

Zamiast wstępu – paradoks Sokratesa

Sokrates jest figurą na wskroś paradoksalną. W każdym aspekcie swojej egzystencji. O żadnym innym filozofie nie napisano tyle, co o nim, zachwycały się nim największe umysły zachodniego świata, od dwóch i pół tysiąca lat prowokuje do nieustającego ruchu myśli kolejnych pokoleń filozofów (i nie tylko). Jednocześnie, pomimo wieków usilnych prób zrozumienia jego dokonań, wciąż jawi się jako postać tajemnicza, niezgłębiona i w gruncie rzeczy nieznaną. Możemy powiedzieć o nim wszystko i nic. Niezależnie od obrazu, jaki sobie zbudujemy, Sokrates jest zawsze *atopos*, nie na miejscu, nie tu i nie taki, jakim się go spodziewamy. Pozostaje jakby wyrwany z własnej rzeczywistości i nieprzystający do naszej. Dziwny (*deinos*). Niezwykle bliski pierwotnością swojej drogi życia, ale jednocześnie daleki przewrotną tajemniczością, w którą oblekli go wspólnie i – znowuż paradoksalnie – chcący uchronić go od odejścia w niepamięć Platon. Obraz Sokratesa jest więc stale rozedrgany i niepewny. Na moment uchwycony, zaraz podlega negacji. Bo Sokrates ucieleśnia ironię. Nie tę pospolitą, którą posługujemy się na co dzień. Ucieleśnia ironię o znaczeniu, jak to ujął Hegel, powszechnodziejowym, dzięki której duch wykonał zwrot ku samemu sobie, ku nowemu etapowi samowiedzy. Podążając za romantykami, w ironii tej widzieć powinniśmy nie tylko retoryczny zabieg czy sztuczkę wyprowadzającą z równowagi agonicznych adwersarzy, ale moment negacji zastanego i usankcjonowanego porządku rzeczy, a co za tym idzie – moment otwarcia na wieczność i nieskończoność.

Paradoksalna jest także sama postać Sokratesa. Łączy ona w sobie odstręczające cechy fizyczne – co, jak wiadomo, równało się niemal wykluczeniu ze wspólnoty antycznych Greków (i co z taką skwapliwością i wyczuwalnym zadowoleniem odnotowuje Friedrich

Nietzsche) – z najniezwyklejszymi właściwościami ducha oraz intelektu. Wystarczy pomnieć choćby słynny opis znawcy fizjonomiki Zorypsosa, który uznał, iż „jego wygląd i budowa cielesna zdradzają tępa głupotę, opieszały umysł i niezmierny pociąg do kobiet” (SED, 39). Wtórował mu zresztą w swojej *Uczcie* Ksenofont, podkreślając zadarty nos i rozpustne mięsiste wargi (277–278) przyjaciela. Jak jedno ciało, zwłaszcza greckie ciało, może pomieścić takie skrajności? Na zawsze pozostanie to tajemnicą Sokratesa i Platona.

Paradoksalny jest wreszcie umysł, który w czasie dyskusji przemierzał badaną kwestię to w jedną, to w drugą stronę, rozwijając nowe perspektywy i budując kolejne definicje tylko po to, żeby za chwilę je zrujnować i obalić. Żaden uważny czytelnik Platońskich dialogów nie może przy tym nie dostrzec, że kolejne ściany, do których wraz ze swymi rozmówcami dociera Sokrates i o które wraz z nimi rozbija się jak fale morza o helleńskie brzegi, nie kończą rozważań. Paradoksalnie, wręcz je zapoczątkowują. Tak jak ironia mocą negacji otwiera przestrzeń ludzkiego doświadczenia na nieskończoność, tak i ściana ostatniej odrzuconej definicji, negując to, co dotychczas odkryte i ustalone, staje się miejscem i momentem otwarcia na coś nowego. Punktem wyjścia do dalszych poszukiwań, wyzbycia się dogmatyzmu, intelektualnej stagnacji i bez-myślności. Zaiste, czyż to nie ponadczasowe przesłanie?

Gdy spojrzeć na to wszystko z pewnego dystansu, można odnieść wrażenie, że Sokrates jest wyłącznie przemyślną i pokrętną, ale też genialną konfabulacją Platona. Czy nie wydaje się, powtórzmy to po raz ostatni, paradoksem, że postać, która być może wcale „nie istniała”, o której nie wiemy nic pewnego, od tylu wieków stanowi niewygasłą podnieętą dla całego świata zachodniej kultury?

