



Recenzje, Noty

Рецензии, рефераты

Przemysław Paczkowski

Rozum i „serce” w etyce greckiej

Разум и „сердце” в греческой этике

A. Krokiewicz, *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*,
Warszawa 2000, s. 308

Obie wznowione przez *Aletheie* prace Adama Krokiewicza napisane zostały w latach pięćdziesiątych i stanowią, w najlepszym tego słowa znaczeniu, klasykę, co znaczy, że mimo obecności też podważonych przez nowsze badania, wciąż inspirują i zachwycają głębią ujęcia. Dotyczy to w pierwszym rzędzie rozprawy o Sokratesie, w której autor posłużył się metodą „intuicyjnej interpretacji syntetycznej wiarygodnie poświadczonych faktów”, metodą subiektywną, twórczo i odważnie operującą świa-

dektwami Platona, Ksenofonta, Arystofanesa i Arystotelesa. Zastosowana wobec każdego innego myśliciela, zaprowadziłaby uczonego na manowce, ale Sokratesa akurat trzeba tak interpretować, jeśli nie chce się zapominać, jak silnie, ale zarazem – jak różnie oddziaływał swoją osobowością na współczesnych. Podstawą wizerunku Sokratesa w pracy Krokiewicza wydaje się być *atopia*, którą u swego mistrza najmocniej podkreślał Platon, ale którą odnajdziemy i w satyrze Arystofanesa, i w apologetycznych

wspomnieniach Ksenofonta, i która wyjaśnia wspomniany fenomen wpływu Sokratesa. Pozwoliło to autorowi przedstawić niezwykle żywy obraz filozofa, którego największym filozoficznym dziełem było jego własne życie. Sokratejską etykę w ujęciu Krokiewicza charakteryzuje specyficzne ujęcie relacji między trzema władzami duszy ludzkiej: rozumem, wolą i uczuciami; intelektualizm etyczny Sokratesa w tej interpretacji broni się skutecznie przed tradycyjnymi zarzutami.

Adam Krokiewicz zajmował się niemal całą filozofią antyczną i w swych badaniach doszedł do spójnej wizji jej dokonań. Różnorakie ujęcie relacji między rozumem a „sercem” charakteryzuje wg niego kulturę grecką od Homera i to stanowi też wspólną płaszczyznę dla porównania etyki Demokryta i Arystypa w drugiej z zamieszczonych w tomie rozpraw.

* * *

Tzw. kwestia sokratejska należy obok wczesnego pitagoreizmu i nauk niepisanych Platona do najbardziej kontrowersyjnych zagadnień w historii filozofii antycznej. Dotarcie do prawdy o Sokratesie historycznym jest dziś niemożliwe. A ponieważ cztery najważniejsze z zachowanych świadectw prezentują różne, a momentami wręcz sprzeczne jego wizerunki, trudno nawet o spójny obraz Sokratesa literackiego. Jeśli odrzucimy jednak skrajny pogląd E. Dupréela, że Sokrates-filozof był produktem „legendy

sokratejskiej”¹, nie pozostanie nam nic innego, jak właśnie metoda porównywania świadectw. A wydaje się, że najlepszym punktem wyjścia przy ich ocenie jest dyrektywa wskazana jeszcze przez Schleiermachera: spróbujmy odpowiedzieć sobie na pytanie, jaki mógł być Sokrates wbrew temu, co o nim pisze Ksenofont – ale bez odrzucania tych cech charakteru i tych reguł postępowania, które Ksenofont niewątpliwie ukazuje jako Sokratejskie, i jaki musiał być, żeby dać Platonowi prawo do przedstawienia go takim, jakim go znamy z dialogów. Krokiewicz zastosował podobne podejście, wierząc apologii Ksenofonta i satyrze Arystofanesa w tym wszystkim, w czym nie kłóć się one z dialogami Platona, pojmowanymi jako hołd złożony mistrzowi, i oceną najbardziej obiektywnego (w tym przypadku) z nich wszystkich Arystotelesa. Autorowi udało się przy tym coś więcej, mianowicie przedstawił naprawdę historycznie wiarygodny wizerunek Sokratesa. Krokiewicz bowiem znakomicie wkomponował jego osobę i nauczanie w historyczne dzieje ateńskiej demokracji. *Atopia*, najbardziej charakterystyczna cecha Sokratesa, poświadczona przez Platona, staje się w ujęciu Krokiewicza zrozumiała jako anachronizm: Sokrates był ostatnim obywatelem Peryklesowych Aten, jeśli te ostatnie pojmować nie jako rzeczywistą *polis* z ustrojowymi wadami i uwikłaną w zewnętrzne spory, ale idealny cel dążeń

