

Magdalena Środa

SOKRATES, CZYLI O GODNOŚCI MĘDRCA

Tadeusz Kotarbiński zapytywał niegdyś, a było to dla niego pytanie retoryczne, dlaczego człek mądry ma obierać drogę czciogodną i unikania czynów haniebnych? A może mądrość polega na sprycie, egoizmie, znajdowaniu wszędzie własnych korzyści? „Cóż to jednak jest postępowanie rozumne, czyż nie na tym ono polega, że mając do wyboru dwie możliwości wybiera się możliwość cenniejszą, lepszą, więcej wartą?”¹.

Przekonanie o jakościowej różnicy między uczonością a mądrością zgodnej z kryterium wiążącym mądrość z cnotą znane jest kulturze europejskiej co najmniej od czasów Sokratesa, jeśli nie Pitagorasa.

Niewątpliwym podłożem do powstania tak rozumianej mądrości jako intelektualno-moralnej dyspozycji człowieka było nigdzie nie dowiedzione przekonanie, że człowiek ma przez swoje życie konsekwentnie wypełniać pewne zadanie. „Wszak natura wydała nas na świat nie po to, byśmy uchodzili za stworzonych do zabawy i żartów, lecz powołała nas do życia poważnego oraz do jakichś bardziej doniosłych i większych wysiłków”².

Owym doniosłym wysiłkiem jest – jak uważają starożytni – przekształcenie duchowe *peragogie* lub ogólniej – filozofia, która czyni człowieka bytem samostanowiącym o sobie i ukazuje mu jego godność moralną.

Godność jest tu wartością skorelowaną w swej treści z określoną wizją człowieka. Dla całej starożytności wizja ta ma charakter perfekcyjno-intelektualistyczny. Tym, co swoiste dla nautry człowieka, co różni go od innych bytów i do czego w swym rozwoju powinien zmierzać, jest rozumność. Rozumność tedy, wiedza i racjonalne wychowanie – oparte na przekonaniu, że cnoty można się nauczyć – tworzą zarówno podstawowy postulat wychowawczy, jak i indywidualny wymóg moralny; godność jest zaś efektem dopasowania się do tego wymogu.

¹T. Kotarbiński *Zasady etyki niezależnej* [w:] *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Warszawa 1970, s. 199.

²Cycon *O najwyższym dobru i złu* [w:] *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1961, t. III.

Godność jawi się tedy jako rezultat kultuwowania właściwości swoiście ludzkich i swoiście ludzkich zadań, czyli w istocie rzeczy, jako owoc rozumności traktowanej zgodnie z wartościującym charakterem pojęcia w sposób praktyczny, tj. moralny. Stąd uosobieniem człowieka w pełni godnego jest filozof, czyli mędrzec.

Godność moralna jest dzieckiem „rewolucji apollinijskiej”, której dokonał Sokrates i którą kontynuowali jego uczniowie, zwłaszcza ci najwierniejsi: cynicy i stoicy.

Kim był Sokrates?

Nietzsche traktował Sokratesa jak trywialnego racjonalistę. Arystoteles dowodził, że był on przede wszystkim twórcą logiki, Ksenofont, że był dobrym obywatelem i naprawiał obyczaje, św. Justyn, że był prekursorem chrześcijaństwa, pisano o nim jako o „misjonarzu religijnym”, „reformatorze moralnym”, „twórcy metafizyki spirytualistycznej” czy wreszcie „wielkim pedagogu ludzkości”³.

Fenomen Sokratesa nie daje się sprowadzić do zmian, których dokonał w starożytnych kodeksach czy obyczajach moralnych. Wiadomo bowiem, że nie tylko nie stworzył żadnego systemu normatywnego, ale również, że daleki był od dokonywania jakichkolwiek reform w zakresie treści norm. Nie był przeciwnikiem ani niewolnictwa, ani pederastii, sądził, iż należy zabijać wrogów a cenić tylko przyjaciół; swego konserwatyzmu, a także wierności zastanym obyczajom i prawom dowiódł poddając się wyrokowi greckich sędziów. Całą jego działalność ograniczyć można do poszukiwania definicji pojęć ogólnych – jak utrzymuje Arystoteles⁴ – lub też do poszukiwania reguł ludzkiego działania, jak dowodzi Baker⁵. Zaiste, działalność to mało imponująca i efekt nader ubogi.

Z drugiej strony Sokrates to mit. Tak jak dla jednych kultura europejska zaczyna się od św. Pawła, tak dla innych jej probierzem jest Sokrates. Maier twierdzi, iż „wielkości Sokratesa nie da się w ogóle mierzyć miarą teoretycznego myśliciela. Był on twórcą postawy duchowej, która oznacza punkt szczytowy długiej i mozolnej drogi moralnego usamodzielniania się człowieka, postawy, która nie ma sobie równej. Sokrates głosił ewangelię samoopanowania i samowystarczalności człowieka świadomego swej moralnej godności”⁶. Korzystając

³Zob. F. Nietzsche *Narodziny tragedii*, Warszawa 1917, s. 103 i nast.; Arystoteles *Metafizyka*, A 9987 b. M 1088 b; Ksenofont *Pisma Sokratyczne*, Warszawa 1967; W. Jaeger *Paideia*, Warszawa 1964, t. II; G. Grote *Plato and the other Companions of Socrates*, London 1975; E. Boutroux *Socrate fondateur de la science morale [w:] Etudes d'histoire de la philosophie*. Paris 1925; A. Fouillée *La philosophie de Socrate*, Paris 1874.

⁴Arystoteles *Metafizyka*, M 4, 1978 b-1979 a.

⁵E. Baker *Political Thought of Plato and Aristotle*, New York 1959, s. 47.

⁶Zob.: W. Jaeger *Paideia*, op.cit., t.II, s. 338.

z tej nader wygodnej, interpretacyjnej dowolności wynikłej z faktu, że chodzi tu w istocie o mit, a nie o historycznego, systemowego filozofa, potraktujemy Sokratesa, za Maierem i Boutroux⁷, jako tego, który przyczynił się do ufundowania i skonkretyzowania tych elementów kulturowej przestrzeni i ludzkiej świadomości, w których ukonstytuował się moralny sens godności.

Pierwszy z nich nazwiemy elementem filozoficznym; jest on związany z nauką o duszy, a więc z miejscem odkrywania „ja”, zgodnego z przesłaniem wyroczni delfickiej („poznaj samego siebie”), gdzie konstutuje się sens pojęcia duszy wraz z typowo greckim określeniem jej „natury” i „zdrowia”.

Drugim jest element pedagogiczno-kulturowy, gdzie znaczenia istotnego nabiera filozofia, dialektyka i *periagoge*, rozumiane jako konieczność troski o duszę.

Trzecim – sfera aretologii, gdzie wyróżnione zostają cnoty jako warunki a zarazem praktyczne konsekwencje godnego życia. Rolę najistotniejszą gra tu *sofrosyne*.

Wreszcie czwartym jest sfera etyczna, w której godność staje się teoretyczną racją moralności, zarazem też gwarantem autonomii i wolności moralnej człowieka. Tak przedstawia się zarys, z pewną dowolnością uporządkowanych elementów nauki Sokratesa, którym przyjrzymy się obecnie, zwracając szczególną uwagę na te z nich, które są istotne dla wyłaniającej się problematyki godności moralnej.

„Poznaj samego siebie”. Natura duszy

Nakaz czy też wspomagające zalecenie wyroczni delfickiej: „Poznaj samego siebie” nie ma na celu – jak mogą to rozumieć współcześni – zaspokojenia psychologicznej ciekawości, która skłania do odkrywania mroczności własnego wnętrza i poznania rzeczywistych (podświadomych) przyczyn własnego zachowania. Nie jest to również nakaz zmierzający do zbudowania racjonalnej antropologii. Jest to nakaz o charakterze poznawczym i normatywnym zarazem, a więc nakaz praktyczny czy też, jakby to powiedział Sokrates – „techniczny”, w owym wartościującym znaczeniu *techné*, jako sztuki odnoszącej się do działania opartego na rzetelnej wiedzy. Jego przedmiotem ma być dusza, nie zaś – psychika.

