sprawiedliwe”, daje się ono uzgodnić albo z poglądem, że „wszystko, co sprawiedliwe, jest pobożne” (gdzie pobożność i sprawiedliwość są tożsame), albo z poglądem, że pobożność jest jedynie częścią sprawiedliwości. Właśnie dlatego Sokrates pyta: „czy wszystko, co sprawiedliwe, jest pobożne?” i w ten sposób wydobywa kontrast z poglądem, że „(...) pobożne jest w całości sprawiedliwym, a sprawiedliwe nie jest w całości pobożnym, lecz ledwie jakaś część pobożnego jest sprawiedliwa, a jakaś – nie”. Zwróćmy uwagę na to, że chodzi właśnie o wybór między tożsamością sprawiedliwości i pobożności a (2) koncepcją pobożności jako części sprawiedliwości. Wydaje się jasne, że w kolejnym fragmencie tekstu, mającym charakter wyjaśnienia, Sokrates zachęca Eutyfrona do przyjęcia tej drugiej możliwości (...).

W polskim przekładzie *Religii Sokratesa* znajduje się błąd. Z tekstu wynika, że „jakaś część pobożnego jest sprawiedliwa, a jakaś – nie”, co nie pozwala przyjąć żadnej z rozważanych możliwości (ani tożsamości, ani nadrzędności sprawiedliwości względem pobożności). Błąd jest wynikiem użycia tego tłumaczenia *Eutyfrona*. Czytamy w nim bowiem:

„Sokrates: Czy oto nie wydaje ci się, iż wszystko co pobożne musi być sprawiedliwe?

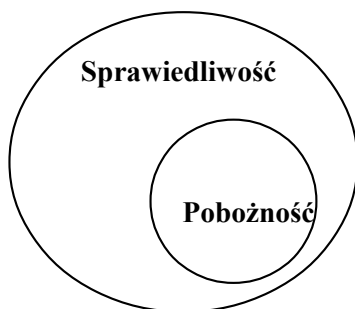
Eutyfron: Istotnie.

Sokrates: A czy i wszystko co sprawiedliwe – pobożne? Czy może też pobożne jest w całości sprawiedliwym, a sprawiedliwe nie jest w całości pobożnym, lecz ledwie jakaś część pobożnego jest sprawiedliwa, a jakaś nie? (Platon, *Eutyfron*, 11e-12a; R.L)

Takie tłumaczenie jest niezgodne z treścią dialogu oraz tokiem rozważań M.L. McPherrana. Dokładniejszego przekładu dokonał w tym miejscu W. Witwicki: „tylko, jedno sprawiedliwe będzie zbożne, a drugie jakies inne?”.

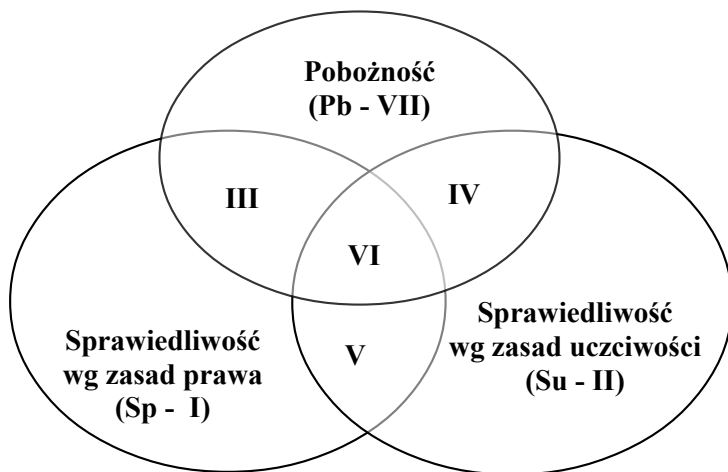
Błąd popełniony przez R. Legutkę jest błędem, o ile mamy na uwadze tekst dialogu oraz platońskie ujęcie pobożności (z jakim mamy do czynienia

nia w *Eutyfronie*). Relacja pobożności do sprawiedliwości wyglądałaby następująco:



Jeśli weźmiemy pod uwagę Sokratejskie rozumienie pobożności i jego związek z zasadami sprawiedliwości,¹³³ wówczas przekład R. Legutki znajduje pewne uzasadnienie.

Relacja pobożności do sprawiedliwości wg Sokratesa



Obszar I - (Sp): posłuszeństwo prawom stanowionym i nakazom władzy. O ile nie godziło to w Su, Sokrates był lojalnym obywatelem Aten; był przeciwnikiem losowania funkcji publicznych, jednak będąc wylosowanym

133 Sokrates odróżniał od siebie dwie formy sprawiedliwości: według zasad prawa państwowego (Sp) oraz według zasad uczciwości i prawdomówności (Su).

do pełnienia urzędu pryšana podjął się tego obowiązku obywatelskiego; odmówił ucieczki z więzienia; brał udział w kampaniach wojennych.

Obszar II – (Su): działanie zgodne z zasadami uczciwości i prawdomówności: *Daimonion*; odrzucenie polityki; Bóg jako Opatrzność; odmowa udziału w pojmaniu Leona z Salaminy; agnostycyzm w kwestii Hadesu.

Obszar III – (Sp + Pb): rytuały objęte patronatem państwa; kult bogów państwowych; powielanie publicznie przyjętej wykładni mitów; (krytyczna ocena ze strony Sokratesa potwierdzona aktem oskarżenia); wyrocznie, wróżby, przepowiednie; (warunkowa – ze względu na Su - akceptacja ze strony Sokratesa).

Obszar IV – (Su + Pb): *Euphemia*; moralni bogowie; odrzucenie *do ut des*.

Obszar V – (Sp + Su): Zachowanie w trakcie sądenia dowódców; męstwo wojenne (inicjatywa wydarzeń po stronie otoczenia).

Obszar VI – (Sp + Su + Pb): Filozofowanie jako *szuźba boźa*; posłu-szeństwo wyroczni w Delfach; wiara w boski charakter Księżycy i Słońca.

Obszar VII – (Pb): Działalność teoretyczna filozofów przyrody; działanie pod wpływem *hybris*; opętanie, szaleństwo (*mania*).

Obszary II i IV wyznaczają razem przestrzeń oddziaływania filozofii uprawianej przez Sokratesa w okresie przeddelfickim. Podjęta później *szuźba boźa* poszerzyła zakres jego filozofii o obszar VI, co oznaczało nie tylko przekroczenie granicy wyznaczonej przez Sp, ale było ingerencją w część obszaru zarządzanego razem przez Sp i Pb.

Bóg woli „zboźne milczenie Lacedemończyków”¹³⁴

W drugiej połowie IV wieku p.n.e., powstał tekst *Alkibiadesa II*, którego autor dał nam podpowiedź dotycząca kierunku badań nad poboźnością, w jakim Sokrates mógł pójść już we wczesnej młodości. Historycy filozofii na ogół negatywnie oceniają wartość poznawczą tego dziełka, podkreślając jego apokryficzny charakter. Akurat M.L. McPherran nie podważa jego autentyczności, odnosząc się do dialogu jako Platońskiego. *Alkibiades II* prezentuje nam Sokratesa jako zwolennika poboźności *lacedemońskiej*, alternatywnej w stosunku do poboźności *ateńskiej*. Wiemy, że Sokrates był *lakonofilem*. Sokrates w młodości musiał wiele słyszeć o walecznych Spartanach, by na starość doświadczyć zwycięstwa *lacedemońskiego charakteru* nad *charakterem ateńskim* w tzw. wojnie peloponeskiej. Ateny wojnę prze-

134 Pseudo-Platon, *Alkibiades II*, 149b; wszystkie cytaty w przekładzie L. Regnera.

grały, ale Sokrates na swój własny sposób mógł czuć się zwycięzcą. Nie było to zwycięstwo polityczne, jak chce tego większość interpretatorów, lecz teologiczne i pedagogiczne. Następujący zaraz po przegranej wojnie atak na Sokratesa i postawienie mu zarzutów nowatorstwa religijnego oraz psucia młodzieży mogło być odbierane jako próba obrony *polis* przed kolejną porażką ze Spartanami. Może to tłumaczyć pośpiech w pozbyciu się siedemdziesięcioletniego filozofa.

W dialogu Sokrates opowiada Alkibiadesowi zasłyszaną niegdyś od „ludzi sędziwych” (48d) historię o wojnie Ateńczyków z Lacedemończykami. Zmartwieni porażkami Ateńczycy zadali wyroczni (nie były to Delfy, lecz wyrocznia Ammona) pytanie o to, jak to jest możliwe, że oto oni tak dużo drogich darów składają bogom i niczego w zamian nie otrzymują, a Sparta nie cieszą się wsparciem bogów, mimo że nie dorównują Ateńczykom pod względem bogactwa składanych im ofiar. Ateńczycy mieli usłyszeć w odpowiedzi, że bóg woli

zbożne milczenie (εὐφημία) Lacedemończyków, niż wszystkie ofiary Hellenów (149b).

Tę właśnie *euphemię* Sokrates zachwalał Alkibiadesowi jako właściwszą formę modlitwy do bogów, doskonalszą od – nazwijmy to tak – *modlitwy Ateńczyków*. Zauważmy, iż mimo upływu kilkudziesięciu lat od śmierci Sokratesa, autor piszący *Alkibiadesa II* nie potrafił wpisać jego pobożności w obszar tradycyjnej pobożności Ateńczyków. Czym różnią się te dwie formy pobożności?

Ateńczycy są konkretni, Spartanie bardziej abstrakcyjni. *Modlitwa Ateńczyka* dotyczy konkretnych dóbr (złoto, powodzenie w handlu, zdrowie, choroby i straty po stronie wrogów itd.), których brak czyni ich nieszczęśliwymi, natomiast Lacedemończycy proszą o to, co *dobre i piękne*, niczego przy tym nie konkretyzując:

(...) zwracają się za każdym razem w podobnej modlitwie, wzywając bogów, aby oprócz tego, co dobre, udzielili im również tego, co piękne. I nikt nie słyszał, aby oni modlili się o coś więcej. Mimo tego nie są wcale aż do chwili obecnej mniej szczęśliwi niż którykolwiek inni ludzie (148c).¹³⁵

135 *Ateńczyk* zakłada, że zna wartość moralną konkretnego przedmiotu będącego przedmiotem prośby: wie, że to jest dobre dla niego; *Lacedemończyk* zdaje się pokornie uznawać swoją niewiedzę na ten temat, bowiem ilość przyczyn wpływających na ostateczny wynik jest dla niego niewyobrażalna. Połączenie dobra z pięknem nie jest przypadkowe. Wskazuje na czynny, wręcz praktyczny charakter dobra, o jakim myśli osoba.

Prosił bogów, aby mu dali po prostu to, co jest dobre¹³⁶

Sokrates odrzucił reguły *modlitwy Ateńczyków*. Tekst wniesionego do sądu oskarżenia ukazuje nam go jako osobę spoza ateńskiego obyczaju religijnego, a jeśli dodać do tego wyraźne sympatie filozofa do Sparty nawet w latach zaciętej wojny Aten ze Spartą, to należy uznać, że tylko mocna i głęboka nie mogła połączyć go z kulturą Spartan. *Modlitwa Lacedemończyków* jak najbardziej nadaje się na tego rodzaju łącznik. Ksenofont, który - podobnie jak Platon - znał Sokratesa z ostatnich lat jego życia, zapisał we *Wspomnieniach o Sokratesie* (1.3.2), że w modlitwie filozof:

(...) prosił bogów, aby mu dali po prostu to, co jest dobre, w przekonaniu, że bogowie najlepiej wiedzą, co jest dobre. I jeśli ktoś się modlił o złoto, o srebro, o władzę lub o inne tego rodzaju dobro, postępował jego zdaniem tak, jak gdyby się modlił do bogów o kości do grania, okazję do walki lub o coś innego z kategorii tych rzeczy, których ostateczny wynik nigdy nie jest wiadomy.

Sokrates radzi więc, by zachowywać wielką ostrożność w wyborze przedmiotu prośby, z jaką zamierza się wystąpić w modlitwie, bo może się zdarzyć tak, że prosząc o konkretną rzecz, w założeniu jako dobrą dla siebie, w oczach Boga życzy się sobie czegoś złego. A wtedy może – jak zażartował sobie Sokrates - przyjść Bogu chętna, by udzielić tego, o co ich ktoś prosił (138b). Taki błąd poznawczy człowieka sprawia, że człowiek sam staje się źródłem zła dla siebie. W *Prawach* Platon przypomina naukę Sokratesa, pisząc o “niesłusznej modlitwie”,¹³⁷ w której człowiek „modli się o coś całkiem przeciwnego, niż potrzeba”. Pewnie dlatego Sokrates miał pochwalić poetę, który następującymi słowami zwrócił się do boga:

Zeusie, władco, udzielaj nam dobra,
bez względu na to, czy my o nie prosimy, czy nie.
Chroń nas od złego, nawet gdy o nie prosimy (143a).¹³⁸

136 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1.3.2.

137 Platon, *Prawa*, 801c; W. Witwicki.

138 Im bardziej ogólnej natury jest dany przedmiot namysłu, tym większy udział boskiej mądrości w jego rozpoznaniu przy mniejszym zaufaniu do sił poznawczych człowieka. Między boską i ludzką mądrością zachodzi zasadnicza dysproporcja, o ile bowiem o Bogu Sokrates mówił, że wie wszystko, o tyle o człowieku, że wie bardzo mało, albo i nic. Prosząc zatem o to, co dobre, Sokrates oddaje się we władanie Boga, którego wiedza stanowi podstawę rzeczywistego określania tego, co jest naprawdę dobre dla konkretnej osoby. Nie znając przyszłości nikt nie jest w stanie właściwie ocenić, czy np. złoto, o które prosi Boga, nie przyniesie mu zguby. Wszak nawet choroba może uchronić kogoś przed udziałem w zgubnej misji. Dlatego bezpieczniej dla człowieka jest prosić Boga o to, co dobre, mając nadzieję, że Bóg zechce go obdarzyć właśnie dobrem, niezależnie od tego, co sam człowiek o

Nawet obawa przed śmiercią może być źródłem zła, gdyż – z punktu widzenia boga - śmierć może być zesłanym człowiekowi dobrem. Opowiada o tym m.in. mit o matce Kleobisa i Bitona, modlącej się do Hery o to, by zechciała zesłać jej synom to, co najlepsze; wysłuchawszy prośby swej kapłanki, Hera uśmierciła jej synów. Z podobną interpretacją spotykamy się u Sokratesa, który interwencje *Daimonion* uniemożliwiające mu przygotowanie się do obrony w sądzie zinterpretował jako wyraz woli Boga, że lepiej będzie dla niego, jak już umrze.¹³⁹

Przytoczony wyżej fragment ze *Wspomnień o Sokratesie* (1.3.2.) zwrócił uwagę także Autora *Religii Sokratesa* (s. 144-145). Negatywna ocena modlitw dotyczących konkretnych rzeczy, „o złoto, o srebro, o władzę lub inne tego rodzaju dobro” została wykorzystana w dość zaskakującym kontekście, a mianowicie w związku z krytyczną uwagą wyrażoną pod adresem sofistów i filozofów natury (przyrody). Standardowa i zarazem negatywna ocena zachowań sofistów jest bliska McPherranowi, więc skojarzenie złota i władzy z nimi jest zrozumiałe, aczkolwiek niesprawiedliwe.¹⁴⁰ Takie modlitwy cechują raczej zwykłych zjadaczy chleba i ich pojmowanie zasad pobożności, trudno przypisać filozofom tak przyziemny rodzaj odniesienia się do tego, co boskie. M.L. McPherran przypominając Platońską *Obronę Sokratesa* napisał, że sofiści wraz z filozofami przyrody próbują być „mądrzy mądrością wyższą niż ludzka”, w postawie Sokratesa podkreślił zaś:

On sam zaś wyrzekł się podobnych starań. Skoro bowiem nie dysponujemy taką wiedzą (np. o wydarzeniach z przyszłości), to nie powinniśmy się modlić o żadną konkretną rzecz, ponieważ nie możemy z całą pewnością wiedzieć, czy spełnienie naszej prośby będzie dla nas dobre, czy też – nie (s. 144-145).

Euphemia jest mniej ornamentacyjna w porównaniu z *modlitwą Ateńczyków*. Ateńczycy słynęli z ogromnej ilości świąt, procesji, ceremonii i tym podobnych form religijnego kultu: średnio co drugi dzień w znanych Sokratesowi Atenach odbywały się uroczystości o charakterze religijnym. *Lacedemończycy* byli pod tym względem dużo bardziej powściągliwi; ich po-

tym myśli.

139 Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, 4-5. Także, a pewnie przede wszystkim, tekst Platońskiej *Obrony Sokratesa* 40b i nast.

140 Na temat „nierozważnej modlitwy” miał się wypowiadać Prodikos. Pseudoplatoński *Eryksjas* informuje, iż za tego rodzaju nauczanie młodych miał być nawet wyproszone ze szkoły. Pseudo-Platon, *Eryksjas* 398c-399a; [w:] Pseudo-Platon, *Zimorodek i inne dialogi*, przeł. L. Regner, PWN, Warszawa 1985.

bożność nie zakładała, by składane na ołtarzach dary oraz ceremonie miały pełnić zasadniczą rolę w uzyskaniu kontaktu z bogami. Byli bardziej bezpośredni w swych stosunkach z tym, co boskie, w związku z czym mogli nie odczuwać aż takiej potrzeby uczestniczenia w obrzędowej formie kultu religijnego. Sokrates prawdopodobnie podzielał takie stanowisko, na co pośrednio wskazuje postawiony mu przed sądem zarzut zanegowania kultu religijnego Aten.

Akceptacja zasad *modlitwy Lacedemończyków* podważyła nie tylko sens rytuału religijnego, miała nadto uczynić z Sokratesa przeciwnika triumfalizmu religijnego ówczesnych Aten, gdzie zaczęto właśnie wznosić ogromne świątynie, jako dary składane bogom za ich opiekę nad miastem.¹⁴¹ Sokrates nie potrzebował świątyń i publicznych obrzędów, by wejść w kontakt z tym, co boskie. *Daimonion* było stałym elementem jego codzienności. Każde miejsce było równie dobre do tego, by z należną czcią odnieść się do tego, co boskie. Jego modlitwy stawały się coraz bardziej ubogie w słownictwo, coraz częściej były *euphemią – modlitwą milczącą*.¹⁴² Co do miejsca i czasu, Sokrates nie musiał jej planować.

Ciszę zachowaj pobożną¹⁴³

Dla *Ateńczyka* bóg jest zainteresowany tym, co człowiek może mu ofiarować, czyli wzbogacić go, a będąc przy tym istotą doskonalszą bóg nie jest szczególnie zainteresowany pomaganiem ludziom w rozwiązywaniu ich problemów. Chyba, że coś z tego będzie miał. Bóg niczego nie robi za darmo: owszem, może pomóc *Ateńczykowi*, ale uczyni to w zamian za coś. *Ateńczyk* wiedział, że boga trzeba zachęcić do udzielenia pomocy i najlepiej uczynić to przy pomocy podarków. Dar złożony bogu miał zobowiązywać boga do wdzięczności: *modlitwa Ateńczyków* przypominała w ten sposób negocjacje, w których ustalano niejako, co i w zamian za co bóg będzie

141 „Sokratejska doktryna boskiej sprawiedliwości stanowi rzeczywiste zagrożenie religii obywatelskiej Aten raczej z powodu postulowanego odrzucenia negatywnego aspektu *lex talionis* i pewnych aspektów proszalnych kultu opartego na *do ut des*” (s. 274).

142 *Euphemia* odrzuca użycie złowróżebnego słownictwa. Platon: „żeby nie mówili bluźnierstw i nie dopuszczali się obrazy boskiej przy ofiarach i kiedy się będą modlili z nabożeństwem”; *Prawa*, 821d; W. Witwicki. *Religia Sokratesa*: „Tak więc Sokrates wydaje się zobligowany do co najmniej sceptycznego (jeśli nie – skrajnie wrogiego) stosunku wobec wielu klątw konwencjonalnie uważanych za 'sprawiedliwe' (...) praktyka rzucania klątw – będąca jednym z najważniejszych elementów religii greckiej – wydaje się niezwykle trudna do pogodzenia z teologią moralną Sokratesa” (s. 289-290).

143 Arystofanes, *Chmury*, 297; J. Ławińska-Tyszkowska.

w stanie zrobić. Nie było więc rzeczą przypadku, że Sokrates określił tę pobożność mianem *sztuki pośrednictwa handlowego*.¹⁴⁴ Lacedemończycy postrzegali boga jako nieprzekupnego, tym samym bezinteresownego:

Oni natomiast [bogowie], jako nieprzekupni, gardzą tym wszystkim (150a).

Bóg niczego nie musi czynić pod presją darów, niczym nie jest skrepowany, nie interesuje go żadne z dóbr posiadanych przez ludzi. Dlatego obdarowywanie boga dobrami ma w sobie coś z bezbożności, gdyż sugeruje niedoskonałość boga. *Modlitwa Ateńczyków* opiera się na przekonaniu, że bogowie pewne rzeczy wiedzą, o innych zaś nie; stąd w głowie *Ateńczyka* pojawia się myśl, by przypomnieć bogu o sobie, a nawet zdefiniować w modlitwie własne potrzeby w konkretnych słowach. Pod wpływem *boskich tknęć* oraz *euphemii*¹⁴⁵ Sokrates odwrócił relację „bycia obdarowywanym”: prawdziwie obdarowującym jest tylko Bóg. Cały otaczający człowieka świat, sam człowiek oraz wszystko to, co jest mu potrzebne do przetrwania - jest *darem Boga jako Opatrzności*. Bóg nie jest kasjerem, nie kalkuluje i nie uprawia lichwy, nie odmierza swej łaski skalą ludzkich podarków: jest bezinteresowny w tym, co czyni, dając w ten sposób dowód swej czystości moralnej. Pojęcie *daru boga* jest kluczowym pojęciem filozofii Sokratesa.

Odejście od rytuału i krytyka upowszechnionej formy wyrażania prośby zmienia też sytuację modlącego: jest on postrzegany jako byt indywidualny i niepowtarzalny. Milczenie otwiera jednostkę modlącą się na to, co właściwe dla niej samej, a nie dla wszystkich. Nie ma formuł słownych, przy pomocy których człowiek odda specyfikę sytuacji, w jakiej się znalazł. Ale nie musi tego czynić, gdyż Bóg doskonale rozpoznaje bogactwo ludzkich zachowań. Znając każdego z osobna, Bóg rozpoznaje niepowtarzalność sytuacji, w jakich ludzie podejmują decyzje moralne. *Daimonion* potwierdza tę wszechwiedzę Boga i łączy z indywidualizmem w podejściu do ludzi; Sokrates wiedział, że *tknięcia* dotyczą osobiście jego samego i dotyczą konkretnych sytuacji, w jakich się znajdował. Świadomość obecności boskiej wszechwiedzy w każdym momencie życia było trwałym elementem filozoficznych badań Sokratesa.

144 Platon, *Eutyfron*, 14e; W. Witwicki .

145 Także Arystofanes użył słowa *euphemia* przy opisie reakcji Sokratesa na niestosowne zachowanie Strepsjadesa wobec Sokratejskich „nowych bóstw” (w. 290 i nast.): „Nie żartuj sobie i nie rób dowcipów jak ci komediopisarze, lecz ciszę zachowaj pobożną (...)”; J. Ławińska-Tyszkowska.

Bogowie postrzegani w perspektywie *modlitwy Ateńczyków* byli pozbawieni atrybutu wszechwiedzy; ograniczenia ich wiedzy zależały, z jednej strony, od posiadanych kompetencji, z drugiej zaś - od miejsca w boskim panteonie. Politeistyczna struktura bóstw sprzyjała tego rodzaju refleksji teologicznej, gdyż ograniczenia wiedzy stanowiły warunek harmonijnego współżycia bogów. Wraz z narodzinami ideału Boga wszechwiedzącego znacznie słabnąć wiara w wielobóstwo.¹⁴⁶ *Modlitwa Lacedemończyków* nie zakłada jeszcze tak daleko idących konsekwencji teologicznych, ale – jak sądzę – przygotowała Sokratesa do stworzenia oryginalnej koncepcji teologicznej, w której centralną pozycję zajęła monoteistycznie zorientowana teza o *Bogu jako Opatrzności*.

Byłoby nawet niesłychane, gdyby bogowie...¹⁴⁷

Modlitwa Lacedemończyków zakłada przyjazny stosunek bogów do ludzi. Sokrates wyraźnie tego doświadczał w trakcie przeżywanych przez siebie *boskich tknięć*. Mimo swej doskonałości Bóg jest zainteresowany sprawami ludzi. Co interesuje tego Boga, skoro nie są to podarki i wszelkiego rodzaju ceremoniały religijne? Dlaczego w pewnych sprawach Bóg interweniuje, w innych zaś nie? Odpowiedź jest prosta: tym co interesuje Boga jest moralna uczciwość, z jaką jedni ludzie traktują innych; dlatego – jak mniemał Sokrates – w sposób bezinteresowny i nieproszony wręcz Bóg gotów jest wspomagać człowieka, gdy ten rozwija swą dzielność moralną. Bóg wyżej ceni osobę dobrą moralnie od złej i żadne dary, nawet te najcenniejsze z punktu widzenia człowieka, nie są w stanie dorównać aktom dzielności moralnej. Sokrates postrzegał Spartan jako ludzi oddanych uprawianiu dzielności moralnej, ceniących honor i odwagę, wzajemną przyjaźń i szacunek dla tego, co boskie. Zestaw preferowanych przez *Lacedemończyka* cnót był już inny, niż w przypadku moralności arystokratów. Piewca lacedemońskiej *arete*, Tyrtajos, upamiętnił to przewartościowanie: już nie zwycięstwo olimpijskie, ani bogactwo, piękno ciała, czy władza stanowią o moralnej wartości człowieka, lecz męstwo okazane w walce. *Falszywej sławie* otaczającej bohatera homeryckiego, dbającego przede wszystkim o własny wizerunek, Tyrtajos przeciwstawił *dobrą sławę* bohaterskiego obrońcy państwa. Sokrates docenił to pojęcie *arete*, które akcentowało rangę trudu koniecznego do tego, by stać się moralnie dobrym. Nie zawęził go jednak do

146 „(...) bogowie Sokratesa (zwłaszcza Zeus) nie muszą być powiadamiani o aktach niesprawiedliwości, gdyż i tak wszystko wiedzą (...)”, *Religia Sokratesa*, s. 288.

147 Pseudo-Platon, *Alkibiades II*, 149e; L. Regner.

granic żołnierskiego męstwa oraz odrzucił towarzyszącą mu propanstwową ideologię. Wypracowując sobie nowe pojęcie tego, co boskie i wiążąc los ludzkiej egzystencji z Bogiem jako *Opatrznością*, Sokrates osiągnął pozycję, z której mógł zanegować rangę sławy. Nie musiał wybierać pomiędzy dobrą i złą sławą. Odrzucił obie uznając, że samo dążenie do sławy jest niemoralne, bowiem opiera się na uznaniu ze strony tych, którzy nie posiadają kwalifikacji do wydawania ocen moralnych. Bóg jest ostatecznym punktem odniesienia. Czy rozsądzając sprawy dwóch ludzi bóg mógłby wyżej cenić złego i bogatego, bo składającego dary, niż dobrego, biednego i nie składającego darów? Jak podaje tekst *Alkibiadesa II*, Sokrates miał stwierdzić, iż

(...) byłyby nawet niesłuchane, gdyby bogowie zwracali uwagę na nasze dary i obrzędy, a nie na duszę, czy mianowicie ktoś jest uczciwy i sprawiedliwy 149e-150a).¹⁴⁸

Prostota *Spartan* jest miłsza Bogu, ponieważ na ich rzecz przemawia troska o dzielność moralną¹⁴⁹. Bogowie Sokratesa, jak podkreśla M.L. McPherran:

w przeciwieństwie do bogów wyznawanych przez niektórych Ateńczyków – nie zwracają uwagi ani na materialny aspekt składanej ofiary (np. jej o b f i - t o ś ć), ani na prośby ofiarnika (gdyż nie muszą one służyć naszemu rzeczywistemu dobru), ani też na prośby sprzeczne z wymogami sprawiedliwości rozumianej po sokratejsku (s. 283).

Jeśli sprawiedliwości rozumianej po Sokratejsku, czyli jako uczciwości i prawdomówności, nie pomylimy z Platońską propanstwową sprawiedliwością, oraz spróbujemy spojrzeć na świat nie przez pryzmat możliwych do zdobycia dóbr w przyszłości, lecz możliwych do zrealizowania wartości w teraźniejszości, wówczas przybliżymy się do Sokratesa i zrozumiemy, jak bardzo nam potrzeba jego filozofii.

148 Według Ksenofonta Sokrates miał twierdzić, „że byłoby to niegodne bogów, gdyby się radowali z ofiar wielkich bardziej niż z małych, bo w takim razie ofiary złoczyńców musiałyby im sprawiać nieraz więcej radości niż dary ludzi uczciwych, ale też wtedy i życie ludzkie musiałoby nie mieć żadnego sensu, gdyby rzeczywiście ofiary złoczyńców były miłsze bogom niż ofiary ludzi uczciwych”. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1.3.3.; L. Joachimowicz.

149 „(...) bogowie pomagają tym, którzy czynią to, co jest zgodne z wymogami cnoty (...)”, *Religia Sokratesa*, s. 282.

Zakończenie

Nie wiem, czy polscy wydawcy dzieła M.L. McPherrana konsultowali z Autorem projekt własnej okładki. Przypuszczam, że nie. Treść *Religii Sokratesa* wyraźnie, wręcz jednoznacznie, wyklucza naukę o nieśmiertelności duszy z *Fedona*:

przecież *Fedon* i *Państwo* pochodzą z okresu średniego i odzwierciedlają myśl Platona, a nie Sokratesa (s. 492).



Jacques-Louis David (1748-1825), *The Death of Socrates*, 1787
(The Metropolitan Museum of Art)

Tak dobrana okładka ma jednak wymowę symboliczną: jest wyrazem *platonizmu* (chrześcijańskiego) polskich wydawców, którym tak bardzo zależało na zakodowaniu w czytelnikach książki własnego przesłania, że postanowili włączyć Sokratesa do własnego sposobu myślenia o tym, co boskie. Ze szkodą dla Sokratesa, oczywiście, ale z zyskiem własnym. Gdyby Sokrates mógł ocenić wartość malowidła, pewnie złożyłby protest mówiąc, że na suficie jego celi nie było żadnej muchy, co tak sugestywnie zostało uwypuklone.

Obrona Sokratejskiej koncepcji filozofii

*Witaj, Sokratesie, w małym gronie znakomity,
Ale do niczego na wielkim zgromadzeniu*

Ameispias

*Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie,
Że ci ze złota statwę lud niesie,
Otruwszy pierwej...*

C.K. Norwid

Wstęp

Mojemu pisaniu o Sokratesie przyświeca mało oryginalny cel: osiągnięcie względnie spójnego wizerunku ateńskiego filozofa. Tego chce większość piszących o Ateńczyku. Na początku przyjąłem warunki spójności, kierując się przede wszystkim przesłankami o charakterze metafizycznym - o nich nieco więcej w *Zakończeniu* – następnie zaś akceptując wskazówki zawarte w pracach historyków filozofii. Jakie to warunki?

Po pierwsze, *jedność życia i filozofii*. Ten warunek spójności jest najczęściej akceptowany w literaturze poświęconej Ateńczykowi.¹⁵⁰ Próby oddzielenia nauczania od osoby oddalają nas od historycznego Sokratesa, któremu przypisuje się wytworzenie nowego stylu uprawiania filozofii, a czego potwierdzeniem są szkoły założone przez jego uczniów:

jedna rzecz wydaje się wspólna wszystkim tym szkołom: oto wraz z nimi pojawia się koncepcja, idea filozofii pojmowanej – jak zobaczymy – jako pewien dyskurs powiązany ze sposobem życia i jako pewien sposób życia powiązany z dyskursem.¹⁵¹

Sokrates określał się w opozycji do tych nurtów filozoficznych, które idąc drogą refleksji teoretycznej wymuszały dystans wobec życia. Wiemy o jego niechęci do abstrakcyjnej matematyki,¹⁵² astronomii¹⁵³ i teorii przyrody;¹⁵⁴

150 Por.: W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, przeł. K. Łapiński i S. Żuławski, Aletheia, Warszawa 2000, s. 82; I. Krońska, *Sokrates*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985, s. 118.

151 P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Aletheia, Warszawa 2000, s. 50.

152 „Zachęcał również swych uczniów do nauki rachunków, to prawda, ale zarazem ich napominał, aby w tej nauce, podobnie jak w innych, wystrzegali się wszelkich jałowych dociekań. Tylko w granicach użyteczności każdą rzecz Sokrates sam badał i systematycznie wykładał”. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, IV.7.8. Wszystkie cytaty z tego dzieła podaję w tłumaczeniu L. Joachimowicza.

153 „Kategorycznie natomiast odrzucał taką naukę astronomii, która zapuszcza się poza granice naszego świata i stara się poznać planety oraz błędne gwiazdy, bada ich odległość od ziemi, orbity i rządzące nimi kosmiczne prawa i siły”. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, IV.7.5.

154 „Nie rozprawał o naturze wszechrzeczy tak, jak czyni większość filozofów, ani nie dociekał, jak powstał tak zwany w języku sofistów 'kosmos', ani pod działaniem jakich

wymagających „ofiary całego ludzkiego życia”.¹⁵⁵ Z podobną niechęcią odnosił się do twórców wszelkich opisów eschatologicznych:

Ja się, obywatelu, i na tym punkcie różnię od wielu innych ludzi i jeżelibym naprawdę powiedział, że jestem pod jakimś względem mądry, to właśnie pod tym, że nie mając dostatecznego pojęcia o tym, co w Hadesie, zdaję też sobie sprawę, że nie wiem.¹⁵⁶

Z moralnego punktu widzenia roszczenia do wiedzy o zaświatach są zbędne, czy wręcz szkodliwe:

ty nieładnie mówisz, człowiecze, jeżeli, twoim zdaniem, z góry widoki życia lub śmierci obliczać powinien człowiek, z którego jest choćby jaki taki pożytek, a nie na to tylko patrzeć, kiedy działa, czy postępuje słusznie, czy niesłusznie i czy robi tak jak człowiek dzielny, czy jak lichy.¹⁵⁷

Po drugie, *całościowość*. Ścisły związek z życiem wymusza na filozofii spełnienie pewnego minimum niezbędnego do przetrwania (określenie się m.in. wobec najbliższego świata, mitów, historii, ładu politycznego, umiejętności zawodowych, relacji interpersonalnych). Filozofia teoretyczna nie musi spełniać tego wymogu. Może być żmudnym badaniem jakiegoś wyizolowanego problemu, resztę potrzebną do codziennej egzystencji teoretyk może „znać” skądinąd (np. z mitu). Jeśli jednak ktoś zaczyna *żyć* filozoficznie, bez przerw i bez taryfy ulgowej, ten z miejsca bierze na siebie obowiązek samodzielnego ustosunkowywania się wobec tego, co konieczne do przetrwania, a co stając się przedmiotem namysłu urasta do rangi problemu filozoficznego, nawet jeśli dla pozostałych jest to tylko niegodna uwagi drobnostką.

Po trzecie, *ciągłość* filozofii Sokratesa. Wiemy, że całe swe życie Ateńczyk poświęcił filozofowaniu. Założenie dotyczące *ciągłości* może się wydać zbyt mocne, wszak zwroty intelektualne i rewolucyjne przemiany duchowe nie są czymś obcym w filozofii i nie świadczą na niekorzyść filozofa. Dwie informacje sugerują nieciągłość w rozwoju duchowym Sokratesa: dotycząca fascynacji filozofią przyrody oraz mówiąca o wydarzeniach związanych z wyrocznią w Delfach. Spotkanie filozofów przyrody zamknęło pierwszy okres rozwoju filozoficznego, jego młodzieńczą filozofię uprawianą pod wpływem bardzo osobistych doświadczeń z *Daimonion*, niewy-

koniecznych przyczyn zachodzą wszelkie zjawiska na niebie. Przeciwnie, jasno dowodził, że kto zaprzęta sobie głowę takimi sprawami, jest głupcem”. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I.11-12.

155 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, IV.7.5.

156 Platon, *Obrona Sokratesa*, 29b; W. Witwicki.

157 Platon, *Obrona Sokratesa*, 28b; W. Witwicki.

tłumaczalnych na gruncie ówczesnej religii i wymuszających na młodym Ateńczyku podjęcie samodzielnych przemyśleń.¹⁵⁸ Zapoznanie się z dorobkiem filozofii umożliwiło Sokratesowi przejęcie przydatnych mu twierdzeń i odrzucenie tych, które kolidowały z wcześniej ustalonymi *principiami*. Ten okres filozofii Sokratesa rozpoczął się wraz z przybyciem do Aten pierwszych filozofów (Archelaosa poznał w wieku około 30 lat)¹⁵⁹, zakończył się zaś zaraz po tym, jak Chajrefont wrócił z pielgrzymki do wyroczeni Apollina w Delfach (przypuszczalnie¹⁶⁰ miało to miejsce po wystawieniu *Chmur* przez Arystofanesa w 424 r. p.n.e.). Jak mógł wyglądać zestaw przejęć i odrzuceń, to oczywiście sprawa wyjątkowo sporna. Nie da się jednak uciec od choćby hipotetycznych ustaleń, bez których nie sposób rozsądnie rozważać wyprawy Chajrefonta do Delf.¹⁶¹ Niniejszy szkic do portretu Sokratesa dotyczy kierunku, w jakim Sokrates rozwinął filozofię w trzecim okresie, pełniąc już *szluzbę bożą*, jak to nazwał w trakcie rozprawy sądowej. Że pewne zmiany miały miejsce w okresie *apollinijskim*, w to akurat nie można wątpić. Sokrates wkroczył w przestrzeń publiczną miasta (dotąd wybierał raczej izolowane miejsca); wszedł w kontakty z nowymi osobami, często przypadkowymi (wcześniej bardzo starannie dobierał sobie grono uczniów); rozszerzył tematykę (z uwagi na różnorodność rozmówców) i wyeksponował *elenktykę* (metodę zbijania), co najlepiej ukazał młody Platon, kosztem *protreptyki* (zachęty) oraz *maieutyki* (pomocy w usamodzielnianiu myślenia swego rozmówcy).

Po czwarte, *spójność logiczna*. Sokrates nieustannie domagał się od swych rozmówców, by wypowiadali się jasno i spójnie logicznie. Z całą pewnością sam też starał się sprostać tym wymaganiom. Na ile skutecznie? Sądząc po opracowaniach jego filozofii można mieć do niego pretensje. Najmocniejsze przedstawił I.F. Stone, który pisze o Sokratesie jako postaci absurdalnej, przyjmującej prymitywne założenia filozoficzne i poruszającej się w semantycznej mgłę unoszącej się nad metafizycznym bagnem.¹⁶²

158 W. Pycka, *The Socratic Philosophy Under the Sign of a Daimonion*, przeł. M. Miżak, UMCS, Lublin 2009.

159 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. I. Zieliński, RW KUL, Lublin 2000, s. 313.

160 Por. A. Krokiewicz, *Sokrates*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 32.

161 W. Pycka, *Mysł Sokratesa na tle wcześniejszych koncepcji uprawiania filozofii*, UMCS, Lublin 2012.

162 I.F. Stone, *Sprawa Sokratesa*, przeł. L. Jęczmyk, Zysk i S-ka, Poznań 2003.

Po piąte, *zgodność* z możliwie największą liczbą świadectw historycznych. W tym napisanych przez przeciwników Sokratesa.¹⁶³ Wizerunek filozofa powinien pozwolić nam zrozumieć wielość dróg, jakimi poszli jego uczniowie. Musimy też pamiętać, że Sokrates nie spisywał swej filozofii, i że czynił to celowo, oraz że większość jego uczniów z najstarszej generacji była mu pod tym względem wierna. Ich milczenie jest dla nas takim samym źródłem, jak powstałe później pisma.

Jest coś, co łączy wszystkie etapy rozwoju filozofii Sokratesa: pewien rodzaj wrażliwości moralnej, jaką wypracował sobie w oparciu o interwencje *Daimonion*. Nazywam to *wartościobyciem*. Tym słowem oznaczam najbardziej pierwotny sposób zakorzenienia się w sferze *wartości*; są one wysane z mlekiem matki: stanowią źródło ciepła, bezpieczeństwa i troski, nie znające jeszcze kształtów, słów, imion i pełnionych ról. To źródło energii emanującej z aktów *dobroci* znanych później pod różnymi nazwami: np. jako przyjaźni, miłości, pracowitości i prawdomówności. Moim zdaniem, Sokrates konsekwentnie bronił tej „przedetycznej” energii moralnej; bronił przed zakusami polityki, mitu, opinii publicznej, teorii przyrody, teorii bytu, nawet przed filozoficzną etyką.

Rozgniewanemu na matkę synowi Sokrates długo tłumaczył, z jak wielkim trudem wiąże się wychowanie dziecka. Przypomina Lamproklesowi czasy, o których młodzieniec nie mógł pamiętać:

Tak więc kobieta nosi brzemię w swym łonie z męką i narażeniem własnego życia i dostarcza płodowi pokarmu, którym sama także się żywi, a gdy już w określonym czasie przestanie nosić i w wielkich bólach wyda dziecko na świat, wtedy je karmi i pielęgnuje, choć przecież sama nie doznała od niego jeszcze żadnego dobrodziejstwa. Dziecię zaś nawet nie jest świadome, od kogo dobrodziejstw doznaje, ani też nie jest zdolne powiedzieć, czego mu potrzeba, lecz matka sama stara się wszystko odgadnąć i spełnić to, co dla niego jest pożyteczne i co sprawia mu radość. (...) Pomyśl tylko, mój synu, ileż to razy już od wczesnego dzieciństwa sprawiałaś jej przykrości nie do zniesienia, wraskiem, czy to niesfornym zachowaniem, marudząc zarówno we dnie, jak w nocy! Ileż to razy sprawiałaś jej cierpienia i smutek swoją chorobą!¹⁶⁴

163 Jeśli przykładowo rozpatrywać stosunek Sokratesa do pobożności mieszkańców Aten, kluczowym tekstem nie są ani *Wspomnienia o Sokratesie* Ksenofonta - mimo że tak wiele wysiłku autor włożył w stworzenie obrazu pobożnego Sokratesa - ani teksty Platona: na pierwszym miejscu jest akt oskarżenia złożony w sądzie. Czytając Platonską *Obronę Sokratesa* widzimy, że Sokrates nie podważał zarzutu odwołując się do przypomnienia swego udziału w misteriach. Zresztą, większość uczniów Sokratesa miała problem z przestrzeganiem obyczajów w sferze religii.

164 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, II.2.5 i 9.

Kiedy ten nie przestawał atakować Ksantypy („ja jej przynajmniej nigdy nic nie powiedziałem ani nie zrobiłem, z powodu czego musiałaby się wstydzić”), Sokrates odwołał się do analogii z aktorami (II.2.9), wskazując na konieczność dwupoziomowego rozumienia zachowań moralnych:

Sokrates: Myślisz więc, że bardziej jest ci przykro słuchać jej słów niż aktorom tragicznym wyzwisk, którymi się obrzucają na scenie.

Lamprokles: Oczywiście, tak sądzę i powód jest dla mnie jasny: kiedy na scenie w ostrej wymianie replik jeden aktor znieważa drugiego, nie znaczy to wcale, że zamierza go skrzywdzić, ani ten, który rzuca groźby, nie zamierza uczynić nic złego; dlatego właśnie łatwo to znoszą.

Sokrates: Ty jednak, choć wiesz dobrze, że wszystko, co mówi do ciebie matka, mówi nie tylko bez żadnej złej myśli, lecz nawet z gorącym pragnieniem tak wielkiego dobra dla ciebie, jak dla nikogo innego na świecie, mimo wszystko gniewasz się na nią?

Człowiek jako podmiot jest aktorem odgrywającym rolę przypisaną mu przez obyczaj. Dopóki zdaje sprawę sobie z tego, że to tylko gra i że w jego życiu są jeszcze inne, cenniejsze *wartości*, dopóty wszystko jest we właściwych ramach: pojawiające się konflikty w warstwie powierzchniowej, scenicznej, łatwo można usunąć lub zbagatelizować. Prawdziwy człowiek jest ukryty za aktorską maską. Jest ukryty przed innymi i przed samym sobą. Trzeba go ujawnić, do czego potrzebna jest robota akuszerska w postaci filozofii Sokratesa. Sokrates surowo ocenia zachowanie swego syna:

Mnie osobiście się zdaje, że jeśli takiej matki nie możesz ścierpieć, nie możesz ścierpieć samej *dobroci* (10-11).

Jeśli ktoś zbyt przejmie się swoją rolą i zapomni o tym, kim był przed wejściem na scenę, wówczas jego hierarchia moralna ulega odwróceniu. Tego zresztą chce ogół; widownia wszak już czeka, gotowa skontrolować każdy gest i każde słowo. W imię dobra wspólnego. Lęk przed wstydem jest dostatecznym stróżem publicznej wykładni moralnej. Co jednak, gdy komuś trudno wejść w rolę lub nie chce być aktorem, albo – co jeszcze gorsze – gdy komuś, jak Sokratesowi, przyjdzie chęć wyśmiania sztuki od dawien dawna już wystawianej? Platon był mistrzem i obrońcą tego rodzaju sztuk. W *Państwie* i w *Prawach* opisuje moralny sens dzieciństwa, jako najlepszy czas, by kodować zasady sprawiedliwości i w ten sposób wyrobić dobrego obywatela.¹⁶⁵ Poza nałożoną mu maską niech niczego nie widzi i nie domyśla się nawet.

Wartościobyt to byt osób preferujących życie według wartości.¹⁶⁶ W tej bardzo krótkiej definicji dwie rzeczy już teraz trzeba podkreślić. Po

165 Platon, *Państwo*, 538c i nast.

pierwsze, o *wartościobycie* można mówić wyłącznie w płaszczyźnie wyznaczonej zachowaniem *osób*: gdzie brakuje osobowego składnika w działaniu, tam nie ma *wartościobytu*. Po drugie, jeśli jest to wybór *wartości*, to zapewne w ramach jakiejś alternatywy. Konkurencję stwarza świat *dobrobytu*. Akurat to słowo posiada już dłuższą historię i nie wymaga wyprowadzania z językowego niebytu. Czym jest *dobro*? Jest przedmiotem celowych dążeń człowieka; może nim być wszystko to, co pojawi się na osi „podmiot – przedmiot”.

O ile więc wobec *wartości* człowiek ujawnia swój *personalny* (osobowy) sposób istnienia, o tyle w świecie *dóbr* odkrywa siebie i innych z pozycji swej podmiotowości. *Dobra* mieszczą się w przestrzeni działań celowych, o celu zaś możemy mówić o tyle tylko, o ile jest przedmiotem wiedzy. Swym sposobem istnienia *dobrobyt* przypomina pitagorejski *kosmos*: to swego rodzaju porządek od zewnątrz kształtujący człowieka; to ład zobowiązujący do utrzymywania całości. *Wartościobyt* przejawia się inaczej: swym bytem przypomina heraklitejską rzekę, do której nie można wejść dwa razy. *Wartościobyt* dany jest tylko od wewnątrz interpersonalnych relacji - nie ma w nim miejsca ani na opis, ani na powtórzenie. Wyjście na zewnątrz oznacza jego utratę. Czyżby więc wartość moralna nie mogła być celem ludzkich dążeń czy pragnień? Otóż, nie może. Abyśmy mogli mówić o jakimkolwiek dążeniu czy pragnieniu, chcąc osiągnąć ten czy inny cel, musimy już w samym dążeniu (pragnieniu, chceniu itp.) uznać przejaw wartości. Wartość ma charakter aksjomatyczny. Jeśli przeniesiemy ją w sferę przedmiotów (i celów tym samym), to automatycznie wpadniemy w błędne koło: mamy dążyć do czegoś, co na wstępie przyjęliśmy jako podstawę naszego dążenia.

166 Biorąc pod uwagę „wartościobyt” jako znak językowy, jako fizyczny składnik w dotychczasowym dorobku komunikacyjnym języka polskiego, nie pozostaje nam nic innego, jak uznać go za lingwistyczny niebyt. „Wartościobytu” nie znajdziemy w słownikach, w rozprawach etyków, aksjologów i filozofów, bezradne są także wyszukiwarki internetowe. Literatura poświęcona słowu „wartość” nie mieści się na jednym pięttrze biblioteki, podobnie jest z powszechnie stosowanym słowem „byt”, tymczasem ich złożenia nie można uświadczyc. Jak jedno, to nie drugie. Można to wytłumaczyć odwołując się na przykład do ustaleń dotyczących tzw. błędu naturalistycznego: *byt* kojarzy się nam z opisem i teorią, natomiast *wartość* z powinnością. G.E. Moore wykazał, że nie ma przejścia od opisu do powinności, zatem funkcjonowanie słowa „wartościobyt” zadawałoby gwałt teoretycznemu fundamentowi współczesnej aksjologii. Czy niniejsza praca zamierza zburzyć ten porządek? Nie. Raczej sięga do myślenia uprzedniego w stosunku do refleksji uprzedmiotawiającej.

Dobrobyt jest pełen podręczników i poradników podpowiadających jak osiągnąć w życiu ten lub inny cel. Człowiek mądry, to człowiek zaradny życiowo, sprytny, świadomy swej pozycji w społeczności i potrafiący działać w duchu sprawiedliwości. „Rządź dobrze swym domem”, radził Chilon Lacedemończyk; „Nienawidzić niesprawiedliwości, przestrzegać pobożności” – zalecał Kleobulos z Lindos; „Nie wzbogacaj się w niegodziwy sposób” – przestrzegał Tales z Miletu; „Oddaj to, co zostało ci powierzone” – nakazywał Pittakos z Lesbos; „Będąc biednym, nie czyn wyrzutów bogatym, chyba że twoja nagana jest bardzo pożyteczna” – przypominał Bias z Prieny. To tylko kilka wybranych sentencji greckich mędrców żyjących w czasie poprzedzającym powstanie filozofii *wartościobytu*. Cechą wspólną tego rodzaju refleksji była troska o całość. Nawet jeśli jakaś rada była zaadresowana do pojedynczo rozumianego człowieka, to była to jednostka funkcjonalnie powiązana z innymi i współodpowiedzialna za łączący ich ład (*kosmos*). Mędrzy wyznaczali zasady sprawiedliwości społecznej, rozdzielając obowiązki, przyznając nagrody i kary tworzyli fundamenty państw.

