

Kwiatki profesora Wanga

Czarna Madonna

Procedury profesora Smitha

Waldemar Pycka



Waldemar Pycka

Kwiatki profesora Wanga

Czarna Madonna

Procedury profesora Smitha

ISBN 978-83-932485-8-2



Lublin 2020

Wydanie II

Skład:

Waldemar Pycka

Projekt okładki:

Joanna Pycka

© Waldemar Pycka

ISBN: 978-83-932485-8-2

Kontakt:

e-mail: pwaldek@o2.pl

Spis treści

1. Kwiatki profesora Wanga	7
2. Czarna Madonna	43
3. Procedury profesora Smitha	83

Kwiatki profesora Wanga

Idąc na pierwszy wykład profesora Wanga, Chińczyka od kilku lat goszczącego na naszym Uniwersytecie, byłem pozbawiony nadziei usłyszenia czegoś ciekawego. Dlaczego więc wybrałem ten właśnie fakultet? No cóż, po prostu doskonale wpasował się w mój grafik zajęć. Byłem już na trzecim roku studiów i musiałem zaliczyć określoną ilość wykładów fakultatywnych. Wybierając tak skorzystałem w jeszcze jeden sposób – uwolniłem się od nieustannego wyjaśniania przyczyn mojej nieobecności na jego zajęciach. „Na Wanga” po prostu chodziło się, i nie wypadało inaczej. Może też i z powodu tej mody nie potrafiłem wykrzesać z siebie żadnej iskierki zdolnej wzbudzić płomień miłości do filozofii Wschodu. Przynajmniej nie od razu. Mój promotor, profesor Smith, nieustannie podkreślał nam, że tą jedyną i prawdziwą filozofią jest filozofia Zachodu. Gdzież bym mógł w takiej atmosferze znaleźć coś ciekawego po drugiej stronie świata...

Mogłem więc już opowiadać, że uczestniczę w zajęciach prowadzonych przez Wanga, choć prawdę mówiąc – i biorąc pod uwagę zaangażowanie moich kolegów, którzy nie mówili o nim inaczej jak „Mistrz Wang” – było to bardzo bierne uczestnictwo i, jak zaznaczyłem, dość przypadkowe. Długo nie zadawałem mu pytań, nie brałem udziału w dyskusjach kończących jego zajęcia; nie odczuwałem też potrzeby rozwijania poruszanych tam tematów. Stan ten uległ jednak zmianie, gdy w trakcie jednego z wykładów wpadło mi w ucho pewne sformułowanie wschodniego filozofa, które postanowiłem wykorzystać w pisany właśnie referacie. Chcąc w pracy rzetelnie udokumentować

zasłyszana tezę, postanowiłem udać się do Wanga celem uzyskania bliższych danych bibliograficznych. Czasu na dokończenie referatu nie miałem już zbyt wiele, dlatego zaraz po wykładzie znalazłem się pod drzwiami jego gabinetu.

Czekanie na profesora zajęło mi dłuższą chwilę, jak już wspomniałem, jego zajęcia notorycznie przedłużały się o dodatkowy czas rozmów ze słuchaczami. Licząc na szybkie załatwienie sprawy, stałem najpierw przed drzwiami, by wraz z upływem czasu coraz bardziej oddalać się od gabinetu. Oglądałem zawieszony na ścianach portrety słynnych filozofów i tak, krok po kroku, przeszedłem na drugi koniec korytarza, by nieco na dłużej przystanąć przed portretem Kartezjusza. Wielokrotnie widziałem ten portret, jednak dopiero teraz zwróciłem uwagę na znajdujący się pod nim napis: *Bene qui latuit, bene vixit*. Moja znajomość łaciny była tak powierzchowna, że nie byłem w stanie przetłumaczyć napisu i mimo usilnych prób przypomnienia sobie słówek, nie wiedziałem o co w nim chodzi. Pamiętałem co znaczy *bene*, *qui* oraz *vixit*, za nic jednak nie potrafiłem przypomnieć sobie znaczenia słówka *latuit*. Zadzwoiłem do koleżanki, by sprawdziła w słowniku: chodziło o *ukrycie*. *Dobrze żył ten, kto się dobrze ukrył* – chyba tak można przetłumaczyć maksymę autora *Rozprawy o metodzie*. Mniejsza jednak o to. Gdy tak walczyłem z łacińską formułą, niepostrzeżenie dla mnie przydreptał Wang i zdążyłem tylko zauważyć, jak zamykał za sobą drzwi od gabinetu. No cóż, z krótkiej rozmowy przed gabinetem już nici. Bez większego wahania zapukałem, chodziło w końcu o błahostkę.

Widziałem wiele gabinetów profesorskich i mniej więcej wiedziałem, czego można się w nich spodziewać. Myślałem sobie wtedy, że na ścianach znów zobaczą wiszące portrety wybitnych filozofów, tylko że tym razem będą to zapewne portrety filozofów Wschodu, być może portrety mistrzów profesora Wanga, a na eksponowanych miejscach znajdują się

symbole wschodnich religii, posążki bóstw. Byłem już gotów przesunąć wzrokiem po uginających się pod ciężarem książek półkach. Nic z tego. No może tylko w tym ostatnim punkcie utrafiłem, z tą jednak różnicą, że na półkach zamiast ksiąg stały rzędy doniczek z przeróżnymi roślinkami. Zresztą, te ostatnie znajdowały się dosłownie wszędzie: zewsząd wychylała się zieleń, o której można by rzec, że znajdowała się w stanie wojny z pustymi jeszcze miejscami na ścianach. Nawet sufit opanowały różnego rodzaju pnącza. Rośliny stojące na oknie wychylały się na zewnątrz jakby chcąc dojrzeć co też tam dzieje się na dworze, a inne, stojące bliżej drzwi wejściowych, delikatnymi mackami sprawdzały, któż to taki przekracza próg gabinetu. Byłem wyraźnie zmieszany tym widokiem. Żadnych książek, żadnych posążków, żadnych portretów..., no i gdzie komputer? Gdzie się znalazłem? W gabinecie botanika?

Profesor był wyraźnie uradowany moją konsternacją. Uśmiechem zaprosił mnie do środka i ręką wskazał na stojący przy ścianie fotel. Usiadłem, ale nadal rozglądałem się po całym gabinecie.

– Ładne kwiatki? – zapytał po chwili.

– Nie wiem – odpowiedziałem. Szczerze mówiąc, panie profesorze, to nie o tym myślę, czy są ładne, tylko co one tu robią!?

Wang uśmiechnął się jeszcze szerzej; było widać, że moje słowa bardzo go rozbawiły.

– A gdzie są atrybuty filozofa? – zapytałem. Gdzie jest to coś, co pozwala odczuć atmosferę pracy filozoficznej?

– Ależ ja mam tu wszystko, co jest mi potrzebne w pracy – odpowiedział bez chwili namysłu.

– Taki gabinet może wpędzić w kompleksy niejednego botanika. Ale co ma tu do powiedzenia filozof?

– Hmm – cicho westchnął Wang. To nie jest takie proste. Widzisz, poszczególni filozofowie wymagają swoistych dla

siebie atrybutów, a w moim przypadku, to te właśnie roślinki stanowią nieodłączny element mojej egzystencji. Tu czuję się filozofem, a nie na przykład w bibliotece. Biblioteka, to tylko taki dodatek do mojego gabinetu. Tak to widzę.

– Zdążyłem już zobaczyć, że w tym dodatku spędza pan profesor sporą część życia.

– To prawda. Ale niczego to nie zmienia. Tu odzyskuję chęć do pracy, tu znajduję inspirację do myślenia.

– A cóż tu może być inspirującego, panie profesorze? – zapytałem bez zastanowienia.

Profesor zebrał w dłoni swoją bródkę i przez moment gładził ją delikatnie. Spojrzał na mnie z nieco udawanym wyrzutem, jakbym zmuszał go do nie wiem jak strasznej rzeczy, i tak mniej więcej powiedział.

– Wychowałem się rodzinie, w której książki cieszyły się bardzo wielkim szacunkiem. Od najmłodszych lat uczyłem się patrzeć na książkę jak na jakąś szkatułkę z nieznanymi mi skarbami, którą wystarczy tylko otworzyć, by zaczerpnąć z niej ukrytą mądrość. Przez długi czas miałem ogromny problem z otwarciem pierwszego pudełka. Było jak skorupa małża z perłą w środku. Im bardziej starałem się dotrzeć do ukrytego skarbu, tym mocniej zamykałem się w sobie i uciekałem od otaczającego mnie świata. Koniecznie chciałem otworzyć pudełko i temu zadaniu poświęciłem się w całości. Nie potrafiłem dogadywać się z innymi. Wszystko mnie irytowało. Złościłem się z byle powodu i stałem się nieznośny dla innych. Czułem się wyobcowany. Na własne zresztą życzenie. Byłem przekonany, że tym skuteczniej zagłębię się w nieznaną i obcą mi rzeczywistość, im mniej bagażu z tego świata zabiorę ze sobą. Stałem się podejrzliwy, nawet zazdrosny o to, że inni próbują uprzedzić mnie w tym zadaniu. Kiedy już znalazłem klucz do tego pudełka, okazało się, że perły w nim nie ma. Przynajmniej dla mnie. Żadnej prawdy ostatecznej, żadnej ścieżki prowadzącej do

jedynej rzeczywistości. Przyłożyłem klucz do następnego pudełka, ale nie pasował; podobnie było z pozostałymi pudełkami. A jest ich przecież bardzo dużo! Byłem tym wyraźnie sfrustrowany. Nie mogłem porównać zawartości jednego pudełka z zawartością innych. Postanowiłem, że dorobię sobie więcej kluczy, by po pewnym czasie wynaleźć coś w rodzaju wytrycha, pozwalającego mi wdzierać się do pudełek i myszkować w ich zawartości. I tak otwierałem kolejne pudełka, nieustannie mając nadzieję na znalezienie wymarzonego w dzieciństwie skarbu. Nic nie wskazywało na to, by moje marzenia mogły się ziścić. Pudełka nie pasowały do siebie, nie pasowały też do mnie. Już nawet zwątpiłem w to, że znajdę ten skarb, gdy uprzytomniłem sobie, jak jest on blisko mnie. Wystarczy tylko sięgnąć ręką. Cóż to za skarb? Otóż zrozumiałem wtedy, że rzecz nie w tym, co jest w książkach, lecz w sposobie sięgania po nie. Sztuka otwierania pudełek okazała się dla mnie ciekawsza od tego, co w nich znajdowałem.

Profesor cały czas miał wzrok skierowany w moja stronę, jednak na moment przerwał wypowiedź, koncentrując swoją uwagę na własnej dłoni. Znów spojrział na mnie.

– Czasem zwykły przypadek sprawia, że jakaś rzecz olśni nas i podporządkuje sobie. Taka sobie perełka. Przyciągnie nas do siebie, zauroczy i uczyni swym niewolnikiem. Może to być na przykład idea filozoficzna. Takie zaślepienie bywa bardzo trwałe. Bardzo długie oczekiwanie na odkrycie czegoś cudownego sprawia, że ze zbytnim optymizmem podchodzimy do znaleziska. Optymizm ten przeradza się z czasem w jakąś formę fanatyzmu myślowego. Ale jeśli ktoś szuka czegoś tak wymarzonego, jak ja to czyniłem, po pewnym czasie zrozumie, że w tym poszukiwanym już jest jakiś pierwiastek jego samego, że pragnie dotrzeć do zagubionej części samego siebie. Taki człowiek niełatwo ulegnie przypadkowym myślom i trudniej go zniewolić. I ze mną

chyba tak właśnie było. Gdy uświadomiłem sobie wielkość tego daru otwierania pudełek, doszedłem do następnego wniosku: otóż dotarło do mnie, że umiejętność otwierania pudełek to tylko część większej całości, jaką jest sztuka życia. Wtedy powróciłem do normalnego świata i nabrałem do niego szacunku. Ten świat codzienności daje nam tak wiele okazji do otwierania się na zewnątrz i poszukiwania naszych wymarzonych cząsteczek. Możemy odnaleźć je w najbardziej ulotnych chwilach naszego życia. Moje roślinki nieustannie przypominają mi o tym. To one mówią mi na co dzień, kim ja jestem i gdzie jest moje miejsce.

Mówiąc o otwieraniu coraz to nowych pudełek, Wang skierował wzrok w stronę sufitu i nie patrząc na nic konkretnego wpatrywał się, jakby chciał coś wyczarować; później spojrzał na blat stojącego przed nim biurka, uśmiechnął się lekko i z wyraźnym ożywieniem w głosie kontynuował.

– Powiedziałem sobie w końcu: Nie sztuką jest wymarzyć sobie jakąś ziemię obiecaną, raj, do którego wrót wiedzie długa i kręta droga. Rzecz w tym, by dokładnie ujrzeć to, co jest wokół, co jest tu i teraz.

Profesor na chwilkę przerwał. Napił się wody ze stojącej na biurku szklanki.

– Poczułem się wtedy, jakbym uwolnił się od jakiegoś obcego mi pragnienia, jakbym zrzucił z siebie niechciany obowiązek. To było doświadczenie wolności. Pozbywając się dziecinnego marzenia o odkryciu skarbu, zyskałem coś o wiele cenniejszego, przestając bowiem dążyć do osiągnięcia chwilowego zachwyty i krótkotrwałej fascynacji niewidzialnym skarbem, otrzymałem w zamian trwałą świadomość cudowności świata, którego dotykam, słyszę, smakuję. Obecność tego świata znajdującego się w zasięgu ręki, by tak rzec, pozwoliła mi zrozumieć stan bezinteresownego postępowania względem siebie i otoczenia. Dopiero w tym

miejscu można stawiać pytania o naturę świata i naturę mojego doń stosunku. Tej natury nie ma gdzieś tam, lecz jest tu – tu i teraz.

Kończąc, profesor wykonał rękoma gest prezentacji tego co jest z jednej i drugiej strony. Może ze zmęczenia, albo znudzenia moją obecnością, gest ten miał w sobie coś z rezygnacji. Dlatego postanowiłem zmienić temat, by jakoś przybliżyć się do momentu zapytania o interesujący mnie cytat.

– Czy znalazł pan profesor w obrębie filozofii zachodniej bliską sobie postać? – zapytałem.

– Ależ oczywiście! – nie bez zdziwienia w głosie odpowiedział mi Wang. I to nawet sporo.

– A czy mógłby pan profesor powiedzieć mi, kto jest na pierwszym miejscu pod względem historycznym?

– Zapewne nie będziesz tym zaskoczony, gdyż jest to filozof dużo zawdzięczający swej podróży do Indii.

– A zatem przeskakujemy od razu całą starożytność i ...

– Nic podobnego! – zaprotestował Wang, przerywając mi wyliczankę epok. Filozofię Zachodu zacząłem głębiej poznawać zanim opuściłem Chiny. Najpierw, co zrozumiałe, swoją uwagę skupiłem na starożytnych Grekach i dość nieoczekiwanie dla siebie bardzo szybko znalazłem bratnią duszę w postaci Pirrona z Elidy.

– Ale to końcówka okresu hellenistycznego – dorzuciłem od siebie, jakby chcąc pokazać profesorowi, że może zbyt szybko przemierzał krainę greckiej filozofii.

– Ano właśnie – niemal wykrzyknął Wang. Powiedz mi, dlaczego umiejscawiasz Pirrona w tym momencie rozwoju filozofii greckiej?

– To proste, panie profesorze, każdy podręcznik tak czyni – odpowiedziałem ze spokojem. Sceptycyzm to konsekwencja wręcz systemowej słabości filozofii uprawianej w okresie hellenistycznym. To dlatego historycy filozofii najpierw

omawiają epikureizm, potem stoicyzm, na końcu zaś – sceptycyzm. Nieprawdaż?

– Odpowiedz mi więc na proste pytanie: jakim cudem nauczycielem Epikura mógł być uczeń Pirrona?

– To jakaś pomyłka, panie profesorze – odpowiedziałem, nie wierząc w prawdziwość słów dotyczących Epikura.

Profesor wyraźnie zmartwił się po usłyszeniu moich słów. Otworzył szufladę swojego biurka i wyraźnie zrezygnowany podrapał się po brodzie.

– Nauzyfanes! – powiedział Wang – dość nieoczekiwanie dla mnie, ale też chyba i dla siebie, bo zaraz na twarzy profesora pojawił się uśmiech. – Nauzyfanes był uczniem Pirrona, któremu dane było zostać nauczycielem Epikura. Zapewne sprawdzisz to po powrocie do domu, teraz jednak wyobraź sobie, że owszem, sceptycyzm kończy pewną epokę, ale wcześniejszą od hellenistycznej; jeśli Pirron filozofuje na jakichś gruzach, jak to zechciałeś zasugerować, to z całą pewnością są to szczątki Akademii i Liceum. Swoje nauczanie Pirron rozpoczął tuż po śmierci Arystotelesa.

– No to żyłem w błędzie – powiedziałem z rezygnacją w głosie, chcąc w ten sposób usprawiedliwić swoją wcześniejszą arogancję.

– Nie martw się – pocieszył mnie Wang. Większość uważa tak jak ty. To przez te podręczniki, na które się wcześniej powołałeś. Zostawmy to jednak w spokoju. Chciałem ci powiedzieć coś ważniejszego: otóż filozofia Pirrona to bardzo dobry wstęp do filozofii mistycznej. Czasem mi się wydaje, że to być może nawet coś więcej – to mistyka w czystej postaci. Chyba nikt przed nim, ani też po nim nie był tak bliski określenia zasad filozofii wychodzącej od specyfiki doświadczenia mistycznego.

– Nie wiem, co powiedzieć, panie profesorze, czuję się bezradny – stwierdziłem krótko. Ja tych starożytnych sceptyków mam poukładanych zupełnie w innym miejscu.

- Słyszałeś jednak, że Pirron był w Indiach?
- Teraz już tak – odpowiedziałem.
- Nie udał się tam na studia filozoficzne. Wyruszył razem z armią Aleksandra Macedońskiego w celach, by tak rzec, politycznych i militarnych, tamtejszych zaś mędrców spotkał niejako z przypadku. Grecy nazwali ich „nagimi mędrkami” – gimnosofistami”, to z racji ich stroju, a raczej jego skąpego charakteru.
- W jaki sposób Pirron się z nimi komunikował?
- Nie musiał się komunikować – odpowiedział Wang. Sam widok gimnosofistów wystarczył Pirronowi do radykalnej zmiany swojego myślenia na temat powołania filozofa. To nie słowa wypowiedziane przez gimnosofistę, lecz zachowanie i postawa wobec świata były podstawowym nośnikiem filozoficznego sensu.
- No dobrze, ale prędzej czy później musi dojść do czegoś w rodzaju konfrontacji słownej – powiedziałem. Przecież filozofowanie opiera się na słowie, na pracy pojęciowej mającej na celu zdobycie i utrwalenie treści poznania. Cóż uczniowi po milczącym mistrzu? Uczeń nie musi widzieć swego mistrza, jak to było na przykład w pierwszej fazie edukacji u pitagorejczyków, powinien jednak go słyszeć!
- Wątpię, by Pirron dociekał intelektualnego zaplecza filozofii gimnosofistów. Przemawia za tym, przynajmniej dla mnie, jego własny sposób odnoszenia się do uczniów. Pirron później powtarzał sytuację zapamiętaną z wyprawy do Indii: pozwalał im nade wszystko patrzeć na siebie, a nie słuchać. Stąd tak szczególna relacja uczniowie – Pirron.
- To brzmi przekonująco dla mnie – stwierdziłem. Ale nie chodziło Pirronowi o zwykłe naśladowanie?
- Oczywiście, że nie. Włożył on dużo wysiłku, by wytworzyć zaplecze intelektualne dla zapamiętanego przez siebie wizerunku filozofa. Bez wątpienia chciał odpowiedzieć samemu sobie na pytanie: jak to jest możliwe? Gimnosofista

Kalanos, pozostając w zgodzie z *ethosem* ówczesnych mędrców, na oczach skonsternowanych Greków odbiera sobie życie, poprzez akt samospalenia na stosie. Czym jest życie człowieka? Kim był ten filozof, że potrafił przezwyciężyć ból wywołany płomieniem? Żadnych okrzyków i jęków, tylko spokojne i pogodne pożegnanie się z życiem?

– Kiedy odpowiedział sobie na te pytania? – zapytałem.

– Pewnie już po powrocie do Elidy. I była to już odpowiedź Greka, napisana w swoim języku i w oparciu o tradycję filozofii greckiej.

– Tradycję zupełnie nie przystającą do obrazu gimnosofisty – wtrąciłem swoje zdanie.

– Zbyt ostro postawiłeś sprawę. Patrząc na nią z pozycji filozofii Platona i Arystotelesa, masz rację. Szczęśliwie dla Pirrona, nie mieszkał on w Atenach, gdyby bowiem uprawiał filozofię w Akademii Platona lub Liceum Arystotelesa, miałyby znacznie ograniczone możliwości reinterpretacji przyjętych już przez Greków koncepcji uprawiania filozofii. Urodził się i mieszkał w Elidzie, gdzie działała szkoła ukochanego ucznia Sokratesa – Fedona. Wiemy zaś o Fedonie, że w swoim nauczaniu akcentował siłę filozofii jako środka kształtowania charakteru i kontroli ciała, co nie jest aż tak bardzo odległe od stylu filozofii gimnosofisty. Jeszcze mocniejszą zbieżność można dostrzec pomiędzy gimnosofistami i cynikami, na co już w starożytności zwrócił uwagę Onezikritos.

– W pewnym sensie, poprzez nauki Fedona oraz cyników Pirron był już przygotowany na tę niespodziankę w postaci zetknięcia się z gimnosofistami? – tonem swych słów bardziej stwierdziłem, niż zapytałem.

– Pewnie sam był tym zaskoczony. Nie dziwią więc zapożyczenia terminologiczne na przykład od cyników. Nie zmienia to jednak faktu, że spotkanie z gimnosofistami zakończyło pewien etap filozofii greckiej. W jego efekcie

Pirron zburzył fundament, na którym Platon i Arystoteles zbudowali swe szkoły, przy okazji odświeżył zagłuszone przez Platona przesłanie filozofii Sokratesa.

– Sokrates jako mistyk? – zgłosiłem wątpliwość.

– Byłbym bardzo daleki od tego stwierdzenia – odpowiedział mi Wang. Sokrates domknął pewien tym uprawianiu filozofii i ograniczył go na trwałe poprzez powołanie do istnienia filozofii o charakterze etycznym. To sprowadzenie filozofii z nieba na ziemię, jak to określił Cynceron, jest po myśli Pirrona, zresztą jak każdego filozoficznego mistyka, ale nie jest dostatecznie radykalne. Już nie chodzi o zastąpienie *logosu* rządzącego problematyką prawdy i fałszu w sporze o naturę rzeczywistości *logosem* rządzącym problematyką moralnego dobra i zła, bowiem Pirron odrzucił także ten drugi *logos*.

- Co proponując w zamian?

- Cos, co nie mieści się już w planie ontologii i etyki.

– Mam jakieś takie wrażenie, panie profesorze, iż zdaniem historyków uczynił to dla samej satysfakcji burzenia.

– Ja też nie niewiele rozumiem z tego, co mówi się o sceptykach. Byłem niedawno na odczycie pewnego bardzo starego filozofa, tak starego, że pewnie jeszcze w krótkich spodenkach biegałem za piłką na podwórku, gdy on już pisał wielkie książki. Otóż ten pan profesor powiedział dziwną dla mnie myśl, że jakoby sceptycyzm był punktem dojścia filozofów starożytnych, natomiast dla późniejszych sceptyków miał być przede wszystkim punktem wyjścia, swoistym oczyszczeniem drogi wiodącej do prawdy. Jeśli tak będziemy patrzeć na Pirrona, jakoby to był zmęczony życiem i zrezygnowany starzec głoszący tezy na „nie”, to w istotny sposób rozminiemy się z duchem jego filozofii. Jego sceptycyzm nie zamyka drogi, lecz otwiera ją, i to bardzo szeroko na możliwości nowego filozofowania – w ramach filozofii mistycznej.

- Cóż jednak pozostało poza ontologią i etyką? – zapytałem.
- Na tyle dużo, że mógł pełnić funkcję najwyższego kapłana w swoim mieście.
- Twórca sceptycyzmu kapłanem? No to jest jeszcze gorzej, niż sądziłem.
- Nie lubisz kapłanów?
- Nie, nie o tym myślałem – szybko odpowiedziałem. Siebie miałem na myśli...
- Bo widzisz, zachodni filozof woli dostrzegać mistykę w aktach kontemplacji nakierowanej na przedmiot, by tak rzec, nie z tego świata. W takim rozumieniu, wspieranym bardzo mocno przez ontologię, mistyką jest dążenie do zjednoczenia się z absolutem ukrytym gdzieś za horyzontem zjawisk. Pirron odrzuca ontologię, podobnie jak wszelkiego rodzaju teoretyzowanie. Nie ma żadnego „tam” przeciwstawionego temu co „tu”, nic bowiem nie jest bardziej tam, niż tu. Każda ekspozycja jest działaniem złudnym: nawet wtedy, gdy chcesz wyróżnić swoje „ja”. Nic nie jest bowiem bardziej takie niż inne. Postrzegać wokół świat i siebie samego poza opozycjami prawdy i fałszu, piękna i brzydoty, dobra i zła, to dopiero wyzwanie dla krytycznie myślącego człowieka.
- I on był kapłanem? – wtrąciłem nie bez zdziwienia.
- Znów zobaczyłem uśmiech na twarzy Wanga.
- Bóg, który opuszcza świat człowieka, czyni całą sytuację bardzo dramatyczną. Dla obu stron. Dramat ten niejako z definicji wpisany jest w oddzielający dystans.
- Dla Pirrona dystans ten był tylko złudzeniem? – chciałem sprawdzić, czy właściwie rozumiem słowa profesora.
- Dokładnie! Podczas gdy dla Platona i innych ontologów jest wezwaniem do przekroczenia, jest zachętą do stworzenia mechanizmów wnoszących człowieka na wyższy poziom, stąd nieustanne przystawianie drabin, po których człowiek może wejść i zajrzeć do świata zamieszkiwanego przez bogów. A może nawet zagościć w nim.

– Jakież więc prawdy mógł Pirron głosić w trakcie swych kazań?

– Nie sędzę, by to były prawdy. Mistyka w tym wydaniu musiała być wyrazem niezwykle przytomnego i krytycznego działania, unikającego na każdym kroku wprowadzania napięć i dysonansów. A głoszenie prawd jest czymś takim właśnie. Czym była filozofia Pirrona? Była to raczej higiena umysłu i ciała: to otwieranie oczu na otaczający świat, którego naturą jest bycie widzianym; wsłuchiwanie się w dobiegające z zewsząd odgłosy, dopraszające się wysłuchania; to także delikatne muskanie przedmiotów czułych na dotyk; smakowanie prostych potraw; to była nieustanna troska o spokój i równowagę ducha. Do tego konieczne było pozbywanie się kolejnych i mocno zakorzenionych w tradycji stereotypów, stąd np. podejmowanie się „babskich” zadań domowych lub robienie tego, czym zajmują się niewolnicy, a co przecież miało być z natury obce szlachetnym Grekom.

– Na przykład – zapytałem zaciekawiony.

– Mycie świń – bez namysłu odpowiedział profesor. To, co boskie, jeśli się przejawia, to właśnie w takiej praktycznej stronie ludzkiej egzystencji. Byle od tego nie uciekać. Pielęgnacja roślinek potrafi wiele pod tym względem nauczyć. Zwłaszcza tych delikatnych, drobnych, które łatwo zabić podlewając bądź to zbyt mocno, bądź zbyt słabo, wystawiając na zbyt mocne słońce, bądź ukrywając zanadto w cieniu.

– Filozof jako kapłan, nie potrafię sobie tego wyobrazić – zrezygnowany wypowiedziałem swoją opinię.

– Chcę, żebyś mnie dobrze zrozumiał: nie należę do żadnej religii. Omijam świątynie przysłowiowym szerokim lukiem. Dlaczego? Może to ze względu na to, kto i jak się tam wypowiada. Czy absolwenci seminariów duchownych albo nawiedzeni czytelnicy starych ksiąg uzyskaliby aż tak dużą

przewagę nad resztą wykształconych i myślących obywateli, gdyby musieli z nimi konkurować o prawo do wygłaszania lekcji? Powiem ci szczerze, gdyby w jakiejś świątyni swoje nauki głosił współczesny Pirron, z pewnością odwiedziłbym ją. Dziś jednak jest to nie do pomyślenia. Świątynie są reliktem archaicznych czasów a lekcje tam wykładane, niezależnie od miejsca na kuli ziemskiej, nie wspomagają ludzi w ich wysiłkach samopoznawczych.

– Pan profesor powiedział mi wcześniej, że przed wyjazdem podjął wysiłek bliższego zapoznania się z myślą zachodnią. Od czego pan zaczął?

– Od Platona i Biblii – odpowiedział Wang. Któryś z waszych współczesnych filozofów napisał, że cała zachodnia filozofia stanowi jedynie przypiski do Platona.

– To Whitehead – powiedziałem – Alfred North Whitehead.

– O właśnie – profesor przytaknął mi. Dlatego przeczytałem część z Platońskich dialogów filozoficznych, choć muszę przyznać, niewiele z tego zrozumiałem. Czytając, zwłaszcza ostatnie jego prace, czułem się jakoś wyobcowany; stąd zapewne moje słabe rozeznanie w całej filozofii zachodniej. Dużo lepiej poszło mi z Biblią.

– A co z filozofią nawiązującą do Biblii? – zapytałem.

