

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.15.01>

HYBRIS nr 15 (2011)

ISSN: 1689-4286

Konrad Banicki

Uniwersytet Jagielloński

Euthyphro and Socrates. A comparative study of cases. Abstract

The question of Socrates' piety as well as all the issues that it entails (including the problem of the sources' reliability) have been mainly addressed in the theological or philosophical context. In order to broaden such an approach it may be useful to refer to another, psychological perspective. Socrates, namely, together with one of his memorable interlocutors, Euthyphro can be very interestingly analysed and differentiated in the terms of the two modes of existence distinguished by Erich Fromm. The very self-confident piety of Euthyphro, in particular, turns out to be the one of the having mode: it focuses on the possession of literally understood gods' favours and ethical purity. The analysis of the Socrates' mode of existence is slightly more difficult but still possible. As soon as some forms of Socrates' rationality (including Socratic elenchus, irony, and ignorance as well as the references to daimonion) are investigated it is argued that the Socrates' piety can be classified as specific to the being mode. It is constituted by the constant process of rational inquiry, during which the philosopher neither resigns from the application of his rational faculties nor elevates his reason to the status of the sole and absolute principle.

Eutyfron i Sokrates – studium dwóch typów religijności

W obrębie trwającego – z mniejszą lub większą intensywnością – od wieków procesu odczytywania i interpretowania filozofii Sokratesa istotne miejsce zajmuje pytanie o jego religijność. Zarówno koncepcja pobożności, której doszukiwać się można u ateńskiego myśliciela, jak i sam sposób, w jaki praktykował on tę cnotę, stawały się i wciąż stają przedmiotem wielu dyskusji [por. np. Jaeger 1964, Jaspers 2000, Legutko 1998, Reale 1999, Vlastos 1997a i Witwicki 1982].

Fakt ten można – jak się zdaje – tłumaczyć na wiele sposobów. Po pierwsze, sama filozofia sokratejska – i to bardziej jako żywa praktyka filozofowania niż syntetyczna teoria – nie pozostawia wątpliwości, że jedną z jej najistotniejszych cech stanowi właśnie charakterystycznie rozumiana pobożność. Taką istotność Sokrates

potwierdził nie tylko swoim życiem, ale także sposobem, w jaki je zakończył [Platon 1982a, por. Platon 1998].

Drugą przyczyną, jakiej w połączeniu z poprzednią doszukiwać się można w częstym podejmowaniu tematyki pobożności Sokratesa, jest to, iż była ona cechą człowieka, który kładł bardzo silny nacisk na racjonalność uprawianej przez siebie filozofii. Właśnie to, że twórca skrajnie adogmatycznej metody elenktycznej i często zarzucanego mu intelektualizmu etycznego jednocześnie traktował całą swoją filozofię jako misję zleconą mu przez boga i niejednokrotnie powoływał się na swój nadnaturalny *daimonion*, staje się paradoksem, od którego analizę sokratejskiej pobożności rozpoczyna w eseju „Socratic piety” Gregory Vlastos [1997b]. Taka dwoistość filozofii Sokratesa staje się przedmiotem uwagi także innych komentatorów [Jaspers 2000, Reale 1999].

Trzecim – aczkolwiek nie najmniej ważnym ani też ostatnim – źródłem dającego się obiektywnie stwierdzić bogactwa rozważań nad odniesieniem nauczyciela Platona do kwestii związanych z bogami jest wpływ, jaki charakter owego odniesienia wywarł na chrześcijaństwo i, co za tym idzie, na całość kultury zachodniej. Podniesiona przez Sokratesa kwestia, „czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią?” [EUT, 10a]¹, mogła w ówczesnych Atenach nie znaleźć należnego jej zrozumienia i uwagi, nie przeszkadzało jej to jednak stać się – zdaje się, że nieusuwalnym – problemem chrześcijaństwa, które wszechmoc swojego Boga pogodzić chciało z jego absolutną dobrocią.

Jeżeli chodzi o będącą skutkiem wymienionych powyżej – i zapewne innych – przyczyn obfitość dyskursu nad sokratejską pobożnością, to stwierdzić należy, iż miała ona do tej pory charakter głównie teologiczny lub też – szerzej – filozoficzny. Taki, a nie inny jej kształt ze względu na samą naturę przedmiotu nie powinien budzić zdziwienia. Przedmiotem czego mianowicie, jeśli nie teologii, powinna stać się w pierwszym rzędzie koncepcja pobożności? Obiektem zainteresowania czego, jak nie filozofii, powinna stać się pobożność takiego racjonalisty i filozofa *par excellence*, jak Sokrates?

¹ EUT – Platon [1982b].

Taka oczywistość teologiczno-filozoficznej orientacji w analizach pobożności Ateńczyka nie implikuje jednak bynajmniej niemożności przyjęcia tutaj jakichś innych perspektyw.

Jedną z możliwości – tyleż ciekawą, co stosunkowo rzadko wykorzystywaną – jest odwołanie się do psychologii, a ściślej do psychologii religii. Mimo że niektórym z komentatorów Platona, takim jak na przykład Władysław Witwicki i Karl Jaspers trudno jest odmówić zarówno merytorycznego przygotowania, jak i psychologicznej intuicji, to jednak rozważania psychologiczne stanowią u nich albo jedynie wątek poboczny, albo też zarysowane są skrótowo.

Próbując ów brak w refleksji nad sokratejską pobożnością choćby częściowo uzupełnić i jednocześnie chcąc samemu przedsięwzięciu nadać pewne skończone ramy, w pierwszym rzędzie dookreślić należy dwie kwestie. Po pierwsze, przyjmując punkt widzenia psychologii religii uściślić należy, do której z możliwych tu orientacji teoretycznych – lub nawet do której konkretnej teorii – będzie się odwoływać. Próba uniknięcia takiej *explicite* wyrażonej decyzji owocowałaby być może efektywnym eklektyzmem, ale jednocześnie niosłaby ze sobą niebanalne problemy metateoretyczne dotyczące się zarówno sensu uzyskanych rezultatów, jak i sposobu oraz możliwości ich weryfikacji. O pomieszaniu będącym udziałem świadomego odbiorcy takiej analizy nie trzeba już chyba wspominać.

Druga kwestia, którą warto jest rozstrzygnąć rozpoczynając psychologiczne rozważania nad pobożnością Sokratesa, wiąże się z ograniczeniami nie tyle (meta)teoretycznymi, co technicznymi. Sam zakres oraz stopień komplikacji problematyki pobożności w filozofii Ateńczyka, a także głęboko nieuchronnie z nią związanej kwestii pobożności „w ogóle”, zdają się być tak duże, iż niemożliwa jest nawet próba odniesienia się do nich tutaj w całości. W miejsce takiego totalnego programu konieczne będzie zakreślenie pewnego podzbioru tego, co o pobożności Sokratesa wiadomo, który to podzbiór uczyni się następnie przedmiotem dokładniejszej analizy.

Koncepcja psychologii religii, która stanie się tutaj punktem wyjścia, pochodzi z książki *Mieć czy być* Ericha Fromma [1995], autora związanego z tak zwaną „humanistyczną psychoanalizą”. Próba dowodzenia, że teoria frankfurckiego

psychoanalitka jest najdoskonalszą teorią psychologii religii, zdaje się być tyleż karkołomna, co skazana na niepowodzenie. Warto jest jednak ukazać zalety, jakie wiązać się mogą z tą koncepcją w kontekście analizy sokratejskiej pobożności. Otóż spora – nawet jak na humanistykę – swoboda używanej metodologii, której towarzyszy brak jakiegokolwiek *explicite* wyrażonej refleksji nad nią, mimo iż dla większości zastosowań teoretycznych będzie ewidentną wadą, tutaj wiązać się może z pewnymi heurystycznymi korzyściami. Ujęcie Fromma wraz z jego charakterystyczną niedookreślonością może okazać się narzędziem o delikatności, której brak poczyniłby wiele szkód samemu – subtelnemu przecież i ulotnemu – przedmiotowi analizy.

Inną przydatną tutaj cechą podejścia pochodzącego z *Mieć czy być* jest jego egzystencjalny i, co za tym idzie, wielowymiarowy charakter. Każda z istotnych tez wypowiedzianych przez Fromma jest niejako wielopoziomowa i może być tym samym interpretowana z wielu różnych punktów widzenia – teologicznego, filozoficznego, psychologicznego, socjologicznego i innych. Taka wieloaspektowość jest wręcz idealną cechą narzędzia, które ma być użyte do badania pobożności, która jako zjawisko o charakterze egzystencjalnym zdaje się nie być sprowadzalna do wymiaru którejkolwiek z dziedzin ludzkiego namysłu.

