

Michał Bardel

## Nowe bóstwa Sokratesa

„O to zaskarżył pod przysięgą Meletos, syn Meletosa z Pittos, Sokratesa, syna Sofroniska z Alopeków: Zbrodnię popełnia Sokrates, bogów, których państwo uznaje, nie uznając, inne zaś nowe duchy wprowadzając; zbrodnię też popełnia, psując młodzież. Kara śmierci”<sup>1</sup>. Dwa zarzuty, trzech oskarżycieli, pięciuset heliastów i kilkunastu najwierniejszych uczniów Sokratesa, wśród nich Platon – najzdolniejszy z tego grona, którzy na ów głośny proces wytoczony ich nauczycielowi przyszli raczej pogodnie usposobieni: nieraz już Sokrates odpierał podobne zarzuty, czegoż więc mogli się spodziewać, jeśli nie przeprowadzonej w pięknym stylu refutacji? Co czuli, gdy w miarę kolejnych mów Sokratesa stawało się coraz bardziej oczywiste, że ich mistrz nie zamierza obalić oskarżeń, że nie wzniesie się ponad poziom dyskursu swoich adwersarzy, ale w ich języku, za pomocą figur dostosowanych do ich własnej narracji, a więc w iście sofistyczny sposób, ośmieszy ich nieprzygotowanie, brak precyzji w formułowaniu zarzutów, hipokryzję i miłośność intelektualną.

Pewnie jeszcze błąkały się na ich twarzach uśmiechy, gdy Meletos pod gradem Sokratesowych pytań nieudolnie starał się dowieść, że jednak zależy mu na wychowaniu młodzieży, kiedy – by zaskarbić sobie przychyłność sędziów – przeciwstawiał ich Sokratesowi jako wielkich wychowawców młodych Ateńczyków, i kiedy wreszcie całkiem wyprowadzony w pole, miał trzymać się pierwotnej linii oskarżenia, zarzucił Sokratesowi całkowitą niewiarę w bogów i nijak nie mógł się z własnej pomyłki wywikłać. Ale musiał ich też przeszyć jakiś dreszcz niepokoju, bo z czasem stało się całkiem jasne, że za ośmieszeniem oskarżycieli nie kryły się żadne silne argumenty, za pomocą których mógłby Sokrates dowieść swojej niewinności. Tak wierzyli w szybkie i pomyślne zakończenie tej farsy, że nie przyszło im do głowy zawczasu zebrać pieniądze na grzywnę. I oto wielki paradoks całej tej historii stawał się dla nich coraz bardziej zrozumiały: ów największy obrońca i nauczyciel cnoty stał teraz przed legalnym ateńskim sądem i w majestacie praw swojego *polis* był winny zarzucanych mu czynów; winny,

<sup>1</sup> Oryginalny tekst oskarżenia podaję za wstępem W. Witwickiego do jego tłumaczenia *Obrony Sokratesa*, Kęty 1999, s. 546; zob. także: W. K. C. Guthrie, *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa 2000, s. 77.

bo jego niewinność w tym czasie i w tym miejscu dostrzec mogli tylko nieliczni, którym dane było zrozumieć jego naukę. Nikt natomiast, nawet on sam, nie był w stanie dowieść jej impregnowanym na prawdę – za sprawą tradycyjnej ateńskiej obyczajowości – umysłem sędziów ateńskich. „Ja jestem przekonany, że dobrowolnie nikogo na świecie nie skrzywdziłem, ale was o tym nie przekonam; bo myśmy za krótko ze sobą rozmawiali”<sup>2</sup>.

