

Artur Rodziewicz
Uniwersytet Warszawski

DLACZEGO SOKRATES MODLI SIĘ DO SŁOŃCA?

Strepsjades: Powiedz najsamprzód,
co tam robisz w górze.
Sokrates: Co? Napowietrzne odbywam podróże
I z góry patrzę na słońce.
Strepsjades: Więc w chmury
Wzbiłeś się po to w swym koszu, by z góry
Patrzeć na bogów?
(Arystofanes, *Chmury*, tł. A. Sandauer)

Każdy, kto zetknął się z platońskimi dialogami, prędzej czy później postawi sobie pytanie o znaczenie pewnych obrazów, jakie podsuwa mu autor. Przyjmując, że tzw. teoria idei, wraz z kardynalną ideą Dobra, stanowi rdzeń platońskiego nauczania, można zakładać, że niektóre ze wspomnianych obrazów dotyczą jej w pewien sposób, a wręcz w niej „uczestniczą”. Poniższy artykuł jest próbą egzegezy kilku z nich. Zakładam, że Platon posługując się nimi, stara się przedstawić stosunek do Dobra dwóch typów jednostek – polityka oraz filozofa, a co więcej – rozważyć możliwość ich wzajemnego zrozumienia.

1. Takie pytanie mógł zadać Alkibiades, kiedy ujrzał Sokratesa pewnego poranka podczas kampanii potidajskiej. Sokrates – wedle jego słów – stał w jednym miejscu przez cały dzień i noc, dopóki nie zaczęło świtać. Wówczas „pomodlił się do słońca i poszedł” (*Uczta* 220d4–d5):

ὁ δὲ εἰστήκει μέχρι ἕως ἐγένετο καὶ ἥλιος ἀνέσχευεν
ἔπειτα ὄχετ' ἀπιῶν προοσευζάμον τῷ ἡλίῳ.

Podobnie mógłby zapytać ktoś z obecnych podczas słynnej rozprawy, kiedy to zarzucano Sokratesowi, że czci bogów innych niż państwo. Skojarzenie z relacją Alkibiadesa mogłoby się pojawić, kiedy wnoszący pozew przedstawiciel poetów, Meletos, zwracał się do sędziów: „[Sokrates] mówi, że słońce to kamień” (*Obrońca Sokratesa* 26d4–5):

τὸν μὲν ἥλιον λίθον φησὶν εἶναι

Jednak obydwie relacje, pomimo wspólnego desygnatu – słońca – zawierają odmienne treści. Alkibiades uświadamia uczującym, że filozof – jak będziemy poniżej nazywać Sokratesa – traktuje słońce niczym bóstwo, zaś Meletos dowodzi czegoś przeciwnego – jego materialistycznego i degradacyjnego podejścia do *sacrum*. Filozof – wedle słów oskarżyciela – odziera Heliosa z boskości, sprowadzając go do rangi bytu cielesnego. Przypisuje mu pogląd, który głosił wcześniej Anaksagoras¹, co zresztą stwierdza sam oskarżony. Dla ścisłości dodajmy, że Meletos nie wspomina, aby Sokrates miał owemu kamieniowi oddawać jakąkolwiek cześć.

Słowa Alkibiadesa dowodzą więc pobożności Sokratesa, podczas gdy mowa sądowa Meletosa wskazuje na jej brak. Aby zweryfikować zawarte w nich informacje, należałoby oprzeć się na wypowiedzi najmniej stronnicej i najbardziej trzeźwej. Tymczasem Alkibiades nie dość, że jest pijany, to za jego słowami kryje się pewna intencja – stara się dowieść wyjątkowej wytrzymałości filozofa, który miał stać przez całą dobę na chłodzie, a do tego bosko. Nie jest jego ambicją odmalowanie religijności Sokratesa, lecz przedstawienie imponujących mu cnót. Swoją rolę we wskazywaniu na antyreligijny aspekt działalności Sokratesa, ma także powodowany gniewem Meletos, a celem tym jest wygranie procesu przeciw filozofowi.

2. Przyjrzyjmy się pierwszej relacji. Z jakichś powodów Platon przypisuje ją Alkibiadesowi, który niczym Dionizos wdziera się na ucztę, aby wziąć udział w pochwałę Erosa. Tymczasem – jako jedyny z zabierających głos – nie mówi o Erosie, ale całą swą wypowiedź poświęca Sokratesowi. Ma ona trzy zasadnicze części, które poprzedza zapewnienie, że Alkibiades będzie starał się mówić prawdę („Gdybym się gdzieś mijał z prawdą, zaraz mi przerwij [Sokratesie], jeżeli wola i powiedz, że to kłamstwo”² *Uczta* 214e10–11). Część pierwszą stanowi obrazowy opis Sokratesa i jego stosunku do ludzi, w drugiej Alkibiades przedstawia relację łączącą go z filozofem (dla której charakterystyczne jest jego opanowanie wobec wdzięków Alkibiadesa), na część trzecią składa się lista „wyczynów” Sokratesa, które mają zilustrować jego odporność (na głód, alkohol, mróz i zmęczenie), odwagę, odrzucanie zaszczytów i męstwo.

Mowa Alkibiadesa miała być pochwałą filozofa, jednakże po chwili zmienia się w oskarżenie, które winni rozsądzić zebrani (dosłownie – sędziowie – ἄνδρες δικασταί (219c5)). Tak więc wystąpienie podnieconego polityka – jak nazwiemy Alkibiadesa – przypomina w znacznym stopniu wystąpienie Meletosa. Obydwaj oskarżają filozofa – polityk o brak zgody na kompromis (zarówno w stosunku do jego żądań, jak i wobec niesprzyjających okoliczności), reprezentant poetów zaś o niedostosowanie się do oficjalnej religii (nieuznawanie państwowych bogów

¹ Krytykę tego stwierdzenia Anaksagorasa (por. Diels, fr. A72, 73) przypisuje Sokratesowi również Ksenofont (*Memorabilia*, IV, 7, 7).

