

Nowotniak, J., *Wartości i władza. Wokół Platńskiego Eutyfrona*, w: *Konteksty wartości*, (red.) idem, Oficyna Wydawnicza Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie, Warszawa 2016, s. 25-51.

## *Wartości i władza. Wokół Platńskiego Eutyfrona*

Justyna Nowotniak

Justyna NOWOTNIAK

Zakład Filozofii Instytutu Filozofii, Socjologii i Socjologii Ekonomicznej  
Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie

---

*That an institution or a practice is customary is no presumption of its goodness,  
when any other sufficient cause can be assigned for its existence.*

Harriet Taylor Mill

## WARTOŚCI I WŁADZA. WOKÓŁ PLATOŃSKIEGO *EUTYFRONA*

W *Eutyfronie* Platon pyta, „czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego, że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią?”<sup>1</sup>. Pretekst do postawienia tego pytania daje Sokratesowi tytułowy Eutyfron, który wcześniej podaje następujące określenie zbożności: „(...) cokolwiek jest miłe bogom, to jest zbożne, a co niemile, to bezbożne”<sup>2</sup>. Rozważając to pytanie, Sokrates uznaje w pewnym momencie za rzecz uzgodnioną, „że bogowie dlatego lubią to, co zbożne, że jest ono zbożne, a nie ono jest zbożne dlatego, że je lubią”<sup>3</sup>. Zaznacza, że fakt lubienia czy kochania – choćby przez wszystkich bogów – to tylko pewna przypadłość tego, co zbożne, niemówiąca nic o jego istocie. Domaga się wyjaśnienia jego istoty, „wszystko jedno, czy je bogowie lubią, czy jakąkolwiek inną ma przypadłość”<sup>4</sup>. W dalszym ciągu dialogu rozmówcy rozpatrują zbożność czy pobożność jakby od drugiej strony, od strony ludzi. Uznana zostaje za część sprawiedliwości, tę mianowicie jej część, która dotyczy „służby około bogów.

---

<sup>1</sup> Platon, *Eutyfron*, w: *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. Wł. Witwicki, PWN, Warszawa 1984, s. 194, 10a.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 188, 6e–7a.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 196, 10e.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 197, 11a–b.

A to, co dotyczy obowiązków wobec ludzi, to będzie pozostała część sprawiedliwości”<sup>5</sup>. Sama sprawiedliwość nie jest w dialogu oddzielnie analizowana, pojęcie to przewija się jednak w rozmowie.

Sokrates, swoim zwyczajem, stawia wiele pytań, na przykład: „Więc cóż by to mogło być za obsługiwanie bogów, ta zbożność?”. „Takie, Sokratesie, jakie niewolnicy panom swoim świadczą” – odpowiada Eutyfron, na co ten pierwszy mówi: „Rozumiem. To będzie może pewnego rodzaju posłuszeństwo wobec bogów”<sup>6</sup>. Czy pobożność jest „umiejętnością składania ofiar i modlenia się?”<sup>7</sup>. A w konsekwencji – „rodzajem handlu” między bogami i ludźmi, wymianą dóbr czy świadczeń między stronami?<sup>8</sup>. Sokrates powątpiewa w to, że człowiek może bogom cokolwiek dać, że jakiegokolwiek ludzkie dary mogłyby bogom przynieść pożytek, przydać się im do czegoś albo ulepszyć ich<sup>9</sup>. Zapewne ma na myśli to, że jako istoty doskonałe i szczęśliwe bogowie nie mogą za sprawą ludzi wzbogacić się o żadne dobra, tak więc wymiana dóbr między tymi klasami istot jest niemożliwa. Nie jest przy tym ważne, czy bogowie istnieją, ani też, jacy naprawdę są – Sokrates deklaruje w dialogu swoją niewiedzę w boskich sprawach; chodzi tu tylko o pewną projekcję, domysłny sens relacji ludzi do bogów. Gdyby jednak mimo wszystko miało chodzić o wymianę, na przykład w tym sensie, że niektórzy ludzie w nią wierzą, to dlaczego i w jaki sposób miałyby się ona wiązać z pobożnością? Handel miałby być istotą czy może częścią pobożności? Czy też wiara w handel miałaby być jej istotą albo towarzyszącą jej przypadłością?

W dalszej rozmowie Eutyfron, naciskany przez Sokratesa, uznaje, że pobożne jest to, co bogom miłe, przejawy ludzkiej czci i wdzięczności, a więc wraca do określenia, które zaproponował na początku. Dlatego Sokrates mówi: „twoje roboty chodzą w kółko”<sup>10</sup>. Zwraca też uwagę na to, że określenie to jest sprzeczne z ustaleniem mówiącym, „że bogowie dlatego lubią to, co zbożne, że jest ono zbożne, a nie ono jest zbożne dlatego, że je lubią” – tam to, co zbożne, i to, co miłe bogom, uznane zostały za rzeczy różne, a teraz znowu sens pobożności sprowadza się do tego, co miłe bogom. Nie sposób pogodzić tych sądów. Sokrates wciąż chce się dowiedzieć, co to jest pobożność. Eutyfron oznajmia, że się spieszy i musi iść. Ostatnia kwestia Sokratesa, wyrażająca zawód, że nie został pouczony w tak fundamentalnej sprawie, pozostaje już bez odpowiedzi.

---

<sup>5</sup> Ibidem, s. 201, 12e.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 202, 13d.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 204, 14c.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 205, 14e.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 202, 13c, s. 205, 14e.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 206, 15b.

## Nieistotność

W podobnej sytuacji znajduje się czytelnik po lekturze dialogu: zostaje sam ze sobą, skoro Sokrates umilkł. A również kiedy mówił, niewiele powiedział w sposób twierdzący o zbożności. Zostajemy więc z sokratejskimi pytaniami, wątpieniem, zdezorientowani. Nie jest to jednak stan zupełnej niewiedzy. Całkiem negatywny wynik rozmowy (lektury) brzmiałby np.: w ogóle nie wiadomo nic o istocie zbożności, gdyż nie została ona pozytywnie określona, a skoro tak, to – zdawałoby się – nie sposób też rozstrzygnąć, co istotne nie jest, np. czy obsługa bogów (ofiary i modły) nie jest czymś istotnym. Jednak z drugiej strony i Sokrates, i czytelnik wie, że taka obsługa nie jest istotnym (istotowym) określeniem zbożności, ani zresztą czegokolwiek innego. Wiemy też, że pobożność nie polega na wymianie świadczeń między ludźmi a bogami. Nie musimy więc umieć nazwać istoty pobożności, by wiedzieć, że ofiary i modły nie są istotne. Umiemy rozpoznać rzeczy nieistotne, by tak rzec, same w sobie, w ich nieistotności. Czynności nastawione na to, by przypodobać się bogom, są nieistotne, nie mają istoty.

Jak wspomniałam, Sokrates w pewnym momencie ujmuje to, co zbożne, jako część tego, co sprawiedliwe, a więc sprawiedliwość okazuje się pojęciem nadrzędnym w stosunku do pobożności<sup>11</sup>. Gdyby w dialogu zostało powiedziane, czym jest sprawiedliwość, dowiedzielibyśmy się może czegoś istotnego o pobożności, ale mówi się pozytywnie o sprawiedliwości właściwie tylko to, że jedna jej część dotyczy obowiązków wobec ludzi, a druga, pobożność, „służby około bogów”<sup>12</sup>. Nie dostajemy więc pozytywnej informacji o pobożności, a jednak czegoś się dowiadujemy: pobożność nie należy do obszaru relacji międzyludzkich i związanych z nimi obowiązków. A więc i bezpobożność nie należy do tego obszaru. Dla wielu ludzi jest to może oczywiste, ale, niestety, nie dla oskarżyciela, sądu, władz, nie dla tych, którzy uważają, że pobożność jest sprawą z zakresu relacji międzyludzkich i że ludzie mogą być w tej sprawie sędziami i wyrokować.

Sprawiedliwość zatem jako miara pobożności odcina pobożność, przynależną do obszaru relacji człowiek–bogowie, od obszaru relacji międzyludzkich. Jeśli rytualne czynności należą do tego pierwszego obszaru, nie podlegają ludzkim osądom i jurysdykcji, jeśli należą do drugiego – nie są pobożnością i nie są częścią sprawiedliwości. W ogóle nie wiadomo wówczas, czym są; ani idea (czy cnota) sprawiedliwości, ani żadna inna nie powie nam tego. Żadna idea nie jest w stanie wychwycić i zmierzyć rzeczy, w których nie ma ani śladu idei, ani najśłabszego ich odbicia. Sprawiedliwość jakby tylko ilustruje

<sup>11</sup> Ibidem, s. 200, 12d.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 200–201, 12d–e.

to, że rytualna służba bogom wymyka się ideom, że nie ma dla niej żadnej miary czy wzorca. Wszelako nie jest to pierwsza z brzegu idea. Jak wiadomo z innych dialogów Platona, jest to najważniejsza cnota (tak w porządku życia jednostki, jak i w porządku społecznym), suma innych cnót. W *Eutyfronie* nie mówi się tego wprost. W pierwszej części rozmowy pojęcia tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, pojawiają się obok pojęć tego, co piękne i haniebne, dobre i złe, słuszne i niesłuszne, a jednak z drugiej strony jest oczywiste, że sprawiedliwość jest dla rozważanego tematu (a może i w ogóle) najważniejsza. Choćby dlatego, że obaj rozmówcy mają brać udział w (dwóch różnych) postępowaniach sądowych, jeden jako oskarżony, drugi jako oskarżyciel. Przeciw Sokratesowi zostało wniesione oskarżenie o bezbożność przez „niejakiego Meletosa, takiego z długimi włosami, z niezbyt piękną brodą i z garbatym nosem”. Eutyfron natomiast skarży swojego ojca o zabójstwo<sup>13</sup>, gdyż ten pozostawił w rowie skrępowanego człowieka – skądinąd zabójcę – który umarł z głodu i zimna: „Otóż i o to się oburza teraz mój ojciec i cały dom, że ja dla tego mordercy skarżę ojca o zabójstwo, choć on nikogo nie zabił – to nieboszczyk był przecież zabójcą, więc nie trzeba się troszczyć o takiego. Bo niby to bezbożna rzecz, żeby syn ojca o zabójstwo skarżył”<sup>14</sup>. Jak zauważa Sokrates, „(...) umarł z więzów prędzej, zanim się ten, co go zwięzać kazał, dowiedział od radców wyznaniowych, co z nim począć (...)”<sup>15</sup>.

Pojęcie sprawiedliwości, jak powiedziałam, pozwala odciąć pobożność istotną i sensowną, przypisaną do właściwego jej obszaru, od nieistotnej, niezrozumiałej czy bezsensownej, zmieszanej ze sferą obowiązków międzyludzkich. W tym sensie jest „miarą” czy „wagą” ludzkich poczynań<sup>16</sup>. Rzeczy nieistotne są wszakże nieistotne same przez się; ich nieistotność (to, że nic nie ważą) nie wynika z żadnej idei. Sokrates może tylko pomóc wydobyć to na jaw, odzierając rytualne czynności z ich ciemnego i tajemnego sensu oraz rzekomego związku z „ludzką” sprawiedliwością.