Sokrates nie odeprze więc żadnego z oskarżeń. Przez całe życie dobierał sobie rozmówców i nie zmieni tego jako siedemdziesięcioletni starzec. Jeśli ktoś okazywał się zbyt tępy – Sokrates zniżał dyskurs do jego możliwości. Czasem za całą rozmowę musiało starczyć wzruszenie ramionami. Tak jak wobec Anytosa, Meletosa i Lykona. Nie rozumieją. Zrozumieją poniewczasie ich dzieci, wychowane na nauce Sokratesowej. Zrozumieją i wkrótce postawią przed własnym sądem swoich rodziców za to, że odebrali im Sokratesa. Ale by Ateny zrozumiały swój błąd, Sokrates musiał zginąć. I on sam zapewne wiedział o tym najlepiej. „Czy nie należałoby, Sokratesie, abyś pomyślał również o swej obronie w sądzie?”. „Nie sądzisz – odpowie zaniepokojonemu Hermogenesowi – że przez całe życie przygotowywałem się do tej obrony. Nigdy nie popełniłem żadnego złego czynu, i to właśnie uważam za najlepsze przygotowanie do obrony”<sup>3</sup>.

„Bo na mnie wielu skarżyło przed wami od dawna, i już od lat całych, a prawdy nic nie mówili; tych ja się boję więcej niż tych koło Anytosa, chociaż i to ludzie straszni. Ale tamci straszniejsi. Obywatele, oni niejednego z was już jako chłopaka brali do siebie, wmawiali w was i skarżyli na mnie, że jest taki jeden Sokrates, człowiek mądry, i na gwiazdach się rozumie, i co pod ziemią, to on wszystko wybadał, i ze słabszego zdania robi mocniejsze. Obywatele, to oni, to ci, co o mnie takie po-

głoski porozsiewali, to są moi straszni oskarżyciele. Bo kto słyszy, ten myśli, że tacy badacze to nawet w bogów nie wierzą. [...] A ze wszystkiego najgłupsze to, że nawet nazwisk ich nie można znać ani wymienić. Chyba że przypadkiem który jest komediopisarzem”<sup>4</sup>. Przytyk jasny i precyzyjny – jeśli wśród publiczności zasiada Arystofanes, na nim zatrzymuje się teraz wzrok słuchaczy i sędziów. Ze wszystkich źródeł, z jakich czerpiemy informacje o życiu i nauce Sokratesa, *Chmury* Arystofanesa traktujemy dziś co najmniej pobłażliwie, jeśli w ogóle po nie sięgamy. Ale jeśli próbujemy zrozumieć oskarżycieli Sokratesa, żadne inne źródło nie powinno być dla nas cenniejsze. W 399 roku Platon najpewniej nic jeszcze nie napisał, Ksenofont dopiero piętnaście lat później skończył swoje *Wspomnienia*, za to Arystofanesowe *Chmury* (nie jedyna zresztą komedia grecka, której bohaterem był Sokrates) znane były Ateńczykom od dwudziestu czterech lat. Nie wiemy, ilu spośród *heliastów* miało sposobność rozmawiać twarzą w twarz z Sokratesem, ilu z bezpiecznej odległości przysłuchiwało się jego dyskusjom – prawdopodobnie jednak nie było pośród nich nikogo, kto by choć raz nie uczestniczył w ośmieszającym widowisku zgotowanym na jego cześć w teatrze. I choć człowiek wykształcony powinien być świadomy naturalnych dla teatru zniekształceń, siła przedstawienia scenicznego – o ile nie uległa falsyfikacji przez bezpośredni kontakt z jego bohaterem – musiała odegrać w procesie Sokratesa wielką i tragiczną rolę.

Przyzwyczajeni jesteśmy proces Sokratesa traktować w kategoriach spiskowych, odmawiając przedstawionym przez oskarżycieli zarzutom jakiegokolwiek słuszności, traktując je wręcz jako przykrywkę dla poważniejszych, choć niejawnych motywów oskarżenia. Wśród tych ostatnich wymienia się zazwyczaj domniemane antydemokratyczne poglądy Sokratesa (zapewne takie właśnie były, ale nie o nich prze-

<sup>2</sup> Platon, *Obrona Sokratesa*, 37a (wszystkie cytaty podaję w przekładzie W. Witwickiego).