– Z tym poszło mi już dużo gorzej. Nie rozumiem tego połączenia. Zdaję sobie sprawę, że ze względów historycznych było ono nieuniknione, jednak w tym ideowym konglomeracie nieustannie dostrzegam jakieś na siłę ukryte dysonanse. Mam wrażenie, że im więcej filozofii dodaje się do treści biblijnych, tym gorzej dla tradycji wywodzącej się jeszcze ze Starego Testamentu.

– Czy chce pan powiedzieć, że te dwie tradycje nie dają się pogodzić?

– Biblia wyrasta ze źródeł obcych filozofii zachodniej, stąd wiele nieporozumień w odczytywaniu starotestamentowych formuł. Jedną z konsekwencji tego są ataki na Żydów ze

strony przedstawicieli innych narodów, dla których nie do pomyślenia jest fakt, że jest to święta księga, owszem, ale Żydów, i tylko Żydów. Gdy już doszło do tego, że Nie-Żydzi przejęli wiarę Żydów, zaczęto uniwersalizować przesłanie zawarte w Starym Testamencie, by na koniec przyznać sobie większe prawo do bycia spadkobiercą tej wiary od praw należnych samym Żydom.

– Jakiś przykład złego odczytywania przekazu zawartego w Starym Testamencie?

– A proszę: kiedy Żyd czytał o stworzeniu świata, wcale nie miał na myśli, że jest to świat wszystkich ludzi, a raj – rajem wszystkich ludzi. Było to stworzenie „ich” świata, a Adam i Ewa stanowili początek „ich” rodu. Innym plemionom, innym ludziom światy stworzyli ich bogowie, nadając im takie a nie inne właściwości i wyznaczając stosowne obowiązki.

– A to mnie pan profesor zaskoczył! Nawet bym o tym nie pomyślał!

– Bo uniwersalizujesz i natychmiast wszystko uogólniasz, bo czytasz to jako traktat filozoficzny, który z zasady dotyczy wszystkich i wszystkiego. A to tak nie było...

– Naszą planetę stwarzano więc w kawałkach? – wyraziłem swe zdumienie.

– O tej planecie nie wiedzieli wówczas nawet najświetlejsi i wszystkowiedzący bogowie, a co dopiero mówić o ludziach, którym świat kończył się na opłotkach postrzeganego przez siebie otoczenia.

– Proszę mi podać choć jeden argument przemawiający na korzyść pańskiej interpretacji.

– Prześledź kolejne postacie pojawiające się na kartach pierwszych ksiąg. Niektórych osób, przy uniwersalizującej interpretacji, po prostu nie powinno być – profesor był wyraźnie uradowany przedstawionym przez siebie argumentem.

– Czy wobec tego lektura Biblii może dać coś do myślenia komuś, kto jest Nie-Żydem?

– Jak najbardziej! – profesor nie ukrywał zdziwienia. To bardzo ciekawa książka, podobnie zresztą jak wiele innych książek napisanych w czasach starożytnych.

– Zapewne zauważył pan profesor, że trwa intensywny spór pomiędzy *starotestamentowcami* i *nowotestamentowcami*, co pan sądzi na ten temat, czy ma on jeszcze sens?

– Widocznie ma, skoro ludzie mają jeszcze siłę się spierać. Pytanie to musisz jednak postawić im, a nie mnie. Stoję na zewnątrz i tylko patrzę. Nic ponadto.

– Ale ma pan własne zdanie na ten temat.

– O tyle tylko, by w ogóle mieć jakieś zdanie. Wszak nigdy nie wiadomo, kiedy przyjdzie jakiś ciekawski student i zada tego typu pytanie. Swego zdania nigdzie jednak nie przedstawiam, gdyż nie widzę ani takiej potrzeby, ani też nie czuję się uprawniony do wydawania tego typu opinii.

– Każdy ma do tego prawo – stwierdziłem.

– Nie zawsze i nie wszędzie. Zwłaszcza sprawy wewnętrzne dla religii wymagają dużego taktu w wypowiedaniu swych opinii.

– Z czego to wynika?

– Z jakiejś tajemnicy wiary. Jeśli ktoś nie jest buddystą, to jakim prawem miałby pouczać buddystę, co jest dla niego dobre, a co złe? – tym razem to profesor postawił pytanie.

– Chociażby prawem osoby dzielącej współodpowiedzialność za los świata wespół z tymi, którzy wierzą inaczej - odpowiedziałem.

– Los świata to jedno, los poszczególnej religii to drugie. Tam, gdzie wkracza się w sferę niewidzialnego, lepiej jest zachować stosowny dystans. W każdej religii znajduje się pewien obszar dyskusji zarezerwowany wyłącznie dla jej wyznawców.

– I tak jest w tej sprawie?

- Tak. Wspomniany spór jest wewnętrzną sprawą osób zaangażowanych po jednej i po drugiej stronie. Nikt z zewnątrz nie jest w stanie rozstrzygnąć tego za nich.
- Nie można z zewnątrz krytykować porządku panującego w danej religii?
- O ile nie zagraża on prawom świata widzialnego.
- A jeśli prowadzi on do agresji w stosunku do przedstawicieli innej religii? – pytałem dalej.
- To wtedy znaczenie podstawowe mają powszechne normy prawne.
- Dlaczego ktoś z zewnątrz nie może poddać krytyce wewnętrznej sfery przeżycia religijnego? – pytałem dalej.
- Ponieważ nie jest wtajemniczony w krąg prawd wiary i nie uczestniczy w stosownym stylu życia. Pouczenie wymaga wspólnoty poglądu. Tylko wtedy jest ono wiarygodne, w przeciwnym wypadku pouczający musi sięgnąć do arsenału niemoralnych narzędzi wywierania presji.
- Wówczas ogień i miecz stają się argumentem epistemologicznym?
- Coś w tym rodzaju. Wojny na tle religijnym zawsze należały do najokrutniejszych. Spójrz, z jakim skutkiem jeszcze dziś zderzają się na Bliskim Wschodzie dwa fundamentalizmy religijne, czyli żydowski i muzułmański.
- I dlatego unika pan profesor wypowiedzania się na temat Biblii?
- W ogóle unikam sytuacji, w której ktoś mógłby pomyśleć, że wywieram na niego presję.
- Jednak nie dla każdego Biblia jest księgą świętą. Czy nie można porozmawiać o Biblii, jak o zwykłej książce właśnie?
- Ależ oczywiście – z miejsca stwierdził profesor. Jak najbardziej. Osobiście tak to właśnie widzę. Jednak zdaję sobie sprawę z tego, że takiego odczytywania nie mam prawa narzucać innym, szczególnie zaś tym, którzy dostrzegają w niej przejaw boskiego głosu.

- Mam wrażenie, że przy tak postawionej sprawie można tylko milczeć. Mam jednak pytanie: czy zapoznając się z Biblią pan profesor dostrzegł jakąś ciągłość między Starym i Nowym Testamentem?
- W przemianie myślenia, które od najstarszych ksiąg wiedzie czytelnika ku coraz nowszym horyzontom. Biblia to świadek autentycznych przemian postaw moralnych, to historia rodzenia się i umierania kolejnych prób zrozumienia tego, co jest dobre, a co złe.
- A czy można w jakiś sposób określić kierunek tych przemian?
- Dla mnie jest on dość wyraźnie zaznaczony; rozpoczyna się od wprowadzenia moralności ufundowanej na wierze, przechodzi następnie na etap moralności nadziei, by na koniec osiągnąć ten poziom doświadczenia moralnego, w którym podstawą moralności staje się miłość.
- Trzy cnoty kardynalne: wiara, nadzieja i miłość...
- A każda z nich otwiera człowieka na inny sposób bytowania – dokończył profesor.
- Czy sposoby te znoszą się nawzajem? – pytałem dalej.
- Nie sędzę, są raczej komplementarne względem siebie, z tym jednak, że w praktyce życia konieczne jest, by wiedzieć, kiedy należy kierować się którą, bo nie są one zamienne względem siebie.
- Trzeba więc nauczyć się żyć wedle tych cnót?
- Tak – odpowiedział profesor.
- Czy Biblia stanowi przykład mogący pomóc w takiej edukacji?
- Tak. Podobnie jak wiele innych dzieł, w tym też świętych ksiąg innych religii, które ukazują drogę odchodzenia od archaicznych wzorów myślenia na temat dobra i zła.
- Czy ten archaizm można zatem odnaleźć także w innych religiach?

- Oczywiście. Dotyczy to zresztą także i współczesnych sposobów rozumienia moralności.
- Powiedział pan profesor przed chwilą, że cnoty te nie są zamienne względem siebie, czyli że miłość nie jest w stanie w pełni zastąpić nadziei, a nadzieja – wiary.
- A wiara nie jest w stanie dać tego, co daje miłość – odpowiedział profesor.
- Musimy jednak wybierać?
- Tak. Myślimy w sposób mniej lub bardziej linearny i to właśnie zmusza nas do dokonywania wyborów między tymi sposobami układania ładu moralnego. Postawienie na pierwszy miejscu wiary narzuca określone warunki doświadczania miłości, wybór zaś miłości zmienia sposób rozumienia wiary. Nie możemy jednak równocześnie postawić na pierwszym miejscu i jedną i drugą wartość.
- Czy wspomniane przez pana profesora etapy przemian moralnych dają się jakoś określić na podstawie konkretnych ksiąg Biblii?
- Przejście od jednego etapu do drugiego nie ma charakteru ostrego, jednak jak już powiedziałem, jest stosunkowo wyraźne. Zasady moralności opartej na wierze znajdują swój najdobitniejszy wyraz w pierwszych księgach Starego Testamentu. O ile sobie przypominam, to wcześniejszy etap kultury żydowskiej określony został mianem kultury hebrajskiej. To w tej kulturze wartością podstawową była wiara. Moralność nadziei pojawia się jako wyraz kryzysu pierwszego modelu moralności i znajduje się na kartach ksiąg spisanych przez proroków. Nadzieja dominuje w kulturze judaistycznej, czyli w okresie zaczynającym się mniej więcej od czasu, gdy Żydzi popadli w niewolę babilońską. Po moralności nadziei przyszedł czas na moralność miłości, której ukoronowaniem jest Nowy Testament.

– Wróćmy do pierwszego modelu moralności, w jaki sposób można go scharakteryzować?

– Mówiąc o moralności wiary mam na myśli określony sposób organizacji wartości religijnych, w których miejsce naczelne zajmuje właśnie wiara. To ona narzuca sposób doświadczania pozostałych wartości. Co jest najważniejsze w moralności wiary? Na pierwszym miejscu postawiłbym kolektywność myślenia. Wiara jest tym co łączy Żydów i wyróżnia ich spośród pozostałych narodów. Wartość jednostki mierzona jest stopniem społecznej przydatności. Każdy Żyd odpowiada za jakość całości, jego grzechy naznaczają piętnem wszystkich. Bóg spogląda na jednostkę jako część całości: jeśli ta część zawodzi, traci całość. Wszyscy muszą cierpieć, o ile jeden zgrzeszy. Jeden popełni zło, a drugi musi za to cierpieć. Mit o Adamie i Ewie wyraźnie to przedstawia. Po drugie, moralność wiary zakłada pewien optymizm poznawczy, jeśli idzie o poziom wiedzy o bogu. Chodzi o to, że jako oczywisty przyjmuje się mechanizm tzw. retribucji, czyli odpłaty. Działanie boga zostaje tu sprowadzone do poziomu reakcji na ludzkie czyny: jeśli popełniłeś zło, to spotyka cię nieszczęście, jeśli zaś czynisz dobro – cieszysz się zdrowiem i szczęściem.

– Powiedział pan profesor, że nadzieja zmienia optykę doświadczania wiary, na czym ta zmiana polega?

– Zaczniemy od tego, że nadzieja jest ważnym elementem doświadczenia religijnego także na poziomie etyki wiary. To oczywiste. Nadzieja jest jednak wtedy podporządkowana wierze. Kryzys wiary otworzył możliwość przewartościowania zastanej hierarchii moralnej. Na czym opiera się to przewartościowanie? Przede wszystkim na indywidualizacji doświadczenia religijnego i odejściu od zasady retribucji, która w nowej sytuacji staje się elementem osłabiającym siłę wiary i prowadzącym wprost do indyferentyzmu religijnego.

– Nie rozumiem tego przejścia – stwierdziłem szybko.

– Spójrz: jeśli twoi dziadowie ponosili karę za nie swoje przewiny, jeśli twoi ojcowie dźwigali to samo jarzmo, jeśli ty i twoi następcy skazani jesteście na ciąg dalszy tych nieszczęść, to tak naprawdę, co zależy od ciebie?

– Hmm..., niewiele – odpowiedziałem.

– Otóż to: niewiele albo i nic! Po cóż więc walczyć, wysilać się, poświęcać się, skoro stary mechanizm jest ślepy na twój wysiłek?

– Pozostaje mieć nadzieję, że rzeczy się mają inaczej, niż to sobie wymyślili nasi dziadowie - dodałem.

– I tu jest ważny element tego przejścia. Wiara nowych pokoleń odchodzi od starego standardu. Odrzucone zostaje coś, co wynikało z ludzkiej zarozumiałości, mianowicie owo przekonanie, że bóg działa wedle jakiegoś mechanizmu, że jest swego rodzaju automatem. Nadzieja otwiera inny sposób myślenia o bogu, bliźnim i sobie samym. Bez tej pychy i zarozumiałości religia zyskuje wymiar przekraczający ramy myślenia plemiennego. Otwiera się na zewnątrz i gotowa jest przyjąć w swoje szeregi tych, którzy pochodzą z innych nacji.

– Wiara zespalala Żydów, wyjaśniała też ich sukcesy w utrwalaniu swego stanu posiadania – powiedziałem.

– Kiedy zaś przyszły klęski i długa niewola, pojawiła się też refleksja nad własną religijnością. Bo to jest po trosze tak: człowiek odgaduje boskie plany po tym, co go spotyka na co dzień. Powiodło ci się w życiu, oznacza to, że bóg ci sprzyja; jeśli zaś poniosłeś porażkę, to musiała ona wynikać z boskiej dezaprobaty w stosunku do ciebie. A bóg, jak już mówiłem, w swej wszechmocy nie może inaczej postępować, jak właśnie reagować na uczynki człowieka. Mechanizm takiego myślenia jest jak najbardziej naturalny i musiały go przemyśleć wszystkie religie i kultury świata. Wynika on z elementarnego namysłu nad przyczynami powodzenia tudzież nieszczęścia, z jakimi mamy do czynienia na co

dzien. Wplątanie boga w ten mechanizm jest też samo w sobie zrozumiałe. Konieczne też stało się wyjście z tego mechanizmu, jako niedostosowanego do życia.

– Dlaczego zawiodła etyka wiary?

– Ponieważ jej fundament były zasady rządzone najpierw prawem zemsty, następnie zaś – wspomnianym wcześniej prawem odpłaty. Prawa te uniemożliwiały z jednej strony zrozumienie sytuacji, w jakiej znalazł się naród żydowski, z drugiej zaś doprowadziły wprost do kryzysu wiary.

– Cóż to za prawa?

– Historycznie pierwszym było prawo zemsty, które zezwalało na to, by kara przewyższała winę.

– Nie rozumiem tego?

– Znasz jednak prawo odpłaty? – zapytał mnie profesor.

– Tak. Kodeks Hammurabiego wprowadził to prawo.

– Bardzo dobrze. Zasada „oko za oko, ząb za ząb” ilustruje nam logikę prawa odpłaty. Pomyśl sobie teraz, że to prawo odpłaty, określane czasem mianem barbarzyńskiego, stanowiło milowy krok naprzód w rozwoju ludzkiej moralności. Przedtem dominowało prawo zemsty, wedle którego osoba pokrzywdzona miała prawo wymierzyć dowolną karę za doznaną krzywdę. Za straconego zęba można było zabić osobę, która tego dokonała. Za zniewagę można było zabić nie tylko tę osobę, która dopuściła się tego, ale nawet i całą jego rodzinę!

– A zatem na prawie zemsty ufundowana została tzw. odpowiedzialność zbiorowa?

– Tak. Oprócz tego chodziło też o moralne znaczenie pretekstu, jakiegoś drobnego przewinienia, które stawało się przyczyną mocnej odpowiedzi. Takie zaczepki są do dziś stosowane przez osoby ze słabiej rozwiniętą wrażliwością moralną. Chęć zemsty leży bardzo często u źródeł wojen.

– Nadzieja sprawia, że bóg oddala się od spraw ludzkich i nie może odpowiadać za to, co przynależy do natury wolności ludzkiej – tak to rozumiałem.

– Masz rację. Narodziny indywidualizmu doprowadzają do zaakcentowania ludzkiej wolności. Człowiek jest wolny i może działać na rzecz dobra, ale może też wprowadzać zło do tego świata. Bóg w swej wszechmocy nie może tego zmienić. Jako istota wolna, człowiek przestaje reagować stadnie i ponosić tego rodzaju konsekwencje, to z kolei wyjaśnia, dlaczego dobry może cierpieć, a zły ciszyć się ziemskim szczęściem.

– Nadzieja tylko w tym, że po śmierci...

– Dokładnie: po śmierci, ale nie tu i teraz, bo niezbadane są wyroki boskie. Tu trzeba dodać ważną rzecz. Otóż na początku, w okresie kultury hebrajskiej, Żydzi nie posiadali pojęcia duszy. Dlatego zło musiało kłaść żyjących. Później w wyniku wpływów zewnętrznych, głównie greckich, pojawiła się wiara w duszę potrafiącą cierpieć za grzechy już po śmierci ciała.

– Im mniej wiemy o bogu, tym więcej miejsca zostawiamy dla człowieka – powiedziałem.

– Etyka miłości doprowadza ten ruch do końca. Ewangelie zmieniają po raz kolejny hierarchię wartości religijnych, stawiając na pierwszym miejscu cnotę miłości. I to miłości do tego, co jest tu i teraz.

– Choćbym wiarę miał....

– Miłość urasta do roli cnoty konstytutywnej, to od niej zależy cenność religijna wiary i nadziei. Nic po wierze, nic po nadziei, jeśli miłości nie ma.

– Na czym polega różnica między miłością pierwszego typu, tj. miłością podporządkowaną wierze, a tą nową miłością, która wiarę podporządkowuje sobie? – zapytałem.

– Patrząc na miłość z perspektywy etyki wiary trzeba powiedzieć, że prawdziwą miłością będzie tylko ta, która

buduje wiarę. Mówiąc inaczej: prawdziwa miłość ma miejsce tylko między dwójkiem wierzących, gdyż tylko wtedy bóg uświęci dany związek. Miłość ewangeliczna nie ogranicza się do osób wierzących tak samo. Stąd też i taka duża rewolucja w pojęciu bliźniego. Na początku bliźnim jest tylko Żyd, na końcu zaś – każdy człowiek, niezależnie od swej nacji i wiary.

– Nakaz miłowania bliźniego jak siebie samego miał więc dość ograniczony zasięg?

– Na początku dotyczył wyłącznie Żydów. Żyd miał miłować innego Żyda jak siebie samego, ale nie każdego napotkanego człowieka. Inne były sankcje prawne za przestępstwo popełnione w stosunku do bliźniego, czyli Żyda, niż sankcje za zło popełnione w stosunku do niewolnika lub przedstawiciela innego plemienia.

– Ważne było zatem, by wiedzieć z kim ma się do czynienia, do jakiego gatunku należy ów ktoś, kto stoi przede mną, czy tak? – zapytałem.

– Jak to rozumiesz? – zaciekał się Wang.

– Skoro moralność wiary zakłada nierówność jednych względem drugich, to o tym, jak powinienem postępować decyduje moja wiedza o aktualnym stanie nierówności: wobec jednych mogę więcej, wobec innych mniej, a przed jeszcze innymi sam muszę się ukorzyć. Ostatecznie jestem tym, czym czyni mnie miejsce w społecznej hierarchii.

– No tak – dopowiedział profesor. Etyka nadziei oraz etyka miłości pozwalają odkryć siłą autorefleksji jako właściwej drogi podejmowania decyzji moralnej.

– Czy to jest aż tak ważne?

– Oczywiście! Od zrozumienia samego siebie rozpoczyna się droga mądrości. Wiedzę można rozwijać w oderwaniu od siebie samego, natomiast mądrości – nigdy. Dlatego tak ważne jest pytanie o to, kim jestem. Kim jestem „tu i teraz”, kim jestem ja zadający to pytanie? To jest przecież moje

pytanie, a nie jakiegoś starego filozofa. On też postawił to pytanie, ale odpowiedź dotyczyła tylko jego samego. Nikogo więcej. Żaden filozof, żaden teolog, czy święty człowiek nie może zastąpić mnie samego w postawieniu tego pytania. Z tego samego względu nie może też na nie odpowiedzieć.

– W ich jednak mniemaniu udzielone przez nich odpowiedzi posiadają charakter ponadczasowy. Pewnym potwierdzeniem słuszności tego mniemania jest chociażby to, że tak wielu współczesnych ludzi identyfikuje się z ich odpowiedziami – dodałem.

– Ale z czym się identyfikują? Czy z żywą osobą, która kilka tysięcy lat temu miała odwagę postawić sobie tak trudne pytanie? Natura mądrości uniemożliwia proste uczenie się tego, co już zostało zapisane w mniej lub bardziej świętych księgach. Tego się nie da nauczyć w taki sposób, jak tabliczki mnożenia na przykład. Problem polega na tym, że prawdziwa odpowiedź na to pytanie może być tylko jedna i jest to ta odpowiedź, którą znajduje ten, który pyta. Poza tym są tylko maski, których pełno na kartach ksiąg. A czym jest maska? Ofertą łatwego życia, i niczym więcej. Wasz Sokrates dużo o tym wiedział, dużo też zrobił, by odkryć właściwe oblicze osoby, z którą w danej chwili rozmawiał. A jest to procedura dość bolesna. Takie zrywanie masek nigdy nie należało do prostych czynności, bo maski się bronią, sugerując za każdym razem, że za nimi jest już tylko niebyt. Sokrates podjął się filozoficznego zadania rozprawienia się z maskami, lecz magnetyzm masek był tak wielki, że sprowadził na filozofa nieszczęście w postaci wymierzonej mu kary śmierci.

– Każda maska, to osobny problem, czy tak?

– Tak, dlatego Sokrates nie nauczał anonimowego tłumu, lecz szedł do każdego z osobna. Mimo że wiele osób zakłada na siebie tę samą maskę, to powstałe złożenie osoby i maski

stanowi odrębną, niepowtarzalną całość. To był problem, przed którym stanął grecki filozof.

– Wielkiej uczoneści, jak twierdził Heraklit z Efezu, nie należy więc mylić z mądrością? – zapytałem.

– Wiedza ze swej natury jest anonimowa właśnie. I, co tu dużo mówić, pod pewnym względem jest to jej wielką zaletą. Anonimowość pozwala myśleniu wkraczać w abstrakcyjne obszary, które zrywają ciągłość z każdorazowym „tu i teraz”. Bez tego nie byłoby nauki, techniki, nie byłoby handlu i przemysłu. Jednakowoż to wszystko mieści się w potrzebach praktycznej natury, której rozwiązania nie wpływają na kształt pytania „kim jestem?”. Nieustannie jesteśmy pozostawiani samym sobie. Wróćmy jeszcze na chwilkę do Sokratesa. Doskonale zdawał on sobie sprawę z tego, że natura praw rządzących przyrodą nie pozwala widzieć w człowieku czegoś na kształt mikrokosmosu odbijającego jedynie porządek przyrodniczy. Wiedza o przyrodzie, podobnie jak wiedza rzemieślnika na temat jego fachu, ma się nijak do naszego pytania. Przed sądem wytykał Ateńczykom, że im lepiej poznali swój fach, tym gorzej myśleli na poziomie moralności. Autentycznej moralności nie da się ugruntować w żadnych abstrakcjach.

– A zatem to, co jest dla nas najważniejsze, zawsze leży tuż obok?

– Sens naszej egzystencji nie leży ukryty gdzieś tam, za siedmioma górami, za siedmioma morzami. Jest tu i teraz. Codziennie przychodzi do nas najprawdziwszy świat, który możemy zobaczyć, usłyszeć, dotknąć, posmakować. Czy czytałeś kiedykolwiek lub słyszałeś o tym, by filozof rozprawił o różnych odcieniach smaku? – Wang zwrócił się w moją stronę.

– Nie – odpowiedziałem.

– A czy smakowałeś już wiedzę filozoficzną?

– Nawet nie wiem jak to czynić? – odpowiedziałem.

- To czym jest dla ciebie wiedza? – profesor wyraźnie nie chciał dać za wygraną.
- Zbiorem prawdziwych bądź fałszywych informacji.
- A czy wiesz, że w łacińskim słowie *sapientia* zawarta jest myśl o smaku, że *sapientia* to tyle, co *sapida scientia* czyli wiedza szczególnie smakowita?
- Pierwszy raz o tym słyszę.
- No właśnie. Tak też myślałem. Zachód już zagubił tę ideę wiedzy zintegrowanej z całym aparatem poznawczym człowieka. Dlatego traktaty filozoficzne stoją na półkach w bibliotece, a książki kucharskie leżą w kuchniach, przysypane proszkiem do pieczenia, mąką i czymś tam jeszcze. Tak też myśli współczesny filozof: wybiórczo i jednostronnie. Nawet jeśli posiada talent kucharski i jest ekspertem w kuchni, i tak nie dostrzega w tym filozoficznego wymiaru. Ot, życie sobie, a filozofia sobie.
- Czy pan profesor odkrył w tradycji zachodniej mistyka, który w zasadniczy sposób nie odpowiadałby pańskiemu podejściu do filozoficznej mistyki?
- Tak, i szczerze mówiąc, poświęciłem sporo czasu, chcąc zrozumieć jego sposób myślenia. Mówię o Ignacym Loyoli.
- Założycielu Zakonu Jezusowego? – dopytałem.
- Tak. Nie jestem tylko pewien, czy formalnie był to zakon, chyba to było tzw. Towarzystwo.
- Co pana profesora uderzyło w jego propozycji?
- Swoista „antymistyka” polegająca na kodowaniu umysłu, wręcz na jego tresurze mającej na celu zniewolenie psychiki adepta.

Profesor pochylił się i wyjął z szuflady dużego formatu zeszyt. Po chwili kontynuował.

- Pozwolisz, że się podeprę notatkami, nie chciałbym przekręcić wypowiedzi Ignacego. Moje podejrzenie wzbudził już cel przewidziany dla tzw. *ćwiczeń duchownych*. Otóż służyły do: "przezwyścizania samego siebie i do uporządko-

wania swego życia - bez kierowania się jakimkolwiek przywiązaniem, które byłoby nieuporządkowane". Podstawą proponowanego doświadczenia mistycznego jest tzw. fundament ćwiczeń, na który składają się zasady doktryny wiary. Fundament nade wszystko stwierdza: "Człowiek po to jest stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i jemu służył, a przez to zbawił duszę swoją". Jezuici bardzo szybko wstawili się zdyscyplinowaniem i szczególnymi osiągnięciami w zakresie pogłębiania cnoty posłuszeństwa; według *Reguły 13* musieli być zawsze gotowi wierzyć, że to, co widzą jako białe, jest czarne, "jeśli tak to określi Kościół Hierarchiczny"; natomiast w *Liście o posłuszeństwie* znajdujemy taki oto nakaz: "Na ślepo więc, bez żadnego roztrząsania należy dążyć do wykonania rozkazu, kierując się pełnym gotowości dążeniem woli spragnionej posłuszeństwa".

– Co należało czynić, by otrzymać taką odmianę "woli spragnionej posłuszeństwa"? – zapytałem.

– Podstawą tej mistyki była wizualizacja świadomości, czemu miały służyć wstępne zadania wyznaczone przez Loyolę na poszczególne tygodnie. Sposobem wizualizacji było wprowadzenie do ćwiczeń bardzo silnych elementów wyobrazeniowych, zrodzonych z fantazji, które następnie stawały się przedmiotem intensywnych medytacji. Na przykład, w drugim tygodniu ćwiczeń Ignacy nakazywał: "Widzieć w wyobraźni przywódcę wszystkich nieprzyjaciół na wielkim owym polu babilońskim, siedzącego na wielkim jakby stolcu z ognia i dymu, w postaci strasznej i budzącej grozę"; oraz widzieć "wielkie pole, całą ową okolicę Jerozolimy, gdzie najwyższym i powszechnym Wodzem dobrych jest Chrystus, Pan nasz".

– Totalna ucieczka od terażniejszości. Widzę, że to taka mistyka ślepeca – dodałem od siebie.

– Nie rozumiem twojej metafory. Mistyka Loyoli prowadziła do osiągnięcia unii osoby ćwiczącej z poddawanymi jej wyobraźni obrazami. Zewnętrznym tego dowodem było zachowanie ćwiczącego, który w przypadku medytacji obrazu radosnego miał okazywać radość, zaś w przypadku obrazów bolesnych - miał cierpieć i odczuwać ból. Kontrola dających ćwiczenia była tak dalece sięgająca, iż tradycję ćwiczeń Loyoli określa się czasem mianem "tresury". W efekcie, ćwiczenia stworzyły rzesze osób gotowych walczyć ze wszystkimi, którzy sprzeciwiali się "Matce naszej, czyli Kościołowi Hierarchicznemu", nawet wówczas, gdy część spośród nich rościła sobie pretensje do bycia dzieckiem tej "matki".

– Skąd taki pomysł?