Faktem bowiem pozostaje, że bezbożność uchodzi w opinii pewnych osób i tzw. miarodajnych czynników za zło, a obsługa bogów – za coś dobrego i jak najbardziej istotnego. Może więc tak widziana pobożność nie jest przypadkiem zastosowania (odbiciem) pewnej idei, lecz sama jest ideą (istotą), a więc też miarą oceny istotności ludzkich działań? Dalej idąc – może jest ideą najważniejszą i najwyższą miarą tej oceny. Jeśli tak rzecz ująć, to należałoby uznać, że Sokrates i jemu podobni błędzą całkowicie, bez sensu szukają w rytualnej pobożności śladów idei, przejawów istoty, zamiast ujrzeć w niej istotę rzeczy i wzór. Co jednak można by za pomocą takiej miary zmierzyć? Jak można by się takim wzorem kierować? Czyżby człowiek miał inne (niektóre

<sup>13</sup> Ibidem, op.cit., s. 179, 2a–c, s. 182–184, 4a–e.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 184, 4d.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 192, 9a.

<sup>16</sup> „Miara” i „waga” to określenia pożyczone od Platonińskiego Sokratesa, por. *Eutyfron*, s. 189, 7b–c.

lub wszystkie) swoje działania kształtować na wzór służby około bogów? Czyli służyć, robić to, co miłe władzy? Albo przyjmować rolę bogów? A w obu wypadkach – zrytualizować jak największe obszary życia?

Choć jest to całkiem przekonująca wykładnia politycznego sposobu używania i nadużywania pobożności, wróć tymczasem do możliwości bardziej zycziwej dla zwolenników pobożności, traktując ich nie po prostu jako służących lub reprezentantów władzy, lecz, naiwnie, jako osoby wolne, tzn. niewiązane w relacje panowania i podporządkowania. Czy w takiej neutralnej względem siły perspektywie można by mimo wszystko przypisać pozytywne znaczenie rytualnym czynnościom (a więc i uzasadnić, że bezbożność jest zła)? Z jakiego punktu widzenia mogłyby one być ważne? Czy coś tu zależy od znajomości lub nieznanomości idei albo, nadto, od ich istnienia?

Jeżeli ktoś nie dysponuje żadnymi ideami, żadną miarą oceny czegokolwiek, to, rzecz jasna, nie potrafi przypisać rytualnym czynnościom żadnego sensu. Ale być może inni ludzie (lub bogowie), którzy mają dostęp do idei, potrafiliby obsługiwać bogów przypisać sens. Jednak według Sokratesa ten (człowiek czy bóg), kto lubi pobożność dla niej samej, a więc ma jakąś intuicję istoty – tego, co cenne, wartościowe samo przez się – uzna rytualne czynności właśnie za rzecz przygodną, co najwyżej przypadłość czegoś istotnego. Dla kogo w takim razie owe czynności mają moralny sens, skoro ani dla tych, którzy dysponują wglądem w istotę dobra czy cnoty, ani dla tych, którzy dostępu do niej nie mają? Dla nikogo.

Ale dalej można by twierdzić: z tego, że dla nikogo takiego sensu nie mają, nie wynika, że go obiektywnie nie mają. Niestety – i na szczęście – moralny sens i uzasadnienie działań, który to sens i uzasadnienie są nikomu niedostępne, nie ma sensu. Obiektywny, nikomu niedostępny sens, sens obiektywnie niedostępny jest absurdem. Niedostępny sens i niedostępne uzasadnienie musiałyby wtedy znajdować się poza wszelką świadomością, gdzieś „w bycie”. Jednak użyte wyżej określenia: „moralny”, „sens”, „uzasadnienie”, „działanie”, każde z osobna, a tym bardziej wszystkie razem, odnoszą się do czegoś dostępnego świadomości (co nie znaczy: oczywistego). Pomysł „niedostępnego sensu” przesuwają to wszystko poza świadomość, domaga się takiego przesunięcia, a więc redukcji świadomości do bytu nieświadomego, a tym samym postuluje eliminację wszelkich ludzkich myśli, działań, zainteresowań, które nie wyrażają takiej kapitulacji świadomości. Z jakichś względów ta poddańcza relacja ludzkiej świadomości wobec nieświadomego uznana zostaje za najważniejszą: wartą tego albo nakazującą to, by wszystko inne jej podporządkować, albo wręcz wymuszającą takie podporządkowanie. Abstrahując od kwestii przymusu bytowego, zastanawia, w jaki sposób i w jakim sensie można taki stosunek uznać (a więc też: chcieć uznać) za wartościowy. Jednak pomysłodawcy i pomysłobiorcy „niedostępnego sensu” radzą sobie świetnie z tym pytaniem, tak jak z każdym innym dotyczącym sposobu i sensu: eliminują je. Może więc

stoi za tym jednak przekonanie o przymusie bytowym: że istnieje absolutny, władczy byt nieprzenikniony dla ludzkiej świadomości, który ją sobie podporządkowuje, zarazem rozstrzygając o swojej niedostępności dla człowieka, tak poznawczej, jak i moralnej. Co więcej, również własne (z pozoru?) działania i myśli człowieka przestają mu być dostępne, w tym „sens” i „uzasadnienie”. Pozostaje wszakże pytanie, czy takie „przekonanie” jest w ogóle do czegoś potrzebne; czy od czyjegoś przekonania i, ewentualnie, rozumowania, zależy efekt, czy po prostu ów władczy byt wciąga w siebie ludzką świadomość, niezależnie od tego, jakie człowiek ma przekonania, co sobie myśli.

Jeśli szukać dalej sensu rytualnej pobożności po stronie ludzi, to owi sceptycy czy indyferentyści, niedysponujący ideami, mogliby ewentualnie rozumować na zasadzie „lepsze coś niż nic”: uznajemy (albo: uznajmy, możemy uznać, chcemy uznać), że obsługiwanie bogów ma moralny sens, ponieważ nie mamy lepszego pomysłu na to, co można by uznać za autonomicznie wartościowe i moralnie cenne. Jednak brak innego kandydata do tej roli bynajmniej nie oznacza, że ta kandydatura jest właściwa. Przeciwnie: skoro dla mnie – lub dla nikogo – nic nie ma moralnego, autonomicznego sensu, to i rytualne czynności mieć go nie mogą. Ustanowienie poprzez arbitralny akt – decyzję, lubienie, uznanie – czegoś autonomicznie wartościowego, a więc niezależnego od owych aktów, jest niemożliwe. Nie znaczy to jednak, że ludzie nie mogą mieć takiego pomysłu. Mogą chcieć rzeczy bezsensownych lub niemożliwych (pewien gatunek takich chęci nazywa się pobożnymi życzeniami). Mogą za uzasadnione i sensowne uznawać coś bez racji i bez sensu. Mogą też chcieć, by inni tak uznawali. Aby jednak nadać sens bezsensowi, należy rozumować w bardziej twórczy sposób: ponieważ dla mnie – lub dla nikogo – nic (w tym: rytualne czynności) nie ma autonomicznego sensu, to właśnie dlatego coś sens taki ma. I to jednak za mało; chodzi przecież nie tylko to, by owa decyzja usankcjonowała swój bezsens, ale również o to, by wytworzyła coś sensownego i wartościowego, by stała się sankcją, normą. Wydaje się, że sensem, wartością tego tworzenia może być tylko to: arbitralność i absurd wynieść do rangi zasady i miary. Nie wystarczy zatem zwiększać ilości bezsensu, acz już to jest pole nieskończonych możliwości<sup>17</sup>, już sama ilość bezsensu może jego sympatykom dawać zawrotne odczucie nieskończoności i wolności: zawsze może go być więcej i więcej. Wśród tych nieskończonych możliwości ujawnia się zaś i ta, by dodać bezsensowi wartości i sensu „jakościowo”. Ze wszystkich możliwych światów należy wybrać

---

<sup>17</sup> „A dalej: błędzić można w sposób rozmaity (zło bowiem należy do tego, co jest nieograniczone, jak to już przypuszczali pitagorejczycy, dobro zaś do tego, co ograniczone), właściwie natomiast postępować można tylko w jeden sposób; dlatego pierwsze jest łatwe, drugie zaś trudne; łatwo jest chybić celu, trudno zaś w cel ugodzić”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: *Dzieła wszystkie*, przeł. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, t. 5, s. 113, 1107a.

ten najbogatszy w absurd, a możliwy do zrealizowania za pomocą jednej ekonomicznej zasady: siły. Jeśli ów indyferentysta, a za chwilę już dogmatyk, nie posługuje się taką konstrukcją świadomie, to i tak wysłał w świat absurdalny komunikat. Niedopowiedziany jest nawet bardziej płodny, gdyż pozostawia większe pole ludzkiej domyślności – spragnieni sensu ludzie spieszą, by dopowiedzieć, dobudować domniemany sens. A inni, bardziej bierni, lgną raczej do gotowego bezsensu; mniejszy bezsens im wystarcza i mniej twórczy jest też ich wkład.

W omawianym przypadku decyzja według schematu „lepsze coś niż nic” nie tylko sama w sobie jest bezsensowna – to można by uznać za nieistotne, skoro chodzi o skutki; również skutek, czyli owo coś lepsze niby niż nic, wcale nie jest lepsze. Jeśli bowiem człowiek, jak ów indyferentysta nieznający idei, wszystko ma za równie obojętne, to przynajmniej nie czyni bezsensownych kwalifikacji w obszarze tego, co równe, a więc nie wynosi dowolnej rzeczy nad inne i nie czyni jej ich absurdalną miarą. Bez względu na to, czy ktoś wykazuje w tym kierunku inicjatywę, czy tylko godzi się na arbitralne stanowienie o tym, co ważne i nieważne – skutek jest wspólny: bezsens rośnie w siłę. Mowa tu wprawdzie o zaprowadzaniu nierówności między „rzeczami”, ale chodzi przecież o rzeczy ze świata ludzkiego, które ludzie robią albo których nie robią (jak obsługiwanie bogów), a więc o działania i zaniechania. Ci, którzy robią przypadkowe ważne rzeczy, są ważniejsi od tych, którzy ich nie robią, i oczywiście lepsi moralnie, a przy tym sami są wcieleniem, wzorem i uniwersalną miarą tego, co dobre i ważne. Godne pozazdroszczenia połączenie wielu ważnych rzeczy!

Mechanizm bezpodstawnego wyróżniania, arbitralnego uznawania jakichś rzeczy (czynności) za ważniejsze od innych albo najważniejsze ze wszystkich, wydaje się nieodzowny w stosunkach panowania i ulegania. Jest to wręcz, by tak rzec, wzór nierówności, wzór na nierówność. Arbitralna decyzja (siła i przypadek), ubrana w język wartości, ustanawia nierówność między równymi, a poddany ma myśleć, że to dobre, słuszne i rozumne. Chciałoby się powiedzieć: nic to ze sprawiedliwością nie ma wspólnego. Niestety, ma. Brak wspólnoty ze sprawiedliwością oznacza w tym przypadku niesprawiedliwość. Arbitralne wyróżnianie poparte siłą, jako zasada organizująca relacje międzyludzkie, osiągnęłoby zapewne ideał, gdyby udało się wszystkie jednostki w społeczeństwie całkowicie „zróżnicować”, tzn. zbudować zupełny hierarchiczny system, w którym każda jednostka miałaby jednoznacznie wyznaczone miejsce, inne niż pozostałe, wyższe lub niższe, tak by w ogóle nie było osób równych, niepozostających względem siebie w relacji panowania i podlegania. Nie jest to łatwe zadanie, ale wiele w tym zakresie ludzkość osiągnęła. Natomiast według zwolenników konkurencyjnej wersji postępu, wolnościowej, „uznanym nakazem sprawiedliwości jest to, by nie czynić degradujących odróżnień bez potrzeby (*without necessity*). We wszystkich sprawach



domniemanie powinno być po stronie równości. Musi się podać rację, dlaczego coś ma być dozwolone jednej osobie, a innej zakazane”<sup>18</sup>.