Drugie z potrzebnych tutaj dookreśleń, czyli zawężenie przedmiotowe, wymaga dokonania w dużym stopniu arbitralnego wyboru. Ową arbitralność warto jest jednak ograniczyć poprzez wzgląd na wartość heurystyczną rozważań, które taka decyzja zainicjuje. Pewną możliwością, która dla analiz o charakterze psychologicznym okazać się może wartościowa i która zostanie tutaj wykorzystana, jest próba ukazania przejawów pobożności Sokratesa w jakiejś jednej sytuacji życiowej. Takich konkretnych i pełnych dramaturgii zdarzeń w obrębie tego, co na temat Sokratesa wiemy, nie brakuje – z relacji na ich właśnie temat składają się najstarsze (tzw. sokratyczne) dialogi. To o nich właśnie mówi często Ksenofont [1967].

Jedną z sytuacji, w których miał się kiedyś znaleźć Sokrates, jest zdarzenie o szczególnym potencjale dla psychologicznej analizy jego pobożności. Chodzi tu mianowicie o spotkanie z wieszczkiem, którego imię stanowi tytuł dialogu „Eutyfron”

[Platon 1982b]². To, że ów dialog nadaje się do bezpośredniej wręcz aplikacji, spowodowane jest tym, iż zasadniczą jego treść stanowi dyskusja pojęcia pobożności. Sama ta dyskusja ze względów oczywistych nadaje się doskonale do analiz o charakterze filozoficzno-teologicznym, jednak z uwagi na specyficzny kształt pisarstwa platońskiego jest ona cenna także dla rozważań o charakterze psychologicznym.

Otóż Eutyfron, mimo iż zasadniczo poświęcony pobożności, której istoty na drodze kolejnych roboczych definicji poszukuje jego bohater tytułowy (a właściwie Sokrates), nie daje się w całości zredukować do swojej warstwy teologicznej lub też filozoficznej. Jak to zwykle u Platona bywa, filozofia sprzęga się tutaj z całością spraw, które ważne były dla obywatela ówczesnej *polis* – z wychowaniem, życiem politycznym, sprawami codziennymi oraz stosunkami rodzinnymi. W obliczu zbliżającego się procesu Sokratesa (i procesu, w którym Eutyfron skarży swego własnego ojca) na plan pierwszy wysuwają się także sprawy prawa i moralności. Takie właśnie zagęszczenie – lub też uniwersalność – podejmowanej problematyki daje szansę na analizę psychologiczną pobożności Sokratesa.

Owa analiza – ze względu na formę stanowiącego punkt wyjścia dialogu a także ze względu na heurystyczną wartość podjęcia takiego kroku – przyjąć może charakter niejako różnicowy. Przedmiotem zainteresowania stałaby się tym samym nie tyle pobożność Sokratesa rozważana *in abstractum*, co pobożność ta w zwierciadle pobożności Eutyfrona. Celem w efekcie stałaby się pewna „diagnoza różnicowa” obu bohaterów.

* * *

Dla zarysowania takiej diagnozy cenne okazać się może ujęcie pobożności Sokratesa zawarte w tekście Gregory Vlastosa [1997b] „Socratic piety”. Otóż

² Co do historycznej realności owego spotkania – a właściwie nawet do rzeczywistego istnienia wieszczka [por. R. Legutko 1998] – wypowiedzieć można wiele wątpliwości. Dla celów niniejszej analizy jednak najistotniejsza jest nie tyle prawda samego zdarzenia, co – dająca się potwierdzić w wielu innych miejscach – prawda psychologiczna za tym – rzeczywistym, bądź nie – zdarzeniem stojąca.

komentator ten umieszcza pobożność ateńskiego filozofa w kontekście tradycyjnej religijności greckiej oraz dokonywanej na niej, poprzez jońską i późniejszą filozofię przyrody, racjonalizacji. Filozofowie od Anaksymandra do Demokryta dostosowywać mieli mitologiczne ujęcia do wymogów swojej podporządkowanej rozumowi nauki o *physis*. Sokrates dokonać miał kroku o innym, aczkolwiek analogicznym charakterze – według Vlastosa miał on zrationalizować grecką religię poprzez umieszczenie jej w obrębie racjonalistycznej etyki. Jońscy filozofowie podporządkowywali bogów prawom przyrody, Sokrates cywilizował ich, narzucając im normy swojej – opartej na rozumie – nauki o *cnoce*.

Powracając do „Eutyfrona” stwierdzić trzeba, że tytułowy wieszczek nosi wszelkie znamiona, które pozwalają przypisać mu tradycyjną grecką pobożność – tę właśnie, którą racjonalizować miał jego rozmówca³. Dla celów analizy różnicowej zaletą tej postaci jest to, iż nawet w ówczesnych wykształconych kręgach wydawała się ona już w swej archaiczności śmieszna – sam wieszczek stwierdza: „kiedy coś mówię na zgromadzeniu o rzeczach boskich i przepowiadam, co będzie, toż ze mnie się śmieją jak z wariata” [EUT, 3c]. Tym samym powiedzieć można, że wielka i doniosła przemiana religijności, którą Sokratesowi przypisuje Vlastos, w dialogu „Eutyfron” widoczna jest – wraz z całą związaną z tym dramaturgią – niejako w miniaturze.

Co do bardziej dojrzałego i teoretycznego ujęcia pobożności, to Eutyfronowi trudno jest tak naprawdę zbyt wiele przypisać. Wszelkie jego wypowiedzi na ten temat sprowokowane są raczej przez dominującego nad nim całkowicie Sokratesa i tym samym – nie odwołując się nawet do ich permanentnego i ewidentnego braku koherencji – nie mogą być traktowane jako wyraz stanowiska wieszczka. Stanowiska takiego Eutyfron po prostu nie posiada.

³ Mimo iż samo pozwanie własnego ojca do sądu jest – jak zauważa w swoim komentarzu Legutko [1998, 43] – „przeciwne panującym obyczajom”, a sam Eutyfron „przy pewnej przychylniej mu interpretacji” może być rozumiany jako intuicyjnie dysponujący niesłuchanie postępować jak na owe czasy koncepcją państwa, to taka jego nieortodoksyjność powinna być traktowana nie tyle jako owoc jakiegoś ogólniejszego namysłu, co raczej jako taktyczny zabieg służący osiągnięciu tymczasowych i jak najbardziej własnych interesów. Właśnie ów egocentryzm teoretyczny pozwala mu na pytanie o definicję pobożności odpowiedzieć: „Więc mówię, że zbożność to jest to, co ja teraz robię...” [EUT, 5d].

Dla rozumianej w psychologiczny sposób pobożności, spójny i rozbudowany element teoretyczny nie stanowi jednak komponenty najistotniejszej. Przynajmniej równie ważne są pojedyncze przekonania, które – nawet jeżeli wzajemnie ze sobą sprzeczne – mogą silnie wpływać na całość psychicznego aspektu pobożności, a także na wypływające z niego zachowania. I tak właśnie – zdaje się – jest u Eutyfrona. Kiedy ku oburzeniu współobywateli skarży on swojego ojca do sądu, to jego odwołania do zadośćuczynienia wymogom pobożności są mało przekonujące i sprawiają wrażenie raczej racjonalizacji niż szczerzej ekspresji własnej motywacji. Dużo bardziej autentyczna wydaje się racja, którą przywołał Eutyfron już na samym początku rozmowy o swoim procesie mówiąc: „Przecież się taką samą zbrodnią plamisz, jeżelibyś świadomie z takim przestawał, a nie oczyścił siebie i jego przez wniesienie skargi do sądu” [EUT, 4c; podkreślenie K.B.]. Wieszczyk odwołuje się tu do pojęcia zmy [miasma], która wraz ze swoim pozostającym na pograniczu psychopatologii aspektem obsesyjno-kompulsywnym cechuje religijność w jej bardzo pierwotnym charakterze.

Niewiele dojrzałszy i bardziej postępowy w swojej pobożności okazuje się Eutyfron, kiedy próbuje uzasadnić swój szokujący nie tylko Sokratesa zamiar. Otóż, jak mówi, nie tylko on postępuje w ten sposób – „Przecież ludzie sami wierzą, że Zeus [...] własnego ojca wtrącił do więzienia za to, że swoje dzieci zjadał, a nie miał prawa, a tamten znowu swojego ojca wykastrował za inne takie sprawki” [EUT, 5e-6a]. Kiedy usłyszawszy to jak najbardziej poważne odwołanie się do dosłownie rozumianego mitu o Zeusie, Kronosie i Uranosie, Sokrates pyta: „...ty naprawdę wierzysz, że to tak było?”, słyszy tylko: „I jeszcze osobliwsze rzeczy od tych, Sokratesie, których szerokie koła nie znają” [EUT, 6b].