² Ten i poniższe cytaty tekstów Platona podaję w przekładzie W. Witwickiego.

i wprowadzanie w ich miejsce nowych duchów), oraz o demoralizowanie młodzieży.

Jak powiedzieliśmy, wzmianka o tym, że filozof modlił się do słońca pada w trzeciej części mowy Alkibiadesa. Polityk wspomina, że przyczyną dziwnego zachowania się Sokratesa była nurtująca go myśl. Filozof najwyraźniej coś rozważał, i nie mogąc się z tym uporać trwał aż do świtu, kiedy to wzeszła gwiazda poranna i słońce. Podobną relację przytacza Diogenes Laertios (II 5, 23), nie wspomina jednak, aby Sokrates wówczas się modlił. Jego opis dotyczy wyłącznie tego, że filozof „stał ponoć raz przez całą noc nie zmieniając pozycji”. Jeżeli rozpatrywać ów dziwny stan – którego Guthrie nie obawia się nazwać transem³ – bez momentu kulminacyjnego, jaki miał stanowić gest religijny, to w samej *Uczcie* znajdziemy jeszcze jedną jego ilustrację. Otóż zanim Sokrates dotarł do domu Agatona, „zamyślał się po drodze” (174d) aż przystanął i zamarł na dłuższy czas, co wzbudziło ogólną konsternację, pomimo że znano tę oryginalną przypadłość filozofa (175b–c). Może z tego wynikać, iż aspekt religijny, jaki Alkibiades łączy z tym stanem (czy jak kto woli – transem) nie wydaje się być jego koniecznym składnikiem. Możemy tak przypuszczać biorąc pod uwagę, że Platon nie zaznacza, aby Sokrates modlił się przed ucztą.

Kiedy Alkibiades wspominał, że filozof rozważał coś przez całą dobę, a skończywszy rozmyślać (co mogło oznaczać, że uporał się z nurtującym go tematem) oddał cześć (czasownik *προσευχομαι* ma i takie znaczenie) słońcu, Sokrates milczał. Wziąwszy pod uwagę wcześniejszą prośbę polityka, aby mu przerwać, jeżeli powie nieprawdę, możemy przypuszczać, że filozof bądź to faktycznie modlił się do słońca, bądź też, że nie miał ochoty przeszkadzać Alkibiadesowi. Druga ewentualność wydaje się mało prawdopodobna, wziąwszy pod uwagę notoryczne wchodzenie w słowo innym, właściwe platońskiemu Sokratesowi. W takim razie powinniśmy rozważyć, co mogłoby oznaczać, że Sokrates modlił się do słońca.

3. Jeżeli Platon przypisał politykowi powyższą wypowiedź, to należy uznać, że w jakimś stopniu odnosi się ona do głównego tematu *Uczty*. Tematem tym jest Eros, którego podjęli się chwalić jej uczestnicy. Mówią o nim kolejno – Fajdros, Pauzaniasz, Eryksimachos, Arystofanes, Agaton i Sokrates. Przypomnijmy tylko najważniejsze wątki ich wypowiedzi. Fajdros określił Erosa jako najstarszego z bogów, który zniechęca do występków, a zachęca do czynów pięknych. Drugi z kolei – Pauzaniasz – zakwestionował istnienie tylko jednego Erosa, dowodząc, że w istocie są dwa bóstwa: Eros Niebiański (*Οὐράνιος*) oraz Eros Wszeteczny (*Πάνδημος*). Tych, którzy związani są z pierwszym charakteryzuje nakierowanie na pierwiastek męski, miłość homoseksualna wobec dusz „chłopców, którzy już zaczynają myśleć”⁴ (181d). Pauzaniasz zaznacza też, że „kto sobie w drugim

³ W. K. C. Guthrie *Sokrates*, przeł. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa 2000, s. 103.

⁴ Por. z interesującą interpretacją tego fragmentu K. Dovera *Eros and Nomos*, „Bulletin of Classical Studies”, London 1964, s. 31–42.

upodobał charakter i ducha dzielnego, ten zostanie [z nim] przez całe życie, bo się w jedno stopił z tym co trwa” (183e). Przeciwnością tego rodzaju uczucia ma być Eros Wszeteczny, który „najpierw kocha zarówno kobiety, jak i chłopców; potem jeżeli już kocha, to więcej ciała niż dusze, (...) myśli tylko o uczynku, a piękno jest mu obojętne” (181b). Następnym mówcą jest medyk – Eryksimachos, który dzięki studiowaniu nauk przyrodniczych (186a) wie, że we wszystkim istnieją – Eros dobry, piękny i porządny oraz zły, szpetny i zuchwały. O pierwszym można powiedzieć, że jest pewnego rodzaju harmonią, czy zgodnością, zaś o drugim, że wiąże się z ich brakiem (czego przykładem może być np. choroba). Eryksimachos podkreśla też społeczny aspekt swego rozróżnienia. Stwierdza, że harmonię w państwie utrzymuje religia (a dokładnie – jej obszar dotyczący wieszczbiarstwa), bowiem „właśnie [ona] wytwarza przyjazny związek między bogami i ludźmi” (188c–d). Następnie przemawia Arystofanes, który wbrew słowom przedmówców opowiada się za istnieniem jednego rodzaju pożądania. Jak można wywnioskować z jego niezwykle poetyckiej opowieści, przez Erosa rozumie pewnego rodzaju uczucie, pozwalające na dobór właściwego partnera. Tak więc rozwija antropologiczny wątek ustaleń Eryksimachosa dotyczących Erosa „harmonijnego”. Jednakże istotną konsekwencją jego wypowiedzi, nie wypowiedzianą wprost, jest zanegowanie boskości Erosa – który nie funkcjonuje w pierwotnym panteonie bóstw, a pojawia się dopiero wraz z upadkiem pierwszych ludzi, będąc niejako efektem ich ułomności.