Wróćmy jednak do pobożności, która wszak nie jest zakazana. W świetle wcześniejszych uwag dary i modły mają może jakieś znaczenie, ale nie moralne i nie poznawcze (w sensie pozytywnie wartościującym – ujemne znaczenie mieć mogą). Jak zauważa J.S. Mill, osiągnięcia ascetów średniowiecznych, takie jak wieloletnie wystawianie na słupie, mogą być przykładem na to, jakich to sztuk może człowiek dokonać i ciekawym widowiskiem, ale nie wzorem moralnego postępowania<sup>19</sup>. Jednak rytualne, powtarzalne czynności, niewymagające specjalnego wysiłku ani sprawności, wykonywane przez całe zastępy ludzkie, nie byłyby w tym Millowskim sensie interesującym osiągnięciem.

Właściwie nie powinno nikogo dziwić, że to, co pobożne – miłe bogom – nie zdradza ludziom swojego sensu; jeśli człowiek robi to, co miłe bogom, to nie może tego rozumieć, z wielu powodów nie może, ale m.in. dlatego, że właśnie to robi, właśnie urzeczywistnia to boskie lubienie, które w swoim skutku dopiero nabierze sensu, zgodnie z tym, iż „zbożne jest zbożne dlatego, że je bogowie lubią”. Sens i wartość rytualnych czynności dopiero się objawi, jest więc aż nadto zrozumiałe, że nie mogą mieć one sensu i wartości wcześniej. Jednak – ukryty – sens i wartość mają. Mają i kryją sens w sobie samych. Ale co robią istoty dopełniające rytuałów? Co nie jest w tym wszystkim ukryte? W czym widzą sens, czemu przypisują znaczenie? Czy też, co uznają za nośnik ukrytego znaczenia i narzędzie realizowanej wartości? Są to pewne fizyczne akty (ruchy), jak przyprowadzanie i podpalanie zwierząt, jakieś gesty oraz towarzyszące temu myśli, jak: „robić rzeczy miłe bogom” czy „robię rzeczy miłe bogom”, „robię coś ważnego”, ponadto modły. Skąd jednak wiedzą, co mają robić? Dlaczego robią właśnie to, a nie coś innego?

Z zasugerowanego wyżej – ostatecznego – punktu widzenia istoty owe właśnie współtworzą boskie lubienie i sens pobożności, nie ma tu więc miejsca na żadne „dlaczego” czy „skąd”. Z nie-ostatecznego, realnego punktu widzenia – o ile takowy istnieje, nie został wessany w ostateczny porządek końcowych znaczeń i wartości – jest miejsce na takie pytania. Jak to się dzieje, że takie pytania są eliminowane (czy wręcz w ogóle się nie pojawiają), że nie ma na nie miejsca? Co się dzieje z miejscem, w którym mogłyby wystąpić? Co właściwie i gdzie się dzieje? Podczas rytuałów, dla ludzi

<sup>18</sup> H. Taylor Mill, *The Enfranchisement of Women*, by Mrs. Stuart Mill, Trübner and Co., London 1868, s. 6.

<sup>19</sup> „Cześć tym, którzy umieją wyrzec się wszelkich radości życia, jeżeli to wyrzeczenie wzmaga wydatnie ogólne szczęście na świecie. Ale ten, kto to robi albo twierdzi, że robi dla jakiegoś innego celu, zasługuje na tyleż uznania, co ów asceta, który stał na słupie. Taki człowiek może służyć jako podniecające innych świadectwo tego, co człowiek może w ogóle zrobić, ale z pewnością nie jako przykład tego, co się robić powinno”. J.S. Mill, *Utylitaryzm*, przeł. M. Ossowska, w: *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 22.

rzeczywiście w nie zaangażowanych, coś się dzieje. Służą przyszłemu znaczeniu i przyszłej wartości, współuczestniczą w ich powstawaniu. Przynajmniej przez chwilę myślą jeszcze o tym, myślą, że służą, a po chwili już tylko służą. Czy działa tu bezwzględna metafizyczna siła, a człowiek, dołączając do niej, wychodzi z realnego świata, zostaje pozbawiony realnego punktu widzenia, a wraz z tym znika miejsce dla pytań? Nie ma wtedy miejsca na pytanie, dlaczego robię właśnie to, a nie co innego, ani – co robię. Jestem już po właściwej stronie, gdzie pytań nie ma. Czy to absolutna siła eliminuje te pytania, czy też ludzie biorą w tym, świadomy i czynny, udział? Czy wszystko dzieje się poza ich świadomością, czy ma to jednak z ich świadomością coś wspólnego? Czy cokolwiek zależy tu od jednostki, czy też wyłącznie podlega ona wszechmocnej sile? Podlega jej z definicji, a jednak ma zarazem dokonać pewnego na jej rzecz akcesu, wykonać pewne ruchy i wypowiedzieć słowa, by dołączyć do niej i współtworzyć końcowy sens. A zatem modły i ofiary byłyby jednak niezbędne, by przejść na właściwą stronę. A może wszystko to są „operacje” przeprowadzone tylko przez ludzką świadomość? Może ludzi pełniących służbę około bogów łączy tylko wspólny wzór, zwłaszcza wspólny mianownik tych operacji. Jest to wzór na to, jak podzielić realny punkt widzenia i indywidualną świadomość przez coś niewymiernego. Ta niewymierność staje się wtedy absurdalną miarą sensu i wartości.

## Rytuały i władza

Skoro człowiek nie dysponuje żadnym obiektywnym miernikiem tego, co miłe bogom, a do tego może powątpiewa, jak Sokrates, że może im dać coś takiego, co by wzięli – to w braku takiej miary narzuca się przyjęcie tego, co za miłe uznane, zwyczajowych form okazywania czci i wdzięczności. Bez znaczenia jest to, czy tylko ludzie uznają te formy za miłe bogom, czy nadto sami bogowie uznają je za sobie miłe i w jakiś sposób dają temu wyraz. W świetle przytoczonych wcześniej uwag Sokratesa ta druga ewentualność jest nieprawdopodobna. Tak czy inaczej, pobudką, celem i treścią działania jest: robić to, co się spodoba, jak najlepiej obsłużyć władzę, od której zależy nasza pomyślność. Skoro człowiek nie dysponuje należyłą wiedzą o tym, jak to zrobić najlepiej, to na wszelki wypadek powinien okazywać posłuszeństwo na wszelkie możliwe sposoby: lepiej zrobić więcej niż mniej – może akurat wceluje w preferencje władzy. Jednak nie da się wyczerpać wszystkich możliwości, a więc lepiej, bezpieczniej trzymać się uznanych sposobów. Ufać oficjalnej władzy i publicznej opinii.

Sokrates, przypomnę, obnaża absurdalność przypuszczenia, że składanie darów może poskutkować odpłatą w postaci boskiej przychylności. Bogom ofiary nie są potrzebne, nie mogą oni nic od ludzi dostać, zwiększyć swojego stanu posiadania. Dary i modły

są zapewne potrzebne wierzącym w bogów ludziom (chyba że robią to zupełnie bez potrzeby i bez sensu). Trudno przy tym uznać za obojętny fakt, że chodzi o czynności publiczne, widoczne dla innych ludzi. Niewidoczne sposoby okazywania czci nie będą cieszyć się społecznym uznaniem, nie będą uchodzić za miłe bogom w oczach zwolenników pobożności oficjalnie celebrowanej. Gdyby więc „pewnego rodzaju posłuszeństwo” wobec bogów (określenie, które w pewnym momencie pada z ust Sokratesa) nie przejawiało się w uznanych formach, to zwolennicy rytualnej pobożności uznaliby takie posłuszeństwo za bezbożność. Kto publicznie nie czci uznanych bóstw, jest bezbożny. Kto nie czci opinii i nie dołącza do ceremonii, ten w oczach władzy i opiniodawczych czynników popełnia występki: ktoś taki ceni lub czci coś innego. Nikt nie może być niezawisły – określać się w sposób autonomiczny, niezależny od władzy – ani być neutralny w stosunku do niej. Niezależny i neutralny znaczy: Wróg, Zły. Sokrates nie został oficjalnie oskarżony o autonomię ani o neutralność, lecz o bezbożność i uznawanie innych bogów. Władza odmawia poddanym niezależności i prawa do niej. Sokrates oskarżony o bezbożność ma się tłumaczyć przed sądem z tego, co zrobił i czego nie zrobił w ramach zależności od władzy. Władza nastaje na to, by człowiek jak najmniej zajmował się i interesował innymi sprawami, a jak najwięcej – najlepiej: tylko – władzą.

W myśl tego, co Sokrates mówi w *Eutyfronie*, posłuszeństwo – wobec bogów czy ludzi – ma sens o tyle, o ile czemuś służy. Ani posłuszeństwo, ani władza same przez się nie są wartościowe; mogą mieć znaczenie, jeśli przynoszą pożytek, jeśli pomagają zrealizować jakieś „dzieło”, wykonać pewną pracę czy osiągnąć realne dobro (np. lekarza słuchamy, by się wyleczyć, a budowniczego słuchają wykonawcy, żeby zbudować dom). Sokrates długo nie może uzyskać od Eutyfrona odpowiedzi na pytanie, „na uzyskanie jakiego dzieła” byłoby obliczone posłuszeństwo wobec bogów, „cóż to za takie śliczne dzieło, które bogowie wykonują, a nas do tego używają jako służby?”<sup>20</sup>. Wreszcie pada odpowiedź, że „jeśli ktoś umie mówić i robić to, co bogom przyjemne, modlić się i składać ofiary, to to są rzeczy zbożne i to chroni domy prywatne i ocala publiczne dobro państw”<sup>21</sup>.

Pobożność zostaje tu utożsamiona z robieniem rzeczy miłych bogom, a to, co pobożne, z tym, co miłe bogom; poruszamy się w błędnym kole. A zarazem zostaje uznana za ludzkie świadczenie w wymianie z bogami (co z innych względów Sokrates odrzuca): przez umiejętne modły i ofiary można uzyskać ochronę prywatnych domów i ocalenie publicznego dobra państw. Człowiek nie ma gwarancji, że modły i ofiary poskutkują. Uważa je wszakże w takiej sytuacji – jak przypuszczam – za warunek konieczny bezpieczeństwa i pomyślności; ma wtedy poczucie, że trzyma się właściwej

---

<sup>20</sup> *Eutyfron*, s. 203, 13e.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 204, 14b.

ścieżki, że robi to, co do niego należy. W ten sposób chroni się przynajmniej przed nieszczęściem i złem, które niechybnie spotkałoby go, gdyby nie dopełnił stosownych obowiązków. Pozostaje wierzyć, że prośby i prezenty odniosą pożądany skutek.

Jednak ponadto ten sam człowiek powinien wierzyć w coś innego: że obsługuje bogów, by okazać cześć tym wyższym istotom i sprawić im przyjemność, a nie w celu uzyskania korzyści własnej. Wierzyć albo udawać, że wierzy. Przed kim jednak ma udawać? Przed bogami, przed sobą, przed innymi ludźmi? A dlaczego w ogóle miałby udawać? Dlatego, że nie może żywić naraz obu przekonań: a) że służy bogom w celu uzyskania korzyści; b) że służy im dla samego służenia, że chodzi o służbę dla służby, jako wartość samą w sobie. Jak wybrnąć z tego kłopotu bez udawania? Albo zrezygnować z obu tych przekonań, albo z jednego z nich.