<sup>3</sup> Ksenofont, *Obrona Sokratesa*, 3.

<sup>4</sup> Platon, *Obrona Sokratesa*, 18b-d.

## Nowe bóstwa Sokratesa

Michał Bardel

cięż rozmawiał z uczniami), aberracje społeczne niektórych jego uczniów, takich jak Alkibiades z jego prywatnymi misteriami eleuzyńskimi czy Kritias, jeden z Trzydziestu Tyranów, wreszcie całkiem osobiste pretensje oskarżycieli i ich mocodawców: niejeden z nich został poddany przecież publicznej elenktyce Sokratesa, a tym samym – w swoim własnym przekonaniu – ośmieszony i upokorzony. Były też ponoć motywy całkiem romantyczne: Anytos podkochał się w Alkibiadesie, który, jak wiadomo, wolał niezdołytego pod tym względem Sokratesa. Jeśli rzeczywiście weźmiemy je za dobrą monetę, przyjdzie nam się zgodzić z klasyczną wykładnią Sokratesowego oskarżenia, którą znakomicie wyraża *passus* z podręcznika Tennemanna: „Cała ludzkość oburza się, że ten znakomity mąż, padając ofiarą tak częstych w demokracjach intryg, musiał wypić kielich trucizny. Mąż taki jak Sokrates, który uczynił jedyną wytyczną swojego postępowania prawo i nie zbaczał ani na krok z prostej drogi, musiał koniecznie przysporzyć sobie wielu wrogów [...]. Pomimo tego, że te punkty oskarżenia zwierały jak najbardziej oczywiste nieprawdziwości, Sokrates został jednak skazany na śmierć, ponieważ myślał w sposób nazbyt wyniosły, ażeby chciał się zniżyć do zwykłych niskich środków, za pomocą których można było przeważnie wpłynąć na korzystny dla siebie wyrok sędziów”<sup>5</sup>.

Interpretację taką poddał wnikliwej krytyce G. W. F. Hegel w swoich wykładach z historii filozofii, pokazując nader przenikliwie i przekonująco, że przeciwnie – zarzuty wprowadzania nowych bóstw i psucia młodzieży dają się całkowicie uzasadnić na gruncie ateńskiej obyczajowości. Z punktu widzenia greckiej umysłowości Sokrates istotnie deprawował młodzież i istotnie dokonał radykalnej rewolucji w greckiej strukturze religijności. Zarzut o deprawację zostawmy jednak na boku – o tym,

w jakiej mierze naruszył Sokrates świętą i iście grecką zasadę jedności rodziny opartą na posłuszeństwie dzieci wobec rodziców, przeczytać można w *Wykładach z dziejów filozofii*. Zajmuje nas obecnie pierwszy z postawionych zarzutów, zajmują nas owe „duchy nowe”, którymi Sokrates obraził religijną wrażliwość Ateńczyków.

Ciekawe, że w Platońskiej *Obronie* zarzut wprowadzania nowych bogów nie jest *explicite* skojarzony z Sokratesowym *daimonion*, choć ten pojawia się na kartach dialogu kilkakrotnie. A przecież nie może być wątpliwości, że właśnie o *daimonion*, o ową boskość odzywającą się w duszy Sokratesa chodziło Ateńczykom, a nie o jego niewiarę i nie o rozżarzony kamień<sup>6</sup>. Że ów *daimonion* stał się przyczyną oskarżenia, potwierdzają relacje Ksenofonta: „Wszędzie bowiem powtarzano sobie twierdzenie Sokratesa, że *daimonion* daje mu znaki wróżebne, i stąd przede wszystkim, jak mi się zdaje, wytoczono przeciwko niemu oskarżenie, że wprowadza nieznanne bóstwa”<sup>7</sup>. Także Sokrates wie o tym doskonale, kiedy bawi się wyprawdaniem w pole Meletosa, ale nie odpiera zarzutu ani w *Obronie* Platona, ani w *Obronie* Ksenofonta. W pierwszej w ogóle się na ten temat nie wypowiada, w drugiej jego apologia nie zmierza wcale do odparcia oskarżenia. Bo Sokrates wie, że jego *daimonion* jest i zarazem nie jest nowym bóstwem. Jest – bo przekracza elastyczne zazwyczaj, ale w tym wyjątkowym wypadku nader sztywne ramy greckiej religijności; nie jest – tak jak nie jest nową gwiazdą, którą dopiero co odkryto, ale która przecież świeciła od tysiącleci z daleka od ludzkich oczu. „W jaki zaś sposób – pyta Sokrates – mogę wprowadzać nowe bóstwa, gdy mówię, że głos boży objawia się we mnie i daje mi znaki, co czynić należy? Przecież i ci, którzy bądź w śpiewie ptaków, bądź w mowie ludzkiej dopatrują się wróżby, ostatecznie też z głosów czerpią przepowiednie przyszłości. Kto zresztą

