

Lucyna Chmielowska

Filozofia polityczna Sokratesa

Sokrates, choć jest postacią z zamierzchłych czasów, nie przestaje inspirować i wzruszać ludzi myślących, wciąż znajdujących w jego nauce i postępowaniu ważną dla siebie prawdę. Rolę Sokratesa w myśli zachodniej trudno więc przecenić. A przecież nie ma zgodności nawet co do autentyczności tej postaci. Niektórzy wyrażają pogląd, że Sokrates nie istniał jako człowiek, że był i jest natomiast postacią symboliczną na określenie zbioru poglądów pewnej grupy filozofów. Wiele jednak przemawia za tym, by uznać Sokratesa za postać historyczną. Świadczy o tym głównie emocjonalny przekaz Arystofanesa, Ksenofonta, Platona i Arystotelesa. Niewątpliwie najwięcej dla poznania Sokratesa daje nam lektura dialogów Platona, który stworzył serię filozoficznych arcydzieł, będących zarazem dziełami literackimi, w których jego własny przekaz splata się z poglądami Sokratesa. Trudno w nich odróżnić, co jest myślą samego Sokratesa, co zostało zmienione przez artyzm jego ucznia, co zaś jest wynikiem własnych rozmyślań Platona nad refleksją jego mistrza. Zdecydowanie łatwiejszy w odbiorze jest Sokrates Ksenofontowy. Ksenofont – rówieśnik i przyjaciel Sokratesa, zbierał o nim wspomnienia swoje i innych. Przedstawił je potem dla obrony swego mistrza, nieco niezgrabnie i banalnie, choć chyba najlepiej jak potrafił. Filozof jawi się tam jako człowiek prostoduszny i dobrotliwy o nieskomplikowanym wnętrzu. *Wspomnienia o Sokratesie* budzą więc pewną nieufność, bo przecież Sokrates był postacią złożoną, o szerokich horyzontach myślowych i głębokiej duchowości. Szczupłość źródeł sprawia jednak, że i to świadectwo jest cenne. Ksenofont postrzegał Sokratesa podług swojej miary, a więc w sposób uproszczony. Każdy stykający się z filozofem osobiście odbierał go nieco inaczej, co było uzależnione od intelektualnych możliwości interlokutorów Sokratesa. Filozof nie dawał łatwo poznać swoich poglądów, odsłaniał się stopniowo, coraz głębiej, aż uznał, że dalsze refleksje wykraczają poza możliwości umysłowe rozmówcy. By poznać cały skomplikowany świat myśli Sokratesa, potrzeba było intelektu wysokich lotów i wielkiego ducha. Toteż niewielu potra-

fiło sprostać temu wyzwaniu. Każdy współczesny wielkiemu filozofowi odbierał jego naukę nieco inaczej, podobnie jest dzisiaj, kiedy czytamy o nim świadectwa Platona. Bertrand Russel twierdził, że intelekt nie stanowił najmocniejszej strony Ksenofonta, więc i jego Sokrates jest prostolinijny, wygłaszający proste, niemal oczywiste treści. Nie można jednak odmawiać wartości świadectwu Ksenofonta, nie tylko z powodu szczupłości źródeł dotyczących Sokratesa, ale również z powodu jego wiarygodności. Jego opowieść o Sokratesie różni się od relacji Platona, jednak w wielu miejscach jest też z nią zgodna.

Zupełnie inaczej opisywał Sokratesa Arystofanes. Poeta przedstawił go w *Chmurchach* jako sofistę i bezlitośnie, wręcz ordynarnie, wykipl¹. W komedii Sokrates jawi się jako bezbożnik, leń, obszarpaniec, budujący swe poczucie wartości na wiedzy czerpanej z tytułowych chmur.

Arystoteles o tyle różni się od pozostałych, że nie zetknął się z Sokratesem osobiście. Jednakże przez 20 lat przebywał w Akademii pod kierunkiem Platona i miał okazję poznać coś bardzo istotnego – relację pomiędzy filozofią Platona i Sokratesa. Opinie znawców przedmiotu na temat sokratejskiego świadectwa Arystotelesa są jednak różne, od uznania po zupełną negację².

Refleksja polityczna Sokratesa, czyli zgodność myślenia i działania

Sokrates z naciskiem podkreślał potrzebę harmonii ludzkiego działania z myśleniem, czyli zgodności polityki i filozofii. O prawdziwym człowieczeństwie świadczyła, według niego, tożsamość myślenia i działania, czyli życie w zgodzie z samym sobą. Wiązało się tym przekonanie, że wyrządzanie krzywdy innej osobie byłoby równoznaczne z czynieniem krzywdy samemu sobie. Z dzisiejszego punktu widzenia myślenie takie nie wydaje się mieć wiele wspólnego z polityką, jednak – jak podkreśla Hannah Arendt – była to refleksja polityczna najwyższej próby. Sokrates oddziaływał na świat polityki dużo bardziej niż mogłoby się wydawać, przy czym nie wykazywał żadnej aktywności politycznej. Polityka stanowiła dla starożytnych Greków sferę działania, równości i wolności. Najważniejsza była oczywiście wolność³, to ona warunkowała politykę i w niej

¹ Arystofanes, *Chmury*, 135–180, 316–318 i n., [w:] Arystofanes, *Komedie*, przekł., przedmowa i przypisy J. Ławińska-Tyszkowska, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1991, s. 225–228, 239.

² Na temat źródeł odnośnie do życia i poglądów Sokratesa zob. szerzej: W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, przekł. K. Łapiński, S. Żuławski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 9–67.

³ Jak pisze Hannah Arendt wolność w starożytności nieodłącznie związana była z polityką i obszarem spraw międzyludzkich, znano ją nie jako problem filozoficzny, ale jako fakt życia codziennego. Dlatego wielka filozofia od presokratyków do Plotyna – ostatniego filozofa starożytności, nie zajmowała się rozważaniem zagadnienia wolności i troską o nią. Wolności doświadc-

wszyscy stawali się równi. Równość, kojarzona błędnie zazwyczaj ze sprawiedliwością, jest właśnie nieodłącznie związana z wolnością, bez której polityka, czyli ludzkie działanie, byłaby niemożliwa. Sokratejska refleksja nie przeszła do zachodniej tradycji myśli politycznej, zapoczątkowanej przez Platona i Arystotelesa w momencie, gdy greckie życie polityczne chyliło się ku upadkowi. Wraz z osądzeniem, skazaniem i śmiercią Sokratesa otworzyła się przepaść między myśleniem i działaniem, czyli między filozofią i polityką. Pojawił się problem, jak człowiek żyjąc w *polis* może się trzymać z dala od polityki. Z czasem stał się on pytaniem, jak można żyć nie należąc do żadnej wspólnoty politycznej, czyli w stanie apolityczności, czy bezpaństwowości. Aktywność myślowa zaczęła odgrywać rolę refleksji, czyli czegoś co pojawia się dopiero wtedy, gdy działanie przesądziło już o kształcie rzeczywistości. Samo działanie zaś zostało skazane na przebywanie w dziedzinie ślepego przypadku⁴.

Sokrates nie zdołał przekonać sędziów o swojej niewinności wobec zarzutów bezbożności i psucia młodzieży. Wobec śmierci Sokratesa Platon utracił wiarę w *polis*, zwątpił w perswazję (*peithein*), na której opierała się polityka Ateńczyków, która stanowiła polityczną formę ich wypowiedzi i z której byli dumni. Podkreślali, że, w przeciwieństwie do barbarzyńców, kierują swoimi sprawami politycznymi za pomocą słowa, a nie przemocy. Uważali retorykę,

czano przede wszystkim w działaniu, stanowiła ona rację bytu polityki. Działania i politycznego sposobu bycia nie dało się nawet pomyśleć bez założenia, że wolność istnieje. Taka wolność jest przeciwieństwem „wolności wewnętrznej”, czyli pewnej duchowej przestrzeni, w której ludzie mogą znaleźć schronienie przed zewnętrznym przymusem i gdzie c z u j ą s i ę wolni. Rozkwit takiego postrzegania wolności nastąpił u schyłku starożytności, wynikał z odsunięcia się od świata. Wewnętrzną wolność odkryli ludzie nie mający swego miejsca w świecie, wykluczeni z niego. Przeżycia związane z rzeczywistością zewnętrzną stały się doznaniem zamkniętymi w obrębie własnej jaźni człowieka. Doświadczenie wolności wewnętrznej jest zatem doświadczeniem wtórnym – zakłada wycofanie się ze świata, w którym uchybiono wolności do wewnętrznej przestrzeni, niedostępnej z zewnątrz. Pomimo wielkiego wpływu, jaki pojęcie wewnętrznej, pozapolitycznej wolności wywarło na naszą tradycję myślową, można powiedzieć – stwierdza Hannah Arendt – że człowiek nie wiedziałby nic o wolności wewnętrznej, gdyby uprzednio nie doświadczył stanu bycia wolnym w ludzkim dotykającym świecie. Wolność uświadamiamy sobie tylko podczas bycia z innymi ludźmi, a nie z samym sobą. Bycie wolnym oznacza też nie zdolność chcenia, ale zdolność rozpoczynania, dawania czemuś początku. Jest to możliwe tylko w zewnętrznym świecie międzyludzkich spraw, czyli w polityce i sferze publicznej. Filozofowie zaczęli przejawiać zainteresowanie wolnością dopiero wtedy, gdy nie doświadczano jej już w działaniu politycznym i stowarzyszaniu się z innymi, lecz w chceniu i obcowaniu z samym sobą, gdy wolność stała się wolną wolą (H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przekł. M. Godyń i W. Madej, wstęp P. Śpiwak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 175–208).