– Troszeczkę poczytałem o jego życiu. Pewne rzeczy mi się wyjaśniły, ale to tylko taka moja domorośla psychologia. Sądzę, że kluczem do jego mistyki jest sposób, w jaki Loyola dokonał nawrócenia. *Opowieść pielgrzyma*, będąca autobiografią Loyoli, ukazuje nam najpierw Ignacego, jako marzyciela rozmiłowanego w rzemiośle rycerskim, żywiącego wielkie pragnienie zdobycia sławy. Zafascynowany literaturą rycerską był namiętym czytelnikiem "książek światowych i pełnych różnych zmyślonych historii, tak zwanych romansów rycerskich". Jednak jego życie zmieniło się diametralnie, gdy leczył ciężkie rany odniesione w bitwie z Francuzami, zaś w miejscu jego leczenia zabrakło ukochanych romansów. Do czytania otrzymał w zamian książki o życiu Chrystusa i żywotach świętych chrześcijan. W trakcie lektury, jak czytamy, "myślał nad nimi i tak rozważał sam w sobie: 'Co by to było, gdybym zrobił to, co św. Franciszek, albo co zrobił św. Dominik?' I rozmyślał o wielu rzeczach, które wydawały mu się dobre, a zawsze miał na oku rzeczy trudne i ciężkie. A kiedy je sobie przedstawiał, wydawało mu się rzeczą łatwą wcielić je w czyn". Loyola zaangażował

całe swoje dotychczasowe doświadczenie czytelnicze w lekturę książek religijnych. Gdy wyzdrowiał na tyle, by móc udać się w drogę, rozmyślał już "o wielkich czynach, których zamierzał dokonać dla miłości Boga. A ponieważ umysł miał opanowany całkowicie tymi sprawami [zaczepniętymi] z Amadisa de Gaula i z innych podobnych romansów [rycerskich], przychodziły mu na myśl niektóre rzeczy podobne do tamtych".

– To wiele tłumaczy, panie profesorze, także dla mnie.

– Oczywiście trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, na ile atmosfera romansów przeniknęła w treść *Ćwiczeń duchownych*. Podobnie trudno jest ustalić, na ile jego ówczesne spotkanie z nieznanym Maurem miało wpływ na późniejszy stosunek jezuitów do ludzi myślących inaczej niż oni. Nie mogąc bowiem przekonać Maura, który nawet chętnie przyjął, iż "Dziewica poczęła [Syna] bez udziału mężczyzny, ale że rodząc pozostała dziewicą, w to nie mógł uwierzyć. I przytaczał w tym celu różne racje naturalne, jakie mu się nasuwały"; Ignacy odczuł w swej duszy głębokie niezadowolenie, "bo wydawało mu się, że nie spełnił swego obowiązku. Odczuwał też w duszy oburzenie przeciw Maurowi, bo mu się zdawało, że źle zrobił pozwalając mu mówić takie rzeczy o Najśw. Pannie. Sądził więc, że jest obowiązany pomścić tę zniewagę jej czci. I powstało w nim wtedy pragnienie, aby ruszyć na poszukiwanie Maura i zadać mu kilka ciosów sztyltem za to, co mówił".

– Jeśli dobrze zrozumiałem pana profesora, to propozycje Loyoli obnażyły słabość wszelkiej mistyki wychodzącej od myślenia mitologicznego. Czy mam rację?

Profesor wyraźnie ucieszył się z moich słów.

– Rzeczywiście. W jego ćwiczeniach, by tak rzec, zbiegły się wszelkie wady religijnie pojętej mistyki. Wiara religijna zawsze będzie klócić się z doświadczeniem mistycznym,

gdyż oddziela od osoby to, co jest dla niej najcenniejsze i stwarza iluzję możliwości odzyskania utraconego źródła. Nadzieja przypomina już o tym co jest i daje temu więcej posłuchu, ale i tak ostatecznie kieruje umysł ku temu, co jest poza. Miłość jeszcze bardziej przybliżyła nas ku nam samym oraz osobom, z którymi realnie żyjemy, jednak i w tym przypadku mamy do czynienia z zatraceniem się, tym razem w drugiej osobie. To rozwiązanie jest lepsze od poprzednich, ale i ono odsyła nas ku temu, czym nie jesteśmy, a co z kolei ma nas determinować.

– Wiara, nadzieja, miłość..., czyżbyśmy mieli je wyrzucić z naszego życia?

– Oczywiście, że nie – profesor roześmiał się. To tylko problem punktu wyjścia. Wedle mistyki filozoficznej wartości nie mają podstawowego charakteru, lecz są wtórne, i jako takie winny być traktowane z dystansem. Miłość? – ależ tak! Nadzieja – oczywiście! Wiara? – taka, które nie wzbudza nienawiści. Mistyczna bezinteresowność jest właściwym fundamentem dla wartości i dóbr.

– Czy można zdefiniować mistyczną bezinteresowność?

– Można bezinteresownie wyrażać stan bezinteresowności, niemożliwe jest jednak słowne przekazanie tego stanu. Bezinteresowności nie da się zawrzeć w słowach.

– Nie można się jej nauczyć?

– Nie wiem, czy można, czy nie, wiem natomiast, że możesz postępować w sposób bezinteresowny, o ile sam podejmiesz taki wysiłek.

– Można zatem, czy nie? – nie ustępowałem.

– Właściwy dla bezinteresowności stan można osiągnąć wyłącznie na drodze rozwoju samodzielnego doświadczania siebie i swojego stosunku do otaczającego świata. Rzecz w tym, że bezinteresowność wprowadza nas w myślenie nie dokonujące wyboru. Praktyka życia codziennego nieustannie zmusza nas do dokonywania wyborów: wybieramy między

dobrem i złem, prawdą i kłamstwem, między pięknem i szpetotą. Tymczasem nasza zdolność dokonywania wyborów stanowi jedynie pewien sposób orientacji w czasie i przestrzeni. Bezinteresowność pozwala mi doświadczać siebie samego takim, jakim jestem, i dlatego umożliwia mi unikanie licznych upiększeń i fałszów. Bezinteresowność otwiera przed człowiekiem pole autentycznej egzystencji, w której człowiek odnajduje siebie jako kłamcę, jako osobę gniewliwą, brzydką, brutalną, pozwala też odczuć łagodność, wspaniałomyślność, czy prawdomówność. To na tym etapie rozpoczyna się kontemplacja mistyczna, która polega na uświadamianiu sobie każdego uczucia, każdej myśli bez osądzania ich, bez określania ich mianem słusznych lub niesłusznych. Dlatego o bezinteresowności tak trudno coś powiedzieć.

– Czy każda osoba może osiągnąć stan bezinteresowności?

– Każda? Wszyscy? Nie wiem! Może tak, może nie. Nie wiem. Nie wiem nawet tego, czy powinno się zachęcać innych do prób osiągnięcia stanu bezinteresowności. Bezinteresowność można znaleźć w nieuprzedzonym spojrzeniu na świat, spojrzeniu nie kierowanym przez chęć zobaczenia czegoś, ujrzenia jakiejś niezwyklej rzeczywistości. Przestając szukać, znajdujemy wszystko.

– A jaką korzyść ma pan profesor z własnego stanu bezinteresowności poznawczej?

– Zaczniemy od tego, że nie mówię o bezinteresowności poznawczej, tylko o bezinteresowności. Warto o tym pamiętać, ponieważ ogromna siła bezinteresowności tkwi właśnie w tym, że mieści się nie tylko w polu działalności poznawczej. Jeśli zaś chodzi o korzyści, to muszę cię rozczarować: nie mam żadnych korzyści materialnych, intelektualnych, a nawet nie odczuwam korzyści moralnych.

– Po cóż więc to oderwanie się od pragnień, dążeń, po co mistykowi asceza?

– To pytanie musisz postawić komuś innemu. Ja tak nie myślę. Bezinteresowność wcale nie musi oznaczać, że się czegoś nie robi, że się coś odrzuca, że rezygnuje się z realizacji pragnień. Tak naprawdę, to nie można niczego odrzucić w sposób bezinteresowny. Można jednak w sposób nieuprzedzony przeżywać siebie, świat i swój stosunek do świata. Bezinteresowność nie oznacza bezruchu i zupełnej bierności. Im mniej działasz, tym mniej masz możliwości wejścia w stan bezinteresowności. Bezinteresowność wyklucza się z beczynnością.

– Co trzeba zrobić, by osiągnąć stan bezinteresowności?

– Z jednej strony, wszystko, z drugiej – nic! Wszystko, co wynika z twojego położenia życiowego, z obowiązków i praw; a jednocześnie nic, jeśli bierzesz pod uwagę samą bezinteresowność. Bezinteresowności nie osiąga się niejako pomiędzy innymi stanami i czynnościami, nie ma jej poza sferą naszych działań.

– Skąd zatem wiemy, że osiągnęliśmy stan bezinteresowności? – kontynuowałem temat.

– Obcy człowiek ci tego nie powie. Twoi najbliżsi też nie będą mieć pewności. Nawet ty sam będziesz miał z tym kłopot. Im bardziej będziesz starać się osiągnąć stan mistycznej bezinteresowności, tym trudniej ci będzie go osiągnąć.

– Nie rozumiem tego.

– Powiedziałem wcześniej, że bezinteresowności nie da się pragnąć w oderwaniu od innych działań, ale teraz muszę dodać, że nie da się osiągnąć stanu bezinteresowności nie rezygnując z pragnienia osiągnięcia stanu bezinteresowności.

– Czy to znaczy, że rezygnacja z pragnienia osiągnięcia stanu bezinteresowności jest warunkiem dotarcia do tego stanu?

– Tak.

– Czy przykład dany przez drugą osobę posiada jakiś sens edukacyjny, jeśli chodzi o bezinteresowność? – zapytałem.

– Zapewne tak.

– A gdyby tak przeanalizować życie wielkich mistyków, włączając w to i tych ze Wschodu, i tych z Zachodu, to czy nie osiągnęlibyśmy właściwego wglądu w naturę bezinteresowności? – zapytałem.

– Pamiętam, jak na studiach udałem się do jednego z moich profesorów, aby ten doradził mi, gdzie mam się udać celem zgłębienia zasad mistyki buddyzmu zen. Mistrz pokiwał ze zrozumieniem głową, zastanowił się chwilę i następnie opowiedział taką mniej więcej historię. Pewien ciekawski turysta z wielkim zapałem zwykł poznawać przeróżne ciekawostki dotyczące zwiedzanych przez siebie krain. Sam starał się wszystko skrupulatnie sprawdzać, co znajdowało swój wyraz w drobiazgowych uwagach w jego notatniku. Zawsze starał się wyjaśnić rzeczy uchodzące za niecodzienne, tym zaś, co go szczególnie pociągało były sprawy zupełnie tajemnicze i niewyjaśnione. Otóż zdarzyło się pewnego razu, że wśród mieszkańców jednego z państw dostrzegł on nieznany sobie zwyczaj codziennego upijania się. Nie wiedział jednak, czym oni wprowadzają się w stan nietrzeźwości. Zaintrygowany całą sytuacją postanowił zostać nieco dłużej w tym państwie, by znaleźć odpowiedź na pytanie, jakiego to alkoholu zażywają jego mieszkańcy. Najpierw udał się do specjalnego miejsca, z którego co rusz wychodził jakiś pijany człowiek. Na drzwiach lokalu przeczytał, że serwuje się w nim wódkę z wodą zmieszaną. Wszedł do środka i skosztował napoju. Niestety, jego badawcze spojrzenie wnet zostało stępione, kilka zaś głębszych kieliszków sprawiło, że i nasz turysta popadł w nieznany sobie dotąd stan wyraźnej, acz mało uzasadnionej wesołości. Nie muszę chyba mówić, jak nasz nieborak czuł się na drugi dzień. Nie bardzo

pamiętał nawet tego, jak i kiedy zdołał powrócić na kwatere do hotelu.

Wang przerwał na chwilę opowieść, spojrzął na mnie badawczo a następnie podał mi pojemnik z wodą. Nie powiedział ani jednego słowa, lecz jego wzrok skierowany na stojący obok mnie kwiatek wystarczył. Zrosiłem ziemię w doniczce. Profesor uśmiechnął się i odłożywszy pojemnik na bok, kontynuował historię opowiedzianą mu przez mistrza.

– Drugiego dnia turysta odwiedził następny lokal, w którym, jak podawał szylc, podawano już nie wódkę, lecz wino, choć też z wodą zmieszane. Wprawdzie lokal był inny, a i napój smakował odmiennie, jednak efekt końcowy był ten sam co poprzednio. No może tylko ból głowy wydawał się bardziej dokuczliwy. Trzeciego dnia, pomny tych doświadczeń, udał się do jeszcze innego miejsca, w którym serwowano wyłącznie miody pitne z wodą zmieszane. Atoli i ten trunek nie był łaskawy dla głowy naszego ciekawskiego turysty, który miał coraz większe kłopoty z zebraniem swych myśli. W końcu stracił on kontrolę nie tylko nad swoimi badaniami, ale też i nad samym sobą. Nie wróżyło to nic dobrego. Następnego ranka empiryczna natura turysty dała mu do zrozumienia, że nie będzie mógł poradzić sobie ani z bólem głowy, ani też z postawionym sobie zadaniem. Odczuwał przy tym coraz większe pragnienie, które *notabene* już dwukrotnie próbował ugasić, lecz – jak widzieliśmy – z fatalnym dla siebie skutkiem. W końcu postanowił pozostać na kwaterze i jedynie poprosił obsługę hotelową, by ktoś zechciał przynieść mu coś do picia. Po chwili weszła do pokoju pokojówka i podała mu szklankę czystej wody. Turysta bez najmniejszego namysłu podniósł szklankę do ust, by jednak natychmiast odstawić ją na stolik. Nie zdążył spróbować ani kropelki. Zamyślił się i swym zawziętym spojrzeniem przeglądał zawartość szklanki. Po chwili doznał olśnienia: cały jego dotychczasowy wysiłek znalazł szczęśliwy koniec! W takiej

chwili! A już myślał, że z jego badań nic nie wyniknie, a tu tymczasem rozwiązanie przyszło same. Teraz już wiedział, co wprowadzało go w stan upojenia alkoholowego. Tym czymś była woda! Jego rozumowanie było jasne i niezawodne z logicznego punktu widzenia. Każdy musi to uznać, do czego wystarcza elementarna wiedza z zakresu logiki indukcji. Skoro bowiem pierwszego dnia pił wódkę z wodą, drugiego – wino z wodą, a trzeciego – miód z wodą, to jest oczywistym, że tym, co za każdym razem towarzyszyło upijaniu się była woda właśnie. Wniosek zatem jest prosty: to woda przenosi wszystkie osoby w stan nietrzeźwości. A teraz ta sama woda stoi przed nim na stoliku. Świadomość czekającego go pijaństwa przeraziła go. Zaraz po tym odkryciu nasz turysta poczuł do wody gwałtowny wstręt i niezwłocznie udał się poza granice tego państwa.

– Czy poprzedniego dnia turysta ten nie skosztował czystej wody? – zapytałem wtedy swego mistrza.

– Ależ oczywiście – odparł. Jednak jego umysł był wtedy dużo mniej zmaćonny.

Profesor przerwał na chwilę. Spojrzał na mnie badawczo, chcąc zapewne upewnić się, że coś zrozumiałem. Musiałem chyba kiepsko wyglądać, bo zamiast rozwinięcia tematu usłyszałem pytanie dotyczące powodu moich odwiedzin.

– Chciałem uzyskać od pana profesora informacje dotyczące pewnego cytatu, jakim się pan profesor posłużył na dzisiejszym wykładzie – odpowiedziałem. Widzę jednak, że pan profesor raczej nie będzie w stanie mi pomóc.

– Ależ skądże! Bardzo chętnie. O jaką myśl ci chodzi?

Wang pochylił się do szuflady swego biurka, poszperał w niej przez moment i wyciągnął grubą księgę.

– Wszystkie cytaty z dzisiejszego wykładu można tutaj znaleźć – mówiąc to roześmiał się i otworzył książkę.

Wychodząc z gabinetu trzymałem w ręku kartkę z potrzebnymi mi informacjami.

Czarna Madonna

Moja pierwsza rozmowa z doktor Marishą Muombe miała typowy przebieg: będąc na wykładzie poświęconym filozofii Sokratesa, pozwoliłem sobie zadać jej kilka pytań, które następnie zamieniły drugą część wykładu w swego rodzaju dialog; *notabene* z większością wykładowców zapoznałem się w taki właśnie sposób. Doktor Muombe najpierw odpowiadała na moje pytania, następnie zaś na pytania innych słuchaczy, którzy najwidoczniej ośmieleni moją postawą zasypali ją licznymi pytaniami. Później wielokrotnie rozmawialiśmy ze sobą, jednak już nigdy nie miało to miejsca w trakcie jej wykładu. Obawiałem się, że zaangażowanie w dyskusję odwiedzie ją od realizacji wcześniej przyjętego planu. W przypadku niektórych profesorów takie zaangażowanie było przez nas bezlitośnie wykorzystywane. Na przykład na jednym z proseminariów robiliśmy użytek z uprzedzeń profesora, jakie żywił odnośnie filozofii Fryderyka Nietzschego i jeśli ktoś potrzebował jeszcze nieco czasu do napisania referatu, to mieliśmy na to niezawodną metodę: wystarczyło na początku spotkania powiedzieć, że Nietzsche powiedział to czy tamto, by już do końca mieć spokojne proseminarium. Czego, co oczywiste, nie można powiedzieć o profesorze.

Marisha była kobietą z temperamentem. Przyjechała do nas z jakiegoś państwa leżącego w Czarnej Afryce. Wtedy jeszcze nie wiedziałem jak to się stało, że znalazła się na naszym uniwersytecie. Mówiło się o jakimś stypendium rządowym, ale kogo obchodziły takie szczegóły. Śliczna czarnoskóra dziewczyna miała w sobie ogromny potencjał

duchowy, a jej temperament wielokrotnie był przyczyną ostrych starć z innymi wykładowcami. Myślałem sobie czasem, że gdyby nie jej płeć, pewnie jej udział w dyskusjach filozoficznych nie raz kończyłby się rękoczynami. Zresztą, kto to wie, jakim cudem otrzymała stypendium w kraju, w którym panuje nędza? Tak czy inaczej, poznanie jej uważam za swój wielki sukces, a przyjaźń z nią cenię sobie ponad wszelkie inne.

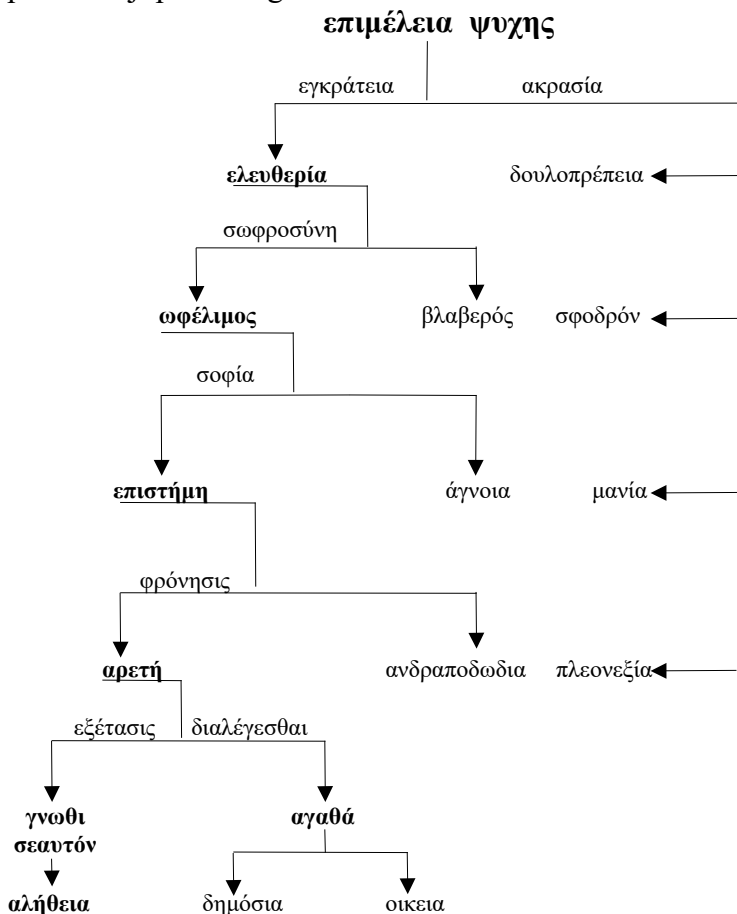
Marisha doskonale zdawała sobie sprawę ze swej kontrowersyjności. Nauczyła się też wykorzystywać swe egzotyczne pochodzenie, które, jak zauważyła, chroniło ją przed nadmierną złośliwością ze strony niektórych profesorów. Tolerowano ją, omijano i przemilczano. Czyniono to zresztą nie bez cichego oczekiwania na moment jej wyjazdu. A tu niespodzianka! Marisha nie tylko obroniła pracę doktorską, w której zaprezentowała bardzo niestandardowe ujęcie filozofii moralnej Sokratesa, lecz jakimś cudem zdołała wygrać konkurs na asystenta. Z tego co wiem, doprowadziło to nawet do powstania niewielkiego rozłam w kadrze profesorskiej.

Zaraz po przyjęciu do pracy, Marisha zgłosiła chęć prowadzenia wykładu monograficznego na temat filozofii Sokratesa. Profesor Smith powiedział nam kiedyś na seminarium, że głosował za przyjęciem jej tez doktorskich, bo to taka śliczna i egzotyczna dziewczyna, odradzał nam jednak chodzenia na jej wykład. Innego zdania był profesor Wang, który z życzliwością podchodził i do osoby dr Muombe, i do jej teorii. Zapytany przeze mnie, czy warto uczestniczyć w jej wykładzie, powiedział, że filozofowie Wschodu już od dawna naznaczeni swym stylem myślenia filozofię zachodnią i żebym teraz poszedł zobaczyć, jak będzie wyglądać inwazja z Południa. Cóż miałem zrobić?

Kilka minut przed wykładem Marisha rozwiesiła na tablicy duży niebieski brystol z rozrysowanym schematem.

Nie mogłem się zorientować czego dotyczy, bowiem terminy napisane były greką. Rozejrzałem się po sali, po minach i gestach można było się domyśleć, że większość wiedziała tyle, co ja. Nawet nie próbowałem przepisywać schematu. I na szczęście, gdyż Marisha miała przygotowane dla nas kserówki odpowiednio pomniejszonego schematu. Pomyślałem tylko: byle wykład nie był po grecku. Na szczęście, nie był.

Po krótkim powitaniu Marisha rozpoczęła wykład od prezentacji poniższego schematu.



Jak się okazało, głównym pojęciem było *epimeleia psyches*, tłumaczone najczęściej jako *troska o duszę*. Marisha jednak od razu uczyniła uwagę, że tłumaczenie Sokratejskiego terminu *psyche* na współczesny nam termin *dusza* jest dość niefortunne i prowadzi do błędnego interpretowania myśli Ateńczyka.

Od głównego pojęcia biegną w dół dwie linie przerywane zapisanymi terminami: na pierwszym poziomie, linię biegnącą w lewą stronę opisuje słowo *enkrateia*, natomiast drugą linię – *akrasia*. Na pierwszy ogień poszła *akrasia*, oczywiście w krótkim przedstawieniu, bowiem szerszemu jej omówieniu poświęcony był cały następny wykład. *Akrasia* określa stan moralnego zniewolenia, w którym człowiek działa w sposób nieświadomy, mimowolny, pod presją zewnętrzną siły. Ta moralna zewnątrzsterowalność rozwija się w następujący ciąg: *douloprepeia*, *sphodron*, *mania*, kończąc się na *pleoneksji*. Jest to opis kolejnych etapów uzależnienia jednostki od: a. pobudek cielesnych (*douloprepeia* – uleganie słabościom ciała, rozpusta, wygodnictwo, żądza bogactwa); b. słabości charakteru (*sphodron* – zapalczliwość, gwałtowność, nadmierna emocjonalność); c. nieopanowania (*mania* – obłąd, szaleństwo) oraz d. uzależnienia od woli innych osób (*pleoneksja* – uleganie opinii większości, lęk przed silniejszymi, ślepe posłuszeństwo władzy). Tak pojęta słabość moralna nie jest czymś w pełni oryginalnym, tym co wyróżniało Sokratesa była ocena *akrasii* w całokształcie zachowań moralnych człowieka. Otóż, jego zdaniem, stan tej słabości ani nie zwalnia z odpowiedzialności za popełnione zło, ani też nie może być brany za formę usprawiedliwienia niestosownego zachowania. Mało tego, nie tylko twierdził, iż zło uczynione pod wpływem *akrasii* jest złem, ale dodawał, iż „dobro”, jakie przytrafiło się komuś w tym stanie, nie może być uznane za dobro. Nikt nie może przypisywać sobie zasług moralnych w wyniku działań podjętych w stanie

akrasii. Ocena dokonana przez Sokratesa była więc bardzo surowa: *akrasia* oznacza wyłącznie kłopoty dla każdej osoby znajdującej się pod jej wpływem.

O *enkratei* dowiedzieliśmy się, że jest to tzw. *aretēs krepis* – podstawa wszelkich wartości, fundament cnót. Bez niej nie można w ogóle mówić o byciu moralnym. Czym jest *enkrateia*? To nigdy nie kończący się wysiłek *panowania nad sobą*, troska o *kontrolowanie własnych reakcji*, to trud *bycia samodzielnym* w podejmowaniu moralnych decyzji. *Enkrateia* obejmuje troskę o kondycję fizyczną, zdrowie psychiczne oraz jakość osobowego istnienia.

Czy samo wejście w obszar *enkratei* niejako z automatu czyni człowieka moralnie dobrym? Jeszcze nie. Wysiłek bycia panem samego siebie jest fundamentem etycznym, gdyż czyni jednostkę wolną i samoopowiedzialną moralnie (*eleutheria*), ale nie gwarantuje jeszcze bycia osobą moralnie wartościową. Czy jest tu jakieś zagrożenie? Czy można być opanowanym i moralnie podejrzanym? Oczywiście! Schemat ujawnia groźbę pod postacią *blaberos* – działania szkodliwego, zgubnego, wynikającego z przekraczania właściwej miary. Co wyznacza tę miarę? *Ophelimos*, ku któremu wiodzie *sophrosyne*. *Ophelimos* określa przestrzeń działań pożytecznych, to zaś, co przekracza granice pożytku, zalicza się do *blaberos*. Któż tak miałby czynić, według Sokratesa? Na przykład: filozofowie przyrody, teoretycy astronomii, matematycy badający abstrakcyjne schematy, także autorzy wszelkich eschatologii. Oni wszyscy zachowują się bardzo nierozważnie, mimo osiągniętej zdolności panowania nad samym sobą.

Czy pozostawanie w obszarze *ophelimos* oznacza już bycie dobrym moralnie? Jeszcze nie. Potrzebne jest wejście na drogę mądrości (*sophia*), wiodącej do wiedzy (*episteme*). Czy można pobłądzić przy okazji? Tak. Można bowiem w sposób na tyle jednostronny zajmować się uprawą wiedzy,

że zapomni się o sobie samym lub też popełni się błąd w zakresie poznania siebie samego (*agnoia*). Stojąc przed sądem ateńskim, Sokrates wspominał o licznych spotkaniach z takimi właśnie obywatelami Aten, którzy potrafiąc wykonywać wiele pożytecznych rzeczy, jednocześnie kompletnie zawodzą w obszarze należącym do *sophii*.

Przedstawiony przez doktor Muombe schemat wymusza postawienie kolejnego pytania: czy osiągnięcie *episteme* jest już tożsamy z byciem moralnie dobrym? Znowu mamy do czynienia z odpowiedzią negatywną. Nawet *episteme* daje możliwość zejście na niewłaściwą drogę, drogę wiodącą ku *andrapododii* – braku ogłady i pewnego rodzaju prostactwa wynikającego z wywyższania się kosztem innych, czego efektem jest gnębienie innych, pogarda, złośliwość, rzucanie oszczerstw. Może to być konsekwencją złudnego przekonania, iż „lepiej będzie mi wówczas, gdy innym będzie gorzej”. Niestety, nawet wśród uczniów Sokratesa pojawili się tacy, którym można ten zarzut postawić: Alkibiades, Kritiasz, Charmides, a może nawet i Platon.

Następnie Marisha zwróciła nam uwagę na trzy terminy znajdujące się w środku schematu - *blaberos*, *agnoia* i *andrapododia*. Łączy je jedno: są wyrazem ludzkiej głupoty, świadczą o zuchwałości i braku umiejętności trzymania się właściwej miary. Nie bez winy jest tutaj wpływ *akrasii*.

Co chroni *episteme* przed zejściem na niewłaściwe tory? Odpowiedź jest krótka: *phronesis*. Dopiero w perspektywach tego otwarcia ujawnia się rzeczywista wartość w *aretai*. Ten, kto dojdzie do tego miejsca, nie będzie mógł już pobłądzić, od tego miejsca nie ma już „gorszej” opcji. Będąc tu, nie można już się pomylić, bowiem nikt nie będzie w stanie zinstrumentalizować *arete*. Na drodze samopoznania, rozwój i pogłębianie doświadczeń związanych z *arete* prowadzić będzie do osiągnięcia autentycznej świadomości prawdziwości jako *aletheia*, danych w aktach prawdomówności; w

obszarze dóbr – czy to publicznych (*dymosia*), czy prywatnych (*oikeia*), będzie to rozwój podporządkowany wymogom *psyche*. Tak czy inaczej, jak to podkreśliła Marisha, działanie człowieka w tym obszarze cechować będzie zupełna bezinteresowność.