<sup>5</sup> W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1798-1819, t. II, s. 39-41; cytuję za: G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. S. F. Nowicki, Warszawa 1994, t. I, s. 605, 618.

<sup>6</sup> Por.: Platon, *Obrona Sokratesa* 26d: „To mówię, że ty w ogóle w bogów nie wierzysz” – powiada zbity z tropu Meletos. „Bo on mówi, że słońce to kamień, a księżyc to ziemia” – krzyczy całkiem już wyprowadzony w pole.

<sup>7</sup> Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* I,1,2. Podobnie w Platońskim *Eutyfronie* 3b.

zaprzeczy, że pioruny są głosem, i to głosem, który jest najwyższą wyrocznią? Czy siedząca na trójnogu Pytia nie głosem oznajmia wyrocznie boga?”<sup>8</sup>.

*Daimonion* nie jest czymś nowym, bo wpisuje się w wielką tradycję mantyki greckiej, a więc w samo sedno greckiej duchowości. To, że bogowie obcuja ze śmiertelnikami za pomocą wyroczni, wróżbiarzy, sybilli i przyrodniczych zjawisk – czytelnych nawet dla niewtajemniczonych – to wie każde ateńskie dziecko. „Z tą jednak różnicą – zastrzega Sokrates – że podczas gdy inni powiadają, że ptaki, głosy, słowa dobrej wróżby, wróżbici przepowiadają przyszłość, ja nazywam to głosem bożym i jestem przekonany, że taką nazwą wyrażam więcej prawdy i głębszą pobożność niż inni, którzy ptakom przypisują moc bogów. Na potwierdzenie tego, że nie grzeszę przeciwko bogom, mam jeszcze jeden dowód: często oznajmiałem przyjaciółom wskazówki boga i nigdy nie okazałem się kłamcą”<sup>9</sup>.

*Daimonion* jest więc czymś nowym, bo choć Grecy przywykli do boskich wyroków, to przywykli je słyszeć z zewnątrz, za pośrednictwem instytucji w tym właśnie celu powołanych do istnienia i jako takie uświęconych. Apollon nie przemawia gdzie bądź. *Daimonion* jest czymś nowym, albowiem zostaje jawnie przeciwstawiony greckiej wyroczni albo – jak kto woli – zajmuje miejsce od tysięcy lat dla wyroczni zarezerwowane. Grecka umysłowość wpisana w strukturę przeznaczenia nie знаła dotąd idei brania na siebie odpowiedzialności za los jednostki, podejmowania decyzji całkowicie we własnym imieniu<sup>10</sup>, o ile decyzje te nie dotyczyły spraw błahych i codziennych. Podjęcie ważkiej decyzji musiało iść w parze