A co z literaturą *wartościobytu*? Czyste kartki. Jeśli już, to troszkę poezji (ale tej lirycznej, rezygnującej z przewodniczenia tłumom), jakichś spóźnionych i „nieżyciowych” sentencji, zagadkowych metafor – na dodatek wszystko bez wiążących wykładni i bezspornych interpretacji. To także „przykład”, którego jednak nie można powtórzyć. Nie tylko Sokrates nie był w stanie stworzyć literatury *wartościobytu*. Z dzieł jego uczniów dowiadujemy się o ogromnym problemie, jaki miał ze zrozumieniem pozycji mędrca. Przeżywając *wartościobyt* i chroniąc go przed naporem obcych treści, Sokrates był świadom poruszania się poza obszarem mądrościowym. W tym akurat był zgodny z panującą wówczas opinią. Gdy Chajrefont wrócił z Delf i oznajmił mu słowa wyroczni, Sokrates musiał wpaść w zdumienie: cóż to Bóg mówi? Przecież nie uważam się za mądrego, ani z tytułu tej małej, ani wielkiej mądrości. Potem przyszły badania osób uchodzących za mądrych (w tej lub innej kompetencji), które pozwoliły mu zrozumieć sens wyroczni. Przyznał rację Bogu i już wiedział na czym polega jego mądrość; była to mądrość innego rodzaju – mądrość człowieka świadomie troszczącego się o *wartości*, a nie *dobra*. Próba przekazania tego odkrycia innym i podjęta w tym celu *szługa boża* doprowadziła go przed oblicze sędziów. Czy zasłużył sobie na to? Do pewnego stopnia, tak. Przebywając w wąskim gronie uczniów i przyjaciół zarazem, co w *Chmurach* zdążył skarykaturować Arystofanes, wszystko

było pod jego kontrolą. Wyjście na miasto otworzyło jego filozofię na nowe osoby, nowe problemy i nowe konteksty; mądrościowe problemy oczekiwały natychmiastowych rozwiązań, w tym także politycznych. Sokrates nie musiał uprawiać polityki, by zostać w nią wmieszany. Część słuchaczy kibicowała mu, rozumiejąc jego wysiłki jako próbę sprowadzenia zasad *sprawiedliwości państwowej* do zasad rządzących *wartościami*, ale to – o ile w ogóle miało miejsce - nie mogło się powieść.

Sokrates był filozofem konsekwentnym, spójnym i starającym się nie wykraczać poza obszar posiadanych kompetencji. Był indywidualistą, innych postrzegał jako indywidualia moralne i pracował na rzecz zachowania ich jednostkowej niepowtarzalności, omijając z daleka propaństwową propagandę moralną. Zdawał sobie sprawę z tego, że niewiele ma do zaoferowania obywatelom Aten, jako obywatelom właśnie. Nie potrafił docenić abstrakcyjnego węzła łączącego jednostkę z politycznym stadem. Zgodnie z regułami *wartości*, otaczających go ludzi rozumiał przez pryzmat indywidualnych relacji, analogicznie do tych, w jakich sam pozostawał z innymi. Ogół był pozbawiony znaczenia. Sokrates miał zasadnicze braki w kompetencji politycznej, czego nie ukrywał, wręcz czyniąc z tego powód do dumy. Polityka wymaga lojalności i umiejętności dystrybuowania dóbr i obciążeń, a nie przyjaźni, o której Sokrates tak dużo miał do powiedzenia. Siłę wartości przeżywanych w relacji przyjacielskiej potwierdzili wszyscy jego uczniowie: zarówno ci, którzy trzymali się z dala od polityki, jak też ci, którzy postanowili aktywnie włączyć się w życie *polis*. Pierwsi byli wierni Sokratesowi, drudzy – sprzeciwili się Sokratejskim wartościom. Ci drudzy - jak Alkibiades, Charmides i Kritiasz - dali nawet mocniejszy dowód prawdy o istocie filozofii Sokratesa, ponieważ skompromitowali się w swej działalności politycznej. Sokrates nie przygotował ich do życia politycznego, bo i nie stawiał sobie takiego celu; oni jednak nabrali przy nim *pewności siebie*, zdobyli *mocne przekonania*, opanowali *metodę zbijania* cudzych poglądów, co na oślep zużyli w bieżącym działaniu politycznym. Tej *falszywie zsokratyzowanej* młodzieży było całkiem sporo, sądząc po wzmiankach w ówczesnej komedii.¹⁶⁷ Jeśli Sokrates namawiał Charmidesa do zajęcia się polityką w sposób przedstawiony przez Ksenofonta, to pośrednio miał swój udział w sprokurowanych przez nich nieszczęściach.

167 Jak chociażby w wystawionych w 414 r. *Ptakach* Arystofanesa. Por. I.F. Stone, *Sprawa Sokratesa*, s. 138 i nast.

Czy mógł temu zapobiec? Tylko pod warunkiem przekroczenia granic własnej filozofii. Nie zamierzał jednak tego czynić. Rewolucja Sokratesa miała dwa oblicza: pierwszym było wprowadzenie w obieg nowych idei, przede wszystkim związanych z teologią oraz związanych z teologią nowych uzasadnień dla moralnego wymiaru ludzkiej egzystencji; drugim zaś była gruntowna reorganizacja znanej sobie hierarchii moralnej, w wyniku której *dobrobyt* utracił uprzywilejowaną pozycję. Mówiąc o *wartościach*, Sokrates nie czuł się ani ich twórcą, ani nawet odkrywcą: on je tylko przypomniał, wyeksponował, wydobyl z zakamarków życia i wyniósł na szczyt moralnych doświadczeń, czyniąc *wartościobyt* ostateczną miarą spełnionej egzystencji człowieka.

Mimo swej literackiej słabości *wartościobyt* jest niezwykle żywotny: jest w stanie uczynić *bezwartościowymi* najcenniejsze *dobra*. Jako istoty moralne funkcjonujemy w dwóch płaszczyznach: *wartość* wprowadza nas w swoistego rodzaju *metarelację* w stosunku do relacji zachodzących pomiędzy *dobrami*. To także dwa różniące się sposoby odmierzania czasu i przestrzeni, dwa sposoby postrzegania siebie i drugiego człowieka. Czy można uzgodnić ze sobą te dwie prędkości etyczne, by nie zderzały się ze sobą i nie prowadziły do wzajemnej destrukcji? Sokrates podjął się bardzo ambitnego zadania odizolowania od siebie tych dwóch *bytów* współtworzących kondycję moralną człowieka. Dał prymat *wartościobytowi* przy jednoczesnym docenieniu sfery *dóbr*, ale jego uczniowie nie byli już tak zdecydowani i jednomyślni: Platon stworzył system filozofii promującej zasady *dobrobytu*, Antystenes filozofował w oparciu o *wartościobyt*. Według autora *Państwa* człowiek jest *istotą polityczną*, za każdym razem definiowaną przez publiczną sferę *polis*, od Antystenesa zaś (i jak się wydaje od Arystypa i Fedona), wywodzi się myślenie o człowieku jako *istocie społecznej* określanej relacjami interpersonalnymi (a nie politycznymi, ekonomicznymi czy przynależnością świątynną). Jak powinno wyglądać życie człowieka kierowanego wartościami, a nie dobrami? Na to pytanie odpowiedział także Jezus z Nazaretu. Jego koncepcja *królestwa Ojca* ukazuje z jednej strony paradoksalność tkwiącą w samym wyborze między *dobrem* i *wartością*, z drugiej zaś utwierdza w przekonaniu, że lepiej stracić wszystkie *dobra* dla ochrony *wartości*, niż choćby jedną *wartość* dla wszystkich *dóbr*. Żadnej władzy nie mogły się podobać słowa i czyny ani Sokratesa, ani Jezusa; postawieni zaś przed wyborem największego dobra, jakim jest życie, wybrali to drugie.

Mikrokosmos Sokratejski

Wprowadzenie

*Charmides*¹⁶⁸ nie należy do dialogów chętnie przywoływanych przez historyków filozofii Sokratesa.¹⁶⁹ Tekst uchodzi za niejasny i wręcz pokretny,¹⁷⁰ jedno z najbardziej zagadkowych dzieł Platona.¹⁷¹ Są jednak historycy wysoko ceniący sobie ten tekst. W. Thomas Schmid uważa go za cenne źródło do filozofii Sokratesa, jak napisał – to jej „mikrokosmos”, co pozwoliłem sobie wykorzystać w tytule niniejszego rozdziału.¹⁷² Platon nie próbował historycznie uwiarygadniać opisanego przez siebie spotkania: miało się odbyć w Atenach tuż po kampanii skierowanej przeciwko Potidai (decydująca bitwa miała miejsce w 432 r. p.n.e.); autor dialogu jeszcze się nie urodził (427 r. p.n.e.), gdy zaś zabierał się do pisania *Charmidesa* (ok. 380 p.n.e.) jego bohaterowie od dłuższego czasu już nie żyli. Charmides zginął w 403 roku p.n.e., walcząc w obronie Rządu Trzydziestu Tyranów – grupy ateńskich arystokratów cieszących się poparciem Spartan. Rząd wsławił się niebywałym okrucieństwem. Po zwycięstwie w wojnie peloponeskiej Spartanie mieli swój garnizon w Atenach, jednak byli tak bardzo zniesmaczeni formą ośmiomiesięcznych rządów Trzydziestu, że odmówili im udzielenia pomocy po tym, jak Ateńczycy zbrojnie powstali przeciwko tyranii. W obronie Rządu Trzydziestu zginął także drugi bohater dialogu,

168 Fragmenty *Charmidesa* cytuję w przekładzie W. Witwickiego.

169 Opinia ta nie dotyczy wyłącznie polskich autorów. Zob. G.A. Press, *The Elenchos in the Charmides, 162-175*, w: G.A. Scott (ed.), *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchos*, The Pennsylvania State University Press 2002, s. 252.

170 Opinia R. Legutki; *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Zysk i S-ka, Poznań 2013, s. 422.

171 Ch. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press 1996, s. 191.

172 W. Th. Schmid, *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, SUNY Press, 1998, s. VIII.

Kritiasz – stryjeczny brat Charmidesa. Obaj należeli do ścisłego kręgu ówczesnej władzy.

Dobór osób występujących w dialogu mógłby posłużyć do realizacji kilku ciekawych projektów dyskusyjnych. Przedstawiając filozofa jako bohatera, nienagannie dyskutującego z młodymi, Platon mógł polemizować z wizerunkiem Sokratesa zapisanym w utworach komediopisarzy, zwłaszcza w *Chmurach*; i temat dyskusji nie taki, jak to przedstawił Arystofanes, i styl odmienny, nawet otoczenie jest inne, a wygłodzonych uczniów z *Chmur* zastąpili wygładzeni młodzieńcy z gimnazjonu.¹⁷³ Czy tak porządny obywatel Aten mógł inspirować późniejsze zbrodnie swych uczniów, co pośrednio zostało mu zarzucone w trakcie procesu?

Interesujący byłby temat odpowiedzialności filozofa za stosunek uczniów do polityki. Miał ponoć zachęcać Charmidesa do zajęcia się działalnością polityczną.¹⁷⁴ To zaskakująca informacja, o ile weźmiemy pod uwagę systemową wręcz niechęć Sokratesa do polityki. Charmides byłby chyba jedyną osobą namawianą przez Sokratesa do uprawiania polityki. Poza ironiczną uwagą z powstałego dużo później *Gorgiasza*, jakoby wbrew wszystkim politykom sam jeden uprawiał prawdziwą politykę, nie znajdujemy jego pochwał pod adresem działalności politycznej. Jak wyznał sędziom:

Winniście bowiem wiedzieć, mężowie Ateńscy, że ja, gdybym dawniej zajął się sprawami politycznymi, już bym dawniej zginął i na nic byłbym wam i sobie samemu przydatny. I nie miejcie mi za złe, że mówię prawdę. Nie ma bowiem takiego człowieka, który by ocalał, przeciwstawiając się wam czy jakiejś większości i przeciwdziałając zaiste powstawaniu w *polis* wielu niesprawiedliwości i nieprawości, lecz konieczne jest, by ten, kto istotnie walczy w obronie prawości, jeśli ma choć na krótko ocaleć, działał prywatnie, a nie publicznie.¹⁷⁵

Większość uczniów poszła jego śladem. Antystenes głosił przewagę praw *arete* nad prawami stanowionymi w państwach. Jeszcze dalej posunął się Arystyp, który odrzucił model życia oparty na funkcjonowaniu państwa, głosząc zasadę nie należenia do żadnego państwa (*kosmopolityzm*).

Główni rozmówcy dialogu - uchodzący za uczniów Sokratesa - aż się prosili o to, by rozpatrzyć ważną kwestię związaną z rządami Trzydziestu

173 Platon skrętnie unika jakichkolwiek nawiązań do późniejszych losów rozmówców Sokratesa. Por. G. Danzig, *Plato's Charmides as a Political Act: Apologetics and the Promotion of Ideology*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 53 (2013), s. 487.

174 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, III.7.

175 Platon, *Obrona Sokratesa*, 31d-32a; M. Wesoly.

Tyranów. Z jednej strony podjęli oni nieudaną próbę wciągnięcia Sokratesa w swe zbrodnicze praktyki, z drugiej zaś, jak zanotował Ksenofont, zabronili mu publicznego uprawiania filozofii. Czy *Charmides* ujawnia przyczynę porażki wychowawczej Sokratesa? Zapewne tak miało być. Autor dialogu był przy tym ostrożny i nie zamierzał wyjaśniać powodów, dla których wszyscy politycy byli wrogo nastawieni do Sokratesa. Platon miał własne ambicje polityczne. Był pod tym względem bliższy Kritiaszowi i Charmidesowi, niż Sokratesowi. Jeśli ktoś oczekuje od Platona słów potępienia pod adresem obu, mocno się zawiedzie. Ksenofont we *Wspomnieniach o Sokratesie* ostro napiętnował Kritiasza, odcinając od niego Sokratesa, czy wręcz przeciwstawiając ich sobie. Platon, oczywiście poza wspomnieniem Rządu Trzydziestu w *Liście siódmym*, na ogół pozytywnie ocenia propozycje Kritiasza.¹⁷⁶

Kritiasz i Charmides jeszcze w inny sposób byli kłopotliwi dla Platona. Był z nimi spokrewniony (siostra Charmidesa była matką Platona). Zresztą, nie tylko więzy krwi łączyły Platona z Charmidesem i Kritiaszem; podzielał ich poglądy polityczne i etyczne, na co wskazuje fakt złożenia mu oferty współpracy ze strony tyranów.¹⁷⁷ Praca nad dialogiem musiała wzbudzać w nim liczne rozterki: jak tu bowiem pogodzić szacunek do Sokratesa z wiernością wobec krewnych i ich zapatrywać? Temat dyskusji – *sophrosyne* (rozważa, umiarkowanie, takt, zdrowy rozsądek, wstrzeźliwość, panowanie nad sobą, samokontrola) – został w pewien sposób narzucony Platonowi przez przeciwników Sokratesa. Także dzisiaj zarzuca się filozofowi, że jego uczniom (Charmidesowi i Kritiaszowi przede wszystkim, ale też Alkibiadesowi) zabrakło *umiarkowania* w działaniu politycznym.¹⁷⁸ Sam Platon, jeśli odnieść do tego treść *Państwa*, mógł mieć podobne wątpliwości:

176 Z pewnego rodzaju rehabilitacją postaci Kritiasza spotykamy się w książce Th. M. Tuozzo, *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a 'Socratic' Dialogue*, Cambridge University Press 2011.

177 „Ongiś w młodości przeżyłem to, co przeżywa wielu młodych ludzi. Zamierzałem, skoro tylko stanę się panem samego siebie, poświęcić się niezwłocznie służbie publicznej. A przypadły na moje czasy wydarzenia państwowe przybierające taki mniej więcej obrót: wobec niezadowolenia większości z ówczesnej formy rządów dochodzi do przewrotu; przy zmianie ustroju pięćdziesiąt i jeden mężów obejmuje władzę (...) trzydziestu zaś sprawuje rządy pełnomocne, zwierzchnie nad wszystkim. Zdarzyło się, że niektórzy z nich byli mymi krewnymi i znajomymi, toteż nawoływali mnie od razu do wzięcia udziału w pracy politycznej, jako odpowiedniej dla mnie”. Platon, *List siódmy*, 324 b-d; M. Maykowska.

178 Na przykład I.F. Stone, *Sprawa Sokratesa*, s. 186 i 129.

Czy to nie będzie jeden ze środków ostrożności – ten, często stosowany, żeby ci ludzie w młodym wieku wolnej myśli nie kosztowali? Bo sędzę, żeś zauważył, jak to chłopaki, kiedy po raz pierwszy zakosztują myśli niezależnych, zaczynają się nimi bawić, zawsze tylko na to, żeby się sprzeciwiać, i naśladując tych, którzy ich zbijają, sami zaczynają zbijać innych i cieszą się jak szczeniaki tym, że oto mogą zaczepiać i szarpać myślą swoje najbliższe otoczenie. (...) A jak im się często udaje zbić kogoś innego, a ktoś inny często ich stanowisko zbiję, wtedy bardzo skrajnie i prędko wpadają w to, że nie uznają żadnego ze swoich poprzednich poglądów. I stąd inni zaczynają źle mówić o nich i o tej całej filozofii.¹⁷⁹

Charmides powstał wcześniej, na tyle zresztą, że część poglądów bronionych przez Sokratesa w *Państwie* była jeszcze odrzucana przez Sokratesa w *Charmidesie*. Wprawdzie Platon nie był aż pod tak dużą presją czytelników, jak w trakcie pisania *Obrony Sokratesa*, z całą pewnością zależało mu na adekwatnym opisie różnic dzielących Sokratesa od późniejszych tyranów. Myślał też o własnej przyszłości. Pisząc *Charmidesa* stąpał po bardzo grząskim gruncie: dobierał tematy bardzo bliskie Sokratesowi, wręcz definiujące jego filozofię, ale po ich prezentacji przez Charmidesa i Kritiasza były konsekwentnie odrzucane przez Sokratesa. Jakby Platon chciał powiedzieć: potrafili powtórzyć za Sokratesem to czy inne sformułowanie, ale mało z tego zrozumieli. Zadał o kilkukrotne stanowcze „nie” ze strony Sokratesa. Czy będziemy w stanie odtworzyć linię graniczną oddzielającą Sokratesa od tyranów? I drugie pytanie, niemniej ważne: czy potrafimy dostrzec korzyść samego Platona? Stan podwójnej lojalności, w jakim pisał swój dialog, nie ułatwiał mu zadania zdefiniowania własnej pozycji.

Już pobieżny przegląd prac o *Charmidesie* pozwala dostrzec dylemat interpretacyjny dotyczący klasyfikacji wypowiedzi: czy należy do autora, czyli Platona, czy do tego, który ją wypowiada, np. Kritiasza, czy może do historycznego Sokratesa. Sokratesowi często przypisuje się poglądy głoszone przez jego oponentów, i to nawet wtedy, gdy Sokrates je odrzuca. Za ten stan rzeczy W. Witwicki rzucił winę na „przekorę” Platona.¹⁸⁰ Gdyby tak miało być, autor dałby potężny oręż przeciwnikom Sokratesa. Lektura dialogu wskazuje na chęć odizolowania Sokratesa od przyszłych tyranów i oczyszczenia jego wizerunku z zarzutu bycia ich wychowawcą, ale czy ten zamiar się powiódł? Spróbujmy prześledzić wszystkie „nie” zgłoszone przez Sokratesa pod adresem kolejnych definicji (*logos sophrosyne*). Może przy tej okazji uda się nam zrozumieć pewien paradoks tkwiący w literatu-

179 Platon, *Państwo*, 539b-c; W. Witwicki.

180 Zob. *Objaśnienia* tłumacza do strony XI.

rze poświęconej Sokratesowi; ten mianowicie, że zupełnej pewności co do posiadania przez Sokratesa ambicji definicyjnych towarzyszy kompletna cisza na temat przykładów Sokratejskich definicji.

Spokój (ήσυχῆ)

Według pierwszego określenia *sophrosyne* to tyle co *spokój* (ήσυχῆ):

to jest to, żeby porządnie i ładnie wszystko robić a spokojnie (ήσυχῆ) – czy to ulicami chodzić, czy rozmawiać, czy cokolwiek innego robić w ten sam sposób. (...) mam wrażenie, że to jest pewien spokój (159b).

Nasza wiedza o Sokratesie każe nam z dużą sympatią potraktować pierwszą propozycję. Historycy opisujący filozofa niejednokrotnie mają okazję używać słowa *spokój*: w więziennej celi; w trakcie rozprawy sądowej; po tym, jak odmówił przyrowadzenia Leona z Salaminy; w bitwie pod Delos; w trakcie wyprawy pod Potidaję. Potwierdzeniem niech będzie krótki opis jego zachowania w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa:

kiedy Sokrates z właściwą sobie pasją rozprawiał o filozofii, wywoływał nieraz wściekłość audytorium; rzucano się nań, bito go po twarzy, szarpano za włosy. Najczęściej jednak był przedmiotem drwin i pogardy. Wszystko to znosił cierpliwie. Nie zareagował nawet na kopniaka, którym go raz urażono. A kiedy jeden ze świadków sceny dziwił się jego spokojowi, miał odpowiedzieć: „A gdyby kopnął mnie osioł, czy pozwałbym go przed sąd?”¹⁸¹

Czy przebieg dyskusji potwierdził wysoką rangę spokoju?

Sokrates zdaje się dość niefortunnie prowadzić rozmowę. Z punktu widzenia tłumaczeń tekstu można mówić o pewnym przesunięciu semantycznym: Charmides mówił o spokoju, tymczasem Sokrates wprowadza temat działania szybkiego i powolnego. Wiemy, że działania szybkie nie wykluczają się ze spokojem: można spokojnie, acz dynamicznie i szybko coś wykonywać - czy to biegając, czy pisząc. Spokój nie dotyczy tempa wykonywania danej czynności, lecz jej kontroli. Czasami, by móc kontrolować działanie, trzeba to robić szybko. To kontrola, czy samokontrola, umożliwia unikać niepotrzebnej nikomu nerwowości, gwałtowności i roztrzęsienia w działaniu. Sokrates raczej domyśla się takiego znaczenia słowa *hesyche*, które będzie bliższe rozmówcy. Brak sprzeciwu ze strony Charmidesa traktujemy jako wyraz zgody na takie przededefiniowanie tematu rozmowy.

181 Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, II.5.21; I. Krońska.

Zgodnie z sugestią Charmidesa, człowiek posiadający *sophrosyne* jako *spokój* postępuje w ten sam sposób niezależnie od okoliczności życiowych. To nieczułość na bodźce zewnętrzne. *Sophrosyne* staje się rodzajem fundamentalnej cnoty wewnętrznej, na której formuje się psychika jednostki. Bycie spokojnym to bycie zdystansowanym wobec zewnętrznych wydarzeń, to pewnego rodzaju samokontrola pozwalająca jednostce opóźnić własne reakcje na bodźce z otoczenia. Chyba z tego powodu dyskutanci przyjmują bez zastrzeżeń skojarzenie spokoju z powolnością i ociężałością. Jeśli wziąć pod uwagę arystokratyczne korzenie Charmidesa, tak wychwalane we wstępnej rozmowie, właściwszym byłoby słowo *dostojność*, może nawet *takt*, łączące spokój z takim spowolnieniem działań, którym nie przystoi gwałtowny ruch.

Sokrates odrzucił takie rozumienie *sophrosyne*. Kilka przykładów (lekcja pisania, gra na kitarze, sport, uczenie się i nauczanie innych) wystarczyło, by uznać, iż w pewnych okolicznościach – i to nawet nie tak rzadkich – działania szybsze są piękniejsze od wolniejszych. A skoro czynności spokojnych

jest równie dużo, jak gwałtownych i szybkich pomiędzy czynnościami pięknymi, to i z tego względu rozważa (*sophrosyne*) nie będzie polegała raczej na spokojnym zachowaniu się niż na gwałtownym i szybkim (160c).

Dlaczego Sokrates odrzucił tę propozycję? Kilka powodów możemy już się domyśleć. Spokój nie pozwala jasno określić horyzontu (granic) oddziaływania *sophrosyne*, skoro niejednokrotnie jego brak posiada taką samą moc. Spokój jest oznaką poszukiwanej postawy, nie zaś jej fundamentem, poza tym może mieć charakter pozorny. Jeśli nie każde zachowanie wyglądające na spokojne jest oparte na głębszej podstawie, trzeba dotrzeć do czegoś trwalszego i bardziej zasadniczego w myśleniu. Zastępowanie jednych słów drugimi też nie przybliży do zrozumienia problemu. Przestrzenią realizacji postawy moralnej nie jest wewnętrzny świat jednostki, lecz jej relacja do innych jednostek, co wskazywały przykłady. Owszem, *atomiczne* ukształtowanie samej siebie może doprowadzić jednostkę do społecznej izolacji i znieczulic na zewnętrzne wydarzenia, nie będzie to jednak to, co łączymy z pojęciem moralności sokratejskiej. Nie sposób nie przypomnieć w tym miejscu kluczowej dla rozumienia Sokratesa jego wypowiedzi z *Apologii*. Odpowiadając na pytanie, czy nie mógłby nic nie gadać i cicho siedzieć tam na wygnaniu, ten odrzucił myśl o takim spokoju: zawierzył bogu i dlatego nie może żyć w *spokoju*, tylko będzie niestrudzenie troszczyć się o

własną duszę i dusze napotkanych osób.¹⁸² *Spokój* ufundowany na odcięciu się od spraw otaczającego świata preferowali w tym czasie pitagorejczycy, z którymi Platon nawiązał bliskie kontakty już po śmierci Sokratesa. Ślad tej fascynacji Platona odnajdujemy w *Gorgiaszu*, gdzie ἡσυχῆ (493e) użyte jest w znaczeniu bliższym jeszcze późniejszemu *Fedonowi*.¹⁸³ Biorąc pod uwagę wymogi historycznego Sokratesa, właściwe określenie poszukiwanej zalety moralnej musi uwzględnić wpływ czynnika zewnętrznego.

Zauważmy, że Sokrates w swoim zwyczaju najpierw przyjmuje stanowisko drugiej strony. Nie zaczyna rozmowy od tego, co sam miałby do powiedzenia, lecz stara się wydobyć na jaw, jak Charmides rozumie problem. Sokrates nie mówi o sobie. Przedmiotem jego troski jest rozmówca. Powodzenie rozmowy uzależnione jest od tego, jak dużo rozmówca Sokratesa będzie w stanie wydobyć wiedzy z analizy własnego doświadczenia. Jeśli za wypowiedzianym słowem nie idzie głębsze przeżycie połączone z doświadczeniem życiowym, to choćby wypowiedź słowna była bliska Sokratesowi, to i tak stanie się przedmiotem jego krytyki. W stanowisku Charmidesa dostrzegł pod tym względem istotne braki, dlatego poddał surowej krytyce skądinąd bliski sobie pogląd, ale nie dotyczący najważniejszej dla siebie kwestii. Gdyby zadowolił się powierzchowną zgodnością słów, wprowadziłby Charmidesa w błąd, dając mu złudne poczucie bezpieczeństwa i wsparcia ze strony starszego filozofa. Przy okazji osłabiłby jego potrzebę przeprowadzania samodzielnych analiz lub wręcz ją zniszczył. Rozmowa z Sokratesem miała *dotknąć*, obudzić rozmówcę ze snu bezrefleksyjnie przyjętych opinii i wymusić na nim samodzielną pracę nad samym sobą i relacjami łączącymi go z innymi osobami. Sokrates tak rozumiał własne zadanie wychowawcze, odmiennie niż Kritiasz, który przysłuchując się dalej słowom Charmidesa – jak czytamy - „z trudem panował nad sobą” (162c) i sprawiał wrażenie zagniewanego, „jak poeta na aktora, który mu jego wiersze źle mówi” (162d).

Wstyd (αἰδώς)

Drugie określenie *sophrosyne* podaje je jako *wstyd* (αἰδώς):

robi człowieka wstydliwym i to będzie tyle co wstyd (160e).

Odwołanie się do *wstydu* zaradza przynajmniej jednej słabości *spokoju*: uwzględnia zewnętrzny wpływ na kształtowanie się relacji jednostka - oto-

182 Platon, *Obrona Sokratesa*, 37e-38a. Słowo ἡσυχῆ zostało oddane jako „siedzieć cicho” (W. Witwicki), „zamilknięcie” (M. Wesoły); i „spokój” (R. Legutko).

183 R. Legutko, *Sokrates...*, s. 269.

czenie. Otrzymujemy jednak dużo więcej. Drugi człon relacji jest nie tylko dostrzeżony, ale wręcz przeszacowany, gdyż w przypadku *wstydu* podstawą oceny zachowania jednostki jest opinia publiczna. Mamy do czynienia z jednostronnym przeniesieniem punktu ciężkości na zewnątrz jednostki. Odczucie *wstydu* (*aidos*) jest efektem przekroczenia przyjętej przez ogół zasady postępowania. W tym wypadku *sophrosyne* to zgodność z oczekiwaniami otoczenia. Odwoływanie się do *wstydu* zakłada więc, że ogół jest swego rodzaju podmiotem decyzji moralnej.

Obrońcy ładu państwowego - niezależnie zresztą od tego, czy wychodzący z pozycji arystokratycznej, czy demokratycznej - chętnie odwoływali się do tego rodzaju presji społecznej. Protagoras z Abdery w opowiedzianym przez siebie micie założycielskim państw włożył w usta Zeusa następujące zdanie:

I prawo tam ustanów ode mnie, żeby takiego, który nie potrafi mieć w sobie wstydu i poczucia prawa, zabijano jak parszywą owcę w państwie.¹⁸⁴

Także Platon wysławiał *wstyd*, pisząc o nim jako o najpiękniejszej obawie i przeciwieństwie największej wady w życiu prywatnym i publicznym, tj. bezczelności.¹⁸⁵ Autor *Praw* powraca w myślach do czasów świetności Greków, tłumacząc je *wstydem* władającym ich duszami (698b). To właśnie *wstyd* rodzi posłuch dla praw, jemu też winien ulegać każdy, kto zamierza sprostać zasadom *arete* (699c). Nie dziwi więc zalecenie Platona, wedle którego „dzieciom trzeba wstydu wiele, a nie złota dużo zostawiać” (729a-b). Są jeszcze inne korzyści z tytułu bycia wstydlivym. Według Platona, odczucie *wstydu* pozwala odbudować ład wewnętrzny po przeżytych rozterkach.¹⁸⁶ *Wstyd* to także miernik prawdomówności: ten który nie mówi tego, co myśli, bojąc się reakcji otoczenia, *wstydząc* się tym samym, dowodzi wewnętrznej sprzeczności w sobie. W *Gorgiaszu* Platon posłużył się argumentacją odwołującą się do *wstydu*, gdy obalał poglądy sofistów: poczucie wstydu sprawiło, że Gorgiasz i Polos mogli „sprzeciwiać się sobie samemu, i to wobec wielu ludzi, i to na temat tak bardzo doniosły”.¹⁸⁷ *Wstyd* ujawnia brak spójności nie tylko w poglądach, ale przede wszystkim brak spójności osoby z głoszonym przez siebie poglądem.¹⁸⁸ Oceniając zatem

184 Platon, *Protagoras* 322d; W. Witwicki.

185 Platon, *Prawa* 671d i 647a.

186 Platon, *Państwo*, 560a.

187 Platon, *Gorgiasz*, 487b; W. Witwicki.

188 Por. Ch. Kahn, *Gorgias: manifest filozoficzny Platona*, przeł. K. Sokołowski, „Teologia Polityczna” nr 6 (przekład rozdziału *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press 1996).

Sokratesa przez pryzmat poglądów Platona, należałoby przypisać *wstydu* dużą rolę w kształtowaniu postawy moralnej. Jest jednak pewne „ale”.

Niektórzy sokratycy poszli dokładnie w przeciwnym kierunku i odmówili opinii publicznej inicjatywy w określaniu tego, co jest, a co nie jest moralne. Antystenes uważał wręcz, że opinia ogółu jest swego rodzaju filtrem negatywnym: gdy ktoś mu powiedział, że wielu go chwali, miał usłyszeć od filozofa - „Cóż więc złego uczyniłem?”. Jeszcze dalej posunął się Diogenes z Synopy, uczeń Antystenesa, który głosił zasady *anaidei* (*bezwstydu*), tj. celowego naruszania przyjętych przez ogół norm postępowania jako wyznacznika dobra moralnego. Sądząc zatem po uczniach filozofa, trudno orzec, jaki pogląd miał w tej sprawie Sokrates. Wróćmy więc do lektury *Charmidesa*.

Sokrates bardzo szybko rozprawił się także z tym ujęciem *sophrosyne*. Przypominając opinię Homera, iż *wstyd* „to nie jest dobra rzecz, gdy kogoś nagli potrzeba”, z miejsca uzyskał zgodę na to, że *wstyd* bywa dobry, ale też bywa niedobry (161a). Skoro *sophrosyne* ma być piękne, to nie może czynić człowieka raz dobrym, raz niedobrym:

sophrosyne to coś dobrego, skoro dobrymi robi tych, którym przysługuje, a złymi ich nie robi (161a).

Platońska *Obrona Sokratesa* przynosi nam kilka odwołań do *wstydu*. Domyślając się stanowiska sędziów i niejako w ich imieniu Sokrates sam stawia sobie pytanie: „czy ty się nie *wstydzisz*, Sokratesie, żeś się taką robotą bawił, za którąś dzisiaj gotów umrzeć?” (28b). W założeniach pytania mamy określony nie tylko stan świadomości sędziów, w którym dominuje pogląd o nadrzędnym znaczeniu życia, ale także różnicę zachodzącą pomiędzy panującą wówczas opinią a poglądem samego filozofa. To z perspektywy tej różnicy możliwe było odwołanie się do *wstydu*. Odpowiadając na pytanie, Sokrates nie zniwelował różnicy. Wręcz ją uwypuklił i udowodnił swe racje, kończąc zaś zapytał sędziów: „mężu zacny, obywatelem będąc Aten, nie *wstydzisz* się dbać i troszczyć o ...” (29d). Sokrates wskazał na sprzeczność cechująca postawę sędziów: to, jak się zachowują kłóci się z tym, jak powinni się zachowywać. Jak widać, nie tylko ogół posiada zdolność zawstydzania jednostek; mając przemyślany światopogląd, a przy tym będąc oddanym bogu, Sokrates czuł w sobie moc zawstydzania sędziów. Wie przy tym, że sędziowie cieszą się, gdy oskarżony ulega niskim instynktom, że od niego oczekują „bezwstydných” zachowań (38d). Darem-

nie. Źle to o nich świadczy, podobnie jak o tych, którzy poddają się presji ze strony sędziów.

Z jednej strony jest jednostka, z drugiej – mający słuszną moralną ogół. Wahadło wiedzy osiągnęło znów punkt skrajny, ale tym razem po drugiej stronie. Czy jednak ogół jest w stanie wejść w jakąkolwiek relację moralną? Sokrates odmawiał jej takiego statusu. Ogół nie myśli, ogół nie podejmuje decyzji moralnych, ogół nie ponosi odpowiedzialności moralnej. Filozof chce budzić innych, wymuszać autorefleksję, dystansować ich w stosunku do tradycji i przemożnego wpływu opinii publicznej. Jego zdaniem, każdy człowiek musi myśleć samodzielnie, by świadomie podejmować decyzje moralne i ponosić za nie osobistą odpowiedzialność. Działanie pod presją publiczną jest z gruntu niemoralne. Postawiony mu w sądzie zarzut psucia młodzieży nie był pozbawiony podstaw, oczywiście biorąc pod uwagę ówczesnych konserwatystów oraz późne poglądy Platona. Autor *Praw* był elitarystą moralnym, który bez skrupułów zaleca wykorzystywanie irracjonalnych narzędzi w kształtowaniu postaw mieszkańców państwa, wszak

w dusze młodych ludzi można wmówić wszystko, co kto tylko zechce, i nie trzeba się na nic innego oglądać, a tylko tego szukać, jaką sugestią można by spowodować największe dobro państwa, i tylko nad tym sobie głowę łamać, w jaki by to sposób to całe zbiorowisko mogło o tych rzeczach mówić jak najbardziej jedno i to samo zawsze i przez całe życie w pieśniach, w bajkach, w rozprawach.¹⁸⁹

Uczucie *wstydu* ma chronić jedność *polis*. Taki był powrót dojrzałego Platona do nauk Kritiasza i Charmidesa.¹⁹⁰

Odrzucenie obu sposobów myślenia o *sophrosyne* wyznaczyło horyzont dla dalszej dyskusji. Nie może to być *samokontrola* odcinająca się od związków z otoczeniem i dbająca wyłącznie o wewnętrzną niezawisłość jednostki; nie może to być *powściągliwość* w formie uległości zewnętrznemu autorytetowi. Obu skrajności należy unikać. Właściwy sposób rozumienia *sophrosyne* musi więc określić relację jednostki do otoczenia w taki sposób, by możliwe było uwzględnienie racji jednej i drugiej strony. Szu-

189 Platon, *Prawa*, 664a; W. Witwicki.

190 Wielu historyków filozofii nie chce dostrzec tej intelektualnej zdrady ze strony ucznia Sokratesa. Bliższy jest mi pogląd, jaki wyraził E.R. Dodds: „Platon mógł nigdy nie przyznać przed sobą samym, że porzucił którąkolwiek z zasad sokratejskich; ale nie powstrzymało go to przed stosowaniem tego w praktyce”. *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Parzyka, Homini, Bydgoszcz 2002, s. 169.

kając takiego *umiarkowania*, czy *rozwagi*, Charmides przypomni sobie, co kiedyś usłyszał od Kritiasza.

Robić swoje (ἑαυτοῦ πράττειν)

Trzecie określenie *sophrosyne* sprowadza je do formuły *robić swoje* (ἑαυτοῦ πράττειν):

„to byłoby może tyle co: robić swoje (161b)”.

Wypowiada je Charmides, ale czyni przy tym zastrzeżenie: formułę zastrzeżoną, i to na dodatek tylko raz; właśnie przypomni sobie, co ktoś mu kiedyś powiedział, ale nie chce brać odpowiedzialności za słowa. Prosi Sokratesa, by ocenił, czy „słusznie mówił ten, co to powiedział” (161b). Czy trzecia definicja *sophrosyne* unika trudności wskazanych w dwóch poprzednich? Ze słów Sokratesa trzeba wnosić, że nie. Wahadło znów wychyliło się zbyt daleko, tym razem na drugą stronę. Podobnie do pierwszej, także ta propozycja zamyka jednostkę w jej własnym świetle, tym razem odcinając ją od otoczenia na mocy odgórnych ustanowień prawnych.

Sokrates przywołuje fakty przemawiające na rzecz relacji interpersonalnych: mówi o czytaniu i pisaniu, jako takim *robieniu* czegoś, co wymaga wyjścia ku drugiej jednostce. Nie da się pisać tylko o sobie, ani czytać tylko siebie samego. Pisanie o innych nie jest oznaką braku rozwagi (161d-e).¹⁹¹ Podobnie jak przytoczone inne formy *robienia* czegoś dla kogoś; *leczenie*, *budowanie domów*, *tkanie* itp. Charmidesowi przyjdzie odpowiedzieć na ważne pytanie:

czy myślisz, że państwo byłoby dobrze urządzone z pomocą takiego prawa, które by nakazywało, żeby każdy swój płaszcz sam robił i prał, i buciki sobie szył, i kubek sobie robił sam, i skrobaczkę, i wszystkie inne rzeczy w ten sam sposób – cudzego żeby nie tykał, a tylko swoje każdy wykonywał i robił? (161e-162a).

Według Sokratesa, konsekwencją przyjęcia nowej definicji *sophrosyne* jest uznanie *samowystarczalności* jednostki: posiadać *sophrosyne* będzie ten, kto wszystko sobie sam zrobi; i chleb upiecze, i ubranie uszyje, i dom

191 W przekładzie W. Witwickiego (Wyd. Recto), znajduje się pewien skrót w wymianie zdań, czego wynikiem jest pominięcie wypowiedzi Charmidesa:

„Sokrates: A czy to była jakaś drobiazgowa rozwlekłość i brak rozwagi, kiedyście tak robili?”

Sokrates: Nigdy w świetle. A przecież nie robiliście każdy swego, jeżeli pisać to znaczy robić coś, a czytać – też” (161d-e).

„Nigdy w świetle” w oryginale wypowiada Charmides.

zbuduje i wyleczy się ze schorzeń.¹⁹² Pomysł nie aż tak bardzo absurdalny, jakbyśmy mogli to dzisiaj ocenić. Ludziom wychowanym w kulturze wiejskiej nie jest obce takie myślenie, miasto jednak opiera się na współpracy oraz wzajemnej wymianie towarów i usług. Jak zachować *sophrosyne*, skoro obywatele produkują na rzecz innych, samemu też przyjmując od nich owoce ich pracy? Jeśli *robić* oznacza zarówno *robić dla siebie*, jak i *dla innych* (163a), to czy można zachować *sophrosyne* robiąc to, co należy do drugich lub biorąc coś od nich? Ludzie nie tylko dla siebie produkują różne przedmioty, ale też dla innych: budują im domy, produkują płaszcze, wytwarzają żywność, leczą ich choroby. Charmides zgodził się, że rzemieślnicy, kupcy i budowniczowie *robią swoje*, mimo że robią także dla innych.

Uległość Charmidesa pozwoliła Sokratesowi wyrazić bardzo nieprzyjemną opinię pod adresem osoby, która młodzieńcowi przekazała formułę *robić swoje*. Padły słowa o naiwności i głupocie (162a-b), po których Charmides stracił ochotę do dalszej obrony formuły. Tego zadania podjął się Kritiasz.

Zapytany przez Sokratesa, czy jego zdaniem robotnicy coś robią, także on dał pozytywną odpowiedź.

Sokrates: A masz wrażenie, że oni zawsze tylko swoje robią, czy też i cudze też?

Kritiasz: I cudze też.

Sokrates: I bywają rozważni ci, którzy nie tylko swoje robią?

Kritiasz: A dlaczegoż by nie? - powiada. - Cóż przeszkadza?

Sokrates: Mnie tam nic – mówię – ale popatrz, czy coś nie przeszkadza temu, który naprzód założył, że rozważa to znaczy robić swoje, a potem mówi, że nic nie przeszkadza, żeby ci też byli rozważni, którzy robią cudze. (163a)

Kritiasz jest najwyraźniej zaskoczony. Zresztą Sokrates spodziewał się tego już wcześniej, gdy zauważył w rozmowie z Charmidesem, że „ten, co to powiedział nie myślał tak, jak te słowa brzmią, że rozważa to tyle co: *robić swoje*” (161d). Skąd ta pewność Sokratesa? Różnica w rozumieniu formuły *robić swoje* wynika z odmiennych perspektyw etycznych: Kritiasz uprawiał etykę społeczną i myślał nade wszystko o kondycji całości, jaką jest *państwo*; Sokrates uprawiał etykę indywidualną, chroniąc zupełnie inną całość – jednostkę rozumianą jako *indywiduum moralne*.

Propozycja Kritiasza polegała na odwołaniu się do poczucia ładu społecznego, jako instancji określającej prawa i obowiązki każdej jednostki. Pełniona funkcja społeczna wyznacza jednostce obszar tego, co powinna

192 Rodzaj *polimathii*, o jakiej wspominał Hippiasz z Elidy.

robić. Formuła *robić swoje* przywraca stary pogląd, arystokratyczny, znany z dzieł Homera, w świetle którego człowiek powinien robić to, co do niego należy i nie wtrącać się w sprawy innych, a tym bardziej zastępować ich w czymkolwiek.¹⁹³ Taki jest właśnie odgórny podział ról: arystokratą człowiek się rodzi, podobnie jak rodzi się rolnikiem, sługą, czy niewolnikiem. *Rób swoje*, czyli poznaj swoje miejsce w szeregu i najlepiej jak tylko potrafisz wypełniaj przypisaną sobie rolę. Mając na uwadze wnioski z pierwszej definicji *sophrosyne*, człowiek stoi teraz przed zadaniem wypracowania w sobie takiej formacji duchowej, która będzie odpowiadać zadaniom wynikającym z funkcji pełnionej w państwie, z punktu widzenia drugiej definicji - nieustępliwe prawo swymi nakazami i zakazami określi granice otwarcia się jednostki na zewnątrz, nadając jej jednak względną autonomię.

W późniejszych swych dziełach Platon docenił ten pogląd:

To, cośmy na samym początku, przy zakładaniu miasta, przyjęli jako postulat bezwzględny, to właśnie – albo coś w tym rodzaju – jest sprawiedliwością, według mego zdania. A to przyjęliśmy przecież i częstośmy mówili, jeżeli pamiętasz: że każdy obywatel powinien się zajmować czymś jednym, tym, do czego by miał największe dyspozycje wrodzone. (...) Więc to właśnie – dodałem – mój kochany, to właśnie dokonywane w pewnym sposobie, to gotowa być sprawiedliwość – *robić swoje*.¹⁹⁴

Tymczasem Sokrates z kart *Charmidesa* wykpił ten fundament teorii sprawiedliwości Platona. To duży kłopot autorów „platonizujących” w opisach Ateńczyka.¹⁹⁵ Może pisząc *Charmidesa* Platon jeszcze nie zdawał sobie sprawy z tego, jak bardzo zaangażuje się w obronę wizji politycznej swych krewnych? A może zależało mu na zachowaniu prawdy o historycznym Sokratesie? Tak czy inaczej, różnica zdań jest wyraźna i daleko idąca.

Wróćmy do Kritiasza. Widząc niespodziewane konsekwencje wypowiedzianych przez siebie słów, postanowił zmodyfikować pogląd na temat *robienia*. Oddzielił *robienie czegoś dla innych* od *robienia za kogoś*, pierwsze nazywając *wyrabianiem*, i po raz kolejny pod-kreślił, iż nikt nie powinien wykonywać tego, co należy do innych (163a), czyli *robić za nich*. W takim rozumieniu formuły *robić swoje* mieści się *robić dla siebie*, czyli *pracować*, oraz *robić dla innych*, czyli *wyrabiać*. O ile *wyrabianie* nie zawsze ma

193 Por. W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996, s. 10; W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 650.

194 Platon, *Państwo*, 433a-b; W. Witwicki.

195 Sokrates wykreowany w *Charmidesie* jest bliższy postaci filozofa z *Obrony Sokratesa*, niż z *Fedona, Państwa, czy Praw*.

w sobie piękno, więc może czasami hańbę przynieść, o tyle *praca* nigdy hańby nie przynosi (163b-c). Kritiasz nawiązuje w tym miejscu do Hezjoda, przy okazji dając upust swej niechęci do tych, którzy coś *wyrabiają*, czy to szyjąc buty, uprawiając handel czy uprawiając nierząd w domu publicznym (163b).

W tym miejscu przerwiemy lekturę *Charmidesa* i na chwilę zajrzemy do *Wspomnień o Sokratesie* Ksenofonta. Relacji tej nie potwierdził Platon – możemy się domyślać, dlaczego - ale jest wiarygodna; Ksenofont był uczniem Sokratesa a zarazem żołnierzem służącym w armii Trzydziestu Tyranów:

Gdy bowiem Trzydziestu Tyranów wymordowało wielu obywateli, wśród nich – najznakomitszych, a wielu skłoniło do czynienia bezprawia, Sokrates powiedział, że wydawałoby mu się rzeczą dziwną, gdyby ktoś, będąc pasterczem stada owiec, zmniejszał jego pogłowie, doprowadzał je do gorszego stanu, a jednocześnie nie chciał się uznać za złego pasterza. I podobnie wydawało mu się rzeczą jeszcze bardziej zdumiewającą, że ktoś stojąc na czele państwa, zmniejsza ilość obywateli, czyni ich gorszymi, ale wcale się tego nie wstydzi i nie chce się przyznać, że jest złym kierownikiem. Kiedy doniesiono o tym Kritiaszowi i Chariklesowi, wezwali Sokratesa, pokazali mu czarno na białym ustawę i kategorycznie zabronili, aby prowadził dyskusję z młodymi.¹⁹⁶

Ksenofont przytacza przebieg rozmowy Sokratesa z tyranami. Mało jest dialogów pokazujących ostrość Sokratejskiego języka. Rozgniewani tyrani wypowiadają na temat Sokratesa dwie godne przypomnienia opinie:

Charikles: „ty masz taki zwyczaj, Sokratesie, że jeśli nawet wiesz doskonale, jak się rzeczy mają, stawiasz jednak najrozmaitsze pytania” (I.2.36).

Krytiasz: „Tylko tego będziesz się musiał wystrzegać, Sokratesie, abyś raz wreszcie, na miłość boską, przestał w kółko rozprawiać o szewcach, cieślach, kowalach, ponieważ, jak mi się zdaje, imiona tych rzemieślników aż do znudzenia powtarzają się w twoich dyskusjach” (37).

Po słowach Kritiasza Sokrates zadał pytanie, w którym ujawnił część swej strategii prowadzenia rozmów:

A więc (...) nie będzie mi również wolno rozprawiać i o tym, o czym z reguły po takiej przygrywce jest mowa, a mianowicie, co to jest sprawiedliwość, a co pobożność, i o wielu innych tego rodzaju sprawach?” (37).

Zanim Charikles odpowie, zastanówmy się nad pytaniem: skąd ten kłopot tyranów z tytułu odwoływania się do umiejętności rzemieślniczych? Na czym miała polegać ta Sokratejska *przygrywka* do rundy głównej? Odkrycie przestrzeni miasta jako miejsca do uprawiania filozofii wyzwoliło w

196 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I. 2. 32-33; L. Joachimowicz.

Sokratesie pasję filozofowania ze zwykłymi ludźmi.¹⁹⁷ W tym czasie najwyraźniej polubił przebywanie wśród rzemieślników, nawet bardziej niż wśród retorów, poetów, kapłanów, polityków, czy teoretyków matematyki i astronomii. W ich sposobie myślenia dostrzegał szacunek dla obiektywnych uwarunkowań ich warsztatu pracy. Przyglądając się pracy szewca¹⁹⁸ widział, jak jest ograniczony możliwościami materiału, narzędziami, wymaganiem klienta a także własnymi umiejętnościami. Rolnik bez rzetelnej wiedzy o zasadach uprawy roślin czy hodowli zwierząt nie ma najmniejszych szans na sukces, nawet jeśli będzie umiał pięknie przemawiać. Także polityków Sokrates rozumiał i oceniał w kategoriach rzetelności rzemieślniczej. Jego zdaniem, zarządzanie państwem nie różni się w sposób istotny od zarządzania gospodarstwem rolnym. Owszem, materiał jest inny, bo tu świnie na przykład, a tu obywatele *polis*, ale w obu wypadkach potrzebna jest wiedza o kierowaniu stadem. Aluzja o złym pasterzu ubodła Kritiasza i Charikleśa. Czy Sokrates rościł sobie pretensje do zarządzania jakimkolwiek stadem? Oczywiście, że nie.¹⁹⁹

Przytoczone wyżej pytanie zadane przez Sokratesa spotkało się z natychmiastową odpowiedzią Charikleśa:

Na boga! (...) i o tym nie wolno, a zwłaszcza o pasterzach, w przeciwnym razie, strzeż się, żebyś i ty sam nie przyczynił się do zmniejszenia liczebności stada! (37)

Groźba nie była gołosłowna. Tytułem dopełnienia zajrzyjmy jeszcze do Platońskiej *Obrony Sokratesa*:

197 Antystenes kontynuował ten kierunek rozwoju filozofii, za co był zresztą krytykowany przez zwolenników elitarniej, arystokratycznej wizji filozofii. W odpowiedzi miał stwierdzić: „także lekarze, chociaż sami nie są chorzy, przebywają wśród chorych”. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VI.6.6; W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa.

198 Sokrates dużo czasu spędzał w warsztacie szewca Simona, prawdopodobnie – jak podaje Diogenes Laertios (II.13) – pierwszego filozofa piszącego *dialogi sokratyczne*. Por. P.W. Juchacz, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, Wyd. IF UAM, Poznań 2004, s. 162 i nast.