– Przepraszam bardzo – wtrąciłem się głośno, czy *ophelimon* ma coś wspólnego z myśleniem utylitarnym?

Dr Muombe spojrzała w moim kierunku i wyraźnie dała do zrozumienia, że jest zaskoczona samym faktem przerwania jej wykładu.

– Tak – odpowiedziała szybko i zdecydowanie.

– Może pani doktor myli się tak bardzo eksponując to pojęcie!?! – bardziej stwierdziłem, niż zapytałem.

– Gdyby chodziło wyłącznie o to słowo... – Marisha zawiesiła na chwilę głos i skierowała się ku tablicy. W ustach Sokratesa pojawia się szereg słów o utylitarnym wydźwięku: *chresimon*, *lysiteloun*, *sympheron* – na tablicy pojawiły się nowe słowa. Moim zdaniem, nie można tego pomijać w opisie jego filozofii.

– Jeśli więc – kontynuowałem – sfera pożytku, jak to wynika ze schematu, stanowi nieprzekraczalną przestrzeń dla właściwej realizacji *arete*, to o jakiej bezinteresowności możemy tu mówić, skoro bezinteresowność filozoficzna wiąże się z koniecznością odejścia od postawy utylitarniej?

Potakując głową w trakcie mojej wypowiedzi, Marisha dawała do zrozumienia, że wyrażam się poprawnie. Uśmiech na koniec upewnił mnie w tym odczuciu. Słowa nie były już tak zgodne z moimi oczekiwaniami.

– To prawda, że dla wielu filozofów tak właśnie jest, jak to przedstawiłeś. Sokrates nie należy jednak do tego grona, a jego rozumienie bezinteresowności zasadniczo odbiega od pojęcia bezinteresowności wypracowanego w ramach teorii przyrody, czy też ontologii. Przyjęcie przez niego perspektywy moralnej wymusiło zmianę w ocenie pożyteczności,

stawiając ją wręcz jako warunek *sine qua non* uprawiania filozofii.

– Dlaczego tak niewiele miejsca poświęca się temu zagadnieniu w opracowaniach filozofii Sokratesa? – zadałem pytanie, mając na myśli bardziej usprawiedliwienie się ze swojej niewiedzy.

– Głównym powodem jest interpretacja narzucona przez Platona, któremu – jako ontologowi – bliższa była bezinteresowność poznawcza wcześniejszych szkół uprawiania filozofii. Sokrates wychował się w środowisku pozbawionym wpływów teorii filozoficznej. Ateny w czasach jego młodości zdecydowanie ustępowały ośrodkom znajdującym się na obrzeżach Grecji. Nie było też rozwiniętego szkolnictwa państwowego. Zdobywanie nowych umiejętności odbywało się poprzez kontakt z doświadczonymi praktykami w danym zawodzie. Jeśli więc wziąć pod uwagę historyczne realia Aten z połowy V wieku p.n.e., pierwiastki utylitarne w myśleniu Sokratesa nie są czymś obcym i niezrozumiałym.

– Platon to też Ateńczyk – wtrąciłem.

– Jednak ontologii nauczył się poza rodzinnym miastem – niemal natychmiast odparła Marisha. W drugiej połowie V wieku Ateny bardzo wzmocniły swoją pozycję filozoficzną, nie na tyle jednak, by sprostać wymogom ontologii.

– Połączenie więc pierwiastków utylitarnych z moralnymi nie wzbudzało żadnych kontrowersji w umyśle Sokratesa? – zapytałem.

– To troszeczkę bardziej skomplikowany problem – usłyszałem w odpowiedzi. Na tyle zresztą, że poświęcę mu jeden z kolejnych wykładów. Były też inne źródła takiej postawy Sokratesa. Teraz pozwolę sobie wspomnieć o jednym – o filozofii Prodikosa z Keos. Miał on odegrać poważną rolę w ukształtowaniu się dojrzałej filozofii Sokratesa, między innymi poprzez silne powiązanie pożyteczności z teologią oraz etyką. Ważna jest kolejność: najpierw teologia.

– Zaraz, zaraz – wtrąciłem się niemal natychmiast. Byłem ostatnio na wykładzie, na którym Prodikos został zaliczony w poczet ateistów, jakim więc cudem mamy mówić o jego teologii?

– Znów muszę ci przyznać rację – słychać było rezygnację w jej głosie. W wielu, nawet w zdecydowanej większości prac omawiających filozofię Prodikosa wskazuje się na ten jego domniemany ateizm. Ja jednak nie zgadzam się z takim postawieniem sprawy. Przypisanie Prodikosowi ateizmu jest swego rodzaju nieporozumieniem. Cóż on bowiem twierdzi? Opisuje znany sobie świat jako miejsce, w którym ludzie stracili łączność z bogami, dostrzega, by tak rzec, ucieczkę bogów w zaświaty. W efekcie tej „ucieczki” nastąpiło rozszczepienie tego, co pożyteczne z tym, co boskie. Bogowie są „tam”, pożytek jest „tu”. A wcześniej było inaczej: wiara w bogów zakładała niejako bezpośrednie powiązanie tego, co dla człowieka jest pożyteczne ze sferą oddziaływania bogów na ludzi. Jeśli bogowie mają mieć rzeczywiste znaczenie dla ludzi, to przecież właśnie poprzez tego rodzaju wpływy, a nie świętowanie gdzieś w zaświatach – zdaje się twierdzić Prodikos. Zarzut ateistyczny pojawia się pod jego adresem z pozycji, cóż, „bogów świętujących”! Ci natomiast, jak np. Sokrates, mający do czynienia z „bogami pracującymi”, nawet nie pomyśleli o ateizmie.

– A skąd u Sokratesa „bogowie pracujący”? – zapytałem. I cóż to za opozycja teologiczna?

– Pracę bogów w przestrzeni ludzkiej Sokrates odczuwał bardzo bezpośrednio, zwłaszcza poprzez swego *daimonion*. Temat na osobny wykład. Ale nie tylko *daimonion* pozwala nam umieścić Sokratesa w ramach tej teologii trudu łączącego pracę człowieka z pracą bogów. Pomijanym elementem jego filozofii, jeśli wziąć pod uwagę opracowania, jest jego teologia przyrody, której podstawowym pojęciem jest „dar boga”. Co jest tym darem? Niemal wszystko: przyroda, ta

ożywiona i nieożywiona, sam człowiek jako istota cielesna, jako istota o określonej psychice, a także istota mająca wymiar osobowy. Te trzy aspekty bycia człowiekiem ogniskują się w centralnym pojęciu jego filozofii, czyli w *psyche*, a troska o *psyche*, sami widzicie – tu Marisha ręką wskazała na rozwieszony brystol.

– Powiedziała pani doktor, że niemal wszystko; co nie jest darem bogów?

– Nie jest nim ani dobro moralne, ani zło – Marisha wyraźnie się skupiała na udzielanej przez siebie odpowiedzi. Bogowie nie wyrządzają ludziom zła. To kim jest człowiek w sensie moralnym, zależy już wyłącznie od niego samego. Bóg nie podejmuje decyzji moralnej za nikogo. Mimo że nie jest mu obojętne, jakiego wyboru dokona człowiek, bóg nie wyręcza nikogo w tym obowiązku. Największy dar boga jest jednocześnie największym zobowiązaniem dla człowieka. Bóg uczynił człowieka moralnie wolnym i zarazem odpowiedzialnym.

– Jaki ma to związek z filozofią Prodikosa? – zapytałem nieco zniecierpliwiony.

– Oparta na tezie o „byciu obdarowywanym” Sokratejska wizja rzeczywistości przywraca rangę tego zagubionego już, a przypominanego przez Prodikosa świata, w którym – przypomnę za Sekstusem Empirykiem: „wszystko, co pomagało życiu, było uważane za boga”. Chciałabym jeszcze dodać jedno: wmawianie ateizmu Prodikosowi jest wprowadzaniem jego myślenia w obszary zupełnie mu obce tematycznie. On nie uprawiał teorii natury, nie był ontologiem, nie mógł więc głosić tezy o takim właśnie statusie.

– A co z Sokratesem? – zapytałem.

– Jego niechęć do teoretyzowania! – niemal wykrzyknęła Marisha. Geometrii abstrakcyjnej – nie uprawiać; arytmetyki – nie uprawiać; astronomii – nie uprawiać; teorii przyrody – nie uprawiać, ontologii – nie uprawiać; eschatologii – nie

uprawiać! Zdaniem Sokratesa, to wszystko szkodzi *psyche*, i to na wiele sposobów. Nade wszystko, oddala od właściwego rozumienia tego, co boskie a co winno być bliskie człowiekowi, czyli łączyć się z pożytkiem – na koniec podkreśliła Marisha.

– Można więc twierdzić, że wykraczanie poza sferę pożytku jest niezgodne z naturą człowieka, czy jest zatem formą bezczeszczenia daru od boga?

– Tak – odpowiedział Marisha.

– Idźmy więc dalej: uprawianie teorii dla niej samej jest moralnie złe!

– Tak. Uniemożliwia właściwą troskę o to, co największe w życiu człowieka.

– Czyli *psyche*? – dopytałem.

– Dokładnie. Nie ma najmniejszego sensu zajmować się czymś, na co nie ma się praktycznego wpływu – dodała.

– O wielkości człowieka decyduje zatem to, czego może on dokonać praktycznie, nieprawdaż?

I nie czekając na odpowiedź, dodałem:

– Teraz to jeszcze bardziej nie rozumiem Sokratesa. Weźmy następny termin z pani schematu, czyli *episteme*, przecież jest to kluczowy termin ontologii!

– *Episteme* w środowisku Sokratesa nie było używane w kontekście ontologicznym – podkreśliła Marisha. Sokrates znał to słowo w innym znaczeniu: *episteme* to wiedza o charakterze naszego „*know how*”. Spójrzcie proszę, do kogo kierował swych uczniów, gdy chciał, by poprawnie nauczyli się geometrii czy astronomii? W pierwszym przypadku miał na uwadze przede wszystkim geodetów, a drugim – myśliwych i sterników. Dlaczego? Bo oni znają się na tym w granicach praktycznego pożytku!

– Skąd zatem ten lęk Sokratesa przed teoretyzowaniem? – postawiłem kolejne pytanie.

– Braki w wykształceniu zrobiły swoje, to pewne – dodała. Jest jeszcze jeden istotny, może nawet główny powód tej niechęci, mianowicie lęk przed bogami. Sokrates był głęboko przeświadczony co do tego, że człowiek nie może przekraczać granic wytyczonych mu przez boga. U podstaw jego filozofii leży zasadnicze pytanie: jak uprawiać filozofię, by nie wejść w konflikt z bogami? Filozofowie przyrody oraz ontologowie przyjęli kurs, by tak rzec, kolizyjny w stosunku do bogów. Sokrates nie zamierzał tego czynić, on chciał służyć bogu.

– No dobrze, ale jak tu służyć bogu i mieć pewność, że służba ta zostanie właściwie doceniona? – swoim pytaniem przerwałem wypowiedź pani doktor.

– Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy powrócić do twojego wcześniejszego pytania, gdy zapytałeś, w czym bogowie nie mają swojego udziału w życiu człowieka. Dobro i zło moralne, oto przestrzeń, w której człowiek nie tylko może, lecz wręcz musi polegać na własnym wysiłku! W tym też sensie, wkraczając w obszar rozważań moralnych Sokrates wybiera najbezpieczniejszą formę filozofowania.

– Oczywiście, dodałem od siebie, bezpieczną z pozycji stosunku człowieka do boga, bo nie chodzi o bezpieczeństwo w relacjach wobec ludzi.

– Bardzo słusznie zauważyłeś – usłyszałem słowa poparcia. Sokrates był świadom, że zapewniając sobie jakiś komfort w stosunkach z bogami, wejdzie niemal natychmiast w konflikt z ludźmi, zwłaszcza z władzą, która zawsze chce mieć ostatnie słowo w sporze o to, co dobre, a co złe.

– O jakiej więc bezinteresowności mówimy w przypadku jego filozofowania? Czy wynika ona z relacji do boga, czy ludzi? – postawiłem kolejne pytania.

Marisha chciała od razu coś powiedzieć, ale najwyraźniej pod wpływem jakiegoś impulsu powstrzymała się. Dopiero po chwili odpowiedziała na moje pytanie.

– Jego bezinteresowność w filozofii wynikała z refleksji nad naturą „darów boga”. Sokrates nie twierdził, że są one zasłużone przez człowieka. Uważał, iż bogowie uczynili to w sposób wspaniałomyślny i bezinteresowny. Podobnie też za bezinteresowne rozumiał on oddziaływanie *daimonion* na siebie samego. Uprawiając filozofię, Sokrates kierował ją do ludzi, to oczywiście, ale kierował ją wedle, by tak rzec, „boskich” standardów! Skoro bogowie pomagają ludziom w ten sposób, to Sokrates nie może czynić wbrew zasadom boskiej bezinteresowności, kiedy więc określił swoją filozofię jako rodzaj służby bożej, w pewnym sensie mówił o tej właśnie formie naśladownictwa bezinteresowności.

– Dowodem na to miała być jego bieda? – nie byłem pewien, czy stawiam właściwe pytanie.

– Tak to przedstawił przed sądem – uspokoiła mnie Marisha. Pamiętacie państwo, w pewnej chwili Sokrates mówi, iż jego stan majątkowy potwierdza czystość jego intencji. Nie zajmował się sprawami publicznymi, za co wielu miało mieć do niego pretensje, ale to zaniedbanie - jak można to często zauważyć w życiu - nie było efektem egoistycznej troski o własną rodzinę. Żonie, dzieciom, a wcześniej zapewne i rodzicom, Sokrates nie poświęcał więcej uwagi niż obcym.

– Bezinteresowność jego filozofii domagała się bezdomności!? – zapytałem zdecydowanie twierdzącym tonem.

– I tu się mylisz! – odpowiedź była nie mniej stanowcza.

– Jak więc zrozumieć to jego wyjście na miasto i troskę o obcych ludzi?

– To proste – odpowiedziała. To efekt rozszerzenia pojęcia domu: owszem, szedł do obcych, ale, jak to stwierdził przed sądem, rozmawiał z nimi jak ojciec czy brat. Zwróćcie uwagę na to w trakcie lektury Platońskiej *Obrony Sokratesa*.

– Ale to przecież tylko taki zwrot retoryczny – wtrąciłem się.

– Nic podobnego – natychmiast zostałem skontrowany. Sokrates nie przemawiał do tłumu, unikał wypowiedzania

słów pod adresem nawet kilku osób. Dlaczego? Bo zdawał sobie sprawę z ich niepowtarzalności, z indywidualności każdej spotkanej przez siebie osoby. Za każdym razem był to dla niego konkret, nie chciał widzieć w niej przejawu jakiegoś ogólnego abstraktu. Relacje ojcostwa i braterstwa odpowiadają takiej formie traktowania drugich osób, bez zakładania złej intencji w działaniu i z założoną niejako aksjomatycznie troską. Przecież ojciec z całą pewnością nie chce zguby swego dziecka. Podobnie - matka.

– Nie można być złym ojcem albo złą matką? – zapytałem.

– W intencjach – nie, w działaniu – tak. No i dochodzi do tego sposób odbierania rodzicielskiej troski przez dzieci. Nie zawsze potrafią one właściwie ocenić swych rodziców, często przypisując im brak troski w działaniu. Ten drugi aspekt można wychwycić w rozmowie Sokratesa z Lamproklosem, swoim najstarszym synem, gdy ten zaczął źle traktować swoją matkę.

Marisha wzięła do ręki swoją torebkę i wyciągnęła z niej jakieś karteczki.

– Przeczytam wam fragment z tej rozmowy zapisanej przez Ksenofonta. Miałam dzisiaj prelekcję w szkole podstawowej i w jej trakcie opowiadałam o Sokratesie, w tym także o tej jego rozmowie z synem o poszanowaniu należnym matce. Otóż fragment ten brzmi tak: „Tak więc kobieta nosi brzemię w swym łonie z męką i narażeniem własnego życia i dostarcza płodowi pokarmu, którym sama się także żywi, a gdy już w określonym czasie przestanie nosić i w wielkich bólach wyda dziecko na świat, wtedy je karmi i pielęgnuje, choć przecież sama nie doznała od niego jeszcze żadnego dobrodziejstwa. Dziecię zaś nawet nie jest świadome, od kogo dobrodziejstw doznaje, ani też nie jest zdolne powiedzieć, czego mu trzeba, lecz matka sama stara się wszystko odgadnąć i spełnić to, co dla niego jest pożyteczne i co sprawia mu radość. Długo karmi swe dziecko, we dnie i

w nocy bez wytchnienia dla niego się trzyma, nie wiedząc przy tym zupełnie, jaką za to w przyszłości otrzyma podziękę. Nie poprzestaje jedynie na tym, że karmi, ale kiedy już dzieci wydają się zdolne nauczyć się czegoś, rodzice uczą je tego, co uważają za pożyteczne (...).”

Marisha odłożyła kartkę na biurko.

– To ciekawe, pani doktor, w tym krótkim fragmencie jest o bezinteresowności, o pożytku, i o trosce – zauważyłem.

– Zaskakująca obrona Ksantypy, nieprawdaż? – zapytała Marisha. I skąd ta wrażliwość Sokratesa? Moim zdaniem, najciekawsze w tym fragmencie jest jeszcze przed nami.

Nie wiedziałem co powiedzieć. Pustka w głowie. Na szczęście Marisha kontynuowała temat.

– Tym czymś jest *ecosophia* – swoista *mądrość domu*, do jakiej odwołuje się Sokrates. Greckie *oikos* od którego wywodzi się przedrostek „*eco*” znaczy właśnie *dom*. *Ecosophia* to umiejętność zadomowienia się w świecie, to najbardziej podstawowa forma ludzkiej mądrości. Każda inna mądrość, np. religijna, filozoficzna, czy naukowa, jest wobec niej czymś wtórnym, a często nawet czymś wrogim. Wszelkie poznawcze potrzeby mają swoje źródło w doświadczeniu domu: teoria rzeczywistości w pierwotnej formie była obrazem świata sprzężonym z domostwem; etyka zawsze dążyć będzie do tej moralnej pewności rozpoznanej najpierw na gruncie współżycia rodzinnego; nawet mistyka wyrasta z kontemplacyjnych przeżyć w granicach domu. Dom jest swego rodzaju pierwotnym *imago mundi* – obrazem świata, centralnym punktem orientacyjnym w tym świecie. Ten świat jest niejako na wyciągnięcie ręki, jest blisko, można w nim nawigować wskazującym palcem, jest dany w bezpośrednim współodczuwaniu, to świat, na który patrzymy z wyciągniętą do przodu ręką, własną bądź przewodnika, którym jest najczęściej ojciec rodziny. Ojciec jest filarem domu: zapewnia ochronę, dba o domostwo,

podejmuje ciągły trud zdobywania pożywienia, jego powodzenie jest powodzeniem całej rodziny, gdy on głoduje – głodują też pozostali. Matka jest troskliwą i opiekuńczą rodzicielką, wkłada dzieciom pożywienie do ust, jest zapobiegliwa i wypełnia swoim emocjonalnym ciepłem wnętrze domu. Dziadkowie utrwalają przeżywanie czasoprzestrzennego horyzontu zjawisk, cementując jedność domu będącą podstawą wzajemności w zachowaniu domowników.

– Przepraszam, że znów przeszkadzam, ale na czym polega wtórny charakter mądrości religijnej wobec *ecosophii*? – zaciekało mnie to twierdzenie. Mówi się, że religijność tak głęboko tkwi w naturze człowieka, że wyznacza najbardziej podstawowe pragnienia i potrzeby poznawcze.

– Biorąc pod uwagę *ecosophię*, powstanie religii było już czymś nowym, w pewnym sensie ryzykownym, a nawet niebezpiecznym, gdyż wiązało się z poważnym osłabieniem mądrości „zwierzęcia udomowionego”. Gdzie rządzi religia, tam *ecosophia* schodzi na drugi plan, a czasem – wręcz do podziemia. Niejednokrotnie musi wręcz ukrywać się!

– Dlaczego religia jest wrogiem *ecosophii*? – zapytałem.

– Ponieważ mądrość religijna chroni coś innego, szerszego i powszechniejszego ze swej natury. Dom jest zbyt mały, by na jego gruncie mogła pojawić się religia. Potrzebna była wioska, potem miasto i państwo, by uwidoczniła się siła religii i by miała siłę stanąć przeciwko *ecosophii*. Każda religia pacyfikuje dom i podporządkowuje go *świątyni*.

– Przecież powiada się, że *świątynia* to „dom boży”, nieprawdaż?

– Mówi się tak tylko po to, by w tym zwalczaniu *ecosophii* w maksymalnym stopniu wykorzystać jej pozytywną stronę oraz - by mniej zabolalo odejście od wcześniejszych zasad.

– W pojęciu „domu bożego” zawarte jest swego rodzaju kłamstwo? – dopytałem.

– „Dom boży” jest karykaturą prawdziwego domu, o ile spojrzymy na to z pozycji *ecosophii* – odpowiedziała Marisha.

– Co zatem stanowi o specyfice *ecosophii*? – wracam do głównego wątku naszej rozmowy.

– Musielibyśmy o tym porozmawiać przy innej okazji – usłyszałem w odpowiedzi.

– Tylko parę zdań, pani doktor – poprosiłem. Na czym polega ów udomowiony obraz świata?

Marisha wzięła głębszy oddech.

– Parę zdań, powiadasz..., no niech będzie, aczkolwiek nie jestem pewna, czy mnie zrozumiecie. Dlaczego? Człowiek wychowany na Zachodzie osłabił zdolność przeżywania świata w perspektywie *ecosophii*: inkubatory, żłobki, przedszkola, szkoły, opieka społeczna, kościoły itp., znajduje się tu szereg instytucji uderzających w *ecosophię*. Matki nie chcą karmić piersią swoich noworodków; mleko, obiadki, deserki – wszystko już czeka na półkach w sklepach; ojca nie ma w domu, telewizor gra niemal przez cały dzień, zastępując i dziadków i rodziców, wszelkie zaś problemy rozwiązywane są przez telefon. Jeden wielki sierociniec. Mówić do was o *ecosophii*, to trochę jak ślepemu opowiadać o kolorach. Owszem, dużo czytacie, macie ogromną wiedzę o świecie, ale to wszystko zawieszono jest w moralnej próżni. Stąd też brak przełożenia tego, co wiecie na to, co czynicie; wszak musicie dokonywać wyborów, chociażby widzianych z perspektywy moralnej.

– Czy ta ułomność przeszkadza nam uprawiać filozofię? – zapytałem.

– Z całą pewnością utrudnia zrozumienie początków filozofii, szczególnie jej archaicznej formy, w której odżywa *ecosophia* w ramach sporu toczonego przez filozofów z obrońcami mitologicznego myślenia. Późniejszy rozwój filozofii, ewolucja religii, *notabene* inspirowanej przez doktryny filozoficzne, a także postępy w naukach w dużej

mierze przyczyniły się do zmarginalizowania *ecosophii*. Spójrzcie na swój świat: domy przypominają klatki w zoo, czasem jest to klatka z niewielkim wybiegiem; w domach osobne pokoje, wszędzie mnóstwo drzwi, zamków i kluczyków; dodajmy do tego tę całą współczesną technikę: telewizory, komputery, samochody, książki. Jesteście duchowymi jedynakami pozbawionymi nie tylko rodzeństwa, ale też ojca i matki.

– Czy chce pani doktor nam powiedzieć, że w sensie moralnym jesteśmy w sposób zasadniczy okaleczeni? – zaciekała mnie taka możliwość zrozumienia jej słów.

– Użyłabym mocniejszych słów, ale mi trochę nie wypada. Brak *ecosophii* w waszym życiu sprawił, że nie potraficie bezpośrednio doświadczać osób oraz rzeczy. Życie wśród przedmiotów. To one zastępują wam żywe osoby oraz żywe rzeczy. Przystając interesować się światem istniejącym realnie, z konieczności zamykacie się w swoich własnych, prywatnych światkach, w których to wy stanowicie centrum wydarzeń. *Ecosophia* utrudnia, czy wręcz uniemożliwia kultywowanie egocentryzmu, a dla was jest to chleb powszedni. Narcyzm wyznacza wasze prawdziwe ja.

– Powiedziała pani doktor coś, czego nie bardzo rozumiałem: znajdujemy się w świecie przedmiotów a nie osób i rzeczy. Jak to mamy zrozumieć?

– Życie w świecie coraz bardziej przetworzonym technicznie. Posiadacie coraz więcej luster, w których możecie się przeglądać, i zakochiwać się w sobie. Brakuje wam spontaniczności, bezpośredniości w relacjach z ludźmi i przyrodą. Z całą pewnością nikt z was nie widział radości człowieka, któremu udało się przechytryć przyrodę, bo np. zdążył na czas uchronić siano przed deszczem.

– Czyżby więc mit o Narcyzie był przestrożą jakiegoś mądrego Greka przed odejściem od zasad *ecosophii*? – postawiłem kolejne pytanie.

Marisha uśmiechnęła się.

– Sądzę, że i tak można to pomyśleć. Nie żyjecie w świecie realnych osób, jak to każe widzieć *ecosophia*, lecz w świecie ogólników. Nawet czynicie z tego wielki powód do dumy. Nie widzicie tego, co ktoś robi, lecz co deklaruje. Deklaracja jest ważniejsza, ona to bowiem upewnia was w poczynionych osądach, a nawet zastępuje je. Jak bowiem macie samodzielnie coś ocenić, skoro nie potraficie samodzielnie czegoś doświadczyć? Dlatego czekacie na deklarację. To takie moralne „zamiast”, za którym ukrywa się duchowa pustka. Życie kłamstwem, i oczekujecie kłamstw – oto cena, jaka płacicie za zapomnienie *ecosophii*.

– Jakiś argument, pani doktor – poprosiłem.

– Spójrzcie na postać tzw. Mikołaja. Wykreowana stosunkowo niedawno przez producentów i handel, a już zdążyła zastąpić niezwykle ważny obszar *ecosophii*: dzieci nie oczekują już prezentów od mamy lub taty, od rodzeństwa czy dziadków – czekają na Mikołaja!

– Do niedawna ten Mikołaj był świętym – odpowiedziałem.

– Ale tych świętych od zastępowania kolejnych relacji podstawowych dla *ecosophii* jest cała masa! – Marisha wyraźnie się ożywiła. Mikołaj jest poczwarką zrodzoną przez nowoczesnego Czarownika, rozbijającego jedność pierwotnej *ecosophii* i wkraczającego do domu po to tylko, by brutalnie odsunąć dzieci od rodziców. Czarownik jest wrogiem *ecosophii*, jest obcym w domu, i to obcym, który na dodatek nie zamierza pozostać tylko gościem. Chce być kimś dużo ważniejszym, dlatego też przejmuje kolejne domowe funkcje. Atakuje pozycje Ojca, dyskredytuje rolę Matki; zaczyna za nich myśleć, decydować, zabierać należne im uznanie.

Mówiąc to Marisha zapisała na tablicy słowa Ojciec, Matka oraz Czarownik, zaczynając je od dużej litery.

– Wkroczenie Czarownika rozbija jedność i spójność pierwotnego doświadczenia. Najwcześniej i najmocniej ucierpiał Ojciec. Już nie jest tak silny, tak zaradny i tak dobrze poinformowany. Spotykając Czarownika, dzieci szybko dostrzegają ograniczenia Ojca. W nieco lepszej sytuacji jest Matka: ściany domu chronią ciepło, jakim łączy ze sobą domowników; poza domostwem jest już jednak bezradna. Jeszcze bardziej od Ojca.

– Skąd się wziął ten Czarownik – zapytałem.

– Jego siła bierze się z podziału kompetencji. Wielość blisko położonych siebie domów doprowadza do zachwiania odrębności domowych wizji świata oraz podważa ich samowystarczalność. Czarownik jest wynalazkiem wioski i nawet nie musi posiadać własnego domu, bo przecież ma cudze. W swoim interesie zaczyna się troszczyć o nie. Widzi wyraźnie, jak błędy rodziców stają się błędami wszystkich domowników, jak nieuwaga Ojca sprowadza nieszczęście na resztę rodziny. Nie może być bierny: musi zadbać o siebie i wioskę, stąd jego zdecydowany atak na nieuważnego Ojca. Czarownik zakwestionuje niepodzielną władzę Ojca, a gdy tylko nabierze siły, wchodzi pomiędzy rodziców i dzieci, stając się kimś w rodzaju zastępczego rodzica i kuratora w jednym. *Ecosophia* wpada w kryzys, dom traci ogrodzenie, drzwi i okna zostają pootwierane na oścież, nikt już nie może się czuć w nim bezpiecznie.

– Dopóki nie uwierzy w deklaracje składane przez Czarownika, czy tak? – znów się odezwałem.

– Dokładnie.

– Czy procesy urbanizacyjne pogłębiły kryzys *ecosophii*?