Po Arystofanesie odzywa się poeta – Agaton, który uważa Erosa za bóstwo najmłodsze i najpiękniejsze, a przy tym sprawiedliwe, umiarkowane, męzne i mądre (196c–e). Zauważmy, że poeta przypisuje mu platońskie cztery cnoty kardynalne, aczkolwiek czyni to w kolejności odmiennej, niż ta, na jaką wskazuje ich ranga w „systemie” Platona.

Tym, co różni jego mowę od poprzednich, jest wyraźna manipulacja w sferze pojęć, które zdają się mieć w platońskich tekstach ściśle określone znaczenie. Stwierdza, że „umiarkowany to ten, co nad wszystkimi żądzami i rozkoszami panuje” (196c), przy czym przez owo „panowanie” rozumie nie tyle samoopanowanie, lecz określone miejsce w układzie hierarchicznym pożądań, w którym Eros (rozumiany jako najpotężniejsza z żądz) panuje nad pozostałymi. Stąd konkluzja, że „skoro panuje nad żądzami i nad rozkoszami, musi być ogromnie umiarkowany” (196c). Podobnego zabiegu dopuszcza się Agaton wobec pojęcia sprawiedliwości. Stwierdza, że jego znaczenie wynika z litery prawa, które dyktuje, że „sprawiedliwe jest to wszystko, co ktoś drugiemu po dobrej woli przyznaje” (196b). Przy takim założeniu musiałby Agaton uznać za sprawiedliwy czyn np. wykorzystywanie czyjejś naiwności w celu osiągnięcia osobistej korzyści. Wydaje się, że takie wnioski musiały by być dyskusyjne nie tylko dla zwolenników platońskiej filozofii (dla których „dobra wola” to akt w pełni uświadomiony), ale i dla wielu innych Ateńczyków. Jednakże obecni na uczcie nie polemizują z Agatonem. Poeta specyficznie rozumie też pojęcie „męstwa”, przez które rozumie tyle, co zniewolenie najmężniejszego (196d). Ostatnim epitetem, jakim ozdabia Erosa jest –

„mądry” (196e). O jego mądrości ma świadczyć zdolność czynienia ludzi pozbawionych wiedzy twórcami – „choćby [nawet ktoś] przedtem nie miał nic wspólnego z Muzami” – oraz przyczynianie się do ich rozgłosu i sławy.

4. Dla Sokratesa mowa Agatona najwyraźniej niewiele różni się od retorycznych popisów jakie dają sofisci. Dotyczy to zwłaszcza ich manipulacji znaczeniami pojęć ogólnych. Skupiającemu się na erystycznych sztuczkach Agatonowi przyświeca konkretny cel – pokonania poprzedników. Toteż filozof pozwala sobie stwierdzić, że mu „ta mowa Gorgiasza przypominała” (198c). Notabene, to właśnie w *Gorgiaszu* (502c–d) filozof podkreśla, że poeci różnią się od sofistów jedynie wykorzystaniem rytmu i muzyki.

Sokrates przeciwstawia swym przedmówcom słynną mowę Diotymy. Nie będziemy jej streszczać w szczegółach. Przypomnijmy jedynie, że utożsamia się w niej Erosa z filozofem poszukującym transcendentnej rzeczywistości doskonałych bytów, które określa się mianem Idei. Sokrates stwierdza tu (210a–211c), że droga do Idei (Piękna) rozpoczyna się od kochania pojedynczych (pięknych) ciał, następnie ich ogółu – ze względu na wspólną im cechę (piękna), kolejno – przedmiotem miłości stają się (piękne) dusze, następnie – (piękne) czyny i praca, dalej – (piękne) nauki, aż wreszcie kocha się naukę jedną (dotyczącą Piękna), która pozwala poznać Ideę (Piękno samo w sobie). Tak więc na drodze ku prawdziwej wiedzy towarzyszy filozofowi zwiększający się stale poziom abstrakcji, związany z odchodzeniem od cielesności i przypadłości, zmierzający do tego, co nie cielesne i niezmienne.

Zauważmy, że droga, jaką przedstawia Sokrates jest przeciwieństwem drogi Erosa Wszetecznego, o której mówił Pauzaniusz. W obydwu przypadkach możemy użyć określenia „droga”, jako że Pauzaniusz także wskazuje na linearny postęp towarzyszący pożądanu.

Jeżeli przez Erosa rozumieć tyle, co symbol pożądania, to powinniśmy uznać, że Sokrates istotnie odmalował tylko jego pozytywną stronę. Choć możliwe, że tej części, którą Pauzaniusz określa również mianem Erosa, filozof odmówiłby boskości. W pewnym sensie czyni to wspominając tylko o jednym Erosie, choć nie możemy zapominać, że jego mowę zdeterminowały poglądy Diotymy. Poza tym, w *Uczcie* jest Sokrates zaledwie jednym z bohaterów, choć uprzywilejowanym, toteż nie ma pewności, czy jego pogląd na naturę „erotyki” pokrywa się ze stanowiskiem Platona.

Możemy natomiast przyjąć, że Eros – jakim widzą go Diotyma i Sokrates – a więc Eros-filozof, jest przeciwieństwem Erosa negatywnego, o którym mówili Pauzaniusz i Eryksimachos (jakkolwiek ich mowy różniły się). Przy takim założeniu powinniśmy uznać, że nieczuły na piękno Eros Wszeteczny, który zmierza ku temu, co cielesne – jako opozycja do filozofa – nie ma możliwości dotarcia do sfery Idei. Jego droga jest przeciwieństwem drogi Sokratesa.

Pauzaniusz mówił także o uczuciu – towarzyszącemu Erosowi Wszetecznemu – rozpoczynającym się od nieukierunkowanego pożądania do obu płci. Jego ko-

lejną fazą jest miłość do ciał (a nie dusz), a kończy się na pragnieniu ciał najmniej rozumnych. Tak więc natura tego Erosa charakteryzuje się nakierowaniem na konkret, czyli na to, co cielesne i zmienne, a związana jest z odchodzeniem od tego, co ogólne. Przy tym Pauzaniusz podkreśla niezwykle ważną rzecz, mianowicie, że miłość nie jest koniecznym towarzyszem takiego pożądania.

