

Giovanni REALE

O FILOZOFII STAROŻYTNEJ Kilka uwag wstępnych

Przesłanie filozofii greckiej jest następujące: [...] problemem człowieka jest nie tyle to, co należy robić, ile to, czym być. Prawdziwym zadaniem człowieka nie jest pomnażanie (przez technikę) swoich rzeczy, lecz pomnażanie (przez kontemplację) siebie samego.

Badania naukowe w dziedzinie historii filozofii starożytnej – przynajmniej w odniesieniu do głównych myślicieli i najbardziej znaczących kierunków myśli – osiągnęły dziś z pewnością najwyższy możliwy poziom. Na przykład w zakresie wydań krytycznych opracowania dialogów Platona osiągnęły doskonałość, która może być wzorem tego typu pracy. Podobnie leksykony, tłumaczenia i komentarze do wielu dzieł różnych autorów osiągnęły poziom, jakiego badacze innych okresów dziejów filozofii zachodniej mogą pozazdrościć. Również literatura krytyczna – zarówno ta o charakterze analitycznym, jak i ta o charakterze syntetycznym – jest bardzo bogata.

Problematyczny jest dziś natomiast sposób duchowego podejścia do myśli starożytnej. Próbuje się bowiem zacierać lub nie zauważać niepodważalnych osiągnięć w niej zawartych, a przynajmniej nie interesować się nimi, jak gdyby chodziło tu o należącą do przeszłości myśl, która człowiekowi współczesnemu nie ma do powiedzenia nic żywotnego, istotnego. Traktuje się ją zatem i bada jako swego rodzaju „przedmiot” muzealny.

Innymi słowy: twierdzi się, że między światem starożytnym i światem współczesnym nie istnieje już *communicatio idiomatum* w sensie konstruktywnym, lecz jedynie w sensie erudycji historycznej. Nierzadko zatem spotykamy się z dziełami autorów, którzy swój przedmiot traktują w sposób „aseptyczny”, tak jak biolog traktuje swoje przedmioty *in vitro*, to znaczy z widocznym dystansem. Równie często spotykamy studia, uciekające się do swego rodzaju filologizmu, który temu, co jest – a w każdym razie powinno być – narzędziem i środkiem do zrozumienia myśli starożytnej, nadaje wartość celu samego w sobie. A zatem bardziej niż samą myślą, studia takie interesują się środkami, które ją komunikują.

W tym wszystkim istotną rolę odgrywa głęboki kryzys, który dotyka filozofii jako takiej, z przekonaniem wielu, że filozofii rozumianej klasycznie nie można już uprawiać w żaden sposób, a szczególnie w tych wymiarach metafizycznych, które tworzyły struktury nośne myśli starożytnej.

Do tego kryzysu należy dodać również inny, wywołany tendencją pewnych nurtów teologicznych do dehellenizacji myśli chrześcijańskiej, nurtów, których przedstawiciele są przekonani, że w tej mierze, w jakiej chrześcijaństwo przejęło pojęcia i kategorie filozoficzne (przede wszystkim pochodzenia platońskiego, a później również arystotelesowskiego) po to, by wyrazić się w sposób racjonalny, stało się poniekąd ich więźniem, aż do swego wynaturzenia i daleko posuniętego zhellenizowania.

Wszystko to – naszym zdaniem – zagraża podstawom rozumienia przesłania myśli starożytnej, przyczyniając się do zagubienia starożytnego sensu pytania filozoficznego i jego pierwotnej doniosłości, którą Grecy odkryli i ogłosili w sposób naprawdę wyjątkowy.

Dlatego w tym wstępie do myśli starożytnej chcemy zarysować niektóre istotne linie, mogące przyczynić się do ponownego odkrycia tych podstawowych pytań filozoficznych, które – naszym zdaniem – pozostają istotne dla każdego, kto zamierza zajmować się filozofią.

PODSTAWOWE PYTANIE FILOZOFII STAROŻYTNEJ TO PYTANIE KTÓRE PROWADZI DO ZROZUMIENIA „CAŁOŚCI”

Pytanie, wraz z którym narodziła się filozofia starożytna i które zachowała aż do swego końca, dotyczy wszystkich rzeczy, wszystkiego, co rzeczywiste, czy też, mówiąc terminem technicznym, „całości”. Co jednak oznacza to pytanie?

Wszystkie rzeczy i wszystko, co realne, nie oznacza każdej rzeczy z osobna – w tym sensie, że całość nie jest zwykłą sumą części. Pytanie o całość nie oznacza ilościowego podejścia do rzeczywistości, lecz szczególną optykę, która ma charakter jakościowy, to znaczy taki punkt widzenia, z którego chce się ujrzyć wszystkie rzeczy w ich relacji do pierwszej zasady czy pierwszych zasad, a zatem w sensie ogólnym, który czyni z nich właśnie całość znaczącą.

W tym kontekście jasne jest znaczenie twierdzenia, że „filozof musi posiadać wiedzę o możliwie wszystkich rzeczach”. Wyjaśnia to bardzo dobrze Arystoteles w *Metafizyce* (I, 2) mówiąc, że poznanie wszystkich rzeczy oznacza poznanie „tego, co uniwersalne”, które obejmuje wszystko to, co szczegółowe. „Uniwersalne” nie oznacza tu ogólności o charakterze logicznym, która jest pojęciową abstrakcją, lecz pierwszą i najwyższą Zasadę, od której wszystkie rzeczy są zależne, która je podtrzymuje i ku której dążą.

Dlatego pytanie o całość jest tożsame z pytaniem o pierwszą i fundującą Zasadę, a zatem Zasadę nadającą jedność wszystkim rzeczom. Moglibyśmy również powiedzieć, że pytanie o całość jest tożsame z pytaniem o ostateczne dla czego wszystkich rzeczy, ponieważ to właśnie owo ostateczne

dłaczego – w tej mierze, w jakiej wyjaśnia wszystkie rzeczy – stanowi horyzont rozumienia samych rzeczy.

Jest oczywiste to, że podejście filozofii do rzeczywistości jest przeciwieństwem podejścia nauk szczegółowych. Te ostatnie bowiem z definicji jako przedmiot badań obierają tylko określoną część rzeczywistości. Dlatego filozofia jest przeciwieństwem, lub lepiej: znajduje się hierarchicznie wyżej niż nauki szczegółowe, z tego samego powodu, z jakiego całość jest przeciwieństwem części, lub też lepiej: znajduje się hierarchicznie wyżej niż części. To jest właśnie ten najgłębszy charakter, który nadaje filozofii greckiej wyraźny wymiar metafizyczny.

Jak wiadomo, w sposób paradygmatyczny pojęcie to wyraził Arystoteles: „Istnieje nauka, która bada Byt jako taki (= całość) i przysługujące mu atrybuty istotne. Nie jest ona żadną z tzw. nauk szczegółowych, bo żadna z tych nauk nie bada ogólnie Bytu jako takiego, lecz wyodrębnia pewną część bytu i bada jej własności” (*Metafizyka*, IV, 1).

Cała filozofia grecka, przed i po Arystotelesie, przez prawie dwanaście wieków potwierdzała to pojęcie: filozof jest filozofem tylko wtedy, gdy potrafi widzieć wszystko, całość bytu. Platon stwierdza nawet w sposób jeszcze mocniejszy, że filozof powinien posiadać umysł, który „ma przed oczami czas wszystek i byt wszystek” (*Państwo*, VI, 486A).

„CAŁOŚĆ” KOSMO-ONTOLOGICZNA I CAŁOŚĆ ANTROPOLOGICZNA

Na pierwszy rzut oka można by sądzić, że sofisci, Sokrates i sokratycy oraz filozofowie ery hellenistycznej w mierze, w jakiej pierwsi odrzucili filozofię naturalistów, a drudzy – filozofię Platona i Arystotelesa, skupiając swe zainteresowanie na problematyce etycznej, nie znajdą miejsca w obrazie, który zarysowaliśmy. Czyż nie odrzucili oni, w pewnym sensie, problematyki wszystkiego i całości na rzecz uprzywilejowanej części bytu, to znaczy na rzecz człowieka? W rzeczywistości tak nie jest. To, co zmienia się u tych filozofów to nie zainteresowanie dla całości, lecz raczej perspektywa, z której na nią się patrzy.

Sam Platon stwierdza, że dusza prawdziwego filozofa „zawsze powinna dążyć do całości, do ogółu w sprawach boskich i ludzkich” (*Państwo*, VI, 486A), całość tego, co ludzkie zaś implikuje wizję, która dotyka zasad najwyższych, a zatem metafizyki.

W tym kontekście słynne twierdzenie Protagorasa wyraża nawet w sposób wyraźny punkt widzenia całości: „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, tych, które istnieją, że istnieją, i tych, które nie istnieją, że nie istnieją”.

Stanowisko Sokratesa jest tu bardzo wymowne. Podczas gdy filozofowie natury chcieli wyjaśnić wszystkie rzeczy dotyczące uniwersum, sprowa-

dzając je do jedności zasady (czy też kilku zasad), Sokrates chciał wyjaśnić wszystkie rzeczy dotyczące człowieka i ludzkiego życia sprowadzając je również do jednej zasady. Pragnął odnaleźć istotę człowieka i na jej podstawie wyjaśnić wszystkie rzeczy, które dotyczą człowieka.

Dlatego poszukiwanie Sokratesa nie ma nic wspólnego z naukami szczegółowymi o człowieku, takimi jak medycyna czy sztuka gimnastyczna starożytnych, czy też ze współczesnymi naukami humanistycznymi o kulturze. Tym, co przed tymi naukami pozostaje prawie całkowicie zakryte, jest właśnie ta całość człowieka, która interesowała Sokratesa i która do dzisiaj pozostaje specyficzną cechą prawdziwej filozofii człowieka.