¹ Zob. E. Dupréel, *La Légende sokratique et les sources de Platon*, Brussels 1922.

najlepszych, rozkochanych w niej Ateńczyków. Takie Ateny, przejawiające pęd do kultury i szlachetną wiarę w równość obywateli, byłyby anachronizmem i dzisiaj, a cóż dopiero w Grecji V w. p.n.e., nic dziwnego, że ideał upadł, a w zdemoralizowanym i skłóconym mieście anachronizmem stał się ostatni Ateńczyk podążający wyznaczoną przez ten ideał drogą.

Oczywiście Sokrates podążał nią na swój indywidualny sposób, który wprawiał w zdumienie jego rodaków, a większość z nich po prostu irytował. Mowa o ironii, odbieranej przez przeciwników jako udawanie, że się nie zna odpowiedzi na postawione pytanie, ale która w istocie była rodzajem nauczania, zmierzającego do tego, by jej adresat ujrzał rzeczy we właściwych proporcjach. Krokiewicz podkreśla, że specyficzny humor tkwiący w ironii pozwala nie tylko zrozumieć, że jest się w błędzie, ale również zapalać wstrętem do swojej dotychczasowej pychy. Sokratejska „niewiedza” miała w tym też swój udział, bo deklarując ją, a następnie zbijając przekonanie rozmówcy, zwalczał Sokrates ironicznie przeświadczenie, że się wie wszystko.

Wiedza niewiedzy była przy tym również przejawem niespożytej pasji dialektycznej Sokratesa, jego żądzy wiedzy. Ale wiedzy wyjątkowej. Arystoteles pisał (*Met.* 987 b), że Sokrates zajmował się zagadnieniami etycznymi, poszukując wśród nich pojęć ogólnych i że po raz pierwszy skierował uwagę na definicje. Poszukiwanie

definicji pojęć moralnych nie jest jednak celem rozmów Sokratesa, które nam przekazuje Platon – zauważa Krokiewicz. Owszem, on żądał definicji, i tym dokonał prawdziwego „skoku nad przepaścią”, jakim było przejście od egzemplifikacji do ogólnów, ale wiedza, której jest orędownikiem nie sprowadza się do zgromadzenia pewnych wiadomości i do umiejętności podania definicji. Sokrates, dodajmy tu od siebie, obala czasem definicje, o których wiemy, że w ustach innego rozmówcy by go usatysfakcjonowały. To znaczy, że on nie obala definicji, lecz pogląd rozmówcy, badając, czy jest on w stanie obronić głoszony pogląd w świetle własnych przesłanek. Człowieka, który przeszedłby pomyślnie test Sokratesa musiałaby charakteryzować wewnętrzna wiedza, spójna w każdym elemencie i – poświadczona czynami. Bo wiedza moralna odcięta od woli, czynów i uczuć jest zaledwie mniemaniem. Umieć podać definicję sprawiedliwości, a nie być sprawiedliwym, to jak umieć wygłosić twierdzenie Pitagorasa a nie potrafić go udowodnić – to nie jest prawdziwa wiedza. Tak powszechnie krytykowany intelektualizm etyczny Sokratesa nabiera w tym świetle nowego waloru, bo nie oznacza niedostrzegania woli i uczuć w człowieku. Intelektualizm etyczny interpretuje słabość moralną jako słabość rozumu, a nie przemożną siłę woli i namiętności. Oczywiście wiąże się to z przeświadczeniem, że człowiek zawsze dąży do dobra: do tego, co uważa za dobre dla

siebie. Ale pominiawszy wypadki patologiczne, jest to prawda, za którą nie muszą się wcale kryć metafizyczne założenia – w naturze każdej żywej istoty tkwi takie dążenie². A jeśli tak, to słabość moralna nie polega na tym, że wola chce czegoś innego niż mówi rozum, ale że rozum nie potrafi ukazać woli, że to, co dobre, jest naprawdę dobre. Sokratejska *gnome* to rodzaj silnego wewnętrznego przeświadczenia, w którym wiedza, uczucia i wola stapiają się, kierując ku jednemu przedmiotowi. Taka wiedza nie jest, jak podkreśla Krokiewicz, środkiem do szczęścia, lecz szczęściem samym, a nabywanie jej to postępek na szlakach poszczególnych cnót.