Podczas gdy filozof rozpoczyna swą drogę od afektu do pojedynczych „ciał”, osobnik owładnięty Erosem Wszetecznym na nich kończy, gdyż na końcu drogi dochodzi do stanu, w którym „piękno jest mu obojętne” (181b). Tym samym idea znika z jego pola widzenia i nie jest możliwe, aby mógł poznać prawdę⁵, która związana jest bezpośrednio ze sferą transcendencji.

5. Aby zrobić dalszy krok w stronę zrozumienia postawionego w tytule pytania, pozwólmy sobie na zaprezentowanie jeszcze jednej hipotezy. Załóżmy, że umieszczenie przez Platona w finalnej scenie *Uczty* postaci Alkibiadesa jest w istocie wprowadzeniem do fabuły Erosa negatywnego, o którym napomnieli dwaj pierwsi mówcy. Dzięki temu Platon wzbogaciłby obraz jaki zarysował Sokrates o tę stronę pożądania, o jakiej tamten nie wspomniał⁶. Tym samym mielibyśmy do czynienia z opozycją Sokrates – Alkibiades, a na płaszczyźnie „erotycznej”: Eros Niebiański⁷ – Eros Wszeteczny.

Za takim założeniem przemawiają – poza biografią polityka – także słowa jego oskarżenia pod adresem filozofa. Alkibiades zobrazował tam swoje pożądanie względem Sokratesa, którego – jak pisze jeden z komentatorów *Uczty* – „cenił dlatego, że widział w nim w stopniu zwielokrotnionym cechy, które sam posiadał, bądź

⁵ Por. *Państwo* 508d.

⁶ Warto tu zwrócić uwagę na pewne analogię do *Fajdrosa*, gdzie Sokrates także rozważa istotę pożądania erotycznego. Przedstawia je wpierw jako zwierzęce szaleństwo, jednak po chwili się mitynguje i odwołuje tak mocne słowa. Następnie odmalowuje pozytywne cechy Erosa, którego można by określić mianem Niebiańskiego. Tak więc jego wypowiedź ma dwie podstawowe części (którym w *Uczcie* mogłyby odpowiadać dwie ostatnie mowy – Sokratesa i Alkibiadesa). Po jakimś czasie jednak Sokrates zdaje się opowiadać także za tą pierwszą (od której początkowo się odciął) mówiąc niespodziewanie do Fajdrosa: „[kiedy] zaczęliśmy szłać miłosny jakimis̄ (...) obrazami malować, *możemy tam i prawdy jakiej dotknęli po drodze*, ale zaraz się przeszło do czego innego...” (265b).

⁷ Odnośnie do tego utożsamienia (Sokrates – Eros) por. W. Jaeger *Paideia*, t. II, s. 224: „W [Sokratesie] ucieleśnia się Eros, który jest niczym innym jak filozofią”, oraz W. K. C. Guthrie *A History of Greek Philosophy*, t. IV, Cambridge 1975, s. 395: „Eros jest uwidoczniiony w Sokratesie, demonicznej figurze, która nie może być porównana z kimkolwiek, kto kiedykolwiek żył, jedynie z półbogami”. Interesująca pod tym względem może być także interpretacja jakiej dokonuje H.H. Bacon w eseju *Socrates Crowned* („The Virginia Quarterly Review”, 1959, t. 35, s. 415–430). Jednakże wspomniani autorzy nie dostrzegają możliwości zastosowania takiego samego zabiegu – utożsamienia w przypadku Alkibiadesa, którego obecność na uczcie traktują raczej jako zabawny dodatek. Nie będzie tu nadużyciem przypomnieć – za Plutarchem (*Żywot Alkibiadesa*, 16) – o pewnym detalu w orężu polityka: „Miał tarczę złożoną, a na niej nic wrytego z rodzimych znaków, lecz Erosa z błyskawicą” (przeł. M. Brożek).

chciał posiadać. Innymi słowy, widział w nim jednostkę niesprowadzalną do powszechnych miar, jednostkę o ogromnej potędze witalnej, władczą, waleczną, o naturalnej skłonności do dominacji. Imponowała mu nie idea, którą Sokrates wyrażał, nie prawda, którą przekazywał, ale on sam w całej swojej niepowtarzalnej (...) konkretności. Bardziej niż filozofa widział w nim silnego nieugiętego mężczyznę.⁸

Warto tu również zwrócić uwagę na cechy, jakie przypisuje Alkibiadesowi Platon (zakładając, że on jest autorem) w tekście zatytułowanym jego imieniem. Wskazuje tam na właściwe politykowi specyficzne pożądanie – *πλεονεξία* – nieograniczone pragnienie by mieć coraz więcej⁹, które w *Państwie* określa jako charakterystyczne dla ustroju demokratycznego (związane z właściwym dla demokracji brakiem opanowania obywateli). Owo pożądanie przeszkadza Alkibiadesowi – którego możemy uznać za klasyczny wytwór ateńskiej demokracji – w zdobyciu prawdziwej cnoty i wiedzy (zarówno politycznej, jak i wiedzy o sobie samym). Alkibiades najwyraźniej skupia się przede wszystkim na realizacji i zdobywaniu tych cnót, które narzuca model polityczny przyjęty przez państwo. Pragnie niczym nieograniczonej władzy oraz związanej z nią czci. W pewnym sensie jego ideałem jest pozycja tyra¹⁰, którego władza wydaje się nieograniczona.