Greków nakaz ów mógł zachęcać do uświadomienia sobie własnych możliwości i ograniczeń. Sokratesa zachęcał do przemyśleń o prawdziwej naturze duszy. Chodziło mu bowiem nie o treści psychiczne, jakie odkryć możemy w swoim wnętrzu, lecz o to, co powinniśmy w nim odkryć czy też, co tam jest najistotniejszego z „natury”, czym jest ów stan, który Sokrates w *Gorgiaszu* nazywa „zdrowiem duszy”.

⁷Ibidem.

Sokratejska nauka o duszy jest jednym z najbardziej pasjonujących wątków jego filozofii. Sokrates – racjonalista i logik, ironiczny, lubiący paradoksy, wiedziony przez dajmoniona i własne nieodgadnione powołanie – stworzył koncepcję duszy równie intrygującą, jak on sam. Jest to jednak dusza racjonalna, myślący duch raczej niż chrześcijańska „substancja rządząca ciałem, poszukująca zbawienia”⁸. J. Burnet⁹ i W. Jaeger dowodzą, wbrew A. Rodhemu¹⁰, który w swej monumentalnej pracy o duszy nie dostrzega w ogóle Sokratesa, że to właśnie sokratejska koncepcja duszy najpełniej wyraża intelektualno-moralny aspekt osobowości człowieka Zachodu. W tradycji greckiej Sokratejska dusza różni się zarówno od homerowo-epickiego *eidelonu*, „powietrznej duszy” filozofów jońskich, jak i duszy eleuzyjskiej czy orfickiej duszy-demonia obarczono-ego karą wcielenia, tym właśnie, że:

po pierwsze – związana jest z naturą (*physis*) człowieka i że w związku z tym nie przeciwstawia się tego, co cielesne, jako to, co lepsze, lecz jako inny aspekt tego samego;

po drugie – że jest elastyczna, poddaje się formowaniu.

W. Jaeger twierdzi, że jak ciało „zdolna jest do przyjmowania pewnego kształtu”¹¹;

po trzecie – że posiada jakąś wewnętrzną swoistą dla niej strukturę, z natury poddana jest określonemu ładowi, można więc mówić o jakimś wewnętrznym kosmosie czy „kodie” duszy;

po czwarte wreszcie – dusza pełni w całości „systemu” funkcje przede wszystkim etyczne. Dusza jest dla Sokratesa przede wszystkim racjonalną podstawą moralności, racją moralnej tożsamości i integralności człowieka. Sokratejskie poznanie duszy ma znaczenie praktyczne, wyraźnie nastawione na korzyść, na jakiś pożytek. Słynne zalecenie mówiące o tym, że lepiej jest krzywd doznawać niż je wyrządzać¹², musi zostać odniesione do pytania „dla kogo lepiej?”. I Sokrates odpowiada: „Dla duszy”. W duszy bowiem tkwi ostateczna norma postępowania.

Poznanie duszy jest tedy poznaniem norm postępowania lub też właściwą drogą do ich ugruntowania. Ci bowiem, którzy znają siebie, wiedzą co dla nich jest pożyteczne i świadomi swoich możliwości czują na co ich stać, a na co nie stać. Ponieważ czynią tylko to, na czym się znają, osiągają tylko to, czego im trzeba, i w ten sposób cieszą się pomyślnością”¹³. Ten jakby spirytualistyczny

⁸ *Mały słownik teologiczny*, Poznań–Warszawa–Lublin 1959, s. 104.

⁹ J. Burnet *The Socratic Doctrine of Soul* [w:] *Proceedings of The British Academy For 1915–1916*, s. 235.

¹⁰ A. Rhode *Psyche*; cyt. za: W. Jaeger *Paideia*, op.cit., t.II, s. 338.

¹¹ *Ibidem*, s. 92–93.

¹² Platon *Gorgiasz*, 475 B.

¹³ Ksenofont *Wspomnienia o Sokratesie* [w:] *Pisma Sokratyczne*, op.cit., IV, 2, 26.

utytylizm, wynikający w znacznej mierze z teleologicznego charakteru Sokratesowych definicji, jest jedną z najbardziej swoistych cech „systemu”.

Sokratejskiej duszy trudno przypisać jakieś transcendentne pochodzenia, choć niewątpliwie dokądś zmierza i jest – czemu często daje wyraz Sokrates¹⁴ – nieśmiertelna; jej działania nie mają oparcia w żadnej z heteronomicznych (religijnych czy mistycznych) zasad działania; nie jest to dusza wywyższona jakimś odwiecznym przeznaczeniem, nie jest też skażona agnostyczną niemocą. Istota duszy nie ujawnia się poprzez oświecenie, a prawda – do której zmierza lub zmierzać powinna – nie potrzebuje, dla swego odkrycia, religijnych instrumentów poznawczych. Intelpekt nie stanowi tu tedy przeszkody, a narzędzie, które musimy wykorzystywać, aby uzyskać jasność widzenia. Tak w poznawaniu duszy, jak i w „nauce o moralności” intelekt jest samowystarczalny. Sokratejska ironia, milczenie czy ucieczka przed zaintrygowanymi rozmówcami mają być raczej zachętą do pracy (nad sobą) niż wskazówką, że dalsza nauka ma charakter ezoteryczny. Sokratejskie przewrotne „Wiem, że nic nie wiem” można porównać do Kartezjańskiego wątpienia metodycznego oczyszczającego przedpole dla wiedzy, nie tyle – nowej, ile lepiej zweryfikowanej, pewnej, a więc prawdziwej.

Sokrates nie deprecjonuje rozumu i nie odbiera poznawczej mocy dyskursowi, nawet jeśli niekonkluzywność jego rozmów sprawia wrażenie porażki intelektu wobec prawd niedyskursywnej transcendencji, do której dostęp daje już tylko objawienie czy oświecenie. Jeśli można w ogóle mówić o jakichś ograniczeniach sokratejskiej duszy, to jest nim właśnie *Logos*. Sokratejskie poznanie duszy, jej ruch, nie wychodzi nigdy poza obszar *Logosu*. A więc poza obszar myśli, pojęć, sensów i definicji. Poznanie duszy jest poznawaniem pewnego logiczno-kosmicznego ładu, którego dusza jest odzwierciedleniem i częścią.

Objęty terminem *Logosu*, Sokratejski racjonalizm chroni się przed zarzutem subiektywizmu. Ów zwrot ku sobie myślącego podmiotu, istotny i konieczny we wszelkich formach racjonalizmu, właśnie w pojęciu *Logosu* znajduje silne wsparcie dla aspiracji uniwersalistycznych.

Poznanie duszy – choć z racji przedmiotu i metody poznania indywidualne – ma na celu odnalezienie norm i miar ponadindywidualnych. „Sztuka mierzenia”, na którą powołuje się w *Protagorasie* Sokrates, ma na celu odjąć wszelką moc pozorom, zapewnić spokój duszy na łonie prawdy i przynieść ocalenie życiu. Poznanie duszy jest tedy poznaniem prawdy (*aletheia*) filozoficznej, a więc wiecznej.