Problem filozofów okresu hellenistycznego jest jeszcze prostszy. Swe zainteresowania skupiają oni bowiem na problematyce etycznej, lecz – choć dają jej zdecydowane pierwszeństwo – umieszczają ją w jasno określonej wizji bytu i kosmosu.

W końcu jeśli chodzi o filozofów z okresu imperium, to nie ma tu żadnych wątpliwości, gdyż poddają oni ponownemu przemyśleniu wielkie tematy metafizyki Platonskiej i Arystotelesowskiej, a sami neostoicy są pod niemałym wpływem platonizmu.

Tak dalecy od siebie myśliciele, jak Marek Aureliusz i Plotyn, mogli pisać zgodnie, że filozof „musi widzieć wszystko” lub „musi widzieć całość” (*Rozmyślenia*, II, 9; *Enneady* II, 9, 9). Można zatem powiedzieć, że wszyscy filozofowie greccy, od powstania aż do końca filozofii starożytnej, uważali filozofię za próbę nadania sensu wszystkim rzeczom, sprowadzając je do ich ostatecznych fundamentów i interpretując je w relacji do zasad, a zatem jako próbę zmierzenia się z całością.

PODSTAWOWE ZWORNIKI METAFIZYKI GRECKIEJ

Jak wiadomo, termin „metafizyka”, chociaż stanowi tytuł najslawniejszego dzieła Arystotelesa, nie jest Arystotelesowski. Aż do niedawna sądzono, że powstał on w I wieku przed Chr. w wyniku edycji dzieł Stagiryty dokonanej przez Andronikosa z Rodos i że wskazuje na księgi poświęcone filozofii pierwszej, które w tej edycji znajdowały się po fizyce. Od niedawna stało się jasne, że twierdzenia tego nie da się utrzymać i że termin „metafizyka” musiał pojawić się w środowisku pierwszego Perypatu.

Znaczenie terminu zależy całkowicie od tego, jak rozumie się owo „meta”, które w języku greckim może znaczyć „po”, lecz także „poza” (ponad). Jeśli przyjmiemy pierwsze znaczenie, to metafizyka byłaby nauką, która z racji słabości ludzkiego umysłu, w odniesieniu do nas przychodzi po fizyce, ponieważ najpierw poznajemy rzeczy zmysłowe, a dopiero później rzeczywistości pierwsze i doskonalsze. Jeśli natomiast przyjmiemy drugie znaczenie, to ter-

min „metafizyka” odnosiłby się do samej treści tej nauki, która zajmuje się rzeczywistością, znajdującą się poza, to znaczy ponad rzeczywistością fizyczną (tj. zajmuje się rzeczywistością transcendentną). Teksty Arystotelesa usprawiedliwiają oba te znaczenia. Historia filozofii dała jednak pierwszeństwo drugiemu znaczeniu, rozumiejąc przez metafizykę naukę o tej rzeczywistości, która przekracza rzeczywistość fizyczną.

Jednakże najbardziej wymownego znaczenia nadaje metafizyce właśnie owo pojęcie „całości”, które wyjaśniliśmy powyżej, chociaż nie znosi to prawomocności obu pozostałych znaczeń. Sam Arystoteles bowiem, jakkolwiek ganił filozofów natury za to, że wierzyli, iż istnieje tylko byt fizyczny, i w konsekwencji sądzili, że mogą wyjaśnić ten byt przez zasady fizyczne, to jednak uważał ich za, w pewnym sensie, metafizyków: właśnie dlatego, że sądzili oni, iż wyrażają wizję „całości”. Wierząc, że *physis* zmysłowa jest całością rzeczywistości, filozofowie natury utrzymywali, że ich badania dotyczą całej rzeczywistości, a zatem całości bytu. To samo należy powiedzieć o wszystkich filozofach immanentystycznych i fizycystycznych okresu helleńskiego.

Jest jednak jeszcze bardzo subtelna rzecz, którą trzeba powiedzieć, jeśli chce się dobrze zrozumieć filozoficzne przesłanie Greków. Grecką metafizykę interpretuje się zazwyczaj jako *ontologię*, wskazując na poemat Parmenidesa *O naturze* i na *Metafizykę* Arystotelesa jako najbardziej znaczące punkty odniesienia. W rzeczywistości jednak w dziejach filozofii greckiej bardziej rozwijano problematykę *jedności* (*hen*), to znaczy problematykę *henologiczną*, która choć jest ściśle związana z problematyką ontologiczną, to jednak różni się od niej strukturalnie. Będzie dobrze, jeśli zatrzymamy się nieco przy tym punkcie, który najnowsze studia nad myślą grecką stawiają na pierwszym planie.

W największym tekście metafizycznym presokratyków, w poemacie *O naturze*, Parmenides położył nacisk na pojęcie *bytu*, odmawiając niebytowi wszelkiej rzeczywistości i wszelkiej możliwości bycia pomyślanym i wyrażonym. Mówi on również o bycie jako o czymś jednorodnym i jednym, lecz nie daje pierwszeństwa tej problematyce. Natomiast jego uczniowie, Zenon i Melisses, wysunęli na pierwszy plan właśnie problematykę *jedności*, która w rezultacie stała się charakterystyczną cechą eleatyizmu. Zresztą koncepcja bytu jako czegoś jednoznacznego zawierała w sobie również wymiar *jednorodności* i *jedności*. W każdym razie dwie główne linie rozwoju myśli greckiej po eleatyzmie przecinają się tu w sposób zaiscie paradygmataczny, więcej, rozwój ten strukturalnie zależeć będzie właśnie od stosunku do eleatyizmu.

Już Empedokles, Anaksagoras i atomiści stworzyli swoje koncepcje dążąc do przyswojenia sobie i przewyciężenia eleatyizmu, chociaż decydujący krok wykonał Platon. W *Sofiście* (241 D) kryjąc się za maską cudzoziemca z Elei Platon dokonuje „ojcobójstwa” Parmenidesa. Przekracza bowiem pierwsze przykazanie Parmenidesa, zgodnie z którym „niebytu nie ma”. Natomiast

cudzoziemiec z Elei – Platon mówi, że niebyt jest, jeśli pojmie się go w sensie „tego, co inne”. Ale właśnie to dopuszczenie „innego” pociąga za sobą przewyżnienie monizmu i strukturalne wprowadzenie pluralizmu.

Arystoteles przejmie i rozwinie to pojęcie przeciwstawiając bytowi pojętemu jednoznacznie koncepcję bytu w sensie poliznacznym (pollachos legetai to on), co miało cały szereg konsekwencji i odkryć, które przez wieki pozostaną niepodważalnymi punktami odniesienia.

Ale dwie linie, o których mówiliśmy powyżej, wraz z Platonem i z Arystotelesem w pewnym sensie rozchodzą się. Platon postawił jedność ponad bytem i byt wyprowadzał z jedności; Arystoteles związał jedność z bytem, przyporządkowując ją bytowi. Platon wskazał w ten sposób drogę ku henologii i sam przeszedł dużą jej część; Arystoteles natomiast uTOROWAŁ drogę ku ontologii. Różnicę pomiędzy tymi dwoma liniami można – znacznie upraszczając – przedstawić w sposób następujący: Dla Platona byt jest mieszaniną ograniczoności i nieograniczoności, ograniczoność zaś jest sposobem, w jaki urzeczywistnia się jedność, czy też emanacją jedności. Dlatego byt pochodzi od Jednego. Natomiast dla Arystotelesa byt jest czymś pierwotnym, jedność zaś jest następstwem bytu lub też jest z nim strukturalnie tożsama, odróżniając się jedynie pojęciowo.

Ontologia Arystotelesowska wywarła silny wpływ na myśl średniowieczną i nowożytną, ale nie na myśl antyczną, w której przeważała henologia. Do ostatecznych konsekwencji doprowadzili ją w wielu aspektach przede wszystkim neoplatonicy. Nie tylko cała rzeczywistość widziana jest jako emanacja Jednego, lecz również życie etyczne jest widziane jako realizacja różnych postaci jedności, a sama miłość jako miłość Jednego. Symptomatyczna jest następująca wypowiedź Proklosa: „Całe nasze życie jest ćwiczeniem się skierowanym ku wizji Jednego” (*Komentarz do Parmenidesa* 1015, 38).

„DRUGIE ŻEGLOWANIE” PLATONA I NAJWAŻNIEJSZY ETAP W HISTORII MYŚLI ZACHODNIEJ

Po tym wszystkim, co powiedzieliśmy dotychczas, łatwiej będzie zrozumieć to, co naszym zdaniem – jest punktem zwrotnym nie tylko w myśli greckiej, lecz także w myśli zachodniej jako takiej, tj. sens i doniosłość odkrycia transcendencji, odkrycia dokonanego przez Platona w tym, co w pięknej metaforze nazwał on swym „drugim żeglowaniem”.

Istotą owego „drugiego żeglowania” („deuteros plous”) Platona jest przejście od tego, co zmysłowe, do tego, co ponadzmysłowe, i odkrycie „prawdziwej przyczyny” ponadzmysłowej, która jako jedyna jest w stanie uwolnić świat zmysłowy od sprzeczności, którym byłby wydany, gdyby pozostawić go jemu samemu i gdyby usiłować wyjaśniać go wyłącznie przez niego samego. Odkry-

cie to jest osiągnięciem, które stanowi w pewnym sensie najważniejszy etap w historii myśli filozoficznej, ponieważ właśnie rozróżnienie między bytem zmysłowym i bytem ponadzmysłowym stanie się punktem odniesienia zarówno dla tych, którzy je przyjmą, jak i dla tych, którzy je odrzucą. Okazuje się ono bowiem decydujące – z oczywistych powodów – nie tylko dla kogoś, kto je akceptuje, ale i dla tego, kto je odrzuca, ponieważ będzie musiał to usprawiedliwić, przez co będzie dialektycznie zależny w istotny sposób od tej polemiki.