Równie istotna co biografia polityka, jest forma jego wypowiedzi przedstawiona w *Uczcie* oraz jej opozycja względem kompozycji pozostałych mów. Alkibiades od chwili przybycia do domu Agatona nie tyle posługuje się racjonalnym dyskursem, co wyraża się za pomocą środków pozawerbalnych. Z tego względu czytelnik napotyka bardzo dokładny opis jego stroju, czy sposobu poruszania się. *Logos* jest jednym z mediów właściwych filozofii, podczas gdy jego brak w relacjach między ludźmi wskazuje na jej przeciwieństwo – szeroko rozumiane zjawisko tyranii. Zaznaczmy, że w *Uczcie* to Alkibiades obiera sam siebie przywódcą pijących¹¹, on też wspomina wielokrotnie o stosowaniu gwałtu wobec Sokratesa. Nie można tu zapominać, że właśnie tyra¹² określa Sokrates w *Państwie* (573d4) mianem Erosa (*Ἔρως τύραννος*)¹².

6. Tekst *Państwa* łączy z *Ucztą* jeszcze jeden, fundamentalny element. Sokrates prezentuje tam jeden z wariantów „drogi do Idei”, który jest ściśle związany

⁸ R. Legutko *Eros, Sokrates, Alkibiades*, w: *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1998, s. 101–102.

⁹ *Alkibiades I*, zob. zwłaszcza 105a–d.

¹⁰ Prawdopodobieństwo sięgnięcia przez Alkibiadesa po rządy tyra¹⁰ opisują przede wszystkim: Tukidydes, VI, 16, 27–29; Andokides *O misteriach*, 34–36, 96–97; Plutarch *Żywoć Alkibiadesa*, 16, 34–35. Por. z analizą jego faktycznej pozycji politycznej W. Lengauera *Polis i jednostka*, „Meander”, 1997, t. 3, s. 73–84.

¹¹ „ἀρχοντα οὖν αἰροῦμαι τῆς πόσεως (...) ἐμαυτὸν” – *Uczta* 213e9–10.

¹² Zob. artykuł S. Rosena *The Role of Eros in Plato's Republic* (w: „The Review of Metaphysics” 1965, t. 18, s. 452–475), w którym stara się połączyć sokratejską wizję Erosa-filozofa z *Ucztą*, z atrybutami Erosa-tyra¹⁰ opisywanego w *Państwie*. Jednakże – wedle Rosena – to co tyrańskie jest w istocie właściwą filozofii *hybris* (pysznym i bezwzględny¹² ukierunkowaniem na Prawdę), toteż nie stawia on wyraźnej linii podziału między filozofem, a tyranem (co sugeruje w wielu innych tekstach Platon), czy tym, co – za Pauzaziaszem – określam jako Erosa Niebieskiego i Erosa Wszetecznego. Ilustrację fragmentu jego tezy może być następujące zdanie:

z problematyką tego artykułu. Porównuje ją do wspinania się ku słońcu właśnie. Przy czym zaznacza, że z racji niedostosowanego wzroku, niewskazane jest spoglądanie wprost na nie, jako, że oślepiłoby wspinającego się, uniemożliwiając mu tym samym zarówno kontemplację słońca samego, jak i bytów, które czyni ono widzialnymi. Dlatego – mówi Sokrates – „naprzód by mu łatwiej było dojrzeć cienie, potem (...) odbicia ludzi i innych przedmiotów, ciała niebieskie i niebo samo po nocy by mógł oglądać patrząc na światło gwiazd i księżyca, niż po dniu widzieć słońce i światło słoneczne. (...) Dopiero na końcu mógłby patrzeć w słońce” (516a–b). Podobny schemat zarysowuje filozof mówiąc dalej, że „wzrok niekiedy próbuje się kierować (...) na gwiazdy same, a w końcu na słońce” (532a).

Obie te wypowiedzi służą Sokratesowi za metaforę poznania tego, co transcendentne względem świata przemijających bytów. Można by je odnieść do cytowanej na początku relacji Alkibiadesa, jednakże nie wyjaśniają zadowalająco zachowania filozofa względem konkretnego obiektu astronomicznego. Więcej światła na ten akt rzuca wypowiedź wcześniejsza, gdy filozof mówi: „Więc ja (...) słońce nazywam dzieckiem Dobra; Dobro je zrodziło na podobieństwo własne i tym, czym jest Dobro w świecie myśli i przedmiotów myśli, tym jest słońce w świecie widzialnym w stosunku do wzroku i do tego, co się widzi” (508b–c)¹³.

Zatem słońce zostaje uznane w *Państwie* za byt posiadający atrybuty odpowiadające jego doskonałemu wzorowi, jaki stanowi kardynalna Idea – Dobro. Tym samym, kiedy Sokrates zwraca się ku słońcu (czy to za pomocą słów, czy fizycznie) stara się je poznać jako reprezentację rzeczywistości, której nie sposób adekwatnie zwerbalizować, ani tym bardziej ujrzeć.

Powróćmy raz jeszcze do cytowanej na początku relacji Alkibiadesa. Przypomnijmy – wymienia on kolejno cechy Sokratesa, które mają świadczyć o jego niepowtarzalności, nieugiętości oraz władzy. Władzy nad sobą („brała mnie ta jego natura, to panowanie nad sobą, ta moc jego” (219d)) oraz władzy nad jednym z najpiękniejszych i najpotężniejszych polityków ateńskich (wielokrotnie wspomina Alkibiades, że czuł się zniewolony przez Sokratesa). Pośród egzemplifikacji tych cech, polityk jakby mimowolnie wspomina, że Sokrates modlił się do słońca. Nie wydaje się przywiązywać szczególnej wagi do aktu, który dla samego Sokratesa – zważywszy jego uporczywe trwanie w bezruchu – musiał być czymś istotnym. Jego uznanie zdobywa raczej spektakularna wytrwałość filozofa, a więc cecha, której pożąda sam Alkibiades.

