

Mark L. McPherran

Wyrocznia delficka i obowiązek filozofowania

Sokrates utrzymuje w swej spisanej przez Platona *Obronie*, że zajmując się filozofią, wypełnia pewien imperatyw – tak przemożny, że gotów jest raczej przyjąć wyrok śmierci, niż wyrzec się swej misji wobec Ateńczyków (29c5-d5, 28e5-6, 30a-b). Źródło tego imperatywu określa całkiem jednoznacznie: filozofować polecił mu (*prostetaktai*) bóg (33c4-8; 23b, 28d6; 29a3, 30a-b, 37e-38a), a ponieważ wszystkie rozkazy bogów powinno się za wszelką cenę spełniać – opór byłby aktem bezbożności i niegodziwości¹ – toteż Sokrates jest obowiązany uprawiać filozofię, nie dbając o fizyczne zagrożenie (29d; por.: *Państwo* 368b-c). Jednak rzeczywista natura objawień religijnych często – może zawsze – skrywa się za pozorem. Jak zatem Sokrates uświadomił sobie ten nakaz

i na jakiej podstawie mu uwierzył – oto pytania, którymi się zajmiemy.

Warto tu zwrócić uwagę, że Sokrates twierdzi, jakoby z boskiego nakazu miał nakłaniać innych do zajmowania się filozofią (np. 29d-e, 30a-b, 38a; por.: *Gorgiasz* 526e). Tu prawdopodobnie tkwi źródło znanej uwagi Sokratesa: „życiem bezmyślnym żyć człowiekowi nie warto” (38a5-6)², co można rozumieć tak, że również inni podlegają pewnemu specyficznemu ludzkiemu obowiązkowi filozofowania, opartego na elenktycznym badaniu siebie samych i innych osób. To, że Sokrates nakłaniał innych do uprawiania filozofii, nie oznacza jednak, by uważał, że wszyscy inni obarczeni są takim samym obowiązkiem filozofowania, jaki na nim spo-

¹ Bogowie u Sokratesa znacznie przewyższają nas intelektualnie i moralnie, a znajomość dobra jest w jego filozofii równoznaczna z byciem dobrym, zatem bogowie mogą czynić wyłącznie rzeczy sprawiedliwe i wydawać cnotliwe rozkazy; dlatego też nie wolno łamać ich nakazów (zob. rozdz. 2.2, a także np. *Obrona* 29b6-7, 29d3-4; *Charmides* 176b-c; *Laches* 184e8-9 i *Fedon* 61e5 i nast.). W ten sposób Sokrates osiąga jedyną możliwą nienaiwną postać woluntaryzmu (twierdzą to wbrew Nehemasowi [2], 305-306, którego zdaniem u Sokratesa nie ma śladu woluntaryzmu).

² Źródło obowiązku wydaje się tu równie proste: człowiek powinien za wszelką cenę przestrzegać nakazów boga, skoro więc bóg nakazał Sokratesowi nakłaniać innych do filozofowania (np. *Obrona* 30a-b), Sokrates powinien nakłaniać innych do filozofowania.

czywał³. Dbały o dobro wszystkich (31a) bóg, zwracając się do Sokratesa, mógł przecież nakazać tę społeczną działalność dlatego właśnie, że ogółu nie dotyczy taki bezpośredni obowiązek filozofowania, czy raczej skłonność do niego. Być może ludziom dla ich własnego dobra potrzebna jest zachęta do filozofowania, w skromnej zresztą skali i w formie konwencjonalnej, dyktowanej potocznym rozsądkiem. Tej zachęty dostarcza im posłuszny nakazom boga Sokrates – na podobieństwo ojca, który z wychowawczego obowiązku skłania dzieci do pewnego działania, choć nie są one zobowiązane do tego działania tak, jak ojciec. Zatem sąd, że w mniemaniu Sokratesa uprawianie filozofii jest obowiązkiem powszechnym, wymagałby dopiero uzasadnienia.

Dla uzyskania większej jasności obrazu musimy zastanowić się nad pochodzeniem, zakresem i ograniczeniami sokratycznego obowiązku filozofowania. Czy wynika z niego, że np. człowiek małej lotności umysłu powinien porzucić swój nudny zawód, godząc się na sokratyczne ubóstwo, aby nieskutecznie, a może i ze szkoda, stosować metodę elenktyczną? A może filozofowanie, jakiego Sokrates oczekuje od innych, ma być odmienne (prostsze?) od filozofii elenktycznej, praktykowanej przez niego samego? Istotne jest też, jak właściwie Sokrates doszedł do takiego powszechnego obowiązku filozofowania o religijnej sankcji i do jakiego stopnia droga, na której to osiągnął, odpowiada omówionym poprzednio pozarozumowym inspiracjom filozofa.

Poniżej staram się odpowiedzieć na te pytania, proponując interpretację, która szczególne zadanie filozofowania, zlecone Sokratesowi przez boga, wiąże z ogólniejszymi ideami religijnymi filozofa, a także z kontynuacją koncepcji, zgodnie z którą Sokrates zakłada także u innych istnienie bezpośredniego, religijnie motywowanego obowiązku filozofowania.

Pobożność, mądrość i delficka wyrocznia

Lektura *Obrony* nie pozostawia wątpliwości, że Sokrates postrzega swą działalność filozoficzną jako efekt boskiego natchnienia, spływającego różnymi pozarozumowymi kanałami. Przytaczaliśmy już główne źródło dla tej tezy, fragment *Obrony* 33c4-7, w którym Sokrates mówi o sobie, że polecenie uprawiania filozofii otrzymał „przez wyrocznie, i wizje senne, i wszelkie sposoby, poprzez które jakieś boskie zrządzenie stawia przed człowiekiem takie czy inne zadanie do wypełnienia”; chwilę wcześniej w tymże ustępie porównał takie polecenie do rozkazów wojskowego dowódcy (28b-29b). Znacznie wcześniej natomiast, tam gdzie dowodzi, jak pewien szczególny rodzaj jego mądrości stał się przyczyną rzucanych na niego oszczerstw (20d-e), mówi o wyroczni delfickiej (Pytii) jako źródle owej mądrości i misji filozofa wśród Ateńczyków (20c-23c). Jak twierdzi, wyrocznia ta uświadomiła mu, że bóg przemawiający ustami Pytii (czyli Apollo; 20e7) umieścił (*tattontos*) go w Atenach, zobowiązując (*dein*) do poznawania siebie i innych (28e4-6), a zatem jego, Sokratesa, obecna działalność „wspiera boga” (23b7) „zgodnie z boskimi zamysłami” (*kata ton theon*; 22a4, 23b5). Sokrates uważa więc, że wypowiedź Pytii okazała się punktem zwrotnym w jego życiu i że delficka wyrocznia legitymizuje jakby nauki, jakie podał Ateńczykom.

Tymczasem ku zaskoczeniu większości nowożytnych komentatorów wypowiedź wyroczni okazuje się uderzająco nienormatywna, a zatem nie może też być źródłem żadnych zobowiązań. Na pytanie Chejrefonta, czy jest ktoś mądrzejszy od Sokratesa, skąpa odpowiedź brzmiała: „nikt nie jest mądrzejszy (*sophoteron*)” (21a5-7), co wydaje się stwierdzeniem czysto opisowym. W dodatku, jak się wydaje, Sokrates w tym momencie już od jakiegoś czasu wiódł życie poświęcone filozofii, i to z przekonaniem, że kroczy słuszną, wartościową drogą, zatem to nie oświadczenie wyroczni zrodziło w nim filozofa. Nic więc

³ Z *Obrony* nie wynika bynajmniej, czy bóg polecił wszystkim – lub choćby większości ludzi – zajmować się filozofią.

Wyrocznia delficka i obowiązek filozofowania

Mark L. McPherran

dziwnego, że niektórzy komentatorzy uważają wyurzenia Sokratesa o boskim jakoby pochodzeniu jego misji za sprytną sztuczkę, coś w rodzaju wyciągnięcia z kapelusza królika, którego wcześniej sam magik tam włożył; szczególnie wpływ Vlastosa i innych sceptyków skłania do tego rodzaju podejrzeń. Sokrates, analizując odpowiedź Pytii, „przypuścił i założył (*onethen te kai hipelabon*)” – jak o tym mówi w *Obronie* – że poprzez wyrocznię bóg nakazał mu filozofować (28e5; por. motyw snu w *Fedonie*, 60d8-61b8). Może należałoby widzieć w tym doskonały przykład niezwykle swobodnego użycia narzędzi racjonalnej interpretacji do stworzenia pierwszej lepszej nośnej opowieści, zdolnej dodać powagi istniejącym już przekonaniom filozofa? W takim wypadku zwierzenia Sokratesa o otrzymanym od boga nakazie nie są bynajmniej opisem rozwoju duchowego, ale raczej użytym wobec sędziów ironicznym chwytem komunikacyjnym, utrzymanym w „języku potocznej moralności”. W końcu czy Sokrates naprawdę dopuściłby „obalenie” (*elenzon*; 21c1) stwierdzenia wyroczni w toku poszukiwania jego sensu, gdyby szczerze uważał je za przekaz boga, który nigdy nie kłamie (21b5-7)? Jeśli zaś założyć, że Sokrates gotów jest poważnie wątpić w prawdę boskiego znaku, zapewne nie mógłby też uznać go za źródło zobowiązania i wyboru metod działania. Może w końcu powstać wrażenie, że dla boga nie ma miejsca w bezpośredniej komunikacji filozofa z jego współczesnymi, skoro odczytanie boskiego znaku zdeterminowane jest pierwotnymi przekonaniem, żywionymi przez filozofa, zanim jeszcze bóstwo postanowiło włączyć się w komunikację. Stąd tylko krok do wniosku, że nie jest w mocy bogów stać się źródłem owych pierwotnych przekonań Sokratesa; to jego przekonania – podejrzewamy – pozwoliły mu dobudować nakaz filozofowania do boskiego przekazu. W tym ujęciu Sokrates tylko przypuszcza i zakłada, że uprawianie filozofii jest zadaniem powierzonym mu przez bóstwo; wysuwa hipotezę, że ma zrobić za bogów to, czego oni nie robią (może nie mogą?),

czyli doskonalić dusze – zarówno swoją własną, jak i dusze współczesnych mu Ateńczyków.

