

Wojciech Kaute

"Sokratyzm chrześcijański" jako formacja myślenia o człowieku, państwie i polityce

Studia Politicae Universitatis Silesiensis 1, 13-56

2005

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wojciech Kaute

„Sokratyzm chrześcijański” jako formacja myślenia o człowieku, państwie i polityce

Życie człowieka, jednostki ludzkiej to całokształt działań mających na celu utrzymanie egzystencji, istnienia. To tyle, co możliwość oddychania, jedzenia i mieszkania. Jego przeciwieństwem jest unicestwienie; śmierć. Życie to życie biologiczne. Człowiek wszakże, jak pisze Lelewel, „nie sam jeden jest, są drudzy”¹. Jednostka ludzka nie jest izolowaną cząstką bytu. Żyje ona wśród innych ludzi. Tak tworzy się to, co określa się jako społeczność, wspólnotę. Podstawą utrzymania życia przez człowieka jest zdobycie środków służących temu utrzymaniu. I tak jest w całej przyrodzie. Człowiek wszak tym różni się od innych istot żywych, że środki, które służą mu do utrzymania życia, tworzy on sam. W zdecydowanej większości są to dobra natury przetworzone. I tu natrafiamy na kwestię fundamentalną. Zarówno całokształt procesu przetwarzania dóbr natury, jak i podział efektów tego procesu nie dokonuje się nigdy *in abstracto*. Zachodzą one zawsze wedle określonych zasad.

W pierwszych słowach *Polityki* Arystotelesa czytamy: „Każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra”². Jednakże, jak uzupełnia Arystoteles, człowiek, tworząc rodzinę i szersze wspólnoty, stwarza wreszcie tę, która „osiągnęła kres wszechstronnej samo-

¹ J. Lelewel: *Historyka*. W: Idem: *Dzieła*. T. 2 (1): *Pisma metodologiczne*. Warszawa 1964, s. 473.

² Arystoteles: *Polityka*. Przeł. L. Piotrowicz. Warszawa 2000, I, 1, 1 [cyfra pierwsza oznacza księgę, druga – rozdział, trzecia – punkt].

wystarczalności”³. Jest to państwo. „Jasną jest rzeczą – pisze – że wprawdzie wszystkie [wspólnoty] dążą do pewnego dobra, lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza ze wszystkich, która ma najważniejsze ze wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje. Jest nią tzw. państwo i wspólnota państwowa”⁴. Państwo „powstaje [...] dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre”⁵. Pytanie o „dobre życie” to nic innego, jak pytanie o to, wedle jakich reguł ma przebiegać całokształt przedsięwzięć, które *Biblia* określa jako czynienie ziemi „sobie poddana” (Gen, I, 28). To zaś oznacza tyle, co pytanie o zasady, wedle których dokonuje się proces przetwarzania i dystrybucji dóbr natury. Jest to pytanie o *własność*; jest to pytanie o *sprawiedliwość*.

Teoretycznie, nie ma żadnych podstaw, by uznać, iż nie da się stworzyć takiej organizacji funkcjonowania człowieka obok „drugiego”, w której – w skali wszystkich społeczności, wspólnot i państw, w skali całego gatunku – każda jednostka będzie miała zagwarantowaną możliwość życia. Rzecz w tym, iż taka sytuacja miała jedynie miejsce w biblijnym raju. Od czasu zerwania owocu z „drzewa poznania” zdania na temat tego, wedle jakich zasad społeczność ludzka ma organizować swoje życie, są podzielone. *De facto*, jest tak, iż co dla jednej społeczności, państwa było i jest „dobrą” drogą, dającą gwarancję przeżycia, dla innej było bądź jest drogą „złą”. Co więcej, wiemy, iż było i jest także tak, że realizacja określonej koncepcji „dobrego życia”, charakterystycznej dla danej wspólnoty, może pozbawić członków innej wspólnoty szans na realizację ich koncepcji. Na oblicze kultury składają się różne wyobrażenia „dobrego życia”. *Dobro* wszak może być *jedno*. Inaczej to pojęcie traci sens.

W tym stanie rzeczy, uczy Arystoteles, trzeba ustalić kwestię następującą: „Czy cnotę dobrego człowieka należy uważać za to samo, co cnotę dzielnego obywatela, czy też nie”⁶. Podejmując się rozstrzygnięcia tego zagadnienia, pisze: „Zadaniem [...] wszystkich [obywateli] jest dobro wspólnoty, ta zaś opiera się na pewnym ustroju państwowym. Dlatego cnota obywatela musi mieć związek z ustrojem. Jeśli więc jest więcej rodzajów ustroju, to oczywiście niepodobna, aby istniała jedna tylko cnota dzielnego obywatela w całej swojej pełni; dobrym zaś zwiemy człowieka ze względu na jedną cnotę w całej jej doskonałości. Okazuje się zatem, że można być dzielnym obywatelem, a nie

³ Ibidem, I, 1, 8.

⁴ Ibidem, I, 1, 1.

⁵ Ibidem, I, 1, 8.

⁶ Ibidem, III, 2, 1.

posiadać cnoty, która stanowi o dzielności człowieka”⁷. „Do tego samego zdania można [...] dojść też na innej drodze – dodaje Arystoteles. [...] [Wszak] cnotę dzielnego obywatela muszą wszyscy posiadać [...], niemożliwą natomiast jest rzeczą, by wszyscy posiadali cnotę dobrego człowieka, chyba że [przyjmujemy, iż] do istoty doskonałego państwa powinno by należeć, by wszyscy jego obywatele byli również ludźmi dobrymi”⁸. „Dobro” wspólnoty, *polis* to nie to samo, co „dobro”; „dobry (*dzielny*) obywatel” to nie to samo, co „dobry (*dzielny*) człowiek”. *Dobro* jest jedno; i każdy, każda wspólnota chce *dobra*. Jednak każdy, każda społeczność, państwo, może chcieć tego „dobra” na różne sposoby; inaczej.

Pojawia się tu zatem istotna kwestia. Jest to zagadnienie odpowiedzi na pytanie o to, gdzie tkwi przyczyna zróżnicowania koncepcji „dobrego życia”, jakie tworzy umysł ludzki, wielości „rodzajów ustroju”. Wszak wszyscy ludzie należą do tego samego gatunku. Jednostki są takie same; wizje świata – różne. Jest to problem – i nie jest to żadne odkrycie – u którego podstaw bynajmniej nie tkwi jedynie „bezinteresowna” ciekawość. W świetle doświadczeń czasu minionego, i doświadczeń dnia dzisiejszego pytanie o wielość koncepcji życia jest – w rzeczy samej – pytaniem o *zło*. *Zło* bowiem jest „wybrukowane dobrymi chęciami”. Jak się rzekło, każda „wizja świata” tak czy inaczej odnosi się do tego, co materialne; idzie o środki do życia. *Z* samej swej istoty „wizja”, koncepcja, to sfera tego, co jest przeciwieństwem tego, co materialne. Jest to sfera *ducha*. I tu tkwi istota problemu. Sformułowanie: „wizja świata” nie budzi zastrzeżeń. Jest tak jednak tylko na pierwszy rzut oka. Słowo: „świat” ma wiele synonimów. I tak można to, co jest przedmiotem owej nazwy, ująć w słowa: „rzeczywistość”, „wszystko, co istnieje” czy – krótko – „byt”. „Byt jest, a nie-bytu nie ma”, konstatuje u progu starożytności Parmenides. To, co w tej konstatacji jest najistotniejsze, to przekonanie, iż byt „jest”. Oto teza, która tkwi u fundamentów ludzkiego myślenia i działania. W orzeczeniu: „jest” przejawia się nadzieja *homo sapiens* na istnienie Archimedesowego „punktu oparcia”; i na możliwość odkrycia tego „punktu”. Jest to jednak tylko nadzieja. Trzeba mieć bowiem świadomość faktu, iż jakiegokolwiek orzekanie o tym, co jest „wszystkim”, nie ma podstaw. Takie orzekanie miałoby sens pod warunkiem, iż podmiot orzekający usytuuje się w pozycji transcendentnej wobec „wszystkiego”; a ta pozycja oznacza brak „czegokolwiek”; „nicość”. Podmiot orzekający o tym, iż „byt jest”, zawsze stanowi element tego, o czym

⁷ Ibidem, III, 2, 1–2.

⁸ Ibidem, III, 2, 3.

orzeka; „bytu”. Słowa: „świat”, „rzeczywistość”, „wszystko, co istnieje”, „byt” nie mają w rzeczy samej desygnatu. Sformułowanie: „wizja świata” – wbrew temu, co podpowiada intuicja czy zdrowy rozsądek – nie ma racji istnienia. Teza, iż „byt jest” to teza sformułowana na wyrost. Odkrycie Archimedesowego „punktu oparcia” nie jest możliwe. Jak pisze Leszek Kołakowski, „nie ma języka wszechobejmującego; ile możliwych punktów widzenia otwierających perspektywę na Byt i Nicość, tyle możliwych języków – czyli nieokreślenie wiele. [...] Niekiedy możemy przenosić się z jednego punktu widzenia do drugiego, nie tracąc z pamięci poprzedniego widoku, i w ten sposób postrzegać prawdę wielu [...] perspektyw, które sprowadzone do wspólnego jakoby języka kolidują ze sobą wzajem. Lecz częściej trzymamy się jednego punktu obserwacyjnego, do którego przywiodły nas zarówno nieodparte siły naszej cywilizacji, jak i nasze własne umysłowe preferencje, nasze pokusy i pragnienia. Wówczas to ja i mój sąsiad rzeczywiście postrzegamy co innego”⁹.

Każda jednostka, przyznając się do „swojego” języka, przypisuje mu jednocześnie wyłączność. I jest to naturalne. „Jakże – pisze Kołakowski – mam trwać przy danym języku (czy jakimś kącie, z którego patrzę na świat, albo regule interpretacji całości doświadczenia), nie przyznając mu uprzywilejowanej poznawczej dzielności? A jeśli pretenduję do dysponowania wyższym czy może nawet absolutnym językiem, to albo nadawałby się on tylko do mówienia o innych językach, nie zaś o rzeczywistości, do której się odnoszą, albo byłby standardowym językiem, zaś inne – jego niekompletnymi dialektami. W drugim przypadku jest to rzeczywiście boski język absolutny, zawierający wszelkie wyobrażalne punkty widzenia. Język taki jest niemożliwy; nawet Bóg, przemawiając ustami proroka, musiał się przełożyć na język ludzki; przekład jest – co się przyznaje – zniekształcony, a nam brak dostępu do oryginału”¹⁰. „Nie ma dostępu do epistemologicznego absolutu ani uprzywilejowanego dojścia do absolutnego Bytu, które mogłoby dać w rezultacie wiarygodną wiedzę teoretyczną (to ostatnie zastrzeżenie jest o tyle niezbędne, że nie możemy a priori wykluczyć realności doświadczenia mistycznego, które umożliwiałyby niektórym ów dostęp uprzywilejowany; ale w teorię doświadczenia tego przekuć się nie da)”¹¹. „Wizja świata” jest „wizją” właśnie; tylko „wizją”; efektem takiej czy innej „decyzji”. Każda koncepcja organizacji życia zbiorowości „jest kwestią naszego wyboru pomiędzy wszelkimi moż-

⁹ L. Kołakowski: *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990, s. 123.

¹⁰ Ibidem, s. 124.

¹¹ Ibidem, s. 119.

liwymi językami”¹². Zasady organizacji procesu przetwarzania dóbr natury i ich podziału powstają – w istocie rzeczy – w próżni. Sfera *ducha* to sfera ciemności. Dzieje koncepcji „dobrego życia”, dzieje kultury to dzieje „wypnienia”. Jest to sytuacja, którą Kołakowski określa jako *horror metaphysicus*.

Jak się rzekło, zasady „dobrego życia” powstają w sferze *ducha*. To jednak pojęcie bardzo ogólne. Zachodzi tu zatem potrzeba uściślenia tego, na jakim terenie, dającym się dokładnie wskazać, powstają te zasady. Jest to filozofia. „Filozof współczesny, który nigdy nie miał poczucia, że jest szarlatanem, to umysł tak płytki, że dzieła jego – pisze w pierwszych słowach cytowanej pracy Kołakowski – nie są pewnie warte czytania. Od wieków filozofia utwierdzała swą prawomocność, stawiając i odpowiadając na pytania odziedziczone z sokratejskiej i przed-sokratejskiej spuścizny: jak odróżnić rzeczywiste od nierzeczywistego, prawdę od fałszu, dobro od zła. [...] Cokolwiek waży w filozofii – czyli cokolwiek czyni ją w ogóle ważną w życiu – podlega tym samym wyborom, które od owej nieuchwytnej chwili, gdy niezależna myśl, lekceważąca mitologiczną spuściznę jako źródło autorytetu, powstały w naszej cywilizacji. Zmienił się oczywiście słownik i formy wyrazu, zaszły liczne mutacje – dzięki wielkim umysłom, pojawiającym się tu i ówdzie w każdym stuleciu – jednak jądro utrzymujące filozofię przy życiu pozostaje nienaruszone”¹³.

Czym zatem jest to „jądro”? „Nigdy nie przestaliśmy i zapewne nigdy nie przestaniemy – pisze Kołakowski – takich pytań zadawać. Nigdy nie pozbędziemy się pokusy postrzegania świata jako tajemnego szyfru, do którego uparcie usiłujemy znaleźć klucz”¹⁴. Nieustannie podejmowany przez istotę ludzką wysiłek tworzenia zasad „dobrego życia” to nic innego, jak poszukiwanie „klucza” do „tajemnego szyfru” świata. I w tym kontekście Kołakowski uzupełnia: „Jest jeden człowiek, z którym identyfikują się wszyscy europejscy filozofowie, choćby nawet w całości odrzucali jego idee. Jest to Sokrates – filozof niezdolny utożsamić się z tą archetypiczną postacią nie należy do tej cywilizacji”¹⁵. W kręgu kultury i cywilizacji europejskiej wszystkie problemy związane z funkcjonowaniem jednostki ludzkiej w świecie, w świecie innych ludzi, tak czy inaczej prowadzą do starożytnej Grecji; dokładnie: do Sokratesa. W *Obronie Sokratesa* Platona czytamy, iż wyrocznia w Delfach twierdzi, że wśród ludzi „najmądrzejszy” jest So-

¹² Ibidem, s. 120.

¹³ Ibidem, s. 7–8.

¹⁴ Ibidem, s. 143.

¹⁵ Ibidem, s. 7.

krates. „Ja, kiedym to usłyszał – oznajmia Sokrates – zacząłem sobie w duchu myśleć tak: Co też to bóg mówi? Co ma znaczyć ta zagadka? Bo ja, doprawdy, ani się do wielkiej, ani do małej mądrości nie poczuwam. Więc cóż on właściwie mówi, kiedy powiada, że ja najmądrzejszy?”¹⁶ I to jest początek; inicjacja myślenia, które ma na uwadze jeden cel: odkrycie „szyfru”. U fundamentów kultury i cywilizacji Europy Sokrates uczy, iż w refleksji nad tym, co „rzeczywiste”, tylko jedna płaszczyzna myśli daje właściwą perspektywę. Jest ona w tym sensie „właściwa”, że daje punkt widzenia najszerszy z możliwych. Człowiek w myśleniu o sobie i świecie już dalej sięgnąć nie może. Tej płaszczyzny rozumowania, o jakiej tu mowa, i co przedstawia Sokrates w *Obrońcie...*, nie obejmuje ani myślenie „polityków”, ani „poetów”, ani „rzemieślników”. W świecie „polityków” nie ma bezdyskusyjnej odpowiedzi na pytanie o „prawdę” i „dobro”. Tu bowiem wracamy do sytuacji, w której naoczna obserwacja uczy, iż na kształt kultury składają się rozmaite „klucze” do poszukiwanego „szyfru” („wizja świata” św. Franciszka z Asyżu i „wizja” Heinricha Himmlera to radykalnie odmienne „klucze”). W sztuce odpowiedzi są niejasne; intuicyjne. Jednak „klucz”, jeżeli ma cokolwiek „otwierać”, nie może „zawierać” dwuznaczności. Myślenie potoczne także nic nie daje. W tym myśleniu bowiem ujawniają się przekonania statystycznej jednostki; a tych przekonań jest tyle, ile koncepcji. Refleksja nad jednostką ludzką, jej miejscem wśród „innych”, jaką inicjuje Sokrates, to myślenie, które w punkcie wyjścia bierze w nawias realia życia. Jednocześnie jest to myślenie w istocie rzeczy bardziej realne od tego, co „realne”. „Z tych tedy dochodzeń i badań, obywatele, liczne porobiły się nieprzyjaźnie, i to straszne, i bardzo ciężkie, także stąd i potwarze poszły, i to imię stąd, że to mówią: *mądry jest*. Bo zawsze ci, co z boku stoją, myślą, że ja sam jestem mądry w tym, w czym mi się kogo trafi położyć w dyskusji”¹⁷.

Pytia miała rację. Sokrates, inicjując szczególny rodzaj myślenia, dał kulturze Europy „klucz”. Tu wszak trzeba istotnie uzupełnić: język Sokratesa to nie „boski język absolutny”. Jak sam zauważa, „to naprawdę podobno bóg jest mądry i w tej wyroczni to chyba mówi, że ludzka mądrość mało co jest warta, albo nic. I zdaje się, że mu nie o Sokratesa chodzi, a tylko użył mego imienia, dając mnie na przykład, jakby mówił, że ten z was, ludzie, jest najmądrzejszy, który, jak Sokrates, poznał, że nic nie jest naprawdę wart tam, gdzie chodzi o mądrość”¹⁸.

