

„Sokrates i Arystofanes”. Wprowadzenie Leo Straussa

Tekst „Chmur” pozwala nam lepiej zrozumieć postać młodego Sokratesa, mimo faktu, że stanowi nań atak, jak również pomimo to, że Arystofanes był wrogiem ateńskiego filozofa; atak może być przecież zasadny, wróg może zaś postępować fair. Można by rzec, że obraz Sokratesa, jaki ukazują Platon i Ksenofont, jest w pełni zgodny z tym, jak przedstawionego przez siebie Sokratesa ocenia komediopisarz – pisze Leo Strauss we wprowadzniu do książki „Sokrates i Arystofanes”

Wydaj z nami „Sokratesa i Arystofanesa”!

Nasza wielka tradycja obejmuje również filozofię polityczną, a tym samym zdaje się poświadczać możliwość i konieczność jej istnienia. Zgodnie z tą właśnie tradycją początek filozofii politycznej dał Sokrates.

Sokrates nie pisał książek ani mów, dlatego – jeśli chodzi o poznanie okoliczności powstania filozofii politycznej czy też racji przyświecających jej twórcom – zdani jesteśmy wyłącznie na relacje osób trzecich. Dodatkowa trudność polega na tym, że wspomniane relacje nie są ze sobą w pełni zgodne. Nasze główne źródło stanowią dialogi Platona, garść uwag Arystotelesa, pisma sokratyczne Ksenofonta oraz tekst *Chmur* Arystofanesa. Arystoteles znał myśl

Sokratesa jedynie z pisemnych i ustnych relacji; Arystofanes, Ksenofont i Platon znali Sokratesa osobiście. Ksenofont i Platon byli jego przyjaciółmi, Arystofanes się do nich nie zaliczał: wydaje się, że w swych pismach przedstawia Sokratesa jako sofistę w sokratejskim sensie tego określenia. Jeśli chodzi o dialogi Platona, to użytek, jaki czynią z nich dzisiaj uczeni, poprzedzają zazwyczaj dwa rozstrzygnięcia: 1) wyodrębnienie spośród pism, przekazanych nam przez tradycję jako autentyczne, pism niekontrowersyjnych oraz tych budzących wątpliwości; 2) konstatacja – oparta po części na niemożliwej jakoby do zakwestionowania chronologii powstania tych uznanych za autentyczne – że jedynie wczesne dialogi są z ducha sokratyczne, a w każdym razie, że wierniej oddają one myśl Sokratesa niż dialogi późniejsze. Niezależnie od tego, co można by sądzić o tych rozstrzygnięciach, nie ulega wątpliwości, że dialogi Platońskie nie stanowią zwykłej relacji, lecz są dziełami sztuki; nie pozwalają nam z całą pewnością odróżnić przekonań Sokratesa od tych, które przypisuje mu Platon. W liście przekazanym nam przez tradycję jako list Platoński czytamy: „Nie ma ani nie będzie żadnych pism Platona; zaś autorem tych obecnie mu przypisywanych jest Sokrates, który wypiękniał (wyszlachetniał) i odmłodził (zaznał odnowy)”. W Platońskich dialogach postać Sokratesa ulega „idealizacji”. Platon nigdzie nie poświadcza autentyczności przedstawianych rozmów z udziałem Sokratesa, nie jest bowiem historykiem. Wśród współczesnych Sokratesa jedynym historykiem, na którego pismach musimy się oprzeć, jeśli chodzi o naszą wiedzę na temat postaci ateńskiego mędrca, jest Ksenofont, kontynuator dzieła Tukidydesa. Ksenofont zaświadcza o autentyczności przynajmniej niektórych spośród sokratycznych rozmów, rozpoczynając je zwrotami w rodzaju „słyszałem, jak raz powiedział”. Już na pierwszy rzut oka istnieje zatem co najmniej jeden argument przemawiający za tezą, że podstawowym źródłem naszej wiedzy o Sokratesie są pisma sokratyczne Ksenofonta. Analiza owych pism może nas skłaniać do pewnej modyfikacji takiego

wniosku, nie przekreślając wszelako jego użyteczności. Niejednej spośród nader dzisiaj wpływowych, błędnych interpretacji postaci Sokratesa dałoby się uniknąć, gdyby tak pochopnie – i całkiem bezpodstawnie – nie zbagatelizowano znaczenia świadectwa Ksenofonta.