⁴ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, red. i wprowadzenie J. Kohn, przekł. W. Madej, M. Godyń, posłowie P. Nowak, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 39–40.

czyli sztukę przekonywania, za kunszt prawdziwie polityczny⁵. Choć na retoryce opierała się polityka ateńskiej *polis*, Sokrates żywił dużą niechęć do sztuki przekonywania, nie posłużył się nią dla swojej obrony przed sądem. W jego przekonaniu retoryka nie była sztuką, ale praktycznym zajęciem, mającym na celu schlebianie szerokiej publiczności, by tym sposobem przypodobać się jej. Uważał ją za „upiora polityki”⁶. Nie skorzystał więc z możliwości, jakie dawała retoryka, podobnie jak z propozycji ucieczki. Jak zauważa Hannah Arendt, Sokrates nie zdołał przekonać sędziów o swojej niewinności, gdyż zwracał się do nich nie w formie retoryki (nie posłużył się kunsztem mówienia politycznego, rozmową z tłumem), ale w formie dialektyki, czyli mówienia filozoficznego. Dialektyka jest możliwa wyłącznie jako dialog między dwiema osobami, potrzebuje aktywnego interlokutora, nie umie, w przeciwieństwie do perswazji, przekonywać ludzkiej zbiorowości. Sędziowie nie zrozumieli więc Sokratesa, a on, tak jak tego pragnął, pozostał wierny swoim przekonaniom⁷. Platon dostrzegł „błąd” Sokratesa i dlatego do swoich dialogów wprowadził wizję życia pozagrobowego, miejsca spotkania ludzi dobrych, przede wszystkim bogów, ontologicznej przestrzeni, gdzie jest „[...] znacznie lepiej dobrym niż złym”⁸. Platońskie mity o życiu pozagrobowym zawarte w dialogach są – jak pisze Hannah Arendt – opowieściami, które mają przerazić, są zatem słowną formą przemocy. Za pomocą tej ostatniej Platon pragnie narzucić zbiorowości własne zdanie – jedną prawdę w miejsce różnych opinii⁹. Sokratesowi nie przyszło do głowy, by posługiwać się tego typu metodą – słowną przemocą, ciągle wierzył bowiem w mądrość ateńskiej *polis*.

Co prawda nie uważał się za polityka, świadomie unikał zaangażowania politycznego, nie znaczy to jednak, że sprawy państwowe były mu obce. Wprost przeciwnie – leżały mu na sercu, żywo interesował się życiem politycznym i, co najistotniejsze, chciał je ulepszyć poprzez nadanie filozofii doniosłości politycznej, nie chcąc przy tym jako osoba odgrywać ważnej roli politycznej. Pragnął, by filozofia była obecna w dziedzinie spraw międzyludzkich, czyli w polityce. Nie było kwestią przypadku, że inicjatywa Sokratesa zbiegła się z obumieraniem życia politycznego ateńskiej *polis*. Sokrates czuł się odpowiedzialny za swoje miasto–państwo, uważał, że filozofia ma pewne zadanie do spełnienia w polityce, co nie oznacza, że filozofowie powinni być politykami i władcami, tak jak chciał tego Platon, kreując później swego władcę – mędrca. Poczawszy od Ary-

⁵ Ibidem, s. 40–41.

⁶ Platon, *Gorgiasz*, 462 BCDE, 463 BCD, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1, przeł. oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył W. Wytwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 361–363.

⁷ H. Arendt, *Polityka jako obietnica...*, s. 40–41, 46–47.

⁸ Platon, *Fedon*, 63 BC, [w:] *Dialogi*, t. 1..., s. 634.

⁹ H. Arendt, *Polityka jako obietnica...*, s. 47.

stoteles filozofowie przestają interesować się polityką, a tym bardziej nie czują się odpowiedzialni za *polis*. Filozof – uważają – nie powinien mieć żadnego zdania w polityce, gdyż jest po prostu inny. „Odtąd jedyną rzeczą, jakiej filozofowie chcieli od polityki, było pozostawienie ich w spokoju, a jedynym, czego żądali od władzy, była ochrona ich wolności myślenia”¹⁰.

Poszukiwacz prawdy

Sokrates odrzucał metody filozofowania sofistów, nie uprawiał retoryki, unikał tłumów, cenił sobie natomiast rozmowy z pojedynczymi ludźmi. Wytrwale poszukiwał prawy, a nie podziwu publiczności. Uważał siebie za miłośnika mądrości, czyli filozofa, nie godził się natomiast, by nazywać go mędrce, nauczycielem, uczonym, czy – tym bardziej – sofistą. Z rezerwą przyjął wyrocznię Pytii delfickiej, jakoby był najmędrszym z ludzi. Był przekonany, że jego mądrość polegała na uświadomieniu sobie własnej niewiedzy. Uznawał i podkreślał, że wie, iż nie wie. Tego nauczał w rozmowach z uczniami i ludźmi spotkanymi na ulicach – uświadamiał ograniczoność ludzkiego poznania. Bezpośredni kontakt z ludźmi uważał za cenny dlatego, że – jak sądził – ludzie, choć nie wszyscy, noszą w sobie wiedzę, którą trzeba pomóc wydobyć, uświadomić. Ten sposób filozofowania porównywał do zawodu swojej matki – położnictwa (*maieutyka*). Ponieważ ludzie są „brzemienni” pewną wiedzą, Sokrates wcielał się w akuszera, który pomagał ją „urodzić” poprzez odpowiednie ukierunkowanie rozmowy, ciąg pytań i odpowiedzi. Tym samym interlokutor Sokratesa uświadamiał sobie pewne prawdy, które w nim tkwiły, ale o których do końca nie wiedział. Sokrates nie uważał się przy tym za mędrca, w rozmowach z uczniami i innymi „mądrością ciężarnymi” uczył się, podobnie jak oni od niego. Rozmawiał również z tymi, którzy nie posiadali w duszy skarbu wiedzy, ale wobec nich nie stosował maieutyki, lecz ironię i metodę elenktyczną – o negatywnym charakterze, mającą wykazać rozmówcy pozorność jego wiedzy, dowieść, że on też nie wie, jednak głębszy jest w tym sensie, że sobie swojej niewiedzy nie uświadamia¹¹. „A czyż to nie jest głupota – mówi platoński Sokrates – i to ta najpaskudniejsza: myśleć, że się wie to, czego człowiek nie wie?”¹².

W odniesieniu do polityki Sokrates był przekonany, że dobrego męża stanu nie da się ukształtować na sposób podobny do tego, jak uczy się dobrych fachowców w zakresie rzemiosła. Prawdziwa wiedza polityczna nie może się bowiem obejść bez zgłębienia „rzeczy najwyższych”. Nie może być dobrym poli-

¹⁰ Ibidem, s. 59.

¹¹ I. Krońska, *Sokrates*, wyd. 3, Warszawa 1983, s. 84–87.

¹² Platon, *Obrona Sokratesa*, 29 B, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1..., s. 568.

tykiem, kto nie posiada wiedzy (*epistéme*), a zatem nie zna istoty człowieczeństwa, nie wie, co to cnota. Praktyczne umiejętności (*téchne*) są wystarczające dla rzemieślnika, ale już nie dla obywatela zasiadającego w Zgromadzeniu Ludowym, wyrokującego w ważnych kwestiach państwowych. Jeśli polityk nie posiada mądrości, nie zna prawdziwej cnoty (*areté*), jest niekompetentny¹³.

Sokrates przez całe życie poszukiwał prawdy – jedynej i niezmiennej. Odrzucił zastane przekonania, relatywizm i konwencjonalizm sofistów. Był przekonany, że drogą prowadzącą do prawdy jest indywidualna samowiedza, a więc wnętrze człowieka, co nie oznaczało jednak, że miała to być prawda subiektywna. Poszukiwał prawdy obiektywnej – ważnej dla wszystkich, w każdym miejscu i czasie¹⁴. Nie znalazł jej, uznał, że nie wie. Zarazem odkrył jednak, że wartości absolutne są niedostępne ludzkiemu poznaniu, że tylko Bóg jest ich depozytariuszem¹⁵. Wobec negatywnych skutków swoich poszukiwań prawdy, co Sokrates może zaproponować ze swojej strony człowiekowi, politykowi? Otóż stwierdza, że najważniejszym zadaniem człowieka jest troska o zdrowie duszy, czyli życie moralne. Dobro duszy jest najważniejsze, ważniejsze nawet niż życie i wszystkie sprawy publiczne. Sokrates przyznaje, że „nie wiem”, ale „[...] że krzywdy wyrządzać i nie słuchać lepszego od siebie – boga czy człowieka – jest czymś złym i hańbą, to wiem”¹⁶.

Dbłość o rozwój moralny jednostek miała służyć nie tylko dobru indywidualnemu, ale przede wszystkim dobru całej *polis*. W realiach starożytnej Grecji rozwój etyczny przekładał się głównie na życie sfery politycznej, uchodzącej za najważniejszą dla człowieka. To w niej urzeczywistniała się jego wolność – mógł się tam pokazywać, mówić, działać, realizować. Polityka [...] była obszarem wolności i równości, w przeciwieństwie do sfery prywatnej (*idion*) naznaczonej koniecznością czynności, służących zachowaniu życia, przymusem, panowaniem. W przekonaniu Sokratesa polityczna rola filozofa polegać miała na zachęcaniu ludzi do bycia lepszymi, na odwracaniu ich uwagi od bezmyślnego życia praktycznego i kierowaniu ich do pracy moralnej nad sobą. Tym sposobem polityka, najważniejsza sfera ludzkiego życia, miała stać się lepsza. Sokrates głosił i realizował polityczną misję filozofa, wydawało mu się to konieczne w obliczu obumierania życia politycznego Aten. W *Obronie Sokratesa* Platon wkłada w jego usta słowa: „Tak rozkazuje bóg, dobrze sobie to pamiętajcie, a mnie się zdaje, że wy w ogóle nie macie w państwie nic cenniejszego niż ta moja służba boża. Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam

¹³ I. Krońska, *Sokrates...*, s. 87–88.

¹⁴ *Ibidem*, s. 91–93.

¹⁵ „A to naprawdę podobno bóg jest mądry i w tej wyroczni to chyba mówi, że ludzka mądrość mało co jest warta, albo nic” (Platon, *Obrona Sokratesa*, 23 A, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1..., s. 560).

¹⁶ *Ibidem*, 29 B, s. 568.

młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza: i mówię im, że nie z pieniędzy dzielność rośnie, ale z dzielności pieniądze i wszelkie inne dobra ludzkie i prywatne, i publiczne. [...] Bądźcie przekonani, że jeśli skazecie na śmierć mnie, takiego człowieka, jak mówię, nie zaszkodzicie więcej mnie niż sobie samym¹⁷. Sokrates uświadamia Ateńczykom następstwa swojej śmierci, że nieprędko znajdą takiego jak on męża, który by ich napominał, przywoływał do dobrego, drażniąc jednocześnie niczym „bąk z ręki boga puszczony”, niepokojący pięknego rumaka, jakim są Ateny¹⁸. Sokrates czuł się powołany do spełnienia misji – uzdrowienia *polis* ateńskiej przez poruszenie i udoskonalenie sumień jej obywateli. Stąd słowa „ja właśnie jestem od boga mu [państwu – L.Ch.] przydany”, „takiego drugiego niełatwo dostaniecie”, „mnie bóg dał miastu”¹⁹. Nie oznacza to wszakże, że Sokrates chciał zostać politykiem. Jak stwierdzał, jego wewnętrzny „głos” nie pozwalał mu zajmować się polityką²⁰. Ubolewał nad faktem, że w warunkach demokracji pełnienie ważnych funkcji politycznych było kwestią przypadku (losowanie). Traktował poli-

¹⁷ Ibidem, 30 BC, s. 569.