– Tak – odpowiedziała Marisha. Religia przeprowadziła atak na *ecosophię* w dwóch bataliach. Najpierw naprzeciw Ojca stanął Czarownik, zwany też Magiem, Szamanem, Wieszczykiem, czasem - Kapłanem. Ten odebrał Ojcu wiele z jego rodzicielskich prerogatyw. Zmienił też układ sił w

komunikacji, wydobywając moc języka. W *ecosophii* słowo nie odgrywa podstawowej roli, jest tylko dodatkiem do działania. Wspólnota działań sprawia, że rozumienie odbywa się już na etapie przedświadomości: wystarczy gest, ruch ramion, czy też sposób poruszania się, by już dokładnie wiedzieć, co się dzieje z drugą osobą. Czarownik równoważy słowo z czynem, a przy tym to słowo zaczyna być głównym łącznikiem pomiędzy osobami wywodzącymi się z różnych domów, mimo braku wzajemnych doświadczeń, przeżyć, a nawet wspomnień. Słowo powołuje do istnienia wspólną przestrzeń myślenia i mówienia, stając się jednocześnie mniej zrozumiałym i otwartym na użycie przez obcych. Czarownik patroluje takiemu niezrozumiałemu językowi. Często uprawia bełkot wspierając się dziwnymi gestami i działaniami. Czarownik upokorzył w ten sposób Ojca, odebrał mu przywilej wygłaszania opinii, a poprzez oderwanie znaczenia słów od sensownego działania stworzył wewnątrz każdego domu barierę utrudniającą porozumienie. Nowe słowo zaczęło dzielić mieszkańców poszczególnych domów.

– Chwileczkę, pani doktor – wtrąciłem się. Czy Sokrates nie był kimś takim w Atenach? Dla wielu, jeśli nawet nie dla większości, był swego rodzaju Czarownikiem rozbijającym jedność domów, buntującym młodych przeciwko starszym. Za to go w końcu skazali na śmierć, nieprawdaż? Czym jest bowiem postawiony mu zarzut psucia młodzieży? – zadałem kolejne pytanie. Przecież Sokrates nie bronił domów ateńskich, lecz je agresywnie atakował! Gdzież u niego *ecosophia*?

Marishę wyraźnie zaintrygowały moje pytania.

– Czy mógłbyś w kilku zdaniach uzasadnić postawione przez siebie pytania?

– Weźmy chociaż dwa fakty: *Chmury* i konflikt z Anytosem, *notabene* późniejszym głównym oskarżycielem w procesie

wytyczonym Sokratesowi. Słowa z *Chmur* Arystofanesa, wypowiedane przez Fejdippidesa do swego ojca musiały nie tylko śmieszyć, ale i oburzać Ateńczyków. Mówi tam, o ile dobrze sobie przypominam, że Sokrates nauczył go, że wolno mu bić i ojca, i matkę! Drugi fakt dotyczy syna Anytosa, który przez pewien czas przebywał w otoczeniu Sokratesa. Anytos zakazał mu spotykania się z Sokratesem, co z kolei stało się przyczyną ostrego ataku ze strony Sokratesa.

– Poruszyłeś bardzo ważny problem – podkreśliła Marisha. W *Menonie* wprost stawia się Sokratesowi zarzut, że jest czarownikiem! Myślałam, że do tego nawiądziesz. Moim zdaniem, Sokrates zrobił dużo, by przywrócić Ateńczykom właściwy wymiar moralnej egzystencji, opierając się, często w sposób czysto intuicyjny, na standardzie *ecosophii*. To prawda, że wszedł w bardzo ostry konflikt z Anytosem, jednak we właściwym rozumieniu, był to spór o autentyczny wymiar domu. Sokrates zarzucił Anytosowi, że zamienił swój dom w warsztat pracy: już nie był dla swego syna ojcem, lecz pracodawcą; zniewolił syna, czyniąc to pod płaszczykiem szlachetnych intencji. Anytos preferuje *akrasję*. Dlaczego? Bo jest oczarowany, bo nie umie myśleć samodzielnie i nie docenia tej samodzielności u swego syna. Dopiero Sokrates odkrywa w chłopcu duchowy potencjał. Winien to uczynić ojciec, lecz młodzieniec nie miał Ojca: miał tylko jego namiastkę w postaci urobionego garbarza i polityka, potulnie słuchającego przykazań ówczesnych Czarowników. I razem z nimi przyczynił się do wydania wyroku śmierci, to prawda. Z kolei Arystofanes w komediowej karykaturze ujawnił coś ważnego w Sokratesowej *ecosophii*: zasadę wzajemności. Zły ojciec szuka przewagi nad synem, choćby wynikającej z posiadanej siły fizycznej, i ma za nic to, co mówi syn, dystansując się wobec jego słów i opinii; dobry ojciec słucha, rozmawia, pyta, jest ciekaw tego, co ma do powiedzenia jego syn, gdyż

jest jego partnerem od najwcześniejszych lat. Żyją wszak w jednym świecie i jakość tego życia uzależniona jest od ich współpracy. Nie ma lepszych i gorszych. Arystofanes broni poglądu, że rodzic na mocy bycia rodzicem ma rację, nawet jeśli jej nie ma! Sokrates nie potrafi tego zaakceptować. Zobowiązania są obopólne. Rodzic musi zgodzić się na autonomię dziecka. Wszystko wymaga pracy, wysiłku i nic nie jest zdefiniowane niezależnie od okoliczności. Bycie ojcem wymaga nieustannej prokreacji wobec żyjących już dzieci, a nie tylko tej biologicznej. Troska więc o wszystkim ma decydować, a nie przymus oparty na jakimś zamkniętym *status quo*. Kiedy Fejdippides wypowiada wspomnianą przez ciebie myśl o rodzicach? Otóż wtedy, gdy przypomina Strepsjadesowi o zebranych niegdyś cięgach od niego, ten powiada mu: „W trosce—m robił to ojcowskiej, dla twojego dobra”, na co usłyszał: „Więc i ja też walić w trosce będę cię synowskiej”! Fejdippidesowi nie zależy na biciu swych rodziców. On dyskutuje kwestię „troski”! Dlatego dodał od razu: ”Jeśli prawda to, że bicie jest wyrazem troski. Czemu ty masz nietykalnym być, a ja nie? Przecie i jam wolny człowiek”. Otóż to! Ojciec albo akceptuje wolność swego dziecka, albo zniewala je. Anytos zniewolił syna, dlatego nieuniknione stało się jego starcie z Sokratesem.

– Kto, pani zdaniem, zwyciężył? – zapytałem.

– Legenda mówi, że Sokrates. Syn Anytosa miał ponoć rozpić się i niczego nie osiągnąć w życiu. Wydaje mi się, że ważniejszym pytaniem jest to, który z nich zwycięża w nas samych? Czy idziemy szlakiem Sokratesa, czy Anytosa i dzisiejszych Czarowników.

– Powiedziała pani doktor, że w dwóch etapach religia zniszczyła *ecosophię*. Jak wyglądał drugi etap? – zapytałem.

– Po Czarowniku przyszedł czas na Teologa, czyli tego, który bije książką po głowie. Teolog już nawet nie musi udawać, że dysponuje jakąś formą działania. To nie jego

żywiół, dla niego to wręcz sfera brzydoty, zła i fałszu. Pismo wyznacza właściwą przestrzeń *sacrum*. Bełkot Czarownika przeistacza się w serię absurdów celowo wprowadzonych do języka, by złamać potrzebę ładu i sensu, by uniemożliwić poszukiwanie fundamentalnej spójności, z jaką mamy do czynienia w przypadku *ecosophii*. Święte absurdy i nonsensy czynią ludzi bezradnymi, zrównując ich w ten sposób, a przy tym łącząc ze sobą; uzasadniają też istnienie ogółu oraz rujną pojedynczą psychikę, zniechęcając do rozwijania samopoznania.

- To nie sens łączy ludzi, tylko nonsens i absurd? – zapytałem i zaraz przypomniałem sobie początek wykładu, który w jakiś sposób potwierdzał słowa pani doktor.

- Dokładnie – zdecydowanie odpowiedziała Marisha. Teolog przekracza granice żywej mowy i wkracza na poziom wiedzy. Jest znawcą boga. Jego przewaga nad Ojcem jest już tak duża, że może pozwolić sobie na zdecydowany atak na jego pozycję w domu: ośmiesza go przed bliskimi, wywołuje bunt międzypokoleniowy, a w końcu kradnie mu dzieci.

– Kto dzisiaj mówi więcej o domu, rodzinie, jak nie kościoły? – znów zgłosiłem wątpliwość. Czy to buddyści, chrześcijanie, czy też muzułmanie, wszyscy oni koncentrują swoją uwagę na trosce o rodzinę.

– Jaką rodzinę? Muzułmanie nie mają *ecosophii*. Mają *Koran*. U was też jest podobnie. Znam wasze domy, też macie swoje święte książki. Chełpicie się nimi przed gośćmi: stoją na baczność, równiutko poustawiane według prostych zasad mających za nic potrzeby czytelnicze. Za waszą zgodą domy są inwigilowane przez Teologów. Posiadacie je w swoich domach dla tzw. świętego spokoju, dla ukojenia sumienia, nawet ich nie czytacie. A może – na szczęście.

– Skąd się wziął Teolog? – zapytałem.

– Przejście od fazy Czarownika do fazy Teologa było długotrwałym procesem. Czarownik zdawał sobie sprawę z

tego, że musi przemawiać do coraz większej liczby osób, i to nieznanym sobie osobom. Odpowiedzią mogło być na przykład gromadzenie danych dotyczących znanych nadnaturalnych interwencji. Diopertes, taki grecki pół-Czarownik, zaczął tworzyć zestaw wyroczni znanych z różnych sanktuariów i mając w zanadrzu taki zbiór przepowiedni, odpowiadał na pytania nie znanych sobie osób poprzez porównywanie ich sytuacji z sytuacjami znanymi ze zbioru. Skoro bóg komuś tam poradził tak a nie inaczej postępować, to ty, znajdując się w podobnej sytuacji, winienesz czynić to samo. Ot i mamy naszego pół-Teologa!

– Nazwisko Diopertes skądś jest mi znane – zadałem sam sobie pytanie.

– Pewnie tak! Diopertes był inicjatorem ustawy, jaką Ateny uchwaliły w 432 roku p.n.e., która zakazywała Ateńczykom uprawiania filozofii przyrody i wygłaszania nowatorskich twierdzeń o bogach.

– I to był ten sam Diopertes?

– Tego nie jesteście pewni, ale wiele na to wskazuje.

– To na podstawie tego prawa skazano Sokratesa na śmierć?

– Tak.

– Cóż za ironia losu! – pozwoliłem sobie poczynić uwagę.

– Sokrates musiał wejść w konflikt z Teologami, bowiem w swej filozofii odtwarzał filary *ecosophii*, powracając na pozycje wydawać by się mogło już na stałe zdobyte przez Czarowników i Teologów.

– Zarzut nieuznawania bogów państwowych był zatem słusznie postawiony? – zapytałem.

– Tak. Sokrates miał własną teologię, w której bóg uprawomocniał działania zgodne z zasadami *ecosophii*.

– Czym różni się teologia Sokratesa od teologii Czarownika czy też poglądów Teologa? – zaintrygowała mnie ta kwestia.

– Nie ma co się łudzić: o powrocie na pozycje wyjściowej *ecosophii* nie może już być mowy, gdyż nie pozwala na to

stopień skomplikowania społeczności ludzkich. Nikt już nie będzie walczyć z instytucją państwa, miasta, ani nawet wioski. Sokrates odbudowuje utracony fundament moralności między innymi poprzez istotne zmodyfikowanie poglądów na temat boga i, w konsekwencji, odrzucenie teologicznych wymysłów Czarowników i Teologów. Cóż oni głosili? W największym skrócie: po pierwsze, bóg jest wielkim kasjerem, rachującym ludzkie czyny i stosownie do zasług czyniącym ludziom dobro lub zło; po drugie, bóg jest, by tak rzec, nie zrównoważony i nieprzewidywalny dla zwykłego śmiertelnika, w związku z czym wymaga od ludzi poświęcenia, oczekując m.in. darów i wyrazów czci; po trzecie, bóg posługuje się pewnymi ludźmi, by przekazywać innym swą wolę. Teolog i Czarownik głoszą ten pogląd, przy okazji wskazując na swój uprzywilejowany status. Jawią się, jako wybrańcy boga, znajdujący się bliżej boga od pozostałych śmiertelników. Dlatego mogą pomóc, wystarczy im tylko zaufać, i robić to, co nakazują. Sokrates uderza w tę teologię w wieloraki sposób. W głoszonym przez siebie poglądzie zakłada, że bóg jest opatrnością, że troszczy się o ludzi, że sprzyja im i nigdy nie wyrządza im zła. Bóg jest dobry oraz wszechwiedzący. Nie jest prawdą, że o pewnych rzeczach wie, o innych zaś nie. I nie potrzebuje w swej wszechwiedzy żadnych pośredników! W teologii Sokratesa nie ma miejsca na ogniwa pośrednie, gdyż bóg ma bezpośredni wgląd w działania każdego człowieka z osobna. Wszechwiedza boga wyklucza w ten sposób pośrednictwo zarówno Czarownika, jak i Teologa. Następną tezę: bóg jest bezinteresowny w swym postępowaniu, tym zaś, co najbardziej docenia w człowieku jest jego wolny i zarazem moralny wybór. W żadnym wypadku nie można wpłynąć na decyzje boga poprzez próby przekupienia go, natomiast próby wręczania darów świadczą tylko o niedojrzałości wiary. Po co więc Czarownik? Komu potrzebny jest Teolog?

– Co pani zdaniem najmocniej świadczy o oddziaływaniu *ecosophii* na filozofię Sokratesa? – zadałem kolejne pytanie.

– Przede wszystkim jej praktyczny i etyczny wymiar. Sokrates przywrócił rangę doświadczeniu, temu osobistemu z jego konkretnymi odniesieniami do osób i rzeczy danych tu i teraz. Decyzja moralna nie może być podejmowana w imię hipotetycznej rzeczywistości. W ten sposób została odsunięta na bok praca Czarowników i Teologów, którzy usilnie starali się wytworzyć sytuację uzależnienia człowieka od woli istot od niego doskonalszych. Fundamentem Sokratejskiej etyki jest jednak przekonanie, że wybór dobra i zła jest autonomiczną sprawą każdej jednostki, i nikt jej w tym nie może wyręczyć. Religia, poprzez rozbudowywanie decyzyjnego zastępstwa, z konieczności traci zdolność właściwego kreowania zachowań moralnych człowieka.

– Co jeszcze wskazuje na związek Sokratesa z *ecosophią*? – zadałem kolejne pytanie.

– Myślenie z pozycji psychofizycznej kondycji człowieka. Rozważania o *psyche* pozwoliły Sokratesowi odkryć potęgę samopoznania. Chętnie odwoływał się do antyteologicznej sentencji „Poznaj siebie!”, wypisanej na świątyni Apollina w Delfach. Samopoznanie jest także formą oczyszczenia się osoby z kolejnych warstw kurzu i błota narzuconego na nią przez udział w sferze publicznej. Sokrates kieruje myśl ku wewnętrznemu „ja” i przeciwstawia je masce ulepionej z publicznego błota. Odrzuca też fałszywe dary złożone przez kolejnych Czarowników i Teologów. Jakże? Na przykład, forsowane wówczas przez orfików ostre przeciwstawienie sobie sfery duchowej i cielesnej. Przed sądem wypowiada myśl niebywale skandaliczną z punktu widzenia Teologa: aby być moralnym, trzeba wieść żywot prywatny, a nie publiczny, bowiem sfera publiczna nie jest w stanie realizować postulatów moralnego życia. Ostrość tego

przeciwstawienia oraz wybór dokonany przez Sokratesa jest w pełni zgodny z *ecosophią*.

– To jednak nie pasuje do wizerunku obywatela *polis*, jaki nakreślił Platon chociażby w *Państwie* – zauważyłem.

– Platon przez długi czas nie bardzo wiedział co zrobić z tą „filozofią domu” Sokratesa i dopiero edukacja u pitagorejczyków i eleatów pozwoliła mu uzyskać stosowny dystans. Po zbudowaniu teorii dotyczącej rzeczywistości idealnej, Platon przeszedł do ofensywy, czyniąc przedmiotem ataku starszych uczniów Sokratesa, konsekwentnie trzymających się ustaleń swego mistrza.

– Arystypa także? – zapytałem nie bez niedowierzania.

– Oczywiście. Arystyp bardzo odważnie kontynuował krytykę człowieka jako obywatela państwa. Zgłasza nawet projekt egzystencji pozbawionej znamion obywatelstwa! Mówił o sobie: nie chcę być obywatelem żadnego państwa. Zapleczem dla tego planu na życie jest właśnie filozoficzna *ecosophia*. Podobnie radykalne poglądy głosił inny przyjaciel Sokratesa, sofista Antyfont.

– No a ten cały hedonizm Arystypa? – wtrąciłem się pytaniem. Przecież jest dowodem jego odejścia od Sokratesa.

– Co wiemy o hedonizmie? – Marisha własnym pytaniem uzupełniła moje. Otóż, przede wszystkim wiemy to, co napisali przedstawiciele opozycyjnych stanowisk wobec Arystypa. Przyjemność, o jakiej on mówił, jest pojęciem moralnym, mieszczącym się w przestrzeni wyznaczonej przez *ecosophię*. Odrzucił on powszechnie już przyjętą opozycję przyjemności cielesne – przyjemności duchowe, skądinąd narzuconą przez Teologów. Nie ma lepszych i gorszych przyjemności, nie ma czysto duchowych, ani czysto cielesnych; wszystkie są równe sobie i dobre w takim samym stopniu. I dlatego nie mogą być podstawą podziału, hierarchizacji i nacisku jednych osób, na drugie. Podobnie jak ból i cierpienie, przyjemność odwołuje się do sfery

doświadczenia, do przeżyć danych w przestrzeni osobistych kontaktów. Arystyp nie wyszedł poza ten obszar, wynieśli go tam jego krytycy, zwłaszcza Platon, umieszczając go we własnej siatce pojęć i po unieruchomieniu atakując go niczym jadowity pająk.

– Na czym polega szkoda uczyniona Arystypowi?

– Przypisano mu rolę, której nie chciał pełnić, by następnie z pozycji tej roli pokazać jego braki w przygotowaniu. Powiedziano, że chciał być królem, że zamierzał ustalić standardy zachowań obywateli państwa, że pozbawił swych obywateli praw im należnych, gdy tymczasem on nawet nie chciał być obywatelem państwa. Głosił bardzo nowatorską teorię o możliwej bezinteresowności przeżyć związanych z przyjemnością, nadając wszelkim przyjemnościom walor estetycznego wysmakowania.

– Czy Platon miał coś do zaoferowania w miejsce *ecosophii*?
– zapytałem.

– Z całą pewnością nie ograniczył się do jej zwalczania. Powiem więcej, miał ambicję, by wykorzystać atrakcyjność *ecosophii* na polu własnej filozofii i w tym celu wytworzył alternatywną filozofię domu. Sporo na jej temat znajdziecie np. w *Timajosie*, gdzie Platon przedstawia dom, jako byt publiczny i polityczny zarazem. Głównego bohatera dialogu, pitagorejczyka Timajosa, ukazuje jako tego, który osiągnął szczyty mądrości przez to właśnie, że wiódł życie publiczne, a nie prywatne. Prawdziwym domem jest państwo. O ile więc Sokrates przeciwstawił etykę polityce, o tyle Platon je ze sobą połączył, dając zdecydowany prymat polityce.

– Co pani profesor... – zacząłem.

– Doktor – z uśmiechem wtrąciła się Marisha.

– O przepraszam – też się roześmiałem. Co pani doktor sądzi o Platonie jako komentatorze zasad *ecosophii*?

– Nie wiem, czy miał rację Whitehead pisząc, że cała filozofia Zachodu jest tylko przypiskiem do Platona. Wątpię

w słusność tej opinii. Ale w pełni zgadzam się na taką jej wersję: cała teologia Zachodu jest tylko przypiskiem do Platona! Stworzył on fundament teologii, wykreował jej filozoficzne okopy, z których do dziś strzela się do bezbronnych, aczkolwiek „udomowionych zwierząt”. Dzisiejszy Teolog, czy tego chce, czy nie, jest po uszy zadłużony u Platona.

– Czy bezinteresowność filozoficzna w ujęciu Sokratesa przypomina bezinteresowność i poświęcenie znane w *ecosophii*?

– Tak. Jest to bezinteresowność ugruntowana w relacjach moralnych. To Sokrates rzucił pomysł, by ludzie zaczęli postrzegać się w kategoriach brata i siostry. I to obcy sobie ludzie. Dlatego też odrzucił możliwość przytomnego działania na szkodę drugiej osoby. Lepiej zła doznawać, niż je zadawać. Oto twierdzenie Sokratesa zgodne z zasadą *ecosophii*: matka wie bowiem, że jeśli nawet doznała jakiejś niesprawiedliwości od współdomowników, z całą pewnością nie była zamierzona. Odwet jest nie do pomyślenia. Nie ma miejsca na zemstę. Nawet nie sposób tak pomyśleć. Dopiero Czarownik otworzy taką perspektywę, Teolog zaś ją pogłębi. Chwila, gdy w sercu domownika pojawi się myśl o odwecie, jest momentem triumfu przeciwników *ecosophii*.

– Dlaczego odwet nie mieści się jeszcze w kategoriach działania *ecosophii*?

– Ponieważ jego założeniem jest akt złej woli. Odwet jest uzasadniony tylko wtedy, gdy wiem, że drugi świadomie i własnowolnie działał przeciwko mnie. Jeśli jednak dokonam odwetu, zgodnie z tym mechanizmem działania, odwetom nie będzie końca. Nie ma jak przerwać tego łańcucha złoczynienia. Sokrates, zgodnie z zasadą *ecosophii*, nie przyjmuje do wiadomości istnienia tego pierwotnego aktu złej woli: ani po stronie człowieka, ani boga. Dlatego też

odwet jest nieusprawiedliwiony, dlatego w *Kritonie* padną te słynne słowa o tym, że lepiej zła doznawać niż je zadawać.

– Jaki interes miał Czarownik, gdy propagował etykę zemsty i odwetu?

– Zyski są potężne. Po pierwsze, uderza w wzajemne zaufanie domowników. Okazuje się, że można inaczej ocenić dany fakt. Założyć złą wolę. Że interesy współdomowników nie muszą być spójne. Pojawia się pytania tam, gdzie ich dotąd nie było. Miłość na gruncie *ecosophii* nie zna wyjaśnień, tłumaczeń, uzasadnień; nie można stawiać żadnych pytań typu „dlaczego?”, bowiem każde pytanie samo w sobie jest już dowodem na to, że nie ma o czym mówić. Słowo niczego nie otwiera, lecz wszystko zamyka; słowo jest wtedy przemocą, gwałtem zadany słuchaczowi. Czarownik to wie, dlatego jątrzy i podkopuje wiarygodność Ojca między innymi poprzez słowne wywieranie presji. Filozofia Sokratesa zabliznia rany zadane *ecosophii* przez jej wrogów. Lamproklosowi zadaje fundamentalne pytanie: jak mogłeś myśleć, że twoja własna matka mogła ci źle życzyć?

– Dlaczego więc nikt nie poszedł jego drogą? – zapytałem.

– Skąd wiesz, że nie poszedł? – usłyszałem w odpowiedzi. Platon zdradził Sokratesa, jednak byli jeszcze inni, jak chociażby Antystenes wraz ze swymi uczniami, dla których powrót Sokratesa do fundamentów moralności wcale nie był czymś obcym.

– Pani doktor chce nam powiedzieć, że odejście od zasad *ecosophii* przyniosło uszczerbek na moralnej kondycji człowieka, ale na czym miałyby to polegać? – zapytałem.

– To temat na bardzo długą dyskusję.

– Jakiś przykład, pani doktor – nie ustępowałem.

– Niech będzie – uspokajającym tonem odpowiedziała Marisha. Weźmy poruszony przed chwilą temat miłości. *Ecosophia* jest miłością do osoby, wraz z pojawieniem się Czarownika powstaje projekt, by przedmiotem miłości

uczynić ową całość, nad którą sprawuje on pieczę. Rodzi się projekt, by pokochać wioskę, by bezinteresownym uczuciem i działaniem obdarzyć ów ogół. Teolog jeszcze bardziej wysublimuje pojęcie miłości, nakazując swoim wiernym ukochać to, czego nawet nie widzą. I zabijać w imię tej miłości. Konkret okazuje się być przeszkodą, śmieciem, abstrakt zaś – wszystkim. Nacjonalizm, patriotyzm – oto przykłady moralnej dewiacji, o ile ocenimy je z punktu widzenia *ecosophii*. Zakochać się w państwie? Cóż za skandal moralny. Ileż zła wynika z tej dewiacji, której patronami duchowymi są Czarownik i Teolog.

– Czy można więc uznać, że religia doprowadziła do zaniku *ecosophii*?

– *Ecosophia* znalazła się w duchowym podziemiu. Jej siła i atrakcyjność drzemie w człowieku, ale jest przywalona stertą śmieci, spod której niemal nic nie wystaje. Podkreślę słowo „niemal”, gdyż ostatecznego zerwania z *ecosophią* nie było i nie może być, bowiem wyznacza ona istotną część naszej egzystencji. Religia walcząc z tym rodzajem mądrości w paradoksalny sposób uznała jej wielkość, podpinając się pod *ecosophię* i wykorzystując ją dla własnych celów.

– Czy mogłaby pani doktor kilka słów poświęcić temu zagadnieniu – zapytałem. To brzmi intrygująco, bo niby gdzie miałyby religia przechować *ecosophię*.

– W miejscu do tego najmniej nadającym się, czyli w zaświatach! – natychmiast odpowiedziała Marisha. Gdzie znajdziecie *ecosophię* w religii? W opisach niebiańskich pejzaży, do których wiara religijna ma doprowadzić swych wyznawców. Spójrzcie na samych siebie: w większości jesteście osobami religijnymi, dużo już czyniliście i gotowi jesteście pójść jeszcze dalej, by dostać się do, powiedzmy - nieba. Zadajcie sobie pytanie: co ja wiem o tym niebie? Czego się po nim spodziewam? Myślę, że wasze przemyślenia nie będą szczególnie bogate w treść. Ot, kilka

ogólników. A dlaczego one tak działają na was? Ponieważ budzą w was potrzeby zakodowane w waszej *ecosophii*, uśpionej wprawdzie, przesuniętej na margines waszej uwagi, ale jednak ciągle w was funkcjonującej. Jestem pewna, że im więcej będziecie o tym myśleć, tym głębiej wejdziecie w obszar *ecosophii* i związanej z nią bezinteresowności, bliskości, poczucia bezpieczeństwa połączonego z ciepłem i spokojem.

– A to mnie pani doktor zaskoczyła. Figura „boga-ojca” stanowi odzwierciedlenie Ojca *ecosophii* – stwierdziłem.

– Dokładnie – usłyszałem słowa potwierdzenia.

– Dlaczego jednak powiedziała pani, że tematyka nieba jest obca *ecosophii*?

– Ponieważ im więcej *ecosophii* w wymarzonej przyszłości, tym mniej jej w teraźniejszości. Religia walczy z *ecosophią* w imię teraźniejszości. Silna *ecosophia* teraz osłabia moc niebiańskich opowieści o przyszłości. Pamiętam, jak w jednej z książek spotkałam się z opinią pewnej starszej już kobiety, która nie rozumiała, po co ma zabiegać o niebo, skoro jej prawdziwym rajem jest jej obecne życie.

– Musiało jej się dobrze powodzić.

– Być może. Ale musisz przyznać, że zamożność np. chrześcijan nie osłabia ich pragnienia dotarcia do nieba.

– Pewnie, że nie. Gdyby tak było, biskupi nie zabiegaliby o tyle dóbr doczesnych. Skoro jednak pani doktor w ten sposób postrzega ten problem, to widzę pewną trudność natury, że tak powiem, intelektualnej. Otóż, pani teoria pozwala zrozumieć fenomen ludowej religijności, religijności opierającej się teologom, filozofom, bo – jeśli ma pani doktor rację – odwołującej się do źródeł pierwotniejszych od abstrakcyjnych teorii. Czy dobrze to rozumiem?

– Tak. Dla mnie jest to taka swoista zemsta *ecosophii* na swoich burzycielach: powołaliście do istnienia nadrzeczywistość opartą na zasadach *ecosophii*, nie uwzględniliście

jednak tego, że większość nie może podążać za waszymi abstrakcjami, tylko rozumieć będzie to bardzo konkretnie i przyziemnie, zgodnie z uśpionymi *principiami ecosophii*. Będą oni, ci maluczcy, do tego stopnia bezczelni, że powiedzą wam to wprost: to my posiadamy depozyt prawdziwej wiary, a wy jesteście zakłamani. I niezależnie od tego, co będzie głosić Teolog!

– No wie pani doktor, chyba będę musiał inaczej spojrzeć na tych niedouczonech, których z takim trudem przychodziła nauka czytania i pisania, nie wykluczone bowiem, że w czymś są oni lepsi ode mnie.

– Od dawna tak uważam – ze spokojem powiedziała Marisha.

– Sokratesa kojarzymy jednak z arystokracją ducha – przypomniałem. Ci, którzy więcej wiedzą, są także lepsi moralnie, nieprawdaż?

– I tu jesteś w dużym błędzie – odparła. Zobacz co na ten temat powiedział przed sądem; otóż, po przeprowadzeniu tych licznych badań nad znanymi sobie postaciami życia publicznego doszedł w końcu do wniosku, iż ci „lichsy z pozoru” mają lepiej poukładane w głowie. Tym samym tropem poszedł później Antystenes, często filozofując w kręgu ludzi „nikczemnych”, wykluczonych edukacyjnie i politycznie. Gdy mu czyniono z tego powodu zarzut, miał odpowiedzieć, że również lekarze, nie będąc chorymi przebywają wśród chorych.

– Czy cynicy przyczynili się w jakiś sposób do odtworzenia *ecosophii*?