Jeżeli chodzi o rozmówcę Eutyfrona, to swoje stanowisko wyraża on tyleż lakonicznie, co dobitnie. Stwierdza: „...takie rzeczy, ile razy ktoś o bogach mówi, ja to jakoś bardzo ciężko znoszę” [EUT, 6a]. Co ważne, sokratejskie odrzucenie dosłownie rozumianej mitologii nie zasadza się tu na właściwym filozofii przyrody zredukowaniu tego co nadnaturalne do *physis*. Jak pisze Vlastos, Sokrates narzucił bogom „nie metafizyczne lecz etyczne standardy”. Jego bóstwa mogą być „nadnaturalne i racjonalne o tyle, o ile są one racjonalnie moralne” [Vlastos 1997b, 162].

Ateński filozof stworzył etykę, która obowiązywać miała dokładnie w tym samym stopniu i ludzi, i bogów. Tylko, co do stopnia zadośćuczynienia jej wymogom mogły mieć miejsce jakieś – na korzyść bogów – różnice. Kiedy Sokrates zgodnie z metodą elenktyczną argumentuje wychodząc od punktu widzenia Eutyfrona i mówi o kłótniach bogów, to nie omieszka zastrzec: „jeżeli tylko się kłóćą bogowie” [EUT, 8e]. Podobnie dzieje się, kiedy filozof próbuje dociec sensu słów delfickiej Pytii, iż „Ze wszystkich ludzi Sokrates najmądrzy” [DL, rdz. 5, 37]⁴ – rozpatrując różne możliwości stwierdza: „Przecież chyba [bóg] nie kłamie. To mu się nie godzi” [OS, 21b]⁵. Rewolucyjność takiego podejścia bardzo dobrze oddają słowa Gregorego Vlastosa [1997b, 173] – „Bogowie, w których wierzy miasto, nie mają takich skrupułów. Kłamią oni już od czasów Homera”.

Najistotniejszym obecnym w Eutyfronie elementem moralnej racjonalizacji bogów jest – jak się zdaje – próba odpowiedzi na diskutowane potem przez teologów wielu wieków pytanie: „...czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią?” [EUT, 10a]. Sokrates bez żadnych skrupułów dla późniejszych chrześcijańskich woluntarystów twierdzi oczywiście, iż pobożność – tak jak i każda inna cnota – swoją wartość nosi w sobie i nie tylko nie zależy ona od – przygodnego z tego punktu widzenia – faktu jej umiłowania przez bogów, ale także samych tych bogów wiąże.

Zarysowana powyżej różnica pomiędzy pobożnością Sokratesa i Eutyfrona ma w pierwszym rzędzie charakter metateologiczny – dotyczy się nie tyle tego, co konkretnie o bogach się mówi, ale samego punktu widzenia, z którego na nich się patrzy. Eutyfron mimo ewidentnego u niego stanu „intelektualnego i duchowego pomieszania” [Legutko 1998, 48] rozpoczyna od naiwnej – pełnej literalnego rozumienia – świadomości mitycznej. Sokrates natomiast – ze względu na swój racjonalizm i koncentrację na etyce – formułuje coś w rodzaju „moralnej teologii” [Vlastos 1997b, 162], czyli namysł zainteresowany bogami o tyle i tylko o tyle, o ile ich natura stanowi kwestię o charakterze etycznym.

⁴ DL – Diogenes Laertios [1968].

⁵ OS – Platon [1982c].

Stwierdzając powyższe, należy od razu dodać, że różnica pomiędzy Eutyfronem a Sokratesem nie powinna być jednak – jak to się zazwyczaj czyni – redukowana do faktu o charakterze teologiczno-filozoficznym. Zdaje się raczej, że rację ma Witwicki [1982, 222] stwierdzając, iż Eutyfron „jest znacznie silniejszy pod względem psychologicznym, obyczajowym, krytycznym, niż jako pozytywna teoria zbożności”. Pamiętając o tym – komentowanym już wcześniej – fakcie, podjąć można próbę ujęcia bohaterów dialogu z punktu widzenia psychologii modi egzystencji Ericha Fromma.

* * *

Psychoanalityk Fromm opisuje dwa podstawowe sposoby (modi) ludzkiego istnienia, którymi są według niego posiadanie i bycie. Powołując się na „antropologiczne i psychoanalityczne dane empiryczne” oraz na „wielkich mistrzów życia” [Buddę, Jezusa, Mistrza Eckharta i Marksa], stwierdza on, iż „posiadanie i bycie są dwoma fundamentalnymi modi doświadczenia, których odpowiednia kompozycja wyznacza różnice między charakterami jednostek oraz rozmaitymi typami charakteru społecznego” [Fromm 1995, 53-54]. Te „dwa odmienne rodzaje odniesienia do siebie i świata” określać mają „całość ludzkiego myślenia, odczuwania i działania” [Fromm 1995, 66] i jako takie przejawiać się zarówno we wszystkich aspektach ludzkiego funkcjonowania, jak i w całości jego egzystencji.

Jeżeli wierzyć Frommowi, to znaczenie posiadania jako modus egzystencji ma być – szczególnie dla człowieka współczesnej kultury zachodniej – względnie proste, wręcz intuicyjne. Niesłuchanie ważną formą owego posiadania ma być wszechobecna w zamożnych społeczeństwach konsumpcja i wynikające z niej szczególne poczucie tożsamości: „Jestem tym, co posiadam, i tym, co konsumuję” [Fromm 1995, 70].

Dużo trudniejszy do zrozumienia może być – zapomniany współcześnie – sens egzystencji ukierunkowanej na bycie. Jego charakterystyka negatywna sprowadzałaby się do powiedzenia, iż bycie jako modus egzystencji nie polega ani na posiadaniu, ani na chęci owego posiadania. Próbując opisać taki sposób istnienia nieco bardziej

pozytywnie, odwołać się można do obecnych także w innych dziełach Fromma [por. np. Fromm 1994] pojęć kreatywności i ludzkiego potencjału. Nieco analogicznie do Paula Tillicha [1994], autor „Mieć czy być” stwierdza, iż jednostka, która zdobędzie się na odwagę bycia nie zamkniętego w pozornej twierdzy jakiegoś konkretnego „posiadam”, zaczerpnie siły z samego bycia, „z faktu, że jest, że żyje i że zrodzić może coś zupełnie nowego” [Fromm 1995, 79]. Siła ta pozwoli jej na „pełne radości, twórcze wykorzystanie własnych zdolności w ujednieniu [...] ze światem” [Fromm 1995, 58].

Erich Fromm wypowiada także kilka uwag na temat tego, jak dwa wyróżnione przez niego podstawowe sposoby ludzkiego istnienia przejawiają się na płaszczyźnie religijnej. Człowiek pozostający w modus egzystencji zorientowanym na posiadanie poszukiwałby w wierze odpowiedzi na pytania, które z samej swojej istoty nie mogą stać się przedmiotem dociekania naukowego i tym samym nie mogą uzyskać ostatecznie zamkniętej odpowiedzi. Jak twierdzi Fromm, taka wiara „jest protezą dla tych, którzy poszukują pewności, którzy szukają odpowiedzi na pytanie jak żyć, a nie mają dosyć odwagi, aby odnaleźć ją samodzielnie”. Religijność bycia z kolei konstytuowana jest nie tyle poprzez złudne „przekonania o prawdziwości pewnych idei”, co przez „wewnętrzną orientację, nastawienie” [Fromm 1995, 90-91]. W obrębie takiej religijności wiary się nie posiada, raczej jest się w niej pogrążonym.

* * *

Po zakreśleniu kryteriów, które pozwolić mają na odróżnienie modus posiadania od modus bycia zarówno w obrębie całości ludzkiej egzystencji jak i w jej aspekcie religijnym, wrócić znów można do bohaterów platońskiego Eutyfrona. Już na samym początku jednak wypowiedzieć tu trzeba pewną uwagę. Otóż frommowski opis oraz kryteria odróżnienia zasadniczych sposobów ludzkiej egzystencji mają zasadniczo charakter formalny i tylko o tyle, o ile znana jest forma czyjegoś istnienia, pozwalają na jego zaklasyfikowanie do modus posiadania lub też modus bycia. To, co wiemy o religijności Eutyfrona i Sokratesa, tyczy się z kolei głównie treści ich przekonań

dotyczących bogów oraz pobożności. Na temat samego kształtu tychże przekonań w samym Eutyfronie znajdujemy relatywnie mniej. Fakt ten już na samym początku – choć, jak się okaże, niecałkowicie – ogranicza możliwości dokonania diagnozy różnicowej pomiędzy Sokratesem a Eutyfronem.