Jeśli chodzi o pierwszą możliwość: można uznać, że ani a), ani b) nie zachodzi, że przekonania te są nieadekwatnym opisem sytuacji, nieprzystającym do rzeczywistości. Z takim np. uzasadnieniem: „wierzenie” (jako specyficzny akt) nie przekłada się na sąd o określonej treści, którą uznawalibyśmy za prawdę, i nie wchodzi tu w ogóle w grę relacje zgodności czy sprzeczności. Kiedy nie będzie tych dwóch sądów, to i sprzeczności nie będzie. Wówczas nie będziemy mieli też żadnego z dwóch określeń pobożności, co nie powinno nas martwić, gdyż oba są skądinąd nieprzekonujące. Niewiele stracilibyśmy, gdybyśmy wcale nie używali pojęcia pobożności, raczej zyskalibyśmy na tym, uniknęlibyśmy wielu teoretycznych i praktycznych kłopotów (np. związanych z oskarżaniem kogoś o bezbożność).

Dobrze byłoby zrezygnować z tego i innych podobnych pojęć, budujących oprawę wierzeń i rytuałów, w ogóle uwolnić je od dyskursywnego bagażu i języka wartości. Bo czymże jest ten dyskurs w zestawieniu z praktyką, działaniem? Cenne, wartościowe w sensie moralnym są nade wszystko działania, różne ich aspekty – czy to skutki, czy pewne właściwości działających osób (np. wola podmiotów, ich dyspozycja do działania, charakter), a nie dyskurs<sup>22</sup>. Nomenklatura wydaje się tu podobnie przygodna, jak np. pogoda. No tak, ale czy służba bogom jest działaniem, i to o właściwościach moralnych? Co zostanie, jeśli odbierzemy jej miano pobożności? Jeśli pobożność na tym właśnie polega, by wykonywać rytualne czynności i by nazywać je pobożnością? A jeśli jest

<sup>22</sup> Por. u Arystotelesa: „Słusznie tedy mówi się, że człowiek staje się sprawiedliwy dzięki sprawiedliwemu postępowaniu, a umiarkowany dzięki postępowaniu umiarkowanemu; natomiast nikt z tych, co nie postępują w ten sposób, nie ma żadnych nawet widoków osiągnięcia dzielności etycznej. Ludzie jednak na ogół nie postępują w ten sposób, lecz, uciekając się do rozważań słownych, sądzą, że uprawiają filozofię i że dzięki temu osiągną wysoki poziom etyczny; zachowują się przy tym podobnie jak chorzy, którzy uważnie słuchają, co mówi lekarz, nie spełniają jednak żadnego z jego zaleceń. Tak samo więc jak tamci, lecząc się w ten sposób, nie uzyskują zdrowia cielesnego, tak samo i ci, filozofując w ten sposób, nie nabędą zalet duchowych”. *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, op.cit., s. 109–110, 1105b.

już to pojecie, to wraca problem, co ono znaczy, i wskazana sprzeczność albo „roboty, które chodzą w kółko”.

Druga możliwość usunięcia kolizji polegałaby na odrzuceniu jednego z owych dwóch przekonañ (sądów) i zarazem określeñ pobożności. Które zostawić, a które odrzucić?

Jeśli chodzi o wymianę świadczeń – rzekomą zdaniem Sokratesa w przypadku relacji ludzi z bogami, ale jak najbardziej realną w relacjach międzyludzkich – to poddani wyświadczają władzy przede wszystkim to dobro, że ją dowartościowują i podbudowują jej tożsamość. Wychodzą naprzeciw potrzebom władzy: wzmacniają ją, utwierdzają w tym, że jest wyższą formą bytu, godną czci i uwielbienia. Władza chce „bardziej być sobą”, chce być podnoszona i utrzymywana w górze. To, w jaki sposób uzyska ten efekt, to sprawa drugorzędna. Podobnie poddanym jest obojętne, za pomocą jakich darów i modłów władzę zadowolą. Przypuszczam, że jest nieistotne, czy ktoś naprawdę czci władzę dla niej samej, czy tylko udaje; tak czy inaczej wspiera ją, popiera siłę. Siła pochłania i niweluje różnicę między autentycznym a udawanym, między istotą a przypadłością i pozorem, i inne różnice. Władza wszystko organizuje wokół swojej osi, wszystko sprowadza do siły. Taka jednolita, wszystko organizująca zasada jest metafizycznie atrakcyjna i dla panów, i dla poddanych.

Ludzie władzy, w odróżnieniu od bogów, cierpią na niedostatek ludzkiego zainteresowania i uznania, i tęsknią za wszelkimi ich przejawami. O ile bogowie nie mogą wziąć (odebrać) tego, co im dają śmiertelni<sup>23</sup>, o tyle ludzie władzy wezmą wszystko. Przejawy uznania i czci wpadają w nich jak w beczkę bez dna. Podobnie jednak jak bogów, ludzi władzy żadne formy adoracji nie są w stanie udoskonalić – nie dlatego, że są istotami doskonałymi, którym niczego nie brakuje, lecz dlatego, że są bytami negatywnymi, „istotami ujemnymi”. Cokolwiek dostaną, zwiększy to tylko ich ujemną wartość. Zapewne niektórzy chcą władzy (lubią ją) dlatego, że jest to jedyny im dostępny sposób samookreślenia i zwrócenia na siebie uwagi, że nie są im dostępne bardziej subtelne formy ekspresji i rodzaje relacji.

Chcą przeto ponad wszystko być uznani za władzę i ustalić hierarchię. A kiedy spełniony zostanie ten warunek, czyli ustalona zostanie relacja nierówności, wówczas poddani będą mogli liczyć na jakąś odpłatę (nie zmieniającą, rzecz jasna, wyjściowych warunków), a nawet będzie można zainscenizować jakąś wolną wymianę między stronami. Jeśli się podporządkujesz – mówi władza – jeśli zgodzisz się na służbę („zostaniesz zgodzona”)<sup>24</sup>, to wtedy znajdzie się też może miejsce na jakieś wolne zajęcia i zainteresowania. Jako poddana/y możesz liczyć na moje względy. Taki jest mecha-

<sup>23</sup> Nie Sokrates, lecz Eutyfron, jakby z lekka zaniepokojony, pyta: „A czy ty myślisz, Sokratesie, że bogowie coś mają z tego, co od nas biorą?”. *Eutyfron*, s. 205, 15a.

<sup>24</sup> Jeszcze w XX wieku było w użyciu określenie „zgodzić kogoś na służbę”, np. „zgodzić dziewczynę”. „Zgodzić kogoś” od strony pana znaczy chyba m.in.: łaskawie zgodzić się na czyjąś służbę.

nizm zniewolenia – pod warunkiem i za cenę zanegowania, wyrzeczenia się siebie podmiot może „dostać siebie” od władzy. W takiej sytuacji lepiej byłoby oczywiście tylko udawać posłuszeństwo i poddaństwo, by ograniczyć destrukcyjne psychiczne i moralne skutki poniżenia. Ale czy można poddaństwo udawać? Nie sądzę. Każdy przejaw podporządkowania jest podporządkowaniem. W efekcie władza i poddaństwo z ich różnymi przejawami stają się cenne same w sobie – naprawdę, nie tylko na niby. Władza i podporządkowanie są nawet lepszymi wartościami niż inne, niezależne od stosunków panowania: są lepsze, bo namacalne, odczuwalne, wcielone w życie, cała rzeczywistość jest ich pełna. Każdy element takiego świata jest cenny i ważny. Wreszcie wiadomo, czego się trzymać.

Zarazem ludzie władzy odwołują się do innych wartości czy cnót, do pobożności czy moralności. Sąd miał ocenić, czy Sokrates rzeczywiście popełniał czyny niemoralne i bezbożne, a oceny takiej mógłby dokonać tylko, gdyby dysponował jakąś miarą moralności i pobożności, zapewne niedoskonałą, ale przynajmniej inną niż „podobanie się komuś”, i gdyby jego osąd nie był werdyktem siły ani nie był wydany pod naciskiem.

Odwołując się do pobożności, władza zatrudnia do władzy bogów. Władcy mówią: nie mamy pełnego wglądu w istotę, ale mamy nad sobą istoty doskonałe, którym wiernie służymy i których mądrość i doskonałość udziela się nam, nadaje naszej władzy sens i wartość. Jesteśmy pobożni. Władza, sugerują, ma głęboki sens, sens ten jednak – z założenia – nie może wyjść na jaw, nie każdemu jest dostępny. Jest przekazywany w stosownym, hierarchicznym porządku. Mądrość i doskonałość może przychodzić tylko „z góry”. Im dalej się ktoś znajduje od metafizycznego szczytu, tym trudniej jest mu pojąć istotę rzeczy i jej emanacje w świecie. Rządzący – zgodnie z metafizycznym i moralnym porządkiem, który reprezentują – są tylko pośrednikami, przekazywaczami prawdy i dobra. Niestety, przekazują je poddanym tylko w zapieczętowanej postaci kultu, religijnych i politycznych ceremonii. Klucz do prawdy jest w skarbcu na górze. A władza ma klucz do tego skarbcza. Tylko jednego nie ukrywają: władzy. Nadają jej publiczny, jawny charakter, sprawują ją i celebryją. Jednak ta jawność niczego nie ujawnia, żadnych zasad, prawd – niczego. Władza nie ma nic prócz siły do pokazania i nie jest zainteresowana jawnością działań i zasad, chce być i jest nieprzenikniona. Wysyła komunikat: polub ciemność, zamęt, bezsens, bądź jednym z nas.

Pobożni ludzie władzy wykorzystują więc obie zawarte w pytaniu Sokratesa możliwości (nie przejmując się tym, że to bezsens): cenią niby wartości dla nich samych i zarazem cenne są one przez to, że tak się komuś podoba – ich przełożonym, bogom, im samym. Władza oparta na sile wykorzystuje nie tylko te dwie możliwości, wykorzystuje wszystkie. To nie znaczy, że – niczym Leibnizjański Bóg – zna wszystkie możliwości; po prostu posługuje się, czym popadnie, wszystko jest jej narzędziem, w tym dowolny dyskurs, dowolne pojęcia i słowa. Przez to jednak dyktuje ona ludziom rzeczywistość:

z bogatego pola możliwości, teoretycznych i praktycznych, przepuszcza do świata rzeczywistego tylko to, co jej się podoba. Ta arbitralna, przymusowa rzeczywistość ma teraz wytyczać granice możliwości. Analogicznie po stronie poddanych – wykorzystują oni, nie bacząc na bezsens, obie możliwe odpowiedzi: służą władzy i dla służby samej w sobie, i w celu uzyskania korzyści. A w razie potrzeby – lub i bez niej, spontanicznie – produkują dowolne bezsensowne konfiguracje słów i pojęć, rozbudowując absurdalną całość. W tym przypadku mówią o poddanych, mam na myśli przede wszystkim tzw. ludzi wykształconych obracających się wokół władzy, a nie tych, którzy doznają wszystkich jej negatywnych oddziaływań, ale nie włączają się spontanicznie w publiczny dyskurs podbudowujący władzę. Niestety, nie tylko tzw. intelektualści, również niby prości ludzie wykazują nieraz gotowość współpracy z językiem władzy; podchwytyją na miarę swoich możliwości i (czasem) biorą za dobrą monetę absurdalny dyskurs odwołujący się do wartości.