Otóż dopiero po „drugim żeglowaniu” Platona można mówić w sposób ścisły i systematyczny o „cielesności” i „niecielesności”, „materialności” i „niematerialności”, „tym, co zmysłowe” i „tym, co ponadzmysłowe”, „tym, co fizyczne” i „tym, co ponadfizyczne” wraz z wszystkimi konsekwencjami, jakie stąd wynikają.

W starożytnym języku żeglarskim „pierwszym żeglowaniem” nazywano żeglugę z żaglami wystawionymi w stronę wiatru, a zatem posługując się siłą wiatru. Kiedy jednak wiatr ustawał, nastawała cisza, statek zatrzymywał się unieruchomiony na pełnym morzu. Aby wyjść z tej sytuacji, trzeba było wziąć do rąk wiosła, a zatem poruszać statek siłą ramion. To było właśnie „drugie żeglowanie”, które dokonywało się z zaangażowaniem wielkiego wysiłku własnej energii. To jest właśnie znaczenie tej metafory.

„Pierwszego żeglowania” dokonał Platon czytając filozofów natury, a zatem z pomocą ich myśli. Ale później nagle nastąpiła cisza i podróż Platona została niespodziewanie przerwana: Platon zrozumiał, że to wszystko, co jest zmysłowe i fizyczne, nie jest w stanie wyjaśnić samo siebie. Jeśli pozostaje się w ramach tego, co zmysłowe, okazuje się, że świat zmysłowy pozostaje w sprzeczności z samym sobą. Potrzeba czegoś *in n e g o*, co znajdując swe odbicie w świecie zmysłowym, usprawiedliwia go.

Podróż, która doprowadziła do odkrycia istnienia świata ponadzmysłowego jako czegoś koniecznego do wyjaśnienia świata zmysłowego, opisał Platon w symbolicznym obrazie „drugiego żeglowania”. Odkrycie to i jego sens można streścić krótko w następujący sposób. To, co ludzie (oraz filozofowie przed Platonem) nazywają „przyczynami” rzeczy, to przyczyny mechaniczne i fizyczne, a więc w rzeczywistości nie są to prawdziwe przyczyny, lecz jedynie współprzyczyny: prawdziwe przyczyny nie mają natury zmysłowej i fizycznej, lecz naturę ponadzmysłową i inteligibilną.

Oto dwa znaczące przykłady przytaczane przez Platona. Co jest przyczyną, ze względu na którą Sokrates pozostał w więzieniu odmawiając ucieczki? Wyjaśnienie o charakterze naturalistycznym może być jedynie takie: Sokrates trafił do więzienia, ponieważ posiada ciało, kości i nerwy, mięśnie i stawy, których funkcjonowanie umożliwia poruszanie się. W rzeczywistości wyjaśnia to tylko sposób, w jaki Sokrates trafił do więzienia i tam pozostał, a nie „prawdziwą przyczynę”, która jest całkowicie innej natury. Sokrates trafił bowiem do więzienia w konsekwencji swojej misji, a zatem z powodu swego

wyboru moralnego, to znaczy z powodów niefizycznych, tj. metazmysłowych, którymi są wartości moralne.

A jaka jest przyczyna tego, co nazywamy pięknem? Aby odpowiedzieć na to pytanie, filozofowie natury odwołują się do elementów czysto fizycznych: koloru, kształtu i innych własności tego typu. To jednak – odpowiada Platon – nie są „prawdziwe przyczyny” piękna, lecz jedynie środki jego realizacji, tj. współprzyczyny. Jest to obecność Idei Piękna samego w sobie, to znaczy rzeczywistości inteligibilnej i ponadzmysłowej, która sprawia, że kolor, fizyczna forma i materialne części układają się w odpowiedni sposób, tak że w sposób zmysłowy realizują Ideę niezmysłową. Jest tak, według Platona, w odniesieniu do wszystkich bez wyjątku rzeczy.

Jakie jest zatem przesłanie „drugiego żeglowania”? Platon nauczył ludzi widzieć rzeczy w aspekcie nowego wymiaru: oczyma fizycznymi widzimy rzeczy fizyczne, oczyma duszy, tj. oczyma intelektu, widzimy rzeczy inteligibilne. Widzieć rzeczy tymi oczyma oznacza widzieć każdy przedmiot jako obraz czegoś innego, jako niewybrzmiałe echo czegoś, co jest poza światem zmysłowym. Wszystkie rzeczy fizyczne są niedoskonałe. Materialista nie widzi nic poza tymi niedoskonałościami; natomiast nowe oczy, otwarte przez Platona, widzą w tych niedoskonałościach dowód tego, że rzeczy są obrazami czegoś innego. Niedoskonałość jest dowodem istnienia doskonałości.

Podsumowując: banalność rzeczy, ich codzienność zostaje radykalnie przemieniona w chwili, gdy ujrzy się je jako ruchome obrazy tego, co nieruchome, jako działanie w wymiarze czasu siły, która działa w wymiarze wieczności.

KONTEMPLACJA JAKO CEL OSTATECZNY FILOZOFII GRECKIEJ

Dla Greków inną istotną cechą filozofii jest dążenie do kontemplacji prawdy, której poznanie jest celem samym w sobie, a nie środkiem do dalszych, praktycznych i pragmatycznych celów. Fragment, który najdoskonalej wyraża tę koncepcję i który jest prawdziwym symbolem myśli greckiej, znajduje się w *Metafizyce* Arystotelesa (I, 2): „Że nie jest to wiedza wytwórcza, to wynika jasno nawet z nauk pierwszych filozofów. Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele, zaczęli filozofować; dziwiły ich początkowo niezwykle zjawiska spotykane codziennie, później z wolna stawali wobec trudniejszych zagadnień, jak na przykład wobec zjawisk związanych z Księżycem, Słońcem i gwiazdami, i wobec powstania wszechświata. A kto jest bezradny i dziwi się, poznaje swoją niewiedzę. (Dlatego nawet miłośnik mitów jest w pewnym sensie miłośnikiem mądrości, bo mit jest pełen dziwów). Jeżeli więc filozofowali w tym celu, ażeby uniknąć niewiedzy, to jasne, że poszukiwali wiedzy dla poznania, a nie dla jakichś korzyści. Jest to też potwierdzone przez fakty, bo wtedy, gdy już zatroszczono się o prawie wszystkie potrzeby życiowe,

o rzeczy potrzebne do wygody życia i do przyjemnego spędzania czasu, zaczęto rozglądać się za tego rodzaju wiedzą. Oczywiście, nie poszukujemy jej dla jakiejś innej korzyści, ale tak, jak wolnym człowiekiem nazywamy tego, który żyje dla siebie samego, a nie dla kogoś innego, tak też wśród nauk ta jest tylko wolna. Tylko ona bowiem istnieje dla siebie samej”.

W tym pięknym fragmencie Arystoteles nie robi nic innego, jak streszcza i nadaje systematyczną formę tradycji, która sięga aż do Talesa, pierwszego z filozofów greckich (zob. Platon, *Teajtet*, 173 D) i filozofów natury. Sam Arystoteles mówi, że Pitagoras, zapytany o to, po co ludzie zostali stworzeni, odpowiedział: „aby obserwować niebo”, „aby kontemlować prawdę”. Również Anaksagoras potwierdził, że celem życia jest kontemplacja kosmosu (*Protreptikos*, fragment 11). A dla Platona, jak już powiedzieliśmy, celem ostatecznym jest „nieustanna kontemplacja całego bytu”. Cała myśl grecka porusza się w tym kierunku.

MORALNY WYMIAR FILOZOFII JAKO KONTEMPLACJI

Dla człowieka współczesnego omówione powyżej pojęcia wydają się obce i trudne do zrozumienia; również wielu uczonych nie zrozumiało poprawnie greckiego „theorein”. Grecka „kontemplacja” implikuje strukturalnie określoną postawę praktyczną w odniesieniu do życia, konkretny wybór moralny: inaczej mówiąc, greckie „theorein” strukturalnie implikuje swą egzystencjalną realizację i zazwyczaj jest z nim nierozdzielnie związane.

Łączenie greckiego „theorein” z łacińskim „otium” jest w znacznym stopniu mylące. Termin „otium” obejmuje bowiem jedynie część pola semantycznego greckiego „theorein”, właśnie dlatego, że to ostatnie implikuje dwa nierozdzielne wymiary: intelektualno-spekulatywny i etyczno-egzystencjalny. Jest to zresztą oczywiste, jeśli weźmiemy pod uwagę rzecz następującą.

Konfrontacja z Absolutnym i z Całością powoduje dystans, a przynajmniej postawę krytyczną, w odniesieniu do rzeczy, które ludzie zazwyczaj cenią (bogactwo, władza itd.), a zatem wprowadza rodzaj życia w pewnym sensie „ascetyczny”. Kontemplacja całości zmienia bowiem z konieczności wszelkie utarte perspektywy, z punktu widzenia optyki globalnej zmienia się ostateczne znaczenie ludzkiego życia i pojawia się nowa hierarchia wartości.