Nie jest jednak bynajmniej tak, aby na temat sposobu istnienia obu bohaterów nic w ogóle nie dało się powiedzieć. Rozpoczynając od samego tytułowego wieszczka, stwierdzić trzeba, iż kilka z jego wypowiedzi pozwala domyślać się, w jaki sposób traktował on swoje przekonania religijne. Kiedy Sokrates z właściwą sobie ironią zwraca się do niego jako do kogoś, kto „daleko już zaszedł na drodze mądrości”, to Eutyfron szczerze – i naiwnie – potwierdza: „Daleko, żebyś wiedział Sokratesie; na Zeusa” [EUT, 4b]. Nieco dalej dodaje: „Toż inaczej niczym by się Eutyfron nie różnił od innych ludzi, gdyby się na wszystkich tego rodzaju rzeczach nie rozumiał” [EUT, 4e-5a, por. EUT, 13e]. Taka jego otwartość pozwala z dużą dozą prawdopodobieństwa sądzić, iż sądy na temat tajemniczej przecież dziedziny wraz z całkowicie dla nich nieodpowiednią dozą pewności Eutyfron przyjmował na sposób właściwy modus posiadania.

Kolejną wskazówką, która pozwala na dookreślenie sposobu egzystencji wieszczka jest – omawiane już – odwołanie się przez niego do pojęcia zmayı (*miasma*). Samo to pojęcie, a także związane z nim zachowanie, wskazują jasno na modus posiadania. Zmąę lub też religijnie rozumiane splamienie się ma albo nie. Logika jest tutaj klasycznie dwuwartościowa z prawem niesprzeczności i wyłączonego środka. Takie pełne wyalienowania podejście do pobożności prowadzi do wyobcowania także w innych dziedzinach życia – w stosunku do skarżonego przez siebie ojca nie budzą się w Eutyfronie żadne naturalne odruchy rodzinne. „Ojciec własny jest mu zupełnie obojętny, jest dla niego tylko przedmiotem prawa” [Witwicki 1982, 211].

Odniesienie Eutyfrona do bogów okazuje się być także pełne właściwej dla modus posiadania obsesyjno-kompulsywnej alienacji dziedziny emocjonalnej. Podejmując pierwszą poprawną formalnie próbę zdefiniowania pobożności, wieszczek stwierdza: „cokolwiek jest miłe bogom, to jest zbożne, a co niemiłe, to bezbożne” [EUT, 6e-7a]. Takie autorytarne – jakby powiedział Fromm [por. Fromm 1995, 189-197] –

rozumienie pochodzącego od bogów prawa jest u tytułowego bohatera dialogu zakorzenione na tyle, iż mimo krytyki, jaką stanowisko to podda Sokrates, wieszczek do niego powróci [EUT 15b, por. Witwicki 1982, 214]. To właśnie chęć posiadania zasługi wobec bogów, przypodobania się im, a także pragnienie pozbycia się (nie-posiadania) rzekomej zmayı, prowadzą Eutyfrona do tego, iż sądzi on swego ojca nie bacząc kompletnie na to, czy swoim postępkami przyniesie komukolwiek jakieś dobro lub też pożytek [por. Witwicki 1982, 220].

Wyalienowanie i autorytaryzm właściwe dla religijności rozmówcy Sokratesa widać także w dalszej części dyskusji. Kiedy bohaterowie dialogu rozpatrują jedną z kolejnych definicji pobożności – definicję odwołującą się do pojęcia służby wobec bogów i próbują dookreślić, o jakiego rodzaju służbę mogłoby chodzić, Eutyfron stwierdza, iż pobożność to takie obsługiwanie bogów, „jakie niewolnicy panom swoim świadczą” [EUT, 13d]. Zaraz potem dodaje: „...jeśli ktoś umie mówić i robić to, co bogom przyjemne, modlić się i składać ofiary, to to są rzeczy zbożne” [EUT, 14b]. Błyskotliwy i pełen egzystencjalnego wglądu Sokrates zauważa, że w takim razie byłby to „«rodzaj handlu», sztuka pośrednictwa handlowego między bogami i ludźmi”. Eutyfron odpowiada bez namysłu: „«Rodzaj handlu», jeżeli ci się taka nazwa więcej podoba” [EUT, 14e] i bynajmniej nie wydaje się, aby tę wypowiedź dało się w całości położyć na karb jego ograniczonej bystrości intelektualnej. Tu chodzi o coś więcej. Dla Eutyfrona pobożność rzeczywiście zdaje się być pewną transakcją – transakcją, w której obie strony – a więc także bogowie – zaangażowane są w modus posiadania.

Próbując podsumować, stwierdzić można, iż zdaje się, że pobożność wieszczka ma charakter wiary posiadania – posiadania pewnych przekonań, sumienia bez zmayı, przychylności bogów oraz wszelkich mogących wynikać z tego korzyści. Sposób egzystencji Eutyfrona owocuje wielkim jego wyalienowaniem. Jak pisze Witwicki [1982, 223], jego osobę „cechuje nie tylko brak głowy – ten by można wybaczyć – ale znacznie gorszy: brak serca”. Aby nie nadawać takiemu sądowi charakteru ostatecznego przypomnieć warto jedynie będący udziałem Eutyfrona „stan intelektualnego i duchowego pomieszania” [Legutko 1998, 48]. Niniejsza diagnoza tym samym może być

traktowana jedynie na tyle rozstrzygająco, na ile w owym pomieszeniu można było założyć jakikolwiek stopień spójności i stałości.

* * *

Jeżeli chodzi o próbę umieszczenia w obrębie kategorii Fromma drugiego z bohaterów Eutyfrona, Sokratesa, to sprawa zdaje się być i trudniejsza, i łatwiejsza zarazem. W związku z samą formą zastosowanej przez ateńskiego filozofa elenktycznej metody rozmowy, dialog dostarcza nam dużo więcej informacji na temat stanowiska (stanowisk) Eutyfrona i jego (ich) ostatecznych konsekwencji niż na temat tego, co o pobożności pozytywnie myśli sam Sokrates. Problem ten jednak – jak się zdaje – może być stosunkowo łatwo rozwiązany poprzez wykonanie prostego kroku wyjścia poza ten jeden konkretny dialog. Dysponujemy przecież jeszcze kilkoma innymi dialogami sokratycznymi Platona [Platon 1982c, 1982d], „Chmurami” Arystofanesa [1977], nie wspominając o tym, co obszernie – aczkolwiek nie wiadomo, czy rzetelnie [por. Jaeger 1964, Reale 1999, Vlastos 1997] – na temat sokratejskiej pobożności napisał Ksenofont [1967].

Takie bogactwo możliwego źródłowego punktu odniesienia wiąże się jednakże z pewnym problemem. Otóż pobożność Sokratesa nie jest jakimś sterylnie oddzielnym od innych aspektów jego filozofii i przedstawiana bywa w bardzo wielu kontekstach i w połączeniu z bardzo różną problematyką. W „Obronie Sokratesa” chodzi o ukazanie pracy filozofa jako służby bogom, w „Fedonie” z kolei dominuje kwestia ‘dowodu’ na nieśmiertelność duszy. Ksenofont pragnie bronić swego nauczyciela ukazując go jako rzetelnie spełniającego religijne obowiązki, Arystofanes z kolei oskarża go o dociekania spraw nie przeznaczonych dla śmiertelnych. Który z punktów widzenia wybrać, aby odpowiedzieć sobie na pytanie o to, czy religijność filozofa miała charakter zgodny z modus posiadania czy też z modus bycia?

