



**Wartości  
i antywartości  
w aksjologii Sokratesa**

Waldemar Pycka

**Waldemar Pycka**

**Wartości i antywartości  
w aksjologii Sokratesa**

Skład: W.P.

© Waldemar Pycka

ISBN 978-83-932485-7-5

Kontakt:

pwaldek@o2.pl

ISBN 978-83-932485-7-5



Córce Hani

Lublin 2019

## Spis treści

Wstęp	5
Mądrość ludzka warta jest niewiele	5
Dręczcie w ten sam sposób, w jaki ja was dręczyłem	6
Rozdział I: Wiedza o dobru i złu z perspektywy Platonińskiej	
<i>Obrony Sokratesa</i>	8
1. <i>Arete jako wartość moralna</i>	8
Bo to jest obowiązek ( <i>arete</i> ) sędziego (18a)	8
Jej, mężowie ateńscy, nie posiadam (20a-b)	11
O najwyższe wartości najmniej dba (29e-30a)	16
Wszelkie inne dobra ludzkie i prywatne, i publiczne (30b)	20
Prywatnie do każdego przychodzi (31b)	23
Byłoby to haniebne (35a-b)	26
Życie bez moralnego badania (37e-38a)	30
Jeśliby mieli pozory jakiejś wartości (41e)	36
2. Wybrane antywartości moralne	38
A) <i>Kakia</i>	39
Żli mają zły wpływ na swoje najbliższe otoczenie	39
Krzywdy wyrządzać i nie słuchać lepszego	40
Do człowieka dobrego nie ma przystępu żadne zło	42
Oni zaś są skazani na niegodziwość i niesprawiedliwość	44
B) <i>Blapto</i>	45
Czy istnieje człowiek, który chce doznawać złego?	45
Gorszy człowiek 'nie ma prawa' zaszkodzić lepszemu	46
Za to zastępują na potępienie	48
C) <i>Apechtheia, diable, phthonos, hybris, deido</i>	49
Wielka przeciwko mnie nienawiść istnieje	49
Napisał skargę motywowany jakąś pychą	50
Mnie też tamten rząd nie przestraszył	51
3. Co odróżnia wartość moralną od antywartości?	52
Nikogo na świecie nie skrzywdziłem	52
Bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto	53
Przez to, iż dzielnie kunszt swój uprawiał	54
Najpiękniejszy zaś i najłatwiejszy sposób	55

Rozdział II: Antywartości moralne w świetle <i>Wspomnień o Sokratesie</i> Ksenofonta	56
1. Zarzuty stawiane Sokratesowi	56
Sokrates budził w swoich słuchaczach lekceważenie	56
Kritiasz i Alkibiades wtrącili państwo w otchłań	59
Nauczał młodzież znieważać rodziców	64
Zgodne jest z prawem, aby mądrzejszy wiązał głupszego	66
Z serdecznej ich życzliwości nie ma pożytku	67
Nawoływał, aby nie stronić od żadnej czynności	68
Na najwyższą pochwałę zasługuje	70
2. Wiedza o dobru i złu	72
Nie są to sprawy proste, ale bardzo złożone	72
Dając pieniądze oraz okazując wdzięczność	73
Najpierw trzeba w nich rozwinąć zdrowy rozsądek	75
Nie czynił różnicy między mądrością a roztropnością	77
Poznaj samego siebie	78
Podstawa wszelkich wartości	81
3. <i>Akrasia</i> - podstawa antywartości moralnych	85
Co tylko inni wypracują, ty z tego będziesz korzystał	85
Zaślepiło ich szczęście	86
<i>Douloprepeia, mania, pascho, andrapododia, amathia, paraphrosyne, pleoneksja</i>	87
Rozważał sprawy ludzkie	91
Zakończenie: Kontynuacje aksjologiczne	94
Nie spostrzeżesz, w jaki sposób i kiedy ci pomaga	94
Niestawa jest dobrem	95
Przyjaciół prostych i biednych ludzi	96
Skoro go kocham, moje towarzystwo może zmienić go na lepsze	99
Prośba o radę upokarza bardziej	99
Bociani miał krok, toczył wkoło wzrok dumny	101
Na Heraklesa! Ile kłamstw nagadał o mnie	101

## Wstęp

### **Mądrość ludzka warta jest niewiele**

Sokrates bardzo chętnie podejmował tradycyjną tematykę dobra (*agatha*) i związanych z nim zalet, cnót i dzielności (*arete*). Nie ulega też wątpliwości, że Ateńczyk wykroczył poza ramy zastanej przez siebie dyskusji o dobru i złu. Na czym polegała nowość jego podejścia? Filozof zadawał pytania o moralną wartość (*aksja* - ἀξία) tego, co dotychczas było uznawane za dobre lub złe. Jego pytania z pewnością bulwersowały wielu rozmówców, wszak wymuszały wyjście poza oczywistość towarzyszącą ich dotychczasowym przekonaniom. Czy mogą być bowiem dobra pozbawione moralnej wartości? Czy może być wartościowe moralnie to, o czym na gruncie dotychczasowej wiedzy twierdzimy, że jest złe? Sokrates nie wykluczał pozytywnej odpowiedzi ani na pierwsze, ani na drugie pytanie. Idąc śladem opinii wyroczni w Delfach Sokrates nie bał się podważyć ludzkiej mądrości w jej moralnym aspekcie:

mądrość ludzka warta (ἀξία) jest niewiele lub zgoła nic. Wydaje się, że kiedy mówi o Sokratesie, używa mojego imienia, mnie zaś daje za przykład, tak jakby miał rzec, iż "ten spośród was, ludzie, jest naj-mądrzejszy, kto jak Sokrates poznał, że nie jest naprawdę nic wart (ἀξιός) wobec mądrości". (Platon, *Obrona Sokratesa*, 23a-b; R. Legutko – dalej R.L.)

Filozof nieustannie pytał: jaką wartość ma bogactwo, jaką wartość moralną ma sława a jaką władza?<sup>1</sup>; jaką wartość ma przyjaciel?<sup>2</sup>; jaką wartość ma ciało i dusza?<sup>3</sup>, kto jest bezwartościowy moralnie?<sup>4</sup>; jaką wartość mają obyczaje, a jaką ma życie podporządkowane rozkazom państwa?; jaką wartość ma zdrowie, jaką siła, jaką przyjemność, a jaką wartość ma śmierć? Sokratesa nie zadawały standardowe odpowiedzi oparte na dotychczasowej wiedzy o dobrach. Wiedzę tę uważał za bezwartościową, o ile nie spełniała jego aksjologicznych oczekiwań. Filozof żądał, by jego

1 Platon, *Obrona Sokratesa* 29e-30a.

2 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 2.4.

3 Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1.4.14.

4 Platon, *Obrona Sokratesa* 41e; Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 2.6.17.

rozmówcy otworzyli się na nowy wymiar dyskursu moralnego, by zaprzestali stawiania na pierwszym miejscu *dobra* i w ten sposób spychania *wartości* na margines swej uwagi:

jeśli dojdę do przekonania, że on nie ma dzielności (*cnoty* – R.L.; *wartości moralnej* – W.P.) naprawdę, a tylko tak mówi, to będę go poniewierał, że o najwyższe wartości najmniej dba, a rzeczy lichsze wyżej stawia (ἄξια). (*Obrona Sokratesa*, 29e-30a; W.Witwicki – dalej W.W.)<sup>5</sup>

Sokrates mówił już o nowej mądrości człowieka, mądrości spełniającej moralne kryteria postępowania.

### **Dręczcie w ten sam sposób, w jaki ja was dręczyłem**

Historycy filozofii na ogół są zgodni, że w ocenie samego Sokratesa najważniejszym celem jego działalności było nawoływanie innych do tego, by zatroszczyli się o *arete*. Dyskusyjne są szczegóły. Zaproponowany przez Ateńczyka namysł moralny został wsparty nowym sposobem rozumienia *arete* jako *wartości moralnej*, zaś dotychczasowy spór o to, co jest dobrem, a co złem, miał ulec zmianie i uwzględniać najpierw rozważania na poziomie *wartości* i *antywartości moralnych*. Nawet sędziów głosujących za wyrokiem skazującym poprosił, by po jego śmierci zatroszczyli się o jego synów tak, jak on troszczył się o swych współobywateli:

Gdy moi synowie dorosną, ukorzcie ich, mężowie, i dręczcie w ten sam sposób, w jaki ja was dręczyłem jeśli okaże się, że dbają o majątek i o inne rzeczy bardziej niż o *arete* (ἐπιμελεῖσθαι ἢ ἀρετῆς). (*Obrona*, 41e; R.L.)

W słownikach grecko-polskich nie znajdziemy „wartości moralnej” w zestawie proponowanych znaczeń dla ἀρετή (*arete*). Słownik O. Jurewicza pozwala przetłumaczyć *arete* jako: 1. *zaleta, doskonałość, dobroć*; 2. *męstwo, dzielność, czyn bohaterski*; 3. *cnota, zasługa*; 4. *wyróżnienie, chwała, sława*; 5. *nagroda*. Sokrates posługiwał się tradycyjnym zestawem znaczeń przypisanych do słowa *arete*, o czym niejednokrotnie przyjdzie nam się przekonać, jednak pisanie o Sokratejskiej *arete* wyłącznie w oparciu o zastane przez niego znaczenia uniemożliwia określenie przełomowej roli, jaką Ateńczyk odegrał w filozofii. Sokrates nie należał do przeciętnych użytkowników języka greckiego: z jednej strony wnikliwie analizował

---

5 „And if he doesn't appear to me to have acquired virtue but says he has, I'll shame him because he attaches greater value to what's of less value and takes what's inferior to be more important” (Thomas C. Brickhouse, Nicolas D. Smith).

zastane sposoby postępowania się grecką terminologią, z drugiej – nadawał słowom własne znaczenia i otwierał w ten sposób nową perspektywę ich używania. Wiemy, że była to perspektywa moralna oraz – co potwierdził wyrok sądu w jego sprawie – że wyraźnie różniła się od tradycyjnego *ethosu* Greków. W odniesieniu do spraw moralnych używał on *arete* w nowym i bardziej samodzielnym kontekście, nawołując zaś innych do tego, by właśnie to *arete* uczynili przedmiotem troski miał się stać niebezpiecznym rewolucjonistą. Nowe pojęcie *arete* miało być bardziej powszechne w użyciu – przesłanie zostało skierowane przez niego do każdego człowieka – i głębsze w zrozumieniu ludzkiej motywacji do działania; miało łączyć ludzi o odmiennych kompetencjach zawodowych, ujawniać jedność obywateli różnych państw i godzić przedstawicieli zwaśnionych ze sobą narodów.

## Wiedza o dobru i złu z perspektywy Platńskiej Obrony Sokratesa

### 1. Arete jako wartość moralna

Używanie pojęcia „wartość moralna” w odniesieniu do filozofii Sokratesa wymaga uwzględnienia tekstów źródłowych. W moim przekonaniu Platńska *Obrona Sokratesa* pozwala ująć Sokratejskie pojęcie *arete* jako *wartość moralną*. Zestawię ze sobą dwa najpopularniejsze polskie przekłady tego dzieła – autorstwa Władysława Witwickiego oraz Ryszarda Legutki – aby móc na ich tle ocenić trafność powyższej intuicji językowej.<sup>6</sup> Omówię pokrótce wszystkie fragmenty *Obrony Sokratesa*, w których pojawia się słowo „arete”.<sup>7</sup>

#### Bo to jest obowiązek (*arete*) sędziego (18a)

W. Witwicki: „teraz o tę was proszę *sprawiedliwość*, tak się to przynajmniej mnie przedstawia, żebyście mi darowali sposób mówienia – on tam będzie może gorszy, może lepszy – a na to tylko patrzyli i na to tylko zważali, czy ja *ślusnie* mówię, czy nie; bo to jest **zaleta** sędziego, a mówcy: mówić prawdę”.

R. Legutko: „Dlatego o tę rzecz *sprawiedliwą* was proszę – tak w każdym razie ja to widzę – byście nie zważali na mój sposób mówienia, czy będzie on *pośledniejszy*, czy *piękniejszy*, a tylko to rozważcie i to tylko miejcie na względzie, czy ja mówię *sprawiedliwie*, czy też nie. *Sprawiedliwość* jest wszak **cnota** właściwą sędziemu, zaś mówienie prawdy – mówcy”.

6 W ogólnodostępnych zbiorach internetowych znajdują się trzy wcześniejsze przekłady *Obrony Sokratesa*: Felicjana A. Kozłowskiego (S. Orgelbrand, Warszawa 1845), Adama Maszewskiego (E. Wende i S-ka, Warszawa 1885) i Stanisława Siedleckiego (Kraków 1910). W miarę potrzeb postaram się odwoływać także do tych tłumaczeń.

7 Filozof bronił się przed następującym oskarżeniem: „Sokrates narusza prawo: bogów uznawanych przez polis nie uznaje, nowe jakieś bóstwa wprowadzając. Narusza także prawo, deprawując młodzież. Zastępuje na karę śmierci” (przeł. M. Wesoly).



Wiemy już, że słowo „arete” miało bardzo szerokie spektrum zastosowań w języku greckim. Mówiono o *arete* przedmiotów materialnych (*arete* noża), o *arete* zwierząt (*arete* psa czy *arete* konia) i co oczywiste - o *arete* ludzi. Nasze słowo „wartość” ma równie szerokie zastosowanie (dla nas nóż bezwartościowy oznacza mniej więcej tyle, co dla Greka nóż pozbawiony *arete*). Broniąc siebie przed sądem Sokrates afirmował szczególnego rodzaju *arete*, które dzisiaj klasyfikujemy jako *arete moralne*. Wyłączywszy uczniów i przyjaciół Sokratesa zdecydowana większość uczestników procesu nie posiadała wiedzy na temat specyficznych cech nowego pojęcia *arete*. Sokrates musiał zdawać sobie z tego sprawę, dopóki więc nie wyłożył własnego poglądu na temat *arete*, dopóty w sądzie posługiwał się pojęciem tradycyjnym. Graficznie wygląda to tak samo, jednak znaczeniowo różnica jest na tyle duża, iż spośród pięciu wymienionych wyżej autorów przekładów *Obrony Sokratesa* aż czterech postanowiło także graficznie oddać wspomnianą różnicę znaczeniową. Jakie racje za tym przemawiają?

Po pierwsze, *arete* z fragmentu 18a nie mogło być użyte w znaczeniu charakterystycznym dla Sokratesa, ponieważ jego sposób rozumienia *arete* jednakowo dotyczył wszystkich ludzi: *arete* Sokratesa była ludzką (*anthropine*) *arete*. Fragment ten dotyczy *arete* wąskiej grupy osób wypełniających określoną rolę społeczną, takie zaś posługiwanie się tym słowem było charakterystyczne dla tradycyjnej, tj. przedsokratejskiej praktyki językowej: *arete* było zawsze czyjeś - a nie wszystkich - i jakieś, bo ze względu na pozycję społeczną, posiadaną kompetencję lub pełnioną funkcję. Polskie słowo „zaleta” w przekładzie W. Witwickiego - użyte wcześniej przez S. Siedleckiego - dobrze oddaje ten ograniczony zakres znaczeniowy *arete*. W moim przekonaniu rację mają ci tłumacze, którzy w tym fragmencie *Obrony Sokratesa* starają się skonkretyzować sposób rozumienia *arete*, naśladując tym samym tradycyjny model posługiwania się tym słowem.<sup>8</sup> F. A. Kozłowski odczytał *arete* sędziów jako ich **obowiązek**: „Ten jest obowiązek sędziego; do mówcy należy prawdę mówić.”

Po drugie, Sokrates wygłasza prośbę pod adresem sędziów i chce uczynić to w sposób zrozumiały, zamierzając więc dotrzeć do ich umysłów przyjmuje znany im sposób posługiwania się słowem „arete”. Filozof przemawia z perspektywy zastanej: znaleźliśmy się w sytuacji wyznaczonej prawem Aten i musimy wykonać

8 Najdalej pod tym względem posunął się A. Maszewski, który przypisał sędziom *arete* jako **zastługę**, natomiast mówcom nałożył **obowiązek** mówienia prawdy.

określone zadanie, co wymaga od nas dotrzymania najwyższego standardu zachowań. Jako oskarżony powiem wam prawdę; wy – jako sędziowie – zachowacie bezstronność i nie będziecie kierować się uprzedzeniami wobec mnie. Sokrates nie potrzebuje jeszcze odwoływać się do argumentów moralnych, ponieważ na tym etapie rozprawy mogłoby to być odebrane jako bezpodstawne podważanie moralnej postawy sędziów. Ateńczyk ma prawo jeszcze zakładać, że sędziowie wydadzą sprawiedliwy wyrok – apelując wprost o to – oraz że będą kierować się rzetelną argumentacją; nie ma jeszcze widocznych podstaw do tego, by odwoływać się do sumienia sędziów i domagać się przestrzegania zasad *ludzkiej arete*. Sokratesowi wystarczyło coś, co moglibyśmy nazwać *stosownością* zachowania, aczkolwiek trzeba przyznać, że i w tej formie jego słowa mogły być odebrane jako rodzaj zbędnego pouczenia.

Po trzecie, fragment 18a dotyczy *arete* jako dobrego (skutecznego, należytego) wypełniania powierzonego zadania. To *arete* nie tyle tkwi w ludziach, co staje się tym, co ci ludzie mają dopiero uczynić. Z tego powodu nieadekwatne wydaje się być polskie słowo „cnota”, które zakrywa relacyjną czy też względną cechę *arete* sędziów lub mówców. *Cnota* przywołuje na myśl stabilną i niezależną od okoliczności cechę ludzkiej osobowości. W omawianym kontekście *arete* nie określa stałej dyspozycji człowieka, lecz odnosi się do właściwego zachowania, jakie powinno wynikać z tytułu realizacji określonego zadania. Tradycyjny sposób rozumienia *arete* jako *zalety* uwzględniał wielość zalet i zasług przynależnych do różniących się między sobą działań i pełnionych ról społecznych. Właściwości osobowe były podporządkowane specyfice działania narzuconej niejako „naturą” zdarzeń, a spełnienie *arete* domagało się posłuszeństwa wymogom zaistniałej sytuacji. Użyte przez R. Legutkę słowo „cnota” nie oddaje nacisku okoliczności na zachowanie sędziów. Sokrates zwraca się do sędziów wylosowanych spośród zwykłych obywateli Aten. Nie mamy do czynienia z zawodowymi sędziami, którym moglibyśmy przypisać posiadanie stałej kompetencji sędziowskiej, jako ich „cnoty”. Użyte przez W. Witwickiego słowo „zaleta” - a bardziej nawet „obowiązek” - ułatwia nam dostęp do tej wprawdzie wyjątkowej, ale jednak chwili w życiu Ateńczyka, który został oto wylosowany do rozszędzenia jakiejś tam sprawy i musi teraz coś z tym zrobić. Niech ów sędzia będzie na co dzień taki lub inny i wypełnia kolejne wyzwania ze strony różnych *aretai* (jako mężczyzny, jako

ojca, jako rolnika czy rzemieślnika itd.), ale przyjmując publiczną rolę sędziego musi dostosować swoje myślenie i zachowanie do wymogów procesowych. To zdaje się im przypominać Sokrates.

### Jej, mężowie ateńscy, nie posiadam (20a-b)

Fragment 20a-b zawiera dwa zastosowania słowa *arete*: pierwsze w odniesieniu do zwierząt, drugie (zdwojone przez R. Legutkę) w odniesieniu do ludzi. Sokrates przypomniał sędziom przebieg własnej rozmowy z Kalliasem, człowiekiem majątnym, który chcąc przygotować synów do jak najlepszego wypełniania obowiązków obywatelskich zatrudnił w tym celu sofistę – Eunosa z Paros, wypłacając mu z tego tytułu dużą kwotę pieniędzy.

W. Witwicki: „jak by ci się tak byli twoi dwaj synowie żrebakami albo cielętami porodili, to my byśmy umieli wyszukać im kierownika i zgodzić go, żeby z nich zrobił piękne i dobre sztuki we właściwym im rodzaju **zalet**. I to by był albo jakiś człowiek od koni, albo od roli. No teraz, skoro są ludźmi, to kogo im zamýślasz wziąć na kierownika? Kto się tak rozumie na **zaletach** człowieka i obywatela?”

R. Legutko: „Kalliasie, gdyby twoi synowie urodzili się żrebakami lub cielętami, to potrafilibyśmy wziąć i zatrudnić za ich opiekuna kogoś, kto uczyniłby ich doskonałymi ze względu na właściwą im **cnotę**, a tym kimś byłby albo specjalista od koni, albo od gospodarowania na roli. A skoro są oni ludźmi, to kogo zamierzasz wziąć za ich opiekuna? Kto posiada wiedzę o stosownej **cnocie**, a więc o **cnocie** człowieka i obywatela?”

Według W. Witwickiego Sokrates także i w tej wypowiedzi wykorzystał starszy sposób posługiwania się słowem „arete” i dlatego w swoim przekładzie ponownie użył słowa „zaleta”.<sup>9</sup> Fragment 20a-b przygotowuje słuchaczy do zapoznania się z różnicą oddzielającą Sokratejskie *arete* od tradycyjnego, jednak jeszcze jej nie wskazuje. Prawdopodobnie filozof postanowił uprzytomnić sędziom, że *arete* nauczane przez sofistów nie jest aż tak odległe od tradycyjnego pojęcia *arete*. Za chwilę Sokrates przedstawi własne rozumienie *arete*, i będzie ono opozycyjne zarówno wobec tradycyjnego jak i sofistycznego nauczania, tu jednak ponownie posłużył się słowem „arete” w znaczeniu akceptowanym przez swego rozmówcę i sędziów. Sokrates wyprowadza zaskakujące konsekwencje z „zalet” przypisywanych i ludziom i zwierzętom.

9 A. Maszewski dwukrotnie przełożył *arete* na doskonałość. Bardziej złożony jest przekład S. Siedleckiego, który w odniesieniu do zwierząt podaje przymioty („jakięby posiadać powinny”), zaś w odniesieniu do ludzi używa zalet („Któż zalet takich ludzkich i społecznych świadom jest?”. F. A. Kozłowski z kolei odwołuje się do należytego wychowania oraz tego, co przystoi „człowiekowi i obywatelowi”).

Szokuje już jego pierwsze pytanie: a gdyby twoje dzieci okazały się być zwierzętami?! Sokrates czuje się uprawniony do tego zrównania z tytułu założonego podobieństwa *arete* tresowanej przez znawców zwierząt z *arete* ludzi wychowywanych na dobrych obywateli („doskonałych”, „szlachetnych” - καλὸν τε κἀγαθὸν). Mamy tu wyraźne odniesienie się do tradycji *kaloikagathoi*. Obywatelska *arete* wydaje się być postrzegana przez Sokratesa jako cecha podlegająca i poddająca się tresurze ze strony znawców życia publicznego, a obywatele tworzą swoiste stado, którym kieruje lepszy lub gorszy treser. Jak wiedza tresera (jako jego *arete*) umożliwiła wydobycie na jaw ukrytych talentów konia (*arete* konia jako przypisana mu doskonałość i sprawność w działaniu), tak wiedza sofistego pozwalała zrobić obywatela jako doskonałego mówcę i skutecznego polityka. *Arete* rozumiana jako zaleta i doskonałość umożliwia tego rodzaju zestawienie.

Jednakowoż, o czym musimy pamiętać, Sokrates odżegnuje się od udziału w tego rodzaju procederze edukacyjnym. Nie interesuje go *arete* koni i *arete* źrebiąt, choć wie, kto się na tych sprawach zna i potrafi poprawić kondycję zwierząt; nie interesuje go też uszlachetnianie człowieka w jego funkcji obywatelskiej, choć wie, kto mógłby w tym pomóc. Doceńmy szczerą Sokratesa. Ateńczyk zdawał sobie sprawę z tego, że większość sędziów żywi niechęć do sofistów, a nawet jego samego postrzega jako jednego z nich, mimo to odważył się wspomnieć kilku z nich, nie dodając słów potępienia:

Choć mnie się i to bardzo podoba, jeżeliby ktoś umiał ludzi wychowywać, jak na przykład Gorgiasz z Leontiniów i Prodikos z Keos, i Hippiasz z Elidy. (*Obrona*, 19e; W.W.)<sup>10</sup>

Taka pochwała sofistów musiała wpłynąć na liczbę głosów oddanych przeciwko Sokratesowi i trudno spodziewać się, by filozof nie był świadom konsekwencji wypowiedzianych ocen. Zapewne chciał być rzetelnym w ocenie i nie zamierzał kłamać przed sądem. Miało to być dla niego o tyle bezpieczne, iż zaplanował sobie zdecydowane odcięcie się od takiego nauczania *arete*. Łącząc pracę nauczycielską z kształceniem zalet „człowieka i obywatela” (20b), Sokrates stwierdził o sobie samym, że takich rzeczy nie potrafi zrobić:

---

10 „(...) jakkolwiek uważam za rzecz piękną (καλὸν), gdy ktoś potrafi nauczać ludzi, tak jak czynią to Gorgiasz z Leontini, Prodikos z Keos czy Hippias z Elidy”; R.L.

Ja sam w każdym razie chwaliłbym się i pysznił („i wysoko nosił” - W.W.), gdybym taką wiedzę posiadał. Ale jej, mężowie ateńscy, nie posiadam. (20c; R.L.)

Wysiłkom wychowawczym Sokratesa przyświecał zatem inny cel niż pracy nauczycielskiej skierowanej na kształcenie dobrych obywateli Aten.<sup>11</sup> Nie jest więc przedmiotem nowej moralności ani nauka dobrych koni, ani nauka dobrych obywateli państwa: to domeny specjalistów od danej dziedziny wiedzy praktycznej. Takie odcięcie się od edukacji politycznej będzie potwierdzane przez Sokratesa kilkakrotnie. Sokratesowi musiało zależeć na tym, by sędziowie nie łączyli jego pojęcia *arete* z *arete* propagowanym przez sofistów, ani też z *arete* będącym przedmiotem nauczania ze strony innych specjalistów. Filozof złożył przed sądem bardzo mocną deklarację:

Ja nie byłem nigdy niczym nauczycielem. (33a, W.W.)

Pierwszym autorem spisującym rozmowy Sokratesa był Simon, szewc do którego warsztatu Sokrates często zachodził, a który jednemu ze swych pism nadał tytuł w formie tezy mówiącej, że *arete* nie można nauczać (Περὶ ἀρετῆς ὅτι οὐ διδασκτόν; Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, 2.13.122). Żaden z tekstów Simona nie zdołał się zachować, jednak przypisanie Sokratesowi głoszenie tezy o niemożliwości nauczania *arete* jest szeroko akceptowane na podstawie także innych pism. Powody takiego stanowiska Sokratesa są różnie przedstawiane. W tym miejscu przyjmuję, tytułem roboczej hipotezy, że o braku możliwości nauczania *arete* nie decydują okoliczności nauczania - jak chociażby kwestia zapłaty

---

11 Sokrates winił poetów - Arystofanesa w szczególności - za wytworzenie fałszywego wizerunku jego osoby jako filozofa (że przyrodnik, sofista i ateista w jednym). Jednakowoż samoocena Sokratesa dotycząca życia obywatelskiego, z jaką mamy do czynienia w *Obronie*, bliższa jest opisom komediopisarzy niż późniejszym i napisanym już po śmierci filozofa dziełom Platona i Ksenofonta. Arystofanes przedstawił Sokratesa jako obojętnego na sprawy miasta i apolitycznego. Por. L. Strauss, *Sokrates i Arystofanes*, przeł. M. Filipczuk, Teologia Polityczna, Warszawa 2018. Według Platona i Ksenofonta był on wzorem cnót obywatelskich, po żołniersku traktującym prawa i obowiązki nakładane przez państwo, a na dodatek - jako jedyny zasługujący na miano prawdziwego polityka. Obaj wychowankowie Sokratesa mocno odreagowali traumę po śmierci filozofa. Za cenę prawdy. Wykreowali jedno z największych kłamstw o Sokratesie, w które bezkrytycznie uwierzyły kolejne generacje historyków filozofii. Wmawianie sobie oraz czytelnikom swych prac, że „Sokrates wielkim obywatelem był” niczego dobrego nie przynosi Sokratesowi i wręcz oddala nas od historycznej wielkości Ateńczyka jako filozofa i moralisty zarazem. Na szczęście wśród autorów piszących o Sokratesie zdarzają się i tacy, którym udało się uniknąć politycznego „zaczadzenia”, jak chociażby I. F. Stone (Zob. *Sprawa Sokratesa*, przeł. L. Jęczmyk, Zysk i S-ka, Poznań 2003).

za nauczanie czy też względy osobiste nauczyciela lub ucznia – lecz sama „natura” *arete*.

Sokrates czuł się moralnym wychowawcą: nie nauczał wprost, nie przekazywał wiedzy, lecz inspirował innych do podjęcia pracy nad sobą. „A czy się ktoś przez to robi lepszym, czy nie, ja nie mam prawa za to odpowiadać” (33b, W.W.). Sędziowie musieli mieć inne wyobrażenie dotyczące wychowania i nauczania. Nie dostrzegali większej różnicy między jednym i drugim, większość z nich najprawdopodobniej nie widziała żadnej różnicy pomimo słów wypowiedzianych przez Sokratesa. Jego deklaracja mogła więc wydać się mało wiarygodną. My jednak powinniśmy jej zaufać i odkryć tę różnicę. Jeśli nawet mówimy o Sokratesie jako o nauczycielu, a jego wychowanków nazywamy uczniami, to jednocześnie pamiętamy o specyficznym rysie tej relacji.

Potrąfimy sprecyzować cel pracy wychowawczej Sokratesa: był to cel *stricte* moralny. Sofiści mogli być pochwaleni przez Sokratesa także i z tego powodu, że nie rościli sobie pretensji do bycia moralistami. Nauczane przez nich *arete* miało być czysto praktyczne: była to sztuka sprawnego, skutecznego i zarazem pożytecznego działania. Z tego też powodu, jeśli sędzić po fragmencie 20a-b, według Sokratesa było im znacznie bliżej do treserów zwierząt niż moralistów troszczących się o wyższą jakość ludzkiej egzystencji. O braku przywiązania do tradycji *kaloikagathoi* czytamy także we fragmencie 21d, gdzie odnajdujemy inną ważną deklarację Ateńczyka w związku z przeprowadzoną przez siebie rozmową z politykiem:

Bo z nas dwóch żaden, zdaje się, nie wie o tym, co piękne i dobre (καλὸν κάγαθόν), ale jemu się zdaje, że coś wie, choć nic nie wie, a ja, jak nic nie wiem, tak mi się nawet i nie zdaje. (21d; W.W.)<sup>12</sup>

Rozmowy z innymi politykami utwierdziły Sokratesa w tym przekonaniu. Czy zmieniły coś spotkania z poetami, do których udał się w drugiej kolejności?

Wstyd mi wam powiedzieć prawdę, mężowie, ale trzeba ją mówić. Właściwie niemal wszyscy obecni mówili piękniej niż sami poeci o utworach przez nich stworzonych. Rychło jednak uświadomiłem

---

12 Przekład R. Legutki nieco zakrywa faktyczny przedmiot niewiedzy Sokratesa: „Wydaje się, że z nas dwóch żaden nie wie nic o tym, co najważniejsze, lecz on, choć nie wie, sądzi, że coś wie, podczas gdy ja rzeczywiście nie wiem, ani nie uważam, że wiem”. (21d; R.L.) Tej deklaracji Sokratesa nie sposób bronić na gruncie późniejszych poglądów Platona, pod które R. Legutko podciąga przekonania historycznego Sokratesa; stąd jak się wydaje niechęć tłumacza do wskazywania dystansu dzielącego Sokratesa od tradycji *kaloikagathoi*. Por. R. Legutko, *Sokrates*, Zysk i S-ka, Poznań 2013, s. 371.

sobie i o poetach tę rzecz także: utworów swoich nie tworzą dzięki mądrości, lecz za sprawą jakiejś cechy naturalnej, poprzez natchnienie tak jak boscy prorocy albo wróżbici. Ci również mówią wiele pięknych rzeczy, ale nie mają żadnej wiedzy o tym, co mówią. Miałem wrażenie, że i z poetami dzieje się coś takiego. Równocześnie dostrzegałem, iż z powodu swojej twórczości uważają się za ludzi najmądrzejszych także w innych sprawach, o których wiedzy nie posiadali. Odszedłem więc, nabierając przekonania, iż przewyższam ich tym samym, czym polityków. (*Obrona*, 22b-c; R.L.)

Kolejne rozmowy z rzemieślnikami nie zmieniły tej oceny:

Posiadali oni wiedzę o sprawach, o których ja nie wiedziałem i w tym byli ode mnie mądrzejsi. Jednakże odniosłem wrażenie, mężowie ateńscy, że nasi przyjaciele rzemieślnicy popełniali ten sam błąd, co i poeci: każdy uważał się dzięki pięknemu wykonywaniu sztuki za najmądrzejszego również w innych rzeczach o największej wadze („nawet w największych rzeczach”; W.W.), a to ich wykroczenie rzucało cień na posiadaną mądrość. (*Obrona*, 22d; R.L.)

O Sokratejskiej *arete* będziemy musieli mówić nie tylko jako *ludzkiej*, ale też *moralnej* w treści. Przekład R. Legutki (*arete* = *cnota*) nie pomaga w lepszym zrozumieniu specyfiki filozofii Sokratesa. We współczesnym języku polskim słowo „cnota” jest skojarzone z czysto ludzkim punktem odniesienia i nikt już nie mówi o *cnotach* źrebiąt lub cieląt, a tym bardziej o ich *cnotach moralnych*, do czego prowadzi jednolite tłumaczenie *arete* na *cnotę*. Nikt nie powie też, że brak dbałości właścicieli o kondycję fizyczną swych zwierząt lub zaniedbywanie ich w zakresie pielęgnacji jest ich *demoralizowaniem*, jak to znajdujemy w przekładzie R. Legutki (25b).

