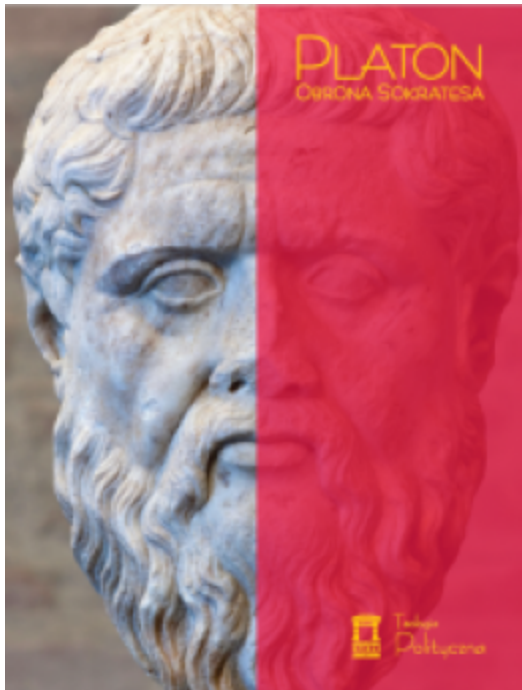


## Ryszard Legutko: Mowa Sokratesa do przyjaciół

Przeczytaj fragment wstępu Ryszarda Legutki do "Obrony Sokratesa", która ukaze się wkrótce nakładem Teologii Politycznej



Optymizm kończący *Obronę* jest uwarunkowany lecz realny. Wprawdzie w kwestii zaświatów Sokrates, ściśle rzecz biorąc, deklaruje agnostycyzm, to w ostatniej części widać wyraźnie, że więcej miejsca, a także wysiłku twórczego wniósł w przedstawienie wariantu istnienia zaświatów i śmierci jako przeniesienia się duszy do innego świata niż w rozważania nad wiecznym snem – przekonuje prof. Ryszard Legutko we wstępie do przetłumaczonej przez niego „Obrony Sokratesa”, która wkrótce ukaze się nakładem Teologii Politycznej i Ośrodka Myśli Politycznej [KLIKNIJ I WESPRZYJ WYDANIE KSIĄŻKI]



## Ostatni fragment mowy Sokratesa

(Przeczytaj tutaj – red.) to wypowiedź skierowana do wszystkich tych, którzy głosowali za jego uwolnieniem. Poświęcona jest ona problemowi oceny śmierci: czy los skazanego na śmierć Sokratesa jest istotnie losem złym. Słowa filozofa mają przekonać słuchaczy, że tak nie jest. Sam fragment składa się z dwóch części. W pierwszej Sokrates powołał się na werdykt *daimoniona*, w drugiej wyjaśniał, dlaczego śmierć jest czymś dobrym.

### **Daimonion o śmierci**

Przykład interwencji *daimoniona* opisany w ostatnich fragmentach *Obrony* jest najdziwniejszy ze wszystkich. Przytoczmy wypowiedź w całości. „I teraz znalazłem się w sytuacji, którą na własne oczy oglądacie, którą ktoś zapewne uznałby za skrajnie złą i którą za taką powszechnie się uważa. Ale mnie znak boga nie sprzeciwił się ani wówczas gdy rano wychodziłem z domu, ani kiedy przyszedłem tutaj do

sądu, ani w żadnym momencie mojej mowy przed jakąkolwiek wypowiedzią, choć przy innych okazjach czę



sto mnie w czasie mówienia powstrzymywał. W żadnym momencie całego zdarzenia nie wyraził sprzeciwu czy to wobec moich czynów, czy wobec słów. Jaką przyczyną mógłbym to wyjaśnić? Powiem wam. Uważam, że to, co mi się przydarzyło jest czymś dobrym, a ci z nas, którzy śmierć uważają za złą, posługują się z pewnością błędnym wyjaśnieniem. Mam na to wielkie świadectwo: niepodobna, by ten zwykły u mnie znak nie ujawnił sprzeciwu, gdyby moje działanie nie miało przynieść czegoś dobrego"[1]. Powtórzył to już pod sam koniec obrony: „zrozumiałem, że jest dla mnie lepsze bym teraz umarł i rozstał się z trudami życia”.