Cel działalności Sokratesa jest zgoła inny niż cel działalności sofistów. Sofistyczny zabieg oddania rozumowi spraw norm i wartości okazał się niebezpieczny dla ich trwałości, a antropocentryczny relatywizm aksjologiczny

¹⁴Platon *Fedon*, Warszawa 1982; *Menon*, Warszawa 1959; zob.: J. Burnet *Greek Philosophy*. Part. I. *Tales to Plato*. London 1960, s. 167; A. E. Taylor *Socrates*. Edinburgh 1935, s. 138.

oparty na Protagorasowej zasadzie „człowiek miarą wszechrzeczy” oraz podtrzymujący ją agnostycyzm poczyniły wiele spustoszeń w opartym na tradycji społeczeństwie greckim. I nawet jeśli nie zgodzimy się z tą opinią, to musimy zgodzić się z faktem, że różnica między działalnością sofistów a działalnością Sokratesa jest odmienna co najmniej w jednej kwestii: założeń. Według Sokratesa istota racjonalna decydować może o środkach, jednak cel jej istnienia wykracza daleko poza dowolność subiektywnych decyzji. Dobro będące celem wszystkich naszych czynów jest tedy poza możliwością naszego ustanawiania, jest ono odkrywane, a nie – tworzone. Teza ta tkwi u podstaw działalności maieutycznej Sokratesa, jest również powodem uporu, z jakim Sokrates poszukiwał i wymagał definicji. Człowiek, wedle Sokratesa, jest antropologicznie określony (posiada swoją naturę, to jest określony cel – a także – jest wyposażony w określone sprawności, *aretai*, pomagające mu ten cel osiągnąć). Ludzki rozum nie jest w koncepcji tej tylko narzędziem sprawnego orientowania się w świecie, instrumentem władania czy przekształcania rzeczywistości (jak sądzili sofisci), lecz ma charakter substancjonalny. Pojąć rozumem, to znaczy podać trafne racje, coś wyjaśnić, określić za pomocą ogólnej definicji. Podlegać władzy rozumu to powodować się właściwym pojmowaniem. Właściwe rozumienie człowieka to zobaczenie jego natury jako pewnej uporządkowanej struktury, w której rozum jest hegemonem. Jednak nie dlatego rozum jest hegemonem, że ma taką moc – jak chcieli sofisci – lecz dlatego, że taka jest jego naturalna, zgodna z ogólnym ładem pozycja. Można powiedzieć, że to nie rozum ustala ład w duszy i ład w świecie, ale że naturalny ład wyznacza hegemoniczne miejsce rozumowi. Nie rozum jest probierzem ładu, lecz ład – probierzem racjonalności świata i racjonalności duszy. Być może interpretacja ta jest zbyt platońska (zakłada bowiem tezę o istnieniu ogólnego ładu kosmicznego, ontycznego *Logosu*, świata idei, o którym sam Sokrates nic nie mówi), niemniej tylko przy zachowaniu przesłanek takiej interpretacji Sokratejska nauka o duszy, jako źródle prawd ogólnych, nie jest narażona na zarzut sofistycznego, racjonalnego relatywizmu.

Tak więc dusza z natury dąży do ładu, który jest jej dobrem. (Teza, iż dusza zawsze dąży do dobra, tak często powtarzana w dialogach platońskich, może zostać zastąpiona tezą o dążeniu do „zdrowia” czy „ładu”; są to analityczne odpowiedniki Sokratejskiego „dobra”). Naturalna dobroć duszy lub też przekonanie o naturalnym dobru (zdrowiu, ładzie) tkwiącym w duszy jest pierwszym i podstawowym założeniem teorii moralnej Sokratesa.

Osiąganie dobra jako osiąganie ładu duszy pozostaje w ścisłym związku z racjonalnością duszy, co ma z kolei wpływ na rozumienie podstawowej funkcji duszy, jaką jest myślenie. Staje się ono bowiem czynnością nieobojętną praktycznie; z natury swojej ma pełnić funkcje etyczne, melioracyjne. Myślenie jest więc pojęciem wartościującym, ale tylko o tyle, o ile spełnia zarazem swój cel logiczny. Jest więc i funkcją rozumu, i obowiązkiem moralnym człowieka wtedy, gdy ten chce stać się tym, kim – jako człowiek – może.

Filozofia. Troska o duszę

„Ty, mężu zacyjny obywatelem będąc Aten, miasta tak wielkiego i tak sławnego z mądrości i siły, nie wstydzisz się dbać i troszczyć o pieniądze, abyś miał ich jak najwięcej, a o sławę, o cześć, o rozum i prawdę i o duszę, żeby była jak najlepsza, ty nie dbasz i nie troszczysz się o to?”¹⁵. W przytoczonym fragmencie *Obrony* Sokrates używa sformułowania, brzmiącego *epimeleia tes psyches* (troszczyć się o duszę). Zwrot ten jest kluczem do zrozumienia sensu przemian wprowadzonych przez filozofię do obyczajowości greckiej, sensu przemian całej kultury klasycznej w ogóle. Według Patočki, duchowy fenomen *tes psyches epimeleisthai* stanowi ziarno zarodowe kultury europejskiej, jeden z fundamentów tożsamości jej idei¹⁶. Nakaz ten znany i używany był jeszcze przez filozofów milezyjskich np. przez Demokryta, niemniej swoistego kulturotwórczego charakteru nabrał dopiero dzięki Sokratesowi. Stał się bowiem wtedy elementem życia, nie – doktryny. Nie bez znaczenia jest tu fakt, że nawoływanie do „troski o duszę” ze szczególną siłą pojawia się właśnie w *Obronie*, a więc dialogu opisującym tragedię Sokratesa i hańbę Ateńczyków. Kontekst tragedii, a następnie heroicznej śmierci, nadał temu nakazowi patetycznie moralny charakter.

W całej działalności i nauce Sokratesa nakaz troski o duszę pełni funkcję podstawowej zasady etycznej i jedynej preskrypcji. Nakaz troski o duszę jest tu warunkiem koniecznym, i wystarczającym zarazem, dobrego życia. Co wobec tego on znaczy i do czego się odnosi?

Troska

Wezwanie do „troski o duszę” ma charakter dwojaki: umiarkowany oraz radykalny, tak jak dwojaki są – według lubiącego antynomie Sokratesa – źródła jego mądrości: ludzkie i boskie. W pierwszym przypadku „troska o duszę” byłaby pewną wersją „troski o siebie”, a więc wezwaniem do dbałości o własną moralną kondycję, zachętą do lepszego życia, do przedkładania wartości duchowych nad wartości materialne. Taka interpretacja zakładać by musiała, że Sokrates dokonywał jakichś ingerencji w grecką hierarchię wartości. Konwersja wartości jest tymczasem raczej „skutkiem ubocznym” działalności Sokrates, nie zaś jej głównym motywem. Zachęta do uznania priorytetu wartości duchowych wobec wartości materialnych czy cielesnych musiałaby zresztą odwoływać się do założeń aksjologicznych i kryterium wyboru, które jasne dla chrześcijanina nie były chyba jasne dla Greka. A to chociażby ze względu na silny związek duchowości i cielesności charakterystyczny dla kultury greckiej, a widoczny np.

¹⁵Platon *Obrona Sokratesa*, 29 D–E.

¹⁶J. Patočka *Platon et L'Europe*, Paris 1973, s. 91–96, 303.

w ideale *kaloskagathos*, w którym między zmysłowością a duchowością nie ma jeszcze owego ufundowanego i umocnionego przez chrześcijaństwo – *hiatus*.

Sokratejskie nawoływanie do troski o duszę ma wprawdzie charakter – jeśli można tak powiedzieć – antymieszczański (Sokrates wyraźnie deprecjonuje wartości materialne), co widoczne jest nie tylko w stylu bycia samego Sokratesa, ale i w niechętnych działalności Sokratesa reakcjach Ateńczyków, nie do tego się jednak ogranicza. Sokrates, z całą pewnością, opowiada się za wartościami trwałymi i samoistnymi przeciwko wartościom materialnym. Gdyby udało się ustalić jego hierarchię wartości, byłaby ona zapewne jakoś podobna do Pascalowskiej. Nie na tym jednak polega istota Sokratejskiego przewrotu.

W gruncie rzeczy, jak już pisaliśmy na wstępie, Sokrates nie dokonuje reform w kwestii treści obowiązujących norm czy pozycji i zależności określonych wartości. Jak wszyscy Grecy ceni przyjaźń, zdrowie i piękno. Jego reforma ma zupełnie inny charakter – znacznie bardziej radykalny i trwały. Dotyczy bowiem nie tylko zmiany kryteriów przy wyborze poszczególnych wartości, ale zmiany jakościowej całego życia. Stąd konieczność odwoływania się do „boskich” źródeł mądrości Sokratejskiej. Najtrafniej przewrót ów, będący wypełnieniem nakazu „troski o duszę”, określa kategoria *periagoge*.