## Ukryty punkt widzenia

Główne pytanie dialogu brzmi: czym jest pobożność? Jednak do podręcznikowej tradycji z *Eutyfrona* przeszło przede wszystkim pytanie: czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego, że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią? Pytanie to bywa nazywane dylematem Eutyfrona, choć stawia je Sokrates, a Eutyfron odpowiada na nie: „Ja nie wiem, co ty mówisz, Sokratesie”<sup>25</sup>. Czyj zatem jest to dylemat? Raczej nie nierozumiejącego Eutyfrona, choć ma on, w sensie potocznym, dylemat, co począć z tym pytaniem. Sokrates z kolei nie stawia tego pytania naiwnie jako swego problemu. Czyje jest to zatem pytanie i do kogo jest adresowane? A może to nieistotne, może chodzi o pytanie samo w sobie, o jego treść, sens, pytanie potencjalnie dla każdego? Nie tylko rozważany problem z *Eutyfrona*, ale i inne pytania platońskiego Sokratesa często są jakby niczyje lub nie wiadomo czyje, co pobudza rozmówcę i czytelnika do namysłu nad różnymi kwestiami. Na przykład nad sensem pojęć i zależnościami między nimi, nad domyślną istotą (ideą) tej czy innej rozpatrywanej rzeczy oraz nad tym, czy i na ile różne pojęcia – lub zwyczajowe wyjaśnienia, opinie o czymś – tę istotę ujmują. Może istoty (idee) nie sprowadzają się do pojęć, nie mieszczą w nich ani, tym bardziej, w obiegowych opiniach? Inaczej mówiąc: może jest coś takiego, co nie sprowadza się do pojęć i opinii? Rozmówca, zasugerowany w ten sposób albo wprost nagabywany przez Sokratesa o istotę jakiejś rzeczy, może się zacząć zastanawiać nad własnym stosunkiem do danej sprawy i nad tym, czy w ogóle takowy stosu-

---

<sup>25</sup> Ibidem, s. 194, 10a.



nek posiada, jak również, jak to wygląda w przypadku innych ludzi. Również nad tym, na czym w ogóle taki stosunek może czy powinien polegać i do czego właściwie człowiek się ustosunkowuje. W metafizycznej wykładni można pytać o relację człowieka do idei, polegającą z pewnością na czymś innym niż tylko na posiadaniu (lub nieposiadaniu) jakichś opinii. Co jest istotne: rytuały, przekonania, rozmyślanie, działanie?

Z jakiego i czyjego punktu widzenia jest zadane pytanie skierowane do Eutyfrona? Boskiego, ludzkiego, jeszcze innego? Jaka rolę odgrywają tu bogowie? Jeśli pobożność pozostaje w istotnym związku z „bożym prawem”, z jego rozpoznawaniem i przestrzeganiem<sup>26</sup>, to jest aż nadto zrozumiałe włączenie do rozważań bogów. W pierwszej części dialogu sporo mówi się o bogach, a ma to przede wszystkim pokazać, że nie sposób opinii tak kapryśnych i kłótliwych istot uznać za miarodajną w jakiegokolwiek kwestii. Sokrates wprawdzie nie bardzo daje wiarę opowieściom o przygodach bogów, ale to nie jest tu ważne. Ważne jest to, że w świetle powyższego po prostu nie istnieje punkt widzenia bogów, który można by wziąć pod uwagę. Jednak „dylemat” jak najbardziej uwzględnia domniemany boski punkt widzenia. Tak więc niby oczywiste i sensowne włączenie bogów w analizę jest dalekie od oczywistości i sensowności. Dla porządku dodam, że bogowie nie biorą czynnego udziału w dialogu, nie zabierają głosu. Próba uwzględnienia boskiego punktu widzenia prowadzi analizę na manowce, ale zarazem pozwala bez najmniejszego uszczerbku dla rozważanej kwestii (czym jest pobożność) usunąć bogów z analizy. W przebiegu dialogu przekonujemy się, że na żadne pytanie o istotę czegokolwiek nie odpowiemy, odwołując się do bogów i dociekając ich punktu widzenia. To droga poznawczo jałowa, a do tego w konsekwencjach praktycznych szkodliwa. Bogowie jako istoty kłótlive, niezgodne w swoich ocenach, są nie lepiej zorientowani w kwestiach zbożności niż ludzie. Natomiast gdyby byli istotami doskonałymi, nie wchodziliby z ludźmi w relacje dawania i brania, a ich punkt widzenia byłby niedostępny niższym istotom. W efekcie „boskie lubienie” i „lubienie przez bogów”, i „to, co mile bogom” nic nie znaczy. W pierwszym przypadku chodzi o zmienne, przygodne preferencje, w drugim – o nieprzenikniony i niedostępny nam punkt widzenia.

Pytania o analogicznej strukturze i zbliżonej treści były później nieraz stawiane w dziejach filozofii, w różnych wariantach i kontekstach. Za „zbożne” można podstawić „dobre”, „słuszne”, „prawdziwe”, za „bogów” – „ludzi”, za „lubienie” („kochanie”) – „uznawanie”, „aprobatę”, etc. Oczywiście już pytanie Platona zachęca do tych różnych możliwych podstawień, wręcz się ich domaga – zwłaszcza zastąpienia „pobożności” innym pojęciem, jak np. „cnotliwość”, „prawość”, „dobro”, „moralność”. Pojęcie pobożności bowiem każe myśleć o wypełnianiu obowiązków wobec bogów, dostosowywaniu się do ich praw czy nakazów, o wykonywaniu czynności zwyczajowo poświęconych

---

<sup>26</sup> Ibidem, s. 184, 4e.



bogom, uświęconych zwyczajem. Pobożne znaczy wtedy tyle, co „miłe bogom”, a ich nieprzenikniona wola i preferencje są absurdalną miarą ludzkich działań. Jeśli ludzie rozumieją „pobożne” właśnie w taki sposób, to Eutyfron zdaje po prostu sprawę z normalnego sposobu rozumienia tego słowa. Wprawdzie ten zwyczajny sens jest poznawczo i moralnie mało satysfakcjonujący, ale na to Eutyfron ani nikt inny nic nie poradzi, m.in. dlatego chciałoby się w miejsce pobożności podstawić coś innego<sup>27</sup>, ciekawsze, bardziej płodne, ważniejsze pojęcie. Jednak w dialogu rozważa się pobożność – na to też nikt nie poradzi, gdyż dialog wiąże się z oskarżeniem Sokratesa o bezbożność. Najlepiej byłoby pozbyć się przyczyny, czyli samego oskarżenia: „Głupia to rzecz, (...) człowiek nie wierzy, jak słyszy”<sup>28</sup>. Lepiej może byłoby głupich rzeczy nie rozważać, bo sensu się w nich nie doszukamy, a jeśli skutku głupoty – kary – można by w ogóle uniknąć, to tylko przypochlebiając się pobożnej władzy.

Z różnych względów hipotetyczny punkt widzenia bogów jest dla człowieka jałowy poznawczo, a do tego może być szkodliwy społecznie i moralnie. Ale czy faktyczny ludzki punkt widzenia jest lepszy, płodny i pożyteczny? Oczywiście, że nie, ten bowiem punkt widzenia, ten normalny sposób rozumienia pobożności, z którego zdaje sprawę Eutyfron, sprowadza się do tamtego zmyślnego, nieznanego. Zarazem jednak odróżnienie zwyczajnego, faktycznego punktu widzenia od hipotetycznego innego pozwala bliżej przyjrzeć się naturze tego pierwszego. Na przykład: bogowie, tak jak są ujęci przez Sokratesa w formule „dylematu”, z definicji lubią pobożność. Czy w przypadku ludzi jest oczywiste, że lubią (kochają) pobożność? Albo: owe hipotetyczne doskonale istoty kierują się albo własnym lubieniem (uważaniem), albo istotą, nie mają przeto czy nie uznają nad sobą władzy i niemożliwe jest, iżby lubiły pobożność przez wzgląd na to, że ktoś inny ją lubi i po to, żeby się komuś przypodobać. Natomiast w przypadku ludzi możliwość taka jak najbardziej zachodzi, co zaciemnia ich stosunek do pobożności: preferencje władzy – urojone lub rzeczywiste – są brane pod uwagę, a w efekcie stają się ośrodkiem uwagi, osią rzeczywistości. Preferencje owe nie są ani prawem, do którego można się chcieć dostosować, ani też żadnymi sądami, które człowiek mógłby wziąć pod uwagę; nie wchodzi tu w grę wymiana myśli, konfrontowanie różnych sądów, dyskusja, budowanie wspólnoty, rozwój poznania, chodzi tylko o podporządkowanie się władzy.

Włączenie do gry czynnika władzy i jej preferencji (oraz opinii publicznej) może oznaczać różne rzeczy. Po pierwsze, jeśli pobożność (lub cokolwiek innego) jest dla

<sup>27</sup> A przy tym po polsku „pobożne” i „zbożne” wiąże się z „bogami” nie tylko treściowo, lecz również tematycznie (łączy je ten sam temat) i fonetycznie, podczas gdy po grecku, również w łacinie, angielskim i niemieckim, odpowiednie słowa nie mają przynajmniej widocznego wspólnego tematu słownego i podobnego brzmienia. Greckie: *όσιον* i *θεος*; łacińskie: *pius* i *deus*; angielskie: *pious* i *god*, niemieckie: *fromm* i *Gott*.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 180, 3b.

ludzi cenna sama w sobie, bez związku z władzą, to wskutek zaistnienia tego dodatkowego czynnika tylko stosunek ludzi do pobożności zaciemnia się i komplikuje. Jeśli bowiem ich szczerą pobożność korzysta z jakichś form rytualnej obrzędowości, kulturowanej przez władzę, to chcąc nie chcąc ludzie ci wychodzą naprzeciw oczekiwaniom i preferencjom władzy. Uwaga tych szczerych ludzi pozostaje być może wciąż skupiona na czymś innym, jednak władza dzięki ich uczestnictwu w oficjalnym kulcie bardziej przyciąga uwagę. Trochę inaczej rzecz ujmując: poszczególne jednostki mogą wciąż żyć po bożemu, a jednak opinia publiczna (i statystyczny człowiek) zaczyna coraz bardziej cenić rytuały, a tym samym władza ma do dyspozycji większą liczbę jednostek podatnych na „polityczną pobożność”. Zwiększa się bezosobowa masa, czyli zmienia proporcjonalny udział w całości tego, co osobowe, i tego, co bezosobowe. Im większa ta masa, z tym większą siłą przyciąga władza.

Inna możliwość jest taka: pobożność to coś, co nie przygodnie, ale w sposób zasadniczy wiąże się ze stosunkami władzy i podporządkowania między ludźmi oraz z obrzędowymi czynnościami, właściwymi oficjalnie uznawanej religii. Rytuały – modły i ofiary – nie są jakąś przypadłością, lecz konstytutywną częścią pobożności. Ta rytualna część jest nie mniej ważna, a może ważniejsza niż niepubliczna część pobożności. W skrajnym przypadku może być tak, że pobożność ma wyłącznie publiczno-polityczne znaczenie. „Pobożne” znaczy wtedy tylko „miłe władzy”, pobożność oznacza tylko cześć okazywaną władzy. Byłoby to pojęcie „z władzy rodem”, nadające władcom status bożych pomazańców, wzmacniające stosunki panowania i podporządkowania. Leży to oczywiście przede wszystkim w interesie władzy, ale również poddani mogą wychodzić naprzeciw tym stosunkom, owianym aurą tajemnicy, wyższej konieczności. Nie tylko obca, zewnętrzna siła, władza operująca przymusem i strachem, ustawia inne jednostki na pozycji podporządkowanych, również one same wykazują gotowość poddania się władzy, są podatne na siłowe oddziaływanie. Paradoksalnie tę zdolność ulegania człowiek może traktować jako przejaw swojej aktywności, jako własny, cenny dla niego wkład w stosunki panowania i niewoli. Jednostka, rzecz można, zachowuje samodzielność w podleganiu; podlega po części samodzielnie.