199 Swojej książce *Sokrates* R. Legutko dał podtytuł *Filozofia męża sprawiedliwego*, jednakowoż pisząc o powodach, dla których Sokrates nie podjął działalności politycznej wymienił następujące: „Nie mógł jako wychowawca pochwalić się, że takich to a takich ludzi uczynił lepszymi i że powinien teraz zająć się polepszaniem państwa. Nie mógł też pochwalić się sukcesami w tworzeniu pokoju społecznego przez krzewienie idei sprawiedliwości. Nie mógł z pełnym przekonaniem powiedzieć, że opanował sztukę sprawiedliwości” (s. 488). Skąd więc pomysł, by nadać Sokratesowi zaszczytny tytuł *męża sprawiedliwego*? Na to trzeba sobie zasłużyć w działalności praktycznej, jak wcześniej uczynił to np. Arystydes, któremu Grecy – nie tylko Ateńczycy – nadali zaszczytny przydomek *Sprawiedliwego*.

A kiedy przyszła oligarchia, to znowu tych Trzydziestu posłało po mnie, że-
bym razem z czterema innymi przyszedł do nich, do okrągłego domu, i ka-
zali mi dostawić z Salaminy Leona Salamińczyka. Mieli go stracić. Oni
przecież mnóstwo takich poleceń wydawali różnym ludziom, żeby mieć jak
najwięcej współwinnych. (...) Mnie też tamten rząd nie przestraszył, chociaż
taki był silny, żebym miał aż coś nieuczciwego popełnić; toteż kiedyśmy z
okrągłego domu wyszli, tamci czterej puścili się zaraz do Salaminy i dosta-
wili Leona, a ja poszedłem prosto do domu. I pewnie bym był za to śmierć
poniósł, gdyby się ów rząd w krótki czas potem nie był rozwiązał.²⁰⁰

Dokonana przez Kritiasza korekta nie rozwiązała problemu: jeśli *wyrabianie*
nie musi pozostawać w sprzeczności z *sophrosyne*, bywają bowiem roz-
ważni ci, którzy nie tylko dla siebie robią, co ma decydować o jej posiada-
niu? Sokrates próbuje odświeżyć temat:

Ja ci pozwalam używać każdego słowa, jak ci się podoba; powiedz tylko jasno za
każdym razem, z czym wiążesz nazwę, której używasz. Więc teraz na nowo, od po-
czątku, daj jaśniejsze określenie (163d-e).

W odpowiedzi znajdujemy kolejną definicję.

Czynienie rzeczy dobrych (ἀγαθῶν πράξις)

Według czwartego określenia, *sophrosyne* to *czynienie rzeczy dobrych*
(ἀγαθῶν πράξις - 164a).

Sokrates: (...) czynienie dobrych rzeczy, czy robienie, czy jak tam chcesz to
nazwać, ty to nazywasz *sophrosyne*?

Krytiasz: Tak jest.²⁰¹

Rozmowa na ten temat była bardzo krótka, ale w zamian przyniosła bardzo
istotne rozróżnienie. Dla rozmówców Sokratesa *arete* oznaczało umiejęt-
ność skutecznego wykonywania konkretnych zadań: *arete* szewca polegało
na robieniu butów; *arete* lekarza – na leczeniu chorób; *arete* żołnierza na
uprawianiu rzemiosła wojennego, itd. Posiadać *arete*, to być w czymś *kom-*
petentnym. Takie rozumienie *arete* miało więc charakter przede wszystkim
pragmatyczny. Kwestie moralne schodziły na dalszy plan. Możliwe było
mówienie o kompetencjach z pominięciem aspektów moralnych, z tego też
względem sofisci, jako nauczyciele *arete*, nie musieli czuć się moralistami.
Na gruncie ówczesnego rozumienia *arete* mieli prawo uważać się za na-
uczycieli praktycznie użytecznej i skutecznej zręczności w działaniu. Ina-
czej kwestię *arete* postrzegali późniejsi filozofowie: dla nich *arete* miało
już wydźwięk moralny. Sokrates oddziela od siebie te dwie formacje filo-

200 Platon, *Obrona Sokratesa*, 32c-e; W. Witwicki.

201 163d-e.

zofów. *Charmides* pozwala określić, w pewnym przybliżeniu, granicę dzielącą *presokratyków* od *postsokratyków*. Kritiasz myśli w starych kategoriach, Sokrates próbuje przenieść punkt ciężkości rozważań na stronę moralną. Stąd wskazanie zasadniczej dwuznaczności w rozumieniu tego, co *dobre*: czynić rzeczy dobre można w porządku pragmatycznym, miarą *dobra* jest wówczas *skuteczność* i *pożytek* działania, można też w porządku moralnym. Sokrates jako pierwszy próbował nazwać tę *różnicę aksjologiczną* i z jej istnienia wyciągnąć najdalej idące wnioski.

Swój wysiłek skierowany na przewartościowanie *arete* opisał w trakcie rozprawy sądowej. W tekście Platonskiej *Obrony Sokratesa* znajdujemy stanowisko filozofa odnośnie kompetencji posiadanych przez rzemieślników. Ma ono dla nas kluczowe znaczenie, i z całą pewnością jest najbliższe historycznej postawie Sokratesa. Sokrates doceniał pracę rzemieślników, jednak wyraźnie określił granicę, poza którą ich kompetencje przestają obowiązywać. W trakcie interpretowania *Charmidesa* nie możemy popaść w sprzeczność z tekstem *Obrony*. Oto kluczowy fragment 22c-d:

W końcu zwróciłem się do rzemieślników. Bo sam zdawałem sobie doskonale sprawę z tego, że nic nie wiem, a u tych wiedziałem, że znajdę wiedzę o różnych pięknych rzeczach. I nie pomyliłem się. Ci wiedzieli rzeczy, których ja nie wiedziałem, i tym byli mądrzejsi ode mnie. Ale znowu, obywatele, wydało mi się, że dobrzy rzemieślnicy popełniają ten sam grzech, co i poeci. Dlatego że swoją sztukę dobrze wykonywał, myślał każdy, że jest bardzo mądry we wszystkim innym, nawet w największych rzeczach, i ta ich wada rzucała cień na ich mądrość.

Tak żem się zaczął sam siebie pytać zamiast wyroczeni, co bym wolał: czy zostać tak jak jestem i obejść się bez ich mądrości, ale i bez tej ich głupoty, czy mieć jedno i drugie, jak oni. Odpowiedziałem i sobie, i wyroczeni, że mi się lepiej opłaca zostać tak, jak jestem.

Wróćmy do naszego dialogu. Podstawą definicji *sophrosyne* jest kompetencyjne ujęcie *arete*: należy przyznać *sophrosyne* temu, kto potrafi skutecznie robić rzeczy *dobre*, czyli *pozyteczne*, nie robiąc przy tym rzeczy *szkodliwych* (163e). Kluczowe znaczenie ma wiedza o tym, jak coś zrobić: im większa wiedza, tym lepsze kompetencje, a im lepsze kompetencje, tym doskonalsza *sophrosyne*.

Tak pojęta umiejętność posługiwania się wiedzą swą adekwatność uzależnia od końcowego wyniku: jeśli będzie on *pozyteczny*, to prowadzące do niego działanie można będzie określić mianem *sophrosyne*, jeśli końcowy wynik będzie *szkodliwy*, to wcześniejsze działanie było jej pozbawione. Skoro zaś o wszystkim decyduje wynik działania, to samemu działaniu nie

może towarzyszyć *uzasadnione* przekonanie o posiadaniu *sophrosyne*. Wówczas, jak zauważył Sokrates, ludzie rozważni nie będą wiedzieć o własnej rozwadze (164a). Nawet jeśli robią coś tylko dla siebie i nie wtrącają się w cudze sprawy, to ze specyfiki podejmowanych działań nie będzie mogło wynikać, że postępują we właściwy sposób. Problem narasta, gdy działanie ma dotyczyć kogoś innego:

A czy lekarz musi także koniecznie *wiedzieć*, kiedy leczy z pożytkiem i kiedy nie? I każdy robotnik – *kiedy* ma zarobić na pracy, nad którą siedzi, i kiedy nie? (...) Przecież niekiedy – powiedziałem – lekarz pożytecznie działa, albo szkodliwie, a sam siebie nie zna z tej strony, jak działa właściwie. A jednak, jeśli działał pożytecznie, to według twego zdania, działał rozważnie. (...) to zdaje się, że nieraz pożytecznie działa i działa rozważnie i posiada rozagę, a jednak sam siebie nie zna z tej strony, że jest rozważny? (164b-c).

Cóż więc po takiej *sophrosyne*, której posiadania lub nieposiadania człowiek nie może sobie uprzytomnić? Jeśli dopiero skutek decyduje o wszystkim, to moralnie podniosłą będzie zasada mówiąca, że cel uświęca środki. Można podstępem zdobyć władzę, grabić majątki, zabijać przeciwników politycznych, a wszystko po to, by dojść do upragnionego celu. W cenie będzie metoda faktów dokonanych. Nawet jeśli nie uzyskają aprobaty innych uczestników działania, nowe fakty zmienią optykę oceny pozostałych. Sokrates odrzuca taki sposób myślenia o *sophrosyne*.

Poznanie siebie samego

Piąta definicja *sophrosyne* brzmi następująco: *znać siebie samego* (τὸ γινώσκειν ἑαυτὸν 164d)

Ja, po prostu, uważam, że to właśnie jest rozważa: znać siebie samego. Ja się zgadzam z tym, który w Delfach taki napis położył u stóp Boga. (...) I oto mówi Bóg do każdego, który wchodzi, nie co innego, tylko: 'Rozważny bądź!' powiada. Trochę zagadkowo się wyraża, jak wieszczbiarz. Bo to 'Poznaj siebie samego!' i to: 'Rozważny bądź!' to jest jedno i to samo, jak mówią napisy i ja. (164d-165a)

Kritiasz zgodził się, że o *sophrosyne* nie może decydować dopiero końcowy wynik działania. Jeśli zaś *sophrosyne* ma być rozpoznawalna w każdym momencie działania, to przed rozmówcami stoi zadanie określenia sposobu, w jaki człowiek może ocenić siebie samego oraz innych pod kątem bycia *sophon*. Przypomniana przez Kritiasza maksyma *Poznaj siebie samego!* (Γνῶθι σαυτὸν) zdaje się zachęcać do powrotu na stanowisko reprezentowane przez pierwszą definicję (*spokój*) i poszukiwania oparcia wewnątrz czło-

wieka – w jego *psyche*. Biorąc pod uwagę dotychczasowe rezultaty rozmowy, interpretacja taka oddaliłaby nas od sedna dyskusji Sokratesa z Kritisaszem; jako niezrozumiałe musielibyśmy potraktować zarówno nadany przez Sokratesa kierunek dyskusji nad maksymą,²⁰² jak Kritisaszowy wysiłek, by jak najwięcej uratować z definicji *robić swoje*. Owszem, Kritisasz zgodził się zmienić płaszczyznę sporu i przejść od tezy głoszącej istnienie odgórnego podziału społecznego do tezy mówiącej o podziale kompetencyjnym, pozostał jednak przy swej arystokratycznej retoryce. W tle przewija się problem władzy politycznej. Jak skutecznie rządzić zbiorem ludzi posiadających zróżnicowane kompetencje? Jaki jest charakter wiedzy politycznej? Czy władza jest w posiadaniu alternatywnego rodzaju wiedzy, i dlatego pozostali obywatele nie powinni się do niej mieszać? Czy jest to wiedza w równym stopniu towarzysząca różnym kompetencjom zawodowym, stąd możliwość uczestnictwa w polityce szerokich rzesz obywateli?

Platon stara się być precyzyjny: podejmuje tematy trudne, literalnie łączące tyranów z Sokratesem, przy nieuważnej prezentacji mogące prowadzić do uznania Sokratesa za nauczyciela tyranów. Sokrates za każdym razem wyraźnie się dystansuje wobec zgłaszanych propozycji. Tak jest także w tym wypadku. Wiemy, że Sokrates wysoko cenił maksymę *Poznaj siebie samego!*, a mimo to odmówił Kritisaszowi prawa do jej właściwego zrozumienia.

Precyzowanie problemu zaczęło się od zmiany słowa oznaczającego *poznanie*: γινώσκειν zostaje przełożone na ἐπιστήμη (*episteme*). Pierwsze pytanie Sokratesa brzmi:

Jeżeli rozważa (*sophrosyne*) to jest poznanie (γινώσκειν) czegoś, to jasna rzecz, że to musi być pewna wiedza (ἐπιστήμη) i musi dotyczyć pewnego przedmiotu. Czy nie? (165c)

Kritisasz zgadza się na zamianę słów, nie wyraża jednak zgody na założenie przyjęte przez Sokratesa, wedle którego zachodzi istotne podobieństwo pomiędzy wiedzą praktyczną (np. lekarzy i architektów) a wiedzą, jaką ma być *sophrosyne*. Kritisasz wprowadza (165e) istotne rozróżnienie w rozumieniu *episteme*: jedno dotyczy kompetencji praktycznej, drugie – teoretycznej (podaje przykład matematyki). O ile w pierwszym wypadku możliwe jest wskazanie przedmiotu wiedzy różnego od niej samej (wiedza lekar-

202 Zdaniem R. Legutki, pytając o przedmiot wiedzy, jaką jest *sophrosyne*, Sokrates postawił pytanie „jawnie niedorzeczne, gdyż maksyma wprost i jednoznacznie wskazywała ten przedmiot: jesteśmy nim my sami, czyli – w wersji bardziej filozoficznej – ludzka dusza”. *Sokrates*, s. 424. Opinia ta wyizolowuje maksymę z kontekstu rozmowy.

ska dotyczy zdrowia, wiedza architektów dotyczy budowania domów), o tyle w wypadku wiedzy teoretycznej jest to niemożliwe (jest uprawiana dla niej samej, jak można wnosić ze stanowiska Kritiasza). Jeśli więc ujmijemy *sophrosyne* z perspektywy wiedzy teoretycznej, wówczas ujrzymy analogię zachodzącą między jednym i drugim. Nauki praktyczne „są naukami o czymś innym, a o sobie samych nie”, natomiast *sophrosyne* jest nauką o sobie samej oraz „nauką o innych naukach” (166c), nie będąc nauką o tym, czego dotyczą te nauki (jako różnych od nich samych). Ten ostatni aspekt pobudził ciekawość Sokratesa. Dopytany Kritiasz doprecyzował wcześniejszą definicję: *sophrosyne* jest wyjątkową nauką, bowiem jest

wiedzą o samej sobie i o wszystkich innych wiedzach (166e).

Po co Kritiaszowi odniesienie teoretycznej *episteme* jako *sophrosyne* do nauk praktycznych? Przedstawiciele nauk praktycznych nie posiadają odniesienia do samych siebie, co jest wynikiem braku teoretycznej składowej, więc tym bardziej nie mogą odnosić się do innych nauk. Lekarzowi mającemu wiedzę na temat zdrowia nieznanym jest przedmiot wiedzy architekta, ani tym bardziej jego wiedza. A zatem lekarz nie może ocenić *sophrosyne* architekta, dlatego powinien *robić swoje*, wykonywać *dobrze* swoją pracę i nie wtykać nosa w cudze sprawy. Z całą pewnością w oparciu o własną *arete* jako *kompetencję* nie powinien zarządzać *państwem* złożonym z przedstawicieli wielu różniących się kompetencji. Co innego polityk. Posiadanie *sophrosyne* w formie teoretycznej *episteme* da mu prawo, by - patrząc niejako z góry - określić granice dzielące poszczególne kompetencje, co pozwoli ustalić właściwy sposób funkcjonowania całości. Tak rodzi się ideał oświeconego tyrana.

Sokrates wyprowadza zaskakujący wniosek: jeśli *sophrosyne* jest wiedzą o sobie oraz innych wiedzach, musi więc być także *wiedzą o niewiedzy*. Suma wiedzy o zróżnicowanych i nieprzekładalnych wzajemnie wiedzach daje wiedzę o tym, czego, po pierwsze, nie wie ten, który tkwi na poziomie wiedzy praktycznej, po drugie, czego nie wie ten, który posiada *sophrosyne*:

Zatem jedynie tylko człowiek rozważny znać będzie siebie samego i potrafi zdać sprawę z tego, co właśnie wie i czego nie wie, i innych tak samo potrafi rozpatrywać z góry i dojrzeć, co ktoś wie, a co znów wydaje mu się tylko, że wie, a nie wie wcale – i tego nie dokaże nikt inny (167a).

Kritiasz ponownie zgodził się z wnioskiem Sokratesa. Ten był jednak daleki od akceptacji takich „dziwactw” (167c), jak to określił.

Propozycja Kritiasza, by *sophrosyne* było wiedzą, która „nie jest wiedzą o żadnym przedmiocie innym, tylko o sobie samej i o innych wiedzach” (168a) zasługiwała na porzucenie, jak stwierdził Sokrates, mimo to filozof zgłasza chęć dalszej rozmowy na jej temat (168a), by przy okazji jeszcze bardziej wzmocnić jej krytykę.

Sokrates podjął temat w trzech aspektach. Dwa uznał za niemożliwe, trzeci za niewiarygodny. Czy możliwe jest uprawianie poznania skierowanego na inne poznania, ale z pominięciem przedmiotów tych poznań? Przedstawione doświadczenia poznawcze nie pozwalają na to: nie można widzieć innego widzenia, nie widząc barw przez nie widzianych; nie można słyszeć drugiego słyszenia bez usłyszenia głosu, jaki ono słyszy; podobnie nie można pożądać innych pożądań z pominięciem pożądaney przyjemności, ani chcieć innych chceń, z pominięciem dobra chcianego. Kritiasz nie oponował. Nie do przyjęcia okazało się także to, by ktoś mógł widzieć to, czego nie widzi widziane widzenie, ani słyszeć „niesłuchy” słyszanego słyszenia. Bardziej skomplikowany okazał się problem widzenia samego siebie, słyszenia samego siebie, pożądanego siebie samego, miłości siebie samego, czy strachu przed samą sobą.

Sokrates odwołuje się do *siły* towarzyszącej poznaniu: „Ta wiedza jest wiedzą o *czymś* i ma jakąś siłę, żeby mieć swój przedmiot” (168b). Temat *siły* wiąże ruch skierowany do wewnątrz, do siebie samego, z ruchem zewnętrznym. Sokrates zadaje pytanie: „Cokolwiek by swoją siłę do siebie samego zwracało, czyż nie będzie zarazem miało i tej istoty, do której siłę posiada?” (168d). Droga do wewnątrz jest ukształtowana na wzór drogi prowadzącej na zewnątrz. Jeśli słuch umożliwia nam słyszenie głosów docierających z zewnątrz, więc kierując słuch ku sobie samemu musimy mieć i głos; widzenie zaś, „jeśli ma widzieć siebie samo, to musi mieć koniecznie jakiś kolor, bo widzenie nigdy nie potrafi dojrzeć czegoś bez koloru” (168e). Kritiasz potwierdza: nie potrafi. Sokrates:

Więc widzisz, Krytiaszu, że cośmy tylko przeszli, to jedno się nam w ogóle niemożliwe wydaje, a drugie mocno niewiarygodne, żeby swoją siłę mogło do samego siebie kierować. (...) A znowu słyszenie i widzenie i jeszcze ruch, zdolny samego siebie poruszać, i ciepło, które siebie samo ogrzewa, i wszystkie tego rodzaju rzeczy – w to jedni mogą nie uwierzyć, drudzy może i tak. (...) I jeśli są jakieś byty, które się same do siebie odnoszą, to czy do nich należy wiedza, którą my nazywamy rozumą. Ja sobie nie dowierzam, żebym umiał to rozpatrzeć. Dlatego ani nie potrafię się o to spierać, czy może istnieć taka wiedza o wiedzy, ani, jeśli by nawet istniała, nie sądzę,

żeby nią była rozważa, zanimbym się nie przyjrzał, czy ona, będąc czymś takim, przynosiłaby nam jakiś pożytek, czy nie.” (168e-169b).

Sokrates nie widzi szans ani na wykazanie możliwości istnienia „wiedzy o wiedzy i o niewiedzy”, ani też nie dostrzega pożytku z niej płynącego, gdyby była możliwa. Autor pomysłu nie potrafił ruszyć problemu od nowa, mówi „coś tam niejasno, pokrywając kłopot” (169d).

Sokrates ponownie wyciąga pomocną dłoń i zawieszając sąd nad możliwością istnienia wiedzy o wiedzy i o niewiedzy pyta Kritiasza o możliwe pożytki płynące z takiej wiedzy (jako metawiedzy) dla wiedzy przedmiotowej („o ileż by to ułatwiało wiedzę o tym, co się wie i czego się nie wie” - 169d). Musimy mieć na uwadze wątpliwość Sokratesa odnośnie słuszności sprowadzenia samopoznania do poziomu wiedzy o wiedzy (samowiedzy). Kritiasz potwierdza zajęte przez siebie stanowisko: „jeśliby kto miał wiedzę o sobie samej, to miałby poznanie siebie samego” (169e). Czy jednak samopoznanie musi oznaczać posiadanie wiedzy o wiedzy i o niewiedzy? Tę wątpliwość Sokrates umacnia głosząc tezę, iż czym innym jest wiedza o czymś od niewiedzy. Z poziomu metawiedzy można wiedzieć tylko tyle, że się wie lub nie wie, z czym wiąże się niemożność dokonania merytorycznej oceny czyichś kompetencji, natomiast na poziomie przedmiotowym wiedza zawsze jest wiedzą o czymś, i dlatego umożliwia ocenę kompetencji innych osób. Sugestia Sokratesa jest następująca: jeśli już *sophrosyne* jest takim poznanie siebie samego, które umożliwia przy tym rozpoznanie cenności drugiej osoby, to ciężar dowodu leży po stronie kompetencji (*wiedzy*), natomiast *poznanie* uzupełni oceną o dodatkowy wskaźnik. Przy założeniu Kritiasza *sophrosyne* byłoby w pełni zależne od posiadanej kompetencji, a poznawczy zysk sprowadzałby się do rozpoznawania tylko tych osób, z którymi człowiek dzieliłby kompetencję. Takie rozwiązanie nie satysfakcjonuje Sokratesa (171c-d). Gotów jest wyobrazić sobie państwo rządzone z perspektywy polityków mających taką wiedzę o wiedzy i o niewiedzy (171 d-e):

Bobyśmy mogli przejść przez życie bez błędu – my sami, mający rozważę, i wszyscy inni, którzy by byli pod naszymi rządami. Bo ani sami nie bralibyśmy się do działania w zakresie, na którym się nie rozumiemy, tylko byśmy wyszukiwali takich, co się znają, i tym byśmy prace powierzali, ani byśmy swoim podwładnym nie polecali robić nic innego, jak tylko to, co by oni naj-słuszniej robić mogli. A to by było to, o czym by posiadali wiedzę.

Jednak, jak kolejny raz stwierdza:

nigdzie się żadna tego rodzaju wiedza nie zjawia (172a).

Znów Sokrates gotów jest zawiesić swój osąd nad propozycją Kritiasza: „zgódźmy się i na to, że może istnieć wiedza o wiedzy i, cośmy od początku zakładali, że rozważa polega na tym, żeby wiedzieć co się wie i czego się nie wie” (172c), by natychmiast zaskoczyć Kritiasza:

Bo to, cośmy przed chwilą mówili, że wielkim dobrem byłaby rozważa, gdyby była czymś takim i gdyby tak rządziła krajami i domami, i państwami, to – wiesz Krytiaszu – nie podoba mi się jako ustalona teza (172d).

Jakże to? – pyta Kritiasz. Sokrates:

Bo zbyt łatwo – mówię – zgodziliśmy się, że to by było jakieś wielkie dobro dla ludzi, gdyby każdy z nas to robił, na czym się zna, a na czym by się nie znał, oddawał to do roboty innym – znawcom.

I nieco dalej:

Gdyby się tak urządził ród ludzki, to pojmuję, że zacząłby postępować i żyć zgodnie z nauką. Stałaby na straży rozważa i nie pozwalałaby się niewiedzy wtrącać tu i tam i mieszać się do naszych robót. Ale czy postępując zgodnie z wiedzą, postępowalibyśmy dobrze i czy bylibyśmy szczęśliwi, tego jeszcze nie możemy wiedzieć, kochany Krytiaszu (173c-d).

Kritiasz próbuje się bronić i odpowiada: „niełatwo znajdziesz jakąś inną drogę do szczęścia, jeżeli będziesz wiedzę lekceważył” (173d). Sokrates: „*Jaką* wiedzę, powiadasz?” (173e). Odpowiedź Kritiasza określi treść ostatniego już *logosu*.

Wiedza o dobru i o złu

Ostatnia definicja określa *sophrosyne* jako wiedzę o dobru i złu - $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omicron\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu\varsigma$ (174b-c).

A ty niecnoto – mówię mu – tyle czasu mną w kółko kręcisz, a w sekrecie trzymasz, że to nie życie zgodne z wiedzą pozwala dobrze żyć i znaleźć szczęście, ani też to nie jest rzecz wszystkich innych nauk, tylko jedna jedyna wyłącznie jest taka; to ta o tym, co dobre i co złe. (174b-c)

Sokrates nie bez ironii mówi o nowym rozwiązaniu, jako sekretnym i celowo przed nim ukrywanym. Daje do zrozumienia, że jest ono mu bliskie, ale sugeruje jednocześnie, że Kritiasz będzie miał problemy z właściwym zrozumieniem sensu podanej przez siebie definicji *sophrosyne*. Jak już wcześniej Sokrates zadeklarował, sama *wiedza* nie wystarcza do tego, by osiągnąć szczęście. Nawet jeśli będzie to wiedza zupełna, biorąc pod uwagę możliwości poznawcze człowieka, nie osiągnie on szczęścia, jeśli nie będzie tego składnika, o którym teraz będzie mowa. Kritiasz wcześniej mówił o dobrym życiu opartym na kompetencyjnym pojęciu *arete*. Sokrates już

inaczej określi warunki konieczne do tego, by dobrze żyć i by móc znaleźć szczęście. Dlatego dotychczasowe rozważania gotów jest uznać za wyraz błędzenia. Kritiasz mówił o zasadach dobrej roboty, o godzeniu ze sobą przedstawicieli różnych profesji, o rządzie dysponującym metawiedzą pozwalającą odgórnie rozstrzygać wszelkie problemy. Wszystko to jednak ma znaczenie drugorzędne, jeśli szukamy odpowiedzi na pytanie dotyczące tego, co przede wszystkim liczy się w życiu człowieka.

Jaki status posiada ta „nowa” wiedza? Platon nie podaje nam zbyt wielu wskazówek.²⁰³ Z jakichś powodów nie poddaje jej badaniu elenktycznemu. Nie jest dodatkową nauką; tej wiedzy o dobru i złu nie można dopisać do zbioru już istniejących nauk. Nie jest też kompetencją w takim sensie, jak dotychczas było to omawiane. Wiedza o dobru i złu jest w pewien sposób wcześniejsza od wszystkich pozostałych rodzajów wiedzy: ona to dopiero pozwala poznawać „i z terażniejszości, i z przeszłości i z przyszłości” (174b). Nie można mówić o wiedzach, ani nawet pomyśleć, ani tym bardziej uprawiać, o ile nie są od początku zaangażowane w wybór pomiędzy moralnym dobrem i złem. „Dobrze robić” można tylko wtedy, gdy samą robotę uzna się za lepsze rozwiązanie w porządku moralnym; także cel przyświecający tej lub innej pracy jest opatrzony moralnym wskaźnikiem. Deklaracja Sokratesa jest mocna:

Bo jeśli, Krytiaszu, zechcesz ją usunąć z grona innych nauk, i medycyna gotowa gorzej uzdrawiać, i nauka szewstwa gorsze nam buty uszyje, i taktwo da lichtsze ubranie, i wiedza sternika nas nie uchroni od śmierci na morzu, ani strategika na wojnie. (174c)

Wiedza o dobru i złu ma udział we wszystkich naukach. Można być podmiotem tej lub innej działalności, można osiągać w nich mniejsze lub większe sukcesy, niezależnie jednak od różnic w dokonywanych wyborach dróg życiowych, wszyscy są jednakowo traktowani w porządku moralnym. Każdy z osobna dokonuje tego samego aktu wyboru pomiędzy dobrem i złem, i musi tego dokonywać, gdyż taka jest ludzka kondycja. Niezależnie od tego, czy jest się szewcem, poetą, politykiem, czy niewolnikiem. Jako podmiot określonego działania człowiek jest definiowany posiadanymi kompetencjami, od ich siły zależeć będzie, czy wyjdzie na dobre, czy na szkodę to, co wypracuje. Jako wybierający między moralnym dobrem i złem, jest już kimś więcej. Jest *osobą* określoną moralnymi wyborami.

Znaleźliśmy się w kluczowym miejscu dialogu. Mamy przed sobą fundamentalną różnicę aksjologiczną i wiążące się z nią dwa modele myślenia

o warunkach dobrego życia. Model Kritiasza-Platona możemy nazwać *dobrobytowym*, odwołującym się do reguł zarządzania całością, jaką jest *polis*; model Sokratesa odwołuje się do reguł moralności indywidualnej. Jedno słowo *agathon*, a dwa pojęcia *dobra*. W celu ułatwienia zrozumienia przedstawionej w tej książce interpretacji filozofii Sokratesa pozwolę sobie odróżnić jedno *dobro* od drugiego: pierwsze, preferowane przez Kritiasza, niech pozostanie nadal *dobrem*; drugie – będzie określane mianem *wartości*. Jeśli Kritiasz jest piewą *dobrobytu*, pojętego jako sumy wytworzonych *dóbr*, to Sokrates jest obrońcą zasad *wartościobytu* – sumy realizowanych *wartości moralnych*. Przyjęte w dialogu przesłanki wyraźnie akcentują wagę *wartości*, przebieg dyskusji wskazuje na trud, jaki Sokrates podejmował, by nie dopuścić myślenia według standardu *dobrobytowego* w obszar *wartościobytu*. Metoda elenktyczna Sokratesa ukazuje swe podwójne oblicze: negatywne, jeśli spojrzymy na jej działanie z perspektywy *dóbr*; pozytywne, o ile otwiera na doświadczenie *wartości*.²⁰⁴ Gdzie należy szukać tych „nowych” wartości? Wszędzie tam, gdzie *dobra* są treścią relacji międzyludzkich. Gdziekolwiek są ludzie wchodzący w jakiegokolwiek relacje ze sobą, tam muszą być *wartości*.²⁰⁵ W mniejszym lub większym stopniu. Od czego to zależy? Od sposobu w jaki człowiek troszczy się o siebie i swych bliskich. Im bardziej przypomina sposób myślenia Kritiasza, tym mniej będzie miejsca dla *wartości*: myśląc o sobie i o innych w kategoriach podmiotu kompetencji, pozwalamy sobie i innym uprzedmiotawiać. Drugi człowiek jest wtedy tylko instrumentem w grze, narzędziem, jakim można się posługiwać, każąc mu np. zabić niewinnego człowieka.

Czy Kritiasz mógł zrozumieć Sokratesa? Graniczyłoby to z cudem. Platon też tak ocenił Kritiasza²⁰⁶ i po słowach Sokratesa o konsekwencjach usunięcia wiedzy o dobru i złu z obszaru wszelkich nauk kazał mu stwierdzić: „Wcale nie gorzej będą to robiły”. Dlaczego lekarz miałby gorzej leczyć choroby? Ma wiedzę, widzi chorego, może go zbadać i postawić diagnozę, na koniec zaś zaordynować kurację. Czego chcieć więcej? Szewc

204 Por. G. Danzig, *Plato's Charmides...*, s. 508.

205 Gdy Arystyp wypowiedział w obecności Sokratesa myśl, że droga „przez wolność najbardziej prowadzi do szczęścia”, ten miał mu zwrócić uwagę, że każda prowadzi „przez ludzi”. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, II.1.1.

206 Kritiasz słysząc o nowej wiedzy dodał ją do zbioru znanych już kompetencji. Nie rozumiał, że to nie jest żadna kompetencja, której można się nauczyć. To nie nauka o moralności, ani zbiór sentencji okraszonych umoralniającymi dykteryjkami. To nie kończące się poznawanie, i to takie takie, którego nie może zwieńczyć żadna definicja ani teza z nieodpartym uzasadnieniem.

uszyje na tyle dobre buty, na ile pozwoli mu na to posiadana kompetencja, a im więcej wie o swoim fachu, tym lepszy sprzeda produkt. O powodzeniu zawodowym decyduje wyłącznie technologia pracy. Jednak, zdaniem Sokratesa, zasad dobrego życia nie da się sprowadzić do zasad dobrej pracy. Cel pracy jest dwojakiej natury: dobro, jako dzieło kompetencji, oraz wartość. Będąc pacjentem, człowiek jest kimś więcej niż tylko chorą częścią ciała. Jest całością, w stosunku do której lekarz zajmuje najpierw stanowisko moralne. Zamiar wyleczenia jest wtórny wobec woli moralnego wzmocnienia drugiej osoby. Owe „piękne myśli wyrażone w słowach”, o jakich Sokratesowi mówił tracki lekarz (157a), ukazują medycynę wychodzącą od duchowej strony ludzkiej egzystencji. Z samej wiedzy medycznej nie da się wyprowadzić troski o drugą osobę, a bez tej troski – trudno o zaangażowane leczenie. Obojętność wobec losu przewożonych przez siebie osób ma natychmiastowe przełożenie na jakość pracy sternika, a tkacz nie przyłoży się do swej pracy, jeśli zapomni o tym, komu szyje ubranie. Pracę wykonywaną z moralnym zaangażowaniem, jako *pracowitość*, można odebrać jako moment *wartościobyty*. Obojętność szkodzi wykonywaniu wszelkich dóbr. Dlatego Sokrates szybko reaguje na słowa Kritiasza (nie gorzej będą to robiły):

Ależ, kochany Kritiaszu, opuści nas dobro i pożytek, który one mają na celu, jeżeli nam tej wiedzy zabraknie. (174c)

Myśl jest radykalna: nic nam po zdobytych *dobrach*, jeśli życie nie jest kierowane *wartościami*. Cóż bowiem po owocach pracy, jeśli nie wzmacniają przestrzenie wypełnionej relacjami moralnymi? Nawet największe dobra „tracą na wartości”, stając się wręcz bezwartościowymi.

Ten z pozoru tylko dodatek towarzyszący *dobrom*, jakiś rodzaj personalistycznego tła płaczącego się nieopodal warsztatu pracy, nieoczekiwanie zaczyna rządzić wszystkim. Pożytek z posiadanych *dóbr* - także tych intelektualnych, jak wiedza – może być zupełny tylko o tyle, o ile człowiek troszczy się o *wartość*, a co wymaga nieustannego zaangażowania się w ludzkie sprawy. Pominiecie *sophrosyne* jako *wartości* prędzej czy później zniweczy dorobek tej czy innej działalności. Spójrzmy, co na ten temat napisał Ksenofont:

Sokrates nigdy nie dążył do tego, aby w swoich uczniach w szybkim tempie rozwinąć biegłość dialektyczną czy sprawność praktycznego działania, czy też inwencje twórczą, ale zawsze trzymał się zasady, że najpierw trzeba w nich rozwinąć zdrowy rozsądek (*sophrosyne*). Był bowiem zdania, że kto posiadzie tamte umiejętności bez zdrowego sądu o rzeczach, ten w życiu

będzie tylko bardziej zdolny do czynienia bezprawia i wyrządzania tym większej szkody.²⁰⁷

Aby ugruntować w uczniach moralny punkt odniesienia, i uczynić wyjściowym dla dalszej pracy ucznia nad sobą – niezależnie od tego, pod którym kierunkiem – Sokrates powołuje się na własną teologię. Więcej na ten temat napisałem w innym miejscu,²⁰⁸ część uwag znajduje się w czwartym rozdziale.

Test Sokratejski

Rozmowę z Charmidesem i Kritiaszem rozpoczyna przyjęcie kilku przesłanek: dotyczyć ma tego, co (1) jest dobre; (2) jest piękne; (3) zawsze przemawia na korzyść człowieka; (4) – jest w każdej chwili poznawczo uchwytny. Czy dotyczą wyłącznie *sophrosyne*? Z całą pewnością, nie. Określają perspektywę, z jakiej Sokrates gotów jest rozważać wszelkie kwestie dotyczące moralności. Łatwo można sobie wyobrazić dziesiątki tematów poruszanych przez Sokratesa w rozmowach, których przesłanki były dokładnie takie same. W rzeczy samej, nie chodziło mu o tę lub inną tzw. „cnotę” moralną, lecz o uwyrażnienie podstawowej perspektywy. Nie dziwi więc zjawisko „zanikania” tematu szczegółowego rozmowy na rzecz perspektywy; także *sophrosyne* staje się tylko przyczynkiem do wejścia we właściwy obszar myślenia. Im bardziej w trakcie lektury koncentrujemy się na *sophrosyne*, tym mniej otrzymujemy. Podobnie jest w innych wczesnych dialogach Platona. Jeśli rozmówcy Sokratesa doszukują się podstawy *arete* w wiedzy o *dobrach* i rozpisują określenia na osi podmiotowo-przedmiotowej, Sokrates z całą ostrością używa narzędzi elenktycznych, by zbić ich z tego tropu. *Lyzis* jest dobrym tego przykładem. To bardzo frustrujący tekst dla każdego, kto zamierza zdefiniować *wartość* w oparciu o wiedzę o *dobrach*. Jeśli jednak pogodzimy się z porażką i otworzymy się na pewne *novum* tkwiące w nas od samego początku, analogicznie do stanu rozmówców Sokratesa - zaprzyjaźnionych ze sobą, choć nie znających jeszcze określeń „przyjaźni” - wówczas gotowi będziemy „urodzić” coś wartościowego. Sokratejska *maieutika* miała na celu wydobywanie na jaw *wartości*. Nie będzie to *wartość* w tej czy innej postaci, bo tego rodzaju rozpoznania za każdym razem są obarczone wskaźnikami towarzyszącymi im *dóbr*, będzie to *jedna* perspektywa, i jedna jedyna *wartość*.

207 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, IV.3.1; L. Joachimowicz.

208 W. Pycka, *Myśl Sokratesa na tle...*, s. 124 i nast.

Sokrates domaga się, by rozmówca trzymał się przesłanek. Kłopot jednak w tym, że w trakcie rozmowy ujawniają się problemy identyfikowane w omawianym przedmiocie. Charmidesowi mówiącemu o spokoju Sokrates radzi zaraz, by skupił się i zastanowił nad samym sobą, potem uczynił mu zarzut, że opiera się na autorytetach i nie próbuje myśleć samodzielnie, natomiast Kritiasza postrzegamy, jak z przesadą dba o swój wizerunek u słuchaczy, denerwuje się i traci kontrolę nad swym zachowaniem oraz słowem (169c). Posiadana przez nich wiedza o *sophrosyne* nie przynosi im spodziewanego pożytku i nie wpływa pozytywnie na ich zachowanie. Ich wiedzy brakuje stosownej *siły*. Z dużą łatwością gotowi są przyjąć jedną, a odrzucić drugą definicję. Dla Sokratesa ważniejsze jest ich zachowanie. Charmides i Kritiasz nie dostrzegają tego i uparcie poszukają określeń mogących definitywnie rozstrzygnąć problem, by w konsekwencji unikać konieczności uzasadniania własnych zachowań. Sokrates konsekwentnie przenosi ciężar rozmowy na sferę personalną. Kolejne określenia są odrzucane, bo nie uwzględniają składnika osobowego, a bez niego nie da się pomyśleć *wartości*. Gdy już dochodzi do tego i pojawia się perspektywa moralna, temat *sophrosyne* urywa się:

myśl sobie, że ja jestem gaduła, który plecie trzy po trzy i nie potrafi na żaden temat rozmawiać porządnie, a ty, im bardziej jesteś rozważny, tym większe twoje szczęście (176a).

Pozostaje to, co było już wcześniej znane. Z pewną poprawką. Ujawnione dwuznaczności pozwalają oczyścić myślenie: założone na wstępie *dobro* oddziela się od pragmatycznego wymiaru i przechodzi w *dobroć* intencji towarzyszącej działaniu, *piękno* czynu zostaje oddzielone od myślenia w kategoriach estetycznego wytworu, *korzyść* moralna nie musi już iść w parze z zyskiem ekonomicznym czy pozycją społeczną, a *wiedza* dotycząca *wartości* przestaje być odmierzana standardem kompetencji zawodowych. Wymiana zdań nie ma charakteru odkrywczego. To precyzowanie tego, co już było znane na początku rozmowy. *Wartości* nie można przekazywać, ani nauczać. Rozmowa jest wyrazem troski o moralny wymiar myślenia. Przede wszystkim liczy się przemiana, jakiej dokona rozmówca w samym sobie. Sokrates żąda od Charmidesa, by ten był gotów poświęcić swą duszę, „obnażyć” ją (154e) i wyrazić wolę dokonania zmian na lepsze (157a-c). Tylko pod takim warunkiem gotów jest kontynuować z nim rozmowę.

Dialog Sokratejski przebiega dwutorowo: dotycząc *dóbr* (porządek *agatologiczny*), wskazuje cele do zrealizowania i mówi o przedmiotach, które należy zdobyć; dotycząc *wartości* (porządek *aksjologiczny*) – mówi o

tym co już jest. Każdy człowiek *jest* odpowiedzialny moralnie za swe czyny. Stan odpowiedzialności nie jest kwestią jego dążeń. W porządku *aksjologicznym* Sokrates nie zamierza być autorytetem. Mówi źle o sobie samym. Zniechęca do siebie, wymuszając w ten sposób samodzielną aktywność po stronie swego rozmówcy. Jeśli rozmówca pozostaje pod wpływem innego autorytetu, Sokrates zrobi wszystko, by to unieważnić. Charmides wyraźnie jest pod wpływem Kritiasza. Sokrates to widzi i w obecności Kritiasza nazywa go durniem, który głupstwami zaśmiewa umysł Charmidesa (162a-b). Nie inaczej oceniał opinię publiczną. Uleganie jej oddala osobę od właściwego sobie źródła, z jakiego może czerpać wiedzę o *wartości*. Nie można myśleć o *wartościach* nie wychodząc z pozycji własnego myślenia. Filozof już na wstępie domagał się od Charmidesa, by ten myślał samodzielnie:

Charmidesie, spróbuj się lepiej skupić, zastanów się nad sobą samym i pomyśl, jakim ciebie robi ta rozważa i jaka też ona musi być, żeby cię takim robić mogła (160d).

Nie ma miejsca na indukcję. Charmides musi zmierzyć się z własną historią i przemyśleć siebie samego. Namysł oparty na samowiedzy może być źródłem prawdziwych określeń *sophrosyne*, o ile przejdzie próbę ognia w postaci krzyżowych pytań. Teoretyzowanie oparte na metodzie indukcyjnej, co wielokrotnie przypisuje się Sokratesowi, już we wstępnej fazie zakłada przeprowadzenie operacji myślowego oddalenia się od siebie samego. Gdyby Sokrates był badaczem obyczajów, indukcja byłaby mu potrzebna do uprawiania tego rodzaju etyki, ale filozof nigdy nie zgłaszał pretensji do tego rodzaju pracy. Z jego punktu widzenia, takie zajęcie przynosi więcej szkody, niż pożytku. Pozwolę sobie w tym miejscu przytoczyć dość obszerny fragment książki R. Legutki, w którym – jak sądzę – słusznie odstąpił od panującego w literaturze przedmiotu poglądu:

„Powstaje pytanie, w jaki sposób, według Sokratesa, człowiek odkrywa formę, czyli istotę znaczeniową pojęcia. Najprostszym sposobem dochodzenia do niej byłaby indukcja (...). Pamiętajmy jednak, że indukcji i doświadczenia Sokrates nie cenił. Bardziej prawdopodobna będzie taka interpretacja, według której zdefiniowanie formy dokonywało się poprzez postawienie hipotezy sformułowanej dzięki namysłowi, a następnie owa hipoteza zostawała poddana sprawdzeniu.

Potwierdzałby ją fragment *Charmidesa*, gdzie Sokrates nakłaniał tytułową postać do podjęcia próby zdefiniowania *sofrosyne*. Powiedział wówczas: 'Jest oczywiste, że jeśli masz w sobie *sofrosyne*, to potrafisz o niej jakąś opinię wypowiedzieć. Musi być wszak tak, że skoro ona w tobie istnieje, to będąc tam, wywołuje pewne spostrzeżenie, na podstawie którego

mógłbyś sobie wyrobić o niej opinię i powiedzieć, czym jest *sofrozyne* i jakie są jej cechy' (158e7-159a3). Wszystko więc wskazuje, że wgląd w formę otrzymujemy, według Sokratesa, nie tyle dzięki możliwie szerokiemu oglądowi pojedynczych przypadków i wyciągnięciu z nich elementu wspólnego, ile poprzez wnikliwy namysł nad 'spostreżeniem', czyli nad dostępnym doświadczeniem, które, choć niewielkie, zawiera już wystarczającą ilość informacji do uchwycenia szukanej istoty. Szeroki ogląd empiryczny, niezbędny dla indukcyjnego uogólnienia, nie był wcale konieczny".²⁰⁹

Metoda indukcyjna jest pożyteczna tylko na gruncie *dobrobytu*. Przejście do *wartościobytu* znacząco ogranicza zakres poznawczej aktywności osoby, zawężając ją do granic świata przeżywanego przez siebie. Mówiąc o własnym myśleniu, Sokrates zaznaczył:

rozpatruję rzecz przede wszystkim ze względu na siebie samego, a może też i na innych znajomych. (166d).

Waga relacji interpersonalnych jako podstawy myślenia o *wartościach* została uwydatniona w trakcie wymiany zdań na temat prowadzonej rozmowy. Wypowiedzianą przez Charmidesa definicję *sophrosyne* (*robić swoje*), Sokrates ocenił, że młodzieniec musiał ją usłyszeć od Kritiasza, „albo od kogoś innego z mądrych” (161b-c). „Ale co to za różnica, Sokratesie – zapytał Charmides - od kogo ja to słyszałem?” Sokrates odparł, że nie ma różnicy, i że „w ogóle nie to należy brać pod uwagę, kto coś powiedział tylko to, czy dane powiedzenie jest prawdziwe, czy nie” (161c). W literaturze poświęconej Sokratesowi jest to bodajże najczęściej cytowane zdanie z tego dialogu. Zaskakująco brzmi pochwała ze strony młodzieńczego Charmidesa: „Teraz mówisz słusznie”! Brzmi wręcz zabawnie. Taka słuszność ma umożliwić myślenie za innych. Jeśli dotyczy to *dobrych* jako kompetencyjnego *arete*, to takie oczekiwanie nie musi zaskakiwać: pewne rzeczy się wie, i tyle; nie ma znaczenia kto i kiedy do tego doszedł. Jednak Sokrates w pierwszym rządzie dba o *wartości*, one zaś nie dopuszczają myślenia w czyimś imieniu. Dlatego w dalszej części rozmowy bojkotował pochwałę młodzieńca. Im więcej w dyskusji pojawiało się treści o charakterze moralnym, tym bardziej indywidualne rysy miała wymiana zdań. Rozmowa ma

209 R. Legutko, *Sokrates...*, s. 293-294. Przytoczony fragment zawiera dwa pojęcia *doświadczenia*: pierwsze dotyczy doświadczenia *szerokich kół*, którego Sokrates rzeczywiście nie cenił; drugie odnosi się do doświadczenia osobistego, opartego na poznaniu siebie samego oraz rozpoznawaniu relacji łączących osobę z otoczeniem - to akurat cenił i stawiał na pierwszym miejscu. Inaczej niż R. Legutko oceniam cel wysiłków definicyjnych: dla mnie jest to element *elenktyki*, oczyszczenia *psyche* wiodącego do przeżywania moralnej *arete*, dla R. Legutki to fragment dążenia do totalnego systemu wiedzy.

sens o tyle, o ile obie strony wynoszą z niej korzyść. Rozpoczynając rozmowę nad hasłem *Poznaj siebie samego!* Sokrates wyraźnie podkreśla:

Wiesz, Krytiaszu, ty się tak do mnie odnosisz, jakbym ja mówił, że sam dobrze wiem to, o co pytam, i jeżeli tylko zechcę, zgodzę się z tobą. A to nie tak jest – ja przecież za każdym razem *szukam* razem z tobą tego, co przed nami; szukam, bo sam nie wiem, jak to jest (165b-c).

To ważna deklaracja. Takich rzeczy nie da się wyczytać z książek. Siła poznania moralnego leży w zaangażowanym przeżywaniu świata własnych relacji interpersonalnych.

W zakończeniu dialogu mówi się o czarodziejskich praktykach Sokratesa. Wspomina o nich Kritiasz, a Charmides zapewnia, że będzie chodził za Sokratesem i nie opuści go na krok. Cóż to za praktyki? Pewnie te, o jakich wspominał Sokrates przed sądem, gdy brał pod uwagę karę izolacji:²¹⁰

Zapewne ktoś by tak rzekł: „A milczeć i siedzieć cicho ty nie potrafisz, Sokratesie, by żyć sobie z dala od nas?”. O tym właśnie najtrudniej przekonać (πεισαι) niektórych z was. Bo jeśli powiadam, że to jest zawierzenie bogu (τῷ θεῷ ἀπειθεῖν) i dlatego niemożliwe, bym zamilknął, to mi nie wierzycie (οὐ πείσεσθε), jakbym ironizował (ὡς εἰρωνευομένῳ). Jeżeli powiadam, że największe takie dobro przypada człowiekowi (μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ τοῦτο): każdego dnia prowadzić rozmowy na temat cnoty i innych wartości, o których wysłuchujecie mnie dyskutującego, badającego samego siebie i innych (περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἑμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος) — życie zaś bez badania nie jest życiem godnym człowieka (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ) — to tym mniej wierzycie mnie (πεισεσθε), który to mówi. Jest właśnie tak, jak powiadam, mężowie, tylko że przekonać (πειθεῖν) o tym nie łatwo. Ja jednak nie zwykłem uważać siebie za zasługującego na coś złego.²¹¹

Komentarz tłumacza, M. Wesołego, trafnie opisuje najwyższe dobro, jakiego może doświadczyć człowiek:

Owo sokratejskie badanie (ἐξετάζειν, ἐξετάσις) nie jest zwyczajnym rozważaniem czy rozprawianiem, a swoistym egzaminowaniem czy testowaniem siebie i innych. To jedyne w swoim rodzaju i najbardziej chyba prowokujące wyzwanie ze strony filozofa: „życie bez badania (ἀνεξέταστος) nie jest godne człowieka”. Nie chodzi tu przecież o namysł czy rozmyślanie w pojedynkę, ani o weryfikowanie samych zdań czy poglądów, a tylko o testowanie konkretnych osób w żywej rozmowie.²¹²

210 Por. E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Homini, Bydgoszcz 2002, s. 169.

211 Platon, *Obrona Sokratesa*, 38a; M. Wesoły.

212 M. Wesoły, *ΜΕΓΙΣΤΟΝ ΑΓΑΘΟΝ (PL. AP. 38 a) – Sedno życia i filozoficznego wyzwania Sokratesa*, „Peitho/Examina Antiqua” 1 (2)/2011, s. 101.

Ostatnie zdanie kończy przypis, w którym autor ustosunkowuje się do poprzednich tłumaczeń fragmentu 38a: „Niestety w polskim przekładzie W. Witwickiego („a bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto”) i R. Legutki („a dla człowieka życie bez namysłu nad nim niewarte jest przeżywania”), ta nader istotna deklaracja Sokratesa nie została trafnie oddana”. M. Wesoły daje ważną wskazówkę dotyczącą dialogu Sokratejskiego:

Takie wspólne badanie nie jest dane raz na zawsze, nie może być zdobyciem wiedzy pewnej, możliwej do przyswojenia i przekazania (nauczania), lecz stanowi ciągłe dociekanie w formie dialogicznej i testującej.