¹⁶ P l a t o n : *Obrona Sokratesa*. W: I d e m : *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Krypton, Fedon*. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1982, VI B.

¹⁷ Ibidem, IX, 23.

¹⁸ Ibidem, IX, 23 B.

W pierwszych słowach *Metafizyki* Arystoteles uczy: „Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania”¹⁹. Rzecz w tym, iż są różne rodzaje poznania. Najbardziej elementarne to takie, które przysługuje „rzemieślnikom”. Są to ci sami „rzemieślnicy”, o których czytamy w *Obrobie*... . Poznanie uznaje się za czysto zmysłowe, praktyczne w dosłownym tego słowa znaczeniu. Jest tak dlatego, iż „żadnego postrzeżenia zmysłowego nie uważamy za wiedzę prawdziwą; wprawdzie dostarcza najbardziej autorytatywnej wiedzy o poszczególnych faktach, ale nie daje odpowiedzi na pytanie *dłaczego* – na przykład, dlaczego ogień jest gorący, lecz tylko, że jest gorący”²⁰.

Drugi typ poznania to wiedza naukowa – właściwa tym, których Arystoteles określa jako „architektów”. „Sądzimy – pisze – że ludzie wiedzy są mądrzejsi od empiryków, bo mądrość zależna jest we wszystkich przypadkach raczej od wiedzy. A dzieje się tak dlatego, ponieważ tamci znają przyczynę, a ci nie; empirycy znają skutek, ale nie znają przyczyny, a teoretycy znają i skutek, i przyczynę. Dlatego też uważamy, że architekci we wszelkich kunsztach więcej wiedzą niż rzemieślnicy, i że są mądrzejsi od nich, ponieważ znają przyczyny tego, co zostało wytworzone (podczas gdy rzemieślnicy działają tak, jak działa przyroda nieożywiona, nie wiedząc, co robią, tak jak płonący ogień – ale podczas gdy nieożywiona przyroda spełnia swe funkcje zgodnie z przyrodzonymi tendencjami, rzemieślnicy czynią to z przyzwyczajenia); także nie dlatego uważamy ich za mądrzejszych, ponieważ są zdolni do działania, lecz dlatego, że znają teorię i znają przyczyny. Krótko mówiąc, oznaką człowieka posiadającego wiedzę i człowieka, który jej nie posiada, jest możliwość uczenia i dlatego uważamy, że umiejętność jest bardziej wiedzą niż doświadczenie; tamci bowiem mogą uczyć, a ci drudzy nie”²¹.

I wreszcie jest trzeci typ „wiedzy”. Jest to „mądrość”. Skoro zatem – konstatuje Arystoteles – „poszukujemy tej wiedzy, należałoby zbadać, o jakiego to rodzaju przyczynach i zasadach wiedza jest mądrością. [...] Sądzimy więc, że po pierwsze, mędrzec [filozof] musi posiadać wiedzę możliwie o wszystkich rzeczach, mimo iż nie będzie posiadał wiedzy o każdej poszczególniej rzeczy. Po wtóre, mędrce jest ten, kto może poznać trudne rzeczy, niełatwe do poznania dla człowieka (wrażenia zmysłowe są wspólne wszystkim, dlatego są łatwe i nie są znamięm mądrości). Po trzecie, ten jest mądrzejszy we wszystkich dziedzinach wiedzy, kto jest skrupulatniejszy [w badaniu]

¹⁹ Arystoteles: *Metafizyka*. Przeł. K. Leśniak. Warszawa 1983, 980 a.

²⁰ Ibidem. 981 b.

²¹ Ibidem. 981 a–b.

i zdolniejszy do nauczania o przyczynach. Spośród nauk zaś ta, która jest bardziej pożądana ze względu na nią samą i przez wzgląd na poznanie jest w większym stopniu mądrością niż ta, która jest pożądana ze względu na jej wyniki”²². Ta wiedza, której nie obejmuje myślenie „architektów” i „rzemieślników”, to, jak ją określa Arystoteles, „wiedza dotycząca wszystkich rzeczy”²³, „wiedza ogólna [...], [w skład której wchodzi] wszystkie przypadki składające się na ten ogół”²⁴; „wiedza najwyższa”²⁵. Jest to wiedza, która dotyczy „pierwszych przyczyn i zasad”²⁶; wiedza „pierwsza”²⁷. Tym, co jest „pierwsze”, jest to, co stanowi całość kształt przesłanek każdej koncepcji rzeczywistości, „bytu”; dlatego jest określone jako „pierwsze”. Nie da się ono sprowadzić do odpowiedzi na pytanie: dlaczego? Jest to punkt wyjścia w wysiłku umysłu ludzkiego tworzenia takiej czy innej koncepcji rzeczywistości, we wszelkich dziedzinach życia. Od tego punktu umysł zaczyna. Jest to całość aksjomatów. Aksjomaty – jak sama nazwa wskazuje – to założenia; tezy bez dowodu. W *Analitykach Wtórych* Arystoteles podkreśla, iż zasady „pierwsze” nie mogą mieć dowodu. Inaczej grozi *regressus in infinitum*. W *Fizyce* zauważa, iż chociaż w świecie wszystko zajmuje miejsce, to samo miejsce nie może mieć miejsca. Aksjomaty to aksjomaty. Poza aksjomaty nie ma wyjścia. Na pytanie o to, czym jest język, który stanowi przedmiot refleksji „mędrca”, odpowiedzi nie ma. Jest to bowiem język „pierwszy”. Język, który by tłumaczył język „pierwszy”, pozbawiałby tego ostatniego cechy „pierwszeństwa”. Myślenie, które byłoby „wyżej” od tego, co „najwyższe”, pozbawiałoby tego, co „najwyższe”, jego przymiotu bycia „najwyżej”. To, co „pierwsze”, jest „pierwsze”; to, co jest „najwyższe”, jest „najwyższe”. Nauka Sokratesa (i Arystotelesa) to wskazanie, iż istnieje jeden – i tylko jeden – sposób myślenia, na którego terenie da się odnaleźć „klucz” do „szyfru” świata. Jest to myślenie *meta*; sfera nie-definiowalna; „świat” abstrakcji. W odniesieniu do refleksji nad *polis* jest to myślenie, które przekracza to, co *polis*. Od niego też zależy i droga myślenia „architektów”, i „rzemieślników”. To tu miała i ma swoje źródła „komedia ludzka”; wszelkie „szaleństwa władzy”.

Sokrates zainicjował w kulturze europejskiej myślenie o człowieku w kategoriach języka „pierwszego”. Jednak jego rozumienie „mądrości” do tego się nie sprowadza. Jak pisze Kołakowski w pierw-

²² Ibidem, 982 a, 5.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, 982 b.

²⁶ Ibidem, 981 b.

²⁷ Ibidem, 1026 a.

szych partiach dzieła *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, „[...] jeśli pragnieniem filozofii było objęcie myślą całości bytu, to wyjściowym jej bodźcem było doświadczenie ułomności człowieka. Jedno i drugie – poczucie ułomności, które wprawiało w ruch myślenie filozoficzne, oraz pragnienie pokonania tej ułomności przez zrozumienie całości bytu – odziedziczyła filozofia z zasobów mitu. [...] Ośrodkowym miejscem filozoficznej interesowności była ułomność i nędza ludzka – lecz nie ta naoczna, widoma bezpośrednio, uleczalna, ale ułomność fundamentalna, nie dająca się przezwyciężyć środkami technologicznymi, inwalidztwo samego istnienia, które skoro raz zostało tak czy owak zrozumiane, podsuwało sugestię, iż jest właściwym sprawcą empirycznej, namacalnej ułomności, a ta ostatnia – wtórnym jego przejawem”²⁸. Jest to zagadnienie „ponawiane bezustannie przez całe dzieje europejskiej kultury: czy przypadkowość ludzka jest uleczalna? Czy sytuacja przygodności jest ostateczna [...] – czy też, być może, człowiek [...] zachował jakąś, odszukać się dającą więź z bytem nie-przypadkowym i nie-warunkowym, która pozwala mu żywić nadzieję na auto-identyfikację? [...] Czy obecne jest w nim *powołanie* do powrotu ku pełni i nieprzypadkowości?”²⁹ Tym autorem, w którego dziele „nadzieja”, o jakiej mowa, znalazła najbardziej radykalny wyraz, był Plotyn. Jest *Jedno-Byt-Dobro*, twierdzi Plotyn. Ono *jest* w najściślejszym tego słowa znaczeniu; jest nie-złożone; istnieje poza-czasem. Świat to *Jedno*. *Jedno* to świat; „żywina” i konkretne rzeczy. „*Jedno* – pisze Plotyn – jest wszystkimi bytami i ani jednym z nich. [...] Z Niego jest wszystko. [...] *Jedno* [...] przelało się niejako i ten Jego nadmiar sprawił coś innego, a to, co zaistniało, zwróciło się ku Niemu i się wypełniło i stało się *Je* widzące i to jest *umysł*”³⁰. To, co jest, *jest*. *Jedno* – „z definicji” – nie jest definiowalne. „I trzeba w ogóle mówić o Nim bez żadnego ustosunkowania do żadnej rzeczy, albowiem jest Tym, Czym właśnie jest, i jest przed nimi. Usuwamy zresztą nawet owo »jest«, a więc wszelki stosunek do bytów”³¹. *Jedno to jedno*. *Jedno to Bóg*; *Jedno to „wszystko”*. „Oto – pisze Plotyn – wyczekiwać muszą inne jestestwa, w jakiej postaci Król się im ukaże i uznać Go za to, czym właśnie jest On [...], jako Król istotny i istotny Początek i Dobro istotne, On, który nie działa według Dobra, gdyż wtedy robiłby wrażenie cudzego sługi, lecz jest tym Jednym, którym właśnie jest, tak iż nie

²⁸ L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*. Londyn 1988, s. 17.

²⁹ Ibidem, s. 18.

³⁰ Plotyn: *Enneady*. T. 2. Przeł. A. Krokiewicz. Warszawa 1959, 5, II, 1.

³¹ Ibidem, 6, VIII, 8.

działa według Dobra, lecz jest Dobrem”³². „I Ono nie pragnie nas, iżby było wokół nas, lecz my Go pragniemy, tak iż jesteśmy wokół Niego. I choć wokół Niego zawsze, to jednak nie zawsze na Nie patrzymy, lecz tak, jak chór śpiewający, mimo że otacza swojego przewodnika, może się odwrócić od niego i patrzeć na zewnątrz, i dopiero wtedy, kiedy się zwróci do wewnątrz, śpiewa pięknie i otacza go rzeczywistość, tak i my otaczamy Je zawsze – a jeśli nie, to spotka nas zagłada i już nie będzie nas więcej – lecz nie zawsze w Nie się wpatrujemy i dopiero wtedy, kiedy w Nie się wpatrujemy, dopiero wtedy dochodzimy do celu i kresu trudów i niemylnego śpiewu, zawodząc naprawdę wokół Niego płas pełen bożego natchnienia! I ogląda [mian. dusza – A.K.] w tym płasie Źródło życia, Źródło umysłu, Początek bytu, Przyczynę dobra, Korzeń duszy!”³³ I to jest, w istocie rzeczy, sposób rozumowania Sokratesa.

Sokrates przyjmuje, iż inicjatywa, jaką on podejmuje, nie da się sprowadzić do refleksji dla samej refleksji. Jest to coś więcej. Idzie tu o odniesienie całokształtu tego wysiłku do czegoś, co życiu istoty ludzkiej, a tym samym temu wysiłkowi, nadaje sens. Jest to coś, co stanowić ma rację bytu kultury i cywilizacji. I dotyczy to działalności każdego: zarówno „mędrca”, jak i „polityka”, „poety” i „rzemieślnika”. Z jednej strony, Sokrates ma świadomość tego, iż o „bycie”, bogu, „wszystkim, co jest”, powiedzieć, że „jest”, to nic nie powiedzieć; że jego – Sokratesa – możliwości poznawcze, jak każdego człowieka, są ograniczone. Z drugiej jednak strony, w jego myśli znajduje wyraz przekonanie, iż to, co *jest* – co jest w sensie istotnym – jest warunkiem tego, co „jest” w „naoczności”. A ta „naoczność” to sfera życia społecznego, płaszczyna *polis*. Sokrates zatem nie jest tylko filozofem; w dzisiejszym języku powiedzielibyśmy: nie jest tylko filozofem „akademickim”. Sokrates, „archetypiczna postać” kultury europejskiej, to ktoś, kto podjął się szczególnego przedsięwzięcia: odszukania w *polis* „więzi z bytem nie-przypadkowym”; odkrycia na tym terenie „powołania do powrotu ku pełni”; odszukania dróg „zbawienia”.

W *Zachęcie do filozofii* Arystotelesa czytamy: „»Filozofować« znaczy zarówno »zastanawiać się nad tym, czy powinniśmy filozofować, czy nie«, jak i »oddawać się filozoficznym dociekaniom«”³⁴. Odpowiedź na pytanie o to, „czy powinniśmy filozofować”, jest oczywista. „Jeżeli dusza – pisze Arystoteles – jest wykształcona, to taką duszę i takiego

³² Ibidem, 6, VIII, 9.

³³ Ibidem, 6, IX, 8–9.

³⁴ Arystoteles: *Zachęta do filozofii*. Przeł. K. Leśniak. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 6. Warszawa 2001, fragm. 6.

człowieka musi się nazwać szczęśliwym, a nie człowieka ozdobionego błyskotliwie rzeczami zewnętrznymi, ale bezwartościowego. Nie uznamy też za wartościowego konia, który ma złotą uzdę i kosztowną uprząż, ale złą naturę; cenimy raczej takiego, który jest stateczny”³⁵. Wszak, jak zauważa, „wszyscy ludzie mogliby się zgodzić, że mądrość powstaje z wiedzy i z poszukiwania rzeczy, które filozofia umożliwia nam objąć”³⁶; tylko ona „zawiera w sobie prawdziwe sądy i bezbłędną mądrość zalecającą, co należy czynić, a czego nie należy”³⁷. Problem powstaje wówczas, gdy trzeba udzielić odpowiedzi na takie pytanie: Co to oznacza: „oddawać się filozoficznym dociekaniom”?; czym są owe „rzeczy”, których „objęcie” filozofia umożliwia? Arystoteles pisze: „To, co dobre i cenne, zawarte jest przede wszystkim w filozoficznych dociekaniach, ale oczywiście nie w każdym rodzaju dociekań. Nie każdy bowiem rodzaj dociekań jest cenny w sensie bezwzględnym, lecz tylko taki, który dotyczy naczelnej i kierującej światem zasady. [...] [I to jest] mądrość we właściwym znaczeniu”³⁸.

„Mądrość” to nie tylko badanie „pierwszych zasad” określonej dyscypliny wiedzy, np. matematyki czy fizyki; to nie tylko „wiedza ogólna”, w której skład wchodzi „wszystkie przypadki składające się na ten ogół”. Jest to przede wszystkim myślenie o „istocie” tego, co *jest*; co jest „w ogóle”; co jest *arche*. W konkluzji najważniejszej księgi *Metafizyki*, w *Księdze Lambda*, Arystoteles konstatuje: „Ci [...], którzy twierdzą, że liczba matematyczna jest pierwsza, i którzy przyjmują nieskończone następstwo istot i różnych zasad dla każdej istoty, z substancji świata czynią szereg epizodów [...] i podają wiele zasad. Ale świat nie chce być źle urządzony. *Nie jest dobre wielowładztwo, niech rządzi jeden*” [*Iliada*, II, 204]³⁹. *Jedna* jest „zasada”; i *jedna* rządzi. I do idei rządów *jednego* da się sprowadzić cała działalność człowieka, we wszelkich jej aspektach. To wszystko nie oznacza jednak, iż Arystoteles buduje na *arche*. Przeciwnie. Arystoteles zaczyna od konkretnych zjawisk, konkretnych działań. W pierwszych słowach *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles pisze: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie, jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra. [...] Cele jednak bywają różne; [...] i tak celem sztuki lekarskiej jest zdrowie, celem budowania okrętów – okręt, celem sztuki dowodzenia jest zwycięstwo, a celem sztuki gospoda-

³⁵ Ibidem, fragm. 2.

³⁶ Ibidem, fragm. 5.

³⁷ Ibidem, fragm. 9.

³⁸ Ibidem, fragm. 27.