Czy ludzie lubią, cenią pobożność, chcą jej dla niej samej, czy też cenią ją, chcą jej tylko jako narzędzia, środka do osiągnięcia własnej pomyślności, bezpieczeństwa domów i państw, wszystkiego, czego pragną? Sokrates możliwość handlową odrzuca, a że jest ona sprzeczna z pierwszą, to pozostaje tylko ta pierwsza: ludzie lubią (cenią) pobożność dla niej samej. Czy jednak stawiając sprawę w ten sposób, nie przeczy my innemu, wcześniej wskazanemu stanowisku, że pobożność dla niej samej (robienie rzeczy miłych bogom) jest pozbawiona sensu i moralnych treści, a (za)wartości i sensu może nabrać wtedy, gdy służy czemuś dobremu, pożądanemu, gdy przynosi jakiś pożytek? Można, oczywiście, te dwa ujęcia uznać za sprzeczne; a jeśli na przemian

uznawać będziemy jedno i drugie, to wtedy „nasze roboty chodzą w kółko”. Ale można je też pogodzić, różne znaczenie przypisując w obu przypadkach pobożności. Rytualna pobożność jako narzędzie do osiągnięcia dobra, szczęścia etc. jak najbardziej miałyby sens, gdyby mogła być skuteczna. Zdaniem Sokratesa skuteczna jednak być nie może. Natomiast służba bogom sama w sobie mogłaby mieć sens, ale nie jest to raczej służba polegająca na uczestnictwie w rytuałach.

W świetle rozważań Sokratesa trudno bowiem przypisać rytualnym czynnościom czy to poznawczy, czy moralny sens. Wydawałoby się, że są moralnie obojętne lub co najwyżej, w Kantowskim sensie, legalne. Legalne byłyby, gdyby pozostawały w zgodzie ze wspomnianą przez Sokratesa sprawiedliwością, która, jak pamiętamy, prócz służby bogom obejmuje obowiązki wobec ludzi (czy też – z Kantowskim prawem moralnym i z obowiązkami). Moralnie obojętne byłyby, gdyby nie pretendowały w ogóle do moralnego sensu i uzasadnienia, ani tym bardziej nie występowały z pretensją do tego, by stanowić istotę, wzorzec tego, co słuszne czy moralne. Jednak pod tym względem *Eutyfron* nie pozostawia złudzeń: służba bogom, czyli podporządkowanie władzy ma być samo przez się wartościowe, a zarazem użyteczne jako środek do osiągnięcia czegoś dobrego (czy przynajmniej zminimalizowania zła). Z braku innych widocznych i oczywistych świadectw takiej pobożności religijne rytuały mogą wręcz uchodzić za probierz, wzór moralności albo cnotliwości. Wtedy nie są ani moralnie obojętne, ani legalne, gdyż nie zostawiają miejsca na „ludzka sprawiedliwość”, tj. obowiązki ludzi wobec siebie. Potwierdza się zatem, że rytualna służba około bogów nie ma moralnego sensu – nie ma pozytywnego sensu, lecz ma negatywny. W czasie literackim *Eutyfrona* Sokrates nie został jeszcze skazany na śmierć, ale Platon oczywiście znał dalszy ciąg tej historii.

W sokratejskim ujęciu władza–siła nie ustanawia wartości, nie może ich też zniszczyć. Dobro i prawda są nieczułe na siłę. Ale czy rzeczywiście tak jest? Platoński Sokrates broni w różnych dialogach przekonania, że tego, co ma autonomiczne znaczenie, nic nie jest w stanie zniszczyć ani naruszyć. Taki niepodległy byt z definicji nie może autonomii stracić. Można się z tym zgodzić, jeśli przez ten byt rozumieć idee czy inny „niepodmiotowy” byt. Ale co z autonomią moralną podmiotu, czy i ona z definicji nie może ucierpieć pod działaniem siły? Gdyby istniała nieśmiertelna dusza, to człowiek miałby zagwarantowaną metafizyczną niezależność, nietykalność. Czy jednak zabezpiecza ona człowieka przed złem? Czy szkody i spustoszenia, jakie sieje władza, krzywdy fizyczne i duchowe, nie dotyczą człowieka, któremu są wyrządzane? Nic mu się nie dzieje? Czyż stosunki panowania i podporządkowania nie zasadzają się na odbieraniu jednostce autonomii i niezależności?

Zrozumiałe jest jednak, dlaczego człowiek nie chce przyznać władzy (czy innej takiej sile) zdolności wywierania wpływu na to, co dobre i złe. Uznać tę jej zdolność to jakby zgodzić się, że władza decyduje o dobru i złu, rozstrzyga, co dobre i złe; albo

nawet więcej – zgodzić się z tym, że dobrem i złem jest tylko to, co się władzy podoba. Sokrates odmawia na to wszystko zgody, składa ofiarę. Czy liczy na to, że ten dar zostanie przez kogoś odebrany?

## Martwa siła

Niekiedy ludzie świadomie podporządkowują się sile wyższej – opatrności, losowi, władzy – zdając się na jej wyroki. „Świadomie” to znaczy, że nie po prostu odnotowują w świadomości swoje podporządkowanie (to wydaje się niemożliwe), lecz świadomie biorą udział w tym uleganiu, uczestniczą w nim, wykonują pewien ruch czy akt, a odbija się to w świadomości nie w postaci „odnotowywania”, lecz w głębszy i bardziej skomplikowany sposób. Podporządkowanie nie jest obiektem na zewnątrz świadomości, lecz jej częścią, ma w niej miejsce i dzieje się w jej czasie. Świadomość w nim uczestniczy. Niekiedy takie zdanie się na wyroki siły wyższej czy opatrności jest, by tak rzec, planowe i spokojne, kiedy indziej ma charakter bardziej doraźny i szarpany, gdy człowiek z wyczerpania traci drogą mu skądinąd samodzielność i zrezygnowany zdaje się na konieczność. Również doczesnej władzy ludzie na różne sposoby się podporządkowują.

Jednak ludzie interesują się też wieloma rzeczami niezwiązanymi z subordynacją wyższym siłom. Różne idee i sprawy są przedmiotem ich dociekań, dążeń, starań. Dociekają sensu lub starają się go po swojemu urzeczywistniać w życiu, a nie rozpuścić wszystko w sferze nieprzeniknionej boskiej woli.

Sokrates z *Eutyfrona* rozważa sytuację rzeczywiście go dotyczącą, ale skądinąd typową, w której władza wykorzystuje naraz owe dwie ludzkie potrzeby: z jednej strony potrzebę podporządkowania się sile wyższej (władzy), z drugiej – potrzebę uznania czy budowania sensów niezależnych od stosunków władzy, sensów, które wyrażają m.in. takie pojęcia, jak dobro czy sprawiedliwość. Platon analizuje sytuację, w której władza wykorzystuje tę drugą potrzebę, związane z nią dążenia i oczekiwania, jako narzędzia panowania. Władza, by tak rzec, odwraca sens ogonem (i podobnie jak w przypadku przysłowiowego węża, władza cała jest ogonem): to, co niezależne, służy władzy. Cnota pobożności okazuje się nieocenionym narzędziem, zapewniającym władzy prócz posłuszeństwa uznanie i obsługę. Bogowie, jak pokazuje Sokrates, nie mogą niczego od ludzi dostać i niczego wyświadczyć im w zamian: wchodzi więc w grę tylko obsługa ludzkiej władzy, arbitralnej i nieprzeniknionej.

Władze różnych czasów i ustrojów stroją się w szaty obiektywnych wartości, pobożności, czasem – świętości i boskości. Arsenal narzędzi, jakimi się posługują, jest zróżnicowany. Czasem będzie to skromna oprawa, czasem bogate rytuały, niekiedy też

rozbudowany dyskurs z filozoficznymi, potencjalnie nieskończonymi odniesieniami i znaczeniami: metafizycznymi, moralnymi, poznawczymi, religijnymi i niedocieczonymi innymi, tajemnymi. Czy ktokolwiek żywi pogląd, że ludzka władza jest wyrazem i przedłużeniem władzy boskiej, że cały ten arsenał narzędzi i repertuar możliwych sposobów ogłupiania i gnębienia jest bożego autorstwa, jest dobry? Wydaje mi się to nieprawdopodobne, a jednak ludzie dają nieraz wyraz takiemu pogładowi, czy to wprost, czy swoimi zachowaniami. Dla wielu ludzi dysponowanie władzą w jej różnych wymiarach, posiadanie „rządu dusz” jest atrakcją z gatunku wyższych dóbr, kojarzoną z boskością. Również zarządzanie wartościami jest nie do pogardzenia. W zaprzęgu władzy woźnicą jest siła, jednym koniem – ludzie, drugim – dyskurs odwołujący się do dobra, prawdy, prawa i sprawiedliwości. Ten bogaty zaprzęg unosi się w przestworza.

Czy da się pomyśleć władzę, boską czy ludzką, działającą wyłącznie za pomocą narzędzi fizycznych i metafizycznych, tzn. jednowymiarowo, przez sam byt, bez wykorzystania moralno-ideowej frazeologii? Wywierałaby przymus tylko bytowy. Nie używałaby żadnego języka ani pojęć, nie miałaby oczekiwań ani potrzeb, nie oddziaływałaby na człowieka uczuciowo ani myślowo. Nie występowałoby też wtedy coś takiego, jak łudzenie, zwodzenie przez tę siłę. Taka ślepa, niemyśląca siła byłaby wprawdzie i tak wymierzona przeciw człowiekowi, przeciw wszystkiemu, co nie jest prymitywne i jednowymiarowe, przeciw życiu; miałaby destrukcyjną siłę pochłaniania życia, jaką ma śmierć. Jednak działałaby nieumyślnie bezmyślnie, bezmyślnie z konieczności. To znaczyłoby, że ludzka świadomość nie podlega działaniu innej świadomości, lecz tylko prymitywnej sile. Cała świadomość tych siłowych stosunków przypadłaby w udziale istocie (bytowi) podlegającej sile.

Władza ludzi nad ludźmi ma zapewne takie surowe pokłady, jest na pewnej „głębokości” wyłącznie nagą, prymitywną przemocą; nieraz występuje ona „z głębi” na powierzchnię w swojej nagiej postaci, niszczy i zabija, a więc ukazuje się prawdziwie. Zarazem jednak mamy wiele dowodów na to, że ludzka władza działa nie tylko ślepo, lecz świadomie i celowo, wykorzystując wielowymiarowość życia. Działając prymitywnie, używa jednocześnie wielu zapośredniczeń i pośredników. Aby „dobro” i „prawda” w hierarchicznym świecie należycie pełniły swoją funkcję, narzędzia władzy i podporządkowania, należy im przypisać byt na pozór autonomiczny. Ten domniemany byt, a właściwie ludzkie myśli o nim, legitymizuje moralnie i intelektualnie władzę i przemoc. Paramoralny dyskurs buduje płaszczyznę wspólnoty między tymi, którzy wywierają presję, i tymi, którzy jej ulegają. Być może, jak chciałby Sokrates, byt ów sam w sobie nie zostaje nadwerżony, może dobra i prawdy samych w sobie nie ubywa – ale zła i fałszu przybywa w ludzkim świecie. Demoralizacja to proces trawiący żywych ludzi, cokolwiek byśmy sądzili o ich nieśmiertelnych duszach. Nacisk wywierany na ludzką świadomość odkształca ją i niszczy; jest to jak najbardziej realne oddziaływanie.