Rozmowy z rzemieślnikami były najbardziej konkretne. U nich to filozof odnalazł dowód własnej ignorancji, o jakiej wspominał od początku swych badań nad słowami wyroczni. Ateńczyk zdaje się mówić: wiedziałem, że nie potrafię takich pięknych rzeczy wytwarzać i przekonałem się naocznie, że w tym akurat rzeczywiście są oni ode mnie mądrzejsi. Rzemieślnicy potrafią nie tylko wytwarzać piękne rzeczy, ale na dodatek można z nimi porozmawiać o tym, jak to robią. W odróżnieniu więc od polityków i poetów, rzemieślnicy dysponują wyrazistą ścieżką edukacyjną mogącą zapewnić sukces zawodowy. Nie oznaczało to jednak porażki Sokratesa. Nie na tym mu bowiem zależało, by wejść na drogę kariery zawodowej lub stać się poetą czy politykiem. Jego pytania nie dotyczyły wyłącznie pragmatycznych aspektów tej lub innej umiejętności bardzo cenionej przez szerokie rzesze. On chciał dowiedzieć się czegoś ważniejszego dla siebie: jak jego rozmówcy dokonują wyborów moralnych. W efekcie przeprowadzonych przez siebie

rozmów z politykami, poetami i rzemieślnikami Sokrates zadaje sobie fundamentalne pytanie:

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 opłaci zostać tak, jak jestem. (*Obrona*, 22e; W.W.)

Wiemy już kim Sokrates nie chciał zostać i jakiej mądrości nie zaakceptował, ale co możemy powiedzieć na temat tego, kim był wcześniej i jakie to było jego *arete*? Na podstawie fragmentu 20d możemy wnioskować, że to nowe *arete* było powiązane z innego typu mądrością, i to wcale nie tak rzadką jak się często sugeruje, mądrością „która najpewniej jest mądrością ludzką” (R.L.):

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

To mądrość łącząca ludzi nie ze względu na wyznawane przez nich poglądy, ich wiedzę praktyczną i umiejętności zarobkowania, lecz z uwagi na podejmowane przez nich decyzje moralne - to mądrość wynikająca z konieczności dokonywania wyborów między dobrem i złem.

## O najwyższe wartości najmniej dba (29e-30a)

W odniesieniu do fragmentu 29e-30a już nie mamy wątpliwości: Sokrates prezentuje własne stanowisko i w związku z tym słowo *arete* musi być odczytywane w nowym znaczeniu. Fragment napisany czcionką pochyłą (*Obrona*, 29d) przybliży nam kontekst towarzyszący tej propozycji.

(*Obrona*, 29d) „nie wstydzisz się dbać i troszczyć o majątek, abys go miał jak najwięcej, a także o sławę i zaszczyty związane ze sprawowaniem urzędów, a nie dbasz o intencje i własną prawdomówność, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ani o nich nie myślisz”; (W.P.).

(29e-30a) W. Witwicki: „I jeżeliby mi kto z was zaprzeczył i mówił, że dba, ja go nie puszczę i nie dam mu odejść, ale go będę pytał i badał, i przekonywał, i jeśli dojdę do przekonania, że on nie ma **działności** naprawdę, a tylko tak mówi, to będę go poniewierał, że o najwyższe wartości najmniej dba, a rzeczy lichsze wyżej stawia”.

(*Obrona*, 29d) „nie wstydzisz się dbać i troszczyć o majątek, abys go miał jak najwięcej, a także o sławę i zaszczyty związane ze sprawowaniem urzędów, a nie dbasz o intencje i własną prawdomówność, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ani o nich nie myślisz”; (W.P.).

(29e-30a) R. Legutko: „A jeśli ktoś z was zaprzeczy i powie, że się troszczy, to nie pozostawię go ani od niego nie odejdę, lecz będę go pytał, i badał, i sprawdzał, a jeśli wyda mi się, że nie posiadał **cnoty**, lecz tylko tak mówi, to będę mu czynił wyrzuty, iż rzeczy najważniejsze ceni najmniej, a wyżej stawia bliższe”.



Wraz z przejściem do referowania filozofii Sokratesa W. Witwicki tłumaczy *arete* jako *dzielność*, R. Legutko pozostaje przy *cnotcie*.<sup>13</sup> Sokrates oddziela od siebie dwa poziomy moralne: W. Witwicki odnajduje tam podział na „najwyższe wartości” i „rzeczy lichsze”; R. Legutko z kolei odczytuje ten podział na „rzeczy najważniejsze” i rzeczy „błahsze”. W sensie aksjologicznym nie troszczy się właściwie o *arete* ten, kto w pierwszym rzędzie zabiega o pieniądze, sławę i tym podobne „błahę rzeczy”. Filozof zarzucił współobywatelom, że nie troszczą się o prawdę (ἀλήθεια), zaniedbują moralny namysł nad intencjami postępowania (φρόνησις) oraz degradują własne dusze (ψυχή), wyżej ceniąc zaszczyt władzy i zasiadanie w urzędach (τιμή) oraz pragnienie zdobycia sławy (δόξα) i chęć osiągnięcia bogactwa (χρήματα). W tych kilku kluczowych dla siebie słowach Sokrates dookreślił dokonany przez siebie przełom w rozumieniu *arete*.

Czy użyte przez W. Witwickiego słowo „dzielność” dostatecznie dobrze oddaje sens Sokratejskiego *arete*? Moim zdaniem jest ono zbyt słabe w aspekcie moralnym oraz zbyt szerokie zakresowo, by skutecznie oddzielić „najwyższe wartości” od „rzeczy lichszych”. „Dzielność” równie dobrze pasuje do troszczenia się o lichsze rzeczy: można dzielnie zabiegać o sławę (np. idąc na wojnę), można być dzielnym handlarzem przemierzającym morza, można też dzielnie zabiegać o sprawowanie urzędów w państwie. Dysponujemy mocnym dowodem przemawiającym za tezą mówiącą o zbyt szerokim zakresie „dzielności”. Tym dowodem jest przekład fragmentu 29d:

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? (W.W.)

W greckim tekście *slawa* i *cześć* znajdują się w zdaniu po tej samej stronie, co pieniądze.<sup>14</sup> To „gramatyczne przejęzyczenie” tłumacza mogło być zainspirowane rozumieniem „dzielności”, jako zdroworozsądkowo pasującej także do starań o zyskanie czci i sławy;

---

13 W odniesieniu do Sokratejskiego pojęcia *arete* F. A. Kozłowski, A. Maszewski oraz S. Siedlecki tłumaczyli *arete* jako *cnotę*.

14 „(...) nie wstydzisz się myśleć tylko o pieniądzach, abyś ich miał jak najwięcej, o sławie i honorach, abyś się z nich wynosił, a o rozumie, prawdzie i o duszy, abyś ją udoskonalił, nie masz starania i nie myślisz?!”; F. A. Kozłowski. Ryszard Legutko dokładniej od W. Witwickiego rozdziela pojęcia (aczkolwiek pomija φρόνησις): „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”.

ważną rolę mogła odegrać wiedza W. Witwickiego o *arete* wyłożonej przez Platona w okresie jego dojrzałej twórczości.<sup>15</sup> My jednak nie rozpatrujemy w tym miejscu *arete* w ujęciu Platona, do którego rzeczywiście pasuje przytoczony wyżej przekład fragmentu 29d, i musimy po równo rozłożyć terminy użyte przez Sokratesa: trzy jako przykłady *najwyższych wartości*, trzy – *rzeczy lichszych*. Słowo „dzielność” z całą pewnością nie ukazuje specyfiki „najwyższych wartości”. Można mieć żal do tłumacza, że szukając polskiego odpowiednika dla *arete* nie skorzystał z odpowiedzi zawartej w jego własnym przekładzie fragmentu 30a: skoro „najwyższe wartości” oznaczają wskazane wcześniej przez Sokratesa trzy troski moralne, to *arete* jako pojęcie oznaczające te troski może być zdefiniowane w języku polskim jako „wartość moralna”.

Fragment (29d) zawiera wskazówki dotyczące sposobu rozumienia *arete* przez Sokratesa. Mamy do czynienia z wyznaczeniem granicy oddzielającej coś wyższego moralnie od czegoś niższego. Wiemy też, że wybór właściwej *arete* nie jest oczywisty, skoro tak wielu ludzi „rzeczy lichsze wyżej stawia”. Słowo „wartość” sprawdza się i tutaj: wielu ludzi kieruje się w życiu wartościami, mając na uwadze wartość pieniądza, sławy i władzy. Sokrates miałby nad czym pracować także w naszym środowisku językowym. Te gorsze rozwiązania sugerują treści niesione przez tradycyjne ujęcia *arete*, dlatego Sokrates nawoływał do odszukiwania *arete* i zagłębiania się w tajniki własnej *duszy* zmuszonej wybierać między dobrem i złem.

Słownik znajdujący się na stronie internetowej [persus.tufts.edu](http://persus.tufts.edu) po kliknięciu na słowo  $\phi\rho\nu\nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$  z fragmentu 29e – tj. pierwsze z trzech należących do grona „najwyższych wartości” – podpowiada dwa angielskie odpowiedniki: *purpose* oraz *intention*. Według tej sugestii, Sokrates czyni zarzut swym współobywatelom, że nie troszczą się o intencje towarzyszące ich postępowaniu, że lekceważą sferę zamiarów leżących u podstaw ich zachowania. Z jakichś przyczyn ten sposób rozumienia słów Sokratesa umyka uwadze historyków filozofii, na czym traci opcja interpretacyjna mająca na celu dotarcie do *arete* jako wartości moralnej. Czy tradycyjna *arete* nie doceniała prawdy? W pewien sposób wręcz ją przeceniała. Pod pozorem prawdy narzucano określone treści i stwarzano pozory ich oczywistości i obowiązywalności w obszarze refleksji nad dobrem i złem. To w imię tych uświęconych prawd uznawano coś za dobre lub za złe moralnie. Sokrates nie

---

<sup>15</sup> Taką ewentualność zasugerowałem w: *Mysł Sokratesa na tle wcześniejszych koncepcji uprawiania filozofii*, Wyd. UMCS, Lublin 2012, s. 36.

przeciwstawił jednym prawdom drugim. Był on głęboko przekonany w niepewność ludzkiej wiedzy, jej słabość, kruchość i stąd też jego niechęć wobec siły tradycyjnych przekonań moralnych. Tym, co łączy ludzi nie są wyznawane przez nich „odwieczne” prawdy, ważniejsze jest poszukiwanie codziennych prawd. Troska o prawdę przestaje być czymś w rodzaju stróżowania niepodważalnym prawdom, ich powielaniem i niezłomnym głoszeniem; troska ta oznacza u Sokratesa głębokie przeżywanie swej egzystencji z pozycji bycia prawdomównym. To w prawdomówności tkwi moralna siła prawdy. Jeśli prawda ma mieć jakiegokolwiek znaczenie, musi być poprzedzona wolą podtrzymywania prawdomówności. W ten sposób wartość moralna nadaje sens przestrzeni oddzielającej jednostki jako obywateli i łączącej ich jako osoby. Słowo *aletheia* ma w języku polskim kilka znaczeń: 1. *prawda*; 2. *prawdziwość*, *rzeczywistość*; 3. *szczerłość*, *prawdomówność*. Troska o *prawdomówność* nie może być rozumiana wyłącznie jako obowiązek rozpoznania prawdy. Człowiek ma bardzo ograniczone możliwości poznawcze i ma prawo nie znać prawdy, wszak

ludzka mądrość mało co jest warta albo nic (23a; W.W.),

atoli ten sam człowiek - według Sokratesa - nie ma moralnego prawa być *nieprawdomównym*. Troska o *prawdomówność* jest sprzężona z troską o własną osobę oraz z troską o byt drugiej osoby. *Aletheia* jako *prawdomówność* jest *nieskrytością myślenia*, jest z punktu widzenia moralnego najdoskonalszą formą ludzkiego życia. Z kolei troska o *duszę* dotyczy tego, co odpowiada za wybory moralne a tym samym zaświadcza o wielkości człowieka; pozwala podążać ku harmonii w życiu:<sup>16</sup>

Tak rozkazuje bóg, dobrze sobie to pamiętajcie, a mnie się zdaje, że wy w ogóle nie macie w państwie nic cenniejszego niż ta moja służba boża. Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza. (30a-b; W.W.)

*Prawdomówność* i *szczerłość* we wzajemnych relacjach podkreślają rangę intencji działania, natomiast *namysł* moralny określa rodzaj kontroli zachowań wchodzących w skład dynamicznych z natury relacji interpersonalnych. Dialog okazuje się być czymś więcej niż

---

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

tylko wymianą zdań czy próbą sił w sztuce przekonywania. To rodzaj moralnej współpracy. *Prawdomówność* jednego ma być zachętą do rewanżu, który zmienia dotychczasowy *namysł*, przekierowując go z kontemplacji samego siebie na kontemplację drugiego człowieka. Ateńczyk mówi sędziom, że nie da się go zbyć słowem, bowiem deklaracje moralne mogą wprowadzać w błąd obie strony: deklarującego i odbiorcę przekazu słownego. Sokrates chce się upewnić co do jednego i drugiego; pragnie też, by jego rozmówca podniósł poziom samowiedzy moralnej oraz by poprzez odwołanie się do własnego działania udowodnił posiadanie *arete*. W tym miejscu dochodziło do konfrontacji konwencjonalnego rozumienia *arete* z moralnymi *principiami* Sokratesa, konfrontacji niejednokrotnie kończącej się nieprzyjemnymi sytuacjami.

### **Wszelkie inne dobra ludzkie i prywatne, i publiczne (30b)**

Fragment 30b precyzuje relację wyższych wartości moralnych do niższych dóbr.

<p>W. Witwicki: „i mówię im, że nie z pieniędzy <b>dzielność</b> rośnie, ale z <b>dzielności</b> pieniądze i wszelkie inne dobra ludzkie i prywatne, i publiczne”</p>	<p>R. Legutko: „<b>Cnota</b> nie bierze się z majątku, lecz majątek z <b>cnoty</b>, a także inne dobra, jakie zdobywają ludzie w życiu prywatnym i publicznym”</p>
---	--

O ile nazwanie „rzeczy najwyższych” wartościami moralnymi może nie przekonywać czytelnika, o tyle nie mamy wątpliwości odnośnie tego, jak nazwać „rzeczy niższe” - to są *dobra*. Sokrates z jednej strony mówi o *arete*, z drugiej o ludzkich „dobrach” (ἀγαθὰ), prywatnych i publicznych.

W jaki sposób *arete* wpływa na przyrost dóbr (*agatha*)? Intuicyjnie jesteśmy w stanie zrozumieć, że jeśli ktoś osiągnął bogactwo, to w czymś musiał się sprawdzić, być w czymś dobrym na tyle, aby osiągnąć obecny status majątkowy; jeśli ktoś zdobył pozycję w państwie, to sprawdził się jako polityk lub jako sprawny zarządca majątku publicznego; jeśli ktoś wygrał konkurs dramatyczny, to najwyraźniej stoi za tym i talent i praca włożona w stworzenie dzieła. Ta intuicja byłaby zgodna z tradycyjnym pojęciem *arete*. Sokrates wskazał jednak na *arete* wcześniejsze i ważniejsze od kompetencji. Z jego punktu widzenia ani zdobyty majątek, ani nawet umiejętności jego gromadzenia nie świadczą jeszcze o moralnej kondycji człowieka. Liczy się jego uczciwość i troska o innych: nie zasługuje na szacunek ten, kto dorobił się majątku na

ludzkiej krzywdzie, kto oszukuje lub wykorzystuje przewagę siły, by wymusić na kontrahentach rozwiązania korzystne wyłącznie dla siebie.

Odszukując znaczenie nowego *arete* musimy uwzględnić końcowy wniosek, do jakiego Sokrates doszedł w wyniku swych rozmów z Ateńczykami; a słowa te musiały zboleć wielu sędziów oraz obserwatorów procesu. Filozof zdawał sobie sprawę z tego, że uderza w jeden z aksjomatów tradycyjnej *arete*, wedle którego pozycja społeczna człowieka wyznacza jego jakość moralną, stąd przed wygłoszeniem swej opinii zastrzegł się, że jest zobligowany do mówienia prawdy:

<p>W. Witwicki: „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 nędzarzami, kiedym tak za wolą boską robił poszukiwania, a inni, lichsi z pozoru, byli znacznie przyzwoitsi (ἐπιεικέστεροι), naprawdę, co do porządku w głowie”(22a).</p>	<p>R. Legutko: „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” (22a).</p>
--	---

Sokrates nie miał złudzeń odnośnie niemoralności metod, jakimi wielu Ateńczyków dorobiło się pozycji w państwie. Także państwo Ateńczyków swą nieuczciwością wobec sprzymierzeńców z wojen przeciwko Persom doprowadziło do długoletniej i przegranej wojny ze Spartą. Ani władza, ani bogactwo, ani sława nie uczyniły nikogo moralnie lepszym od innych. O przyzwoitości Sokrates wspominał raz jeszcze (36c), tym razem tłumacząc się z własnej obojętności na sprawy państwa:

uznałem, iż jestem faktycznie zbyt przyzwoity (ἐπιεικέστερον).(R.L.)

Słowem tym Sokrates określił „lichszych z pozoru” oraz samego siebie. Obywatele uważani za gorszych w świetle tradycyjnej *arete*, z punktu widzenia nowej *arete* okazali się moralnie lepszymi. Czy Sokrates był obrońcą tych „gorszych” obywateli Aten i tym właśnie podpadł ówczesnej elicie państwa? Autorzy polskich przekładów utrudniają nam zarówno postawienie tego pytania, jak i udzielenie na nie odpowiedzi. Aby *pryzwoitość* pojawiła się w obu zacytowanych wyżej fragmentach (dotyczących „lichszych” i Sokratesa) musiałem skorzystać z obu polskich przekładów. Tak się złożyło, że żaden z tłumaczy nie zechciał tym samym słowem obdarzyć i tych „lichszych” i Sokratesa: według R. Legutki ci

„gorsi” byli „mężami udatniejszymi pod względem roztropności”, natomiast według W. Witwickiego Sokrates nie uprawiał polityki, „bom się naprawdę za zbyt porządnego człowieka uważał” (36c).<sup>17</sup>

Jeśli jednak przyjrzymy się otoczeniu Sokratesa, zobaczymy tam kilku bardzo odważnych filozofów, którzy wystąpili w obronie tych „gorszych” (φᾶυλος). Słowa „lichszy” i „gorszy” nie do końca oddają oryginalne znaczenie, w tle mamy jeszcze słowa „nędzny” i „bezwartościowy”. Stąd już blisko do określenia kogoś moralnie złym z tej tylko racji, że przynależy do grupy społecznie wykluczonej, do grona nikczemnych z punktu widzenia hierarchii państwa. Najbardziej znanym obrońcą tej „niegodziwej” warstwy był Antystenes z Aten, któremu czyniono zarzuty z tego powodu, że przebywa wśród nikczemnych (πονηρός). Miał na to odpowiedzieć, że przecież „lekarze, chociaż sami nie są chorzy, przebywają wśród chorych” (Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 6,6; W. Olszewski, B. Kupis). Słowo πονηρός w sensie moralnym oznaczało kogoś bezwartościowego i niegodziwego; w sensie politycznym - ludzi podłych i nikczemnych. Tradycyjna *arete* sprawiała, że za oceną polityczną podążała ocena moralna. Temu właśnie sprzeciwił się Antystenes. Założyciel szkoły cyników wyraził wprost ograniczenia moralne tradycyjnej *arete* i ogłosił potrzebę podporządkowania prawa państwowego prawom moralnym: „Mędrzec postępuje nie wedle praw stanowionych, lecz wedle prawa cnoty” (*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 6,11). Za moralnie niebezpieczne i wręcz szkodliwe uznał on wszelkie przejawy dążenia do bogactw oraz sławy.

Żądza bogactw to naprawdę ciężka choroba i dlatego nie mogę się nie litować nad ludźmi, którzy są nią dotknięci” (Ksenofont, *Uczta*, 4, 37; L. Joachimowicz).

Nie należy zabiegać o opinię publiczną, a jeśli już mamy odnieść jakąś korzyść z publicznych ocen moralnych, to będzie to zysk godzący w panujące standardy: „Niesława jest dobrem” (Diogenes Laertios, *Żywoty...*, j.w.). W obszarze sokratejskiej *arete* dokonana się zatem rewolucyjna przemiana ocen społeczno-moralnych.

Drugim filozofem z kręgu Sokratesa odważnie zaprzeczającym *princypiom* tradycyjnej *arete* był Antyfont z Aten:

---

17 Z podobną praktyką spotykamy się także w innych tłumaczeniach. Harold N. Fowler (1966, Harvard University Press) tłumacząc *Apologię* na język angielski użył dwóch słów - „sensible” w odniesieniu do tych z gorszą reputacją oraz „honorable” w odniesieniu do Sokratesa (I was really too honorable). Dla porównania 36c: Thomas G. West - „I myself was really too decent”; Thomas C. Brickhouse, Nicolas D. Smith - „I was really too good”.

Ludzi zrodzonych z godnych ojców czcimy i szanujemy, nie czcimy natomiast 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 (przeł. J. Gajda).

W podręcznikach historii filozofii ten etyczny egalitarysta trzymany jest z dala od Sokratesa. Zauważmy jednak, że w *Platońskiej Obronie Sokratesa* pojawia się postać Antyfonta. Sokrates bierze go nawet na świadka w związku ze stawianym mu zarzutem demoralizowania młodzieży (33e).<sup>18</sup> Wiemy to także z innych źródeł, że Epigenes – syn Antyfonta – należał do kręgu osób najbliższych Sokratesowi (był obecny przy śmierci Sokratesa), jego ojcu zaś nie zabrakło odwagi cywilnej, by w trakcie procesu stanąć po stronie atakowanego filozofa. Że Sokrates stykał się z Antyfontem, w to nie można wątpić, jeśli zaś ten sofista oddał mu swego syna na wychowanie, wyraził tym samym ogromne zaufanie do jego nauk.

### **Prywatnie do każdego przychodzę (31b)**

W mowie pochwalnej ku czci pierwszych Ateńczyków poległych w wojnie peloponeskiej (431-404 p.n.e.) Perykles z dumą przedstawił zalety Aten, podkreślając, że:<sup>19</sup>

(...) przyznanie się do ubóstwa nie przynosi nikomu ujmy, jednakże jest ujmą, jeśli ktoś nie stara się z niego wydobyć. U nas ci sami ludzie, którzy zajmują się sprawami państwa, zajmują się także swymi osobistymi, a ci, którzy ograniczają się tylko do swego rzemiosła, znają się także na polityce. Jesteśmy jedynym narodem, który jednostkę nieinteresującą się życiem państwa uważa nie za bierną, ale za nieużyteczną. (2.40.1-2)

Trzydzieści lat później Sokrates wygłosił przed sądem alternatywną mowę pochwalną. Z dumą mówił o sobie, że się nie:

zaangażował w sprawy polityczne (31d; R.L.);

że nie

uczestniczył w życiu publicznym (32e; R.L.);

oraz, że z własnej woli

żadnego urzędu w państwie nigdy nie sprawowałem (32b; R.L.);

podsumowując,

Człowiek, który rzeczywiście walczy o sprawiedliwość, i zamierza trochę pożyć, musi prowadzić żywot prywatny, a nie publiczny. (32a; R.L.)

---

18 Platon wskazał nawet ateński dem (Kefizja), z którego pochodził Antyfont.

19 Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 2003, 2.35-47.

Powyższe cytaty z *Obrony Sokratesa* celowo podałem w przekładzie R. Legutki. Nie dlatego, że są lepsze od przekładu W. Witwickiego. R. Legutko we własnej interpretacji filozofii Sokratesa wykorzystuje zdobycze filozofii politycznej Platona i wbrew deklaracjom historycznego Sokratesa postrzega go jako osobę zaangażowaną w życie polityczne Aten i uprawiającą teorię dóbr politycznych. Jak większość zresztą interpretatorów filozofii Sokratesa. Chcąc jednak dotrzeć do Sokratesa myślącego w kategoriach aksjologicznym musimy na poważnie potraktować powyższe jego deklaracje z Platońskiej *Obrony*. Są one zgodne z tym, co wcześniej przeczytaliśmy na temat nauczania dotyczącego kwestii zalet obywatelskich. Fragment 31b przekazuje nam ważną informację dotyczącą tego, jak Ateńczyk namawiał innych do troski o *arete*.

<p>W. Witwicki: „Prywatnie (ἰδίᾳ) do każdego przychodzę niby ojciec albo starszy brat, i każdego namawiam, żeby dbał o <b>dzielność</b>”.</p>	<p>R. Legutko: „podchodzę do każdego z was indywidualnie (ἰδίᾳ) jak ojciec lub starszy brat starając się przekonać o potrzebie dbania o <b>cnotę</b>”.</p>
---	--

Kluczową rolę odgrywa słowo ἰδίος (*idios*). Użyte przez R. Legutkę słowo „indywidualnie” nie wyklucza politycznego kontekstu; i w takim stopniu, w jakim ten przekład odsuwa na bok *prywatny* model życia Sokratesa, w takim też wprowadza w błąd czytelnika. Oczywiście, słowo „indywidualnie” mieści się w słownikowym wykazie znaczeń możliwych do zaakceptowania. Mało tego, słowo to może uwydatniać moralny stosunek Sokratesa do rozmówców, o ile *indywidualnie* będziemy rozumieć jako *personalnie*. Sokrates nie naucza i nie poucza. Sokrates nie wykłada swych racji, ani też nie dyskredytuje osoby swego rozmówcy. Występuje w roli kogoś bardzo bliskiego i godnego zaufania - ojca lub starszego brata - czyli kogoś, kto z całą pewnością chce dobra dla swego rozmówcy. Za każdym razem jest to inna rozmowa. I choć cel jest ten sam, to z uwagi na indywidualność rozmówcy są one z konieczności niepowtarzalne. Każdy z rozmówców żyje *de facto* w swoim własnym świecie, w którym niczym król zarządza nim podejmując decyzje moralne. Tych dalece intymnych rozmów w dobru i złu nie da się spisać i powielić, by inni też mogli coś z tego uszczknąć dla siebie. Sokrates był przeciwnikiem pisma. Nie dlatego, że nie doceniał pisma jako narzędzia przekazywania myśli i tworzenia opowieści. To akurat cenił sobie i chętnie dyskutował na tematy literackie. Jednak pismo było nieadekwatne w stosunku do jego głównego przedmiotu zainteresowania. Wartości moralne czynią



ludzi jednostkami niepowtarzalnymi z racji okoliczności podejmowania decyzji – te zaś nigdy nie są takie same – oraz z racji ponoszenia osobistej odpowiedzialności.

Sokrates namawiał i przekonywał, nie do tego jednak *co* powinien zrobić jego rozmówca, ale *jak* winien traktować swój udział w zdarzeniach moralnych. Sokrates nie mówił mu, że to jest dobre, a tamto jest złe; on przede wszystkim namawiał go, by świadomość dokonywania wyborów moralnych między dobrem i złem uczynić pierwszoplanową w swym życiu. Człowiek może pełnić wiele ról społecznych i politycznych, może być związany z tymi lub innymi dobrami, nie może jednak zrezygnować z podejmowania decyzji moralnych. To jest konieczne z punktu widzenia Sokratesowej wizji ludzkiego życia. Z tego też powodu Ateńczyk nie mógł zgodzić się na jakąkolwiek redukcję człowieczeństwa jednostki do jej funkcji publicznej. W tym też wystąpił przeciwko państwu.

Rozwijająca się już od dłuższego czasu – alternatywna z punktu widzenia Sokratesa – koncepcja moralności państwowej minimalizowała rangę odpowiedzialności indywidualnej, przenosząc centrum decyzji moralnej ze sfery osobistej na sferę publiczną. W nakazowo-zakazowej formule dobrem moralnym jest to jest zgodne z ustaleniami większości. To państwo decyduje o tym, co jest moralnie pożądane, a co jest złe. Oskarżyciele Sokratesa wystąpili w obronie tej publicznej wersji moralności. Mamy na to mocny dowód w postaci dialogu Sokratesa z Meletosem (24c i nast.). Sokrates zadał pytanie swemu oskarżycielowi: kto czyni młodych lepszymi? W odpowiedzi słyszy: prawa (24e). Sokrates dopytuje, któż zna owe prawa? Meletos: Ci obywatele, wskazując na sędziów, dodając po chwili członków Rady oraz członków Zgromadzenia uchwalającego prawa. Meletos nie boi się stwierdzić, iż z wyjątkiem Sokratesa wszyscy Ateńczycy młodych czynią ludźmi szlachetnymi, a Sokrates ich jedynie deprawuje, a tym samym demoralizuje (25a). To może wydać się absurdem, jednak z pozycji moralności przyjmującej publiczny charakter ma to sens: o czym państwo twierdzi, że jest dobre, to jest dobre; o czym zaś mówi prawo, że jest złe, to jest złe. Początkiem namysłu moralnego jest wtedy znajomość prawa, a każdy kto przekazuje młodzieży treść rozstrzygnięć prawnych, staje się jej dobroczyńcą moralnym.

Tej prywatno-publicznej opozycji nie musimy się domyślać w tekście *Obrony Sokratesa*. Ona jest w nią wpisana. Większość sędziów stanęła w obronie państwa. Dramatyzm sytuacji polegał

nie na tym, że Sokrates negował potrzebę funkcjonowania praw – bo tego akurat nie głosił – lecz że ogłaszał ich wtórny charakter wobec moralności osobistej, tj. moralności ukształtowanej na bazie relacji prywatnych, jako osobistych i wnikających do najgłębszych pokładów ludzkiej duszy (*psyche*).<sup>20</sup> Nowa *arete* rozwija się nie tyle poza strukturą prawną państwa, co przed nią, ma wspierać obywateli w ich dążeniach do dóbr prywatnych oraz publicznych (cytowany wcześniej fragment 30b także zawiera słowo *idia*: καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ), ale pod warunkiem przestrzegania zasad wartości. To wsparcie nie jest bezkrytyczne. Jeśli prawo moralności państwowej wchodzi w konflikt z prawem moralności prywatnej, oczywiście prymat mają wartości, gdyż to w nich dusza człowieka przegląda się i uzyskuje swój prawdziwy obraz.

### **Byłoby to haniebne (35a-b)**

Jeszcze przed pierwszym głosowaniem, już po udzieleniu odpowiedzi na zarzuty, Sokrates w krótkiej wypowiedzi powrócił do kwestii powinności sędziowskich. Prawo nakazuje sędziom, by bezstronnie i rzeczowo rozpatrzyli sprawę; nie powinni kierować się gniewem, ulegać emocjom i przedkładać osobistych sympatii. Sokrates konfrontuje obowiązki sędziów z praktyką sądową. Wśród sędziów dostrzegł i takich, którym wcześniej przychodziło stawać w sądzie w roli oskarżonego, a którzy płaczem i błaganiem próbowali wywołać litość i w ten sposób wpłynąć na końcowy werdykt. Takie „rozczulające dramaty” (35b; W.W.) musiały im się opłacać, podobnie jak innym oskarżonym, skoro tak często towarzyszą rozprawom sądowym. Wielu znakomitych obywateli Aten wzięło udział w takim spektaklu. Sokrates odrzuca możliwość dołączenia do nich. Przejdźmy do lektury fragmentu 35a-b:

---

20 Ten pozaprawny aspekt nauczania o *arete* – aczkolwiek nie bezprawny – możemy odkryć w słowach Sokratesa skierowanych do Meletosa: „Nie przekonałeś mnie Meletosie, i sądzę, że żaden człowiek nie da się za nic przekonać. Albo więc ja nie demoralizuję, albo jeśli demoralizuję, to nieumyślnie (...). Jeśli bowiem demoralizuję nieumyślnie, takich przejawów nieświadomego szkodnictwa prawo do tej pory nie stawia przed sądem, poprzestając na indywidualnych (ἰδίᾳ) pouczeniach i strzeżeniach. Jasne jest wszak, że gdy się nauczę, przestane robić to, co robię nieumyślnie. Ty zaś unikałeś mojego towarzystwa i nie chciałeś mnie pouczyć, teraz zaś stawiasz mnie przed sądem, gdzie prawo stawia ludzi, którzy potrzebują kary, a nie nauk” (25e-26a; R.L.). Sokrates namawiał każdego, by dbał o własną kondycję moralną. Wiemy, że wielu Ateńczyków i gości Aten uległo tej namowie, spośród których niemal wszyscy obrali prywatny model życia.

W. Witwicki: „Przecież jeżeliby się ktośkolwiek z was w powszechnej opinii wyróżniał mądrością czy odwagą, czy jakąkolwiek inną **dzielnością**, a tak by się zachowywał, to byłby wielki wstyd. A ja już niejednego takiego i nieraz widziałem, który za coś pomiędzy ludźmi uchodził, a w sądzie wyprawiał nie wiadomo co. Jakby myślał, że strach, co mu się stanie, jeśli umrze; jakby miał nieśmiertelnym zostać, gdybyście go nie skazali. Mnie się zdaje, że tacy tylko wstyd miastu przynoszą; potem jeszcze gdzieś ktoś z obcych gotów myśleć, że **najdzielniejsi** ludzie w Atenach, których obywatele sami wyróżniają godnościami i zaszczytami, niczym się nie różnią od kobiet”.

R. Legutko: „Gdyby ci spośród was, których uważa się za wyróżniających w mądrości, męstwie czy jakiegokolwiek innej **cnotie**, mieliby się tak zachowywać, byłoby to haniebne.

Ja często widziałem takich ludzi, gdy mieli być osądzeni: mimo że cieszą się pewną sławą, wyczyniają niebывałe rzeczy w przekonaniu, że doświadczenie śmierci będzie dla nich czymś strasznym, tak jakby mieliby być nieśmiertelnymi gdybyście im życia nie odebrali. Według mnie oni przynoszą wstyd miastu, a ktoś z obcych może pomyśleć, że obywatele, których Ateńczycy wyróżnili z racji **posiadanej cnoty** i postawili ponad sobą powierzając im urzędy oraz inne zaszczyty, nie różnią się niczym od kobiet”.