Diametralnie przeciwny pogląd głosi, że Sokrates jest pewien boskiego nakazu i moralnej słuszności swego posłannictwa – pewność tę miałby czerpać z różnych znaków, jakie uważa za otrzymane od boga (bogów), a szczególnie ze swego pojmowania oświadczenia wyroczni: „Cokolwiek Sokrates mógł sądzić o naturze cnoty, nie ma to logicznego związku z pewnością wiary filozofa w wyjątkowe znaczenie moralne jego misji. [...] Mając pewność, że właściwie pojmowane objawienie dostarcza prawdy i że bóg poprzez różne objawienia zakomunikował mu swe życzenia, Sokrates ma wszelkie powody, by być przekonany, że [...] jego działalność [...] jest cnotliwa.”⁴.

Sam zajmuję stanowisko pośrednie, choć bliżej mi do drugiego niż do pierwszego z omówionych poglądów. Zamierzam wykazać, że słowa wyroczni mają dla Sokratesa rzeczywistą wartość informacyjną, wartość w istotny sposób ukierunkowującą jego usiłowania interpretacyjne; jednak wynik dokonanej interpretacji pozostaje pod względem poznawczym wątpliwy i niepewny logicznie. Chcę też zaproponować dość dosłowne odczytanie *Obronny* i na tej podstawie wykazać, że odpowiedź wyroczni nie była co prawda źródłem działalności filozoficznej Sokratesa, stała się jednak jej momentem przełomowym, pobudzając refleksję, która ostatecznie doprowadziła myśliciela do przekonania, że jego – bardziej niż czymkolwiek innym – obowiązkiem jest poddawać innych, także siebie samego, badaniu za pomocą metody elenktycznej, choćby i płacąc za to własnym życiem.

Rozważając epizod z wyrocznią, warto wyróżnić trzy fazy rozwoju filozoficznego Sokratesa: 1) działalność intelektualną poprzedzającą spotkanie Chejrefonta z wyrocznią, 2) dociekanie znaczenia słów wyroczni, 3) działalność filozoficzną po zrozumieniu tego znaczenia.

⁴ Brickhouse and Smith (7), 128; cf. (12), 107, i (8) rozdział 6,4.

1. Jak więc Sokrates uprawiał filozofię, nim Chejrefont udał się do Delf? Jak wiemy, istnieją świadectwa, że za młodu „badał naturę”, można zatem zasadnie przypuszczać, że był umysłem niespokojnym, dociekliwym i świadomym ogromu stojących przed nim problemów. Co więcej, wydaje się prawdopodobne, że jako filozof osiągnął poziom uzasadniający pytanie, z jakim Chejrefont zwrócił się do wyroczni. Jeśli założyć, że w Delfach – formułując odpowiedzi wyroczni – kierowano się w ogóle rzeczowymi informacjami, kariera Sokratesa musiała być nawet z perspektywy Delf dość efektowna, skoro udzielono mu tak pochlebnej odpowiedzi („nikt nie jest mądrzejszy”), a jednocześnie ta pochwała musiała Sokratesa zaskoczyć.

Biorąc jeszcze pod uwagę, jak sprawny był Sokrates w opisanych przez siebie (21b-23a) poszukiwaniach elenktycznych, sprowokowanych relacją Chejrefonta (kiedy to usiłował „obalić” twierdzenie wyroczni), wydaje się, że stosował już wówczas od dłuższego czasu swój *elenchos* wobec ważnych etycznie kwestii. Zresztą musiał być zapewne w tej sztuce naprawdę biegły, skoro Chejrefonta uderzyła jego mądrość – musiała wyrzucić na nim tak duże wrażenie, że aż pośpieszył do Delf, by się przekonać u samego boga, jak wielka ona jest. Ostatecznie Sokrates nigdzie nie twierdzi, że zaczął praktykować *elenchos* dopiero po historii z wyrocznią; sugeruje raczej, że to wtedy zaczęła się jego „misja”, że był odtąd gotów badać systematycznie wszystkich, którzy uchodzili za mądrych (21b9-23b4). W dodatku ze słów, w jakich Sokrates wyraża swoje zaskoczenie z powodu odpowiedzi wyroczni, wynika, że już wcześniej uważał, iż nie posiada mądrości (21b4-5). Jak powstała taka autorefleksja? Najbardziej prawdopodobne jest to, że osiągnął ją poprzez podstawowe narzędzie autoanalizy, czyli *elenchos*, względnie jakiś jego pierwowzór (28e5-6, 29c6-d1).

Choć Sokrates musiał mieć świadomość potęgi swego filozoficznego talentu, jednak uznał przekazane przez Chejrefonta słowa wyroczni

za zdumiewający paradoks: „Cóż to bóg mówi i coż chce mi dać do zrozumienia (*ti pote ainittetai*)” (21b3-4). Jeśli Sokrates wzięłby dosłownie orzeczenie wyroczni, oznaczałoby to, że przypisano mu pewną mądrość – na tyle dużą, że przewyższała mądrość wszystkich innych (21b-c). Tymczasem uważał, że jego dotychczasowe praktykowanie *elenchos* nie przysporzyło mu wcale mądrości we właściwym znaczeniu, jakie z tym pojęciem zwykł łączyć (21b4-5), nie uzyskał bowiem dzięki niemu wyraźnych odpowiedzi składających się na rzeczywistą mądrość – wiedzę o „rzeczach największych”, taką, jakiej posiadaniem chlubił się niektórzy politycy, poeci i twórcy (22c9-e1). Przede wszystkim metoda elenktyczna Sokratesa nie zdołała doprowadzić go do pełnych definicji cnót, daremnie poszukiwanych w dialogach aporetycznych. Jeśli go w czymś upewniała, to w tym, że brakuje mu owej wiedzy, choćby tej fragmentarycznej, jaką posiadali inni.

Mogło się więc rodzić podejrzenie, że wyróżniony został właśnie za odkrywanie – jeszcze w tym wczesnym okresie przed zapytaniem Chejrefonta – tych samych prawd pokory, fundamentów godziwej mądrości dla ludzi, o których sam delficki ośrodek zawsze przypominał. Jakże to były prawdy? Głosiły, że ludzie stoją dużo poniżej bogów i mądrości, że miarą prawdy jest bóstwo, a nie człowieczeństwo, i tak dalej. Co szczególnie istotne, Sokrates zdawał się już uświadamiać sobie, że nie posiada takiej mądrości, jaką mają bogowie; do tej „mądrości boskiej” (20e1, 23a5-6) zaliczać mógł przede wszystkim ostateczną wiedzę etyczną, jakiej sam bezskutecznie poszukiwał.

Wyrocznię delficką i jej boga od dawna uznawano za takie wcielenie boskiej mądrości, które opiera się na pokorze, powściągliwości i walce z przywarą *hybris*, czyli pychy. W tym dokładnie duchu utrzymane były napisy na murach świątyni w Delfach: „Poznaj siebie samego” (*gnothi sauton*) w znaczeniu: „Zauważ, że jesteś tylko człowiekiem, nie bogiem”, „Nie dopuszczaj pychy” (*hibpim meisei*) itp. Znane są

Wyrocznia delficka i obowiązek filozofowania

Mark L. McPherran

też liczne wypadki, korespondujące poniekąd z historią o Sokratesie i wyroczni, gdy osoby słynące z mądrości czy innych zalet prosiły w Delfach o wskazanie, kto jest najmądrzejszy (najbardziej pobożny itd.), z pełnym przekonaniem, że wyrocznia je właśnie wymieni. Wyrocznia zawsze wówczas sprawiała im zawód, honorując kogoś pędzącego cichy i pokorny żywot na uboczu. Oczywistym przesłaniem tych przepowiedni była pochwała życia wyzbytego pychy i roszczeń, które było znacznie bliższe delfickiej religijności niż światowe targowisko próżności. Podobnie i Sokrates zasługuje u Apollina z Delf na miano mądrego, gdyż – tak samo jak ów bóg – dopomina się uparcie „ludzkiej mądrości” (*anthropine sophia*; 23a7, 20d8), dotyczącej akceptacji epistemologicznej i metafizycznej przepaści, dzielącej ludzkość od bogów – przepaści przekraczanej rzadko, a jeśli, to tylko przez rozmyślne zstąpienie bóstwa ku człowiekowi, nigdy zaś przez boskie aspiracje człowieka. Sokratejski człowiek dąży do własnej doskonałości, lecz – pomny swej natury – nie spodziewa się osiągnąć kiedykolwiek tego celu. Jeśli w ten sposób wyjaśnimy wyróżnienie Sokratesa w Delfach, stanie się oczywiste, że filozof jeszcze przed wyprawą Chejrefonta wypełniał – wywiedziony wcześniej w tej pracy (rozdz. 2.2) z *Eutyfrona* – ogólny obowiązek religijny służby bogom (w jego wypadku przez filozofowanie): „Pobożność jest pewnym elementem sprawiedliwości, polegającym na służbie (*hiperetike*) istot ludzkich bogom, wspieraniu bogów w ich dziełach, prowadzących do dobrych skutków (podobnie jak niewolnik wspiera swego pana czy uczeń – mistrza)”.