Periagoge to wedle Platońskiego *Państwa* przemiana duchowa. To ruch przekształcającej się duszy, która odwraca się od przedmiotów znajdujących się w jaskini cieni, a więc rzeczy „błąkających się między powstaniem i zaturą” i zwraca się w kierunku rzeczywistości prawdziwej. Według Ch. Taylora¹⁷ *periogage* to rodzaj „nawrócenia”; aby zyskać mądrość, dusza musi doznać całościowej przemiany. Nie wystarczy spojrzeć tam, gdzie każą patrzeć, lecz trzeba zmienić miejsce, z którego się patrzy; poruszyć całe ciało.

Sokrates jest tedy reformatorem i wychowawcą w tym znaczeniu, że przygotowuje do takiego ruchu, pokazując, że dotychczasowa pozycja jest niewłaściwa. Nie tyle więc zmienia przedmioty wyborów moralnych (zachęcając do przedkładania wartości duchowych nad materialne), ile duszę samego wybierającego. *Periogage* jest bowiem gwarancją wyborów właściwych.

Periogage jest jednak terminem Platońskim; zakłada, jak każde nawrócenie, istnienie świata, do którego się powraca, a więc tego, który jest – do bytu. Trudno nam jednak ustalić – jest to klasyczne zagadnienie tzw. kwestii Sokratejskiej – jaki stosunek do owego bytu miał Sokrates i czy ontyczny *Logos* Platona był mu znany czy nie. Kwestii tej nie możemy teraz podejmować. Pozostaniemy więc przy rzeczach bardziej pewnych, a mianowicie przy Sokratejskiej koncepcji „troski o duszę” jako wychowania przez myślenie. Musimy tedy odpowiedzieć sobie na dwa pytania. Czym jest myślenie? i Czego ma dotyczyć?

¹⁷Ch. Taylor *Humanizm i nowoczesna tożsamość* [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*. Paris 1988.

Myślenie

Myślenie – wedle słów z *Teajteta* – to „rozmowa, którą dusza sama ze sobą prowadzi, cokolwiek weźmie pod uwagę, kiedy rozmyśla, że niby sama sobie zadaje pytania i odpowiedzi daje, i mówi tak, i mówi nie, kiedy w końcu jedno i to samo powie i już nie waha się na obie strony, wtedy to uważamy za jej sąd”¹⁸.

Myślenie jest dialogiem, ma zatem charakter dialektyczny. W dialektyce widział Platon, za Sokratesem, przede wszystkim narzędzie nauczania i środek pedagogiczny, nie zaś – jak Heraklit – naturę rzeczywistości.

Najistotniejszą cechą dialektyki jest to, że zmierza nie tyle do ustanowienia czyjejs racji – jak erystyczne umiejętności sofistów – lecz do prawdy, która wyrasta ponad indywidualne racje i osądy. *Aletheia*, czyli prawda, jest właśnie tym, co porusza duszę i stoi na straży dialektycznej rozmowy niezależnie od tego, czy jest ona prowadzona z samym sobą, czy z kimś drugim. Paradoksalnie Prawda, która panuje nad myśleniem, jako jego natura i cel, jest sprzeczna z jego formą; myślenie ma bowiem osiągnąć jedność; musi z rozmowy stać się sądem, a więc poniekąd anulować samo siebie.

Sokrates, dla którego mniej efekt a bardziej sam proces myślenia jest właściwym wyrazem „troski o duszę” – co Hannah Arendt nazywa stanem w „wietrze myśli”¹⁹ – stawia temu myśleniu kilka wymogów. Mają one charakter zarówno formalny, jak i przedmiotowy.

Po pierwsze – myślenie odnosić się ma do prawdy, a więc musi być logiczne i mieć charakter naukowy.

Po drugie – jego przedmiotem mają być „sprawy ludzkie”.

Emil Boutroux²⁰ ukazał, jak dzięki owym dwóm wymogom, Sokrates połączył tradycję greckiej filozofii przyrody z przedmiotem działalności sofistów. Naukową metodę zastosował do problemów moralnych próbując uczynić z etyki naukę i anulując tym samym ważność przedmiotu nauk przyrodniczych oraz dowolność metod wiedzy odnoszącej się do szeroko pojętych kwestii antropologicznych i kulturowych. Wymóg formalny (naukowość) sprowadzał się do przestrzegania zasad koherencji myślenia i do ustalania ogólnych definicji. Sokrates pytając o coś, zawsze pyta o *eidos*²¹ danej rzeczy, nie zaś o jej egzemplifikację. Jeżeli ktoś coś rzeczywiście wie o danym przedmiocie potrafi podać jego *logos*. („gdybyśmy nawet nie wiedzieli i tego, czym jest dzielność, to w jakież sposób moglibyśmy komukolwiek doradzać, jak by ją najpiękniej uzyskać”)²².

¹⁸Platon *Teajtet*, Warszawa 1959, 189 E-190 A.

¹⁹H. Arendt *O myśleniu*, Warszawa 1988.

²⁰E. Boutroux *Socrate fondateur de la science morale*, op. cit., s. 42-46.

²¹Platon *Laches*, Warszawa 1958, 190 C; *Państwo*, op. cit. 343 A, 497 C; Ksenofont *Wspomnienia...*, op.cit., IV, 6, 1.

²²Platon *Laches*, op.cit., 190 C.

Odwołanie się do *Logosu* ujawnia wszelkie utajone konflikty, tak jak ujawnia je każda rzetelna dyskusja, której celem jest ustalenie jednego sądu. Poszukiwania tego, co ogólne, oparte są więc na zasadzie sprzeczności. Wszystkie elementy pojęcia muszą być zgodne z jego definicją. Sokrates, podobnie jak Kant, wydawał się wierzyć w uniwersalność rozumu określoną kategoriami logicznej koherencji. Definicje, których poszukuje, są z założenia powszechne, a to ze względu na swoje źródła (każdy ludzki rozum potrafi je uzyskać) i uniwersalne w swym zasięgu (stosują się do wszystkich przypadków); rozum jest tedy kryterium ostatecznym i samowystarczającym. W praktyce jednak myślenie tak rozumiane okazało się mało rozstrzygalne dla stawianych przez Sokratesa problemów. Być może jest tak, że poziom ogólności wymaganej przez Sokratesa uniemożliwiał ustalenie definicji „częstkowych”; nie można zdefiniować pobożności ani odwagi bez definicji ogólniejszej – cnoty, cnoty – bez definicji człowieka itd. Nieobecność jakiegokolwiek ostatecznej definicji w rozmowach Sokratejskich powoduje, że nie wiemy, do czego się one w istocie odnoszą. Do świata inteligibilnego, jak w przypadku Platona czy Kanta? Jednak Sokratesa w przeciwieństwie do Platona nie interesuje dobro samo w sobie. Według Sokratesa dobro nie ma charakteru metafizycznego, dobro to pewna nadrzędna ogólność, której znajomość pozwala na rozpoznanie dóbr szczegółowych. Może więc do świata materialnego? To, że z założenia definicje nie mają charakteru persfazyjnego, wiemy z niechęci Sokratesa do sofistów, którzy takimi definicjami musieli się posługiwać, i to ze skutkiem przynoszącym sławę mędrców.

I. Brunschvicg i E. Boutroux²³ powołując się na fragmenty dzieł Ksenofonta proponują odnieść Sokratejskie definicje do jakiegoś *sensus communis*, do tego, co stanowi „zasób wspólny ludzkich poglądów i czynów”. A więc do zbioru sensów, za pomocą których bez transcendentnych imponderabiliów można porozumieć się tak z samym sobą, jak i z innymi. Porozumienie to ma stać się znakiem prawdziwej wiedzy. Można więc ową Sokratejską ogólność potraktować jako warunek konieczny zgody z samym sobą i z innymi. Zgoda ta, będąc dowodem oddalenia sprzeczności, pozbawia jednocześnie ignorancji, jest zatem zasługą nie tylko intelektualną, ale i moralną. Wszelkie zło jest bowiem niewiedzą.