z odwołaniem się do zewnętrznej instancji – mogła nią być Pytia, drzewo w *Dodonie*, senny koszmar w *Epidaurze* albo osioł obładowany selerami. „Tak” lub „nie”, na które oczekiwano w napięciu albo które odczytywano ze znaków, miało wymiar ogólny: było jednaką odpowiedzią dla wszystkich i – co chyba najważniejsze – zawsze było zapośredniczone: bóg nie przemawiał wprost do zainteresowanego, bóg przemawiał poprzez instytucję, którą sam wybrał. „Grecy mieli ogólnego demona [w postaci wyroczni] – pisze Hegel – natomiast Sokrates miał swego demona we własnej świadomości i to właśnie pozbawiało w jego wypadku znaczenia demona zewnętrznego”<sup>11</sup>. *Daimonion* odbierał sens wyroczni, przenosił odpowiedzialność za czyny jednostki na nią samą.

Co prawda to przeniesienie odpowiedzialności nie było całkowite – Sokrates nie przestał być Grekiem: i on zasięgał przecież rady, i on dzielił się swoją wolnością z głosem słyszonym w duszy. Ale to był głos w jego duszy – tylko on go słyszał. „*Daimonion* – powiada Hegel – zajmuje w ten sposób miejsce pośrednie pomiędzy zewnętrżnością wyroczni a czystą wewnętrznością ducha; jest to coś wewnętrznego, ale wyobrażonego jako własny geniusz, jako coś różnego od ludzkiej woli – nie zaś jako własna mądrość, arbitralność”<sup>12</sup>. Ale też był to pierwszy krok ku takiej arbitralności, pierwszy krok ku oddaniu człowiekowi pełnej wolności. Krok zbyt mały, by tę wolność całkowicie oswobodzić i by zbudować solidny fundament pod czystą podmiotowość<sup>13</sup>, i zarazem zbyt wielki, by uszedł uwadze obrońców wyroczni.

A policzek, jaki Sokrates wymierzył wyroczni, był podwójnie bolesny. Bo jeśli wierzyć opowieści o Chejrefoncie, poświadczonej tym ra-

<sup>8</sup> Ksenofont, *Obrona Sokratesa*, 12.

<sup>9</sup> Tamże, 13.

<sup>10</sup> Por.: G. W. F. Hegel, dz. cyt., s. 600.

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, dz. cyt., s. 604.

<sup>12</sup> Tamże, s. 603.

<sup>13</sup> „Dla Sokratesa [...], u którego, tak jak u nas, to coś, zakładane jako coś zewnętrznego, przeniosło się w głąb świadomości, ale jeszcze nie w pełni, był to nadal pewien [samoistnie] istniejący głos, nie był to jeszcze głos indywidualności jako takiej, postanowienie, jakie każdy ma – sumienie w sensie czegoś, co mają zwykli ludzie – lecz wyobrażenie tego typu jak Jowisz czy Apollo itd.” – G. W. F. Hegel, dz. cyt., s. 611.

## Nowe bóstwa Sokratesa

Michał Bardel

zem jednogłośnie i przez Platona, i przez Ksenofonta<sup>14</sup>, wyrocznia sama na siebie wydała wyrok, uznając autorytet Sokratesa, ogłaszając go najszlachetniejszym, najsprawiedliwszym i najrozumniejszym pośród Greków. To zamknięte koło samouniżenia wyroczni stawia Sokratesa w jego tragicznej pozycji: prawda, która dotąd pozostawała zakryta, ujawnia się teraz za jego sprawą jako coś nowego, jako bluźnierstwo, które kiedyś okaże się bluźnierstwem błogosławionym, ale by do tego doszło, musi zostać ukarane. Ksenofont wspomina, że reakcją sędziów na Sokratesowe wyjaśnienia był krzyk oburzenia. „Jedni [krzyczeli], ponieważ nie wierzyli temu, co mówił, drudzy – ponieważ zazdrościli, że większych łask doznaje od bogów niż oni”<sup>15</sup>. Bo *daimonion* w swoim indywidualnym charakterze nie jest dany każdemu człowiekowi – jest głosem boskości odzywającym się w duszy Sokratesa i w żadnej innej. Już choćby z tego powodu niedorzeczne wydają się wszelkie próby zestawiania go z chrześcijańskimi ideami sumienia czy opiekuńczego anioła<sup>16</sup>. Czym więc był Sokratesowy *daimonion*?