¹⁸ Ibidem, 30 E, s. 570.

¹⁹ Ibidem, 30 E, 31 B, s. 570.

²⁰ Od chłopięcych lat filozof doświadczał pewnych przeczuć, wrażeń. Jak twierdził, otrzymywał tajemnicze znaki od bóstwa, czy też ducha opiekuńczego (*daimonion*), przestrzegające go przed pewnymi czynami. Jeśli podejmował decyzję i otrzymywał znak, uznawał ją za błędną i odstępował od niej. Był wówczas przekonany, że postąpił słusznie, choć nie miał możliwości poznania skutków swego pierwotnego zamiaru. *Daimonion* nie sprzeciwiał się, gdy Sokrates zdecydował się pójść na swój proces. Filozof wywnioskował z tego, że wyrok sądu będzie zgodny z wolą ducha, a zatem i korzystny dla niego samego. Nie skorzystał więc z propozycji pomocy, w tym ucieczki, i zdecydował, że podda się osądowi. Jego postawa, odrzucanie możliwości ratowania życia, była zupełnie niezrozumiała nie tylko dla postronnych, ale i jego dla jego przyjaciół (ibidem, 31 D, 40 BC, s. 570, 580). Sokrates głoszący potrzebę racjonalnego postępowania, kierowania się zawsze rozsądkiem, ulegał boskiemu głosowi, czyli czemuś nieracjonalnemu, co stanowiło dla niego autorytet. Niewykluczone, że opowieści o wewnętrznym głosie, czyli o osobistym kontakcie z bogami, odbierano jako wywyższanie się Sokratesa ponad religijną strukturę Aten, lekceważenie tradycyjnych instytucji religijnych *polis*, pokazywanie, że filozof nie potrzebował ich pośrednictwa do kontaktu z bogami, porozumiewał się bowiem z nimi osobiście. Nikt wcześniej nie twierdził, że otrzymuje takie bezpośrednie wskazówki od bogów. W powszechnym przekonaniu, jeśli bogowie dawali wskazówki, czynili to raczej poprzez wyrocznie, które z kolei objaśniali kapłani i kapłanki, wybrani według ogólnie przyjętych norm. W ten sposób Sokrates mógł jawić się Ateńczykom jako osoba niebezpieczna dla *polis*, swoim przykładem pokazywał bowiem, że jednostka może znaczyć więcej niż instytucje państwa. Boski znak, choć stanowił część oskarżenia w procesie Sokratesa, w czasie jego trwania nie wzbudził większego zainteresowania. Jak zauważa Richard Kraut, to nie sam znak od boga (bogów) przeraził Ateńczyków, ale nielojalność i antytradycjonalizm, które implikował (R. Kraut, *Sokrates, polityka i religia*, „Teologia Polityczna” 2004–2005, nr 2, s. 200–202).

tykę jako sztukę, a ta wymagała wiedzy i właściwych predyspozycji. Pomyślnie prowadzenie spraw politycznych zależało od wiedzy o tym co dobre i złe, o rzeczach, które odkrywało się na trudnej drodze samowiedzy. Nie każdy może i chce podejmować taki wysiłek.

Cnota (*areté*), którą Władysław Wytwicki tłumaczy jako „dzielność”, była centralnym zagadnieniem rozważań Sokratesa. Mając na uwadze swoją niedoskonałość poznawczą, filozof nie dawał jednoznacznej odpowiedzi, czym cnota jest²¹. W *Protagorasie* rozmawiając z tytułowym bohaterem dialogu na początku stwierdza, że cnoty nie można nauczyć, po czym zmienia zdanie na zupełnie przeciwne – próbuje wykazać, że cnota jest wiedzą²². Również w *Menonie* nieśpiesznie definiuje cnotę, przyznaje, że nie wie dobrze, na czym ona polega. Jednak wniosek, który nasuwa się po lekturze tego dialogu, wydaje się pokrywać z intelektualizmem etycznym – podejmując wysiłek myślowy, ucząc się, stajemy się lepsi. Źródłem dobra jest nie tylko wiedza rozumowa, ale również „sąd prawdziwy”, czyli intuicja. Indywidualna wiedza intuicyjna była niezwykle istotna w polityce. Dzielności (cnoty) politycznej nikt nie uczył, a przecież dzielni mężowie byli i są w Atenach – rozumował Sokrates. Temistokles i inni dzielni mężowie nie umieli nikogo uczynić na swoje podobieństwo. Dzielność polityczna nie ma zatem jedynie podstaw racjonalnych, zależy też od indywidualnych zdolności jednostek i od losu²³. Również w *Protagorasie* Sokrates wyraża przekonanie, że do pełnienia funkcji politycznych potrzeba wzniesienia się na wyższy poziom etyczny poprzez naukę, ale i pewnych predyspozycji osobistych. I nawet wtedy, gdy wydaje się, że młodzieniec nie wyniósł żadnych pożytków z nauki i jest „nikczemny i niesprawiedliwy”, to porównując go z barbarzyńcami zauważymy jego poczucie wstydu i prawa. Nauka zawsze przynosi efekty, choć w zdrowym społeczeństwie o wysokich standardach nie są one dostrzegalne na pierwszy rzut oka. Potrzeba konfrontacji z barbarzyńcami, „[...] którzy ani wychowania nie mają, ani sądów, ani praw [...]”, żeby to zauważyć i docenić²⁴.

Przygotowanie do uczestnictwa w polityce, jak i – w szerszym znaczeniu – do życia w *polis* jest potrzebne – myśl ta jest stale obecna w dialogach platoń-

²¹ Sokrates uważał, że cnota (dzielność) przejawia się w pięciu postaciach. Są nimi mądrość, odwaga, rozsądek, sprawiedliwość i pobożność. Najważniejszą z nich jest mądrość. Nikt nie posiada cnoty kompleksowej, a jedynie którąś z jej postaci, np. ktoś jest odważny, ale nie sprawiedliwy (Platon, *Protagoras*, 329 CDE, 330, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1..., s. 287–289).

²² Ibidem, 361, s. 330–331.

²³ Platon, *Menon*, 96–99, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1..., s. 496–501. Dzielność polityczna nie pochodzi z nauki tylko „[...] z boskiego zrządzenia przysługuje, bez udziału rozumu tym, którzy ją posiadają – skoro nie ma pośród wybitnych polityków żadnego, który by i kogoś drugiego potrafił zrobić dobrym politykiem” (ibidem, 100, s. 501).

²⁴ Platon, *Protagoras*, 326 E, 327 BCDE, 328 B, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1..., s. 285–286.

skich. To przekonanie Sokratesa podkreśla również Ksenofont w swoich *Wspomnieniach o Sokratesie*. Najstarszy i najdoskonalszy z tworców ludzkich – państwo wymaga, by kierowali nim ludzie cnotliwi, tzn. ludzie mądrzy (*arete* = *epistémé*). Wiedzieć znaczy rozeznawać, co dobre i złe, a zatem posiadać klucz do ludzkiego postępowania. Nikt zatem nie czyni źle umyślnie, błąd jest zawsze popełniany wbrew najlepszej części człowieka – rozumowi²⁵. Zło pochodzi z niewiedzy, albo z niewystarczającego poznania dobra. Człowiek rozpoznaje dobro rozumem i ze swej natury dąży do dobra, bo ono sprawia przyjemność, unika natomiast zła, będącego przyczyną przykrości. Jednak w *Gorgiaszu* Sokrates zajmuje inne stanowisko. W rozmowie z Kaliklesem, który jako doświadczony polityk dowodzi właśnie, że przyjemność to to samo co dobro i, że przyjemność i wiedza to dwie różne rzeczy, Sokrates przekonuje, że dobro nie jest przyjemnością. Przyjemności doznają bowiem zarówno ludzie dobrzy, jak i źli; może ona występować jednocześnie z przykrością. Z kolei dobro ze złem nigdy nie idą w parze, nigdy nie pojawiają się równocześnie. Stąd wniosek, że dobro nie jest tożsame tylko z przyjemnością, a zło tylko z przykrością²⁶. Ludzkie czyny winny mieć na celu dobro, a nie przyjemność. Nie godzi się w żadnym przypadku poświęcać dobra dla przyjemności²⁷. Tymczasem tak właśnie postępują politycy, traktując dobro *polis* instrumentalnie, by za jego cenę doświadczyć zaszczytów i sławy. Posługują się retoryką i sofistyką – upiorami dobra w sferze politycznej²⁸. Mówią więc i czynią to, co podoba się tłumom, co sprawia przy-

²⁵ Ibidem, 358 BCD, s. 326.

²⁶ Platon, *Gorgiasz*, 495 B–E, 496 B–E, 497 B–E, 498 B–E, 499 B, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1..., s. 409–417.

²⁷ Ibidem, 499 E, 500, s. 417.