Platon powie nawet, że „theorein” ma konkretne znaczenie polityczne (w sensie greckim): wizja i kontemplacja Dobra-Jedności (Absolutu) staje się siłą, która zbawia nie tylko jednostkę, lecz przez jednostkę również miasto. Krótko mówiąc: kontemplacja „całości” i „absolutnego”, którym dla Platona jest Dobro, oznacza eo ipso naśladowanie Dobra i następnie wciągnięcie innych w to naśladowanie, właśnie w ramach tego obszaru, który Grecy nazywali „politycznym” (zob. *Państwo*, VI, 439 B; VII, 517 C).

Ten moralny wymiar greckiej „kontemplacji” jest obecny w sposób zaiście paradygmatyczny w Platońskim *Fedonie*. Dusze – mówi Platon w mowie o świecie ponadziemskim i wozie skrzydlatym – kiedy znajdują się poza światem i podążają za bogami, krążąc po sklepieniu niebios docierają do Równiny Prawdy, gdzie kontemplują, w czystym bycie, prawdę samą w sobie. Im bardziej postępują w kontemplacji, tym bardziej – gdy przez ponowne wcielenie wrócą na ziemię – będą bogate w energie duchowe i moralne. Najlepszymi będą te osoby, w których mieszkają dusze, które najwięcej widziały, to znaczy kontemplowały byt i Prawdę. Oznacza to, że życie moralne jest strukturalnie zależne od kontemplacji.

Jednak najdalej posuniętym przykładem greckiego „theorein” jest w pewnym sensie Plotyn, w którego systemie „theorein” wznosi się nawet do rangi instancji ontogenetycznej, tj. stwórczej. Plotyn mówi: „tworzenie jest «ogłądaniem», albowiem jest wynikiem «ogłądania» nieruchomego, «ogłądania», które nie «uczyniło» czegoś innego, lecz «stworzyło» przez to jedynie, że jest «ogłądaniem»” (*Enneady*, III, 8, 3). Kontemplacja jest tu najbogatszą i najpłodniejszą ciszą metafizyczną.

Jako przeciwieństwo współczesnego sposobu myślenia, myśl grecka może przekazać nam przesłanie o wyjątkowym znaczeniu.

Cywilizacja współczesna powstała i rozwinęła się jako cywilizacja działania i produkcji, a nawet jako cywilizacja „produkcowania coraz więcej”. Z techniki i z technologii uczyniła prawdziwy mit, absolutyzując je. Od techniki oczekuje nawet modyfikacji samej natury rzeczy i natury człowieka. W ten sposób zagubiliśmy (a przynajmniej jesteśmy narażeni na ryzyko zagubienia) sens całości, bytu, prawdy obiektywnej i niezmiennej. Katastrofa, która jako bezpośrednia konsekwencja zabsolutyzowanej techniki zagraża dzisiaj wszystkim, jest zbyt oczywista, aby ją tu opisywać.

Natomiast przesłanie filozofii greckiej jest następujące: działanie i produkcowanie odnoszą się wyłącznie do tego, co jest zewnętrzne wobec człowieka, co go nie „wypełnia”, lecz go – można by powiedzieć – „wyjaławia”. Dlatego problemem człowieka jest nie tyle to, co należy robić, ile to, czym być. Prawdziwym zadaniem człowieka nie jest pomnażanie (przez technikę) swoich rzeczy, lecz pomnażanie (przez kontemplację) siebie samego. Plotyn mówi: „Wzrastaj zatem odrzuciwszy wpierrw wszystko inne: i to w tym odrzuceniu wszystko jest dla ciebie obecne” (*Enneady*, VI, 5, 12). To wzrastanie jest owocem kontemplacji – i tylko kontemplacji, rozumianej w sensie powyżej opisanym.

PRZESŁANIE I MODELE ETYCZNE MYŚLI STAROŻYTNEJ

O ile filozofia natury zaczyna się od Talesa, to filozofia człowieka (a tym samym filozofia moralności) zaczyna się od Sokratesa. Presokratycy również

pozostawili interesujące idee moralne, ale były one wyrażane w sposób intuicyjny i nie zostały adekwatnie uzasadnione.

Całość filozofii Sokratejskiej można streścić w dwóch następujących zdaniach: „poznaj samego siebie” i „troszcz się o siebie”. Zdania te Sokrates uzasadnia patrząc na człowieka z punktu widzenia „całości”, to znaczy z punktu widzenia istoty człowieka. To, czym człowiek jest, to nie jego ciało fizyczne, lecz jego dusza, która jest podstawą rozumienia i chcenia. Poznać samego siebie oznacza zatem poznać duszę, a troszczyć się o siebie oznacza troszczyć się o duszę, to znaczy usprawniać ją w cnocie i w wiedzy.

Właśnie na podstawie koncepcji istoty człowieka jako duszy Sokrates nadaje nowe znaczenie słowu „areté”, tj. cnota, i rewolucjonizuje helleńską hierarchię wartości. Areté czyni duszę dobrą, to znaczy za jej sprawą dusza staje się tym, czym powinna być. Kultywowanie duszy i cnoty oznacza zatem pełną realizację ja duchowego, osiągnięcie ostatecznego celu człowieka wewnętrznego, a w konsekwencji osiągnięcie prawdziwego szczęścia.

Wszystkie nasze źródła potwierdzają, że dla Sokratesa cnota była tożsama z wiedzą. Jednak utożsamienie to może być dzisiaj źle rozumiane, ponieważ my nadajemy słowu „wiedza” inne znaczenie niż Grecy, a w szczególności Sokrates. Jeśli naturą człowieka jest jego dusza, to znaczy świadome rozumienie i chcenie, to cnota (areté), musi być tym, co w sposób adekwatny urzeczywistnia tę świadomość i rozumienie, a zatem jest poznaniem dobra i wiedzą o dobru i wszystkim, co dobro za sobą pociąga. Ponieważ poznanie czyni duszę tym, czym powinna być, cnota nie może być niczym innym jak tylko wiedzą, wada zaś brakiem wiedzy.

Wynikiem tego poglądu jest rewolucja w greckiej hierarchii wartości. Tradycyjna hierarchia wartości oparta była na dobrach ciała (życie fizyczne, zdrowie, energia i piękno) lub na dobrach zewnętrznych (bogactwo, władza, sława itd.). Natomiast wyraźne podporządkowanie ciała duszy i utożsamienie prawdziwego człowieka z duszą, a nie z ciałem, pociągnęło za sobą jeśli nie całkowite zniesienie, to na pewno postawienie na drugim planie wartości cielesnych i dóbr zewnętrznych, a wysunięcie na plan pierwszy wartości duszy.

Jasne stają się na tym tle dwa słynne „paradoksy” etyki Sokratesa, które stanowią punkt odniesienia całej greckiej refleksji moralnej. Twierdzenie „cnota jest wiedzą” oznacza, że cnota jest poznaniem tego, czym człowiek jest, i tego, co go czyni lepszym, a następnie realizacją tego poznania. Natomiast twierdzenie „nikt świadomie nie czyni zła” oznacza, że to, czego człowiek chce i co czyni, jest tym, o czym sądzi, iż jest dla niego dobre; kiedy zaś czyni zło, czyni je sądząc, że jest dla niego dobre, czyli czyni je z niewiedzy. A zatem według Sokratesa nikt nie czyni i nie chce zła jako zła. To jest właśnie słynny „intelektualizm” moralny, który stanowi stały składnik większej części myśli greckiej.

Pojęcie duszy, tak istotne w myśli Sokratesa, wymagało adekwatnego ugruntowania metafizycznego. Tego zadania podjął się Platon i doprowadził je do końca właśnie na podstawie odkrycia świata ponadzmysłowego, bytu inteligibilnego, któremu dusza jest pokrewna. Platon poszedł nawet bardzo daleko tą drogą, aż do „dualistycznej” koncepcji człowieka, pojmując ciało jako rodzaj „grobu” i „więzienia” duszy, a śmierć jako wyzwolenie z więzów ciała. Słynny fragment *Gorgiasza* (492 E) jest charakterystyczny dla tej koncepcji: „I nie dziwiłbym się, gdyby słowa Eurypidesa zawierały prawdę, gdy mówi: «Kto wie, czy życie nie jest umieraniem, śmierć zaś życiem?». I może my tutaj jesteśmy nieżywi; jak słyszałem jednego z mędrców mówiącego, że my teraz umarliśmy, a ciało jest naszym grobem...”.

Z drugiej strony trzeba podkreślić, że etyka Platona jest tylko w pewnym stopniu zależna od tego wyraźnego dualizmu. Jej istotne założenia i wnioski opierają się raczej na metafizycznym rozróżnieniu duszy (bytu pokrewnego rzeczywistości inteligibilnej) i ciała (bytu zmysłowego) niż na misteriozoficznym przeciwstawieniu duszy (demonia) i ciała (więzienia i grobu). Z tego ostatniego pochodzą skrajne i paradoksalne sformułowania niektórych zasad, które jednak pozostają w mocy na podstawie twierdzeń ontologicznych opartych na odkryciach „drugiego żeglowania”.

Pozostaje w każdym razie prawdą, że cała etyka Platona opiera się na koncepcji człowieka przypisującej mu dwa wymiary i na usprawiedliwieniu nieśmiertelności duszy. Platon przytacza wiele dowodów na nieśmiertelność duszy, ale dowód, który można uznać za główny, jest następujący: dusza jest zdolna do poznania rzeczy niezmiennych i wiecznych, których nie ujmuje za pomocą zmysłów, ale aby móc poznać te rzeczy, musi posiadać pokrewną im naturę (jest to właśnie *conditio sine qua non*), inaczej rzeczy te pozostałyby poza zasięgiem jej poznania, a zatem tak jak owe rzeczy dusza musi być (ontologicznie) niezmienna, czyli wieczna.