Kontekstem, jaki – jak się wydaje – niesie tutaj nadzieje uzyskania pewnych rezultatów, jest kontekst sokratejskiej metody i po sokratejsku pojmowanej

rozumności. Ujęcie pobożności filozofa z takiego właśnie punktu widzenia ma tę zaletę, iż w odróżnieniu od innych możliwych perspektyw – na przykład wychodzącej od eudaimonistycznej etyki lub też od rozumienia przez Sokratesa prawa – ma ono charakter globalny. Cnoty inne niż pobożność pozostawały z nią niejako na tym samym poziomie – poziomie arete właśnie. Rozum sokratejskiego intelektualizmu jest za to niemal wszechobjmujący – pobożność, męstwo, mądrość i umiarkowanie to wszystko ni mniej, ni więcej jak pewna wiedza, a więc owoc prawidłowego użytku czynionego z rozumu. Taki ogólny charakter racjonalności Ateńczyka pozwala – jeśliby udało się jej przypisać któryś z głównych modi egzystencji – wnioskować na jej podstawie nie tylko o charakterze pobożności jako jednej z jej szczegółowych dziedzin ale także o sposobie istnienia właściwym Sokratesowi „w ogóle”. To, jak bardzo myślenie Sokratesa była dla niego specyficzne i jemu tylko właściwe widać w słowach, w których Karl Jaspers [2000, 26] komentuje mające miejsce po śmierci filozofa podziały w obrębie tak zwanych szkół sokratycznych. „Czyżby wszyscy sądzili, że myślenie sokratejskie jest w ich władaniu, a nikt go nie posiadał? [...] Żadna z tych filozofii nie jest filozofią sokratejską. Wszystkie są możliwościami zawartymi w jego sposobie myślenia, które odzwierciedla wielość obrazów”. Rozumność Sokratesa tak jak i sam filozof posiada niejako wiele twarzy. Mimo pozornych różnic i dziwności⁶, jaką cechuje się całość obrazu, w każdej z tych twarzy a także we wszystkich nich razem ukazuje się egzystencjalna prawda Ateńczyka.

Pierwszą rzeczą, na którą warto jest zwrócić uwagę, jest sposób, w jaki Sokrates prowadził rozmowę. Ten aspekt jego filozofii jedynie pozornie może wydawać się nieznaczący lub też mający znaczenie jedynie lokalne. Jak pisze doskonale ujmujący ten wymiar sokratyzmu Jaspers [2000, 7], dialog „był dla Sokratesa fundamentalną rzeczywistością jego życia”. Jego dyskusje, przywoływane w nich argumenty a także przemyślenia (dialog wewnętrzny) wypływały z całości jego doświadczenia [por. DL, rdz. 5,9] i współkształtowały je poprzez to, jak determinowały późniejsze zachowania filozofa.

⁶ *Atopia*, por. Jaeger 1964, Vlastos 1997a.

Jeżeli chodzi o właściwy Sokratesowi sposób rozmowy, o jego dialektykę, to przedmiotem analizy stanie się tutaj tak zwana metoda elenktyczna. Przywoływana często w kontekście jego filozofii metoda majeutyczna [położnicza] pozostawiona zostanie na boku. Stanie się tak z dwóch względów. Otóż, po pierwsze, bynajmniej nie jest pewne, czy metoda majeutyczna była właściwa historycznemu Sokratesowi, czy też została mu tylko przypisana wraz z doktryną anamnezy przez Platona [por. Reale 1999, por. Vlastos 1997a]. Po drugie, nawet jeżeli technika położnicza była rzeczywiście przez Sokratesa stosowana, to jej praktyka oraz stojącą za nią teoria byłyby – jak się zdaje – mniej konkluzywne dla przypisania pobożności filozofa jednego z dwóch głównych modi egzystencji.

Od strony technicznej metoda elenktyczna polegała na tym, aby wychodząc od poglądów rozmówcy na diskutowaną kwestię – i tylko od nich – poddać je krytycznemu rozważeniu. W przypadku dyskutantów, z którymi Sokrates spotyka się we wczesnych dialogach platońskich, kończyło się to zawsze doprowadzeniem pierwotnego stanowiska do sprzeczności i przejściem do rozważenia kolejnych, udoskonalonych propozycji. Jeśli chodzi o dialogi sokratyczne, to taka dyskusja – przynajmniej pozornie [por. Vlastos 1997a] – nie prowadziła nigdy do sformułowania stanowiska pozytywnego.

Przechodząc do analizy od strony kategorii Ericha Fromma, zauważyć trzeba, iż metoda elenktyczna – w odróżnieniu od technik retorycznych, których to subtelności uważał Sokrates „za całkowicie bezużyteczne” [DL, rdz. 5, 30] – miała na celu nie zmuszenie przeciwnika do zmiany poglądu, lecz wspólne z nim odkrycie prawdy [DL, rdz. 5, 22]. Co ważne, nie chodziło tutaj koniecznie o natychmiastowe osiągnięcie prawdy zamkniętej i dookreślonej. Ważny był raczej sam – nawet jeżeli nieskończony – proces dochodzenia do niej. Jak pisze Jaspers [2000, 6-7], „Nakazem Sokratesa było wspólne poszukiwanie z drugim człowiekiem – nieustępliwe zapytywanie, przetrząsanie każdej kryjówki; nie żądał on przy tym wiary w cokolwiek lub w niego samego, ale wymagał myślenia, zadawania pytań i podejmowania prób, które pozostawiały jednostkę zdaną na siebie”.

Podkreślić warto, iż w technice Sokratesa nie było miejsca na właściwie przyjętej później przez Platona metodzie matematycznej aksjomaty, a więc twierdzenia, które mają być same przez się oczywiste [por. Vlastos 1997a]. Wraz z powyższym jasno pokazuje to, iż technikę elenktyczną przypisać można modus bycia, a nie posiadania. Sokrates i ci z jego rozmówców, którzy przejęli egzystencjalną istotę jego metody, nie tyle dążyli do posiadania prawdy, co istnieli w obrębie prawdy tej poszukiwania.

Cechą niezbywalną dla formy prowadzonego przez ateńskiego filozofa dyskursu, a właściwie nie dającym się pominąć rysem jego egzystencji była sławna sokratejska ironia [eironeia]. Sprawę tę trafniej od wielu innych rozpoznał jeden z mniej udanych uczniów Sokratesa, Alkibiades, który stwierdził: „eirôneuomenos de kai paizôn panta ton bion pros tous anthrôpous diateleî” [UCZ, 216e]⁷. Witwicki oddaje powyższe jako: „on całe życie z ludzi podrwiwa i żartuje z nich sobie”, tłumaczenie to jednak – mimo iż odwołuje się do najpowszechniejszego w V wieku p.n.e. znaczenia czasownika *eirôneuomai* – zdaje się nie oddawać istoty ironii właściwej Sokratesowi. Zanim charakter owej ironii zostanie tutaj dookreślony, przywołać warto mniej rozstrzygające tłumaczenie pochodzące z tekstu „Socratic irony” Vlastosa [1997c, 33] – „He spends his entire life *eironeuomenos* and jesting with people”.

W czasach Sokratesa i mu wcześniejszych słowo *eironeia* – w odróżnieniu od naszej ironii – oznaczało przede wszystkim celowy zabieg wprowadzenia kogoś w błąd poprzez maskowanie i ukrywanie jakiejś informacji. Dopiero drugi i rzadziej używany sens słowa wskazywał na ironię w dzisiejszym, zgodnym z definicją Kwintyliana znaczeniu, gdzie odnosi się ona do środka stylistycznego, „w którym zrozumiane ma być coś przeciwnego do tego, co zostało powiedziane” [Vlastos 1997c, 33; por. Reale 1999]. Jeżeli wierzyć Gregorem Vlastosowi, to właśnie Sokrates doprowadził do tego, iż sens poboczny słowa stał się najpierw jego znaczeniem dominującym a potem właściwie jedynym. Co ważne, Ateńczyk „zmienił słowo nie poprzez teoretyzowanie na jego temat, ale poprzez stworzenie czegoś nowego, co mogłoby ono oznaczać – nowej formy życia realizowanej przez jego samego jako doskonałego wcielenia *eironeia* w drugim z jej ówczesnych znaczeń [...] Obraz Sokratesa jako paradygmatycznego *eironeia*

⁷

UCZ – Platon [1982e].

[ironisty, przyp. K.B.] zaowocował zmianą poprzedniej konotacji słowa” [Vlastos 1997c, 27].

Aby dookreślić egzystencjalny sens sokratejskiej ironii, sprawę trzeba niestety jeszcze nieco bardziej skomplikować i zaznaczyć, iż *eironeia* najbardziej specyficzna dla filozofa była nie tyle (nie tylko) prostą ironią w znaczeniu zdefiniowanym przez Kwintyliana, co ironią, którą Vlastos nazywa złożoną. Taka *eironeia* jednocześnie była i nie była ironią prostą. „W ironii złożonej to, co jest powiedziane, zarówno powinno jak i nie powinno zostać zrozumiane – jej powierzchowna zawartość w jednym [swoim, przyp. K.B.] sensie ma być prawdziwa, a w innym fałszywa” [Vlastos 1997c, 31].