²⁸ Ponieważ człowiek składa się z ciała i duszy, są zatem dwa przedmioty im odpowiadające. Polityka jest służbą około duszy, zaś ciała dotyczy umiejętna służba, której Sokrates nie określa jednym słowem. Umiejętną służbę około dusz zdrowych nazywa prawodawstwem, zaś dusze chore leczy sprawiedliwość. Dla kogoś, kto popełnił zły czyn i skaleczył tym swoją duszę, sprawiedliwa kara stanowi jedyne lekarstwo. Ona niczym bolesny zabieg lekarski uzdrawia chorą duszę. Prawodawstwo i sprawiedliwość jako nieodłączne atrybuty polityki były tym dla duszy ludzkiej, co gimnastyka, służąca zachowaniu zdrowia ciała i medycyna lecząca chore ciało. Prawodawstwo i sprawiedliwości odpowiadają upiory, służące pozorom, a nie dobru rzeczywistości. Są nimi sofistyka – widmo prawodawstwa i retoryka (sądowa) – upiór sprawiedliwości. W odniesieniu do sfery cielesnej – gimnastyka ma widziadło w postaci kosmetyki, a medycyna – w postaci kucharstwa. Kosmetyka i kucharstwo nie służą zachowaniu zdrowia i życia, tak jak retoryka i sofistyka nie czynią polityki lepszą. Mają na celu schlebienie ogółowi i tym samym sprawianie przyjemności, a nie dobro rzeczywiste. Tym, co odróżnia cztery umiejętnie służby około duszy i ciała (prawodawstwo, sprawiedliwość, gimnastyka, medycyna) od czterech form schlebienia, czyli upiórów dobra (retoryka, sofistyka, kosmetyka, kucharstwo) jest przeciwstawienie dobra rzeczywistego przyjemności (Platon, *Gorgiasz*, 464 BCDE, 465 BCDE, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1..., s. 364–366).

jemność, nie zaś to, co dobre (pożyteczne). Nie znają tego dobra, w przeciwnym razie nie traktowaliby *polis* tak instrumentalnie. Retorzy nie posiadający zazwyczaj fachowej wiedzy z zakresu spraw państwowych, stwarzali tylko pozory znajomości rzeczy²⁹, zatem nie rozumieli na czym polega dobro *polis*³⁰. Uprawianie retoryki było „[...]wytwarzaniem przekonań tych, co stanowią wiarę, a nie dają nauki o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe”. Sokrates dowodzi Gorgiaszowi, traktującemu wymowę, jak zresztą większość Ateńczyków, jako największe dobro dla ludzi, że przekonania to wiara bez wiedzy. Wiara może być prawdziwa lub fałszywa, wiedza natomiast to wyłącznie prawda. Retoryka jest powodem przekonań, które mogą być prawdziwe, ale również fałszywe. Skutki retoryki są zatem niepewne, w przeciwieństwie do nauki, która zawsze przynosi owoce prawdziwe³¹. Retoryka nie daje gwarancji prawdy, a mimo to moc słowa decyduje w ważnych sprawach politycznych. „Ja się też temu dziwię, Gorgiaszu – stwierdza Sokrates z nutą pretensji – i od dawna się pytam, co też to za siła siedzi w wymowie. Bo mnie się przynajmniej ona jakąś nadludzką wydaje, kiedy tak na jej wielkość patrzę”³².

Jak już zostało zasygnalizowane, Sokrates jako filozof czuł się odpowiedzialny za *polis*, choć sam nie garnął się do polityki. Za swoją powinność uważał przygotowanie innych do działalności publicznej. Jak więc to poczucie obowiązku miało się do sceptycyzmu poznawczego Sokratesa, powtarzającego, że wie, że nie wie? Sokrates nie nauczał i nie chciał tego czynić. Niemal nieustannie rozmawiał z samym sobą i innymi. Poprzez dialog (*dialeghestai* – omawianie czegoś z kimś innym) chciał zachęcić ludzi do myślenia, a tym samym pobudzić ich do odkrywania dobra – wyrzekania się żądz (władzy, pieniędzy, sławy), których osiągnięciu służą upiory polityki – retoryka i sofistyka. Żądze zniewalają człowieka i zamykają mu drogę do dobra. Należy się więc samodoskonalić i w tym chciał pomagać Sokrates. Im więcej obywateli, którzy podejmują trud pracy nad sobą, a więc prowadzą dialog z samym sobą i z innymi, tym lepsze państwo. Warunkiem koniecznym do prowadzenia dialogu jest wolność, tylko w warunkach wolności możliwe jest poznanie, a zatem i dobro. Dla staro-

²⁹ To wielkie zło, uważał Sokrates, gdy ktoś sprawia pozory, że potrafi kierować państwem. Jest niczym fałszywy sternik, a nawet gorzej. Sternik doprowadzi do zguby jedynie okręt, zaś fałszywy polityk – całe państwo – najdoskonalszy z twórców ludzkich (Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, [w:] *Pisma Sokratyczne*, przeł. i wstępem poprzedził Leon Joachimowicz, PWN, Warszawa 1967, ks. I, r. 7, 3–5).

³⁰ Platon, *Gorgiasz*, 450 CDE, 451 BCDE, 452 BCDE, 453, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1..., s. 346–349.

³¹ Ibidem, 455, s. 352.

³² Ibidem, 456, s. 353.

żytnych Greków sferę wolności stanowiła polityka³³. Dialog służył kontaktom międzyludzkim, wymianie poglądów i „rozdzieleniu rzeczy według rodzajów”, czyli poznaniu. „W ten właśnie sposób – zapewniał Sokrates – ludzie osiągają najwyższą doskonałość moralną, szczęśliwość i biegłość w dyskusji”. Należało więc sztukę rozmowy doskonalić, bowiem – jak pisze Ksenofont – „tylko w ten sposób można zostać najlepszym człowiekiem, najznakomitszym mężem stanu i najbieglejszym w dyskusji dialektykiem”³⁴. Sokrates był przekonany, że ludzie, a zatem i filozofowie, nie mają dostępu do prawdy absolutnej, podobnie jak i do innych wartości absolutnych. Źródłem wiedzy o człowieku i otaczającym świecie jest sam człowiek. Stale poznajemy samego siebie i uczymy się od innych ludzi. Nie znając prawdy absolutnej opieramy się na opinii (*doksa*). Każdy tworzy własną opinię, ile więc ludzi, tyle opinii. Ekspresja opinii, ich stykanie się i ścieranie prowadzi do odkrywania prawdy, która czyni ludzki świat, czyli świat polityki lepszym. Każdy człowiek ma swoją opinię i nie można przesądzić, która z nich jest prawdziwsza, bo na Agorze wszyscy są równi. Tylko od mocy perswazji, będącej siłą napędową polityki, zależy która z opinii zdobędzie prym. Jest to możliwe tylko w polityce, będącej sferą wolności i równości zarazem. Jak zauważa H. Arendt, równość jest bowiem nieodłącznie związana z wolnością, nie zaś – jak się powszechnie uważa – ze sprawiedliwością. Tylko w wolności ludzie są równi.

Czym była opinia (*doksa*)? Dla Sokratesa i jemu współczesnych była słownym sformulowaniem tego, co *dokei moi*, to znaczy tego, „co mi się ukazuje”. Opinia zawierała uchwycenie świata takim, „jaki się otwiera przede mną”, w zależności od mojego miejsca w świecie. *Doksa* nie była więc ani subtelnym widzeniem, ani prawdą absolutną. Ateńczycy zakładali, że świat otwiera się przed każdym człowiekiem inaczej, w zależności od miejsca, które w nim zajmuje. Uważali też, że powszechność świata (*koinon*, czyli wspólny dla wszystkich) opiera się na fakcie, że każdemu z nas ukazuje się ten sam świat i że pomimo różnic między ludźmi i ich odmiennymi miejscami w świecie, a zatem i różnymi poglądami (*doksai*) – wszyscy jesteśmy ludźmi. Słowo *doksa* oznacza w języku greckim nie tylko opinię, pogląd, ale również sławę i splendor. Odnosi się przede wszystkim do sfery polityki, w której, jak nigdzie indziej, można być widzianym, słyszonym i podziwianym przez innych równych sobie. W życiu prywatnym (*idion*), które jednak doceniano jako dopełnienie człowieczeństwa, żaden

³³ Sfera prywatna (*idion*) uznawana była przez Greków za zdominowaną przez panowanie, a zatem pozbawioną wolności. Pan panował nad niewolnikami, ojciec nad dziećmi, mąż nad żoną. Życie prywatne uznawano za zdominowane przez konieczność czynności życiowych – zapewnienie wyżywienia i dachu nad głową, wychowywania dzieci itp.)

³⁴ Ksenofont, *Wspomnienia...*, ks. IV, r. 5, 12.

splendor nie był możliwy. Tu człowiek był obciążony koniecznością codziennych spraw życiowych, ukryty³⁵.

Sokrates nie chciał pełnić funkcji politycznych, nie uciekał jednak w życie rodzinne. Miał żonę i trzech synów, nie im poświęcał jednak najwięcej uwagi. Większość czasu spędzał na Agorze pośród mnogości *doksai*. Swoją rolę w życiu politycznym widział w pomocy w wydobywaniu na świat opinii innych ludzi, które zawierały w sobie potencjał prawdy. Zakładał bowiem, że każdy człowiek ma swój pogląd, swoje własne okno na świat, ale nie każdy jest tego świadom. Zadaniem filozofa jest więc poprzez rozmowę, zadawanie pytań, wydobywanie tej opinii, która dotyczy kawałka świata, dostępnego temu akurat człowiekowi (maieutyka). Sokrates starał się być akuszerem obywateli brzemiennej opiniami, a czynił to, by przysporzyć *polis* więcej prawdy. Zakładał, że w opiniach ludzkich odnaleźć można fragmenty prawdy, skoro każdemu człowiekowi jest dostępny inny fragment rzeczywistości³⁶. Sokratesowi nie chodziło o wydawanie głębokich konkluzji, ale o samą rozmowę, o *dialeghestai*, służącej wyrażeniu myśli. Rodząca się z dialogów prawda nie oznaczała niszczenia *doksai*, albo przeciwstawiania się im. Rolę filozofa widział Sokrates nie w przewodzeniu państwu, ale w pobudzaniu do myślenia jego obywateli, w byciu gzem drażniącym uśpioną *polis*. Sądził, że filozof nie jest uprawniony do wypowiedzania gotowych prawd, ale do zachęcania obywateli, aby sami je odnajdywali. W przeciwieństwie do Platona nie chciał wychowywać współobywateli, ale podnosić poziom ich opinii, a tym samym – poziom życia politycznego. Dialog był więc działaniem politycznym, egalitarnym, był braniem i daniem zarazem, a miarą jego wartości nie było odkrycie jednej prawdy ogólnej. Już sama rozmowa, rozważenie czegoś wspólnie, poznanie zapatrywań drugiego człowieka wydawało się wystarczająco owocne. Wczesne dialogi Platona, w których trudno odnaleźć jasne konkluzje, w oczywisty sposób nawiązują do tej sokratejskiej tradycji³⁷.

Prawda nie ofiarowuje się sama osobom nią zainteresowanym, chce, by jej aktywnie poszukiwano poprzez myślenie i rozmowę. U starożytnych Greków myślenie nieodłącznie wiązało się z mową (*logos* – rozum, mądrość, słowo). Wyraźnie widoczne jest to w dialogach Platona, które – według teorii – same sobie dobierają czytelników. Nie spełniających kryteriów intelektualnych dialog po prostu do siebie nie dopuści. Nie zawsze mówi to samo, każdemu z czytelniki-

³⁵ H. Arendt, *Polityka jako obietnica...*, s. 47–48.

³⁶ Ibidem, s. 48–49.

³⁷ Ibidem, s. 49.

ków odsłania inne warstwy znaczeniowe w zależności od poziomu czytelnika i jego oczekiwań. To czyni dialog tekstem „aktywnym”³⁸.