Filozofowanie Sokratesa spełnia warunki powyższej zasady pobożności, służy bowiem pomnażaniu ludzkiego szczęścia, czego przypuszczalnie pragną bogowie. Zmierza do tego celu tkwiącego w nim samym i w innych, tworząc cenną świadomość ograniczenia człowieka („ludzkiej mądrości”), a także umacniając moralne przekonania człowieka poprzez badanie elenktyczne. Zakładając, że Sokratesowa interpretacja słów wyroczni jako swoistego reli-

gijnego mandatu dla jego działalności filozoficznej opiera się na przyjęciu przezeń takiej mniej więcej zasady, jak sformułowana tutaj zasada pobożności – należy przypuszczać, że filozof uznał ją za swoją już na długo przed wizytą Chejrefonta w Delfach. Z tego z kolei, że wyróżnienie przez wyrocznię tak go zaskoczyło, można by wnioskować, że nie był wówczas jeszcze w pełni świadom istotnej wagi rezultatów swojej metody elenktycznej; tego, jak zdolna była przeciwstawić się *hybris* i ćwiczyć człowieka w skromności – a zatem jeszcze nie był w stanie w pełni zrozumieć, co dla niego i jego działalności filozoficznej wynika z powyższej zasady pobożności.

By w tej zasadzie odnaleźć motywację do własnego filozofowania, Sokrates musiałby być już wcześniej przekonany o tym, że przyjęta przez niego praktyka filozoficzna sprzyja cnotliwemu szczęściu, a zatem i pragnieniom bogów. Skoro jednak do szczęścia dążą wszyscy, mógł jeszcze przed wizytą Chejrefonta mieć motyw, by kontynuować swoje wysiłki filozoficzne – motyw świecki, o naturze eudajmonistycznej. Mamy nawet dowody na to, że Sokrates rozróżniał „świeckie” i „boskie” motywacje działań: w *Obronie* mówi o tym, że można „zająć swój posterunek” lub „zostać na nim postawionym przez [boskiego] władcę” (28d-e). „Postuszeństwo wobec boga” zestawia z „czynieniem tego, co jest największym dobrem dla człowieka” (37e-38a).

Oto przykład takiego świeckiego uzasadnienia w ściśle sokratejskim duchu, do jakiego filozof mógł dojść jeszcze przed wizytą Chejrefonta w wyroczni:

(1) Każdy powinien czynić to, co słuszne, a nie popełniać błędy, niczym więcej nie powinien kierować się w swoich wyborach (m.in. *Obrona* 28b, 28d, 29b; *Kratylos* 48c-d, 49b).

(2) Aby postępować słusznie i unikać błędów, potrzebna jest wiedza (czy też – gdy powstaje kwestia moralnej spójności zachowań – nie tyle wiedza, ile elenktycznie sprawdzone przekonania) o tym, co jest słuszne (*Obrona*

29d-30a) i świadomość niewystarczającej wiedzy moralnej.

(3) Do wiedzy (czy elenktycznie sprawdzonego przekonania) o tym, co jest słuszne, a zwłaszcza do świadomości niewystarczającej wiedzy moralnej można dojść przede wszystkim drogą praktykowania filozofii.

(4) A zatem: każdy powinien praktykować filozofię (o tyle, o ile jest zgodna z cnotą).

Źródła wyraźnie wskazują, że Sokrates przyjmował zarówno konkluzję tego nienagannego logicznie wyvodu, jak i jego założenia, a ponadto dostrzegał, że można go uzupełnić „świeckimi” argumentami, odwołującymi się do ogólnej pomyślności ludzkiego życia. W *Obronie* utrzymuje na przykład, że „największe dobro dla człowieka to prowadzenie każdego dnia rozważań na temat cnoty i innych spraw, o jakich słyszeliście, gdy rozprawiałem, badając siebie i innych, [gdyż] dla człowieka życie bez namysłu nad nim niewarte jest przeżywania” (38a2-6). Inaczej mówiąc, wszystkie istoty ludzkie (w odróżnieniu od innych stworzeń) czerpią korzyść z elenktycznych dociekań moralnych, choćby tylko taką, że zobaczą, do jakiego stopnia brakuje im istotnej mądrości (*Charmides* 166c7-d2; zob. też: *Obrona* 22d-e, *Gorgiasz* 470c). Sokrates sugeruje także, że jego elenktyczne filozofowanie to największa wartość obecna w życiu społecznym Ateńczyków (30a5-7): o ile zwycięstwo ziomka w igrzyskach olimpijskich sprawia tylko, że czują się szczęśliwi, on sam sprawia, że takimi rzeczywiście są (36d9-e1). Dalej dowodzi w swej *Obronie* (39d3-8), że liczni Ateńczycy, którzy zasługują na moralną nagane, nie unikną jej przez jego śmierć: „Taki sposób uwolnienia się nie jest ani skuteczny, ani godny; najpiękniejszy zaś i najłatwiejszy sposób to nie ograniczać innych, lecz starać się samemu być możliwie najlepszym”.

Z fragmentów 29e-30b i 36c dowiadujemy się z kolei, że Sokrates wzywa, by troszczyć się nade wszystko o dobro własnych dusz. Jeśli zaś człowiek ma o to zabiegać, to działalność filozoficzna, która umożliwia takie doskonale-

nie się moralne, wolno uznać za powszechny obowiązek (nikt przecież nie jest moralnie doskonały). W *Gorgiaszu* Sokrates nawołuje „wszystkie pozostałe ludzkie istoty”, by doskonalili swe dusze i poszukiwali prawdy za pomocą filozofii (507d-e, 526d-e, 527b-c; por.: *Protagoras* 348c5-7), i ostrzega, że „jeśli ktoś pod jakimkolwiek względem staje się zły, należy go karać i dobrem drugiego stopnia po byciu sprawiedliwym jest stać się nim i opłacić swą winę przez poniesienie kary” (*Gorgiasz* 527b; por.: *Obrona Sokratesa* 25e-26a) – zapewne sokratyczną indagacją (lub czymś więcej) i badaniem przez innych filozofów, obok Sokratesa, przygotowanych do tej roli (jeśli tacy są). Sokrates wyobraża sobie wreszcie, że byłoby dla niego niepojętym szczęściem móc badać ludzi także na tamym świecie – jeśli taki istnieje (*Obrona* 41b5-c7).

Wiele z przytoczonych tu przykładów, jak wysoko Sokrates oceniał *elenchos*, pochodzi wprawdzie z czasu długo po epizodzie z wyrocznią, niemniej wszystkie one potwierdzają pogląd, że to nie wyrocznia, ale świeckie względy, jak sformułowane powyżej, początkowo dostarczyły ateńskiemu myślicielowi zasadniczej motywacji do filozofowania. Istnieją więc niezależne od bogów, eudajmonistyczne powody, by stosować *elenchos*: chroni to tego, kto praktykuje tę metodę, od pychy, ułatwia podejmowanie decyzji moralnych i umacnia moralne przekonania. Niemniej to dopiero wyrocznia objawiła Sokratesowi szczególnie jakby obowiązek filozofowania *kata ton theon* (*Obrona* 22a4, 23b5), odrębny od uzasadnień świeckich (28e, 21e-22a, 30a). Sądzę, że można to wyjaśnić w ten sposób, iż przed poznaniem zdania wyroczni Sokrates nie zdawał sobie jeszcze w pełni sprawy ze znaczenia tego wymiaru *elenchos*, który kierował się przeciwko *hybris*; po drugie, miał dopiero w przyszłości uświadomić sobie swoje szczególne przeznaczenie do elenktycznego badania wszystkich napotkanych osób; po trzecie, nie poczuwał się jeszcze do obowiązku ciągłego poświęcania się filozofii, nawet kosztem powierzonych dóbr, łączonych przygodnie z ogólnym

Wyrocznia delficka i obowiązek filozofowania

Mark L. McPherran

nym szczęściem człowieka (jak pieniądze czy czas wolny – *Obrona* 23b, 30a-32a). Można by rzec, że na tym etapie widział swój obowiązek jako bezpośredni wykładnik potocznych nakazów rozumu, toteż wciąż jeszcze nieznany był mu późniejszy obraz samego siebie jako wolnego od zwykłych ograniczeń rozumu, osłabiających powszechnie u ludzi nakaz zajmowania się filozofią. Choć bowiem Sokratesowi nieobce były w tym momencie świeckie argumenty, wspierające pogląd, że każdy człowiek powinien filozofować – trzeba pamiętać, że ten nakaz określony jest względami związanymi z tym, co w pierwszym rzędzie usprawiedliwia filozofowanie – a więc względem na wzrost szczęścia i cnotę człowieka. Nasza powinność angażowania się w filozofię jest więc o tyle względna, o ile może kolidować ze sprawiedliwością i warunkami do szczęścia. Jak wkrótce spostrzeżemy, dla wielu ludzi – choć nie dla Sokratesa, jego towarzyszy i jego uczniów – będzie to oznaczało istotne ograniczenie faktycznych możliwości zrealizowania powinności filozofowania; ustępstwo to nie będzie jednak tak powszechne, by ci, którzy pozostali głusi na *elenchos* Sokratesa, byli wolni od moralnego potępienia.