– Zdecydowanie tak. Włożyli oni ogromny wysiłek w zdyskredytowanie dotychczasowych osiągnięć Czarownika i Teologa. Zerwali maski, jakimi zostały zakryte twarze domowników, ukazali moralną iluzję, w jaką człowiek został wypchnięty z domu i wtłoczony w tryby życia stadnego. W ich filozofii można wyraźnie ujrzeć konflikt pomiędzy naturą *zwierzęcia udomowionego* a naturą *zwierzęcia*

politycznego. Nie ma usprawiedliwienia dla moralności politycznej; z ogromną skrupulatnością i determinacją cynicy atakowali wpływy sfery politycznej na moralną, stąd tak radykalne odejście od ideałów postępowania uzależnionego od opinii ogółu. Głosili w związku z tym na przykład *adoksję*, wedle której sława i uznanie ogółu jest czymś złym. Dobro moralne wiąże się z wewnętrznym i indywidualnym ja, moralnym ja, a zatem osobowym sposobem życia. W podejściu do człowieka jako obywatela państwa, cynicy byli zdecydowanymi *mizantropami*, wręcz pogardzali takim człowiekiem. Człowiek bogaty, na przykład, niemal z definicji był moralnie zły, stąd każdy bogacz śmierdział cynikom, co zmuszało ich do zatykania nosa na sam jego widok. Tej ich mizantropii mogli doświadczyć wszyscy możni tego świata. Aleksander Macedoński miał zaszczyt porozmawiać z dwoma słynnymi cynikami: Diogenesem z Synopy oraz Kratesem z Teb. Diogenes odmówił przyjęcia jakichkolwiek darów, prosząc jedynie, by Aleksander odsłonił mu słońce. Natomiast Kratesa miał zapytać o to, czy odbudować Teby, które *notabene* na początku objęcia przez siebie władzy królewskiej zachciał przykładowo zburzyć, by zniechęcić w ten sposób inne greckie *poleis* do wszczynania buntów przeciwko niemu. Krates miał odpowiedzieć: Po co? By inny Aleksander mógł je zniszczyć? Oczywiście można mnożyć przykłady tej mizantropii cynickiej, ale nie można w żaden sposób twierdzić, iż oni w ogóle byli mizantropami. Człowiek postrzegany przez nich jako *byt udomowiony* był z ich strony niemal przedmiotem czci; na tym właśnie poziomie odkrywali podstawę szczerości, prawdomówności, moralnej nieskrytości będącej filarem moralnie wzniosłej egzystencji. W odniesieniu do tego *ukrytego* człowieka byli *filantropami*, i to radykalnymi filantropami. Spójrzcie na wspomnianego wcześniej Kratesa: jego filozofia była czynną

obroną domu; do tego stopnia chronił dom przed przenikaniem wrogich pierwiastków, skłócających domowników, że doczekał się przydomka „Odźwierny”. Za życia był już czczony przez Ateńczyków za, moglibyśmy powiedzieć, wkład w odnowę spójnego wizerunku domu, wizerunku zgodnego z *ecosophią*.

– Czy Czarownik jest dobrym ojcem dla własnych dzieci?

– Zdecydowanie nie. Czarownik walcząc z Ojcem *ecosophii* i niszcząc jego pozycję sam pod tym względem niczego nie zyskał. Czarownik jest postacią publiczną i, na dobrą sprawę, nie powinien mieć własnych dzieci. Jest pierwszym mieszkańcem wioski, który nie posiadając domu, nic na tym nie traci. *Ecosophia* jest tutaj bezkompromisowa: człowiek poza domem nie ma twarzy i nie ma perspektyw, jest po prostu nikim. Czarownik pojawia się wraz z wioską: ona pozwala mu działać, on zaś pozwala jej mówić. Czarownik łączy różnorodne domy w całość, wytwarza jej historię, swoistą alternatywę wobec pamięci pojedynczego domu. Dom istnieje w czasie teraźniejszym, w sensie ścisłym nie posiada historii, nie posiada też przyszłości. Wioska otwiera horyzont czasowy. Gdy więc Czarownik zakłada dom, musi dostosować go do *pryncypiów* wioski. To dom otwarty, by tak rzec – publiczny, bycie zaś dzieckiem w domu Czarownika musi być czymś zgoła okrutnym. Nigdy nie wiadomo, kiedy Czarownik wpadnie na pomysł, by w celu uwiarygodnienia się przykładowo ukarać własne dzieci, a może nawet i zabić, w imię boga oczywiście. Historia z Izaakiem jest tutaj aż nadto dobrą ilustracją.

– A co z Teologiem i jego podejściem do własnych dzieci?

– Tu akurat problemu nie ma! Teolog jest impotentem. On nie może mieć dzieci. Ma książki, ma władzę, on jest przecież kimś ponadto, pośrednikiem pomiędzy bogiem i człowiekiem. Dzieci zbyt mocno angażują rodziców w pogardzaną przez Teologa sferę działania, i już sam zapach

brudnej pieluchy zabija Teologa. Każde dziecko jest jego wrogiem. Teolog kocha boga, a dokładniej mówiąc: kocha pojęcia boga.

– Gdzie zatem umieściłaby pani doktor postać Jezusa z Nazaretu? Jego słowa, jeśli nie staniecie się jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego, brzmią bardzo antyteologicznie!

– O tak, i to bardzo! – głośno potwierdziła moje słowa. Teolog doczekał się bardzo niewielu tak zdecydowanych i radykalnych krytyków. Sokrates – tak; cynicy – tak; Jezus – tak! *Notabene* Jezus dobrze znał dokonania Sokratesa i cyników, a krytyka przeprowadzona przez Jezusa była tak radykalna, że Teolog władający świątynią w Jerozolimie wszedł w układ z rzymskim okupantem, by pozbyć się tego kłopotu.

– Niezbyt im się to udało, sądząc po późniejszym triumfie chrześcijaństwa – stwierdziłem krótko.

– Ponownie mylisz się w swojej ocenie – usłyszałem sprzeciw. Judeochrześcijanie, czyli pierwsi uczniowie Jezusa, starali się podtrzymywać naukę swego Mistrza, to jednak, co z nią zrobili rzymscy kontynuatorzy było już zdradą, gdyż wiązało się z przejściem na pozycje Teologa. Teolog chrześcijański w pewnym momencie nabrał takiej siły, że zawładnął tronem, i mocą miecza i ognia przechrzczył świątynie innych Teologów, chcąc pozbyć się ich na zawsze. Triumf tej formy chrześcijaństwa odrodził postać Teologa, nadając mu przy tym znamię politycznego i militarne go zarządcy ludzkich dusz; wytworzył on doktrynę powtarzającą pojedyncze zdania z nauki Jezusa, niszcząc przy tym jej sedno.

– Dlaczego pani tak sądzi? – zapytałem. Spójrzmy na jego naukę o bogu: to Ojciec *ecosophii* w czystej postaci, o której pani tak dużo mówiła, tyle że wyniesiony do wymiaru wszechmocnego boga. Miłosierny, opiekuńczy, z troską

pochylający się nad każdym człowiekiem, pozbawiony cech boga mściwego.

– Nawet nie zdajesz sobie sprawy, jak dużo masz racji! – na twarzy panie doktor pojawił się uśmiech. Jezus nie postrzegał boga przez pryzmat królewskich atrybutów, jak to czyniła żydowska tradycja teologiczna. Jego bóg to *Abba* – Ojciec, troszczący się o wszystko: kwiatki polne, drzewka, zwierzęta i ludzi. To taka Sokratejska Opatrzność opisana bardzo prostym i przyziemnym językiem. Temu bogu obca jest myśl o zemście i nienawiści, wszelka zaś złość w postępowaniu człowieka z innymi jest już wyrazem braku wiary. *Abba* miłuje swoje dzieci; pomaga im, wybacza i bezinteresownie dzieli się wszelkimi dobrami.

– Gdyby pani doktor miała w jednym zdaniu określić zgodność nauki Jezusa z Nazaretu z zasadami *ecosophii*, jak ono będzie brzmieć?

– Bóg jest tym co czyni w życiu człowieka – Marisha odpowiedziała po krótkim namyśle. Mówiąc o bogu, Jezus nie zamyka oczu, lecz wyciąga rękę przed siebie i palcem wskazującym pokazuje: to, i to, i tamto.

– Bóg zatem nie zamieszkuje świątyni w Jerozolimie?

– Jezus powiada mniej więcej tak: wszelkie świątynie są wynalazkiem Czarowników i Teologów. Trzeba je zburzyć, by przywrócić wzrok i słuch, by doświadczyć prawdy w rzeczywistym domu boga, jakim jest otaczający człowieka świat. Jego filozofia to wielkie odczarowywanie świata. I zarazem lecznicza terapia.

– A co na to Czarownicy? – zapytałem.

– Czarownik nie miał siły koniecznej do walki z poglądem, ledwie mu jej starczyło do fizycznej likwidacji Jezusa. Dopiero Teolog zadał cios jego nauce. I to w banalnie prosty sposób: uczynił z Jezusa boga niemal równorzędnego bogu-Ojcu. Teologia chrześcijańska niemal nie mówi o tym bogu, do którego modlił się Jezus. Głównym celem czyni właśnie

Jezusa – wcielonego boga i zarazem wielkiego pośrednika, który zechciał zostawić po sobie umiłowanych przez siebie i obdarzonych nadzwyczajnymi mocami uczniów, czyli nowych, chrześcijańskich Czarowników i Teologów. Historyczny Jezus propagował modlitwę indywidualną, osobistą, sekretną, przeżywaną w odosobnieniu, z dala od ludzi i pozbawioną cech demonstracyjnych, natomiast Chrystus Teologów jest piewcą modlitwy jako publicznego manifestu wiary, wręcz domagający się ostentacyjnej formy wyrażania przeżyć religijnych.

– Kto był tym pierwszym Teologiem chrześcijan? – byłem ciekaw.

– Ten, kto przez długi czas walczył z uczniami Jezusa: Paweł z Tarsu.

– Apostoł Paweł? – ktoś z boku zapytał.

– Taki apostoł, co to nigdy nie widział na oczy Jezusa, ale nie miał najmniejszych zahamowań w atakowaniu naocznych świadków Jezusowych dokonań, a nawet w próbie skompromitowania całego narodu żydowskiego. *Ecosophia*, jak wcześniej powiedziałam, unieważnia miłość do narodów, ale też nie dopuszcza do głosu nienawiści tego rodzaju.

– Skąd zatem bierze się ta atrakcyjność królestwa niebieskiego, o jakim nieustannie opowiadał Jezus?

– Jest to utopia oparta na *ecosophii*. Zawsze trafiać będzie do serca. Z tym, że Jezus wierzył w realne królestwo, wierzył głęboko, że poprzez przemianę ludzkich serc królestwo to pojawi się niemal tu i teraz, na ziemi; ale Teolog zniszczył to oparte na *ecosophii* przekonanie, wynosząc królestwo w zaświaty.

– Skąd więc porażki? – postawiłem kolejne pytanie.

– Pewnie z rozsądku – odpowiedziała mi Marisha.

– Nie rozumiem tego – stwierdziłem.

– Musimy w tym miejscu wprowadzić bardzo ważną w obecnej debacie etycznej dystynkcję: etyka indywidualna –

etyka społeczna. Pierwsza ma za przedmiot moralność jednostki, druga – moralność zachowań instytucji. W doniesieniu do etyki indywidualnej, *ecosophia* spełnia rolę niemal fundamentu etycznego. Czy jednak sprawdza się ona w odniesieniu do instytucji? Moim zdaniem – nie. Więcej ma do powiedzenia tutaj Czarownik, Teolog, Polityk, czy Ekonomista, bowiem przedmiotem ich troski nie są ludzie, lecz reguły postępowania, np. zasady sprawiedliwego rządu. Dla małej grupy osób, znających się bezpośrednio, *ecosophia* może wystarczyć. Dó tego najlepszym dowodem. Jednak dla bardziej rozbudowanej społeczności, zasady *ecosophii*, jak też każdej innej etyki indywidualnej, mogą być bardzo destrukcyjne. To, co się sprawdza w mikroskali, na przykład w gronie niewielkiej szkoły filozoficznej, zupełnie zawodzi w makroskali. Wielu moralistów się na tym oszukało. Po części też Sokrates, którego uczeń i przyjaciel, Kritiasz, stanął na czele zbrodniczego rządu w Atenach; oszukał się też Jezus z Nazaretu, chcący zapalić Żydów do powielenia zasad postępowania sprawdzonych w bardzo wąskim gronie jego szkoły. Tymczasem wiele wskazuje na to, że w odniesieniu do spraw państwowych, najlepsza etyka indywidualna jest gorsza od najgorszej etyki społecznej. Taki stan rzeczy zawsze rodził nadzieję wśród Czarowników i Teologów. Ale – Marisha niemal wykrzyknęła - zobaczcie, co zrobiliście z wykładu o Sokratesie. Koniec! Wróćmy choćby na chwilę do filozofii Sokratesa.

Apel ten jednak na niewiele się zdał.

Procedury profesora Smitha

Profesor Smith nie należał do wykładowców lubianych przez studentów. Owszem, miał grono bliskich sobie osób, do którego i ja miałem zaszczyt się zaliczać, jednak większość słuchaczy traktowała go co najmniej z chłodną obojętnością, nie brakowało też i takich, dla których był wrogiem numer jeden. Był bardzo wymagający a to w zasadzie wszystko tłumaczy. Przez jego zajęcia nie dało się przemknąć w sposób niezauważony i po prostu trzeba było swoje odpracować. Skrupulatny i nieco oschły w obyciu, zawsze skoncentrowany na swojej pracy, profesor sprawiał wrażenie osoby, której nie zależy ani na wysłuchiwananiu tłumaczeń studentów, ani też na ich opinii na swój temat. Przy tym wszystkim był bardzo aktywnym mówcą. Prawie każde sympozjum w swym programie zawierało wykład profesora Smitha, jeśli zaś zdarzyło się już, że nie występował jako prelegent, to i tak można go było usłyszeć, bowiem bardzo chętnie przyjmował rolę dyskutanta.

Biorąc pod uwagę specyfikę kariery akademickiej trzeba powiedzieć, że profesor Smith doskonale wpisał się w jej ramy. Już jako student zwrócił na siebie uwagę rzetelnością wykonywanych prac, jako asystent wykazał się dużymi zdolnościami twórczego myślenia, czego wyrazem były m.in. bardzo dobre recenzje z opublikowanego doktoratu, później zaś zdobył sobie uznanie bardzo solidnymi wykładami. Duża ilość opublikowanych prac naukowych najlepiej świadczyła o jego pełnym poświęceniu się sprawom nauki. Szybka profesura była w pełni zasłużona, choć dobrze wiemy, że w przeciwieństwie do nauk formalnych i empi-

rycznych, w filozofii, podobnie zresztą jak w humanistyce, potrzeba dużo więcej czasu na osiągnięcie samodzielności naukowej. Biblioteka, gabinet i sala wykładowa stanowiły prawdziwy trójkąt bermudzki, w którym Smith na dobre zaginął. Na zajęciach nigdy nie wspominał ani o rodzinie, ani przyjaciółach, nie ujawniał też swych pozanaukowych zainteresowań. Mogło się wydawać, że nic nie będzie w stanie wyrwać go z tego stanu. Stało się jednak inaczej. W jego ustabilizowane życie wdarło się coś, co sprawiło, że Smith wewnętrznie zmienił się i co, jak sam przyznał później, pozwoliło mu w gruntowny sposób przemyśleć uprawianą przez siebie filozofię.

O tym, że stało się coś niedobrego świadczyła najpierw nieobecność profesora na wykładzie. Po raz pierwszy, i jak dotąd ostatni, profesor opuścił swoje zajęcia. Stojąc pod drzwiami sali wykładowej uznaliśmy, że profesor zapewne zachorował, jednak tego samego dnia, nieco później, widzieliśmy go na wydziale, co nie potwierdziło tego przypuszczenia. W końcu ktoś przyniósł nam wiadomość, że profesor ma poważny problem ze swoim synem, który miał ponoć spowodować wypadek drogowy ze śmiertelnym skutkiem. Syn profesora został aresztowany i miał stanąć przed sądem. Groziła mu kara wieloletniego więzienia. Wydarzenie to wytrąciło Smitha z równowagi. Profesor popadł w stan głębokiego przygnębienia, którego konsekwencje odczuli wszyscy, nie wyłączając pracowników wydziału.

Profesor nie obnosił się zmartwieniem, ale i tak wszyscy wiedzieliśmy, że było mu trudno. Dopiero korzystny wyrok sądu zmienił sytuację, a po pewnym czasie profesor zdawał się powrócić do starej dyspozycji. Pozwolił sobie nawet na mały komentarz dotyczący przeżytych przez siebie doświadczeń; rozpoczynając wykład powiedział nam, że przebywając w sądzie ogromnie dużo czasu poświęcił myśleniu o filozofii. Miał sobie wtedy uświadomić rzeczy, których dotąd w

ogóle nie brał pod uwagę. Następnie poprowadził wykład w niczym nie nawiązując do tych przeżyć. Przynajmniej takie miałem wrażenie. Zaraz po wykładzie miało się okazać, jak bardzo się myliłem.

Zanim zrekonstruuje przebieg mojej rozmowy z profesorem, dwuczęściowej zresztą, muszę w największym skrócie zreferować przedstawione wówczas tezy.

Celem wykładu było określenie miejsca metafizyki w ogólnej strukturze doświadczenia filozoficznego. Rysując model trójstopniowego rozwoju poznania filozoficznego, profesor wyszedł od metafizyki i poprzez umieszczoną na drugim poziomie epistemologię doszedł do znajdującej się na trzecim poziomie metafizyki. Jego zdaniem, historia filozofii w pełni uzasadnia przyjęcie takiego modelu rozwoju filozofii: filozofia rozpoczęła badania od metafizycznych prób wyjaśnienia rzeczywistości; następnie rozwinęła sferę badań metodologicznych i teoriopoznawczych, by w czasach nam obecnych wejść w obszar refleksji nad naturą filozofii. Smith zwrócił przy tym uwagę na zmiany w pojmowaniu tak zwanej „pierwszej filozofii”. Czym jest pierwsza filozofia? Jakie pełni funkcje? Która dyscyplina filozoficzna może rościć sobie pretensje do bycia filozofią pierwszą? Najogólniej rzecz biorąc można rzec, że ta dyscyplina filozofii może zostać określona mianem pierwszej filozofii, która dyscyplinom pozostałym narzuca styl rozstrzygania zagadnień filozoficznych. W starożytności i średniowieczu rangę pierwszej filozofii zdobyła sobie nauka badająca byt, którą z czasem nazwano metafizyką. Za jej synonim profesor uznaje, przy pewnych zastrzeżeniach, nazwę „ontologia”, dlatego na wykładzie raz mówił o poziomie metafizycznym, raz o ontologicznym, za każdym razem mając na uwadze to samo. Filozofowie nowożytni zmienili kształt uprawianej filozofii. Główne miejsce zajęła epistemologia, która z nauki pomocniczej, jaką bez wątpienia była we wcześniejszej fazie

rozwoju filozofii, przeistoczyła się w pierwszoplanową naukę. *Rozprawa o metodzie* Kartezjusza była pod tym względem dziełem przełomowym. Epistemologia narzucała swój styl aż do wieku dwudziestego. Druga połowa tego wieku umożliwiła rozwój badań o charakterze metafizycznym, na co ogromny wpływ miał kryzys epistemologii w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku. Jak renesansowy kryzys metafizyki umożliwił powstanie i rozwój epistemologii jako nauki pierwszej, tak dwudziestowieczny kryzys epistemologii pozwolił rozwinąć skrzydła metafizologii. Takie usytuowanie metafizologii sprawia z kolei, że chęć zrozumienia celów i zadań stawianych przed metafizologią wymaga zrozumienia tego, co wydarzyło się wcześniej. Taki też został przyjęty kierunek rozważań.

Pierwszy poziom poznawczy reprezentuje ten typ filozofii, który zdominował filozofię starożytną i średnio-wieczną. Czym charakteryzuje się filozofia metafizyczna, czyli, stosując terminologię zaproponowaną na wykładzie, *filozofia-jako-ontologia*? Wedle profesora Smitha, filozofia ta wyrasta z głębokiej fascynacji naturą rzeczywistości. Już w jońskiej filozofii przyrody znajdujemy zamiar udzielenia odpowiedzi na pytania dotyczące praw rządzących światem przyrody. Jończycy przedstawili wstępną listę przedmiotów mogących stanowić *arche* całej rzeczywistości. Kolejni filozofowie podali własne propozycje, które utworzyły w końcu bogaty zbiór bytów, czy to natury idealnej, jak chciał np. Platon, czy to materialnej, jak twierdził chociażby Demokryt. *Filozofia-jako-ontologia*, tj. filozofia, w której nauką pierwszą jest tradycyjnie pojmowana metafizyka, zdominowała myśl filozoficzną w pierwszych kilkunastu stuleciach jej rozwoju.

Jak już wspominałem, dopiero czasy nowożytne przyniosły nam radykalnie nowy sposób uprawiania filozofii. Wraz z Kartezjuszem myśl filozoficzna osiągnęła drugi

poziom poznania filozoficznego, w którym to epistemologia rości sobie pretensje do bycia nauką pierwszą w filozofii. Czym różni się *filozofia-jako-epistemologia* od poprzedzającej ją *filozofii-jako-ontologii*? Przede wszystkim różni się punktem wyjścia. Epistemolog nie wychodzi od badań rzeczywistości, aczkolwiek nie uważa tych badań za zbędne, lecz na pierwszym miejscu stawia zadanie przeanalizowania istniejących sposobów przeprowadzania badań ontologicznych, by w efekcie określić poprawną metodę przyszłych badań w ontologii. Problem zasad poznania jest pierwotniejszy od problemu zasad bytu. Fascynacja wiedzą poprzedza fascynację bytem. Już nie byt, lecz wiedza musi podlegać pierwszemu zbadaniu, bowiem, jak twierdzą filozofowie uprawiający epistemologię, tylko w tym przypadku można zachować należny filozofii krytycyzm poznawczy. Wedle epistemologicznego pojęcia filozofii, podstawową funkcją poznania filozoficznego jest uświadamianie sobie przyjętych przez siebie założeń. To tym właśnie filozofia wyróżnia się spośród wszystkich dziedzin kultury. Przyjęcie takiego warunku doprowadziło w konsekwencji do dość surowego ocenienia poznawczego waloru *filozofii-jako-ontologii*, gdyż widziano w niej przejaw myślenia dogmatycznego.

A co ma do powiedzenia metafizyk? Zgadając się po części z epistemologiczną krytyką metafizyki, idzie on o krok dalej i powiada mniej więcej tak: rację ma epistemolog twierdząc, że ontologię cechuje myślenie dogmatyczne, myli się jednak sądząc, że to epistemologia przyjmuje w pełni krytyczny punkt wyjścia. Dlaczego epistemolog ma rację w swej krytyce ontologii? Ponieważ każdy akt wyodrębnienia przedmiotu badań ontologicznych zakłada wcześniejszą akceptację określonego ideału wiedzy. Z punktu widzenia określonego ideału wiedzy staje się zrozumiałe do tej lub innej metody, to ideał wiedzy określa warunki realizacji danych postulatów badawczych. Żaden przedmiot ontologii

nie jawi się jako oczywisty sam w sobie, lecz każdy wymaga przyjęcia takiej, bądź innej teorii wiedzy. Rzecz w tym, by procedura akceptacji danej teorii wiedzy była jak najbardziej jawna, by nie ukrywała się za świętością odkrytej prawdy. Jeśli jakaś prawda ma mieć walor filozoficzny, to musi cechować się jawną metodologią. Wówczas to, jak słusznie twierdzi epistemolog, i z czym zgadza się metafizyk, prawdziwej filozofii towarzyszy prawda o filozofii. Bez spełnienia tego ostatniego warunku nie sposób odpowiedzialnie filozofować. Jednak, jak zauważa metafizyk, także i epistemolog tkwi w ograniczeniach uniemożliwiających mu rozwój w pełni krytycznego, czy też samokrytycznego punktu wyjścia w filozofii. I on przyjmuje za oczywiste coś, co wcale nie musi takim być. Co ogranicza epistemologa? Teoria wiedzy! Dla metafizyka jest rzeczą wręcz oczywistą, że wybór teorii wiedzy nie stanowi pierwotnej danej poznania filozoficznego, że to nie od tego poziomu rozpoczyna się świadome uprawianie filozofii. Dożo bardziej podstawowy charakter ma wybór koncepcji filozofii. O tym właśnie wyborze traktuje metafizyk pokazując, że jak wybór teorii bytu poprzedzony jest wyborem teorii wiedzy, tak wybór teorii wiedzy ugruntowany jest na wcześniejszym wyborze koncepcji filozofii. To z pozycji koncepcji filozofii staje się zrozumiałe, dlaczego filozofowie przyjmują taką lub inną teorię wiedzy. *Filozofia-jako-metafizyka* wychodzi zatem od jeszcze innego punktu wyjścia badań filozoficznych: uznaje się tu, że najbardziej podstawowe znaczenie dla uprawiającego filozofię ma wybór koncepcji filozofii. W związku z tym ujawnia się też podstawowe zadanie metafizyki, którym jest ułatwienie dokonania świadomego i krytycznego wyboru koncepcji filozofii.

Profesor nie omówił wtedy specyfiki metafizycznego sposobu uprawiania filozofii. Kilkakrotnie podkreślił tylko

tyle, że to od przyjętej koncepcji zależy ostatecznie to, co filozof uważa za właściwą wiedzę i co za tym idzie – jaka powinna być poprawna metoda badań filozoficznych. Od koncepcji filozofii zależy też to, jaki aspekt rzeczywistości zostanie uznany za godny filozoficznego namysłu. Tak więc, jeśli dobrze zdołałem zrozumieć myśl profesora, filozof wychodzący z metafizycznego punktu wyjścia twierdzi, iż to od zaakceptowanej koncepcji filozofii zależy cała późniejsza droga myślenia, tak na poziomie epistemologicznym, jak ontologicznym, tj. metafizycznym.

Nie byłem jednak pewien, czy właściwie rozumiałem myśl profesora i dlatego tuż po wykładzie poprosiłem profesora o przybliżenie mi tej trzeciej drogi filozoficznego myślenia. Nie zamierzałem pytać profesora od razu, lecz widząc go siedzącego na ławce w parku akademickim nie zawahałem się i poprosiłem go o krótką rozmowę na temat przedstawionego wykładu. Profesor nawet chętnie zgodził się na rozmowę. Powiedziałem mu wtedy, że nie rozumiem różnic zachodzących między wskazanymi poziomami filozofii, nie widzę też potrzeby powoływania do życia poziomu metafizycznego.

– Za to ja rozumiem ciebie! – wesoło stwierdził profesor. Przynajmniej tak mi się wydaje. Widzisz, jeszcze do niedawna sam krytykowałem tych, którzy coś tam próbowali opowiadać o metafizologii. Nie rozumiałem metafizologii, nie rozumiałem też metafizologów, a pewnego młodego człowieka, który wygłosił referat zatytułowany *Zachęta do metafizologii*, w dyskusji starałem się wręcz zniszczyć za głoszenie bałamutnych przekonań. Mój dzisiejszy wykład stanowi pod tym względem coś istotnie nowego.

– Co przekonało pana profesora do zmiany poglądu?

– Przeżyte ostatnio perypetie w sądzie. Potrafię nawet opisać moment, w którym otworzyłem się na nowy sposób myślenia o filozofii. Byłem wówczas na sali sądowej i z

niepokojem przysłuchiwałem się zeznaniom świadka strony przeciwnej. Źle to wyglądało. Także sędzia nie wzbudzał zaufania. Co będzie, jak przegramy? – zapytałem siedzącego obok mnie adwokata. Ten spojrzął w moją stronę i stwierdził krótko: „odwołamy się!”. Był przy tym bardzo spokojny. To krótkie „odwołamy się” uświadomiło mi, jakimi torami poszła sztuka sędziowska, by zapewnić sprawiedliwy charakter wydawanych wyroków.

– Muszę się przyznać, że nadal nie widzę związku z metafizyką – pozwoliłem sobie wtrącić uwagę.

– Bo to nie takie proste. Atmosfera pracy sądu w sposób zasadniczy odbiega od tej, która cechuje myślenie uniwersyteckie. Unosimy się tu w bardzo lekkiej atmosferze. Nie odczuwamy ciężaru podejmowanych decyzji i z wielką łatwością eksperymentujemy w świecie przedmiotów abstrakcyjnych. Sala sądowa jest pod tym względem miejscem szczególnym: to w niej dochodzi do bodajże najostrejszego zderzenia między siłą abstrakcji i energii konkretności. Sferę abstrakcyjną reprezentuje prawo z zawartą w nim ideą sprawiedliwości, sferę konkretności zaś – żywi ludzie postawieni przed ławą przysięgłych. Na sali rozpraw widoczny jest wręcz fizyczny wymiar myślenia: ciężar tego myślenia jest tym bardziej odczuwalny, im większą karą zagrożony jest dany czyn. Decyzje nie dotyczą anonimowych osób, lecz tych oto właśnie znajdujących się na sali, których fizyczna obecność komplikuje podjęcie ostatecznej decyzji. Sędzia musi być gotów wydać wyrok, patrząc człowiekowi prosto w oczy. Wyrok jest czymś szalenie niebagatelnym, ewentualny zaś błąd – szczególnie bolesnym. Myślenie akademickie zdecydowanie odbiega od tego standardu: musimy czuć pewien intelektualny luz, bez którego nie wyobrażamy sobie twórczości naukowej. Siedząc tam na sali, uświadomiłem sobie całą powagę

wymiaru sprawiedliwości, domagającą się przy tym największej staranności myślenia.

