

Ryszard Legutko: Pobożność według Sokratesa

Eutyfron nie był reprezentantem tradycjonalizmu religijnego. Raczej uosabiał stan pomieszania, gdzie ortodoksja w sposób dowolny mieszała się z sekciarstwem



ZOSTAŃ WYDAWCĄ
PLATONA!

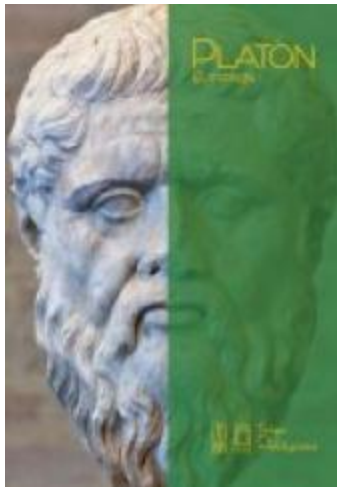
EUTYFRON

W NOWYM TŁUMACZENIU
PROF. RYSZARDA LEGUTKI

>> WPŁAĆ JUŻ TERAZ

Teologia
Polityczna

Dialog „Eutyfron” mówi o potrzebie samoograniczenia człowieka oraz o roli, jaką w tym dziele odgrywa refleksja teoretyczna. Pogląd o potrzebie samoograniczenia człowieka jako warunku moralnego rozwoju to bez wątpienia jeden z najważniejszych wątków starej kultury greckiej – pisze prof. Ryszard Legutko w komentarzu do „Eutyfrona”. Dialog ten ukaże się jako trzeci tom „Biblioteki klasycznej”, będącej wspólnym przedsięwzięciem Teologii Politycznej, Ośrodka Myśli Politycznej oraz Państwowego Instytutu Wydawniczego



Eutyfron jest dialogiem niekonkluzywnym

przynajmniej w tym znaczeniu, że żadna z definicji pobożności nie oparła się krytyce Sokratesa, a on sam nie przedstawił propozycji własnej. Nie znaczy to oczywiście, że dialog musi być pozbawiony jakichkolwiek treści pozytywnych. Problem, czy takie treści tam istnieją oraz jak brzmią, doczekał się sporej literatury krytycznej, choć wydaje się, że zwolennicy tezy o całkowitej niekonkluzywności dialogu znajdują się w mniejszości[1].

Spróbujmy zrobić podsumowanie analiz przedstawiając trzy grupy tez: te, które Sokrates odrzuca, te, które przyjmuje oraz te, co do których istnieją wątpliwości.

Do pierwszej kategorii zaliczylibyśmy następujące twierdzenia.

- I. Bogowie odnoszą się do siebie oraz zachowują tak, jak przedstawiają to popularne greckie wierzenia.
- II. Pobożność jest cechą tych praktyk moralnych, które przeciwstawiają

się czynom i ludziom niesprawiedliwym.

III. Pobożność jest tym, co bogowie przyjmują z miłością i radością.

IV. Pobożność polega na wzajemności usług bogów i ludzi.

W kategorii drugiej – poglądów akceptowanych przez Sokratesa – mieściłyby się następujące twierdzenia

V. Bogowie są dobrzy i nie mogą być źli.

VI. kreślając pobożność należy ujmować ją jako odrębną formę abstrahując od konkretnych jej przejawów.

VII. Pobożność jest częstką sprawiedliwości, zaś ta wyraża się w obiektywnym ładzie moralnym.

VIII. Właściwym *genus proximum* w definicji pobożności jest wiedza.

IX. Stosunek ludzi do bogów jest stosunkiem podległości (porównywalnym do relacji między niewolnikami a panami).

Do kategorii trzeciej – poglądów, do których nastawienie Sokratesa nie jest jasne – zaliczyć by należało właściwie jedno twierdzenie.