³⁹ I d e m: *Metafizyka*..., 1076 a.

rowania – bogactwo. Ilekroć większa ilość takich sztuk podpada pod jakąś jedną umiejętność – jak np. sztuka sporządzania wędzideł i wszelkich innych uprząży pod sztukę jazdy konnej, sama zaś ta sztuka wraz z wszelkimi działaniami wojennymi pod sztukę dowodzenia, i w ten sam sposób inne znowu sztuki pod inne – zawsze celom wszelkich sztuk kierowniczych należy dawać pierwszeństwo przed celami sztuk im podporządkowanych. Albowiem ze względu na pierwsze dąży się też do drugich. [...] Jeśli tedy działanie ma jakiś cel, którego pragniemy dla niego samego i ze względu na który pragniemy też wszystkich innych rzeczy, jeśli więc nie wszystko jest przedmiotem naszego dążenia ze względu na coś innego (w tym bowiem wypadku rzecz szłaby w nieskończoność i pragnienie nasze stałoby się próżnym i daremnym), to oczywista, że taki cel jest chyba dobrem samym przez się i dobrem najwyższym. Czyż więc poznanie tego celu nie jest rzeczą wielkiej wagi także dla życia i czyż [dzięki niemu] nie jest nam łatwiej utrafić w to, co należy, tak jak łucznikom, którzy mają cel przed oczyma?”⁴⁰ „Jeżeli zaś tak się rzecz ma – kontynuuje Arystoteles – to trzeba starać się określić [...] czym jest to najwyższe dobro i jakich nauk czy umiejętności jest przedmiotem”⁴¹. Jest to płaszczyzna *polis*; przedmiot „polityki”, „nauki o państwie”. Każda koncepcja życia człowieka, „najprzedniejszej ze wszystkich istot”⁴², jest koncepcją „dobrego życia”. Każda koncepcja „dobrego życia” jest taką czy inną koncepcją *polis*. Z kolei każda koncepcja *polis* to taka czy inna próba opracowania sposobu trafienia do „celu”. „Zawody łucznicze” odbywają się na terenie państwa; i tylko na tym terenie. „Cel” zaś dla wszystkich „łuczników” jest *jeden*. Trzeba zatem uznać, iż „nauka o państwie” jest nauką „naczelną”, „najbardziej kierowniczą”. To ona „używa do swego celu wszystkich innych umiejętności praktycznych”⁴³. Nauka o państwie i filozofia to jedność. Jest to rozwinięcie stanowiska Sokratesa.

Najistotniejszą cechą tej orientacji myślenia o człowieku, jaką stworzył Sokrates, jest spojrzenie na świat z dystansu; z „lotu ptaka”. W komedii Arystofanesa Sokrates został przedstawiony w „chmurach”. Na pytanie o to, co tam robi „w górze”, odpowiada: „Napowietrzne odbywam podróże // i z góry patrzę na słońce. // [...] Kiedy tutaj wiszę // i rozum lekki na wietrze kołyszę, // mogę rozwikłać te sprawy nadziemne, // które tam w dole, byłyby mi ciemne, // bo bliskość ziemi

⁴⁰ Idem: *Etyka nikomachejska*. Przeł. D. Gromska. Warszawa 1982, 1094 a, 1–20.

⁴¹ Ibidem. 1094 a, 20–25.

⁴² Idem: *Zachęta...*, fragm. 16.

⁴³ Idem: *Etyka nikomachejska...* 1094 a, 25; 1094 b, 5.

gwałtowną posuchę // na rozum rzuca – jak i na rzeżuchę”⁴⁴. I to samo, aczkolwiek niejako od „przeciwnej” strony, przedstawia w *Memorabiliach* Ksenofont. „Dla nikogo nie było [...] tajemnicą, że [Sokrates] posługiwał się sztuką wróżbiarską. Wszędzie bowiem powtarzano sobie twierdzenie Sokratesa, że daimonion daje mu znaki wróżebne, i stąd przede wszystkim, jak mi się zdaje, wytoczono przeciwko niemu oskarżenie, że wprowadza nieznanne bóstwa. W gruncie rzeczy nie wprowadzał żadnej większej nowości niż inni, którzy wierząc w sztukę wróżbiarską, czerpią przepowiednie przyszłości z lotu ptaków, z głosów ludzkich, z przygodnych zjawisk i ofiar. Wszyscy oni przecież zdają sobie sprawę, że ani ptaki, ani przypadkowo spotkani ludzie nie wiedzą, co dla poszukującego wróżby jest pożyteczne, ale że to sami bogowie za ich pośrednictwem objawiają, co jest dla nich pomyślne, i nie inaczej myślał o tym Sokrates. Z tą jednak różnicą, że kiedy pospółstwo sądzi, że to po prostu ptaki i przypadkowo spotkani ludzie do jednych rzeczy nakłaniają, a od drugich odwodzą, Sokrates, przeciwnie, jak rzecz rozumiał, tak i oznajmiał, twierdząc, że to daimonion udziela mu wróżby. I wielu ludziom z kręgu swoich znajomych przepowiadał z góry, co mają czynić, a czego unikać, powołując się przy tym na wieszczce natchnienia, jakich udzielało mu daimonion. I tym, którzy go usłuchali, wyszło to na dobre, ci zaś, którzy nie usłuchali, poniewczasie musieli żałować”⁴⁵. „Napowietrzne podróże” to tyle, co „dociekania” nad „zasadą”. Jednak Sokrates odbywa te „podróże” nie w tym celu, aby w „chmurach” pozostać na stałe. Jest tam po to, aby rozwikłać „sprawy”, które pojawiają się tu, „na ziemi”. Myśl i działanie jednostki to tak czy inaczej myślenie i działanie „ku” *Dobru, Jednu*. „Chmury” są „w górze”. *Daimonion* to głos „wewnętrzny”. Na pozór są to sfery przeciwstawne. W strukturze konceptu Sokratesa tak nie jest. Świat „chmur”, pojmowany jako świat „sam w sobie”, nic nie znaczy. I tak rozumiany świat „rzeczy” też nic nie znaczy. Jedno i drugie pozostaje w ścisłym związku. I ten związek stanowi rację bytu każdej z tych sfer. Z jednej strony, świat „chmur” stanowi punkt odniesienia dla świata „rzeczy”. Istota ludzka na wzór *Tego*, kto *jest*, organizuje swoje życie. Z drugiej strony, istnienie tego, co „jest” (umysłu), to warunek tego, aby „się wypełniło”. I tak, jak zauważono, w *Uczcie* „sformułował [...] Platon ustami Sokratesa koncepcję miłości, którą najkrócej da się określić jako ideocentryczną. W Erosie widział on siłę pozwa-

⁴⁴ Arystofanes: *Chmury*. Przeł. B. Butrymowicz. Kraków 1922, 223–334, cyt. za J. Krońska: *Sokrates*. Warszawa 1983, s. 222.

⁴⁵ Ksenofont: *Wspomnienia o Sokratesie*. W: I d e m: *Pisma sokratyczne*. Przeł. L. Joachimowicz. Warszawa 1967, I, 1, 2–5.

lającą człowiekowi wznosić się coraz wyżej w poznaniu rzeczywistości i w poszukiwaniu piękna: od przedmiotów i ciał, przez uczynki, aż po erotyczne obcowanie z rzeczywistością esencjalną⁴⁶. „Obcowanie” z tą „rzeczywistością” nie oznacza jednak pozostawienia świata „pod chmurami” samemu sobie. Jest przeciwnie. „Erotyczna interpretacja edukacji (czy edukacyjna interpretacja Erosa) wyklucza całkowite wyizolowanie się filozofa ze społeczności, gdyż wywodzi ona duchową prokreację z samej natury rzeczywistości. Filozof, który by z niej zrezygnował, odwróciłby się od tego, co stanowi istotę dochodzenia do prawdy. [...] Jakkolwiek z wywodu [Sokratesa w *Uczcie*] wynika, że droga Erosa nie kończy się na edukacji politycznej i filozof winien zmierzać wyżej ku rzeczywistości esencjalnej, to szczebel polityczny [...] jest ważnym elementem tej drogi i nie powinien on pozostawać poza edukacyjnymi zainteresowaniami filozofa”⁴⁷. Istnieje świat *Dobra*, *Logosu*; „słońca”, „chmur”. I jest świat konkretów życia; świat „pod chmurami”; *polis*. Ten ostatni ma być „zorganizowany” w zgodzie z tym pierwszym. Zasady tej „organizacji” podpowiada rozum. Jak podkreśla się w najnowszej literaturze przedmiotu, „grecką kulturę filozoficzną określają dwa na pozór skrajne elementy: głęboka duchowość i radykalna racjonalność. Myślenie Greków jest silnie nacechowane etycznością, a zarazem sferę działania przenika logiczność i rozumność. Błąd moralny odczuwany jest jako błąd logiczny, błąd logiczny poczytywany równocześnie za błąd etyczny. Wyrazicielami tego przekonania są pitagorejczycy, Parmenides, w szczególności zaś *explicit*e głosi je Sokrates i zależna odeń w tym względzie tradycja platońsko-arystotelesowsko-neoplatońska”⁴⁸.

Sokrates, jak czytamy u Ksenofonta, „zawsze, kiedy rozważał sprawy ludzkie, starał się zbadać, czym w swej istocie jest pobożność, a czym bezbożność, czym piękno, a czym brzydota, czym sprawiedliwość, a czym niesprawiedliwość, czym rozsądek, a czym szaleństwo, czym męstwo, a czym tchórzostwo, czym państwo, a czym mąż stanu, czym władza nad ludźmi, a czym władca; i podobnie rozprawiał o istocie innych rzeczy. Ci, którzy zdobywali tego rodzaju wiedzę, w jego mniemaniu stawali się ludźmi moralnie doskonałymi, ci natomiast, którzy nie mieli o tym wyobrażenia, zasługiwali na miano dusz niewolniczych”⁴⁹. Sokrates „rozważa”. Na pierwszy rzut oka nie jest to nic

⁴⁶ R. Legutko: *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*. Kraków 1990, s. 82.

⁴⁷ Ibidem, s. 83.

⁴⁸ S. Blandzi: *Platoński projekt filozofii pierwszej*. Warszawa 2002, s. 315–316.

⁴⁹ Ksenofont: *Wspomnienia...*, I, 1, 16.

szczególnego. „Rozważania” Sokratesa to tyle, co rozmowy, „rozprawianie” z przygodnymi ludźmi. Jak kilka akapitów wcześniej informuje Ksenofont, „Sokrates [...] zawsze przebywał w miejscach publicznych. Rano szedł do krąganków i gimnazjów, około południa, kiedy rynek napełniał się ludźmi, można było go tam widzieć, a przez pozostałą część dnia zawsze się tam obracał, gdzie spodziewał się spotkać najwięcej ludzi. Bardzo wiele z nimi rozmawiał, a kto chciał, mógł się przysłuchiwać jego wywodom”⁵⁰.

Jeżeli spojrzysz się na Sokratesa w kontekście *historii idei*, to takie konkretne, „historyczne” pojmowanie jego działalności, to uproszczenie. Nijak tu bowiem nie widać „archetypiczności” tej postaci. „Rozważania”, o jakich mowa, to „praca” nad conceptem świata. W tej „pracy”, w jej punkcie wyjścia Sokrates zakłada, co następuje: istnieje „istota rzeczy”; „istota” tego, co jest przedmiotem „spraw ludzkich”; każdej z tych „spraw”; istota „dobrego” czynu, państwa, „prawdziwego” mniemania, „pięknego” ciała, „sprawiedliwego” prawa. Jej „odkrycie” daje szansę na wiedzę o tym, co w *polis* „dobre”; „prawdziwe”; „piękne”; „sprawiedliwe”. Sokrates, jak pisze Ksenofont, „zwracał uwagę na to, że po odejściu duszy będącej jedynym siedliskiem rozumu, ludzie czym prędzej wynoszą i uprzążają z widoku ciało najbliższej nawet osoby. I podobnie, jego zdaniem, także za życia każdy usuwa ze swego ciała, które przecież ze wszystkiego najbardziej kocha, to wszystko, co jest bezużyteczne albo szkodliwe, i to bądź sam to czyni, bądź komuś innemu poleca. I tak usuwają ludzie ze swego ciała włosy, paznokcie i wszelkie stwardnienia, a te ostatnie nawet lekarzom pozwalają usuwać za pomocą noża, czy też ognia. I chociaż cierpią przy tym męczarnie i bóle, niemniej jednak poczuwają się jeszcze do obowiązku wdzięczności i płacą lekarzowi za trudy. I podobnie płwocinę wypluwają, jak tylko mogą najdalej, ponieważ płwocina nic a nic nie pomaga, a przeszkadza im wiele. Tak więc istotnie o tych rzeczach rozprawiał Sokrates, co nie znaczy, że przez to nauczał, jakoby ojców należało żywcem grzebać albo siebie samego ćwiartować na kawałki. Dowodził tylko, że to, co się nie legitymuje rozumną racją istnienia, nie jest też warte poszanowania”⁵¹. „Czy nie jest to [...] jasne – uczy w przekazie Ksenofonta Sokrates Eutydema – że ze znajomości siebie samych ludzie czerpią najwięcej pożytku, a na skutek mylnego sądu o swych możliwościach doznają najwięcej szkody? Ci bowiem, którzy znają siebie, wiedzą, co dla nich jest pożyteczne, i świadomi swych możliwości czują, na co ich stać, a na co nie stać. Ponieważ czynią to tylko, na czym

⁵⁰ Ibidem, I, 1, 10–11.

⁵¹ Ibidem, I, 2, 53–55.

się znają, osiągają to, czego im trzeba, i w ten sposób cieszą się pomysłnością. Ponieważ z drugiej strony unikają wszystkiego, do czego brak im fachowej wiedzy, nie popełniają błędów i w ten sposób unikają niepowodzenia. W takich warunkach potrafią także innych należycie ocenić i ze współżycia z ludźmi czerpią wiele dobrego, unikają natomiast szkody. Ci natomiast, którzy nie znają siebie i mylnie obliczają swoje możliwości, pozostają w tym samym stosunku do wszystkich innych ludzi i nie wiedzą, czego im trzeba ani co mają czynić, ani z jakimi ludźmi powinni obcować, i robią ciągle błędne kroki; tak, że w rezultacie i powodzenia nie zdobywają, i wpadają w nieszczęścia”⁵².

„Ludzkie sprawy” tak się mają, jak się mają. I jest ich „istota”. Jej poznanie przez człowieka to punkt wyjścia wszelkiego działania; fundament „organizacji” jego życia. To zaś nie oznacza niczego innego, jak tylko możliwość bycia „dobrym”, „sprawiedliwym”. „Im ktoś jest bliżej boskiej istoty, tym bardziej jest doskonały”⁵³, uczy w przekazie Ksenofonta Sokrates. Jak zatem przedstawia się relacja: to, co jest, „dobro najwyższe” a „istota” pobożności, piękna, sprawiedliwości, etc. „Rozważmy [więc] – pisze Arystoteles – [...] jakie jest najwyższe ze wszystkich dóbr, które można osiągnąć za pomocą działania”⁵⁴. I stwierdza: „Co do nazwy tego dobra panuje u większości ludzi niemalże powszechna zgoda; zarówno bowiem niewykształcony ogół, jak ludzie o wyższej kulturze upatrują je w szczęściu”⁵⁵.

Czym wobec tego jest szczęście? Jeżeli chce się odpowiedzieć na to pytanie, twierdzi filozof, trzeba mieć świadomość faktu, iż istnieją trzy, jak to określa, „rodzaje życia”⁵⁶. „Niewykształcony ogół i prostacy widzą [...] [szczęście] w rozkoszy; dlatego zadowolają się życiem polegającym na używaniu”⁵⁷. Jest to „tryb życia odpowiedni dla bydła”⁵⁸. „Ludzie natomiast o wyższej kulturze i żyjący życiem czynnym [upatrują szczęścia] w zaszczytach – zauważa Arystoteles. One bowiem, na ogół biorąc, są celem życia poświęconego działalności obywatelskiej”⁵⁹. „Okazuje się jednak – uzupełnia – że i one są czymś bardziej powierzchownym od tego dobra, którego szukamy”⁶⁰. Trzecim, „naj-

⁵² Ibidem. IV, 2, 26–27.

⁵³ Ibidem, I, 6, 10.

⁵⁴ Arystoteles: *Etyka nikomachejska...*, 1095 a, 10–15.

⁵⁵ Ibidem. 1095 a, 15.

⁵⁶ Ibidem, 1085 b, 15.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem. 1095 b, 20.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem.

wyższym”, „jest życie poświęcone teoretycznej kontemplacji”⁶¹. Jeżeli zatem ludzie upatrują „szczęścia” w rozmaitych rzeczach, to, twierdzi Arystoteles, „lepiej może zająć się rozważaniem dobra w ogóle”⁶².

„Rozważanie” nad „dobrem w ogóle” dałoby punkt odniesienia do myślenia i działania istoty ludzkiej; umożliwiłoby odróżnienie tego, co autentycznie „dobre”, dające „szczęście”, od tego, co daje pozór „szczęścia”. „Nic podobnego” – twierdzi Arystoteles. „Jeśli bowiem nawet – pisze (polemicznie wobec Platona) – istnieje jakieś dobro, które może być orzekane o wszystkim, co dobre, lub może posiadać byt odrębny samo w sobie, to jasne, że człowiek nie mógłby go osiągnąć przez swoje działanie ani osiąść. [...] Mogłoby się jednak może komuś wydawać, że właśnie ze względu na te dobra, które można osiąść i osiągnąć przez działanie, lepiej jest znać owo dobro samo w sobie; mając je bowiem jako wzór przed oczyma, łatwiej poznamy te rzeczy, które są dobre dla nas, a znając je, osiągniemy je też”⁶³. Taki „pogląd” jest „niezgodny ze sposobem postępowania sztuk i nauk”⁶⁴. Trudno wszak, podkreśla Arystoteles, „zrozumieć, jakiej pomocy w wykonywaniu swego rzemiosła doznałby np. tkacz lub cieśla dzięki poznaniu dobra samego w sobie albo też w jaki sposób stałby się lepszym lekarzem lub wodzem ten, kto oglądał samą ową ideę [dobra]. Jasną jest bowiem rzeczą, że lekarz nie zajmuje się nawet zdrowiem tak pojętym, lecz tylko zdrowiem człowieka, a może nawet raczej pewnego określonego człowieka: leczy bowiem poszczególne jednostki”⁶⁵. Życie to „kontemplacja”. Nie jest to jednak „czysta” kontemplacja. Jest to życie „w cieniu *Dobra*; „słońca”. I to jest szczęście.