Pierwsza uwaga Sokratesa dotycząca powinności sędziów (18a) – otwierająca mowę obronną Sokratesa - była wyrażona w ramach tradycyjnego pojęcia *arete*. Teraz dochodzi do konfrontacji obu pojęć, starego i nowego. Jak należałoby przełożyć *arete* dwukrotnie użyte we fragmencie 35a-b? Jak widzimy, W. Witwicki użył słowa „dzielność”, sugerując tym samym, że mamy do czynienia z Sokratejskim pojęciem *arete*. Podobnie postąpił S. Siedlecki (2 razy „cnota”) oraz – domyślnie – R. Legutko. Kontekst nie jest jednak tak oczywisty: Sokrates zdaje się bardziej wypowiadać w imieniu współobywateli oraz gości Aten, niż we własnym. Zauważa to A. Maszewski i w swoim przekładzie pierwsze „arete” oddaje mianem „zalety” (we fragmencie 18a użył słowa „zasługa” wobec sędziego oraz „obowiązku” wobec mówcy), a drugie - „cnoty”. Odnośnie pierwszego uważam ten przekład za trafniejszy od poprzednich. Dlaczego jednak ów gość Aten miałby reprezentować innego typu moralność niż Ateńczycy? Uwaga dotycząca kobiet nie mieści się w kanonach moralnych Sokratesa, to zdecydowanie cecha tradycyjnej moralności. Moim zdaniem Sokrates także i w tym miejscu użył tradycyjnego pojęcia *arete*. Z kolei najstarszy przekład wydaje mi się najciekawszym. F. A. Kozłowski nie posłużył się ani pojęciem cnoty (jak czynił w odniesieniu do Sokratesa), ani obowiązku (jak uczynił to we fragmencie 18a):

Gdyby więc i z was ci, którzy zdają się odznaczać mądrością, męstwem lub czymkolwiek **dobrym**, tak sobie postąpili, ściągliby na siebie niesławę; jak często widziałem wielu, co się zdawali czymś,

a jednak, skoro przed sądem stanęli, dziwactwa robili, mniemając, że im się coś złego stanie, gdy będą umrzeć musieli, a skoro wy ich zachowanie przy życiu, zostaną nieśmiertelnymi. Tacy zdaje mi się wstyd Rzeczypospolitej przynoszą: bo niejeden cudzoziemiec może stąd wnieść, że owi Ateńczycy, co celują przed innymi we wszystkim **dobrym** i którym w rządzie, w godnościach, wszyscy przyznają pierwszeństwo, nie lepiej postępują nad kobiety.

Autor przekładu najwyraźniej nie chciał, by *arete* z fragmentu 35a-b było przypisywane Sokratesowi. Możemy odczytać te słowa jako krytyczny komentarz do wspomnianej wyżej opinii Meletosa na temat wychowawczych załug sędziów. Sokrates nie pozostawia złudzeń: oceniając dotychczasową praktykę sądową w Atenach nie może uznać jej za dobrą w sensie moralnym. Dostrzega wręcz zło i demoralizację nawet tych, którzy już coś osiągnęli na drodze *arete*. Odmowa udziału w rozczulającym dramacie jest więc mocno uzasadniona moralnie: takie zachowanie byłoby *nieładne* z jego strony, *nieuczciwe* i świadczyło o *krzywoprzysięstwie*. Sokrates wskazuje przy tym na *bezbożność* tego rodzaju zachowań w sądzie, kierując słowa zarówno pod adresem oskarżonych jak i sędziów.

Najlepsze przepisy prawa i procedury sądowe nie pomogą, jeśli nie są stosowane. Sokrates zauważa różnicę między tym, jak być powinno, a tym jak jest, i zdaje się dostrzegać przyczynę tej rozbieżności w słabości tradycyjnie rozumianej *arete*. Dlaczego tak wielu wyróżniających się obywateli w zakresie *arete* uważa, że najlepszym wyjściem dla nich będzie, jeśli skorzystają z tak niegodnych chwytów w sądzie? Czy to wynik ich osobistej słabości, czy słabości systemu? Znając już wynik głosowania, Sokrates wskazał na udział sędziów:

Przegrywam, bo za mało mam nie argumentów, tylko bezwstydu i bezczelności, i zbyt mało mi się chce mówić wam takich rzeczy, których wy byście słuchali najchętniej; gdybym tu płakał i jęczał, i gdybym nie wiadomo co wyprawiał i mówił rzeczy poniżej mojej godności, jak ja uważam, takie, jakieście zwykli słyszeć od innych. Tymczasem ja ani przedtem nie uważałem za stosowne robić niczego podłego z uwagi na niebezpieczeństwo, ani mi teraz żal, żem się w ten sposób bronił; wolę zginąć po takiej obronie, niż tamtym sposobem żyć. (38d-e; W.W.)

Oczekiwania sędziów nie wynikają z ich chęci przestrzegania zasad prawa, lecz są wynikiem ich moralnej słabości:

Przecież nie na to tutaj siedzi sędzia, żeby w podarunku rozdawał z łaski sprawiedliwość, tylko żeby sądził. Przecież przysięgał nie na to, że będzie folgował temu, który mu się podoba, ale że będzie sądził według praw. (35c; W.W.)

Zadaniem sędziów jest „pouczać (διδάσκω) i przekonywać (πειθεῖν)” (35c; W.W.), a zatem pozytywnie kształtować oskarżonych czy to wykorzystując w tym celu miękki przekaz bliższy prywatnemu (*pouczanie*), o ile sprawa na to zasługuje, czy też stosując twardszy (*przekonywanie*) tryb ustalenia słuszności w danej sprawie (z ukaraniem łącznie). Sokrates widzi, że w ateńskim sądzie odbywa się coś wręcz przeciwnego: demoralizowani są przez sędziów nawet ci, którzy już osiągnęli coś na drodze rozwoju własnej *arete*; jako oskarżeni robią rzeczy poniżej swej godności, zdając sobie sprawę z tego, że na tym zyskają w oczach sędziów. Tych indywidualnych decyzji podejmowanych przez oskarżonych Sokrates nie popiera i uważa je za niemoralne - tak w sensie tradycyjnego pojęcia *arete*, jak i pojęcia proponowanego przez siebie - sam zaś nie zamierza brać udziału w następnym gorszącym dramacie. Kłopotem jest więc nie tyle prawo, aczkolwiek i tu Sokrates dostrzega braki, co moralność sędziów.

Czy w wystąpieniu Sokratesa można odczytać jakąś konkretną krytykę tradycyjnego pojęcia *arete*? Główna słabość polega na gotowości rezygnacji z troski o aktualną kondycję moralną na rzecz oczekiwanych w przyszłości profitów. Jeśli zacni obywatele Aten gotowi są zawieszać działanie obowiązujących ich zasad moralnych, to tym gorzej dla tych zasad. Sokrates był pod tym względem bezkompromisowy: nic nie usprawiedliwia świadomego odejścia od zasad *arete* i żadna kalkulacja zysków i strat nie może zwolnić z obowiązku zachowania moralnej czystości. Stawka jest bardzo wysoka:

Oczywiście, gdybym na was wpływał i prośbami gwałt zadawał waszej przysiędze, wtedy bym was uczył niewiary w bogów i po prostu, broniąc się, oskarżałbym siebie samego, że bogów nie uznaję. Ale daleko od tego. Ja ich uznaję, obywatele, jak żaden z moich oskarżycieli (....). (35d; W.W.)

Własne priorytety moralne Sokrates wyjawiał jasno: o wartości moralnej jednostki decyduje jej aktualny stan duszy a o czym świadczą obecnie podejmowane i realizowane działania, nie zaś te, które są dopiero zamierzone lub oczekiwane w przyszłości. Sokrates obawia się nade wszystko tego, by żyć i być lichym człowiekiem:

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.)

Groźba śmierci nie zmusiła go do udziału w zabójstwie Leona z Salaminy. Filozof na pierwszym miejscu postawił troskę o to, by nie popełnić czegoś nieuczciwego (32c-d) tu i teraz. Realizacji wartości moralnych nie można odkładać na później. Jeśli ktoś dopiero planuje być uczciwym, dowodzi tym samym swej nieuczciwości, a zatem nie jest też wiarygodnym w tym, co mówi o przyśrodku.

### **Życie bez moralnego badania (37e-38a)**

Kolejne użycie słowa „arete” miało miejsce już po pierwszym głosowaniu sędziów. Sokrates został uznany winnym zarzucanych mu przestępstw. Zgodnie z prawem Aten drugie głosowanie rozstrzygało kwestię wysokości kary. Sędziowie mieli do wyboru karę zgłoszoną w akcie oskarżenia (była to kara śmierci) oraz karę zaproponowaną dla siebie przez oskarżonego. W końcowej fazie wypowiedzi Sokratesa dotyczącej propozycji kary pojawia się słowo „arete”. Zanim zacytuję oba tłumaczenia stosownego fragmentu muszę pokrótce odnieść się do tego, co Sokrates powiedział wcześniej.

Pierwsza propozycja kary rozpatrywana głośno przez Sokratesa wzburzyła sędziów. Filozof uznał, iż miasto winno uhonorować go darmowym wiktem w Prytanejon (36d), jak to zwykle czynić w stosunku do ateńskich zwycięzców igrzysk w Olimpi. Była to więc propozycja nagrody, na którą Sokrates miał zasłużyć sobie dotychczasowym wysiłkiem „nawracania” Ateńczyków (36b-c; W.W.):

Jakaż mi się należy kara osobista czy grzywna, żem, lichy wie czemu, całe życie nie siedział cicho i nie dbał o to, o co się troszczy wielu: o pieniądze, o dom, o strategię, mowy na zgromadzeniach, urzędy, sprzysiężenia, obywatelskie spiski, bom się naprawdę za zbyt porządnego człowieka uważał na to, żeby tam pójść, a ostać się, i nie szedłem tam, gdzie bym się ani wam, ani sobie na nic nie przydał, tylko jak zwykły człowiek do każdego z osobna chodził świadczyć mu największe dobrodziejstwo, ja przynajmniej tak uważam; tak szedłem i próbowałem każdego z was namawiać, żeby ani o żadną ze spraw swoich nie dbał prędzej, zanim dbać zacznie o siebie samego, by się stał jak najlepszym i najmądrzejszym (...).

Tej propozycji Sokrates nie poddał pod głosowanie. Stojąc przed koniecznością wyboru kary dla siebie, odrzucił zarówno karę więzienia, jak i karę wygnania. Stwierdził, iż trudno mu myśleć o karze dla siebie, skoro nikogo nie chciał skrzywdzić: „z własnej woli żadnemu człowiekowi nie wyrządziłem niesprawiedliwości” (37a; R.L.). Filozof znając już wynik pierwszego głosowania wiedział, że mógłby uniknąć kary śmierci, gdyby zaproponował dla

siebie karę wygnania („Najpewniej byłaby to kara, jaką wy byście dla mnie zaproponowali”, 37c; R.L.). Sokrates nie mógł się na to przystać:

Ale ja bym musiał być strasznie do życia przywiązany, gdybym miał być aż tak głupim i nie mógł wymiarkować, że wy przecież, 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. A obcy, niby, zniosą to tym łatwiej? Ani mowy, obywatele! (37c-d; W.W.).

Zaraz po tym pojawia się fragment 37e-38a:

<p>W. Witwicki: „Więc pewnie ktoś powie: ‘A nic nie gadać i cicho siedzieć, ty nie potrafisz, Sokratesie, jak sobie od nas pójdziesz na wygnanie?’ Otóż to właśnie. O tym najtrudniej przekonać niejednego z was. Bo jeżeli powiem, że to jest nieposłuszeństwo względem boga i ja dlatego nie mogę siedzieć cicho, to mi nie uwierzycie; powiecie, że to drwiny. A jeżeli powiem, że to właśnie jest też i największe dobro dla człowieka: każdego dnia tak rozprawiać o <b>dzielności</b> i o innych rzeczach, o których słyszycie, że i ja sam rozmawiam, i własne i cudze zdania roztrząsam, a bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto, jeśli to powiem, to tym mniej mi będziecie wierzyli”.</p>	<p>R. Legutko: „Ktoś jednak może powiedzieć tak. A czyż, Sokratesie, nie mógłbyś żyć na wygnaniu powstrzymując język i zachowując się spokojnie? Ale to właśnie jest jedna z tych rzeczy, co do których najtrudniej jest niektórych z was przekonać. Jeśli mówię, że takie postępowanie byłoby nieposłuszeństwem wobec boga i że dlatego nie mogę zachowywać się spokojnie, nie przekonuje was to, ponieważ uważacie, że posługuję się wybiegiem. Jeśli zaś znowu mówię, że największe dobro dla człowieka to prowadzenie każdego dnia rozważań na temat <b>cnoty</b> i innych spraw, o jakich słyszeliście, gdy rozprawiałem badając siebie i innych – a dla człowieka życie bez namysłu nad nim niewarte jest przeżywania – wówczas jeszcze mniej skłonni jesteście dać wiary moim słowom”.</p>
---	---

Z tekstu Platońskiej *Obrony Sokratesa* wynika, że Sokrates dwukrotnie zawierzył Bogu. Pierwszy raz, gdy Bóg powstrzymał go od angażowania się w działalność publiczną („to zakaz bardzo piękny”, 31d; W.W.), drugi raz – gdy w wyniku badań Ateńczyków odczytał sens wyroczni, jaką Chajrefont otrzymał w Delfach. Chcąc zrozumieć Sokratesowe posłuszeństwo Bogu musimy omówić jedno i drugie zawierzenie.

*Daimonion* towarzyszyło Sokratesowi „już od dziecka” (31d; R.L.), „zawsze odciąga mnie od zamiaru zrobienia czegoś, natomiast nigdy do niczego nie skłania” (31d; R.L.), „wielokrotnie” (40a; R.L.; „bardzo często” W. W.) pojawiało się i sprzeciwiało „nawet w najbłahszych okazjach jeśli miałem zrobić jakąś rzecz niestuszną” (40a; R.L.), sama zaś interwencja miała charakter momentalny (nieraz „przerwie w środku słowa” (40b; W.W.). *Daimonion* dotyczyło

czegoś, czego wprawdzie jeszcze nie ma, ale co już wyłania się z działania założonego w przyjętym planie. Pojawiało się, gdy Sokrates miał „coś zrobić nie jak należy” (*Obrona*, 40a; W.W.). Oryginalny tekst zawiera formułę  $\mu\eta\ \delta\rho\theta\acute{\omega}\varsigma\ \pi\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\nu$ , kluczowym zaś słowem jest  $\delta\rho\theta\acute{\omega}\varsigma$  (*orthos*), w którego polu znaczeniowym poza użytymi przez tłumaczy znajdują się słowa *bezpośredni*, *szczerzy*, *prawdomówny*. Bóg nie rozwiązywał problemów za Sokratesa. Ateńczyk wiedział, że musi samodzielnie rozwiązać problem oraz że musi wziąć za to osobistą i zarazem moralną odpowiedzialność. Jak widać po ostrzeżeniach Bogu zależy na tym, by ludzie czynili moralne dobro i unikali zła w oparciu o własne wysiłki poznawcze, stąd Bóg Sokratesa nikogo nie zastępuje w akcie wyboru moralnego. Wielkość człowieka mierzona jest wielkością dokonywanych przez niego wyborów moralnych. Bóg zna najskrytsze myśli ludzi, poznaje ich zamiary i w tajemnicy przed nimi jest uczestnikiem ich wyborów moralnych. Większość ludzi nie dostrzega tego faktu. Sokrates już we wczesnej młodości uprzytomnił sobie własną wyjątkowość na tle innych Greków. Jeśli więc zamierzamy znaleźć źródło jego niezależności umysłowej oraz siły sprzeciwu wobec zastanego porządku etycznego, to na pierwszym miejscu należy postawić jego wiarę w Boga postrzeganego w perspektywie *boskich tknięć* (*Daimonion*).

W moim przekonaniu doświadczenia związane z *Daimonion* ujawniły Sokratesowi sferę moralną jako szczególny rodzaj aktywności człowieka: że jest to specyficzny ludzimi *agon*, w którym wszechwiedzący Bóg nie bierze udziału, ale też któremu przypatruje się z wielką uwagą, oceniając ludzi przede wszystkim pod względem dokonywanych przez nich wyborów moralnych. A skoro Bóg nie podejmuje decyzji moralnej za człowieka, to tym bardziej Sokrates nie może ich podejmować za swych współobywateli. Żaden człowiek nie może sobie rościć prawa do bycia ekspertem moralnym, a każdego, kto tak uważa Sokrates w imieniu Boga będzie łąał i gnębił. Po wyroczni w Delfach Sokrates zawierzył Bogu jeszcze mocniej i stał się „*daimonionem*” dla innych, danym przez Boga, by przekonywać ludzi do podjęcia trudu zatroszczenia się o własną kondycję moralną. W trakcie rozprawy sądowej nie powiedział tego wprost, ale dość jasno wynika to z użytej przez niego metafory gza, z ręki Boga puszczonego (30e), jako daru Boga (31a), kłającego gnuśnych obywateli i budzącego ich do moralnie autentycznego życia.



Bóg Sokratesa stoi na straży jednostek (nie spuszcza z oka jego sprawy), a nie państw - i w tym sensie stawiany filozofowi zarzut niewiary w bogów uznawanych przez państwo jest słuszny. Na dodatek ten Bóg nie może być traktowany jako usprawiedliwienie dla jakiegokolwiek zła wyrządzonego przez człowieka.<sup>21</sup> Moralny Bóg Sokratesa odmawia współodpowiedzialności za zło będące wynikiem wyłącznie ludzkiej nieudolności w korzystaniu ze swego największego daru od Boga, jakim jest wolność wyboru moralnego. Największym darem Boga nie jest więc ani rozum, ani ciało, ani żadne inne dobro dostępne człowiekowi. Człowiek jest najbliższy Bogu wtedy, gdy odkrywa w sobie - w swej duszy - wolność wyboru między dobrem i złem. Skoro więc nikt nie może w imieniu Boga kierować się przeciwko innym i ich krzywdzić, to tym bardziej nie może tego czynić żadne z państw. Żaden żołnierz nie może walczyć w uzasadnionym przekonaniu, że Bóg jest z nim i że Bóg da mu siłę zabijania innych; żaden człowiek nie może czuć się moralnie lepszym od innych tylko dlatego, że głosi hasło „Bóg, honor, ojczyzna”. Sokrates podważa oczywistość więzi łączącej państwo z religią, co bez wątpienia wymagało ogromnej odwagi i determinacji, było też aktem odrzucenia prymitywnej moralności.

Wspólne rozważanie problemów moralnych jest dla Sokratesa największym szczęściem człowieka. Refleksja nad tym, co się uczyniło drugiemu, a co zamierza się osiągnąć w przyszłości - tej bliższej i tej dalszej - i jakimi środkami chce się tego dokonać, jest fundamentem przytomnych i zarazem odpowiedzialnych decyzji moralnych. Nikt nie zdejmie z człowieka tej odpowiedzialności. Że zaś każdy człowiek z osobna jest odpowiedzialny moralnie, na dodatek w niepowtarzalnych okolicznościach życiowych, to i rozmowy o wartościach moralnych miały w wykonaniu Sokratesa tak dalece indywidualny charakter. *Daimonion* interweniowało w konkretnej sytuacji Sokratesa i zmuszało go do rozpoznania tej właśnie sytuacji. Podobnie czynił Sokrates: uprzytamniał swym rozmówcom, jak mało wiedzą o moralnych uwarunkowaniach swego postępowania, że zamykają oczy na innych ludzi i ślepo powielają utrwalone stereotypy. W drodze wyjątku pozwolę sobie wyjść poza tekst Platońskiej *Obrony Sokratesa* i zacytuję w tym miejscu słowa Nikiasza z bez wątpienia wczesnego dialogu Platona, jakim był *Laches*:

---

21 Zob. M. L. McPherran, *Religia Sokratesa*, przeł. M. Filipczuk, Teologia Polityczna, Warszawa 2014.

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 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.)

To zdawanie rachunku z siebie samego dobrze relacjonuje spotkanie z Sokratesem. Laches, rozmówca Nikiasza, odpowiada, że gotów jest „poddać się egzaminom” ze strony Sokratesa, używając słowa ἐξετάζω, z którym mamy do czynienia w tekście *Obrony Sokratesa*. Słowo „egzamin” jest lepsze od *roztrząsania*, *rozprawiania* czy *zastanawiania się* (F. A. Kozłowski), aczkolwiek jeszcze lepszym wyborem jest słowo „badania”, jakiego *notabene* R. Legutko wcześniej używał przy okazji tłumaczenia tego słowa (por. 23a, 29e). Tak właśnie przetłumaczył ten fragment Marian Wesoly:

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 (πειθαί) 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 ὄν 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 ἐμαυτὸν 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 mówi. Jest właśnie tak, jak powiadam, mężowie, tylko że przekonać (πείθειν) o tym nie łatwo. Ja jednak nie zwykłem uważać siebie za zasługującego na coś złego.

Wartości domagają się od nas ciągłej psychoterapii moralnej. Należy je nieustająco odświeżać, pielęgnować i troszczyć się o nie,

nie szczędząc sił i czasu na badania własnych zachowań, naszych relacji do innych osób oraz wspólnie przeżywanych zdarzeń.<sup>22</sup> M. Wesoły w swoim przekładzie jest wierniejszy tekstowi oraz Sokratesowi, o ile drugie użycie słowa „badania” (ἀνεξέταστος) było rodzajem zdania sprawy z własnej sytuacji życiowej. Jeśli była to jednak rada przedłożona sędziom i innym uczestnikom rozprawy, rada skierowana także do nas, to w odniesieniu do tego zastosowania lepsze są propozycje W. Witwickiego oraz R. Legutki. Sokrates używał słowa „badanie” w kontekście testu wiarygodności słów wyroczni w Delfach. My nie mamy czasu sprawdzać. Dlatego myślenie i namysł lepiej odpowiadają naszej sytuacji: „bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto” (W. W.), „życie bez namysłu nad nim niewarte jest przeżywania” (R. L.). Ten uniwersalizujący przekład przybliża nas do fragmentu 29d-30a, nadając mu jednocześnie bardziej przyziemny i codzienny wymiar. Ów namysł moralny, czy po prostu myślenie o dobru i złu, traci abstrakcyjną - wręcz metafizyczną aurę - i staje się wyrazem codziennej troski o własną kondycję moralną.

Wróćmy jeszcze na chwilę do rozmów Sokratesa z Ateńczykami. Poetów wypytywał o to, „co chcą właściwie powiedzieć”, by odkryć na koniec, że - podobnie jak boscy prorocy i wróżbici - „mówią wiele pięknych rzeczy, ale nie mają żadnej wiedzy o tym, co mówią” (22c; R.L.). Nie ulega wątpliwości, że odnajdujemy tu podpowiedź dotyczącą specyficznych cech Sokratejskiego *arete*. Jedną z takich cech musi być świadomość podejmowania decyzji moralnej. Okazuje się, że piękno bywa zwodnicze, że za fasadą piękna skrywa się bezkrytyczne i niesamodzielne myślenie. Sokrates nie ufa pięknu i zdaje się widzieć w nim o wiele bardziej przejaw społecznej konwencji i uznania czegoś raczej za ładne, niż dobre. Tymczasem filozof pyta o podstawy, na jakich ktoś podjął tę a nie inną decyzję. Żąda od swego rozmówcy: powiedz mi, coś sobie pomyślał, gdy uczyniłeś to, czy tamto? Jaką miałeś wiedzę o okolicznościach podejmowania decyzji? Jak oceniłeś osobę, wobec

---

22 Marian Wesoły: „Owo sokratejskie badanie (ἐξετάζειν, ἐξέτασις) nie jest zwykłym 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”. M. Wesoły, *ΜΕΓΙΣΤΟΝ ΑΙΤΑΘΟΝ (PL. AP. 38 a) – Sedno życia i filozoficznego wyzwania Sokratesa, „Peitho/Examina Antiqua”* 1 (2)/2011, s. 101.

której zdecydowałaś? Czy działałaś pod presją innych osób? Czy wzięłaś pod uwagę prawa pisane, czy je może odrzuciłaś? Czy potrafisz uzasadnić swój wybór? Tego rodzaju pytania musiały towarzyszyć badaniom przeprowadzanym przez Sokratesa. Decyzje moralne powinny być przemyślane i muszą uwzględniać jakość moralną tak osoby podejmującej decyzję, jak osób, z którymi ma ona do czynienia. A to oznacza konieczność podjęcia dużego wysiłku poznawczego. Czy jest inna droga dokonywania wyborów moralnych? Oczywiście. To droga utrwalonych stereotypów, etykiet społecznych, przesądów, cudzych sugestii, nakazów prawa i zarządzeń władzy; ale też – sprawdzonych metod zarobkowania, technik wytwarzania dóbr, reguł organizowania publicznego podejmowania decyzji czy nawet losowania. Każdy człowiek ma na co dzień dość okazji po temu, by zbyć z siebie obowiązek przemyślenia dokonywanych przez siebie wyborów moralnych. Z tym właśnie lenistwem graniczącym z głupotą walczył Sokrates w trakcie swych rozmów. Był „gzem” budzącym rozmówcę z letargu, jak to powiedział o sobie samym w sądzie, aczkolwiek lepiej byłoby powiedzieć: był *daimonionem* dla innych.

### Jeśliby mieli pozory jakiejś wartości (41e)

Ostatnie użycie słowa „arete” pojawia się w mowie końcowej, pożegnalnej, wygłoszonej przez Sokratesa już po ogłoszeniu kary śmierci:

W. Witwicki: „synów moich, kiedy dorosną, karzcie, obywatele, dręcząc ich tak samo, jak ja was dręczyłem, jeśli zobaczycie, że o pieniądze czy o cokolwiek innego więcej dbają niż o **dzielność** i jeśliby mieli pozory jakiejś wartości, nie będąc niczym naprawdę, poniewierajcie ich tak samo, jak ja was, że nie dbają o to, co trzeba, i myślą, że czymś są, chociaż nic nie są warci. Jeżeli to zrobicie, spotka mnie sprawiedliwość z waszej strony; i mnie, i moich synów”.

R. Legutko: „Gdy moi synowie dorosną, ukarżcie ich, mężowie, i dręczcie w ten sam sposób, w jaki ja was dręczyłem jeśli okaże się, że dbają o majątek i o inne rzeczy bardziej niż o **cnotę**; jeśli natomiast będą się uważać za wartościowych nic nie reprezentując, to skarżcie ich, tak jak ja was karciłem, że nie troszczą się o to, co trzeba i uważają, że są coś warci będąc mieronotami. Gdy to uczynicie, doświadczę od was rzeczy sprawiedliwych, ja sam i moi synowie”.

Do kogo Sokrates kieruje swe słowa? Co może zaskakiwać, słowa padają w kierunku tych sędziów, którzy zagłosowali przeciwko niemu. Prosi ich po raz ostatni o sprawiedliwość, dla siebie i

swoich synów, mimo że chwilę wcześniej wręcz odmówił im prawa do nazywania się sędziami. Prawdopodobnie tym razem nie chodziło mu o sprawiedliwość w rozumieniu publicznym, lecz sprawiedliwość moralną rozumianą jako uczciwość. Filozof mówi: ja was prywatnie dręczyłem i karmiłem, ponieważ nie wierzyłem w was, a teraz liczę na wasz rewanż na moich synach. Sokrates wie, że stać ich na to; ufa tym, do których mu najdalej. Zerwanie więzi prawnej nie oznacza przecięcia więzi moralnej. Gdyby i w tym miejscu Sokrates odciął się od sędziów, a tym samym zanegował człowieczeństwo swych oskarżycieli oraz sędziów, zakwestionowałby w ten sposób własną kondycję moralną. Uległby złu, przed jakim ostrzegał innych.

Zacytowany fragment zadziwia zakładaną przez Sokratesa powszechnością zastosowań jego praktyk moralnych. Sokrates apeluje wprost: i wy możecie być tacy jak ja; i wy możecie naśladować mnie i troszczyć się w ten sposób o kondycję moralną własną oraz tych, którzy z wami przebywają. Synowie są tu oczywiście pretekstem. Jako ojcu wypada mu w ten sposób to ująć. Sokrates po raz ostatni wygłasza zachętę do uprawiania badań moralnych, a do czego nie jest potrzebne ani zamykanie się za murami uczelni, ani studiowanie opasłych ksiąg; trzeba zrobić coś wręcz odwrotnego: spotykać innych, rozmawiać o dobru i złu, troszczyć się o siebie nawzajem i burzyć w sobie mury zbudowane ze stereotypów i społecznie zakodowanych uprzedzeń. To *arete*, do którego namawia Sokrates, nigdy nie dzieli, zawsze łączy. Ateńczyk zdaje się mówić: to, co mam do powiedzenia nie jest wymysłem jakiegoś dziwaka, mającego szczególny kontakt z Bogiem i z tego tytułu upierającego się przy niezwykle wyrafinowanym koncepcie moralnym. Łączy nas dużo więcej niż byście chcieli. Najważniejsze jest to, co już posiadacie jako swój osobisty potencjał moralny oraz to, co jest między wami, a co z jakichś powodów Bóg uczynił tak ważnym dla siebie przedmiotem zainteresowania.

## 2. Wybrane antywartości moralne

Wielu autorów uważa za paradoksalne stwierdzenie Sokratesa, iż nikt nie czyni zła dobrowolnie. To nie jest paradoks, to tylko wyraz szacunku do wypowiedzianych słów. Jeśli działanie dobrowolne oznacza działanie wynikające z dobrej woli, to dobra wola nie będąc złą wolą niejako z definicji nie kieruje intencjonalnie człowieka ku złu. Czy człowiek kierujący się dobrą wolą jest w stanie spowodować zło? Sokrates odpowiadał na to pytanie pozytywnie, z zastrzeżeniem, że nie było to wynikiem celowego działania. Zło powstałe w wyniku działań opartych na dobrej woli jest złem wynikającym z niewiedzy. Innej opcji nie ma. Jeśli ktoś uważa taki pogląd za paradoksalny, niech się zastanowi nad znaczeniem używanych przez siebie słów, wtedy zrozumie, że paradoksalne w tym jest tylko to, co on sam mówi na temat paradoksalności. Przywiązany do powagi znaczenia słów Sokrates po prostu unikał wypowiedziania wewnętrznie sprzecznych komunikatów i karciał innych za tego rodzaju wypowiedzi.<sup>23</sup> Istotniejsze jest drugie pytanie: czy Sokrates ograniczył działanie ludzkiej woli do działań dobrowolnych? Czyli: czy Sokrates dopuszczał działanie oparte na złej woli? Czy człowiek może chcieć czynić zło? Albo jeszcze konkretniej: czy człowiek może chcieć komuś zaszkodzić? Na te pytania zazwyczaj nie znajdujemy odpowiedzi w opracowaniach historyków filozofii Sokratesa, bowiem najczęściej redukują oni Sokratejską wolę do granic dobrej woli. Tekst Platońskiej *Obrony Sokratesa* nie pozwala na takie uproszczenie.

---

23 Widać tu wpływy Prodikosa z Keos, o którym Sokrates z Platońskiego *Protagorasa* tak wspomina: „jak to Prodikos mi zawsze uwagi robi o słowo ‘straszny’; kiedy ja chwałę ciebie albo kogoś innego i mówię, że Protagoras to strasznie mądry człowiek, on mnie pyta wtedy, czy ja się nie wstydzę nazywać tego, co dobre, straszonym. Bo to, co straszne, powiada – to złe. Toteż nikt nie mówi o straszonym bogactwie ani o straszonym spokoju, ani o straszonym zdrowiu, tylko się mówi: straszna choroba i straszna wojna, i straszna bieda, bo co straszne, to złe”. (341a-b; W. Witwicki).

## A) Kakia

Sprecyzowanej przez Sokratesa przemianie znaczeniowej *arete*, w wyniku której moralny aspekt został odseparowany od pragmatycznego, musiały towarzyszyć zmiany w rozumieniu pojęcia przeciwstawnego, czyli pojęcia *kakia* (κακία). W konsekwencji *zło moralne* zostało oddzielone od pragmatycznej *szkody*.

### **Źli mają zły wpływ na swoje najbliższe otoczenie**

Oskarżyciele zarzucili Sokratesowi, że deprawuje (demoralizuje) (διαφθείρω) młodzież. Z punktu widzenia Sokratesa zachodzi istotna różnica pomiędzy deprawacją i demoralizacją: pierwsza dotyczy w pierwszym rzędzie porządku publicznego (prawnego), druga mocniej uderza w porządek prywatny. Tradycyjne użycie słowa „kakia” mieszało ze sobą oba porządki, stąd *zło moralne* było rozumiane potocznie przez pryzmat *szkody*, a *szkoda* jako *zło moralne*. Sokrates - z racji uznawanej przez siebie dystynkcji pojęciowej - wiedział, że będzie musiał odpowiedzieć na zarzut w obu tych porządkach.

Odrzucenie zarzutu w porządku prywatnym wydawało się zadaniem prostym. Sokrates zauważył, że oskarżenie nie przedstawiło świadków demoralizacji:

Bo jeśli ja młodych ludzi psuję, a niektórych nawet już popsuję, tożby koniecznie - jedni z nich postarzeliby się przeciw - poznali, że im kiedyś za młodu coś złego doradzałem, musieliby więc tu przyjść i skarżyć mnie za to; a gdyby sami nie chcieli, to zawsze ktoś z bliskich, jakiś ojciec czy brat, czy inny krewny takiego, pamiętałby mi to, gdyby jego najbliższy był czego złego doznał ode mnie, i dzisiaj by się mścił. A tymczasem wielu z nich jest tu koło mnie. (33c-d; W.W.)