Drugim wymogiem, jaki stawia Sokrates myśleniu jest „ograniczenie” jego przedmiotu do „spraw ludzkich”. Sokrates – jak dowodzi tego Ksenofont – „nigdy nie dążył do tego, aby w swoich uczniach w szybkim tempie rozwinąć biegłość dialektyczną czy sprawność praktycznego działania, czy też inwencję twórczą, ale zawsze trzymał się zasady, że najpierw trzeba w nich rozwinąć zdrowy rozsądek”²⁴. Zdrowy rozsądek, umiar, a więc *sofrosyne*, stanowi cel,

²³L. Brunschvicg *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. I., Paris 1953, s. 11; E. Boutroux *Socrate fondateur de la science...* op. cit., s. 42–46.

²⁴Ksenofont *Wspomnienia...*, op.cit., IV, 3, 1, a także IV, 7.

a zarazem – jak się przekonamy – efekt tak wychowawczo rozumianego myślenia, jak i, bardziej bezpośrednio, Sokratejskiej „troski o duszę”.

Sofrosyne. Ład duszy

Moralność starożytnych to moralność aretologiczna. Moralność cnót. Dla Homera miały one postać walorów psychofizycznych, uzależnione zaś były od pochodzenia społecznego. Dla greckiej *polis* najistotniejsze były cnoty obywatelskie, takie jak sprawiedliwość i posłuszeństwo, czy wreszcie wszystkie te uzdolnienia, które wzmacniały wolność rozumianą jako wolność słowa, a przez nią panowanie nad innymi ludźmi. Chodziłoby tu więc przede wszystkim o walory natury intelektualnej, dla których rozum pełni funkcję instrumentalną (umiejętności mówcy, polityka, sędziego).

Sokrates pojawia się w świecie greckiej *polis* w grupie tych, którzy – jak Gorgiasz czy Protagoras – mają nauczać *politike arete* przy zastosowaniu metod sofistycznych i umiejętności retorycznych. Jest on bowiem powszechnie traktowany jako sofista. Pozornie niewiele też różni się od nich. Utrzymuje, że „cnoty się można nauczyć”, że środkiem do szczęścia jest wiedza, wreszcie, że umiejętność myślenia jest najwyższą z ludzkich umiejętności. Sokratesowskie rozumienie cnoty, jak i poprzednio przeanalizowane pojęcia myślenia, jest odmienne od rozumienia sofistów. Sokrates nie dzieli cnót ani ze względu na ich przedmiot, ani na „zakres działania”; *politike arete* nie służy zdobyciu władzy, lecz byciu dobrym człowiekiem, jeżeli człowieka definiować będziemy jako *zoon politikon*.

W nauczaniu Sokratesa cnota nabiera charakteru właściwego tradycji chrześcijańskiej; jest wartością wewnętrzną człowieka; w jej działaniu objawiać się może nie tylko doskonałość natury ludzkiej, ale i jej rzeczywiste przeznaczenie²⁵.

Cnotę *sofrosyne*, której analizą zajmujemy się obecnie, traktowano od czasów Chryzypa jako jedną z cnót kardynalnych. Zarówno jednak dla Sokratesa, jak i w tradycji stoickiej podział cnót ma charakter teoretyczny, a nie – praktyczny. „Cnota polega na wiedzy o rzeczach boskich i ludzkich”²⁶ – twierdził Chryzyp nazywając ją mądrością. Z niej dopiero „wyprowadzał” cztery cnoty właściwe. Związek, przedmiot i działanie cnót były jednak nierozzerwalne. „Albo jest się mędrce, albo głupcem”. Cnota jest mądrością, mądrość – cnotą. Sokrates uważany za duchowego ojca tradycji stoickiej, musiał mieć pogląd podobny. Toteż poddając analizie „elementy” cnoty, jaką jest *sofrosyne*, mamy na względzie fakt, że zabieg ten jest tylko teoretyczny i nie odpowiada faktycznemu „działaniu cnoty”, które ma charakter jednolity.

²⁵Platon *Gorgiasz*, op.cit.

²⁶Zob. Sinko *Literatura grecka*, Kraków 1947, t. II. cz. I., rozdz. IV.

Cnota *sofrosyne* interesuje nas z dwóch co najmniej powodów:

Po pierwsze – jako synonim samoopanowania stanowi o jakości różnych działań. Jej bliskie pokrewieństwo z takimi pojęciami jak asceza, wstrzeźliwość czy samowystarczalność pozwalają rozumieć ją jako „silny charakter”.

Po drugie – *sofrosyne* jest cnotą ogólną, odpowiadającą mądrości. Określa więc nie tylko pewien aspekt działań czy też pewną cechę podmiotu działającego, ale również jakość całej postawy. W rezultacie rozstrzyga, kim jest podmiot działający (mędrcom czy głupcem). *Sofrosyne* i *sofia* to jakby dwa aspekty tej samej wartości wewnętrznej, praktyczny i teoretyczny, wzajemnie się warunkujące i konieczne dla siebie. Z jednej strony, *sofrosyne* jest więc kategorią moralno-osobową (jako cnota konkretna jest wyrazem silnego charakteru). Z drugiej zaś jest kategorią moralno-filozoficzną (jako cnota ogólna jest bowiem wyrazem mądrości i ogólnego ładu duszy).

W owym dwuaspektowym widzeniu *sofrosyne* odzwierciedla się moralny charakter ufundowanej przez Sokratesa godności.

Sofrosyne jako silny charakter

Pojęcie *sofrosyne* oznacza: panowanie nad sobą, poznanie samego siebie, równowagę wewnętrzną, zdrowy rozsądek, bycie zdrowym na umyśle, bycie umiarkowanym, powściągliwym, cnotliwym. Dla Homera *sofrosyne* oznaczała odporność intelektu, to, że pozostał on nie uszkodzony w swojej funkcji kierowania człowiekiem mimo emocji i afektów. U Heraklita czasownik *sofroneo* znaczy „być powściągliwym w stosunku do rozkoszy miłosnych”²⁷. W świadomości greckiej *sofrosyne* zaistniała przede wszystkim jako pochwała zdyscyplinowania, wyrażającego się w posłuszeństwie wobec obowiązujących zasad walki zbrojnej. *Sofrosyne* była główną cnotą etyki obywatelskiej, podstawową cnotą hoplity. Ksenofont stwierdza: „W służbie wojskowej zachodzi konieczność pełnej dyscypliny (*sofronein*)”²⁸. Napisy na nagrobkach poległych żołnierzy głosiły, iż spoczywają tu *andres agathoi kai sophrones*²⁹ (obywatele mężni i zdyscyplinowani). Pewien epitaf pochodzący z końca V wieku informował: „Godna czci Sofrosyne, córko wielkodusznego Aidosa przede wszystkim ciebie wraz ze szczęśliwą w boju Arete czcił ten oto Kleimedes syn Kleidemida z Nefele, który tu spoczywa”³⁰.

Sofrosyne jest cnotą, która wspomaga wartość i znaczenie dobra wspólnego, jakim była *polis*. O jej wadze niechaj świadczy historia, którą opowiada Herodot, opisując bitwę pod Termopilami³¹. W owej bitwie, jak powiadają, bezsprzecznie

²⁷ Słownik polsko-grecki, Warszawa 1962; zob też.: E. Heza *Kryzys arystokratycznego pojęcia arete*, „Etyka” nr 10.

²⁸ J. P. Vernant *Źródła myśli greckiej*, Warszawa 1969, s. 50–51.

²⁹ Ibidem.

³⁰ E. Heza *Kryzys arystokratycznego pojęcia arete*, op.cit., s. 69.