Sokrates nie jest ani „rzemieślnikiem”; ani „architektem”; ani „politykiem”. Jest inaczej. Jak informuje w *Obronie...*, *daimonion* „nie pozwala [...] mu zajmować się polityką”. I dodaje: „A zdaje mi się, że to zakaz bardzo piękny. Bo wiercie mi, obywatele, gdybym się był kiedyś zajął polityką, dawno bym zginał i na nic się nie przydał ani wam, ani sobie”⁶⁶. „W jaki sposób [...] – zadaje Sokrates pytanie u Ksenofonta – mógłbym się skuteczniej poświęcić działalności publicznej, czy gdybym sam jeden był działaczem, czy też jeśli możliwie wielką liczbę obywateli kształcę na dzielnych działaczy?”⁶⁷ Jak się rzekło, miłość do świata idei – jakby to paradoksalnie nie brzmiało – wyklucza wy-

⁶¹ Ibidem, 1096 a, 5.

⁶² Ibidem, 1096 a, 10.

⁶³ Ibidem, 1096 b, 30–1097 a.

⁶⁴ Ibidem, 1097 a.

⁶⁵ Ibidem, 1097 a, 5–10.

⁶⁶ Platon: *Obrona Sokratesa...*, XIX, D–E.

⁶⁷ Ksenofont: *Wspomnienia...*, I, 6, 15.

izolowanie z życia zbiorowego. Wszak miłość, z definicji, jest przekroczeniem swojego świata w kierunku tego, kto jest jej przedmiotem. W przeciwnym przypadku byłaby to miłość do samego siebie.

Jeżeli Sokrates nie ma zamiaru „zajmować się polityką” – cokolwiek by to miało oznaczać – to nie twierdzi, iż „sprawy ludzkie” go nie interesują. Z jednej strony, spogląda na „słońce”; z drugiej strony wszakże, podejmuje się rozwikłania tego, co na powierzchni „ziemi”. Sokrates chce się „ziemi” (i sobie) „przydać”. Skoro bowiem sfera „spraw ludzkich” jest nieodłączną częścią tego, co *jest*, to wszelkie „rozważanie” tych „spraw” jest „rozważaniem” z punktu widzenia *arche*, wobec czego stanowią one świat „nadmiaru”. To zaś nie oznacza nic innego, jak „zajmowanie się” polityką. Wszak w tej sferze, a tylko taka jest człowiekowi dostępna, jest „nadzieja” na pokonanie „ułomności”; „odszukanie więzi z bytem nie-przypadkowym”. Sokrates właśnie dlatego, że nie zajmuje się polityką, to się nią „zajmuje”. Jak oznajmia w *Gorgiaszu*: „[...] uważam, że jestem jednym z niewielu Ateńczyków, jeśli nie jedynym, który uprawia prawdziwą sztukę polityczną i jedynym dzisiaj, który zajmuje się sprawami publicznymi. Ponieważ nigdy nie mówię po to, by się przypodobać, ale mam na celu najwyższe dobro, nie przyjemność”⁶⁸. Takie „zajmowanie”-„nie-zajmowanie się” sferą życia „pod chmurami” składa się na rdzeń *sokratycznej* wizji „spraw ludzkich”. Sokrates, chociaż spogląda na te „sprawy” z dystansu, „trzyma się” realiów życia; jest i „tam” i „tu”. I w tym znajduje wyraz jego „kształcenie” innych na „dzielnych działaczy”. Jest to szczególny typ apolityczności. I jest to – w jakiejś mierze – postawa Arystotelesa.

Kultura europejska to kultura chrześcijańska. Jej podstawy wszak stworzyła kultura Grecji i Rzymu. I w tym kontekście trzeba ujmować „postać” Sokratesa; jej „archetypiczność”. Zaprezentowana konstatacja oznacza, iż myśl Sokratesa składa się, w takim czy innym zakresie, na trzon myśli chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo jest religią. Nie da się tej wizji świata i człowieka (jak każdej religii) sprowadzić do doktryny, do całokształtu „tez”; tak, jak do całokształtu tez da się sprowadzić myśl Sokratesa, Platona czy Arystotelesa; wszelką filozofię. Chrześcijaństwo to nie to samo, co „myśl chrześcijańska”. „Myśl chrześcijańska” to nie całe chrześcijaństwo. Św. Paweł uczy: „»Wiedza« wbiła w pychę” (1. Kor 8, 1). Św. Augustyn co prawda z wyraźnym uznaniem zauważa, że „filozofowie nie krępują się wyrażeniami i gdy chodzi o rzeczy trudne do zrozumienia, nie lękają się obrażenia uszu

⁶⁸ Platon: *Gorgias. Menon*. Przeł. P. Siwek. Warszawa 1991, 521, D–E.

pobożnych”⁶⁹. Jednocześnie zaś formułując problem: „Dlaczego chrześcijan wyżej nad innych mędrców stawiamy”, twierdzi: „Gdy inni filozofowie gwoli wykrycia przyczyn rzeczy i wynalezienia sposobu zdobycia prawdy i zasad życia zużywali umysły swoje i wyteżali starania swoje, to chrześcijanie Boga poznawszy, odnaleźli i to, gdzie jest przyczyna istniejącego wszechbytu; gdzie światło, skąd by prawdę otrzymać; gdzie źródło, z którego by szczęście pić można”⁷⁰. Z kolei św. Tomasz w pierwszych fragmentach *Sumy teologicznej* pisze: „Przedmiotem nauki może być tylko byt. [...] Otóż wszystkie byty, łącznie z Bogiem są przedmiotem nauk filozoficznych, jak uzasadnił Filozof”⁷¹. Jednakże uzupełnia: „Oprócz nauk filozoficznych, które stanowią przedmiot dociekań rozumu, zbawienie człowieka konieczne wymaga istnienia nauki pochodzącej z objawienia Bożego”⁷². Jednakże, zarówno w przeszłości, jak i współcześnie podkreśla się wyraźne powinowactwo myśli Sokratesa i Jezusa. Jako jednego z pierwszych trzeba tu wymienić św. Justyna. „Skoro – zapytuje sam siebie – jak relacjonuje tok rozumowania św. Justyna Etienne Gilson – Jezus Chrystus narodził się sto pięćdziesiąt lat przed datą, kiedy to piszę, czy powinienem uważać, że ludzie, którzy żyli przed Chrystusem, pozbawieni pomocy objawienia – byli wszyscy winni, czy wszyscy niewinni? Prolog *Ewangelii według św. Jana* podsuwa mu właściwą odpowiedź na to pytanie: Jezus jest Słowem, a Słowo jest Bogiem; w *Ewangelii* zaś jest powiedziane, że Słowo oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego. Stąd wynika, że na podstawie orzeczenia samego Boga należy przyjąć istnienie przyrodzonego objawienia Słowa, objawienia powszechnego i poprzedzającego to, które miało miejsce, gdy stawszy się Ciałem zamieszkało między nami. [...] Tym samym Sokrates jawi się mu jako tak wierny chrześcijanin, iż nie dziwi się, że szatan uczynił z niego męczennika prawdy. Justyn byłby zupełnie gotów powiedzieć wraz z Erazmem: święty Sokratesie, módl się za nami!”⁷³ Jak pisał przed laty Th. Deman w znanej, dzisiaj zupełnie zapomnianej książce *Chrystus Pan i Sokrates* (Paryż, 1944), „Sokrates może nas nauczyć, że spośród wszystkich użytków, jakie można uczynić z rozumu, budowanie domów i wymyślanie maszyn nie jest najlepszym. W każdym razie poprzez Platona wznosi on nas do tej myśli, że po-

⁶⁹ Św. Augustyn: *Państwo Boże*. Przeł. ks. W. Kubiński. Kęty 1998, s. 384.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 301.

⁷¹ Św. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna. Wskrócie*. Oprac. F.W. Bednarski O.P. Warszawa 2000, I, 1, 2, s. 9.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ E. Gilson: *Duch filozofii średniowiecznej*. Przeł. J. Rybałt. Warszawa 1958, s. 29–30.

znanie osiąga najdoskonalsze swe piękno i najpełniejszą płodność wtedy, gdy zajmuje się czystą kontemplacją rzeczywistości duchowych. Inną jest rzeczą czynić i działać – inną kontemplować. Tam człowiek wyteża myśl ku wytworzeniu jakiejś nowości podporządkowanej łaadowi świata; tutaj obcuje myślą z tym, co naprawdę potrzebne i wieczne. I nie należy – powiada Arystoteles, syn duchowy Sokratesa – słuchać tych, którzy pod pozorem, że człowiek ma umrzeć, chcieliby go ograniczyć do myśli wyłącznie doczesnych⁷⁴. „To, co powiedzieliśmy o Sokratesie, jest również prawdziwe w odniesieniu do Jezusa. Jeśli kultura współczesna jest w pewnej mierze grecka, jakże wątpić można, że jest także chrześcijańska? [...] Ktokolwiek chce dotrzeć do dna duchowych wartości, którymi żyjemy, spotka nieuchronnie Sokratesa i Jezusa⁷⁵. Zarówno w ujęciu Sokratesa, jak i Platona oraz Arystotelesa, „kontemplacja” nie jest bez reszty kontemplacją w dosłownym tego słowa znaczeniu (pomijając tu kwestię krytyki Arystotelesa platońskiej nauki o ideach). Wszyscy trzej są i „tu” i „tam”. I wszyscy trzej tylko w jednym celu podejmują wysiłek zrozumienia tego, co „tam”. Idzie im o zrozumienie tego, co „tu”. Jezus jest Bogiem, który stał się człowiekiem. Jego nauka, nauka Boga-człowieka dotyczy jednak „spraw ludzkich”. „Ewangelia – pisze Deman – do pewnego stopnia potwierdziła i ożywiła to, co w dziedzictwie greckim było najlepszego. Uświęciła pojęcie sprawiedliwości, czyniąc z naszej ludzkiej sprawiedliwości przedmiot przykazania Bożego, przykazania, które się dopełnia pod okiem Bożym; co więcej, zaznaczyła, że nasza sprawiedliwość jest naśladowaniem sprawiedliwości Bożej. [...] Ewangelia wydzwignęła nasze myśli ponad ten porządek, jaki ustanowiła nasza sprawiedliwość, i związała je z wyższą sprawiedliwością Królestwa niebieskiego. [...] Ktokolwiek dzisiaj wzdycha do sprawiedliwości – o ile nie zniekształca znaczenia tego słowa – wiele zawdzięcza Sokratesowi, ale jeszcze więcej Jezusowi. Być może, iż w każdym człowieku tkwi naturalne dążenie do sprawiedliwości; ale jest ono [...] przemieszane z samolubnymi instynktami [...]. Chrześcijaństwo wywyższyło wartość duszy, twierdząc, że wyrządzona jej szkoda nie może być wynagrodzona żadną korzyścią cielesną⁷⁶. „Tak, jak w przypadku majątku nie tego samego posiadanie pozwala ludziom żyć i żyć szczęśliwie, tak też i w przypadku mądrości – uczy Arystoteles. Sądzę, że nie tej samej mądrości potrzebujemy do życia i do dobrego życia⁷⁷.

⁷⁴ Th. Deman OP: *Chrystus Pan i Sokrates*. Warszawa 1953, s. 186.

⁷⁵ Ibidem, s. 187.

⁷⁶ Ibidem, s. 187–188.

⁷⁷ Arystoteles: *Zachęta...*, fragm. 103.

W sokratyczno-chrześcijańskiej wizji świata myślenie o „dobrym życiu” to refleksja nad życiem w kontekście tego, co się „przelało”; co *jest*. I tak refleksję nad światem „spraw ludzkich” rozumie Jezus. „Religia chrześcijańska nie jest filozofią, a jej wkład – konstatuje Deman – jest innej natury. Jezus [...] zażądał od nas wiary. Inną zaś rzeczą jest przyjęcie wiary w to, co niewidoczne, i wyznawanie tajemnicy nienaruszalnej, a inną owo dążenie do ciągłego sprawdzania, owo poszukiwanie potwierdzenia i dowodu, które są cechą ducha filozoficznego”⁷⁸. Jednak i jedno i drugie jest ważne. Z jednej strony, twierdzi cytowany autor, „Sokrates ukazuje się nam jako jedno z najdoskonalszych osiągnięć, do jakich świat może być zdolny. Ale Jezus ostatecznie nie jest ze świata. Góruje nad nim jedynie dlatego, że jest gdzie indziej. Porównanie między Sokratesem a Jezusem [jest] [...] możliwe dlatego, że Jezus z naszym światem się zetknął. [...] Między Sokratesem a Jezusem [...] zachodzi ta różnica, jaka najdoskonalszą osobę ludzką dzieli od osoby Syna Bożego, który stał się człowiekiem”⁷⁹. Z drugiej jednakże strony, Deman zauważa, iż „posłannictwo chrześcijańskie łączy się w pewnym sensie z Sokratesem w tym, że Sokrates [...] miał przeczucie, że prawdy najcenniejsze nie podpadają pod nasze dowody, i często pozwalał swej myśli wybiegać ku nim w regiony wiary”⁸⁰. Sokrates jest i „tu” i „tam”. I Jezus.

Zdroworozsądkowy ogląd rzeczywistości to nie wszystko, uczy Jezus. Całokształtu działalności jednostki ludzkiej nie da się sprowadzić do tego, co „tu”. „Nie troszczcie się zbyt o życie, co macie jeść, ani o ciało, czym macie się przyodziać” (Łk 12, 22; por. Mt 6, 25–34). Kiedy po czterdziestodniowym poście przystępuje do Jezusa diabeł i żąda, aby – skoro jest Synem Bożym – zamienił kamienie na chleb, Jezus opowiada mu słowami *Deuteronomium*: „Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Mt 4, 4; Łk 4, 4). Jednocześnie w nauce Jezusa refleksja nad tym, co nie daje się sprowadzić do „chleba”, nie jest refleksją dla niej samej. W tej nauce myślenie w kategoriach tego, co „pierwsze”, i odkrycie w człowieku „powołania do powrotu ku pełni i nieprzypadkowości”, to nierozzerwalna całość. *Rządzi jeden*. Jeżeli zatem całokształt „spraw ludzkich” ma sens tylko w relacji do *Tego*, kto *rządzi*, istnieje konieczność odróżnienia „światłości” od „ciemności”. „Światłem ciała jest oko. Jeżeli więc twoje oko jest zdrowe, całe twoje ciało będzie w świetle. Lecz jeśli twoje oko jest chore – uczy Jezus – całe twoje ciało będzie w ciem-

⁷⁸ Th. Deman OP: *Chrystus Pan...*, s. 188.

⁷⁹ Ibidem, s. 228.

⁸⁰ Ibidem, s. 188.

ności. Jeśli więc światło, które jest w tobie, jest ciemnością, jakże wielka to ciemność!" (Mt 6, 22–23). „Kto chodzi w ciemności, nie wie, dokąd idzie” (J 12, 35). „Światłość” to „światłość”; „ciemność” to „ciemność”. I nie ma takiej możliwości, aby „światłość” uznać za „ciemność”, a „ciemność” za „światłość”; „pszenicę” za „kąkol”, „chwasty” za „pszenicę”. „Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie, nie. A co nadto jest, od Złego pochodzi” (Mt 5, 37).

Rządzi jeden, i tylko jeden. I Ten, kto rządzi, zawsze rządził; i zawsze będzie rządzić. Rzecz w tym, iż „światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki. Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków. Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki są dokonane w Bogu” (J 3, 19–21). Jest wszak tak, iż „nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym, ale co z ust wychodzi” (Mt 15, 10; Mk 7, 15). Idzie więc o to, aby w życiu „pod chmurami”, w świecie życia w zbiorowości, w sferze *polis*, z ust „wychodziło” to, co „czyste”; idzie o zbliżenie się do „światła”, do Boga. Od czasu wystąpienia św. Justyna, pisze Gilson, „chrystianizm przyjmuje na siebie odpowiedzialność za całokształt poprzedzających go dziejów ludzkości, ale zarazem domaga się dla siebie ich osiągnięć. Wszystko, co zostało uczynione złego, zostało uczynione przeciw Słowu; ale na odwrót, wszystko, co zostało uczynione dobrego, stało się przez Słowo, którym jest Chrystus; wszelka więc prawda jest niejako z ustanowienia chrześcijańska. [...] Tak to już w II wieku został definitywnie sformułowany wieczysty manifest humanizmu chrześcijańskiego. Heraklit jest jednym z nas, Sokrates należy do nas, ponieważ częściowo poznał Chrystusa dzięki wysiłkom rozumu, którego źródłem jest Słowo. Nasi są też stoicy, a wraz z nimi wszyscy prawdziwi filozofowie, w których zabłysły już okruchy prawdy, odsłoniętej nam dziś w całej pełni przez objawienie”⁸¹. I odtąd, jak zauważa Gilson, „pozostaje prawdą to, co mówił św. Paweł: iż wiara zwalnia od filozofii, a objawienie ją zastępuje; ale objawienie zastępuje teraz filozofię tylko dlatego, że ją wypełnia”⁸².