Dziwne w powyższym jest to, że do tej pory mówił Sokrates o *daimonionie*, który się odzywał i dawał sygnały ostrzegające. Teraz opowiedział o *daimonionie*, który się nie odezwał, i z tego braku głosu Sokrates wywiódł mocny wniosek na temat śmierci. Trudno nie zauważyć dysonansu, jakim jest z jednej strony brak jakiegokolwiek sygnału wewnętrznego, a z drugiej śmiała pozytywna konkluzja na fundamentalny temat. Argument *ex silentio* – zauważmy – daje zawsze słabe uzasadnienie dla wniosków pozytywnych.

Są też inne wątpliwości. *Daimonion*, jak wiemy, ujawniał się w sytuacjach moralnych, ale też neutralnych (jak, na przykład, w *Eutydemie*, o czym pisałem powyżej). Skoro milczał w czasie procesu, to można jego brak reakcji tłumaczyć brakiem zagrożenia moralnego – Sokrates nie zginął w wyniku popełnionej przez siebie niesprawiedliwości – ale przecież istniało całkiem inne realne

zagrożenie, utrata życia[2]. Podczas rozprawy Sokrates wcale nie przewidywał wyroku śmierci i był nim zaskoczony, o czym świadczą gorzkie słowa wypowiedziane po usłyszeniu decyzji. Wygląda jednak na to, że filozofa wcale nie zdziwiło, że o takim śmiertelnym zagrożeniu nie został przez *daimoniona* ostrzeżony.

A oto kolejna wątpliwość. Ze wszystkich zgromadzonych informacji na temat *daimoniona* wynika, że odzywał się on ostrzegawczo wobec decyzji, jakie miał podjąć sam Sokrates. W tym przypadku jednak decyzja – wyrok śmierci – nie była autorstwa Sokratesa. To nie on rozstrzygał, czy ma umrzeć, czy nie, tak jak wcześniej sam rozstrzygał, czy ma się zaangażować politycznie, o czym mówił w *Obronie*, czy przyjąć z powrotem jakichś młodzieńców do swojego grona, o czym pisał w *Uczcie*, czy opuścić grono rozmówców w *Eutydemie*. Tym razem Sokrates założył – w niezgodzie z innymi świadectwami – że *daimonion* może reagować w przypadku, gdy decyzję będzie podejmował ktoś inny.

Najważniejsza wątpliwość jest jednak taka, że w opisanym przypadku *daimonion*, a raczej brak reakcji z jego strony wydaje się hipotezą zbędną. Milczenie *daimoniona* można – wczytując się w słowa Sokratesa – rozumieć trojako: (i) filozof nie powiedział i nie zrobił w czasie procesu niczego, co byłoby naganne (*daimonion* „nie sprzeciwił się jednak w żadnym momencie całego zdarzenia, czy to w stosunku do tego, co zrobiłem, czy to w stosunku do tego, co powiedziałem”); (ii) śmierć nie jest zła („ci ... którzy sądzą, że śmierć jest zła posługują się ... błędnym wyjaśnieniem”); (iii) śmierć jest dobra („rzecz, jaka mi się wydarzyła jest czymś dobrym”). W żadnej z tych trzech ewentualności

nie ma potrzeby przywoływać faktu milczenia *daimoniona*, bo są one wystarczająco dobrze tłumaczone przez stosowne elementy filozofii Sokratesa.

W przypadku pierwszym, powołanie się na *daimoniona* ma być może jakiś sens, choć mocno ograniczony. Wszystkie wypowiedzi i czyny Sokratesa przed sądem były przemyślane i konsekwentne, mające za sobą – przypomnijmy – wsparcie zarówno etyki tradycyjnej jak i *elenchosu*. Filozof bardzo świadomie wstrzymywał się od zachowań niegodnych, od słów pochlebnych i pokrętnych, nie pragnął wywołać reakcji litości ze strony sędziów, nie rozpaczał, ani nie wypierał się swoich słów. W swoich wypowiedziach i postępowaniu trzymał się zasady sprawiedliwości. Milczenie *daimoniona* można uznać za potwierdzenie tego, że w postępowaniu nie znalazły się elementy naganne, natomiast samo postępowanie miało mocną podstawę w wielu latach filozoficznych przemyśleń, rozmów i elenktycznych badań.

W przypadku drugim – śmierć nie jest zła – *daimonion* nie miał zupełnie żadnej roli do odegrania. Już przecież wcześniej kwestię tego, co dzieje się po śmierci Sokrates uznał za niepoznawalną: „nie posiadając wystarczającej wiedzy o rzeczach dotyczących Hadesu nie uważam, że ją posiadam”. Dodał zaraz, że nie mając wiedzy, czy zaświaty są złe, nie ma powodu, by się ich obawiać. Niewiedza w tej materii była tak oczywista, że milczenie *daimoniona* w żadnym razie jej nie zmieniło.