Wciąż jednak otwarta pozostaje możliwość, że władza, ludzka czy domniemana boska, jest wyłącznie przemocą, najbardziej prymitywną siłą. Dlaczego mielibyśmy sądzić, że siła ta jest w jakikolwiek sposób sprzężona z dobrem i prawdą, a więc i ze świadomością? Że ma nam coś do zakomunikowania i że jest zdolna odebrać jakiś komunikat? Domniemana prymitywna siła, jakkolwiek by próbować określić jej naturę (np. w kategoriach fizycznych, chemicznych czy innych, dla których ludzie jeszcze nie mają nazwy), nie zna ludzkich pojęć, idei i rozróżnień, potrzeb, uczuć, języka. Nie ma ona żadnego punktu widzenia, nie odróżnia aspektów fizycznych od psychologicznych, umysłowych, duchowych czy moralnych, nie zna sensów i różnic. Nie zna tego wszystkiego i nie posługuje się świadomie tym wszystkim.

Jednak człowiek skłonny jest sądzić, że ma do czynienia z czymś innym; skłonny jest ludziom, bogom i władzom przypisywać znajomość ludzkich rzeczy, znajomość w tym sensie, że nie tylko o nich wiedzą (słyszeli), ale też w jakiś sposób dzielają je z nami – a nawet, że te inne istoty znają nasze sprawy lepiej niż my i uczestniczą w nich w większym stopniu niż my sami. Choć człowiek może nie sympatyzować z władzą jako formą istnienia i cenić całkiem inne rzeczy, to z drugiej strony sądzi, że władza powinna być dobra i mądra, a nawet reprezentować wyższy sens i wyższe dobro niż to dostępne szaremu człowiekowi, i mimowolnie przydaje prostackiej sile te cenne atrybuty.

Wystarczy zatem ludzka podatność, gotowość szukania sensu i dobra, poszukiwania związków, by rozszczepić ową prymitywną siłę na wielość złożonych odniesień i nadać jej kierunek: ku świadomości. Człowiek domniemywa dobro i sens, a przy tym doszukuje się ich szczególnie intensywnie wtedy, gdy ma do czynienia z prymitywną siłą, która w żaden sposób nie reaguje na jego oczekiwania. Ludzkie pozytywne domniemania mogą więc być kompletnie chybione. Chybione nie przypadkiem, lecz z zasady, jeśli po drugiej stronie jest tępa siła. Skoro jednak człowiek żywi takie oczekiwania, to władza automatycznie nabiera wielowymiarowości. Ekofilozof mógłby dodać, że nie tylko w przypadku człowieka, lecz u wszystkich żywych istot wchodzi w grę inne prócz nagiej siły wymiary oddziaływania władzy.

Choć domniemana prymitywna siła, obojętna na wszystko, ma przedstawicieli i nosicieli w osobnikach w jakimś stopniu żywych, to nie oni określają jej naturę, są oni jej przypadłością; element życia jest przypadłością w stosunku do – martwej i pustej – istoty władzy. Sztywni goście z ich rytuałami są martwi, choć się poruszają. Wydawałoby się, że niszczenie i sztywnienie serwowane istotom żywym przez ludzką władzę nie jest po prostu bezmyślne i konieczne, że działa tu dodatkowy, fakultatywny (niekonieczny) ucisk – zło. Że nie jest to nieszczęście wynikające z metafizycznego i biologicznego ograniczenia człowieka, przyrodzone mu, lecz dodatkowe. Jak zauważa Freud, cierpienie płynące z relacji społecznych jesteśmy skłonni uważać za „zbędny

„dodatek”, podczas gdy inne źródła cierpienia, fizyczną kruchość człowieka oraz potęgę natury, świata zewnętrznego z jego „bezlitosnymi i niszczycielskimi siłami” „jesteśmy zmuszeni po prostu uznać i stwierdzić ich nieuchronność”<sup>29</sup>. Ale czy ludzka władza jest czymś innym? Może być po prostu częścią owej martwej siły.

Człowiek jednak myśli pozytywnie – o czymś obiecującym, konstruktywnym, twórczym. Myśli, że usztywnione istoty znają jednak ową różnicę i mogłyby opowiedzieć się za życiem. Mogłyby, a gdyby to zrobiły, byłoby lepiej. To myśl pocieszająca: mogłyby być lepiej, mogłyby być inaczej. Ale co z tego? Cóż po możliwości? Nie dość, że nie jest realizowana, to daje ona panom do ręki dodatkowe narzędzie niewolenia. Osoby podporządkowane łudzą się, chcą myśleć, że nie siła i przymus określa położenie, w którym się znajdują, i poszukują wszelkich znaków tego, że jest lub mogłyby być inaczej. Tyrani różnych maści czynią okazjonalnie ludzkie gesty, by skuteczniej uzależnić od siebie poddanych. Gdyby nawet życzliwie przyjąć, że nie robią tego celowo, a tylko bezmyślnie – że czasem takie gesty im się po prostu zdarzają, podobnie jak kulturalnemu człowiekowi może się czasem wymknąć brzydkie słowo – to skutek jest ten sam. Poddani bowiem chwytają się tych gestów jako wyczekiwanego znaków tego, że jest lub mogłyby być inaczej, a więc odczytują oznaki jako komunikaty: jako ludzki głos lub zaproszenie do relacji innych niż siłowe. Tak czy inaczej, panowie spożywają owe pozytywne domniemania.

Aby nie dawać żadnej pożytki tępej sile, należałoby wszystkie takie oczekiwania wyeliminować. Jak to zrobić? Czy da się to zrobić, jeśli już ktoś je ma? Czy należy to robić? Wskażę tylko na dwie z nasuwających się w związku z tym kwestii. Eliminowanie pozytywnych domniemań ich posiadacz będzie ze zrozumiałych względów odczuwał jako zło i uważał za zło, i w rzeczywistości zło będzie. Każda tego rodzaju eliminacja oznacza egzystencjalną i moralną stratę, zwłaszcza że trudno eliminować owe oczekiwania wybiórczo. Poddana osoba będzie się słusznie buntowała przeciw własnoręcznemu dobijaniu swoich szlachetnych domniemań. Nie dość, że pan Siła gnębi jej potrzeby i możliwości, to teraz jeszcze sama poddana ma się do tego dołączyć, by dopełnić dzieła zniszczenia. Jednak z drugiej strony taki akt byłby jej własnym działaniem i odciął pasożytującą istotę od pożywienia. Być może po tym odcięciu uwolniłoby się więcej energii i możliwości niż można by się spodziewać. Inny możliwy scenariusz

---

<sup>29</sup> Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpienia*, w: *Człowiek, religia kultura*, przeł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 249–250, 258–259. Jeśli chodzi o społeczne źródło cierpienia, to „nie potrafimy dopatrzeć się racji, dla których stworzone przez nas samej struktury organizacyjne nie miałyby dawać większej ochrony przed cierpieniem i w większym stopniu przyczyniać się do naszego szczęścia. W istocie, kiedy pomyślimy, jak bardzo zawodzi nas ta forma ochrony przed cierpieniem, powstaje w nas podejrzenie, że także tutaj właściwą przyczyną takiego stanu rzeczy jest jakaś część nieprzewidywanej natury, nasza własna istota psychiczna”. W dalszym ciągu Freud rozważa „zdumiewające twierdzenie, że wielka część winy, jeśli chodzi o naszą nędzę, spada na tzw. kulturę (...)”. Ibidem, s. 259.



psychologicznych wydarzeń jest taki: człowiek może uznać (czy to na podstawie doświadczenia, czy jakiejś innej), że nikt i nic w świecie rzeczywistym nie jest w stanie należycie odpowiedzieć na owe pozytywne domniemania, a zarazem przenieść je (nie niszcząc) na jakąś możliwą, wyobrażoną istotę odbierającą i odpowiadającą.

Hipoteza martwej władzy miała nam uzmysłowić, że istoty człękoksztaltne czy inne domniemane przez człowieka jako rozumne, mogą nie znać ludzkich spraw, nie podzielać ich i nie interesować się nimi; być zimną, tępą siłą, a nie tylko przypominać ją. A także, że owo domniemanie wspólnoty staje się na gruncie siłowych stosunków dodatkowym czynnikiem podporządkowania i zniewolenia. Świat – ludzki czy boski – może być tak prymitywny i bezwzględny, że człowiek nie potrafi i nie chce tego przyjąć do wiadomości. Na czym jednak wtedy polegałaby boskość, wielu bogów lub jednego jedyngo?

W greckiej politeistycznej religii bogowie są zajęci bardziej sobą niż śmiertelnikami. Ludzi nie łączy z bogami wspólnota, nie wchodzi też w grę porozumienie na gruncie tej wspólnoty, ale ubiegają się o ich zainteresowanie i względy. Liczą jednak czasem nie tylko na doraźną pomoc i długofalową opiekę, lecz również na podciągnięcie do wspólnoty (np. przez korzystny związek miłosny i skrzyżowanie „gatunków”). Niektórzy greccy myśliciele, jak Sokrates w *Eutyfronie*, skądinąd np. Epikur, radzą nam uznać, że bogów ludzie nic nie obchodzą. Można to odczytać jako tezę: między istotami bytowo wyższymi i niższymi nie zachodzą (lub mocniej: nie są możliwe) relacje zainteresowania ani też relacje moralne i poznawcze, żadne w ogóle relacje prócz tej jednej jedynej – bytowej wyższości i niższości. Można też rozumieć to (i tego odczytania nie sposób uniknąć) jako zalecenie, by nie myśleć, że takie relacje zachodzą – lepiej dla podporządkowanych tak nie myśleć, lepiej nie wiązać różnic w hierarchii bytowej czy w sile z dobrem, prawdą czy jakimikolwiek innymi cennymi rzeczami.

Koncepcje wprowadzające jednego Boga w miejsce wielu uwyrażniają problematyczność wiązania bytu z dobrem i prawdą. *Medytacje* Kartezjusza nasuwają m.in. pytanie: czy a) Bóg chce prawdy (dobra) dlatego, że jest prawdą (dobrem), czy też b) prawda jest prawdą (a dobro dobrem) dlatego, że Bóg tak chce. Kartezjusza interesuje przede wszystkim kwestia prawdy w relacji do Boga, ale można, w każdym razie na użytek moich rozważań, w podobny sposób pytać o dobro. W pierwszym przypadku a) Bóg chce prawdy i dobra dla nich samych, a więc istnieją one (mają sens), po części przynajmniej, niezależnie od boskiej woli. W drugim b) – boska wola rozstrzyga o ich istnieniu (sencie): dobre i prawdziwe jest to (i tylko to), czego chce Bóg. W pierwszym przypadku Bóg chciałby dobra na podobnej zasadzie jak to według Kartezjusza jest w przypadku człowieka, który za pomocą woli potwierdza pewne treści lub im zaprzecza, przychyła się do nich lub unika ich. Treści te dane mu są niezależnie od woli, a za pomocą woli sędzi. Im bardziej trafny jest jego wybór, tym pełniej realizuje swoją



wolność<sup>30</sup>. Podobnie więc Bóg wybierałby i akceptował dobro i prawdę, które przedstawiają mu się skądinąd rozumowo.