Przyjaźń fundamentem polityki

Zaletą dialogu, jak każdej rozmowy, jest to, że zbliża ludzi. Świadomy tego Sokrates chciał zmniejszyć zaciętą rywalizację między obywatelami, właśnie poprzez dyskusję uczynić z nich przyjaciół. Dostrzegał, że nieustanne współzawodnictwo zatruwa życie publiczne zazdrością i wzajemną nienawiścią (zazdrość była główną wadą starożytnych Greków), w sferze zewnętrznej uniemożliwia zawieranie sojuszy pomiędzy państwami–miastami. Wspólne dobro – *polis* podlegała więc ciągłemu zagrożeniu. Tymczasem fundamentem polityki – dostrzegał Sokrates – jest przyjaźń (*philia*), która umożliwia współpracę mimo różnic, neutralizuje działanie odmienności nieodłącznie związanej z ludźmi i z ich wspólnym światem – polityką. Skutki tych różnic łagodzi przyjaźń, umożliwiając tym samym powstanie wspólnoty. Przyjaciele nie stają się tacy sami, zachowują swoje odmienności, ale przyjaźń czyni ich równoprawnymi partnerami we wspólnym świecie polityki. Również Arystoteles dowodził, że czynnikiem spajającym wspólnoty polityczne nie jest sprawiedliwość, jak tego chciał Platon w *Państwie*, lecz przyjaźń³⁹. Arystoteles widział w przyjaźni wartość niezbędną do życia, nadającą mu sens i piękną etycznie, pożądaną również w relacjach między państwami⁴⁰. Według relacji Ksenofonta, Sokrates przywiązywał do przyjaźni niezwykle wagę, uważał ją za największy skarb człowieka, a zatem i dla jego najdoskonalszego dzieła – *polis*⁴¹.

Jak pisze H. Arendt, polityczny wymiar przyjaźni polega na tym, że jeden obywatel potrafi zrozumieć drugiego, zobaczyć tę część świata, która ukazuje się jego bliźniemu. Widzenie świata z perspektywy kogoś drugiego to rodzaj wglądu *par excellence* politycznego. W myśl tych tradycyjnych kryteriów, gdyby trzeba było wskazać główną cnotę męża stanu, należałoby uznać za nią ro-

³⁸ T.A. Szlezák, *Czytanie Platona*, przekł. P. Domański, wstęp G. Reale, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 43, szerzej na temat teorii dialogu: s. 42–46.

³⁹ H. Arendt, *Polityka jako obietnica...*, s. 49–51.

⁴⁰ „Wydaje się też, że istotą więzów łączących państwa jest przyjaźń i że prawodawcy bardziej się o nią troszczą niż o sprawiedliwość; bo zgoda zdaje się być podobną do przyjaźni, [...] I ludzior, którzy żyją w przyjaźni nie trzeba wcale sprawiedliwości, ludzie natomiast, którzy są sprawiedliwi, potrzebują mimo to jeszcze przyjaźni, a najwłaściwszą formą sprawiedliwości jest, jak się zdaje, ustosunkowanie się przyjazne” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przekł., wstępem i komentarzem opatrzyła D. Gromska, ks. VIII, r. 1, 1155a, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, wyd. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 236–237.

⁴¹ Ksenofont, *Wspomnienia...*, ks. II, r. 4–10.

zumienie największej możliwej liczby różnych rzeczywistości, ponieważ owe rzeczywistości przejawiają się w poglądach obywateli. Główna cnota męża stanu polega zarazem na umiejętności pośredniczenia pomiędzy obywatelami i ich opiniami, by przez to pokazać ludziom, że żyją we wspólnym świecie. Wydaje się, że Sokrates takiej postaci upatrywał w filozofie, którego polityczna rola miała polegać na pomocy w ustanawianiu takiego wspólnego świata, opartego na przyjaźni (rozumieniu), w którym niepotrzebna jest jakakolwiek władza zwierzchnia⁴².

Odkrywca etyki i politycznej samotności

Rzeczywistość polityczna starożytnych Greków to nie tylko „być”, które odnosiło się również do życia prywatnego, ale i „pokazywać się”. Czy zatem „być” należy utożsamiać z „pokazywać się”, to znaczy, czy powinniśmy być dobrzy również wtedy, gdy pozostajemy ukryci przed światem? Czy zatem etyka może istnieć w świeckim społeczeństwie i odgrywać istotną rolę w świeckiej polityce, niezależnie od wiary w Boga, który ostatecznie osądzi ziemskie życie? Jak stwierdza H. Arendt jest to również pytanie o to, czy moralność jako taka posiada ziemską rzeczywistość? Sokrates odpowiada jednoznacznie – bądź takim, jakim chciałbyś się pokazywać innym, we własnych oczach staraj się wyglądać tak, jak chciałbyś się pokazywać w cudzych. Bo jednostką będąc jesteś dwojgiem w jednym, kiedy myślisz, prowadzisz dialog z samym sobą. Nawet gdy jesteś sam, nie jest to całkowita samotność, jesteś dwojgiem w jednym. Wewnętrzna sprzeczność, choć możliwa, pociąga za sobą rozdarcie i utratę jedności. Istnieje w tobie rzeczywistość, którą musisz poświadczyć. Nie powinienesz zabijać, nawet gdy cię nikt nie widzi, bo skazujesz się na nieustanne przebywanie w towarzystwie mordercy do końca swoich dni. Własne „ja” jest jedyną osobą, od której nie możesz uciec, z którą jesteś zespolony na zawsze. Sokrates odkrywa tymi stwierdzeniami sumienie, choć nie ma dla niego jeszcze nazwy. Daje naukę, że ten, kto wie, jak przebywać z samym sobą, będzie umiał przebywać z innymi⁴³. Człowiek zachowując harmonię duszy postępuje właściwie z samym sobą, podobnie postępował będzie z innymi ludźmi i z bogami, to znaczy sprawiedliwie, odważnie i zbożnie. Taki człowiek jest mężem dobrym w całej pełni,

⁴² H. Arendt, *Polityka jako obietnica...*, s. 51.

⁴³ Ibidem, s. 54–55. Stąd słynne słowa Sokratesa: „[...] niechby mi raczej lira była niestrojna i fałszywie brzmiała, niechby tam raczej chór, któremu bym przodował, niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała, a twierdziła przeciwnie niż ja, aniżeli bym ja sam, jedną jednostką będąc, miał nosić w sobie rozdźwięk wewnętrzny i sprzeczne myśli wygłaszać” (Platon, *Gorgiasz*, 482 BC, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1..., s. 393).

jest szczęśliwy⁴⁴. Dla Greków dobrze czynić znaczyło być szczęśliwym. Dla określenia tych dwóch rzeczy posługiwali się tym samym zwrotem: *eu prattein*, *kalós prattein*. Tylko człowiek dobry, czyli szczęśliwy jest zdolny do życia we wspólnocie. Ze złoczyńcą natomiast ani ludzie, ani bogowie nie chcą przebywać. Gdzie dobrzy – szczęśliwi ludzie, tam przyjaźń, gdzie przyjaźń, tam wspólnota⁴⁵. Dobro i szczęśliwość ludzi są warunkiem dobrego państwa – rozumował Sokrates. Szczególny ciężar – uważał – spoczywa jednak na politykach. Powinni oni pokazywać ludziom dobro wpierw sami się samodoskonalać.

Sokrates antycypował coś, co później zostało nazwane sumieniem, odkrył etykę świecką, niezależną od strachu przed bogami. Co więcej, wskazywał, że właśnie polityka stanowi grunt dla pełnego urzeczywistnienia etyki, gdyż sfera polityczna, w przeciwieństwie do prywatnej, cechuje się wolnością i egalitaryzmem, w niej urzeczywistnia się pełnia naszego człowieczeństwa. Tam jesteśmy, pokazujemy się, kontaktujemy się z innymi równymi sobie. Dla starożytnego Greka dialog, rozmowa z innymi, miała niezwykle znaczenie. Mówić znaczyło dla nich istnieć. Istotę człowieczeństwa stanowiła rozmowa, tak z samym sobą, jak i z innymi. Uważano bowiem, że rozmawiając myślimy. Tożsamość mówienia i myślenia, tworzących wspólnie *logos*, to jedna z najważniejszych cech kultury greckiej⁴⁶. Sokrates dodał do tej tożsamości dialog człowieka z samym sobą, będący warunkiem myślenia. Polityczne znaczenie tego sokratejskiego odkrycia polega na docenieniu samotności, którą przed Sokratesem i po nim posądzano o antypolityczność. Sokrates pokazał, że wprost przeciwnie – samotność, dialog z samym sobą, jest niezbędny dla funkcjonowania *polis*, jest bardziej wartościowy niż reguły zachowania wymuszone przez prawo i lęk przed karą. To od człowieka i jego działania zależy, jaki będzie świat, nie zaś od czegoś zewnętrznego jak prawa, czy ponadludzkiego jak idee. Takie myślenie narażało Sokratesa na konflikt z państwem, które wymagało poszanowania swoich praw, niezależnie od indywidualnego sumienia. Sokrates zdawał sobie sprawę z tego konfliktu, kiedy mówił, że jest jak kłusujący giez⁴⁷.

Reformator demokracji

Poglądy filozoficzne Sokratesa przekładały się na jego stosunek do rzeczywistości politycznej, zwłaszcza kiedy był już człowiekiem dojrzałym. W przeciwnym razie doświadczałby osobiście niezgodności myślenia i mówienia. Na-

⁴⁴ Platon, *Gorgiasz*, 507 BC, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1..., s. 427.

⁴⁵ Ibidem, 507 DE, s. 427–428.

⁴⁶ H. Arendt, *Polityka jako obietnica...*, s. 57.