Chrześcijaństwo to świat „chmur”, nauka o tym świecie. Gdyby wszakże od nauki Jezusa „odjąć” myśl odnoszącą się do funkcjonowania istoty ludzkiej w sferze życia społecznego, ta nauka zubożeje. Nauki Jezusa nie da się sprowadzić do nauki o świecie transcendentnym. Jednocześnie jest rzeczą oczywistą, iż religii chrześcijańskiej nie

⁸¹ E. Gilson: *Duch filozofii średniowiecznej...* s. 30.

⁸² *Ibidem*, s. 31.

da się ująć bez reszty jako całokształtu pouczeń w kwestiach życia „pod chmurami”; jako doktryny politycznej. Jezus jest „w chmurach”. I jednocześnie jest „tu”; w sferze tego, co się „przelało”. I w tej sferze wskazuje na świat „chmur”. Światopogląd chrześcijaństwa to „głęboka duchowość”; i jednocześnie jest to „radykalna racjonalność”. Jest to świat „chmur”; i świat tego, co „pod chmurami”; nauka o „chmurach” i o „chlebie”; nauka o „chlebie” i o „chmurach”. Jest to spojrzenie z perspektywy świata „chmur” na świat *polis*. I zarazem jest to spojrzenie z pozycji tego ostatniego w „chmury”. Nauczanie Jezusa to, z jednej strony, spojrzenie na świat z dystansu; „z lotu ptaka”. Z drugiej – jest to myślenie *par excellence* „realistyczne”; „trzymające się ziemi”. Sokrates, Platon, Arystoteles, nauka Jezusa, chrześcijaństwo to w warstwie refleksji nad całokształtem „spraw ludzkich” jeden koncept. Myśl trzech pierwszych to określona orientacja *politycznego myślenia*; szczególna orientacja. I to samo da się także powiedzieć o nauce Kościoła.

W ujęciu sokratyczno-chrześcijańskiej wizji świata i miejsca w nim człowieka, na całokształt przedsięwzięć, jakie podejmuje jednostka w celu osiągnięcia „najwyższego ze wszystkich dóbr”, szczęścia, składa się wiele działań. Ogół tych działań, przypomnijmy, podporządkowany jest realizacji „*powołania* ku pełni i nieprzypadkowości”. I w tym wyraża się „istota” „spraw ludzkich”, „istota” *dobrego państwa*, *sprawiedliwego prawa*, *sprawiedliwej władzy*. To wszystko wszak prowadzi do oczywistej konsekwencji. Jeżeli jest „cel” i jest wytyczona „droga” jego realizacji, to daje to tezę, iż ludzie dzielą się na dwie kategorie. Jedna to ci, którzy mają „dostęp” do „istoty”. I druga to ci, którzy tego „dostępu” nie mają. W tej wizji świata nie można przyjąć, iż każdy ma taki „dostęp”. Gdyby tak było, pojęcie „istoty” straciłoby sens; wszyscy wiedzą „wszystko”; nie ma czego „realizować”; życie „trwa”. Używając takiego pojęcia, zakłada się, iż istnieje coś, co pozostaje „w ukryciu”, do czego trzeba szukać dróg „dojścia”; i taki jest sens wszelkiego *powołania*.

Ksenofont przekazuje: „Królem i władcą – mówił [Sokrates] – nie jest ani ten, kto trzyma berło, ani ten, kogo wybrało pospólstwo, ani kto w drodze losowania, ani kto siłą lub podstępem zdobył władzę, ale ten, kto umie rządzić. I kiedy ktoś twierdził, że przywilejem panującego jest wydawanie rozkazów wedle słuszności, a powinnością poddanych – słuchanie rozkazów, Sokrates jasno dowodził, że na okręcie tylko wytrawny żeglarz wydaje rozkazy, właściciel okrętu natomiast i wszyscy inni podróżni ich słuchają. Podobnie postępuje przy uprawie roli właściciel roli, w chorobie – chory, w zapasach – zapasnik, we wszystkich innych dziedzinach życia jeżeli jest coś, co

wymaga troskliwej opieki, wtedy każdy we własnym zakresie stara się potrzebie zaradzić, jeżeli wie, że się na tym rozumie. W przeciwnym razie nie tylko słucha zaleceń doświadczonych ludzi na miejscu, ale w razie potrzeby sprowadza ich z daleka, aby słuchając ich wskazówek, czynić to, co należy. W przędzalniach, dowodził, nawet niewiasty przewodzą nad mężczyznami, ponieważ wiedzą, jak trzeba prząść wełnę, mężczyźni zaś nie wiedzą⁸³. „I choć Sokrates, jak relacjonuje Ksenofont, nie sądził, że niewiedza jest jednoznaczna z głupotą, to jednak najbliższej głupoty stawiał nieznajomość samego siebie, jak również przypisywanie sobie wiadomości, których się nie ma, w przekonaniu, że się wie to, czego się nie wie”⁸⁴. Jest ten, kto „wie”; i „wie”, że „wie”. I są ci, jest ten, kto „nie wie”; i „nie wie”, że „nie wie”; i taka wiedza-niewiedza to przeciwieństwo wiedzy „istoty” „spraw ludzkich”. Jeżeli tak jest, to stosunek między jednym a drugim podmiotem nie może być stosunkiem równorzędności. Jest to stosunek a-symetryczny. „Kiedy pewnego razu Sokrates spotkał obywatela, którego wybrano na wodza – opowiada Ksenofont – zapytał: – Jak ci się zdaje? Dlaczego Homer nazywa Agamemnona pasterzem narodów? Czy nie dlatego, że podobnie jak pasterz powinien troszczyć się o to, aby owce były całe i zdrowe, i miały dość paszy, jeżeli chce mieć z nich korzyść, z uwagi na którą je hoduje, tak samo i wódz powinien troszczyć się o to, aby żołnierze zachowali się cało i zdrowo, mieli pod dostatkiem żywności i zdobyli to, o co walczą? Walczą zaś o to, aby przez rozgromienie wroga polepszyć swą dolę”⁸⁵. Ten, kto ma dostęp do „istoty”, wydaje „rozkazy”, „zalecenia”, „wskazówki”. To takiego kogoś sprowadza się „z daleka”, jest się mu „wdzięcznym”; i mu się „płaci”. I są ci, którzy „słuchają”. To wszystko zbiega się w organizacji życia społecznego, *władzy*. I Sokrates ma świadomość tego stanu rzeczy. Jak przekazuje Ksenofont, Sokrates twierdził, „że jest czystą głupotą wybierać naczelne władze w państwie przez głosowanie, chociaż nikt w świecie nie zgodziłby się korzystać z usług wybranego za pomocą bobu sternika, cieśli, flecisty czy każdego innego rękodzielnika, chociaż błędy popełnione w ich pracy wyrządzają bez porównania mniej szkody niż błędy ludzi postawionych u steru państwa”⁸⁶. Nieprzypadkowo wszak „Homer nazywa Agamemnona dostojnym”⁸⁷.

⁸³ Ksenofont: *Wspomnienia...*, III, 9, 10–11.

⁸⁴ *Ibidem*, III, 9, 6.

⁸⁵ *Ibidem*, III, 2, 1.

⁸⁶ *Ibidem*, I, 2, 9.

⁸⁷ *Ibidem*, III, 1, 4.

Świat „pod chmurami” Platon tak przedstawia: „Weź pod uwagę takie oto zdarzenie – na wielu okrętach albo na jednym okręcie. Kapitan statku przewyższa wszystkich na okręcie wielkością i siłą, a tylko przygłuchy jest i ma jakoś krótki wzrok, a na sztuce żeglarskiej też się mało rozumie. A żeglarze kłócą się z sobą o sterowanie. Każdy z nich uważa, że powinien siedzieć przy sterze, chociaż się nigdy sztuki sterowania nie uczył, ani nie potrafi wskazać tego, u kogo by się jej uczył, ani czasu, w którym by tę naukę pobierał. Oprócz tego oni twierdzą nawet, że się tej sztuki nauczyć nie można. A jeśli kto mówi, że można, gotowi go zabić. Sami wciąż tylko kapitana oblegają, nastają na niego i robią, co mogą, żeby im ster powierzył. A nieraz, jeśli on nie ulega, tylko innym raczej, wtedy oni tych innych albo zabijają, albo ich wyrzucają z okrętu, a dzielnemu kapitanowi podają ziółka czarodziejskie na sen albo go upijają czymkolwiek, aby go z nóg zwalić, i panują nad okrętem, mają na swoje usługi wszystko, co na nim jest; piją i używają sobie w podróży po swojemu, oczywiście; a do tego chwalą jako znakomitego żeglarza i nazywają zawołanym sternikiem i znawcą okrętu każdego, kto potrafi razem z nimi rękę przykładać do tego, żeby im władza przypadła w udziale, kiedy zbałamucą albo gwałtem zmożą kapitana. Każdego innego oni gania i mówią, że jest do niczego, a o prawdziwym sterniku nie mają bladego pojęcia, nie przeczuwają nawet, że on powinien się interesować porami roku i dnia, i niebem, i gwiazdami, i wiatrami, i wszystkim, co leży w zakresie umiejętności, jeżeli ma być naprawdę przygotowany do prowadzenia okrętu. A żeby ktoś mógł okrętem kierować, czy tam zgodnie z wolą tych, czy owych, czy wbrew ich woli – tego, oni uważają, ani się wyuczyć, ani w tym wyćwiczyć nie można – wraz z umiejętnością sterniczą. Kiedy się tak dzieje na okrętach, to czy nie myślisz, że o sterniku prawdziwym będą rzeczywiście mówili, że tylko w gwiazdy patrzy i w niebo, że dużo gada i że jest do niczego – ci, co w tych stosunkach płyną okrętami?”⁸⁸

Kto zatem „rządzi” w świecie „pod chmurami”? Kto powinien mieć decydujący głos na statku? *Rządzi* wiedza o tym, co *jest* – odpowiada Platon. Są to „rządy” tych, którzy – jak ich określa – „potrafią dotykać tego, co jest zawsze takie same pod tym samym względem”⁸⁹. I Platon nazywa ich „kochankami mądrości”⁹⁰. Życie to „żeglowanie”. Na pozór, każdego, kto bierze udział w „żeglowaniu”, da się określić jako żeglarza. Jest tak jednak tylko na pozór. Udział wszak to tylko „udział”. Nie

⁸⁸ Platon: *Państwo*. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1958, VI, IV, 488 B–E–489.

⁸⁹ Ibidem, VI, 484 B.

⁹⁰ Ibidem, V, 480.

jest to równoznaczne ze znajomością „sztuki żeglarskiej”. W tym stanie rzeczy opinie żeglarzy nie mają większego znaczenia. Jest *jeden* „kurs”; jeden *mega*-system reguł życia zbiorowego. Jeżeli w tym systemie, w społeczeństwie, państwie (jak w każdym systemie) obowiązuje jakaś reguła, to inna reguła – sprzeczna z nią czy tylko odmienna, a odnosząca się do tej samej dziedziny życia – nie może być uznana za regułę. „Reguła” to „reguła”; „system” to „system”.

Między *Dobrem* a złem, *prawdą* i fałszem, *sprawiedliwością* i niesprawiedliwością nie ma kompromisu, uczy Jezus. „Obyś był zimny albo gorący! A tak, skoro jesteś letni i ani gorący, ani zimny, chcę cię wyrzucić z mych ust” (Ap 3, 15–16). Jezus jest tym, któremu dana jest możliwość wglądu w „istotę” *Dobra, prawdy, sprawiedliwości*. Jest tak, gdyż, jak oświadcza, „nie przyszedłem sam od siebie; lecz prawdziwy jest Ten, który Mnie posłał, którego wy nie znacie” (J 7, 28). „Jeśli kto chce pełnić Jego wolę, pozna, czy nauka ta jest od Boga, czy też Ja mówię od siebie samego” (J 7, 17). „Ja jestem światłością światła” (J 8, 12). „Światłość” ma za zadanie „oświecanie” tego, co jest „ciemne”. „Czy może niewidomy prowadzić niewidomego? Czy nie wpadną w dół obydwa? Uczeń nie przewyższa nauczyciela. Lecz każdy, dopiero w pełni wykształcony, będzie jak jego nauczyciel” (Łk 6, 39–40).

Nie każdy ma „dar widzenia”. W nauce Jezusa jednakże nie jest tak, iż to wszystko, co nie daje się sprowadzić do przedsięwzięć związanych z produkcją dóbr i ich wymianą, do „chleba”, jest tym samym godne akceptacji. „Ciemnością” jest nie tylko ograniczenie się do zdroworozsądkowego „oglądu” świata. Jest nią także „światłość” fałszywa. Zatem, uczy Jezus, „strzeżcie się fałszywych proroków, którzy przychodzą do was w owczej skórze, a wewnątrz są drapieżnymi wilkami” (Mt 7, 15). Nie każdy ma „dar widzenia”; i nie każdy może orzekać o sobie, iż ma taki „dar”. „Światłość” „światłości” nie jest równa. „Ja jestem bramą owiec – naucza Jezus. Wszyscy, którzy przyszli przede Mną, są złodziejami i rozbójnikami, a nie posłuchały ich owce. Ja jestem bramą. Jeżeli ktoś wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony – wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę. Złodziej przychodzi tylko po to, aby kraść, zabijać i niszczyć. Ja przyszedłem po to, aby [owce] miały życie i miały je w obfitości. Ja jestem dobrym pasterzem. Dobry pasterz daje życie swoje za owce. Najemnik zaś i ten, kto nie jest pasterzem, którego owce nie są własnością, widząc nadchodzącego wilka, opuszcza owce i ucieka, a wilk je porywa i rozprasza; [najemnik ucieka], dlatego że jest najemnikiem i nie zależy mu na owcach. Ja jestem dobrym pasterzem i znam owce moje, a moje Mnie znają, podobnie jak Mnie zna Ojciec, a Ja znam Ojca. Życie moje oddaję za owce. Mam także inne owce, które nie są z tej owczarni. I te muszę przyprowa-

dzieć i będą słuchać głosu mego, i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz” (J 10, 7–16).

Uzyskanie „dostępu” do „światłości” daje „chleb życia” (J 6, 48). Jest to „chleb, który z nieba zstępuje” (J 6, 50); „pokarm, o którym wy nie wiecie” (J 4, 32). Życie człowieka musi mieć trwałe podstawy. Ich źródło tkwi w świecie „chmur”. „Nauczał raz w szabat w jednej z synagog. A była tam – czytamy w *Ewangelii według św. Łukasza* – kobieta, która od osiemnastu lat miała ducha niemocy: była pochylona i w żaden sposób nie mogła się wyprostować. Gdy Jezus ją zobaczył, przywołał ją i rzekł do niej: »Niewiasto, jesteś wolna od swej niemocy«. Włożył na nią ręce, a natychmiast wyprostowała się i chwaliła Boga” (Łk 13, 10–13). Jezus jest tym, który z perspektywy świata „chmur” daje jednostce możliwość „wyprostowania się”. „Każdego więc – uczy Jezus w *Ewangelii według św. Mateusza* – kto tych słów moich słucha i wypełnia je, można porównać z człowiekiem roztropnym, który dom swój zbudował na skale. Spadł deszcz, wezbrały potoki, zerwały się wichry i uderzyły w ten dom. On jednak nie runął, bo na skale był utwierdzony. Każdego zaś, kto tych słów moich słucha, a nie wypełnia ich, można porównać z człowiekiem nierozsądnym, który dom swój zbudował na piasku. Spadł deszcz, wezbrały potoki, zerwały się wichry i rzuciły się na ten dom. I runął, a upadek jego był wielki” (Mt 7, 24–27).

Świat bez „światłości”, którą ukazuje Jezus, to dom „na piasku”. Jest to świat „owiec zabłąkanych”. „Bo jest napisane: *Uderzę pasterza, a rozproszą się owce stada*” (Mt 26, 31). Jak pisał o Jezusie kardynał Joseph Ratzinger, obecny papież, „Jego byt jest służbą. I właśnie w tym, że ten byt jako całość nie jest niczym innym jak tylko służbą, jest on bytem synowskim. W ten sposób chrześcijańskie przewartościowanie doszło tu [...] do kresu; tu dopiero staje się w pełni jasne, że ten, który całkowicie oddaje się na służbę dla drugich, w pełnej bezinteresowności i samowyniszczeniu, staje się tym formalnie, że właśnie On jest prawdziwym człowiekiem, [...] przenikaniem się Boga i człowieka”⁹¹. „Byt Chrystusa [...] jest to *actualitas*, przewyższenie siebie, *exodus*, wyjście z siebie; nie jest to byt spoczywający w sobie, tylko akt bytu tego, który został posłany [...]. I na odwrót: czyn ten nie jest wyłącznie czynem, jest bytem; czerpie z głębi bytu i staje się z nim jedno. Ten byt to *exodus*, przemiana”⁹².

Jak się rzekło, jednostka ma na uwadze jedno: „szczęście”. „Szczęście”, twierdzi w *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles, „zdaje się być

⁹¹ J. Ratzinger: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Przeł. Z. Włodkowska. Kraków 1994, s. 218.

⁹² Ibidem, s. 222–223.