Należy zatem wziąć pod uwagę następującą możliwość. Zdawkowa uwaga o religijnym akcie, która składa się zaledwie z kilku słów, jest faktycznie przed-

„There is a specific relationship between the *Symposium* and *Republic*, which turns upon the role assigned in each to eros, whereby each dialogue illustrates primarily or exaggeratedly one of the two main aspects of philosophy” (*ibidem*, s. 454).

¹³ Por. z dalszą wypowiedzią – 517c.

stawieniem sokratejskiej drogi do Idei. Drogi zakończonej kontemplacją doskonałego bytu, reprezentowanego przez słońce. Możemy też założyć, że kiedy Sokrates „modlił się” do niego, zarazem nie do słońca się modlił, lecz traktował je jako najlepszego pośrednika (lepszego niż gwiazdy i księżyc), między światem zmysłowym, a rzeczywistością Idei. Podobnie, gdy filozof mówił w *Gorgiaszu* (481d), że kocha się w Alkibiadesie, to – co zauważył G. Vlastos¹⁴ – Kochając Alkibiadesa, darzył go afektem jako pewnego rodzaju *proton philon*, a więc nie tyle konkretną osobę, ile pewną Ideę.

7. Na gruncie platońskich tekstów trudno uznać, aby filozof miał przypisywać słońcu rangę bóstwa¹⁵. Podkreśla to sam Sokrates, kiedy zaznacza w *Kratylosie* (397d), że słońce było dawniej obiektem czci pierwszych Greków, zaś obecnie składają mu hołd już tylko barbarzyńcy. Jednakże ranga słońca jako pośrednika na drodze ku światu Idei pozwala Sokratesowi na oddawanie przez nie czci bytowi istotnie istniejącemu¹⁶. Przemawia za tym – poza słowami platońskiego Sokratesa – także ten oczywisty dla Greka fakt, że słońce – w odróżnieniu np. od stołów – jest jedno, a przy tym pozostaje niezależne od ludzkich działań.

Jeżeli więc odpowiemy w ten sposób na postawione w tytule pytanie, to powinniśmy z kolei zastanowić się nad rzeczą następującą. Dlaczego Alkibiades nie połączył sokratejskiej filozofii¹⁷ z faktem, który zrelacjonował?

Można powiedzieć, że nie znał on dostatecznie myśli Sokratesa. Wszak polityk pojawia się na uczcie w momencie, gdy ten skończył mówić, a w dyskusji opisanej w *Państwie* nie uczestniczy. Jednakże zadowolając się taką odpowiedzią, będziemy narażeni na następujące pytanie: co w takim razie oznaczają słowa Alkibiadesa, które kieruje w *Uczcie* do Eryksimachosa: „ty wierzysz w to, co Sokrates dopiero co mówił, czy też jest dokładnie na odwrót?” (214c8–d2), które pozwalają przypuszczać, iż ma on pewne pojęcie o mowie Sokratesa¹⁸.

Posiłkując się poczynioną w wyniku analizy teorii Pauzanisza uwagą o „erotycznej” tożsamości Alkibiadesa, możemy przypuszczać, że polityk nie był w stanie zrozumieć podstawowych założeń myśli platońskiego filozofa. Jak pisze R. Legutko: „Alkibiades jest jedynym mówcą na uczcie, którego wypowiedź jest nie-

¹⁴ *Indywidualizm jako przedmiot miłości*, Warszawa 1994.

¹⁵ W tym sensie również imiona bogów stanowią jedynie reprezentację ich boskiej istoty, i nie powinny być czczone w izolacji od nich.

¹⁶ Por. *Państwo* 596e, 597c.

¹⁷ Jako, że traktujemy tu Sokratesa jako platoński archetyp filozofa, pozwólmy sobie na założenie (uprawnione na poziomie tekstów Platona), że teoria idei była częścią jego własnej filozofii.

¹⁸ Mój argument można osłabić uznając wypowiedź Alkibiadesa za dowód przekonania, iż Sokrates – posługując się po mistrzowsku dialektyką – potrafi umiejętnie manipulować słuchaczami, nie wyjawiając swego stanowiska. Sądzę jednak, że Platon chce tu wskazać na co innego, zwłaszcza, że taki zarzut Alkibiades sformułuje później.

mal całkowicie pozbawiona elementów abstrakcyjnych”¹⁹, co dobrze oddaje jego horyzonty poznawcze. Pozostając w sferze konkretnych, partykularnych celów, Alkibiades (czy jakby powiedział Sokrates – jego dusza) odcina się stopniowo od transcendencji, w efekcie czego zostaje pozbawiony wiedzy jaką dysponuje filozof. Pomimo, że został „ukąszony zębem filozoficznych rozmów” (*Uczta* 218a), niewiele z poruszanych podczas nich zagadnień (przede wszystkim natury etycznej) zastosował do własnej osoby. Raczej – jak pokazuje jego biografia – odrzucił ich sokratejskie fundamenty, które stanowiły samoograniczenie i panowanie nad sobą. Zamiast tego oddał się beznadziejnej realizacji własnej *pleonexii*.

Przykład Alkibiadesa pozwala na pewne uogólnienie – które już w pewnym sensie poczyniliśmy nazywając go politykiem. Otóż – zgodnie z Platońską intuicją – jak długo polityk nie wykracza poza cele „doczesne”, a powodując się partykularyzmem, relatywizuje je do własnego języka, tak długo uprawiana przez niego dyscyplina nie jest w stanie otworzyć się na prawdziwą wiedzę polityczną (*episteme politike*), która pozostaje wolna od kontekstu historycznego czy uwarunkowań kulturowych. Tym samym jego mniemania pozostają ułomne, a ich realizacja narażona jest na niepowodzenie.

Nie oznacza to rzecz jasna, by nie miał odnieść politycznego sukcesu. Jednakże w większości wypadków skutki, jakie przyniesie jego działanie będą w większej mierze zależne od rządzącej konkretnym ustrojem konieczności (*ananke*) i przypadku (*tyche*), jakie są właściwe dla świata zmysłowego niż efektem przemyśleń metafizycznych.