Platon mówił również wiele o eschatologicznym losie duszy, przedstawiając słynne i wspaniałe mity, które są często jednak filozoficznie źle rozumiane lub nawet uważane za nefilozoficzne, podczas gdy w rzeczywistości pod wyobrażeniową szatą zawierają filozoficzną istotę platońskiej myśli etycznej. Ponieważ jednak sam Platon daje nam klucz do otwarcia bram tych mitów, dobrze będzie przeczytać jego wyraźne stwierdzenia, które nazbyt często bywają pomijane: „Że rzeczy mają się dokładnie tak, jak je opisałem, tego żaden rozsądny człowiek nie będzie twierdził z pełnym przekonaniem, ale to, że prawda o naszych duszach i o miejscach ich pobytu jest – z racji nieśmiertelności duszy – albo taka, jak ją przedstawiłem, albo bardzo podobna, stanowi, jak myślę, pogląd nader stosowny, jego zaś przyjęcie warte jest ryzyka. A że ryzyko to chwalebne, należy one rzeczy powtarzać nieustannie jak zaklęcie” (*Fedon*, 114 D).

Wielkie mity eschatologiczne Platona zawierają następujące prawdy. Prawdziwe życie jest poza granicą śmierci, w Hadesie (w tym, co niewidzialne).

W Hadesie dusza zostaje osądzona wyłącznie na podstawie kryterium cnót i wad, dobra i zła. O inne rzeczy pozaziemscy sędziowie nie dbają. Nie liczy się wcale to, czy jest to dusza wielkiego władcy czy najmniejszego poddanego: liczą się jedynie ślady sprawiedliwości i niesprawiedliwości, które niesie ona na sobie. Los, który przypada duszy w udziale, może być potrójny: jeśli żyła w zupełnej sprawiedliwości, otrzyma nagrodę (uda się na Wyspy Szczęśliwe lub w miejsca jeszcze bardziej wspaniałe); jeśli żyła w zupełnej niesprawiedliwości, aż do stania się nieuleczalną, otrzyma wieczną karę (zostanie strącona do Tartaru); jeśli natomiast została naznaczona uleczalną niesprawiedliwością żyjąc częściowo sprawiedliwie i częściowo niesprawiedliwie oraz żałując za popełnioną niesprawiedliwość, wówczas zostanie ukarana tylko czasowo i po odpokutowaniu swych win otrzyma nagrodę, na którą zasłużyła.

Co do samej cnoty, to jej definicja sformułowana przez Platona stanowi jeden ze szczytów klasycznej myśli greckiej. Cnota to wprowadzanie regularności w nieregularność, porządku w nieporządek, słusznej miary w to, co jest jej pozbawione, jedności w wielość.

Jedno z najbardziej doniosłych moralnych przesłań starożytności zawarte jest także w *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa, która do dzisiaj należy do najczęściej czytanych jego dzieł. Dobro najwyższe, które człowiek pragnie osiągnąć, to życie szczęśliwe. Takiego życia nie zapewnią jednak dobra materialne, bogactwo i honory, lecz areté, dzięki której urzeczywistnia się to, co jest w człowieku swoiste: to znaczy, że życie szczęśliwe polega na zgodnej z rozumem aktywności duszy.

Powszechnie znane stało się wprowadzone przez Arystotelesa rozróżnienie na cnoty etyczne i cnoty dianoetyczne. Cnoty etyczne polegają na znajdowaniu słusznego środka pomiędzy nadmiarem i niedomiarem, to znaczy pomiędzy tymi skrajnościami, do których prowadziłyby nasze działania pożądania i namiętności duszy. Ów „słuszny środek” jest pojęciem wyraźnie platońskim. Daleko od jakiegokolwiek „przeciętności” wyraża on szczyt, porządek wprowadzony w nieporządek, a więc zwycięstwo rozumu nad tym, co irracjonalne. Odwaga na przykład, która jest słusznym środkiem między zuchwałością i tchórzostwem, zakłada rachunek nie ilości, lecz jakości wartości, tj. miarę aksjologiczną. Podobnie jest z hojnością, która jest słusznym środkiem między rozrzutnością i skąpstwem. Tak samo z innymi cnotami etycznymi, takimi jak łagodność, skromność, umiarkowanie, wielkoduszność itd.

Cnoty dianoetyczne polegają natomiast na doskonałej realizacji najwyższych możliwości duszy, są zatem cnotami czystego rozumu. Ponieważ zaś rozum może kierować się ku rzeczom zmiennym i rzeczom niezmiennym, doskonałe działanie rozumu w pierwszym przypadku nazywa się roztropnością (*phronesis*), natomiast w przypadku drugim mądrością (*sophia*).

Roztropność polega na umiejętności racjonalnego kierowania życiem człowieka, w szczególności na wyborze właściwych środków do osiągnięcia różnych

celów. Mądrość zaś polega na poznaniu za pomocą intelektu najwyższych zasad i dotyczy nie tylko rzeczy ludzkich, ale i boskich. Nabywanie cnót intelektu prowadzi do prawdziwego szczęścia; życie zgodne z rozumem jest życiem prawie boskim.

Oto charakterystyczny fragment, jedna z najznakomitszych stronic filozofii greckiej: „Takie życie przechodziłoby jednak możliwości człowieka; żyłby bowiem w ten sposób nie o tyle, o ile jest człowiekiem, ale o tyle, o ile jest istotą obdarzoną pierwiastkiem boskim, w niej tkwiącym; w jakiej zaś mierze pierwiastek ten różni się od naszej złożonej natury, w takiej też różni się czynność, w której on się iści, od czynności, w których się poza tym iści dzielność. Jeśli więc rozum jest czymś boskim w stosunku do człowieka, to i życie zgodne z nim jest boskie w porównaniu z życiem człowieka. Nie trzeba jednak dawać posłuchu tym, co doradzają, by będąc ludźmi troszczyć się o sprawy ludzkie i będąc istotami śmiertelnymi o sprawy śmiertelników, należy natomiast ile możności dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze; bo jeśli jest to nawet rozmiarami nieznaczące, to jednak potęgą swą przerasta ono znacznie wszystko inne. To właśnie pierwiastek boski w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego, skoro jest jego pierwiastkiem lepszym i istotnym; niedorzecznością więc byłoby, gdyby ktoś wolał życie nie swoje własne, lecz życie jakiegoś innego stworzenia” (*Etyka nikomachejska*, X, 1177b - 1178a).

Ale również okres hellenistyczny pozostawił wspaniałe przesłania etyczne, a niektóre z nich pozostały przez wieki jako wzory do naśladowania.

Diogenes Cynik, pomimo swej skrajności, miał znaczny wpływ na swoich współczesnych (zrobił na nich duże wrażenie). Podwoił on wielkość swego płaszcza, aby móc go używać również jako okrycia. Nosił kij i worek, które stały się wkrótce przedmiotami charakterystycznymi dla cyników. Za mieszkanie obrał beczkę. A jeśli te rzeczy nie mówią wiele naszej epoce, to może jej wciąż powiedzieć wiele to, że w ciągu dnia chodził on z zapaloną lampą i wołał: „Szukam człowieka”. Przesłanie, które głosił z prowokującą ironią, było następujące: szukam człowieka, który potrafi żyć zgodnie ze swoją prawdziwą istotą, to znaczy człowieka, który umie żyć zgodnie ze swą naturą, przezwyciężając to wszystko, co jest wynikiem konwencji, wszystko to, co jest zewnętrzne, i wszystko to, co nie jest w ścisłym sensie pożyteczne. Człowiek, który potrafi żyć zgodnie ze swoją naturą, ma niewiele potrzeb, ponieważ natura sama w sobie potrzebuje bardzo mało – i tylko taki człowiek potrafi być naprawdę szczęśliwy.

Natomiast Epikur pozostawił cztery lekarstwa dla duszy: Nie należy bać się bogów. Śmierć nie jest związana z ryzykiem. Dobro można łatwo osiągnąć. Zło łatwo jest znosić. 1. Ludzie bardzo boją się bogów i życia pozagrobowego, ale mylą się, ponieważ bogowie istnieją, lecz żyją dla siebie i nie zajmują się

ludźmi, a zatem nie są przyczyną żadnych kłopotów. 2. Wielki strach, jaki wszyscy odczuwają wobec śmierci, jest absurdalny, ponieważ w istocie śmierć nie istnieje dla człowieka: jak długo bowiem istniejemy, nie ma śmierci, a kiedy przychodzi śmierć, nas już nie ma, a zatem nigdy nie spotykamy się z nią twarzą w twarz. 3. Prawdziwym dobrem człowieka jest przyjemność. Prawdziwe przyjemności jednak to przyjemności naturalne, przyjemności elementarne, które są łatwe do osiągnięcia, ponieważ opierają się na niewielu istotnych rzeczach: w ich słusznej naturze i słusznej mierze są zawsze do dyspozycji wszystkich. 4. Również zło, którego się boimy, nie jest nigdy nie do zniesienia: zło silne i gwałtowne zawsze trwa krótko, natomiast zło trwające długo jest słabe i dlatego łatwo je znosić.

Fundamentem myśli Epikura jest posuwanie się ku granicy doprowadzone do swych skrajnych konsekwencji, ale nie w sensie burzącym i egoistycznym, jak u cyników, lecz w roli bardziej konstruktywnej i bardziej ludzkiej, przybierające postać prawie ascetyczną: wykluczenie wszystkiego, co zbędne, prowadzi do tego, co istotne, a zatem nie stanowi straty, lecz zysk i ubogacenie.