Naturalistyczne próby eksplikacji tego fenomenu prowadzą nas właściwie w dwóch kierunkach: już to chodziłoby o pewnego rodzaju intuicję, budzącą się w chwilach wahania rozumu lub uprzedzającą rozumowanie<sup>17</sup>, już to o najzwyczajniejsze omamy, jakie zdarzają się osobom chorym psychicznie (wspomnijmy na poświadczone w wielu źródłach stany kataleptyczne Sokratesa). Obydwa rozwiązania są aż nazbyt aporetyczne. Pierwsze zakładałoby u Sokratesa jakąś dziwną i niezdrową skłonność do fantazjowania na temat swoich procesów decyzyjnych – skłonność tak silną, że nawet groźba kary śmierci nie potrafiłaby jej okiełznać. Drugie postuluje nader skomplikowaną postać rozdwojenia osobowości: Sokrates osiągałszy szczyty filozoficznego kunsztu i wyka-

zujący rzadką u zdrowych psychicznie ludzi samoświadomość miałby sporadycznie popadać w zespoły urojeniowe, i to wyłącznie wówczas, gdy opowiada o swoim *daimonion*, po czym swobodnie powraca do przerwanych podziałów dialektycznych. Obydwa rozwiązania wynikają także – i to jest zasadniczy powód, dla którego je tutaj odrzucamy – z pewnego fundamentalnego nieporozumienia. Najkrócej można je wyrazić tak oto: *daimonion* Sokratesa mało kto traktuje poważnie. Poważnie, a więc dosłownie. Kiedy Sokrates opowiada Teajtetowi o rodzeniu wiedzy z zapłodnionych, ale z różnych przyczyn niepłodnych dusz swoich rozmówców, nie szukamy naturalistycznych wytłumaczeń dla tej formy natywizmu – przyjmujemy ją w tej postaci, jaką proponuje Sokrates. Kiedy każe Ateńczykom zająć się sprawami duszy, nie staramy się owej duszy przełożyć na współczesne, bliższe nam kategorie. Ale kiedy raz za razem przypomina zgromadzeniu o swoim boskim posłannictwie, kiedy wspomina o boskim głosie przestrzegającym go w takich to a takich okolicznościach – uruchamiamy natychmiast przedziwny aparat hermeneutyczny: o co też chodziło Sokratesowi z tym duchem? Co chciał przez to powiedzieć? Cóż to za metafora?

Spróbujmy zatem raz jeden nie poddać się tej podejrzliwej hermeneutyce i jak to zwykliśmy czynić przy innych okazjach, odczytać słowa Sokratesa tak, jak je wypowiada. Uwierzyć w demoniczność Sokratesa. Przyjąć śmiałą hipotezę interpretacyjną, zgodnie z którą gdy Sokrates powiada, że głos boski w sobie słyszy – rozumiemy przez to, że głos boski słyszy i nic ponadto. Czym ryzykujemy? Bodaj tylko umiastycznieniem Sokratesa, ale czy istotnie hipoteza to zbyt śmiała? Mistykiem nazywany bywa Plotyn, dlaczego by nie Sokrates? Wiele z cech jego osobowości, które stały się pożywką dla psychopatologicznych interpretacji jego nieco-

<sup>14</sup> Por.: Platon, *Obrona Sokratesa*, 21a oraz Ksenofont, *Obrona Sokratesa*, 14.

<sup>15</sup> Ksenofont, *Obrona Sokratesa*, 14.

<sup>16</sup> Z podobnych, ale także i innych względów, odrzuca sens tych porównań Hegel (por. dz. cyt., s. 597).