Jeśli prawdziwy jest zarzut demoralizacji, to - zdaniem Sokratesa - „Meletos powinien być w swojej mowie przede wszystkim kogoś z nich podać na świadka; jeżeli wtedy zapomniał, niech go poda teraz; ja poczekam” (34a; W.W.). Oskarżenie nie podjęło tego wątku. Zapewne uznali, że postawili zarzut w porządku publicznym i w takim też oczekiwali odpowiedzi ze strony filozofa.

Słowo „kakia” pojawia się w mowie Sokratesa najpierw w znaczeniu potocznym (kilkukrotnie posłużył się tym słowem w trakcie rozmowy z Meletosem). Filozof nie mógł zanegować ewentualności w postaci szkód powstałych w wyniku swej dotychczasowej działalności, zaprzecza jednak zarzutowi świadomego (ἐκόντα) ich wyrządzania i z pełną determinacją broni się przed zarzutem celowego deprawowania młodzieży (25e-26a; W.W.):

Więc albo nie psuję – albo psuję nieumyślnie (...). A jeśli psuję nieumyślnie, to za takie, i to nieumyślne zbrodnie nie wolno ludzi tutaj do sądu ciągać (...).

Sokrates odwołuje się do prawa państwowego, co jest zrozumiałe z uwagi na miejsce i czas wypowiedzianych przez siebie słów, i nie neguje samego prawa do tego rodzaju publicznego odwetu. *Kakia* jako powstała celowo szkoda dopuszcza stosowanie odwetu:

jeśli kogoś z otoczenia uczynię gorszym, to mogę oczekiwać, iż doznam od niego czegoś złego. (25e; R.L.)

Czy ten odwet jest moralnie uzasadniony? Odpowiedź Sokratesa nie jest jednoznaczna. W sferze wartości odwet nigdy nie znajdzie uzasadnienia, natomiast w sferze dóbr (czy to publicznych czy prywatnych) odwet niejednokrotnie okaże się być koniecznym dla przetrwania (np. państwa w wyniku wojny). A zatem: złem (moralnym) nigdy nie należy odpowiadać na zło doznane, natomiast sprawca szkody w wyniku odwetu może – choć nie musi – ponieść uzasadnioną stratę w postaci szkody własnej. Człowiek czyniący szkody umyślne (κακὸν ἐκὼν) naraża się na podobną reakcję ze strony otoczenia i będzie to reakcja prawnie dopuszczalna, natomiast za szkody nieumyślne nie wolno nikogo do sądu ciągać. Jest jeszcze jedna kwestia: czy zło nieumyślne należy traktować tak samo, jak nieumyślne szkody? Tu Sokrates nie był tak wyrozumiały. Zło wyrządzone nieumyślnie jest złem, i to nawet gorszym od zła umyślnego. Tego właśnie świadom Sokrates z taką energią i mocnym przekonaniem wyruszył na miasto, by „nawracać” napotkane przez siebie osoby.

## **Krzywdy wyrządzać i nie słuchać lepszego**

Fragment 29b przynosi informację dotyczącą zła w perspektywie ludzkiej wiedzy i posłuszeństwa:

Co do mnie, sędziowie, to w tym zakresie różnię się tutaj pewnie od większości ludzi: jeśli miałbym się uznać za mądrzejszego od kogoś, to pod tym względem, iż nie posiadam wystarczającej wiedzy o rzeczach dotyczących Hadesu, i nie uważam, że ją posiadam. Wiem, że popełniać zbrodnię i nie być posłusznym (τὸ δὲ ἀδικεῖν καὶ ἀπειθεῖν) lepszemu od siebie – czy to bogu, czy człowiekowi – to rzecz zła (κακὸν) i należy się jej wstydić. (29b; R.L.)

Zacznijmy od wiedzy. Sokrates nie widzi uzasadnienia dla wykorzystywania w kwestiach moralnych tematyki dotyczącej tego, co dzieje się z człowiekiem po śmierci. Wybór moralny winien być oparty na wiedzy o tym, co jest tu i teraz, a opieranie się na mitach i legendach dotyczących życia pośmiertnego osłabia



wiedzę życiową i tym samym negatywnie wpływa na podejmowane decyzje moralne. Nie będzie to więc nadużycie z naszej strony, jeśli przypiszemy Sokratesowi przekonanie, wedle którego poznawanie rzeczywistych warunków życia sprzyja wyborowi wartości moralnych, zaś wplątanie w wybór pseudowiedzy o zaświatach może sprzyjać antywartościom. Wiele zła jest wyrządzonego w oparciu o lęk przed pośmiertnymi karami i w obietnicach nagród pośmiertnych.

O jakim złu mówi Sokrates? Greckie słowo *ἀδικεῖν* (*adikein*) jest różnie przekładane w tym miejscu na język polski: jako zbrodnia, krzywda, występki (S. Siedlecki), zniewaga (F. A. Kozłowski), postępowanie niesprawiedliwe (A. Maszewski). Tak więc sam termin nie przesądza jeszcze tego, czy został przyporządkowany do zła funkcjonującego w sferze prywatnej, czy publicznej. Łatwiej nam zaklasyfikować „posłuszeństwo”. Biorąc pod uwagę kwestię nauczycielską, od której Sokrates się odżegnuje, posłuszeństwo w kwestii wartości moralnych nie może wchodzić w rachubę, gdyż wiązałoby się z negacją podmiotowości osoby podejmującej decyzję moralną. W wyborze moralnym nie ma miejsca na posłuszeństwo komukolwiek, nawet posłuszeństwo Bogu. Inaczej sprawa przedstawia się tam, gdzie w grę wchodzi kompetencje publiczne. Hierarchiczna struktura armii, funkcje publiczne, wiedza zawodowa, doświadczenie – to wszystko może wskazywać na pozycję w grupie społecznej i wiedzę dotyczącą miejsca zajmowanego przez siebie. Widząc lepszych od siebie, należy im zaufać i być im posłusznym. Nieco wcześniej Sokrates przypominał sędziom o udziale w bitwach, mówiąc o swoim posłuszeństwie wodzom „którychżeście wy obrali i postawili nade mną”, bo przecież w takich sytuacjach trzeba „trwać mimo niebezpieczeństwa; zgoła nie biorąc w rachubę ani śmierci, ani niczego innego oprócz hańby” (28d; W.W.). Posłuszeństwo Bogu dotyczyło publicznego uprawiania filozofii: „a kiedy mi rozkazywał bóg, jak ja sądziłem i byłem przekonany, że powinien życie poświęcić ukochaniu mądrości i badaniu siebie samego i drugich” (28d; W.W.). Nieco później Ateńczyk deklaruje, że gdyby sędziowie zechcieli go uwolnić pod warunkiem zaprzestania publicznego uprawiania filozofii, to odmówi im posłuszeństwa:

ja was, obywateli, 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.)

To przed tą wypowiedzią pojawia się fragment 29b: „A że krzywdy wyrządzać i nie słuchać lepszego od siebie – boga czy człowieka – jest czymś złym i hańbą, to wiem” (W.W.). W porządku prywatnym Sokrates mówi o przywiązaniu do współmieszkańców, używa słów wzniosłych – słów dotyczących miłości. Jednak w odniesieniu do obywatelskiej powinności nie zgadza się ustąpić woli sędziów i deklaruje własne nieposłuszeństwo wobec ewentualnego wyroku zakazującego mu uprawianie filozofii. Zdaje się mówić: macie nade mną władzę polityczną, ale nie moralną:

Wobec tego, Ateńczycy – czy wy posłuchacie Anytosa, czy nie, i czy mnie wypuscicie, czy nie wypuscicie, ja nie będę postępował inaczej; nawet gdybym miał nie jeden, ale sto razy umrzeć. (30b-c; W.W.)

Sokrates nie odwołuje się do Boga, by potwierdzić słusność swego przekonania dotyczącego zła. To jest jego wiedza. O Bogu mówi wtedy, gdy uzasadnia własne zajmowanie się kwestiami moralnymi w obszarze miasta, i nieustanne badanie siebie i innych pod kątem moralnej *arete*. Priorytety są oczywiste: najpierw wartości, potem dobra. Patrząc na Sokratesa ze strony sędziów, w większości wszak kierujących się logiką dóbr, była to zapowiedź buntu. W pewnym sensie Sokrates stoi przed wyborem mniejszego zła; ogłasza nieposłuszeństwo miastu, zdając sobie sprawę z tego, że spotka się to z dezaprobatą sędziów oczekujących wykonania wydanego przez siebie wyroku. Równocześnie jednak Sokrates akceptuje szkody, jakie sobie samemu wyrządzi tytułem moralnego i obywatelskiego nieposłuszeństwa. Ateńczyk gotów jest na wiele ustępstw w sferze publicznej, co o tyle jest łatwe, że już wcześniej niemal zupełnie się z niej wycofał, ale nie daje się usunąć z przestrzeni miasta. Powołuje się na Boga, którego czyni obrońcą ludzi głoszących moralne przesłanie, i których żadna władza publiczna nie ma prawa ograniczać w tej działalności.

### **Do człowieka dobrego nie ma przystępu żadne zło**

W znaczeniu czysto moralnym słyszemy słowa wypowiedziane już po wyroku:

żadne zło nie jest udziałem dobrego człowieka ani za życia, ani po śmierci. (41d; R.L.)

Bardziej jednoznacznie (z uwagi na dwuznaczność słów „jest udziałem”) przełożył W. Witwicki:

do człowieka dobrego (ἀνδρὶ ἀγαθῷ) nie ma przystępu żadne zło (κακὸν οὐδὲν) ani za życia, ani po śmierci.

Człowiek kierujący się wartościami moralnymi nie musi obawiać się zła, o ile sam - na mocy własnej decyzji - nie ulegnie złu i nie dokona czynu zbrodniczego. Okazją do tego może być na przykład chęć odwetu z tytułu zła doznanego w wyniku działania drugiej osoby. O ile w odniesieniu do poniesionej szkody Sokrates wydawał się dopuszczać stosowanie odwetu (inaczej państwo nie mogłoby funkcjonować), o tyle doświadczenie zła nie może usprawiedliwić odwetu. Zło uczynione w reakcji na zło jest złem i oznacza degradację moralną osoby poddającej się takiemu impulsowi czy nawet posługującej się w tym celu wyrafinowaną logiką odwetu. Dobry człowiek musi więc cechować się silną wolą trwania w moralnej *arete*. Nic nie może zagrozić jego moralnej kondycji. Czy oznacza to, że dobrego człowieka nie dotkną w życiu żadne szkody? Tu już jego wola nie pełni decydującej roli. Z tego też powodu, o ile komuś bliskie są wartości moralne, o tyle powinien trzymać się z dala od polityki:

Bo wiercie mi, obywatele, gdybym się był kiedyś, zajął polityką, dawno bym był zginął i na nic się nie przydał ani wam, ani sobie. Nie gniewajcie się; ja mówię prawdę. Nie ma takiego człowieka, któremu by wasz lub jakikolwiek inny tłum przepuścił, jeżeli mu ktoś szlachetnie czoło stawia i nie pozwala na krzywdy i bezprawia w państwie; **człowiek, który naprawdę walczy w obronie słuszności, a chce się choć czas jakiś ostać, musi koniecznie wieść żywot prywatny, a nie publiczny.** (31e-32a; W.W.)

Zło jako szkoda pojawia się jako nieunikniony wręcz składnik życia publicznego. Stopień złożoności spraw publicznych oraz konieczność uwzględniania różnorodnych punktów widzenia uniemożliwiają jednostce przeprowadzanie skutecznej kontroli poznawczej. Nieunikniony udział niewiedzy w działaniu sprawia, że nawet najlepsi obywatele mogą jakiejś sprawie zaszkodzić, a co nie czyni ich jeszcze moralnie złymi. W tym ujęciu także dobry człowiek - jak chociażby Sokrates - jest narażony na liczne szkody: może zostać przez współobywateli skazany na wygnanie, pozbawiony czci, może mu władza odmówić praw obywatelskich lub wręcz pozbawić go życia. Większość obywateli uważa to za wielkie zło (*μεγάλα κακά*, 30d), widząc w karze śmierci „ostateczne zło” (*ἔσχατα κακῶν*, 40a) mogące spotkać człowieka. Jednak, według Sokratesa, ani decyzje ogółu obywateli, ani panująca opinia publiczna, ani też wyroki władzy nie mogą moralnie splamić jednostki kierującej się w życiu zasadami moralnej *arete*. Człowiek winien mieć na uwadze to przede wszystkim, czy jego czyny „są

sprawiedliwe czy niesprawiedliwe (δίκαια ἢ ἀδίκαια) oraz czy dokonał ich człowiek dobry, czy niegodziwy (ἀγαθοῦ ἔργα ἢ κακοῦ)” (28b; R.L.).

### **Oni zaś są skazani na niegodziwość i niesprawiedliwość**

Zestawiając swoją sytuację do sytuacji swych oskarżycieli Sokrates użył słowa „kakia” w obu znaczeniach – jako szkody oraz jako zła moralnego. O sobie samym mówi, że z wyroku sądu przyjdzie mu ponieść szkodę w postaci utraty życia, czego nie uważa za moralnie złe – mimo że jest karą - gdyż taka śmierć okazuje się być nieuniknionym składnikiem trwania w *arete* jako wartości moralnej. Natomiast na mocy wartości jego oskarżyciele splamili się złem moralnym, degradując się tu i teraz. Przeczytajmy fragment 39a-b:

W. Witwicki: „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, obywatelu: uniknąć śmierci; znacznie trudniej – zbrodni. Bo zbrodnia biegnie prędzej niż śmierć. Tak też i teraz; ja tam powoli chodzę, zwyczajnie jak to starzec, toteż mnie to powolniejsze zgoniło; a moi oskarżyciele to figury nie lada i ostre, więc ich to, co szybsze: zbrodnia. 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.”

R. Legutko: „W przypadku każdego niebezpieczeństwa istnieją rozmaite środki dla uniknięcia śmierci, o ile tylko ktoś gotów jest w czynie i w słowie na wszystko. Nie jest to więc trudne, mężowie, uniknąć śmierci. Dużo trudniej uniknąć nikczemności. Ta od śmierci jest szybsza. Ja, będąc obecnie powolny i stary, daję się wyprzedzić temu, co bardziej powolne, zaś moi oskarżyciele, groźni i zwinni, dają się wyprzedzić temu co szybsze – złu. Odchodzę teraz skazany na śmierć na mocy waszego wyroku, oni zaś są skazani na niegodziwość i niesprawiedliwość na mocy prawdy. Ja przyjmuję swoją karę, oni swoją.”

Według W. Witwickiego wspomniane w ostatnim zdaniu kary są kwestią przyszłości („doczekam”). Zbrodnie i krzywdy oskarżycieli są potraktowane przez tłumacza jako przyczyny, stanowią o ich winie, natomiast domyślnym skutkiem ma być przyszła kara, jakiej mają się dopiero doczekać. Sokrates nie mówi o tym, jaka to będzie kara. Takie odczytanie Sokratesa jest z całą pewnością bliższe współczesnym intuicjom moralnym, zwłaszcza czytelnikom zaprawionym w religijnych opowiadaniach. Sokrates nie powinien być tak interpretowany, chociażby przez wgląd na wspomniane wcześniej deklaracje dotyczące życia pozagrobowego. Przekład R. Legutki jest bliższy agnostycyzmowi Sokratesa. Filozof nie mówi o przyszłych karach, lecz o karze, jaką oskarżyciele wymierzili sobie

tu i teraz. Wybór antywartości automatycznie degraduje moralnie jednostkę. Pogwałcenie zasady prawdomówności czyni osobę kimś niegodziwym i niesprawiedliwym od razu. Nie trzeba dowodu, nie potrzeba świadków. To fakt znany Bogu, znany osobie wybierającej zło i tkwiącej w złu. Sokrates nie miał wątpliwość, że ten rodzaj kary jest opisywany w kategorii czasu teraźniejszego, że oskarżyciele już ponoszą karę. Nie z wyboru sędziów lub wyboru Boga, lecz z własnego wyboru.

## B) Blapto

Działanie nacelowane na czynienie zła lub wyrządzanie szkody drugiej osobie było przez Greków określane także słowem *blapto* (βλάπτω), znaczącym tyle, co *uszkodzenie, przeszkadzanie, krzywdzenia, oszukiwanie, obrażanie*; zaś *blaptikos* oznaczało osoby *szkodliwe i złośliwe*. W Platońskiej *Obronie Sokratesa* słowo *blapto* pojawia się kilkukrotnie.

### Czy istnieje człowiek, który chce doznawać złego?

Pierwsza dwa użycia słowa *blapto* pojawiają się w trakcie wypytywania Meletosa (25d). Sokrates:

<p>W. Witwicki: „A czy istnieje taki człowiek, który by wolał od bliźnich doznawać czegoś <b>złego</b> raczej niż dobrego? Panie dobry, odpowiadaj! Przecież prawo nakazuje odpowiadać. Czy istnieje człowiek, który chce doznawać <b>złego</b>? - Naturalnie, że nie.</p>	<p>R. Legutko: „A czy jest ktoś, kto chciałby od swoich towarzyszy raczej doznawać <b>szkody</b>, niż dobrodziejstwa? Odpowiedz, przyjacielu, gdyż prawo nakazuje ci odpowiedzi udzielić. Czy jest ktoś, kto chce doznać <b>szkody</b>? - Ależ skąd.</p>
--	--

W. Witwicki ustawia tekst w perspektywie Sokratejskiej filozofii moralnej i narzuca moralny punkt widzenia (w ramach opozycji dobro-zło), natomiast R. Legutko proponuje odczytanie tekstu w pragmatycznym aspekcie (straty moralne nie są wykluczone, aczkolwiek na pierwszym miejscu brane są pod uwagę szkody innego rodzaju). Musimy zatem ponownie odpowiedzieć sobie na pytanie: czy Sokrates mówi językiem własnej filozofii, czy przyjmuje punkt widzenia swego rozmówcy? Biorąc pod uwagę akapit poprzedzający (25c), należałoby przyjąć perspektywę Meletosa. W przekładzie R. Legutki:

Czy lepiej jest żyć wśród obywateli znacznych (χρηστοίς), czy nikczemnych (πονηροίς)? No, mój panie, odpowiedz. Nie pytam cię przecież o nic trudnego. Czy nie jest tak, że nikczemnicy robią zawsze coś złego (πονηροὶ κακόν) tym, którzy znajdują się w ich towarzystwie, a dobrzy coś dobrego (ἀγαθοὶ ἀγαθόν)?

Sokrates nie pyta o rzecz trudną. Zakłada, że Meletos ma już wyrobiona opinię w tej materii; a przynajmniej powinien ją mieć, skoro zarzucił Sokratesowi świadome czynienie nikczemnikami młodzież z nim związaną. W kolejnej wypowiedzi Sokrates zastępuje zwrot *πονηροὶ κακῶν* na *κακοὶ κακῶν*:

Jakże to, Meletosie. Czy ty, w twoim wieku, tak dużo jesteś mądrzejszy ode mnie, który mam już tyle lat, że pojąłeś, iż ludzie źli mają zły wpływ na swoje najbliższe otoczenie (*κακοὶ κακῶν*), zaś dobrzy dobry, ja natomiast miałbym dojść do takiej głupoty nie wiedząc, że jeśli kogoś z otoczenia uczynię gorszym, to mogę oczekiwać, iż doznam od niego czegoś złego? I miałbym, jak mówisz, czynić to zło umyślnie? (25d-e; R.L.)

Jak więc należy odczytywać pytania, w których pojawia się słowo *blapto*? Wydaje mi się, że najlepszym wyjściem byłoby odróżnienie od siebie obu pytań i postawienie pierwszego umiejscowić w znaczeniu tradycyjnym, natomiast drugie pytanie uznać za postawione w perspektywie Sokratejskiej. Takie rozwiązanie nie zaszkodzi wizerunkowi Meletosa, gdyż jego pogląd miesza ze sobą oba wymiary, tj. wymiar moralny z wymiarem pragmatycznym, ma ono tę jednak zaletę, że pozwala otworzyć drogę *stricte* Sokratejskiemu sposobowi myślenia. Pytanie „Czy istnieje człowiek, który chce doznawać złego?” pełni ważną funkcję w filozofii moralnej Sokratesa. Nie tylko Meletos odpowiadał na nie w ten sposób. Sokrates nie wyprowadził z tego wniosku, iż skoro nikt nie chce doznawać złego, więc nikt nie chce wyrządzać zła. Uznał jednak za uzasadnione przyjąć następujące wnioskowanie: skoro nikt nie chce doznawać złego, więc nikt nie wyrządzi zła sobie samemu. Cokolwiek człowiek zrobi sobie, zawsze będzie uważał, że jest to dla niego najlepsze z dostępnych mu rozwiązań. Nawet jeśli człowiek popełnia samobójstwo, czyni to w przekonaniu, że tak będzie dla niego najlepiej.

### **Gorszy człowiek ‘nie ma prawa’ zaszkodzić lepszemu**

Fragment 30c-d jest interesujący pod kilkoma względami. Najpierw oba przekłady:

W. Witwicki: „Bądźcie przekonani, że jeśli skazecie na śmierć mnie, takiego człowieka, jak mówię, nie zaszkodzicie (*βλάψετε*) więcej mnie niż sobie samym. Przecież mnie nie może w niczym zaszkodzić (*βλάψειεν*) ani Meletos, ani Anytos. Nawet by nie potrafili! Bo mnie się zdaje, że gorszy człowiek ‘nie ma

R. Legutko: „Bądźcie pewni, że jeśli zabijecie mnie takiego, jakiego teraz opisuję, to sobie samym, a nie mnie wyrządzą większą krzywdę (*βλάψετε*). Mnie z pewnością w niczym nie skrzywdzą (*βλάψειεν*) ani Meletos, ani Anytos – nawet by tego nie potrafili – ponieważ według mnie słuszność wyklu-

<p>prawa' zaszkodzić (βλάπτεισθαι) lepszemu. Pewnie, może go zabić, skazać na wygnanie, pozbawić czci i praw. Tylko że te rzeczy on pewnie uważa, i ktoś inny może, za wielkie nieszczęścia, a ja zgoła nie uważam; znacznie większe nieszczęście robić to, co on teraz robi; niesprawiedliwie nastawać na życie człowieka”.</p>	<p>cza, by lepszemu człowiekowi mógł wyrządzić krzywdę (βλάπτεισθαι) gorszy. Ten może oczywiście zabić, skazać na wygnanie, lub pozbawić praw obywatela. Mój oskarżyciel – a pewnie także i ktoś inny – uważa to za wielkie nieszczęścia (<i>kaka</i>); ja tak jednak nie sądzę. Dużo większym jest zrobić to, co on teraz robi, a więc dąży do niesprawiedliwego (<i>adikos</i>) skazania człowieka na śmierć.”</p>
--	--

Mamy do czynienia z nieco zaskakującą sytuacją: W. Witwicki tłumaczy *blapto* jako *szkodzenie*, natomiast R. Legutko używa bardziej moralnego pojęcia *krzywdzenie*. Do tej pory mogliśmy się przyzwyczaić, że to W. Witwicki umoralnia tekst, natomiast R. Legutko upolitycznia; a tu mamy zamianę ról. Sokrates niewątpliwie ma na myśli krzywdę moralną. Pokazuje to dobitnie wymieniając kary z listy kar państwowych: kara śmierci, wygnanie, pozbawienie czci i praw. To nie jest tylko lista kar, to także lista odnosząca się do zła, jakie może osiągnąć obywatela państwa. Filozof po raz kolejny dystansuje się wobec moralności publicznej: dla was to są kary, i dla was jest to zło, ale nie dla mnie. Podkreśli to jeszcze raz, gdy będzie mówił o propozycji kary dla siebie:

Gdybym miał pieniądze, zaproponowałbym grzywnę tak wielką, jaką dałbym radę zapłacić, to by mi w żaden sposób nie **zaszkodziło**. (38b; R. L.)

Prawdziwym złem jest „niesprawiedliwie nastawać na życie człowieka”. Kto kieruje się intencją zniszczenia drugiej osoby, ten siebie degraduje moralnie. Nie cierpi na tym ten, wobec którego skierowane są działania osób złośliwych, o ile - oczywiście - w akcie odwetu nie zniży się do ich poziomu.

Sokrates podtrzymuje podział ludzi na tych, którzy troszczą się o kondycję moralną i czynią dobro oraz tych *bezwartościowych*, zaniedbujących *arete* – a którzy tworzą zaplecze społeczne dla utrwalania zła. Ci moralnie gorsi mogą wyrządzić liczne szkody lepszym od siebie, ale nie mogą ich moralnie złamać. To chyba miał na myśli Sokrates, kiedy mówił o prawie nie pozwalającym słabszym krzywdzić lepszych. Jakość moralna osoby leży w jej własnych rękach i nikt i nic nie może zdegradować jej moralnie bez jej zgody.<sup>24</sup> Z tego też względu oba przytoczone wyżej

<sup>24</sup> Sokrates używa słowa *blapto* w nowym już znaczeniu, *stricte* moralnym, i tylko w taki sposób powinna być odczytana deklaracji Ateńczyka. We własnej etyce Platon

tłumaczenia osłabiają moralne przesłanie tekstu. Felicjan A. Kozłowski był bardziej jednoznaczny:

Bądźcie pewni, że jeżeli mnie na śmierć skazecie w takim stanie, jak teraz mówię, sami sobie więcej niżeli mnie zaszkodzicie: gdyż mnie nie zrobią nic złego Melit i Anyt, nie potrafią bowiem. I byłoby, jak sądzę, niesłuszną wcale rzeczą, aby dobry od złego miał co ucierpieć. Może mnie na śmierć skazą albo na wygnanie lub utratę praw obywatelskich. Anyt i kto inny uważa to pewno za bardzo wielkie zło, ale ja bynajmniej; owszem to mam za największe zło, co teraz Anyt robi: niesprawiedliwie nastawać na śmierć niewinnego człowieka. (30c-d)

O tym, że Sokrates wypowiedział się w porządku moralnym, bezkompromisowo odnosząc się do zarzutów oskarżycieli, świadczą słowa zapowiadające treść cytowanego fragmentu 30c-d. Oto one:

Nie podnoście wrzasków, Ateńczycy, wytrzymajcie, jakem was prosił, żeby nie krzyczeć na to, co powiem, ale słuchać. A myślę, że to wam się przyda, jeżeli posłuchacie. Ja wam jeszcze coś niecoś powiem takiego, na co pewnie będziecie krzyczeli, ale nie róbcie tego, nie! (30c; W. W.)

Wyrok jeszcze nie zapadł. Im dłużej Sokrates mówi, tym bardziej podkreśla moralny punkt widzenia. O tym zaś, że gorszy nie może moralnie zaszkodzić lepszemu decyduje boskie prawo, i – jak powie w mowie końcowej - „żadne zło nie jest udziałem dobrego człowieka ani za życia, ani po śmierci, i że bóg nie zaniedbuje troski o jego sprawy” (41c-d; R.L.).

### Za to zasługują na potępienie

Przejdźmy do fragmentu, w którym po raz ostatni zostało użyte słowo *blapto* (41d-e):

<p>W. Witwicki: „dla mnie to rzecz jasna, że umrzeć już i pożegnać się z kłopotami życia lepiej dla mnie. Dlatego też mnie nigdzie znak mój nie kierował w inną stronę i ja się na tych, którzy mnie skazali, i na oskarżycieli moich nie bardzo gniewam. Jakkolwiek oni nie w tej myśli głosowali przeciwko mnie i skarżyli, tylko myśleli, że mi <b>zaszkodzą</b>. To im też należy zganić”.</p>	<p>R. Legutko: „zrozumiałem, iż jest dla mnie lepsze, bym teraz umarł i rozstał się z trudami życia. Dlatego nigdy nie powstrzymywał mnie znak, a ja nie odczuwam żadnego gniewu wobec tych, którzy mnie skazali i wobec oskarżycieli. Oczywiście nie z tym zamiarem skazywali oni mnie i oskarżali, lecz z zamiarem zrobienia mi <b>krzywdy</b>. Za to zasługują na potępienie”.</p>
--	---

zrówna *blapto* z niesprawiedliwością (*adikia*) i potraktuje je jako synonimy, czym oddali swych czytelników od poglądu historycznego Sokratesa. Por. R. Kraut, *Sokrates i państwo*, przeł. M. Filipczuk, Teologia Polityczna, Warszawa 2017, s. 51.



Sokrates potępia oskarżycieli i sędziów skazujących go na śmierć za to właśnie, że kierowali się złą intencją. Byli złośliwi wobec niego, chcieli jego krzywdy i wykazali się złą wolą. Słowo *blapto* ma w tym miejscu czysto moralny sens. Sokratesowi nie chodziło o szkody dobrobytowe (uderzające w majątek, władzę czy sławę). To był atak mający doprowadzić do destrukcji kondycji moralnej Sokratesa. To chęć pozbawienia go tego, co uważał w sobie za najcenniejsze. Złośliwość rozbija moralną tkankę i niszczy podstawy możliwie najlepszego współżycia ze sobą ludzi. Sokrates potępia, lecz nie neguje, a za chwilę poprosi tych samych Ateńczyków o pomoc w wychowaniu synów.

### **C) *Apechtheia, diable, phthonos, hybris, deido***

#### **Wielka przeciwko mnie nienawiść istnieje**

Zanim Sokrates podjął się obrony przed oskarżeniem wniesionym do sądu, odniósł się do panującej opinii na jego temat (28a):

W. Witwicki: „wielka przeciwko mnie nienawiść istnieje, i to z wielu stron, to bądźcie przekonani, że jest święta prawda. I to jest to, co mnie zgubi; ani Meletos, ani Anytos, ale potwarz ze strony wielu i zawiść”.

R. Legutko: „Bądźcie jednak pewni, iż moje poprzednie stwierdzenie, że ogromna zrodziła się przeciw mnie nienawiść i z wielu stron, jest prawdą. Taki właśnie jest powód skazania mnie, o ile do skazania dojdzie: nie Meletos ani Anytos, lecz oszczerstwo szerokich rzesz i zawiść”.

Sokrates wymienia trzy antywartości, którym hołdują jego przeciwnicy: nienawiść (*ἀπέχθεια*), oszczerstwo (*διαβολή*) i zawiść (*φθόνος*). Sokrates określił okres w swoim życiu, w którym pojawiła się nienawiść (*apechtheia*) do niego; było to zaraz po rozpoczęciu badań mających na celu sprawdzenie słów wyroczeni:

To badanie (*ἐξετάσεως*), mężowie ateńscy, przysporzyło mi wielu wrogów (*ἀπέχθειαι*), i to najgroźniejszych oraz najpoważniejszych, a za ich sprawą powstały liczne oszczerstwa (....). (22e-23a; R.L.)

Ówczesnym przedstawicielom ateńskich elit Sokrates dowodził, iż w kwestii mądrości – mimo wysokiej samooceny oraz dobrej opinii ogółu – są nic nie warcy oraz że przypisują sobie wiedzę, której nie posiadają. To w ich urażonym honorze Sokrates dostrzegł źródło narastającego gniewu (23c, 34c) oraz coraz powszechniejszej nienawiści do siebie.

Oszczerstwo (*diabole*) było skutkiem powstałej wrogości do Sokratesa. To nie był efekt błędu poznawczego czy niewiedzy. Sokrates posługuje się tym słowem bardzo często przy omawianiu tzw. pierwszych oskarżycieli:

Tych obawiam się bardziej niż Anytosa i jego otoczenia (...) brali do siebie wielu z was, gdy byliście dziećmi, przekonywali i czynili wobec mnie równie nieprawdziwe oskarżenia (...) to oni, którzy rozpowszechniali o mnie ową kłamliwą opinię, są moimi groźnymi oskarżycielami. (18b-c; R.L.)

Gniew i nienawiść do Sokratesa spowodowały pojawienie się celowo wytworzonych kłamstw na jego temat.

Kolejną antywartością jest *phthonos*. Słowo  $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  zostało przełożone jako *zawiść*, ale w jego polu znaczeniowym znajdujemy także „złą wolę”, „wrogość” i „zazdrość”. Zawiść i zazdrość są zbyt łagodnymi odpowiednikami *phthonos*, o ile weźmiemy pod uwagę kontekst. Jeśli Sokrates odwołał się do autorytetu „świętej prawdy”, to zamierzał tym samym pokazać dramatyzm sytuacji w jakiej się znalazł. Nie chodzi o to, że ktoś był zazdrosny, lecz że był mu wrogiem i że wykazywał się złymi intencjami rozgłaszając fałszywe informacje na jego temat. Ten eufemizm w tłumaczeniu *Obrony Sokratesa* odnajdziemy także we fragmencie 18d:

Jedni z zazdrości potwarzy w uszy wam nakładli, drudzy uwierzyli i z przekonania zrażają do mnie innych. (W.W.)

Przekład R. Legutki jest wyrazistszy:

Jedni kierując się zawiścią i oszczerstwem znaleźli w was posłuch, drudzy sami uwierzyli i przekonali innych. (R.L.)

### **Napisał skargę motywowany jakąś pychą**

Inną antywartością wymienioną przez Sokratesa w trakcie procesu jest *hybris*. Pojawia się w jego ustach w trakcie rozmowy z Meletosem (*Obrona*, 26e) i dotyczy motywacji towarzyszącej oskarżycielowi w trakcie sporządzania aktu oskarżenia. Sokrates mówi najpierw o nim jako *hybristes* – człowieku bezczelnym, bezwstydnym, gwałtownym lub złośliwym; na dodatek będącym osobą zuchwałą. To właśnie *hybris* jako wyraz ludzkiej złośliwości stoi za fałszywym oskarżeniem. Tłumacze *Obrony Sokratesa* łagodzą ocenę wystawioną przez Sokratesa. W. Witwicki: „Bo mnie się tak wydaje, obywatele, że on sobie pozwala i używa sobie – a tę skargę napisał po prostu z buty jakiejś, z rozpusty i młodzieńczego humoru”. R. Legutko jest wyrazistszy:

Mnie się wydaje, mężowie ateńscy, iż ten człowiek jest pyszałkowaty i zuchwały, i że, mówiąc krótko, napisał skargę motywowany jakąś pychą i młodzieńczą zuchwałością.