Jeszcze bardziej zbędny jest *daimonion* w przypadku trzecim. Przede wszystkim zauważmy, że przyjęcie punktu (ii) uniemożliwia przyjęcie punktu (iii). Skoro nie mamy wiedzy o zaświatach, a więc nie wiemy,

czy są one czymś złym, to nie możemy wiedzieć również, czy są one czymś dobrym. Głos *daimoniona* ostrzegał przed rzeczami złymi, natomiast jego milczenie nie mogło automatycznie przesądzać, że ma się do czynienia z rzeczami dobrymi. Gdyby zaś przeświadczenie Sokratesa, że śmierć jest dobra wywodzić z jego pogodnego, spokojnego i ufego przyjęcia wyroku, to przecież jest oczywiste, że ta reakcja w znikomym stopniu wynikała z braku sprzeciwu *daimoniona*. Odpowiednia postawa wobec śmierci była wynikiem formacji intelektualno-moralnej, jaką przez lata budował Sokrates.

Jaki zatem jest sens powołania się na milczenie *daimoniona*? Na pewno ten rodzaj wrażliwości na sygnały boskie był dla Sokratesa charakterystyczny i trudno się dziwić, że o *daimonionie* w tym dramatycznym momencie procesu wspomniał. Z punktu widzenia wyводу *Obrony* fragment ten jest natomiast wprowadzeniem do ostatniej części, gdzie Sokrates podjął wątek – już bez odwoływania się do głosu boskiego – uzasadnienia tezy, że śmierć jest czymś dobrym.

### **Śmierć jest czymś dobrym**

Dla uniknięcia nieporozumień od razu należy stwierdzić, że rozważana hipoteza – śmierć jest dobra – ma charakter warunkowy. Za bazowe i dla Sokratesa niepodważalne zdanie należy uznać deklarację agnostycyzmu – o zaświatach nie posiadamy wiedzy, a zatem nie możemy powiedzieć o nich niczego definitywnego, również tego, że są dobre. Wnioskowanie, które przedstawia Sokrates w finale *Obrony* zakłada zatem ową niewiedzę. Dlatego rozumowanie Sokratesa bierze pod uwagę dwa warianty: zaświaty istnieją oraz zaświaty nie istnieją. Tym samym przyjął on dwie alternatywne definicje śmierci: wedle

jednej, śmierć to nicość, czyli bezpowrotna utrata życia, a wedle drugiej, śmierć jest „przemieszczeniem duszy z tego świata do innego” (40c8-9).

W przypadku pierwszej ewentualności – śmierć jako nicość jest dobra – słowo „dobra” oznacza przyjemność. To w każdym razie chciał Sokrates udowodnić, jakkolwiek jego argument nie może do końca przekonywać. Przyjemność w przyjętym rozumieniu jest bowiem szczególnego rodzaju, ponieważ oznacza stan, w którym człowiek nie doświadcza niczego. Skoro jednak nie doświadcza on niczego, to na jakiej podstawie można powiedzieć, że śmierć jest czymś przyjemnym? Przyjemność jest przecież zawsze odczuwaniem czegoś.

Wyjaśnienie Sokratesa opiera się na analogii między śmiercią a snem. Sen spokojny i głęboki, w którym nic się nam nie śni jest jedną z najprzyjemniejszych rzeczy, jakich w życiu doświadczamy, zwłaszcza, że zdarza się on nam rzadko. Nawet ludzie tak wybredni w swoich przyjemnościach i tak szczęśliwi jak Wielki Król, czyli władca Persji, nie potrafiliby wymienić wielu dni i nocy, które by pod tym względem przewyższały ową noc, kiedy dane im było tak spać. Śmierć jest takim właśnie snem spokojnym i głębokim, tyle że wiecznym. Długość nie ma jednak znaczenia. Między snem wiecznym, a snem głębokim, w którym nic się nie śni nie ma dla śpiącego żadnej różnicy w czasie trwania.