Powinniśmy przy tym pamiętać, że cykl zmian ustrojowych zarysowany przez Platona w *Państwie* charakteryzuje się między innymi właśnie zwiększającą się stale rolą czynników pozaracjonalnych, jakie wpływają na kształt polityki, które osiągną swoje apogeum w przypadku demokracji i tyranii²⁰. Zwierzęcy despotyzm jest oczywistym przeciwieństwem racjonalnej i doskonałej *politei*, z której – na skutek słabnącego kontaktu z Ideą – powstał.

8. Wracając zaś do zarzutu Meletosa, powinniśmy uznać, że jest on usprawiedliwiony. Jest usprawiedliwiony na gruncie „filozofii” demokratycznych Aten, czy – mówiąc przenośnie – na poziomie „polityki Alkibiadesa”, którego osoba w pełni oddaje zmienność i różnorodność cechującą ten ustrój. Meletos, zarzucając Sokratesowi, że nie czci państwowych bogów, a słońce uznaje za kamień, w istocie stwierdza, że filozof odmawia boskości temu, w czym widzi ją państwo. Sokrates musiałby się z takim zarzutem zgodzić. Słońce – o ile nie stoi za nim żadna Idea – nie może być przedmiotem czci, czy to indywidualnej, czy publicznej. Tak więc – paradoksalnie – spór między Sokratesem a Atenami sprowadza się do konfliktu między apologetami odmiennych wizji religijności – czcicielem porząd-

¹⁹ R. Legutko *Eros, Sokrates...*, *op. cit.*, s. 102.

²⁰ Co odpowiada systematycznemu przesuwaniu się ośrodka władzy w państwie w stronę tych sfer duszy i społeczeństwa, które związane są z ambicją i pożądaniem.

ku transcendentnego, który pozostaje niezależny względem konkretnej polityki państwa oraz apologetą „religijności politycznej”. W państwie, które opowiada się za tą drugą – Sokrates zawsze będzie winny.

Gdyby Meletos był świadkiem epizodu opisanego przez Alkibiadesa, musiałby zapewne ograniczyć swój zarzut wobec filozofa do samego „psucia młodzieży”. Tyle że Sokrates nie mógłby w takiej sytuacji (w obliczu otwartego konfliktu między nim a Atenami) wykorzystać swego wyczynu jako okoliczności łagodzącej. Powołanie się na modlitwę do słońca nie dowiodłoby jego pobożności. Odwrotnie – powołując się na nią w jakikolwiek sposób posłużyłby się faktycznie logiką swego oponenta, tj. byłby zmuszony „wyjąć” ją z ram kompletnego aktu poznawczego (który w całości – tzn. od zastygnięcia w bezruchu – można uznać za doświadczenie religijne – w tym znaczeniu, jakie wiąże z nim Platon) i potraktować jako narzędzie obrony. Wówczas Sokrates dopuściłby się uprzedmiotowienia owego doświadczenia, czyniąc z niego „konkret” użyteczny w ściśle określonym kontekście politycznym.

Tym samym mowa obronna filozofa wpisywałaby się w ten sam styl uprawiania retoryki, co wspomniana powyżej mowa Agatona. Przypomnijmy – poeta w ten sposób manipulował znaczeniami słów, które odebrał ich naturalnemu kontekstowi, aby w efekcie osłabienia ich pierwotnego znaczenia zbudować pewien oryginalny, acz nieprawdziwy konstrukt. Nieprawdziwy w tym sensie, że definicje atrybutów Erosa (a zarazem Platońskich cnót kardynalnych – mądrości, męstwa, umiarkowania i sprawiedliwości) mogą funkcjonować poprawnie jedynie w stosunku do tego konkretnego „konstrukt” poety, a poza nim – w stosunku do przestrzeni publicznej *polis* – tracą swe znaczenie.

Jeżeli więc przedstawiciel poetów – Meletos – stwierdza, że Sokrates kładzie znak równości między bóstwem, słońcem i kamieniem, jego słowa warunkuje określony cel polityczny, a tym samym podporządkowuje je regule funkcjonalności, która przeszkadza obiektywnemu ujęciu problemu.

9. Wypowiedź Alkibiadesa jest przykładem takiej właśnie relatywizacji. O ile nie opisowe (w sensie – nie sprawozdawcze), lecz funkcjonalne posługiwanie się językiem, stanowi – wedle Platona – środek właściwy poezji (której celem jest rozbudzanie pożądlivej sfery duszy²¹), to takie użycie w przypadku dyskursu politycznego budzi wyraźne obiekcje. Nie można zapominać, że Meletos, choć reprezentuje poetów, to w momencie kiedy staje się stroną w sporze sądowym jest przede wszystkim politykiem. Kiedy zaś dyskurs polityczny zostaje zdominowany przez „bałagan znaczeniowy” to możliwość kompromisu odmiennych *logosów* przechodzi ze sfery języka na płaszczyznę pozawerbalną (a więc w klasycznym rozumieniu – pozapolityczną). Alkibiadesa i Meletosa, łączy – choć reprezentują odmienne stanowisko względem Sokratesa – aktywne uczestnictwo w degradacji

²¹ Por. *Gorgiasz* 502c, *Państwo* 606d.

sfery politycznej, zaś język, jakim się posługują istnieje w oderwaniu od systemu znaczeń, jakie złożyła w niej tradycja (a w jej obrębie również religia), a tym samym narażony jest na nieodpowiedzialną manipulację²².