⁴⁷ Ibidem, s. 57.

wet własne życie nie było dla niego wartością cenniejszą niż głoszone poglądy. Filozofia Sokratesa to pochwała człowieczeństwa, wolności i indywidualizmu, ale też przyjaźni, zrozumienia bliźnich, samodoskonalenia i związanej z nim etyki, choć zbieżnej z nakazami prawa i bogów, to jednak od nich zupełnie niezależnej. Czy wobec tego można uznać Sokratesa za przeciwnika demokracji, co sygnalizuje się w opracowaniach na jego temat⁴⁸. Sokrates akcentował różnorodność ludzi i wskazywał, że właśnie przez nią ludzie są równi. Przejęty sprawami *polis* uważał jednak, że nie każdy może się nimi zajmować. Należy je powierzać ludziom przygotowanym, a więc według kryterium posiadanej wiedzy o ludziach i ich wspólnym świecie – polityce. Kto ma wiedzę – zakładał – ten umie czynić dobro. Nie każdy może zostać politykiem, bowiem nie każdy ma ku temu predyspozycje, dość pilności, by się samodoskonalic, zdobywać wiedzę. Sokrates odrzucał losowanie jako metodę wyłaniania kandydatów na urzędy publiczne. Uważał, że tak jak inne zawody – garncarstwo, czy kołodziejstwo – wymagają przygotowania, tak tym bardziej wymóg ten odnosi się do polityka, który winien mieć na uwadze dobro całej *polis*. Od polityków powinno się wymagać więcej i oni sami winni się nieustannie doskonalić⁴⁹. Sprzeciwiając się wyborowi polityków przez losowanie dowodził, że przecież „[...] nikt w świecie nie zgodziłby się korzystać z usług wybranego za pomocą bobu sternika, cieśli, flecisty, czy każdego innego rękodzielnika, chociaż błędy popełnione w ich pracy wyrządzają bez porównania mniej szkody niż błędy ludzi postawionych u steru państwa”⁵⁰. Sokratesa raziła pycha polityków, zaślaniających oratorskimi popisami swoje nieuctwo i nieudolność. Rzeczywistość polityczną – uważał – wyznaczały przeciętność i miernota. Polityków było wielu, ale „[...] niewspółmiernie niewielu z nich dokonuje czegoś naprawdę godnego uwagi”⁵¹. A przecież polityka – stwierdza Sokrates Ksenofontowy – „to jest najpiękniejsza umiejętność i największa sztuka!”⁵². Misją polityka nie jest – jak sądzono w Atenach – słuzenie ludowi poprzez zniżanie się do jego poziomu, ale – przeciwnie – podnoszenie obywateli na wyższy poziom intelektualny i etyczny. Polityk powinien się nieustannie doskonalić prowadząc ze sobą dialog (myśląc), poznawać, czym jest cnota – mądrość, sprawiedliwość, pobożność – i pokazywać ją ludziom. Uczyc ich dobra dając przykład słowem i czynem. To prawdziwe dobro, a nie sława, pieniądze i miłość ludu, powinny motywować polityczne działanie. Istotą

⁴⁸ I. Krońska, *Sokrates...*; W.K.C. Guthrie, *Sokrates...*

⁴⁹ Ksenofont, *Wspomnienia...*, ks. IV, r. 2, 2. Ksenofont wkłada w usta Sokratesa słowa: „Jasne jest zatem, że ci którzy pragną się wybić na polu politycznym, powinni się ćwiczyć znacznie więcej i usilniej niż wszyscy inni w swoich specjalnościach” (ibidem, ks. IV, r. 2, 7).

⁵⁰ Ibidem, ks. I, r. 2, 9.

⁵¹ Ibidem, ks. IV, r. 2, 7.

⁵² Ibidem, ks. IV, r. 2, 11.

polityki było przekonywanie – perswazja i Sokrates nie zamierzał tego zmieniać. Polityk powinien przekonać ludzi do dobra, uczynić ich lepszymi. Im lepsi będą obywatele, tym silniejsza będzie wspólnota państwowa. Dla Sokratesa sukcesy polityczne miały więc przede wszystkim wymiar etyczny. Podkreślał, że polityka jest sztuką zbyt ważną i odpowiedzialną, by powierzać ją ślepeму losowi – ziarnku fasoli⁵³.

Wielkie czyny sławnych mężów ateńskich to, w przekonaniu Sokratesa, zaśluga niskie i przemijające, dotyczące wyłącznie materialnych potrzeb państwa. Mury otaczające *polis* i prawa regulujące jej życie wewnętrzne są ważne – uważał – ale nie tworzą jeszcze istoty *polis*. Kultura duchowa obywateli, stanowiąca tę istotę, była przez polityków nie tylko niedoceniana, ale lekceważona. Z dóbr materialnych nie rodzi się cnota, natomiast, gdy jest cnota, to są i inne dobra. Kto uczynił obywateli lepszymi, zasłużył się polityczne bardziej, niż ten, który zapewnił cła, daniny, zbudował mury, porty i doki. To „głupstwa” powiada Sokrates⁵⁴. Niedbałość o rozwój moralny obywateli ateńskich obracała się często przeciw wielkim mężom stanu. Rządzeni zwracali się zazwyczaj przeciw nim, przeciw swoim niedawnym obiektom uwielbienia, stawiając im w sądach ciężkie zarzuty. Według Sokratesa świadczyło to dobitnie, że ci mężowie nie sprawdzili się jako politycy. Przecież – powiadał – konie nie zrzucają z wozu dobrego woźnicy⁵⁵. Gdyby rządzeni wiedzieli, czym jest sprawiedliwość, czy wdzięczność, pewnie by tak nie postąpili.

Sokrates przekonywał, by odważnie mówić ludziom o prawdziwym dobru, bo oni go nie znają, w przeciwieństwie do doraźnych korzyści, sprawiających ulotną przyjemność. W przytoczonej przez Ksenofonta rozmowie Sokratesa z uzdolnionym, ale nieśmiałym Charmidesem, filozof zachęca swego interlokutora do zaangażowania się w politykę. Próbuje przewyciężyć jego zniechęcenie dowodząc, że przecież będą go słuchali przeciętni ludzie, zwykle – jak stwierdza – „pospółstwo”, nieświadomie pragnące jednak dobra, zamiast jego pozorów. Charmidesowi nie powinno więc zabraknąć odwagi w zetknięciu z „[...] fałusznikami, szewcami, cieślami, kowalami, rolnikami, handlarzami, czy wreszcie ze straganiarzami na rynku, którzy o to tylko najbardziej się troszczą, by towar najtaniej kupić, najdrożej sprzedać? Z takich właśnie składa się zgromadzenie ludowe”⁵⁶. Charmidesa zniechęcało do polityki nastawienie tych ludzi, którzy zazwyczaj wyśmiewali mówiących mądrze, zatroskanych o dobro *polis*. Winny temu był brak świadomości dobra – uważał Sokrates i nie rezygnował z zachęcania mądrego Charmidesa do zaangażowania politycznego. Ateny i ich obywa-

⁵³ Platon, *Gorgiasz*, 512 E, 513 BC, 515 BC, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1..., s. 433–434, 436.

⁵⁴ Ibidem, 517 BCDE, 518 BCDE, 519 BCD, s. 438–441.

⁵⁵ Ibidem, 516 DE, s. 438.

⁵⁶ Ksenofont, *Wspomnienia...*, ks. III, r. 7, 5–6.

tele potrzebowali dobra, a zatem szczęścia, które nie wynika jednak ze ślepego trafu, ale z myślenia i szlachetnego działania⁵⁷.

Filozofia Sokratesa zasadza się na przekonaniu, że najwyższą z władz ludzkich jest rozum, że nie ma dobra bez wiedzy, że dialog (rozmowa) z sobą samym i innymi ludźmi jest źródłem poznania, że ludzki świat, jakim jest polityka, zdominowany jest przez różnorodność, że perswazja, a nie przemoc, odsłaniać może prawdę o wspólnym życiu. W nieustannym procesie społecznego dialogu na ateńskiej Agorze kreować się miały normy zbiorowego życia – prawo. Według Sokratesa to oddolnie tworzone prawo, wynikające, a zarazem przystosowane do różnorodności obecnej w świecie polityki, stanowić powinno najwyższą władzę w państwie. Wydaje się, że właśnie prawo miał Sokrates na myśli w przytoczonej przez Ksenofonta rozmowie z wytwórcą pancerzy Pistiaszem. Tak jak pancerz prawo powinno chronić, ale nie krępować, być dopasowane do ludzkiej różnorodności. Ustanowione podług jednego kryterium jest bezużyteczne niczym niepasowny pancerz, który krępuje i uciska. Nie to prawo jest dobre, które zostało ustanowione według prawniczych kryteriów doskonałości, ale to, które służy ludziom. Należy więc je tworzyć, tak jak pancerze, według uśrednionej miary ludzkiej, a nie podług wzorców idealnych⁵⁸. Przybywszy do pracowni rzemieślnika Sokrates woła: „Na Herę, cóż to za wspaniały wynalazek Pistiaszu, że za pomocą pancerza człowiek ochrania te części ciała, które wymagają ochrony! A jednocześnie nie odbiera rękoma swobody ruchów”⁵⁹. Uzasadnione jest przypuszczenie, że Sokrates nie sprzeciwiał się demokracji jako takiej, chciał jednak, by rządziło w niej prawo, nie ludzie. Prawo tworzone w procesie nieustannego dialogu społecznego⁶⁰.

Istnieje zgodność co do tego, że Sokrates był postrzegany jako *misodemos* nienawidzący ludu, choć słowo nienawiść raczej nie pasuje do głęboko humanistycznej postawy filozofa. Kochał człowieka, ale gardził tłumem. Wydaje się być nadużyciem wiązanie jego antypopulizmu z niechęcią do ustroju demokratycznego. Jak przekonuje znawca i wielbiciel filozofii Sokratesa Gregory Vlastos, filozof nie był kryptooligarchą⁶¹. Na poparcie swej tezy powołuje się na rozmowę Sokratesa z upersonifikowanymi Prawami Ateńskimi w dialogu *Kriton*. Vlastos zakłada, że wypowiedzi Praw Ateńskich wyrażają poglądy Sokratesa. Skazany na śmierć filozof nie przyjmuje propozycji ucieczki ze strony Krito-

⁵⁷ Ibidem, ks. III, r. 7, 7–9; ks. III, r. 9, 13–15.

⁵⁸ Ibidem, ks. III, r. 10, 1–15.

⁵⁹ Ibidem, ks. III, r. 10, 10.

⁶⁰ P.W. Juchacz, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, Poznań 2004, s. 15.