Zgodnie z powyższą zasadą świeckiego obowiązku filozoficznego, każda jednostka obdarzona niezwykłymi zdolnościami intelektualnymi i wewnętrznym ładem moralnym jest zobowiązana do czynnego uprawiania filozofii. Osoba, u której pojawiłyby się jakieś moralne wady, jak *hybris*, obecne ponoć w ateńskim *polis* (Sokrates miał się o tym przekonać, gdy skłoniła go do zastanowienia wyrocznia), byłaby winna zaniedbań w praktykowaniu *elenchos* i zobowiązana do „zajęcia posterunku” i wypełnienia zadania (*Obrona* 28d), choćby nawet pod groźbą śmierci. Jednostka taka może zajmować się filozofią, powodowana rozumowym względem samodoskonalenia się i pragnieniem słusznego postępowania, a także dlatego, że tak nakazuje pobożność. Zobowiązanie to jest więc w pełni niezależne od tego, w jaki sposób odkryje się niedoskonałość moralną własną czy innych – może stać się to za przycy-

ną wyroczni, przez bezpośredni wgląd, lub też dlatego, że źle się wypadło w sokratycznym badaniu.

2. Drogi, na której Sokrates doszedł do rozumienia samego siebie, niedoskonałości moralnej Aten i własnego obowiązku filozofowania, należy szukać w jego interpretacji słów wyroczni. Powtórzmy tu poprzednie założenie, że Sokrates także przed epizodem z wyrocznią żywił wiele przekonań dotyczących natury pobożności, zaś w szczególności – przekonanie zbliżone do przedstawionej powyżej zasady. Jeśli tak, geneza szerokiego rozumienia przez Sokratesa jego imperatywu filozofowania rysuje się nam następująco: boski sąd, że nikt nie jest mądrzejszy od Sokratesa – zrazu go zaskakuje, bo w skromności czerpanej z dotychczasowych dociekań nie sądzi on, by w jakikolwiek sposób był mądry (*Obrona* 21b4-5), skądinąd jednak wierzy, że bóg nie może twierdzić rzeczy fałszywej, gdyż „to byłoby wbrew boskiemu prawu (*themis*)” (21b5-7). Dlaczego właściwie Sokrates tak myśli? Bógowie u Homera i Hezjoda są w końcu notorycznymi kłamcami, a nawet gdyby założyć, że ich obraz boskości jest naiwny, w starożytności i później (także u eudajmonistów) ugruntowany był przecież pogląd, że istoty dobre mogą czasem kłamać dla osiągnięcia szlachetnego celu. Jednakże, jak wykazaliśmy uprzednio, Sokrates jako jedno z zadań bierze na siebie „oczyszczenie” homeryckich bogów; bogowie są u niego absolutnie dobrzy dobrocią wynikłą z ich bezgranicznej wiedzy i mądrości. Ta głęboka dobroć w połączeniu z boską potęgą sprawia, że boskim istotom obce jest oszukiwanie (*Państwo* 381e-382c).

W każdym razie, na tym etapie swej drogi interpretacyjnej Sokrates najwyraźniej musi przyjąć, że bóg przemawiający ustami Pytii wypowiedział sąd prawdziwy, a zarazem paradoksalny. Naturalnym jego rozumowaniem jest teraz przyjąć, że skoro we wszystkim, co istota wyższa mówi do podległej mu niższej, może mieścić się oczekiwanie jakiejś usługi, i skoro pobożność zakłada służbę bogom – to

do jego religijnego obowiązku należy odkrycie znaczenia sądu wypowiedzianego przez wyrocznię. Zgodnie z właściwą mu elenktyczną metodą dociekań i interpretacji usuje obalici (*elenzon*) bezpośredni, wzięty wprost sens słów wyroczni – nie zaś (jak sugeruje tekst *Obrony*, a także niektórzy komentatorzy) sprzeciwić się rzeczywiście wyroczni czy bogu (21b9-c2). W końcu, czy ktokolwiek mógłby mieć nadzieję, że obali coś, co nie może być fałszem? Starożytni Grecy przywykli zresztą do tego, że wyrocznia przemawia czasem niejasno i urywkami myśli. Oczywistym nakazem rozsądku było dla nich wtedy wykrzycie istotniejszego znaczenia, skrytego za bezpośrednim (por. np.: *Charmides* 164e, *Herodot* 1.91-92). Takie właśnie przedsięwzięcie zaprzętało ponoć umysł Sokratesa przez dłuższy czas. Jeśli więc filozof mówi, że tylko „sądził i przyjął”, iż bóg postawił go w Atenach (28e), niekoniecznie musi stąd wynikać, że jego interpretacja orzeczenia wyroczni jest swobodną, spekulatywną grą znaczeń; jeśli miałby przyjęty w końcu sens tego orzeczenia dowolnie sobie wymyślić, to dlaczego ono tak długo „wprawiało go w pomieszanie” (21b)?

Sokrates trzyma się zatem, by odtworzyć istotne znaczenie stwierdzenia: „nikt nie jest mądrzejszy” poprzez ciągle elenktyczne dialogi z ludźmi, którzy mogliby zadać kłam słowom wyroczni – z tymi, którym przypisywano mądrość, o jaką zapewne chodziło wyroczni, a więc wiedzę pewną w sprawach moralnych, mogącą być udziałem niektórych polityków, poetów, wytwórców (21a-b, 22a). Odwiedzając takich ludzi, Sokrates przekonuje się raz za razem, że przypisywana im wiedza – „mądrość w rzeczach o największej wadze” (22d7), czyli pewna wiedza moralna – jest im w gruncie rzeczy zupełnie niedostępna. W toku tej elenktycznej interpretacji wyroczni, poprzez badanie kolejnych osób, Sokrates poznaje stopniowo znaczenie stwierdzenia wyroczni. Odbija się w nim i potwierdza niepodważalność głosu delfickiego boga: Sokrates rzeczywiście okazuje się najmądrzejszym z Ateńczyków w porównaniu z samozwańcami „ekspertami”.

W każdym razie, w odróżnieniu od nich, zaczyna sobie uświadamiać, „że nie jest naprawdę nic wart wobec mądrości” (23a-b).

3. Czy Sokrates nie może po prostu zostawić w spokoju innych, oszukanych przez samych siebie, kiedy odkrył istotne znaczenie słów wyroczni – że posiada „ludzką mądrość”, bo rozumie głębiej swojej niewiedzy? Po co ma nadal tak postępować, przez co ściąga na siebie nienawiść i wywołuje w sobie samym „przykrość i niepokój” (22e)? Filozof odpowiada, że „mając na uwadze słowa wyroczni” i uznając za potrzebne dawanie pierwszeństwa sprawom boga, musi wciąż działać *kata ton theon* (23b5), badając wszystkich, którzy mają opinię mądrych. Jak ważne są te boskie sprawy? Ważniejsze nawet niż zadanie, by zapewnić sobie zwykle ludzkie dobra, jak spokój, rodzina, pieniądze – odpowiada Sokrates. Inni ludzie, których szczęście opiera się na tych codziennych dobrach, muszą także uwzględniać sprawy najwyższej wagi, lecz – jak się wydaje – ich mierność w posługiwaniu się *elenchos* znacząco ogranicza obowiązek filozofowania (23b-c, 31b-c; zob. też niżej). Sokrates z kolei pojmuje teraz siebie jako wyjątkowy dar boga, jego przeznaczeniem jest elenktycznie budzić Ateńczyków (30d-31b). Sokrates, zastanawiając się nad prawdziwym znaczeniem słów wyroczni, najwyraźniej odkrył w nich obowiązek badania elenktycznego wszystkich ludzkich istot (szczególnie tych, którzy przypisują sobie wiedzę pewną w sprawach moralnych), niezależnie od zdroworozsądkowych wymogów życia codziennego. Jaką drogą mogła postępować jego refleksja?

Przypuszczalnie w okresie następującym po epizodzie z wyrocznią Sokrates, który przebadał z negatywnym wynikiem wiele osób przypisujących sobie mądrość, zyskał mocny indukcyjny argument za tym, że w owej świadomości braku wiedzy (tj. wiedzy pewnej w sprawach moralnych) jest odosobniony, toteż uważa się za tego, który pojmuje swój brak wiedzy i widzi w tym wartość. Chciałby zresztą zająć się każdym człowiekiem odznaczającym się domniemaną

Wyrocznia delficka i obowiązek filozofowania

Mark L. McPherran

mądrością, jaki zwróci jego uwagę, gdyż w żaden sposób nie może zyskać pewności, że gdzieś na świecie nie ma prawdziwie mądrych ludzkich istot. Dopiero więc po przebadaniu wszystkich kandydatów (21e-22a) będzie mógł uznać swą interpretację stwierdzenia wyroczni za zweryfikowaną. Tę pracę, nieukończoną przez Sokratesa i zresztą niemożliwą do dokończenia, można jednak zrozumieć, nie zakładając u Sokratesa nakazu filozofowania.