Czynią to zgodnie z „erotycznym” duchem demokracji, który – paradoksalnie – choć za swój cel obiera „wolność”²³ stara się ją osiągnąć przede wszystkim przez udział w tym, co konkretne i „cielesne”. Świadczy o tym choćby podporządkowanie bieżącej, niestabilnej polityce państwa, kwestii religijnych, które tracą przez to należną im suwerenność. Dlatego w przypadku następującej po demokracji tyranii – jako kontynuacji demokratycznego zaangażowania w poszerzanie obszaru wolności jednostkowej – sfera religijna ulega totalnej destrukcji, gdyż *hybris* tyrana nie pozwala na istnienie jakiegokolwiek konkurencyjnego obszaru władzy, który mógłby ową wolność ograniczać. Zaznaczmy, że – w obrębie języka poety Agatona – takiego tyrana należałoby określić jako umiarkowanego, opanowanego i męznego (a być może też sprawiedliwego i mądrego²⁴). W takim kontekście nie powinno nas dziwić określanie przez Platona poetów mianem sług Erosa i chwalców tyranii²⁵.

Być może właśnie w przewartościowaniu ustalonych przez tradycję pojęć należy doszukiwać się symptomu ewolucji demokracji w tyranie. Zmiana ich znaczeń dokonuje się w łonie samej demokracji, a najbardziej widoczna jest właśnie na terenie należącym dawniej do religii (posługującej się – podobnie jak filozofia – kategoriami najogólniejszymi). Dopiero w tym ustroju pojawia się na tak wielką skalę możliwość indywidualnej inwencji i krytyki. Zaś *hybris* przejmująca w duszach obywateli miejsce *sofrosyne* popycha ich ku coraz to dalszym horyzontom, które z konieczności pozostają niezdobyte.

Toteż pytanie w rodzaju: „Dlaczego Sokrates modli się do słońca?”, oddaje dobrane naturę ustroju, w którym poszczególni obywatele zaczynają się alienować,

²² Nie oznacza to oczywiście, aby Platon miał być ślepo zapatrzony w ową tradycję, wszak Sokrates dopuszcza w *Państwie* „poprawianie” tekstów uznanych przez Ateny, a ich bezmyślną konserwację stanowczo odrzuca.

²³ Sokrates rozważając w *Państwie* cele, dla których zostały urządzone poszczególne ustroje polityczne zapytuje Adejmanta:

„– A czy i demokracja nie określa pewnego dobra [za cel – *A. R.*], którego do syta mieć nie może i przez to ginie?

– A ty myślisz, że co ona określa?

– Wolność....” (562b).

²⁴ Agaton mówiąc w *Uczcie* o mądrych sugeruje, że ma na myśli Erosa i poetów, bowiem on czyni ich mądrymi. Por. z wypowiedzi Sokratesa w *Państwie*, który cytując Eurypidesa stwierdza: „Bo takie mądre słowo powiedział: „mądrzej dyktatorzy [τύραννοι] z ludźmi obcuje mądrymi”. Myślał oczywiście, że to właśnie są ci mędrzy, z którymi dyktator obcuje. (...) Zatem skoro są to mądrzy ludzie, poeci piszący tragedie, to przebaczą nam i tym, którzy mają ustrój zbliżony do naszego państwa, ponieważ są piewcami dyktatury” (568b).

²⁵ Por. zwłaszcza *Ion* 534d–e, *Menon* 81a–b, *Obrona Sokratesa* 22b–c, *Państwo* 568c oraz przypis poprzedni.

a każdy z nich funkcjonuje we własnym świecie znaczeń, odmiennym od pozostałych – niczym we wspólnocie projektowanej przez współczesnych libertarian – gdzie każdy określa swą tożsamość począwszy od przypisania sobie atrybutu istnienia autonomicznego i niezależnego względem szerszego kontekstu wyznaczonego niegdyś przez pojęcia, które teraz musi zdefiniować na własne potrzeby – pojęcia wspólnoty, kultury czy religii. Przykładem takiego produktu jest oczywiście Alkibiades, który – pozostając w skrajnie zindywidualizowanym obszarze konkretnych pragnień, wiąże z nimi znaczenia „prywatnego języka”, który z założenia musi wejść w kolizję z innymi systemami pojęć. W efekcie język ów determinuje jego recepcję rzeczywistości, uniemożliwiając tym samym dostrzeżenie Dobra i jego kontemplacji w miejscu, gdzie Alkibiades postrzega jedynie słońce oraz oryginalną, dzielną jednostkę, otoczoną przez szary tłum wojska. Lecz także filozof, który uprawiając swą profesję posługuje się pojęciami jak najogólniejszymi, musi zdawać sobie sprawę, że najwyższy poziom abstrakcji słownej jest wciąż zagrożony przez optykę indywidualnego zrozumienia. Ujmowanie idei musi być ostatecznie pozawerbalne²⁶. Podczas, gdy Eros polityka odbywa drogę ku temu co indywidualne (a więc zmierza do „ideału” jednostki²⁷) i schodzi coraz niżej w mrok jaskini²⁸, Eros-filozof – by użyć języka mistyków – pragnie „zjednoczyć się” z Dobrem, które pozostaje poza zasięgiem wrogich mu języków.

²⁶ Chyba najlepszym ujęciem tej kwestii jest *List VII* (342–343e) oraz słynne fragmenty *Fajdrosa*.

²⁷ Można się zastanawiać, czy „ideał jednostki” (nie „jedności”) nie musi być ostatecznie bytem konkretnym, a tym samym, czy pojęcie to ma jakikolwiek sens.

²⁸ Por. z początkiem *Praw* (625b), gdzie Gość z Aten – przyjmując na siebie rolę polityka – zmierza wraz z rozmówcami do jaskini Zeusa, jak również z początkiem *Państwa*, w którym Sokrates zostaje zawrócony z drogi do Aten i zmuszony by zejść do Pireusu, gdzie – mówiąc najogólniej – będzie musiał torować sobie drogę powrotną rozpoczynając od rozważań natury politycznej. Zob. także *Minos* (319c–e) oraz *List VII* (343e), którego autor stwierdza: „wspinanie się w górę i schodzenie na dół poprzez poszczególne stopnie, mozolnie rodzi wiedzę tego, co dobre z natury, w tym, kto jest dobry z natury” (przeł. M. Maykowska).