– Mimo to ciągle słyszy się, że jakiś wyrok był jawnie niesprawiedliwy, że znalazły się dowody niewinności nawet tych osób, które wyrokiem sądu zostały pozbawione życia – dodałem od siebie.

– To prawda – potwierdził profesor. Świadomość tego typu spraw bardzo pogarsza i tak niemiłą atmosferę na sali. Mniej więcej w tym samym czasie obejrzałem program telewizyjny, w którym opowiedziano historię o tym, jak zgwałcona kobieta wskazała przypadkowego przechodnia jako tego, który miał tego dokonać. Mężczyzna ten dopiero po pięciu latach pobytu w więzieniu zdołał udowodnić własną niewinność, w czym pomogły mu badania genetyczne, opłacone zresztą przez jakąś fundację działająca na rzecz sprawiedliwych wyroków sądowych. Najpierw jednak sąd uwierzył kobiecie, której złość na bandytę przelana została na pierwszego napotkanego mężczyznę. I to był wyrok sądu. Na szczęście w sprawie mojego syna oprócz świadka były jeszcze inne dowody, które pozwoliły podważyć jego zeznania. Nie o tym jednak chciałem mówić. Rozmyślając nad sprawiedliwością wyroków sądowych zadałem sobie następujące pytanie: skoro niesprawiedliwe wyroki po prostu zdarzają się, skoro sędzia to też człowiek, któremu przytrafiają się błędy, to w jaki sposób i przy pomocy jakich narzędzi możliwe jest kontrolowanie wydawanych wyroków?

– Odpowiedź jest prosta: odwołanie – wtrąciłem. Od każdej sprawy można odwołać się do sądu drugiej instancji.

– A jeśli i ten wyrok jest niesprawiedliwy, to co? – profesor ciągnął dalej.

– To można odwołać się do sądu trzeciej instancji. Można doprowadzić do kasacji wyroku.

– Masz rację. Z wyjątkiem jednego: to wcale nie jest takie proste! I tu jest właśnie miejsce na nasz dzisiejszy temat filozoficznych rozważań. Procedura sądowa pozwala nam lepiej zrozumieć przejścia od badań skoncentrowanych na kwestii prawdziwości do badań ustalających prawomocność osiągniętych rezultatów badawczych. Na tym właśnie polega różnica między badaniami ontologicznymi z jednej strony i epistemologicznymi z drugiej: *filozofia-jako-ontologia* odkrywa zasady bytu i przy ich pomocy wyjaśnia mechanizm funkcjonowania całej rzeczywistości; *filozofia-jako-epistemologia* niczego nie odkrywa w naturze rzeczy, lecz bierze za swój przedmiot badań to, co jawi się jako rezultat ontologii, czyli powstałą teorię bytu.

– Wynika więc, że także dla epistemologa ontologia jest nauką pierwszą, czyż nie? – zapytałem. Ontolog wcale nie musi przejmować się tym, co o jego teorii później powie epistemolog.

– Chronologicznie rzecz biorąc, masz rację – przyznał profesor. Także i dziś nie brakuje ontologów uprawiających teorię filozoficzną w taki sposób, jakby od średniowiecza nic się nie wydarzyło. Ja jednak inaczej widzę kwestię pierwszeństwa epistemologii względem ontologii. Mam na myśli pierwszeństwo w sensie teoretycznym. Spróbujmy wrócić do uproszczonego modelu wymiaru sprawiedliwości. Powiedziałeś, że osobę ontologa nie musi interesować to, co o jego teorii powie epistemolog; powiedz mi wobec tego, czy sędzia sądu pierwszej instancji powinien przejmować się tym, wedle jakich kryteriów zostanie oceniona jego praca przez sędziego sądu drugiej instancji?

– Oczywiście, że tak.

– Sąd pierwszej instancji nie działa więc wedle tylko sobie znanych zasad, czy tak?

– To pewne – odpowiedziałem.

- A co będzie, jeśli sąd pierwszej instancji złamie procedury przewidziane prawem?
- Jego wyrok zostanie uchylony – odpowiedziałem.
- Nawet jeśli wyrok ten jest sprawiedliwy?
- Tak.
- Można uznać zatem, że dobry sędzia sądu pierwszej instancji zanim podejmie się swego zadania, zapozna się najpierw z przepisami, które określają warunki, w jakich wolno mu rozstrzygać sprawy?
- Tak.
- I nie wolno mu sugerować się rasą oskarżonego?
- Nie wolno.
- Płcią?
- Też nie wolno.
- Przyznasz więc, że sędzia winien posiadać odpowiednie kompetencje prawne?
- To oczywiste – przyznałem.
- Wiesz jednak, że starożytni Ateńczycy dopuszczali taką możliwość, by sędzią była osoba niekompetentna?
- Tak. Na pierwszym roku czytałem tekst Plutarcha o sławnym polityku Arystydesie, który należał do osób nieprzekupnych, co zresztą przyniosło mu miano „Sprawiedliwego”. W trakcie trwania sądu skorupkowego jeden z wieśniaków podał Arystydesowi swoją skorupkę i przyznając się do swej niepiśmienności poprosił go, by ten na skorupce napisał imię Arystydesa. Zdziwiony tym Arystydes miał go zapytać, w czym Arystydes zawinił, na co wieśniak odparł, że w niczym, że on nawet nie zna Arystydesa, lecz denerwuje go to, że wszyscy nazywają go sprawiedliwym.
- No tak – profesor skinął głową. Trudno o lepszy przykład. Wygląda na to, że podobnie głęboko merytoryczny sens miał wyrok wydany na Sokratesie.
- Zapewne – potwierdziłem.

- A czy pamiętasz, co Sokrates mówił o procedurze sądowej? – profesor zadał mi kolejne pytanie.
- Nie zwróciłem na to uwagi.
- Otóż przed sądem miał on wyrazić żal, że w sprawach o życie w Atenach sędzi się tylko jeden dzień.
- Rzeczywiście – przytaknąłem.
- Mimo, że widział, iż najprawdopodobniej wyrok będzie dla niego niesprawiedliwy, jednak Sokrates nie zapowiedział apelacji od wyroku. Dlaczego? Bo nie było takiej możliwości! Wyrok sądu ateńskiego był wyrokiem ostatecznym. Brak procedury odwoławczej niewątpliwie wpływał niekorzystnie na jakość ówczesnych orzeczeń sądowych. Widząc jawną niesprawiedliwość wyroku, woleli zmienić lub odrzucić ustawę, niż wprowadzać instancję odwoławczą. Ich mentalność nie była w stanie tego uchwycić. Wspomniałeś przed chwilą o Arystydesie i związaną z nim procedurą ostracyzmu. Ostracyzm upadł pod koniec piątego wieku, co stało się wynikiem ogromnej manipulacji dokonanej przez dwóch ludzi, Nikiasza i Alkibiadesa, którzy zagrożeni wygnaniem z Aten postanowili zapewnić sobie spokój i za pomocą przekupstw spowodowali wygnanie spokojnego Hyperbolosa.
- Rozumiem, że Grecy nie posiadali dwuinstancyjnej procedury prawnej, jaki ma to jednak związek z filozofią? – tym razem to ja postawiłem pytanie.
- Moim zdaniem, ogromny – odparł profesor. W sensie mentalnym nie ma większej różnicy między ówczesnym sposobem rozstrzygania spraw w sądzie a rozstrzyganiem zagadnień filozoficznych. I tu, i tam myślenie przebiegało w sposób jednowymiarowy, jednoinstancyjny.
- Czy pan profesor chce powiedzieć, że dopiero powstanie epistemologii umożliwiło....
- ... powstanie filozofii krytycznej – Smith dokończył za mnie zdanie.

– Czym się więc różni podejście epistemologa od podejścia metafizyka? – zapytałem.

– Powiem to tak: metafizyk odkrywa prawdę i to jest jego głównym zadaniem, które stara się zrealizować niezależnie od tego, co inni sobie myślą na ten temat. Epistemolog zaś zdaje się tak mówić: możesz sobie być materialistą lub idealistą, możesz wierzyć w tę lub inną prawdę, jedno zaś musisz robić – musisz to czynić w sposób rzetelny, czyli zgodny w postulatami metodologii. Jaki stąd wniosek? Zanim staniesz się odkrywcą prawdy, zapoznaj się z metodami doń prowadzącymi. Mówiąc nieco inaczej: zanim staniesz się sędzią prawdy i fałszu, zanim odkryjesz naturę rzeczywistości, poznaj sposoby, które uwiarygodnią twoje odkrycia, naucz się metod, które uprawomocnią twoje przyszłe orzeczenia.

– Dlatego epistemologia zajmuje miejsce filozofii pierwszej?

– Tak. Jak sędzia sądu pierwszej instancji musi znać zasady, wedle których oceni go sędzia sądu drugiej instancji, tak metafizyk musi być świadom, że każdy jego sąd stanie się przedmiotem wnikliwej analizy o charakterze metodologicznym i epistemologicznym.

– Jednak *filozofia-jako-ontologia* nie umarła wraz z powstaniem *filozofii-jako-epistemologii* – dodałem od siebie.

– Nigdy nie brakowało sędziów tego świata, a że ich myślenie, ich decyzje nie owocują tak widocznymi skutkami, jak ma to miejsce w sądownictwie, to i łatwiej jest uprawiać głęboką, metafizyczną filozofię. Jednak tak, jak istotą nowożytnego prawodawstwa jest dwuinstancyjność, tak też nowożytna filozofia chlubi się swą epistemologią. Potrzeba wysokich kompetencji prawnych sprawia, że tylko profesjonalny sędzia może podołać wymogom jawnego i krytycznego wydawania werdyktów sądowych. Podobną profesjonalizację możemy dostrzec w filozofii, której rozwój coraz bardziej zależał od funkcjonujących na uniwersytetach

katedr. Uprawianie *filozofii-jako-epistemologii* wiąże się z długim, nawet kilkunastoletnim okresem przygotowawczym, w czasie którego adept zapoznaje się z dotychczasowym dorobkiem metodologicznym filozofii.

– Chyba już jestem w stanie zrozumieć potrzebę powołania *filozofii-jako-epistemologii*, jaki jednak sens ma *filozofia-jako-metafilozofia*? – zapytałem.

– Filozofia nie działa w próżni intelektualnej. Epistemolog przyjmuje do wiadomości określony stan osiągniętej wiedzy i traktuje to jako daną wyjściową własnych badań. Pewne rzeczy są dla niego oczywiste, gdyż wynikają z przyjętych przesłanek myślenia. Na powstanie i rozwój epistemologii miały wpływ liczne czynniki zewnętrzne, jak chociażby dynamiczny przyrost wiedzy w nauce nowożytnej, tak dobrze widoczny w obszarze matematycznym i przyrodniczym. Także współczesny stan wiedzy naukowej narzuca epistemologom pewne standardy myślenia, czego nie do końca są w stanie oni sobie uświadomić.

– Dlaczego?

– Ponieważ ich wysiłek poznawczy zawiera się w ramach wyznaczonych przez przesłanki poznania teoretycznego. Epistemolog jako metodolog, jako znawca mechanizmów rozwoju wiedzy teoretycznej nie wychodzi poza obszar teorii, tkwi w schemacie, który został narzucony mu w momencie przyjęcia takiego a nie innego przedmiotu badań. On nie jest w stanie wyjść poza płaszczyznę metodologiczną, a jest to płaszczyzna, która sama wymaga dookreślenia. Owszem, byli i tacy przedstawiciele epistemologii, którym wydawało się, że jeśli ustala właściwą metodę to tym samym, niejako automatycznie, poznają prawdę, ale takie radykalne ujęcie nie sprawdziło się. *Filozofia-jako-epistemologia* uprawiana jest z za biurka. *Filozofia-jako-metafilozofia* pozwala spojrzeć na filozofię w jej pluralizmie, którego nie ogranicza żadna teoria wiedzy.

Metafilozof wie, że epistemologia mieści się w pewnym modelu rozwoju wiedzy, że jest to model zdominowany przesłankami poznania teoretycznego, wie jednak i to, że nie jest to model wszechobejmujący, że wielu filozofów rozwija inne typy poznania. Metafilozof stara się wskazać najogólniejsze przesłanki przyjmowanych koncepcji uprawiania filozofii, co z kolei umożliwia mu dokonywanie takich interpretacji filozoficznych, które biorą pod uwagę także i pozafilozoficzne wpływy na rozwój określonych koncepcji filozofowania.

– Na wykładzie wspomniał pan profesor o dwudziestowiecznym kryzysie epistemologii...

– Tak, to jest ważne z punktu widzenia metafizyki, ponieważ dopiero wtedy uświadomiono sobie ograniczenia epistemologicznego punktu wyjścia. Kryzys ten miał kilka źródeł. Z jednej strony wiąże się z rozwojem fenomenologii Edmunda Husserla, który wychodząc od *stricte* epistemologicznego ideału wiedzy bezzakończony dotarł do momentu, w którym uświadomił sobie nierealność takiego projektu. Z drugiej strony trzeba widzieć fundamentalne znaczenie tzw. twierdzeń limitacyjnych, które pojawiły się w metamatematyce i logice w latach dwudziestych i trzydziestych tego wieku. Jeśli dodać do tego huczną i zarazem krótkotrwałą karierę neopozytywizmu, to da nam to obraz podważający sens *filozofii-jako-epistemologii*.

– Czy zatem uprawa epistemologii jest czymś zbędnym?

– Ależ oczywiście, że nie! Znaczy to tylko tyle, że nie można wejść do filozofii przez bramę z napisem „epistemologia” bez choćby odrobiny dogmatyzmu. Jak epistemolog zarzucał dogmatyzm ontologowi, tak teraz metafizyk gotów jest tym samym określić epistemologa.

– Czy można w jakiś sposób powiązać ze sobą ten trzeci poziom rozwoju filozofii z funkcją sądu najwyższego, jaką pełni on w ramach wymiaru sprawiedliwości?

– Tak. Potrzeby funkcjonowania instytucji sądu najwyższego nie określa już błąd prawny. Przynajmniej nie w pierwszym rzędzie. Sąd ten dokonuje wykładni języka, jakim posługują się prawnicy. A jest to język dalece nieprecyzyjny, niejasny, czasem wręcz świadomie niedookreślony przez prawodawcę, z góry skazany na konieczność zastosowania procedur interpretacyjnych. Sędziowie sądów pierwszej i drugiej instancji interpretują przepisy prawa, choć czynią to z trochę innych perspektyw: sąd pierwszej instancji interpretuje po to, by poznać prawdę; sąd drugiej instancji interpretuje po to, by potwierdzić zgodność orzeczeń sądu pierwszej instancji z przyjętą praktyką prawną, z duchem i literą prawa; sąd najwyższy nie interpretuje w tym sensie prawa, lecz podaje ramy, w jakich powinna dokonywać się interpretacja na niższych szczeblach. Sąd ten podaje wykładnię z punktu widzenia której należy tak, a nie inaczej odczytywać sens danego przepisu. Czyniąc to, sąd ma na uwadze np. zmienne warunki społeczne, kulturalne i ekonomiczne, w jakich funkcjonuje system prawny. Te ostatnie zaś są bardzo dynamiczne. Gdyby znaczenia słów stosowanych w prawie były sztywne i bardzo ostre, wówczas nowopowstałe wymiary życia społecznego nie byłyby regulowane prawem. Ktoś musi jednak określać związek istniejącego już prawa z żywą praktyką społeczną. Czyni to sąd najwyższy. Metafilozof nie zastępuje ontologa, nie tworzy też epistemologii, ale pokazuje ograniczenia tych koncepcji uprawiania filozofii z punktu widzenia wewnętrznej różnorodności filozofii oraz związków filozofii z pozafilozoficznymi działaniami. Dla adepta filozofii pełni rolę nauki o charakterze prope-deutycznym, jest szczególnego rodzaju umiejętnością tworzenia różnych filozofii.

Po wypowiedzeniu tych słów profesor wstał, mówiąc, że musi już wracać na wydział. Zapytałem, czy mogę mu towarzyszyć w drodze, na co chętnie przystał. Postanowiłem podpytać go jeszcze o kwestię bezinteresowności filozofii.

– Bardzo złożony problem – podkreślił na samym początku. Wiąże się z nim dużo zagadnień podstawowych dla zrozumienia filozofii i poznania teoretycznego w ogóle. Kiedy filozof osiąga poziom poznania filozoficznego? – profesor sam postawił sobie pytanie. O poznaniu bezinteresownym możemy mówić tylko wtedy, gdy nie ma ono charakteru utylitarne, lecz jest rozwijane dla samego poznania. W związku z tym powiada się, że poznanie bezinteresowne to poznanie rozwijane wyłącznie ze względu na prawdę.

– Poznanie utylitarne nie jest poznaniem bezinteresownym, to rozumiem – powiedziałem. Szczerze jednak przyznaję, że nie rozumiem stosowanych zwrotów typu „wiedza dla wiedzy” i „poznanie dla poznania”, z jakimi łatwo się spotkać w literaturze filozoficznej. Na czym polega różnica pomiędzy tym poznaniem i poznaniem utylitarne?

– Można tu mówić o kilku kwestiach. Zacznijmy od różnicy w podejściu do badanego przedmiotu. Funkcjonują dwa zasadniczo odmienne sposoby traktowania przedmiotu: pierwszy sposób jest zdominowany intencją praktyczną i polega na nieustannym umieszczaniu przedmiotu w przestrzeni życiowych działań podmiotu poznającego; drugi sposób można określić mianem kontemplacyjnego. Pitagoras opisywał te sposoby mniej więcej tak: świat przypomina wielkie targowisko, na które przychodzą ludzie różnego rodzaju; jedni przychodzą dla zarobku, inni dla zabawy, są jednak i tacy, którzy stoją obok i jedynie przyglądają się temu wszystkiemu. Ci ostatni niczego nie zmieniają, lecz czynią starania, by poznać to, jak się rzeczy mają: ich

zadaniem jest kontemplacja świata. Człowiek handlujący postrzega swe otoczenie jako mniej lub bardziej dogodną okazję do zarobienia pieniędzy; wszystko ocenia pod kątem własnych korzyści i temu też zadaniu podporządkowane jest jego poznanie otaczającej rzeczywistości. Podobnie myśli kuglarz jarmarczny, któremu zależy na sławie, tę zaś może mu przynieść jedynie uznanie ze strony widzów, sprzedaje więc swoje sztuczki w nadziei na długotrwałą pamięć. Oni obaj, czyli handlarz i kuglarz, żyją w świecie zmian. Jaką miarą obliczają swoją wartość? Oczywiście, że miarą skuteczności. A kiedy ich poznanie jest skuteczne? Gdy przynosi oczekiwane zmiany; zmiana jest celem ich zamierzeń poznawczych. Podejście utylitarne skierowane jest na zmianę przedmiotu badania, poznanie bezinteresowne zaś nie zamierza wprowadzać zmian w badany przedmiot. W tym też sensie mówimy o poznaniu kontemplacyjnym. Poznaje się coś ze względu na to, jakie to coś jest, a nie ze względu na praktyczne korzyści.

– Z teorii nie wynikają zatem żadne korzyści praktyczne? – zapytałem.

– Ależ wynikają! Bezinteresowność poznania nie ogranicza możliwości praktycznego wykorzystania zdobytej wiedzy. Jednak proces praktycznego wykorzystania wiedzy dokonuje się już w ramach wtórnego aktu refleksji, w którym uwaga koncentruje się na zamiarze wpłynięcia na kształt już zbadanego przedmiotu. Są to dwa różne poziomy poznania: w poznaniu bezinteresownym chodzi nam o to, by dowiedzieć się jak rzeczy się mają, do czego znów potrzebne jest, by ich nie zmieniać; miarą wartości zdobytej wiedzy jest wówczas jej odpowiedniość z tym, co jest badane, natomiast praktyk stoi przed zadaniem uruchomienia tej wiedzy w takim kierunku, by poprzez odpowiednie przekształcenia osiągnąć jakiś nowy stan. Co jest miarą tego drugiego procesu myślowego? Skuteczność i przydatność praktyczna.

Weźmy na przykład fizykę: jeden fizyk zajmuje się np. strukturą atomową przyrody i rozwija badania niezależnie od tego, czy jego wyniki kiedykolwiek znajdą praktyczne zastosowanie, tymczasem jego kolega po fachu koncentruje się na możliwości praktycznego wykorzystania poznanych praw. Pierwszy w nastawieniu bezinteresownym odkrywa reguły rządzące rzeczywistością, a drugi konstruuje bomby atomowe, elektrownie itd.; pierwszy pyta o to, jak się rzeczy mają, drugi – co mogą z nimi zrobić.

– Czy te dwa sposoby potraktowania przedmiotu można odnaleźć także w filozofii? – zapytałem.

– Jak najbardziej – stwierdził profesor. Jak wiesz, część filozofów odrzuca ideę poznania kontemplacyjnego i wprost twierdzi, że każde poznanie jest utylitarne. Już sofisci tak właśnie twierdzili. My jednak, o ile chcemy zgłębić poznanie bezinteresowne, musimy zajmować się tymi filozofami, którzy wierzyli w sens tego ideału poznawczego.

– Czy ideał ten wyklucza się z zasadami utylitarnej myślenia?

– Biorąc pod uwagę całokształt ludzkiej wiedzy, trzeba powiedzieć, że te dwa modele poznania wzajemnie uzupełniają się. Powiem więcej: filozofii nie sposób pomieścić wyłącznie w jednym, bądź drugim modelu, lecz do obu modeli przystają istotne części filozoficznej refleksji. Modele te są względem siebie komplementarne. Ty jednak chcesz dowiedzieć się o bezinteresowności poznawczej, myślę więc, że na tym powinniśmy się skoncentrować.

– Jeszcze tylko jedno pytanie dotyczące wspomnianej przez pana profesora komplementarności: czy dotyczy to związku teorii z życiem codziennym filozofa?

– Też. Przecież uprawianie teorii nie wypełnia całkowicie życia filozofa. To są raczej momenty. Związek ten z jednej strony może być mocno ugruntowany w teorii filozofii, jak ma to miejsce w przypadku Arystotelesa, który świadomie

wyróżnił w swej filozofii jej część teoretyczną oraz część praktyczną, z drugiej strony może to być związek określony w sposób mniej świadomy. Ciekawej dyskusji doczekał się na przykład Tales z Miletu. Otóż miał on przewidzieć z odpowiednio długim wyprzedzeniem dobry urodzaj oliwek i w związku z tym wydzierżawił wszystkie tłocznie oliwy, jakie funkcjonowały w okolicy, by na czas zbiorów wynajmować je z dużym dla siebie zyskiem. Na tym procederze miał ponoć zarobić wielkie pieniądze. Jedni interpretatorzy podkreślają praktyczną intencję towarzyszącą jego myśleniu, drudzy natomiast uważają, że nie chodziło mu o zarobek, lecz o pokazanie osobom drwiącym z jego niezaradności życiowej, że poznanie zjawisk otaczającej przyrody może mieć także praktyczne konsekwencje. Ci drudzy uważają przy tym, że Tales wcale nie wykorzystał pozycji monopolistycznej na rynku do zwiększenia swych zysków, lecz że swym kontrahentom zaproponował bardzo korzystne warunki.

– Wszystko rozbija się o to, czy zażądał wielkich, czy umiarkowanych sum – powiedziałem.

– Jak to rozumiesz? – tym razem pytanie postawił profesor.

– Jeśli nie zależało mu na zarobku, lecz na pokazaniu pewnej zasady działania rynku, to zasługuje on na miano pierwszego ekonomisty w dziejach Europy, jeśli zaś myślał jedynie o zarobku, to jego działanie w niczym nie odbiega od standardu znanego z codziennego życia. Z tego co pamiętam z wykładu, Tales mógł być Fenicjaninem z pochodzenia, co tłumaczyłoby jego umiejętności wykorzystywania reguł rządzących handlem. Miał też pozbyć się majątku i oddać się badaniom naukowym, co znów przemawiałoby za tym, że zadziałał na rynku z pobudek czysto teoretycznych. A pan profesor jak sądzi?

– To akurat jest mało istotne dla naszego zagadnienia. Ekonomia, podobnie jak nauki społeczne i humanistyczne,

nie jest najlepszym miejscem do ukazania różnic zachodzących między poznaniem praktycznym i teoretycznym.

– Rozumiem, że teoretyk jedynie opisuje rzeczywistość, a praktyk ją zmienia – dodałem.

– Tak. Opis teoretyka będzie tym lepszy i tym głębiej sięgnie natury badanego przedmiotu, im bardziej będzie pominięta praktyczna intencja badawcza. Teoretyk musi więc unikać myślenia życzeniowego, musi ograniczać wpływy myślenia potocznego, zdominowanego intencjami praktycznymi, musi umieć spojrzeć na świat bez uprzedzeń. Z tego też powodu teoretyk musi być tym, kogo stać na uprawianie myślenia bezinteresownego. Dlatego też, jak twierdził Arystoteles, poznanie teoretyczne uprawiają ludzie posiadający wolny czas. Gonitwa za dobrami doczesnymi stoi w sprzeczności z ideałem kontemplacji teoretycznej.

– Kim jest osoba uprawiająca poznanie bezinteresowne?

– Nikim konkretnym – odparł profesor.

– Znów czegoś nie rozumiem – stwierdziłem krótko.

– Aby osiągnąć poziom poznania bezinteresownego, trzeba przekroczyć ramy prywatnego świata i wejść na taki poziom myślenia, na którym myślenie staje się wspólną własnością wszystkich osób myślących. Oprócz wspomnianego wcześniej warunku nienaruszalności przedmiotowej, poznanie bezinteresowne wymaga od osoby wyzbycia się tego wszystkiego, co wpływa na partykularność jej myślenia. Mamy więc do czynienia z warunkiem podmiotowym. Filozof nie uprawia poznania bezinteresownego z pozycji osobistego egoizmu, mówiąc więc o podmiocie poznania bezinteresownego nie wolno nam podkładać w to miejsce żadnych konkretnych osób.

– Jednak zwykliśmy odmierzać kolejne etapy poznania filozoficznego imionami wielkich filozofów - zauważyłem.

– Taka jest praktyka, lecz z punktu widzenia specyfiki poznania bezinteresownego nie jest ona najszcześniejsza – niemal natychmiast podkreślił profesor.

– Dla właściwego zrozumienia teorii filozoficznej rzeczą całkowicie drugorzędną jest wskazanie jej twórcy, czy o to chodzi? – dopytałem.

– Nie mówmy o twórcach, o nich mówimy w odniesieniu do artystów i pisarzy, mówmy raczej o odkrywca, którzy przed wszystkimi ludźmi otwierają taki wymiar istnienia, na który każdy ma prawo wejść.

– Czy w poznaniu praktycznym nie mamy do czynienia z podobną sytuacją? – pytałem dalej.

– Wydaje mi się, że nie. Popatrz: jeśli dzisiejszy fizyk teoretyk odkryje coś znaczącego, to jego odkrycie może zostać natychmiast wykorzystane w pracach innych teoretyków, którzy wcale nie muszą prosić autora o zgodę. Poznanie praktyczne rządzi się zasadą patentu, która chroni wynalazek przed bezpłatnym użytkowaniem ze strony innych osób.

– Można jednak bezinteresownie, czyli nieodpłatnie wyrazić zgodę na korzystanie z patentu – te słowa wypowiedziałem zdecydowanie za szybko.

– To nie jest już bezinteresowność, lecz – z punktu widzenia ekonomicznego – głupota. Wracając zaś do naszej kwestii trzeba dodać coś bardzo ważnego: otóż bezinteresowność poznawczą można osiągnąć wyłącznie na drodze poznania teoretycznego.

– Poza poznaniem teoretycznym nie ma żadnej innej formy poznania bezinteresownego? – dopytałem.

– Tak – odparł profesor.

– Co sprawia, że uprawianie teoretyczne jako jedyne umożliwia rozwój bezinteresowności poznawczej?

– Poznanie teoretyczne cechuje się abstrakcyjnym wymiarem myślenia, abstrakcja zaś odsyła nas do metody,

której stosowanie daje pewność osiągniętych wyników. Do wspomnianych wcześniej warunków dochodzi więc kolejny.

– Czy bezinteresowność poznawcza jest pochodną pewności osiągniętych rezultatów? – zapytałem. Osobiście byłbym daleki od tak postawionej tezy, wszak i poznaniu praktycznemu nie jest obce poczucie pewności.

– Masz rację. Mówiąc o myśleniu abstrakcyjnym, chciałem podkreślić jedno: poznanie bezinteresowne pojawia się jako rezultat ogromnego wysiłku umysłowego, w którego wyniku osoba uprawiająca poznanie teoretyczne może wkroczyć na odpowiedni poziom doświadczenia poznawczego.

– Myślenie abstrakcyjne cechuje pracę teoretyczną, to zrozumiałem, jednak nadal nie wiem, na czym ma polegać wpływ metody abstrakcyjnej na kształtowanie się bezinteresowności poznawczej.

– Mówiąc o poznaniu abstrakcyjnym musimy mieć na uwadze to przede wszystkim, że dotyczy ono czegoś, co nie jest zmysłowo dostępne. Abstrakcja umożliwia nam poznanie przedmiotów, których się nie słyszy i nie widzi. Wiemy jednak, że przedmioty te dają się zrozumieć, i że poprzez wiedzę o nich można wyjaśnić to, co jest dostępne naszym zmysłom. Metoda kształtuje umysł i otwiera przed nim naturę przedmiotów teoretycznych. Praca teoretyczna wymaga stanu maksymalnego skupienia i pełnego spokoju, to zaś wyrabia w człowieku zdolność wkraczania na poziom kontemplacji teoretycznej.