*Hybris* jest słowem pozwalającym na ostrzejszy przekład, bowiem już wtedy było w użyciu dla wskazania woli czynienia zła dla samego zła<sup>25</sup>.

### **Mnie też tamten rząd nie przestraszył**

Ze strachu ludzie gotowi są popełnić największe zbrodnie, wiedząc jednocześnie że czynią zło. Strach jest narzędziem, do którego chętnie odwołuje się władza. Sokrates przypomniat sędziom dwa wydarzenia ze swego życia, kiedy to nie uległ presji władzy i nie dał się jej zastraszyć: najpierw demokratom („ja przed nikim nie ustąpiłbym ze strachu przed śmiercią a wbrew sprawiedliwości; nie ustąpiłbym, nawet gdybym miał zginąć”; 32a; R.L.), potem oligarchom z Rządu Trzydziestu Tyranów („Mnie też tamten rząd nie przestraszył, chociaż taki był silny, żebym miał aż coś nieuczciwego popełnić”; 32d; W.W.). Najbardziej demoralizujący jest strach przed śmiercią. W tym stanie ducha człowiek jest najbardziej otwarty na urzeczywistnianie wszelkich antywartości. Czy ten strach musi mieć aż tak przemożny wpływ na ludzi? Sokrates odpowiedział sędziom, jak należy rozumieć śmierć, by pozbyć się niszczycielskiego wpływu strachu:

Albowiem strach (δεδω) przed śmiercią, sędziowie, to nic innego jak uważać się za mądrego, kiedy się mądrym nie jest. A to oznacza uważać, iż wie się rzeczy, o których się nie ma wiedzy. Bo nikt nie wie, czy śmierć nie jest dla człowieka największym z dóbr, a przecież ludzie boją się jej, tak jakby dobrze wiedzieli, iż jest ona największym z nieszczęść (μέγιστον τῶν κακῶν ἐστι, „jest największym złem”; W.W.). (29a-b; R.L.)<sup>26</sup>

Strach ubezwłasnowalnia człowieka i oddaje go we władzę innych, a popełniane zło niszczy psychikę i degraduje moralnie każdego, kto żyje w strachu. Kto poddaje się strachowi, ten sam wymierza sobie karę i czyni siebie niewolnikiem.

---

25 Por. Paul Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz i M. Ochab, Pax, Warszawa 1986, s. 111-112.

26 Zob. A. Pacewicz, *Postawa Sokratesa wobec śmierci w Platońskiej Obronie Sokratesa*, „Theologia Wratislaviensia” t. 3, 2008, s. 119-127.

### 3. Co odróżnia wartość moralną od antywartości?

Platońska *Obrona Sokratesa* pozwala nam zbliżyć się do Sokratejskiej odpowiedzi na to pytanie. Odpowiedź powinna uwzględnić dwa warunki wyznaczone przez Sokratesa (*Obrona*, 28b): człowiek moralnie dobry powinien „to mieć na uwadze, czy czyny jego są sprawiedliwe, czy niesprawiedliwe (δίκαια ἢ ἄδικα) oraz czy dokonał ich człowiek dobry, czy niegodziwy (ἄνδρὸς ἀγαθοῦ ἔργα ἢ κακοῦ”; R.L.). W tłumaczeniu W. Witwickiego: „czy postępuje słusznie, czy niesłusznie i czy robi tak jak człowiek dzielny, czy jak lichy”. Warunek sprawiedliwości dotyczy funkcjonowania praw związanych z zarządzaniem dobrami w sferze publicznej (ocena działań pod kątem obowiązujących zasad sprawiedliwości) oraz prywatnej, natomiast drugi warunek nakazuje uwzględniać kondycję moralną człowieka (czy jest to osoba moralnie dobra czy zła - „a good or a bad person”; Th. C. Brickhouse, N. D. Smith), jako osoby trwale wybierającej dobroć. Z punktu widzenia Sokratejskiej aksjologii podstawowe znaczenie ma warunek drugi. Można wskazać kilka kryteriów, czy też wskaźników pozwalających odróżniać wartości moralne od antywartości.

#### **Nikogo na świecie nie skrzywdziłem**

Najbardziej widoczna jest różnica w intencji. Sokrates uważał, iż każdy człowiek potrafi udzielić odpowiedzi na pytanie dotyczące tego, czy w relacji do danej osoby chciałby jej wzmocnienia, czy osłabienia? Czy żywi wobec niej wolę udzielenia pomocy, czy wyrządzenia szkody? Czy życzy jej dobra, czy zła? Wartość moralna przejawia się w perspektywie intencji wzmacniającej, natomiast chęć osłabienia drugiej osoby otwiera miejsce dla pojawienia się antywartości moralnej. Moralną rangę intencji odnajdujemy w jednym z najważniejszych zdań wypowiedzianych przez Sokratesa przed sądem, iż z własnej woli

nikogo na świecie nie skrzywdziłem. (37a; W.W.)

Niczymu też filozof nie sprzeciwiał się tak mocno w sądzie, jak przypisywaniu mu złej intencji w działaniu. Jak twierdził, takie postępowanie byłoby niezgodne z jego doświadczeniami z

*Daimonion* oraz z zasadami *moralnej arete*.<sup>27</sup> Sokrates nie ma za złe swym oskarżycielom i sędziom głosującym za ich wnioskiem, że wydali wyrok niesprawiedliwy, potępia ich jednak za moralne intencje:

Moje sprawy również nie potoczyły się same z siebie; zrozumiałem, iż jest dla mnie lepsze, bym teraz umarł i rozstał się z trudami życia. Dlatego nigdy nie powstrzymał mnie znak [*daimonion*], a ja nie odczuwam żadnego gniewu wobec tych, którzy mnie skazali i wobec oskarżycieli. Oczywiście nie z tym zamiarem skazywali oni mnie i oskarżali, lecz z zamiarem zrobienia mi krzywdy. Za to zasługują na potępienie. (41d; R.L.)

### **Bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto**

Druga różnica ujawnia się w podejściu do wydarzeń codziennych. Wartości moralne nadają powagę każdej chwili przeżytej przez człowieka. Z punktu widzenia przeżywanych wartości nie ma lepszych i gorszych momentów dla ich urzeczywistnienia, a ich realizacji nie można odkładać na później, by zabezpieczyć w ten sposób realizację jakiegoś doraźnego celu. Spotkania z ludźmi zawsze powodują powstanie konkretnych skutków moralnych. Nie da się ich obejść lub zlekceważyć, ponieważ także rezygnacja z działania jest aktem moralnie wiążącym. Sokrates zachęca do skupienia uwagi na tym, co jest tu i teraz, co dotyczy nas bezpośrednio w wyniku naszego celowego działania lub na co natknęliśmy się przypadkowo. Wartości moralne domagają się osobistego zaangażowania w rozpoznanie sytuacji. Antywartości znajdują oparcie w hierarchicznie przeżywanej przestrzeni i posegregowanym czasie ludzkiego życia. Rzeczy i miejsca dzielą się na ważniejsze i mniej ważne, a są i takie, które nie mają żadnego znaczenia; chwile są wielkie i są małe, a pierwsze są ważniejsze od drugich. Ocena pojedynczego człowieka staje się pochodną zajętego przez niego miejsca: lepsze miejsca wskazują na lepszych ludzi. Człowiek traci swą indywidualność i staje się

---

<sup>27</sup> Temat intencji w etyce Sokratesa był dotąd spychany na margines zainteresowań badaczy. Na szczęście ten stan rzeczy ulega zmianie. P. Hadot mówi wręcz o absolutnej wartości intencji moralnej w etyce Sokratesa; Ateńczyk – jego zdaniem – „zna wartość moralnego działania i intencji moralnej. One zależą od jego wyboru, od jego decyzji, od jego zaangażowania; z niego samego biorą początek”. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Aletheia, Warszawa 2002, s. 61. I dalej: „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 dyskusjach z jego rozmówcami”.

wyłącznie elementem większej całości. O tym więc, co jest moralnie dobre, a co złe, decyduje większość. Antywartościom sprzyjają funkcjonujące stereotypy, bezkrytyczne zaufanie do opinii publicznej, akceptacja niesprawdzonych informacji, a także ślepe posłuszeństwo władzy. Filozof postawił sobie za cel wybudzenie innych z letargu moralnego: dlatego swych rozmówców poddawał testom moralnej wiarygodności (39c), zbijając ich poczucie pewności i oczywistości przekonań (badanie elenktyczne), by na drodze przeprowadzanych rachunków z życia wymuszać pogłębione samopoznanie i pobudzać nieustanną czujność moralną.<sup>28</sup> Wszak:

bezmądrym życiem żyć człowiekowi nie warto. (38a; W.W.)

### **Przez to, iż dzielnie kunszt swój uprawiał**

Sokrates wskazał sędziom na jeszcze jeden aspekt ludzkiego życia, który sprzyja ujawnianiu się antywartości moralnej. Dotyczy on szeroko rozumianej działalności wytwórczej. Pragmatyczna strona pracy wymusza hierarchizację celów, opiera się na planowaniu i podziale pracy, finalnie zaś uzależnia ocenę człowieka od atrakcyjności jego wytworu. Wytworzone dobra stają się w ten sposób miarą wartości moralnej człowieka. Sposób dochodzenia do dobrych efektów w pracy zachęca do depersonalizacji osób biorących udział w wytworzeniu określonych dóbr, a rzemieślnik bardziej *wysłuchuje się* w materiał, w jakim przychodzi mu pracować, niż we współpracowników; ważniejsza dla niego jest wiedza o rzeczach niż o ludziach. Wartość moralna za każdym razem nakazuje, by na pierwszym miejscu stawiać człowieka. Anytos – główny oskarżyciel Sokratesa – miał mieć za złe filozofowi, iż ten krytykuje go za tradycyjny sposób wychowywania swego syna („nie powinien przygotowywać syna do zawodu garbarza”)<sup>29</sup>. Pozwoliłem sobie na ten krótki cytat z Ksenofontowej *Obrony Sokratesa*, gdyż dobrze koresponduje z krytyczną uwagą dotyczącą rzemieślników z Platońskiej *Obrony*:

Dlatego że swoją sztukę dobrze wykonywał („przez to, iż dzielnie kunszt swój uprawiał”; A. Maszewski), myślał każdy, że jest bardzo mądry we wszystkim innym (22d; W.W.).

---

28 W tej kwestii wiele cennych uwag sformułował M. L. McPherran (zob. *Religia Sokratesa*, przeł. M. Filipczuk, Teologia Polityczna, Warszawa 2014).

29 Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, 29; D. Tymura.

## **Najpiękniejszy zaś i najłatwiejszy sposób**

Czwartym wskaźnikiem umożliwiającym oddzielenia wartości od antywartości jest wektor poznania, który w przypadku wartości moralnej kieruje uwagę osoby ku sobie samej, ku swemu wewnętrznemu *ja* podejmującemu decyzję moralną, natomiast w przypadku antywartości wektor ten jest skierowany na zewnątrz, ku sferze dóbr materialnych i zajmowanej pozycji w państwie. Antywartości automatyzują decyzje moralne i zwalniają z poczucia osobistej odpowiedzialności za podejmowane działania: on zaczął, coś miałem zrobić, taki był rozkaz, tak mi radzili inni. Człowiek czyniący zło nie chce zaakceptować faktycznego udziału swej woli w popełnionym złu. Odmiennie oddziałuje wartość moralna: niejako ze swej natury domaga się własnowolnych decyzji, im więcej zaś moralnego dobra skierowanego jest na zewnątrz, tym głębsze i szersze staje się poznanie samego siebie. Wartość opiera się na regułach wzajemności, współodpowiedzialności i pomocniczości. Moralnie postępuje ten, kto umacnia w drugiej osobie jej zdolność do kierowania się wartościami moralnymi i pomaga jej odkrywać w sobie źródło siły moralnej. Antywartości pojawiają się tam, gdzie jeden człowiek odmawia drugiemu prawa do podejmowania decyzji moralnych. Wszelka ingerencja w wolną wolę drugiej osoby zakłada aktywny wpływ antywartości oraz prowadzi w konsekwencji do eskalacji zła. Antywartości zakłócają lub wręcz likwidują w jednostce potrzebę samodzielnego podejmowania decyzji i świadomego ponoszenia odpowiedzialności moralnej. Niechęć do samodzielnego myślenia zauważył Sokrates wśród sędziów: mieli go skazać myśląc, że w ten sposób pozbędą się „ciągnącego rachunku sumienia w życiu” (39c; W.W.). Na temat ich kalkulacji wypowiedział się osobiście:

Jeśli bowiem uważacie, że przez zabijanie ludzi powstrzymacie kogoś od ganiań was za to, iż nie żyjecie przyzwoicie, to rozumujecie błędnie. Taki sposób uwolnienia się nie jest ani skuteczny, ani godny; najpiękniejszy zaś i najłatwiejszy sposób, to nie ograniczać innych, lecz starać się samemu być możliwie najlepszym. (39d; R.L.)

## **Antywartości moralne w świetle *Wspomnień o Sokratesie* Ksenofonta**

### **1. Zarzuty stawiane Sokratesowi**

W ateńskim sądzie oskarżony miał wyznaczony dokładnie taki sam czas na przedstawienie stanowiska, jak oskarżyciel. Dzban z wodą regulował czas wystąpień: dopóki woda wypływała z dzbana, dopóty strona mogła przemawiać. Możemy przyjąć, że oskarżyciele Sokratesa wykorzystali swój czas w całości, zatem przedstawiali zarzuty mniej więcej tak długo, jak pierwsza mowa Sokrates (około 3 godzin).<sup>30</sup> Platon zrelacjonował przebieg procesu od momentu, gdy po ponownym napełnieniu z dzbana zaczęła wypływać woda odmierzająca czas przeznaczony dla Sokratesa.

#### **Sokrates budził w swoich słuchaczach lekceważenie**

O tym, co wydarzyło się wcześniej możemy się domyślać na podstawie fragmentów *Wspomnień o Sokratesie* Ksenofonta.

Ależ na boga - grzmiał oskarżyciel - Sokrates budził w swoich słuchaczach lekceważenie obowiązujących ustaw, twierdząc, że jest czystą głupotą wybierać naczelne władze w państwie przez głosowanie, chociaż nikt w świecie nie zgodziłby się korzystać z usług wybranego za pomocą bobu sternika, cieśli, flecisty czy każdego innego rękodzielnika, chociaż błędy popełnione w ich pracy wyrządzają bez porównania mniej szkody niż błędy ludzi postawionych u steru państwa. Tego rodzaju wycieczki słowne - dowodził oskarżyciel - budzą w młodzieży pogardę dla istniejącego ustroju w państwie i nakłaniają do stosowania środków przemocy. (*Wspomnienia*, 1.2.9)

W pierwszej części oskarżyciel referuje pogląd Sokratesa, w drugiej wyprowadza wnioski dotyczące negatywnego wpływu na

---

<sup>30</sup> Na okładce książki zamieściłem zdjęcie fragmentu kamienia, przy którym Sokrates po raz pierwszy zapoznał się z aktem oskarżenia.



młodzież. Zaczniemy od kwestii przemocy. Ksenofont zaprzecza, jakoby Sokrates nawoływał do siłowego rozwiązywania konfliktów. „Aktom przemocy – jak czytamy – nieodłącznie towarzyszy nienawiść i niebezpieczeństwo” (*Wspomnienia*, 1.2.10), ludzie zaś, „przeciw którym stosuje się przemoc, czują nienawiść jako ci, którym się coś wydziera” (1.2.10). Przekonywanie jest lepsze od przemocy. Ksenofont odwołuje się do relacji opartych na wartościach moralnych, przyjaźni i miłości, by wykazać wyższość racjonalnej dyskusji nad argumentem przemocy. Jak czytamy:

Ludzie zaś, których się przekonuje, żywią uczucie miłości, jako ci, którym świadczy się dobrodziejstwa, i to rodzi w nich uczucie przyjaźni. Stosowanie zatem przemocy nie jest właściwe ludziom uprawiającym sztukę krytycznego myślenia, lecz osobnikom, którzy rozporządzając siłą, ale nie mając rozumu, zwykli się posługiwać środkami przemocy. (*Wspomnienia*, 1.2.10-11)

Przemoc prowadzi do destrukcji słabszego, a nawet do jego fizycznej eliminacji, tymczasem uprawiana przez Sokratesa sztuka przekonywania miała być wyrazem troski o zachowanie integralności drugiej strony oraz chęci jej pozyskanie dla siebie. „Któż w rzeczy samej wolałby przeciwnika raczej zamordować niż go przekonać i mieć z żyjącego korzyści?” (*Wspomnienia*, 1.2.11). Wokół nas nie ma wrogów – zdaje się przekonywać Ksenofont w imieniu Sokratesa – są natomiast tacy, którzy jeszcze nie są naszymi przyjaciółmi.

Ksenofont w kwestii stanowiska Sokratesa dotyczącego sposobu wybierania władz nie polemizuje z oskarżycielem. Sokrates stawiał przed politykami wymóg posiadania odpowiedniej kompetencji, a historyczność tego twierdzenia nie budzi wątpliwości. W takiej formie nie jest ono kontrowersyjne. Aby odkryć oryginalność poglądu Sokratesa musimy tytułem przykładu wyjść od którejś kompetencji rzemieślniczej. Weźmy na przykład zawód sternika. Do wykonywania tego zawodu potrzebna jest szczegółowa wiedza oraz doświadczenie. Jednak – i tu Sokrates pokazuje swój autorski punkt widzenia – wykonywanie tego zawodu nie wpływa moralnie na klientów. Dobry sternik bierze pieniądze za wykonaną usługę i nie rości sobie żadnych pretensji do moralizowania. Platowski *Gorgiasz* akcentuje tę powściągliwość:

umiejętność sternika, która nie tylko życie ratuje, ale i ciało, i mienie; z największych niebezpieczeństw (...). A jednak ona jest skromna i przyzwoita; nie zadziera nosa, nie robi wielkich min. (511d; W.W.).

Sternik po wykonanej robocie:

wysiada z okrętu i chodzi sobie koło niego nad brzegiem morza z miną bardzo skromną. Uważam, że umie rachować i miarkuje, że to nie jest jasna rzecz, którym gościom oddał przysługę, nie pozwalając im się utopić, a którym zaszkodził (*blapto*). On wie, że ich ani o włos lepszymi nie wysadził, aniżeli wsiedli na okręt; ani co do ciała, ani co do duszy. (511e-512a W.W.)

Sternik jest ekspertem i w pewnym zakresie wiedzy może on nauczyć innych wielu pożytecznych rzeczy (np. astronomii, por. *Wspomnienia* 4.7.4). Dobry sternik zna też granice swej kompetencji, poza którymi nie zabiera głosu. Wie, że cieśla posiada swój zasób wiedzy różniącej się treścią od jego wiedzy, i że lepiej nie wpływać na jego pracę; podobnie jest z fletnistą i szewcem. Z tego jednak, że każdy z nich z osobna dobrze swą robotę wykonuje nie wynika jeszcze, że mogą przesądzać w kwestiach moralnych. Jeśli odzywają się w sprawie wartości moralnych, nie mają już żadnej przewagi i są równi pozostałym, a jeśli przy tym odwołują się do wiedzy zawodowej - okazuje się, że szkodzą i sobie i innym. Żeby móc zaprotestować przeciwko nadużywaniu głosowania w sprawach państwa lub losowania urzędów Sokrates musiał zrównać ze sobą wysiłki rzemieślników z działaniami polityków. Wiedza szczegółowa nie może być tym łącznikiem, ponieważ niejako z definicji różnią się kompetencje jednych i drugich. Wydaje się, że tym zwornikiem jest brak wychowawczego moralnie składnika w działaniu politycznym. Za to właśnie chwalił sofistów przed sądem: nauczali w pewnej abstrakcji od kwestii moralnych. W pewnym sensie nauczyli się tego chodząc od miasta do miasta i propagując zasady skutecznego zarządzania państwem. Ten panhellenizm sofistów musiał więc wykraczać poza ramy tradycyjnej obyczajowości. Sofiści kształcili zalety obywatelskie, nie pouczali moralnie i nie wiązali sztuki zarządzania państwem z warunkami obyczajowymi. To oczywiście oburzało konserwatywnych obywateli w każdym państwie, także w Atenach, oburzyło także Platona, który z całą mocą wystąpił przeciwko sofistom. Jak mogliśmy przekonać się o tym wcześniej, nie oburzyło to Sokratesa. Sofiści dopełniali „dobrobytową” edukację Ateńczyków, którą Sokrates nie był zainteresowany. W kwestii wartości moralnych Sokrates był nieustępliwy: ani sofistom nie pozwalał wkraczać na ten grunt, ani też nie pozostawiał bez słów krytyki działań polityków ateńskich, którym wydawało się, że racji pełnionej funkcji są władni rządzić także w sferze wartości.

Możemy już wskazać oryginalność poglądu Sokratesa: Ateńczyk uważał polityków za postacie moralnie neutralne. Polityk, po-

dobnie jak sternik, winien ze skromnością podejść do swych obowiązków i nie naprawiać moralnie swych współobywateli. O ile rozmówcy Sokratesa mogli się zgodzić na czysto pragmatyczny opis działań rzemieślników, o tyle polityków postrzegali jako wychowawców państwa. To mieli być moralni przewodnicy. Sokrates miał więc podwójny problem: z politykami, bo rościli sobie prawo do narzucania innym swych rozstrzygnięć moralnych; oraz z resztą obywateli przyzwyczajonych do obrazu *polityka-przewodnika moralnego*. Roszczenia polityków spotykały się z uległością obywateli. Razem dawało to podstawę do szerczenia fałszywej sławy, moralnego lenistwa większości oraz arogancji ze strony polityków. Wyjściem, i to radykalnym, wydawało się oczyszczenie polityki z oparów moralizatorstwa, odkrycie zaś autonomii wartości umożliwiło tak radykalne podejście. Polityk ma być ekspertem, który nie rości sobie pretensji do narzucania obywatelom jakichkolwiek rozstrzygnięć moralnych. Oczywiście, nie oznacza to, że ma być postacią niemoralną. Polityk podlega takim samym ograniczeniom moralnym, jak każdy inny obywatel państwa. Jest równy każdemu, nawet najbiedniejszemu spośród obywateli. W obszarze wartości moralnych nie jest ekspertem i nigdy nie powinien dążyć do eksperckiej pozycji względem innych.

### **Kritiasz i Alkibiades wtrącili państwo w otchłań**

Zarzut deprawacji młodych szybko został ukonkretniony:

Ale - wywodził dalej oskarżyciel - to nie kto inny, ale właśnie dwa dawni uczniowie Sokratesa - Kritiasz i Alkibiades wtrącili państwo w otchłań największych nieszczęść. Wiadomo przecież, że nie było wśród ludzi większego grabieżcy, mordercy i okrutnika niż Kritiasz w czasach oligarchii, a w czasach demokracji nie było większego rozpustnika, warchoła i gwałciciela wolności niż Alkibiades. (*Wspomnienia*, 1.2.12.)

Ksenofont nie zaprzeczył: obaj wymienieni przez oskarżyciela politycy ateńscy należeli do kręgu wychowanków Sokratesa. Ksenofont nie bronił ich także przed oskarżeniem o ściągnięcie na Ateny nieszczęść (1.2.13), zauważył tylko, że nie było to ich udziałem w czasie, gdy pozostawali pod osobistym wpływem Sokratesa:

Wiem, że dopóki Kritiasz i Alkibiades pozostawali w otoczeniu Sokratesa, sprawowali się bez zarzutu. (*Wspomnienia*, 1.2.18)

Obaj ci uczniowie Sokratesa od początku zajmowali się „wyłącznie działalnością polityczną i tylko dla nabrania biegłości w tych

właśnie sprawach przyszli po naukę do Sokratesa” (1.2.47). Według tych słów Ksenofonta, potraktowali oni Sokratesa na równi z innymi sofistami. Mieli wiedzieć o nim, że

ilekroć ktoś się z nim wdawał w rozmowę, każdemu w toku dyskusji narzucał kierunek według własnego upodobania. (*Wspomnienia*, 1.2.14)

Spodziewali się więc, że podobnie jak od sofistów dowiedzą się od Sokratesa, jak zyskać „wielką sprawność w mówieniu i działaniu” (1.2.15). I jak się wydaje na podstawie tekstu Ksenofonta, nie zawiedli się:

Już bowiem w czasie, kiedy przebywali na nauce u Sokratesa, z nikim innym nie starali się bardziej rozprawiać niż z wybitnymi mężami stanu. (1.2.39-40) Kiedy więc Kritiasz i Alkibiades spostrzegli, że zdobyli przewagę nad mężami stanu, nie przyszli więcej do Sokratesa (*Wspomnienia*, 1.2.47)

Takie przedstawienie sprawy może nam skomplikować obraz Sokratesa z kart Platońskiej *Obrony Sokratesa*. Czyżby Sokrates nie dostrzegł silnych ambicji politycznych u dwóch spośród swoich wychowanków? Ksenofont broni Sokratesa twierdząc, że w jego obecności obaj zachowywali się jak należy, a gdy dotarli do niego wieści o ich działaniach politycznych, miał wytykać im „błędy, jakich się dopuszczali” (1.2.47). Nie wiemy jednak, jakie to były błędy.

O specyficznej cesze dialektyki Sokratesa dowiadujemy się od Hipiasza z Elidy, który w trakcie rozmowy z Sokratesem na temat sprawiedliwości tymi słowami opisał praktykę językową Sokratesa:

Ciągle 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! (*Wspomnienia*, 4.4.9.)

Takie zachowanie Sokratesa jest w pełni zrozumiałe na gruncie aksjologii: odkrycie wartości moralnej wymaga rozbicia przeszkody poznawczej w postaci nagromadzonych przesądów, stereotypów i przyzwyczajęń. Wartość moralna domaga się nieustannego odświeżania własnego spojrzenia na siebie i na otaczający świat. Wytrącony z równowagi rozmówca Sokratesa musiał odkrywać w sobie samym podmiotowość moralną, z czym miała wiązać się pogłębiona świadomość odpowiedzialności za popełniane czyny, za wypowiedziane słowa, a nawet za żywione w myślach intencje. Taka negatywna dialektyka miała więc bardzo pozytywny cel moralny. Jednak takie rozbicie skorupy dogmatów tkwiącej w umyśle swego rozmówcy nie mogło zakończyć się „przelaniem” wiedzy Sokratesa do umysłu rozmówcy, gdyż prowadziłyby to do

jego destrukcji moralnej. Sokrates nie miał prawa brać na siebie odpowiedzialności moralnej za czyny drugiej osoby. Wartość moralna uzyskuje ważność wtedy, gdy wypływa z wnętrza osoby, gdy jest wynikiem jej własnego wysiłku poznawczego, jej woli i czystych intencji. To w poznaniu samego siebie człowiek odkrywa to, co jest najcenniejsze w jego relacjach z drugim człowiekiem. Dlatego Sokrates, gdy usłyszał pytanie o to, co on by zrobił na jego miejscu lub co mu teraz radzi, mógł odpowiedzieć tylko jedno: nie wiem. Nie mogę przeżyć życia za ciebie, nie mogę kochać za ciebie, nie mogę dowieść twej przyjaźni ani w czynie, ani w słowie. To aksjologiczne „nie wiem” Sokratesa miało być impulsem do narodzenia się podmiotu aksjologicznego w drugiej osobie. Co Sokrates może zaoferować od siebie? Przykład własnego życia. Tylko tyle, zważywszy na procedury nauczania i przekazywania wiedzy; albo aż tyle, jeśli weźmiemy pod uwagę aspekt wychowawczy. Odpowiedź Sokratesa na słowa Hippiasza nie powinna więc nas zaskakiwać:

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. (*Wspomnienia*, 4.4.10)

Hippiasz nie dostrzega wagi wartości moralnej. Oczekuje od Sokratesa tego, czego można dowiedzieć się od nauczycieli sprawnego działania w państwie lub w gospodarstwie. Inaczej widział to Aischines ze Sfettos, jeden z mniej znanych wychowanków Sokratesa. Jego Sokrates mówi w zupełnie inny sposób o swej znajomości z Alkibiadesem:

Jeśli o mnie idzie, miłość, jaką czuję do Alkibiadesa, przywodzi mi na myśl bachantki. One to w natchnieniu wybierają mleko i miód ze studni, które innym niechętnie użyczają zwykłej wody. Podobnie ja, chociaż nie nauczyłem się niczego, co mogłoby uczynić kogoś dobrym, to mimo wszystko uważam, że skoro go kocham, moje towarzystwo może zmienić go na lepsze.<sup>31</sup>

Aischines wyraźnie stawia na wartości moralne. Nie mówi o przypadkowości wpływu Sokratesa na Alkibiadesa, nawet neguje wpływy retoryczne lub inne umiejętności, dzięki którym Sokrates mógłby wykształcić Alkibiadesa. Do zaoferowania ma tylko swoją miłość i własną obecność. Słowa Aischinesa zwierają mocny

---

31 Cyt. za: W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, przeł. K. Łapiński i S. Żuławski, Aletheia, Warszawa 2000, s. 92.

przekaz aksjologiczny: wspólne doświadczanie wartości moralnych zmienia ludzi na lepszych.

Ksenofont pomniejszał udział sfery wartości moralnych w kształtowaniu osobowości Kritiasza i Alkibiadesa, uważając je za politycznie wyuczone poza kręgiem Sokratesa. Aischines redukuje niemal do zera czynnik retoryczno-polityczny: jego Sokrates nie nauczył Alkibiadesa niczego, czym później miał się wykazać w działalności politycznej. Który z nich jest bliższy prawdzie? Dialektyki mogli nauczyć się od Sokratesa - w tym miejscu przekaz Ksenofonta nie powinien budzić wątpliwości. Z drugiej strony, trudno odmówić Sokratesowi poczucia silnej więzi łączącej go z Alkibiadesem. Co więc poszło nie tak?

Wiemy, że dialektyka Sokratesa była podporządkowana celom aksjologicznym. Odrętwienie rozmówcy było zabiegiem mającym moc oczyszczającą. Co jednak, gdy tak uprawianą dialektykę przeniesie się w obszar debaty publicznej i podporządkuje ją realizacji celów politycznym? Krytyka okazuje się być aktem wrogości, odrętwienie zaś natychmiast otwiera przestrzeń dla innych oddziaływań. W tym także oddziaływań opartych na przemocy. Polityka nie znosi próżni, a przecież problemy rangi państwowej nie mogą czekać z rozwiązaniem. Argument siły bardzo szybko i łatwo jest w stanie zastąpić każdą dyskusję. Oczywiście, zastosowanie przemocy politycznej było sprzeczne z intencjami wpisanymi w dialektykę Sokratesa, było niezgodne z jego praktyką filozoficzną, było też wyrazem pogwałcenia wartości moralnych. Czy Sokrates nie wiedział o tym zagrożeniu? Z licznych świadectw jego wychowanków wiemy, że nie tylko sam trzymał się z dala od polityki, ale także ich zniechęcał do niej. Wierni wychowankowie trzymali się tej rady, jednak rozpolitykowani uczniowie - wywodzący się z arystokracji - zdradzili to przesłanie aksjologiczne; nie tylko Alkibiades i Kritiasz, ale i kilku innych, a wśród nich i Charmides i Platon.

PozwólmY sobie na mały eksperyment myślowy i spójrzmy na ten problem z drugiej strony. Wokół Sokratesa skupił się krąg bliskich mu osób, zaufanych, pomocnych sobie nawzajem i wspierających datkami swego mistrza. Przez wiele lat był to krąg względnie zamknięty, co sparodiował Arystofanes w *Chmurach*. Taki stan rzeczy gwarantował swobodę w podejmowaniu problemów i otwartość na różne rozwiązania; to także bezpośrednie kontakty ożywiające dyskurs o wartościach moralnych. Rozmowy twarzą w twarz są najlepszym sposobem komunikowania doświadczeń

moralnych. W polityce jest jednak inaczej: trzeba zmierzyć się z tłumem, przemawiać do anonimowego audytorium i zapominać o różnicach dzielących jednostki. Sokrates nie akceptował tego typu wypowiedzi. To byłaby zdrada intymnej mocy drzemiącej w wartościach moralnych. Dobrze to uchwycił Ameispias w *Konnosie* mówiąc o Sokratesie, że jest „w małym gronie znakomity, ale do niczego na wielkim zgromadzeniu”<sup>32</sup>. Sukces organizacyjny szkoły Sokratesa z punktu widzenia wymogów stawianych przez dyskurs o wartościach moralnych został zaimplementowany przez Kritiasza w polityczną organizację Rządu Trzydziestu Tyranów. Ze szkodą tak dla dóbr politycznych, jak i wartości moralnych. Żądza władzy demoralizuje szybko i radykalnie. Ani żądza bogactw, ani żądza sławy nie niszczy tak szybko *psyche*, jak żądza władzy. Kritiasz mógłby być tego idealnym przykładem. Jeśli wartości moralne nie znajdują się na pierwszym miejscu, dobra przywołują złe skłonności, które ożywiają siłę tkwiącą w antywartościach: chciwość prowadzącą do grabieży; nienawiść prowadzącą do zbrodni; kłamstwo rodzące oszczerstwa. Kritiasz pokazał dobitnie, jak cienka granica dzieli wartości moralne od antywartości. Czy Sokrates czuł się winny tej rewolcie moralnej Kritiasza?