X. Pobożność polega na troszczeniu się o bogów.

Przyczyna wątpliwości co do tego ostatniego zdania jest oczywista. Z jednej strony, jeśli troszczenie się o bogów zinterpretujemy jako formę podległości bogom, to – należy sądzić – określenie takie zyskałoby aprobatę Sokratesa[2]. Z drugiej wszakże strony, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że najoczywistsze przejawy tego troszczenia się, takie jak modlitwa i składanie ofiar, mogą być narażone na zarzut handlowego podejścia do bogów, to Sokrates pewnie domagałby się znacznego doprecyzowania sensu, zanim by to określenie przyjął.

Oczywiste jest również – wracając do pierwszej grupy twierdzeń – jaki rodzaj pobożności Sokratesowi nie odpowiada: taki, który ma w sobie znaczny element arbitralności. Wszystkie cztery twierdzenia podpadające pod tę kategorię pozwalają na dowolność w orzekaniu cechy pobożności. Twierdzenie I umożliwia, tak jak to się dzieje w przypadku Eutyfrona, powoływanie się na autorytet boga dla uzasadnienia czynu uznanego powszechnie za naganny. Twierdzenie II daje podstawy do bezzasadnego i bezrefleksyjnego wywyższania pewnych praktyk moralnych nad innymi. Twierdzenie III pozbawia pobożność cech obiektywności. Twierdzenie IV może implikować wulgarny religijny utylitaryzm.

Tak rozumianą pobożność można traktować jako wymierzoną przeciw religijnemu tradycjonalizmowi. Powiedzielibyśmy wówczas, że Sokrates odrzuca starą religię grecką, gdyż sprzeczna jest ona z jego esencjalizmem i obiektywistyczną koncepcją moralności. Rozwinięcie tego wątku znajdziemy u Platona w drugiej księdze *Państwa* (377e–383c), gdzie pojawia się atak na Homera i Hezjoda jako na teologów odpowiedzialnych za rozpowszechnienie fałszywego obrazu bogów zawistnych, kłótliwych i okrutnych. Powiedzielibyśmy wówczas również, że koncepcja Sokratesa zawiera potencjalne inspiracje dla przejścia od religii politeistycznej ku monoteistycznej; wszak nie ma powodu by mnożyć bogów dobrych, skoro istota dobra jest jedna i absolutna (Sokrates zresztą, jak wiadomo, używa wymiennie w stosunku do bogów liczby mnogiej i pojedynczej). Powiedzielibyśmy także, że pobożność w takim ujęciu polegałaby nie na praktykach religijnych, ale na działaniu sprawiedliwym dla dobra innych ludzi i państwa. Przykładem pobożności byłaby działalność samego Sokratesa, który otwarcie powiedział Ateńczykom w *Obronie*: „co do mnie, to sądzę, że nic lepszego nie przydarzyło się w wam w państwie niż moja

służba bogu” (30a5–7). Powiedzielibyśmy również, że jeśli istniały u Sokratesa jakieś elementy tradycyjnej religijności, wiara w boskie znaki, przywiązanie do pewnych kultów, itd., to stanowiły one raczej skutek historycznego kontekstu, w jakim żył; nie tylko były one nieistotne dla całej koncepcji, ale musiały z czasem zostać wyparte przez wymogi racjonalistycznej teologii moralnej.

Taki wniosek wydaje się jednak zbyt daleko idący. Nie należy interpretować myśli Sokratesa z punktu widzenia przyszłych zmian dokonanych w rozumieniu religii, widząc w tej myśli przede wszystkim antycypację koncepcji jednego dobrego boga i chrześcijańskiej teologii moralnej. Taka perspektywa fałszowałaby obraz Sokratejskiej filozofii, gdyż zawęzałaby ją tylko do tego, co z rozmaitych powodów nabrało później historycznego znaczenia, natomiast deprecjonowała to, co historycznie odegrało rolę mniejszą. Sokrates traktował tradycyjne obowiązki religijne poważnie, składał ofiary bogom, wierzył w znaki i wyrocznie. Ale wszystkie te oznaki szczerego przywiązania do tradycji religijnej nie powstrzymywały go jednak od filozoficznego namysłu nad tym, jak należy o bogach mówić i jak należy widzieć wobec nich obowiązki.