[czymś] samostarczalnym”⁹³. „Samostarczalnym zaś nazywamy to, co samo przez się czyni życie godnym pożądania i wolnym od wszelkich braków”⁹⁴. „Twierdzenie jednak, że szczęście jest najwyższym dobrem, wydaje się czymś, na co wszyscy przypuszczalnie się zgodzą”⁹⁵, konstatuje Arystoteles. Rzecz w tym, zauważa, iż w tego typu rozważaniach potrzebne jest, jak to ujmuje, „dokładniejsze określenie, czym ono jest”⁹⁶. „Można by określenie takie podać, biorąc pod uwagę swoistą funkcję człowieka. Jak bowiem u fletnisty, rzeźbiarza i u każdego artysty oraz w ogóle u każdego, kto ma jakąś funkcję [...] wartość jego i »dobroć« tkwi w spełnianiu owej funkcji, tak też zdaje się być i u człowieka. [...] Czyżby więc cieśla i szewc mieli jakieś właściwe sobie funkcje i czynności, człowiek zaś miałby ich nie mieć, lecz miałby być stworzony do próżniactwa? Czy też raczej tak jak oko, ręka i noga, i każda w ogóle część ciała posiada jakąś funkcję swoistą, tak też i człowiekowi przypisać można obok tamtych wszystkich jakąś właściwą mu funkcję?”⁹⁷

„Jakaż by to więc mogła być [funkcja – W.K.]?”⁹⁸ – zadaje pytanie Arystoteles. I odpowiada: „[Jest to – W.K.] życie polegające na działaniu pierwiastka rozumnego”⁹⁹. „Jeśli swoistą funkcją człowieka – czytamy w cytowanym tu dziele – jest działanie duszy zgodne z rozumem lub nie bez rozumu; i jeśli swoista funkcja człowieka i człowieka etycznie wysoko stojącego jest identyczna co do swego rodzaju, tak jak funkcja cytrzysty i cytrzysty wybitnego, i tak w ogóle we wszystkich przypadkach, ponieważ do funkcji w ogóle przyłącza się ów wyższy stopień spowodowany dzielnością (jest bowiem funkcją cytrzysty grać na cytrze, funkcją dobrego cytrzysty grać dobrze); jeśli więc tak, i jeśli dalej za swoistą funkcję człowieka uważamy pewien rodzaj życia, a mianowicie działanie duszy i postępowanie zgodne z rozumem, za swoistą zaś funkcję człowieka dzielnego to samo działanie wykonywane w sposób szczególnie dobry; jeśli wreszcie w ogóle dobrze wykonywana jest każda rzecz, która jest wykonywana w sposób zgodny z wymogami swej dzielności; jeśli tedy to wszystko tak się ma, to najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy zgodne z wymogami jej dzielności, o ile zaś istnieje więcej rodzajów tej dzielności, to zgodne z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodza-

⁹³ Arystoteles: *Etyka nikomachejska...*, 1097 b, 5.

⁹⁴ Ibidem, 1097 b, 10–15.

⁹⁵ Ibidem, 1097 b, 20.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Ibidem, 1097 b, 20–30.

⁹⁸ Ibidem, 1097 b, 30.

⁹⁹ Ibidem, 1098 a.

ju”¹⁰⁰. I nie idzie tu o „dzielność” okazywaną w jednej czynności. Idzie tu o całe życie; i o „całość”. „Jedna bowiem jaskółka nie stanowi o wiosnie ani jeden dzień; tak też jeden dzień ani krótki czas nie dają człowiekowi błogości ani szczęścia”¹⁰¹. Tu wszak sama aktywność jednostki, samo działanie nie wystarczy, twierdzi Arystoteles. Jest tu potrzebny „rozsądek”; *phronesis*. „O jakich to ludziach mówimy, że są rozsądni”¹⁰² – zastanawia się Arystoteles. I pisze: „Zdaje się, że charakterystyczną ich cechą jest zdolność trafego namysłu nad tym, co jest dla nich dobre i pożyteczne, i to nie w pewnych specjalnych dziedzinach, np. dla ich zdrowia czy siły, lecz w odniesieniu do należytego sposobu życia w ogóle”¹⁰³. Jednocześnie Arystoteles podkreśla, iż przedmiotem „rozsądku” nie może być to, co i tak, tak czy inaczej, jest niezależne od człowieka. „Nikt [...] nie namyśla się nad rzeczami, których przebieg nie może być inny, ani nad takimi, których nie może dokonać”¹⁰⁴. „Rozsądek, czyli mądrość praktyczna, dotyczy spraw ludzkich i tych, nad którymi można się namyślać”¹⁰⁵.

W efekcie tego sposobu rozumowania fundamentalna teza Arystotelesa brzmi następująco: „Niepodobna być we właściwym tego słowa znaczeniu dzielnym etycznie, nie będąc rozsądnym – ani też rozsądnym bez dzielności etycznej. [...] Wraz z rozsądkiem bowiem, który jest jeden, współistnieją wszystkie cnoty”¹⁰⁶. Co nakazuje „rozsądek”? „Życie należy do rzeczy, które same przez się są dobre i przyjemne”¹⁰⁷ – odpowiada Arystoteles. I konkluduje: „Jeśli więc samo życie jest dobre i przyjemne (zdaje się to wynikać już stąd chociażby, że wszyscy do niego dążą, a najbardziej ludzie prawi i szczęśliwi; dla nich bowiem życie jest najbardziej pożądaną godną i koleją ich żywota są najszcześniejsze...) [...] [wszak] (radują się spostrzegłszy w sobie to, co jest dobre samo w sobie); jeżeli wreszcie człowiek etycznie wysoko stojący odnosi się do swego przyjaciela tak jak do siebie samego (przyjaciół bowiem jest jego drugim »ja«) – [jeżeli więc to wszystko tak jest], to istnienie przyjaciela jest dla każdego człowieka w tym samym lub prawie w tym samym stopniu pożądaną godną, co jego własne istnienie. [...] Trzeba tedy, by spostrzegał zarazem istnienie przyjaciela, to zaś jest możliwe dzięki współzyciu, rozmowie i wymia-

¹⁰⁰ Ibidem, 1098 a, 5–20.

¹⁰¹ Ibidem, 1098 a, 15–16.

¹⁰² Ibidem, 1140 a, 25.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Ibidem, 1140 a, 30.

¹⁰⁵ Ibidem, 1141 b, 5–10.

¹⁰⁶ Ibidem, 1144 b, 30–1145 a.

¹⁰⁷ Ibidem, 1170 a, 15–20.

nie myśli; w tym bowiem znaczeniu mówi się o współżyciu ludzi z sobą, a nie w znaczeniu, w którym się tego wyrazu używa o bydle, mianowicie, że się w tym samym miejscu pasie¹⁰⁸. „Przyjaźń to wspólnota. [...] A uświadamiamy sobie to we współżyciu, także jest rzeczą naturalną, iż ludzie do tego dążą”¹⁰⁹. I tym wyraża się „właściwa” istocie ludzkiej „funkcja”; jej funkcja „swoista”. Nie ma organizacji życia zbiorowości bez odniesienia tego życia do *Dobra*; do „zasady”. I to jest życie *we* wspólnotcie. Życie to życie dla *dobra* wspólnoty. I to jest dzielność „najwyższego i najlepszego jej rodzaju”. Nie da się grać na cytrze „po prostu”. Jeżeli „grać”, to „grać dobrze”. Jeżeli mówi się o „złej grze”, to nie jest to „gra”; to nic nie jest. (W takim przypadku, chciałoby się powiedzieć, jest to „gra słów”). Jest albo „dobry cytrzysta”, cytrzysta „wybitny”; albo nie ma go w ogóle.

Nadzieja na „auto-identyfikację”, choć to tylko „nadzieja”, znajduje artykulację we współżyciu. I to jest „należyty sposób życia”. I to jest „dobre życie”. „Jeżeli szczęście – podkreśla Arystoteles – jest działaniem zgodnym z dzielnością etyczną, to można przyjąć, że zgodnym z jej rodzajem najlepszym; tym zaś jest dzielność najlepszej części [w człowieku]. Czy jest nią rozum, czy coś innego, co zdaje się zgodnie z naturą rządzić i kierować nami i pojmować rzeczy piękne i boskie, czy jest ono samo też czymś boskim, czy też tylko najbardziej boskim naszym pierwiastkiem – [w każdym razie] czynność jego zgodna z właściwą mu swoistą dzielnością będzie doskonałym szczęściem. Że jest to czynność teoretycznej kontemplacji – powiedzieliśmy już”¹¹⁰. Jednak, jak już wiemy, „teoretyczna kontemplacja” to, wbrew określeniu, nie „czysta” teoria. Z jednej strony, Arystoteles zauważa, iż chociaż ktoś „oddaje się teoretycznej kontemplacji, temu nic [...] nie jest potrzebne do wykonywania jego czynności, [...] [to] o ile jednak jest człowiekiem i współżyje w społeczeństwie [...] [musi żyć] życiem ludzkim”¹¹¹. Z drugiej strony, zastrzega: życie „praktyczne” to nie wszystko! „Rozsądek – pisze – nie jest [...] czymś wyższym aniżeli mądrość filozoficzna [...]; nie posługuje się bowiem mądrością, lecz dba o to, by była; nakazy swe wydaje tedy ze względu na mądrość, lecz nie wydaje ich mądrości. [Twierdzić zaś, że jest czymś wyższym] byłoby tak, jak gdyby ktoś powiedział, że sztuka rządzenia państwem rządzi bogami”¹¹².

¹⁰⁸ Ibidem, 1170 a, 25–1170 b, 10.

¹⁰⁹ Ibidem, 1171 b, 30–35–1172 a.

¹¹⁰ Ibidem, 1177 a, 10–15.

¹¹¹ Ibidem, 1178 b, 5.

¹¹² Ibidem, 1145 a, 5–10.

I tym tropem idzie myśl św. Tomasza z Akwinu; i *tomizmu*. „Cel” jest wytyczony jasno, twierdzi św. Tomasz. Jest nim Bóg. Życie istoty ludzkiej wszak to funkcjonowanie w konkretnej rzeczywistości. W przekonaniu św. Tomasza, nie ma w realiach życia społecznego istoty bez istnienia; i istnienia bez istoty (tak jak u Arystotelesa nie ma „zdrowia” bez zdrowia konkretnej jednostki). „Oderwane od siebie nawzajem – pisze E. Gilson – są tylko dwiema abstrakcjami”¹¹³. W odniesieniu do „spraw ludzkich” oznacza to, iż umysł może orzekać o *Dobru*, jedynie tworząc taką czy inną koncepcję „dobrego życia”. Jej realizacja, z kolei, może przybrać różne formy; może być mniej lub bardziej udana. Tym, co wskazuje, wedle jakich reguł ma człowiek organizować swoje życie pośród innych ludzi, jest w ujęciu św. Tomasza całokształt cnót, które określa on jako „cnoty kardynalne”. Są to: „roztropność”, „sprawiedliwość”, „męstwo” i „umiarkowanie”. Wśród nich zaś najistotniejsza jest „roztropność”; *prudentia*. Bez niej bowiem nie ma żadnej innej cnoty.

„W dziedzinie czynów ludzkich przyczyną najwyższą jest wspólny cel całego życia ludzkiego. Otóż do tego właśnie celu zmierza roztropność”¹¹⁴ – czytamy w *Sumie teologicznej*... „Do roztropności należy nie tylko namysł rozumowy, ale także zastosowanie do działania, a to jest celem rozumu praktycznego. Nie można bowiem zastosować czegoś do czegoś bez znajomości tego, co ma być zastosowane, i tego, do czego to ma być zastosowane. A ponieważ działania odnoszą się do poszczególnych przedmiotów, dlatego z konieczności człowiek roztropny ma znać zarówno powszechne pewniki rozumu, jak i poszczególne przedmioty czynności”¹¹⁵. Jednakże „Doktor anielski” dodaje: „Kto dobrze rozumuje w dążeniu do jakiegoś celu szczególnego, np. do zwycięstwa w wojnie, jest roztropny, ale nie bezwzględnie, lecz w danej dziedzinie. Natomiast kto dobrze rozumuje o dobru całego życia, jest roztropny w bezwzględnym znaczeniu. Jasne więc, że roztropność jest mądrością w sprawach ludzkich; nie jest jednak mądrością w znaczeniu bezwzględnym, bo jej przedmiotem nie jest przyczyna bezwzględnie najwyższa. Przedmiotem bowiem roztropności jest dobro ludzkie, a to nie stanowi Dobra najwyższego”¹¹⁶.

Roztropność „w znaczeniu bezwzględnym” ukazuje Boga; zasadniczy punkt odniesienia ludzkiego „działania”. „Roztropność” uczy, jak pisze współcześnie o. Mieczysław A. Krapiec, iż „pierwotnie ludzką

¹¹³ E. Gilson: *Tomizm*. Warszawa 1960, s. 509.

¹¹⁴ Św. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna. W skrócie*..., II-II, 47, 2 (s. 471).

¹¹⁵ Ibidem, II-II, 47, 3.

¹¹⁶ Ibidem, II-II, 47, 2.

sytuacją [...], w której czujemy się właśnie jako ludzie [...] jest bezpośrednio nam dana w poznaniu samowiedza tego, że istnieję jako »ja«, które jest podmiotem [...] tego wszystkiego, co »moje«. Owa sytuacja [...] jest jakby polem ludzkiej samowiedzy, którego biegunami są z jednej strony »ja«, a z drugiej »moje«¹¹⁷. To „moje” da się różnie zinterpretować. Po pierwsze, „służy ono na oznaczenie przedmiotów zewnętrznych naszego wytwórczego działania. [...] W tym sensie »moim« może być: dom, pole, lasy, pieniądze, ubrania, wszelkie przedmioty użytku zewnętrznego”¹¹⁸. „Gdy o tych wszystkich przedmiotach użytkowania [...] mówimy »moje« – mamy na myśli związek, czyli relację przynależności tych przedmiotów do »mnie«, tzn. do tego, co nazywam »ja«. Owa relacja przynależności jest w tym wypadku czysto zewnętrzną”¹¹⁹. Jest to „jakiś »Jan X«, będący »centrum« dysponującym mieniem”¹²⁰. Po drugie, na to „mòje” składa się całokształt czynności fizjologicznych. „To »moja« głowa mnie boli, to »mój« żołądek dokonuje trawienia, to »moje« nogi mnie niosą itd. [...] »Ja« jestem [...] podmiotem [...] tych czynności. One są »moje«. Owo »moje« jest ode »mnie« nierozdzielne, gdyż ustanie »moich« czynności niweczy »mnie« przez śmierć”¹²¹. Obok tych funkcji „cielesnych” na to, co jest „moje”, składają się jeszcze funkcje poznawcze i pożądawcze. Wszak „w równej mierze odczuwam, że jestem »sobą«, a więc istotnie tym samym podmiotem »ja«, który »jem«, który »oddycham«, jak i tym samym, który »widzę«, »słyszę«, co więcej – który »myślę«, »kocham«, »nienawidzę“¹²². To „wszystko” jest „moje”. „»Ja« zatem – podkreśla M.A. Krapiec – jako »centrum« i spełniacz czynności »moich« staje przed nami jako coś, co zarazem może być i materialne, i niematerialne. Nade wszystko zaś »ja« jawi się jako podmiot w akcie podmiotowania tych wszystkich czynności, które widzę jako »moje“¹²³.

Jak uczy św. Tomasz, „Sokrates nie przez jedną duszę jest człowiekiem, a przez inną zwierzęciem, lecz jedna i ta sama dusza sprawia zarówno to, że jest człowiekiem, jak i to, że jest zwierzęciem”¹²⁴. I dodaje: „W Sokratesie występuje to wszystko i ponadto jeszcze materia jed-

¹¹⁷ M.A. Krapiec: *Ja – człowiek*. Lublin 1991, s. 120.

¹¹⁸ Ibidem, s. 121.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Ibidem, s. 122.

¹²¹ Ibidem, s. 123.

¹²² Ibidem, s. 125.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Św. Tomasz z Akwinu: *Traktat o człowieku. Summa teologii*. 1, 75–89. Przeł. i oprac. S. Swieżawski. Kęty 1998, 76, 3 (s. 115).

nostkowa¹²⁵. Jest tak: „Sokrates jest jednostką, posiadającą jedną istotę¹²⁶. „Dla zwierzęcia świat jest »środowiskiem« będącym jakby przedłużeniem jego organizmu, które zwierzę konkretnie zna i nieomylnie potrafi użyć dla »swej« jednostkowej lub gatunkowej natury. Człowiek zaś, aby mógł użyć świata [...] musi najpierw rzecz poznać. [...] Człowiek komunikuje się ze światem nie jak z zamkniętym, dopasowanym wszechstronnie środowiskiem, którego użycie zna nieomylnie, ale jak z obcym sobie »światem«. [...] Człowiek nie jest przez to zacieśniony do wycinka rzeczywistości; jest na rzeczywistość otwarty¹²⁷. Istota ludzka, jednostka, podejmując wysiłek życia, nawiązuje kontakt ze światem. Jest to coś na kształt dialogu. „Jednak człowiek – podkreśla cytowany autor – nie uważa świata, w którym żyje, i całej przyrody za partnera swego dialogu. Chociaż może się zdarzyć w mitologii lub poezji, że personifikuje świat rzeczy (świat przyrody) i z tak upersonifikowanym światem nawiązuje ludzki, na zasadzie partnerstwa, dialog, to jednak dzieje się to wszystko w imię umownej fikcji. Dialog, czyli komunikowanie sobie wzajemnie treści intelektualno-poznawczej (*dia-logos*), dokonuje się między »ja« a »ty«¹²⁸. „Każdy, co coś czyni, czyni to dla jakiegoś celu. Celem zaś dla każdego jest dobro upragnione i umiłowane. Jest więc oczywiste, że ktokolwiek coś czyni, czymkolwiek by to było, działa z miłości¹²⁹ – uczy św. Tomasz.