Gdyby nie udział w Rządzie Trzydziestu Tyranów Kritiasz byłby przez historyków z powodzeniem wpisywany na listę uczniów Sokratesa. Jego działania w rządzie oligarchicznym rzeczywiście zasłużyły na taki opis, jaki znajdujemy w przytoczonej opinii oskarżyciela. Że zawiódł Sokratesa, to oczywiste, że sprzeciwił się postulatowi filozofii Sokratesa, to też możemy zaakceptować; że ustawą zakazującą prowadzenia dialektycznych dyskusji uderzył w praktykę filozoficzną Sokratesa, to dobitny dowód jego zdrady (*Wspomnienia*, 1.2.32 i nast.). Spróbujmy jednak na chwilę dać wiarę oskarżycielom Sokratesa. Kritiasz obok Sokratesa miał też innych nauczycieli filozofii, w tym sofistów do grona których jest obecnie zaliczany. Kritiasz wchodząc w obszar polityki wykroczył więc poza zakres filozofii Sokratesa, ale nie zaprzeczył jej we własnym przekonaniu: na swój sposób dopełnił filozofię Sokratesa. Wiele lat po śmierci Kritiasza zadanie to w porządku teoretycznym doprowadzi do końca jego siostrzeniec - Platon. Kritiasz okazał się odważnym filozofem politycznym, który śmiało przeciwstawił się tradycyjnej pobożności i krytykował jej rolę w kształtowaniu porządku prawnego i moralnego. W tym aspekcie nie był aż tak odległy od tego, co robił Sokrates. Oczywiście, o ateizmie w

---

32 Cyt. za Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, 2.5.28; I. Krońska.

przypadku Sokratesa nie może być mowy (pozostałości po tekstach Kritiasza nie przesądzają o jego ateizmie, ponieważ krytyka religijności ludowej często bywała formą obrony teizmu filozoficznego), co nie może oznaczać, że Sokrates akceptował tradycyjną pobożność: w końcu jemu także zarzucono brak wiary w bogów uznanych przez państwo. Według Sokratesa państwem powinni rządzić eksperci, których decyzje nie będą podlegać kontroli na drodze losowań czy głosowań. Tyrani spełnili ten warunek. Rządy ekspertów – według Sokratesa – nie powinny być kierowane intencjami umoralniającymi. Na swój przewrotny sposób, oligarchowie zrealizowali i ten postulat: eksterminacji Ateńczyków nie da się pojąć w żadnym systemie moralnej przyzwoitości. Było zło, i to zło w czystej postaci, był triumf antywartości, ale – trzeba to przyznać – wartości moralne miały być pomijane i były pomijane. Gdybym oskarżał Sokratesa, to taki ciąg skojarzeń łączących go z Kritiaszem miałbym w głowie, i nawet jeśli z uwagi na ustawę amnestyjną nie mógłbym tego powiedzieć wprost, zrobiłbym wszystko, by sędziowie sami utworzyli sobie taki właśnie wizerunek oskarżonego.

Cóż mógł zrobić z tym Sokrates? Przed sądem oświadczył, że nigdy nie był niczym nauczycielem, a to, czy przez kontakt z nim ktoś się „robi lepszym, czy nie, ja nie mam prawa za to odpowiadać” (33b; W.W.). Mocniejszego argumentu dostarczył przytaczając historię dotyczącą Leona z Salaminy. Sędziowie z całą pewnością docenili odwagę obrony wartości moralnych przez Sokratesa i gotowość poniesienia śmierci w wyniku odmowy udziału w zbrodni Trzydziestu Tyranów; ale nie zapomnieli, że po stronie tyranów nie tylko Kritiasz reprezentował obóz Sokratesa: jeszcze Charmides wszedł do rządu Trzydziestu, a Ksenofont służył w ich armii. O nadziejach związanych z formowaniem nowego rządu po wielu latach napisał Platon (*List siódmy*). Rząd Trzydziestu Tyranów był testem wiarygodności dla Sokratesa i próbą dla jego uczniów, a jego efekty nie są tak jednoznaczne, jak chcielibyśmy to uznać na podstawie opisu zachowania Sokratesa. Potwierdziły się jego najgorsze sny i wyrażane przestrogi pod adresem uczniów, by nie angażowali się w politykę, jednak koszt potwierdzenia słuszności ostrzeżeń był zdecydowanie zbyt wysoki.

## **Nauczał młodzież znieważać rodziców**

Oddajmy głos oskarżycielowi Sokratesa:



Ale Sokrates - zarzucał oskarżyciel - nauczał młodzież znieważać rodziców, zapewniając swych uczniów, że uczyni ich mądrzejszymi od ojców. (*Wspomnienia*, 1.2.49)

Zarzut ten należy rozpatrzyć dwuaspektowo: z punktu widzenia aksjologicznego i z punktu widzenia agatologicznego. Odkrycie autonomicznego charakteru wartości moralnych wraz z nadaniem im pierwszorzędnej roli w kształtowaniu jakości życia musiało doprowadzić do zderzenia z tradycyjnym modelem życia, w ramach którego wartości były podporządkowane realizacji dóbr politycznych, ekonomicznych czy religijnych. Wartości moralne zostały uwolnione spod presji ocen ekonomicznych i politycznych. Tezy dotyczące autonomii moralnej wymusiły krytykę zasad odpowiedzialności zbiorowej: przewiny rodziców nie plamiły moralnie dzieci, zło wyrządzone przez dziadków już nie skutkowało negatywnymi konsekwencjami na wnuków. Nowe pojęcie *arete* określiło młodych Ateńczyków jako wolnych moralnie i odpowiedzialnych za własne czyny. Oba bieguny relacji moralnej stają się sobie równe, gdyż są wolne. W efekcie tych przemian miłość małżeńska przestaje być postrzegana przez pryzmat kontraktu. Znów pozwolę sobie odwołać się do cytatu z dzieła Aischinesa ze Sfettos, tym razem z dzieła *Aspazja*:

*Aspazja*: Powiedz mi, proszę, małżonko Ksenofonta, czy gdyby twoja sąsiadka miała lepsze złoto niż ty, wolałabyś tamto czy swoje?

*Żona Ksenofonta*: Tamto, odrzekła.

*Aspazja*: A gdyby miała suknię albo inną ozdobę niewieścią droższą niż ty, czy wolałabyś swoją czy jej?

*Żona Ksenofonta odpowiedziała*: Pewnie że jej.

*Aspazja*: A dalej rzekła, gdyby ona miała lepszego męża niż ty, czy byś wolała swojego, czy jej?

Tu niewiasta się zarumieniła, a *Aspazja* zaczęła rozmawiać z *Ksenofontem*. I stawia mu tę samą serię pytań, zamieniając jedynie złoto i suknie na konie i plony:

*Aspazja*: Powiedz mi, proszę, *Ksenofoncie*, gdyby twój sąsiad miał konia lepszego niż twój, czy byś wolał swojego konia, czy jego?

*Ksenofont*: Jego, odpowiedział.

*Aspazja*: Cóż, a gdyby miał lepszą żonę, niż ty, czy byś wolał swoją, czy jego?

I tu także *Ksenofont* zamilkł.

*Aspazja po chwili*: Ponieważ każde z was, rzekła, nie odpowiedziało mi tylko na ostatnie pytanie, o co mi jedynie chodziło, ja sama powiem, co każde z was myśli. Bo i ty, niewiasto, chcesz mieć najlepszego męża, i ty, *Ksenofoncie*, gorąco pragniesz mieć najwyborniejszą żonę. Dlatego, jeśli tego nie sprawicie, żeby nie było na ziemi ani lepszego męża, ani wyborniejszej żony, zawsze swego ideału jak najgoręcej będziecie szukać, abyś i ty był mężem jak najlepszej żony i ona żoną jak najlepszego męża. (T. Sinko)

Aischines podkreśla dwie rzeczy: wskazuje na nierówność panującą w sferze dóbr oraz określa zasadę moralnej równości płci ze względu na wartości. Dobra są porównywalne, jedne są lepsze od innych, dają się uhierarchizować i są zamienne w pełnionych przez siebie funkcjach. W przypadku wzajemnej miłości nie można wskazać żadnej cechy mogącej usprawiedliwić nierówność w ramach danej relacji lub nierówność pomiędzy różnymi relacjami miłości łączących inne osoby. Nie da się odpowiedzieć na pytanie: który mąż bardziej kocha swoją żonę? Już samo postawienie tego pytania wskazuje na zasadnicze nieporozumienie. Ślad tej nowej moralności odnajdujemy w rozmowie Sokratesa z Kritobulosem, w której filozof tak o sobie mówi:

jestem wrażliwy na miłość i jeśli kogoś kocham, z całej duszy, dążę do tego, abym kochając innych, był w zamian przez nich kochany, i podobnie, aby za moją tęsknotę odwzajemniali mi się tęsknotą, a także aby za moje pragnienie serdecznej przyjaźni odwzajemniali mi się pragnieniem serdecznej przyjaźni. (*Wspomnienia*, 2.6.28)

Nie było więc rzeczą przypadku, a wręcz logiczną konsekwencją odkryć Sokratesa, że w kręgu jego aksjologicznie nastawionych uczniów i wychowanków propagowany był nowy model rodziny - model oparty na równości i współodpowiedzialności. To z tego kręgu filozoficznego po raz pierwszy pojawiło się żądanie, by mężczyzna przekonał swą wybrankę do zamążpójścia, by zyskał jej aprobatę, aby więc był to także jej wybór. Jeśli w kręgu Sokratesa w ten sposób rozprawiano o nowym modelu zachowań społecznych, to niewątpliwie musiało to doprowadzić do konfliktu międzypokoleniowego. Młodzi mogli poczuć swą wyższość nad starymi, a przekaz Sokratesa niewątpliwie lepiej współgrał z tym, co działo się w ich młodych sercach.

### **Zgodne jest z prawem, aby mądrzejszy wiązał głupszego**

Aspekt agatologiczny dotyczy kompetencji koniecznych do działania i wypowiedzania opinii. Ksenofont porusza się w sferze dóbr:

Twierdził zarazem, że prawo zezwala wiązać nawet własnego ojca, jeżeli mu się dowiedzie szaleństwa. I wyprowadzał stąd wniosek, że również zgodne jest z prawem, aby mądrzejszy wiązał głupszego. (*Wspomnienia*, 1.2.49)

Pogląd Sokratesa, mimo że wyrażony w prowokacyjnej formule, jest jasny: niech nikt nie wykracza poza swoje kompetencje, a jeśli zapomni się i wejdzie na teren zarezerwowany dla innych

specjalistów, to będą mogli unieruchomić go czy zdyskredytować, byle tylko swoimi opiniami i działaniami nie zaszkodził sprawie.

W rzeczywistości Sokrates uważał za rzecz całkiem sprawiedliwą, aby jeśli ktoś wiąże drugiego z powodu jego niewiedzy, sam także był wiązany przez innych, którzy wiedzą to, czego on nie wie. (*Wspomnienia*, 1.2.50)

W pierwszym rozdziale zasugerowałem, że Sokrates w sferze publicznej dopuszczał zachowania (prawo odplaty), które z punktu widzenia jego aksjologii były pozbawione podstaw. Z rozmowy Alkibiadesa z Peryklosem (*Wspomnienia*, 1.2.40 i nast.) możemy wywnioskować, iż według Sokratesa tylko takie prawo państwowe cieszy się autorytetem, które wcześniej uzyskało zgodę obywateli. Taki warunek jest w pełni zgodny z poglądami aksjologicznymi Sokratesa. W przypadku państwa brak takowej zgody oznacza odrzucenie prawa jako naznaczonego piętnem przemocy, niezależnie od tego czy jest ono uchwalone przez tyrana, oligarchów czy większość demokratyczną (przez „ogromną większość narodu”, 1.2.45).<sup>33</sup> Sokrates nawet nie próbował spełniać tego warunku, zdając sobie sprawę z jego niewykonalności. Inni mogli uznać, iż skoro jest niewykonalny, to jest też nieważny. Uwolniona spod kontroli aksjologicznej sfera publiczna mogła się stać areną bezpardonowej walki politycznej. Oskarżyciele zarzucili Sokratesowi propagowanie przemocy i, jak się wydaje, ich argument był wymierzony nie tyle w to, co Sokrates twierdził wprost, lecz co przemilczał lub tylko sugerował. Przykładem takiej sugestii mogą być słowa dotyczące dopuszczalności „wiązania” jednych przez drugich, czemu – jak widzieliśmy – Ksenofont nie zaprzeczył.

## **Z serdecznej ich życzliwości nie ma pożytku**

Kolejny zarzut stawiany Sokratesowi każe dowartościować sferę dóbr.

Ale – grzmiał oskarżyciel – Sokrates wpajał swoim uczniom nie tylko pogardę dla rodziców, ale i dalszych krewnych, utrzymując, że krewni nie są potrzebni ani w chorobach, ani w procesach sądowych, ponieważ w pierwszym przypadku potrzebna jest pomoc znakomitych lekarzy, w drugim – biegłych obrońców sądowych. W podobnym duchu miał się wypowiedzieć także o przyjaciółach, że

---

33 Z rozmowy z Glaukonem: „jeżeli nie potrafisz nakłonić do uległości jednego wuja, to wszystkich Ateńczyków razem wziętych, nie wyłączając również twój wuj, nie potrafisz także przekonać, aby ci byli posłuszni. Strzeż się więc. Glaukonie, abyś dążąc do sławy, nie osiągnął wręcz przeciwnego skutku”. (*Wspomnienia*, 3.6.15-16)

mianowicie nie ma z serdecznej ich życzliwości pożytku, jeżeli jednocześnie nie są w stanie dopomóc w potrzebie. Ci tylko, mówią, są godni szacunku, którzy rozumieją potrzebę i potrafią jej zaradzić. (*Wspomnienia*, 1.2.51-52).

Ksenofont potwierdził prawdziwość słów oskarżyciela: „Otóż jest mi wiadomo, że Sokrates rzeczywiście wypowiadał takie poglądy i o rodzicach, i o innych krewnych, i o przyjaciółach (...)” (1.2.53). Czy przykłady podane przez oskarżyciela dopuszczają użycia słowa „pogarda”, w to trzeba wątpić. Podkreślenie rangi kompetencji w rozwiązywaniu problemów życiowych było oczywiście stałym elementem nauczania Sokratesowego, i nie był w tym oryginalny. Ważniejsza jest kwestia „serdecznej życzliwości”. Oto przed sądem Sokrates uwiarygadnia się, mówiąc, że do każdego przychodził niby jak ojciec lub starszy brat, wykorzystując moc drzemiącą w relacjach rodzinnych dla podkreślenia szczerości własnych intencji. Wtedy to był przekaz afirmujący wartości moralne. O sile wartości decyduje coś, co jednocześnie stanowi ich słabość, a mianowicie bezinteresowność: wartości nie podlegają rachunkowi ekonomicznemu, nie przemawia za nimi ani siła dóbr materialnych, ani pozycja zajmowana w państwie. Wartości wyznaczają najbardziej podstawowy wymiar relacji łączących ludzi dobrej woli i żywiących do siebie serdeczną życzliwość. Do ocalenia życia konieczne są jednak różnorodne dobra. Życie jest wielkim dobrem, które pociąga za sobą szereg wyzwań i niebezpieczeństw wymagających od ludzi licznych umiejętności. Samo trwanie wymaga wiedzy. Wiedza jest dobrem, o które trzeba sumiennie zabiegać. Większy pożytek jest więc z tych, którzy więcej wiedzą i mogą zaradzić pojawiającym się trudnościom. Praca sternika ratuje życia, podobnie jak praca lekarza i obrońcy w sądzie, ratuje życie praca rolnika i szewca, także pracę retora - takich jak Gorgiasz czy Prodikos - Sokrates dołączył do grona prac ocalających życie. Tu jest też miejsce na sławę. Jak czytamy we *Wspomnieniach*: „Zawsze powtarzał, że nie ma lepszej drogi do sławy, niż jeśli ktoś wybija się ponad przeciętność w tej dziedzinie, w jakiej się pragnie odznaczyć” (1.7.1).

## **Nawoływał, aby nie stronić od żadnej czynności**

Ostatni zarzut rozwija temat umiejętności i pracy.

Ale Sokrates - twierdził dalej oskarżyciel - wybierał z najświetniejszych poetów najszkodliwsze fragmenty i opierając się na takich dowodach wychowywał swych uczniów na złoczyńców i tyranów. I tak znane powiedzenie Hezjoda: 'Żadna praca nie hańbi, nieróbstwo

hańbę przynosi' - wykladał w tym sensie, jakoby poeta nawoływał, aby nie stronić od żadnej czynności, nawet niesprawiedliwej i hańbiącej, lecz wykonywać ją także dla zysku. (*Wspomnienia*, 1. 2, 56).

Szawc Simon był pierwszym kronikarzem Sokratesa. Filozof często zachodził do jego warsztatu, a ten spisywał rozmowy, stając się prekursorem całej „sokratycznej” literatury. Wiemy, że Sokrates chętnie spotykał się z ludźmi żyjącymi z pracy własnych rąk. Jak przekazuje Diogenes: „Kiedy Perykles zapraszał go do siebie, obiecując mu utrzymanie, Simon odpowiedział, że swojej wolności słowa za nic nie sprzeda” (123; I. Krońska). To dumna i w duchu bardzo „sokratejska” odpowiedź. Kiedy dwaj przywódcy Rządu Trzydziestu Tyranów – Kritiasz i Charikles - wezwali go do siebie, by zakomunikować mu zakaz prowadzenia rozmów, usłyszał od pierwszego z nich:

Tego tylko będziesz się musiał wystrzegać, Sokratesie, abyś raz wreszcie, na miłość boską, przestał w kółko rozprawiać o szawcach, cieślach, kowalach, ponieważ, jak mi się zdaje, imiona tych rzemieślników aż do znudzenia powtarzają się w twoich dyskusjach. - A więc - pytał dalej Sokrates - 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? (*Wspomnienia*, 1.2.37)

Były to więc rozmowy podwójnie niebezpieczne z punktu widzenia władzy: wiedza o wartościach zrównywała wszystkich ludzi, niezależnie od ich miejsca w strukturze państwowej; wiedza o dobrach nakazywała szacunek dla kompetencji i zmuszała do solidnego przygotowywania się do pełnienia funkcji publicznych.

Na temat dóbr człowiek posiada możliwość gromadzenia wiedzy oraz przekazywania jej w ramach określonej drogi edukacyjnej: „Wszystkie bowiem zalety ludzkie, jeżeli je zbadasz dokładniej, rozwijają się dzięki nauce i gorliwym ćwiczeniom”. (*Wspomnienia*, 2.6.39) Dobra są definiowalne. Można w związku z tym zasadnie pytać o to, na czym polega dobro tego lub innego przedmiotu. Co spełnia wymogi dobrego miecza? Jakie zalety posiada dobry okręt wojenny, a jakie okręt handlowy? Co świadczy o dobrych butach, a co o dobrym koniu? Pytania takie można stawiać pod adresem wszelkich przedmiotów mogących być dobrem dla człowieka. Do takich przedmiotów zaliczamy i wiedzę, i zdrowie a także talent szybkiego uczenia się. Wiedzy dotyczącej dóbr Sokrates ani nie podważał, ani tym bardziej nie negował. Zaprzeczył jednak, by to ona decydowała o moralnym aspekcie ludzkiej kondycji. O tym mają już decydować wartości moralne, które nie są wynikiem wiedzy o dobrach, ani też nie są

na stałe przypisane do dóbr. Wartość moralna o tyle dotyczy dóbr, o ile jej pojawieniu się towarzyszy ich konkretne zastosowanie. Dobry miecz może być użyty w złym celu, dobry okręt morski może być narzędziem zbrodni, a dobre buty mogą umożliwić ucieczkę największemu zbrodniarzowi. Także wiedza, zdrowie oraz zdolność szybkiego uczenia się nie mają wpisanej w siebie cechy moralnej dobroci. *Arete* jako moralna *dobroć* jawi się jedynie w perspektywie relacji interpersonalnej. Wszelkie dobra są bezwartościowe moralnie, o ile nie wchodzą w skład relacji aksjologicznej.

### **Na najwyższą pochwałę zasługuje**

Sokrates dostrzegał takie mechanizmy funkcjonowania państwa, z którymi nie zgadzał się na gruncie wartości, ale akceptował jako konieczne do utrzymywania dobrobytu państwa. Celem rządzenia jest dobrobyt poddanych a rządzący winni spełniać pragnienie pomyślności żywione przez swych wyborców (*Wspomnienia*, 3.2.). Sokrates Ksenofonta wypowiada słowa, którym historycy filozofii na ogół nie dają wiary:

na najwyższą pochwałę zasługuje człowiek, który uprzedza wrogów w wyrządzaniu zła (κακῶς), przyjaciół zaś w świadczeniu dobrodziejstw. (*Wspomnienia*, 2.3.14)

Opinia wypowiedziana do Chajrekratesa, brata Chajrefonta, znajduje potwierdzenie w rozmowie z Kritobulosem:

mężczyzna (ἀνδρὸς ἀρετῆν) nie powinien dać się prześcignąć swym przyjaciołom w świadczeniu dobrodziejstw, wrogom - w czynieniu krzywdy. (*Wspomnienia*, 2.6.35)

Tego rodzaju sprawność działania bez wątpienia bliższa jest tradycyjnej nauce o *arete*, dlatego lepiej ująć obie wypowiedzi w perspektywie *szkodzenia*, a nie *wyrządzania zła* i *krzywdzenia*.<sup>34</sup> Ksenofont posługuje się słowem „arete” w kilku znaczeniach: jeśli ma na uwadze konkretne kompetencje konieczne do tego, by skutecznie działać w sferze publicznej, to jego Sokrates chętnie stosuje tradycyjne pojęcie *arete*, jeśli zaś tematyka dotyczy uniwersalnej kwestii moralnej odpowiedzialności ludzi, wówczas w tekście odnajdujemy znaczenie specyficzne dla Sokratesa. Przykłady tradycyjnego użycia „arete” znajdziemy w rozmowie z Peryklosem Młodszym, w trakcie której Sokrates przywołuje jedno z najstarszych znaczeń *arete* jako męstwa (3.5.3); w rozmowie z

---

34 Por. R. Kraut, *Sokrates i państwo*, przeł. M. Filipczuk, Teologia Polityczna, Warszawa 2017, s. 50-51.

Ateńczykiem wybranym do pełnienia roli wodza wskazuje na *arete* jako zaletę wodza (3.2.4); natomiast w rozmowie z Eutydemem posługuje się słowem *arete* w znaczeniu umiejętności rządzenia państwem (4.2.11). Sokrates chętnie wskazuje nauczycieli *arete*, którzy potrafią rozwinąć zainteresowania poznany przez siebie osobom. Próbując z kolei przedstawić Sokratejskie pojęcie *arete* Ksenofont napotyka na te same trudności, co Platon w *Obronie Sokratesa*. Okazuje się więc, że Sokrates nie był nauczycielem *arete*, ani też nie rościł sobie pretensji do pełnienia tej roli; że jedynie własnym przykładem wskazywał innym drogę *arete* (1.2.3); że *arete* jest drogą prowadzącą do przyjaźni (1.2.7-8) oraz że *arete* wyklucza stosowanie przemocy (1.6.22) i wymaga rezygnacji z działania skierowanego na czyjąś szkodę (3.8.5). Ksenofont przytacza stawiany wówczas zarzut pod adresem Sokratesa, jakoby Sokrates „wprawdzie potrafił nakłaniać ludzi do cnoty, ale nie potrafił skutecznie ich do niej prowadzić” (1.4.1). Dydaktycznie rzecz ujmując, temat unikania antywartości jest ciekawszy.

## 2. Wiedza o dobru i złu

### **Nie są to sprawy proste, ale bardzo złożone**

Na temat moralnej złożoności spraw Sokrates wypowiedział się w rozmowie z Kritobulosem:

Ludzie z natury skłaniają się bowiem do przyjaźni. Jedni potrzebują drugich, jedni odczuwają litość dla drugich, jedni współdziałają z drugimi i udzielają sobie wzajemnej pomocy, a jeśli rozumieją te rzeczy, jedni względem drugich poczuwają się do wdzięczności. Z drugiej strony ludzie są skłonni do walki. Jeśli bowiem cenią te same dobra i przyjemności, walczą o nie ze sobą, i jeśli istnieje rozbieżność poglądów, dzielą się na dwa wrogie obozy. Zarzewie walki tkwi w niezgodzie i gniewie. Żądza bogactw rozpala nieprzyjaźń, a zazdrość prowadzi do nienawiści. (*Wspomnienia*, 2.6.21)

Przyjaźń jest wartością moralną pozwalającą tworzyć wspólnotę współodczuwających i współpracujących ze sobą osób, jest relacją interpersonalną opartą na zasadach pomocniczości i wzajemnej wdzięczności. Z drugiej strony są antywartości moralne (niezgoda, gniew, nieprzyjaźń, zazdrość, nienawiść), żywioł dla egoistycznie nastawionych do życia jednostek, traktujących innych jako środek do realizacji własnych celów. Zauważmy, że także w oparciu o antywartości moralne możliwe jest budowanie złożonego organizmu społecznego jako koalicji chciwych jednostek mających ułatwiać sobie nawzajem zaspakajanie żądzy ciągłego bogacenia się kosztem pozostałych. Każde państwo można oceniać pod kątem tego, czy jego funkcjonowanie oparte jest na modelu żądzy przyjaźni, czy żądzy bogactw. Jak się wydaje, znane sobie Ateny Sokrates postrzegał jako państwo w większej mierze oparte na antywartościach moralnych. Tego ostatniego twierdzenia nie znajdziemy wprost ani w tekstach Ksenofonta, ani Platona, biorąc jednak pod uwagę praktykę życiową Sokratesa oraz jego sposób postrzegania wartości moralnych, wniosek ten wydaje się być historycznie zasadnym, przy okazji pozwalającym zrozumieć antypaństwowe poglądy starszej części uczniów Sokratesa.



## **Dając pieniądze oraz okazując wdzięczność**

Ksenofont wielokrotnie podkreślił wagę *wdzięczności* w nauczaniu moralnym Sokratesa. Pod tym względem przekaz Platona jest bardzo powściągliwy. W jego *Obronie Sokratesa* słowo to pojawia się tylko raz, w ciekawym jednak kontekście. W rozdziale pierwszym przytoczyłem reakcję Sokratesa na nauczycielską działalność takich sofistów, jak Prodikos, Gorgiasz i Hippiasz (*Jej, mężowie ateńscy, nie posiadam*), pomijając przy tym ważny cytat:

Obywatele, każdy z nich potrafi chodzić od miasta do miasta i namawiać młodych ludzi, którzy mogą za darmo przestawać z kim tylko chcą ze swych współobywateli, żeby porzucili tamto towarzystwo, a obcowali z nimi; za to im się płaci pieniędzmi, a oprócz tego wdzięcznością („χρήματα δίδοντας καὶ χάριν προσειδέναι”). (*Obrona Sokratesa*, 19e-20a; W.W.), „dając pieniądze oraz okazując wdzięczność” (20a; R.L.).

Znając już wcześniejszy fragment *Wspomnień o Sokratesie* Ksenofonta możemy docenić uwagę Sokratesa dotyczącą wdzięczności wobec sofistów. Przekład W. Witwickiego może nam utrudniać dostęp do intencji Sokratesa. W. Witwicki umieszcza pieniądze (χρήματα) i wdzięczność (χάριν) na jednej płaszczyźnie i traktuje je jako formy zapłaty, tymczasem przekład R. Legutki umożliwia odsunięcie od siebie tych pojęć i rozumienie ich na dwóch różniących się płaszczyznach: pieniądze są formą zapłaty, wdzięczność zaś jest czymś, co nie musi mieścić się w logice zapłaty jako wymiany dóbr. Przekład R. Legutki pozwala rozpiąć stosunek do sofistów w wymiarze publicznym, czego wyrazem jest sprawiedliwa zapłata za pracę włożoną w edukację młodzieży, oraz w wymiarze prywatnym: wdzięczność jest osobistą i niewymuszoną reakcją uznania i szacunku dla ich działań. Argumentem przemawiającym na rzecz przekładu R. Legutki jest także sposób użycia słowa „wdzięczność” w Ksenofontowej *Obronie Sokratesa przed sądem*. Sokrates odniósł się do własnej pracy wychowawczej:

wielu rodaków dążących do noty i wielu cudzoziemców mnie przed wszystkimi innymi obrabio sobie za przewodnika. Czym się bowiem tłumaczy to, że wielu pragnie coś złożyć mi w darze, choć wszyscy wiedzą, że moje mienie nie pozwala mi na to, abym za dar odwzajemniał się darem? Że choć nikt nie wymaga ode mnie przysługi, wielu jednak przyznaje, iż poczuwa się względem mnie do (χάριτας) wdzięczności?” (Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, 17; L. Joachimowicz); „podczas gdy wielu przyznaje, że ma wobec mnie dług wdzięczności?” (D. Tymura).

Wiemy, że Sokrates zaprzeczał jakoby pobierał zapłatę z tytułu uprawiania filozofii, aczkolwiek nie negował faktu otrzymywania

darów od swych wychowanków. Nie domagał się darów, ani też ich nie oczekiwał. Otrzymywał dary jako wyraz własnowolnej decyzji osób z nim przebywających, dla których nie były one zapłatą za usługę, lecz wyrazem wdzięczności.

Sokrates dostrzegał i doceniał brak kontroli prawa państwowego nad regułami wdzięczności. Był to swoisty dowód autonomii wartości moralnych. Wyjątkiem była wdzięczność dzieci wobec własnych rodziców, którą nakazywało prawo (*Wspomnienia*, 2.2.13) i przeciwko czemu Ksenofontowy Sokrates nie oponował (zapewne oskarżyciele Sokratesa mieliby tu inne zdanie). Poza tym jednym przypadkiem państwo nie narzuca reguł wdzięczności i pozostaje obojętne wobec przejawów niewdzięczności:

nawet państwo o każdą inną niewdzięczność nie dba ani za nią nie karze, ale po prostu nie zwraca uwagi na to, jeśli ktoś nie odwdzięcza się za otrzymane dobrodziejstwa; jeśli natomiast ktoś nie szanuje rodziców, karze go i jako niegodnemu nie pozwala sprawować urzędów. (*Wspomnienia*, 2.2.13; L. Joachimowicz)

Przy opisie aksjologii Sokratejskiej musimy mieć na uwadze potrzebę zachowania tej granicy dzielącej wartość wdzięczności od licznych dóbr kształtujących sferę publiczną. Wzajemne okazywanie wdzięczności rodzi trwałe więzi przyjacielskie (*Wspomnienia*, 1.2.7), prowadzi do powstania serdecznej zażyłości między ludźmi (*Wspomnienia*, 2.7.9) i sprawia, że ludziom towarzyszy radość i poczucie szczęścia. Tej radości znanej z życia prywatnego (*Wspomnienia*, 3.12.4.) odpowiadają jak cienie dobra publiczne: sława, dostojność i sprawowane urzędy. Natomiast niewdzięczność – na co wskazuje rozmowa z Lamproklosem – jako przejaw antywartości moralnej uniemożliwia udane życie w sferze prywatnej i nie pozwala właściwie realizować zasad sprawiedliwości publicznej (*Wspomnienia*, 2.2.).

Czy zapłatą za usługi można potraktować jako rodzaj różnicy dzielącej sferę prywatną od publicznej? Sokrates nie był przeciwnikiem ekonomicznych rozwiązań opartych na pieniądzu. W moim przekonaniu był on świadom strat moralnych wynikających z nowego modelu ekonomicznego. Jednostka traci w nim swą autonomię jako osoba wolna w podejmowaniu decyzji i ich odrzucaniu, a staje się podmiotem umowy wiążącej ją z drugą stroną i *de facto* uzależniającej ją od decyzji drugiej strony. Pieniądz zniewala jednostkę i czyni ją elementem podlegającym regulacji uznanej przez całość. Sokrates zdaje się przywracać w mikroskali model wymiany dóbr z poziomu ekonomii nie znającej jeszcze pieniądza. Jak zauważył Ksenofont,

wyrzekając się brania pieniędzy zabezpiecza swą niezależność wolnego człowieka (*Wspomnienia*, 1.2.5-6).

Wolni i niezależni w swych ocenach ludzie dzielą się tym, co mają, ceniąc swą wspaniałomyślność i okazując sobie wdzięczność za spełniane przysługi. W tym świecie wzajemnego obdarowywania się triumfuje myślenie i działanie oparte na *arete* jako wartości moralnej. Nie powinny więc nas zaskakiwać słowa Ksenofonta na temat Sokratesa:

Dziwił się zatem, że ktoś obiecując innym, że nauczy ich cnoty, żąda za to pieniędzy, a nie sądzi, że największą dla niego zapłatą będzie pozyskanie sobie dobrego przyjaciela, ale się raczej obawia, że jego uczeń, wykształcony na doskonałego w pełni człowieka, może swemu największemu dobroczyńcy nie okazać wielkiej wdzięczności. (*Wspomnienia*, 1.2.7)

Czy reprezentanci państwa mieli prawo dostrzec w tym zagrożenie dla rozwoju politycznego i ekonomicznego Aten? Jeśli Sokrates twierdził, iż nowa *arete* ma być obowiązująca w państwie, to zagrożenie takie było bardzo realne. Osobiście nie wierzę w to, by Sokrates posunął się tak daleko. Moim zdaniem był on w pełni świadom konieczności działania państwa na poziomie logiki sprawiedliwości opartej na wymianie dóbr, a nie na logice wymiany darów jako przejawów troski o wartości moralne. Tym, co zaproponował był model komplementarnego funkcjonowania etyki dóbr w sferze publicznej i etyki wartości w przestrzeni prywatnej. Dlatego nie miał nic przeciwko temu, by sofisci nauczali w sferze publicznej i pobierali za to zapłatę w formie pieniężnej. Ani sam Sokrates, ani większość jego uczniów nie rościła sobie pretensji do wypełniania publicznej roli.

### **Najpierw trzeba w nich rozwinąć zdrowy rozsądek**

Mówiąca o moralnych bóstwach, których nigdy nie plami żadne zło i którzy nigdy nie zachęcają ludzi do złego, teologia Sokratesa wyznaczała punkt wyjścia stosowanej przez niego metody wychowawczej:

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 zaszczyścić właściwe pojęcie o bogach. (*Wspomnienia*, 4.3.1-2.)