Zatem nasuwa się pytanie następujące: jak do tego doszło, że filozofia presokratejska zdołała – i czy stało się tak z konieczności – wyrugować filozofię polityczną?

Nawet jeśli Sokrates był ojcem filozofii politycznej, tę ostatnią poprzedzała filozofia jako taka. Zatem nasuwa się pytanie następujące: jak do tego doszło, że filozofia presokratejska

zdołała – i czy stało się tak z konieczności – wyrugować filozofię polityczną? Pytanie to w znacznej mierze podpada pod tak zwany „problem Sokratesa”, ponieważ sam Sokrates zajmował się filozofią na długo, zanim stał się filozofem polityki. Problem ten należy rozważyć w odniesieniu do poglądów „młodego Sokratesa” – widać to w kontekście faktu, że Platon odsyła nas w tym właśnie kierunku. W dniu swojej śmierci Platoński Sokrates mówi o swej młodzieńczej fascynacji „tego rodzaju mądrością, którą określa się mianem nauki o przyrodzie”*. W dialogu *Parmenides* Platon prezentuje postać młodego Sokratesa (127c4–5, 130e1–4). Wydaje się on nieco starszy niż ten Sokrates, o którym mowa w *Fedonie*, gdyż ten ostatni jest – by tak rzec – presokratykiem, podczas gdy Sokrates z *Parmenidesa* dokonał już kluczowego zwrotu intelektualnego w stronę idei. Wydaje się, że Sokrates, któremu Diotyma objawiła tajemnice Erosa, również był młodym człowiekiem; Diotyma zapewne poddała go próbie, podobnie

jak poddał go próbie Parmenides. Tak czy owak, dowiadujemy się od Ksenofonta, że Sokrates zyskał sławę i rozgłos jako filozof przyrody, zanim jeszcze postawił pytanie o to, co oznacza doskonałość moralna, której poświęcił się bez reszty, ostatecznie porzuciwszy filozofię przyrody[1]. Mimo to jedynym wizerunkiem Sokratesa „presokratejskiego” jest ten, na który natrafiamy w *Chmurach* Arystofanesa.

Tekst *Chmur* pozwala nam lepiej zrozumieć postać młodego Sokratesa, mimo faktu, że stanowi nań atak, jak również pomimo to, że Arystofanes był wrogiem ateńskiego filozofa; atak może być przecież zasadny, wróg może zaś postępować fair. Można by rzec, że obraz Sokratesa, jaki ukazują Platon i Ksenofont, jest w pełni zgodny z tym, jak przedstawionego przez siebie Sokratesa ocenia komediopisarz. Mniej więcej siedem lat po premierze *Chmur* w dialogu *Uczta* Platon przedstawia spotkanie Arystofanesa i Sokratesa. Doszło do niego przy okazji biesiady, pod koniec której przytomność umysłu zachowali już tylko trzej – w tym wyżej wspomniani – jej uczestnicy. Trzej mężczyźni toczyli przyjacielską dyskusję, zwieńczoną porozumieniem w kwestii mającej dla Arystofanesa znaczenie kluczowe, a mianowicie w kwestii komizmu i tragiczności: komediopisarz zgodził się z opinią filozofa. W jedynym platońskim tekście, zawierającym portret Arystofanesa, poeta zdaje się bardzo bliski Sokratesowi. To pozwala zrozumieć przeprowadzoną przez platońskiego Sokratesa analizę stanu ducha, jaki wywołuje komedia. W sokratejskiej analizie możemy dostrzec ten wątek. Stan ducha, jaki wywołuje obcowanie z komedią, jest mieszaniną pewnej dozy zazdrości z uciechą, jakiej przysparza nam niewinne, będące udziałem naszych przyjaciół, przecenianie przez nich samych ich własnej mądrości. Taki stan ducha nigdy nie jest w pełni wolny od domieszki niesprawiedliwości[2]. Mądrość naszych przyjaciół nie musi być tak wielka, jak im się wydaje – dlatego może sprawiać

wrażenie nieco śmiesznej – może wszelako okazać się wystarczająca, by wzbudzić w nas zazdrość. Myśl tę trudno uznać za adekwatną analizę komedii jako takiej, jest ona jednak zasadna jako objaśnienie mechanizmu komedii par excellence, jaką są *Chmury*: Arystofanes nie tylko nie był wrogiem Sokratesa, lecz był wręcz jego przyjacielem, nieco zazdrozczącym mu mądrości – chociaż Sokrates był tylko młodzieńcem. A mówiąc nieco inaczej, główny obiekt zazdrości komediopisarza stanowiła nie tyle mądrość Sokratesa, ile raczej jego niekłamana pogarda dla poklasku publiczności, od której werdyktów z konieczności uzależniony jest dramaturg. Słowem, źródłem owej zazdrości była nieskrępowana wolność Sokratesa.