Wśród wielości czynienia czegokolwiek na osobną uwagę zasługuje przyjaźń. „Kochać znaczy chcieć dla kogoś dobra¹³⁰ – pisze św. Tomasz. „Kiedy natomiast chcemy dobra nie temu (lub kogo) kochamy, ale chcemy jego dobra dla siebie, np. gdy lubimy wino lub konia itp., wówczas takie kochanie nie jest miłością przyjacielską, ale pożądawczą. Wszak śmiesznie brzmi powiedzenie, że ktoś przyjaźni się z winem lub koniem. Ale sama życzliwość także nie wystarczy do przyjaźni, gdyż przyjaźń wymaga wzajemności w przyjaźni, by przyjaciel był przyjacielem tego przyjaciela. Taka zaś wzajemna życzliwość opiera się na wzajemnej wspólności. [...] Taka ma być przyjaźń do przyjaciela, by miłować wszystkich, którzy do niego należą, choćby oni nas obrażali lub mieli w nienawiści. W ten sposób miłość przyjacielska rozciąga się też na nieprzyjaciół, których miłujemy ze względu na Boga¹³¹. „Ja”

¹²⁵ Ibidem, 85, 5 (s. 576).

¹²⁶ Ibidem, 76, 1 (s. 91).

¹²⁷ M.A. Krapiec: *Ja – człowiek...*, s. 322.

¹²⁸ Ibidem, s. 322–323.

¹²⁹ Św. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna. W skrócie...*, I–II, 28, 6 (s. 222).

¹³⁰ Ibidem, I–II, 26, 4 (s. 218).

¹³¹ Ibidem, II–II, 23, 1 (s. 423).

– to „jażń otwarta”¹³². „Roztropność”, rozumiana jako „mądrość w sprawach ludzkich”, „roztropność”, której przedmiotem jest „dobro ludzkie”, wskazuje zatem na to, co przekracza granice „ja”; wskazuje bowiem na „ty”.

Stosunki międzyludzkie nie sprowadzają się jednak do relacji „ja” – „ty”. Jak pisze o. Krapiec, „mając na celu rozwinięcie swych potencjalności osobowych, dostrzegamy, że niepodobna ich rozwinąć ani samotnie, ani też we dwoje. [...] Tworzy się konieczność ukonstytuowania podstawowej grupy społecznej i przy jej pomocy ukonstytuowania społeczności, która umożliwi nie tylko utworzenie obiektywnych wartości przekraczających możliwości poszczególnych jednostek (czy grup: »ja–ty«), ale także zagwarantowanie wewnętrzno-osobowego rozwoju poszczególnym jednostkom”¹³³. „Wartościami, które przekraczają możliwości poszczególnej jednostki ludzkiej, są niewątpliwie wartości poznawcze, wartości w zakresie ludzkiego wolitywno-emojonalnego działania oraz wartości w zakresie działania produkcyjno-twórczego. [...] Podobnie nie wystarcza dobra wola poszczególnego człowieka dla realizacji wartości dobra, nawet czysto moralnego, jakim jest np. sprawiedliwość społeczna, życie w pokoju, zlikwidowanie zagrożenia ze strony zarówno biologii, jak i jakichkolwiek innych czynników zewnętrznych. Jedynie społeczeństwo może skutecznie zagwarantować realizowanie dobra moralnego międzyludzkiego”¹³⁴.

W tym stanie rzeczy trzeba mieć świadomość faktu, iż „relacje – »ja«–»ty« prowadzą do zupełnie nowej formy życia interpersonalnego, którą można by nazwać »my«”¹³⁵. „To wszystko, co jest wytworem ludzkiej pracy (intelektualnej i fizycznej), [...] nie mogłoby powstać bez formy bytowania, w której ludzie czują się jako »my«”¹³⁶. Owo „my” to część składowa tego, co w filozofii św. Tomasza i myśli społecznej *tomizmu* określa się jako „dobro wspólne” (*bonum commune*). Św. Tomasz przywiązywał wielką wagę do idei *bonum commune*. Jak obliczono, da się zestawić 343 teksty z jego dzieł, „w których jest mowa *ex professo* o dobru wspólnym, tzn. które można wykorzystać do bliższej analizy tego pojęcia”¹³⁷. Jednakże, jak zauważono, „w żadnym z tych tekstów nie znajdujemy [...] pełnej i jednolitej jego definicji”¹³⁸. Jak się

¹³² M.A. Krapiec: *Ja – człowiek...*, s. 320 i *passim*.

¹³³ *Ibidem*, s. 326–327.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 327.

¹³⁵ *Ibidem*, s. 326.

¹³⁶ *Ibidem*, s. 327.

¹³⁷ Ks. J. Majka: *Koncepcja dobra wspólnego w tomistycznej filozofii społecznej*. „Roczniki Filozoficzne” 1969, T. 17, z. 2, s. 35.

¹³⁸ *Ibidem*.

wszak rzekło, św. Tomasz uczył, iż w życiu istoty ludzkiej, jego organizacji, „roztropność”, pojęta jako „namysł rozumowy”, nie wystarcza. Nie wystarcza idea „dobra wspólnego” ujęta najogólniej. Świadomość tego stanu rzeczy miał zresztą już Arystoteles. Jak bowiem zauważa, w państwach jest tak, iż „ten mianowicie, kto jest lepszy, sądzi, że należy mu się, by miał więcej, ponieważ człowiekowi dobremu przyznaje się więcej; tak samo [sądzi] też ten, kto jest pożyteczniejszy, gdyż kto jest bezużyteczny – mówi się – nie powinien mieć równego udziału; bo jeśli korzyści płynące z przyjaźni nie będą rozdzielane w stosunku do wartości świadczeń, to stanie się to już nie przyjaźnią, lecz obowiązkiem, włożonym na barki jednego z przyjaciół; sądzi się bowiem, że tak jak w interesach majątkowych większy zysk mają ci, co więcej włożyli, tak też powinno być w przyjaźni. Ludzie zaś będący w potrzebie i niżej stojący utrzymują coś przeciwnego; gdyż obowiązkiem dobrego przyjaciela jest pomagać temu, kto jest w potrzebie; bo jakżeż korzystać z tego, że jest się przyjacielem człowieka etycznie wysoko stojącego lub wpływowego, jeśli się z tego nic nie ma?”¹³⁹ Na gruncie arystotelesowsko-tomistycznego *realizmu* nie ma społeczeństwa, państwa „w ogóle”; i nie ma tak rozumianego „dobra wspólnego”.

Życie w *polis* to „działanie”. Każde „działanie” ma miejsce w konkretnych okolicznościach. Trzeba zatem znać te okoliczności. A to wedle Arystotelesa oznacza badanie prawa. I jest to także stanowisko św. Tomasza. „Człowiek wszystkiego pożąda dla celu ostatecznego [...] – pisze – bo pożąda ze względu na dobro”¹⁴⁰. „Nie wszyscy są jednak zgodni co do tego – uzupełnia – w czym ów cel ostateczny znajduje się. Niektórzy bowiem pożądają bogactw jako dobra ostatecznego, inni rozkoszy, a inni jeszcze innych rzeczy”¹⁴¹. Jednak, jak dodaje, „kto grzeszy, odwraca się od tego, w czym naprawdę zawiera się istota celu ostatecznego, ale nie odwraca się od samego zamierzenia tego celu, szukając go mylnie w innych rzeczach”¹⁴². W myśli św. Tomasza kategoria „dobra wspólnego” to istota całej jego filozofii społecznej. „Dobrem wspólnym” jest Bóg. Jednocześnie św. Tomasz odnosi tę kategorię do wszystkich aspektów życia jednostki. Tu z kolei ujmuje tę kategorię w kontekście postulatywnym. Jak wszak zauważa się w literaturze tomistycznej, „dobro wspólne bez normatywnego charakteru oznaczałoby tylko ideę. Ponieważ jednak jego treść [...] obejmuje wrodzone człowiekowi wartości normatywne, dlatego jest ono zasa-

¹³⁹ Arystoteles: *Etyka nikomachejska...*, 1163 a–b.

¹⁴⁰ Św. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna. W skrócie...*, I–II, 1, 6 (s. 164).

¹⁴¹ Ibidem, I–II, 1, 7 (s. 164).

¹⁴² Ibidem.

dą bytu i działania. Jako nakaz moralny pociąga ono za sobą powinność¹⁴³. Jest to nakaz „bezwzględny”; „etyczny”. Ten nakaz „konstytuuje i uzasadnia życie społeczne. [...] Społeczeństwo jest tym, czym jest, dzięki dobru wspólnemu”¹⁴⁴.

Czym jest „dobro wspólne”? „Odpowiedź na tak postawione pytanie staje się możliwa przez zanalizowanie znaczeń dwóch występujących w [tym] pytaniu wyrażen: »dobro« i »wspólne«”¹⁴⁵ – pisze cytowany uprzednio M.A. Krapiec. Czym jest „dobro”? Dobro to „cel”; „cel” działania. „Naturę każdego bytu poznajemy [...] w kontekście właściwego temu bytowi działania, a działanie to staje się z kolei zrozumiałe w świetle współmiernego przedmiotu – celu. [...] Dobro-cel działania – to tyle, co przedmiot właściwej naturze danego bytu inklinacji, zwanej także »pożądaniem«. [...] Dobro zatem jest bytem, o ile ten byt staje się racją dążenia (celem pożądania)”¹⁴⁶. Dotyczy to wszelkich bytów. „Dobro-pożądalność bytu – dodaje o. Krapiec – staje się czytelne zwłaszcza w wypadku analizy działania natury rozumnej, tj. człowieka. [...] Fakt, że człowiek działa w określonym celu, daje się wytłumaczyć jedynie przez to, że przedmiot dążenia pojawił się przed człowiekiem jako **godny pożądania** – jako dobro. I tylko dla owego dobra człowiek go pożąda – »chce«”¹⁴⁷. I tak, jak są różne rodzaje bytów, tak też istnieje hierarchia dóbr „pożądanych”.

Dobra „niższe” są „pożądane” ze względu na dobra „wyższe”. W efekcie dochodzi się do „Dobra najwyższego”; istoty „pożądania”. „Jedynie [...] Dobro najwyższe może być obiektywnym Dobrem wspólnym każdej osoby i całego społeczeństwa, a tym samym prawa. [...] Żadna społeczność nie może występować przeciw własnej racji bytu i wydawać takich praw, które by w jakikolwiek sposób starały się unieвозмоżliwić bądź utrudniały osiągnięcie dobra wspólnego albo warunkowały osiągnięcie tego dobra za pomocą norm-nakazów z natury swej niekoniecznie związanych z dobrem wspólnym. Wszelkie takie normy czy rozporządzenia mogą być uznane jedynie za pseudoprawa, które w żaden sposób nie mogą osoby ludzkiej [...] wiązać od wewnątrz w sumieniu”¹⁴⁸. „Istnienie indywidualnej ludzkiej natury i »wyrastających« z tej natury naturalnych inklinacji – pisze w innej pracy cyto-

¹⁴³ Ks. J. Krucina: *Struktura społecznej zasady dobra wspólnego*. „Roczniki Filozoficzne” 1967, T. 15, z. 2, s. 37.

¹⁴⁴ Ks. J. Kondziela: *Filozofia społeczna. Zagadnienia wybrane*. Lublin 1972, s. 42–43.

¹⁴⁵ M.A. Krapiec: *Ja – człowiek...*, s. 334–335.

¹⁴⁶ Ibidem, s. 335.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 335–336.

¹⁴⁸ Ibidem, s. 340.

wany autor – znajduje swe ostateczne przedmiotowo-bytowe uzasadnienie w **Dobru Absolutnym**, na które każdy byt, w tym szczególnie byt rozumny, jest nakierowany z racji swej pochodności od tego **Dobra** i konieczności ostatecznego udoskonalenia się¹⁴⁹. To „nakierowanie” jest „motywem-motorem”, który wytrąca człowieka z bierności¹⁵⁰.

Co, z kolei, oznacza słowo: „wspólne”? Gdy mówimy o dobru wspólnym, to mówimy tu – podkreśla cytowany autor – „o takim dobru, które dotyczy ludzi jako nosicieli prawa – bytów spotencjalizowanych, posiadających prawo do osobowego rozwoju. [...] W takim zaś stanie rzeczy dobro wspólne jest osiągalne za pomocą aktów ludzkich jako aktów osobowych”¹⁵¹. Nie ma człowieka „w ogóle”; jest tylko konkretna jednostka; Sokrates, Jan X. Każda jednostka ma określone potrzeby, które zaspokaja przez swoje „działanie”. Jest to „działanie” skierowane na dobro „własne”. „Dobro wspólne [...] pojawia się przed człowiekiem-osobą jako jego własne osobowe dobro, ujmowalne przez rozum, stąd każda osoba ludzka może i powinna je zrozumieć, a rozumiejąc, zarazem doń przyłgnąć”¹⁵².

„Dobro wspólne” realizuje się w akcie „działania” konkretnej jednostki. Jednocześnie trzeba mieć świadomość faktu, iż w każdym przypadku są to potrzeby człowieka-jednostki, która nie „żyje samym chlebem”. W tym stanie rzeczy trzeba uznać, iż „dobry” ustrój państwa, to taki, w którym jako jedną z podstawowych zasad przyjmuje się, jak podkreśla się w literaturze tomizmu, iż „potrzeby gospodarcze nie posiadają wartości bezwzględnej, [...] są [one – W.K.] wartościami względnymi, normowanymi, zrozumiałymi dopiero w pełni przez przyporządkowanie ich do potrzeb przedgospodarczych”¹⁵³. Jest tak dlatego, gdyż „pytanie [...] o istotę życia gospodarczego jest poszukiwaniem metafizycznym racji tego życia, jest to więc pytanie o jego ostateczny sens”¹⁵⁴. Jest to „ustrój”, w którym „źródłem życia gospodarczego [...] nie jest wymiana [...]. Szukać go należy głębiej, mianowicie w istniejącym rozdziale pomiędzy potrzebami gospodarczymi człowieka a dobrami zdolnymi zaspokoić te potrzeby”¹⁵⁵. Trzeba zatem przyjąć, iż celem gospodarowania jest zaspokojenie popytu; nie podaż. Zysk i jego maksymalizacja mają „służebny charakter”; spełniają „jedynie

¹⁴⁹ M.A. Krąpiec: *O ludzką politykę!* Katowice 1993, s. 115.

¹⁵⁰ Ibidem, s. 110.

¹⁵¹ M.A. Krąpiec: *Ja – człowiek...*, s. 338.

¹⁵² Ibidem, s. 341.

¹⁵³ Ks. J. Kondziela: *Filozofia społeczna...*, s. 81.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 69.

¹⁵⁵ Ibidem, s. 76.

rolę bodźca ekonomicznego¹⁵⁶. W ujęciu *tomizmu* „życie gospodarcze [jest – W.K.] zawsze **społecznością gospodarujących osób**”¹⁵⁷. I to jest kryterium ustalenia tego, kto jest „lepszy”, „pożyteczniejszy”, czyje „świadczenia” są „więcej warte”, kto „więcej włożył”; jak określić prawa tego, kto „jest w potrzebie”, jest „niżej stojący”, „nic nie ma”. I to jest „dobre życie”. Dziś w skali globu *bonum commune* to „dobro wspólne społeczności międzynarodowej”¹⁵⁸.

„Rozsądek” Arystotelesa, „roztropność” św. Tomasza, to w samym swym rdzeniu kategorii metafizyczne; „pierwsze”. Nie ma czegoś takiego, co poprzedza w sensie logicznym jedno czy drugie. Nie ma czegoś takiego, co „podpowiada” coś „rozsądkowi”; co „podpowiada” „rozsądkowi” to, co „rozsądek” ma „podpowiadać” człowiekowi; i tak samo rzecz się ma z „roztropnością”. „Rozsądek” to „rozsądek”; „roztropność” to „roztropność”. Treści tego, co stanowi zawartość „rozsądku”, „roztropności”, odnoszą się do świata „tu”, „pod chmurami”. Jednakże te treści pozostają w związku z tym, co „tam”. Tym kimś, w koncepcji którego w sokratyczno-chrześcijańskiej wizji świata zbiega się to, co „tu”, i to, co „tam”, jest ten, kto „wie”. „Często oznajmiałem przyjaciółom wskazówki boga”¹⁵⁹ – twierdzi w przekazie Ksenofonta przed sądem Sokrates. Sokrates „wie”. I Sokrates „wskazuje”. Jest to zatem sytuacja, w której „żeglarz” „żeglarzowi”, człowiek człowiekowi „oznajmia” coś, co przerasta sferę „naoczności”. Jest tak także wówczas, gdy przez „sternika” będzie się rozumiało jakiś podmiot zbiorowy (instytucję). Będzie to tylko zbiór jednostek; konkretnych jednostek.

Co to zatem oznacza: „oznajmiać wskazówki boga”? Słowo: „oznajmiać” jest neutralne; to tyle, co „orzekać”, „opisywać”. Jednakże zwrot: „oznajmiać wskazówki” już neutralny nie jest. „Oznajmiać wskazówki” to *de facto* tyle, co „wskazywać”; „wskazywać” na „właściwy wybór” (o ile takie sformułowanie ma sens). Jest ten, kto „oznajmiając”, jednocześnie „wskazuje”; i ten, kto „słuchając”, dokonuje „wyboru”; „wyboru właściwego” (o ile znowu takie określenie ma uzasadnienie). Trzeba tu zatem ustalić „status” tych wskazówek. Jeżeli ma się świadomość tego, iż „rozważania” Sokratesa to nie zwykłe dywagacje na rynku, że nauka Jezusa (w warstwie filozoficznej) to świat myślenia „pierwszego”, to odpowiedź na pytanie o ten „status” to tyle, co ustalenie kwestii węzłowej. Wszak w świecie języka „pierwszego” rozstrzyga się wszystko. Realia życia społecznego to tylko mniej czy bardziej czytel-

¹⁵⁶ Ibidem, s. 86.