Na tej podstawie Sokrates dochodzi do wniosku, że śmierć jest zyskiem. Zyskiem w stosunku do czego? Oczywiście nie w stosunku do całego życia; przecież nawet Wielki Król nie twierdziłby, że nie ma rzeczy

przyjemniejszych od głębokiego snu. Jest ona zyskiem – można się domyślać – w stosunku do wielu rozmaitych przykrych doznań, których człowiek doznaje w ciągu swojego życia.

Argument ten jest interesujący, choć analogia ze snem każe go nieco zmodyfikować. Kiedy Wielki Król chwaliłby głęboki sen, to mówiłby zapewne z pozycji człowieka, który go doświadczył. Pewna część przyjemności bierze się więc raczej ze wspomnienia doświadczenia snu. To zaś w przypadku śmierci nie jest dane. Kiedy więc mówimy, że śmierć jest czymś przyjemniejszym w stosunku do innych doznań, to wypowiadamy sąd nieco mylący. Tak naprawdę powinien on brzmieć, że śmierć ma przewagę w stosunku do przykrych doznań z tego powodu, że jest przyjemnościowo neutralna – ani przyjemna, ani nieprzyjemna. Wówczas śmierć jest zyskiem, lecz w stosunku do wszystkiego, co w życiu nieprzyjemne; nie jest w żadnym razie zyskiem w stosunku do tego, co w życiu miłe, a co przecież może człowiekowi przydarzać się dość często.

Aby mówić o tym, że śmierć jest w jakikolwiek sposób przyjemna, trzeba to odczuwać przed jej nadejściem, a więc trzeba poniekąd cieszyć się tym, że nadchodzi. Wtedy istotnie będzie zachodzić analogia między człowiekiem, który ma umrzeć a człowiekiem, który udaje się na spoczynek w nadziei na głęboki sen. Towarzyszy temu poczucie nie tylko zmęczenia życiem (dniem) wynikającym z jego wypełnienia, ale także brak dalszych zobowiązań, planów, czy aspiracji. Wówczas śmierć będzie zyskiem w sensie mocniejszym niż poprzednio: będzie czymś oczekiwanym, akceptowanym, a nawet pożądanym. Gdy jednak ktoś nie ma poczucia spełnienia życia, gdy jest pełen pragnień i aspiracji, nadchodząca śmierć – nawet przy świadomości jej neutralności wobec

przyjemności i przykrości – nie stanowi zysku. Mając nadzieję na przyszłe osiągnięcia liczymy wszak, że będą one źródłem doświadczeń pozytywnych, a nie negatywnych czy neutralnych.

Druga ewentualność to przemieszczenie się duszy do zaświatów, gdzie jest znacznie lepiej niż w świecie ziemskim. Sokrates opisuje to życie w zaświatach dając przy tym sporo konkretów, choć opis ten nie wydaje się spójny. Zgodnie z definicją śmierci jako przenoszenia się duszy do innego świata, wypadałoby oczekiwać, że mieszkańcami jego będą owe bezcielesne dusze. Ale Sokrates nigdzie nie mówi o mieszkańcach zaświatów jako o duszach; używa natomiast ogólnych określeń przeciwstawiając „istoty tego świata” (*oi enthade, oi entautha*) i „istoty tamtego świata” (*oi ekei*). O tych ostatnich wiemy, że są nieśmiertelne. W charakterystyce tych istot nie ma zresztą niczego duchowego i przypominają one istoty cielesne.

Wiemy, że do zaświatów dostają się „wszyscy zmarli”, choć Sokrates wymienia tylko ludzi wybitnych, sławnych, w tym bohaterów, a także postacie kontrowersyjne takie jak Palamedes i Syzyf. Można odnieść wrażenie, że rzeczywistość zaświatowa jest mniej więcej dokładną repliką świata doczesnego. Sokrates nie wspomina nawet bogów, którzy mieliby sprawować opiekę nad duszami lepszymi i wymierzać sprawiedliwość gorszym. Nie ma żadnego śladu ich obecności czy ingerencji. Nie ma śladów połączenia obrazu zaświatów z tą koncepcją boga, jaka w zarysie pojawiła się na początku *Obrony*, a także w innych dialogach. Mamy tam wprowadzić wymiar sprawiedliwości, i to doskonały, lecz nie obsługiwany przez bogów, ale przez „sędziów prawdziwych” – Minosa, Radamantysa, i innych. Nic nie wiadomo jednak o jakichkolwiek ich wyrokach w stosunku do kogokolwiek.