Osobiste doświadczenia związane z *Daimonion* wskazywały na istnienie takiego Boga, który „wszystko naraz i widzi, i słyszy, i wszędzie jest jednocześnie obecne, i nad wszystkim naraz rozpacza opiekę” (*Wspomnienia*, 1.4.18). Propagując taką wizję Boga 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. (*Wspomnienia*, 1.4.19)

Intencje moralne nie są więc czysto prywatną sprawą człowieka: ich wybór należy do człowieka, ale jest to wybór znany boskiej *Opatrzności*. Okazuje się, że to, co jest najbardziej wewnętrzne i tajemnicze w duszy człowieka - do czego nie ma dostępu żaden inny człowiek - jest otwarte dla *Opatrzności*. W kwestii moralnej człowiek odpowiada ostatecznie przed Bogiem, nie przed ludźmi. Ci nie znają jego intencji, mogą się jej domyślać i na tej podstawie dokonywać ocen moralnych, nigdy jednak nie będzie im towarzyszyć pewność poznawcza. Tę posiada wyłącznie Bóg.

Czy w oparciu o ten model teologii moralnej Sokrates mógł głosić pogląd naprawczy pod adresem państwa Ateńczyków? Akt oskarżenia wniesiony do sądu może na to wskazywać, wszak zarzuca się w nim Sokratesowi, że bogów uznanych przez państwo próbuje zastąpić kultem *Daimonion*. Czyżby więc kult starych bóstw sprzyjał antywartościom moralnym? Sokrates udzieliłby zapewne pozytywnej odpowiedzi na tak postawione pytanie. Nie było rzeczą przypadku, że Sokrates zakwestionował działanie handlowej zasady określającej stosunki Boga i ludzi, wedle której wielkość darów złożonych Bogu miałyby zobowiązywać Boga do adekwatnej odpłaty w dobrodziejstwach. Jak twierdził:

„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 musiałyby nie mieć żadnego sensu, gdyby rzeczywiście ofiary złoczyńców były miłsze bogom niż ofiary ludzi uczciwych” (*Wspomnienia*, 1.3.3).

*Daimonion* stało na straży uczciwości moralnej Sokratesa, ono też patronowało pojęciu nowej moralności już nie opartej na maksymalizacji zysków ekonomicznych i politycznych, lecz maksymalizacji działań spełniających normę wartości moralnej. Jeśli życie ludzkie ma mieć sens, to uczciwość moralna musi być wyżej

ceniona od nawet najbardziej cenionych dóbr politycznych i ekonomicznych. Dlatego:

W modlitwie 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 innego 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". (*Wspomnienia*, 1.3.2)

To w sferze czynów moralnych człowiek może mieć najwyższą pewność, że jego działania nie doprowadzą do złych następstw.

### **Nie czynił różnicy między mądrością a roztropnością**

O tym, że ambicje polityczne w połączeniu z biegiem dialektyczną pozbawioną moralnej kotwicy potrafi przynieść wiele zła Ateńczycy mogli się przekonać na przykładzie działań dwóch wychowanków Sokratesa - Alkibiadesa i Kritiasza. Ksenofont wytknął im braki w dbałości o *sophrosyne* (*Wspomnienia*: 1.2.15; 1.2.21; 1.2.21). Biegiem, sprawność, inwencja - to zalety ludzi skutecznie zarządzającymi dobrami; przypominają kompetencje polityków, rzemieślników i poetów, o jakich Sokrates wypowiedział się w trakcie rozprawy sądowej. Ze strony Ksenofonta mamy potwierdzenie, że Sokrates nie namawiał swych wychowanków do tego rodzaju aktywności, a co mogło nie podobać się wielu Ateńczykom. Propagowana przez niego mądrość była mądrością osoby skoncentrowanej na postępowaniu spełniającym wymogi wartości moralnej. *Sophrosyne* - jako *zdrowy rozsądek, roztropność, czy rozwaga* - jest moralnym dopełnieniem mądrości: mądrość jest wiedzą pozytywną pozwalającą odpowiadać na pytanie „Jak skutecznie realizować wartości moralne?"; natomiast *rozwaga* (*sophrosyne*) pozwala unikać zła, do czego konieczna jest wiedza o antywartościach jako przyczynach zła moralnego. Według Ksenofonta, Sokrates:

Nie czynił różnicy między mądrością (*sophia*) a roztropnością (*sophrosyne*). Według niego bowiem zarówno ten, kto wie, co jest piękne i dobre, i odpowiednio do tego żyje pięknie i dobrze, jak i ten, kto wie, co jest brzydkie, i odpowiednio wystrzega się tego, co brzydkie, są jednakowo mądrzy i roztropni. (*Wspomnienia*, 3.9.4)

W rozmowie z Hippiaszem Sokrates podkreślił wagę wiedzy umożliwiającej wystrzegania się zła. Dociskany przez Hippiasza odnośnie definicji sprawiedliwości („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”; *Wspomnienia*, 4.4.9) Sokrates w końcu odpowiada:

Ja wcale nie żadnym rozumieniem – odrzekł Sokrates – ale czynem jasno dowodzę, co to jest sprawiedliwość. Nie sądzisz, Hippiaszu, że bez porównania więcej warte są czyny niż rozumienie? (*Wspomnienia*, 4.4.10)

Hippiasz nie dał za wygraną. Przyznał rację Sokratesowi, wszak „wielu pięknie mówi o tym, co to jest sprawiedliwość, a jednocześnie działa na przekór sprawiedliwości”), nikt jednak, „kto postępuje według wymagań sprawiedliwości, nie jest człowiekiem niesprawiedliwym” (*Wspomnienia*, 4.4.10). Jakim więc rozumieniem sprawiedliwości dysponujesz, Sokratesie?

- Czyż zauważył kiedy, żebym składał fałszywe świadectwo lub wnosił oszczercze oskarżenie, lub podburzał przyjaciół do kłótni, lub ogół obywateli do buntu, lub popełnił jakieś inne bezprawie?

- Nigdy nic podobnego nie zauważyłem, Sokratesie – odpowiedział Hippiasz.

- Nie sądzisz, Hippiaszu, że unikanie czynów niesprawiedliwych jest czymś sprawiedliwym?

- Oczywiście, Sokratesie. Ale i teraz starasz się uchylić od jasnego wypowiedzenia swego zdania na temat istoty sprawiedliwości. Mówisz bowiem nie o tym, co sprawiedliwi czynią, lecz o tym, czego nie czynią.

- Co do mnie – odrzekł Sokrates – myślałem, że już to samo, że ktoś nie chce postępować niesprawiedliwie, jest wystarczającym świadectwem sprawiedliwości. (*Wspomnienia*, 4.4.11)

Sokrates zawsze mógłby dodać: Bóg mi świadkiem!

## **Poznaj samego siebie**

Argumentację Sokratesa mającą pomóc w przejściu od wiedzy o dobrach i opartej na niej tradycyjnej doktrynie *arete* do wiedzy o dobru moralnym i złu moralnym prowadzącej do nowej *arete* możemy odtworzyć na podstawie rozmowy filozofa z Eutydemem. Sokrates stawia następujący problem do rozstrzygnięcia: Czy kłamstwo jest przejawem niesprawiedliwości? Kierując się wiedzą dotyczącą stosunków panujących między przyjaciółmi oraz powołując się na zdrowy rozsądek Eutydem jednoznacznie sytuuje kłamstwo po stronie niesprawiedliwości. Czy celowe działanie na czyjąś szkodę jest niesprawiedliwością? – pyta Sokrates. Oczywiście – słyszy w odpowiedzi. A czy jest takie kłamstwo lub inne działanie skierowane na wyrządzenie komuś szkody, które gotów byłbyś uznać za czyn sprawiedliwy? – dopytuje Sokrates.

Eutydem zdecydowanie zaprzecza. Sokrates zadaje kolejne pytanie: Czy wobec naruszeń sprawiedliwości ze strony wrogiego państwa wódz stojący na czele państwa ma prawo szkodzić wrogiemu państwu, oszukiwać, zastawiać zasadzki, a nawet je złupić? Eutydem odpowiada, że takie zachowanie wodza należałoby uznać za wyraz jego sprawiedliwości. A zatem – konkluduje Sokrates – „to wszystko, cośmy zapisywali po stronie niesprawiedliwości, należałoby jednocześnie zapisać po stronie sprawiedliwości?”. Eutydem przyjmuje to do wiadomości, najwyraźniej zniechęcony uwzględnieniem przez Sokratesa problematyki wynikającej z zasad funkcjonowania państwa.

Sokrates postanawia ograniczyć zakres rozmowy do sfery prywatnej, przyjmując założenie, iż wymóg szczerości („powinniśmy okazywać najdalej idącą szczerłość”) decyduje o tym, że kłamstwo i celowe szkodenie będzie zawsze uznane za wyraz niesprawiedliwości. Filozof w związku z tym zadaje Eutydemowi pytania: Czy ojciec podstępnie podający lekarstwo synowi, który z jakichś przyczyn nie chce go zażyć, i przywracający zdrowie dziecku czyni rzecz sprawiedliwą, czy niesprawiedliwą? Czy widząc przyjaciela w depresji i bojąc się, że przy użyciu swego miecza ów przyjaciel gotów jest odebrać sobie życie, za niesprawiedliwą będzie uznana kradzież tego miecza? Ani podstęp ojca, ani kradzież miecza nie będą aktami niesprawiedliwości – orzekł Eutydem. Zatem, Sokrates sugeruje kolejny wniosek: „nie zawsze i nie we wszystkim możemy być szczerzy nawet w stosunku do naszych przyjaciół?”. Eutydem: „chcąc nie chcąc, muszę przyznać ci rację” (4.2.18). Jak się więc wydaje, także w stosunkach z bliskimi dopuszczalne są zachowania uznawane na ogół za niesprawiedliwe, bowiem nie zawsze możliwe jest uzyskanie zgody drugiej osoby na podjęcie działań dla niej najkorzystniejszych. Z jednej strony mamy czyny jawnie niesprawiedliwe z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora (podstęp, kradzież), z drugiej zaś dostrzegamy korzyści osobowe (zdrowie dziecka, życie przyjaciela) z tym związane. Czy intencje sprawcy mają jakieś znaczenie?

Aby to rozstrzygnąć Sokrates wprowadza kolejny poziom rozważań. Zadaje Eutydemowi następujące pytanie: „Z dwóch zatem ludzi oszukujących przyjaciół, aby wyrządzić im szkodę – bo i takiego przypadku nie możemy zostawić bez rozważenia – który jest bardziej niesprawiedliwy, ten, kto to czyni świadomie, czy też ten, kto postępuje tak mimowolnie?”. Łatwo się pogubić. Spróbujmy rozłożyć pytanie na elementy prostsze. Najpierw

mamy przed oczyma dwóch ludzi postępujących niesprawiedliwie, gdyż obaj oszukują swego przyjaciela i wyrządzają mu szkodę. Sokrates nie kwestionuje samej niesprawiedliwości tkwiącej w ich czynach, próbuje jednak ocenić jej stopień i w tym celu dodaje warunki w postaci działania świadomego i mimowolnego. Jak jednak dołączyć ten warunek do przyjętej podstawy pytania? Czy można cokolwiek chcieć mimowolnie? To nie jest najszcześniejsze zestawienie pojęć. Założyliśmy wszak, że ktoś celowo oszukuje i szkodzi przyjacielowi, przez co dokonuje czynu niesprawiedliwego. Tę niesprawiedliwość dostrzeżemy łatwiej, o ile przyjmiemy punkt widzenia ofiary. Zaznałem szkody ze strony mojego przyjaciela i czuję się oszukany przez niego: czy jednak szkoda ta została zaplanowana czy była efektem przypadku, jakiejś kleptomanii - w przypadku kradzieży - lub pomyłki? Od odpowiedzi na to pytanie zależy wiele. Szkada poniesiona w wyniku działania mimowolnego wydaje się moralnie mniejsza. W tym kierunku zmierza Eutydem, który odpowiadając na pytanie Sokratesa stwierdza, że sprawiedliwszym jest ten, który działał mimowolnie: „bardziej niesprawiedliwy wydaje mi się ten, kto oszukuje świadomie, niż ten, kto mimo woli” (4.2.19). Nikt nie chce być oszukiwanym w ogóle, a już przez bliską sobie osobę w szczególności. Oszustwo traktujemy jako zdradę. Dlatego większości z nas bliski jest pogląd Eutydemasa: jeśli mamy żyć w błędzie z tytułu działań naszego przyjaciela, to niech to będzie przynajmniej błąd niezamierzony. Ale - pamiętając o przyjacielu pozbawionym miecza oraz synu wyleczonym przy pomocy podstępny - Sokrates każe nam postawić znak zapytania przy odpowiedzi Eutydemasa.

Ocena stopnia sprawiedliwości musi uwzględnić dwie składowe czyny: wiedzę sprawcy na temat sprawiedliwości oraz wiedzę o okolicznościach czynu. W pierwszym wypadku sprawiedliwszym jest ten, który ma większą wiedzę o regułach podejmowania decyzji sprawiedliwych, w drugim zaś ten, który posiadał prawdę na temat okoliczności, w jakich przyszło mu podejmować decyzję. Zdaje się, że w związku z tą drugą wiedzą filozof stawia kolejne pytanie: „Co sądzisz o człowieku, który chciałby prawdę powiedzieć, ale nigdy o tej samej rzeczy nie wypowiada tego samego zdania, lecz raz twierdzi, że ta sama droga prowadzi na wschód, drugi raz utrzymuje, że prowadzi na zachód (...)?” (4.2.21). Czy taki brak w wiedzy pozwala dokonać dobrej decyzji moralnej? Eutydem traci wiarę w posiadaną przez siebie wiedzę i już nie wie, jak może się stać lepszym człowiekiem (4.2.23). Od tej



chwili Sokrates wprowadza rozmówcę na swoją ścieżkę rozwoju moralnego.

Na pierwszym miejscu stawia warunek samopoznania. Sokrates pyta Eutydemą o to, czy był w Delfach i widział napis „Poznaj samego siebie”, i czy przemyślał jego sens. Następnie wykazuje Eutydemowi, iż: „ze znajomości siebie samych ludzie czerpią najwięcej pożytku, a na skutek mylnego sądu o swych możliwościach doznają najwięcej szkody” (4.2.26). Eutydem czuje się przekonany przez Sokratesa, nie wie jednak od czego „należy rozpocząć badanie siebie” (4.2.30). Sokrates wskazuje na punkt wyjścia: jest nim wiedza o tym „czym jest dobro, a czym zło”. Eutydem ochoczo wymienia kolejne dobra będące dla niego dobrami moralnymi, wskazując przy tym także rzeczy złe: „zdrowie uważam za dobro, chorobę za zło” (31); „mądrość bez wątpienia jest dobrem” (33); „szczęście jest chyba najpewniejszym dobrem” (33). Sokrates odrzuca wcześniejsze dobra („co raz jest korzystne, a raz szkodliwe, w równym stopniu jest dobre, jak złe” - 32), wskazując na takie okoliczności życiowe, w których posiadanie określonego dobra prowokuje złe zachowania ze strony innych (przykłady uwięzionego Dedala i zamordowanego Palamedesa w odniesieniu do mądrości, czy katastrofy morskiej i klęski wojennej w przypadku zdrowia). Twierdzi, że tylko niewątpliwe dobra mogą dać człowiekowi szczęście. „Jakież właściwie dobra, Sokratesie, mogą być w szczęściu wątpliwe?” - pyta Eutydem. Słowa Sokratesa są zdecydowane: „Żadne! Bylebyśmy do szczęścia nie zaliczali ani urody, ani siły, ani bogactwa, ani sławy, ani żadnej innej rzeczy tego rodzaju” (34). Wszak uroda bywa „źródłem ciężkich nieszczęść”, przez nią to bowiem „wielu doznało krzywdy ze strony ludzi pomylnych na punkcie piękności” (35). O prawdziwym szczęściu możemy mówić dopiero wtedy, gdy człowiek żyje w harmonii moralnej z innymi, gdy nie jest przedmiotem niczyjej złośliwości i sam nie okazuje jej wobec innych, gdy nie szkodzi innym i nie szkodzi sobie samemu, i gdy szczeróć nie jest zagrożona czyjąś ignorancją lub ignorancją własną.

## **Podstawa wszelkich wartości**

Jak podaje Diogenes Laertios, swymi badaniami Sokrates:

wywoływał wściekłość audytorium; rzucono się nań, bito go po twarzy, szarpano za włosy. Najczęściej jednak był przedmiotem drwin i pogardy. Wszystko to znośił cierpliwie. Nie zareagował nawet na kopniaka, którym go raz uraczono. A kiedy jeden ze świadków

sceny dziwił się jego spokojowi, miał odpowiedzieć: 'A gdyby kopnął mnie osioł, czy pozwałbym go przed sąd? (*Żywoty i poglądy słynnych...*, 2.5.21; I. Krońska)

Ta jego samokontrola była dobrze znana Ateńczykom. Większość z nich mogła uważać ją za przejaw wyjątkowej cechy wrodzonej charakteru filozofa, przeciwko czemu Sokrates zapewne zgłosiłby protest. Jego zdaniem - nie mamy powodów, by kwestionować w tym punkcie przesłanie dialogu *Zopyros* autorstwa Fedona z Elidy<sup>35</sup> - osiągnięcie samokontroli (opanowania) było wynikiem jego wyteżonej pracy nad samym sobą, natomiast w *braku opanowania* (*akrasia*) Sokrates dostrzeże źródło licznych nieszczęść trapiących ludzi. Żeby zrozumieć ten aspekt antywartości moralnej musimy najpierw określić jej przeciwieństwo.

Troska o własną kondycję moralną rozpoczyna się od wprowadzenia zasad *enkratei*, czyli *samokontroli*, *panowania nad sobą*. L. Joachimowicz słowo *ἐγκράτεια* oddał słowem „wstrzemięźliwość”, co tylko w części oddaje sens Sokratejskiego pojęcia. W polskiej „wstrzemięźliwości” zaakcentowana jest funkcja *powstrzymania się* od czegoś, *porzucenia* np. nałogu, czy *wycofania się* z jakiejś niezdrowej praktyki. Sokratejska *enkrateia* podkreśla *kontrolę*, *kierowanie*, *sterowanie*, *zarządzanie sobą*, a zatem *panowanie nad sobą* i *samokontrolę*, odrzucanie o tyle jest istotne, o ile nadmiar stwarza zagrożenie w postaci nieumiarkowania. Sokrates uznał *samokontrolę* za podstawę wszelkich wartości moralnych (*aretas krepis*):

Każdy, kto uznał wstrzemięźliwość [*samokontrola*, *panowanie nad sobą*] za podstawę wszelkiej innej cnoty, powinien zaszcześcić ją i kultywować przede wszystkim w swej duszy. Któż bez niej może zrozumieć, co jest dobre, i należyście starać się o to, co dobre?. (*Wspomnienia*, 1.5.4.; dopiski w nawiasach kwadratowych są moje - W. P.).

Sokrates nie twierdził, że jakaś część jego samego jest zła i że w związku z tym musi być odsunięta na bok, by dusza (*psyche*) była w stanie należyście starać się o to, co jest dobre. Pierwszy krok w drodze zatroszczenia się o samodzielność podejmowania decyzji moralnych wiąże się z koniecznością osiągnięcia kontroli nad funkcjami cielesnymi, bowiem braki w kondycji fizycznej 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! (*Wspomnienia*, 3.12.8)

---

35 Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, T.1., przeł. E.I. Zieliński, KUL, Lublin 2000, s. 438-441.

Od osiągniętej samokontroli zależne jest samodzielne myślenie i autonomiczne podejmowanie decyzji:

Tylko człowiek wstrzemięźliwy (*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. (*Wspomnienia*, 4.5.11)

Troska o własną kondycję moralną wymusza realizację licznych zadań związanych z *ascezą* (trening fizyczny) oraz *higieną* (kształtowanie zdrowego trybu życia): Arystypowi dowodził, iż bez przynoszących panowanie nad samym sobą ćwiczeń nikt nie powinien zabiegać o władzę nad innymi (*Wspomnienia*, 2.1.6.), natomiast wątlej budowy Epigenesowi – synowi Antyfonta - zalecał ćwiczyć „tak samo jak zapaśnicy, którzy się przygotowują do igrzysk olimpijskich” (*Wspomnienia*, 3.12.1). Będąc już w starszym wieku i nie mogąc odpowiednio intensywnie ćwiczyć, Sokrates uprawiał taniec:

Dzięki takim ćwiczeniom chcę cieszyć się lepszym zdrowiem, jeść z większym apetytem i spać przyjemniej. (Ksenofont, *Uczta*, 2.17; L. Joachimowicz)

Osiągnięcie samokontroli wiąże się zatem z wysiłkiem podejmowania ćwiczeń, wolą ukształtowania osobowości oraz rozwijaniem świadomości swych uwarunkowań. To także opór wobec tych czynników, które utrudniają lub przeszkadzają samokontrolę. Wybór *samokontroli* nie miałby większej wartości moralnej, gdyby nie było alternatywnej drogi, otwierającej się przed każdym człowiekiem i w każdym wieku. Greckie słowo „*ακρασία*” (*akrasia*) określa drugą stronę medalu:

wstrzemięźliwość powoduje u ludzi skutki wprost przeciwne tym, jakie powoduje niewstrzemięźliwość (*akrasia*). (*Wspomnienia*, 4.5.8).

Pierwszym więc zagrożeniem dla osoby troszczącej się o własną kondycję moralną jest *akrasia* jako *nieopanowanie* – jako *brak samokontroli* (*niewstrzemięźliwość*). Człowiek nieopanowany:

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. (*Wspomnienia*, 1.5.3-4)

W końcu Sokrates wypowiada jedno z najbardziej tajemniczych twierdzeń dotyczących *nieopanowania* (*akrasia*):

- Nie sądzisz, że nie ma zarazem większego dla człowieka nieszczęścia niż siła, która swoim działaniem sprawia, że zamiast tego, co pożyteczne, woli wybierać to, co szkodliwe, która go

skłania, aby nie dbał zupełnie o to, co pożyteczne, a pilnie zabiegał o to, co szkodliwe, słowem, która go zmusza do czynienia rzeczy krańcowo odmiennych, od tego, co nakazuje stateczna rozwaga (*sophrosyne*)?

- Z pewnością – potwierdził Eutydem. (*Wspomnienia*, 4.5.7.)

Wiedząc co jest moralnie lepsze, człowiek znajdujący się pod wpływem *nieopanowania* wybiera gorsze.

- Nie sądzisz, że niewstrzeźliwość odwodzi ludzi od największego dobra – mądrości i wpędza w jej przeciwieństwo? Nie sądzisz, że kiedy siłą popycha do używania rozkoszy, 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?

- Tak rzeczywiście się dzieje – potwierdził Eutydem.

- Jeśli zaś chodzi o stateczną rozwagę (*sophrosyne*), nikomu chyba nie możemy mniej jej przypisywać niż ludziom niewstrzeźliwym? Dzieła bowiem niewstrzeźliwości i statecznej rozwagi są krańcowo przeciwne.

- I w tej sprawie podzielam twe zdanie. (*Wspomnienia*, 4.5.6-7)

Spójrzmy więc na ten problem z drugiej strony.

### **3. Akrasia - podstawa antywartości moralnych**

#### **Co tylko inni wypracują, ty z tego będziesz korzystał**

Prodikos z Keos w słynnej mowie o Heraklesie wystąpiły dwie boginie Arete – bogini moralności i Kakia – bogini nieprawości. Sokrates w rozmowie z Arystypem powtórzył z pamięci mowę Prodikosa, a dzięki zapisowi Ksenofonta została przechowana dla potomności. Sokrates posłużył się mową Prodikosa jako argumentem na rzecz własnego stanowiska. Wcześniej zachęcał Arystypa do kształcenia w sobie sztuki opanowania, zgodnie z tym, co miała do powiedzenia Arete z mowy Prodikosa. Nas jednak w tym miejscu interesuje to, co miała do powiedzenia Kakia.

Widzę Heraklesie, jak się wodzisz z myślami, którą drogę masz obrać w życiu. Jeżeli mnie weźmiesz za przyjaciółkę, poprowadzę cię drogą najprzyjemniejszą i najłatwiejszą, zakosztujesz wszelkich rozkoszy, a do końca życia nie doznasz żadnych przykrości. Przede wszystkim nie będziesz się martwić ani o wojnę, ani o trudy, ani o inne sprawy, ale jedyną twą troską będzie na to tylko zwracać uwagę, w jakim jedzeniu i piciu mógłbyś znaleźć największą przyjemność, z czego twe oczy, uszy, powonienie lub dotyk mogłyby doznać największej rozkoszy (...) i jak byś te wszystkie rozkosze potrafił zdobyć bez żadnego wysiłku. (*Wspomnienia*, 2.1.23-24)

Argumentacja nie brzmi szczególnie niemoralnie. Pierwszy problem pojawia się, gdy trzeba rozważyć relacje do innych osób:

Jeśli cię kiedy ogarnie niepokój, że zabraknie ci rzeczy, z których się rodzą owe rozkosze, nie bój się, nie dopuszczę do tego, abyś je musiał zdobywać za cenę trudów i męki, zarówno duszy, jak i ciała. Bądź pewny, że co tylko inni wypracują, ty z tego będziesz korzystał, będziesz miał wszystko, z czego mógłbyś ciągnąć korzyści. Ja bowiem swoim miłośnikom daję możliwość czerpania ze wszystkiego rozkoszy.

Wysłuchawszy jej słów Herakles zapytał:

- Niewiasto, a jak ci na imię?

- Moi przyjaciele – odrzekła – nazywają mnie Szczęściem, moi wrogowie, aby mnie znieważać – Nieprawością. (*Wspomnienia*, 2.1.25-26)

*Kakia* - jak widać - nie głosi hasła powszechnej szczęśliwości. Ktoś jednak będzie musiał się trudzić, by inny mógł zażywać łatwego i

przyjemnego życia. Chciwość i przemoc będą musiały iść w parze z dążeniem do takiej szczęśliwości. Jeśli nie ukradniesz, będziesz musiał pracować w pocie czoła:

- Widzisz, Heraklesie, jak daleką i trudną drogę do radości ukazuje ci ta niewiasta? Ja jednak zaprowadzę cię łatwą i krótką drogą do szczęścia. (*Wspomnienia*, 2.1.29).

*Kakia* sugeruje, iż cel jest ten sam; wygłasza pogląd, z którym Sokrates z przyczyn zasadniczych nie może się zgodzić. Dostrzega wady nawet tam, gdzie pogląd bogini Zła wydaje się być najlepiej umotywowany. W rozmowie z Eutydemem znajdujemy:

Że niewstrzeźliwość nie może człowiekowi zapewnić tych nawet rozkoszy, do których przecież ona zdaje się prowadzić, gdy natomiast wstrzeźliwość jest ich najobfitszym źródłem?

- W jaki sposób? - zapytał Eutydem.

- W taki - odrzekł Sokrates - że niewstrzeźliwość czyni człowieka niewytrzymałym na głód czy pragnienie i niezdolnym do przeciwstawienia się żądzy rozkoszy czy potrzebie snu. Jeść zaś i pić z przyjemnością, używać rozkoszy zmysłowych, odpoczywać i spać możemy tylko pod warunkiem, że czekamy i powściągamy pragnienie aż do chwili, kiedy zaspokojenie tych potrzeb sprawi nam największą przyjemność. Z tego właśnie powodu niewstrzeźliwość stwarza przeszkodę do należytego czerpania rozkoszy z koniecznych i ciągle powtarzających się potrzeb życiowych. (*Wspomnienia*, 4.5.9).

Sokrates nie potępia potrzeb życiowych i nie widzi w nich źródła zła moralnego. Można lepiej lub gorzej korzystać z posiadanych możliwości działania i na tym buduje on opozycję wartości moralnych do ich antywartości. Sokratesowi obca jest mentalność orficka, z jej ostrym przeciwstawieniem sobie (złego) ciała i (dobrej) duszy. Czytając Ksenofonta można odnieść wrażenie, iż człowiek jako jednostka rodzi się według Sokratesa moralnie niezdefiniowany, tzn. że niezależnie od posiadanych uzdolnień i wrodzonych talentów jego bilans moralny jest zerowy. Ani dorobek rodziców, ani tym bardziej odziedziczona pozycja w państwie nie ustawiają jednostki wyżej lub niżej względem innych. O moralnej jakości jej życia decyduje jej własna aktywność: jeśli dana osoba polepsza swój stan i jest przy tym pożyteczna dla innych, to czyni moralne dobro; jeśli zaś pogarsza stan i działa poniżej swych możliwości - wtedy przyczynia się do powstawania zła.

### **Zaślepiło ich szczęście**

Dwaj wychowankowie Sokratesa, Alkibiades i Kritiasz, niewątpliwie dopuścili się czynów złych - tak w ocenie przeciwników Sokratesa,

jak i zwolenników. Ksenofont podjął się wyjaśnienia zaistniałej sytuacji także w kontekście *samokontroli*. Sztuka panowania nad sobą jest niekończącym się zadaniem, a kto pofolguje sobie, ten gotów jest zdegradować się także moralnie. Ksenofont dowodził, iż obaj wychowankowie zachowywali się nienagannie w czasie, gdy wpływ miał na nich Sokrates:

Dopóki pozostawali w otoczeniu Sokratesa, potrafili korzystać z pomocy takiego sprzymierzeńca, hamować niskie popędy, ale kiedy się z nim rozstali, Kritiasz poszedł na wygnanie do Tesalii, tam zaś sprzymierzył się z ludźmi, którzy woleli stosować gwałt i bezprawie niż sprawiedliwość. Alkibiades zaś, którego z powodu jego urody oblegał rój niewiast z dostojnych rodów, a z powodu potężnych wpływów w państwie oraz wśród sprzymierzeńców wielu możnych obywateli rozzuchwalało pochlebstwem, lud zaś uwielbiał, z łatwością zdobył najwyższą władzę. Ale podobnie jak zawodnicy, kiedy w zapasach wywalczą zwycięstwo, zaniedbują treningu, tak samo Alkibiades zaniedbał siebie. Kiedy więc obu i szlachectwo rodów napawało dumą, i bogactwo wbijało w pychę, i władza oszałamiała, i bałwochwalcza cześć ludu znieprawiała, a wszystko to razem wzięte wykolejało, w dodatku zaś kiedy obaj długi czas pozostawali z dala od Sokratesa, cóż w tym dziwnego, że zaślepiło ich szczęście? (*Wspomnienia*, 1.2.24-25).

Opis Kritiasza jako osoby opanowanej przez *akrasia* miał ciąg dalszy:

Sokrates spostrzegł, że Kritiasz zapalił się żądzą do Eutydemasa i starał się zaspokoić swą żądzą, jak czynią zazwyczaj ludzie, którzy używają zwyrodniałych przyjemności, najpierw usiłował go odwieść od tego, tłumacząc, że jest rzeczą niegodną wolnego człowieka i nieprzyzwoitą dla szlachetnie wychowanego, żeby ukochaną osobę, w której oczach chce przecież uchodzić za człowieka wartościowego, zwyczajem żebraka natarczywie prosił, zaklinał, błagał, a w dodatku – o nic dobrego. Kiedy jednak Kritiasz ani nie posłuchał podobnej perswazji, ani nie dawał się odwieść, Sokrates w obecności wielu innych osób oraz samego Eutydemasa miał się wyrazić, że Kritiasz odczuwa świńską potrzebę, ponieważ pragnie się potrzeć o Eutydemasa nie inaczej niż świnia o kamień! (*Wspomnienia*, 1.2.39-30)

Oba teksty zawierają wyraźne odniesienia do antywartości. Po stronie *samokontroli* odnajdujemy sprawiedliwość, wolność i szlachectwo wychowania; po stronie *nieopanowania*: gwałt, bezprawie, pochlebstwo, zuchwałość, duma, bogactwo, pycha, cześć. Teksty Ksenofonta pozwalają nam rozszerzyć katalog antywartości:

**douloprepeia** (δουλοπρέπεια - *uleganie słabościom ciała*); „niewolnik zmysłowych rozkoszy” nigdy nie będzie człowiekiem moralnie wartościowym. W trakcie procesu miał zapytać:

czy znacie mniej zniewolonego żądzami cielesnymi ode mnie.  
(Ksenofont, *Obrona Sokratesa przed sądem*, 16; D. Tymura)

Niewola tego rodzaju jest w stanie zniweczyć osiągnięte już 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. (*Wspomnienia*, 4.5.6.)

**mania** (μανία – szaleństwo, obłąd – antywartość wobec *sophrosyne*)<sup>36</sup>. 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. (*Wspomnienia*, 3.12.6.)

Szaleństwo dotyczące duszy jest według Sokratesa

przeciwieństwem mądrości. I choć nie sądził, że niewiedza jest jednoznaczna z głupotą (μανία = *głupota*; L. Joachimowicz), to jednak najbliższą głupoty stawiał nieznanomość samego siebie, jak również przypisywanie sobie wiadomości, których się nie ma, w przekonaniu, że się wie to, czego się nie wie. (*Wspomnienia*, 3.9.6)

W efekcie tego szaleństwo staje się jedną z ważniejszych przyczyn zła moralnego. Nawet posiadanie wiedzy etycznej, o ile jest pozbawiona oparcia w silnej woli, nie wystarcza do uchronienia się przed złem.<sup>37</sup>

**pascho** (πάσχω) – 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 atęscy, moi oskarżyciele wywarli wrażenie, tego nie wiem. Bo co do mnie, to sprawili, że sam niemal zapo-

---

36 Opozycyjny charakter pojęć *sophrosyne* i *mania* przedstawił Ksenofont w pierwszej księdze *Wspomnień*: L. Joachimowicz fragment „τί σωφροσύνη, τί μανία” przełożył na „czym rozsądek, a czym szaleństwo” (1.1.16).

37 Co podkreśla D. Tymura, autorka niedawno opublikowanej książki o wizerunku Sokratesa zawartym w dziele Ksenofonta: „Szaleńcem jest według filozofa człowiek, który dysponuje teoretyczną wiedzą z zakresu etyki, wie zatem, jak należy postąpić, ale tak nie postępuje. Szaleniec świadomie wybiera zło i rezygnuje z dobra. Wyrządza krzywdę innym (...) i samemu sobie (...), okrywając się hańbą”. D. Tymura, *Sokrates Ksenofonta*, Wyd. UMCS, Lublin 2017, s. 162.



mniałem kim jestem - tak przekonująco mówili. (Platon, *Obrona Sokratesa*, 17a; R. L.)