Dla niniejszej analizy najważniejsze jest to, iż tak zastosowana ironia uniemożliwia właściwie rozmówcy uczestniczenie w dialogu na sposób cechujący modus posiadania. Niezależnie od tego, co Sokrates – *iron par excellence* – powie, adresat jego słów nie otrzyma gotowej i dookreślonej treści, którą mógłby przyjąć (mieć) lub też odrzucić (mieć jej przeciwieństwo). Rozmówca otrzymuje tu zagadkę – to on sam musi ją rozwikłać i bądź zdecydować o tym, co słowa filozofa naprawdę znaczą, bądź też samemu ukonstytuować ich sens. Jak słusznie zauważa Vlastos, taka wolność jest immanentną cechą każdej znaczącej komunikacji. Specyfika ironii sokratejskiej polega tu na tym, iż filozof zgadza się ją zaakceptować „w grze o większe stawki niż ktokolwiek wcześniej w filozofii zachodniej” [Vlastos 1997c, 44].

Jedną z największych zagadek stojących wobec wolności rozmówców Sokratesa, a także jego dzisiejszych interpretatorów jest to, iż filozof „utrzymywał [...] że on sam nie wie nic poza tym, że wie, iż nic nie wie” [DL, rdz. 5, 33]. To, jak wypowiedź tę powinno się rozumieć, nie jest bynajmniej kwestią jasną. Formalnie rzecz biorąc otwierają się tutaj trzy możliwości – albo zdanie to jest po prostu prawdziwe, albo jego dosłowny sens jest fałszywy, a samo zdanie jest przykładem prostej ironii, albo jest i tak, i tak jednocześnie i mamy do czynienia z ironią złożoną.

Jak się zdaje, najłatwiej jest wykluczyć interpretację, która by dosłowną treść zdania traktowała jako po prostu fałszywą. Otóż dysponujemy wystarczającą liczbą świadectw, które pozwalają stwierdzić, iż Sokrates rzeczywiście odmawiał sobie posiadania pewnego typu wiedzy. Sam filozof przyznał, iż nie posiada mądrości i

dlatego także nie może nauczyć jej innych – „Bo ja jestem całkiem jak te akuszerki: rodić nie umiem mądrości [...] ode mnie nikt z nich niczego się nigdy nie nauczył, tylko w sobie sam każdy nosił swój skarb i tam źródło znajdował natchnienia” [TEA, 150c-d]⁸.

Wiedzą, od której posiadania Sokrates odżegnywał się w sposób szczególny, była wiedza na temat praw rządzących *physis* – wiedza filozofii przyrody. Stoją za tym, jak się zdaje, dwie przyczyny. Po pierwsze, dla filozofa wychodzącego od całkowicie etycznego punktu widzenia sprawy te były po prostu nieistotne. „Doszedłszy do przekonania, że badanie przyrody nie ma żadnego praktycznego znaczenia dla nas ludzi, Sokrates zajął się roztrząsaniem zagadnień etycznych, filozofując w warsztatach i na rynku. Mówił, że szuka wiedzy o tym, Co jest dobre, a co złe w domostwach” [DL, rdz. 5, 21]. Jeżeli chodzi o zagadnienia interesujące wywodzącą się z Jonii tradycję filozoficzną, to szczerze przyznawał: „mnie te kwestie, obywatele, nic a nic nie obchodzą” [OS, 19 c].

Drugą i równoległą przyczyną, która zniechęcała Sokratesa do zajmowania się tego rodzaju dociekaniem było – jak się zdaje – przekonanie o ich ostatecznej jałowości. Na potwierdzenie tej tezy warto przywołać stosunkowo dosadną wypowiedź Ksenofonta: „[Sokrates, przyp. K.B.] jasno dowodził, że kto zaprzęta sobie głowę takimi sprawami, jest głupcem [...] Często dziwił się, że nie rozumieją dość jasno, że zbadanie takich tajemnic nie leży w mocy człowieka” [WOS, I, 1, 11]⁹.

Próbując umieścić powyższe w ramach dystynkcji Ericha Fromma i pamiętając o tym, co powiedziane zostało o sokratejskiej dialektyce, stwierdzić można, iż filozof odmawia tu sobie wiedzy charakterystycznej dla modus posiadania. Jak dobitnie stwierdza Karl Jaspers [2000, 8], „Jeśli filozofia jest ‘nauką’, Sokrates nie jest filozofem. W kontekście dziejów filozofii greckiej, rozumianych jako historia spekulatywnych stanowisk, nie ma dla niego miejsca. Filozofia sokratejska to podążanie-w-myśleniu [*das Auf-dem-Wege-Sein im Denken*] z towarzyszącą mu wiedzą niewiedzy”.

W takim właśnie sensie prawdziwe jest stwierdzenie, iż Sokrates „nie wie nic poza tym, że wie, iż nic nie wie” [DL, rdz. 5, 33]. Co jednak ze sławnymi słowami

⁸ TEA – Platon 2002.

⁹ WOS – Ksenofont 1967b.

delfickiej Pytii, która przyznała, że „Ze wszystkich ludzi Sokrates najmądrzy” [DL, rdz. 5, 37]? Czyżby wszyscy inni ludzie nawet tego, że nic nie wiedzą, nie wiedzieli? Abstrahując od tego, iż taka hipoteza interpretacyjna zdaje się kryć w sobie sporo prawdy, przyznać trzeba, iż wypowiedź wyroczni ma chyba także inny sens. Otóż sokratejskie odcięcie się od wszelkiej wiedzy zdaje się być – niezależnie od obecnej w nim prawdy – w pewnym sensie fałszywe. Mielibyśmy tym samym do czynienia z niczym więcej jak doskonałym przykładem złożonej ironii!

Na to, że słowa, w których Sokrates odmawia sobie posiadania jakiegokolwiek wiedzy, muszą być w pewnym sensie nieprawdziwe, spory nacisk kładzie Vlastos [1997a, 4-5]. Jak stwierdza, „żaden filozof moralny nie był nigdy bardziej przekonany o prawdziwości swoich ryzykownych tez, niż Sokrates, kiedy argumentuje iż – na przykład – szkodząc innym bardziej unieszczęśliwia się siebie samego niż ich”. Przywołana w „Socratic irony” argumentacja próbuje ten paradoks rozwiązać poprzez odwołanie się do dwóch znaczeń, w jakich można mówić o wiedzy. W pierwszym, mocnym sensie wiedza charakteryzuje się pewnością. Do takiej wiedzy Sokrates nie przyznaje się nie tylko w przypadku nieinteresujących go rozważań o niebie, ale także w obliczu stanowiących dlań sprawę życia i śmierci kwestii moralnych. Jeżeli chodzi jednak o drugie znaczenie słowa „wiedza” – o wiedzę jako usprawiedliwione i prawdziwe przekonanie, to filozof uważa, iż taką wiedzę – przynajmniej w niektórych sprawach etycznych – posiada.

Źródłem takiego rodzaju wiedzy wraz z immanentnym dla niej brakiem pewności miała być omówiona powyżej metoda elenktyczna. Jej brak pewności wynikał z implicite w niej obecnego i bynajmniej nie intuicyjnie pewnego założenia, iż w każdym fałszywym przekonaniu etycznym da się ostatecznie odnaleźć sprzeczność¹⁰. Według Vlastosa [1997d, 114] to właśnie „ten właściwy metodzie elenktycznej brak epistemicznej pewności, który tylko łudzący sam siebie myśliciel mógł przeoczyć i który

¹⁰ Takie założenie można przypisać metodzie elenktycznej tylko o tyle, o ile uznaje się ją – jak Vlastos [1997d] – za sposób na osiągnięcie – nawet jeżeli na drodze negatywnej – pewnych pozytywnych rezultatów. Bynajmniej nie wszyscy tak tą metodę rozumieją [por. Reale 1999].

tylko myśliciel nieuczciwy mógł chcieć zataić, jest naszą najlepszą wskazówką do zrozumienia tego, co miał na myśli Sokrates mówiąc, iż nie posiada on wiedzy”.