Co do Eutyfrona, to wiemy, że nie był on konsekwentnym reprezentantem tradycjonalizmu religijnego, lecz raczej uosabiał stan pomieszania, gdzie ortodoksja w sposób dowolny mieszała się z sekciarstwem. Cały wysiłek Sokratesa szedł więc nie w kierunku destrukcji starej religijności i zamiany jej na nową, ale raczej zmierzał do ograniczenia arbitralności myślenia o religijnych obowiązkach. W osobie Eutyfrona, podobnie jak w osobach innych swoich rozmówców w innych dialogach, Sokrates musiał dostrzegać nadmierny aktywizm wyrażający się w lekceważeniu ustaleń teoretycznych i

podporządkowaniu ich celom praktycznym. Eutyfron mógł – bez poczucia sprzeczności – raz wypowiadać się jako wieszcz gardzący tłumem i szcycący się swoją ezoteryczną wiedzę o bogach, a innym razem jako pobożny przedstawiciel ateńskiej ortodoksji; ten radykalny przeskok, niepojęty dla kogoś, kto – jak Sokrates – poważnie podchodził do refleksji religijnej, był możliwy właśnie dlatego, że nie obowiązywały żadne ograniczenia koncepcyjne. Brak wiedzy, a przede wszystkim brak świadomości niewiedzy, dawał Eutyfronowi oraz wszystkim mu podobnym zachętę do podejmowania rozmaitych śmiałych działań oraz złudzenie ich słuszności i wzajemnej spójności.

Sokrates nie stawiał sobie jako zadania kontestowanie tradycyjnej religijności, bo postawa taka – wyrażająca się w śmiałym aktywizmie – upodobniłaby go pod wieloma względami do jego adwersarzy. Jego intencją było raczej wprowadzenie do ludzkiego zachowania czynników mitygujących. Zastanawiał się nad tym, co należy robić, by ludzie nie podejmowali pochopnych decyzji, nie ulegali łatwości stosowania kwalifikacji pojęciowych, i by nie kierowali się pychą w ocenie swoich działań. Takiej pysze niewątpliwie ulegał z jednej strony Eutyfron, a z drugiej Meletos – obaj uważali, że wiedzą dokładnie, czym są rzeczy pobożne, choć w sprawie Sokratesa głosili sądy sprzeczne. Na pytanie, jak takim sprzecznościom i zrodzonym przez nie dowolnościami przeciwdziałać Sokrates odpowiedziałby, że czynnikiem mitygującym postępowanie człowieka powinien być namysł intelektualny prowadzący do refleksji filozoficznej. Dostrzeżenie sprzeczności we własnym rozumowaniu nie miało zatem stać się, według niego, impulsem do reformowania greckiej religii w świetle nowej teologii, ale raczej powinno być przyczynić się do bardziej ostrożnej oceny tego, co kwalifikuje się do pobożności, a co w niej się nie mieści. Chodziło więc Sokratesowi raczej o nowy sposób i nowy język do interpretowania obowiązków ludzi wobec bogów niż o zupełnie nowe obowiązki wobec

zupełnie nowych bogów. Wiemy – jak wynika z komentarza – że, według Sokratesa, obyczaj religijny nie musiał być bezbożny, choć cecha pobożności nie zależała od tego, że był on obyczajem; wiemy, że Sokrates nie odmawiał pobożności rzeczom miłym bogom i sprawiającym im radość, choć twierdził, że jeśli ją posiadały, to nie za przyczyną tego, jak były przez bogów odbierane; domyślamy się, że składanie ofiar i modlitwa mógł Sokrates uznawać za formy pobożności, lecz przeczył, by były pobożne z racji założonego w nich utylitaryzmu.