⁶¹ *The Historical Socrates and Athenian Democracy*, „Political Theory”, II 1983. Stanowisko Vlastosa podają za: P.W. Juchacz, *Sokrates...*, s. 60–67.

na, powołując się na prawa Aten i wkłada w „ich usta” słowa, że ucieczka była-by uderzeniem w dobro *polis*, bo czyż „[...] potrafi jeszcze istnieć i nie wywrócić się do szczętu państwo, w którym wydane wyroki mocy żadnej nie mają, ale im ludzie prywatni władzę odejmują i ważność»⁶². Dla Sokratesa miarą szacunku wobec Aten było przestrzeganie ich praw i gotów był poddać się wyrokowi, nawet gdy był on niesprawiedliwy. Był przekonany, że uchylanie się od obowiązujących praw było zadawaniem gwałtu ojczyźnie. Tak pojmował patriotyzm⁶³. Również wcześniej, przed osądzeniem, Sokrates nigdy nie opuścił swojej *polis*, choć miał możliwość emigracji. O tym, że demokratyczny ustrój Aten odpowiadał filozofowi, świadczą również słowa Praw Ateńskich, mówiące, że ktoś, kto nie opuścił państwa, dowiódł, że zaakceptował prawa w nim obowiązujące. Jedynym sposobem ich zmiany była perswazja – „albo nas przekonaj, albo rób [wypełniaj – L.Ch.]” – stwierdzają Prawa⁶⁴. W rozmowie z Kritonem Sokrates nie wątpi, że zawarł z Prawami swoistą umowę: „[...] pośród wszystkich Ateńczyków ja właśnie przede wszystkim taką z nimi zawarłem umowę. Powiedziałyby: «Sokratesie, my mamy wielkie świadectwa na to, że i myśmy ci się podobały, i państwo. Bobyś przecież nie był, więcej niż każdy inny Ateńczyk, w mieście przebywał, gdyby ci się nie było więcej niż innym podobało»⁶⁵. I dalej stwierdza „ustami” Praw: „A tyś ani Sparty nie wybrał, ani Krety, o których zawsze mówisz, że tam są dobre prawa, ani żadnego innego z miast helleńskich, ani barbarzyńskich: jeszcze mniej się z miasta ruszałeś niż kulawi, ślepi i inne kaleki; tak szczególnie ci się państwo ateńskie podobało; i my, prawa tutejsze, oczywiście»⁶⁶. Decydując się na ucieczkę w celu uniknięcia kary – utrzymywał Sokrates – podeptałby autorytet prawa, które, obok cnoty, uważał za najwyższą ludzką wartość.

Sokrates cenił wolność ateńską, swobodę wyrażania opinii, możliwość kontaktów międzyludzkich, poprzez które – dowodził – poszerzamy naszą wiedzę i ubogacamy nasz wspólny świat – politykę. Poznawanie prawdy ludzkiej to proces, w którym uczestniczymy wszyscy, nikt bowiem nie posiada monopolu na prawdę, nawet filozof. Prawdziwy dialog między ludźmi, którego owocem są między innymi dobre prawa, jest możliwy tylko w warunkach wolności. Trudno więc wyobrazić sobie lepsze miejsce do życia niż Ateny ze swoją demokracją, choć podobne warunki stwarzały – w opinii Sokratesa – także królestwa i ustroje arystokratyczne. Wolność niosła ze sobą również niedoskonałości, które jednak nie zniechęcały Sokratesa. Jak pisze Ksenofont, Perykles Młodszy (syn Perykle-

⁶² Platon, *Kriton*, 50 B, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1..., s. 602.

⁶³ Ibidem, 50 CDE, 51 BC, s. 603–604.

⁶⁴ Ibidem, 51 DE, 52, s. 604–605.

⁶⁵ Ibidem, 52 B, s. 605.

⁶⁶ Ibidem, 52 DE, 53, s. 606.

sa) w rozmowie z Sokratesem miał lamentować nad życiem Ateńczyków, których opanowało lenistwo fizyczne i duchowe, którzy nikogo nie chcieli się słuchać, a nawet czuli się dumni z tego, że „gardzą wszelką zwierzchnością”. Jedni drugich krzywdzili i zazdrościli sobie wzajemnie. Życie publiczne zdominowały spory, efektem których były liczne procesy sądowe. Sokrates nie sprzeciwia się tej krytyce, zaznacza jednak w stosunku do niej swój dystans. „Nie trzeba zatem – powiada – tracić nadziei, że Ateńczycy są zdolni postępować przykładowo”⁶⁷. Można świadectwu Ksenofonta zarzucać brak obiektywizmu ze względu na jego przyjaźń z Sokratesem, co się zresztą czyni, jednak również w dialogach Platona nie znajdziemy bezpośredniej krytyki Ateńczyków. W człowieku widział Sokrates źródło wiedzy, czyli cnoty, jak i podłości. Za krzywdę, która go spotkała nie wini demokracji ateńskiej, jej praw, ale ludzi. „[...] krzywda cię nie od nas, nie od praw spotyka, tylko od ludzi” mówi Sokrates „ustami” Praw Ateńskich⁶⁸. Zlekceważywszy prawa Aten ucieczką z więzienia Sokrates – jak sądził – dowiodłby swej niegodziwości jako człowiek, bo przecież prawa i życie według nich jest miarą wartości człowieka. Gdziekolwiek by się znalazł – myślał – w jakimkolwiek praworządnym ustroju, wszędzie odnoszono by się do niego z pogardą i nieufnością. I znów pozwala przemówić Prawom Ateńskim: „[...] kto tylko się tam troszczy o swoje państwo, będzie na ciebie patrzył spode łba, jako na tego, co prawa w niwecz obraca i utwierdzisz tylko opinię swoich sędziów; będą ludzie myśleć, że oni słuszny wyrok wydali”⁶⁹. Jak stwierdził Gregory Vlastos, Sokratejska preferencja prawa ateńskiego była wyrazem uznania dla demokracji ateńskiej. Sprzeciw filozofa budził fakt niedostatecznego przestrzegania praw ateńskich. Sokrates podziwiał natomiast dyscyplinę w przestrzeganiu prawa u obywateli oligarchicznej Sparty, Krety, Megary czy Teb⁷⁰. Wydaje się jednak, że nad ustrój oligarchiczny przedkładał demokrację, a jego problem z demokracją tkwił nie w samym ustroju, ale w ludziach. Baczną uwagę zwracał na to, czy szanują oni swoje państwo i jego prawa. Był bowiem przekonany, że dobro *polis* nie zależy od formy ustrojowej, ale od obywateli, od ich poziomu etycznego, a zatem i od praworządności. Naprawę państwa – uważał – należało rozpocząć od naprawy człowieka. Praca nad jego rozwojem intelektualnym i moralnym miała bowiem wymierne przełożenie na wspólne dobro państwowe.

W ocenie demokratycznej *polis* ateńskiej zastrzeżenia Sokratesa, oprócz braku praworządności, budziły jeszcze dwa elementy: powoływanie urzędników państwowych za pomocą losowania (wyjątek stanowili urzędnicy skarbowi i strażnicy) oraz wynagradzanie obywateli za pełnienie urzędów państwowych. W prze-

⁶⁷ Ksenofont, *Wspomnienia...*, ks. III, r. 5, 15–20.

⁶⁸ Platon, *Kriton*, 54 C, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1..., s. 608.

⁶⁹ Ibidem, 53 BC, s. 607.

⁷⁰ P.W. Juchacz, *Sokrates...*, s. 64–65.

konaniu Sokratesa obsadzanie urzędów państwowych ludźmi wyłonionymi w wyniku losowania, często pociągało za sobą niekompetencję, co w dalszej perspektywie przynosiło szkodę obywatelom i ich *polis*. Zarzut Sokratesa pod adresem procedury obsadzania urzędów był poważny. W rozumieniu ówczesnych Ateńczyków Sokrates sprzeciwiał się fundamentalnej zasadzie równości obywateli, którą gwarantowało losowanie. Zarzut miał również wymiar religijny, także niezwykle istotny dla Ateńczyków. Wierzono, że bogowie czuwają nad *polis* i tylko poprzez losowanie można odczytać ich zamiary względem pewnych osób i całego państwa⁷¹. Sokrates pokazywał Ateńczykom, że myśląc w ten sposób, myśleli źle. Przekonywał, że sprawami *polis* powinni się zajmować ludzie do tego przygotowani, posiadający wiedzę, bez której nie ma dobra, nie ma szczęścia. To wiedza, która jest cnotą (*epistème* = *areté*), powinna stanowić kryterium, według którego powierza się pełnienie funkcji państwowych. Sokrates proponował więc stworzenie elity politycznej, grupy ludzi mądrych i cnotliwych.

Wprowadzenie wynagradzania obywateli za pełnienie funkcji publicznych, prawdopodobnie między rokiem 465 a 450 p.n.e., przypisywane Peryklesowi, w opinii Sokratesa było niewychowawcze. Służba państwowa powinna być dla obywatela zaszczytem, nie źródłem zarobku⁷². „[...] czy o Ateńczykach mówią, że się przez Peryklesa stali lepszymi, czy wprost przeciwnie, że się przez niego popsuli? Bo ja – mówi Sokrates – takie rzeczy słyszę, że Perykles zrobił z Ateńczyków leniuchów i tchórzów; nic tylko by gadali i brali pieniądze, odkąd wprowadził pensje za wszystko”⁷³.

Jak pisze Piotr W. Juchacz, Sokrates rozróżniał dwa rodzaje demokracji. Z niechęcią odnosił się do rozpowszechnionej w Atenach jego czasu demokracji, którą dzisiejszym językiem można nazwać woluntarystyczną (z łac. *voluntarius* – zależny od woli). Na podejmowane decyzje rozstrzygający wpływ miała wola ludu, wyrażana na bieżąco za pomocą uchwał. Obowiązujące prawo spychane było tym samym na margines. Na przyjęcie przez demokrację ateńską takiej postaci wpływ mieli demagodzy, schlebiający ludowi, wielokrotnie krytykowani przez Sokratesa. W rzeczywistości politycznej Aten V w. p.n.e. uchwały (*psephismata*) spełniały początkowo swoją nomokratyczną (z gr. *nómos* – prawo, *kratéo* – panuję) funkcję, uzupełniając i dopełniając istniejące *nomoi* w kwestiach przez prawa nie regulowanych. Z czasem zaczęły stopniowo wchodzić w konflikt z tradycyjnymi prawami i zwyczajami i, nabierając znaczenia, zajmować miejsce ustanowionego i spisane prawa, nadając w konsekwencji demokracji ateńskiej woluntarystyczny charakter⁷⁴. Przekonany, że rządzić powin-

⁷¹ Ibidem, s. 72–78.

⁷² Ibidem, s. 82.

⁷³ Platon, *Gorgiasz*, 515 E, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1..., s. 437.

⁷⁴ P.W. Juchacz, *Sokrates...*, s. 86–88.

no prawo, nie ludzie, i że tym samym ustrój powinien się zasadzać na prawie, a nie na zmiennej woli ludzkiej, Sokrates przeciwstawiał demokracji woluntarystycznej demokrację nomokratyczną, cechującą się praworządnością. Prawo miało powstawać w procesie nieustającego dialogu obywatelskiego na ateńskiej Agorze. Sokrates tym samym jako pierwszy podejmuje próbę budowy sfery publicznej, nowej przestrzeni, różnej zarówno od sfery prywatnej, jak i państwowej⁷⁵. W przestrzeni tej miał się odbywać dyskurs obywatelski wolnych i równych sobie ludzi. Poprzez dialog, za pomocą rozumnej argumentacji, a nie umiejętności forsowania swoich racji, wyobrażał sobie Sokrates dochodzenie do prawdy o ludziach i ich wspólnym świecie – polityce. Sokrates nie był przeciwnikiem demokracji jako takiej, postulował natomiast zmianę jej postaci. Ideałem była dla niego demokracja nomokratyczna. Została ona częściowo urzeczywistniona w Atenach w IV w. p.n.e., już po śmierci Sokratesa.