Biegły w tępieniu poznawczych założeń Sokrates zdołał w tym momencie znaleźć w słowach wyroczni ziarno wiedzy: pojął, że nie wie niczego o cnocie. Wiedza ta, jak powiedziała już filozofowi wyrocznia, stanowi pewną formę mądrości – mądrości ludzkiej, zatwierdzonej przez boga Apollina. A zatem przed epizodem z wyrocznią Sokrates nie zdawał sobie w pełni sprawy z pożytków z *elenchos* w zwalczaniu *hybris*, więc i z wartości *elenchos* w ogóle; trzeba mu było dopiero usłyszeć z ust wyroczni, że właśnie on, Sokrates, najlepiej ze wszystkich Ateńczyków realizuje to miłe bogu działanie. Co więcej, zrozumiałe teraz słowa wyroczni okazują się także równoznaczne z twierdzeniem, że wszystkim pozostałym Ateńczykom nie tylko brak wiedzy o cnocie (jak odkrył to Sokrates), ale także miłej bogu świadomości tego braku.

Wszystko to skłania Sokratesa, by znacznie poszerzyć zakres przyjętego przezeń nakazu filozofowania, wywiedzionego z zasady pobożności. Widzi teraz, że bardziej niż ktokolwiek inny jest zobowiązany, by filozofować niezależnie od zwykłych zdroworozsądkowych względów, gdyż – jak powiedział mu bóg – osiągnął najwyższy ze wszystkich Ateńczyków poziom rozumienia samego siebie, wiedzy i umiejętności, potrzebnych do wypełniania tego dzieła w zgodzie z powszechnymi nakazami religii. Ze wszystkich Ateńczyków jest najlepiej predysponowany, by służyć pragnieniu bogów, aby usunąć *hybris* Ateńczyków. On też jedyny dysponuje wyraźną interpretacją wyroczni, potwierdzoną przez *daimonion* i wspartą innymi snami i objawieniami (*Obrota* 33c4-7).

Tekst zawiera jeszcze jeden, bardziej szczegółowy argument (22e-23c). Oto Sokrates twierdzi, że trwa obecnie przy filozofowaniu, gdyż w wyniku sprowokowanych przez wyrocznię badań zdał sobie sprawę, że bóg posługuje się nim jako paradygmatem, przekonującym, że „ten spośród ludzi jest najmądrzejszy, kto jak Sokrates poznał, że nie jest naprawdę nic wart wobec mądrości” (23b2-4).

Wywód Sokratesa wydaje się w tym miejscu oparty na wyrażonym także w zasadzie pobożności przekonaniu, że jest on zobowiązany służyć bogom. Ujawnia się tu dwoistość tej służby. Po pierwsze, należy podtrzymywać pobożne przekonanie, że bogowie nie wypowiadają nigdy twierdzeń fałszywych (21b5-7). Skoro bóg powiedział o Sokratesie coś, co mógłby podważyć każdy, komu zdarzy się przewyższyć niewielką wiedzę myśliciela, przeto Sokratesowi wypada elenktycznie dowieść fałszywości twierdzenia, że tak właśnie jest. Po drugie, skoro bóg pragnie posłużyć się Sokratesem do przypomnienia o tym, że jesteśmy niczym wobec boskiej mądrości (skoro nikt nie jest mądrzejszy od skromnego Sokratesa), tedy do religijnej służby Sokratesa (zgodnie z zasadą pobożności) należy zapewne wsparcie tego przesłania. Tyle że takie napomnienie, wyrażone wprost, zostałyby odrzucone przez tych, którzy sądzą, że posiadają wiedzę pewną w sprawach moralnych (można tu przypomnieć przykład *Eutyfrona*). Dlatego pomoc Sokratesa musi przybrać formę demonstracji tej prawdy w dialogu, a konkretnie – elenktycznego obalenia poszczególnych roszczeń do wiedzy. Kiedy więc Sokrates odnajduje osobę, która pretenduje do roli znawcy w kwestiach moralnych, wówczas, zgodnie z nakazami pobożności, „pomaga bogu” (23b7), unaoczniając *per demonstrandum* jego przesłanie.

Analiza ta wyjaśnia, dlaczego wyprowadzanie przez Sokratesa jego obowiązku filozofowania ze stwierdzenia wyroczni okazuje się tak zaskakujące. Rdzeń normy nie pochodzi tu bynajmniej od wyroczni, ale tkwi w dawniejszej już gotowości Sokratesa do przestrzegania bo-

skich nakazów i w jego wierze w zasadę pobożności. Wyrocznia dodała do tego składnik uboczny – zagadkę, która przy przekonaniach Sokratesa doprowadziła go do odkrycia, że to, co sam twierdzi o niewiedzy, jest potwierdzone przez boga, oraz że Ateńczykom brak pokornej mądrości ludzkiej. W umyśle Sokratesa musiało to dodać wagi zasadzie pobożności, podobnie jak nasze poczucie obowiązku miłości bliźniego nabiera znaczenia, gdy widzimy, że mamy sposobność do jej praktykowania. Inaczej mówiąc, wyrocznia dostarczyła tu „informacji”, która, jak wykazuje większość komentatorów, umożliwiła Sokratesowi ukierunkowanie wysiłków i oczekiwanej od niego pobożności. Choć bowiem w świetle nakazów zdrowego rozsądku i pobożności obowiązek filozofowania jawi się jako powszechny (gdyż jest po prostu najlepszą drogą, nawet gdyby groziła ona śmiercią; zob. 28d, także: *Kriton* 48 b-d), to dla różnych jednostek różnie może on być określany. Sokrates wie dzięki wyroczni, że w jego wypadku zadanie filozofowania ma być realizowane wyjątkowo bezkompromisowo, bez względu na jakiegokolwiek ograniczenia możliwe u innych – co oznaczało, że musiał stać się w oczach Ateńczyków wścibskim wedykiem, ściągającym ze wszystkich stron niechęć i oszczerstwa (zob. 20d-21a).

Zakres obowiązku filozofowania

Do tego momentu zakładałem, że Sokrates oczekuje od współczesnych mu Ateńczyków, że będą filozofować według jego wzoru: poprzez względnie swobodne użycie *elenchos*, co uwolni rozmówcę od jego przekonania o swojej mądrości (*Obrona* 23b, e, 28e, 38a) i od nadmiernego przywiązania do przedmiotów materialnych (29e-30b), z zamiarem doskonalenia duszy (29e) przez tworzenie w człowieku najcenniejszego z istniejących dóbr – cnoty (30a-b, 31b). Czy takie założenie jest w jakiś sposób usprawiedliwione, czy też trzeba dopuścić, że Sokrates widział zadanie filozoficzne innych w biernym poddaniu się jemu właśnie, jednemu mistrzowi *elenchos*, dla weryfikacji własnych przekonań, do czego wystarcza mniej

ambitny intelektualnie rodzaj „racjonalnej refleksji”? Sądzę, że i teksty, i logika sokratycznych idei wskazują na pierwszą z możliwości, choć nie tak absolutnie i nie tak wyraźnie, jak bym tego pragnął:

1. Brak w tekstach dowodów na to, że Sokrates był świadomy różnicy między stosowaniem *elenchos* a „racjonalną refleksją”. Co więcej, wydaje się, że racjonalna refleksja na wysokim poziomie często korzysta z elenktycznej metody przyjmowania założeń i ze swoistej techniki obalania krok po kroku poglądu rozmówcy, dzięki użyciu przykładów przeciwnych.

2. Sokrates mógł być najwyższej klasy geniuszem, jednakże głupią zarozumiałością z jego strony byłoby utrzymywać, że tylko on jeden posiada odpowiednie kwalifikacje intelektualne, by z zadowalającym skutkiem używać metody elenktycznej; mówi się zresztą czasem, że z powodzeniem wykorzystywali ją sofisci. Jeśli chodzi o Platona, przy jego zacięciu dialektycznym byłoby z kolei bardzo dziwne, gdyby swojemu mistrzowi przypisywał przekonanie, że nikt prócz niego nie jest wystarczająco inteligentny, by skutecznie prowadzić elenktyczne dialogi – a musiałby tak rozumieć Sokratesa właśnie w toku kolejnych rekonstrukcji jego *elenchoi*. Na te argumenty można by odpowiedzieć, że Sokrates, starając się zarezerwować stosowanie *elenchos* dla siebie, powołuje się nie na braki intelektualne innych (w dzisiejszym znaczeniu: na brak biegłości w logicznym rozumowaniu), lecz na ich względną niedoskonałość moralną, przy której niewskazane byłoby korzystanie z instrumentu tak niebezpiecznego dla najmądrzejszego nawet z Ateńczyków, jak pokazują losy samego Sokratesa. Nie sądzę jednak, by Sokrates tak rozumował – przeczą temu liczne informacje źródłowe.

3. W *Gorgiaszu* więc (487e-488a) Sokrates twierdzi, że wszyscy powinniśmy dociekać, jak mamy żyć. Czy podobna przypuszczać, że Sokrates nas zwodzi, przekonany, że inni nie powinni podejmować elenktycznych badań, do jakich ich namawia, i nie zdradzając się z tym?