W sferze publicznej, otwartej dla wszystkich, powstał zupełnie nowy model wychowywania (*paideia*²¹³). Dlaczego mógł się pojawić? Stało się to możliwe dzięki dokonaniu rewolucyjnej zmiany aksjologicznej. Dlatego dialog jako spotkanie mógł się stać celem samym w sobie, niepowtarzalnym wydarzeniem nie podporządkowanym zewnętrznym celom, najdoskonalszym sposobem przeżywania *wartościobyty*; to w końcu *maksymalizacja myślenia* skupionego na realizacji *wartości* moralnej. Ładnie opisał to Platon w *Lachesie* (187e-188b), gdy w usta Nikiasza włożył następujące wyznanie:

Mam wrażenie, że nie wiesz, że kto się do Sokratesa najbardziej zbliży myślami – jakby krwią – kto do niego blisko podejrze w rozmowie, ten już musi, choćby i o czym innym był rozmawiać zaczął, chodzić za nim bez ustanku myślami tam i siam, aż wpadnie i musi zdawać rachunek z siebie samego, jakim trybem teraz żyje i jak minione życie przeżył. A jak już raz ktoś wpadł, nie prędzej go puści Sokrates, aż to wszystko z niego pięknie, ładnie wyżył. Ja już do tego przywykłem, że człowiek musi to od niego znosić, i to też wiem doskonale, że sam to znosić będę. Bo ja, Lizymachu, lubię zbliżać się do tego człowieka i uważam, że to nic złego: przypominać sobie, cośmy nieładnego zrobili albo dziś robimy. Człowiek, który tego nie unika, musi na przyszłość bystrzej myśleć o tym, co będzie, nabiera ochoty i uważa, że trzeba, według słów Solona, uczyć się pokąd się żyje, a nie myśleć, że starość sama rozum w ręku przyniesie. Więc dla mnie to ani rzecz niezwykła, ani też niemiła, te egzaminy u Sokratesa.²¹⁴

W odniesieniu do Sokratesa w jednym punkcie zdają się zbiegać oceny zwykłych obywateli Aten z ocenami filozofów zaprawionych w myśleniu teoretycznym: jest to oczekiwanie produktywności. Wszak on to musiał po coś robić! Z podobnym zdziwieniem spotykamy się i dziś, gdy człowiek żyjący z pracy rąk widzi, jak ktoś na siłowni przerzuca tony żelastwa nie

213 Według Ksenofonta tym właśnie terminem Sokrates miał określić „najwyższe dobro człowieka” (μεγίστου ἀγαθοῦ ἀνθρώποις περὶ παιδείας). Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, 21.

214 Przekład: W. Witwicki.

tylko nic za to nie otrzymując, ale jeszcze płacąc. Cóż za marnotrawstwo czasu, siły i pieniędzy. Tymczasem dla ćwiczącego miarą skuteczności treningu jest poprawa stanu swego ciała: wzrost wytrzymałości na obciążenia, większa dynamika i giętkość. Podobnie dialektyka Sokratesa: nie miała na celu wyprodukowanie przedmiotów, jak chociażby słynnych definicji, lecz uszlachetnienie siebie i swego rozmówcy. Teoretycy ze zdziwieniem odkryli, że wiedzieć według Sokratesa oznaczało czynić. Jednak tak było wtedy, tak jest i dzisiaj, to inna wiedza i inne poznanie. Dla teoretyka wiedza jest punktem wyjścia; dla Sokratesa była to wola bycia dobrym moralnie i na tym opierał swą *psychoterapię*.²¹⁵ Wiedza moralna od początku ma charakter zaangażowany i próbuje sprostać wymogom dobrej woli. Jak ćwiczenia cielesne usprawniają ciało, tak rozmowa ćwiczy *psyche* w zdolności krytycznego i nieustannie odświeżanego spoglądania na przeżywane przez siebie sytuacje i napotykaną osobę. Nie można wiedzieć, co jest moralnie lepsze, nie mając zaangażowanej w to woli. Antystenes twierdził, iż: „Ci, którzy chcą stać się ludźmi cnotliwymi, powinni ciała ćwiczyć przy pomocy ćwiczeń gimnastycznych, dusze natomiast rozumowaniami”; dodając na temat cnoty - „nie potrzebuje niczego oprócz Sokratesowej siły woli”.²¹⁶

215 A. Krokiewicz, *Sokrates*, s. 68.

216 Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t.1, s. 402 i nast.

Odrzucenie zasad państwa *dobrobytu*

Wprowadzenie

Słowo *dobrobyt* rzadko pojawia się w pracach filozofów. Filozofowie wolą pisać osobno o *dobru* i o *bycie*, oba te pojęcia oddalając od ekonomicznego i raczej sztucznego w ich mniemaniu połączenia w przyziemnym wymiarze ludzkiej egzystencji. Słowo *dobrobyt* kojarzone jest z ekonomicznym sposobem oznaczania poziomu życia społeczeństw zapewniających członkom odpowiednio wysoki dochód i stopień zaspakajania potrzeb materialnych. Jednak zaglądając do prac ekonomistów można łatwo natknąć się na filozofów. W ekonomicznych koncepcjach dobrobytu pojawia się na przykład nazwisko Fryderyka Nietzschego w nazwie jednej z funkcji opisującej zależność poziomu dobrobytu społeczeństwa od dobrobytu jego członków. Według tak zwanej *funkcji Nietzschego* o poziomie ogólnego dobrobytu decyduje dobrobyt tych, którym powodzi się najlepiej. Podnoszenie więc dobrobytu społeczeństwa wymaga wzmacniania pozycji najlepszych, nawet za cenę pogorszenia bytu i tak już gorzej usytuowanych. Czym zasłużył sobie Nietzsche na takie ekonomiczne wyróżnienie? Zapewne nie tylko antyegalitarnymi przekonaniem. Był obrońcą wczesnej formy moralności, *pleoneksji*²¹⁷ i promował etykę *woli mocy*. Przeciwną do *funkcji Nietzschego* jest tzw. *funkcja Rawlsa*, według której o ogólnym dobrobycie społeczeństwa świadczy dobrobyt tych, którym powodzi się najgorzej. John Rawls przedstawił szeroko dyskutowaną teorię sprawiedliwości, wedle której pod-

217 Por. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. P. Domański, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 194.

niesienie dobrobytu wymaga wspomagania grup ekonomicznie upośledzonych, choćby za cenę uszczuplenia dochodów tym, którym powodzi się najlepiej.²¹⁸

Związek etycznych teorii dotyczących *dobra* z ekonomią *dobrobytu* jest faktem nie budzącym większych wątpliwości. Weźmy na przykład koncepcję Jeremy'ego Benthama (1748-1832). Jego zdaniem, zwiększaniu powszechnego dobrobytu sprzyja zasada *największe dobro (happiness) dla największej liczby obywateli*. Miarą wielkości dobra miało być poczucie szczęśliwości przeżywanej przez jednostkę. Jako egalitarysta Bentham zrównał ze sobą obywateli w umiejętności odczuwania szczęścia: niezależnie od wykształcenia, profesji, urodzenia czy płci, wszyscy posiadają tę samą skłonność do unikania cierpień i dążenia do przeżywania przyjemności. Zasada *the greatest happiness of the greatest number* nakazuje maksymalizować przyjemność i minimalizować cierpienia.²¹⁹ Późniejsi krytycy wytykali Benthamowi wady jego propozycji, jak chociażby kłopot z mierzaniem poziomu osiągniętej satysfakcji i trudności z porównywaniem ze sobą satysfakcji osiągniętych przez różne osoby, jednak w czasach Benthama można było znaleźć poważniejsze powody, by odrzucić jego utylitarny punkt widzenia. Istniejące przywileje i nierówności społeczne oraz brak swobód obywatelskich stawiały tamę przed innowacyjnością i rozwojem społeczeństw przemysłowych. Etyka Benthama była próbą wykreowania bardziej wydajnego ekonomicznie modelu etycznego dobrobytu. W V wieku przed n.e. greccy sofisci próbowali wykreować podobny model etycznego dobrobytu, także ich propozycje uderzały w ekonomiczny dobrobyt arystokracji i stojące za nim obyczaje.

Obiekcje wobec propozycji Benthama zapewne zostałyby od razu zgłoszone przez Platona, jak uczynił to niegdyś w stosunku do propozycji sofistów. Według autora *Państwa*, dialogu poświęconego problemowi sprawiedliwości, nie ma miejsca dla powszechnego egalitaryzmu, bowiem ludzie z natury różnią się w przeżywaniu satysfakcji z osiągniętych sukcesów: u jednych decydujący wpływ ma duchowa *pożądliwość* – ci więc odnajdą satysfakcję w pracy fizycznej, w handlu i w rzemiośle, ich też cieszy szczęście towarzyszące życiu rodzinnemu i gromadzeniu bogactw; u drugich obywateli o satysfakcji życiowej zadecyduje *popędliwa* część ich duszy²²⁰ – w służbie państwu znajdują więc najwyższą formę uszczęśliwiającego ich

218 Por. J. Rowls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.

219 Zob. R. Harrison, *Bentham*, Taylor & Francis e-Library, 2010, s. 120.

działania; u ostatnich zaś część *rozumna* wyznacza zakres najwłaściwszego postępowania, w rozwijaniu wiedzy i zarządzaniu sprawami państwowymi znajdując największą radość. Mające źródło w *psyche* różnice jakościowe sprawiają, że największe przyjemności na poziomie pożądlivosti są mniej doniosłe od najniższej na poziomie popędliwości. Nie da się zatem sumować zróżnicowanych stanów przeżyć obywateli państwa, porównania zaś są możliwe wyłącznie w ramach danej klasy obywatelskiej. Mając na uwadze państwo jako całość, Platon stanął przed istotnym dylematem: co należy cenić wyżej, *dobrobyt w modelu ateńskim*, czy *dobrobyt w modelu spartańskim*? W pierwszym modelu doceniana i wspierana jest klasa najniższa, w drugim – spartańskim - zdecydowaną przewagę posiada klasa wojowników. W swej odpowiedzi Platon starał się uniknąć jednostronności. Wojownicy są moralnie doskonalsi, ale klasa rzemieślników nie jest pozbawiona praw w takim stopniu, jak uczynili to Spartanie. Platon wskazywał na konieczność zachowania *harmonii*, tak w życiu jednostki, której natura wskazuje drogę, jaką powinna podążać w życiu, jak i w życiu państwa, w którym różniące się klasy mają do wykonania to, co im przynależy z natury. Czy jego pogląd był czymś nowym? Nie było to intencją Platona, który będąc świadom nowatorstwa etyki sofistów, wyraził wobec niej zdecydowany sprzeciw, celowo odwołując się do utrwalonych w tradycji poglądów i nadając w ten sposób zdecydowanie konserwatywny charakter głoszonej przez siebie etyce.²²¹

Sokratesowy atak na *dobrobyt*

Cóż tak przykrego usłyszeli Ateńczycy od Sokratesa, że wydali na niego wyrok śmierci? Dla osób znających filozofa nie były to rzeczy nowe. Sokrates powtórzył zarzuty stawiane już wcześniej: że są hipokrytami moralnymi; że będąc ignorantami, nie chcą się do tego przyznać; że udają mądrych, ukrywając daleko posunięte zdeprawowanie; że przeceniają rzeczy drugorzędne kosztem tych, które powinny znaleźć się na pierwszym miejscu. Ateńczycy mieli żyć według zakłóconego porządku rzeczy i dokonywać w związku z tym niewłaściwych wyborów moralnych. Ich codzienne troski źle o nich świadczą. Podstawowy zarzut postawiony przez Sokratesa

220 Grecki termin mówiący o tej części *psyche*, θυμοειδής, jest różnie tłumaczony: popędliwa, impulsywna, zapalczywa, gniewliwa.

221Por. W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, przeł. A. Pawelec, Wyd. Znaki, Kraków 1996, s. 10.

pojawia się we fragmencie 29d-e Platońskiej *Obrony Sokratesa*. Najpierw przedstawię wersję oryginalną:

(...) χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔσται ὡς πλεῖστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελήῃ οὐδὲ φροντίζεις (...)

Pogrubioną czcionką zaznaczyłem kluczowe dla nas terminy. Sokrates wymienił sześć trosk dotyczących: 1. χρήματα (*chremata*), 2. δόξα (*doksa*), 3. τιμή (*time*), 4. φρόνησις (*phronesis*), 5. ἀλήθεια (*aletheia*), 6. ψυχή (*psyche*). Jedne są moralnie wznioślejsze od drugich. Przytoczony tekst oddziela je od siebie za pomocą przeciwstawnego „δὲ” (*a, zaś, ale, natomiast*), stawianemu zaraz po wyrazie, z jakim należy je łączyć. Jak widzimy, Sokrates podzielił troski po równo, tak też dzielią to współczesne przekłady na język angielski.²²²

Dwa najbardziej znane przekłady na język polski proponują inne rozwiązania. Zacznę od tłumaczenia W. Witwickiego:

nie wstydzisz się dbać i troszczyć o pieniądze, abyś ich miał jak najwięcej, a o sławę, o cześć, o rozum i prawdę, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ty nie dbasz i nie troszczysz się o to?²²³

Przeciwstawne „a” zostało znacząco przesunięte, w wyniku czego po jednej stronie znalazły się troski o **sławę** (δόξα), **cześć** (τιμή), **rozum** (φρόνησις), **prawdę** (ἀλήθεια) oraz **duszę** (ψυχή); zaś po drugiej stronie została wymieniona tylko troska o **pieniądze** (χρήματα).²²⁴ W nowszym przekładzie

222 Dla porównania trzy przekłady na język angielski. Przekład Th.G. Westa: „are you not ashamed that you care for having as much money as possible, and reputation, and honor, but that you neither care for nor give thought to prudence, and truth, and how your soul will be the best possible?”. Plato and Aristophanes, *Four Texts on Socrates*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1984. Przekład H. N. Fowlera: “not ashamed to care for the acquisition of wealth and for reputation and honor, when you neither care nor take thought for wisdom and truth and the perfection of your soul?”; Plato, *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1966. Przekład Th. C. Brickhouse’a i N. D. Smitha: „aren’t you ashamed that you care about having as much money, fame, and honor as you can, and you don’t care about, or even consider wisdom, truth, and making your soul as good as possible?”; Th. C. Brickhouse, N.D. Smith, *The Trial and Execution of Socrates. Sources and Controversies*, Oxford University Press, New York 2002, s. 55.

223 Platon, *Obrona Sokratesa* 29d-e; [w:] Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1984.

224 Dłaczego wytrawny znawca greki dokonał tak daleko idącej modyfikacji w strukturze zdania? Mam tylko jedną odpowiedź na to pytanie: była to próba zachowania spójno-

R. Legutki²²⁵ „a” powróciło na swoje miejsce, dzięki czemu pierwsza trójka pojęć została zamknięta w jednym zbiorze:

(...) ty nie wstydzisz się zabiegać o majątek tak, abyś go miał najwięcej, a także o sławę i honor, a nie dbasz (...) ²²⁶

Troska o majątek (χρηματα)

Słownik pozwala przełożyć *chremata* na oba sposoby. Czy wybór pomiędzy *pieniężdmi* i *majątkiem* jest zaangażowany etycznie? Etyka stawia już pewne warunki, życiorys Sokratesa - dodatkowe. Można zabiegać o pieniądze, ciesząc się ich posiadaniem i unikać ich wydawania aż do tego stopnia, by samemu żyć w bardzo skromnych warunkach; można nie szczędzić ich na realizację własnych potrzeb, nie dzieląc się przy tym z innymi; można też troszczyć się o pieniądze, hojnie przy okazji obdzielając nimi inne osoby. Troska o majątek wydaje się bardziej jednoznacznie definiować sposób upodmiotowienia jednostki ludzkiej: bardziej czytelny jest jej egoizm, przywiązanie do mienia i wygodnego trybu życia. Troska tego rodzaju nie pasuje zarówno do bogatej sknery, odnajdującej radość życia w dodawaniu kolejnych zer na koncie bankowym, jak też hojnego darczyńcy. Wiemy o Sokratesie, że nie zabiegał o pieniądze, nie nauczył się nawet zawodu mogącego mu dać podstawę do zarobkowania oraz nie dbał o majątek odziedziczony po rodzicach. Jak wyznał, oddany filozofowaniu:

ani nie miałem kiedy w życiu obywatelskim zrobić czegoś, o czym by warto było mówić, ani koło własnych interesów chodzić; ostatnią będę klepię przez tę służbę bożą.²²⁷

ści z późniejszymi tekstami Platona. *Obrona Sokratesa* uważana jest za najwcześniejszy tekst Platona, z pewnością powstał przed osiągnięciem przez Platona samodzielności filozoficznej. Z punktu widzenia własnych przekonań filozoficznych Platon podzielił je mniej więcej tak, jak to zaprezentował W. Witwicki w przekładzie fragmentu 29d-e *Obrony Sokratesa*. Platon w przewadze odrzucił poglądy etyczne zaproponowane przez poprzedzającą go generację filozofów i pod wieloma względami powrócił na pozycje moralności znanej z czasów archaicznych (homeryckich). Jeśli Witwicki zamierzał więc wkomponować wypowiedź z *Obrony Sokratesa* w treść późniejszych tekstów Platona, to gramatyka zdania mogła mu w tym przeszkadzać. W pewnym sensie tłumacz uczynił tekst bardziej „platońskim” w wymowie, niż życzył sobie tego sam Platon.

225 R. Legutko greckie *χρηματα* oddał słowem „majątek”, natomiast *τιμή* słowem „honor”. Platon, *Obrona Sokratesa*, tłumaczenie i komentarz R. Legutko, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2003.

226 Pierwsze *a* („a także”) jest spójnikiem łączącym (przecinek poprzedzający je odziera wtrącenie, nie jest składnikiem *a* przeciwstawnego, jak ma to miejsce przy drugim „a nie dbasz”).

227 Platon, *Obrona Sokratesa* 23b-c; W. Witwicki.

Jak z kolei podaje Ksenofont, w opinii oskarżycieli Sokrates miał negatywny wpływ na młodzież, odwodząc ją od pracy w warsztatach i prowadzenia interesów. Tym też został wytłumaczony akces do grona oficjalnych oskarżycieli Anytosa, bogatego i wpływowego polityka. Już po przegranym procesie Sokrates miał na jego temat powiedzieć:

Ten człowiek chodzi z dumna miną, jakby dokonał nie wiedzieć jak wielkiego czynu: wydał mnie na śmierć za to, że jemu, którego państwo uznało za godnego najwyższych zaszczytów, zwróciłem uwagę, że nie powinien syna wychowywać w garbarni.²²⁸

Które zatem słowo jest adekwatniejsze dla treści zarzutu? Wybór R. Legutki (i odpowiednio H. N. Fowlera, a nie Westa oraz Th. C. Brickhouse'a i N.D. Smitha) wydaje się być trafniejszy przez wspomnianą wcześniej większą jednoznaczność. Dodatkową zaletą jest wskazanie zagrożenia w postaci partykularyzmu moralnego tych, których majątek przywiązuje do *miejsca* i uzależnia przyjmowany przez siebie sposób zachowania od oczekiwań ze strony otoczenia. Chęć zabezpieczenia majątku niesie ze sobą specyficzne koszty moralne.

Jednak z punktu widzenia tego, o czym jeszcze nie mówimy, a co znajduje się po drugiej stronie „a” przeciwstawnego, dużo ważniejsze jest to, co łączy ze sobą „majątek” i „pieniądze”. To dążenie do materialnego bogactwa połączone z uprzedmiotowieniem siebie samego. Sokrates zarzucił Ateńczykom, że wpadają w moralną niewolę. Troska o majątek pociąga za sobą *douloprepeia* (δουλοπρέπεια), uleganie słabościom ciała (rozpusta, wygodnictwo, żądza bogactwa materialnego), które czynią jednostkę moralnie zewnątrzsterowalną. Kto za pieniądze sprzedaje swoje usługi, ten w pewnym stopniu staje się niewolnikiem kupującego. Ta także utrata elastyczności w wykonywanych przez siebie czynnościach. Podjęte zobowiązania utrudniają lub wręcz uniemożliwiają wprowadzanie korekt z tytułu pojawiających się okoliczności działania. Konieczność zachowania stałej czujności nie daje się pogodzić z działaniem zdeterminowanym umową i jednocześnie współzależnym od klienta.

Jest jeszcze jeden aspekt χρήματα: grupa uczniów z bogatych domów (m.in. Alkibiades, Kritiasz i Platon). Przemawiając do sędziów Sokrates podkreślił dystans dzielący go od nich:

A oprócz tego chodzą za mną młodzi ludzie, którzy najwięcej mają wolnego czasu, synowie co najbogatszych obywateli; nikt im chodzić nie każe, ale

228 Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, 29; [w:] Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1967.

oni lubią słuchać, jak to się ludzi bada, a nieraz mnie naśladowują na własną rękę i próbują takich badań na innych.²²⁹

Bogaci uczniowie z własnej woli podążali za nim, sami też go naśladowali, czyli „bez jego wiedzy” i „na własną rękę”²³⁰, właściwie więc - na własną odpowiedzialność. Sokrates najwyraźniej nie chciał, by jego praktykę filozoficzną łączono z praktyką pomnażania majątków przez „co najbogatszych obywateli”.²³¹

Troska o sławę (δόξα)

Co wiemy o *slawie*? Jeśli weźmiemy pod uwagę Platońską wizję idealnego państwa, wówczas troska o *slawę* musi być oddzielona od sfery trosk finansowych: dążenie do bogactwa jest cechą osób, u których dominuje *dusza pożądliva*, czyli obywatele należących do klasy rolników, rzemieślników i kupców, podczas gdy dążenie do *slawy* i uznania ze strony ogółu obywateli jest motorem napędowym działań obrońców państwa, u których pierwszorzędną rolę odgrywa *dusza popędliwa* (*gniewliwa, zapalczywa, impulsywna*). Wiemy, że w odniesieniu do obrońców państwa Platon wykluczał możliwość zarobkowania, posiadania majątków, nawet zakładania rodzin. Mamy zatem dobre uzasadnienie dla takiego rozdzielania trosk o *pieniądze* i *slawę*, jakie znaleźliśmy we fragmencie 29d-e w przekładzie W. Witwickiego.

Wiadomo nam także, iż uczniowie Antystenesa nie podzielali opinii Platona na temat *slawy*. Diogenes z Synopy głosił, że dobrem jest *adoksja* (ἀδόξια), czyli *niesława* będąca czymś więcej niż tylko brakiem *slawy*; to wręcz *pogarda* ze strony ogółu, jaką człowiek moralnie dobry winien być otoczony z racji swej troski o czystość moralną. Jeśli więc przyjąć za wskazówkę poglądy moralne cyników, według których dążenie do *slawy* jest czymś moralnie złym, wtedy *troska o sławę* jako degradująca moralnie jednostkę jest zbieżna z *troską o pieniądze*. Nasze wątpliwości wzmagają się jeszcze bardziej, gdy weźmiemy pod uwagę tekst *Obrony Sokratesa*. Znajdujemy w nim dość obszerny opis wędrówki Sokratesa po Atenach i jego rozlicznych rozmów z Ateńczykami już po tym, jak usłyszał od

229 Platon, *Obrona Sokratesa*, 23c-d; W. Witwicki.

230 Por. A. Krokiewicz, *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 136.

231 Na dodatek wspomniani uczniowie zniekształcili filozofię Sokratesa, naginając ją do własnych celów politycznych i postępując się obcymi Sokratesowi metodami działania.

Chajrefonta treść wyroczni w Delfach. Pierwsi rozmówcy nie byli przypadkowi: Sokrates wybierał ich, kierując się panującym uznaniem ze strony opinii publicznej. Końcowy efekt był wręcz piorunujący:

ci, którzy mieli najlepszą opinię, wydali mi się bodaj że największymi nędzaczami.²³²

Czy wobec takiego odkrycia Sokrates mógł włączyć troskę o *slawę* do zbioru trosk wyższego rzędu? Nie wydaje się to możliwe. Na powagę *slawy* najczęściej powołują się ci, którym zależy na utrzymaniu publicznego *status quo*, ponieważ właściwym dysponentem sławy jest ogół, a dążenie do uznania w oczach otoczenia zakłada akceptację zasad publicznej moralności. Nie może zatem dziwić fakt, iż w najstarszej literaturze, wywodzącej się jeszcze z tradycji ustnej, *slawa* była cnotą (*arete*) szczególnie cenną.

Sokrates zastał trzy sposoby rozumienia *arete* oparte na kulcie *slawy*: homeryckie (arystokratyczne), lacedemońskie i utylitarystyczne. Według Homera *arete* było cnotą (dzielnością) wrodzoną przynależną wyłącznie arystokracji. Lacedemończycy, co znalazło swój wyraz m.in. w poezji Tyrtajosa,²³³ podkreślili rolę *męstwa* jako dzielności najlepiej określającej stopień osiągniętej doskonałości. W tym wypadku do osiągnięcia *arete* potrzebny był wytężony wysiłek ze strony jednostki, samo zaś urodzenie nie rozstrzygało jeszcze kwestii jej osiągnięcia. Trzeci sposób rozumienia *arete* wprowadzili sofisci; słowo *arete* oznaczało przynoszącą pożytek *sprawność działania* i dotyczyło wszelkich działań człowieka, tak domowych, jak i publicznych. Żadnego z tych pojęć *arete* Sokrates nie odrzucił, ale też po kolei odmówił im pierwszeństwa w kształtowaniu postawy moralnej.

Jego stanowisko wobec *slawy* bliższe było poezji lirycznej, niż poematom Homera. Już Archiloch (zmarł ok. 640 roku p.n.e.) sprzeciwił się działaniu skierowanemu na zdobywanie sławy i uznania w oczach obywateli *polis*. Jako żołnierz i poeta zarazem nie bał się opowiedzieć, jak to uciekając z pola przegranej bitwy porzucił tarczę. Cóż za wstyd, wielu ówczesnych czytelników zapewne głośno wyraziło taki pogląd. Słowa poety brzmiały jak kpina ze słów Spartanki, która żegnającej idącego na wojnę syna miała powiedzieć: „Wracaj z tarczą albo na tarczy”. Dla niej - *tertium non datur*. Powrót bez tarczy oznaczał wstyd i niesławę dla wszystkich:

232 Platon, *Obrona Sokratesa*, 22a; W. Witwicki. Przekład R. Legutki jest także dosadny: „Ci, którzy cieszyli się szczególnie dobrą sławą, wydawali mi się przeważnie posiadać najwięcej braków (...).

233 Por. O. Murray, *Narodziny Grecji*, przeł. A. Twardecki, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 181 i nast.

utrata honoru przez samego żołnierza, utratę pozycji społecznej przez jego rodzinę, byłaby to też hańba dla całej społeczności. Archiloch przeciwsta-
wił się tej wykładni: przecież nie będzie ani mądrą, ani pożyteczną jego
śmierć, skoro bitwa i tak już jest przegrana. Kosztem utraconej tarczy i ho-
noru żołnierza, lepiej jednak przeżyć, by móc chociażby przygotować się
do nowej bitwy: „Pal jąicho, nie gorszą tarczę znowu zdobędę!”²³⁴ – zaraz
dodał. Bohaterska śmierć na polu bitwy miała być wynagrodzona czią w
publicznej pamięci, tymczasem jakoś moralna tej pamięci nie napawa
optyризmem: nieobecność sprzyja pomówieniom a polegli często są nie-
sprawiedliwie oceniani.

Nikt po śmierci czią ni sławą
wśród swych ziomków się nie cieszy.
Żywi – o żyjących względy
zabiegamy bez ustanku,
Co najgorsze zaś, zmarłemu
zawsze będzie przypisane²³⁵

– twierdzi, odrzucając tym samym homerycką ideę pośmiertnej sławy. Ar-
chiloch nie miał złudzeń: nie warto postępować w nadziei na tego rodzaju
nagrodę, nie warto troszczyć się wyłącznie o to, co ludzie powiedzą i jak
nas zapamiętają, gdyż ich głos nie reprezentuje prawdy. Trzeba zachować
rozsądek i oceniać sytuację biorąc pod uwagę osobisty punkt widzenia.
Większość ludzi nie dba należycie o własną kondycję moralną i nie trzdi
się pracą nad samym sobą, więc i powielana przez nich opinia bardziej słu-
ży uzasadnieniu własnego lenistwa niż przekazowi prawdy.

Troska o zaszczyty i urzędy (τιμή)

Ostatnie słowo z pierwszego zestawu rodzi jeszcze więcej trudności inter-
pretacyjnych. Pierwsza pojawia się natychmiast, gdy słowa wypowiedziane
przez Sokratesa ocenimy z punktu widzenia ekonomii wyrażania myśli. Co
wnosi nowego *cześć* (W. Witwicki) lub *honor* (R. Legutko) w stosunku do
omawianej przed chwilą *sławy*? Owszem, wzmacnia siłę poprzedniej tro-
ski, jednak nie wnosi nic istotnie nowego. Inni tłumacze także idą tym tro-
pem. H. N. Fowler oraz Th. G. West – autorzy przekładów na język angiel-
ski – przedmiot drugiej troski oznaczyli terminem *reputation*, natomiast
trzeciej – *honor*, czyli słownikowo rzecz ujmując - rodzajem *high reputa-*

234 J. Danielewicz (opr.), *Liryka starożytnej Grecji*, Biblioteka Narodowa, Wrocław
1987, fragment 5.

235 Fragment 133; J. Danielewicz.

tion. Gdyby Sokrates świadomie zastosował tego rodzaju wybieg językowy, wówczas należałoby przyjąć, iż celowo połączył ze sobą oba terminy, by podkreślić ich wspólne przesłanie, nie dbając o ekonomię mówienia. W końcu, w żywej i improwizowanej mowie takie rzeczy często przytrafiają się mówcom. Czy także Sokratesowi? Wiadomo, że improwizował, ale dokładnie wiedział co mówi, wiedział ponadto, że nie ma zbyt dużo czasu, i co ważne - nie mówił rzeczy nowych. Stawiając zarzuty zrobił to precyzyjnie, na zimno, od lat będąc przygotowanym do ich wygłoszenia.

Użyte przez Sokratesa słowo *time* znane jest chociażby z nazwy jednej ze zwyrodniałych form państwa w teorii Platona, tj. *timokracji* - ustroju, w którym rytm życia publicznego wyznaczony jest żądzą zaszczytów. Słowo τιμή ma kilka mogących nas tutaj zainteresować znaczeń (pozostałe pominię): 1. cześć, szacunek; 2. godność, zaszczyt, honor, autorytet; 3. urząd, zaszczytne stanowisko. Znaczenia sugerowane w punkcie trzecim w przykładach nie są brane pod uwagę. Moim zdaniem, niesłusznie.²³⁶ Czy znani Sokratesowi Ateńczycy byli pozbawieni tej szczególnej ambicji, by zostać dostojnikiem państwowym, zaznać zaszczytów wynikających ze sprawowania władzy lub by objąć jakiś urząd? Z całą pewnością Sokrates był pozbawiony tego rodzaju ambicji (por. 32b), nie byłoby więc niczym dziwnym, gdyby nadmierna troska o zasiadanie w urzędach stała się przedmiotem zarzutu. Przy okazji nasz wymóg ekonomiczności wypowiedzi zastałby spełniony: użycie słowa τιμή w trzecim znaczeniu wnosi do wypowiedzi coś istotnie nowego. Troska o sławę nie musi iść w parze z troską o urzędy i sprawowanie władzy. Czy Sokrates, który sam nigdy z własnej woli nie sprawował urzędów i głoszący pogląd, iż

człowiek, który naprawdę walczy w obronie słuszności, a chce się choć czas jakiś ostać, musi koniecznie wieść żywot prywatny, a nie publiczny,²³⁷

mógłby propagować tego rodzaju troskę? Moim zdaniem – nie. Potwierdza to inna deklaracja Sokratesa, który odnosząc się do zamiaru oskarżycieli, by mu zaszkodzić, stwierdził iż „gorszy człowiek” nie ma prawa zaszkodzić lepszemu. Owszem, może:

zabić, skazać na wygnanie, lub pozbawić praw obywatela (ἀτιμώσειεν).
Mój oskarżyciel – a pewnie także i ktoś inny – uważa to za wielkie nieszczęście; ja tak jednak nie sądzę.²³⁸

236 Fragment 35b przynosi słowa Sokratesa o obywatelach, którym z tytułu posiadanych zalet powierzone są „urzędy (ἀρχαίς) oraz inne zaszczyty (τιμαίς)”.

237 Platon, *Obrona Sokratesa* 32a; W. Witwicki.

Pozbawić kogoś praw obywatelskich to zredukować go niemal do roli niewolnika, czyniąc niezdolnym do podejmowania funkcji publicznych i skreślając z listy oczekujących na przydział dóbr dzielonych przez *polis*. Lęk przed tego rodzaju karą był obcy Sokratesowi. Arystyp był mu bliski, kiedy zgłosił program nie bycia obywatelem żadnego państwa.²³⁹ W podobnym duchu wypowiadali się cynicy.

Sokrates jako *apragmon*

Sokrates dość wcześnie zaczął unikać polityki: nie wstępował do stronnictw zabiegających o władzę nad Ateńczykami, nie spiskował, nie popierał ani władzy, ani opozycji. Cieszył się niezależnym życiem, wolnym od historycznych ograniczeń. Takim przedstawiali go znający go autorzy.²⁴⁰ Owszem, brał udział w bitwach toczonych przez Ateny, o ile musiał. Zdecydowanie odrzucił funkcjonujące wówczas wzorce organizacji życia, nawet nie wyuczył się zawodu mogącego przynieść mu dochód i określić pozycję społeczną.²⁴¹ Nie był zainteresowany ani posiadaniem majątku, ani ugruntowanej pozycji w *polis* Ateńczyków. Mówiąc do sędziów, że polityka jest mu zupełnie obca, dał wyraz swojej niechęci do życia kierowanego troskami *dobrobytowymi*. Miał alternatywne rozwiązanie. Zauważył je Eurypides, przyjaciel Sokratesa, i opisał w tragedii *Antiopa*. Użyte tam słowo ἀπραγμων (*apragmon*) oznaczało osobę wolną od kłopotów i trosk codziennych, miłującą spokój i swobodę działania, nie oddającą się polityce²⁴² i lekceważącą dobra materialne. Taka osoba ceni sobie *prywatność*, na pierwszym miejscu stawia relacje przyjaźni, nie stosuje przemocy fizycznej, kształci swój umysł, w braku zaś wiedzy (*amathia*) dostrzega źródło zła.²⁴³

238 Platon, *Obrona Sokratesa* 30d; R. Legutko.

239 Por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, II.1.13.

240 Por. Ch. H. Kahn, *Plato and the Socratic...*, s. 202.

241 Wprawdzie nie ma bezpośrednich śladów jego politycznej aktywności w wieku młodzieńczym, jednak pośrednio możemy coś na ten temat powiedzieć. Jak zeznał, do polityki zniechęcił go *Daimonion*, które interweniowało wtedy, gdy Sokrates robił coś nie tak, jak należy. Najprawdopodobniej więc Sokrates miał polityczny epizod w młodości, ale szybko się zniechęcił do dalszej aktywności politycznej.

242 C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology: an essay on Plato's Apology of Socrates*, Hackett Publishing Comp., Indianapolis 1989, s. 159.

243 T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t.1, PWN, Warszawa 1959, s. 561–562.

Wymienione wcześniej troski *dobrobytowe* wręcz domagają się zaangażowania w politykę i gospodarkę, tam jednak trudno zachować wartości. Człowiek walczący o nie musi wieść

życie prywatny (ἰδιωτεύειν), a nie publiczny (δημοσιεύειν).²⁴⁴

Obecnie mówi się o *idiotach* jako osobach upośledzonych umysłowo, zaś synonimami słowa „idiota” są „tuman” i „kretyn”. Mówiąc o sobie samym jako *idiotcie* Sokrates miał coś innego na myśli. Grecy za idiotę brali każdego, kto był poza określoną kompetencją zawodową; dla lekarza pacjent pochodzący z ludu był idiotą, ponieważ nie posiadał wiedzy medycznej - *idiotia* zatem to tyle, co *laik*. Ale idiotą był także ten, kto nie angażował się w określoną działalność i stał z boku, mimo że posiadał dostateczną kompetencję do działania. W tym użyciu tego słowa była już zawarta chęć udzielenia nagany. Perykles nazwał *idiotami* tych Ateńczyków, którzy mimo posiadania pełni praw obywatelskich nie angażowali się w życie polityczne *polis*, troszcząc się wyłącznie o sprawy zawodowe, rodzinne i prywatne.²⁴⁵ Mimo to Sokrates uważał, że lepiej być takim *apragmon*. Praktyczna strona życia w państwie rządzonym zasadami *dobrobytu* rodzi liczne niebezpieczeństwa:

Czy sądzicie, że ja przeżyłbym tyle lat, gdybym uczestniczył w życiu publicznym i bronił rzeczy sprawiedliwych w sposób godny szlachetnego męża, stawiając je, tak jak należy, ponad wszystkie inne? W żadnym razie, mężowie ateńscy. Również nikomu innemu by się to nie udało. Bo ja w perspektywie całego życia – publicznego, cokolwiek tam robiłem, jak i prywatnego – tak właśnie będę postrzegany, jako ktoś, kto jest zawsze taki sam (...).²⁴⁶

Aby zrozumieć Sokratesa musimy przekroczyć granicę wyznaczoną przez przeciwstawne „a” i wejść w sferę trosk wyższego rzędu.

244 Platon, *Obrona Sokratesa*, 32a.

245 Por. I.F. Stone, *Sprawa Sokratesa*, s. 118 i nast.

246 Platon, *Obrona Sokratesa*, 32e-33a; R. Legutko.

Świat wartościobytu

Wprowadzenie

Początków nowej etyki trzeba doszukiwać się już w czasach archaicznych, zdominowanych jeszcze myśleniem w kategoriach stadnych etyki politycznej. Oczywiście starych zasad została poddana w wątpliwość najpierw przez grupę poetów (Archiloch, Semonides z Amargos, Mimnermos z Kolofonu, Safona). Na przykładzie Archilocha można dostrzec, jak tracą oni poczucie reprezentowania tradycji, że są kimś więcej niż tylko żywymi encyklopediami, w których przeglądają się współcześni im odbiorcy i uczniowie zarazem. Poeta zaczyna mówić we własnym imieniu. Nie jest to jeszcze głos indywidualisty, bowiem nie posiada on alternatywnej formy działania wobec funkcjonującego obyczaju, ale jest to głos jednostki rozważającej zasadność znanych sobie reguł.²⁴⁷

Grecy szybko docenili ten nowy sposób przemawiania, o czym świadczą szacunek, jakim otoczyli grono tak zwanych *siedmiu mędrców*. Poleganie na opiniach wyrażanych przez pojedyncze osoby było sygnałem zmian zachodzących w obrębie moralności i utraty bezgranicznej wiary w anonimowe zasady zawarte w tradycyjnym przekazie. Mędrzy wygłaszali opinie w oparciu o własne doświadczenie, doradzając, jak się zachowywać w mniej lub bardziej konkretnych sytuacjach (Kleobulos z Lindos: „W obecności innych ani nie kłócić się z żoną, ani jej zbyt nie schlebiać. Pierwsze jest gorsze, ale drugie może doprowadzić do utraty rozumu”; Pittakos z

247 „(...) w poezji takiej jak Archilocha jednostka nauczyła się po raz pierwszy wyrażać cały zewnętrzny świat z jego prawami i odtwarzać je w sobie. U Greków jednostka zdobywa w sferze duchowej swoistą swobodę ruchu nie przez to, że zagłębia się bez reszty w siebie samej, lecz w ten sposób, że sama uczy się patrzeć na siebie obiektywnie. W miarę tego, jak przeciwstawia się prawom rządzącym światem zewnętrznym, jako świat sam w sobie, odkrywa, że by tak powiedzieć, swe własne, wewnętrzne prawa”. W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 188.

Lesbos: „Sam nie czyń tego, co potępiasz u innych”; Bias z Prieny: „Cokolwiek zdziałasz dobrego, przypisuj to bogom, nie samemu sobie”; Periander z Koryntu: „Dotrzymaj tego, co dobrowolnie przyrzekłeś; podłą jest rzeczą wykroczyć przeciw tej zasadzie”; Tales z Miletu: „Zło ukrywaj w domu”) albo pokazując główne motywy, jakimi człowiek winien kierować się w życiu (Chilon Lacedemończyk: „Poznaj samego siebie”; Solon Ateńczyk: „Nic ponad miarę”). Opinia publiczna traci status cenzora decydującego o tym, co jest dobre, a co złe. I choć stare prawo nie jest unieważnione, jednak zostaje poddane ciągłej weryfikacji i w coraz większym stopniu podlega dyskusji. „Prawa przyjmuj stare – radził Periander - ale pokarmy świeże”.

Przekonanie co do możliwości poznawczych człowieka jako jednostki jeszcze bardziej umocniło się wraz z pojawieniem się jońskiej filozofii przyrody. Związek tej filozofii z problematyką moralną nie ma charakteru bezpośredniego, dlatego potrzebny jest krótki komentarz. Dlaczego filozofia, by tak rzec, wystartowała z kosmologicznego, przyrodniczego pułapu? Biorąc pod uwagę wyłącznie greckie uwarunkowania, trudno udzielić zadowalającej odpowiedzi. Jończycy jednak byli w tej dobrej sytuacji, że mieli ożywione kontakty z Fenicją, Egiptem i Babilonią, poznane zaś tam zasady matematyczne i astronomiczne musiały wręcz zachęcić do śmiałych rozważań nad źródłem ich skuteczności poznawczej. Mity greckie nie potrafiły pomóc, mity egipskie, czy babilońskie nie miały zaś oparcia w religijności Greków. Filozofowie przyrody łatwo przekraczają sferę religijnego *tabu*, bardzo słabo chronionej w tym czasie przez instytucje związane z religią, i rozpoznają rzeczywistość od nieznanego dotąd strony. Dla rozwoju etyki ważne było przede wszystkim kolejne przełamanie tradycyjnego przekazu: filozofowie, niejako z konieczności, mocno podważyli wiarygodność zastanego światopoglądu wraz z jego etyką. Działający głównie w Italii Ksenofanes z Kolofonu zaatakował teologiczny antropomorfizm. Sami uprawiali etykę *miejsca*, jednak w ich przypadku tym miejscem było *physis* wraz z wyznaczonym jego *arche*. Opinia publiczna jeszcze bardziej traci na znaczeniu. Heraklit nie miał nic przeciwko temu, by jednostkę przeciwstawić ogółowi, narzekającym zaś, że człowiek nic nie może osiągnąć wobec przemożnej władzy *dajmonów*, odpowiedział, że prawdziwym *dajmonem* człowieka jest jego *ethos*. Głębi spojrzenia w sferę *physis* zaczyna towarzyszyć głębia poznania samego siebie: „Choćbyś wszystkie drogi przeszedł, nie dotrzesz do granic duszy; tak głęboki jest jej *logos*”. Odkrywaniu przez fi-

lozofów *logosu* kosmicznego zaczyna towarzyszyć proces odkrywania *logosu* mikrokosmosu ukrytego w każdym człowieku.

Oprócz *dobrobytu* człowiek ma dostęp do jeszcze innej formy bytu: miękkiej, ulotnej i sprawiającej wrażenie naddatku w stosunku do *dobrobytu*. Sokrates nie był jej odkrywcą. Nikomu zresztą nie można tego przypisać. Z całą pewnością nie był też pierwszym, który troski o *wartościobyt* postawił wyżej od trosk *dobrobytowych*. Przed nim zrobiło to wielu, po nim – jeszcze więcej. Nie trzeba być filozofem, by doświadczyć tej alternatywnej rzeczywistości, trzeba mieć jednak odwagę, by jej konsekwentnie bronić przed zdominowaniem przez troski *dobrobytowe*. Tej właśnie odwagi zabrakło Ateńczykom.

Powróćmy do fragmentu 29d-e *Obrony Sokratesa* w przekładzie R. Legutki i przyjrzyjmy się drugiej części:

ty nie wstydzisz się zabiegać o majątek tak, abyś go miał najwięcej, a także o sławę i honor, a nie dbasz o prawdę, i o duszę, aby była najpiękniejsza, ani o nich nie myślisz.

Zauważmy, że brakuje słowa poprzedzającego w oryginale przeciwstawne „a”. Skąd ten brak jednej z trosk? Jeśli Sokrates w trakcie procesu przeciwstawił sobie dwa różniące się zestawy trosk moralnych, to prawdopodobnie trzem słabszym troskom przeciwstawił trzy mocniejsze. Nie ma wątpliwości co do słów odnoszących się do trosk o *psyche* oraz *aletheia*. A co z trzecią troską? Dlaczego autor przekładu uznał, że można ją pominąć?

Troska o myślenie (φρόνησις)

Słowo „phronesis” jest wieloznaczne: może być rozumiane jako „rozum” (W. Witwicki), „mądrość” (*wisdom* - H.N. Fowler, Th.C. Brickhouse i N.C. Smith), „roztropność” (*prudence* - Th.G. West), „wiedza” (*knowledge* - D.M. Johnson).²⁴⁸ Wszystkie te słowa w jakimś stopniu odpowiadają Sokratesowi i w zależności od kontekstu powinny się pojawiać przy prezentacji jego filozofii. Nie pasują jednak do treści zarzutu postawionego Ateńczykom. Formułując swój zarzut Sokrates posłużył się słowem, które mógł zrozumieć każdy słuchacz. Sokrates nie zarzucał Ateńczykom, że nie uznają jego filozofii. Zarzut opierał się na czymś, co łączyło Sokratesa z Ateńczykami i co było niezależne od ich urodzenia, wykonywanego zawodu, sympatii politycznych i wykształcenia. Według Sokratesa Ateńczycy nie troszczą się o *myślenie*. W tym wypadku najprostszym i

248 D.M. Johnson, *Socrates and Athens*, Cambridge University Press 2011, s. 57.

najcenniejszym tłumaczeniem na język angielski wykazał się E. A. Havelock, tłumacząc „phronesis” jako „thinking”.²⁴⁹ Interesująca nas druga część zarzutu brzmi następująco:

Nie poświęcasz uwagi (*epimele*) ani nie myślisz (*phrontidzeis*) o myśleniu (*phroneseos*) i o *aletheia*, i o *psyche*, jak utrzymać je w doskonałej kondycji”.²⁵⁰

Tak postawiony zarzut *bezmyślności* mógł już rozgniewać sędziów.

Zarzut *bezmyślności* należy rozłożyć na dwie płaszczyzny: po pierwsze, Ateńczycy źle myślą, bo ich *myślenie* jest zdominowane przez wspomniane wcześniej troski *dobrobytowe*; po drugie – nie zastanawiają się nad tym, jak myślą. Ateńczycy myślą nade wszystko o tym, co jest poza nimi i dlatego koncentrują uwagę na przedmiotach zewnętrznych wobec swego *myślenia*. Zróżnicowane troski *dobrobytowe* sprawiają, że w ich *myśleniem* rządzą liczne przedmioty będące celem ich dążeń i pragnień. Bardziej troszczą się o dobra materialne, o rozgłos i władzę, niż o siebie samych. Postępująca w ten sposób depersonalizacja *myślenia* sprawia, że jest to *myślenie* moralnie nieodpowiedzialne: nie ma kto za nie odpowiadać, gdyż brakuje odwołania do *osoby myślącej*. Zwracając uwagę na potrzebę zatroszczenia się o *myślenie*, Sokrates przypomniał Ateńczykom o konieczności myślenia wychodzącego od *poznania samego siebie*. Myślenie moralne wymaga indywidualnego zaangażowania. Nawiązywanie przez Sokratesa do delfickiego zawołania *Poznaj siebie!* nie było więc przypadkowe.

Sokratejska troska o *myślenie* dotyczy aksjologicznej jakości decyzji podejmowanych przez człowieka. *Wartości* istnieją na poziomie bardziej pierwotnym od myślenia przedmiotowego. *Dobro* ujawnia się jako pewna możliwość działania, jako cel, do którego można dążyć. Ten dystans rodzi ludzkie pragnienia i karmi je obietnicą przyszłego szczęścia. Koncentracja na tym, co jest na zewnątrz jest czymś naturalnym i oczywistym dla podmiotu *myślenia agatologicznego*. Inaczej przedstawia się kondycja człowieka, gdy spojrzymy na nią z pozycji *wartości*: zanim człowiek pomyśli o czymś jako przedmiocie namysłu, już wcześniej dokonał kluczowej dla siebie decyzji. Tu nie można nie *myśleć*, ponieważ rezygnacja z *myślenia* oznaczałaby chęć uwolnienia się od moralnej odpowiedzialności za podejmowane przez siebie decyzje. Według Sokratesa, nikt i nic nie może zwolnić człowieka z

249 E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Harvard University Press 1963, s. 205 oraz powiązany z nią przypis 17.

250 Por. E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, przeł. P. Majewski, Wyd. UW, Warszawa 2007, s. 248.

tęgo. Troska o *myślenie* wymusza pogłębioną samokontrolę. *Myślenie* ma być przytomne, świadome ciężącej odpowiedzialności oraz niezależne od zewnętrznych nacisków. *Myślenie aksjologiczne* ujawnia swą niezależność między innymi na drodze docenienia roli intencji: tylko czyste intencje otwierają przestrzeń dokonywania właściwych wyborów moralnych. Takie *myślenie* jest najcenniejsze w życiu człowieka. Los każdej jednostki zależy od troski o *myślenie*.

Sukces w *dobrobycie* wymaga wiedzy i doświadczenia, stąd konieczne jest nieustanne uczenie się i zdobywanie danych niezbędnych do realizacji wytyczonych celów. Zalecenia tego nie zmienia fakt, że zawsze będzie to wiedza niepełna, cząstkowa i ograniczona zakresem swej adekwatności. O ile ludzie różnią się między sobą *myśleniem agatologicznym*, o tyle łączy ich *myślenie aksjologiczne*. *Wartość* jest tylko jedna, *myślenie o dobrach* jawi się jako coś wtórne wobec doświadczenia *wartości*. Aksjologicznym celem *myślenia* jest raczej powrót do siebie, niż dążenie do czegoś znajdującego się na zewnątrz. Doświadczenie *wartości* ujawnia gotowość do odpowiedzialności za własne czyny. Jeśli ma to być moralnie wiążące, musi wypływać z wnętrza jednostki świadomie przeży-wającej swój udział w otaczającym ją świecie innych osób. Można z powodzeniem naśladować zachowania będące przejawem *myślenia agatologicznego*, nie można jednak powtórzyć tego, co się wydarzyło w porządku *aksjologicznym*. Sokrates doskonale wiedział, że nikt nie może występować w roli nauczyciela *wartości*, stąd mocna deklaracja złożona przed sędziami:

Ja nie byłem nigdy niczym nauczycielem.²⁵¹

Można nauczać *myślenia dobrobytowego*, jak czynili to wówczas sofisci i za co zresztą Sokrates ich cenił,²⁵² nie można być nauczycielem *wartości*.