Sugestia b) odsyła do koncepcji istoty wszechmocnej i nieprzeniknionej, która sprawuje władzę absolutną nad światem, której wola o wszystkim rozstrzyga, również o tym, co dobre i prawdziwe. Dobro i prawda, czymkolwiek byłyby poza tym, są całkowicie zależne od bytu najwyższego, są wymiarami boskiej wszechmocy i woli. Bardziej radykalnie rzecz ujmując, wszystko się wtedy do mocy (władzy) sprowadza, tak iż dobro i prawda nie mają żadnej istoty. Siła (bytu i woli) tworzy, mierzy i waży prawdę i dobro. Naczelną wytyczną wszystkich ludzkich myśli i czynów jest wtedy to, by dostosować się do boskiego bytu. Podstawową miarą wszystkiego jest „miłe bogu”, „bóg tak chce”, czy „tak się bogu podoba”. Boska istota jest, zgodnie z tą koncepcją, tylko w stopniu ograniczonym dostępna ludzkiemu pojmowaniu; w tej mierze wszakże, w jakiej brakuje tu poznania – w tym obszarze, w którym Bóg wymyka się ludzkiemu pojmowaniu – uzupełnia on niejako tę lukę swoim istnieniem. Kartezjusz rozważa hipotezę zwodziciela, wszechmocnej istoty, która narzuca ludziom fałszywe przeświadczenia jako prawdziwe<sup>31</sup>. Różnica między zwodzicielem a dobrym bogiem nie polega po prostu na tym, że pierwszy (zły i złośliwy) oszukuje, a drugi (dobry i życzliwy) mówi prawdę. Chodzi raczej o to, że w świecie z Bogiem człowiek ma własną, „prawdziwą” możliwość odróżnienia prawdy i fałszu, własną zdolność rozeznania i oceny. Wprawdzie fundamentem i gwarantem prawdy jest prawdomówny Bóg – w porządku metafizycznym człowiek pozostaje od niego całkowicie zależny. Zostawia on jednak człowiekowi możliwość, by szukał i błędził po swojemu, a nie w sposób zaprogramowany, i by za pomocą woli uznawał – wybierał – prawdę. Przez wolną wolę należy wówczas rozumieć rzeczywistą metafizyczną własność człowieka, a nie tylko (iluzoryczne lub nie) odczucie wolności, które z powodzeniem może wywoływać w człowieku zwodziciel. Samo odczucie wolności oraz świadomość jasności i oczywistości, jaka znamionuje rozumowe poznanie, może pochodzić i od dobrego boga, i od demona. Skoro dobry bóg zostawia człowiekowi możliwość „prawdziwego” błędzenia, to może istnienie zwo-

<sup>30</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958, s. 76–79.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 33, 35, 38, 48–49, 70–71. „(...) może jakiś Bóg taką mi dać naturę, że myliłbym się także w sprawach, które wydają się najoczywistszymi. Lecz ilekroć natrafiam na ten przyjęty z góry pogląd o wszechmocy Boga, tylekroć muszę przyznać, że jeśliby chciał, to mógłby z łatwością sprawić, iżbym błędził także i w tych sprawach, o których sądzę, że je najoczywiściej widzę oczyma umysłu. Ilekroć jednak zwracam się do samych rzeczy, o których sądzę, że je bardzo jasno ujmuję, tylekroć tak całkowicie dają się im przekonać, że mimo woli wypowiadam te słowa: Niechże mnie zwodzi, kto może! Nie sprawi on tego nigdy, abym był sam niczym, jak długo będę myślał, że czymś jestem, ani tego, żeby kiedyś było prawdą, że nigdy nie istniałem, gdy już jest prawdą, że istnieję, albo tego, żeby dwa dodane do trzech było więcej lub mniej niż pięć, lub coś takiego, w czym oczywiście poznaję jawną sprzeczność”, s. 48.

dziciela można by poznać po tym, że daje człowiekowi za wielką, oślepiającą jasność i oczywistość, taką, jaką dysponują różnej maści dogmatycy i fanatycy? Jednak wszechmocny zwodziciel ma dawać człowiekowi dokładnie takie samo poznanie, równie jasne i oczywiste, jak Bóg, tyle tylko, że fałszywe. Zwadzony człowiek miałby też poczucie własnego, „prawdziwego” błędzenia. Wówczas tylko wola i siła istoty wyższej sprawia, wywołuje tę rozumową jasność (i odczucie błędzenia, poszukiwania, wątpienia): prawda jest prawdą dlatego, że zwodziciel tak chce. W przypadku prawdomównego i dobrego boga powinno być inaczej: prawda jest prawdą (a dobro dobrem) nie tylko dlatego, że bóg tak chce (i może). Szerzej: prawda jest prawdą nie dlatego, że ktoś tak chce. Druga część odpowiedzi: że Bóg chce jej, bo jest prawdą, jest już mniej istotna. Jeśli Bóg istnieje, to jej chce, ale jest to, jak w *Eutyfronie*, przygodna jej właściwość. Zwodziciel jest figurą władzy, której werdykt przybiera dla poddanych postać konieczności; jej dekret jest dla nich koniecznym czynnikiem uznawania za prawdę. Siła zmienia przygodność w konieczność.

Dobry prawdomówny bóg uznawałby dobro i prawdę nie przez dowolne stanowienie, lubienie i władzę, lecz na jakiejś zasadzie. Nie tolerowałby szatana, ludzi czy innych istot zdolnych dobro obracać w zło, prawdę w fałsz. M.in. dlatego idea boga jest dobrym narzędziem władzy: ludzka władza pozwala wierzyć poddanym, że nad nią, prócz idei, jest jeszcze absolutna moc, która gwarantuje, że takich oszukańczych istot nie ma. Poddany ma więc wierzyć, po pierwsze, że władza jest dobra, po drugie, że wszystkie jego myśli i odczucia świadczące o istnieniu owych złych istot są złudzeniem. To dobroczynne przesłanie wymaga od poddanego, by odmówił wiary swoim myślom i doświadczeniom, i uznał, że ktoś inny, siła wyższa wie za niego, wie lepiej. Poddany ma odmówić wiary nie tylko treściom swojej świadomości, lecz także swojej samoświadomości, swojemu Ja, swojej tożsamości. Kiedy przestanie być sam dla siebie wiarygodny, będzie myślał, że władza jest dobra.

Myśl, że wszystko jest dobre, a zła nie ma, jest atrakcyjna, chciałoby się, żeby tak było. Czy jednak człowiek rozstający się ze świadomością może mieć jakąkolwiek myśl? Czy sama eliminacja świadomości sprawi, że zakręluje dobro? Wystarczy nie myśleć? Gdy wszyscy myślenie wyeliminują, będzie dobrze? Jako technika przynosząca psychiczną ulgę osobie cierpiącej (m.in.) skutek myślenia, zabieg taki może być pomocny. „Jest mi lżej, a więc jest lepiej”, co można potraktować jako paranoiczną wykładnię Kartezjańskiego „myślę, a więc jestem istotą myślącą”. Świata wprawdzie taki zabieg nie zmieni, nie poprawi, ale skoro wszystko jest dobre, to nie ma nic do poprawienia. Świadomość jednostki jednak poprawi się. Dopóki będę myślała, że ludzie (a władcy w szczególności) są dobrzy, dopóty będzie mi lepiej, niż gdybym myślała, że jest inaczej. Czy taka poprawa świadomości ma charakter i walor moralny? A może poznawczy? Bytowy może? Czy odrzucamy wtedy pozorną, zwodniczą część naszego istnienia, porzucamy

drogę prowadzącą donikąd, i przylegamy do istoty bytu tożsamego z prawdą i dobrem? W takim razie nie ma czego żałować, cóż nam po złudnej tożsamości?

Dobro i prawda jako właściwości czy wymiary boskiego bytu należą do Boga, jako takie zaś – do obszaru metafizyki, nie filozofii moralnej, teorii poznania czy filozofii społecznej. W ujęciu tym dobro i prawda nie są właściwościami ani wytworami ludzkich działań lub czynności poznawczych: żadna dyscyplina więc, która nie zakłada Boga jako naczelnego bytu i swojego głównego przedmiotu, nie powinna się na ich temat wypowiadać. Jedynie metafizyka powinna te pojęcia rozważać. Wówczas pojęcia te nie stosują się też do realnego świata, nie nadają się do jego opisu, wyjaśniania, oceny, ani na normy czy wytyczne ludzkich działań. Człowiek bowiem nie jest w stanie stosować niedostępnych mu metafizycznych, absolutnych, boskich właściwości i miar. To, co człowiekowi niedostępne, nie może być miarą ani narzędziem; nie sposób używać do czegokolwiek absolutnego bytu. Poddany nie ma też dostępu do miar uznawanych przez ludzkich panów; jest zdany na to, co lubią.

Siła świadomie związana z dobrem i prawdą, świadomie wykorzystująca ludzką świadomość, jest gorsza niż ta tępa, która nic w ogóle o nich nie wie. Dysponuje bogatszym arsenałem narzędzi uzależniania poddanych od siebie. Nie jest surową siłą, lecz władzą, sprawowaną na potencjalnie nieskończenie wiele sposobów. Osacza jednostkę, by zmiękczywszy ją, posilić się. Zmiękcza i rozkłada zdobycz nie tylko, jak pająk muchę, fizycznymi sposobami, lecz posila się nadto jej świadomością. Jednak na jakiej właściwie podstawie sądzimy, że tylko biologiczne soki działają w wypadku pająka i muchy? I że nie wpływa on na jej świadomość? I taka władza, która nic nie wie o świadomości, nijak w niej nie uczestniczy, i taka, która bierze w niej udział, karmi się cudzymi myślami, oczekiwaniami etc., konsumuje je, by się wzmocnić.

Co jest ważniejsze w relacjach panowania i podporządkowania? Fizyczna zależność, przemoc, widzialna strona i skutki panowania czy zależność psychiczna i myślowa? Jest wprawdzie zrozumiałe, że fizyczne, bezpośrednie zagrożenie życia, fizyczne jego niszczenie lub wreszcie likwidacja, spotyka się z większym społecznym zainteresowaniem, z wyraźniejszą reakcją niż umysłowe aspekty podporządkowania. Jednak społeczna uwaga poświęcana zewnętrznym, fizycznym, dotykającym wymiarom i skutkom władzy (w najbardziej bezmyślnej postaci – ekonomicznym, finansowym) odciąga uwagę od psychicznego, duchowego i moralnego wymiaru przemocy. Również to „sprawia” władza: pobożna, duchowa władza lekceważy na pokaz to, co fizyczne, oddziela je od duchowości: poddany ma myśleć, że jakkolwiek daleko sięgałoby fizyczne oddziaływanie władzy, nie ma ono żadnych, zwłaszcza negatywnych, skutków moralnych. To jednak za mało: zarazem ma wierzyć, że siła jest dobra, że reprezentuje ona czystą duchowość.

## Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: *Dzieła wszystkie*, przeł. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, t. 5.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958.
- Freud Z., *Kultura jako źródło cierpień*, w: *Człowiek, religia, kultura*, przeł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1967.
- Mill J.S., *Utylitaryzm*, przeł. M. Ossowska, w: *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Platon, *Eutyfron*, w: *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. Wł. Witwicki, PWN, Warszawa 1984.
- Taylor Mill H., *The Enfranchisement of Women*, by Mrs. Stuart Mill, Trübner and Co., London 1868.