Warto podkreślić, że cała pasja dialektyczna Sokratesa nakierowana była na wykazanie, że bez takiej wiedzy nie da się podejmować słusznych czynów, i że jego rozmówcy jej nie posiadają. Mimo powierzchownych podobieństw do starszych sofistów, to jedno różniło go od nich radykalnie. Ze swoją wiarą w prawdziwą wiedzę-cnotę i ze swoim powołaniem apollinijskim był jednak Sokrates „prawdziwym” sofistą, tzn. takim, jakiego demokratyczne Ateny potrzebowały na prawdę, ale który swą misję mógłby wypełnić jedynie w Atenach idealnych. Bo Sokrates wychował dobrze niewielu³, jego metoda gwarantowała sukces tylko w tych rzadkich przypadkach, kiedy uczeń potrafił stać się sobie sam nauczycielem. Demos ateni-

ski ocenił Sokratesa po tych drugich. W rozdziale poświęconym procesowi Krokiewicz wskazuje na wszystkie możliwe jego powody, analizuje zarzuty i ukazuje polityczne tło oskarżenia. Sokrates, „nauczyciel tyranów”, jak to określi później Polikrates, został oskarżony jako sofista i odpowiedział za czyny Kritiasza. Dla odradzającej się demokracji Sokrates był jednym z tych, którzy odrzucali jej tradycyjne wartości: pracę, pobożność, poszanowanie zwyczajów. Jego „uczeń”, zniechęcony tyran, morderca i grabieżca, głosił otwarcie, że bogowie zostali wymyśleni w celu usankcjonowania praw. Amnestyjne skrupuły części sędziów sprawiły, że głosowanie nad winą Sokratesa nie przebiegło dokładnie po myśli Anytosa, głównego oskarżyciela – przewaga była niewielka. Ale postawa Sokratesa podczas drugiej mowy przekonała ostatecznie sędziów, że ktoś taki musi być wrogiem ustroju i stanowi rzeczywiste zagrożenie – to dlatego kilkudziesięciu sędziów, którzy wcześniej głosowali za uniewinnieniem, teraz zażądało kary śmierci.

Postawa Sokratesa na procesie była przejawem tej samej potęgi ducha i hartu, którymi nacechowane było całe jego życie; Sokrates, pisze na zakończenie Krokiewicz, rozwiązał w sposób wiekopomny zagadnienie stosunku, w jakim pozostaje jednostka do swego życia, i choć jego rodacy z tego nie skorzystali, rozwiązanie Sokratesa nabrało waloru wszechludzkiego.

Rozdział „Platon i sokratycy mniejsi” jako jedyny poddaje się

² Platon nazywa je w *Uczcie Erosem*.

³ Sokrates historyczny; Sokrates z dialogów Platona wychowuje do dziś.

upływowi czasu. W kwestii chronologii ostatnich pism Platona panują dzisiaj nieco inne poglądy, inaczej interpretuje się *Parmenidesa* (co nie znaczy jednak, że wszyscy uczeni zgadzają się w swoich interpretacjach), zaś hipoteza wyjaśniająca motywy przypisania teorii Idei Sokratesowi i porzucenie tego w późnych dialogach oparta została za bardzo na intuicji. Mimo to uważam, że nawet ostatnie przekłady prac o Sokratesie (np. W. K. C. Guthriego) nie uczyniły książki Krokiewicza przestarzałą; wręcz przeciwnie – moim zdaniem na polskim rynku jest ona wciąż najlepsza.

* * *

Dwie kolejne rozprawy – o etyce Demokryta i hedonizmie Arystypa – odznaczają się podobnymi walorami co pierwsza: głęboką erudycją, potocznością wywodu, rozmachem intuicyjnej interpretacji. Krokiewiczowi znakomicie udało się sztuka, z której zrezygnowało wielu uczonych przed nim i po nim: ukazał etykę Demokryta jako integralną część filozofii atomistycznej. Wydawało się to zawsze trudne z powodu niedostateczności świadectw i ze względu na podobieństwo między głównym przesłaniem tej etyki a Sokratejską troską o duszę, która miała przecież zupełnie inne tło filozoficzne. Krokiewicz tłumaczy podobieństwa między nimi wspólnymi źródłami (tradycja Homerycka, poglądy pitagorejczyków i sofistów), ale