Swój własny pobyt wyobrażał sobie Sokrates także jako replikę swojego życia w Atenach, tyle że przyjemniejszą, szlachetniejszą i szczęśliwszą. „Jeśli natomiast śmierć podobna jest do wyjazdu stąd do innego miejsca – opowiadał – i prawdą jest to, co się mówi, że w tamtym świecie znajdują się wszyscy zmarli, to jakież większe dobro, czcigodni sędziowie, może być od czegoś takiego? Gdy ktoś uda się do Hadesu, a uwolniwszy się od tych, którzy jedynie mienią się sędziami odkrywają sędziów prawdziwych, o których mówi się, że sądzą na tamtym świecie – Minosa, Radamantysa, Aiakosa, Triptolemosa oraz innych, którzy spośród półbogów byli sprawiedliwymi w swoim życiu, to czy owa podróż byłaby czymś przykrym? Ileż z kolei nie jeden z was dałby za możliwość przebywania razem z Orfeuszem, Muzaiosem, Hezjodem, czy Homerem? Co do mnie, to – jeśli owe rzeczy są prawdziwe – ja jestem gotów umrzeć nawet kilka razy. Bo dla mnie samego pobyt tam byłby wspaniały, gdybym spotkał Palamedesa i Ajasa syna Telemacha i być może kogoś innego z dawnej epoki, kto umarł przez niesprawiedliwy wyrok. Zestawiłbym przeżycia własne z przeżyciami ich, co, jak sądzę, przykre by dla mnie nie było. Najważniejsze jednak jest to, że spędzałbym czas badając i rozpytując istoty z tamtego świata tak jak czyniłem to w stosunku do ludzi stąd, sprawdzając, który z nich jest mądry, a który takim się wydaje, choć nim nie jest. Ileż nie jeden z was, czcigodni sędziowie, dałby za to, by poddać badaniu męża, który prowadził wielkie wojsko pod Troję, czy Odyseusza, czy Syzyfa, czy wreszcie liczne rzesze innych mężów i niewiast, jakich można wymienić. Rozmowa z nimi w tamtym świecie, wspólne przebywanie oraz badanie byłyby zaiste szczęściem ogromnym”.

Sokrates przedstawił swój obraz w zaświatach na potrzeby aktualnej sytuacji, w której znalazł się z powodu procesu, raczej niż w wyniku starannych przemyśleń na tematy eschatologiczne. Powiedział więc, że

w owym świecie, tak jak w tym, będzie się zajmował filozofowaniem i badaniami elenktycznymi, co zabrzmiało nieco dziwnie. Na ziemi prowadził te badania na zlecenie boga i tropił ludzką niewiedzę. Dlaczego miałyby tę misję tropienia niewiedzy kontynuować wśród dusz w zaświatach? Do czego miałyby się to przydać jemu i innym?

Sokrates w zaświatach – o ile rzeczywiście istniały – miał nadzieję osiągnąć życie szczęśliwe, podobne do tego, jakie wiodł w tym świecie, lecz bez ziemskich zagrożeń[3]. Psychologicznie to wyobrażenie jest doskonale zrozumiałe: skazany za działalność, którą on sam i wielu innych uznawali za godną i mającą sankcję boską, a jednocześnie przekonany, że swoim filozofowaniem odkrył niezwykle ważne prawdy o człowieku i życiu dobrym, mógł sobie wyobrazić, że jeśli gdzieś istniałoby po śmierci życie wieczne, to najszcześniejsze byłoby właśnie wtedy, gdyby pozwalało filozofować bez zagrożenia karą i poprzez rozmowy z ludźmi wybitniejszymi[4]. Tam mógłby się oddać bez przeszkód i z bogatszymi doznaniem temu, czego większość Ateńczyków nie chciała tolerować. To pod ich adresem powiedział z gorzką ironią: „nie ma wątpliwości, że za takie rzeczy nie skazują tam (czyli w zaświatach – R.L.) na śmierć”.

Ale wypowiedź o śmierci nie kończy się na obrazie wiecznej szczęśliwości. W samym finale Sokrates wypowiada zdanie, którego nie da się sprowadzić do żadnej z poprzednich tez: „Powinniśmy ... wobec śmierci żyć dobrą nadzieją, i to jedno uważać za prawdziwe, że żadne zło nie jest udziałem dobrego człowieka, ani za życia, ani po śmierci, i że bóg nie zaniedbuje troski o jego sprawy”.