Mówi się, że książki o Sokratesie przyjmują zasadniczo dwojaki kształt. Mogą albo zawierać skrupulatne analizy dotychczasowych poglądów filozofów czy historyków, albo stawać się zapisem

osobistych zmaganiach ich autorów z „ateńskim gzem”, który tak jak swoim współobywatelom, tak i nam, współczesnym, wciąż nie daje spokoju, kłusając i pobudzając gnuśne rumaki do żywiołowego wierzenia. Niniejszy tom należy do drugiej kategorii – jest zapisem próby zrozumienia ironicznej i paradoksalnej pozycji Sokratesa, wyłonienia z morza sensów już ustanowionych jakiegoś sensu nowego, który mogę jedynie czytelnikowi zaprezentować, ale do którego przyjęcia namawiać nie mam prawa. Bo każdy do pewnego stopnia tworzy „własnego” Sokratesa, tak jak przed nami robili do choćby Hegel, Nietzsche czy Søren Kierkegaard.

Idąc dalej tym tropem, należy stwierdzić, że przyczynkiem do niniejszych rozważań była istotna – w mojej opinii nie dość dobrze zapełniona – nisza w badaniach nad recepcją myśli Sokratesa. Bardzo wiele ujęć umieszcza go w sferze czysto etycznej czy wręcz etyczno-normatywnej lub, całkiem na odwrót, traktuje jako sofistycznie usposobionego kuglarza albo nauczyciela określonych poglądów. Moim celem jest ukazanie Sokratesa jako mieniącego się pełnią wszystkich tych barw mędrca o nieco awanturnicznym charakterze, sytuującego się gdzieś „pomiędzy” dotychczasowymi ustaleniami. Jako „nietzscheańskiego” zawadiakę przepełnionego wolą mocy i niestroniącego od antycznej maksymy *melethe thanatou* – *ćwicz się w umieraniu*, co nie znaczy, że strachu przed śmiercią pozbawionego. Bo nie sztuką jest spojrzeć śmierci w oczy, gdy nie czujemy przed nią lęku. Sztuką jest podążać taką drogą życia, która w wizji nadchodzącej śmierci, radykalnego końca egzystencji, pozwoli odnaleźć radość i wolę zbliżającej się konfrontacji.

Staram się więc zachować obraz syna Fainarety jednocześnie jako symbolu oddziałującego silnie po dziś dzień, którego piętno dzięki różnorodnym odczytaniom odnajdujemy w niemal każdej istotnej gałęzi myśli Zachodu, oraz jako osoby z krwi i kości, która ma swoje ideały, jest świadoma własnych poznawczych ograniczeń, choć stara

się je przekraczać, a czasem po prostu ulega słabościom. Ukazujący się stopniowo na kartach tej książki Sokrates jest po części mędrcom, po części błaznem, mistagogiem, postacią łącznie tragiczną, wielkim ironistą, prawdziwym wychowawcą, sofistą, retorycznym blefiarzem, chutliwym satyrem i logosowym chuliganem krążącym pomiędzy życiem i śmiercią.

Wbrew zapewnieniom wielu apologetów odmalowujących wyidealizowane obrazy Ateńczyka Sokrates nie zawsze doskonale nad sobą panował, zarówno w miłości, co widzimy w świadectwie Ksenofonta o sytuacji z Kritobulosem (por. KU, 4, 27), jak i w gniewie, co ujawnia się w jego pełnych goryczy lub ociekających jadem przemowach z Platońskiego *Protagorasa* czy *Gorgiasza*. Sokrates potrafił pięknie wychowywać, respektując założenia starogreckiej *kalokagathii*, czego dowodzi choćby Ksenofontowy zapis spotkania z Eutydemem, podczas których objawił on pełnię pedagogicznych zdolności. Rzecz jasna, owo wychowywanie nie zawsze osiągało cel, o czym dobitnie świadczy słynne Alkibiadesowe polowanie na fallusy ateńskich herm oraz jego liczne późniejsze „przygody”. Sokrates potrafił też, gdy uznawał to za stosowne, bezwzględnie upokorzyć swego oponenta, czego nigdy nie mógł mu darować na przykład Kritiasz¹. Co ważne, w mojej ocenie wcale nie należy za wszelką cenę rozgrzeszać go za te – i wiele innych – „wypadki przy pracy”, bo „marmurowy” mędrzec rzadko kiedy jest autentyczny. Wyglądając powierzchwnie i tuszując pęknięcia posągu, odbieramy mu *de facto* to, co najcenniejsze. Kastrujemy go – jak by powiedział Nietzsche – z pasji i woli mocy, które w Platońskim Sokratesie momentami aż się gotują, nie zawsze znajdując taktowne ujście. Dlaczego mielibyśmy odzierać go z tego, co najbardziej ludzkie?