Zdecydowanie groźniejsze oblicze gwałtownych uczuć Sokrates ujawnił w przytoczonej wcześniej ocenie zachowania Kritiasza, którego nie był w stanie łagodnym słowem odwieść od zamiaru zaspokojenia żądzy do Eutydema. 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 żąda robienia pieniędzy na nic 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. (*Wspomnienia*, 2.6.4)

**andrapododia** (ἀνδραποδωδία- służalczość, uleganie opinii, lęk przed silniejszymi i ślepe posłuszeństwo władzy). Także i ta słabość woli przejawia się na wiele sposobów. Najbardziej niebezpieczną 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 zabrzmi zbyt nieokrzesanie - nie dbam ani trochę, natomiast dbam wyłącznie o to, by nie popełnić ani niesprawiedliwości, ani bezbożności. Owej 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. L.)

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 sprzedającymi się w niewolę, bo czy chcą, czy nie chcą, muszą rozprawić z tymi, od których pobierają zapłatę. (*Wspomnienia*, 1.2.5-6)

Aby uwolnić się od tej słabości potrzebne jest zaangażowanie w rozwój świadomości moralnych uwarunkowań działania. Zajmowanie się „rozważaniem spraw ludzkich” (*Wspomnienia*, 1.1.16) pozwala doskonalić się moralnie, ci zaś – jak chociażby filozofowie badający naturę rzeczywistości – „którzy nie mieli o tym wyobrażenia, zasługiwali na miano dusz niewolniczych” (*Wspomnienia*, 1.1.16).

**amathia** (ἀμαθία – niewiedza, ignorancja, głupota). 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. (*Wspomnienia*, 1.2.50)

*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. (*Wspomnienia*, 2.3.19)

Można być dobrym kowalem, cieślą, szewcem, a mimo to mieć duszę niewolniczą (*andrapododia*), ze względu na niewiedzę (*amathia*) o tym „co to jest piękno i dobro i co to jest sprawiedliwość” (4.2.22).

Jak widzimy, wejście na drogę *enkratei* nie gwarantuje życia zgodnego z wymogami wartości moralnych. *Ignorancja* (ἀμαθία) w stosunku do siebie samego oraz brak zaangażowania w przeżywanie 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).

**paraphrosyne** (παράφροσύνη – postradanie rozumu, obłęd). Słowo *paraphrosyne* oznacza dezorganizację *psyche* i wskazuje na graniczącą z obłędem *niedorzeczność* myślenia, będącą wynikiem przekraczania granic posiadanych przez siebie kompetencji.

Z zasady odwodził każdego od badania zjawisk niebieskich i sposobu, w jaki bóg urządził całą maszynę świata. (...) 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 przemysłne urządzenia dzieł boskich. (*Wspomnienia*, 4.7.6.)

**pleoneksja** (πλεονεξία – wola mocy, wybitna zdolność, niena-  
leżny zysk, zuchwalstwo). Pierwszej próby opisanie i uzasadnienie  
*pleoneksji* jako etyki woli mocy dokonali filozofowie V wieku p.n.e.  
Oto opis *pleoneksji* dokonany przez Sokratesa w rozmowie z  
Arystypem, o którym wiemy, że zamierzał „wszędzie pozostać  
cudzoziemcem”:

Czyżbyś nie wiedział, że co słabsi się i sadzą, z tego silniejsi  
zbierają plony, wycinają im drzewa i wszelkimi sposobami, że  
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 niedołącznych i zaprzęgają w  
niewolę?. (*Wspomnienia*, 2.1.13)

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 wpro-  
wadzić je w czyn.

## **Rozważał sprawy ludzkie**

Braki w *samokontroli* Sokrates zauważał u filozofów rozprawiających  
o naturze przyrody (*Wspomnienia*, 1.1.11-12):

Z zasady odwodził każdego od badania zjawisk niebieskich i  
sposobu, w jaki urządził bóg całą machinę 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 przemysłne urządzenia dzieł boskich.  
(*Wspomnienia*, 4.6.6.)

Z zestawienia zaś poglądów różnych teoretyków przyrody  
Ateńczyk wywiódł przekonanie, iż są oni podobni do „ludzi szalo-

nych” (*Wspomnienia*, 1.1.13-14), którym i tak wiedza nie pozwoli „według swojej woli sprowadzać wiatry i deszcze, zmieniać pory roku i wywoływać wszelkie inne tego rodzaju zjawiska, jakie im w danych okolicznościach będą potrzebne” (*Wspomnienia*, 1.1.15). Sam uprawiał filozofię mającą praktyczny wymiar:

rozważał sprawy ludzkie, starał się zbadać, czym w swej istocie jest pobożność, a czym bezbożność, czym piękno, a czym brzydota, czym sprawiedliwość, a czym niesprawiedliwość, czym rozsądek, a czym szaleństwo, czym męstwo, a czym tchórzostwo. (*Wspomnienia*, 1.1.16.)

Sokrates podkreślał przepaść dzielącą ludzi od Boga, samo zaś dążenie do osiągnięcia poziomu boskiego uznawał za przejaw szaleństwa. I w tym szaleństwie doszukiwał się jednej z przyczyn powstawania zła moralnego. Ludzie roszczący sobie pretensje do tego rodzaju wiedzy uważają, że mogą też innych traktować przedmiotowo. W imię wiedzy o tym, co w Hadesie, są w stanie czynić zło na tym świecie. Mówił o tym w trakcie procesu. Jeśli więc zestawimy ze sobą przekazy Platona z *Obrony Sokratesa* (ale nie z późniejszych jego tekstów) i Ksenofonta, dostrzeżemy spójny obraz człowieka pomagającego Bogu chronić ludzi przed ich własnym szaleństwem. Jeśli więc człowiek dostrzeże to, że jego mądrość jest nic nie warta, i że oni sami są nic nie warci w kwestii boskiej, to z większym szacunkiem spojrzą na siebie samych i odkryją wysoką rangę tego, jak siebie nawzajem traktują tu i teraz.

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 wartości moralnych, każdy czyn człowieka jest traktowany jako wynik wyboru, nawet wtedy, gdy człowiek nie poczuwa się do tego. Wystarczą rezultaty w postaci wyrządzonych krzywd: takie zło jest złem niezależnie od tego, czy było wynikiem świadomego czy nieświadomego działania. Większość uważa, że niektóre czyny nie są wynikiem świadomego wyboru, a zatem nie powinny nieść ze sobą moralnych konsekwencji. Sokrates zwalczał ten pogląd, widząc w nim źródło demoralizacji. Problematyczne 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 brak wiedzy o uczestniczeniu w złu zaplanowanym przez

innych prowadzi do tego, że sprawca nie poddaje autoanalizie własnego zachowania i nie podejmuje wysiłku naprawienia powstałej krzywdy. Z tego też powodu zło dokonane nieświadomie jest gorsze od zła świadomego: brak przytomności w działaniu za każdym razem przemawia przeciwko człowiekowi, a niewiedza zawsze obciąża, nigdy zaś nie usprawiedliwia. Działając świadomie człowiek może zadbać o intencję swego postępowania.

## Zakończenie

### **Kontynuacje aksjologiczne**

Nie ulega wątpliwości jedno: Sokratesowi zależało na pobudzeniu samodzielności myślenia osób, z którymi miał styczność. Było to konsekwencją przyjętej przez siebie koncepcji *arete* jako *wartości moralnej*. Skoro każdy człowiek z osobna ponosi odpowiedzialność za własne czyny i nikt nie może zbyć tej odpowiedzialności na innych, to każdy z osobna musi z największą ostrożnością i dokładnością rozpatrywać warunki, w jakich przychodzi mu podejmować decyzje moralne. Sokrates odkrywał szkodliwość moralną wszelkiego rodzaju powoływanie się na autorytety, odrzucał też działania utrwalające przesady i stereotypy, a zadanie bycie moralnym – jego zdaniem – wymagało podjęcia się wysiłku bycia niepowtarzalnym. Nikomu przed nim, ani też nikomu po nim nie udało się tak spektakularnie zrealizować podobnego celu.

#### **Nie spostrzeżesz, w jaki sposób i kiedy ci pomaga**

Nie zachował się do naszych czasów żaden z tekstów napisanych przez Fedona z Elidy. Pozostały nam jedynie krótkie wzmianki starożytnych czytelników dialogów, z których wyłania się postać filozofa dostrzegającego proces szerzenia się sokratejskiej reformy moralnej. Nie był to proces rewolucyjny. Pod wpływem słów i czynów filozofów wywodzących się z kręgu Sokratesa ludzie dotąd wykluczeni i pozbawiani godności zyskują powagę moralną i godność równą członkom pozostałej części społeczeństwa. Stopniowo, niezauważenie wręcz, nowy model myślenia moralnego zdobywa uznanie coraz szerszej rzeszy słuchaczy. Seneka zamieścił bardzo ciekawy cytat z Fedona:

Kiedy gryzą nas jakieś drobne stworzonka, zupełnie tego nie czujemy: tak nieznaczne, choć narażające na niebezpieczeństwo jest ich działanie. Chorobę zapowiada nabrzmiałość, lecz w samej nabrzmiałości nie widać żadnej ranki. To samo spotka cię podczas obcowania z mędrkami. Nie spostrzeżesz, w jaki sposób i kiedy ci pomaga, będziesz wiedział jedynie, że pomaga. (*Listy moralne*, 94; W. Kornatowski)

Porównanie z chorobą może się komuś wydać mało rozropne. Przypomina nam odwagę w nauczaniu moralnym Jezusa z Nazaretu, który kilka wieków po Fedonie przyrównał propagowaną przez siebie reformę moralną do siły drzemiącej w chwastach. I u Fedona i u Jezusa mamy ten sam motyw: niepostrzeżenie nadchodzi nowa moralność, po cichu – ze szkodą dla starego porządku!

### **Niesława jest dobrem**

Antystenes wyostrzył atak na *ethos* propaństwowej ideologii. Prawo ustanowione zostało przez niego podporządkowane prawom moralnym: „Mędrzec postępuje nie wedle praw stanowionych, lecz wedle prawa cnoty”<sup>38</sup>. Za moralnie niebezpieczne i szkodliwe uznał on wszelkie przejawy dążenia do bogactwa oraz sławy: „Żądza bogactw to naprawdę ciężka choroba i dlatego nie mogą się nie litować nad ludźmi, którzy są nią dotknięci”<sup>39</sup>. Nie należy także zabiegać o dobrą opinię u szerokich kół. Jeśli już mamy odnieść jakąś korzyść z publicznych ocen moralnych, to będzie to zysk czysto negatywny: „Niesława jest dobrem, tak samo jak trud”<sup>40</sup>. Zamiast gloryfikować lekkie życie arystokratów oraz pracę urzędników, Antystenes podkreśla moralny wymiar pracy ludzi z nizin państwowej hierarchii. O szlachectwie człowieka decyduje *arete*, bowiem „wystarcza do szczęścia i nie potrzebuje niczego oprócz Sokratesowej siły woli. Cnota przejawia się w czynach, nie potrzeba jej ani wielu słów, ani nauki”<sup>41</sup>. Antypaństwowe i w konsekwencjach kosmopolityczne stanowisko Antystenesa nie było kwestią przypadku. Należy przyjąć, że zostało wykute w trakcie dyskusji toczonych w obecności Sokratesa.

### **Przyjaciół prostych i biednych ludzi**

Czy zatem Sokrates należał do gorszego sortu Ateńczyków? Ksenofont jednoznacznie odpowiada na to pytanie: „Sokrates, jak wiadomo, nie tylko sam pochodził z ludu, ale był przyjacielem prostych ludzi” (*Wspomnienia*, 1.2.60); precyzując, że był przyjacielem „prostych i biednych ludzi”. Takim go odnajdujemy czytając notatkę o Szymonie Szewcu w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów*. Jest jednak coś dużo ważniejszego: ten zwrot filozoficzny

---

38 Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, 6.11; W. Olszewski, B. Kupis.

39 Ksenofont, *Uczta*, 4.37; L. Joachimowicz.

40 Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy ...*, 6.11; W. Olszewski, B. Kupis.

41 Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy ...*, 6.11; W. Olszewski, B. Kupis.

ku gorszym, czy wręcz nikczemnym, stwierdzamy w praktyce filozoficznej Antystenesa! Jeśli któryś z jego uczniów poszedł drogą Sokratesa, to był nim niewątpliwie Antystenes. Cynicy - kontynuujący filozofię moralną Antystenesa - bardzo szybko przekroczyli granice greckich miast-państw, w czym pomógł w tym proces hellenizacji krain ościennych. Cynicy pojawili się także na terenie podbitej Galilei, wywołując niezadowolenie wśród konserwatywnie nastawionych Żydów. Jednak wielu Żydów przejęło idee Greków. Biorąc pod uwagę treść *Nowego Testamentu* należy przyjąć, iż także Jezus z Nazaretu praktykował cynicki styl bycia oraz głosił ideały bliskie cynikom. Do takich wniosków doszło wielu uczonych: Burton L. Mack opisuje Jezusa jako żydowskiego Sokratesa,<sup>42</sup> John D. Crossan widzi w nim chłopskiego cynika,<sup>43</sup> podobnie F. Gerald Downing.<sup>44</sup> Autorzy wskazujący na wpływy cynickie wymieniają długą listę tematów wspólnych Jezusowi i cynikom: krytyka bogactwa, odrzucenie wszelkiej formy hipokryzji, dobrowolne ubóstwo, wyrzekanie się potrzeb, pozytywne nastawienie wobec żebrania, brak nienawiści wobec oskarżycieli i prześladowców, zerwanie więzi rodzinnych przez uczniów.<sup>45</sup> Także w warstwie organizacyjnej Jezus wykorzystywał cynicki styl zachowania. Posyłając uczniów w teren, wydał im nakazy: „żeby nie brali na drogę nic oprócz samej laski - ani chleba, ani torby, ani miedzianych pieniędzy w trzosach, ale żeby zawiązali sandały i nie nosili dwóch szat spodnich” (Mk 6, 8-9). Dwa chitony dla cynika to był już zbyt duży zbytek, dlatego ubierał jeden lub nawet odrzucał noszenie szaty spodniej, chodząc wyłącznie w płaszczu. Optowali też za chodzeniem boso. *Ewangelia Marka* powiada, że uczniowie mają zawiązać sandały, jednak późniejsza *Ewangelia Mateusza* jest bliższa praktyce cyników, bowiem według niej (10, 10) Jezus miał zakazywać uczniom czynienia starań także o sandały („Nie bierzcie na drogę torby ani dwóch sukien, ani sandałów, ani laski”).

---

42 B.L. Mack, *The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins*, HarperCollins, 1994; tenże, *Myth of Innocence*, Fortress Press, 1991.

43 J.D. Crossan, *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, przeł. M. Stopa, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.

44 F.G. Downing, *Jesus and Cynicism*, w: T. Holmen, S.E. Porter (red.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, Brill, Leiden 2011.

45 Charakterystyczny opis zachowania cyników w wykonaniu Epikteta: „Bo też cięgi są ozdobą, i to wielka ozdobą dla cynika. Okładać go trzeba niczym osłą, on zaś ze swej strony, znosząc te razy, jak ojca wszech ludzi, jak brata miłować winien człowieka, który go tyczą okłada”; przeł. L. Joachimowicz.



Jednym z argumentów na rzecz tego stanowiska może być symboliczny opis przeprawy przez Jezioro Galilejskie i wizyty w Gadarze. Po drugiej stronie jeziora Jezus spotkał dziwnego człowieka: nagiego i opętanego, którego „aż do tego czasu absolutnie nikt nie zdołał związać, nawet łańcuchem” (Mk 5, 3). Jezus zdołał mu pomóc. Gdy w drodze powrotnej wsiadał do łodzi ów uleczony chciał dołączyć do grona uczniów Jezusa, ten jednak mu nie pozwolił mówiąc: „Idź do domu, do swoich i opowiadaj im wszystko” [Mk 5, 19]. *Ewangelia Marka* dopowiada: „Odszedł więc i zaczął obwieszczać w Dekapolu wszystko, co Jezus dla niego uczynił” [5, 20]. Rozmówcą Jezusa był Grek (Dekapol – Dziesięciogrodzie - to część Palestyny znajdująca się pod zarządem Greków). Gadara w tym czasie promieniowała grecką kulturą i filozofią na cały obszar Morza Śródziemnego, wydając wielu znakomitych filozofów, retorów i stając się miejscem schronienia dla wielu pisarzy. To w tym mieście znajdowało się ówczesne centrum filozofii cynickiej, a jej długotrwałość wskazują imiona filozofów od III wieku p.n.e., zaczynając na Menipposie z Gadary, poprzez I wiek p.n.e. - Meleagr z Gadary - a kończąc na Ojnomaosie z Gadary, który działał w II wieku n.e. Filozofów z Gadary można było spotkać wszędzie, także w Tyberiadzie i w Sefforis. To ostatnie miasto - na w pół greckie - leżało tuż obok Nazaretu<sup>46</sup>. Czy filozofia była konieczna do wypromowania tego rodzaju wrażliwości moralnej, o jaką później zabiegał Jezus z Nazaretu? Z całą pewnością - nie. Doświadczenie wartości moralnych tworzących sieć relacji interpersonalnych, z miłością i przyjaźnią na czele, jest wcześniejsze od państwowej etyki i dostępne każdej istocie ludzkiej. Ten rodzaj moralności był normą na etapie poprzedzającym społeczeństwo ludzkie przed pojawieniem się państw, ale też był i jest promowany nadal przez małe społeczności. Odbywa się to jednak w cieniu tej skodyfikowanej, wielkiej, stadnej, państwowotwórczej moralności. Konflikty powstające na styku jednej i drugiej moralności są stałym elementem ludzkiej cywilizacji, i - biorąc pod uwagę życiorysy Sokratesa oraz Jezusa - najczęściej są rozstrzygane na korzyść moralności stadnej, która promuje polityczny punkt widzenia. Opis człowieka opętanego - nagi, o nieskrępowanym charakterze i nie utożsamiający się ze społecznym życiem miasta - odpowiada wizerunkowi filozofa cynickiego. O więzi łączącej nauki Jezusa z filozofią cyników mówią podręczniki historii filozofii.

---

46 Por. G. Vermes, *Twarze Jezusa*, przeł. J. Kołak, Homini, Kraków 2008, s. 283.

Rodząca się myśl chrześcijańska była bardzo bliska myśli cynickiej.<sup>47</sup> Także ówcześni obserwatorzy życia filozoficznego nie odróżniali tych szkół od siebie w takim stopniu, jak to później zostało przedstawione.<sup>48</sup> Ideową łączność podkreślają żywoty „wspólnych” filozofów, którym przejście z jednej szkoły do drugiej nie sprawiało dyskomfortu moralnego.

Jaki ma to związek ze współczesnymi przekładami Platońskiej *Obrony Sokratesa*? Niechęć do łączenia Sokratesa z „gorszym” sortem ludzi w pewien sposób ma go ochronić przed konsekwencjami propagandy antycynickiej - „czarnego PR-u jak byśmy to dzisiaj nazwali - której najbardziej widocznym efektem jest znaczenie przypięte do słowa „cynik” i wprost zaprzeczające takim ideałom cynickim jak *szczerłość w mówieniu* lub *krytyka władzy i bogactwa*. Współcześnie słowo „cynik” ma wyraźnie pejoratywne znaczenie; to ktoś wyrachowany, interesowny a przy tym zakłamany. Od czasów Jezusa z Nazaretu wydarzyło się wiele rzeczy, które z pozycji przeciętnego użytkownika języka czynią niemożliwym do pomyślenia łączenie Jezusa z cynikami. Sytuacja ta - jak sądzę - nie jest przypadkowa. Najbardziej widoczny wpływ miał sukces organizacyjny chrześcijaństwa rzymskiego oraz jego powiązanie z władzą państwową. Osiągając władzę w państwie, chrześcijanie automatycznie znaleźli się po drugiej stronie barykady, co musiało doprowadzić do przeciwstawienia się cynikom, filozofom z natury odrzucającym *ethos* każdego państwa. Dla kolejnych pokoleń chrześcijan dużo bardziej atrakcyjne okazały się propaństwowe ideały Platona i Arystotelesa. Im większy wpływ na chrześcijaństwo miały te dwie tradycje

---

47 Oprócz prac z piśmiennictwa specjalistycznego, ze swej natury słabo znanych szerszej publiczności, także publikacje encyklopedyczne oraz ogólnodostępne podręczniki historii filozofii na to wskazują. W *Encyklopedii filozofii* pod red. Teda Hondericha zawarte jest hasło *Cynicy* (S.R.L.C.), w którym znajdujemy: „O dziwo, podobne tezy odnaleźć można w naukach innej grupy wędrownych mędrców, których nazywamy dziś misjonarzami chrześcijaństwa, a którzy swoim współczesnym śmiało mogli się wydawać swego rodzaju cynikami. W ewangeliach nietrudno rzeczywiście wykryć liczne wątki cynickie, co nie powinno budzić zdziwienia w przypadku mieszkańców silnie zhellenizowanej Galilei”. W *Historii filozofii zachodniej* pod red. Richarda H. Popkina czytamy z kolei: „Mimo silnych więzi łączących Jezusa z dziedzictwem judaistycznym, zarówno w opisie Łukasza, jak i w Dziejach Apostolskich jawi się on jako filozof, nawołujący swoich uczniów do obrania całkowicie nowej drogi życiowej” (S.M.).

48 R. Mondolfo: „W określeniu posłannictwa filozofa i przedmiotu tego posłannictwa cynicy wyprzedzili to odwrócenie wartości, którego dokona później chrześcijaństwo, określając posłannictwo zbawienia i jego przedmiot”. Cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, T. 1, przeł. E.I. Zieliński, RW KUL, Lublin 2000, s. 414.

filozoficzne, zaprawione wszak w walce z cynikami, tym ostrzejsza była krytyka zachowanych elementów cynickich w tekstach chrześcijan oraz samych cyników. Końcowym efektem tego procesu było urobienie fatalnej opinii cynikom i naznaczenie ich negatywnymi konotacjami moralnymi. Biorąc je za punkt wyjścia współczesnych przekładów *Obrony Sokratesa*, w tych niedokładnościach językowych możemy dostrzec przejaw ochrony dobrego imienia Sokratesa. Jak nie należy łączyć imienia Jezusa z Nazaretu z cynikami, tak też powinno się unikać zbitki pojęciowej „cynik” i „Sokrates”.

### **Skoro go kocham, moje towarzystwo może zmienić go**

Pomijanie Aischinesa ze Sfetos nie musi być specjalnie uzasadniane przez historyków filozofii: nie założył własnej szkoły i był tylko „literatem” - jak czytamy - po którym na dodatek zostały się tylko fragmenty jego dzieł. Wiemy o nim, że był bardzo bliski Sokratesowi. Chcąc dołączyć do kręgu Sokratesa, jak głosi legenda, miał mu powiedzieć: „Jestem biedny i nie mogę ci nic ofiarować, tylko siebie samego ci daję?” - ten zaś odparł: ‘Czy nie widzisz, jak wielki jest twój dar?’<sup>49</sup>. O jego oddaniu Sokratesowi mówi jeszcze jeden fragment z dzieła Diogenesa Laertiosa: „Od najmłodszych lat odznaczał się pilnością i dlatego zapewne nie opuszczał Sokratesa, który też mawiał: ‘Tylko syn kiełbaśnika wie, jak mnie cenić’ (2.7.60; I. Krońska). Wiemy z Platońskiego *Fedona*, że Aischines był przy Sokratesie w jego ostatniej godzinie (59b). Czy w zachowanych fragmentach odnajdujemy jakąś wskazówkę do historycznej postaci Sokratesa? Dwa fragmenty przytoczyłem wcześniej.<sup>50</sup> W tych kilku fragmentach trzeba doszukiwać się istotnej wskazówki prowadzącej do historycznego Sokratesa.

### **Prośba o radę upokarza bardziej niż prośba o jałmużnę**

Arystyp najmocniej uwydatnił potrzebę rozwijania zróżnicowanych relacji interpersonalnych jako podstawowych dla osiągnięcia samodzielności moralnej. Człowiek ma obowiązek nieustannie uczyć się rozumienia zachowań własnych oraz zachowań innych osób, by móc adekwatnie reagować na zmienne sytuacje życiowe.

49 Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 2.5.34; I. Krońska.

50 Fragment z *Alkibiadesa* jest mottem książki *Religia Sokratesa* M. L. McPherrana. Autor ten uczynił dużo dobrego dla przywrócenia historycznego rysu Sokratesowi, jednak książka nie oddaje jeszcze nastroju, z jakim mamy do czynienia w motcie.

Diogenes Laertios przytoczył dość powszechną opinię o Arystypie, według której „umiał się zawsze przystosować do miejsca, czasu i osoby i w każdej sytuacji zachować się najstosowniej” (*Żywoty i poglądy...*, 2.8.66; I. Krońska). Zapytany o to, co dała mu filozofia, miał odpowiedzieć: „To, że mogę czuć się swobodnie w każdym otoczeniu” (*Żywoty i poglądy...*2.8.68; I. Krońska). Życie według zasad *arete* nie wymaga dopełnienia w postaci zewnętrznych nakazów i zakazów prawa i obyczaju. Zapytany z kolei o przewagę, jaką mają filozofowie nad innymi ludźmi, odpowiedział: „Tę że gdyby zostały zniesione wszystkie prawa, my żylibyśmy nadal tak samo, jak żyjemy teraz” (*Żywoty i poglądy...*, , 2.8.68; I. Krońska). Ludziom niesamodzielnym w myśleniu i działaniu Arystyp odmawiał wręcz człowieczeństwa (ἀνθρωπισμός):

prośba o radę upokarza bardziej niż prośba o jałmużnę. (*Żywoty i poglądy...*, 2.8.70; I. Krońska)

Twierdził, iż „lepiej być żebrakiem niż nieukiem (ἀπαίδευτον), bo pierwszym brak tylko pieniędzy, drugiemu zaś – człowieczeństwa (ἀνθρωπισμοῦ)” (*Żywoty i poglądy...*, , 2.8.70; I. Krońska). Bieda nie świadczy o tym, że ktoś jest niesamodzielnym w podejmowaniu decyzji moralnej, jednak ten, kto pragnie otrzymać radę od innej osoby, *de facto* zamierza zdjąć z siebie odpowiedzialność za własne czyny, a tym samym pozbawić się tego, co jest w jego życiu najcenniejsze i co zaświadcza moralnej wartości jego życia.

Arystyp zwalczał wszelkie przeszkody stawiane *człowieczeństwu*: przeszkody prawne (o czym już była mowa), przeszkody poznawcze (stąd odrzucenie spekulacji przyrodniczej oraz matematyki, jako zbędnych i wręcz szkodliwych moralnie), przeszkody kulturowe (przesady, stereotypy, nawyki). Arystyp podzielał tezę Sokratesa o braku autonomii moralnej dóbr (zdrowie, pieniądze, władza, sława itd.), atoli uznał, iż jednemu z dóbr można przypisać rolę cechy towarzyszącej wszelkim aktom wartościowania. Tym dobrem była przyjemność. Sokrates nie uważał, by przyjemność sama w sobie była moralnie dobra. Arystyp zaproponował dookreślenie wartości moralnej jako wywołującej stan aktualnej przyjemności. Według jego filozofii, antywartości wiążą się bólem, wartości – z przyjemnością. Zaletą rozwiązania zaproponowanego przez Arystypa było powiązanie powszechnie dostępnego „człowieczeństwa” z prostym projektem rozpoznania najbliższego otoczenia człowieka. Człowiek dobry moralnie stara się maksymalizować stany przyjemne i eliminować ból i cierpienie. Zdaniem Arystypa nie wolno zadawać cierpień w

oczekiwaniu na przyszłe przyjemności; bycie moralnym oznacza rozwijanie swego człowieczeństwa „tu i teraz”, w obliczu takich a nie innych okoliczności. Kryterium przyjemności pozwala szanować innych (nie kierując się chęcią zadania im bólu) oraz panować nad własnym działaniem, tym samym nie przekraczać miary przyzwoitości.

### **Bociani miał krok, toczył wkoło wzrok dumny**

Napisane w 423 roku p.n.e. *Chmury* przedstawiają Sokratesa jako filozofa ceniącego wolność, otwartego na każdy rodzaj dyskursu, niezależnego w opiniach i nie liczącego się z opinią ogółu. To postać wyniosła<sup>51</sup> i lekceważąca wymagania wynikające z tytułu obywatelskiej odpowiedzialności.<sup>52</sup> Zamykający się w swej szkole - *myślarni* - otoczony nieliczną grupką przyjaciół i uczniów zarazem, Sokrates jest groźnym nowatorem uderzającym w prawa Ateńczyków.<sup>53</sup> Nie dziwią więc ani ataki ze strony komediopisarzy, o czym Sokrates przypomniał w trakcie swego procesu, ani namiętne dyskusje w jego kręgu na temat roli życia obywatelskiego w dążeniu do szczęścia. Nie wszystko, co napisał Arystofanes lub autor innej komedii mogło być zmyśleniem. Nie rozśmieszy widza komedia nie mająca nic wspólnego z faktami. Kiedy więc Ameispias w *Konnosie* mówi o Sokratesie, że jest „w małym gronie znakomity, ale do niczego na wielkim zgromadzeniu”,<sup>54</sup> wydaje się przekazywać trafną opinię na temat praktycznej strony filozofii Ateńczyka. Czy zarzuty stawiane Sokratesowi przez Arystofanesa były w pełni bezpodstawne? Trzej oskarżyciele Sokratesa uznali najwyraźniej, że nie, skoro stawiając zarzuty skutecznie nawiazali do *Chmur*.<sup>55</sup>

### **Na Heraklesa! Ile kłamstw nagadał o mnie**

Wspomnianych wcześniej uczniów i wychowanków Sokratesa (oczywiście z wyjątkiem Arystofanesa) dzielą liczne różnice charakterologiczne i filozoficzne, łączy ich jednak niechęć wobec

---

51 Platon w *Uczcie* (221b) przytacza opis Sokratesa z *Chmur* „bociani miał krok, toczył wkoło wzrok dumny” (W.W.).

52 Por. wspomniany wyżej L. Strauss, *Sokrates i Arystofanes*, s. 91.

53 Świadczyć ma o tym przemiana młodego Fedippidesa, który po naukach u Sokratesa wyraża radość: „Jak dobrze żyć wśród nowych praw i sprawiedliwych i móc przestarzałymi zwyczajami gardzić” (1339-1400; J. Ławińska-Tyszkowska).

54 Cyt. za Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, II 5, 28; I. Krońska.

55 Por. D. Tymura, *Sokrates Ksenofonta*, s. 79 i nast.

Platona. Jak podaje Diogenes Laertios (*Żywoty i poglądy...*, 3.34-36): Ksenofont nie był do niego przyjaźnie usposobiony, Antystenes trzymał się od niego z daleka, do Aischinesa Platon żywił niechęć, a do Arystypa odnosił się nieprzyjaźnie.<sup>56</sup> Nie było to rzeczą przypadku, gdyż Platon sprzeciwił się aksjologicznemu zwrotowi w etyce i w filozofii. Autor *Państwa* stanął w obronie arystokratycznej tradycji moralnej i na pierwsze miejsce w hierarchii moralnej przywrócił dobra, konstruując przy tym wyrafinowaną teorię dóbr w kontekście idealistycznej ontologii oraz rozbudowanej eschatologii. Różnice dzielące Sokratesa od Platona są wyraźnie zarysowane. Po pierwsze, Sokrates był zadeklarowanym przeciwnikiem uprawiania teorii bytu oraz teorii przyrody, Platon za swe dzieło został zgodnie przez historyków filozofii określony mianem najwybitniejszego teoretyka bytu w całej historii filozofii.<sup>57</sup> Sokrates nie teoretyzował i nie nauczał na temat państwa, tymczasem Platon poszedł tropem swojego wuja Kritiasza i z wielkim rozmachem opracował własną koncepcję państwa idealnego. Po trzecie, Sokrates rozwijał myśl moralną w oderwaniu od specyficznych potrzeb państwa, natomiast Platon etykę podporządkował polityce. Po czwarte, Sokrates bliski duchem tradycji delfickiej był przekonany o istnieniu nieprzekraczalnej dla człowieka przepaści oddzielającej ludzi od Boga, Platon oparł się na pitagorejczykach i orfikach, dla których cel ludzkiego życia sprowadza się do osiągnięcia statusu boskiej egzystencji. I ostatnie różnica: Sokrates postrzegał otaczający świat i ludzi jako najdoskonalszy przedmiot dociekań filozoficznych, w nawoływaniu zaś do życia według wartości moralnej (osobiście określam to mianem uczestnictwa w *wartościobycie*) dostrzegał cel najpiękniejszy i zarazem najtrudniejszy do zrealizowania; Platon był zainteresowany przede wszystkim tym, co jest poza i ponad światem danym człowiekowi „tu i teraz”. Już chociażby z tych powodów można uznać, iż autor *Obrony Sokratesa* rozminął się filozoficznie z Sokratesem, i że w związku z tym nie zasługuje na miano jego aksjologicznego kontynuatora.

---

56 Przekonanie na temat dystansu dzielącego Sokratesa i Platona było częściej spotykane w starożytności niż w czasach dzisiejszych. Przykładem niech będzie cytata z Diogenesa Laertiosa: „Opowiadają także, że Sokrates, kiedy słuchał, jak Platon czyta *Lyzisa* (dialog ten został napisany już po śmierci Sokratesa – dop. W.P.), zawołał: Na Heraklesa! Ile kłamstw nagadał o mnie ten młodzieniaszek” (3.35).

57 Według znanego i często powtarzanego określenia z XX wieku, całą europejską filozofię można określić mianem przypisków do Platona (A. N. Whitehead).

ISBN 978-83-932485-7-5