Egzystencjalnym sensem tego – mającego formę złożonej ironii – stwierdzenia jest, jak się zdaje, opowiedzenie się za wiedzą charakterystyczną dla modus bycia. O ile wiedza posiadania cechuje się ciągłym zdobywaniem i zachowywaniem informacji, które ostatecznie mają stanowić część – także posiadanej – tożsamości wiedzącego, o tyle wiedza bycia jest „czymś funkcjonalnym, elementem procesu twórczego myślenia” [Fromm 1995, 87]. Do przypadku Sokratesa znakomicie zdają się pasować słowa, iż dla „tego, który poznaje, ignorancja jest równie dobra jak wiedza, gdyż obie są elementami procesu poznania” [Fromm 1995, 89], a „w modus bycia wiedza jest wyłącznie aktywnością myśli przebijającej zasłony, myśli, która nigdy nie odczuwa nawet pokusy, aby skrzepnąć w poszukiwaniu pewności” [Fromm 1995, 116]. Taka aktywność to nic więcej jak tylko ukazana w „Uczcie” filozofia – nieustanne poszukiwanie mądrości, które rodzi się jednak z mądrości tej braku.

Wracając raz jeszcze do sokratejskiego twierdzenia o nieposiadaniu wiedzy stwierdzić trzeba, iż można mu przypisać jeszcze jeden istotny egzystencjalnie sens. Na sens ten wskazuje sam Sokrates, kiedy mówi: „A to naprawdę podobno bóg jest mądry i w tej wyroczni to chyba mówi, że ludzka mądrość mało co jest warta albo nic” [OS, 23a-b]. Pojawia się tutaj niesłychanie ważny wątek granic sokratejskiej racjonalności i punktów, w których zdaje się ona na wyrok boski. Jak zauważa Karl Jaspers [2000, 13]: „Według Sokratesa nie zawsze możliwe jest uzasadnienie na drodze prawidłowego myślenia tego, co należy czynić w konkretnej sytuacji. Tu przychodzą z pomocą bogowie”.

Dostępne źródła pozwalają sądzić, iż owa pomoc przyjąć mogła dwojaką formę. Po pierwsze, bogowie mogli wspierać filozofa przy pomocy jego sławnego „boskiego głosu”, daimonionu, który, aczkolwiek nigdy nie doradzał mu niczego pozytywnego, nierzadko zabraniał mu czynienia rzeczy, które miałyby okazać się zgubne [OS, 31c-d]. Drugim – bardziej pozytywnym w charakterze – sposobem, w jaki bogowie wspierali Sokratesa, były sny i wszelkiego rodzaju wróżby, które to doprowadziły go na przykład do przekonania, iż jego filozofowanie jest służbą bożą [OS, 33c].

Wydawać się może, iż otwartość Sokratesa na takie narzędzia boskiej interwencji, jak *daimonion* lub też wróżby, wiąże się z pewnym problemem dla przypisania jemu jednego z dwóch modi egzystencji. Z jednej strony mianowicie to, iż filozof odwoływał się niekiedy do pozarozumowych instancji, jeszcze silniej wspiera tezę, iż jego rozumność nie miała charakteru rozumności posiadania, która rości sobie absolutny zasięg i pewność swoich wyników. Z drugiej strony jednak rodzi się pytanie o będący tu głównym problemem egzystencjalny charakter pobożności Sokratesa. Czy przypadkiem nie jest mianowicie tak, iż oparłszy się pokusie modus posiadania na gruncie racjonalnej strony swej religijności, Ateńczyk tym silniej ulega jej na gruncie pozarozumowego wymiaru pobożności? Czy posiadania pewności, której nie dała mu metoda elenktyczna, nie poszukuje on teraz nadnaturalnymi środkami?

Jeżeli chodzi o *daimonion*, to odpowiedź na takie podejrzenie wydaje się stosunkowo łatwa. Już sam jego negatywny charakter – to, iż „ilekroć się zjawia, zawsze [...] coś odradza [...] a nie doradza [...] nigdy” [OS, 31c-d] – ogranicza znacznie jego rolę jako potencjalne źródło pewności tyczącej się podejmowanych działań. Jedyna pewność, jaką ów boży głos mógł Sokratesowi zapewnić to to, iż ostrzeże go, jeżeliby filozof szykował się do jakiegoś czynu, który by miał okazać się w swych skutkach tragiczny.

Co do snów i wróżb, to pewną podpowiedzią co do tego, jak należałoby je rozumieć, mogą być słowa, w których filozof mówi o swojej reakcji na stwierdzenie delfickiej Pytii – „Bo ja, kiedyś to usłyszałem, zacząłem sobie w duchu myśleć tak: Co też to bóg mówi? Cóż ma znaczyć ta zagadka? [...] I długi czas nie wiedziałem, co to miało znaczyć” [OS, 21b]. Dość ewidentny jest tutaj otwarty charakter słów wyroczni i to, że to na barkach Sokratesa spoczywa ciężar ich interpretacji (domknięcia). Filozof zdaje się być świadomy swojego własnego udziału w dookreśleniu treści wyroczni nawet wtedy, gdy dochodzi już do pewnego stałego przekonania na temat tego, co miałyby ona oznaczać. Kiedy stwierdza: „kiedy mi rozkazywał bóg [...] żem powinien życie poświęcić ukochaniu mądrości i badaniu siebie samego i drugich”, to co do takiej interpretacji nie omieszka dodać „jak ja sądziłem i byłem przekonany” [OS, 28e].

Uogólniając powiedzieć można, iż zarówno *daimonion*, jak i sny i wróżby miały charakter znaku (*semeion*) a nie gotowej informacji. Sokrates – przynajmniej na tyle, na ile wierzyć bardziej Platonowi niż Ksenofontowi – nie przypisywał sobie bezpośredniego kontaktu z bóstwem. Nawet sam *daimonion* – często niewłaściwie tłumaczony jako demon – oznaczał nie tyle jakiś byt osobowy, co raczej fakt, zjawisko lub też zdarzenie o boskim (demonicznym) charakterze¹¹. Taki pośredni charakter kontaktu z bogiem pokazuje, iż filozof otrzymywał w nim nie tyle gotową wiedzę (informację), co właśnie otwarte na interpretację znaki – takie same zagadki jak te, które Sokrates dawał swoim rozmówcom. Tym samym także samemu filozofowi uniemożliwione zostało odebranie słów boga na sposób właściwy dla modus posiadania.

Podsumowując, powiedzieć można, iż sokratejskie odwołanie się do ponadnaturalnych źródeł poznania, mimo że chroni go przed absolutyzmem rzekomo wszechogarniającej i wszechmocnej racjonalności, nie wpędza go jednocześnie w pułapkę autorytarnie i dogmatycznie rozumianej religijności typu tej Eutyfrona. To, że Sokrates świadomy jest granic swojej dialektyki i metody oraz ograniczonej pewności ufundowanych na nich przekonań, doskonale pokazuje, iż jego rozumność była rozumnością bycia, a nie rozumnością posiadania. Tam, gdzie racjonalność filozofa okazywała się niewystarczająca, odwoływał się on do swojego daimoniona, snów i wróżb. Jednak nawet one nie dawały mu gotowej wiedzy i pewności (posiadania). Miast boskiego wyroku, przed którym rozum może tylko zamilknąć, otrzymywał on znaki (zagadki), które nic innego jak właśnie tylko ten rozum mógł rozwikłać. Sokrates nie posiadał (i nie chciał posiadać) ani rzekomej pewności ludzkiego dyskursu, ani też wyalienowanej wobec człowieka wiedzy pochodzącej z kategorię osądu boga.

Osiągnięta tutaj konkluzja – a więc ostateczne uznanie racjonalności Sokratesa za racjonalność bycia – jest o tyle silniejsza, o ile poparta przez wyniki wcześniejszych analiz i do nich analogiczna. Ateńczyk oparł się złudnej pokusie posiadania absolutnej prawdy i „fundamentalną rzeczywistością” swojego życia uczynił bycie w wiecznym dialogu. W dialogu z sobą samym i z innymi. Formą owego dialogu była metoda

¹¹ Samo słowo „*daimonion*” było rzeczownikiem rodzaju nijakiego, por. Reale 1999.

elenktyczna wraz z właściwą jej sokratejską *eironeia*. Owa forma nie tylko odzwierciedlała egzystencjalne bycie Sokratesa, ale także wtórnie bycie to wspierała i u niego samego, i u tych, którzy mieli szczęście go spotkać. Tam, gdzie Sokrates odkrywał granice swej rozumności, odwoływał się nierzadko do pomocy bogów. Pomoc jednak, na którą liczył, była niczym innym niż to, co sam dawał swoim uczniom – zagadką i zachętą do samodzielnego wysiłku rozumu. Przecież „bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto” [OS, 38a].