³¹ Herodot *Dzieje*, IX, 71.

najdzielniejszym był Aristodemos; jednak nie jemu dano palmę pierwszeństwa i uznano za bohatera. Aristodemos obarczony był bowiem winą nieposłuszeństwa; dokonywał wielkich czynów szalejąc i opuszczając szyk. Bohaterem tedy, w uznaniu wartości *sofrosyne*, został niejaki Posejdonios, człowiek mężny i zdyscyplinowany.

W V wieku cnota *sofrosyne* nabiera charakteru intelektualno-moralnego, z czasem zaś wchodzi do kanonu cnót kardynalnych.

Ustaleniu definicji *sofrosyne* poświęcony jest w pismach Platona dialog *Charmides*. Pojawiają się tam takie określenia, jak „rozsądna równowaga wewnętrzna” (158 b), „bycie dzielnym i dobrym” (160 e), „spokój, poznanie samego siebie” (167 a). Mówi się również, że tylko człowiek posiadający *sofrosyne* „znać będzie samego siebie i potrafi rozpatrywać z góry” (167 a). *Sofrosyne* jest tu również traktowana szerzej – jako warunek pięknego życia i dzielności człowieka (160 a–e). Platon zachwalając *sofrosyne* pochwała w istocie wszelki porządek w duszy polegający na powściągnięciu namiętności.

O *sofrosyne* rozmawia jeszcze Sokrates w *Państwie*, *Fedonie* i *Fajdrosie*. W dialogach tych widoczny jest aspekt uniwersalny *sofrosyne*; jest ona ukoronowaniem wszelkich cnót, wyrazem racjonalnej moralności w ogóle. „A to panowanie nad sobą (*sofrosyne*) to zabawny zwrot. Bo panujący nad sobą umysł zarazem sobie podlega, a poddany sobie byłby panującym”³².

Zostańmy jednak jeszcze chwilę przy *sofrosyne* rozumianej jako cnota konkretna. W funkcji tej jest ona blisko spokrewniona z tymi cechami zachowań, które Grecy określali jako ascezę, *egkrateię*. W rozmowie z Arystypem³³ na określenie wychowania w duchu powściągliwości i panowania nad sobą Sokrates używa wyrazu *asceza*, oznaczającego w języku greckim trening sportowy. Mówi się tam o koniecznych cnotach władcy wywiedzionych nie z pochodzenia, a więc nie – naturalnych, lecz wykształconych drogą ascetycznego treningu, takich jak: obowiązkowość, pracowitość, opanowanie pragnień, żelazna dyscyplina wewnętrzna itp. Sokratesowa *asceza* nie jest jednak cnotą klasztorną, lecz cnotą władców. Nie chodzi tu o deprecjonowanie ciała, a o podporządkowanie go rozumowi. Ascetyczny trening jest więc jakby wstępem do moralnego kształcenia. Widać to zresztą w zachowaniach samego Sokratesa. Niejednokrotnie wzbudza on podziw wytrzymałością na trudy, umiarkowaniem czy zupełnym opanowaniem zmysłowości³⁴.

Terminem szerszym od *ascezy*, jest filozoficzno-moralne pojęcie: *enkrateia*. W. Jaeger wskazuje, że termin ten stworzył właśnie Sokrates i znaczy on „moralne panowania nad sobą, umiarkowanie i stałość”³⁵. W języku polskim,

³²Platon *Państwo*, op.cit., 430 E.

³³Ksenofont *Wspomnienia*, op.cit., II,1.

³⁴Zob. Platon *Uczta*, 220 A–E.

³⁵W. Jaeger *Paideia*, t. II, s. 101–104.

w tłumaczeniu Ksenofonta *egkrateia* występuje jako wstrzemięźliwość³⁶. Dla francuskiego historyka E. Boutroux wartość *egkratei* jest bezwzględna, jest ona bowiem nie samą cnotą, lecz warunkiem wszelkich cnot, jak mówi on: „warunkiem oraz rezultatem nauczania”. Albowiem: „nie może być człowiekiem cnotliwym ten, kto jest niewolnikiem zmysłowych rozkoszy (...) tylko człowiek wstrzemięźliwy ma pełną swobodę, może zwracać myśli do rzeczy najlepszych zarówno w praktycznym działaniu, jak i w teoretycznej dyskusji, różnicując rzeczy wedle rodzajów, dążyć w rezultacie do tego co dobre, a unikać tego co złe”³⁷.

Nie ulega wątpliwości, że w Sokratejskiej zasadzie domagającej się od człowieka panowania nad sobą leżą podstawy nowego rozumienia wolności. Staje się ona elementem życia wewnętrznego, duchowego.

Moralna wartość tak *ascezy*, *egkratei*, *sofrosyne*, jak i – konsekwentnie – wartość zachowań lub postaw, do których się one odnoszą, związana jest tu z pewnym istotnym założeniem, wprowadzonym w duchowy świat Grecji właśnie przez Sokratesa, a mówiącym, że wolność, która ma stanowić podstawę moralności wyrażać się powinna nie w niezawisłości od czynników zewnętrznych (bycie wolnym dla Greka to bycie obywatelem w przeciwieństwie do bycia niewolnikiem), lecz w niezawisłości od czynników wewnętrznych, to jest:

po pierwsze – od zwierzęcej części naszej natury, a więc od namiętności i pożądań;

po drugie – od ignorancji i niewiedzy. Ogólność cnoty *sofrosyne* w przeciwieństwie do szczególności *ascezy* i *egkratei* polegałaby na tym, że *sofrosyne* obejmuje dwa wymiary niezawisłości („od zwierzęcej natury” i „od ignorancji”), podczas gdy *asceza* i *egkrateia* obejmują tylko wymiar pierwszy.

Celem *sofrosyne* jako cnoty konkretnej jest tedy opanowanie namiętności. Jej pojawienie się jest – jak mówi L. Brunschvicg – znakiem „sukcesu”, jaki osiąga człowiek rozumnie dążący do „wzięcia siebie w posiadanie”³⁸. Jest znakiem wolności, synonimem silnego charakteru, który warunkuje i mądrość, i godność.

Sofrosyne jako mądrość

Zarówno moralność, jak i godność zaczynają się tam, gdzie rozum osiąga kontrolę nad namiętnościami i pozbywa się swej ignorancji. Jest to punkt bardzo ważny w myśli Sokratesa. Uznanie namiętności za zło i wiedzy za cnotę wyznacza granicę funkcjonowania człowieka jako bytu moralnego, zarazem też wyznacza granicę jego godności.

Zadaniem *sofrosyne* jako cnoty szczególnej jest eliminacja motwującego nasze działania wpływu namiętności, czyli usunięcie z chaosu duszy wszelkich pożądań

³⁶Ksenofont *Wspomnienia*, IV, 5, 6 i 11.

³⁷E. Boutroux *Socrate...*, op.cit., s. 50.

³⁸L. Brunschvicg *Le progrès...*, op.cit., t. 1, s. 10.

przypadkowych, zakłócających ład, a więc nie podporządkowanych rozumowi. Z drugiej zaś strony zadaniem cnoty *sofrosyne* jest usunięcie z duszy ignorancji. Możemy tedy miast mówić o konkretnym i ogólnym charakterze *sofrosyne*, mówić o jej aspekcie praktycznym i teoretycznym. Tych spraw nie da się w myśli Sokratesa oddzielić od siebie. Niemożność ta jest tym bardziej usprawiedliwiona, że Sokrates przyjmuje założenie, o którym pisaliśmy na początku, iż naturą duszy jest dążenie do dobra. Sokrates wyklucza pojęcie złej woli. Troska o duszę nie wiąże się tedy z jakąś walką rozumu, który wie, i woli – która nie chce. Etyczny intelektualizm Sokratesa „upraszcza” tę sytuację. Rozumna dusza chce dobra, a wszelkie zło, jakie jej się przytrafia i wszelkie wady (*kakia*), których jest nosicielem, biorą się z niewiedzy. Jedynym przedmiotem wiedzy powinna być cnota, a jedynym celem cnoty jest uczynienie cnotliwym wiedzącego. Cnota tkwi całkowicie w królestwie rozumu, nie zaś woli.