Skoro Arystofanes z jakiegoś powodu postanowił wybrać filozofa – Sokratesa – to zapewne miał również pełne prawo ukazać go w możliwie najzabawniejszych sytuacjach, w jakich może się taka postać znaleźć, niekoniecznie wizualizując indywidualne cechy konkretnej jednostki

Nawet gdybyśmy mieli przyznać, że komediowe ujęcie przedstawianych postaci nieuchronnie nacechowane jest empatią, to jednak nie upieralibyśmy się przy twierdzeniu, że takie ujęcie nie rodzi pewnych wypaczeń. Szerokim kręgom filozof musi się wydawać śmieszny,

stając się tym samym naturalnym tematem komedii[3]. Skoro Arystofanes z jakiegoś powodu postanowił wybrać filozofa – Sokratesa – to zapewne miał również pełne prawo ukazać go w możliwie najzabawniejszych sytuacjach, w jakich może się taka postać znaleźć, niekoniecznie wizualizując indywidualne cechy konkretnej jednostki.

Zanim jednak rozważymy tę ewentualność, należałoby się zastanowić, czy jedynym celem przyświecającym komediopisarzowi było wywołanie śmiechu publiczności. Otóż w świetle empatycznych uroszczeń Arystofanesa należy na to odpowiedzieć przecząco. Zależy mu tyleż na rozśmieszeniu audytorium, co na poważnym przekazie. Ponieważ jest poetą, Arystofanes dokłada starań, aby moralnie uszlachetnić mieszkańców miasta; będąc zaś komediopisarzem dokłada on starań, by ukryć przed ludzkim wzrokiem występki, tzn. pozbawić występki atrakcyjności poprzez ośmieszenie go. Postępując zgodnie z wymogami sprawiedliwości poeta głosi nauki korzystne dla miasta, podejmuje również ryzyko pouczania Ateńczyków o tym, czym jest sprawiedliwość; będąc wszelako komediopisarzem może tego dokonać jedynie poprzez ukazywanie sprawiedliwości w sposób komiczny. Sprawiedliwość i dobro walczą po jego stronie. Istotnie, stara się on pozyskać jednocześnie poklask tłumu oraz aprobatę roztropnych[4]. Czy nie oznacza to, że ci, którzy darzą go miłością i podziwem, ponieważ doprowadza ich do śmiechu, wywodzą się z innej warstwy aniżeli ci spośród jego miłośników, których cechuje mądrość? Z pewnością moglibyśmy zakładać, że obraz Sokratesa, jaki ukazuje nam Arystofanes, ma na celu również – a może przede wszystkim – upowszechnianie nauk o sprawiedliwości: być może celem tym jest obrona sprawiedliwości przed atakami Sokratesa poprzez ukazanie tego ostatniego jako figury na wskroś komicznej. Cel ten dałoby się pogodzić z faktem, że Arystofanes nie czuł do Sokratesa wrogości. Przypomnijmy, że Platoński Sokrates broni sprawiedliwości przed napaściami Trazymacha, nie będąc wrogiem tego ostatniego – z czasem zapanowują między nimi przyjacielskie stosunki[5].

Zarysowany wyżej problem Sokratesa, dotyczący jego młodzieńczych poglądów, można potraktować jako wstęp do „problemu Sokratesa” w takim ujęciu, w jakim sformułował go Nietzsche: problem tego, co

Nietzsche postrzegał Sokratesa jako „wir i punkt zwrotny w tak zwanej historii świata” w kontekście swego zaabsorbowania „nauką estetyki”. Nauka ta, jak ją pojmował Nietzsche, posiada wymiar zarówno metafizyczny, jak i fizjologiczno-psychologiczny

reprezentował Sokrates, nieuchronnie przeradza się w kwestię symbolizowanych przezeń wartości. Innymi słowy, powrót do źródeł Wielkiej Tradycji staje się nieuchronny z racji radykalnego zakwestionowania tejże tradycji, o

którym można by rzec, że jego punkt kulminacyjny stanowi atak Nietzschego na Sokratesa, a więc i na Platona. Rozpoczął go Nietzsche w *Narodzinach tragedii*, swojej pierwszej książce, której z upływem czasu częściowo się wyparł. Niemniej jednak jego najwcześniejsze ujęcie „problemu Sokratesa” pozostaje ujęciem najszerszym. Jeśli zaś odczytać je w świetle późniejszych korekt odautorskich, można uchwycić elementy, które pomimo wszystkich wahań Nietzschego, do końca będą dla tego filozofa charakterystyczne[6].