Między wiernością sobie a lojalnością wobec państwa

Prekursor etyki świeckiej, odkrywca ludzkiego sumienia, filozof wybitnie antropocentryczny, widzący w człowieku kreatora politycznej rzeczywistości – to Sokrates, znajdujący się, może niesłusznie, nieco na uboczu naszej tradycji myśli politycznej. Za jej początek uważa się bowiem refleksję Platona i Arystotelesa, podczas gdy w ich filozofii odnajdujemy echa poglądów Sokratesa, zwłaszcza w pismach Arystotelesa, próbującego godzić w swej filozofii poglądy obu wielkich poprzedników. Inna rzecz, że Platon i Arystoteles stanowili raczej kulminację niż zaranie greckiej myśli filozoficznej, greckie życie polityczne obumierało już wówczas, *polis* i chwała greckich dziejów dobiegały końca.

Myśl Sokratesa jest głęboko indywidualistyczna, a zarazem kolektywistyczna. Filozof zauważył, że wspólnota polityczna wymaga procesu edukacyjnego, ukierunkowanego jednostki na interes zbiorowy, wymaga osobistego zaangażowania ludzi, dialogu jednych z drugimi oraz nieustannej rozmowy człowieka z samym sobą. I co najistotniejsze, Sokrates podkreślał potrzebę zgodności ludzkiego myślenia i działania, zgodności filozofii i polityki. Tylko tędy – przekonany – prowadzi droga do doskonalenia człowieka i tym samym do wspólnego dobra. Bez pracy człowieka nad samym sobą, bez wewnętrznego dialogu, prowadzonego w samotności, niemożliwe jest powstanie prawdziwej wspólnoty. Swój początek bierze ona w osamotnieniu, zakamarkach ludzkiej duszy. Sokrates nie dostrzegał napięcia między wolą jednostki a potrzebami wspólnoty, co później stanie się problemem. Do dziś nierozstrzygnięte pozostaje pytanie: co

⁷⁵ Ibidem, s. 88–89. Szerzej o świadectwach prodemokratycznych przekonań Sokratesa zob.: ibidem, s. 98–113.

ważniejsze jednostka czy wspólnota? Sokrates nie widział takiego konfliktu i potrzeby dokonywania wyboru. Był przekonany, że drogą prowadzącą do prawdziwej wspólnoty jest indywidualizm, że nie ma dobra ogółu bez poszanowania człowieka, wysłuchania jego opowieści o świecie, który się przed nim ukazuje. Wolny i równy człowiek we wspólnocie poprzez dialog tworzy miarę ludzkich rzeczy, politycznych rzeczy. Źródłem norm politycznych nie powinny więc być reguły stworzone podług idealnych wzorców, czy arbitralna wola pojedynczego człowieka.

Platon, widzący i przeżywający nieszczęście swego mistrza, zwątpił w jego naukę, w moc różnorodności, w siłę perswazji, będącej dotąd fundamentem ateńskiej polityki. Ateńczycy byli przecież dumni z tego, że kierowali swoimi sprawami politycznymi za pomocą mowy, nie – jak barbarzyńcy – za pomocą przemocy. Widok Sokratesa poddającego własną *doksa* pod osąd Ateńczyków i przegłosowanego przez większość wzbudził u Platona pogardę dla opinii i tęsknotę za miernikami absolutnymi. Miernikami, dzięki którym ludzkie czyny mogły być oceniane, a myśl ludzka mogła osiągnąć pewien stopień niezawodności. Platon jako pierwszy wykorzystał idee do celów politycznych, wprowadził absolutne kryteria do świata spraw ludzkich, w którym, bez takich transcendentnych mierników, wszystko pozostaje relatywne. A przecież sam często podkreślał, że nie znamy absolutnej wielkości. Państwem miała rządzić niepodlegająca perswazji prawda, nie zaś doczesne dobro, do którego można ludzi przekonywać. W ten sposób Platon wprowadził opozycję między prawdą a opinią, co było wnioskiem wybitnie antysokratejskim⁷⁶. Swą refleksją otworzył przepaść pomiędzy filozofią (myśleniem) a polityką (działaniem). Sokrates wierzył, że do prawdy można dojść poprzez dialog (*dialoghestai* – omawianie czegoś z kimś innym) i przekonać do tej prawdy innych ludzi za pomocą perswazji, będącej narzędziem umożliwiającym docieranie do zbiorowości, narzędziem wywodzącym się nie z prawdy, lecz z opinii. Dla Platona perswadowanie czegoś zbiorowości ludzkiej oznaczało narzucenie jej własnego zdania w miejsce licznych i wielorakich opinii. Tym samym – jak zauważa H. Arendt – perswazja nie była dla Platona, tak jak dla Ateńczyków, przeciwieństwem władzy opartej na przemocy, lecz jedynie inną jej formą. Opowieści o przyszłym życiu pozagrobowym, którymi Platon kończy większość swoich dialogów, nie są ani prawdą, ani opinią. Mają za zadanie przerazić, są słowną formą przemocy⁷⁷. Platon wprowadził do polityki pojęcie panowania, przejęte z nacechowanej koniecznością sfery życia prywatnego, z zupełnie apolitycznej władzy pana domu nad niewolnikami. Obmyślił tyranię prawdy absolutnej, która miała stać się kryterium politycznym.

⁷⁶ H. Arendt, *Polityka jako obietnica...*, s. 39–42.

⁷⁷ Ibidem, s. 45–47.

W imieniu tej prawdy rządzić mieli ci, którzy się z nią zetknęli – filozofowie – mędrcy. Platon rozwinął naukę Sokratesa, lecz doszedł do wniosków głęboko antysokratejskich. Jego mistrz nie uważał się za mędrca znającego prawdę absolutną, chciał inspirować siebie i innych do poszukiwania prawd ziemskich, dotyczących człowieka i polityki, podnosić opinię obywateli. Nakładał tym samym na filozofa pewne zadania polityczne, które, wbrew oczekiwaniom Sokratesa, zapoczątkowały napięcie pomiędzy filozofią a *polis*. Platon pogłębił to napięcie i doprowadził do rozejścia się dróg filozofii i polityki, myślenia i działania. Sokrates widział swoje powołanie w nauczaniu ludzi dobra. Był przekonany, że bogom podoba się ludzkie dążenie do mądrości poprzez poznawanie siebie i innych. Taką postawę propagował wśród młodzieży, przekonywał ją, że troska o duszę jest ważniejsza dla człowieka i państwa niż bogactwo i status społeczny, że prawdziwie politycznie postępuje ten, kto żyje z sobą samym w zgodzie, u kogo trwa tożsamość myślenia i działania. Sokrates wyznawane przez siebie wartości uważał za najważniejsze i uniwersalne. Choć narażały go one na zarzut nielojalności wobec państwa ateńskiego, nie ustawał w ich głoszeniu. Jego tragedia polegała na niemożności pogodzenia swych poglądów z ogólnie przyjętymi zasadami. Nie dano wiary jego przekonaniu, że Ateńczycy pogubili się w swym myśleniu, że istnieją prawdy ważniejsze niż te, do których przywykli. Trzeba tylko indywidualnego i zbiorowego wysiłku, by je odkryć.

Streszczenie

Filozofia polityczna Sokratesa

Sokrates nie rozdzielał filozofii i polityki, jak uczynili to później Platon i Arystoteles, czym zapoczątkowali zachodnią tradycję myśli politycznej. Istotą filozofii Sokratesa była zgodność myślenia i działania, czyli filozofii i polityki. Pojęciem kluczowym był dialog (*dialoghestai* – omawianie czegoś z kimś), czyli rozmowa człowieka z innymi oraz z samym sobą. Sokrates wierzył, że każdy człowiek posiada w sobie pewne prawdy, pewną wiedzę, gdyż każdemu człowiekowi dostępny jest pewien fragment rzeczywistości, niedostępny innemu. Te nieświadomione często prawdy można wydobyć poprzez rozmowę. I na tym właśnie miała polegać – zdaniem Sokratesa – rola filozofa – na wydobywaniu na świat wiedzy posiadanej przez ludzi (położnictwo). Sokrates wierzył, że prawda absolutna nie jest dostępna ludzkiemu poznaniu, a jedynym źródłem wiedzy o człowieku i świecie jest sam człowiek. Nie mniejsze znaczenie polityczne niż omawianie czegoś z kimś miał dialog człowieka z samym sobą, prowadzący do rozwoju moralnego jednostki. Człowiek, gdy pozostaje sam, staje się dwójgiem w jednym, prowadzi ze sobą dialog, czyli myśli. Nie powinien popełniać złych

czynów, nawet gdy nikt inny ich nie widzi, bowiem w przeciwnym razie, skazuje się na nieustanne towarzystwo złooczyńcy, czyli samego siebie. Dobro ludzkiej duszy cenił Sokrates najwyżej i wskazywał na wymiar polityczny etyki. Bez dobrych ludzi – twierdził – nie ma bowiem dobrej wspólnoty, także wspólnoty politycznej.

Summary

The Political Philosophy of Socrates

Socrates had not separated philosophy and polity, that have done afterwards Plato and Aristotle. They both have initiated the tradition of the western political thought. The essence of the philosophy of Socrates is the unit of the thinking and activity, in other words, agreement of philosophy and politics. The main notion is a dialogue (*dialoghestai* – talking over with someone), i.e. being in conversation with another man and a man's talk with just oneself. Socrates believed that there is in many people some knowledge, that is often unconscious. Every man is gotten to know another part of world, that is not approachable to another man. The knowledge, that is in the possession of people, can to be found out among a talk. And the task of the philosopher is the bringing the knowledge to the light of day (*midwifery*). Socrates thought, the source of the knowledge of a man and of the world is the man oneself. A man cannot know the absolute truth, it can't be true. Not in a less degree than the dialogue with a people has the meaning the dialogue of man with just oneself, that quickes the moral progress. The man, who is alone, he is talking with just oneself and thus he is being the two in the one (he thinks). A man does not ought to commit an evil, because he must to be in criminal company (i.e. just oneself) forever. The goodness of soul was for Socrates the most important thing, also in a political realm. There is not the good community, political one too, without the good people.