Proponowane przez Sokratesa esencjalizm, koncepcja obiektywnej sprawiedliwości oraz posłuszeństwo bogom – twierdzenia VI, VII, VIII i IX – rodziły przekonanie, że człowiek nie jest ani panem moralności, ani kimś, kto może mieć wpływ na bogów. Esencjalizm stanowił oryginalny pomysł Sokratesa, przejęty i rozwinięty następnie przez Platona. Pierwotnie nie miał on jednak charakteru świadomej koncepcji metafizycznej, ale wynikał z refleksji nad charakterem i sensem definiowania pojęć. Koncepcję obiektywnej sprawiedliwości – nie poddającej się nawet woli bogów – wywodził Sokratesa z oczywistych intuicji, jakie w jego przekonaniu posiadał każdy, a więc również Eutyfron. Nie brzmiała ona zupełnie egzotycznie dla Eutyfrona prawdopodobnie dlatego, że pewne jej warianty nie były całkiem nieznane w tradycji greckiej (np. pojęcie przeznaczenia). Pogląd o posłuszeństwie bogom dawał się łatwo wyprowadzić z tradycyjnej religii greckiej, choć niewątpliwie Sokrates nadał jej nowe, bardziej radykalne treści. Nie byliśmy już w stosunku do bogów tak jak poddani w stosunku do tyrana, ale jak niewolnicy wobec panów, posłuszni temu samemu co oni prawu moralnemu.

Sokratejska koncepcja pobożności nie jest więc zupełnie nowym tworem, ale ma swoje zakorzenienie, nieraz bardzo głębokie w tradycji greckiej. To co jest w niej najbardziej rewolucyjne – koncepcja duszy, jeszcze nie nieśmiertelnej, lecz tę nieśmiertelność teoretycznie przygotowującą – nie pojawia się w ogóle w *Eutyfronie*. Koncepcja ta otwierała przed człowiekiem wielkie możliwości, o ile tylko władzę nad nim miała jego dusza rozumna. Dialog *Eutyfron* o takich możliwościach nic nie mówi. Koncentruje się raczej na tym, co je paraliżuje, czyli na ułomnościach ludzkich, a konkretnie na nieuprawnionych roszczeniach do pobożności, jakie odczuwa człowiek nienawykły do refleksji teoretycznej oraz pozbawiony wiedzy nabytej dzięki filozoficznemu namysłowi nad pojęciami ogólnymi. Dialog mówi więc o potrzebie samoograniczenia człowieka oraz o roli, jaką w tym dziele odgrywa refleksja teoretyczna. Pogląd o potrzebie samoograniczenia człowieka jako warunku moralnego rozwoju to bez wątpienia jeden z najważniejszych wątków starej kultury greckiej; myśl, że namysł filozoficzny stanowić winien podstawowy hamulec na owe roszczenia też miała być może swoje wcześniejsze wersje, choć nikt przed Platońskim Sokratesem – ani, dodajmy, nikt po nim – nie wyraził jej w równie dobitny sposób.

Ryszard Legutko



Wesprzyj wydanie „Eutyfrona”

[1] Wśród tych, którzy zaprzeczają pozytywnej wykładni *Eutyfrona* należy wymienić, m.in.: Schleiermacher 1855: 37; Grote 1888: 455; Croiset 1946: 181–183; Allen 1970; Versényi 1982. Wśród zwolenników takiej wykładni wymieńmy: Susemihl 1855: 117–119; Bonitz 1875: 214–227; Adam 1890: VII–XVII; Wilamowitz-Moellendorff 1920: 76–81; Heidel 1980; Rabinowitz 1958; Blits 1980; Taylor 1982; McPherran 1992.

[2] W *Obronie* Sokrates mówi o swojej służbie bożej (τοῦ θεοῦ λατρείαν – 23c1; ὑπηρεσία – 30a7–7), a w *Fedonie* stwierdza wprost, że czuje się być, podobnie jak łabędzie, na służbie u Apollona (85b5). W *Fedonie* nazywa się również bogów „bardzo dobrymi panami” (63c2–3).