<sup>17</sup> Tak interpretuje *daimonion* m.in. Adam Krokiewicz (por. tegoż: *Sokrates*, w: *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000, s. 51).

dziennych zachowań, można równie dobrze tłumaczyć w kategoriach doznań mistycznych. Eric R. Dodds wpisuje *daimonion* Sokratesa do szerokiej tradycji doświadczeń sennych, klasyfikując go jako *spectaculum*, zgodnie z typologią snów Chalcidiusa<sup>18</sup>, proponując zarazem, by relacji podobnych Sokratesowym (jak np. Muzy przemawiające do Hezjoda na Helikonie) nie traktować jako alegorii czy ornamentów retorycznych, ale jako próby opisu trudnego do wyrażenia osobistego doświadczenia<sup>19</sup>. Rzecz jasna, nie sposób w tym miejscu podejmować dyskusji (skądinąd popularnej w okresie hellenistycznym) nad prawdziwością takich doświadczeń. By właściwie ocenić istotę Sokratesowego *daimonion*, nie jest nam zresztą owa prawdziwość do niczego potrzebna. Zupełnie wystarczy, by relacja Sokratesa była **wiarygodna**, tj. by zdawał on sprawę z rzeczywistych swoich odczuć. A to, czy były one sprawą mistycznego związku z Apollinem, czy dalekim skutkiem nieumiejętnego przyjęcia porodu maleńkiego Sokratesa – tego ani się nie da, ani nie ma potrzeby tutaj rozstrzygać.

Owo fundamentalne nieporozumienie skutkujące naturalistycznymi interpretacjami *daimonion* ma zapewne wiele źródeł. Bodaj najważniejszym z nich jest uporczywe dążenie do zachowania krystalicznie czystej i niczym nieskażonej **racjonalności** Sokratesowej nauki. Irena Krońska, jedna z niewielu komentatorów, którzy nie silą się na szukanie jakiegoś „drugiego dna” *daimonion* i traktują go poważnie, jako boski głos w duszy filozofa, wpada skądinąd w kolejną pułapkę: pogodzenie owej demoniczności Sokratesa z racjonalnością jego filozoficznej doktryny jest dla niej paradoksem. Oto Sokrates w swojej niezwykłej osobowości godzi – teoretycznie niedające się pogodzić ze sobą – pierwiastki racjonalności myśli i irracjonalności *daimonion*. „Ten mędrzec – pisze – dla którego filozofia stanowiła jedność z życiem,

który chciał żyć zgodnie z zasadami swej filozofii i w obronie tych zasad nie wahał się umrzeć, nie był człowiekiem z jednej bryły, wewnętrznie harmonijnym i tylko tragicznie nie zrozumianym przez współczesnych [...]. On, który żądał od ludzi, ażeby we wszystkim, cokolwiek robią i mówią, kierowali się własnym racjonalnym osądem i niczego nie przyjmowali na wiarę, sam powoływał się na tajemniczy irracjonalny głos, który, jak twierdził, przemawiał do niego „już od chłopięcych lat” [...]”<sup>20</sup>. A jednak – powiedzmy to wyraźnie – o żadnym paradoksie nie może być tu mowy albo, jak kto woli, ów pozorny paradoks dotyczy *en bloc* całej plejady starożytnych mędrców, z Platonem i Arystotelesem włącznie. Nie ma tu bowiem żadnej radykalnej dychotomii między racjonalnością i irracjonalnością. To my, z perspektywy współczesnych rozumień tych terminów, staramy się ją bezrefleksyjnie narzucać myślicielom, dla których rozróżnienie to w gruncie rzeczy nie istniało. Racjonalność grecka – jak to zgrabnie, choć nie bez uproszczeń pokazał wspomniany już E. R. Dodds<sup>21</sup> – współistnieje z wątkami z naszego punktu widzenia irracjonalnymi i jest to współzycie harmonijne, konsekwentne, nie ma w nim śladu paradoksu. Irena Krońska wpada w pułapkę anachronizmu, gdy z pomocą współczesnych kategorii racjonalnego myślenia ocenia działania i myśli Sokratesa. Nie tylko zresztą tam, gdzie pojawia się problem boskiego głosu. Na styku problemu racjonalności i irracjonalności pojawia się bowiem kwestia Sokratesowego dyskursu ironicznego. A zasięg rażenia ironii Sokratesa jest doprawdy imponujący. Krońska, czytając *Hippiasza Mniejszego*, ulega jej sile nie mniej niż tytułowy bohater: bierze za dobrą monetę Sokratesowy wywód na temat wyższości tego, kto popełnia zbrodnię świadomie, nad nieświadomym złoczyńcą, i traktując ją jako część nauczania Sokratesa, pokazuje, do jak paradoksalnych konsekwencji prowadzić ma, jej zdaniem, doktryna intelektualizmu etycz-