Mimo licznych różnic dzielących ludzi w sferze *dobrobytu* łączy ich ponoszenie osobistej odpowiedzialności moralnej za czyny. *Dobroć* moralna nie jest wynikiem posiadania dóbr. To zastrzeżenie zrewolucjonizowało publiczną wykładnię etyki: rasa, płeć, ród, bogactwo, władza, sukces odniesiony w sferze dobrobytu – nic z tego nie określa już moralnej cenneści danej osoby. Tkwiąca w *myśleniu aksjologicznym dobroć* dana jest w intuicyjnie uchwytym akcie wzmocnienia: najpierw siebie samego, potem – drugiej osoby. Według Sokratesa nikt nie jest w stanie życzyć sobie zła, ilekroć dokonuje wyborów w odniesieniu do siebie samego, zawsze kieruje

251 Platon, *Obrona Sokratesa*, 33a.

252 Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 19d - 20c.

się lepszym rozwiązaniem. Jeśli nawet zamierza popełnić samobójstwo, czyni tak w przekonaniu, że dla niego będzie to najlepsze rozwiązanie. Tej *aksjologicznej* pewności nie musi towarzyszyć *agatologicznie* słuszne uzasadnienie. Często jest wręcz przeciwnie: braki w wiedzy sprawiają, że dokonany wybór jest niewłaściwy i prowadzi do osłabienia zamiast wzmocnienia; nie zmienia to jednak faktu *dobroci* leżącej u podstaw intencji działania względem samego siebie. Jednostka nie powinna, i nie może działać na swoją niekorzyść, jednak w odniesieniu do innych osób jest już nieco inaczej. Ludzie, według Sokratesa, nie powinni działać na szkodę innych, ale są w stanie to czynić.²⁵³ Głównym tego powodem jest odwrócenie skali etycznej i kierowanie się logiką *dóbr*: oczekiwanie na *dobrobytowy* zysk niejednokrotnie sprawia, że jeden człowiek źle życzy drugiemu, widząc w jego porażce podstawę dla własnego sukcesu. Ten transfer zasad działania ze sfery *agatologicznej* na *aksjologiczną* Sokrates postrzegał jako jedno z głównych nieszczęść trapiących ludzi. Sokrates nigdy nie negował potrzeby rozwijania myślenia *agatologicznego*: *dobroć moralna* domaga się dopełnienia w postaci *dobrego działania* w sferze praktycznej; sprzeciwiał się natomiast stawianiu *dobra* przed *wartością*. Przypominał, że

nie z pieniędzy dzielność rośnie, ale z dzielności pieniądze i wszelkie inne dobra ludzkie i prywatne, i publiczne.²⁵⁴

Sokrates miał silne poczucie obiektywności przeżywanych przez siebie zdarzeń moralnych. Człowiek musi - czy tego sobie życzy, czy nie - wybierać pomiędzy dobrem i złem, nikt nie może uciec od ponoszenia odpowiedzialności za wyrządzane krzywdy. W porządku myślenia *agatologicznego* nic nie jest konieczne: człowiek może myśleć tak lub inaczej, być tym lub innym, spełniać taką lub inną rolę; atoli w porządku *aksjologicznym* występuje przymus *myślenia*. Powstałe szkody i wyrządzone krzywdy za każdym razem są przyczynowo łączone ze sprawcami. Wyrządzone zło jest złem niezależnie od tego, czy stało się wynikiem świadomego czy nieświadomego działania. Nawet gorzej, jeśli nieświadomego, bowiem nie wynika z błędu mogącego być przedmiotem namysłu i eliminacji z działania, lecz świadczy o braku *myślenia o własnym myśleniu*. Bezmyślność nie usprawiedliwia wyrządzonego zła. Przywykło się sądzić wówczas, także i dzisiaj zresztą, że pewne czyny moralne nie są wynikiem świadomego wyboru, w

253 Sędziom zarzucił, nie to, że pozbawiają go życia - choć „najłatwiej i najpiękniej nie gnębić drugich, ale samemu nad sobą pracować” (30d; W. Witwicki) – ale że „myśleli, że mi zaszkodzą. To im też należy zganić.” (41e; W. Witwicki).

254 Platon, *Obrona Sokratesa*, 30b; W. Witwicki.

związku z czym nie mogą prowadzić do karnych konsekwencji. Sokrates przeciwstawiał się temu pogładowi, widząc w nim źródło demoralizacji. Człowiek winien robić wszystko, by minimalizować swój udział w wyrządzaniu zła. Sokrates do pewnego stopnia był pesymistą: z racji poznawczej kondycji człowieka oraz stopnia skomplikowania życia społecznego, nikt nie może zagwarantować ani sobie samemu, ani innym, że nikomu nie wyrządzi krzywdy. Może natomiast uniknąć dobrowolnego wyrządzania krzywd. O sobie samym mówił przed sądem, iż jest przekonany,

że dobrowolnie nikogo na świecie nie skrzywdziłem.²⁵⁵

Filozof nie twierdził, że nikogo w życiu nie skrzywdził. Tego rodzaju zdania Sokrates nie mógłby wyrazić, nie łamiąc zasad swej filozofii. W sensie obiektywnym nie jest wykluczone, że ktoś został przez niego skrzywdzony, jeśli jednak to nastąpiło, nie było to jego zamiarem. Niewiedza, brak dostatecznych kompetencji lub chwilowe zmieszanie myśli mogły sprawić, że w wyniku słów lub czynów Sokratesa ktoś poniósł stratę moralną. Aby to ograniczać, filozof akcentował rangę namysłu nad granicami posiadanych przez siebie kompetencji. Wszelkie odpowiedzialne myślenie domaga się, by człowiek w praktyce rozpoznawał na czym się zna, a na czym nie. To w tym miejscu Sokrates dostrzegł swoją przewagę nad rozmówcami, bo

jak czego nie wiem, to i nie myślę, że wiem.²⁵⁶

Musimy w tym miejscu być precyzyjni: Sokrates nie pochwała ignorancji, niewiedzy, czy bezmyślności. On je potępia! Sokrates nie jest mądrzejszy niewiedzą, lecz świadomością niewiedzy. Dlatego nie przekracza granic posiadanej przez siebie wiedzy, co daje mu większą pewność, że nie przyczynia się do powstawania zła. Ci zaś, którzy zapominają się, nie myślą o sobie ani posiadanych przez siebie kompetencjach, nawet działając w dobrej wierze, potrafią szkodzić innym oraz sobie samym.

Troska o myślenie domaga się konsekwentnego stosowania posiadanej przez siebie wiedzy. Każdy człowiek ma wpływ na własne działanie i myślenie, tym samym posiada zdolność pozytywnego kreowania zdarzeń, w jakich uczestniczy. Nawet jeśli wymaga to położenia na szali własnego życia. Człowiek idący drogą *arete* nie zawaha się i nawet nie dostrzeże w

255 Platon, *Obrona Sokratesa*, 37a; W. Witwicki. Przekład R. Legutki: „z własnej woli żadnemu człowiekowi nie wyrządziłem niesprawiedliwości”.

256 Platon, *Obrona Sokratesa*, 21d; W. Witwicki. Przekład R. Legutki: „nie uważam, że wiem coś o rzeczach, o których nie posiadam wiedzy”.

tym większego poświęcenia. Odwagi bardziej potrzebuje ten, który w imię *dóbr* traci na swej *dobroci*:

W każdym niebezpieczeństwie jest wiele różnych sposobów na to, żeby się śmierci wymigać, jeżeli ktoś ma odwagę wszystko jedno co robić i mówić. Więc nie to jest rzecz trudna, obywatele: uniknąć śmierci; znacznie trudniej – zbrodni. Bo zbrodnia biegnie prędzej niż śmierć.²⁵⁷

Im lepsze więc myślenie, tym większa kontrola zachowań oraz pełniejsza świadomość uczestniczenia w zdarzeniach moralnych. Tym większe szanse na uniknięcie zła. O ile brak wiedzy i nieświadomość nie zwalniają z odpowiedzialności, bezpośrednio prowadząc do nagannych zachowań, o tyle przytomność myślenia, poznawanie, wiedza oraz czyste intencje pozwalają myśleć i działać w porządku tego, co dobre. Z tego też powodu, widząc złe intencje Rządu Trzydziestu Tyranów („oni przecież mnóstwo takich poleceń wydawali różnym ludziom, żeby mieć jak najwięcej współwinnych”, 32c-d; W. Witwicki) oraz mając wiedzę o Leonie z Salaminy, Sokrates odmówił udziału w zbrodni politycznej, choć zdawał sobie sprawę z tego, że przyjdzie mu za to przypłacić własnym życiem. Oprócz Sokratesa było jeszcze czterech obywateli wyznaczonych do tego zdania:

Mnie też tamten rząd nie przestraszył, chociaż taki był silny, żebym miał aż coś nieuczciwego popełnić; toteż kiedyśmy z okrągłego domu wyszli, tamci czterej puścili się zaraz do Salaminy i dostawili Leona, a ja poszedłem prosto do domu. I pewnie bym był za to śmierć poniósł, gdyby się ów rząd w krótki czas potem nie był rozwiązał.²⁵⁸

[3.1.8.] I jeszcze jedna, ostatnia w tym miejscu deklaracja Sokratesa na temat *phronesis*. Zaskakująca, biorąc pod uwagę późniejszą myśl Platona, zrozumiała i konsekwentna – biorąc pod uwagę etykę cyników. Przeprowadzone badania pozwoliły Sokratesowi wydać nie tylko negatywną opinię o *myśleniu* ateńskiego establishmentu, ale przy okazji dostrzec na tym tle zalety *myślenia* tych „gorszych”:

I oto, na psa, mężowie ateńscy – a stojąc przed wami mam obowiązek mówić prawdę – doświadczyłem zaiste czegoś takiego. Ci, którzy cieszyli się szczególnie dobrą sławą, wydawali mi się przeważnie posiadać najwięcej braków, gdy ich zbadać pod kątem tego, o co chodziło bogu, natomiast inni, uważani za gorszych, byli mężami udatniejszymi pod względem roztropności.²⁵⁹

257 Platon, *Obrona Sokratesa*, 39a-b; W. Witwicki.

258 Platon, *Obrona Sokratesa*, 32d-e; W. Witwicki.

259 Platon, *Obrona Sokratesa*, 21e–22a; R. Legutko.

Jak należy rozumieć to bycie *udatniejszym* pod względem roztropności? Greckie słowo ἐπιεικής może być przekładane na „zdolny”, „udatny”, „zdatny”, „krzepki”, ale *udatność* nie oddaje ostrości oceny wydanej przez Sokratesa. Raczej ją rozmywa w technicznie brzmiącym słowie, oddalając czytelnika od *myślenia* powiązanego z *wartościami*. Przekład W. Witwickiego celniej trafia w intencję Sokratesa:

I dalipies, obywatele – bo przed wami potrzeba prawdę mówić – ja, doprawdy, odniosłem takie jakieś wrażenie: ci, którzy mieli najlepszą opinię, wydali mi się bodaj że największymi nędzarami, kiedym tak za wolą boską robił poszukiwania, a inni, lichsi z pozoru, byli znacznie przyzwoitsi, naprawdę, co do porządku w głowie.

Słownik pozwala tłumaczyć jeszcze dokładniej: byli *uczciwsi*, bardziej *zadni*. Ani pełniona funkcja publiczna, ani urodzenie, także posiadana wiedza nie wskazywały na to, a jednak ze względu na *phronesis*, to oni byli moralnie lepsi. Jak wskazuje E.A. Havelock,²⁶⁰ rzeczowniki z sufiksem „-sis” miały na celu umożliwienie opisu określonego zachowania, pozwalając zachować dystans wobec samej czynności jego wykonania.²⁶¹ Znaczenie *phronein* pozwalało stosować go do zachowań dotyczących *bycia świadomym czegoś, intencji, decyzji, zamiaru oraz stanu umysłu*.²⁶² Desygnatem *phronesis* jest zatem *przytomność działania* będąca wynikiem *celowego i jednocześnie trafnego podejmowania decyzji*.²⁶³ Nie będzie *phronimos* ten, kto nie troszczy się o myślenie i w związku z czym nie „zdaje rachunku z siebie samego”. Kto przebywał przy Sokratesie, ten wedle przypomnianych już wcześniej słów Nikiasza musiał:

(...) choćby i o czym innym był rozmawiać zaczął, chodzić za nim bez ustanku myślami tam i siam, aż wpadnie i musi zdawać rachunek z siebie samego, jakim trybem teraz żyje i jak minione życie przeżył. A jak już raz ktoś wpadł, nie prędzej go puści Sokrates, aż to wszystko z niego pięknie, ładnie wyżyłuje.²⁶⁴

Od siebie zaś dodał (188a-b):

Lubię zbliżać się do tego człowieka i uważam, że to nic złego: przypominać sobie, cośmy nieładnego zrobili albo dziś robimy. Człowiek, który tego nie unika, musi na

260 E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, s. 247–250.

261 Podobnie jak polskie „-ś”: *prawdomówność, sprawiedliwość, roztropność* itd.

262 E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, s. 247.

263 Biorąc pod uwagę przekłady na język polski, znajdujemy się gdzieś pomiędzy zbyt szerokim zakresowo „porządkiem w głowie”, a zbyt wąską i sugerującą Platońsko-Arystotelesowskie rozstrzygnięcia „roztropnością”.

264 Platon, *Laches*, 187e–188a; W. Witwicki.

przyszłość bystrzej o tym myśleć, co będzie. (...) Więc dla mnie to ani rzecz niezwykła, ani też niemiła, te egzaminy u Sokratesa.

Troska o myślenie zasłużenie znalazła się na pierwszym miejscu.

Troska o prawdę (ἀλήθεια)

Greckie słowo ἀλήθεια (*aletheia*) jednomyślnie jest tłumaczone jako „prawda”. W odniesieniu do filozofii Sokratesa można pokusić się o dokładniejszy przekład. Wymienię w tym miejscu trzy powody, dla których słowo „prawda” może budzić niewłaściwe skojarzenia pod adresem Sokratesa.

Dążenie do prawdy było siłą napędową presokratejskiej filozofii zajętej budowaniem wszechogarniającej teorii rzeczywistości. Czy było to *physis* Milezyjczyków, czy *kosmos* Pitagoreczyków, czy *byt* Eleatów – totalność będąca przedmiotem ich badań za każdym razem wyznaczała rangę osiągniętej prawdy. Prawda o takiej całości determinowała charakter prawd o częściach, w tym także o człowieku. Sokrates nie podważał potrzeby mówienia o uwikłaniu człowieka w porządek rzeczywistości; tam jednak, gdzie mówił o dobru i złu, zrywał z przyrodniczym porządkiem myślenia, uniemożliwiając odgórną determinację wyboru moralnego. Nie zależało mu więc na odkrywaniu rzeczy znajdujących się „pod ziemią i w niebie”, którymi „ani w ogólności, ani w szczególności” się nie zajmował:

I nie mówię tego, żebym chciał uwłaczać tego rodzaju wiedzy, jeśli ktoś jest mądry w takich rzeczach (żeby mnie tylko znowu o to Meletos do sądu nie pozwał), ale mnie te kwestie, obywatele, nic a nic nie obchodzą. Na świadków biorę wielu z was samych i myślę, że jeden drugiemu to wytłumaczy i powie: każdy z tych, którzy kiedykolwiek słyszeli, jak rozmawiam! A takich wielu między wami.²⁶⁵

Jeśli zatem mówimy o *prawdzie* w filozofii Sokratesa, to mając na uwadze oba poziomy *myślenia* i chcąc dostosować tematykę prawdy do ich charakterystyk, nie możemy pozwolić sobie na jednowymiarową wykładnię.

Drugi powód dotyczy tzw. prawd religijnych. Ateńczycy usłyszeli od Sokratesa, że w zbyt małym stopniu troszczą się o prawdę. Co jednak mieli powiedzieć jego oskarżyciele, którzy właśnie w imię obrony „prawdy” wytoczyli mu proces, wnosząc o najwyższy wymiar kary? „Zbrodnię popełnia Sokrates, bogów, których państwo uznaje, nie uznając (...)” – brzmiał pierwszy zarzut. Wszak była to z ich strony obrona najświętszej prawdy.

265 Platon, *Obrona Sokratesa*, 19c-d; W. Witwicki.

Sokrates bardzo ostro zaoponował przeciwko temu zarzutowi, nie w taki jednak sposób, jak oczekiwali tego oskarżyciele. Ci zapewne liczyli na deklarację wspólnej z nimi wiary w bóstwa, tymczasem Sokrates zachował stosowny dystans. Nie chciał przy tym, by ktoś uznawał go za ateistę. W tym celu wymusił na Meletosie zmianę rozumienia zarzutu tak, by pojawiło się tam oskarżenie o ateizm, z którym następnie rozprawił się bardzo szybko. Takim zachowaniem nie mógł zyskać uznania w oczach sędziów. Że Sokrates nie mieścił się w obszarze ateńskich prawd o bóstwach, to było pewne dla wszystkich osób zgromadzonych w sądzie. Czy mówiąc zatem, że Ateńczycy nie troszczą się o prawdę Sokrates zdyskredytował ich prawdy o bóstwach, pozostawiając własne? Sokrates z całą pewnością dysponował własnymi przemyśleniami na temat tego, co boskie. Miał własne prawdy. Gdy jednak zarzucał sędziom i oskarżycielom, że nie dość troszczą się o *aletheia*, najprawdopodobniej nie miał na myśli prawd na temat bogów.

Funkcjonował wówczas jeszcze inny wymiar troski o prawdę, także nie pasujący do Sokratesa, aczkolwiek bliższy mu od poprzednich. Były to prawdy o ludziach. Pokażny zbiór takich prawd zebrał Herodot w swojej *Historiai*.²⁶⁶ Greckie słowo *historia* znaczy tyle, co *poszukiwania*; w rozumieniu Herodota – przeprowadzane osobiście, niejako naocznie, badania mające przynieść wiedzę o zwyczajach innych społeczności ludzkich. Sokrates nie lubił opuszczać Aten, nie był też zainteresowany ciekawostkami natury obyczajowej. Więcej na ten temat mieli do powiedzenia sofisci.

Czy można w odniesieniu do Sokratesa lepiej przetłumaczyć słowo *aletheia*? Powróćmy na chwilę do dwukrotnie już przytaczanych słów Nikiasza. Czy wspomniane „egzamininy” w Sokratesa miały charakter sprawdzianu z wiedzy? Czy był to konkurs na najlepiej zapamiętany dzień? Chyba nie. Spotkanie z nim przypominało bardziej spowiedź niż egzamin uniwersytecki. Nie interesowała go prawda, jako suchy zapis wydarzeń z mijającego dnia. Liczyło się to, co ktoś zrobił z posiadaną przez siebie wiedzą. Czy prawdę użył w dobrym celu, czy złym. Sokrates badał *prawdomówność* rozmówców. Nie była to *prawdomówność* zwrócona ku niemu, lecz *prawdomówność* zachowań zapamiętanych z minionego dnia. Kiedy więc czynił zarzut Ateńczykom, że nie troszczą się o *aletheia*, przekazał im zrozumiałą treść: jesteście nieprawdomówni i nie docenicie moralnej siły tkwiącej w postawie prawdomówności. Czy słownik języka greckiego dopuszcza tłumaczenie *altheia* jako *prawdomówności*? Jak najbardziej.²⁶⁷

266 Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 2004.

267 1. *prawda*; 2. *prawdziwość, rzeczywistość*; 3. *szczerłość, prawdomówność*.

Prawdomówność to wyraz troski o moralną czystość *myślenia*. Człowiek ma prawo nie znać prawdy, wszak „ludzka mądrość mało co jest warta albo nic”,²⁶⁸ ale nie ma prawa być *nieprawdomównym*. Prawdomówność wyznacza sens *myślenia aksjologicznego*, prawda – fundament *myślenia agatologicznego*. Prawdomówności nie można redukować do mówienia prawdy jako przekazu wiedzy. To także nieprzekazywanie wiedzy, o ile nie ma dostatecznie mocnej podstawy lub gdy jej przekaz miałby zaszkodzić *psyche*. Prawdomówność bywa milczeniem. Prawda jest bezosobowa. Dał temu wyraz Platon, gdy w *Państwie* napisał: „trzeba to powiedzieć, choć mówić mi trudno: tak bardzo od dziecka nawykł lubić Homera i czić (...). Ale nie należy człowieka cenić więcej niż prawdę, więc trzeba powiedzieć co myślę”.²⁶⁹ Echem tych słów jest znana wypowiedź Arystotelesa z *Etyki nikomachejskiej*, że trzeba „dla ocalenia prawdy poświęcić nawet to, co jest nam bardzo bliskie, zwłaszcza jeśli się jest filozofem, bo gdy jedno i drugie jest drogie, obowiązek nakazuje wyżej cenić prawdę (aniżeli przyjaciół)”.²⁷⁰ Cóż jednak po prawdzie, której nie można przekazać przyjaciołom? *Prawdomówność* ma sens tylko wtedy, gdy podtrzymana jest więź interpersonalna. *Prawdomówność* okazuje się być wyrazem troski o drugą osobę, to także pragnienie rozbicia barier dzielących myślenie jednej osoby od myślenia drugiej. *Aletheia* jako *prawdomówność* jest *nieskrytością myślenia*, jest najdoskonalszą formą ludzkiego bytowania.

Sokrates już w młodości przeszedł bardzo intensywny kurs *prawdomówności*. Jego „nauczycielem” było *Daimonion*, które – jak rozumiał je Sokrates – było sprzeciwem wobec jego działań zmierzających w złym kierunku. Więcej na ten temat znajduje się w następnym rozdziale. Jak powiedział sędziom, *Daimonion* pojawiał się często, i to nawet w błahych sprawach, ilekroć miał

coś zrobić nie jak należy.²⁷¹

Tłumaczenia tego fragmentu dość często rozszerzają zakres ważności słów Sokratesa, przenosząc je na sferę *dobrobytu*: „jeśli miałem zrobić jakąś rzecz niesłuszną” (R. Legutko), „if I was going to do anything I should not” (H.N. Fowler), „if I was going to make a slip or error in any matter”; (B.

268 Platon, *Obrona Sokratesa*, 23a; W. Witwicki.

269 Platon, *Państwo*, 595b; W. Witwicki.

270 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1981, 1096a.

271 Platon, *Obrona Sokratesa*, 40a; W. Witwicki.

Jowett), „if I were about to do something incorrectly” (Th.G. West), “if I was about to do something that wasn’t right” (Th.C. Brickhouse, N.D. Smith). Oryginalny tekst zawiera formułę μη ὀρθῶς πράξειν, kluczową zaś rolę pełni słowo ὀρθῶς (*orthos*). Posiada ono kilka mogących nas zainteresować znaczeń (*szlachetnie, sprawiedliwie, trafnie, pomysłnie, poprawnie*) przydatnych na gruncie *dobrobytu*. Można jednak przełożyć w bardziej aksjologicznym sensie: *szczerze, prawdomównie, bezpośrednio*. Sokratejskie *Daimonion* pełniło funkcję strażnika *prawdomówności* („if I was about to do any thing wrong”; H. Cary). Wystarczyło, że Sokrates zbytnio dowartościował jakieś dobro, by interwencja *Daimonion* wymusiła na nim pogłębioną autorefleksję, jak po jakimś wstrząsie wywołanym przez urządzenie wykrywające kłamstwa. Jeśli zechcemy wykorzystać tę słownikową podpowiedź, wówczas *Daimonion* byłoby strażnikiem ortodoksji Sokratejskiej jako działania opartego na *dobrej woli*.

Troska o *psyche*

Pojęcie ψυχή (*psyche*) stwarza największą trudności. Kumuluje w sobie większość problemów dotyczących filozofii Sokratesa, który określając główny cel podejmowanych przez siebie działań stwierdził, iż było to nawoływanie, by każdy troszczył się o *psyche*:

Ja nic innego nie robię, jeno chodzę w koło i przekonuję was, młodych i starych, że nie należy dbać o ciało ani o majątek, ani o nic bardziej niż o duszę (*psyche*) tak, by była najlepsza (...).²⁷²

Język polski nie posiada słowa, które adekwatnie oddawałoby Sokratejski sposób rozumienia *psyche*. Musimy używać trzech słów, które wzięte razem, w ich powiązaniach znaczeniowym, przybliżają nas do filozofii Ateńczyka. Są to: *psychika*, z jej odniesieniem się do problematyki siły woli oraz kontroli nad ciałem; *osoba*, przywołująca rangę relacji podmiotowych oraz interpersonalnych; *dusza* - świadomość uczestnictwa w boskim urządzeniu świata. Współczesne znaczenie słowa „dusza” utrudnia zrozumienie oryginalnego przesłania Sokratesa. Dla rozmówcy Sokratesa – jak zauważył E. R. Dodds - słowo *psyche* nie posiadało „żadnej sugestii dotyczącej jej metafizycznego statusu. ‘Dusza’ w żadnym wypadku nie była buntującym się więźniem zamkniętym w okowach ciała, była życiem albo duchem ciała i była tam całkowicie na miejscu”.²⁷³ Zaprezentowane tutaj „dociąże-

272 Platon, *Obrona Sokratesa*, 30a-b; R. Legutko.

nie” *duszy* obowiązkami personalnymi i psychosomatycznymi ma osłabić eschatologiczny wydźwięk współczesnego sposobu rozumienia tego słowa.

Psyche jako boski dar

Ksenofont przedstawił dwie rozmowy, w których Sokrates występuje w roli teologa: obie są ze sobą ściśle powiązane i wskazują na więź łączącą Sokratejską etykę z poprzedzającą ją teologią.²⁷⁴ Jak twierdzi autor *Wspomnień o Sokratesie*, teologia wyznaczała właściwy punkt wyjścia Sokratejskiej edukacji:

Sokrates nigdy nie dążył do tego, aby w swoich uczniach w szybkim tempie rozwinąć biegłość dialektyczną czy sprawność praktycznego działania, czy też inwencję twórczą, ale zawsze trzymał się zasady, że najpierw trzeba w nich rozwinąć zdrowy rozsądek (*sophrosyne*). Był bowiem zdania, że kto posiada tamte umiejętności bez zdrowego sądu o rzeczach, ten w życiu będzie tylko bardziej zdolny do czynienia bezprawia i wyrządzania tym większej szkody. Najpierw więc starał się o to, aby swym uczniom zaszczepić właściwe pojęcie o bogach.²⁷⁵

Cel tej wstępnej edukacji był zbieżny z osobistym doświadczeniem Sokratesa dotyczącym *Daimonion*: ukazywał *Opatrzność* jako istotę, która (I.4.18) „wszystko naraz i widzi, i słyszy, i wszędzie jest jednocześnie obecne, i nad wszystkim naraz rozacza opiekę”. Zdaniem Ksenofonta (I.4.19), czyniąc to Sokrates:

(...) osiągnął ten rezultat, że jego słuchacze nie tylko wtedy, kiedy widzieli ich ludzie, powstrzymywali się od wszelkich czynów bezbożnych, występnych, haniebnych, lecz także kiedy znajdowali się w samotności, ponieważ mieli wpojona świadomość, że cokolwiek czynią, nie da się tego przed bogami ukryć.

Jakie były tego konsekwencje? Pierwsze dotyczyły wartości: *arete* przestaje być czymś wyłącznie osobistym i nie ogranicza się do relacji międzyludzkich: za każdym razem ma udział w boskiej wszechwiedzy. Okazuje się więc, że to, co najbardziej wewnętrzne w człowieku jest najbliższe *Opatrzności*. Dlatego żadnej rozmowy z Sokratesem nie można sprowadzać do poziomu wymiany poglądów: nie pełnił roli ani recenzenta, ani cenzora, ani też nikogo nie zamierzał zastępować w *myśleniu*. Bardziej adekwatnym byłoby przypisanie mu roli spowiednika i egzaminatora zarazem, z tą jed-

273 E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Homini, Bydgoszcz 2002, s. 116-117.

274 Por. N. Powers, *The Natural Theology of Xenophon's Socrates*, “Ancient Philosophy” 2009, Vol. XXIX, No. 2, s. 249.

275 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, IV.3.1-2.

nak różnicą, że pozbawionego prawa do odpuszczania win oraz uspokajania sumienia swych rozmówców. Drugiego rodzaju konsekwencje miały charakter antropologiczny i dotyczyły człowieka jako istoty zdolnej przytomnie odbierać boskie znaki, rozumować oraz funkcjonować w wymiarze cielesnym. To także zrozumienie pozycji człowieka na tle innych istot żywych, a w końcu - określenie relacji człowieka wobec ładu kosmicznego.

Rzeczywistość ukształtowana przez *Opatrzność* jest hierarchiczna. Na jej szczycie znajduje się człowiek.²⁷⁶ Porównując sytuację człowieka z innymi stworzeniami, Sokrates nie bał się uznać, że „ludzie żyją jak bogowie”, że są najdoskonalszym i najlepszym boskim wytworem, na dodatek mają prawo czerpać korzyści z tytułu zajmowanego przez siebie miejsca. Wyróżniona pozycja człowieka jest darem *Opatrzności*. Zmysły umożliwiają dotarcie do bogactw: wystarczy rozejrzeć się dookoła, by ujrzyć świat oddany człowiekowi do dyspozycji. Ten świat, jako *boski dar*, nie może być odrzucony, czy wręcz wzgardzony przez człowieka, gdyż byłoby to przejawem jego niewdzięczności. Człowiek w swej kondycji cielesnej jest odgórnie dostrojony do otoczenia. W żadnym wypadku nie jest to relacja wrogości, czy nawet obcości. Mówiąc o wzroku, Sokrates podkreśla obiektywność relacji bycia widzianym: to nie człowiek widzi otaczający go świat, lecz właściwie mówiąc, to świat jest widziany przez człowieka. Sokrates stawia pytanie Arystodemosowi, czy nie jest wynikiem celowego działania *Opatrzności*, że:

ten, kto na początku stworzył ludzi, dla pożytku dodał im również organy zmysłów, aby za ich pomocą mogli spostrzegać wszystko. Tak dodał im oczy, aby widzieli, co daje się widzieć, uszy, aby słyszeli, co daje się słyszeć? I gdyby nie obdarzył nas powonieniem, jaki byłby pożytek z zapachów? Jak poznawalibyśmy, co jest słodkie, a co gorzkie, i w ogóle, co jest przyjemne dla smaku, gdybyśmy w ustach nie mieli języka, który to wszystko rozróżnia?

276 „(...) po pierwsze, jednemu tylko człowiekowi spośród wszystkich żyjących stworzeń dali postawę wyprostowaną do góry. Taka właśnie postawa sprawia, że może i dalej widzieć, i lepiej patrzeć w górę, i łatwiej unikać niebezpieczeństwa. I podobnie jak oczy umieścili wysoko u niego i uszy, i usta. Po wtóre, innym zwierzętom stąpającym nisko po ziemi dali bogowie nogi, które umożliwiają im jedynie poruszanie się z miejsca na miejsce, ludziom natomiast dali jeszcze ręce, które swą pracą tworzą wiele wszelkiego dobra, dzięki czemu jesteśmy szczęśliwsi od zwierząt. I chociaż z łaski bogów wszystkie zwierzęta mają język, to jednak tylko u człowieka uczynili go zdolnym do tego, aby poruszając się w ustach na wszystkie strony, artykułował dźwięki i za ich pomocą wyrażał to wszystko, co chcemy sobie przekazać wzajemnie”. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I.4.11-12.

Teologia Sokratesa nie pozwala przeprowadzać epistemologicznej krytyki wiedzy zmysłowej, jako bezprzedmiotowej. Czy człowiek ma prawo odrzucić dary *Opatrzności*? Odpowiedź Sokratesa mogła być tylko jedna: należy nauczyć się robić właściwy użytek z tych darów, czyli tak nimi zarządzać, by nie uderzyć w intencje towarzyszące boskiemu działaniu. Chcąc zatem odnieść korzyść z darów, człowiek musi poznawać reguły rządzące nimi, pamiętając jednak, by nie przekraczać reguł praktycznego działania. Teoretyzowanie na temat bytów o niższym statusie jest zbędne, a nawet szkodliwe. Najważniejszym przedmiotem badań dla człowieka może być tylko on sam, zajmując się bowiem sobą, *de facto* zajmuje się najdoskonalszym przedmiotem, do jakiego ma dostęp.

Silnemu odczuciu obecności *Opatrzności* w obszarze własnego myślenia i działania towarzyszyło postrzeganie świata jako będącego przejawem boskiego rządzenia. Eutydemowi zadaje zasadnicze pytanie (IV.3.3):

czy myślałeś już kiedy o tym, z jaką troską przygotowali bogowie to wszystko, czego ludziom potrzeba?

Nie dziwi nas ani odpowiedź Eutydem: „Szczерze mówiąc, Sokratesie, nigdy jeszcze o tym nie myślałem”; ani też bardzo rozbudowana lista namacalnych dowodów boskiej troski, jaką przedstawił Sokrates.²⁷⁷ Teleologiczny wymiar ludzkiego życia zawiera się w teleologii boskiego działania. Skąd filozof miał wiedzę na ten temat? Sokrates był pewien występowania teleologicznych intencji po stronie Boga, „miał” bowiem w zanadrzu doświadczenia z *Daimonion*, nie mogąc jednak powołać się wprost na to źródło, wypracował argumentację odwołującą się do analogii pomiędzy ludzkim działaniem i działaniem Boga.²⁷⁸ Ten swoisty „dowód” istnienia wyższej i zarazem moralnie zaangażowanej inteligencji składa się z następujących części:

277 Światło i ciemność (by móc lepiej odpocząć); słońce i gwiazdy („które wyznaczają nam godziny nocy”) oraz księżyc („wskazuje nam nie tylko pory nocy, lecz także pory mijająca”); ziemia rodząca pokarm z odpowiednio dostosowanymi porami roku; woda i ognie; ruchy słońca (unikanie szkód w postaci nadmiernego ogrzania lub wyziębiania); zwierzęta żyjące dla dobra człowieka oraz rośliny; bogowie dali ludziom ciała i dusze, rozum („który jest atrybutem naszej natury”); zdolność wypowiedania się; boskie znaki („kiedy nie mamy możliwości przewidywania, co mianowicie z przyszłych wydarzeń przyniesie nam korzyść”).

278 Ksenofont przedstawia argumentację w rozmowie Sokratesa z Arystodemosem (*Wspomnienie o Sokratesie*, I.4) oraz Eutydemem (IV.3). Skądinąd obaj rozmówcy Sokratesa zauważają jego przewagę z tytułu jego doświadczeń z *Daimonion* (I.4.15; IV.3.12), jednak Sokrates wskazuje im niezależną argumentację na rzecz istnienia boskiej *Opatrzności*.

1. Każde *intencyjne* działanie wymaga przyjęcia istnienia rozumnego podmiotu planowo działającego w oparciu o świadomy zamysł.²⁷⁹
2. Nie każde działanie zasługuje na taką samą ocenę, bowiem jedne są pożyteczne inne zaś pozbawione są pożytku; zawsze zaś cenniejsze są te działania, które przynoszą więcej pożytku. Określenie pożyteczności czegoś jest równoznaczne z wskazaniem jego racji istnienia; bycie pożytecznym to wynik celowej aktywności *twórczej inteligencji* (I.4.4).
3. Ciało człowieka, podobnie jak ciała zwierząt, cechuje pożyteczność oraz planowość budowy. Cieleśność łączy człowieka z otaczającym go światem i umożliwia pożyteczne używanie dóbr znajdujących się na zewnątrz. Z kolei celowość budowy ciała wykazana jest na drodze przywołania przedmiotów znajdujących się w przestrzeni ludzkiej celowej i twórczej aktywności. Na przykład: brwi chronią oko przed potem jak okap chroni przed opadem deszczu; rzęsy chronią przed wiatrem „na podobieństwo siatki”. A zatem: ciało człowieka jest efektem jakiegoś planu, czy – jak stwierdzi Sokrates – „zrządzeniem Opatrzności”.
4. Ciało ludzkie jest doskonalsze od ciała zwierząt, podobnie jak *psyche*, które pozwala zapamiętywać i wypowiadać myśli, wnioskować i rozumnie przeżywać doświadczane sytuacje. Pożytek z *psyche* polega nie tylko na wykorzystaniu możliwości ciała oraz ujawnieniu siły własnego rozumu, lecz także na:
5. Wykorzystaniu zdolności do bezpośredniego komunikowania się z bogami (sztuka wieszczania).²⁸⁰

Zdaniem Sokratesa, Bóg tworząc rzeczywistość nie uczynił tego po to, by człowiek mógł za jej pomocą osiągnąć boskiego wymiaru istnienia; świat nie jest drabiną, po której człowiek ma wspinać się ku Bogu, nie jest

279 Punktem wyjścia rozmowy z Arystodemosem jest ustalenie listy podziwianych osób z tytułu posiadanej przez nich mądrości. Przedstawione osoby (Homer w poezji, Melanippides w dytyrambach, Sofokles w tragedii, Poliklet w rzeźbiarstwie oraz Zeuksis w malarstwie) wskazują, że mądrość (*sophia*) jest tutaj rozumiana raczej jako biegłość w jakiejś dziedzinie działania, jako sprawność w posługiwaniu się dostępnymi narzędziami i realizowaniu śmiałych planów.

280 G. Reale podważa autentyczność tego punktu dowodu, sądząc, że jest to dopisek Ksenofonta. Moim zdaniem, punkt ten jak najbardziej pasuje do psychologii oraz teologii Sokratejskiej. Sokrates wyraźnie wskazywał na nieuniknione ograniczenia ludzkiego rozumu: w teologii oznaczało to „nie wiem” w sprawach najważniejszych (stąd m.in. odrzucenie teorii przyrody), w psychologii uznanie w *psyche* istnienia zdolności odbierania boskich znaków (w tym – *Daimonion*).

też zagadką epistemologiczną, której rozwiązanie ma przynieść jakieś nadnaturalne korzyści. Nie przypadkowo Bóg ukrył przed ludźmi sposób, w jaki zawiaduje przyrodą. Dla człowieka ważne są warunki praktycznego wykorzystania danych mu dóbr i powinno mu to być głęboko obojętne, jak Bóg to wszystko utrzymuje w istnieniu. Wszechwiedza Boga jest sprzężona z jego wszechmocą, dlatego z racji dysproporcji dzielącej ludzi od Boga, winni oni zrezygnować z niezdrowych ambicji osiągnięcia wiedzy o przedmiotach, na które nie posiadają wpływu praktycznego. Po co człowiekowi wiedza na przykład na temat sposobu, w jaki Bóg kieruje słońcem? Sokrates wyraźnie związał ze sobą poznanie z działaniem: tak na poziomie Boga, jak ludzi. Sądził przy tym, że w odniesieniu do ludzi taki związek jest naturalną konsekwencją decyzji Boga, który tworząc rzeczywistość kierował się przede wszystkim intencją odnoszenia wzajemnego pożytku przez stworzenia. Skoro więc poszczególne byty zostały stworzone ze względu na pożytek, to sprzeciw wobec Boga zawarty jest już na poziomie samego zamysłu, by wobec nich zająć postawę teoretyczną.

Niedorzeczność teoretyzowania nie wynika wyłącznie z ludzkich ograniczeń poznawczych oraz praktycznych. Poważniejszy charakter ma zarzut natury etycznej. Bóg wprawdzie zna wszystko, w tym najskrytsze ludzkie myśli i plany, ale *boskie tknięcie* ukazuje Boga jako istotę, która nie ujawnia Sokratesowi ani przyczyn jego niewłaściwego działania, ani nawet błędnie ustalonego celu. Sokrates musi samodzielnie to odkryć. Skoro Bóg nie ujawnia i nie zastępuje go, lecz wymusza na nim samodzielne rozpoznanie sytuacji w jakiej się znalazł, to Sokrates rozumie, że jemu samemu nie wolno robić niczego więcej. Za nikogo więc nie podejmuje decyzji, niczego nie podaje w gotowej formie, lecz jedynie pobudza do samodzielnego myślenia, agresywnie atakując przy tym wszelkie przejawy myślenia za kogoś. Jeśli więc jeden człowiek nie może zasadnie czynić czegoś w zastępstwie za drugiego, to jakim prawem mógłby czynić to w odniesieniu do Boga? Szaleństwo teorii przyrody polega na wyzbyciu się moralnego punktu widzenia: *kosmos*, *physis* – to pojęcia wykreowane w ramach naukowego, logiczno-matematycznego sposobu myślenia.

W odniesieniu do wielu przedmiotów człowiek nie jest w stanie określić ich racji istnienia. Nie ma też potrzeby czynienia tego, skoro część leży poza zasięgiem ludzkich możliwości ich spożytkowania. Jednak wszystko to, co mieści się w polu możliwości działania ludzkiego zostaje przedstawione jako cel rozpoznania i wykorzystania przez człowieka: dopóki człowiek porusza się w sferze pożytku, dopóty nie powinien wejść w konflikt z

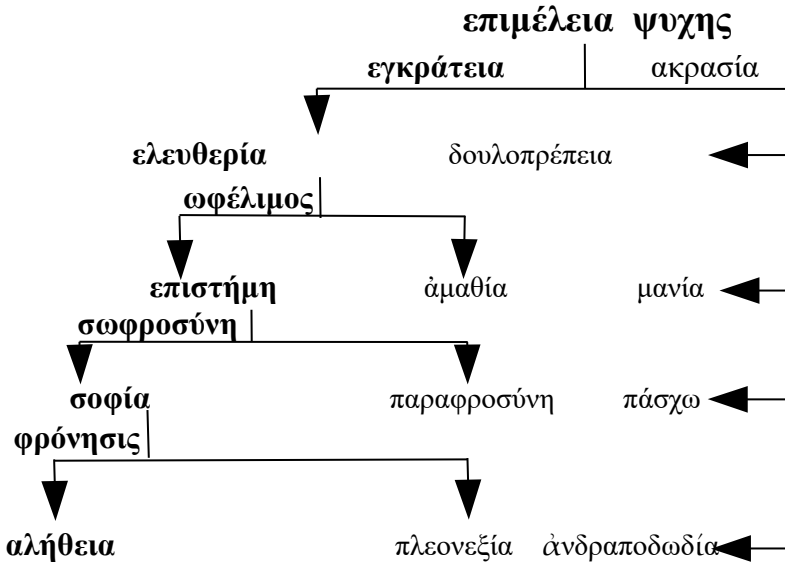
boskimi *intencjami*. Świat stanowi przestrzeń wypełnioną boskimi darami – dobrodziejstwami (εὐεργεσία), dlatego należy traktować go z odpowiednim szacunkiem.²⁸¹ Tworząc najdoskonalszy składnik natury, czyli człowieka, Bóg nadał mu zdolność podejmowania decyzji moralnych oraz wykreował reguły podejmowania decyzji. Prawa moralne dotyczą człowieka w analogiczny sposób do tych praw, które rządzą zachowaniem świata przyrody, z tą jednak różnicą, że pozytywne działanie praw moralnych wymaga ich uświadomionego przestrzegania. W tym akurat przypadku wymóg poznawania praw moralnych staje się obowiązkiem każdego człowieka. Włożony wysiłek poznawczy znajduje uznanie w oczach Boga. Kto złamie zasady *arete*, poniesie karę na mocy samego prawa, które jest obiektywne i nie wymaga żadnych strażników. Nawet Bóg nie jest w stanie uchylić konsekwencji wynikających z działania prawa moralnego.²⁸²

Główne pojęcia troski o *psyche*

Najpierw pozwolę sobie zaprezentować rozkład głównych pojęć dotyczących troski o *psyche* w perspektywie podstawowego zagrożenia, jakim jest ludzka *bezmyślność* prowadząca do głupoty. Na tym tle łatwiej mi będzie ukazać kolejne poziomy troski o *psyche*. Zaprezentowany schemat zawiera trzy grupy pojęć. Dwie mają negatywny wydźwięk, bowiem opisują *psyche* od strony grażącej jej moralnej *bezmyślności*: pierwszą jej formę wskazuje *ακρασία* (δουλοπρέπεια, μανία, πάσχω, ἀνδραποδωδία); drugą tworzą pojęcia znajdujące się w środkowej kolumnie (*ἀμαθία*, παραφροσύνη, πλεονεξία). Trzecią grupę stanowią pojęcia z lewej strony (pogrubione), zaczynające się od *εγκράτεια* a kończące na *αλήθεια* - określają one pożądany kierunek rozwoju *psyche*.

281 Zarzucano mu, że nakazywał czcić zwierzęta, co w sposób oczywisty było niezgodne z jego filozofią (czcić należy tylko lepszych od siebie, nade wszystko zaś - Boga). Zastanawia samo postawienie zarzutu, które mogło być następstwem wysłuchania jakichś wyjątków z wypowiedzi Sokratesa na temat zwierząt.

282 Byłoby to dziwne, gdyż będąc autorem prawa musiałby zwrócić się przeciwko sobie, a przy tym odmówić ludziom zdolności podejmowania autonomicznej decyzji moralnej.



Według Sokratesa *psyche* to przede wszystkim myślące *ja* odpowiedzialne za wybory moralne. Podobnie jak *aletheia* (prawda jako dobro i prawdziwość jako wartość) także *psyche* uzyskuje podwójny sens etyczny: jako *ja agatologiczne* uczestniczy w wyborze pomiędzy tym, co pożyteczne, a tym, co szkodliwe; jako *ja aksjologiczne* wybiera pomiędzy dobrem, a złem. Mówiąc o *psyche*, Sokrates napotkał jednak trudność wspólną wszystkim moralistom: nie można mówić o *wartościach* inaczej, jak tylko w kontekście *dóbr*. Wartość jest relacją (aksjologiczną) relacji (dobrobytowej) i bez tej drugiej relacji nie można mówić o pierwszej. Pierwszeństwo moralne idzie pod prąd pierwszeństwa bytowego. Mamy więc do czynienia z piętrową strukturą oceny moralnej: jedna dotyczy właściwości danych przedmiotów (*rzeczy dobrych*), druga ocena odnosi ów przedmiot (dokładniej: dokonaną już ocenę) do *osób* wchodzących z nim w relację. Dopiero na poziomie interpersonalnym dokonuje się akt ostatecznej oceny moralnej. Sokrates mówi o *arete* tylko jedno: jest *poznawaniem*, a dokładniej - jest świadomym odnoszeniem się do dóbr ze względu na byt osób. Jeśli zatem Sokrates mówił o potrzebie zatroszczenia się każdego o *psyche*, o własne *psyche* oraz o *psyche* drugiej osoby, to zgłaszał projekt myślenia uznającego *psyche* za końcowy przedmiot troski.

Człowiek posiada zdolność posługiwania się własną *psyche*, władania nią, dlatego może ją wzmacniać lub osłabiać. To samoodniesienie jest możliwe dzięki *wartościom*, które umieszczają każdą jednostkę w sferze interpersonalnej. Wartość powoduje, że drugi człowiek jest osobą właśnie, a nie instrumentem w grze politycznej czy gospodarczej. Dynamika zmian sprawia, że żadnemu dobru nie można przypisać stałej wartościowości, że żadna ocena nie może rościć sobie praw do ostatecznej, tym zaś, co pozostaje niezmiennie w tym wszystkim, jest *poznawanie* jako *wartościowanie*. Nawet jeśli jakieś dobro byłoby absolutem, i tak jego ostateczna *wartość* będzie pochodną interpersonalnego rozpoznania, które - nie da się tego wykluczyć - zakończy się uznaniem jego bezwartościowości.

W przedstawionym schemacie troski o *psyche* nie ma *wartości* jako osobnego celu, są natomiast *dobra* wymagające aksjologicznego dopełnienia. Wskazany jest pewien ruch rozwojowy dotyczy wyłącznie *dobrobytowej* zawartości *psyche*. Gdziekolwiek pojawi się *wartość*, zawsze jest tą samą *wartością*. To samo *ja aksjologiczne* dowartościowuje *psyche* na poziomie *enkrateia*, co *aletheia*. Stopień doskonałości dóbr nie decyduje o jakości towarzyszącej jej wartości, dlatego ludzie są sobie równi w spełnianiu aktów aksjologicznej afirmacji wydarzeń ze swego życia - niezależnie od tego, jakie to życie jest. Sokrates mógł mówić o życiu szczęśliwym na przekór zastanym opiniom, bowiem posiadał alternatywne pojęcie szczęśliwości. Sokratejskie szczęście możemy nazwać *sensem życia*. Można wieść sensowne życie, mimo doświadczania *dobrobytowych* nieszczęść.

Spróbuję pokrótce przybliżyć znaczenia wybranych pojęć.

εγκράτεια (*enkrateia* – *panowanie nad sobą, wstrzeźliwość*):

Tylko człowiek wstrzeźliwy (*enkrateia*) ma pełną swobodę, może zwracać myśli do rzeczy najlepszych zarówno w praktycznym działaniu, jak w teoretycznej dyskusji, rozróżniając rzeczy według rodzajów, dążyć w rezultacie do tego, co dobre, a unikać tego, co złe” (Ksenofont, *Wspomnienia*, IV. 5. 11).

Troska o *psyche* rozpoczyna się od wprowadzania zasad *enkratei*, czyli panowania nad sobą (samokontroli); *enkrateia* jest podstawą wszelkich cnót (*aretēs krepis*, I.5.4), od jej jakości zależy zdolność samodzielnego myślenia i autonomicznego podejmowania decyzji. Pierwszy krok na drodze zatroszczenia się o własną *psyche* wiąże się z koniecznością osiągnięcia kontroli nad funkcjami cielesnymi, braki w kondycji cielesnej skutkują słabością myślenia.

Biada temu, kto się przez niedbalstwo zestarzał, nie osiągnąwszy nigdy pełni rozkwitu, piękna i siły swojego ciała! Ale niegodny jest tego człowiek, który nie uprawia ćwiczeń fizycznych, ponieważ takie zalety nie chcą się rodzić same z niczego! (Ksenofont, *Wspomnienia*, III.12.8)

Troska o *psyche* wymusza realizację licznych zadań związanych z *ascezą* (trening fizyczny) oraz *higieną*.²⁸³ Arystypowi dowodził, iż bez przynoszących panowanie nad samym sobą ćwiczeń nikt nie powinien zabiegać o władzę nad innymi (II.1.6.), natomiast wątłej budowy Epigenesowi²⁸⁴ zalecał ćwiczyć „tak samo jak zapaśnicy, którzy się przygotowują do igrzysk olimpijskich” (III.12.1). Będąc już w starszym wieku i nie mogąc odpowiednio intensywnie ćwiczyć, uprawiał taniec:

Dzięki takim ćwiczeniom chcę cieszyć się lepszym zdrowiem, jeść z większym apetytem i spać przyjemniej (Ksenofont, *Uczta*, 2.17; L. Joachimowicz)

ακρασία (*akrasia* – *niewstrzeźliwość, nieopanowanie*):

wstrzeźliwość powoduje u ludzi skutki wprost przeciwne tym, jakie powoduje niewstrzeźliwość (Ksenofont, *Wspomnienia*, IV.5.8)

Podstawowym zagrożeniem dla *psyche* jest *akrasia* (ακρασία). Słowo to oznacza *nieopanowanie* utrudniające, czy wręcz uniemożliwiające jednostce podejmowanie samodzielnych decyzji. Człowiek pozbawiony samokontroli, nie panujący nad sobą:

jest złoczyńcą dla innych, a bez porównania jeszcze większym złoczyńcą dla siebie samego, ponieważ największą zbrodnią jest doprowadzenie do ruiny nie tylko własnego domu, lecz także własnego ciała i duszy (Ksenofont, *Wspomnienia*, I.5.3-4)

Działanie pod wpływem *akrasji* nie zwalnia z odpowiedzialności moralnej z tytułu wyrządzonych szkód.

δουλοπρέπεια (*douloprepeia* - *uleganie słabościom ciała*). Wszelka „zewnątrzsterowalność” jest niedopuszczalna moralnie, a „niewolnik zmysłowych rozkoszy” nigdy nie będzie człowiekiem moralnie wartościowym. W trakcie procesu miał zapytać:

283 Higiena była działem medycyny odpowiedzialnym za kształtowanie zdrowego trybu życia, przede wszystkim zaś za tworzenie przepisów dotyczących przyjmowania pokarmów oraz określania dopuszczalnych wysiłków. Por. W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 546.