Nauczanie cnoty i wiedza o niej nie stanowią środka, a cel życia moralnego. W rozważaniach na temat *sofrosyne* ujawnia się wyraźnie antynomia nierozwiązywalna u Sokratesa: warunkiem wiedzy jest cnota (*sofrosyne*), a warunkiem cnoty – wiedza.

Sokrates – jak powiada Ksenofont – „nie czynił różnicy między mądrością a roztropnością (*sofrosyne*). Według niego bowiem zarówno ten, kto wie, co jest piękne i dobre i odpowiednio do tego żyje pięknie i dobrze, jak i ten, kto wie co jest brzydkie i odpowiednio do tego wystrzega się tego, co brzydkie, są jednakowo mądrzy i roztropni”³⁹.

Sokratejskiego przekonania dotyczące tego, że wiedza o dobru jest warunkiem nie tylko koniecznym, ale i wystarczającym do czynienia dobrze obalić nie mogą żadne potoczne przekonania; to, czego dowodzi obserwacja, dowodzi tylko, że wiedza taka jest nader rzadka.

Wartość cnoty *sofrosyne* jest najpełniejszą miarą przemian, których Sokrates dokonał w moralności. Opierając się na greckich wyobrażeniach możemy powiedzieć, że przeniósł ideał praworządnego państwa z jego prawnoparadygmatycznym charakterem norm w głąb duszy ludzkiej. Wartości funkcjonujące w obrębie *polis* – które nadawały godność obywatelom posiadającym prawa i których świadomość budowała poczucie podmiotowości – zostały uwewnętrznione tak ze względu na ich zakres, jak i źródła prawomocności.

Sokratesa przewrót etyczny

Rewolucja Sokratejska była nie tyle rewolucją moralną, normatywną, ile rewolucją etyczną czy zgoła metaetyczną. Sokrates odkrył nową metodę poznawania prawd moralnych – była nią filozofia (troska o duszę) – i nową sferę ich obowiązywania: duszę ludzką.

³⁹Ksenofont *Wspomnienia*, op. cit., III 9, 4.

Jeśli chodzi o metodę, Sokratesowi można przypisać wprowadzenie pojęcia rozumu praktycznego⁴⁰ lub, w nieco bardziej radykalnej wersji, pojęcie racjonalnego sumienia. Jeśli zaś chodzi o duszę, to poprzez przypisanie jej wartości nadrzędnej Sokrates uchodzić może za twórcę egocentrycznej teorii dobra.

Sokrates jako fundator rozumu praktycznego

Postawa Sokratesa ujawniona w *Kritonie*, która wyraża się w przekonaniu, iż jednostkowe poczucie słuszności jest niczym wobec racji społecznych, wartości prawa i państwa; wyznanie z *Obrony* dotyczące wierności dla religii ojców, jak również liczne świadectwa Ksenofonta są wystarczającym dowodem na to, że Sokrates – mimo swoich poszukiwań – pozostał wierny obyczajom i przekonaniom swego środowiska, a nawet więcej: umocnił je wspierając na nowych fundamentach. Wyraz takiej opinii daje wielu historyków filozofii. J. Patočka⁴¹ twierdzi, iż Sokrates bronił tradycyjnych (mitycznych i religijnych w genezie) prawd moralnych nowymi metodami. Starał się jakby pokonać agnostycyzm i programowy relatywizm sofistów ich własną bronią i przeciwko nim. Byłby tedy Sokrates radykalnym konserwatystą, wzorowym obywatelem państwa, którego zadaniem jest nie zmiana, lecz poprawa zastanych obyczajów? Za takiego uważają go i Ksenofont, i np. św. Augustyn⁴². Jednak powszechnie wiadomo, że Sokrates działał w społeczności ateńskiej niczym anarchista. Był gzem, drętwą, bąkiem, akuszerem, prowokatorem. Wobec każdej zasady moralnej, wobec każdej wartości, wobec każdego prawa moralnego stawiał pytania: „Dlaczego?” i „Po co?”. Jego działalność polegała na ciągłym kwestionowaniu nawyków myślowych, zasłyszanych lub przyjętych na wiarę opinii i mniemań. Sokrates pozbawiał ludzi nie przemyślanych poglądów i niczym akuszerka pomagał rodzic zdrowe (koherentne) myśli. Celem takiej działalności jest racjonalizacja zachowań etycznych, uświadomienie sobie zasad ogólnych drzemających pod warstwą instynktów i przyzwyczajzeń.

Sokrates z obserwacji i pytań o działania, ich zasadę czy wartość starał się wydobyć reguły, wedle których działania te się toczą; nie po to jednak, aby je zmienić, lecz aby je uwewnętrznić i z nawykowych uczynić świadomymi. Rezultat takiego zabiegu jest niesłychanie istotny. Sokrates tworzył jakby nowe kryterium etyczne i nowy warunek oceny moralnej (resp. odpowiedzialności). W *Hippiaszu Mniejszym* Sokrates mówi do tytułowej postaci: „Nieprawdą: dobry człowiek to ten, który ma dobrą duszę, a lichy lichą. (...) Zatem dobrego człowieka cechuje to, że występki popełnia umyślnie, a lichego to, że mimo woli, skoro dobry mąż dobrą ma duszę (...). Więc jeśli kto umyślnie występki popełnia

⁴⁰Por.: J. Brunschvicg *Le progrès...*, op.cit., t. I., rozdz. I; zob. też: A. Tovar *Socrate sa vie et son temps*, Paris 1954, s. 184 i nast.

⁴¹J. Patočka *Platon...*, op.cit., s. 92 i nast.

⁴²Platon *Państwo*, op.cit. IV, XVII D–E.

i brzydko, i niesprawiedliwie postępuje, (...) jeśli tylko istnieje ktokolwiek taki, to nie będzie to nikt inny jak człowiek dobry” (376b). Stwierdzenia te, które zadziwiają Hippiasza, mają charakter Kantowski. Twierdzi się tu bowiem, iż wśród różnych motywów działania walor moralny mają jedynie te, które płyną z wiedzącej duszy, czyli są uświadomione. Parafrazując Kanta możemy powiedzieć, że nie wszystko, co zgodne z cnotą, jest cnotliwe, a tylko to, co płynie z cnoty rozumianej jako wiedza, jest dobre. Na tym jednak kończy się podobieństwo do poglądów Kanta. Sokrates jest wyraźnym internalistą, Kant – eksternalistą. Dla Sokratejskiej duszy nie ma żadnego rygorystycznego obowiązku; skoro dostrzeże ona prawdę, jest zniewolona emocjonalnie do jej posiadania. Rządzi się bowiem *erosem* i naturalnym umiłowaniem dobra, nie zaś przymusem racjonalnego obowiązku; działanie moralne „nie wzbudza wstrętu”, lecz organizuje przyjemności podporządkowując je zasadzie szczęścia. Sokratejska wątpliwość (w dialogu z Hippiaszem): „jeśli istnieje ktokolwiek taki” w odniesieniu do człowieka dobrego, który wie co jest dobre, a postępuje źle, jest na dobrą sprawę, stwierdzeniem rzeczy niewiarygodnej, mogącej przytrafić się jedynie szaleńcowi. Racją Sokratejskiego myślenia jest więc nie tylko zasada sprzeczności (jak u Kanta), ale w ogóle koncepcja duszy i jej wewnętrznej zgody jako zdrowia.