Jednak najbardziej wyróżniającym się przesłaniem etycznym epoki hellenistycznej jest nauka stoików, będąca wyraźnym przeciwieństwem nauki Epikura. Dobro to nie przyjemność, lecz obecne w każdym człowieku naturalne dążenie do zachowania swego istnienia i do zdobycia tego, co sprzyja samozachowaniu oraz tego, co prowadzi nas do pojednania z nami samymi. Ale ponieważ posiadamy aspekt fizyczny i aspekt racjonalny, więc to, co zachowuje i umacnia pierwszy z nich, jest różne od tego, co służy drugiemu. Dobrami są tylko te rzeczy, które zachowują i wzmacniają byt racjonalny, złem zaś jest to, co mu szkodzi, natomiast te rzeczy, które dotyczą naszego ciała fizycznego, nie są ani dobre, ani złe, lecz obojętne.

Hasło życia zgodnego z naturą, które jest również podstawową zasadą etyki stoickiej, oznacza życie zgodne z rozumem, czynienie tego wszystkiego, co zachowuje i umacnia życie racjonalne. Pełna i doskonała realizacja życia ludzkiego polega zatem na pełnej realizacji racjonalnej natury człowieka. „Mędrzec” jest tym, kto doskonale wciela ideał stoicki, kto umie żyć ponad tym, co przeciętni ludzie uważają za dobro i zło, a co dla niego jest „obojętne”, i kto w konsekwencji najlepiej realizuje cnotę będącą prawdziwym dobrem i unika wady będącej prawdziwym złem.

Słynna, jako prawdziwie paradygmatyczna, stała się postawa, jaką stoik Posejdonios (żyjący na przełomie II i I wieku przed Chr.) zajął wobec zła fizycznego. Chociaż odczuwał bardzo silne bóle artretyczne, poszedł odwiedzić wielkiego Pompejusza i w czasie, gdy dręczyły go silne bóle, wygłaszał wykład i uczestniczył w dyskusji, wołając: „nie zwyciężysz, bólu! Jesteś rzeczą trudną, ale nie pozwolę, abyś stał się złem” – właśnie dlatego, że zło nie jest złem fizycznym, lecz tylko złem moralnym.

Stoicy twierdzą, że prawdziwe szczęście osiąga się przez przewyciężenie wszelkich uczuć (*apatheia*) i osiągnięcie duchowego pokoju. Mędrzec, który potrafi osiągnąć szczęście, jest podobny do Zeusa.

Neoplatonicy w końcu, w nowej transcendentnej wizji mistycznej, przedstawiają swoje przesłanie moralne, które przez długi czas było dominujące i zostało w dużej mierze przejęte, przeformułowane i rozwinięte również przez myślicieli chrześcijańskich.

Dla Plotyna, u którego znajdujemy najpiękniejsze wyrażenia, życie moralne polega na oczyszczeniu duszy i na jej ponownym połączeniu z Absolutem, na zjednoczeniu się z nim. Aby móc się połączyć z Absolutem, dusza musi stopniowo odrzucać wszystko, co „inne” i „różne”, co nie tylko oddaliło ją od rzeczywistości wyższych, ale również utrzymuje ją z dala od nich. Aby móc to uczynić, dusza musi umieć zdystansować się w stosunku do wszystkich rzeczy zewnętrznych i wejść w samą siebie; stopniowo musi zdystansować się również w stosunku do swej części uczuciowej, a nawet do samej siebie, by w końcu móc złączyć się z Jednią.

Szczytowy moment połączenia się z Jednią Plotyn nazywa „ekstazą”: nie jest ona stanem aracionalnym, lecz formą nadświadomości i metaracionalności. W ekstazie dusza widzi siebie samą jako przebóstwioną, współuczestniczącą w Jedni, przez nią przyjętą, w transcendentnej „ucieczce samotnika do Samotnika”. Oto charakterystyczny fragment, który w doskonały sposób wyraża to, do czego ostatecznie doszła myśl grecka: „I to właśnie chciało uprzytomnić owo zalecenie naszych mistrzów, żeby «nie rozgłaszać niewtajemniczonym», gdyż Bóstwo do rozgłaszania nie jest, i właśnie dlatego wzbronilo objawiać Go komuś innemu, kto sam także nie miał szczęścia Go ujrzeć. Więc skoro nie było dwojga, lecz jeden był ten, kto ujrział, w stosunku do tego, co ujrział – tak jakby ono było nie ujrzane, lecz ujednione z nim samym – więc jeśli będzie pamiętał, Kim był w chwili zespolenia z Nim, to będzie miał w sobie Jego obraz. [...] I tak, nic się w nim nie poruszało, nie był obecny w nim zapał, nie była żądza czegoś innego, bo stanął na szczycie, a także ani rozum, ani myśl żadna, ani w ogóle on sam nie był obecny, jeżeli i to trzeba mówić, lecz doznawał jakby porwania, czy też uniesienia bożego w spokoju i oto pozostaje w samotności oraz bez ruchu, bo swoją substancją nie odchyła się nigdzie ani też wokół siebie wiruje, lecz «stoi» całkowicie i stał się spoczynkiem. Nie przebywa w dziedzinie piękna, lecz prześciga już nawet piękno, przekroczył już nawet krąg cnót, podobnie jak kiedy ktoś wstąpi w niedostępne wnętrze świątyni, pozostawiwszy w tyle znajdujące się w niej posągi, które wtedy, kiedy wyjdzie z owego wnętrza, stają znowu przed nim jako pierwsze po tamtym widzeniu wewnątrz i obcowaniu nie z posągiem i nie z obrazem, lecz z Nim Samym – te wtóre z kolei widzenia. A było to bodaj nie widzenie, lecz «inny sposób ujrzania», więc wyjście z siebie oraz ujednostajnienie i ofiara z samego siebie i pęd do styczości i spoczynek i myśl arcybaczna, by przylgnąć doszczętnie... Zaprawdę, natura duszy nigdy

nie dojdzie do zupełnego niebytu, lecz jeżeli zapaści się w dół, to dojdzie do zła i w ten sposób do nie-bytu, ale nie do zupełnego niebytu, jeżeli zaś podąży w przeciwnym kierunku, to dojdzie nie do czegoś «innego», lecz do siebie samej i w ten sposób, nie będąc w innym, jest właśnie w sobie, to znaczy, w sobie jednej jedynej, a nie w jakimś bycie, który byłby Nim. Przecież także on sam (mian. «widz») staje się nie substancją, lecz przewyższa substancję, jako że właśnie z Nim obcuje. Więc jeśli ktoś ujrzy siebie na tej wysokości, to posiada Jego podobiznę w samym sobie, i jeśli jako podobizna przejdzie od siebie do Wzoru, to osiągnie kres i cel wędrówki. Spadając zaś z wyżyn widzenia niech tylko znowu tę cnotę w sobie rozbudzi i uświadomi sobie, że zdobiją jej umysłowe klejnoty, a doda mu znowu skrzydeł cnota w drodze do umysłu i dalej mądrość w drodze do Niego.

I oto życie bogów oraz bożych i szczęśnych ludzi – poniechanie rzeczy innych, ziemskich, życie, które się nie lubuje w ziemskich rozkoszach, ucieczka samotnika do Samotnika!” (*Enneady*, VI, 9, 11).

Zatrzymaliśmy się dłużej przy najbardziej znaczących przesłaniach i wzorcach etycznych filozofii greckiej, ponieważ w dziedzinie etyki Grecy osiągnęli prawdziwe szczyty, a wszystkie inne gałęzie filozofii stworzyli i rozwijali w relacji do niej.

Dlatego to ona najlepiej pokazuje grecki sposób filozofowania.

FILOZOFIA I „EUDAJMONIA” (SZCZĘŚCIE)

Współczesnemu człowiekowi trudno jest zrozumieć ostateczny cel filozofowania Greków, którym była eudajmonia, czyli szczęście. Mentalność techniczno-praktyczna utożsamia szczęście z dobrobytem materialnym, a więc z tym, co pochodzi z działalności praktycznej i wytwarzania, a nie z czystej kontemplacji. Technika dała nam do dyspozycji taką ilość rzeczy i dóbr materialnych, jakiej człowiek nie tylko nigdy w swych dziejach nie posiadał, lecz o jakiej nigdy nawet nie marzył. A jednak dzisiaj człowiek czuje się bardziej niezadowolony niż kiedykolwiek i aby ukryć przed sobą brak szczęścia, używa tego słowa z najwyższą ostrożnością lub zastępuje je innymi określeniami.

Stało się coś, na co wyżej przedstawione przesłania etyczne w jakiś sposób wskazywały. Obfitość dóbr materialnych, zamiast wypełnić i zadowolić człowieka, „spustoszyła” go, podważając jego wymiar duchowy, czyli to, co w nim prawdziwie ludzkie.

„Eudajmonia”, starożytny termin grecki, który tłumaczymy jako „szczęście”, oznaczał pierwotnie posiadanie dobrego demona, stróża, od którego zależało powodzenie życia. Natomiast filozofia grecka od samego początku interioryzowała to pojęcie, stawiając je w ścisłym związku z duszą i z areté.

Już Heraklit mówił, że prawdziwym demonem człowieka jest jego charakter moralny, czyli że szczęście nie polega na materialnym dobrobycie. „Jeśli szczęście polegałoby na przyjemnościach ciała, to szczęśliwymi musielibyśmy nazwać woły, które mają co jeść” (Fragment 4). Oznacza to odniesienie szczęścia „części” do tej „całości”, o której mówiliśmy powyżej, tj. do istoty człowieka, którą jest jego dusza. To pojęcie szczęścia z zaskakującą jasnością wyjaśnia Heraklit: „Szczęście nie polega na posiadaniu trzód, ani nawet na złocie; dusza jest jego mieszkaniem” (Fragment 171).