¹⁵⁷ Ibidem, s. 78.

¹⁵⁸ Ibidem, s. 93 i nn.

¹⁵⁹ Ksenofont: *Obrona Sokratesa*. 13. W: Idem: *Pisma sokratyczne...*

ne „konsekwencje” tych rozstrzygnięć. Pytanie o „status” tego, co jest określone jako „wskazówki boga”, to pytanie o zasady życia społecznego. Jak wolno sądzić, podstawa do „oznajmiania wskazówek” – a to, w istocie rzeczy, oznacza „wskazywanie”, edukację, przykaz – jest w przedstawianej formacji myślenia przejrzysta. Jeżeli „był” to „tu” i „tam”, jeżeli to, co „tam”, jest punktem wyjścia dla tego, co „tu”, i jeżeli, dalej, przyjmuje się istnienie tego, kto „wie”, co „tam”, a jest „tu”, to z punktu widzenia tego, kto „wie”, absurdem byłoby porzucenie w stosunku do tego, co „tu”, trybu „rozkazującego”. Tryb „rozkazujący” tkwi w logice sokratyczno-chrześcijańskiej wizji świata; tryb oznajmujący jest tu wręcz niemoralny; i niemoralne jest także milczenie (przyzwalające na wszystko to, co „jest”). W tym stanie rzeczy trzeba uznać, iż ten, kto „wie”, ma nie tylko „prawo” do „wskazywania”; ma „obowiązek”.

Jeżeli przyjmie się, iż *Dobro* istnieje, i że istnieje *Sprawiedliwość*, to człowiek, organizując się w społeczeństwo, państwo, musi mieć świadomość tego, iż całokształt działań, jakie on podejmuje i jakie zamierza podjąć, ma suwerenność ograniczoną. *Dobro* wyznacza kształt *dobrego* państwa; *Sprawiedliwość* określa istotę i treść *sprawiedliwego* prawa. I to jest treść „wskazówek” Sokratesa; „przesłanie” jego „prawa” i „obowiązku”. Rzecz jednak w tym, iż całokształt „rozważań” Sokratesa to szczególny typ „rozkazywania”. Jest to „akuszerstwo”. „Ja – twierdzi w *Teajtecie* Platona – całkiem jestem jak te akuszerki: rodzić nie umiem mądrości [...], bo nic nie mam mądrego do powiedzenia. [...] A przyczyna tego taka: odbierać płody bóg mi każe, a rodzić nie pozwolił. Jestem ci ja sam nie bardzo mądry, nigdy nic takiego nie znalazł, co by moja dusza urodziła. Ale z tych, co ze mną obcuja, niejeden zrazu wygląda nawet bardzo niemądrze, ale wszyscy w miarę, jak dłużej z sobą jesteśmy, jeżeli tylko bóg pozwala, dziwna rzecz, ile zyskują we własnej i w cudzej opinii. I to jasna jest rzecz, że ode mnie nikt z nich niczego się nigdy nie uczył, tylko w sobie sam każdy nosił swój skarb i tam źródło znajdował natchnienia. A od połogu jest bóg – i połów to moja robota”¹⁶⁰. „Jestem akuszer – oświadczam *Teajtetowi* – [...] I jeżeli ja rozpatrzę coś z tego, co powiesz, i będę uważał, że to widziadło, a nie prawda, i wtedy to sprzątnę i wyrzucę, nie gniewaj się o swoje płody, jak te, co pierwszy raz rodzą”¹⁶¹. „Tę sztukę położniczą ja i moja matka od bogaśmy dostali w udziale – ona pomagała kobietom, a ja ludziom młodym, dzielnym

¹⁶⁰ Platon: *Teajtet*. W: Platon: *Dialogi*. Przeł. W. Witwicki. T. 2. Kęty 1999, VII, 150 C–E.

¹⁶¹ Ibidem, VII, 151 C.

i pięknym”¹⁶². „Nie o to chodzi, żeby człowiekowi wszczepiać wzrok – uczy Sokrates w *Państwie* Platona – on go ma, tylko się w złą stronę obrócił i nie patrzy tam, gdzie trzeba”¹⁶³.

Jak wiemy, tym, co „łączy” to, co „tam”, i to, co „tu”, jest *daimonion*. *Daimonion* ukazuje, jak żyć; dokładniej: jak trzeba żyć; a jeszcze dokładniej: jak żyć nie należy. W postawie Sokratesa, z przekazów, jakie są do dyspozycji, funkcjonują dwie odmienne wersje „wskazówek” *daimoniona*; dwie odmienne koncepcje ich „siły”, „siły przekonywania”. Jedna, z przekazu Ksenofonta, to wersja „mocna”. Sokrates tu oznajmia: „Głos boży (daimonion) objawia się we mnie i daje mi znaki, co czynić należy”¹⁶⁴. Sokrates „wielu ludziom z kręgu swoich znajomych przepowiadał z góry, co mają czynić, a czego unikać”¹⁶⁵. I wersja Platona; „słaba”: „To u mnie tak już od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy”¹⁶⁶. „Ten mój zwyczajny, wieszczy głos [...] sprzeciwiał mi się w drobnostkach nawet, ilekroć miałem coś zrobić nie jak należy”¹⁶⁷.

Niezależnie od tego, która wersja lepiej oddaje myśl Sokratesa, zarówno jedna, jak i druga to całokształt „wskazań”. Jest to sfera działań „władczych”. Są one jednak „władcze” do pewnych granic; właściwie: od pewnych granic. Sokrates, filozof, „mędrzec”, przebywa w „chmurach”. Jednak bezpośredniego „dostępu” do „boga” nie ma. Jest to wszak, jak się rzekło, konkretny człowiek, a człowiek, z tej racji, iż jest człowiekiem, nie ma w ogóle takiego „dostępu”. „To, co jest najważniejsze – uczył Sokrates – bogowie zastrzegli dla siebie i nic z tego nie jest na pewno ludziom wiadome. Bo ani temu, kto należycie uprawia rolę, nie jest na pewno wiadomo, kto będzie plony zbierał, ani temu, kto dom buduje, nie jest na pewno wiadomo, kto będzie w tym domu mieszkał, ani naczelny wódz nie ma pewności, czy jego komenda przyczyni się do zwycięstwa, ani mąż stanu, który kieruje państwem, nie wie, czy jego działalność okaże się pożyteczna dla kraju, ani ten, kto poświęca piękną niewiastę, by mieć z niej radość w życiu, nie ma gwarancji, czy nie stanie się ona dla niego źródłem zmartwienia, ani kto przez ożenek skoligaca się z ludźmi stojącymi u steru rządów, nie może przewidzieć, czy właśnie z powodu tej koligacji nie będzie mu-

¹⁶² Ibidem, XLIV, 210 C–D.

¹⁶³ Platon: *Państwo...*, VII, 518 D.

¹⁶⁴ Ibidem, 13.

¹⁶⁵ Ksenofont: *Wspomnienia...*, I, 1, 4.

¹⁶⁶ Platon: *Obrona Sokratesa...*, XIX D.

¹⁶⁷ Ibidem, XXXI B.

siał uchodzić z granic państwa”¹⁶⁸. W czym zatem znajduje wyraz rola tego, który „wie”, tego, kto ma „dostęp”? Jest ten „dostęp”, czy go nie ma?

Zasadniczo, takiego „dostępu” nie ma, twierdzi Sokrates. „Dostępu” nie ma; jednak jest różna „skala” tego „braku”. Ten, kto tkwi „w chmurach”, ma „dostęp” większy; ten, kto bez reszty funkcjonuje w świecie „pod chmurami” – mniejszy (czy wręcz żaden). Dokładniej: ten „w chmurach” osiąga maksimum tego, co człowiek, jako człowiek, może osiągnąć. Ten, kto „wie”, i „wie”, że „wie”, w istocie rzeczy „wie”, że „nie wie”. Jednakże w porównaniu z tym, który „nie wie”, i nie wie, że „nie wie”, ten pierwszy dużo „wie” (choć „wie” bardzo mało). Jak wszak orzekła wyrocznia, tak naprawdę to tylko „bóg jest mądry”; a „ludzka mądrość mało co jest warta, albo nic”. Człowiek zatem powinien znać swoją miarę. Stąd Sokrates przywołuje napis z Delf: „Poznaj samego siebie”¹⁶⁹.

Przekonanie o własnej wiedzy jest niewiedzą. Świadomość własnej niewiedzy jest wiedzą. „Sokrates analizował wiedzę rozmówcy, wykazując mu, że naprawdę niczego nie wie, bo jak dotąd – czytamy w literaturze przedmiotu – poruszał się wyłącznie w sferze pozorów prawdy. Był to pierwszy stopień metody – *elenktyka* (argumentowanie zbijające). Drugi stopień stanowiła zachęta – *protreptyka*, kiedy Sokrates dodawał otuchy strapiionemu rozmówcy, mówiąc, co ma czynić, aby pozbyć się hańbiącej człowieka niewiedzy. Trzeci wreszcie stopień stanowiła pomoc w rozumowaniu i definiowaniu różnorodnych pojęć, tzn. *maieutyka*. Sokrates zadawał pytania, żądając od rozmówcy największego zaangażowania w formułowaniu definicji, które wnet poddawał krytyce i odrzucał, zachęcając do ponawiania wysiłków w dobywaniu coraz to lepszych, istotowo aproksymatywnych, ale zawsze niedoskonałych – w ocenie Sokratesa – definicji”¹⁷⁰. Jak wszakże zauważa cytowany autor, „rozważania” Sokratesa mają w istocie charakter „otwarty”. Jak bowiem podkreśla, „warto zwrócić uwagę, iż podobną strukturę wykazują platońskie dialogi, będące przybliżonymi reprodukcjami Sokratesowych dysput. Do symbolu hermeneutycznej otwartości dialogu Platona urasta zakończenie *Teajteta*: »Jutro, Teodorze, znów się tutaj spotkamy«”¹⁷¹. I to przekazuje Bóg ustami Sokratesa.

¹⁶⁸ Ksenofont: *Wspomnienia...*, I, 1, 8.

¹⁶⁹ Ibidem, IV, 2, 24.

¹⁷⁰ S. Blandzi: *Platoński projekt filozofii pierwszej...*, s. 109.

¹⁷¹ Ibidem.

Istota ludzka realizuje się w sferze *polis*. W tej samorealizacji ujawnia się coś, co jest częścią składową świata „chmur”. „Dostęp” do tego świata istnieje. Jest jednak trudny do osiągnięcia; „do końca” nie da się urzeczywistnić. Jest to proces, który trwa. Największą „prawdą” jest to, iż odkrycie „prawdy” jest trudne. Jednak ona *jest*. I życie jest „zwracaniem” się ku *Niej*.

Sokrates „wskazuje”. I Jezus „wskazuje”. Jezus jest „dobrym pasterzem”. Jest jednak „pasterzem” tu, w świecie „pod chmurami”. Jest „pasterz” i są „owce”. I nie można wyobrazić sobie sytuacji, w której choćby jedna „owca” uznaje „piasek” za „skałę” czy „skałę” za „piasek”. „Owce” z reguły idą za „pasterzem”. Jest jednak tak, iż „jeśli kto posiada sto owiec i zabłąka się jedna z nich: czy nie zostawi dziewięćdziesięciu dziewięciu na górach i nie pójdzie szukać tej, która się zabłąkała?” (Mt 18, 12). „Albo jeśli jakaś kobieta, mając dziesięć drachm, zgubi jedną drachmę, czyż nie zapala światła, nie wymiata domu i nie szuka starannie, aż ją znajdzie?” (Łk 15, 8). „Wy jesteście solą dla ziemi. Lecz jeśli sól utraci swój smak – uczy Jezus apostołów – czymże ją posolić? [...] Wy jesteście światłem świata. Nie może się ukryć miasto położone na górze. Nie zapala się też światła i nie stawia pod korcem, ale na świeczniku, aby świeciło wszystkim, którzy są w domu” (Mt 5, 13–15). *Rządzi Jedno*; „kurs” jest wytyczony. Ten kurs nie jest wytyczony przez „żeglarzy”. I nie jest także wytyczony przez „sternika prawdziwego”. Problem w tym, uczy Jezus, iż „szeroka jest brama i przestronna ta droga, która prowadzi do zguby, a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzi. Jakże ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia, a mało jest takich, którzy ją znajdują” (Mt 7, 13–14).

W nauce Jezusa „czysta kontemplacja rzeczywistości duchowych” nie oznacza jednak, iż Bóg i nauka Jezusa są tym samym. Myśl Plotyna znalazła wyraz w filozofii św. Augustyna. Jednakże ta ostatnia, jak zauważa Kołakowski, „różni się zasadniczo od plotyńskiej”¹⁷². „Powrót plotyński jest identyfikacją z absolutem, a zdobyty być może wysiłkiem każdego człowieka z osobna. [...] Powrót augustyński możliwy jest tylko dzięki wsparciu łaski i wtórnie tylko zależy lub zgoła nie zależy od trudu jednostkowej woli; nie znosi także różnicy między stwórcy i stworzeniem, i nie jest powrotem do zagubionej tożsamości, ale rozpoczyna się, przeciwnie, od samowiedzy przepaści, jaka dzieli upadły byt ludzki od Boga”¹⁷³. Jezus (jak Sokrates) „wie”, że „nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg” (Mk 10, 18). Z jednej strony,

¹⁷² L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład...*, s. 22.

¹⁷³ Ibidem, s. 23.

„mądrze” rozumować, nie oznacza zająć miejsce Boga (*Jedna*). Z drugiej jednak strony, rozumować nie-„mądrze”, to zejść na manowce; a tam – a dokładniej: „tu” – „spotka nas zagłada”.

W kulturze europejskiej tym kimś, kto wskazał tej kulturze kierunek, w którym należy zmierzać w poszukiwaniu „klucza” do „tajemnego szyfru” świata, jest Sokrates; „archetypiczna postać” Starego Kontynentu. Ten kierunek to uznanie, iż rozjaśnienie ciemności, w jakich dokonują się dzieje ludzkiego „wygnania”, jest możliwe jedynie na gruncie myślenia „pierwszego”; filozofii. A każda filozofia jest *filozofią polityczną*. *Sokratyzm* to jednocześnie uznanie, iż człowiek, organizując się w społeczeństwo, państwo, w swoim „działaniu” musi mieć na uwadze świat „chmur”; świat „dobra” i „sprawiedliwości”. Świat nie może być i nie chce być – przypomnijmy słowa Arystotelesa – „źle rządzony”. W tym kierunku myślenia, jak podkreśla E. Gilson, spekulacje nie zmierzają „nigdy od Boga do człowieka, lecz zawsze od człowieka do Boga. Ściślej mówiąc, obrazem Boga w człowieku nie jest tylko – ani też przede wszystkim – to, w czym człowiek jest rzeczywiście podobny do Boga, lecz uświadomienie sobie przez człowieka faktu, że jest obrazem Boga, oraz poruszenie, mocą którego dusza, przedzierając się niejako poprzez samą siebie, posługuje się tym faktycznym podobieństwem jako środkiem służącym dotarciu do Boga”¹⁷⁴. I takie jest powołanie człowieka.

Dla chrześcijan rada Sokratesa, iż człowiek ma poznać samego siebie, „znaczyła [...], że powinni poznać naturę, jaką ich Bóg obdarzył, i wykryć miejsce, jakie im wyznaczył w powszechnym porządku, tak aby z kolei oni mogli skierować się ku Bogu”¹⁷⁵. Taką wizję istoty ludzkiej Gilson określa mianem „sokratyzmu chrześcijańskiego”¹⁷⁶. Co zatem, zadaje pytanie Gilson, „rodzi w duszy jej poznanie siebie”? I odpowiada: jest to „to, co w niej najszczytniejsze: *apex mentis*, wierzchołek duszy – jak mówią augustyniści, »ostrze iglicy« – jak powie [...] św. Franciszek Salezy”¹⁷⁷; świadomość, że jest ona „stworzoną partycypacją w światłości Bożej”¹⁷⁸. I w tym właśnie „każdy z nas odczuwa najmocniej, jak głębokie braterstwo łączy go ze współtowarzyszami wielkości i nędzy”¹⁷⁹. I na to wskazuje cnota „roztropności”. I to jest treść nauki Kościoła na temat własności; sprawiedliwości.

¹⁷⁴ E. Gilson: *Duch filozofii średniowiecznej...*, s. 214.

¹⁷⁵ Ibidem, s. 215.

¹⁷⁶ Ibidem, s. 214.

¹⁷⁷ Ibidem, s. 225–226.

¹⁷⁸ Ibidem, s. 226.

¹⁷⁹ Ibidem, s. 218.

W dziejach Europy stanowisko Sokratesa i doktryna chrześcijaństwa to jedna z głównych formacji myślenia o istocie ludzkiej. Dokładnie biorąc, jest to koncepcja fundamentalna. Wszystkie inne formacje myślenia o człowieku, jednostce żyjącej wśród innych, o państwie i polityce będą się musiały wobec tej koncepcji określić.