Wyrocznia delficka i obowiązek filozofowania

Mark L. McPherran

4. Również w *Gorgiaszu* (447c-448c) Chejfontowi proponuje się badanie Gorgiasza, potem zaś przejmuje tę rolę Polus, a pytania obu mają wyraźnie elenktyczny charakter. Dalej (458a) Sokrates wyobraża sobie, że ktoś inny go elenktycznie przepytuje.

5. W *Obronie* (23c-d) Sokrates jasno twierdzi, że jego młodzi zwolennicy naśladowują go, badając (*eksetazein*) innych, a nawet odnoszą pewne sukcesy w tym, co jest celem elenktycznej metody (por.: *Państwo* 539a-e).

6. Jak stwierdził Vlastos, we fragmencie *Obrony*, w którym Sokrates rozważa, co by stracił, gdyby zaprzestał filozofowania – w zwrocie „zajmował się badaniami ani filozofował” (29c8), słowo ani jest epegezezą; z kolei we fragmencie 41b5-6 *eksetazein* (filozofować) utożsamione jest z badać; zresztą *eksetazein* wiąże się etymologicznie z *elenchos* (por.: *Obrona* 28e5-6). Zatem: skoro wszystkich nas powinno interesować to, co obiecują wspomniane wyżej badania (30a-b, por.: *Gorgiasz* 505e), wynika stąd chyba, że wszyscy musimy starać się filozofować i stosować *elenchos*.

7. Sokrates mówi też: „Bez przerwy zajmuję się waszymi sprawami [tzn. robię coś za was] [...], starając się przekonać [często drogą *elenchos*] o potrzebie dbania o cnotę” (*Obrona* 31b2-5; podkr. autora).

8. W *Obronie* (37e5-38a5) Sokrates przeciwstawia nałożony przez boga obowiązek filozofowania innym motywacjom:

„Jeśli mówię, że takie postępowanie [rezygnacja z filozofowania w Atenach] byłoby nieposłuszeństwem wobec boga i że dlatego nie mogę zachowywać się spokojnie, nie przekonuje was to, ponieważ uważacie, że posługuję się wybiegiem. Jeśli zaś znowu mówię, że największe dobro dla człowieka [tj. dla wielu ludzi] to prowadzenie każdego dnia rozważań na temat cnoty i innych spraw, o jakich słyszeliście. Gdy rozprawiałem badając siebie i innych...” [podkr. autora].

Inaczej mówiąc: naśladowanie Sokratesa – namowy oraz elenktyczne badanie siebie i innych („prowadzenie rozważań”) jest największym dobrem (a więc powinno być postawione ponad wieloma innymi czynnościami) dla wielu ludzi. A że powinniśmy wszyscy dążyć do największego dobra, zatem wszyscy powinniśmy elenktycznie badać siebie i innych.

9. *Obrona* (39d) zawiera przewidywanie, że jacyś inni, którzy przyjdą, sprzeciwią się wkrótce jego oskarżycielom (tj. zbadają ich elenktycznie, *elenchontes*).

10. W *Eutydemie* (282a) Sokrates twierdzi, że „każdy powinien *na wszelkie sposoby* [a więc elenktycznie] starać się o możliwie największą mądrość” – o tyle, o ile pragnie szczęścia [podkr. autora].

11. W *Charmidesie* (166c-d; *passim*) filozof wyznaje, że posługując się *elenchos*, sprawdza własne przekonania; kiedy zatem nakłania nas, abyśmy sprawdzali nasze, należy przypuszczać, że zaleca nam przeprowadzenie podobnej próby (na sobie samych i na innych).

12. Sokrates zwraca się nawet do sędziów, którzy głosowali za skazaniem go, aby w wypadku, gdy jego synowie nie będą dbać o cnotę – dręczyli ich „w ten sam sposób, w jaki ja was dręczyłem” (tzn. badaniem elenktycznym, 41e2-3; podkr. autora), dodając, że takie właśnie postępowanie uznałby za sprawiedliwe (42a1).

Wszystkie zebrane tu przykłady sugerują, że w opinii Sokratesa krytyczny, badawczy stosunek do siebie samego i do innych jest powinnością każdego człowieka, że zatem wszyscy powinni go naśladować, uprawiając filozofię sposobem elenktycznym, przez dialog zarówno wewnętrzny, jak i z innymi. Jak dalece jednak powinni – zdaniem Sokratesa – inni i on sam angażować się w filozofię? Inaczej mówiąc, jakie dobra można poświęcić dla filozofowania? Czy na przykład godzi się człowiekowi obstawać przy filozofowaniu kosztem wielkiego poświę-

cenia osobistego, jeśli jest kiepskim filozofem? Jeśli komuś nie starczy w filozofowaniu wyjątkowej gorliwości Sokratesa, czy tym samym grzeszy? A gdyby ktoś gotów był już przyznać, że nie wie właściwie nic o cnotcie, i przyjmował prawdziwość zasad, do których prowadzi *elenchos* – czy ktoś taki byłby wciąż zobowiązany filozofować? Czy wreszcie ktoś, komu by wyrocznia nakazała filozofować, byłby do tego zobowiązany tak samo bez ograniczeń jak Sokrates?

Trudno przede wszystkim uwierzyć, aby Sokrates absolutnie wszystkim – wraz z dziećmi i obłąkanymi, niezależnie od przewidywanych efektów – zalecał zajmowanie się filozofią w sposób czynny, a więc tak, jak zazwyczaj filozofowanie przedstawia, tj. przez poddawanie innych badaniu elenktycznemu (można przeciwstawić mu „sposób bierny” – podejmowanie rozmowy z tym, kto zajmuje się *elenchos*). Tym, na czym najbardziej Sokratesowi zależy, jest cnotliwe postępowanie i szczęście. Jeśli więc filozofowanie prowadzące z zasady do takich właśnie celów miałyby je wyjątkowo podważać, wówczas jego powinność doznawałaby odpowiedniego ograniczenia. Przypomnijmy przykładowo, że Sokrates nie zaleca wszystkim gardzić zyskami pieniężnymi ani zawsze z nich rezygnować na rzecz dysputy elenktycznej. Radzi tylko, by nie stawiać korzyści materialnych wyżej od tego, kim się jest (*Obrona* 36c, 29e-30a), i od wiedzy potrzebnej do cnotliwego użycia dóbr materialnych (*Obrona* 30b; *Eutydem* 282a). Twierdzi wprawdzie, że mądrość, jaką daje filozofia, zapewnia nam szczęście (np. *Eutydem* 281e-282d), oraz że nie należy liczyć się z zewnętrznymi zagrożeniami, a tylko z tym, czy postępuje się sprawiedliwie (np. *Obrona* 28b, d; *Kriton* 48c-d), nie oznacza to jednak, że zajmowanie się filozofią automatycznie utożsamia z nabywaniem mądrości, że wyklucza sporadyczne konflikty między filozofowaniem a sprawiedliwością i że odrzuca wszelką wartość dóbr materialnych dla szczęścia niektórych przynajmniej ludzi. Podkreśla choćby w *Kritonie* (47d-e) czy *Gorgiaszu* (505a), że każdemu do prawdziwego zadowolenia z życia potrzebne jest

zdrowie fizyczne. Gdyby zatem w czymś wypadku zajmowanie się filozofią poważnie zagrażało podstawowym materialnym wartościom, a nie obiecywałoby w zamian wzrostu dobra duchowego i cnoty u tej osoby czy u innych, wówczas można by słusznie porzucić filozofię.

W *Obronie* (33a, 36c) Sokrates podkreśla również, że jego działalność filozoficzną należy widzieć jako zadanie o charakterze prywatnym i że jeśli niektórzy jego uczniowie naśladują go w prowadzeniu dialogów elenktycznych, czynią tak z własnej woli (*automatoi*; *Obrona* 23c3-5). Rozumiem przez to, że gdy Sokrates wzywa ludzi do filozofowania (*Obrona* 29d, 30a-b, 38a), nie stawia tym samym siebie i własnego stylu uprawiania filozofii za bezwzględny wzór i nie uważa, że odbieganie od tego wzoru zawsze jest rzeczą naganną. W świetle tego i poprzednich ustaleń skłonny jestem przypisać Sokratesowi instrumentalistyczną kwalifikację powinności zajmowania się filozofią, zarówno w jej postaci religijnej, jak i płynącej z pobudek świeckich. Rekonstruuje tę kwalifikację następująco:

Filozofią należy zajmować się o tyle, o ile w świetle naszych przewidywań będzie to prowadzić do doskonalenia moralnego danej osoby i jej otoczenia.

Dodatkowym argumentem na rzecz takiej formuły jest fakt, że zarówno religijne, jak i świeckie zobowiązanie do zajmowania się działalnością elenktyczną sformułowane zostały w duchu instrumentalizmu. Zajmowanie się filozofią zyskuje wartość religijną o tyle, o ile jest podejmowane z zamiarem służby bogom w dziele przysparzania ludziom dobra; również w perspektywie ziemskiej filozofowanie można uznać za obowiązek pod tymi samymi warunkami.