284 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, III 12. Na temat Epigenesa wiemy mało. Prawdopodobnie był synem sofisty Antyfonta i musiał być bardzo blisko Sokratesa, skoro znalazł się w gronie osób obecnych przy jego śmierci. Por. Platon, *Fedon*, 59b; Platon, *Obrona Sokratesa*, 33e.

Czy znacie kogoś, kto by mniejszym ode mnie był niewolnikiem żądzą swego ciała? (Ksenofont, *Obrona...* 16; L. Joachimowicz)

Niewola tego rodzaju jest w stanie zniweczyć wszelkie korzyści moralne: nie pozwala pamiętać o tym, co pożyteczne, i uczyć się tego, często zaś sprawia, że ludzie mający skądinąd rozeznanie tego, co dobre i złe, pod jej wpływem decydują się czynić to, co jest gorsze, zamiast tego, co lepsze (Ksenofont, *Wspomnienia*, IV.5.6).

I jeszcze dwa pytania zadane Eutydemowi:

Czym właściwie różni się człowiek oddany rozkoszom zmysłowym od nierozumnego zwierzęcia? Jeśli ktoś nie myśli o tym, aby dążyć do rzeczy najlepszych, lecz wszelkimi sposobami stara się czynić to tylko, co mu sprawia największą przyjemność, czym się różni naprawdę od najgłupszego bydlęcia? (Ksenofont, *Wspomnienia*, IV.5.11)

μανία (*mania* – szaleństwo, obłąd). Jedną z przyczyn szaleństwa jest brak troski o własną kondycję fizyczną:

Zanik pamięci, zniechęcenie do życia, zgorzkniałość, szaleństwo z wielką siłą potrafią wtargnąć do duszy wielu ludzi z powodu złego stanu ich zdrowia i wypierają również wszelką zdobytą już wiedzę (Ksenofont, *Wspomnienia*, III.12.6).

Szaleństwo wespół z niewiedzą są głównymi źródłami głupoty. Głupota jako szaleństwo

jest przeciwieństwem mądrości. I choć nie sądził, że niewiedza jest jednoznaczna z głupotą, to jednak najbliżej głupoty stawiał niezajomość samego siebie, jak również przypisywanie sobie wiadomości, których się nie ma, w przekonaniu, że się wie to, czego się nie wie (Ksenofont, *Wspomnienia*, III.9.6).

πάσχω (*pascho*) – drzemiące w człowieku gwałtowne uczucia są w stanie unieruchomić władze umysłowe (od '*pascho*' wywodzi się słowo '*pathos*') Siłą *pascho* ukazał Sokrates w pierwszych słowach wypowiedzianych przed sądem, w których odniósł się do retorycznej mocy mów oskarżycieli:

Czy na was, mężowie ateńscy, moi oskarżyciele wywarli wrażenie, tego nie wiem. Bo co do mnie, to sprawili, że sam niemal zapomniałem kim jestem – tak przekonująco mówili (Platon, *Obrona*, 17a; R. Legutko.).

Zdecydowanie groźniejsze oblicze gwałtownych uczuć Sokrates ujawnił w ocenie zachowania Kritiasza, którego nie był w stanie łagodnym słowem odwieść od zamiaru zaspokojenia żądzy do Eutydema. Przy wielu świadkach miał powiedzieć, że

Kritiasz odczuwa świńską potrzebę, ponieważ pragnie się potrzeć o Eutydema nie inaczej niż świnia o kamień! (Ksenofont, *Wspomnienia*, I.2.30).

Silne i negatywne uczucia Sokrates odnajdował także w dążeniu do bogactwa oraz w uprawianiu polityki. Oto fragment z jego rozmowy z Kritobulosem, dotyczącej przyjaźni:

[Sokrates] A co sądzisz o takim, któremu żądza robienia pieniędzy na nie innego nie pozostawia wolnego czasu, który ciągle goni za zyskiem?

[Kritobulos] Wydaje mi się, że takiego również należy unikać, ponieważ nie będzie z niego pożytku dla przyjaciela.

- Co dalej? - pytał Sokrates. - A jeśli ktoś jest politykiem dążącym do wywołania przewrotu i łatwo może narobić wrogów swym przyjaciołom?

- Takiego, na boga! Jak ognia trzeba unikać!

- Dobrze, a jeśli ktoś jest wolny od takich wad charakteru i z wielką przyjemnością przyjmuje dobrodziejstwa od innych, ale żeby się jakimś dobrodziejstwem odplacić – ani pomyśli?

- I z takiego nie ma żadnych korzyści (Ksenofont, *Wspomnienia*, II.6.4).

ἀνδραποδοδία (*andrapododia*, - służalczość, uleganie opinii, lęk przed silniejszymi i ślepe posłuszeństwo władzy). Także i ta słabość charakteru przejawia się na wiele sposobów. Najbardziej nie-bezpieczną jej formę pokazali ci, z którymi z rozkazu tyranów Sokrates miał pomóc w egzekucji Leona z Salaminy:

takie rozkazy wydawali oni w dużej ilości również wielu innym ludziom, ponieważ pragnęli, aby jak najwięcej z nich splamiło się współodpowiedzialnością. Wtedy ja nie słowem, lecz czynem pokazałem znowu, że o śmierć – niech to nie zabrzmii zbyt nieokrzesanie – nie dbam ani trochę, natomiast dbam wyłącznie o to, by nie popełnić ani niesprawiedliwości, ani bezbożności. Owe władzy, mimo że była tak mocna, nie udało się mnie skłonić strachem do uczynienia czegoś niesprawiedliwego. Gdy jednak wyszedłem z Rotundy, pozostała czwórka udała się do Salaminy i przyprowadziła Leona, natomiast ja powróciłem do domu. Pewnie za takie postępowanie poniósłbym śmierć, gdyby nie to, że władza wkrótce upadła. (Platon, *Obrona*, 31c-d; R. Legutko)

Przejawem mniej groźnej, ale jednak służalczości, było pobieranie opłat za nauczanie:

Uważał, że wyrzekając się brania pieniędzy zabezpiecza swą niezależność wolnego człowieka. I przeciwnie, tych, którzy pobierali zapłatę za naukę, nazywał ludźmi zaprzędanymi się w niewolę, bo czy chcą, czy nie chcą, muszą rozprawiać z tymi, od których pobierają zapłatę (Ksenofont, *Wspomnienia*, I.2.5-6).

Aby uwolnić się od tej słabości potrzebne jest zaangażowanie w rozwój świadomości moralnych uwarunkowań działania. Zajmowanie się „rozważaniem spraw ludzkich” (I.1.16) pozwala doskonalić się moralnie, ci zaś – jak chociażby filozofowie badający naturę rzeczywistości – „którzy

nie mieli o tym wyobrażenia, zasługiwali na miano dusz niewolniczych” (I.1.16).

ἀμαθία (*amathia* – niewiedza, ignorancja, głupota). Na jednym poziomie przedstawionego wyżej schematu znajdujemy trzy pojęcia: *episteme* (wiedza), *amathia* (niewiedza), *mania* (szaleństwo). Związek drugiego z trzecim był przedmiotem namysłu Sokratesa. Jak podaje Ksenofont, Sokrates:

często zastanawiał się nad tym, jaka w istocie jest różnica pomiędzy niewiedzą a szaleństwem. I podobnie, jak sądził, że jest to pożyteczne i dla samych szaleńców i dla ich przyjaciół, aby wiązali ich ludzie przy zdrowych zmysłach, tak samo według niego zgodne jest z wymaganiami sprawiedliwości, aby nieuczni od uczonych przyswajali sobie konieczne wiadomości, których nie mają (Ksenofont, *Wspomnienia*, I.2.50).

Amathia sprawia, że człowiek w niewłaściwy sposób posługuje się posiadanymi przez siebie dobrami:

Wielkie to zaiste zaślepienie i wielkie nieszczęście, jeśli ktoś rzeczy stworzonych na pożytek używa na szkodę (Ksenofont, *Wspomnienia*, II.3.19)

Umiejętność właściwego użycia danego dobra nie leży w wiedzy szczegółowej, dotyczącej jego powstania czy praktycznego posługiwania się, lecz w poznaniu moralnym. Można być dobrym kowalem, cieślą, szewcem, a mimo to mieć duszę niewolniczą (*andra-pododia*), ze względu na niewiedzę (*amathia*) o tym „co to jest piękno i dobro i co to jest sprawiedliwość (IV.2.22)”.

Jak widzimy, wejście na drogę *enkratei* nie gwarantuje życia zgodnego w wymogami wartości moralnych. *Ignorancja* (ἀμαθία) w stosunku do siebie samego oraz brak zaangażowania w przeżywanie wartości wartości tworzą kolejny obszar bezmyślności i głupoty. Rzemieślnicy, kupcy, politycy i poeci pod wieloma względami byli mądrzejsi od Sokratesa, towarzyszyła im jednak *amathia* (głupota, ignorancja). Znamy dylemat Sokratesa:

Zadałem sobie więc pytanie w imieniu wyroczni, co bym wolał: czy pozostać taki, jaki jestem, ani mądry ich mądrością (μήτε τι σοφός ὢν τῆν ἐκεῖνων σοφίαν), ani głupi ich głupotą (μήτε ἀμαθής τῆν ἀμαθίαν), czy też mieć jedno i drugie. Odpowiedziałem sobie oraz wyroczni, że korzystniej będzie, jeśli pozostanę taki, jaki jestem (Platon, *Obrona*, 22c; R. Legutko).

παρὰφροσύνη (*paraphrosyne* – postradanie rozumu, obłąd). Słowo *paraphrosyne* oznacza dezorganizację *psyche* i wskazuje na graniczącą z

oblędem *niedorzeczność* myślenia, będącą wynikiem przekraczania granic posiadanych przez siebie kompetencji.

Z zasady odwoził każdego od badania zjawisk niebieskich i sposobu, w jaki bóg urządził całą machinę świata. (...) temu, kto badając te sprawy zbyt natęży rozum, grozi niebezpieczeństwo: może dojść do niedorzecznych wniosków, podobnie jak Anaksagoras, który tym najbardziej się pysnił, że umie tłumaczyć przemysłne urządzenia dzieł boskich (4.7.6.).

πλεονεξία (*pleoneksja* – wola mocy, zdolność wybitna, nienależny zysk, zuchwalstwo). Pierwszej próby opisanie a nawet uzasadnienie *pleoneksji* jako etyki woli mocy dokonali filozofowie V wieku p.n.e. Oto opis *pleoneksji* dokonany przez Sokratesa w rozmowie z Arystypem, który zamierzał „wszędzie pozostać cudzoziemcem”:

Czyżbyś nie wiedział, że co słabsi sięją i sadzą, z tego silniejsi zbierają plony, wycinają im drzewa i wszelkimi sposobami, ze wszystkich stron ciemiężą zarówno słabszych, jak i tych wszystkich, którzy nie chcą ulegle służyć, aż w końcu tak złamią w nich wszelką wolę oporu, że słabsi z przymusu wybierają niewolę zamiast walki z silniejszymi? Czyżbyś nie wiedział, że w stosunkach prywatnych silni i dzielni wykorzystują również słabych i niedołączonych i zaprzęgają w niewolę?(Ksenofont, *Wspomnienia*, II.1.13)

Część filozofów nie poprzestała na opisie *pleoneksji*, Kalikles głosił ją, twierdząc, iż to natura

pokazuje, że sprawiedliwie jest, aby jednostka lepsza miała więcej niż gorsza, i potężniejsza więcej niż słabsza (Platon, *Gorgiasz*, 483c-d; W. W.).

Z kolei Kritiasz twierdził, iż:

Był czas, kiedy życie ludzi, nie rządzone prawami, podobne było do życia zwierząt i panowała brutalna przemoc (Sekstus Empiryk, *Adv. math.*, IX, 54; I. Krońska, B. Kupis).

Kritiasz nie tylko propagował zasady *pleoneksji*, postanowił wprowadzić je w czyn (okazji dał mu udział w oligarchicznym Rządzie Trzydziestu Tyranów). Według opinii starożytnych pisarzy, w rewanżu za brutalne rządy Trzydziestu demokraci doprowadzili do procesu i stracenia Sokratesa (jako *wychowawcę tyranów*).

Wbrew wizerunkowi zaprezentowanemu przez Platona, Sokrates nie był zainteresowany gnoseologicznym atakiem na dane zmysłowe, prezentując ze swej strony duże zaufanie do danych empirycznych. Empiryczny optymizm wobec danych zmysłowych mógł wypływać z uznania dla standardów ówczesnej medycyny,²⁸⁵ z całą pewnością był efektem antropologii za-

285 Por. W. Jaeger, *Paideia*, s. 583 i nast.

wartej w jego teologii przyrody;²⁸⁶ skoro bowiem zmysły są darem bogów, ich działanie nie może podlegać totalnej krytyce, a próby zupełnego podważenia ich wiarygodności nosić będą piętno czynu bezbożnego.²⁸⁷ Problemem dla Sokratesa nie była realność otaczającego go świata, podstawowe pytanie brzmiało: jak zamieszkiwać ten świat, by nie urazić boskiej *Opatrzności*? Nieodpowiednie potraktowanie rzeczy z tego świata będzie godzić w dobre stosunki człowieka z Bogiem. A zatem troska o *psychosomatyczną* stronę ludzkiej egzystencji jest czymś więcej niż tylko elementem troski o *psyche*, to troska o właściwe używanie *boskich darów*.

Wywalczona poprzez trud realizacji zasad *enkrateia* wolność (*eleutheria*) sama w sobie stanowi już duże osiągnięcie, istotniejsze w niej jest jednak to, co sobą umożliwia i czego jest fundamentem. Sokrates wskazuje na potrzebę podążania drogą *sophrosyne*, czyli rozważnego trzymywania się zasad zdrowego rozsądku ujawniających konieczność zajmowania się tylko tymi sprawami, na które można mieć realny wpływ (stąd m.in. krytyka naukowego teoretyzowania). Przed każdą jednostką stoi zadanie zakreślenia właściwego jej pola aktywności. Wiedza (*episteme*) pozwala właściwie korzystać z dóbr oraz pożytecznie wypełniać funkcje prywatne i publiczne; kto posiada braki w *episteme*, ten nie powinien sprawować kierowniczych funkcji. Co nie mieści się w perspektywie wiedzy i pożytku (*ophelimos*), nie będzie zasługiwać na rangę środka służącego dobru *psyche*. Odrzucenie *phronesis* powoduje, że człowiek może popaść w *pleoneksję* - głupotę dotykającą wielu bardzo uzdolnionych ludzi. Za przykład mogą posłużyć Alkibiades z Kritiaszem. Na czym polegał błąd tych dwóch bardzo zdolnych uczniów Sokratesa? Obaj weszli w obszar działalności politycznej z pominięciem *phronesis*; posiadli pewną mądrość (*sophia*), lecz zignorowali *myślenie* oceniające wiedzę w perspektywie relacji do osób. Życie obywateli Aten zostało zdegradowane do poziomu funkcji pełnionych w państwie. Uzasadniony mógł się też wydać pomysł, by dowartościowywać się kosztem innych: Alkibiadesa doprowadziło to do zdrady Aten, natomiast z Kritiasza uczyniło jednym z najokrutniejszych tyranów.

286 Więcej na temat teologii Sokratesa napisałem w *Myśli Sokratesa*, s. 118 i nast.

287 „A czy nie sądzisz, że ten, kto na początku stworzył ludzi, dla pożytku dodał im również organy zmysłów, aby za ich pomocą mogli spostrzegać wszystko. Tak dodał im oczy, aby widzieli, co daje się widzieć, uszy, aby słyszeli, co daje się słyszeć? I gdyby nie obdarzył nas powonieniem, jaki byłby pożytek z zapachów? Jak poznawalibyśmy, co jest słodkie, a co gorzkie, i w ogóle, co jest przyjemne dla smaku, gdybyśmy w ustach nie mieli języka, który to wszystko rozróżnia?” Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I.4.5.

Jak już mogliśmy zauważyć, właściwe funkcjonowanie *psychiki* wymaga nieustannej dbałości o ciało ($\sigma\omega\mu\alpha$). Sokrates nie przeciwstawiał *psyche* sferze *somatycznej*, jak uczynili to przed nim orficy, a po nim Platon, nigdy też nie twierdził, iż lepiej będzie dla *psyche*, jeśli w gorszej kondycji znajdzie się *soma*. Wprost przeciwnie: głosił, iż zdrowe ciało jest warunkiem zdrowia całej *psyche*. Brak odpowiedniej troski o *somatyczną* stronę *psyche* prowadzi do osłabienia integralności *psyche*, utrudniając w ten sposób, czy wręcz uniemożliwiając realizację zadań wynikających z uczestnictwa w życiu moralnym. Ciało może być w lepszej lub gorszej kondycji; nie jest „gotowe” w tym sensie, że nie podlega już żadnym wpływom ze strony jego „właściciela”; nie ma też przypisanej odgórnie stałej miary. Ciało jest przy tym czymś więcej i nie może być sprowadzone do wymiaru czysto instrumentalnego - jest swoistym „wariografem” moralnym ujawniającym aktualną kondycję moralną jednostki. Złość, nieczyste intencje, zamiar zaszkodzenia komuś (np. w akcie zemsty) są w stanie wywołać odruchy wytrącające z działania (stąd m.in. wypadające przedmioty z rąk, tknięcia, potknięcia i przejęzyczenia).²⁸⁸

W perspektywie *dobrobytu* każdy człowiek jest zdefiniowany w relacji do *dóbr*, jest więc „posiadaczem” płci, rasy, narodowości, przynależności państwowej, wiedzy, zawodu, dóbr materialnych, pozycji społecznej itd. Tak określona *podmiotowość* wskazuje zakres możliwych do podjęcia działań. Kto niewłaściwie rozpoznaje własną podmiotowość, ten nie jest w stanie wykorzystać dostępnych mu *dóbr*. Spojrzenie na siebie samego z perspektywy *wartości* diametralnie zmienia samoocenę: relacje *dobrobytowe* kolejno tracą na znaczeniu. Uznanie nieuchronnej odpowiedzialności za podejmowane decyzje moralne prowadzi do odkrywania własnej indywidualności oraz indywidualności innych ludzi. Jednostka przestaje definiować sytuacje przeżywane przez siebie jako dane wyłącznie w perspektywie międzypodmiotowej, znosząc jej ważność oraz wzmacniając doświadczenie *interpersonalnego* wymiaru istnienia bytu ludzkiego. Jako *persona* (*osoba*) człowiek przestaje się identyfikować z pełnionymi rolami podmiotowymi, tj. swoistymi *maskami* zakrywającymi jego oblicze. Greckie słowo

288 *Notabene*, najnowsze badania z psychologii ukazują fizyczne konsekwencje braku prawdomówności, jak chociażby wzmoczony ból głowy u osoby kłamającej a mającej skłonność do migreny (jednym z fizycznych kosztów kłamstwa jest wzrost ciśnienia w niektórych partiach mózgu). Mając to na uwadze możemy poważniej potraktować ból głowy Charmidesa (*Charmides*, 155b), czemu próbował zaradzić Sokrates czarodziejskimi praktykami mającymi skłonić do życia według wartości.

πρόσωπον (*prosopon*), od którego wywodzi się łacińskie słowo *persona*, zawiera w sobie dwuznaczność etyczną: z jednej strony wskazuje na *aksjologicznie* rozumianą *twarz, oblicze, osobę*; z drugiej zaś przywołuje *agatologicznie* pojmowaną *rolę dramatyczną, pozycję społeczną, czy też maskę*. Sokrates starał się oddzielać od siebie te dwie funkcje znaczeniowe *prosopon*, jego hasło troski o *psyche* było apelem o zrywanie masek i ukazywanie prawdziwej twarzy. O swych oszczercach powiedział, że prawdy

nie mają zamiaru mówić, a więc tego, iż okazało się, że roszczą sobie pretensję do wiedzy, nie wiedząc niczego. Ponieważ nie wątpię, są to ludzie wrażliwi na punkcie własnego honoru i porywczy, a jest ich wielu, i ponieważ mówili o mnie energicznie i przekonująco, wasze uszy są już od dawna pełne ich złośliwych oszczerstw.²⁸⁹

Ateńczycy roszczą sobie pretensję (προσποιέω), niesłusznie pretendują do czegoś, udają, pozorują, przybierają maskę (προσποίημα) – a przez to są obłudni i nieszczerzy; jak chociażby Meletos udający jedynie (24c), że traktuje poważnie sprawy wychowania młodzieży.

Sokrates posiadał silne poczucie obiektywności przeżywanych przez siebie zdarzeń moralnych. Człowiek musi wybierać pomiędzy dobrem a złem, i nikt nie może zwolnić ani siebie samego, ani innej osoby z ponoszenia odpowiedzialności za popełnione czyny. Z punktu widzenia prawa moralnego każdy czyn człowieka jest traktowany jako rezultat wyboru, nawet wtedy, gdy nie poczuwa się on do tego. Wystarczą rezultaty np. w postaci powstałych szkód i wyrządzonych krzywd, by poprzez nie dotrzeć do ich sprawcy. Wyrządzone zło jest złem niezależnie od tego, czy było wynikiem świadomego czy nieświadomego działania. Z punktu widzenia wiedzy potocznej może się wydawać, że niektóre czyny moralne nie są wynikiem świadomego wyboru, a zatem nie powinny nieść ze sobą karnych konsekwencji. Sokrates zwalczał ten pogląd, widząc w nim źródło demoralizacji. Problematiczne dla niego nie było to, czy uczestnicząc w działaniu moralnym człowiek może nie dokonywać wyborów moralnych, lecz jak powinno się postępować, by zminimalizować swój udział w wyrządzaniu zła. Brak świadomości wyrządzanego przez siebie zła lub wiedzy o uczestniczeniu w złu zaplanowanym przez innych prowadzi do tego, że sprawca nie poddaje autoanalizie własnego zachowania i nie podejmuje wysiłku naprawienia powstałej szkody. Wbrew potocznym mniemaniom, biorących w obronę osoby nieświadomie krzywdzące, Sokrates dowodził, iż zło dokonane nieświadomie jest gorsze od zła świadomego: brak przytomności w działaniu

289 Platon, *Obrona Sokratesa*, 23d-e; R. Legutko.

za każdym razem przemawia przeciwko człowiekowi. Niewiedza zawsze obciąża, nigdy nie usprawiedliwia.

Czy człowiek jest w stanie świadomie kogoś krzywdzić? Sokrates także w tym punkcie odrzucił powszechnie spotykany pogląd, uznając, że nikt nie jest w stanie świadomie działać na własną szkodę. Stojąc przed wyborem dotyczącym własnej osoby, jednostka opowie się za tym wyjściem z sytuacji, które oceni jako lepsze dla siebie. Nawet jeśli popełni samobójstwo, to czyn ten wynika z refleksji nad brakiem lepszego rozwiązania. Za tą subiektywnie doświadczaną pewnością wyboru kryje się mocne przeżycie wartości własnej egzystencji jako zależnej od własnego myślenia. Jednostka może myśleć lepiej lub gorzej, mniej lub bardziej kompetentnie, stawiając jednak pytanie dotyczące dobrego moralnie rozwiązania pokieruje się doświadczeniem wartości. Najgorsze rozwiązania *dobrobytowe* mogą być najlepsze z punktu widzenia *wartościobytu*.

Temat świadomego wyrządzenia zła komplikuje się, gdy zadamy pytanie o to, czy człowiek może świadomie krzywdzić inne osoby? W tym wypadku Sokrates dopuszczał możliwość wybrania gorszego rozwiązania, ale – rozwiązania dla innej osoby. To świadomie przyjęte gorsze rozwiązanie dla drugiej osoby jest nadal najlepszym dla osoby dokonującej wyboru. Czy jednak najlepszym z punktu widzenia *wartości*, czy *dóbr*? Jak się wydaje, Sokrates odrzucał pogląd jakoby w oparciu o *wartości* możliwe było szkodenie drugiemu „ja”. Intencja zaszkodzenia drugiej osobie jest wynikiem rachunku *dobrobytowego*, a nie rachunku *sumienia*, dlatego zganił sędziów, że głosując przeciwko niemu kierowali się chęcią zaszkodzenia (41d-e), ale też przedstawił im ich kalkulację (39c):

Bo wyście to dziś popełnili myśląc, że się pozbędziecie ciągłego rachunku sumienia w życiu (...).

Pojawienie się chęci zaszkodzenia drugiej osobie jest wynikiem zachwiania relacji pomiędzy *dobrami* i *wartościami*. Człowiek nie może uprzedmiotowić siebie samego, dlatego każdy wybór będzie subiektywnie odbierany jako najlepszy z możliwych, może jednak w swym myśleniu uprzedmiotowić drugą osobę i przez to wybierać wobec niej lepsze lub gorsze rozwiązania: wobec wrogów kierować się zasadą najgorszych dla nich rozwiązań, wobec przyjaciół – najlepszych. Przechodząc jednak na poziom *wartości*, kalkulację tego rodzaju tracą na znaczeniu.²⁹⁰

290 Bliższy Sokratesowi był pogląd wygłoszony przez Lamproklesa w trakcie wspomnianej wcześniej wymiany zdań na temat Ksantypy: „ten, kto doznał dobrodziejstwa od innych, niezależnie od tego, czy są to przyjaciele, czy też wrogowie, i nie stara się odwdzię-

Posłuszeństwo

Wprowadzenie

Psyche w funkcji *duszy* jest najdoskonalszą formą rzeczywistości doświadczanej przez człowieka; to w niej człowiek wchodzi w najistotniejszą dla siebie relację z tym, co boskie. Sokrates miał wyjątkowo dużo do powiedzenia na ten temat, a to za sprawą *Daimonion*, poprzez które filozof miał wyrażać „więcej prawdy i głębszą pobożność” od dotychczasowych sposobów mówienia o relacjach łączących ludzi z bogami.²⁹¹ Bez *Daimonion* nie byłoby filozofa o imieniu Sokrates. Nie byłoby ani jego młodzieńczych pytań o naturę rzeczywistości dopuszczającej ten rodzaj interwencji, ani odpowiedzi wskazującej na istnienie *Opatrzności* mającej pieczę nad sprawami świata i ludzi; nie byłoby tak jednoznacznie wyróżnionego moralnego obszaru badań filozoficznych, ani tak pogłębionej analizy wyborów moralnych; nie byłoby ani filozofa trzymającego się z dala od polityki, ani tak pewnie i z taką siłą broniącego swych przekonań; nie byłoby ani zarzutów sądowych; ani twardej na nie odpowiedzi. *Daimonion* towarzyszyło Sokratesowi przez cały okres jego zaangażowania w filozofię. Tylko jedno wydarzenie było w stanie pomniejszyć wpływ *Daimonion* na jego filozofowanie: wyrocznia w Delfach. To jednak tylko umocniło siłę związku Sokratesa z tym, co boskie i, co może zaskakiwać, zbliżyło Sokratesa do przedstawicieli przeciętnej formy pobożności religijnej: wyrok powszechnie czczonego Apollina otworzył przed Sokratesem „bramy miasta” i uczynił możliwym nawracanie każdego obywatela.

czyć za nie, jest człowiekiem niesprawiedliwym”. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, II.2.2.

291 Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, 13; L. Joachimowicz.

Daimonion (δαίμωνιον)– boskie tknięcie

Gramatycznie rzecz ujmując, „*daimonion*” (δαίμωνιον) jest rzeczownikiem rodzaju nijakiego, chcąc więc być wiernym intencjom twórcy słowa, tj. Sokratesa, unikam terminów mogących wskazywać osobowy charakter *Daimonion*” (np. *bóstwo, przewodnik, bóg, duch*) i tłumaczę to bezosobowe zdarzenie jako „boskie tknięcie”. Sokratesowego nowatorstwa nikt nie zakwestionował, a jego powoływanie się na *Daimonion* stało się jedną z głównych przyczyn skargi złożonej w sądzie. Stojąc przed sędziami Sokrates nie wyrzekł się *Daimonion*, nie próbował marginalizować swych przekonań, wbrew oczekiwaniom oskarżycieli i nieprzychylnych mu sędziów. Jego nauczanie uznano za wrogie wobec kultu państwowego.²⁹² Jak *Daimonion* wzmocnił przeżywanie wartości?

292 Wskazują na to zarzuty. Pierwszy stwierdza, że Sokrates odrzucił panteon ateńskich bogów; w drugim – że w ich miejsce wprowadza kult *daimonionów* (δαίμονια). Większość przekładów aktu oskarżenia niepotrzebnie personalizuje treść drugiego zarzutu. W tłumaczeniu W. Witwickiego: „Zbrodnię popełnia Sokrates, bogów, których państwo uznaje, nie uznając, inne zaś nowe duchy wprowadzając (...)”; *Wstęp tłumacza do Obrony Sokratesa*, w: Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, PWN, Warszawa 1984, s. 237. Fragment 24c Platonskiej *Obrony Sokratesa*, gdzie pojawia się zarzut zawierający słowo δαίμωνιον, przez W. Witwickiego zostało przełożone na „inne duchy nowe”, podobnie uczynił R. Legutko – „inne nowe duchy”. Według A. Krokiewicz: „Sokrates jest winny tej zbrodni, że nie uznaje bogów, których uznaje państwo, lecz wprowadza różne od nich, nowe bóstwa”. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 284. W przekładzie I. Krońskiej: „Sokrates jest winien nieuczynawania bogów, których uznaje państwo, i wprowadzania kultu jakichś nowych bóstw; (...)”. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984, s. 99. Tłumaczenie L. Joachimowicza: „Sokrates wykracza przeciw prawom, ponieważ, po pierwsze, nie uznaje bogów, których uznaje państwo, a na ich miejsce wprowadza nieznanne i nowe bóstwa”. Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, Warszawa 1967, s. 17. Natomiast według przekładu M. Wesołego: „Sokrates narusza prawo: bogów uznawanych przez polis nie uznaje, nowe jakieś bóstwa wprowadzając”. Oskarżyciele byli bardziej precyzyjni, a nowsze tłumaczenia powracają do oryginalnego brzmienia skargi. Th. G. West – „other daimonia that are novel”; w: Plato and Aristophanes, *Four Texts on Socrates*, przeł. Th.G. West, G.S. West, Cornell University Press, Ithaca and London, 1984, s. 73. A. Nowicki: „bogów uznawanych przez państwo nie uznaje, wprowadzając na ich miejsce jakieś inne, nowe daimoniony”. A. Nowicki, *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność*, Książka i Wiedza, Warszawa 1986, s. 161. Ze oskarżycielom chodziło o *Daimonion* potwierdza Platonski *Eutyfron*, gdzie tytułowy bohater komentuje fakt wniesienia skargi przez Meletosa: „Ja rozumiem, Sokratesie. Bo ty zawsze mówisz, że ci się ten boski głos (δαίμωνιον) odzywa. Więc on wnosi tę skargę niby o to, że ty rozszerzasz nowinki dotyczącej tego, co boskie”. (3b; W. Witwicki).

Daimonion było nieprzewidywalne: do końca życia nie udało się Sokratesowi zapanować nad tym doświadczeniem tak, by mogło być ogniwem w łańcuchu planowanych przez niego działań. Za każdym razem odbierał je jako niespodziewane, zaskakujące i przerywające mu realizację podjętego już działania; inicjatywa nie leżała po jego stronie - on sam czuł się bierny i zdany na „łaskawość losu”. Doświadczenie *daimoniczne* było momentalne i instynktowne. Potrafiło pojawić się „w środku słowa”,²⁹³ choć samo nie miało słownego charakteru, było bezsłownym *tknięciem*, „*do-tknięciem*” budzącym Sokratesa ze stanu samozadowolenia. To pozazmysłowy sygnał, znak, impuls, którego się nie słyszy, nie widzi, nie dotyka, i z którym się nie dyskutuje. Sokrates nie wyobrażał sobie *Daimonion* i najprawdopodobniej nie odczuwał takiej potrzeby;²⁹⁴ nie sytuował w przestrzeni fizycznej, ani nie potrafił zatrzymać na dłużej samego przeżycia *daimonicznego*, które było wyłączną własnością Sokratesa; sam też musiał domyśleć się przyczyny pojawienia się *Daimonion*.

Boskie tknięcie mieściło się w polu świadomych przeżyć Sokratesa. Nie było ani doświadczeniem sennym, ani też nie ujawniało się za pośrednictwem zewnętrznych przedmiotów, lecz za każdym razem bezpośrednio przenikało jego świadomość. *Daimonion* towarzyszyło mu w jego codziennej praktyce życiowej i, jak powiedział przed sądem, często się odzywało, interweniując nawet w drobnostkach.²⁹⁵ Sokrates bardzo wcześnie odkrył, że *tknięcia* wiążą się ze sferą jego najskrytszych myśli. Nic nie było w stanie ukryć się przed tymi interwencjami. I choć było momentalne, to pojawiało się z uwagi na pewną *całość* określonego postępowania Sokratesa. Interpretacja wiodła go od tego, co zostało uczynione przez niego do tego, co jest zamierzone, a do czego, ze względu na ostrzeżenie w postaci *boskiego tknięcia*, nie powinien już dążyć. W tym miejscu Sokrates dokonał kluczowego odkrycia dla swej filozofii: postępowanie jako pewna całość zostało rozłożone na dwie składowe: *dobro* – będące dążeniem do realizacji określonego celu i dające się opisywać w ramach relacji podmiotowo-przedmiotowej; *wartość* – jako cenność wyznaczona z interpersonalnego punktu widzenia. *Daimonion* wymusiło na Sokratesie przekroczenie granic wyznaczonych miarą skuteczności działania w sferze dóbr i szukania istot-

293 Platon, *Obrona Sokratesa*, 40b; W. Witwicki.

294 Podobnie jak my w odniesieniu do naszych tknięć.

295 Platon, *Obrona Sokratesa*, 40b. *Daimonion* wytworzyło w Sokratesie mocne poczucie obiektywności sytuacji, w jakich przychodziło mu podejmować decyzje i podkreślało wagę decyzji moralnej, jeśli nawet dotyczyła sprawy pozornie błażej.

niejszego oparcia dla dokonanej właśnie oceny moralnej. Czy uczciwie były intencje towarzyszące działaniu? Może bodźcem do działania była złość wywołana czymś zachowaniem, chęć odegrania się, zamiar osłabienia kogoś, dokuczenia, ośmieszenia; a może było to działanie pod presją otoczenia, przymusu prawnego, obyczaju; może to była kwestia szybkiego zarobku lub chęci przeżycia przyjemności, albo używki sprawiły, że podjąłem się realizacji takiego planu? A jeśli intencja działania nie budzą wątpliwości, to może niedostatecznie zostały uwzględnione okoliczności działania, osoby napotkane, ich potrzeby i ich autonomia? A może chodziło o przekroczenie kompetencji lub jej odrzucenie? Takich pytań mogło być dziesiątki. Nie wchodził w rachubę żaden automatyzm działania, żaden kodeks z zawsze słusznymi radami.

W przeżyciu wywołanym interwencją tkwi swoista jednostronność wyrażająca się intencjonalną negatywnością: *boskie tknięcia* wyłącznie ostrzegały przed kontynuacją działania.²⁹⁶ Sokrates wyraźnie wskazuje na tę właśnie cechę *Daimonion*:

zawsze odciąga mnie od zamiaru zrobienia czegoś, natomiast nigdy do niczego nie skłania.²⁹⁷

Przejście od strony negatywnej do pozytywnej było możliwe wyłącznie na drodze samodzielnego wysiłku myślowego Sokratesa: osobiście musiał odgadnąć właściwy sens przeżytego zdarzenia, a końcowy wynik nie był ani czymś oczywistym, ani szybkim do osiągnięcia. Może o tym świadczyć pewien zwyczaj zaskakującego dla innych usuwania się na bok i trwania nieruchomo w pozycji stojącej, o jakim wspomina Arystodemus w Platńskiej *Uczcie*. Wyłączenie się z bieżącego rytmu zajęć może wskazywać na duży wysiłek poznawczy związany z rozpoznawaniem i właściwym zinterpretowaniem doznanego *tknięcia daimonicznego*. Przypadek opisany w tym samym dialogu przez Alkibiadesa pokazuje, że tego rodzaju wyłączenie mogło trwać nawet kilkanaście godzin, w tym czasie Sokrates pozostawał nieczuły na bodźce zewnętrzne.²⁹⁸

296 Ksenofont przypisał *Daimonion* także rolę pozytywną, pisząc, że Sokratesowi udziela „wróżby. I wielu ludziom z kręgu swoich znajomych przepowiadał z góry, co mają czynić, a czego unikać” (*Wspomnienia o Sokratesie*, I 1,4). Jeśli ocenić te słowa pod względem wszystkich „znaków wróżebnych”, to są one słuszne, jednak wobec *Daimonion* słowa Ksenofonta są nieprawdziwe i ukrywają przed czytelnikiem istotne nowatorstwo Sokratesa.

297 Platon, *Obrona Sokratesa*, 31d.

298 Dłaczego Sokrates nie „zawiesił” rozważań nad sensem *tknięcia*, lecz „zawieszał” działanie? *Boskie tknięcia* dotyczyły bieżącej sytuacji, zatem kontynuowanie działania w przyjętym wcześniej kształcie byłoby równoczesną zgodą na czynienie zła. Dopóki więc So-

Boskie tknięcie zostało zinterpretowane przez Sokratesa jako ostrzeżenie przed czymś, czego wprawdzie jeszcze nie ma, ale co już wyłania się z działania założonego w przyjętym planie. Sokrates nie mógł przewidzieć wpływu zewnętrznych czynników na ostateczny wynik podjętych przez siebie wysiłków, skoro jednak *Daimonion* daje mu szansę zmienienia czegoś, to właściwym obszarem tej zmiany jest „wnętrze” Sokratesa, źródło czynu i podstawa odpowiedzialności za czyn. Aby właściwie spożytkować *tknięcie* konieczne było zatem dokonanie głębokiej analizy przyjętego przez siebie planu działania i ustalenia intencji towarzyszącej działaniu.²⁹⁹ *Daimonion* wymuszało na Sokratesie przeprowadzanie tego rodzaju badań. Nikt nie mógł go wyręczyć w tym wysiłku, gdyż nikt, poza bogiem, nie mógł znać ani tego, co zamierzał, czyniąc to, czy owo, ani też nikt nie mógł rozpoznać konkretnych osób, wobec których Sokrates podejmował działania. Później wymagał tego rodzaju wysiłku od innych, przede wszystkim od swych uczniów, wiedząc, że tylko oni sami są w stanie właściwie uchwycić sens przeżywanych przez siebie doświadczeń i podjąć wiążącą decyzję. Jak *Daimonion* pobudzało Sokratesa do rozwijania refleksji nad podejmowanymi przez siebie decyzjami, tak Sokrates pobudzał do tego samego osoby napotkane na swej drodze. Negatywność tkwiącą w *tknięciu daimonicznym* spożytkował we własnej praktyce filozoficznej, dochodząc zapewne do wniosku, że skoro bóg w ten właśnie sposób traktuje jego, więc on może innych potraktować tak samo.

Zakres interwencji *daimonicznych* mieści się w sferze najbliższych Sokratesowi relacji interpersonalnych. *Daimonion* nie interweniowało w obszarze rozmyślań nad przyrodą, nie ujawniało się w trakcie rozstrzygania spraw publicznych miasta, nie ostrzegało Sokratesa przed porażkami Aten. Osoby znajdujące się poza sferą aktywności życiowej Sokratesa nie stanowiły przedmiotu ostrzeżeń *daimonicznych*. Zapleczem *boskich tknięć* zawsze były konkretne sytuacje z występującymi w nich konkretnymi ludźmi.

krates nie zmienił działania, dopóty był unieruchomiony.

299 Rozwijając kolejne poziomy samowiedzy moralnej Sokrates odkrywa podstawową rolę dobrej woli w działaniu. Za każdym razem, podejmując tę lub inną decyzję, człowiek stoi przed zasadniczym wyborem: czy działając wobec danej osoby pragnie ją wzmocnić, czy osłabić. O dokonany wyborze wie z całą pewnością tylko sam zainteresowany oraz, na co wskazuje *Daimonion*, bóg. Ani deklaracje słowne, ani nawet czyny nie mogą być dowodem na rzecz ustalenia, jakiego wyboru dokonała druga osoba. *Boskie tknięcie* dało do zrozumienia Sokratesowi, że działania skierowane na szkodę drugich osób są niezgodne z zasadami moralności.

Ze względu na prywatny i bardzo osobisty charakter zdarzeń *daimonicznych* nikt nie mógł zastąpić Sokratesa w wysiłku zrozumienia przeżywanej przez siebie interwencji psychicznej. Wiedział, że tylko on posiadał wszelkie dane konieczne do odkrywania właściwej przyczyny pojawienia się interwencji. Poza nim samym żaden człowiek nie znał okoliczności zaistniałego faktu, ponadto nikt nie znał ani treści jego przemyśleń, ani też towarzyszących intencji. *Tkniecie* zwracało więc Sokratesa ku samemu sobie i nakazywało rozwijać świadomość podejmowanych przez siebie decyzji. Tylko tak mógł odnaleźć sens boskiej interwencji i dokonać korekty podjętego już postępowania. Rozpisywanie decyzji moralnej na część należąca do *dobra* oraz nadbudowaną nad nią częścią należąca do *wartości* wymusiło na Sokratesie rozłożenie swego *ja* na dwa poziomy: *ja kompetencyjne*, skierowane ku realizacji takich lub innych dóbr (*ja agatologiczne*) oraz *ja osobowe*, skierowane ku wartościom łączącym go z innymi osobami (*ja aksjologiczne*). Szybkie zaś uznanie prymatu *wartości* nad *dobrami* sprawiło, że Sokrates odrzucił możliwość ułożenia sobie życia wedle miary ówczesnego *dobrobytu*.

Boskie tknięcia zdążyły już w młodości uprzytomnić potęgę boskiej wiedzy. Według potocznych wówczas mniemań, bogowie pewne rzeczy wiedzą, innych zaś nie, a człowiek może nawet ukrywać przed nimi swe nieczne występki, nie mówiąc już o samych myślach. Tymczasem *Daimonion* zaświadczyło, że wszystko to, co człowiek robi, co myśli i co realizuje jako przyjęty przez siebie plan działania jest bogom znane. Najprawdopodobniej już we wczesnej młodości³⁰⁰ Sokrates zdołał odciąć się od poglądów uznawanych przez Ateńczyków. Tę różnicę wyraźnie podkreśla Ksenofont pisząc:

W mniemaniu bowiem pospółstwa bogowie o jednych sprawach wiedzą, o drugich nie wiedzą. Sokrates zaś uważał, że bogowie wiedzą o wszystkim, i co kto mówi, i co kto czyni, i nawet co kto w skrytości duszy zamierza (...).³⁰¹

W jaki sposób uprawiać filozofię, by nie popaść w konflikt z Bogiem? *Boskie tknięcia* ujawniły Sokratesowi sferę moralną jako szczególny rodzaj aktywności człowieka: to specyficzny *agon*, w którym bóg nie bierze oso-

300 Już „od dziecka”, (Platon *Obrona Sokratesa*, 31d). Potwierdza to *Teages*: „Otóż mocą bożego zrządzenia towarzyszy mi pewien duch, który kieruje mną od dzieciństwa”. Pseudo-Platon, *Teages*, 128d; [w:] Pseudo-Platon, *Alkibiades I i inne dialogi*, przeł. L. Regner, PWN, Warszawa 1973.

301 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I 1, 19; L. Joachmowicz.

biście udziału, ale też któremu przypatruje się z wielką uwagą. Niezależnie od woli człowieka, każdy z osobna musi wziąć udział w tych zawodach, których stawką jest doskonałość moralna oraz uznanie w oczach boga.³⁰² *Negatywny* charakter *tknięć* świadczy nie tylko o tym, że Bóg nie zamierza partycypować w zasługach, ale też, że nie weźmie na siebie odpowiedzialności za złe zachowanie człowieka. Wszystko zależy od tego, co człowiek sam osiągnie w oparciu o posiadane przez siebie możliwości działania. Nowa filozofia ma pomóc w realizacji tego zadania analogicznie do tego, jak Sokratesowi niosły pomoc *boskie tknięcia*, pojawiające się tylko tam, gdzie Sokrates miał do czynienia z decyzjami moralnymi. Jak twierdził, interwencje *daimoniczne* były wyrazem sprzeciwu wobec jego działań nie zmierzających do uczynienia „czegoś dobrego”; kiedy więc przychodziło mu zrobić coś niegodziwego,³⁰³ *daimonion* stanowiło wskazówkę, że należy dokonać korekty swego zachowania; jeśli jego działania podporządkowane były dobru moralnemu – spotykał się z milczeniem *daimonion*. Jeśli więc Sokrates moralną *wartość arete* stawiał niżej od *dóbr*, wtedy narażał się na doświadczenie ostrzegawczego *tknięcia*.

Zauważmy w tym miejscu, że Sokrates nie był wzorowym obywatelem Aten, o ile weźmiemy pod uwagę ówczesny standard życia obywatelskiego, nie był dobrym mężem, ani ojcem; zaniedbał dom i rodzinę, nie dbał nawet o własny wygląd, a mimo to nie spotykały go z tego powodu żadne ostrzeżenia *daimoniczne*.³⁰⁴ Jeśli koncentrował się na kwestii moralnej, odczuwał spokój, podobnie jak po właściwie zinterpretowanych *tknięciach*. *Daimonion* nie pojawia się tam, gdzie panuje konieczność, tj. tam, gdzie o wszystkim decyduje Bóg – np. w sferze ładu przyrody – lub gdzie bóg może bez-

302 Por. D. Ph. Kenny, *Socratic Knowledge...*, s. 39.

303 Tłumaczenia w mniejszym bądź większym stopniu ujawniają moralny zakres interwencji *daimonion*: „jeśli miałem zrobić jakąś rzecz niesłuszną” (R. Legutko), „ilekroć miałem coś zrobić nie jak należy” (W. Witwicki), „if I was going to do anything I should not” (H.N. Fowler), „if I was going to make a slip or error in any matter”; (B. Jowett), „if I was about to do any thing wrong” (H. Cary), „if I were about to do something incorrectly” (Th. G. West). Grecki tekst zawiera w tym miejscu formułę $\mu\eta\ \acute{o}\rho\theta\acute{o}\varsigma\ \pi\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\nu$, kluczowym zaś słowkiem jest $\acute{o}\rho\theta\acute{o}\varsigma$ (*orthos*), w którego polu znaczeniowym, poza wymienionymi wyżej, znajdują się jeszcze: *bezpośredni, szczerzy, prawdomówny*. Gdyby na poważnie potraktować i wykorzystać tę słownikową podpowiedź, wówczas *daimonion* byłby strażnikiem ortodoksji Sokratejskiej jako działania opartego na *dobrej woli*.

304 Można odnieść wrażenie, że *daimonion* „wspierało” tego rodzaju zachowania: na przykład w Platonskiej *Uczcie* Sokrates jest uroczyście ubrany, co musiało być wielką rzadkością w życiu Sokratesa i tuż przed domem Agatona – z jakichś nie wyjaśnionych przez autora przyczyn – przeżywa *tknięcie*.

pośrednio wpływać na końcowy układ dóbr. Sokrates nie ma tu większego wyboru, przypisując zaś go sobie, może natychmiast wejść w konflikt z bogiem, o którym wie, że bez najmniejszego trudu jest w stanie tak posłużyć się człowiekiem, że ten nie będzie nawet o tym wiedzieć. Bóg może wywołać entuzjazm poety tworzącego piękny utwór, wspomóc rzemieślników, nawet polityków i dowódców wojska. Tym jednak Sokrates się nie zajmował. Zainteresował go ten wymiar ludzkiego działania, w który bóg nie ingerował, a którego kształt zależał wyłącznie od – mniej lub bardziej przemyślanych - dokonań człowieka. Wiara Sokratesa w taki stan rzeczy była bardzo intensywna i bez wątpienia mieściła się w jego rozumieniu tego, co boskie.

Okazuje się więc, że tam, gdzie idzie o wybór pomiędzy dobrem i złem, Bóg nie zniewala człowieka, lecz pozostawia go samego sobie. Może nie do końca, gdyż poprzez *tknięcia* ujawnia człowiekowi kłopotliwość sytuacji, w jakiej się znalazł. Brak pozytywnych wskazówek informuje z kolei, że Bóg nie ponosi odpowiedzialności moralnej za czyn człowieka. Dlatego tak, jak Sokrates osobiście musiał znajdować rozwiązania swoich problemów, tak inni muszą potraktować własne; ostatecznie to oni sami będą odpowiadać za podejmowane działania.³⁰⁵ *Daimonion* wymusiło na Sokratesie rozwijanie umiejętności interpretowania własnych zachowań, zderzania ich z opiniami innych, analizowania przykładów podobnych czy to z własnego życiorysu, czy przykładów literackich. Praca nad samym sobą stała się w ten sposób filarem moralnego spełnienia.³⁰⁶

Sokratejskie dotknięcia

Sokrates dość późno odkrył potrzebę konfrontacji własnych przemyśleń z poglądami żywionymi przez zwykłych obywateli Aten. Był już wtedy dojrzałym filozofem, posiadał ugruntowane poglądy filozoficzne a wokół niego zdążyła się skupić gromadka wiernych uczniów. Ateńscy z całą pew-

305 Sokrates wskazywał na kary i nagrody związane z przestrzeganiem zasad *arete*. Z tym, że sędzią nie jest nikt inny, jak sam podejmujący decyzję moralną. Nie ma zewnętrznego sędziego, nawet bóg nie pełni tej roli. Zasady moralne wywołują analogiczne następstwa do tych z innych dziedzin życia. Jak rolnik zaniedbujący swoje obowiązki doprowadza do utraty plonów, co nie musi wynikać z osądu siły wyższej, tak każda jednostka musi doznać degradacji swej *psyche* pod wpływem podejmowania niewłaściwych decyzji. Sokrates nie zamierza nikogo karać: bóg troszczy się o niego, więc on swoją filozofią troszczy się o innych. Czuł, że w ten sposób pomagał bogu.

306 Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia?*, s. 62.

nością słyszeli o nim, ale – jak wiemy – nie mieli okazji słyszeć jego głosu w trakcie publicznych narad. Był znany z niechęci do przemawiania, zwłaszcza do większej grupy, a już specjalnie, gdy nie znał słuchaczy osobiście. Wraz z uczniami filozofował na uboczu, poza głównym nurtem ateńskich wydarzeń, unikał polityki i cenił sobie spokój niezmacony zabieganiem o władzę i dobra materialne. Filozofia Sokratesa koncentrowała się wówczas na problemie granic ludzkiej wiedzy. Rezygnując z aktywności publicznej, filozof pozostawił reszcie obywateli swobodę realizacji doniosłych dla nich celów. To była ich mądrość, do której on nie rościł sobie żadnych praw.