Nietzsche postrzegał Sokratesa jako „wir i punkt zwrotny w tak zwanej historii świata”[7] w kontekście swego zaabsorbowania „nauką estetyki”. Nauka ta, jak ją pojmował Nietzsche, posiada wymiar zarówno metafizyczny, jak i fizjologiczno-psychologiczny. Jest ona „nauką przyrodniczą”, zaś wedle sugestii zawartych w książce *Poza dobrem i złem* przynależy ona do kontekstu historycznej psychofizjologii. Obawy Nietzschego nie mają charakteru czysto

teoretycznego; niepokoi go przyszłość Niemiec i przyszłość Europy – to znaczy ludzkości, która zmuszona będzie wznieść się wyżej niż kiedykolwiek w historii. Dotychczasowy szczyt człowieczeństwa wyznacza forma życia, która odnalazła swój wyraz w greckiej tragedii, a ściślej rzecz ujmując, w tragediach Ajschylosa. „Tragiczna” wizja świata została odrzucona czy też zniszczona przez Sokratesa, który jest wobec tego „najbardziej problematycznym zjawiskiem w dziejach”[8], człowiekiem nadludzkiej miary, jakimś półbogiem. Sokrates jest pierwszym wcieleniem człowieka teoretycznego, uosobieniem ducha nauki, typem radykalnie nieartystycznym i niezwiązanym z kultem Muz: „[...] Sokrates jawi się jako prawzór optymisty teoretycznego, który wierząc w możliwość zgłębiania rzeczy i ich natury nadał wiedzy i poznaniu status uniwersalnego lekarstwa [...]”[9]. Jest on prototypem racjonalisty, a więc i optymisty, ponieważ optymizm nie tylko głosi, że istniejący świat jest najlepszym z możliwych światów, lecz również zakłada, że mógłby się on stać najlepszym ze wszystkich światów, jakie w ogóle można sobie wyobrazić. Innymi słowy, zło obecne w najlepszym z możliwych światów można zneutralizować dzięki wiedzy – myśl jest w stanie nie tylko zgłębić naturę bytu, lecz również ją skorygować; życie można poddać kierownictwu nauki, żywych bogów mitologii zastąpić można jakimś *deus ex machina*, siły natury zaś można przeniknąć i zaprząć w służbę „wyższej formy egoizmu”. Racjonalizm jest optymizmem, stanowiąc przekonanie, że moc rozumu nie zna ograniczeń i że zasadniczo jest ona czymś dobroczynnym, nauka zaś jest w stanie rozwiązać wszelkie zagadki, rozsypać wszelkie węzły. Racjonalizm jest optymizmem, ponieważ wiara w przyczyny uzależniona jest od wiary w skutki[10] i ponieważ zakłada on ufność w pierwotny i ostateczny prymat dobra. Całokształt konsekwencji przemiany, dokonanej czy też symbolizowanej przez Sokratesa, we współczesnej cywilizacji Zachodu przejawia się w postaci wiary w możliwość powszechnego oświecenia, a zatem ziemskiej szczęśliwości wszystkich ludzi w obrębie jakiegoś światowego państwa; a także w

postaci doktryn takich jak utylitaryzm, liberalizm, demokracja, pacyfizm i socjalizm. Zarówno konsekwencje, o których mowa, jak i wgląd w nieuchronność ograniczeń nauki całkowicie unicestwiły „kulturę sokratyczną”: „Czas człowieka sokratejskiego przeminął”[11]. Tak oto świta nadzieja na wykreowanie przyszłości wykraczającej poza horyzont kultury presokratycznej; nadzieja na filozofię przyszłości, nieograniczającą się do czystej teorii, lecz świadomie opartą na aktach woli, na aktach decyzji; a wreszcie – nadzieja na nowego rodzaju politykę, w której ramach oczywistością byłoby „bezlitosne unicestwienie wszystkiego, co wyrodniałe i pasożytnicze”[12]. Sam Nietzsche uważał, że chcąc zrozumieć filozofa, roztropnie jest najpierw postawić pytanie o moralny czy też polityczny sens jego stwierdzeń o charakterze metafizycznym[13]. Dlatego też mogłoby się wydawać, że jego atak na Sokratesa należy przede wszystkim traktować jako atak z pozycji politycznych.