Wśród mnogości cech i portretów najistotniejsze pozostaje jednak to, że Sokrates nigdy ostatecznie się nie zdeklarował, zawsze pozostając *atopos*, kimś „obcym, ekstrawaganckim i absurdalnym” (CFS, 57).

Nie był tymi wszystkimi postaciami, ale oscylował pomiędzy nimi, dobierając odpowiednią maskę zależnie od okoliczności. Być może łatwiej byłoby na sposób apofatyczny wskazać, kim Sokrates ukazany na kartach tej książki nie jest. Gdyby z jakiegoś powodu należało to zrobić, to z pewnością nie powinniśmy upatrywać w nim męczennika. Najdobitniej daje temu wyraz w *Fedonie* omawianym w drugim z zamieszczonych tu esejów. Mistrz Platona sytuował się jak najdalej od tej postawy, choć nie dlatego, że brakowało mu świadomości czyhającego nań zagrożenia. Raczej dlatego, że swojej „boskiej misji”, zleconej wszak przez samego Apolla, w ogóle nie rozpatrywał w takich kategoriach. To, co robił, sprawiało mu przyjemność, sprawiało też ból, czasem uspakajało ducha, a czasem przyspieszało krążenie krwi w żyłach. Wszystko to było dla niego niezwykle cenne, bo to właśnie oznaczało *życie*. Brak tu jakichkolwiek śladów cierpiętnictwa i ofiarnictwa.

Cel, jaki sobie wyznaczyłem – ukazanie Sokratesa jako filozofa życia i filozofa „tego, co pomiędzy”, „transu”² – realizuję poprzez skonfrontowanie jego myśli, niejako „wydestylowanej” z dostępnych przekazów, z poglądami jednego z głównych przedstawicieli tzw. filozofii życia i reprezentanta jej skrajnej odmiany, czyli Nietzschego. Miał on Sokratesowi bardzo wiele do zarzucenia, ale w mojej opinii również bardzo wiele mu zawdzięczał, gdyż był poniekąd jego wychowankiem (zob. SWN, 285–303). Sokratejską ironię postrzegam zaś w niniejszych rozważaniach w takich kategoriach, w jakich zamierzenia samego Nietzschego widział Martin Heidegger, pisząc, że „Krytyka dotychczasowych najwyższych wartości oznacza tedy właściwie: odsłonięcie źródeł odpowiednich stanowień wartości i zarazem okazanie problematyczności samych tych wartości” (NTZ, 30). Ironiczna i jadowita krytyka, którą ociekały wypowiedzi Sokratesa i Nietzschego, jest tym, co tak bardzo ich do siebie zbliża.

Zapełniając wspomnianą lukę w recepcji Sokratesa, postrzegam go jako pierwszego filozofa życia. Życia w dwojakim znaczeniu. Sokrates okazuje się „ojcem założycielem” nurtu zwanego dzisiaj filozofią życia, którego najznamienitszymi przedstawicielami są między innymi Nietzsche czy Kierkegaard. Pierwsza część książki umieszcza Ateńczyka przede wszystkim na tle dwóch podstawowych koncepcji Nietzschego: woli mocy oraz nadczłowieka. Ukazuje, że pełniąc swoją „boską misję”, przekształcał się on w twórcę i uczestnika dwojako rozumianego *agonu*. W odmianie, którą moglibyśmy określić mianem „pedagogicznej”, ujawniało się oblicze Sokratesa-wychowawcy. Dostrzeżeni i wybrani przez niego „uczniowie” mierzyli się z Sokratesem i jego myślami w agonie, którego podstawowym celem była sama aktywność myśli obnażająca ignorancję i gnuśność rozmówcy, lecz tylko po to, aby pomóc mu się tych przywar pozbyć. W tym rodzaju intelektualnej rywalizacji Sokrates był i – niczym Zaratustra – po dziś dzień jest nam „strzałą i tęsknotą ku nadczłowiekowi”. Natomiast w drugim rodzaju agonu ujawniało się „zawadiackie” oblicze mistrza Platona. Była to rywalizacja, która nie miała na celu czegoś interlokutora nauczyć, ale intelektualnie – choć nie zawsze w pełni uczciwie – wgnieść go w ziemię. To tu właśnie dawała o sobie znać prawdziwa wola mocy Sokratesa, który dążył w tym rodzaju agonu do konfrontacji choćby z żonglującymi półprawdami sofistami czy z przemądrzałymi współobywatelami pokroju Eutyfrona. Nie był to jednak agon skierowany wyłącznie „na zewnątrz” Sokratesa, ku jego otoczeniu, ponieważ przez „wolę mocy” rozumiem za Heideggerem „przeemożność w przewyższaniu samego siebie” (NTZ, 642). Przedstawione w drugiej części książki rozumienie zwrotu „filozofia życia” opiera się na, zatraconym już dziś niestety, antycznym rozróżnieniu pomiędzy greckimi terminami oznaczającymi życie, czyli *zoe* oraz *bios*. Staram się pokazać, że w wyniku dziejowego momentu w rozwoju świadomości antycznych Greków zwanego „przełomem