Nie znamy powodu wyprawy Chajrefonta do Delf. Być może ten oddany Sokratesowi uczeń starał się ostatecznie rozstrzygnąć kwestię wiarygodności nauk swego mistrza, widząc coraz większy rozdział pomiędzy tym, co dzieje się w szkole, a tym, co mówi się wokół na temat Sokratesa. Pytanie zadane w Delfach ocierało się wręcz o bezczelność, bo jak można zadać bogu pytanie o to, czy jest ktoś mądrzejszy od Sokratesa! Odpowiedź negatywna zapewne ucieszyła Chajrefonta, ale przysporzyła dużego kłopotu Sokratesowi. Dlaczego? W pytaniu zostało użyte słowo nieadekwatne do jego filozofii. Posłuchajmy reakcji Sokratesa na wydarzenie w Delfach:

Bo ja, kiedym to usłyszał, zacząłem sobie w duchu myśleć tak: Co też to bóg mówi? Cóż ma znaczyć ta zagadka? Bo ja, doprawdy, ani się do wielkiej, ani do małej mądrości nie poczuwam. Więc cóż on właściwie mówi, kiedy powiada, że ja najmądrzejszy? Przecież chyba nie kłamie. To mu się nie godzi.³⁰⁷

Jeśli chcemy zrozumieć sens późniejszych rozmów Sokratesa, musimy mieć na uwadze fakt, że ich przyczyną był szok po wyroczni w Delfach. Namysł nad samym sobą nie przyniósł efektów. Dopiero spotkanie się z osobami spoza szkoły okazało się właściwą metodą rozwiązania zagadki postawionej przez boga. Filozof zapewne podtrzymał styl dotychczasowej współpracy z wąskim gronem wyselekcjonowanych uczniów, jednak pojawiła się istotna różnica w jego nastawieniu do otoczenia. Zwykłych obywateli Aten Sokrates traktował dotąd z góry, czego wyraz znajdujemy w *Chmurach*, a co później potwierdził Platon w *Uczcie*. Sokratesa interesowali uczeni, filozofowie, to z nimi dyskutował o teologii, przyrodzie, logice i sposobach poznawania. Przyziemna mądrość zwykłych ludzi była mu obca. Po wyroczni miało to się zmienić. Najpierw potraktował ich w roli testu, zaraz potem – odtwarzając intencję zawartą w wyroczni – stali się

307 Platon, *Obrona Sokratesa*, 21b; W. Witwicki.

czegoś więcej niż przedmiotem zainteresowania, zaczął się o nich troszczyć. Na koniec przyznał rację bogu. Rzeczywiście jest mądrzejszy od innych, z tym jednak zastrzeżeniem, że ta jego mądrość jest innego rodzaju, że to „pewnego rodzaju mądrość”. Ale:

Taka może jest i cała ludzka mądrość! Doprawdy, że tą i ja, zdaje się, jestem mądry. (20e)

Konsekwencje tegoż odkrycia bardzo szybko dotknęły Ateńczyków: ich dotychczasowa mądrość została zderzona z nowym rodzajem mądrości. I to na każdym polu. Na ulicach Aten pojawił się szczególnego rodzaju misjonarz, filozof, który pełniąc „służbę bożą” był zainteresowany przede wszystkim moralnym kontekstem działań podejmowanych przez swych rozmówców.

Wyjście na miasto wiązało się z powstaniem nowego wizerunku filozofa. Czytając jego rozmowy odtwarzane przez Platona i Ksenofonta nie znajdziemy powodów, dla których filozof został skazany na śmierć. Oni byli jego uczniami i zapamiętali Sokratesa przede wszystkim jako mistrza, z którym mogli uprawiać dialog. Ich apologetyka Sokratesa unika konfrontacji z historycznie potwierdzoną niechęcią do filozofa. Filozof musiał inaczej traktować swoich uczniów niż przypadkowych rozmówców. Z pierwszymi mógł szerzej dyskutować o filozofii, podejmując kwestie z teologii przyrody czy retoryki, z drugimi zawęził obszar dyskusji do kwestii moralnej, ale w odniesieniu do sytuacji życiowej rozmówcy. Temu zawężeniu tematycznemu towarzyszyło otwarcie się filozofa na odmienne praktyki życiowe, swoją wiedzę zderzył z mądrością przedstawicieli różnych zawodów. Jeśli wynikiem tych spotkań miała być jakaś forma *mądrości filozoficznej*, to musiała być sumą mądrości opartej na kompetencjach zawodowych oraz nowej mądrości. Aby mogło to nastąpić musiał być spełniony podstawowy warunek: nowa mądrość ma pełnić rolę kierowniczą w stosunku do poprzedniej. Kłopot o tyle duży, że nowa mądrość nie była niczym nowym dla rozmówców Sokratesa. To była mądrość już kiedyś porzucona, zaniebana, zepchnięta na margines uwagi, najczęściej – sprzedana wraz z realizacją ambicji materialnych i politycznych.

Jak przekonać przypadkowych rozmówców, zwłaszcza starszych, którym dotychczasowa mądrość wystarczyła do zdobycia jakiejś pozycji w państwie, do zmiany myślenia? To nie mogła być przyjemna wymiana zdań. Sokrates nie gromadził ich wiedzy. Na dobrą sprawę nie był ciekaw ich rozwiązań, nie powielał zastanych sposobów postępowania, nie narzucał też własnych. Musiał ich budzić do samodzielnej pracy myślowej. Jego

spotkaniom z ludźmi przyświecał cel znany mu z własnych, jednostronnych „spotkań” z *Daimonion*. Po Delfach on sam stał się *daimonionem* dla innych, danym Ateńczykom przez boga, by przekonał ich do podjęcia trudu zatroszczenia się o własną kondycję moralną.³⁰⁸ Zawsze była to rozmowa *twarzą w twarz*:

Prywatnie do każdego przychodzę niby ojciec albo starszy brat, i każdego namawiam, żeby dbał o dzielność.³⁰⁹

Celem takiego spotkania było wytrącenie rozmówcy ze stanu samozadowolenia z tytułu odniesionych sukcesów zawodowych lub wyuczonych postaw. Bezruch, brak pomysłu, oniemienie, odrętwienie – to były oczekiwane przez Sokratesa efekty wpływu na rozmówcę.³¹⁰ Jak sam niejednokrotnie „zacinał się” w działaniu, gdy doznał interwencji *Daimonion*, tak podobnych zacięć oczekiwał od swych rozmówców. Że ten plan się sprawdził, to wiemy, bo stawiano mu zarzut o *eironea*: działania podstępnego i obraźliwego zarazem. Czy Sokrates wykorzystywał tę chwilową niemoc rozmówcy, by wpoić mu część posiadanej przez siebie wiedzy? Nic podobnego. Czyniąc tak, zaprzeczyłby doświadczeniu wyniesionemu z wpływu *Daimonion*. Wytrącenie z fałszywego poczucia równowagi rozmówcy nie mogło być ostatnim akordem spotkania, ale powrót do poprzedniej pozycji wydawał się być czymś z gruntu głupim. Gdzie szukać nowej perspektywy? Rozmówcy Sokratesa w sposób naturalny spodziewali się, że z tej trudności pomoże im wyjść Sokrates; wszak to on dokonał destrukcji poglądu, pewnie w jakimś celu. Temu oczekiwaniu nie mogło jednak stać się zadość. Sokrates mógł konsekwentnie twierdzić tylko jedno: *nie wiem*. Ta jego niewiedza miała fundamentalny charakter i wynikała z obrony autonomii moralnej swego rozmówcy. Sokrates wiedział, że nie ma prawa zastępować swego rozmówcy w spełnianiu jego podstawowego obowiązku moralnego, czyli w samodzielnym podejmowaniu decyzji. Wiedział, że niczego nie ma prawa wiedzieć za kogoś innego. To musiała być wiedza jego rozmówcy, bo wiąże się z tym jego odpowiedzialność. Nikt nie może rościć sobie prawa do zastępowania innych w dokonywaniu wyborów moralnych. Odpowiedzialności moralnej człowiek nie nabywa wraz z osiąganym statusem społecznego, lecz jest ona trwałą cechą bytu ludzkiego. Z tego punktu widzenia każdy rozmówca Sokratesa był kimś gotowym, kompletnym i zasługującym na szacunek – nawet jeśli był to niewolnik pozbawiony wszel-

308 Platon, *Obrona Sokratesa*, 30e-31a.

309 Platon, *Obrona Sokratesa*, 31b.

310 Por. Platon, *Menon*, 80a.

kich praw publicznych. Przed filozofem stało więc trudne zdanie wydobycia ze swego rozmówcy gotowości do bycia odpowiedzialnym moralnie. To wymagało odczarowania, zrzucenia maski ułudy nałożonej przez państwo i wyzbycia się zatruwających umysł sloganów moralnych.

Czy jego rozmówcy zdawali sobie sprawę z powagi sytuacji? Zapewne nie wszyscy. Część mogła nie doczekać momentu, w którym Sokrates wyjaśniłby własne położenie – przywołując np. metaforę bezpłodnej akuszerki - i wcześniej zakończyła rozmowę, przy okazji obwiniając filozofa o oszustwa i kręctwa. Jedni odchodzili zbyt wcześnie, inni pozostawali zbyt długo - nie myśląc samodzielnie, lecz oczekując, że w końcu mistrz wyjawi im odgórną prawdę. Na próżno. Spotkanie miało pobudzać do działania. Filozof przyrównał siebie do gza kásającego gnuśnego konia. Ból wywołany przez gza nie wskazuje kierunku, w jakim koń ma pobiec. Czy pobudzony do działania rozmówca otrzymywał od Sokratesa jakieś wskazówki? Z całą pewnością tak. Były pomocne, ale nie mogły ograniczać samodzielności myślenia. Możemy być pewni tego, że Sokrates nie wkraczał w kompetencje swych rozmówców, a jeśli nawet dostrzegł możliwość poszerzenia ich wiedzy w tym zakresie, to kierował ich do mogących pomóc znawców przedmiotu. Taki sens miała jego sztuka „życzliwego swatania” rozmówców z zesłanymi przez niebo mędrkami, jak to po wielu latach ujął Platon w *Teajtecie*.³¹¹

Człowiek ponosi odpowiedzialność moralną za czyny niezależnie od tego, czy popełnia je świadomie czy nie. To twierdzenie Sokratesa musiało zaskakiwać rozmówców, gdyż na ogół byli przekonani, że stopień odpowiedzialności moralnej jest zależny od poziomu świadomości sprawcy czynu. Sokrates niejednokrotnie przekonywał się na samym sobie, że był na złej drodze, nie zdając sobie z tego sprawy. Dopiero interwencja *Daimonion* prowadziła do rewizji podjętych kroków. Musiał się pilnować do ostatnich chwil życia. Podobnie mówił swym rozmówcom: żyjąc nieuważnie, nieprzytomnie, czy nieświadomie możecie popełniać takie samo zło, jakbyście czynili to celowo. Stawiał nawet mocniejszą tezę: zło popełnione nieświadomie jest gorsze od zła świadomego. Drugie można naprawić. O ile zaś zło może być czynione nieświadomie, o tyle dobroć moralna wymaga świadomego działania. Nikt nie jest dobry z przypadku. Jak człowiek podejmując decyzję względem siebie samego, za każdym razem subiektywnie wybiera najmocniejszą dla siebie formę działania, tak winien postępować względem innych. Nic nie usprawiedliwia intencji szkodzenia dru-

311 Platon, *Teajtet*, 151b; W. Witwicki.

giej osobie. Przed sądem Sokrates wyznał, że dobrowolnie nie wyrządził nikomu zła. To był dowód jego moralnej wspaniałość-myślności. Zachęcał innych, by nie żalowali trudu pracy nad sobą, bo – jak czytamy w *Obronie Sokratesa* (39d) - „najłatwiej i najpiękniej nie gnębić drugich, ale samemu nad sobą pracować, żeby być możliwie jak najlepszym”. Czy jesteśmy dzisiaj choć w odrobinie lepszym położeniu od rozmówców Sokratesa? Mam co do tego wątpliwości.

***Euphemia* – modlitwa Sokratesa**

Ateńczycy zaniepokojeni kolejnymi porażkami w wojnie z Lacedemończykami mieli udać się do wyroczni, by zadać pytanie o to, jak to możliwe, że oto oni tak dużo drogich darów składają bogom i niczego w zamian nie otrzymują, a Spartanie cieszą się wsparciem bogów, mimo że nie dorównują Ateńczykom pod względem bogactwa im składanych ofiar. Według słów Sokratesa, Ateńczycy mieli usłyszeć w odpowiedzi, że bóg woli

zbożne milczenie (εὐφημία) Lacedemończyków, niż wszystkie ofiary Hellenów.³¹²

Tę właśnie *euphemię* Sokrates zachwalał Alkibiadesowi jako właściwą formę modlitwy do bogów. *Modlitwa Lacedemończyków* miała być doskonalszą formą od - nazwijmy to tak - *modlitwy Ateńczyków*. Czym różnią się te dwie formy pobożności?³¹³

Ateńczycy są konkretni, Spartanie bardziej abstrakcyjni. *Modlitwa Ateńczyka* dotyczy konkretnych dóbr (złoto, powodzenie w handlu, zdrowie, nieszczęście po stronie wrogów itd.), których brak czyni ich nieszczęśliwymi, natomiast Lacedemończycy w swej modlitwie proszą o to, co *do-*

312 Pseudo-Platon, *Alkibiades II*, 149b; [w:] *Alkibiades I i inne dialogi*, przeł. L. Regner, PWN, Warszawa 1973.

313 Sokrates był *lakonofilem*. Sokrates nie tylko słyszał o walkach Spartan z Persami, zdążył ponadto zobaczyć zwycięstwo *lacedemońskiego charakteru* nad *charakterem ateńskim* w tzw. wojnie peloponeskiej. Ateny wojnę przegrały, ale Sokrates na swój własny sposób mógł czuć się zwycięzcą. Nie było to zwycięstwo polityczne, jak chce tego część interpretatorów (np. I.F. Stone), lecz pedagogiczno-moralne oraz teologiczne. Następujący zaraz po tym atak na Sokratesa i postawienie mu zarzutu nowatorstwa religijnego oraz psucia młodzieży było obroną *polis* przed kolejną porażką ze Spartanami. Stąd pośpiech w pozbyciu się siedemdziesięcioletniego filozofa. Przed oskarżycielami pojawiły się tylko dwa małe problemy: jak ominąć ustawę amnestijną oraz w jaki sposób nie urazić Spartan. Jak widzi my po tekstach prezentujących przebieg procesu, problemy te zostały łatwo rozwiązane.

bre i piękne, niczego przy tym nie konkretyzując. Jak mówi tekst *Alkibiadesa II*:

(...) zwracają się za każdym razem w podobnej modlitwie, wzywając bogów, aby oprócz tego, co dobre, udzielili im również tego, co piękne. I nikt nie słyszał, aby oni modlili się o coś więcej. Mimo tego nie są wcale aż do chwili obecnej mniej szczęśliwi niż którykolwiek inni ludzie.³¹⁴

Sokrates odrzucił reguły *modlitwy Ateńczyków*. Tekst wniesionego do sądu oskarżenia ukazuje nam go jako osobę spoza ateńskiego obyczaju religijnego, a jeśli dodać do tego wyraźne sympatie filozofa do Sparty, nawet w latach zaciętej wojny Aten ze Spartą, to należy uznać, że tylko mocna i głęboka nić mogła połączyć go z kulturą Spartan. *Modlitwa Lacedemończyków* jak najbardziej nadaje się na tego rodzaju nić. Ksenofont, który - podobnie jak Platon - znał Sokratesa z ostatnich lat jego życia, zapisał we *Wspomnieniach o Sokratesie*, że w modlitwie filozof:

(...) prosił bogów, aby mu dali po prostu to, co jest dobre, w przekonaniu, że bogowie najlepiej wiedzą, co jest dobre. I jeśli ktoś się modlił o złoto, o srebro, o władzę lub o inne tego rodzaju dobro, postępował jego zdaniem tak, jak gdyby się modlił do bogów o kości do grania, okazję do walki lub o coś innego z kategorii tych rzeczy, których ostateczny wynik nigdy nie jest wiadomy.³¹⁵

Sokrates radzi więc, by zachowywać wielką ostrożność w wyborze przedmiotu prośby, z jaką zamierza się wystąpić w modlitwie, bo może się zdarzyć tak, że prosząc o konkretną rzecz, w założeniu jako dobrą dla siebie, w oczach boga życzy się sobie czegoś złego. A wtedy może – jak zażartował sobie Sokrates - przyjść bogu chętką, by udzielić tego, o co ich ktoś prosił.³¹⁶ Taki błąd poznawczy człowieka sprawia, że człowiek sam staje się źródłem zła dla siebie. W *Prawach* Platon przypomina naukę Sokratesa, pisząc o „niesłusznej modlitwie”,³¹⁷ w której człowiek „modli się o coś cał-

314 Pseudo-Platon, *Alkibiades II*, 148c; L. Regner. *Ateńczyk* zakłada, że zna wartość moralną konkretnego przedmiotu prośby: wie, że to jest dobre dla niego; *Lacedemończyk* zdaje się, że pokornie uznaje swoją niewiedzę na ten temat, bowiem ilość przyczyn wpływających na ostateczny wynik jest dla niego niewyobrażalna. Połączenie dobra z pięknem nie jest przypadkowe. Wskazuje na czynny, wręcz praktyczny charakter dobra, o jakim myśli osoba.

315 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I 3,2; L. Joachimowicz.

316 Pseudo-Platon, *Alkibiades II*, 138b.

317 Platon, *Prawa*, 801c; [w:] Platon, *Państwo. Prawa*, przeł. W. Witwicki, Wyd. Antyk, Kęty 2001.W. Witwicki.

kiem przeciwnego, niż potrzeba”.³¹⁸ Pewnie dlatego Sokrates miał pochwalić poetę, który następującymi słowy zwrócił się do boga:

Zeusie, władco, udzielaj nam dobra,
bez względu na to, czy my o nie prosimy, czy nie.
Chroń nas od złego, nawet gdy o nie prosimy.³¹⁹

Nawet obawa przed śmiercią może być źródłem zła, gdyż – z punktu widzenia boga – śmierć może być zesłanym człowiekowi dobrem. Opowiada o tym m.in. mit o matce Kleobisa i Bitona, modlącej się do Hery o to, by zechciała zesłać jej synom to, co najlepsze; wysłuchawszy prośby swej kapłanki, Hera uśmierciła jej synów. Z podobną interpretacją spotykamy się u Sokratesa, który *tknięcia* uniemożliwiające mu przygotowanie się do obrony w sądzie zinterpretował jako wyraz woli bogów, że lepiej będzie dla niego, jak już umrze.³²⁰

Euphemia jest mniej ornamentacyjna w porównaniu z *modlitwą Ateńczyków*. Ateńczycy słynęli z ogromnej ilości świąt, procesji, ceremonii i tym podobnych form religijnego kultu: średnio co drugi dzień w znanych Sokratesowi Atenach odbywały się jakieś uroczystości o charakterze religijnym. *Lacedemończycy* byli pod tym względem dużo bardziej powściągliwi; ich pobożność nie zakładała, by składane na ołtarzach dary oraz ceremonie miały pełnić zasadniczą rolę w uzyskaniu kontaktu z bogami. Byli bardziej bezpośredni w swych stosunkach z tym, co boskie, w związku z czym mogli nie odczuwać aż takiej potrzeby uczestniczenia w obrzędowej formie kultu religijnego. Sokrates prawdopodobnie podzielał takie stanowi-

318 Na temat „nierozważnej modlitwy” miał się wypowiadać także Prodikos z Keos. Pseudoplatoński *Eryksjas* informuje, iż za tego rodzaju nauczanie młodych miał być nawet wyproszony ze szkoły. Pseudo-Platon, *Eryksjas* 398c–399a; [w:] Pseudo-Platon, *Zimorodek i inne dialogi*, przeł. L. Regner, PWN, Warszawa 1985.

319 Pseudo-Platon, *Alkibiades II*, 143a; L. Regner. Im bardziej ogólnej natury jest dany przedmiot namysłu, tym większy udział boskiej mądrości w jego rozpoznaniu przy mniejszym zaufaniu do sił poznawczych człowieka. Między boską i ludzką mądrością zachodzi zasadnicza dysproporcja, o ile bowiem o bogu Sokrates mówił, że wie wszystko, o tyle o człowieku, że wie bardzo mało, albo i nic. Prosząc zatem o to, co dobre, Sokrates oddaje się we władanie boga, którego wiedza stanowi podstawę rzeczywistego określania tego, co jest naprawdę dobre dla konkretnej osoby. Nie znając przyszłości, nikt nie jest w stanie właściwie ocenić, czy np. złoto, o które prosi boga, nie przyniesie mu zguby. Wszak nawet choroba może uchronić kogoś przed udziałem w zgubnej misji. Dlatego bezpieczniej dla człowieka jest prosić boga o to, co dobre, mając nadzieję, że bóg zechce go obdarzyć właśnie dobrem, niezależnie od tego, co sam człowiek o tym myśli.

320 Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, 4-5. Także, a pewnie przede wszystkim, tekst Platońskiej *Obrony Sokratesa* 40b i nast.

sko, na co pośrednio wskazuje postawiony mu przed sądem zarzut zanegowania kultu religijnego Aten. Gdyby Sokrates rzeczywiście uczestniczył w ceremoniach religijnych, jak twierdził na przykład Ksenofont, wówczas zarzut ten nie znalazłby uznania w oczach sędziów. Teksty przedstawiające Sokratesa przed sądem wskazują, że nie bronił się na drodze przypominania własnego udziału w obrzędach religijnych. Bo i nie miał czego przypominać.

Akceptacja zasad *modlitwy Lacedemończyków* podważyła nie tylko sens rytuału religijnego, miała nadto uczynić z Sokratesa przeciwnika triumfalizmu religijnego ówczesnych Aten, gdzie zaczęto właśnie wznosić ogromne świątynie, jako dary składane bogom za ich opiekę nad miastem. Sokrates nie potrzebował świątyń i publicznych obrzędów, by wejść w kontakt z tym, co boskie. *Daimonion* było stałym elementem jego codzienności. Każde miejsce było równie dobre do tego, by z należną czcią odnieść się do tego, co boskie. Jego modlitwy stawały się coraz bardziej ubogie w słownictwo, coraz częściej były *euphemią – modlitwą milczącą*.³²¹ Co do miejsca i czasu, Sokrates nie musiał jej planować; często pojawiała się jako efekt *interwencji daimonicznej*, a dokładniej rzecz biorąc - jako wyraz niewiedzy Sokratesa odnośnie przyczyny interwencji *Daimonion*. Intensywna praca umysłu skupionego na moralnym aspekcie aktualnego działania szła w parze z modlitwą odmawiająca sobie prawa do zgłaszania roszczeń. Podzięką połączona z zaufaniem wobec boga umożliwiawała bardzo samokrytyczną refleksję na własnym udziałem w jakimś wydarzeniu. Tego przykładem mogą być jego transy modlitewne, w których zachowywał milczenie.

Wspomina o nich Platon w *Uczcie*. Alkibiadesowi daje okazję opowiedzieć historię o tym, co przydarzyło się Sokratesowi w czasie kampanii potidajskiej:

Raz mu coś nad ranem wpadło na myśl; zaczem stanął i dumał, a że mu jakoś nie szło, nie ruszał się z miejsca, tylko stał i dumał. A już było i południe i ludzie się patrzyli i dziwili, a jeden drugiemu opowiadał, że Sokrates tak od rana stoi i myśli o czymś. Nareszcie zrobił się i wieczór. Po

321 *Euphemia* odrzuca użycie złowrózbnego słownictwa (*inauspicious language*). Por. J. D. Mikalson, *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford University Press, New York 2010, s. 59. Platon: „żeby nie mówili bluźnierstw i nie dopuszczali się obrazy boskiej przy ofiarach i kiedy się będą modlili z nabożeństwem”; *Prawa*, 821d; W. Witwicki. Także Arystofanes, niemal sto lat wcześniej, użył słowa *euphemia* przy opisie reakcji Sokratesa na niestosowne zachowanie Strepsjadesa wobec Sokratejskich „nowych bóstw” (w. 290 i nast.): „Nie żartuj sobie i nie rób dowcipów jak ci komediopisarze, lecz ciszej zachowaj pobożną (...)”; J. Ławińska-Tyszkowska.

wieczery kilku młodych wyniosło pościel na dwór – bo to było lato wtedy – i spali na chłodzie, a równocześnie uważali na niego, czy będzie stał i przez noc. A ten stał aż do rana, dopóki słońce nie weszło. Potem się pomodlił do słońca i poszedł.³²²

Żadna modlitwa słowna nie wymagała tak długiego skupienia, natomiast *euphemia* dobrze wyjaśnia to wyłączenie się z czasu. Alkibiades podał przy tym ważną wskazówkę: na koniec transu Sokrates pomodlił się do Słońca, zapewne przechodząc w ten sposób z fazy *modlitwy milczącej* do fazy *modlitwy mówiącej*.

Jak częste były przestoje tego rodzaju, choć zapewne nie tak długie jako to opisane przez Alkibiadesa? Wydaje się, że nie były czymś rzadkim. Musiały być na tyle częste, że przyjaciele filozofa nauczyli się radzić sobie z nimi: wiedzieli na przykład, że nie wolno Sokratesowi przerywać transu. Mówi o tym wprost inny fragment *Uczty*. Agaton - gospodarz uczty, słysząc, że Sokrates zamiast wyjść do domu stanął gdzieś w sąsiedztwie i milcząc lekceważy skierowane doń zawołania, postanawia wysłać chłopca, by ten przyprowadził filozofa, jednak tej decyzji sprzeciwia się przyjaciel Sokratesa, mówiąc:

Nie, nie, dajcie mu pokój. On już ma taki jakiś zwyczaj; niekiedy, bywa, odejdzie na bok gdzie bądź i stoi. On zaraz przyjdzie, moim zdaniem. Zostawcie go, dajcie mu spokój.³²³

Dla Ateńczyka bóg jest zainteresowany tym, co człowiek może mu ofiarować, czyli - wzbogacić go, a będąc przy tym istotą doskonalszą, bóg nie jest szczególnie zainteresowany pomaganiem ludziom w rozwiązywaniu ich problemów. Chyba, że coś z tego będzie miał. Bóg niczego nie robi za darmo: owszem, może pomóc *Ateńczykowi*, ale uczyni to w zamian za coś. *Ateńczyk* wiedział, że boga trzeba zachęcić do udzielenia pomocy i najlepiej uczynić to przy pomocy podarków. Dar złożony bogu miał zobowiązywać boga do wdzięczności: *modlitwa Ateńczyków* przypominała w ten sposób negocjacje, w których ustalano niejako, co i w zamian za co bóg będzie w stanie zrobić. Nie było więc rzeczą przypadku, że Sokrates określił tę po-

322 Platon, *Uczta*, 220c-d; W. Witwicki. Sokrates znalazł się pod murami Potidai z przymusu udziału w kampaniach swego *polis*. Jego długi trans mógł być wyrazem dezaprobaty wobec polityki Aten, które w tym czasie siłą zmuszały swych sojuszników do pozostania w strukturach Związku Ateńskiego.

323 Platon, *Uczta*, 175b; W. Witwicki.

bożność mianem *sztuki pośrednictwa handlowego*.³²⁴ Lacedemończycy postrzegali boga jako nieprzekupnego, tym samym bezinteresownego:

Oni natomiast [bogowie], jako nieprzekupni, gardzą tym wszystkim.³²⁵

Bóg niczego nie musi czynić pod presją darów, niczym nie jest skępowany, nie interesuje go żadne z dóbr posiadanych przez ludzi. Dlatego obdarowywanie boga dobrami ma w sobie coś z bezbożności, gdyż sugeruje niedoskonałość boga. *Modlitwa Ateńczyków* opiera się na przekonaniu, że bogowie pewne rzeczy wiedzą, o innych zaś nie; stąd w głowie *Ateńczyka* pojawia się myśl, by przypomnieć bogu o sobie, a nawet zdefiniować w modlitwie własne potrzeby w konkretnych słowach. Pod wpływem *boskich tknięć* oraz *euphemii* Sokrates odwrócił relację „bycia obdarowywanym”: prawdziwie obdarowującym jest tylko bóg. Cały otaczający człowieka świat, sam człowiek oraz wszystko to, co jest mu potrzebne do przetrwania - jest *darem boga*. Bóg nie jest kasjerem, nie kalkuluje i nie uprawia lichwy, nie odmierza swej łaski skalą ludzkich podarków: jest bezinteresowny w tym, co czyni. Pojęcie *daru boga* stanie się kluczowym pojęciem filozofii Sokratesa.

Odejście od rytuału i krytyka upowszechnionej formy wyrażania prośby zmienia też sytuację modlącego: jest on postrzegany jako byt indywidualny i niepowtarzalny. Milczenie otwiera jednostkę modlącą się na to, co właściwe dla niej samej, a nie dla wszystkich. Nie ma formuł słownych, przy pomocy których człowiek odda specyfikę sytuacji, w jakiej się znalazł. Ale nie musi tego czynić, gdyż bóg doskonale rozpoznaje bogactwo ludzkich zachowań. Znając każdego z osobna, bóg rozpoznaje niepowtarzalność sytuacji, w jakich przychodzi im podejmować decyzje. *Daimonion* potwierdzało tę wszechwiedzę Boga połączoną z indywidualizmem w podejściu do ludzi; Sokrates wiedział, że *tknięcia* dotyczą osobiście jego samego i dotyczą konkretnych sytuacji, w jakich on sam się znajdował. Świadomość obecności boskiej wszechwiedzy w każdym momencie ludzkiej egzystencji było trwałym elementem filozoficznych badań Sokratesa.

Bogowie postrzegani w perspektywie *modlitwy Ateńczyków* byli pozbawieni atrybutu wszechwiedzy; ograniczenia ich wiedzy zależały, z jednej strony, od posiadanych kompetencji, z drugiej zaś - od miejsca w boskim panteonie. Politeistyczna struktura bóstw sprzyjała tego rodzaju refleksji teologicznej, gdyż ograniczenia wiedzy stanowiły warunek harmonijnego

324 Platon, *Eutyfron*, 14e; W. Witwicki.

325 Pseudo-Platon, *Alkibiades II*, 150a; L. Regner.

współzycia bogów. Wraz z narodzinami ideału boga wszechwiedzącego znacznie słabnąć wiara w wielobóstwo. *Modlitwa Lacedemończyków* nie zakłada jeszcze tak daleko idących konsekwencji teologicznych, ale – jak sądzę – przygotowała Sokratesa do stworzenia oryginalnej koncepcji teologicznej, w której centralną pozycję zajęła monoteistycznie zorientowana teza o bogu jako *Opatrzności*.

Modlitwa Lacedemończyków zakłada przyjazny stosunek bogów do ludzi. Sokrates wyraźnie tego doświadczał w trakcie przeżywanego przez siebie *boskich tknięć*. Mimo swej doskonałości bóg jest zainteresowany sprawami ludzi. Co interesuje boga, skoro nie są to podarki i wszelkiego rodzaju ceremoniał religijny? Dlaczego w pewnych sprawach bóg interweniuje, w innych zaś nie? Odpowiedź jest prosta: tym co interesuje boga jest uczciwość i sprawiedliwość, z jaką jedni ludzie traktują innych; dlatego – jak mniemał Sokrates – w sposób bezinteresowny i nieproszony wręcz gotów jest wspomagać człowieka w rozwijaniu dzielności moralnej. Bóg wyżej ceni osobę dobrą moralnie od złej i żadne dary składane bogom, nawet te najcenniejsze z punktu widzenia człowieka, nie mogą dorównać aktom dzielności moralnej. Sokrates postrzegał Spartan jako ludzi oddanych uprawianiu dzielności moralnej, ceniących honor i odwagę, wzajemną przyjaźń i szacunek dla boga. Zestaw preferowanych przez *Lacedemończyka* cnót był inny, niż miało to miejsce w przypadku moralności arystokratów. Pieśń lacedemońskiej *arete*, Tyrtajos, upamiętnił to przewartościowanie: już nie zwycięstwo olimpijskie, ani bogactwo, piękno ciała, czy władza stanowią o moralnej wartości człowieka, lecz męstwo okazane w walce. *Fałszywej sławie* otaczającej bohatera homeryckiego, dbającego przede wszystkim o własny wizerunek, Tyrtajos przeciwstawił *dobrą sławę* bohaterskiego obrońcy państwa. Sokrates docenił to nowe pojęcie *arete*, które akcentowało rangę trudu koniecznego do tego, by stać się moralnie dobrym. Nie zawęził go jednak do granic żołnierskiego męstwa oraz odrzucił towarzyszącą mu propaństwową ideologię. Wypracowując sobie nowe pojęcie tego, co boskie i wiążąc los ludzkiej egzystencji z bogiem jako *Opatrznością*, Sokrates osiągnął pozycję, z której mógł zanegować rangę sławy.³²⁶ Nie musiał wybierać pomiędzy dobrą i złą sławą. Odrzucił obie uznając, że samo dążenie do sławy jest niemoralne, bowiem opiera się na uznaniu ze strony tych, którzy nie posiadają kwalifikacji do wydawania ocen moralnych. Bóg jest ostatecznym punktem odniesienia. Czy rozsądzając sprawy

dwóch ludzi bóg mógłby wyżej cenić złego i bogatego, bo składającego dary, niż dobrego, biednego i nie składającego darów? Jak podaje Pseudo-Platon, Sokrates miał wprost stwierdzić, iż

(...) byłyby nawet niesłychane, gdyby bogowie zwracali uwagę na nasze dary i obrzędy, a nie na duszę, czy mianowicie ktoś jest uczciwy i sprawiedliwy.³²⁷

Prostota *Spartan* jest miłsza bogu od wyrafinowanej sztuki religijnej *Ateńczyków* oraz wszystkich ich darów, ponieważ na rzecz *Spartan* przemawia ich troska o dzielność moralną.

327 Pseudo-Platon, *Alkibiades II*, 149e–150a; L. Regner. Według Ksenofonta Sokrates miał twierdzić, „że byłyby to niegodne bogów, gdyby się radowali z ofiar wielkich bardziej niż z małych, bo w takim razie ofiary złoczyńców musiałyby im sprawiać nieraz więcej radości niż dary ludzi uczciwych, ale też wtedy i życie ludzkie musiałyby nie mieć żadnego sensu, gdyby rzeczywiście ofiary złoczyńców były miłsze bogom niż ofiary ludzi uczciwych”. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I 3,3; L. Joachimowicz.

Ograniczenia sokratyzmu

Wprowadzenie

Do przedmiotu swych badań etyk może podejść na dwa sposoby: 1) kierując się bezinteresowną chęcią poznania moralności, niczego przy tym w niej nie zmieniając lub 2) pragnąc dokonać zmian na lepsze i przeciwstawić się zmianom na gorsze, tym samym planując aktywną ingerencję w zastany stan rzeczy. Pierwsze podejście znamionuje tzw. *etykę opisową*, której głównym celem jest uzyskanie odpowiedzi na pytanie „Jak ludzie rozstrzygają dylematy moralne?”. Tego rodzaju badanie etyczne można uprawiać w obszarze wielu nauk - np. w ramach socjologii, psychologii, antropologii kulturowej, historii - za każdym razem przedmiot badań nie podlega ocenie moralnej: etyk niczego nie postuluje, nie preferuje, nie poddaje krytyce. Drugie podejście oznacza już uprawianie *etyki normatywnej*: w tym wypadku przed etykiem staje zadanie ustalenia, w jaki sposób ludzie *powinni się zachowywać*, celem zaś tak pojętej etyki jest objaśnienie natury tego, co dobre, a co złe; co słuszne, a co niesłuszne; co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe. Jeśli więc ludzie zachowują się tak jak powinni, wówczas etyk stawia sobie za cel zachowanie *status quo*, jeśli zaś ich zachowanie odbiega od ustaleń – etyk określa kierunek koniecznych do przeprowadzenia zmian. *Filozofia wartościobytu mieści się w przestrzeni etyki normatywnej*.

Przedmiotem zainteresowania *etyki normatywnej* może być jednostka lub instytucja społeczna. Na pytania dotyczące tego, jak powinny zachowywać się jednostki odpowiada tzw. *etyka indywidualna*, na pytania dotyczące sposobów funkcjonowania instytucji społecznych (np. rodziny, korporacji, grupy społecznej, państwa) odpowiada *etyka społeczna*. W przypadku *etyki społecznej* mamy do czynienia z normowaniem zachowań instytucjonalnych i odpowiadamy w niej na pytania dotyczące warunków, w jakich dzia-

lanie tej lub innej instytucji – np. prawa państwowego, regulaminu szpitala albo instytucji międzynarodowej - uznane będzie za moralnie właściwe. Etyka społeczna wskazuje więc sposób mający zapewnić danej instytucji jej sprawiedliwe funkcjonowanie i w związku z tym bywa określana mianem etyki sprawiedliwości społecznej.

Etyka indywidualna określa warunki, jakie powinna spełniać jednostka chcąc żyć moralnie dobrze (jak powinna traktować samą siebie, drugą jednostkę, jak odnosić się do wydarzeń społeczno-politycznych, jak rozstrzygać określonego rodzaju dylematy moralne itd.). Przykładem współczesnej koncepcji etyki indywidualnej jest *etyka niezależna* T. Kotarbińskiego (z zawartym w niej ideałem opiekuna społecznego) lub *etyka czci dla życia* A. Schweitzera (z zasadą mówiącą, że dobrem jest życie podtrzymywać, złem – życie niszczyć). *Filozofia wartościobytu jest formą etyki indywidualnej*.

Traktując *etykę społeczną* jako „etykę miejsca” możemy zakreślić trojaki rodzaj poziomu w jej przestrzeni tematycznej: 1) uprawia się ją na poziomie badań dotyczących *sprawiedliwości globalnej* (np. użytkowanie dóbr naturalnych, zagospodarowanie orbit stacjonarnych wokół Ziemi, ochrona przyrody, problemy zdrowotne, rozwój energii jądrowej, pokój międzynarodowy); 2) na poziomie badań *sprawiedliwości państwowej* (np. problemy dyskryminacji rasowej, homofobii, nietolerancji, pomocy osobom upośledzonym, podziału dochodu państwa, dostępu do władzy); 3) *poziom sprawiedliwości lokalnej* - dotyczy badań nad konkretnymi sytuacjami życia codziennego, w których przychodzi podejmować sprawiedliwe decyzje dotyczące podziału wszelkiego rodzaju dóbr i obciążeń.

Filozofowie *wartościobytu* z reguły unikają rozważań kwestii należących do pierwszego i drugiego rodzaju. Inaczej też oceniają problemy natury lokalnej. W tym rozdziale wskażę na pewne ograniczenie sokratyzmu, jako sposobu uprawiania filozofii moralnej. Od pięknej obrony *wartości* na gruncie etyki indywidualnej nie ma przejścia do skutecznej etyki społecznej. Myśl znakomita w małym gronie osób często bywa nieprzydatna, nieadekwatna, a nawet szkodliwa w odniesieniu do dużej społeczności.

Dwie tradycje etyczne

Akceptując najprostszą formułę definiującą etykę jako *naukę o moralności*, w pewien sposób zgadzamy się przyjąć ujednoczony charakter jej przedmiotu. Słowo *etyka* wywodzi się z greki (ἠθικῆ: w transkrypcji łacińskiej - *ethica*) i zostało wprowadzone do filozofii przez Arystotelesa, natomiast

słowo *moralność* pochodzi od łacińskiego *mos - obyczaj*. Definiując zatem etykę jako naukę o moralności łączymy dwie tradycje językowe: po stronie *definiendum* mamy termin nawiązujący do greki, po stronie *definiensa* – do łaciny. Praktyka ta posiada już długą tradycję i nie budzi większych wątpliwości. Nie można jednak twierdzić, że nie rodzi żadnych. Łacińskie *mos* jest tłumaczeniem greckiego słowa *ethos*. Podaję w tym miejscu grecki termin w uproszczonej i najczęściej stosowanej transkrypcji łacińskiej, ale język grecki posiada dwa znaki językowe odpowiadające jednej łacińskiej transkrypcji *ethos*: może odnosić się zarówno do słowa ἐθός, jak i ἦθος. Różnica pomiędzy tymi znakami jest stosunkowo niewielka i wiąże się z ich pierwszą literą: może nią być *epsilon* lub *etha*.

Słowniki nie pozwalają uznać identyczności znaczeniowej ἐθός i ἦθος. Treść ἦθος zawiera następujące znaczenia: 1. miejsce pobytu, zamieszkania; 2. obyczaj, zwyczaj; 3. usposobienie, charakter, moralna postawa, moralny charakter; 4. sposób postępowania, zachowanie się; 5. odbicie charakteru; 6. rola dramatyczna; 7. natura (zwierząt), skłonność; 8. właściwość, cecha, rodzaj; 9. takt. Tymczasem definicja słowa ἐθός jest dużo skromniejsza: 1. zwyczaj, obyczaj, uzus; 2. przyzwyczajenie. Tej różnicy w bogactwie treści językowej odpowiada ich zmienna historycznie popularność: słowo ἦθος jest starsze i dominowało w literaturze archaicznej (Homer, Hezjod), natomiast ἐθός zyskało większą popularność w epoce klasycznej (Ajschylos, Sofokles). W siódmej księdze *Państwa* Platon stwierdza, iż charakter człowieka (ἦθος) wyrabia się poprzez nawyk (ἐθός),³²⁸ a echem jego formuły „ἦθος δια ἐθός” jest definicja etyki podana przez Arystotelesa, który w *Etyce nikomachejskiej* określił ją jako rezultat przyzwyczajenia (ἠθικὴ ἐξ ἔθους).³²⁹ Przyglądając się innym użyciom tych terminów przez Platona można wywnioskować, że znaczenie ἐθός dotyczy tej sfery zachowań człowieka, na którą ma on wpływ, tj. czynności zależnych od osobistego wkładu jednostki. Platon używa słowa ἐθός omawiając na przykład niezbyt dobrze wykorzystaną szansę człowieka na poprawę swego losu. Gdy na kartach *Fedona* oceniał ludzi, pisał o osobach rozsądnych, dzielnych i oddanych sprawom państwa, ale nie oddającym się filozofowa-

328 Platon, *Państwo*, VII, 792e.

329 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1103a. Przytoczony wcześniej słownik Jurewicza uwzględnia stan rzeczy zgodny z tekstami Platona; ἦθος nie jest tłumaczone jako przyzwyczajenie. Inne słowniki nie zawierają już takiego warunku.

niu, w związku z czym ich dusze w następnym żywocie winny odnaleźć się w ciałach pszczoł lub mrówek. Osoby takie swoją dobroć zawdzięczają wyłącznie przyzwyczajeniu (ἐθός),³³⁰ ale braki w wykształceniu spowodują, że charakter (ἦθος) skieruje je ku życiu w ciałach zwierząt z podobnym charakterem (ἦθος).³³¹ Charakter jako ἦθος jest według Platona umocowany we wrodzonych predyspozycjach - obrońcy państwa są z natury dobrzy, jak rasowe psy (ἦθος)³³² - stąd siła oddziaływania ἐθός jest dość ograniczona. Rola ἐθός wiąże się z zadaniem pielęgnowania charakteru (ἦθος) i z całą pewnością nie posiada mocy wytwarzania charakteru. Autor *Państwa* powraca w ten sposób do starej arystokratycznej tradycji i broni jej na gruncie filozofii w związku z powstałą w V wieku p.n.e. krytyką w gronie sofistów. Ogłoszenie przez Protagorasa zasady *homo-mensura* oraz jej propagandowa nośność stanowiły dowód wzrastającej siły drzemiącej po stronie ἐθός: o wszystkim powinna decydować praca jednostki nad sobą, jej rozwój intelektualny oraz nabywana wiedza konieczna do pełnienia funkcji publicznych. Sofiści przedstawiają *obyczaj* jako efekt ścierania się ze sobą poglądów, jako sferę dynamiczną i otwartą na wpływy i zmiany. W tym też sensie przeciwstawia się tradycyjnemu pogładowi na temat *obyczaju*, jako czymś stałym, już gotowym, uświęconym i w istotnej mierze nie poddającej się zmianie.

Ogromne różnice i przeciwieństwa zachodzące pomiędzy sofistami i Platonem nie mogą nas jednak zmylić. Z punktu widzenia moralności więcej ich łączy, niż dzieli. Łączy ich najważniejsze: dążenie do dobrobytu. Oba stanowiska cechuje propaństwowy charakter: teoria sprawiedliwości wyznacza kierunek myślenia tak w jednym, jak i drugim myśleniu o moralności; los jednostki jest uzależniony od jakości *obyczaju*; kluczowe znaczenie ma sposób sprawowania władzy w państwie, a dążenie do tego, by znaleźć się w lepszym położeniu wyznacza sens wysiłków obywatelskich, o jakich mówią obie strony. Aby możliwe było odejście od teorii dobra strzegącej uprzywilejowanej pozycji *obyczaju* w refleksji etycznej, musiało się wydarzyć coś, co nie mieściło się ani w tradycyjnym światopoglądzie, ani w kontrpropozycji wniesionej przez sofistów. Szczęśliwie się złożyło, że etyka jako nauka oparta na *obyczaju* została bardzo szybko przewyciężona w istotnej moralnie sferze *wartości*. Sokrates miał szczęście żyć w państwie

330 Platon, *Fedon*, 82b.

331 81e.

332 Platon, *Państwo*, II, 375e.

wytwarzającym nowy typ organizacji politycznej, opartej na jawności informacji, równości, demokracji, wymienności funkcji i prawie do wygłaszania opinii. Doświadczenie *wartości* pogłębia samowiedzę jednostki i silnymi więzami łączy ją z innymi osobami; polityka na tym tle jawi się jako działalność dalece zdepersonalizowana. I taka właśnie jest. Bez tego nie można szybko i skutecznie wprowadzić do współrzędzenia, a tym samym współodpowiedzialności za państwo, szerokiej rzeszy obywateli. Alternatywą aksjologiczną, zapewne rozważaną w dyskusjach z Sokratesem, była władza jednostki, jakiegoś „króla” mającego wszelkie cnoty moralne oraz wiedzę o wszystkim. IV wiek p.n.e. pokazał Grekom, że wystarczyło, by miał silną armię. Czy Sokrates był na tyle samokrytyczny, aby nie przekraczać granicy wyznaczonej *wartościami*? Miał wokół siebie wielu młodych i ambitnych arystokratów, którzy podarkami 'dofinansowywali' mu dom a swą obecnością i uznaniem zapewne wpływali na tematykę jego rozmów. Każda próba zredukowania zasady sprawiedliwości do samej wartości musiała godzić w politykę.

Słowo *ethos* w pierwszym z wyróżnionych znaczeń (ἦθος) oznacza także miejsce pobytu, miejsce zamieszkania i odnosić się może do ludzi i zwierząt. Moralność powiązana jest z właściwością przestrzeni, w jakiej funkcjonuje stado. Nie każda przestrzeń w taki sam sposób sprzyja przetrwaniu grupy: jedne miejsca są obiektywnie lepsze, inne gorsze dla określonego rodzaju istot żywych. Okoliczności zewnętrzne wymuszają respekt, mają też bezpośredni wpływ na sposób funkcjonowania grupy i jej etyczny charakter: jeśli grupa jako całość jest zdrowa, czyli rozwija się i skutecznie przeciwstawia się różnego rodzaju przeciwnościom, wtedy jej etyka jest „dobra”. Z punktu widzenia zasad funkcjonowania grupy, dobre jest to, co służy jej właśnie, czyli to, co służy całości, a zatem o pozycji jej członka decyduje przydatność ogółowi. W ten sposób ocena moralna staje się nierozzerwalnie związana z identyfikacją miejsca zajmowanego w grupie. Że zaś poszczególni członkowie grupy nie są sobie równi w pracy na rzecz ogółu, to jest oczywiste: jedni są bardziej zasłużeni, inni mniej. Wynikać to będzie na przykład z tytułu posiadania wrodzonych predyspozycji do wykonywania określonych zadań, chociażby fizycznych. Miejscom wyznaczonym w grupie nie będą więc odpowiadać te same przywileje i uprawnienia. Co decyduje o zajmowanym miejscu?

Pleoneksja

Pierwsza podpowiedź znajduje się w słowie *pleoneksja*. O szczególnych właściwościach *etyki silniejszego* wiele mówi już sam zestaw funkcjonujących w grece znaczeń słowa *pleoneksja*. Słowo to oznaczać bowiem może, w interesującej nas „etycznej” kolejności: 1. zaletę, zdolność wybitną; 2. zysk, korzyść; 3. chciwość, zachłanność, zuchwalstwo, wolę mocy; 4. nieuzasadnione roszczenie; 5. podstęp; 6. nadmiar, nienależny zysk; oraz - 7. krzywdę. Jedno słowo a ileż ludzkich doświadczeń musiało się złożyć na ukształtowanie jego przestrzeni znaczeniowej. Powróćmy w wyobraźni do zamierzchłej starożytności i przedstawmy sobie następującą sytuację: po zwycięskiej bitwie zgromadzeni wojownicy przystępują do podziału zdobytych łupów. W jaki sposób je podzielić, by sprostać wymogom sprawiedliwości, a tym samym nie rozbić jedności zwycięskiego obozu? Jeśli podzielimy je po równo, wówczas osłabimy chęć walki w przyszłych bojach u tych, którzy okazali się dzielniejsi od pozostałych; wszak na końcowy rezultatłożył się nierównomierny wkład uczestników zwycięskiej bitwy: jeden wykazał się wielkim męstwem, drugi zaangażował dodatkowe siły, trzeci opracował taktykę i pokierował walką, inni jeszcze inaczej mniej lub bardziej zaangażowali się w bitwę. W jaki więc sposób podzielić łupy, by nie wywołać niezadowolenia w zwycięskim obozie? Otóż pierwsza sugestia jest następująca: niech więcej otrzymają ci, którzy bardziej przyczynili się do zwycięstwa. Nikogo zatem nie zdziwi fakt, że najmężniejszy wojownik otrzymuje największą część łupów, ci zaś, którzy jedynie pomagali w przygotowaniach do bitwy, nie uczestnicząc jednak w bezpośredniej walce, będą musieli zadowolić się resztkami.

Wszystko będzie w największym porządku dopóty, dopóki ktoś nie podważy dokonanego rozdziału łupów i nie powie głośno: mi należy się więcej niż jemu! I niech to będzie wódz zwycięskiej armii. Któż rozsądzi sporną kwestię? Cóż, rozwiążą ją sami zainteresowani, z wiadomym zresztą efektem – zwycięzca sporu weźmie więcej – nie można wykluczyć zresztą, że weźmie wszystko, bo cóż mu może zrobić pokonany? Nie ma jeszcze ani wspólnego prawa, ani egzekutywy i brak stałych zasad, a skoro nie ma prawa, to nie ma też sędziów, których wyrok mógłby zobligować obie strony do przyjęcia określonego *status quo*. Cóż więc pozostaje? Siła i związana z nią przemoc. Buntujesz się i wołasz: przecież *mądrość jest lepsza od siły*, więc nie można kierować się wskaźnikiem siły jako podstawowym narzędziem rozdzielania dóbr i zaszczytów. Piękne słowa, ale też i nie mające

większego znaczenia w świecie rządzonym przez *pleoneksję*.³³³ Wystarczy otworzyć chociażby *Iliadę* Homera, by z miejsca wpaść w moralną grę rządzoną zasadami *pleoneksji* i ochronę prestiżu miejsca zajmowanego w grupie przez poszczególne jej postacie. Prestiż wodza nakazywał Agamemnonowi trzymanie przy sobie branki i dopiero okrutne konsekwencje interwencji boga wymusiły na nim ustępstwo, za którym natychmiast poszedł akt upokorzenia słabszego od siebie Achillesa na drodze przywłaszczenie sobie jego branki. Silniejszy nie może mieć mniej od słabszego. Typowa sytuacja z punktu widzenia *pleoneksji*: znaj swoje miejsce w szeregu i nie wychylaj się, bo oberwiesz od tych, którym wolno więcej. To nic, że się naharowałeś, że to twój wysiłek złożył się na końcowy sukces; i tak, jeśli już dojdzie do podziału zysków, znajdziesz się na szarym końcu, bo byłeś ubogim uczestnikiem wydarzeń. Pamięć potomków ukształtowana będzie wedle prawa silniejszego, bowiem nawet uprawnienie do wypowiedzania prawdy jest pochodną zajmowanego miejsca i posiadanej przez siebie siły. I cóż z tego, że za słabszym może przemawiać racjonalny argument, skoro ów słabszy nie jest w stanie wyegzekwować tej przewagi. Prosty żołnierz z *Iliady*, Tersytes, mógł wygarnąć Agamemnonowi – wodzowi wszystkich wojsk greckich zgromadzonych pod Troją, całą przykrą prawdę o jego złym i niewłaściwym traktowaniu Achillesa, skoro i tak spotkał się jedynie z fizyczną przemocą ze strony Odyseusza. Homer napisał to dla przestrogi, by wyciszyć zapędy gorszych i słabszych. Wystarczy przeczytać opis samego Tersytesa, by nabrać wstrętu do tego rodzaju praktyk.³³⁴

Wraz z powstawaniem coraz bardziej złożonych społeczeństw coraz mocniej podważano wiarę w sprawiedliwość rządzoną zasadami *pleoneksji*. Dlaczego? Po pierwsze, szybko powstające nierówności społeczne hamowały zdolność do kooperacji, tak konieczną przy kształtowaniu nowych społeczności miejskich. Po drugie, *pleoneksja* wywoływała stan nieustannego zagrożenia zemstą. Prawo do zemsty dopuszczało karanie jednych członków społeczności za przewiny innych: a zatem stan zbiorowej odpowiedzialności stwarzał nieustanną niepewność co do przyszłości – ojciec nie był pewien, czy za chwilę nie przyjdzie mu zapłacić kary za przewiny swego syna, a syn niejednokrotnie musiał ponieść karę za przewinę ojca. Poprzez swą gwałtowność oraz brak ograniczeń zemsta była metodą nie-

333 Doskonale zdawał sobie z tego sprawę biblijny autor, dlatego do słów mówiących, że mądrość jest lepsza od siły od razu dodał – „lecz mądrość ubogiego jest w pogardzie” (Koh. 9.16)!