W zdaniu tym uderza przede wszystkim kategoryczność[5]. Sokrates bez wątplenia przypisuje mu mocny sens prawdziwościowy, o czym świadczy wyrażenie, że „powinniśmy ... to jedno uważać za prawdziwe.” Z drugiej strony istnieją oczywiste kłopoty z weryfikacją tego zdania, a sam filozof jest tego świadom pisząc, że treść w nim zawarta jest przedmiotem „dobrej nadziei”. Przypomnijmy, że jest to drugie kategoryczne zdanie o zaświatach, jakie wypowiedział Sokrates. Pierwsze brzmiało, że nie mamy o nich wiedzy pewnej. Między tymi dwoma zdaniem – o zaświatach nie posiadamy wiedzy (a więc nie wiemy, że są czymś złym, i czy w ogóle istnieją) oraz człowiekowi żadne zło nie może się w nich przytrafić – jest pewne napięcie, lecz nie są one wykluczające.

Przede wszystkim zauważmy, że w zdaniu „żadne zło nie jest udziałem dobrego człowieka, ani za życia, ani po śmierci, i że bóg nie zaniedbuje troski o jego sprawy” czym innym jest zło, jakie przydarza się człowiekowi w tym świecie, a czym innym owe zło, które, jak twierdzi Sokrates, nie może mu się przytrafić w zaświatach. Zło, które nie może być udziałem dobrego człowieka w tym życiu to zło moralne. Człowiek sprawiedliwy może oczywiście zostać sponiewierany, niesprawiedliwie ukarany, obrzucony obelgami, a nawet zabity, lecz nie można – o ile jest rzeczywiście człowiekiem dobrym – odebrać mu cnoty sprawiedliwości, która mu w sposób obiektywny i elenktycznie niekwestionowalny przysługuje. Ponieważ w zaświatach, tak jak sobie je Sokrates wyobraża, choćby tylko hipotetycznie, ma obowiązywać system sprawiedliwości, ten rodzaj gwarancji od zła będzie człowiekowi przysługiwał niejako automatycznie. Przecież – jak mówił Sokrates – tam za filozofowanie nie będą ludzi skazywać. Można więc

przypuszczać, że to zło, które w zaświatach nie będzie udziałem człowieka dobrego, to nie tylko zagrożenie dla jego duszy, ale również zło w rozumieniu krzywdy, cierpienia czy niesłusznych kar.

Dlaczego w zaświatach nie miałyby być niesprawiedliwości? Na to pytanie *Obrona* nie daje bezpośredniej odpowiedzi, lecz wynika ona z całej filozofii Sokratesa. Jeśli sens pojęć ogólnych ma charakter absolutny, a definicje tych pojęć nie zależą od okoliczności zewnętrznych, również nie od woli szerokich rzesz, a nawet nie od woli bogów, to nie ma powodu wątpić, że czyn sprawiedliwy uzasadniony elenktycznie w tym świecie straci swoją wartość moralną w tamtym. Są nawet dobre powody, by mniemać, że zaświaty są bardziej związane z tym, co absolutne i czyste niż świat, w którym żyjemy (ten wątek będzie się pojawiać w całym platonizmie, a *Fedon* jest szczególną tego ilustracją). Jeśli ponadto bogowie są dobrzy, czy może raczej, jeśli bóg jest dobry (Sokrates używał liczby mnogiej i pojedynczej), to można przyjąć, że oprócz tego, iż cnoty moralne i zasady moralne zachowują swoją ważność w zaświatach na mocy bezwzględnej prawdziwości definicji pojęć moralnych, to są one wzmacniane dodatkowo w swojej funkcji praktycznej przez dobrych bogów. Stąd jest pewna racja w stwierdzeniu Sokratesa, że w zaświatach bóg nie zaniedbuje troski o dobrego człowieka, jakkolwiek sama *Obrona* żadnych argumentów na to nie przedstawia, a w opowieści zaświatów wieńczącej dialog nic się o bogu jako egzekutorze sprawiedliwości nie mówi.