Fragmenty *Obrony* (31c-32a, 36b-c) świadczą o tym, że Sokrates sam ograniczył zakres swojej działalności filozoficznej ze względów praktycznych. Tłumaczy się tam z zaniechania publicznej działalności politycznej: taka działalność w jego wypadku musiałaby łączyć się z uprawianiem filozofii, a choć przestrzeń, jaką by

Wyrocznia delficka i obowiązek filozofowania

Mark L. McPherran

przed nim otworzyła, mogła słusznie wydawać się idealna do pełnienia zleconego przez boga zadania – Sokrates sądził jednak, że wybór takiej drogi przyprowadziłby go o przedwczesną śmierć i uniemożliwił urzeczywistnienie dobra, jakie mógł osiągnąć w działalności prywatnej. Jak mówi (36c2-3), nie angażował się tam, gdzie nie mogło to przynieść żadnego pożytku – ani jemu, ani innym. Co do dialogów elenktycznych, ich inicjowanie bez zastanowienia się nad tym, czy przyniosą pozytywne skutki, należałoby więc uznać za naganny akt nierozwagi (por. *Charmides* 175e). Dialogicznych dociekań, do jakich skłania filozofia, nie należy zatem prowadzić bez względu na konsekwencje. Mają one wartość tylko o tyle, o ile przyczyniają się do cnotliwej pokory, właściwych przekonań moralnych i szczęścia (lub przynajmniej pobudzają użyteczną refleksję), zatem należy sięgać po nie w filozofowaniu tylko wtedy, gdy oczekuje się takich korzyści.

W *Teajtecie* wreszcie mowa jest o rzeczywistym zachowaniu Sokratesa, co potwierdza, że ateński filozof nie uważał nakazu filozofowania za absolutnie bezwzględny. Kiedy rozwija słynną autometaforę akuszerki (148e-151d), czyni uwagę, że grupa uczniów opuściła go przedwcześnie, i za radą „boskiego głosu” deklaruje zerwanie intelektualnych stosunków z częścią z nich (150d-151a), zniechęcony zapewne gwałtownością ich charakteru i „brakiem zrozumienia”. Wynikałoby z tego, że bywają tacy uczniowie, którzy nie powinni filozofować, nawet pod kierunkiem najbieglejszego z mistrzów, jako że nie można spodziewać się z tego korzyści dla kogokolwiek (zob. 151b; *Teogonia* 129e i nast.; Alc 1 105d i nast., 127e). Tym drugim uczniom z *Teajteta*, prawie niezdolnym do samodzielnego myślenia, Sokrates nie może zdać się na nic, toteż proponuje im inne towarzystwo intelektualne, na którym więcej skorzystają (*Teajtet* 151b). Tylko że kto wchodzi w grę? Na przykład sofista Prodikos, który z pewnością nie poprowadzi młodych drogą sokratycznego *elenchos* i odkrycia własnego ja. Jak to trafnie ujął Myles Burnyeat, Sokrates zdaje się tu kierować założeniem, że

„pusty umysł, który sam nie tworzy żadnych idei (por. 148e), nadaje się tylko do tego, żeby zaszcześcić w nim cudze treści”. To jednak byłoby przewodnictwo niefilozoficzne, otwarcie zwalczane przez Sokratesa i przeciwstawiane badaniu filozoficznemu. Tę rezerwę Sokratesa widać choćby we fragmencie *Obrony* (19d-20a), w którym zaprzecza, jakoby nauczał w takim stylu, jak ludzie pokroju Prodikosa, a dalej (33a-c) twierdzi, że nie był nigdy niczym nauczycielem (bo tylko praktykował z uczniami dialogi elenktyczne, a nie przedstawiał ustalonych teorii). Jak z tego wynika, Sokrates musiał być zdania, że dla niektórych osób lepiej jest nie zajmować się filozofią, a więc te osoby ze względu na ujemne skutki są zwolnione z takiego obowiązku.

Przypisując historycznemu Sokratesowi praktycystyczną zasadę, znajdujemy na to argumenty także poza dziełem Platona – choćby w *Memorabiliach* Ksenofonta, gdzie Sokrates chwali tych, którzy mają dość samoświadomości, by wiedzieć, że „powstrzymując się od działań w sprawach, na których się nie znają, unikają błędów i niepowodzeń” (4.2.25-26), co zapewne można zastosować także do udziału w elenktycznym filozofowaniu. *Memorabilia* przypominają też, że Sokrates starał się, by jego uczniowie osiągnęli „niezależność w wykonywaniu zadań, do których zostali przygotowani” (4.7.1; podkr. autora), a także nalegał na rozsądek w pracy umysłowej, ograniczając np. naukę matematyki do zagadnień praktycznie użytecznych (4.7.8).

Postacie obowiązku filozofowania

W tym punkcie rozważań możemy już, jak sądzę, z przekonaniem przypisać Sokratesowi zasadę głoszącą, że chociaż zajmowanie się filozofią jest, ogólnie rzecz biorąc, obowiązkiem religijnym i zarazem przedmiotem eudajmonistycznie pojętego interesu własnego – to jednak obowiązków tych podejmujemy się w pewnych celach, które mogą czasem wymagać uchylenia. Nie ma powodu wątpić w szczerość jego przekonania, że każdy powinien postępować sprawiedliwie, nie zważając na groźbę

śmierci i innych strat zewnętrznych, ale równie jasne jest, że dopuszcza możliwość zaprzestania działalności filozoficznej, gdyby filozofowanie w jakimś wypadku miało okazać się sprzeczne ze sprawiedliwością. Na podstawie tej rekonstrukcji przekonań Sokratesa, a także poprzednich spostrzeżeń możemy wyprowadzić przedstawioną niżej teorię zróżnicowania obowiązków filozofowania u poszczególnych jednostek, w zależności od ich potrzeb moralnych i uzdolnień filozoficznych (z tych bowiem dwóch czynników wynika możliwość dążenia do szczęścia, *eudaimonii*, poprzez działalność filozoficzną). Niestety, teoria ta pozostanie w szczególności nieco spekulatywna – z braku stosownych tekstów źródłowych, a także niejasności co do tego, jak Sokrates określa naturę *eudaimonii*.

1. Większość dorosłych ludzi – od tych, których uzdolnienia intelektualne są bardzo skromne, po mistrzów dysputy elenktycznej, i niezależnie od poziomu moralnego – obejmuje obowiązek zajmowania się filozofią w postaci biernej. Nie powinni się uchylać od udziału w dialogu elenktycznym, gdy nie ma istotnych przeszkód, a zostaną zagadnięci przez filozofa sprawnie posługującego się *elenchos*. Dla zyskania korzyści z tego rodzaju spotkania wydaje się raczej nieodzowne, by wyszukać sobie biegłego specjalistę od ćwiczeń moralnych lub przynajmniej doświadczonego praktyka *elenchos*, takiego jak Sokrates (*Kriton* 47c-48a; *Laches* 184e-185e, 201a-b). Jeśli Sokrates „jest najmądrzejszym” z Ateńczyków, a i on nie wie, na czym polega cnota (*Obrona* 22c-d), w takim razie wszyscy chyba są zobowiązani poddawać się elenktycznym badaniom i brać pod uwagę to, co ujawniają. Ten, komu *elenchos* ujawni bezzasadność jego przekonań, odnosi zresztą korzyść większą niż ten, kto jest w takim procesie stroną czynną (ze względu na szczególną wartość pozostawania wolnym od *hybris*; *Charmides* 166c7-d4, por.: *Gorgiasz* 458a).

Aby obowiązek udziału w dialogu pozostawał w mocy, sam jego inicjator musi działać uczciwie, tj. kierować się intencją osiągnięcia prawdy, spójności sądów lub doskonalenia mo-

ralnego; od nikogo nie wymaga się, by podejmował dialog ze zdrazieckim sofistą, chyba że – co byłoby dziwne! – miałby się dzięki temu podnieść ogólny poziom cnoty. Wyjątki od powinności poddawania się elenktycznemu dialogowi dotyczą niezdolnych do odniesienia z niego korzyści z powodu braku potrzebnych zdolności intelektualnych (np. zdolności dostrzegania sprzeczności), a w szczególności tych, którzy przy tym wszystkim pokornie przyznają, że brak im wiedzy moralnej, a zarazem przyjmują sokratyczne pojęcie cnoty i ciągle zgodnie z nim działają. Sam Sokrates z umiarem stosuje elenktyczny nacisk wobec tych, którzy nie przenoszą w nieuprawniony sposób sądów wiedzy szczegółowej na teren wiedzy ogólnej i pojęć o cnotach moralnych („tym, co najważniejsze”; *Obrona* 22c-e). Zasadniczo badanie elenktyczne zachowuje Sokrates dla tych, którzy przeciwstawiają się pośrednio wyroczni, twierdząc, że posiadają pewną wiedzę moralną (jak grupy, których badanie relacjonuje w *Obronie* 22a-d), odpowiadającą mądrości boskiej. Jeśli pozwala sobie darować taki elenktyczny nacisk pozostałym, to zapewne pozwoli na to i nam (zob. *Memorabilia* 4.2.25 i nast.).