334 Por.: I.F. Stone, *Sprawa Sokratesa*, s. 43.

proporcjonalnego wymierzania sprawiedliwości, gdzie czymś normalnym było określenie kary wykraczającej poza zakres przewiny. Po trzecie zaś, *pleoneksja* obok przemocy preferowała spryt i związaną z nim taktykę faktów dokonanych. Temistokles zaproponował Ateńczykom, by wzmocnić ich pozycję poprzez podstępne spalenie floty sprzymierzonych z Atenami *poleis!* Arystoteles w *Polityce* terminem *pleoneksja* określił charakterystyczne dążenie do nadmiernego wzmocnienia własnej pozycji kosztem słabszych: w polityce międzypaństwowej państwa silniejsze wykorzystują swoją przewagę nad sąsiadami, najeżdżając je, grabiąc i anektując; w polityce wewnątrzpaństwowej zaś – chciwi zysków rządzący gnębnią pozostałe grupy społeczne, przyczyniając się w ten sposób do powstawania buntów i zamieszek.

Retrybucja

Retrybucja, czyli odpłata, stanowiła już duży krok naprzód w stosunku do zasad *pleoneksji*, a znana zasada „oko za oko, ząb za ząb” jest klasycznym wyrazem tej nowej idei sprawiedliwości społecznej. Istotne *novum* polega na odrzuceniu uprawnienia do nadmiernego karania oraz rozszerzania zakresu kary wobec przewiny. Idea adekwatności kary wymaga jej *ważenia* i odniesienia do przewin o analogicznym *ciężarze*. *Retrybucja* wymusiła więc stworzenie kodeksu prawnego, wraz z którym po raz pierwszy pojawili się sędziowie – strażnicy ogłoszonych zasad. Strony zwaśnione przestają na własną rękę rozwiązywać spór i zaczynają zabiegać o poparcie sędziów, za którymi stoi już publiczna egzekutywa w postaci strażników. W ramach *pleoneksji* nie ma sędziów, spotykamy jedynie *rozjemców*, którzy z racji posiadanej przez siebie większej siły od uczestników sporu lub autorytetu są w stanie załagodzić spór. O ile jednak rozjemcą można się stać dopiero po uprzednim zaakceptowaniu tego przez strony pozostające w sporze, o tyle status sędziego jest niezależny od ich woli. Symbo-liczna opaska na oczach Temidy ujawnia ten dystans sędziego wobec stron sporu. Sędzia ma odmierzyć sprawiedliwość wedle reguł zasługi i przewiny; waży ze sobą różne sprawy i szuka równomiernego rozwiązania w taki sposób, by każdy otrzymał to, na co zasłużył.

Słynny *Kodeks Hammurabiego* jest wyrazem tej nowej etyki sprawiedliwości społecznej. Próby tworzenia kodeksów na kanwie *pleoneksji* zawodziły na dłuższą metę. W starożytnych Atenach, na przykład, tylko przez kilkanaście lat funkcjonowało tzw. *prawo Drakona*, niezadowoleni miesz-

kańcy szybko dokonali zmian idących w kierunku *retrybucji* (reforma Solona). Dążenie do równowagi kary i przewiny wymusiło przeniesienie aspektu związanego z siłą i przemocą na wyższy poziom: tylko sędzia dysponuje siłą, stronom pozostaje argumentacja. Im większą siłą dysponował sędzia, tym mniejszą rolę odgrywała przemoc uczestników sporu. Retrybucja prowadziła w ten sposób do powolnego zrównywania pod względem prawnym słabych i silnych: taką samą miarą odmierzane były ich czyny, te same kary im groziły.

Zasady prawa pozwalają przewidywać przyszłe zachowania, jeśli więc na przykład Solon wpisał w kodeks obowiązek zapewnienia swym dzieciom wykształcenia zawodowego, to znalazła się tam również kara dla rodziców nie wywiązujących się z tego obowiązku (dzieci pozbawione wykształcenia nie będą musiały zapewnić rodzicom opieki na starość!). W *retrybucji* pojawia się jeszcze jedna nowość – potrzeba zadbania o winnego: jeśli winny zostaje zabity, nie może już odpracować swej przewiny wobec osoby pokrzywdzonej. Jeśli przewiną było popełnienie morderstwa, wówczas kara śmierci była naturalną tego konsekwencją. Coraz mniejszą moc mają też zasady odpowiedzialności zbiorowej i większymi swobodami zaczynają się cieszyć ci, którym *pleoneksja* odmówiła wszelkich praw. Ochroniani prawem *odplaty* słabsi zaczynają odkrywać coraz ważniejszą rolę w życiu społeczeństw miejskich. To dzięki nim w Grecji rozwijało się rzemiosło i handel, a nowe technologie wojenne zwiększyły rangę wojsk pieszych i floty, zmniejszając rolę konnicy – obrońców arystokratycznego porządku *pleoneksji*.

Problem *retrybucji* nieco inaczej jest postrzegany na gruncie etyki indywidualnej. Jest to przede wszystkim problem relacji jednostki do samej siebie oraz jej relacji do innych osób. Opozycję „indywidualny – społeczny” bardzo dobrze można dostrzec na kanwie wydarzeń z przełomu V i IV wieku p.n.e. w Atenach, po ustanowieniu tzw. ustawy amnestyjnej. Wspomniane wcześniej, oparte na zasadach *pleoneksji* okrutne rządy Trzydziestu Tyranów doprowadziły do powstania potężnego rozłamu wśród Ateńczyków, zaś moralnie słuszne roszczenia wielu obywateli pokrzywdzonych przez Trzydziestu kazały spodziewać się długiego okresu wyrównywania krzywd, wewnętrznych kłótni, niepokoju i wzajemnych oskarżeń. Aby zapobiec takiemu scenariuszowi wydarzeń, demokraci zdobyli się na uchwalenie ustawy amnestyjnej, w świetle której niemożliwe były akty zemsty i odwetu na obywatelach popierających Rząd Trzydziestu. Następne dziesięciolecia potwierdziły słuszność tego rozwiązania. Był to mądry i

piękny gest, ale gest na poziomie nowej etyki społecznej; z punktu widzenia etyki indywidualnej, wielu Ateńczyków mogło poczuć się zdradzonymi przez własne państwo.

Etyka społeczna traktuje karę jako narzędzie kreowania ładu społecznego. Z punktu widzenia kolejnej teorii sprawiedliwości, kara ma cel wychowawczy i odstraszający. Ten *prewencyjny* status kary doskonale uwidocznili Protagoras z Abdery, którego pogląd w tej materii zwięźle przedstawił Platon. Oto słowa sofisty:

A jeśli się zechcesz, Sokratesie, zastanowić nad karaniem przestępców, jaka też jego moc, to cię pouczy, że ludzie przecież wierzą w możliwość zdobycia sobie dzielności.

Nikt bowiem nie karze przestępcy – oczywiście, człowiek myślący – za to, że on źle zrobił, chyba że się ktoś mści bezrozumnie jak dzikie zwierzę. Ale kto rozumie myśli karę wymierzać, ten się nie będzie mścił za występki miniony – przecież czynu już dokonanego wymazać z przeszłości nie potrafi – tylko ze względu na czyn przyszły, aby drugi raz występku nie popełnił, ani sam ten przestępca, ani ktoś inny, kto jego karę zobaczy. Kto tak rozumie, ten rozumie, że dzielność z wychowania płynie. Zatem karę wymierza, by odstraszyć. Takie stanowisko zajmują wszyscy, którzy kary wymierzają czy to w prywatnym życiu, czy w publicznym.³³⁵

Etyczna refleksja sofistów miała propaństwowy charakter z tym jednak, że nie byli obrońcami danego państwa, lecz państwowości o charakterze panhelleńskim. Jako wędrowni nauczyciele *arete* sofisci zajęci byli przede wszystkim reformą jednostki, próbując poprzez jej przemianę doprowadzić do zmian ustrojowych, postrzegając przy tym sam ustrój państwowy jako wyraz konwencjonalnej umowy.

Patrząc na świat przez pryzmat cnót (*aretai*) osobistych trudniej jest zrozumieć potrzebę utrzymywania różnego rodzaju podziałów społecznych. W jaki sposób uzasadnić różnicę w karze za to samo przestępstwo, skoro jedni ponoszą sroższą karę od innych? Zasady retribucji dopuszczały tego rodzaju różnice: dopóki istniało niewolnictwo, dopóty kara za zabicie współobywatela była surowsza od kary za zabicie niewolnika. Dowodem na to niech będzie chociażby *Stary Testament* Żydów. Za każdym jednak razem kluczem do zrozumienia sytuacji było odpowiedzenie sobie na pytanie: do jakiej całości należysz, a nie – co sobą reprezentujesz. Sofisci odwracają ten kierunek myślenia. Żyjący mniej więcej w tym samym czasie co Sokrates, sofista Antyfont w paradygmatyczny sposób uchwycił „społeczną” naturę człowieka, atakując przy okazji tradycję *polis*:

335 Platon, *Protagoras*, 324a-c, W. Witwicki.

Ludzi zrodzonych z godnych ojców czcimy i szanujemy, nie czcimy i nie szanujemy tych, którzy nie pochodzą ze znamienitych domów. A w tym właśnie postępujemy wobec siebie jak barbarzyńcy, ponieważ z natury urodziliśmy się wszyscy pod każdym względem jednakowi, zarówno barbarzyńcy, jak i Grecy.³³⁶

Dokonana przez nich desakralizacja praw państwowych pozwoliła im spojrzeć na kwestie sprawiedliwości przez pryzmat umiejętności posługiwania się prawem: osoba lepiej wykształcona, posiadająca bardziej rozwiniętą kompetencję językową potrafi więcej osiągnąć od osoby pasywnej, biernie przyglądającej się wydarzeniom.

Aby uczynić świat sprawiedliwszym, sofisci proponują spojrzeć na państwo jako instytucję wychowawczą, podporządkowaną zadaniu kształcenia swych obywateli, bo w końcu od zręczności obywatelskiej zależeć będzie los państwa. Broniąc politycznej autonomii jednostki Protagoras nie bał się odejść od zasad sprawiedliwości wytworzonych w ramach retribucji. Prawo odwetu w pewien sposób ubezwłasnowolnia jednostkę poprzez przyczynową wykładnię konsekwencji jej działań: jeśli zostałeś na przykład ukarany, to widocznie stało się to na skutek wcześniejszego zachowania. Zasłużyłeś sobie na wszystko to, co ciebie spotkało: choroba, porażka w zawodach, nieudane przedsięwzięcie handlowe, przegrana bitwa. W twojej przeszłości leży klucz do zrozumienia terażniejszości. Wedle zasad retribucji wszystko da się wyjaśnić poprzez odniesienie do jakiejś przyczyny, tkwiącej nawet w zamierzchłej historii rodu czy plemienia. Protagoras sprzeciwił się takiemu myśleniu i zaproponował, by spojrzeć na problem kary z perspektywy jej celowości; kara nie jest odpłatą, lecz jest narzędziem poprawiania złoczyńców i odstraszenia osób zamierzających ich naśladować. U podstaw takiego sposobu myślenia leży przekonanie, że moralna pozycja człowieka zależy od posiadanej przez niego wiedzy i od wychowania.

Zakończenie

Kilka słów o metodzie

Wprowadzenie

Pisanie o Sokratesie ma dla mnie szczególne znaczenie. To pierwszy raz, kiedy na dłużej zanurzyłem się w głębokie wody filozofii. Wcześniej zajmowałem się opisem akwenu filozoficznego oraz identyfikacją specyficznych cech wyróżniających jedno obszary od innych. Niby jeden akwen, ale różnic w nim tyle, że trudno uwierzyć, że można go nazwać jednym słowem: ani to rodzaj jeziora, ani rzeki, bardziej jak zbiór oceanów oblewających kulę ziemską. W filozofii mamy trzy obszerne oceany myślenia: mistyczny, metafizyczny oraz ontologiczny. Sokrates zainteresował mnie, jako pewien problem natury klasyfikacyjnej. Nie wiedziałem, w którym oceanie go umieścić. Standardowe opinie zawarte w podręcznikach do historii filozofii dość jednoznacznie mówią o ontologii; wszak to nauczyciel Platona – mistrza ontologii, pośrednio też nauczyciel Arystotelesa – bodajże największego nauczyciela ontologii, jakiego zna ludzkość. Mając jednak rozpisane filozoficzne oceany i wiedząc o marginalnych cechach filozofii Sokratesa, nakazujących użycie przynajmniej słowa „dość” przed słowem wskazującym „jednoznaczność”, przeczuwałem, że możemy mieć do czynienia z poważnym błędem identyfikacji myśli Sokratejskiej. Okoliczności śmierci filozofa sprawiły, że wielu filozofów chciało go mieć za swego świętego, że zaś Platon błysnął nie tylko talentem pisarskim, ale też teoretycznym – czego nauczyli go pitagorejczycy oraz eleaci – to przejęcie legendy Sokratejskiej wydawało się czymś prostym i zrozumiałym. Moim zdaniem, stało się to kosztem odsunięcia na bok, czy wręcz zapomnienia, historycznej filozofii Sokratesa.

Podstawy filozoficznej kartografii

W filozofii teoretycznej funkcjonują trzy modele: ontologiczny, epistemologiczny oraz metafizyczny. Pierwszy model zdominował filozofię starożytną oraz średniowieczną, model epistemologiczny został zainicjowany przez Kartezjusza i określił charakter filozofii aż do lat trzydziestych XX wieku. Model filozofii uprawianej jako metafizyki - metafizyka pełni rolę *filozofii pierwszej* - pojawił się w wyniku kryzysu dwudziestowiecznej epistemologii.³³⁷ W *filozofii-jako-ontologii* decydujące znaczenie miał wybór przedmiotu badań; w paradygmacie filozofii epistemologicznie zorientowanej był to już wybór *teorii wiedzy*, z kolei w metafizycznym modelu filozofii teoretycznej uważa się, że najdalej idącym wyborem filozoficznym jest wybór *koncepcji filozofii*, ona to bowiem stwarza warunki akceptacji teorii wiedzy. Głównym celem metafizyki jest określenie warunków towarzyszących dokonywaniu wyboru koncepcji filozofii. Każdy tekst dotyczący problematyki filozoficznej wymaga od autora wyjściowej akceptacji określonych przesłanek metafizycznych, nawet jeśli są one bardzo mgliście przyjmowane, to są i warunkują przebieg pracy. Dotyczy to także tekstów pisanych przez historyka filozofii. W pewnym sensie przed historikiem stoi trudniejsze zadanie, ponieważ musi on precyzyjnie oddzielać od siebie dwie metafizyki: własną, ukrytą np. w warsztacie metodologicznym, oraz metafizykę opisywanego przez siebie filozofa. Trudno liczyć na sukces, jeśli obie te metafizyki są znacząco oddalone od siebie lub wręcz przeciwstawiają się sobie nawzajem, a bez metafizycznej sympatii nie da się przybliżyć dorobku innego filozofa. Zapleczem metafizycznym mojej pracy jest *Metafizyka*³³⁸, w której wyróżniłem trzy paradygmaty filozoficzne: ontologiczny, metafizyczny oraz mistyczny; spośród nich tylko pierwszy realizuje ideał filozofii teoretycznej. Występują one w każdej dostatecznie bogatej kulturze filozoficznej, aczkolwiek w różnym natężeniu i kształcie; najczęściej spotykamy je we wzajemnym zmieszaniu, ale są względem siebie autonomiczne i każdy z osobna umożliwia adeptowi wkroczenie na filozoficzną drogę.

Ontologię cechuje *odkrywczość*, *kompetencyjność* oraz *teoretyzm* metafizykę - *rewerencyjność*, *moralizm* oraz *personalizm*; natomiast mistykę - *anepistemiczność*, *kontemplacyjność* oraz *ascetyzm*.

337 Więcej na ten temat napisałem w pracy *Wstęp do filozofii-jako-metafizyki*, Lublin 2010.

338 *Zachęta do Metafizyki*, "Edukacja Filozoficzna" 1994, Vol. 18, s. 91-98..

Ontologia

Odkrywczość ontologii wskazuje na aktywny, zaangażowany i twórczy charakter działań poznawczych: to, co założone w badaniu posiada prymat nad tym, co jest dane pierwotnie. Ontolog wkracza w nieznaną z zamysłem jego rozpoznania, tym samym rozszerzenia sfery znanego. Fundamentem ontologii jest triada epistemologiczna opisująca "co" się poznaje; "jak" się poznaje oraz tego, "kto" poznaje. Określenie tego, "co" jest poznawane rzutuje na określenie tego, "kto" poznaje, bowiem najczęściej dochodzi do takiego ukonstytuowania podmiotu wiedzy ontologicznej, by był on w stanie zrealizować postawione przed nim zadania poznawcze. Każda ontologia posiada właściwe sobie techniki upodmiotowienia. Z tymi zaś biegunami relacji poznawczej wiąże się kwestia tego, "jak" poznawać (metodologiczny aspekt poszukiwań poznawczych).

Przyjęte kompetencje poznawcze usposabiają myślenie *filozofa-jako-ontologa*: umożliwiają prace przygotowawcze, określają perspektywy zainteresowań oraz nadają intersubiektywny wymiar poszukiwaniom. Ontologię uprawia się z punktu widzenia określonych kwalifikacji, umiejętności i uprawnień kształtujących ramy zdobywanej wiedzy; spory pomiędzy zwolennikami różnych doktryn ontologicznych posiadają, w dużej mierze, charakter sporów o kompetencje (np. spór o zakres stosowalności umiejętności logiczno-matematycznych). Istotne elementy kompetencyjne zawarte są w wiedzy z zakresu historii filozofii.

Teoretyzm, po pierwsze, wskazuje na to, że myśl ontologiczna posiada charakter intersubiektywny i maksymalnie zwerbalizowany; po drugie, jest to działalność systematyczna - tak, jeśli chodzi o stwarzanie warunków wstępnych myśleniu, jak w konsekwencjach; po trzecie, jest to myślenie celowe, podporządkowane określonej wiedzytwórczemu ideałowi poznania; po czwarte - jest to myśl charakteryzująca się ciągłością; po piąte, jest rezultatywna. Wynikiem tegoż myślenia jest hierarchiczny układ pojęć, sądów i ocen, w którym - w postaci np. systemu, teorii, doktryny - uzyskuje odzwierciedlenie dana forma doświadczenia ontologicznego. Teoretyzm wskazuje ponadto na procesy wyodrębniania, scalania i opracowywania aspektów doświadczenia; ujawnia momenty prymarne myślenia, zwłaszcza postulaty umożliwiające "przeredagowywanie" danej rzeczywistości w przedmiot poznania; przejawia się krytycyzmem i rozbudowaną, w porównaniu np. ze zdrowym rozsądkiem, religią, wiedzą o kryteriach poprawności wiedzy.

Metafizyka

Świadomość ograniczeń towarzyszących teoretyzowaniu na gruncie ontologii stosunkowo niedawno pozwoliła metafizyce usamodzielnąć się w sensie metafizycznym. *Filozofia-jako-metafizyka* odrzuca uprzywilejowany charakter ontologii. Słowo *metafizyka* jest używane w tym miejscu w znaczeniu zbliżonym do tego, jakie nadali jej dwudziestowieczni filozofowie dialogu, zwłaszcza E. Levinas oraz J. Tischner. Levinas opublikował w 1951 roku artykuł - w "Revue de Metaphysique et de Morale" - pod znamennym tytułem *L'ontologie est-elle fondamentale?*, w którym zastanawiał się, czy ontologia stanowi podstawę wszelkiego poznania, czy też można dotrzeć do wcześniejszej, bardziej pierwotnej relacji poznawczej. Relacja z *Innym* jest według Levinasa taką właśnie wcześniejszą relacją. Nieco później nazwał ją mianem *relacji metafizycznej*, ukształtowanej na fundamencie moralnym.³³⁹ Tischner wprowadził teorię dwu otwarć: *otwarcia intencjonalnego*, w którego perspektywie funduje się ontologia, oraz *otwarcia dialogicznego*, będącego źródłem doświadczenia metafizycznego (etycznego). Jego zdaniem, z tych dwu otwarć "niewątpliwie bardziej podstawowe jest otwarcie dialogiczne"³⁴⁰.

Gdzie należy doszukiwać się śladów *filozofii-jako-metafizyki*? Wszędzie. Najczęściej jest powiązana z ontologią, mitologią oraz panującymi obyczajami. Zawsze dochodzi do głosu, przede wszystkim w małych grupach: w rodzinie, wśród przyjaciół, wśród osób mających bezpośredni kontakt ze sobą. *Metafizyka* koncentruje się na tym, co jest już dane, co egzystuje jako uobecnione w teraźniejszości. Rzeczywistość jawi się, jako oczywistość osób oraz rzeczy uczestniczących w jakościowo zorganizowanym byciu (rewerencyjność). Doświadczenie metafizyczne wyznacza fundamentalną faktyczność, pierwotniejszą i donioślejszą w myśleniu i działaniu od tego, co może być założone w odkrywaniu, stąd często podkreślany prymat tego, co jest "tu i teraz" nad tym, co jedynie ewentualne i prawdopodobne. Ważność moralną posiada tylko to, co mieści się w zakresie porę-

339 Wyjście od relacji moralnej w sposób zasadniczy zmienia doświadczenie filozofa: "Istotnie, nieredukowalne i ostateczne doświadczenie relacji znajduje się gdzie indziej, nie w syntezie, lecz w ludzkim twarzą w twarz, w społeczności, w jej moralnym znaczeniu. Należy zrozumieć, że moralność nie stanowi drugorzędnej warstwy umieszczonej ponad abstrakcyjną refleksją na temat totalności i jej niebezpieczeństw: moralność ma znaczenie niezależne i wstępne. Filozofia pierwsza jest etyką". E. Levinas, *Etyka i nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, PAT, Kraków 1991, s.46.

340 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Editions du Dialogue, Paris 1990, s. 18.

czenia moralnego (moralizm), to zaś ujawnia się w relacjach zachodzących pomiędzy osobami, i tylko osobami (personalizm).

Mistyka

Paradygmat mistyczny jest najwcześniejszy w porządku chronologicznym uprawiania filozofii, jednak świadomość swego położenia na mapie filozofii uzyskał na końcu. W Europie stało się to za sprawą Pirrona z Elidy, który już w drugiej połowie IV wieku p.n.e. zdołał przeciwstawić się ontologii (eleackiej oraz platońsko-arystotelesowskiej) a także metafizyce (cynicy). Pirron był wyjątkową osobą: był uczniem Fedona z Elidy, ulubieńca Sokratesa (o jego nauczaniu wiemy mało), był też uczestnikiem wyprawy Aleksandra Macedońskiego do Indii, gdzie zetknął się z joginami (*gymnosophistami*, „nagimi mędrcami”). Po powrocie zainicjował nowy rodzaj uprawiania filozofii, którego najbardziej znanym elementem jest krytyka ontologii (sceptycyzm).

W przypadku mistycznego modelu poznania filozoficznego trzeba podkreślić jego anepistemiczny charakter. Oznacza to, że doświadczenie mistyczne wymyka się tak epistemologicznej opozycji prawdy i fałszu, jak i metafizycznej opozycji dobra i zła. Mistyce towarzyszy asceza, będąca wysiłkiem oczyszczenia, oddalenia się i wyzwolenia jaźni z uwikłań cielesnych, zmysłowych, umysłowych oraz pozbawiania osobistych dążeń. Asceza doprowadza do zerwania relacji z czasowymi i przestrzennymi wyznaniami istnienia. Doświadczenie mistyczne nie posiada charakteru relacyjnego; zindywidualizowanym, opartym na znoszącej wszelkie relacyjne odniesienia kontemplacji. Mistyka posiada charakter źródłowy i podstawowy; w tym sensie jest pierwotniejsza od wszelkiej magii, religii, nauki, ontologii, a nawet metafizyki. Każdy człowiek do jakiegoś stopnia jest mistykiem. Teza mówiąca o elitarności tego doświadczenia jest niesłuszna i najczęściej służy nieuzasadnionemu dowartościowywaniu mistyków operujących w przestrzeni religijnych wyobrażeń i dogmatów. Przywykliśmy sądzić, iż to religia jest źródłem doświadczenia mistycznego. Nic bardziej błędnego.

Założenia metaetyczne

Metaetyka – w najczęściej spotykanym rozumieniu – jest działem etyki zajmującym się analizą języka etyki oraz badaniami metodologicznymi; to metateoria etyki. W prezentowanym tutaj ujęciu metaetyka jest czymś w

rodzaju teorii średniego zasięgu: od góry jest określona akceptowaną na poziomie metafizycznym koncepcją filozofii, od dołu zaś teoriami przedmiotowymi znajdującymi się w etyce opisowej oraz etyce normatywnej. Zarysowana wyżej różnorodność doświadczeń filozoficznych pozwala wskazać na istnienie trzech metaetycznych „królestw”: 1) ontologia przestrzega problematykę moralną z perspektywy *etyki dóbr*, 2) metafizyka określa moralność w ramach *etyki wartości*, 3) mistyka kreuje najbardziej indywidualną *etykę bytu*.

Etyka dobrobytu

Epistemologia poucza nas, iż strukturę każdej doktryny ontologicznej daje się rozpiąć pomiędzy trzema jej teoretycznymi składowymi: podmiotem, przedmiotem oraz metodą. Wprawdzie różne ontologie w odmienny sposób podkreślają wagę tych poziomów ontologicznych - jedne bowiem akcentują stronę przedmiotową, widząc w niej element definiujący jej istotę, drugie wskazują na fundamentalne znaczenie podmiotu poznania teoretycznego, inne zaś w metodzie dostrzegają klucz do zrozumienia całości - to jednak dobra etyka musi uwzględnić wpływ wszystkich wspomnianych wyżej składowych.

Propozycji dotyczących etyki dóbr jest w zasadzie tyle, ile wypracowanych koncepcji ontologicznych. Istniejące stanowiska dają się poklasyfikować w zależności od uznawanych pryncypiów w poznaniu teoretycznym: dzielą się na nurt subiektywistyczny, w którym dominującą rolę pełnią podmiotowe składniki doświadczenia; nurt obiektywistyczny (o jakościowym statusie dóbr decyduje przedmiot); oraz nurt relacjonistyczny - decydującą rolę dla etycznego statusu dóbr spełnia stosunek zachodzący pomiędzy podmiotem i przedmiotem.

Poprawna definicja dobra musi odpowiadać wymogom stawianym przez metaetyczną strukturę moralności dóbr. Po pierwsze, musi być podany warunek dobra informujący o jego przedmiotowości; po drugie, niezbędne jest określenie relacji, w jakiej ujawnia się dobro; po trzecie, konieczne jest wskazanie stanu podmiotu, w jego otwarciu na dobro. Oczywiście, kolejność przedstawiania tych warunków może być zróżnicowana, zależy ona *de facto* od przyjętych pryncypiów ontologicznych. Dobrem zatem nie jest to, co nie wchodzi w relację z podmiotem, bądź też, co nie jest w stanie być w relacji do czegokolwiek. Inaczej mówiąc: dobrem nie jest ani przedmiot sam w sobie, ani podmiot sam w sobie, ani też relacja sama w

sobie. Wprawdzie historia filozofii dostarcza wielu prób zdefiniowania dobra przy pominięciu któregoś z wymienionych elementów, jednak każda taka definicja wikała się w trudności wynikające z pomieszania ze sobą jakości powstających na trzech różnych stopniach doświadczenia moralnego.

Przyjęta przeze mnie definicja głosi, iż *dobrem jest satysfakcjonujące dążenie do celu*. "Satysfakcja" określa stan podmiotu w jego kontakcie z dobrem, "dążenie" mówi nam o relacji, w jakiej podmiot pozostaje do dobra, natomiast "cel" wskazuje na sposób istnienia przedmiotu. Przykładam też dużą wagę do słówka "do", które podkreśla relacyjny charakter dobra, przy jednoczesnym wskazaniu na zdolność dóbr "do" służenia czemuś.

Celowościowy charakter dobra przejawia się na trzy główne sposoby. Po pierwsze, dobro posiada swoją cenność świadczącą o jego większej lub mniejszej doniosłości; jest określoną treścią, dzięki której może być wyróżnione na tle innych przedmiotów. Po drugie, dobro jest realizowalne, jest możliwe do osiągnięcia na drodze świadomego działania. Poprzez działalność będziemy rozumieć wszelką aktywność spełniającą wyróżnione wyżej warunki etyki dóbr. Po trzecie, stwarza specyficzną mu przestrzeń, w której możliwe jest wyznaczenie dystansu koniecznego do jego osiągnięcia.

"Dążenie" ujawnia dobro w dwojakiej funkcji: z jednej strony jest to działanie wynikające z pragnienia posiadania czegoś, czego się nie ma; ze świadomości braku oraz chęci uzupełnienia tegoż braku. Jest to, jeśli można tak powiedzieć, "negatywna" strona działania, wska-zująca intencję działania skierowanego na osiągnięcie określonego celu. Z drugiej strony, jest to działanie widziane z perspektywy wysiłku, określonej energii włożonej po to, by móc zmierzać ku celom. Jest to "pozytywna" strona działania, mówiąca o mocy zaangażowanej w ludzkim dążeniu. Wiąże się z tym koszt tych dążeń oraz trud, w jakim dobra są realizowane (stąd można mówić o łatwych do osiągnięcia i trudnych dobrach).

Dobro jest momentem postanowienia, w którym podmiot stara się wyjść poza rozpoznaną niedogodność i dysharmonię swego położenia. Satysfakcja przysługuje tak podjęciu postanowienia, jak i fazie późniejszej realizacji; jest także stanem, w jakim podmiot obcuje z osiągniętym dobrem. Dobro z perspektywy satysfakcji może być pojmowane jako zdobycz, czy osiągnięcie, jako coś, co daje się zinstrumentalizować, i które daje zadowolenie z jego używania. Im większy trud jest włożony w realizację określonego celu, tym większa satysfakcja z jego osiągnięcia. Nie istnieje satysfakcja zawieszona w próżni, która nie odnosiłaby się do bytu zrealizowanego, pozbawionego czasowych i przestrzennych odniesień.

Etyka wartościobytu

O ile etykę dóbr kształtują treści o charakterze publicznym, o tyle w etyce wartości decydujące znaczenie posiadają dane o charakterze prywatnym. Dobra posiadają priorytet ontologiczny nad wartościami, stanowiąc dla nich fundament bytowy; wartość pojawia się "znikąd", jeśli brać pod uwagę funkcjonowanie dobrobytu. Wartość jawi się jako zdarzenie, jako byt "zaświatowy". Przyjmując za miarę sposób istnienia dóbr, wypada uznać, że wartość jest czymś przypadkowym, niekoniecznym, kruchym i chwiejnym; swego rodzaju naddatkiem, bez którego dobro i tak pozostaje dobrem.

Wartość jest relacją zachodzącą w stosunku do relacji panujących w sferze dóbr. Wartość nie konstytuuje się w obliczu określonego dobra, lecz w relacji do relacji mających miejsce pomiędzy dobrami. *Wartość* jest zatem *relacją relacji*. Dzięki takiemu usytuowaniu wartości, możliwa staje się dwupoziomowa analiza doświadczenia moralnego, w której sfera wartości od góry oświecla świat dóbr.

Nie istnieje hierarchia wartości. Nie można mówić, iż jedna jest wyżej od drugiej; nie ma wartości bliższych i dalszych; większych i mniejszych – wszystkie wartości stanowią pewną nierozdzielną i homogeniczną całość, w ramach której jedna wartość natychmiast przywołuje sens drugiej: prawdomówność niemal natychmiast przekłada się na szczerość, szczerość na radość, radość na pracowitość, itd. Mówienie o wartościach w liczbie mnogiej jest czymś umownym, czymś, co wynika raczej ze sposobu, w jaki wartość jest widziana z pozycji języka dóbr. To heterogeniczna sfera dóbr funkcjonuje w sposób wymuszający specjalizację zachowań oraz zróżnicowane artykułowanie zgromadzonych doświadczeń. To, co jest dobre w jednym przypadku, co już raz zostało sprawdzone, w czymś innym może zawieść i w konsekwencji doprowadzić do powstania szkody. W przypadku wartości nie jest ważne to, z jakiego punktu wyjścia zaczniemy myśleć o wartościach: i tak dojdziemy do jednoczącego centrum, z którego emanuje *wartościobyty*.

W porządku ontologicznym wartość jest wtórna wobec dobra, jednak w porządku metafizycznym uzyskuje prymat nad światem dóbr. Aksjologiczna treść dóbr nie implikuje bezpośrednio wartości. Wartość dotyczy dóbr, lecz w swej "funkcji ocennej" jest niezależna od nich. Wartość oświecla z zewnątrz relację pomiędzy określonymi dobrami, bądź to afirmując ją, bądź negując. Wartość posiada moc uchylania aksjologicznej ważności danej struktury dóbr, może zaprzeczyć jej doniosłości, może ją moralnie zdezaktualizować. Wartość może też ujawnić pozorny charakter jakiegoś dobra,

może wymóc rezygnację z jego realizacji, stając się w ten sposób przeszkodą w uszczęśliwianiu innych na siłę.

Prymat sfery wartości nad światem dóbr daje się dostrzec wtedy, gdy akt poświęcenia bytu dobra dla wartości jest aktem aksjologicznie afirmowanym. Oczywiście, istnieje też „druga strona medalu”: normy moralne dobrobytu potrafią zagłuszać metafizyczną wrażliwość. Dzisiejsza cywilizacja nastawiona jest o wiele bardziej na realizację zasad rządzących dobrobytem, niż wartościobytem. Wszelki akt poświęcenia może być przy tym dwojako interpretowany: z jednej strony będzie to interpretacja ontologiczna, w której poświęcenie oznacza "poświęcenie czegoś za coś"; z drugiej strony aksjologia moralna mówi o "poświęcaniu się". Owo "się" moralne wskazuje na samozwrotny charakter doświadczenia wartości, na jego samoistność ujawniającą niepowtarzalność osoby, jej niezastępowalność w podstawie doświadczenia wartości. Poświęcenie "czegoś za coś" jest poświęceniem jednego dobra na rzecz dobra drugiego. Takie poświęcenie umożliwia istnienie hierarchii dóbr i dopiero w perspektywie hierarchii dóbr daje się dostrzec siłę takiego poświęcenia: dana hierarchia dóbr pozwala "poświęcać się", jednak to "się" nie jest tym samym, co "się" aksjologiczne. Ontologiczne "się" jest wynikiem wyższości pewnej ogólności nad indywidualnością. Poświęcenie to jest poświęceniem "kogoś", kto doświadcza swej podmiotowości, jest aktem odrzucenia jednego dobra w imię drugiego. To dlatego dobry obywatel państwa powinien poświęcić nawet swoje życie, o ile państwo znajdzie się w niebezpieczeństwie. To i temu podobne poświęcenie jest niejako przewidziane konstytucjami prawnymi, kodeksami etycznymi, zwyczajami itd., a bohaterstwo, na przykład, jest przejawem ontologicznego poświęcenia się w zakresie moralności dóbr. Każdy bohater jest czymś bohaterem, jest nim dzięki czynom określonym, jako bohaterskie. Bohaterstwo jest formą identyfikacji grupowej.

Inny przebieg mają akty poświęcania się w zakresie wartości. Weźmy na przykład zachowanie honoru. Dbałość o honor jest przede wszystkim dbałością osoby o to, jak istnieje; wiąże się nierozłącznie ze świadomością posiadania czegoś, co nie przynależy do grupy jako całości, ani też nie jest to pochodną tej przynależności. Honor wskazuje na osobowy sposób bycia ludzkiego, potwierdza doniosłość takiego bycia, jego moc i wskazuje na fundamentalną rangę rękowania osoby za siebie. Akt honoru nie oddaje osoby we władanie komukolwiek. Jest wręcz zerwaniem groźby powstania takiego władztwa. Dać słowo honoru, to dać osobisty podpis pod swoim zachowaniem, mówiąc inaczej, honor wiąże byt podmiotu z bytem osoby,

przy czym to właśnie osoba daje poręczenie w "słowie honoru" temu, co zdziałał podmiot. Oddać zaś "honorowy dług" znaczy być wiernym swemu słowu, niezależnie jak absurdalne miałyby to być z punktu widzenia logiki dóbr. Bohaterem jest się "za coś", bohaterstwo jest pochodną określonych czynów. Można być bohaterem żołnierzy, o ile wcześniej było się wyćwiczonym w rzemiośle wojennym a w trakcie bitwy dokonało się czynu bohaterskiego. W przypadku honoru sprawa ma się inaczej. O ile o bohaterstwie dowiadujemy się, że ktoś go zyskał w wyniku swych działań, to o honorze mówimy raczej w sytuacji jego utraty w określonych okolicznościach. Nie trzeba chwalebne go uczynku, by zdobyć honor, co najwyżej taki uczynek pozwala umocnić się w poczuciu honoru. W drugiej osobie zakładamy, że jest honorową, niejako przed zapoznaniem się z nią, natomiast nie możemy tego powiedzieć o bohaterstwie. Jako przejaw dewiacji moralnej traktując zawłaszczanie pojęcia honoru przez różnorodne etyki zawodowe. Takie postępowanie ma dodać splendoru danym zawodom, jednak jest to splendor fałszywy. Zwłaszcza jest to tym boleśniesz, gdy honor jest wykorzystywany do podkreślenia wagi zdepersonalizowanych zachowań ludzkich (powiada się na przykład o "honorze żołnierza"). Specyfika doświadczenia etycznego zostaje sztucznie przenoszona na teren zachowań publicznych, zapewne dla podkreślenia obowiązkowości danej postawy moralnej. Atoli honor obliżuje, ale z wewnętrznej siły ludzkiej osoby, stąd trzeba przyznać pewną rację, w tym zakresie, Słownikowi Lindego, który informuje: "Honor zawiera w sobie chwalebne uczynki, bardziej z cnoty dobrowolnej aniżeli z obowiązku pochodzące".

Istnienie dóbr bezwartościowych posiada zasadnicze znaczenie dla niżej konstrukcji metaetycznej. Przyjmuję, że każde dobro może być dobrem bezwartościowym: bóg, życie, wiedza, prawda, nauka, praca, czas, rodzina, dom, dobra kulturowe i naturalne - wszystko może być moralnie bezpłodne. Nawet najwyższe dobro może się stać dobrem bezwartościowym. Dobrem takim, niejako z definicji, jest każde dobro, które nie wchodzi w relacje z innym dobrem. Czy jednak istnieją dobra o takim właśnie statusie? Okazuje się, iż europejskiej ontologii dobra ciągle towarzyszą perypetie związane z takimi "dobrami". Wskazuje na to, na przykład, wyznaczony przez Platona w dialogu Państwo status Idei-Dobra. "Dobro samo" okazuje się być bytem samym w sobie, w pełni samoistnym i transcendentnym wobec pozostałych dóbr. Być może "bezwartościowość" takiego dobra zmusiła Platona do zmodyfikowania swej teorii ontologicznej i wprowadzenia w *Timajosie* osobowego boga. Dopiero Demiurg mógł wejść w rela-

cję z Ideą-Dobra, to dzięki Demiurgowi "dobro samo" mogło otworzyć się na rzeczywistość. Że zaś doceniał w tym czasie motyw "dobra bezwartościowego", jako dobra zamkniętego w sobie, dobra, które nie uczestniczy w bycie innych dóbr, niech świadczy jego wypowiedź z *Praw*, gdzie czytamy: "Człowiek, gdy śpi, jest czymś zgoła bezwartościowym"(808 B). Takim właśnie "śpiącym dobrem", zamkniętym w sobie i nie zainteresowanym innymi dobrami, jest także *Pierwszy Poruszyiciel* z filozofii Arystotelesa. Owa "myśl myśląca siebie", niezmienna i nie doznająca niczego stanowi nie tylko przykład dobra bezwartościowego, ale nadto - podobnie jak w przypadku Platona - wzbudza poważne kontrowersje teoretyczne nawet w zakresie etyki dóbr.

Jednakowoż i sam fakt wejścia dobra w relację z innym dobrem, bądź w mnogość takich relacji, nie oznacza, aby posiadało ono automatycznie status aksjologiczny. Świat dóbr wyczekuje na obrzeżach osoby ludzkiej i swym natręctwem wciąga ją ku podmiotowemu sposobowi istnienia. W im większym stopniu osoba poddaje się temu ruchowi upodmiotowienia, tym bardziej otacza się dobrami bezwartościowymi. Dobra nastawiają nas na "zyski" tego życia. Im człowiek starszy, tym bardziej zdaje się być wyrachowany pod tym względem. O wartościach powiemy, iż z ich perspektywy życie jawi się raczej jako ucieczka od nich, często dramatyczna ucieczka, podczas której zdzierane są coraz to nowe godności, którymi dotychczas spontanicznie żyliśmy. Dobra są tracone, zaś wartości - zdradzane.

Etyka bytu

Doświadczenie mistyczne tkwi u podstaw wszelkich innych doświadczeń, w tym ontologicznych oraz metafizycznych. Stanowiąc pomost łączący *dobrobyt* z *wartościobytem*, byt ma pewną wadę – jest niemy. O ile etyka dóbr posiada swój kod graficzny, język traktatów i rozpraw krytycznych, wyspecjalizowany i nastawiony na wysławianie przedmiotu myślenia, a etyka wartościobytu kod oparty na przekazie ustnym, o tyle etyka bytu nie posiada języka. Mówienie "wprost" jest zanegowane na poziomie wartości, których wymowa częściej wymaga wykorzystania metaforycznej mocy języka. Metafora zdaje się w jakiejś istotnej mierze odzwierciedlać specyfikę doświadczenia aksjologicznego, przy równoczesnym i nieustannym wskazywaniu niemożliwości pełnej precyzacji języka etyki. Biorąc ten aspekt pod uwagę można doświadczenie mistyczne uznać za wielce ułomne, a przy okazji podatne na różnorakie zawłaszczenia językowe. Mówiąc o mistyce jako milczeniu chcę podkreślić wtórność i pewną przypadkowość

prób rozpisania doświadczenia mistycznego w stosunku do jego autentycznego statusu, czy to na gruncie ontologii, czy też teologii.

Umieszczając byt w porządku doświadczenia mistycznego chciałem podkreślić fundamentalny prymat bytu nad "wartościobytem" oraz "dobrobytem". Byt, jako że jest - w odróżnieniu od tego „co” jest - a zatem jako doświadczane istnienie, wymyka się wszelkim procedurom pojęciowego myślenia. Jakiegokolwiek mówienie o tym, co jest, i jakie jest, zakłada - najczęściej jako oczywistą - intuicję istnienia. Na poziomie wartościobytu byt ujawnia się poprzez moment *kairos*, w którym recentywistyczna interpretacja czasu wzmacnia moment bytowości doświadczenia moralnego. Odczucie sensu życia jest tego przykładem. Radość odkrywa wzniosły charakter doświadczenia wartości, jako doświadczenia rozszerzającego pole oddziaływania intuicyjnej świadomości bytu i potwierdzającego wspólność istnienia, mimo zindywidualizowanego sposobu jego przeżywania.

Doświadczenie bytu w moralności dóbr ma bardziej charakter formalny - jest pewnym założeniem, przyjętą daną teoretyczną - aniżeli treściowy. Dobrobyt o wiele więcej mówi o dobru, aniżeli o bycie. Starłem się już wykazać, iż wynika to ze specyfiki ludzkiej działalności, której społeczny charakter inspiruje tendencje do ideologizacji działań. Każdy proces ideologizacji jest nastawiony na zawłaszczenie bytu wyłącznie dla poziomu etyki dóbr. Idea dobra zamiast bytu akcentuje wówczas jakąś "logię", staje się wzorcem, planem, pewną fikcją umieszczaną gdzieś poza czasem terażniejszym, poza "tu i teraz", tzn. poza jedynym miejscem ujawniania się bytu. Autentyczna idea powinna oprzeć się na bycie.

Ideę będę pojmować jako jedność dobra i wartości w tym, co jest. Aby zatem dobro mogło wejść w zakres idei, musi spełnić zarówno warunek stawiany przez aksjologię, jak i mistykę. Stąd na przykład, nie każdy stan osiągniętej satysfakcji będzie mógł towarzyszyć doświadczeniu idei. Patrząc z perspektywy dóbr muszę przyznać, iż satysfakcję można osiągać także i wtedy, gdy popełnia się zło. Zło nie wyklucza satysfakcji z jego popełnienia. Zadawanie cierpienia drugiemu człowiekowi, zemsta, nienawiść, wykorzystanie drugiego, oszukanie, gwałt a nawet jego zabójstwo - to wszystko, niestety, może być źródłem osiągnięcia satysfakcji. Atoli nigdy nie może być źródłem radości, bowiem ta nie może mieć miejsca tam, gdzie zło wkracza w relację interpersonalną. Moralność dóbr może zawierać w sobie zasady usprawiedliwiające działanie na szkodę drugiego człowieka, ponieważ jako uzasadnioną można przyjąć argumentację odwołującą się do dobra własnego: im gorzej dla niego, tym lepiej dla mnie. W moralności war-

tości mechanizm ten jest unieważniony. Nikt nie może świadomie czynić zła innym, nie czyniąc go sobie samemu. Że zaś nikt nie potrafi wybrać względem siebie tego, co gorsze, mogąc wybrać lepsze – oto wielkie odkrycie Sokratejskiej etyki! – toteż i nikt nie będzie świadomie czynić zła drugiej osobie.

Tylko wtedy satysfakcja może stanowić spójny element moralności idei, jeśli nie kłóci się z wartościami moralnymi. Postulat właściwego uczestnictwa doświadczenia etycznego i ontologicznego w moralności idei jest postulatem, i jako postulat przeciwstawia się specyficznym cechom tych doświadczeń; zarówno bowiem ontologiczne przesłanki działalności na poziomie moralności dóbr, jak też aksjologiczne w zakresie moralności wartości, zawierają w sobie tendencję do ograniczania roli mistycznej podstawy doświadczenia. Im bardziej realizują specyficzne cele, w tym większym stopniu uniezależniają się od rangi doświadczenia mistycznego, stając się główną przyczyną "zapominania" o nim.

Stan szczególnej "niepamięci" stanowi istotną składową wszelkiego mówienia o doświadczeniu mistycznym. Do zewnętrznych przyczyn zapomnienia o randze tego doświadczenia, a wraz z nim o randze istnienia, dochodzą czynniki specyficzne dla mistyki. Otóż, mistykę cechuje *anepistemiczność*, czyli: po pierwsze, doświadczenie mistyczne posiada nierelacyjny charakter; po drugie, nie przysługuje mu ani prawdziwość, ani fałszywość; po trzecie, nie jest ani dobrem, ani wartością. Anepistemika ukazuje niemożność zawarcia doświadczenia mistycznego w jakiegokolwiek doktrynie poznawczej. Będąc przy tym źródłem myślenia i działania mistyka ujawnia sens poszukiwań moralnych, czy to na poziomie etyki dóbr, czy też wartości. Mistyka daje pewność, iż to, co zostało rozpoznane, bądź to jako dobro, bądź jako wartość, posiada ważność dla całego bytu człowieka. Mistyk nie walczy ze światem dóbr, nie walczy też z wartościami, mistyk nie zamyka się w wieży z kości słoniowej. W żaden sposób nie ucieka od rzeczywistości; ujawnia autentyczne źródło, z którego czerpie moc doświadczenia rzeczywistości.

Można postawić nawet mocniejszą tezę: mistyk nie tylko że nie rezygnuje z doświadczenia dóbr i wartości, lecz właśnie w otwarciu się na nie ujawnia autentyczną moc swego doświadczenia. Mistycy potrafią z wielkim wyczuciem angażować się w doświadczenie etyczne. Mircea Eliade twierdzi na przykładzie mistyki indyjskiej, iż "największe pochwały spotykają jednak nie jogina, który odciął się całkowicie od bólu i złudzeń tego świata, ale tego, który odczuwa ból i radość innych jak swoje własne. Wła-

śnie to jest motywem przewodnim mistyki indyjskiej, a zwłaszcza mistyki buddyjskiej".³⁴¹

Symultana

Wskazane trzy modele odnoszenia się do kwestii moralnych mogą sugerować, że stoimy oto przed wyborem jednej z dróg i odrzucenia pozostałych. Moralność *dobrobytu* kieruje naszą myśl ku królom i władcom potrafiącym umiejętnie zarządzać wszelakimi dobrami; moralność *wartościobytu* otwiera przestrzeń troski o czystość miłości, przyjaźni, radości oraz aksjologiczną jakoś innych relacji interpersonalnych; moralność bytu z kolei ogołoci nas z wszelkich złudzeń, uczyni kimś na kształt eremity i pozwoli doświadczać byt w jego bezpośredniej styczności z nami. Tylu wspaniałym moralistów możemy odnaleźć w każdym z tych moralnych typów. Który model wybrać, a które odrzucić? Który nie wybierzemy, przy odrzuceniu pozostałych, zbłądzimy! Moralność jest wielowymiarowa; w mojej ocenie: trójwymiarowa. I czy nam się to podoba, czy nie, musimy żyć w każdym z tych wymiarów. Pytanie więc powinno dotyczyć tego, jak pogodzić ze sobą te trzy różniące się i wzajemnie nieredukowalne poziomy moralnych doświadczeń?

Musimy zatem być po trosze platońskim królem, sokratejskim przyjacielem i pirrońskim mistykiem. Jednoczesną grę na kilku polach szachiści nazywają symultaną. Przed każdą szachownicą jest inny partner do gry, inaczej jest rozgrywany debiut, inna strategia, ale gra pozostaje ta sama. Moralność jest dużo bardziej skomplikowaną grą: w tej grze nawet jednego i tego samego partnera musimy postrzegać w tych trzech wymiarach i dbać, by adekwatnie reagować na powstające sytuacje.

341 M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przeł. B. Baranowski, PWN, Warszawa 1984, s. 176.