Optymizm kończący *Obronę* jest więc uwarunkowany lecz realny. Wprawdzie w kwestii zaświatów Sokrates, ściśle rzecz biorąc, deklaruje agnostycyzm, to w ostatniej części widać wyraźnie, że więcej miejsca, a także wysiłku twórczego wniósł w przedstawienie wariantu istnienia zaświatów i śmierci jako przeniesienia się duszy do innego świata niż w

rozważania nad wiecznym snem. W świetle całej filozofii Sokratesa racją dla takiego rozłożenia akcentów jest, jak napisałem powyżej, teza o bezwzględności definicji pojęć moralnych oraz przekonanie o dobroci boga (bogów). W *Obronie* wątek zaświatów jest zdeterminowany nie tyle abstrakcyjnymi rozważaniami, ile doświadczeniem Sokratesa, który w obliczu śmierci nie może zaakceptować intelektualnie zwycięstwa niesprawiedliwości, choćby to było tylko zwycięstwo fizyczne, dla którego żadnej dobrej racji rozum nie znajdzie. Po życiu sprawiedliwym jego śmierć musi mieć jakiś dalszy ciąg, którego świadomości rozum potrzebuje[6]. Wizja wiecznego snu najpewniej nie do końca go zadowalała, ponieważ nie stanowiła wystarczająco mocnej przeciwwagi dla tej wspaniałości życia sprawiedliwego, jaką opisywał, jaką wynikała z filozofii i jakiej dawał świadectwo własnym postępowaniem. I chociaż nic w tekście nie potwierdza wprost, by tego rodzaju motywacje nim kierowały, lecz wypada się zgodzić, że takie eschatologiczne dopełnienie dobrze harmonizuje z filozofią Sokratesa i ją dopełnia (jakkolwiek nie stanowi jej części integralnej). Bez odniesienia się do zaświatów opowieści o procesie Sokratesa i o przyjęciu przez niego wyroku śmierci brakowałoby odpowiedniego finału, zwłaszcza, że rozważania filozofa do takiego finału przygotowywały.

*Ryszard Legutko*

*Fragment wstępu do "Obrony Sokratesa" w przekładzie Ryszarda Legutki, która ukaże się wkrótce nakładem Teologii Politycznej [ZOSTAŃ WYDAWCĄ PLATONA]*

[WIDEO] Dariusz Karłowicz o znaczeniu "Obrony Sokratesa" dla kultury europejskiej

[1] Najbardziej szczegółową analizę tej argumentacji przedstawili Brickhouse i Smith (1988:238-257). Skoncentrowali się jednak oni przede wszystkim na pogodzeniu Sokratejskiej ignorancji z mocną tezą o tym, że śmierć jest dobra.

[2] W tej sprawie autorzy się różnią. Chodzi o to, jak rozumieć wyrażenie „dobry” i „dobrze” w powyższym cytacie: Burnet (1991:245-246) twierdził, że mają one sens praktyczny, czyli odnoszą się do niekorzystnych skutków, zaś Brickhouse i Smith (1988:242-245), że mają sens moralny. W świetle mojej interpretacji spór ten ma znaczenie drugorzędne.

[3] Można nawet wyobrazić sobie Hades z opowieści Sokratesa jak niekończące się wakacje, gdzie głównym zajęciem będzie filozofowanie i moralne doskonalenie (Brickhouse, Smith 1989:261-262; McPherran 1999:262).

[4] Stokes (1997:31-32) sugeruje, że owo szczęście, o którym się tu mówi może być szczęściem wynikającym z braku niebezpieczeństwa popełnienia moralnego błędu, a więc tym samym może zwiastować Platońską koncepcję szczęśliwego życia filozofa w zaświatach w *Fedonie*. Sugestia ta nie wydaje się przekonująca. Zważywszy, że Sokrates chciał istoty w zaświatach badać pod kątem ich mądrości, można przypuszczać, że nie były one wolne od błędnych moralnie decyzji. Szczęście filozofa w *Fedonie* miało w podtekście teorię idei połączoną z eschatologicznymi wyobrażeniami; w *Obronie* szczęście jest innego rodzaju – nie wynika z obcowania z wiecznością, ale z Sokratejskiego filozofowania.

[5] Reeve (1989:152) określa to zdanie jako „szokujące” i uznaje je za wariant tezy, że zły człowiek nie może skrzywdzić dobrego (30c8-d1).

[6] Dlatego niepełne wydają się te interpretacje Sokratesa, które przyznając jego życiu filozoficznemu kompletność i szczęście ograniczają je do wymiaru intelektualnego i politycznego (West 1979:231-232). Zupełnie błędne są natomiast te interpretacje, które idąc tropem postmodernistycznej mody próbują znaleźć u Sokratesa oraz w tekście *Obrony* koncepcję dysharmonii wartości, podobną do tej, jakiej niektórzy dopatrują się w greckiej tragedii (Euben 1990:202-234).