Pojęcie to, jak już powiedzieliśmy, stanowi centralny punkt przesłania Sokratesa: jeśli chcesz być szczęśliwy, dbaj o swą duszę (por. *Obrona Sokratesa*, passim). Platon, Arystoteles oraz filozofowie okresu hellenistycznego i okresu imperium rozwijali tę koncepcję w różny sposób, jak to już pokazaliśmy w poprzednim paragrafie.

Szczęście polega na cnocie (greckiej „areté”), ponieważ jest ona harmonijnym urzeczywistnieniem duchowej natury człowieka, a szczęście jest naturalną konsekwencją cnoty. Przez ponad tysiąc lat przekonanie to pozostawało nienaruszone. Utożsamienie cnoty i szczęścia, które dla człowieka współczesnego wydaje się dziwne, dla Greka było absolutnie oczywiste. Szczęście to nie posiadanie określonych przedmiotów, lecz określony sposób bycia lub konsekwencja takiego sposobu bycia. Szczęście nie zależy zatem od tego, co się ma, lecz od tego, kim się jest, to zaś, kim się jest, zależy z kolei od kontemplacji (Absolutu) i od działania, które jest wynikiem tej kontemplacji. W ten sposób powracamy do tego, co wcześniej powiedzieliśmy o theorein.

Istnieje jednak jeszcze jedno pojęcie, które Grecy ściśle łączyli ze szczęściem: chodzi o „peras”, czyli granicę. Również to pojęcie brzmi dla współczesnego człowieka dość obco, ale dla zrozumienia Greków jest ono niezbędne. Współczesna cywilizacja dąży do zaspokojenia wszystkich potrzeb człowieka. Paradoksalnie jednak technika i mentalność, która leży u jej podstaw, zamiast zaspokajać te potrzeby, pomnażają je. Potrzeby są bowiem stwarzane przez te same metody, które miały je zaspokoić. „Zaspokojenie wszystkich potrzeb” nie uszczęśliwia, lecz raczej unieszczęśliwia człowieka. Dlaczego? Najgłębszą przyczynę tego stanu rzeczy dostrzegł już stary Heraklit: „Trudna jest walka z pożądaniem, ponieważ to, czego pragnie, kupuje za cenę duszy” (Fragment 85). Za zaspokojenie potrzeby materialnej płaci się pustką duchową.

Sokrates potwierdził w sposób najbardziej przekonujący, że sekret bycia szczęśliwym polega na postawieniu granicy potrzebom materialnym i na panowaniu duszy nad ciałem i jego potrzebami, to znaczy na samopanowaniu (enkrateia). To jest właśnie sekret szczęścia: „Nie potrzebować niczego jest rzeczą boską; potrzebować niewiele jest rzeczą bliską temu, co boskie; boskość jest samą doskonałością, a to, co jest bliskie rzeczom boskim, jest bliskie doskonałości” (Ksenofont, *Memorabilia*, I, 6, 10).

Właśnie szukając osiągnięcia najwyższego szczęścia filozofowie okresu hellenistycznego wyrażali w różny sposób to podstawowe pojęcie: próbować „nie potrzebować niczego”, to znaczy nie zależeć od ludzi i od rzeczy, czyli ograniczyć do minimum potrzeby. To właśnie chroni człowieka przed niebezpieczeństwem i daje duchowy pokój.

Przypomnijmy tu trzy najbardziej charakterystyczne przykłady.

Diogenes Laertios opowiada nam, że Diogenes Cynik wygrzewał się w słońcu w Kraneionie, gdy nadszedł wielki Aleksander Macedoński, pan całej ziemi, dla którego wszystko było możliwe, i zapytał: „Proś mię, o co zechcesz”. Diogenes zaś odpowiedział: „Nie zasłaniaj mi słońca” (*Żywoty słynnych filozofów*, VI, 38). Filozof nie wiedział, na co mogłaby mu się zdać ogromna potęga Aleksandra; aby być szczęśliwym w tym momencie wystarczyło mu słońce, to słońce, które jest do dyspozycji wszystkich. Inaczej mówiąc, wystarczyło mu przekonanie o ontologicznej bezużyteczności wszystkich tych rzeczy, które może dać potęga ludzka, ponieważ szczęście pochodzi z wnętrza, a nie z zewnątrz.

Epikur przedstawił nawet teorię, która zawierała rachunek przyjemności i przykrości, ustalając znaną hierarchię, wedle której należy zaspokajać tylko podstawowe potrzeby (również przyjemności) naturalne i konieczne, a nie inne formy potrzeb i przyjemności, ponieważ one ze swej natury nie mają granicy, są studniami bez dna i jako takie nigdy nie są zaspokojone, co więcej, rosną wraz z ich zaspokajaniem, czyniąc człowieka nieszczęśliwym. Następująca krótka maksyma Epikura mówi wszystko: „Nic nie wystarczy dla tego, dla kogo za mało jest tego, co naprawdę wystarcza (tj. to, co jest konieczne)” (*Sentencje watykańskie*, 68).

Mystyk Plotyn jako najwyższe przykazanie prawdziwego szczęścia poleca nawet: „Porzuć wszystko” (*Enneady*, V, 3, 17).

Wszystkie te nauki nabierają dzisiaj ponownie wyjątkowego znaczenia, gdy człowiek, posiadając coraz więcej, ryzykuje swym istnieniem.

PIĘKNO, MIŁOŚĆ I PRZYJAŹŃ

Greki przypisywał duże znaczenie pięknu. Platon uważał nawet piękno za sposób istnienia pierwszej zasady (Dobra), a jego obecność w świecie zmysłowym jako przebłysk świata inteligibilnego w tym, co zmysłowe. Ten sposób pojmowania piękna, który dla człowieka współczesnego stał się w dużej mierze obcy i doświadczył nawet różnego rodzaju demistyfikacji, stanowi najwyższy wyraz duchowości Greków, którzy wzrok stawiali na pierwszym miejscu wśród zmysłów, a ujrzone piękno na aksjologicznym szczycie.

Warto przeczytać słynny fragment *Faidrosa*, w którym Platon wyraża tę koncepcję piękna w związku ze swoją teorią anamnezy, tj. pojmując piękno

jako to, co właśnie przez anamnezę stawia przed człowiekiem świat ponadziemski, i powiązania, które ma z nim nie tylko piękno, ale i człowiek: „Chwała przeto przypomnieniu, które pozwoliło nam w tęsknocie za tamtymi ówczesnymi rzeczami rozwodzić się teraz dłużej. Gdy zaś idzie o piękno, to – jakżeśmy już mówili – ono jaśniało wśród tamtych jako Byt, my zaś przychodząc tu ujmujemy to, co lśni najwyraziściej, najbardziej wyrazistym z naszych zmysłów. Albowiem ze wszystkich wrażeń, które za pośrednictwem ciała dochodzą do nas, najżywsze jest widzenie, którym nie można oglądać umysłu – niesłychane bowiem powstałyby pożądania, gdyby się zjawiało jakieś takie nastroczające się wyraziście oczom podobieństwo Samego Umysłu – ani innych rzeczy godnych umiłowania. Teraz jednakże tylko Piękno to właśnie przypadło w udziale, że ono jest najokazalsze i najbardziej godne umiłowania” (250 CE). Piękno zatem, również w swym wymiarze zmysłowym, okazuje się tym, co najbardziej objawia sam Absolut.

Mówiąc bardziej szczegółowo, piękno jest przejawianiem się symetrii, porządku, relacji proporcjonalnych, jednego w wielości. I właśnie owo objawianie się, na różnych poziomach, w mierze, porządku i proporcji, pozwala zrozumieć Platońskie rozróżnienie pięciu stopni piękna, które na pierwszy rzut oka może dziwić człowieka współczesnego: od piękna ciał należy przejść do piękna dusz, od piękna dusz do piękna praw i działań ludzkich, następnie do piękna nauk, aby w końcu dojść do nauki najwyższej i wizji piękna samego w sobie.

„Piękno nauk” może dziwić, a nawet być niezrozumiałe dla człowieka współczesnego, jeśli nie pamięta się o tym, co powiedzieliśmy o definicji piękna, która obejmuje relacje proporcjonalne, porządek i harmonię na różnych poziomach, a zatem te typy relacji, które badają nauki, a szczególnie nauki matematyczne.

W niezbyt dobrze znanym, ale bardzo ważnym fragmencie *Metafizyki*, potwierdza to sam Arystoteles: „Ponieważ dobro i piękno różnią się (bo pierwsze występuje w działaniu, a drugie, piękno, znajduje się także w bytach nieruchomych), wobec tego ci filozofowie, którzy twierdzą, że nauki matematyczne nic nie mówią ani o pięknie, ani o dobru, są w błędzie. Nauki te bowiem mówią wiele o jednym i drugim i ujawniają je; jeżeli nie wymieniają ich wyraźnie, ale wskazują na ich skutki i definicje, to nie można twierdzić, że niczego o nich nie mówią. Głównymi formami piękna jest porządek, symetria i wyrazistość, czym odznaczają się szczególnie nauki matematyczne. Ponieważ zaś te formy (mianowicie porządek i wyrazistość) są przyczynami wielu następstw, jest przeto jasne, że nauki te muszą również omawiać, jako przyczynę pewnego rodzaju, przyczynę, o której mówimy, mianowicie piękno” (XIII, 3, 1078 a 33n.).