podkreśla też wyraźnie różnice: w uzasadnianiu (dialektyka u Sokratesa, fizyka u Demokryta), w poglądach na duszę, w charakterystycznym tylko dla Sokratesa przedkładaniu cnoty nad życie (nie warto żyć, jeśli miałyby to być okupione szkodą duszy). Etykę Demokryta cechuje cel na wskroś praktyczny, była ona sztuką życia i w tym – podobna do etyk okresu hellenistycznego. Człowiek powinien się ćwiczyć w życiu rozumnym, czyli takim, w którym serce, będące motorem czynów, jest rozumowi podporządkowane. W wymiarze fizycznym życie rozumne to wprowadzanie ładu w ruch atomów duszy, właściwe myślenie i właściwy ich ruch to to samo. Demokrytejska droga do szczęścia przypomina, w ujęciu Krokiewicza, hellenistyczną *askesis* – technikę ćwiczeń duchowych: wprawianie się we właściwym myśleniu, np. przez uczenie się *gnomai*, trening w wyzbywaniu się złych i nabywaniu pożądanых zachowań, rachunek sumienia – wszystko dla osiągnięcia euty-mii, cnoty, będącej jednością silnego serca i mądrego umysłu.

Jeśli chodzi o hedonizm Arystypa, Krokiewicz ukazuje jego zakorzenie w naukach Sokratesa (Arystyp zinterpretował po swojemu Sokratejskie przekonanie, że człowiek zawsze pragnie dobra dla siebie) oraz sofistów (mądrość czyni człowieka sprawnym życiowo; zanegowanie obiektywności poznania). Przedstawia Arystypa jako człowieka pełnego specyficznego wdzięku i uroku, ale w istocie – słabego, któremu przy fascynującej pew-

ności siebie zabrakło godności osobistej i który zamiast prawdziwej wolności nauczył się sztuki lawirowania między pochlebstwem a bezczelnością dla osiągnięcia własnych celów. Jego hedonizm miał gorzki wydźwięk, ponieważ oznaczał świadomą rezygnację z nieosiągalnej prawdy na rzecz subiektywnych mniemań; był niczym zamknięcie się z własnej woli w Platońskiej jaskini. A odziedziczone po Sokratesie i przypominające etykę Demokryta przekonanie, że władzą pozwalającą właściwie kierować życiem jest rozum, u Arystypa oznaczało służebność rozumu względem uczuć i pragnień. Krokiewicz opisuje ponadto historię hedonizmu i szkoły cyranejskiej, zakończoną przegraną konfron-

tacją z lepiej od strony teoretycznej uzasadnionym epikureizmem.

Rozprawy zebrane w książce charakteryzuje, jak już wspominałem, spójne podejście, wyrażające się w przekonaniu, że myśl etyczna Greków, mimo jej różnorodności, krąży wokół tradycyjnej Homeryckiej opozycji rozumu i „serca”. Prace Krokiewicza nie są przy tym typowymi dziełami filozofii akademickiej, mało w nich odniesień do literatury tematu (choć jej znajomość przebija z każdej linijki tekstu), nie wypalają się one w doraźnych polemikach z opiniami innych uczonych, za to prezentują oryginalne, odwołujące się bezpośrednio do źródeł, ujęcie przedmiotu. I to stanowi ich niewątpliwą zaletę.

Jacek Lejman

Integralizm w kulturze – pierwsza w Polsce książka o P. A. Sorokinie

Интегрализм в культуре — первая в Польше книга о П. А. Сорокине

Cz. Gryko: *Integralna teoria kultury Pitirima A. Sorokina*,
Wyd. UMCS, Lublin 2000, s. 262

W ostatnich latach szczególną karierę w naukach społecznych, polityce, w mediach robi pojęcie integracji. Funkcjonuje jednak szczególnie w kontekstach gospodarczo-ekonomicznych fuzji i/lub jako związane z mcdonaldyzacją, nie zaś z procesem

łączenia i wzajemnego przenikania się kultur. Do tego bowiem potrzebne jest znalezienie wspólnego dla nich mianownika – a więc *de facto* integralnej teorii kulturowej. Wydaje się nawet, że taki stan permanentnej relatywizacji jest na rękę tak politykom, jak