Jednostki objęte obowiązkiem filozofowania biernego powinny w każdym razie wypełniać nakazy religijne poprzez dzielne uczynki, nastawione na zadowolenie bogów i służenie im, a także przez inne spontaniczne akty pobożności (jak te, które tworzą właściwe poświęcenie sokratyczne). Poza rzadkimi wyjątkami, poddawanie się działaniu *elenchos*, czyli filozofowanie bierne, stanowi na mocy zasady pobożności akt pobożności, a obowiązuje praktycznie wszystkich, gdyż prowadzi do doskonalenia moralnego (potrzebnego też praktycznie wszystkim). Co do tych nielicznych, którzy nie potrzebują doskonalenia, albo przynajmniej podzielają sokratyczne pojęcie cnoty i poczucie własnej niewiedzy (jeśli tacy w ogóle są), bierne uprawianie filozofii służy im jako środek kontroli rozwoju własnej nieuprawnionej pewności sytuacji poznawczej i niezawodności przyjętych uprzednio przekonań. Ci z kolei, którym jak Eutyfronowi brak adekwatnego

Wyrocznia delficka i obowiązek filozofowania

Mark L. McPherran

do rzeczywistości poczucia niewiedzy i którym najbardziej potrzeba moralnego rozwoju, są w największym stopniu zobowiązani do podejmowania dialogu z biegłymi praktykami *elenchos*. W końcu, jeśli wszelkie zło wynika z niewiedzy, w takim razie im większa niewiedza, tym bardziej prawdopodobny udział w złu.

Przypadkowi świadkowie dyskusji elenktycznych mogą, jak się wydaje, swobodnie decydować, czy chcą się im przysłuchiwać, czy nie, kierując się tylko własnym stopniem zainteresowania (*Obrona* 33a). Sama technika metody elenktycznej pociąga za sobą dysproporcję między stopniem zaangażowania Sokratesa i osób trzecich, od których nie wymaga się np. szczerej deklaracji przekonania. Jasne wydaje się jednak, że zdaniem Sokratesa przedmiot, o jaki pyta rozmówców – doskonalenie moralne – powinien interesować wszystkich. Źródła wskazują w jakimś stopniu na szeroką formułę obowiązku biernego udziału, rozciągniętą na przypadkowych świadków, którzy – jak się mówi – odnoszą korzyść z samego uważnego słuchania. W *Obronie* (30c4) Sokrates zapewnia sędziów, że „słuchanie [...] będzie dla [nich] z pożytkiem”, a w *Gorgiaszu* (505e-509e) gotów jest raczej wygłosić wykład o cnotcie, niż stracić publiczność.

2. Obowiązek czynnego kształtowania dialogu elenktycznego wydaje się pozostawać wprost proporcjonalny do perspektyw rozwoju moralnego osoby pytanej, publiczności i inicjatora dialogu, te zaś wiążą się z kilkoma współzależnymi czynnikami – chodzi tu przede wszystkim o zdolność skutecznego stosowania *elenchos* przez tego, kto dialog wszczyna (jego zadaniem jest np. ukazanie istniejącej niespójności przekonań moralnych), i jego sytuację moralną. Niezręczność filozofa elenktycznego grozi efektem ogólnie szkodliwym i niedopuszczalnym – tym mianowicie, że zaszczepione przekonania moralne osoby badanej, z całym ich fałszem i niespójnością, jeszcze mocniej niż dotychczas utrwala się w umysłach wszystkich świadków zdarzenia (por.: *Fedon* 115e, *Gorgiasz*

458a; w kwestii ogólnej oceny rezultatu por.: *Kratylos* 47e-48a, 49b-c). Ten więc, kto nie opanował w pełni sztuki *elenchos*, może słusznie powstrzymać się od publicznego sporu z sofistą, zrećnie broniącym niemoralnych zasad, a nawet powinien tak uczynić. Im mniejsza groźba kompromitacji słusznej strony, tym łatwiej można podjąć ryzyko, wciąż jednak obowiązek aktywnego elenktycznego filozofowania pozostaje zawieszony. Z drugiej strony – na filozofie biegłym w *elenchos* spoczywa zadanie możliwie pilnego badania elenktycznego siebie samego i innych niezależnie od okoliczności (nawet pod groźbą śmierci), o ile tylko sprzyja to ogólnemu wzrostowi cnoty (*Obrona* 28b). Specyfika i techniczny charakter procedury elenktycznej, a także naturalny rozkład zdolności intelektualnych w społeczeństwie sprawiają, że do czynnego praktykowania *elenchos* predestynowana jest mniejszość, podczas gdy większości przypada bierna rola indagowanego.

Na zakres obowiązku czynnego filozofowania znacząco wpływa też sytuacja moralna osoby. Odrzucający moralność sofista nie powinien oczywiście stosować *elenchos*, przekonując do tezy notorycznie niemoralnej (np. że moralnie dopuszczalne jest postępować niesprawiedliwie), to bowiem może przynieść poważne szkody innym. Jednak taki wypadek nie zostałby prawdopodobnie w ogóle uznany przez Sokratesa za działanie filozoficzne w jego rozumieniu, nie zmierzałby bowiem ani do znalezienia prawdy, ani do wzrostu cnoty. Co do osoby cnotliwej – to jeśli opanowała metodę elenktyczną, powinna oczywiście uprawiać z jej pomocą filozofię, stawiając ją ponad wszystkie inne dobra zewnętrzne.

Obowiązek filozofowania u Sokratesa

Pora w końcu przyjrzeć się, jak w świetle dotychczasowych ustaleń wygląda sytuacja samego Sokratesa. O ile dobrze rozumiem wiarę Sokratesa i jego pojęcie nakazu filozofowania, każdy człowiek obdarzony nieograniczonymi zdolnościami intelektualnymi i uporządkowany moralnie ma nieograniczony obowiązek czynne-

go zajmowania się filozofią. Jeśliby taka osoba zdała sobie sprawę z poziomu kryzysu moralnego, panującego w ateńskim *polis* – jak się to zdarzyło Sokratesowi za sprawą wyroczni – byłoby z jej strony moralnym zaniedbaniem, gdyby nie wykorzystywała z całym zapałem *elenchos*, trwając na posterunku (*Obrona* 28d) nawet pod groźbą śmierci. Modelowy ów filozof ma uprawiać swoją dziedzinę dla pewnych powodów „ziemskich” czy też „naturalnych”: z chęci samodoskonalenia się oraz dlatego, że jest to słuszne; ponadto kieruje się nakazem religii, gdyż – jak można się domyślać – bogowie, a szczególnie Apollo, pragną, by ludzie dostępowali właściwej im mądrości (czyli uświadamiali sobie w pełni swą niewiedzę w sprawach cnoty), która zapewniałaby im pewien stopień *eudaimonii*.

Jeśli ten system pojęć zastosować do Sokratesa, jawi się on jako osoba niezwykle głęboko przekonana o swych uzdolnieniach intelektualnych i wartości moralnej, niemal tych kwalifikacji pewna. Jeśli bowiem założyć, że Sokrates przyjmuje te kwalifikacje, to jego interpretacja słów wyroczni jako nakazu zajmowania się filozofią stale i bez względu na materialne tego konsekwencje musi wypływać z przekonania, że to on, Sokrates, jest osobą najodpowiedniejszą do pozyskania maksimum dobra dla siebie i swych ateńskich współmieszkańców. W istocie Sokrates tak właśnie jest przedstawiony w *Obronie* (30c-32a, 36b-e), co potwierdza moją tezę o praktycznym (ze względu na konsekwencje) zróżnicowaniu obowiązku filozofowania. Mówi się o nim (poniekąd raczej sam mówi o sobie) w *Obronie* jako o cennym darze bogów (30a, 30d-e) i wielkim dobroczyńcy miasta (36d). Z kolei obowiązek Sokratesa, by czynnie zajmować się filozofią, ujęty jest w *Obronie* jako niewspółmiernie bardziej rozległy niż analogiczny obowiązek u innych. Kierując się nim, zaniedbał interesy i rodzinę (23b, 31b), za swój trud nie został wynagrodzony bogactwem (23c, 31b-c) ani osobistym komfortem (23b), otrzymanego nakazu zaś – co może się wydawać szczególnie okrutne i niepojęte (31b1-2, 31b7) – nie godziło się

ani pominąć, ani złagodzić (39d, 37e). On jeden wreszcie wśród Ateńczyków wydaje się obarczony zadaniem, by wzywać innych do filozofowania, nawet pod groźbą śmierci. Możemy zgadzać się lub nie z tą samooceną Sokratesa, na podstawie której rozpoznał rozmiary swego obowiązku, możemy też kwestionować jego wyraźnie optymistyczny pogląd na możliwości filozoficzne innych – trudno byłoby jednak nie życzyć sobie, aby miał rację.

Pozostawiając na boku pragnienia, trzeba zwrócić uwagę, że dokonany powyżej wywód opiera się na poglądzie Sokratesa, że proponowana przez niego metoda filozoficzna ma na uwadze doskonalenie tego, co sam Sokrates zwykł nazywać duszą. Tu otwierają się już zagadnienia będące przedmiotem następnego rozdziału: czy Sokrates dysponował pozytywną teorią duszy, a jeśli tak, to jaki wpływ miała ona na jego etykę, teologię i eschatologię.

tłum. Wojciech Nowicki

Mark L. McPherran

jest profesorem filozofii Uniwersytetu Maine. Powyższy tekst stanowi rozdział książki *The Religion of Socrates*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 1996 (rozdział 4, str. 208-246). Wszelkie prawa zastrzeżone (C) 1996 The Pennsylvania State University. Fragment publikujemy dzięki uprzejmej zgodzie Autora i Wydawcy.