<sup>18</sup> Por.: Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 104

<sup>19</sup> Por. tamże.

<sup>20</sup> I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1989, s. 114-115.

<sup>21</sup> Por.: E. R. Dodds, dz. cyt.

## Nowe bóstwa Sokratesa

Michał Bardel

nego<sup>22</sup>. A wszystko dlatego, że zdecydowała się postawić znak równości pomiędzy racjonalnością pojętą w duchu greckiej umysłowości i racjonalnością naszych czasów. Takiej równości nie ma. Racjonalność, którą w greckiej umysłowości zaszczepili pierwsi filozofowie, budowana była na mocnym fundamencie religijnym i właściwie nigdy się od tego fundamentu nie oderwała<sup>23</sup>, nigdy na przykład radykalnie nie zerwała z mądrym. Owa demoniczna racjonalność Sokratesa nie stanowi więc w żadnym wypadku wyłomu w jego „racjonalnej” postawie wobec świata. Przeciwnie, potwierdza ów specyficznie grecki rodowód starożytnej racjonalności.

*Michał Bardel*

*filozof, wykładowca w Collegium Civitas  
i w Wyższej Szkole Europejskiej  
im. ks. Józefa Tischnera, sekretarz  
redakcji miesięcznika Znak. Wydał:  
Mocna jak śmierć. Zagadnienie miłości  
w antropologii filozoficznej  
Franza Rosenzweiga (2001).*

<sup>22</sup> „[...] teza, której Sokrates tam dowodzi – że lepszy jest ten, kto popełnił występki świadomie, niż ten, kto zawiódł nieświadomie [...] – teza ta jest konsekwencją doktryny o identyczności wiedzy i dobra. U Sokratesa wiedza jest jakoby stanem łaski; jej blask pada na obdarzonego nią człowieka nawet wtedy, kiedy postępuje źle i nikczemnie, a jej brak odbiera wartość czynkom, które oceniane same dla siebie, bez odniesienia do samowiedzy ich podmiotu, należałoby nazwać dobrymi. [...] Sokrates zdawał sobie sprawę z wymowy politycznej swojej tezy, że >lepszy jest ten, kto błądzi świadomie<, i z jej absurdalności dla powszechnego poczucia moralnego. Nie mógł zaprzeczyć Hippiaszowi, że człowiekowi, który nieświadomie popełnił występki, wiele się wybacza, i że prawo znacznie surowiej traktuje rozmyślnych przestępców niż nieumyślnych” – I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1989, s. 102-104. Ironia Sokratejska ma, jak widać, strukturę głęboką i wielowarstwową. Nie straciła na sile przez ostatnie dwadzieścia pięć stuleci.

<sup>23</sup> W marksistowskich podręcznikach próbowano ocalić przynajmniej Epikura. Jego wspaniałe materialistyczny światopogląd łączono w karkołomny sposób z rzekomym zdroworozsądkowym ateizmem. Da się to zrobić, o ile nie zajrzy się do jego tekstów (por. np. *List Epikura do Menojkeusa*).