Interioryzacja reguł moralnych odsłania w sferze duszy pewne *prioprium* dla samodzielnych osądów moralnych. Dokonując racjonalizacji zasad moralnych, przedmiot zachowań – osądzany wedle zdolności czynów z heteronomicznymi zasadami – staje się moralnym podmiotem. Sokrates wierzy, że dusza stająca się źródłem osądów moralnych potrafi, niezależnie od zmieniającej się koniunktury politycznej i przemian obyczajowych, odnaleźć i zastosować wobec własnych działań owe ogólne i podstawowe zasady, które poprzez relatywizm zjawisk społecznych charakteryzują się niewzruszonością typową dla zasad moralnych.

Twierdzenie o ufundowaniu przez Sokratesa kategorii sumienia nie jest zgodne ani z faktami historycznymi – które ukazują, iż pojęcie *syneidesis* używane jest jako kategoria etyczna dopiero przez stoików – ani też z zawartą w pismach Platona i Ksenofonta nauką Sokratesa. Niemniej z samej jego działalności, z praktyki, jeśli można tak powiedzieć, Sokratejskiego życia płynie obraz stabilności i pewności moralnej, która, choć nie znajduje dostatecznego uzasadnienia teoretycznego, pozwala samemu Sokratesowi zająć bezkompromisową postawę wobec tyranii Trzydziestu i wobec deformacji ateńskiej demokracji. Sokrates-akuszer, daje tedy światu nie nowe normy czy nowe wartości, lecz nowych świadomych siebie ludzi.

Autocentryczna koncepcja dobra

W IV księdze Platonskiego *Państwa* znajdujemy fragment, który opisuje ideał człowieka godnego w sensie Sokratejskim: „Taki człowiek urządził sobie

gospodarstwo wewnętrzne, jak się należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem; zharmonizował swoje trzy czynniki wewnętrzne, jakby trzy struny dobrze współbrzmiające, najniższa i środkowa i jeżeli pomiędzy tymi są jeszcze jakieś inne, on je wszystkie związał i stał się ze wszech miar jedną jednostką, a nie jakimś zbiorem wielu jednostek. Opanowany i zharmonizowany postępuje też tak samo, kiedy coś robi, czy to gdy majątek zdobywa, czy o własne ciało dba, albo i w jakimś wystąpieniu publicznym, albo w prywatnych umowach, we wszystkich tych sprawach i dziedzinach on uważa i nazywa sprawiedliwym i pięknym każdy taki czyn, który tę jego równowagę zachowuje i do której się przyczynia”⁴³.

Zawarte w podtytule pojęcie autocentryczności nie ma charakteru wartościującego, a poznawczy.

Nakaz troski o duszę stanowi zwrot ku sprawom wewnętrznym, nie tyle jednak prywatnym, co duchowym. Zwrot można rozumieć trojako.

Po pierwsze – zmienia się przedmiot i zakres zachowań moralnych. Ich celem i terenem staje się podmiot. Ten punkt widzenia pozwala traktować moralność Sokratejską jako moralność perfekcjonistyczną. I jest to opinia o tyle prawdziwa, że wszelkie etyki perfekcjonistyczne powołują się na Sokratesa jako na swego duchowego ojca. Aby jednak zrozumieć sens przewrotu, którego Sokrates dokonał, trzeba nakaz „troski o duszę” zobaczyć w perspektywie szerszej; uznanie Sokratesa li tylko za twórcę etycznego perfekcjonizmu jest pewnym zawężeniem problemu.

Po drugie – z pewnością mamy do czynienia z jakąś formą odwrócenia relacji oceniania czy porządku wartościowania. Widać to wyraźnie w przytoczonym fragmencie *Państwa*, jak i wielu innych dzieł np. w *Gorgiaszu*: „bo to ja uważam za większe dobro, podobnie jak największym dobrem jest pozbyć się samemu największego zła niż je usunąć u drugich” (458a). Źródłem oceny moralnej nie jest zgodność postępowania z jakąś zewnętrzną normą czy prawem moralnym, lecz z osobową wartością podmiotu oceniającego. Zarówno racją, jak i kryterium dobrego postępowania jest dobro własne. Ów nowy osobowy charakter oceny jest jednym z ważnych wniosków interpretacji Sokratejskiego przewrotu. Moralność zaczyna tu i jakby kończy się na sobie samym. Dobro ma tedy charakter osobowy; jest wartością wewnętrzną, neutralnym stanem odmienionej, czyli zdrowej duszy.

Zarzut egoizmu w tej koncepcji skutecznie jest neutralizowany przez założenia intelektualizmu etycznego. Wartość osobowa (ład duszy, cnoty) oparta na wiedzy implikuje dobre działanie. Ludzie, którzy troszczą się o duszę, „nie mają innego wyjścia”, jak być moralnie dobrymi w sensie uniwersalnym. Tak jak posiadając jedną cnotę muszą posiadać wszystkie, tak mądrość, która je zakłada, a która jest miłością dobra, sama dobroć ustanawia. Większość tradycyjnych

⁴³Platon *Państwo*, op.cit., ks. IV, XVII D–E.

teorii i poglądów moralnych wymaga, aby działania moralne były skierowane na zewnątrz, na innych. „Wszystko, co moralnie dobre rodzi się z wewnętrznego odruchu życzliwości ku innej istocie ludzkiej” – mówi współczesny moralista. Mamy moralny obowiązek dbać o innych, jeśli zaś chodzi o siebie, przysługuje nam jedynie prawo do takiej dbałości. Sokrates ma nie tyle odmienny pogląd na tę relację, ile jakby w ogóle nie dostrzega jednego jej członu. Przedmiot obowiązków, które u Sokratesa są obowiązkami wobec samego siebie, wynika nie tyle z założeń normatywnych, co poznawczych (z zasady: „Poznaj samego siebie”).

Po trzecie – najpoważniejszym aspektem Sokratejskiego przewrotu jest przekonanie, że dobro, do którego dąży dusza, nie jest wartością nadrzędną wobec niej. Do pewnego stopnia nie jest w ogóle wartością. Jest jej cechą deskryptywną. *Agathos* znaczy bowiem „właściwie służący swojej funkcji” i w tym sensie doskonały. Troska o duszę, zgodnie zresztą z jej dawnym Demokrytejskim rozumieniem, nie ma na celu samej wiedzy, lecz wiedzę rozumianą jako środek do pojęcia tego, czym ta dusza może się stać ze względu na swój naturalny cel, na swoją naturalną doskonałość. Przy czym „naturalny” nie znaczy przyrodniczy, ale immanentny danej rzeczy. Relacja pojęć „doskonałości” i „duszy” ma się tak jak „cel” do swojego „przedmiotu”. Intelktualizm etyczny i teleologiczny charakter Sokratejskich definicji pozwala więc na określenie troski o duszę w sensie najszerszym jako realizacji przeznaczenia czy powołania, a więc celu, który zawarty jest w pojęciu duszy, jako tej, która chce stać się tym, czym może być lub do czego została powołana. Przewrót Sokratejski możemy więc wiązać nie tylko z ufundowaniem nowej etyki, ale również z nową wizją przeznaczenia. Od czasów Sokratesa, jak twierdzi W. Jaeger, życie to nie tylko chronologicznie uporządkowany szereg wydarzeń, ale zrozumiała sensowna całość, świadomy kształt.

Nauka Sokratesa jest doświadczeniem – poprzez wolność wewnętrzną – nowego wymiaru życia i nowej jego wartości. Intelktualno-moralny ruch duszy chroniący ją przed upadkiem (zło, niewiedza) i prowadzący ku wewnętrznej jedności (zgody z samym sobą) jest odkrywaniem tej przestrzeni ludzkiego działania, która w skończoności świata ma wymiar pozaczasowy. Jest też zarazem ustanowieniem tej wartości ludzkiej, która wbrew doczesności świata i wymierności jego elementów, poprzez wolność, nabiera waloru absolutnego.

SOCRATES OR THE DIGNITY OF THE SAGE

In this article the author discusses two problems: ethics of Socrates and the role and the meaning of the concept of the dignity. Both problems are analyzed from four perspectives: philosophical, pedagogical, virtue centered and ethical. The article shows connections between the elitistic ethics of virtue of the classical period and modern universalistic ethics.