*Postawa polityczna
Arystofanesa zdaje się
antycypować postawę
Nietzschego. Ale podczas gdy
komediopisarz przedstawia
młodego Sokratesa, Nietzsche
kieruje swój atak przeciwko
Sokratesowi Platońskiemu*

Niezależnie od tego, co można by sądzić o pełnej niepohamowanej pasji napaści Nietzschego na wielką tradycję, myśliciel ten zwraca uwagę na co najmniej jeden fakt uzasadniający wątpliwości, jakie

może ona wzbudzać. Jednym z jej elementów jest łączenie najwyższej czci dla Sokratesa z najgłębszym podziwem dla tragedii Sofoklesa[14], w obrębie owej tradycji panuje bowiem wiara w harmonijne

współistnienie prawdy i piękna, nauki i sztuki, a jednocześnie tradycja ta głosi, że Sokrates jest duchowo bliższy Eurypidesowi niż Sofoklesowi. Głębokie powinowactwo ateńskiego filozofa z Eurypidesem – skonstrastowanym z Sofoklesem, a zwłaszcza z Ajschylosem – wyraźnie uchwycił Arystofanes, który zasadnie ukazał Sokratesa jako „pierwszego i najważniejszego z sofistów”, ujmując go w świetle „starych dobrych czasów” walk pod Maratonem czy też traktując jego postać jako jeden z symptomów „zdegenerowanej kultury”. Postawa polityczna Arystofanesa zdaje się antycypować postawę Nietzschego. Ale podczas gdy komediopisarz przedstawia młodego Sokratesa, Nietzsche kieruje swój atak przeciwko Sokratesowi Platońskiemu: choć autor *Narodzin tragedii* niemal nie wspomina w swym dziele o komedii jako gatunku, mimo to wykorzystuje Arystofanejską krytykę młodego Sokratesa w taki sposób, jakby poddawał krytyce Sokratesa Platońskiego. Nietzsche zdaje się przyjmować, że Arystofanes przeprowadziłby swój atak na broniącego pobożności i sprawiedliwości Sokratesa – wychodząc z tych samych przesłanek, na których gruncie sam Nietzsche atakuje Sokratesa, „kwestionującego” pobożność i sprawiedliwość. Innymi słowy, Nietzsche zdaje się przyjmować, że Platońskiemu Sokratesowi duch walk pod Maratonem jest nie mniej obcy niż Sokratesowi, jakiego ukazuje Arystofanes.

Leo Strauss

Fragment książki Leo Straussa „Sokrates i Arystofanes”, która niedługo ukaże się nakładem Teologii Politycznej

Prosimy o wsparcie wydania „Sokratesa i Arystofanesa” Leo Straussa

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury

Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego

*Platon, *Fedon*, 96a6–8.

[1] Ksenofont, *Ekonomik*, 6.12–13, 11.3; tenże, *Wspomnienia o Sokratesie*, I 1.11–16; por. Burnet o Apol. Socr. 21e5; por. Platon, *Laches*, 186b8–c2.

[2] Tenże, *Fileb*, 48a8–50a10.

[3] Tenże, *Państwo* 516e8–517a2, 517d4–6; tenże, *Teajtet*, 174a4–d1.

[4] Arystofanes, *Acharnejczycy*, 645, 655, 661–662; tenże, *Rycerze*, 510; tenże, *Żaby*, 389–390, 686–687, 1008–1012, 1049–1057; tenże *Zgromadzenie kobiet*, 1155–1157.

[5] Platon, *Państwo*, 498e9–d1.

[6]Zob. zwłaszcza opis *Narodzin tragedii* zawarty w *Ecce Homo* oraz fragment zatytułowany *Problem Sokratesa* zawarty w *Zmierzchu bożyszcz*, jak również – przede wszystkim – *Poza dobrem i złem*.

[7] F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2011, s. 157.

[8] Tamże, s. 148.

[9] Tamże, s. 157.

[10] K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956, s. 122.

[11] Por. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, dz. cyt., s. 188.

[12] Tenże, *Ecce homo*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 105.

[13] Tenże, *Poza dobrem i złem*, par. 6 i 211.

[14] Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I 4.3.