– Przedmiotem kontemplacji teoretycznej nie jest więc realnie istniejąca rzecz, czy też konkretna osoba, lecz jest nim ów niewidzialny przedmiot badań, czy tak?

– Tak – odparł profesor.

– Kontemplacja stanowi więc swego rodzaju zerwanie więzi z tym, co dane w sposób bezpośredni.

– Pod tym sformułowaniem nie podpisałbym się już bez dodatkowych zastrzeżeń. Akt bezinteresownej kontemplacji

oznacza odczytanie w świecie widzialnym zasady działania przedmiotu niewidzialnego. Teoretyk nie zrywa więzi z doświadczeniem empirycznym, jedynie podporządkowuje to doświadczenie wiedzy osiągniętej na sposób abstrakcyjny. Samo oko niczego nie widzi, samo ucho niczego nie słyszy. Potrzebna jest hipoteza, potrzebna jeszcze jest myśl. Parmenides z Elei rozróżnił dwie podstawowe drogi poznania: drogę *doxy*, czyli mniemania, która opiera się na danych zmysłowych oraz opartą na rozumie drogę *episteme* – wiodącą do wiedzy absolutnie pewnej. Jego zdaniem filozof musi posiadać tę podstawową zdolność do wykroczenia poza sferę tego, co dane na sposób empiryczny, gdyż tylko wtedy zrozumie prawdziwe przyczyny otaczających go zjawisk.

– Jeśli więc abstrakcja wiedzie umysł do tego, by widzialne rozumiał poprzez odwołanie się do niewidzialnego, to także i mit religijny spełnia tego rodzaju postulat, bowiem tłumacząc zdarzenia codziennego życia poprzez odwoływanie się do przyczyn boskich, mit rozwija ten schemat myślowy.

– To prawda: myślenie mitologiczne zawiera w sobie dość potężny składnik refleksji abstrakcyjnej, rozwój zaś mitologii niewątpliwie przygotował późniejsze narodziny filozofii.

– Ostatecznie chodzi o poznanie tego, co jest tu i teraz – odpowiedziałem.

– Nie do końca. Filozof zdaje sobie sprawę z tego, że odpowiedź na pytanie dotyczące tego dlaczego to czy tamto jest takie a nie inne, wymusza na nim konieczność wzięcia w nawias wszystkiego i wkroczenia w przestrzeń abstrakcyjnych przedmiotów. Tę sytuację obrazowo nakreślił Platon, gdy w siódmej księdze *Państwa* pisał o jaskini. Żyjąc w świecie danych zmysłowych, będąc zatem przykutym do świata materialnego, nikt nie jest w stanie wyjaśnić natury postrzeganych zjawisk. Dynamika zjawisk uniemożliwia

zbudowanie stałej wiedzy. Właściwe postępowanie musi być wsparte o zamiar dotarcia do tego, co jest poza jaskinią, a czego cieniem okazuje się być wszelkie zjawisko. Tu, w tym świecie mamy do czynienia z zamazanymi konturami czegoś, co samo w sobie jest doskonale i poddaje się abstrakcyjnemu rozumieniu, choć jest ponadmysłowe. Ten, kto nie zdaje sobie z tego sprawy nie ma szans osiągnąć poziomu właściwego bezinteresownej refleksji teoretycznej.

– Poznanie bezinteresowne wiąże się zatem z przyjęciem stanowiska idealizmu obiektywnego? – zapytałem.

– Ależ nie! – profesor zaprzeczył zdecydowanie. Mówimy o modelu poznania, który może zaakceptować także materialista. Zresztą wielki adwersarz Platona, Demokryt, traktował poznanie w podobny sposób. Atomy posiadają wedle niego jedynie własności matematyczne. Są one niewidzialne w takim samym sensie, jak niewidzialne są idee Platona.

Profesor przerwał na chwilę. Spojrzał na zegarek. Rozmawiając, przemierzaliśmy cały Park Akademicki, minęliśmy Akademicki Ośrodek Sportu i idąc wzdłuż akademików wróciliśmy w pobliże budynków naszego Wydziału. Widocznie ocenił, że może sobie pozwolić na dalszą rozmowę ze mną, bo wskazał zapraszającym gestem na ostatnią ławeczkę stojącą na alejce. Usiedliśmy, a on spokojnie kontynuował swoje rozważania.

– Obaj idą tą samą drogą racjonalizmu metodologicznego, różnią się natomiast typem odkrytego przedmiotu abstrakcyjnego. Wedle Platona tylko idealny przedmiot zapewni wszechstronne wyjaśnienie zachodzących zjawisk, tymczasem Demokrytowi wystarczyły wirujące w próżni atomy.

– Czy można więc powiedzieć, że obaj wyszli z jaskini, z tym, że co innego odkryli poza nią?

– Myślę, że tak – profesor mi przytaknął.

– Wróćmy jednak do wnętrza jaskini – zaproponowałem. Okazuje się, że, jak powiadał Heraklit, złymi świadkami są oczy i uszy...

– To prawda – profesor od razu wszedł mi w słowo – ale Heraklit dodawał, że dotyczy to człowieka, który ma duszę barbarzyńcy, czyli biorąc na warsztat nasz temat, dla człowieka, który nie posiada wiedzy o niewidzialnym *Logosie*, którego ludzki logos stanowi dalekie echo. Wszyscy filozofowie uprawiający poznanie teoretyczne potwierdzają, że wiedza teoretyczna to wiedza pojęciowa, stanowiąca wyższą formę ludzkiego poznania.

– Jak zatem przejść od sfery mniemania do wiedzy pewnej, skoro nasze ciało i nasza wyobraźnia utrzymują nas w tym świecie pełnym błędu i niedoskonałości?

– No tak – profesor westchnął – teraz to już nie wyjdziemy tak łatwo na prostą. Przed nami same problemy, nad którymi filozofowie rozwodzą się od wieków. Spróbuję jednak uprościć ten problem. Poznanie teoretyczne, jako poznanie pojęciowe cechuje się abstrakcyjnością i ogólnością. Co to znaczy, że jakaś wiedza posiada charakter pojęciowy? Zacznijmy od pojęcia pojęcia, czyli od znaczenia słowa „pojęcie”. Ludzie zwykli to słowo różnie stosować, bo i samo słowo jest wieloznaczne. Na szczęście dla nas część tych znaczeń stanowi pewną w miarę koherentną całość. Jedni używają słowa „pojęcie” zamiast słów „wyraz” czy „słowo” i mówią na przykład, że pojęcie „auto” jest rzadziej stosowane od pojęcia „samochód”. Mając na względzie to znaczenie słowa „pojęcie” możemy powiedzieć, że poznanie pojęciowe to takie, które daje się zawrzeć w języku. Jest to wiedza o charakterze intersubiektywnym, dzięki czemu może się stać przedmiotem komunikacji naukowej.

– Czy poznanie pozajęzykowe nie zasługuje na miano poznania teoretycznego?

– Oczywiście, że nie.

- Jednak nie każde poznanie dające się wyrazić w języku zasługuje na miano teoretycznego, czy tak? – pytałem dalej.
- Tak. Do wyjaśnienia natury poznania teoretycznego, jako pojęciowego właśnie, niezbędne nam będą jeszcze dwa inne znaczenia słowa „pojęcie”. Oto bowiem słyszy się czasem, że ktoś nie ma pojęcia o piłce nożnej, a wypowiada się na jej temat. W tym wypadku słowo „pojęcie” stanowi synonim słowa „wiedza”. Mieć pojęcie o czymś, znaczy tyle, co być dość dobrze zorientowanym w naturze jakiegoś zagadnienia, w tym wypadku – piłki nożnej. Mówiąc więc, że poznanie teoretyczne jest pojęciowe powiadamy, że jego celem jest osiągnięcie dostatecznie głębokiej wiedzy o naturze badanego przedmiotu. I nie jest to byle jaka wiedza, lecz wiedza dająca się przedstawić w postaci systemu twierdzeń.
- Dlatego wiedza potoczna nie ma charakteru teoretycznego, bo nie jest usystematyzowana? – zapytałem.
- Jest to wiedza osiągnana w sposób spontaniczny i w taki sam sposób jest przekazywana. Jej zaletą jest wysoka zdolność do przystosowywania się do zmiennej rzeczywistości, dzieje się to jednak za cenę utraty koherencji. Mieszkańcy jaskini posiadają zdolność przystosowawczą, która pozwala im przeżyć w świecie ciągłych zmian, nie potrafią jednak w oparciu o zmieniające się przedmioty zbudować gmachu stałej wiedzy. Systematyczność dopiero w tym kontekście nabiera właściwej wartości poznawczej, bowiem podporządkowuje się systemowości. Powiem nawet więcej: poznanie teoretyczne nawet nie musi być systematyczne, o ile jednak jest systemowe! Istnieje cały szereg odkryć naukowych dokonanych w warunkach dalekich od systematyczności, nie ma jednak ani jednego, który nie spełniałby warunku systemowości.
- Czy wspomniana systematyczność wyczerpuje już zakres znaczeniowy towarzyszący poznaniu pojęciowemu?

– Jeszcze nie – odparł profesor. Jest jeszcze inne rozumienie słowa „pojęcie” i musimy je teraz uwzględnić. W semiotyce powiada się, że pojęcie to tyle, co znaczenie znaku językowego, czyli sposób rozumienia danego znaku w danym języku. Mamy bowiem znak językowy, cechujący się tym, że posiada tzw. substrat materialny, dzięki czemu podpada pod poznanie zmysłowe i pozwala stosować się w komunikacji interpersonalnej. Oprócz tego właśnie warunku, każdy znak musi mieć znaczenie sprawiające, że osoby posługujące się znakiem rozumieją się nawzajem. Znaczenie znaku, czyli jego pojęcie, posiada już jednak charakter abstrakcyjny, a to oznacza, że znaczeń się nie widzi, nie słyszy, nie dotyka. Pojęcia nie podpadają pod zmysły. Poznanie teoretyczne wywodzi się źródłowo z tej właśnie zdolności umysłu do stosowania pojęć. Bezinteresowności poznawczej nie wolno nam utożsamiać ze stanem bierności. Umysł filozofa musi przejść kolejne etapy edukacyjne i nabyć szereg kompetencji niezbędnych później do osiągnięcia stanu bezinteresowności poznawczej. Opanowanie kompetencji językowej pełni jedną z podstawowych ról.

– Jeśli dobrze zrozumiałem pana profesora, to każdy użytkownik języka uczestniczy w abstrakcyjnym wymiarze myślenia.

– To prawda. Nawet najbardziej ograniczone języki w sensie etnicznym pobudzają umysł do rozwoju myślenia abstrakcyjnego. Znajdując się w jaskini nie jesteśmy więc skazani na życie w ramach danych czysto zmysłowych. Dysponujemy, jak powiedziałby Platon, wrodzoną zdolnością do rozwoju myślenia abstrakcyjnego, które stanowi okno na prawdziwy świat. To ta właśnie zdolność do posługiwania się językiem stanowi fundament wszelkiej teorii. Język naturalny stanowi faktyczną podbudowę, na której wznosi się gmach poznania teoretycznego, nie oznacza to jednak, że teoria w sposób prosty rodzi się jako efekt użycia języka naturalnego. Aby

wejść na poziom myślenia abstrakcyjnego i teoretycznego zarazem trzeba umieć skupić się na przedmiotach czysto abstrakcyjnych. Nie jest to ani łatwe, ani też bezbolesne. Platon pisząc o matematyce wielokrotnie podkreślał, że nauka ta pozwala duszy wyzwolić się z sideł poznania zmysłowego i dlatego na bramie wiodącej do jego szkoły filozoficznej znajdował się napis zabraniający wstępu tym, którzy nie znają matematyki. Umiejętność uprawiania matematyki stanowiła dla Platona dowód na posiadanie zdolności teoretycznego rozprawiania o niewidzialnym świecie. Matematyka stanowi pierwszy etap poznania jako *episte-me*. Po niej następuje właściwy filozofii etap dialektyki.

– Jednak liczyć potrafią prawie wszyscy – dodałem. Każdy coś tam rachuje, gdy na przykład kupuje towar w sklepie albo sprzedaje ziemię, nic w tym szczególnego, co stanowiłoby wyznacznik specjalnej postawy poznawczej. Język naturalny operuje liczbami, które są jakoś rozumiane, czyli że mają charakter pojęciowy, czy nie tak?

– Kiedy powstała matematyka? – profesor nie oczekiwał moją odpowiedź. Kto to wie! Jako sztuka liczenia konkretnych przedmiotów zapewne jest tak stara, jak ludzka kultura. Ale czy mamy od razu do czynienia z nauką abstrakcyjną? Oczywiście, że nie! Matematyka teoretyczna powstała wtedy, gdy pojawił się nasz niewidzialny przedmiot w postaci abstrakcyjnego pojęcia liczby.

– Nie rozumiem tego – przyznałem od razu. Czym się różni od siebie liczenie konkretnych przedmiotów od liczenia w zakresie niewidzialnego przedmiotu, przecież i tu i tam dwa dodać dwa to cztery.

– Normalny człowiek posiada tendencje do tego, by liczbę traktować jako odpowiednik pewnej ilości rzeczy. W matematyce mówi się wtedy o tzw. liczbie mianowanej: myśląc pięć traktuje się owo pięć jako skrót myślowy np.

tych oto pięciu palców. Liczba ma wtedy o tyle sens, o ile kieruje naszą uwagę w stronę konkretnych przedmiotów. Jest to jednak takie pojęcie liczby, które uniemożliwia ufundowanie na niej matematyki teoretycznej, ta bowiem mogła powstać dopiero po tym, jak odcięto liczbę od rzeczy. Jak doniosłe znaczenie dla rozwoju nauki ma osiągnięcie abstrakcyjnego wymiaru języka niech świadczy chociażby historia zera, którego przez długie stulecia nie chciano zaliczyć w poczet liczb. Dlaczego? Ponieważ przyjęcie zera, przy założeniu wspomnianego naturalnego mianowania liczb, prowadzi wprost do uznania istnienia niebytu, a na to trudno się było zgodzić. W Europie, o ile się nie mylę, dopiero w wieku siedemnastym zaakceptowano zero jako liczbę. Odejmij zatem od dwóch dwa, a w jednej chwili będziesz miał problem zera i niebytu.

– Intencja praktyczna, jak rozumiem, zaowocowała owym mianowaniem liczb, czy tak? – zapytałem.

– Dokładnie – stwierdził Smith. Matematyk uprawiający teorię swobodnie operuje zerem, liczbami ujemnymi, urojonymi itd., bo zmuszają go do tego teoretyczne czynniki, a nie potrzeby praktyczne.

– Skąd wiemy, że matematyk operuje liczbą konkretną, a nie mianowana na przykład?

– Wcale nie musimy pytać go o to, bowiem by to stwierdzić wystarczy zapoznać się z typem rozstrzyganych przez niego problemów matematycznych. Historycy matematyki potrafią dość precyzyjnie określić warunki, jakie musi spełnić myślenie, by w ramach tej nauki osiągnąć poziom teoretyczny.

– Starożytni Grecy nie znali więc pojęcia zera? – pytałem dalej.

– Znali, tylko nie akceptowali z powodów wyżej wspomnianych. Arystoteles jest przykładem filozofa, który zdawał sobie sprawę z możliwości istnienia zera, jednak od razu odrzucił taką sugestię, bowiem jego sposób rozumienia

matematyki był mocno związany z porządkiem liczb mianowanych. Dlatego traktował matematykę jako naukę o ilości.

– Czy Grecy uprawiali matematykę abstrakcyjną?

– Tak. Zwłaszcza w zakresie geometrii.

– Czy można więc powiedzieć, że rozwój filozofii, jako wiedzy teoretycznej, spowodował pojawienie się kolejnej grupy przedmiotów abstrakcyjnych, takich jak liczby abstrakcyjne? – byłem ciekaw, czy dobrze myślę.

– Przez wiele stuleci tak właśnie sądzono, jednak współczesne odkrycia archeologiczne w zakresie matematyki przedgreckiej nie pozwalają dalej utrzymywać tego stanowiska. Okazuje się, że Egipcycy i Babilończycy matematycy rozprawiali o abstrakcyjnych obiektach matematycznych już na kilka tysięcy lat przed powstaniem filozofii greckiej. Hindusi poznali abstrakcyjne zero trzy tysiące lat przed naszą erą. Tak mówią historycy matematyki, z czego niewiele sobie robią historycy filozofii i ciągle powtarzają stare teorie. W tym punkcie daję wiarę historykom matematyki. Skądinąd pozwala mi to odsunąć na bok argument językoznawców, którzy w oparciu o analizy pisma odrzucili hipotezę, jakoby język staroegipski lub babiloński mógł wygenerować myśl teoretyczną. Ich teza jest prawdopodobnie słuszna, biorąc pod uwagę język naturalny, ale jest z całą pewnością błędna w odniesieniu do języka sztucznego, jakim był już wtedy język matematyki.

– Czy historyk filozofii może wskazać moment wejścia na poziom filozoficznego myślenia abstrakcyjnego?

– Tradycyjnie widzi się ten moment w powstaniu jońskiej filozofii przyrody. Jeśli nawet posługiwano się wtedy nazwami konkretnymi, co nie ulega wątpliwości, to czyniono tak już w intencji poznania teoretycznego. Na przykład *woda*, o której mówił Tales z Miletu posiada wprawdzie mocno zmysłową konotację, było to już jednak słowo wplecione w

konstrukcję teoretyczną, w ramach której pełniło rolę oznaczenia *arche*, czyli zasady wszystkiego i jako zasada miała status abstrakcyjny.

– *Woda, ogień, powietrze, ziemia* – skąd mamy pewność, że dla ówczesnych filozofów miały sens abstrakcyjny, a nie konkretny?

– Gdyż ani *woda*, ani *powietrze*, ani też żaden inny pierwiastek nie stanowiły punktu wyjścia badań. Gdy Tales mówił o *wodzie*, miał na myśli przede wszystkim chęć udzielenia odpowiedzi na pewne pytanie. A pytanie to miało już wymiar abstrakcyjny. Jakie to było pytanie? Otóż, Tales i pozostali filozofowie zapytali o *physis*.

– A nie o *arche*? – wtrąciłem pytanie.

– Nie! – zdecydowanie odparł profesor. Tales miał ponoć nawet nie znać tego słowa. Nawet jeśli je znał, to i tak niewiele to zmienia, ponieważ filozof mówiąc o danym *arche*, ma na myśli owo coś, czego dotyczy *arche*. Jaki sens ma pytanie o początek, skoro nie wiesz, o początek czego chodzi? Pytanie o *arche* zakładało więc jakąś wiedzę o *physis*. Tymczasem *physis* rozumiane było już na poziomie abstrakcyjnym i oznaczało wszystko to, co jakoś istnieje. Pytając zatem o *physis*, filozof pytał o naturę wszystkiego, wskazując zaś na jakieś mniej lub bardziej konkretne *arche* – udzielał odpowiedzi. Mniej lub bardziej naiwnej zresztą. Zauważ przy tym, że *apeiron* Anaksymandra, niemalże rówieśnika Talesa, celowo został pozbawiony tej językowej konkretności.

– I sądzi pan profesor, że niemożliwe byłoby przejście od wody – konkretnego do *wody* – abstraktu bez przyjęcia postawy bezinteresowności poznawczej? – postanowiłem ciągnąć temat bezinteresowności.

– Tak. Wbrew pozorom, odchodzenie od języka konkretnego nie było ani łatwym, ani też krótkim procesem. Tak naprawdę, to trwa on nadal. Niewielu zresztą naukowców stać jest na

ten olbrzymi wysiłek ducha, by spojrzeć na świat takim, jakim on jest w ogóle, a nie w konkrezie. A nawet jeśli już ktoś się zdobędzie na coś takiego, to trwa to najczęściej dość krótko.

– Dlaczego jest to takie trudne? – zaciekawilem się.

– Pamiętam, jak czytając we wczesnej młodości książkę Karola Darwina, w której opisał swoją podróż na okręcie Beagle, zaskoczyła mnie jego opinia na temat pewnego przewodnika. Zresztą do dzisiaj nie daje mi ona spokoju. Otóż, Darwin napisał, iż ów przewodnik „aż za dobrze znał okolicę”!

– Dziwny zarzut, biorąc pod uwagę to, wobec kogo był postawiony – nie mogłem powstrzymać się od komentarza. Owszem – kontynuowałem – można ubolewać, jeśli przewodnik nie zna terenu, po którym oprowadza, no bo co to za przewodnik; ale martwić się z powodu jego olbrzymiej wiedzy, to rzeczywiście zaskakujące. Czego Darwin oczekiwał od przewodnika? – na koniec postawiłem pytanie.

– Sądzę, że zwykły turysta byłby bardzo zadowolony z informacji otrzymanych od takiego przewodnika. Ale nie Darwin, którego umysł pracował na wysokich, teoretycznych obrotach. Jego ciekawość świata była już innej natury i właśnie dlatego był tak zawiedziony otrzymywanymi przez siebie informacjami.

– Cóż to były za informacje? – pytanie narzucało się w sposób naturalny. Czy Darwin coś o nich wspomniał?

– Tak, tak – szybko odpowiedział profesor. Darwin został zarzucony mnóstwem nazw odnoszących się do otoczenia, odniósł wrażenie, że każdy skrawek ma swoją własną nazwę, że miejscowi Indianie z osobna określali każdy strumyk, cypelek czy też morską zatoczkę. I dodał do tego komentarz na temat języka indiańskiego, pisząc, iż jest bardzo dobrze przystosowany do nadawania imion wszystkim szczegółom

w otaczającej ich rzeczywistości, nawet tym najmniej ważnym.

– To dlatego tak surowo ocenił przewodnika?

– Dlaczego Darwin mógł być zawiedziony po tej wycieczce?

– profesor znów postawił samemu sobie pytanie. Jest tu kilka ważnych spraw. Na chwilę zatrzymam się na kwestii natury semantycznej. Wydaje mi się, że w opinii Darwina zawarty jest pewien bunt: bunt przeciwko wizji zindywidualizowanej rzeczywistości. Wadliwość tej sytuacji polegać miała na tym, że ponazywane są nawet najmniej ważne rzeczy, że sposób ich nazwania uniemożliwia jakiegokolwiek uogólnienie. Po co? – zdaje się pytać Darwin. Po co trudzić się, i nadawać nazwy kolejnym stróżkom płynącej wody, gdy wystarczy jedna – dla wszystkich! Po co nazywać rzeczy mało ważne lub kompletnie zbędne, skoro jest tyle do zrobienia z rzeczami już ponazywanymi?!

– Czyżby więc zbyt bogate słownictwo i zbyt szczegółowe, przeszkadzało w uprawie teorii? – zapytałem.

– Tak. Na gruncie takiego języka nie można ufundować nawet najbardziej podstawowej relacji „jednostka – ogół”. Stwierdzenie istnienia czegoś jednostkowego zakłada zdolność szeregowania, klasyfikowania, a nawet opiera się na elementarnej umiejętności prowadzenia wniosku przez analogię oraz indukcję. Bycie przedmiotem jednostkowym zakłada już, że jest się w relacji do innych jednostek, jednak procedura nadawania nazw, niczym imion poszczególnym osobom, o jakiej wspomniał Darwin, podkreśla zasadniczą niepowtarzalność, indywidualność i wzajemną nieporównywalność rzeczy między sobą. Wszystko zyskuje rangę wyjątku, mimo, że nie ma reguły! Nadać jakiejś rzeczy imię, to stworzyć wokół niej barierę ochronną uniemożliwiającą umieszczaniem jej na tej samej płaszczyźnie, co inne. Nazwa ogólna jest fundamentem dla płaszczyzny: w oparciu o nią można gromadzić wiedzę na

temat jakoś różniących się rzeczy, ale nie na tyle, by wykluczyć możliwość zestawiania ich ze sobą. W ten sposób indywidualnie określone rzeczy przechodzą w stan jednostkowego wyrazu istnienia ogólnego przedmiotu. Naukowiec zdaje sobie sprawę z różnic występujących pomiędzy rzeczami, ale większe znaczenie ma dla niego to, co je łączy w ich zdolności do reprezentacji przedmiotu badań teoretycznych. Rzecz postrzegana przez pryzmat nazwy indywidualnej po przedstawieniu jej na poziom uogólnionej płaszczyzny traci swoją wyjątkowość.

– Czyli w oparciu o nazwy indywidualne trudniej jest ustanawiać hierarchie ważności? – zadałem kolejne pytanie.

– Zdecydowanie tak. Darwin zarzucał Indianom, że tak wiele uwagi poświęcają sprawom nieistotnym. Ale to był jego osąd. Dla nich nie były to rzeczy mało ważne. Kto wie zresztą, czy indywidualność nie wyklucza wręcz możliwości przeprowadzenia uzasadnionej hierarchizacji? To z kolei uniemożliwia oderwanie się od posiadanej przez siebie wiedzy. Teoria jest niemożliwa wówczas, gdyż wymaga zdystansowania się wobec świata widzianego na co dzień, uwolnienia się od wyobraźni zdominowanej przestrzenią otaczającego świata, wymaga krytycznego potraktowania wiedzy już posiadanej.

– Cóż, można zrozumieć sposób myślenia wspomnianego przewodnika – dodałem od siebie. Wszak w wielkim lesie dębowym nie ma dwóch drzew zupełnie identycznych.

– I jaką trzeba mieć pamięć, żeby to wszystko pomieściła – dodał Smith. Ale rzecz nie w tym, że drzewa różnią się nawzajem, lecz w tym, w czym są podobne. Hegel opowiadał anegdotkę o pewnym chorym człowieku, któremu lekarz zalecił jeść owoce. Ten jednak nie chciał jeść ani jabłek, ani gruszek, ani śliwek, a zapytany o to, dlaczego nie chce ich jeść, odparł, że lekarz zalecił jeść owoce, a tych, jak dotąd, nikt mu nie dostarczył. Problem wyjścia z jaskini nie

leży więc wyłącznie w posługiwaniu się językiem, lecz dotyczy specjalnego sposobu operowania językiem, w którym na pierwszy plan wysuwają się nazwy abstrakcyjne i ogólne. To jeśli chodzi o aspekt semantyczny. Platon poświęcił bardzo wiele uwagi analizie pojęć ogólnych, krytykując przy okazji tych filozofów, którzy – jak Antystenes – inaczej traktowali naturę słów. Dla Antystenesa słowo miało wyrażać rzecz, jaką ona była lub jest. Słowo w tym przypadku dotyczy wyłącznie tego świata, który zawiera się w jaskini. I nie dotyczy niczego więcej. Platon postrzegał pojęcia ogólne jako bramę wiodącą do poznania świata przedmiotów wiecznych. W tym zresztą widział największy błąd mieszkańców jaskini, że nie potrafią docenić roli nazw ogólnych, które pozwalają mówić nie o tej lub tamtej rzeczy, lecz o przedmiocie niezmiennym. Osoba myśląca tak, jak przewodnik Darwina, nie może stworzyć antropologii, gdyż każdy człowiek jest dla niej indywidualnością i niepowtarzalnym bytem. Jak można stworzyć antropologię, której przedmiotem jest ta jedna konkretna jednostka? Jest to niemożliwe, podobnie jak niemożliwe jest stworzenie fizyki, matematyki i każdej innej dyscypliny teoretycznej. Problem polega na tym, że ludzie się rodzą i umierają, wiedza zaś o człowieku jako takim powinna pozostać niezmienną.

– Stosując nazwy ogólne uczymy się myśleć o świecie w oderwaniu od sfery konkretnych potrzeb, czy tak?

– Z tego powodu twierdzę, że poza czynnością teoretyczną nie ma poznania bezinteresownego.

– Nie wiem dlaczego, panie profesorze, ale coś budzi we mnie sympatię do praktyki językowej Indian – nie mogłem odmówić sobie krótkiego komentarza. To jest takie przyjemne na swój sposób, że wszystko wokół nas cieszy się jakąś autonomią i niezależnością, że tak, jak ludzie mają swoją indywidualność, tak i rzeczy są niepowtarzalne. To

takie moralnie wzniosłe myślenie o rzeczach i, zapewne, o ludziach.

– Bajek to ty mi nie opowiadaj – profesor szybko uciął mi wypowiedź. Cóż może być moralnego w hamowaniu postępu wiedzy? Gdyby Zachód nie otworzył teoretycznego trybu poznania rzeczywistości, nasz świat wyglądałby dzisiaj tak, jak tych Indian z Ameryki Południowej. A bieda i głód robią swoje, sprowadzając etykę do jej minimum, czyli do brutalnej walki o przetrwanie. W tej samej książce Darwin opisał praktyki południowoamerykańskich Indian z Ziemi Ognistej, nie znających jeszcze rozbudowanej struktury plemiennej. Nie mieli wodzów ani rządów, przyciśnięci głodem zabijali a następnie zjadali stare kobiety, oszczędzwszy przy tym psy jako bardziej przydatne, bo mogące łapać wydry. Pamiętam dobrze jak to ujął Darwin, powołując się przy tym na naoczego świadka: kobiety te miały być trzymane nad ogniem aż do momentu uduszenia się. Jak która zawczasu uciekła w góry, była odnajdywana i we własnym domu, niczym w rzeźni, zabijana. Oto i masz swoją etykę: ciepłko, aż do uduszenia się nad ogniem.

– Ależ panie profesorze – zaprotestowałem. Każdy człowiek jest zdolny do kanibalizmu, nawet wychowany w najbardziej szczytny sposób.

– Może i tak, ale my, dzięki wysiłkowi intelektualnemu, rzadziej dajemy sposobność do takiego zachowania.

Profesor spojrział na zegarek i dość energicznie wstał z ławki. Podziękował mi za rozmowę i udał się na zajęcia.