klasycznym” nastąpiły nieodwracalne zmiany w pojmowaniu ludzkiej duszy, a co za tym idzie w postrzeganiu miejsca człowieka w świecie. Przełom ten, widziany przez pryzmat różnicy pomiędzy dwoma sposobami rozumienia zjawiska życia w starożytnej Grecji, czyli pomiędzy *zoe* oraz *bios*, pozwala w nowy sposób odczytać (Sokratejskie) przesłanie Platońskiego *Fedona*.

Pierwsza część książki nosi tytuł *Czy Zaratustra pochodził z Aten?* Zwrot „filozof życia” odnosi się w niej do Sokratesa jako niestrudzonego poszukiwacza „życia autentycznego”, który najistotniejszą wartość upatrywał w niezależnym myśleniu przekraczającym własne ograniczenia intelektualne czy moralne. Życie „w transie”, w ciągłej oscylacji pomiędzy pojęciami dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, prawdy i fałszu, było jego żywiołem, do którego przyjęcia zapraszał współobywateli, za co ci odpłacili mu wyrokiem śmierci. Arystoteles zapewnia w *Metafizyce*, że Sokrates nie „wynałazł” świata Idei, a w ten sposób przyszywa go na stałe, wbrew licznym późniejszym interpretacjom, do życia samego, do świata „tutaj”, odbierając mu ambicje dogmatycznych twierdzeń na temat tego, co „tam”. *Trans-* jako „źródłowy prefiks ‘przechodniości’ [...] nie pochodzi z zaświatów ludzkiego istnienia, lecz jest jego właściwą sygnaturą” (NM, 337). Za to uparte poszukiwanie autentyczności i kwestionowanie zastanego porządku przyszło Sokratesowi zapłacić wysoką cenę. Choć gdyby nie publiczny proces i jawnie niesprawiedliwy wyrok lub gdyby filozof zdecydował się na proponowaną przez Kritona ucieczkę z więzienia, mogłaby ona być znacząco wyższa. Byłoby nią zapomnienie i rozpłynięcie się historii Sokratesa w mrokach dziejów.

Jakkolwiek wspomniany wyżej sens nie zostaje zupełnie odrzucony w drugiej części książki zatytułowanej *Dialektyka umierania*, na pierwszy plan wysuwa się w niej rozumienie pojęcia „filozofa życia” jako „filozofa *zoe*”, czyli kogoś, kto sięga refleksją jeszcze głębiej,

ku badaniu specyficznej kondycji człowieka wobec przenikającej wszystko, nieokreślonej życiowej siły. Filozof w tym ujęciu balansuje pomiędzy dogmatyczną sferą metafizyczno-religijną a banalizacją swojego rzemiosła do postaci praktycznego „poradnika coachingowego”, w czym celowało wielu sofistów. Po jednej stronie grani znajduje się przestrzeń otwarta na wykorzystanie myślenia filozoficznego jako pragmatycznego narzędzia (na modłę sofistów), pozwalającego wpływać na rzeczywistość, manipulować odbiorcami i zyskiwać przewagę nad oponentami w celu realizacji partykularnych interesów oraz podbudowywać tymi sposobami domenę religijną, co niechybnie skończyć się musi stworzeniem takiej lub innej bezkompromisowej ideologii. Zejście na drugą stronę grozi natomiast (jakże często dziś widocznym) redukowaniem myślenia filozoficznego do poziomu „rozmówek egzystencjalnych” odbierających filozofii specyficzną zdolność patrzenia na świat w totalności, a zatem przyczyniających się do jej społecznej degradacji.