Trzeba tu wyjaśnić w końcu jeszcze jeden punkt, który różni świat starożytny od świata współczesnego. Świat współczesny piękno łączy ze sztukami pięknymi, podczas gdy Platon łączył je z Erosem i erotyką. Dla Platona sztuka

nie tylko nie objawia prawdy poprzez piękno, lecz oddala od niej, znajdując się o jeden stopień dalej niż rzeczywistość zmysłowa, a zatem w podwójnym oddaleniu od świata inteligibilnego, ponieważ naśladuje ona świat zmysłowy, który ze swej strony naśladuje świat inteligibilny. Sztuka jest zatem swego rodzaju naśladowaniem naśladowania. Nawet Arystoteles, który rewiduje ocenę sztuki, uwypukla jej funkcję k a t a r k t y c z n ą, tj. funkcję uwalniania od pasji. Doceniając zatem psychologiczną funkcję sztuki, Arystoteles nie przypisywał jej funkcji poznawczych.

Według Platona droga człowieka do dobra przez piękno jest wyłącznie drogą erotyczną. Ale właśnie dzisiejszy człowiek nie jest przygotowany do zrozumienia tej nauki, ponieważ terminowi „eros” nadaje całkiem inne znaczenie. Eros, według Platona, jest synem Penii i Porosa, to znaczy Biedy i Nadmiaru, jest zatem czymś „pośrednim” między biedą i posiadaniem bogactwa, między boskim i ludzkim. Jest siłą pośrednią, która w dynamiczny sposób łączy dwa światy, wznosząc się – jak widzieliśmy – coraz wyżej: od miłości piękna ciał, przez miłość piękna dusz, praw i działalności ludzkich, miłość nauk, aż do ostatecznego osiągnięcia Piękna samego w sobie, tj. miłości absolutnej, która najsilniej zapładnia ducha.

Oto fragment, który streszcza myśl Platona i który jest z pewnością jedną z najpiękniejszych stronic, jakie pozostawiła na ten temat myśl starożytna: „Więc kto od kochania chłopców zaczął, jak należy, a wznosząc się ciągle wyżej już to piękno oglądać zaczyna, ten stanął prawie u szczytu. Bo tędy biegnie naturalna droga miłości, czy ktoś sam po niej idzie, czy go kto drugi prowadzi: od takich pięknych ciał z początku ciągle się człowiek ku temu pięknu wznosi, jakby po szczeblach wstępował: od jednego do dwóch, a od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od ciał pięknych do pięknych postępków, od postępków do nauk pięknych, a od nauk aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie; tak że człowiek dopiero przy końcu istotę piękna poznaje. Na tym szczeblu życia, Sokratesie miły – mówiła niewiasta z Wieszczego Grodu w obcym kraju – na tym szczeblu dopiero życie jest coś warte: wtedy, gdy człowiek piękno samo w sobie ogląda. Gdybyś je kiedy ujrzał, nie myślałbyś go porównywać z klejnotami, szatami czy pięknymi chłopcami, ani z młodymi ludźmi. Dziś na takie rzeczy patrzysz ty i wielu innych i zaraz każdy równowagę traci, i gwałt, byle tylko ulubieńca zobaczył i był z nim ciągle razem, gdyby tylko można, gotów nie jeść i nie pić, ale patrzeć tylko i nie odchodzić. A cóż myślisz – powiada – gdyby komu było dane zobaczyć piękno samo w sobie, nieskalane, czyste, wolne od obcych pierwiastków, nie splamione ludzkimi wnętrzościami i barwami, i wszelką lichotą śmiertelną, ale to nadświatowe, wieczne, jedyne, niezmienne piękno samo w sobie. Co myślisz, czyby mógł jeszcze wtedy marne życie pędzić człowiek, który aż tam patrzy i to widzi, i z tym obcuje? [...] A skoro płodzi dzielność rzeczywistość i rozwija, kochankiem bogów się staje,

i jeśli komu wolno marzyć o nieśmiertelności, to jemu wolno” (*Uczta*, 211 D – 212 A).

KILKA UWAG O METODACH MYŚLI ANTYCZNEJ

Kiedy mówi się o problemach metodologicznych związanych z myślą starożytną, to natychmiast myśli się o Arystotelesie i jego wspaniałym *Organonie*. Jednak logika Arystotelesa, jego sylogistyka, wywarła wpływ dopiero na późną myśl antyczną, która doceniła ją jako wprowadzenie do myślenia. Choć zatem prawdą jest, że Arystoteles jest twórcą logiki starożytnej i że jego *Organon* zawiera rzeczywiście wspaniałą konstrukcję, to jednak trzeba podkreślić, że nie ona była fundamentem myśli greckiej, która posługiwała się głównie dialektyką, w różnych jej znaczeniach. Pierwsze z nich zostało stworzone przez Platona (który nawet utożsamiał filozofa z dialektykiem), a następnie przejęte i rozwinięte przez neoplatonizm.

Dialektyczna procedura Platona jest bardzo złożona i wiąże się w sposób istotny z jego „drugim żeglowaniem”. Dialektyka oznacza przede wszystkim przejście od świata zmysłowego do świata inteligibilnego za pomocą procedury „synoptycznej”, która zbiera wielość tego, co zmysłowe, w jedność Idei inteligibilnej, jest zatem widzeniem jedności w wielości. Ponieważ jednak również idei jest wiele, dialektyka musi pokazać łączące je związki – implikacji lub wykluczania się, wznosząc się aż do Idei najwyższej, która jest pierwszą, nie-uwarunkowaną zasadą Jedności-Dobra.

Dialektyka, oprócz drogi synoptyczno-wznoszącej się, przebiega również drogę odwrotną, wychodząc od idei najwyższych, odróżniając i oddzielając przez diarezę (stopniowy podział) idee szczegółowe zawarte w ideach ogólnych, aż do dotarcia do tych idei, które nie są już podzielne, to znaczy nie zawierają już w sobie dalszych idei. Za pomocą tej podwójnej procedury Platońska dialektyka rekonstruuje w sposób systematyczny hierarchiczną strukturę świata idealnego.

Hegel bardzo cenił antyczną dialektykę, ale uważał, że musi ją poprawić, przenosząc ją na inny poziom i nadając jej strukturę nie diadyczną, tak jak u Platona, lecz triadyczną – przez cyrkularną procedurę „w sobie”, „poza sobą”, „z powrotem do siebie”. W rzeczywistości ta triadyczna procedura rozwijana jest już przez neoplatoników, osiągając swój szczyt u Proklosa, w szczególności w jego podstawowej triadzie moné – prodos – epistrophé, („bycie w sobie” – „wyjście z siebie” – „powrót”), do której Hegłowska triada „w sobie” – „poza sobą” – „z powrotem do siebie” (bardziej znana pod nazwą tezy – antytezy – syntezy) strukturalnie nawiązuje. Jak zresztą wiadomo, Hegel bardzo cenił Proklosa, uważając go nawet za największego z neoplatoników.

Kończąc chcemy jeszcze zwrócić uwagę na szerszy sens dialektyki, który z racji swej powszechności jest w pewnym sensie uprzywilejowany. Chodzi nam o tak zwany elenchos, używany już przez eleatów, później przez Sokratesa, Platona i nawet przez Arystotelesa.

Dialektyką nazywa Arystoteles tylko pewną część swojej analityki, a mianowicie tę, która poświęcona jest rozumowaniom probabilistycznym. Niemniej jednak on sam czyni z niej szeroki użytek w technicznym sensie elenchos, szczególnie na kilku najbardziej znanych i doniosłych stronicach *Metafizyki* poświęconych obronie zasady niesprzeczności. Zasady niesprzeczności, jako jednej z pierwszych zasad, nie można udowodnić, ponieważ do dowodu potrzeba wyższych zasad, a te w tym przypadku nie istnieją. Zasady tej można wszakże bronić (a zatem w pewnym sensie dowodzić) za pomocą elenchos, to znaczy przez obalenie twierdzeń tych, którzy próbują jej zaprzeczyć.

Słynny elenchos, który wyraża najstarszy sens dialektyki, polega zatem na pokazaniu sprzeczności, w którą popada ten, kto odrzuca zasadę niesprzeczności. Kto bowiem odrzuca zasadę niesprzeczności, zaprzecza sam sobie, ponieważ jednocześnie posługuje się nią w sposób ukryty.

Procedura ta odnosi się do wszystkich prawd pierwotnych. W tym miejscu odkrycie myśli antycznej pozostaje wciąż ważne: najwyższymi nieobalalnymi prawdami są te, które musimy zakładać, gdy chcemy im zaprzeczyć. W ten sposób za sprawą elenchos okazuje się, że sama prawda obala twierdzenia tego, kto jej zaprzecza.

To wprowadzenie chcemy zakończyć przypomnieniem faktu, który dzisiaj bardziej niż kiedy indziej warto przypomnieć: procedurą elenchos Arystoteles posługuje się w celu obalenia poglądów tych, którzy negują sens filozofii.

Filozofię można co najwyżej ignorować, ale nie można jej zanegować. Kto ją bowiem neguje, potwierdza ją – właśnie przez swoje rozumowanie. Innymi słowy, jeśli się filozofuje, to filozofuje się, i to wystarczy; jeśli neguje się filozofię, to przez to właśnie uprawia się filozofię. Akt, w którym neguje się filozofię, jest rodzajem filozofii, a zatem implikuje uprawianie tego, czemu się zaprzecza – czyli filozofii.

Tłum. z języka włoskiego *Jarosław Merecki SDS*