Poczyniona tutaj ogólna diagnoza racjonalności sokratejskiej posłużyć teraz może do przynajmniej hipotetycznego dookreślenia egzystencjalnej natury jego pobożności. Otóż skoro wedle filozofii Ateńczyka pobożność stanowi jedną z cnót, to – tak jak one wszystkie – jest pewną formą wiedzy. Wiedzą tyczącą się „służby około bogów” [EUT, 12e]. Jako taka podlega ona formie sokratejskiej metody elenktycznej. To właśnie przy użyciu tej metody Sokrates dociekał, czym jest pobożność, rozmawiając z wieszczkiem Eutyfronem. Skoro tak, to pobożność owa staje się nie tyle posiadaną pewnością na temat bogów, co byciem w ciągłym procesie poszukiwania prawdy na ich temat. Dopiero wtórne wobec tego procesu i jego – zawsze nieostatecznych i otwartych na krytykę – rezultatów będą wszelkie zachowania o charakterze religijnym.

Intelektualizm Sokratesa jest tu nie mniej uderzający jak w przypadku jego etyki, ale – jak się zdaje – taki właśnie był ów dziwny (*atopos*) Ateńczyk i jego dziwna pobożność. Właściwy Sokratesowi sposób egzystencji to było ciągłe i nieustępliwe bycie w procesie poszukiwania wiedzy – bycie odporne na zawsze obecną pokusę wiedzy tej rzekomego posiadania. Podobnie przedstawiała się sprawa i z jego pobożnością – filozof był pobożny i był w swoją boską misję zaangażowany całym życiem. Nie posiadał jednak i nie chciał posiadać jakiś dookreślonych przekonań na temat bogów i właściwego dla tych przekonań złudnego poczucia bezpieczeństwa.

* * *

Podsumowując całość powyższych dociekań stwierdzić można, iż diagnoza różnicowa typu pobożności właściwego Eutyfronowi i Sokratesowi przy akceptacji pewnego – właściwego każdej analizie psychologii historycznej – stopnia hipotetyczności zakończyła się powodzeniem. Mimo relatywnej skromności jedyne źródła dotyczące się religijności Eutyfrona oraz problemów interpretacyjnych związanych z dookreśleniem charakteru religijności u Sokratesa okazało się, iż przywołane tutaj kategorie dwóch modi egzystencji są na tyle pojemne i heurystycznie płodne, że udaje się w ich ramach – przynajmniej zarysowo – umieścić obu bohaterów platońskiego dialogu.

Jeżeli chodzi o Eutyfrona, to diagnoza jego typu pobożności jest już w samym swoim założeniu ograniczona poprzez cechujący go egzystencjalny brak ustrukturyzowania. Biorąc jednak za punkt wyjścia jego – bardzo silnie podzielane – pojedyncze przekonania a także charakter podejmowanych przez niego działań i przywoływanych na ich obronę uzasadnień, sądzić można, iż religijność wieszczka to wyalienowana wiara posiadania. Religijne zabiegi Eutyfrona koncentrują się wokół zdobycia i utrzymania boskiej przychylności. Takie nastawienie nie pozostaje oczywiście bez wpływu na jego rozumienia prawa i moralności. Sugestie Sokratesa, iż to co zbożne może mieć jakąś wartość niezależną od tego, że jest ono upragnione przez bogów, nie znajdują u niego wiele zrozumienia. Dla Eutyfrona boskie prawa to dziedzina obsesyjnie rozumianej czystości i zmyzy. Aby zmasać takiej uniknąć, nie waha się on pozwać do sądu własnego ojca. Zorientowanie na egzystencjalny modus posiadania widoczne jest także w metaprzekonaniach religijnych wieszczka. Wypowiadając tezy nawet ówczesnie traktowane już z przymrużeniem oka, jest pewny na tyle, aby uznać się za tego „co daleko już zaszedł na drodze mądrości” [EUT, 4b]. No bo przecież, kto jak kto, ale Eutyfron posiada wiedzę tyczącą się spraw boskich!

Patrząc z perspektywy kategorii Fromma – i nie tylko nich – Sokrates okazuje się całkowitym przeciwieństwem wieszczka. Mitologiczne bądź też filozoficzne prawdy o bogach nie tylko go – jako w głównej mierze etyka – nie interesują, ale także nie uważa, aby mógł w ich obrębie osiągnąć jakąkolwiek pewność. Pobożność jest dla niego jak każda inna cnota wiedzą i jako taka podlega prawom jego dialektyki i racjonalności.

Racjonalność ta, co trzeba podkreślić, jest racjonalnością bycia. Takie zorientowanie egzystencjalne widoczne jest we wszystkich istotnych aspektach właściwej Sokratesowi rozumności. Metoda, zgodnie z którą filozof prowadzi dialog – metoda elenktyczna – to żywa technika, która nie przyjmuje żadnych aksjomatów jako niepodważalnych twierdzeń i nie stawia sobie za cel uzyskania absolutnie pewnych i ostatecznych rezultatów. Jej aplikacja pełna jest sokratejskiej ironii, która raz za razem oferuje rozmówcom filozofa zagadki – wypowiedzi, którym tylko ich własny wysiłek intelektualny (i egzystencjalny) nadać może znaczenie. Taką arcyzagadką jest sokratejskie twierdzenie, iż „on sam nie wie nic poza tym, że wie, iż nic nie wie” [DL, rdz. 5, 33], wraz z wieloma dającymi się z nim połączyć sensami. W jednym z nich zdanie to orzeka o ograniczoności sokratejskiej dialektyki, która musi czasami wesprzeć się na pomocy boskiej – snach, wróżbach i sławnym *daimonion*. Nawet taka pomoc jednak nie zwalnia Sokratesa od obowiązku ciągłego i jak najbardziej własnego wysiłku interpretacyjnego. Rozumność tego filozofa i immanentnie z nią związana pobożność charakteryzują się modus bycia – są procesem i poszukiwaniem, w którym Sokrates – nieczuły na pokusy posiadania – pozostaje wytrwały przez całe życie.

Taka diagnoza różnicowa podobnie jak każdy wynik sokratejskiej metody elenktycznej stanowić powinna raczej punkt wyjścia do dalszych rozważań niż ostateczne rozstrzygnięcie. Jest tak zwłaszcza wtedy, kiedy pamięta się o metodologicznym niedookreśleniu stojącej za nią koncepcji Fromma i hipotetyczności części dokonanych tutaj kroków argumentacyjnych. Psychologiczny aspekt pobożności bohaterów „Eutyfrona” jest kwestią tyleż ważną, co niezbyt często podejmowaną. Zasluguje on z pewnością na dalszą – głębszą i bardziej obszerną analizę.

BIBLIOGRAFIA

Arystofanes (1977), *Chmury*, [w:] tenże, *Komedie wybrane*, przeł. A. Sandauer, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

- Diogenes Laertios (1968), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Warszawa: PWN.
- Fromm, E. (1994), *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, przeł. R. Saciuk, Warszawa-Wrocław: PWN.
- Fromm, E. (1995), *Mieć czy być*, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Jaeger, W. (1964), *Paideia*, przeł. M. Plezia, Warszawa: PAX.
- Jaspers, K. (2000), *Autorytety. Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, przeł. P. Bentkowski i R. Flaszak, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Ksenofont (1967a), *Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN.
- Ksenofont (1967b), *Wspomnienie o Sokratesie*, [w:] tenże, *Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN.
- Legutko, R. (1998), *Wstęp i komentarz*, [w:] Platon, *Eutyfron*, przeł. R. Legutko, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Platon (1982a), *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN.
- Platon (1982b), *Eutyfron*, [w:] tenże, *Platon, Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN.
- Platon (1982c), *Obrona Sokratesa*, [w:] tenże, *Platon, Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN.
- Platon (1982d), *Fedon*, [w:] tenże, *Platon, Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN.
- Platon (1982e), *Uczta*, [w:] tenże, *Platon, Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN.
- Platon (1998), *Eutyfron*, przeł. R. Legutko, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Platon (2002), *Teajtet*, [w:] tenże, *Parmenides. Teajtet*, Kęty: Antyk.
- Reale, G. (1999), *Historia filozofii starożytnej*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Tillich, P. (1994), *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Vlastos, G. (1997a), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press.

Vlastos, G. (1997b), *Socratic piety*, [w:] tenże, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press.

Vlastos, G. (1997c), *Socratic irony*, [w:] tenże, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press.

Vlastos, G. (1997d), *Elenchus and mathematics*, [w:] tenże, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press.

Witwicki, W. (1982), *Komentarze*, [w:] Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa: PWN.