Cała sztuka – a potrafią ją opanować tylko najwięksi z filozofów (niczym linoskok, którego umiłował sobie Zaratustra³) – polega na utrzymaniu się na tej granicy wystarczająco długo, aby wyrzucić na otaczającą rzeczywistość odpowiedni efekt. Tego typu „dziejowe” znaczenie postaci Sokratesa oraz ironii, jaką się on posługiwał, doskonale ujmuje Hegel, gdy stwierdza: „Sokratyczna dialektyka występuje przeciw tej wiedzy, jaką ma o swojej treści niewykształcony duch; czyni to tę treść czymś chwiejnym, pokazuje, że taka, jaka mu się jawi, nie ma w sobie żadnej prawdy” (WHF, 591–592).

Życie Sokratesa było według Hegla – a intuicji tej nie brak podstaw – polem bitwy dwóch zasad ówczesnej rzeczywistości: obiektywnej, obowiązującej zasady obyczajowości-religijnej oraz istniejącej samej-w-sobie zasady wolności podmiotowej – rozumu, czyli filozofii (por. WHF, 544–545). Było więc jednocześnie przestrzenią otwarcia, w której w niezwykle sposób ścierało się to, co jednostkowe, i to, co

obiektywne lub za takowe uważane. Funkcjonowanie każdej z tych zasad miało, rzecz jasna, odmienne konsekwencje. Pierwsza, pielęgnując zastany porządek świata i ustalone systemy wartości, bezrefleksyjnie więziła człowieka w tradycji. Druga, związana z nowym „wynałazkiem” Greków: poczuciem indywidualnej *psyche*, „autonomicznej, samosterownej osobowości” (PDP, 239), niosła z sobą lęk, który stał się naturalną reakcją na nieznaną dotąd kulturowe doświadczenie wolności, odpowiedzialności i śmierci jednostkowego podmiotu. Z takimi właśnie problemami przyszło się mierzyć Sokratesowi w Atenach V wieku p.n.e.

Owo otwarcie na to, co ogólne, odbywało się w przestrzeni zakreślonej przez Sokratejską ironię. To ironia bowiem, jeśli podążyc przez chwilę wskazanym wcześniej tropem romantycznym, stanowi zasadę otwarcia na nieokreśloność i nieskończoność, szczelinę, przez którą mogą się one wedrzeć do zastygłego już świata. W niej właśnie dokonuje się wyłom, który pozwala zanegować rzeczywistość, krusząc jej statyczną, obserwowalną formę i otwierając na „ogólne”. Niezależnie od tego, czy Sokrates myślał tak o swoim dziele, czy traktował ironię wyłącznie jako narzędzie konfrontacji z „nosicielami bez-myślności”, z pewnością oddziałał na kulturę Zachodu w ten sposób. To sama ironia jako metafizyczna zasada rzeczywistości bez reszty wciągnęła swojego wiernego przyjaciela (*philo-eironeia*) i wyraziła w dramatyczną grę i uczyniła zeń punkt zwrotny w dziejach naszej kultury. Sokrates przez lata korzystał z owej przyjaźni skwapliwie i szczerze szafował – jak zobaczymy, na wiele różnych sposobów – ironią, zawiązując ze współobywatelami niezwykle dialektyczną relację, w której synteza przyjmowała postać auto-transformacji.

Choć trzeba przyznać, że ironia wykazała się przewrotnością do samego końca. Czy bowiem można sobie wyobrazić bardziej ironiczną odpowiedź na mowę obronną Sokratesa, gdy siła rażenia jego krytyki osiągnęła apogeum i została wymierzona równomiernie w całe Ateny,

ZAMIAST WSTĘPU – PARADOKS SOKRATESA

niż wyrok śmierci? Po latach spędzonych w służbie Apolla i nader częstym doświadczaniu siebie oraz innych ostrzem ironii, Sokrates usłyszał jej dziki rechot, którego szydercze echo rozbrzmiewa do dzisiaj. Lecz dziś już mało kto śmieje się z Sokratesa, rechot ironii kieruje się w stronę oprawców. Bo czy można sobie wyobrazić bardziej ironiczną odpowiedź losu na bezmyślny wyrok Ateńczyków pragnących przeciąć niebezpieczną grę pomiędzy mieszkańcami *polis* a Sokratesem, niż unieśmiertelnienie jego postaci, która bez owego wyroku zapewne przepadłaby w mrokach dziejów? *Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie?*