

Giovanni REALE

## ZŁO NĘKAJĄCE WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA I LEKARSTWO, KTÓRE MOŻNA NA NIE ZNALEŻĆ W MYŚLI ANTYCZNEJ\*

*Powrót do uznania Boga, a nie samego człowieka, za miarę wszystkich rzeczy byłby naprawdę lekarstwem na wszelkie zło nękające dzisiejszego człowieka, gdyż człowiek ten postawił siebie na miejscu Boga, uznał siebie samego za najwyższą miarę, a tym samym niszczy swoją autentyczną wartość, zmierzając ku śmierci.*

### NA CZYM POLEGA WIELKIE ZŁO NĘKAJĄCE WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

Mój wykład jest w pewnym sensie syntetycznym ujęciem myśli, wyrażonych zwłaszcza w *Historii filozofii starożytnej*<sup>1</sup>, które dojrzewały we mnie w trakcie badań nad myślą antyczną, a także nad myślą nowożytną i współczesną podczas prac nad dziełem *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*<sup>2</sup> [Myśl Zachodu od początku do dziś], które pisałem we współpracy z Dario Antiseri. Próbę całościowego spojrzenia na problemy, o których będę tu mówił, podjąłem już w książce noszącej tytuł *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo di oggi*<sup>3</sup> i z niej przejmuję istotne pojęcia.

Wszelkie duchowe bolączki, które trapią świat współczesny, mają jedno źródło: jest nim to, co pod koniec dziewiętnastego wieku Fryderyk Nietzsche określił terminem „nihilizm”. Nietzsche był przekonany, że terminem tym nie tyle nazywa klimat kulturowy i stan doktryny swojego wieku (XIX), ile raczej przewiduje kształt wieku, który nadchodzi (wieku XX), czy nawet dwóch najbliższych wieków. Gdy idzie o wiek dwudziesty, Nietzsche okazał się prorokiem złowrogim, ale bezwzględnie prawdomównym. Można jedynie żywić nadzieję, że jego przewidywania nie sprawdzą się w odniesieniu do wieku dwu-

---

\* Wykład wygłoszony przez prof. G. Realego 15 III 2001 roku z okazji nadania mu tytułu doktora honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (przypis redakcji).

<sup>1</sup> Zob. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1-4, tłum. E. Zieliński, Lublin 1993-1999, t. 5 w druku (przypis redakcji).

<sup>2</sup> Brescia 1987.

<sup>3</sup> Milano 1995. Fragment książki pod tytułem *Trzy rewolucje. Kallikles czyli prawo silniejszego* został opublikowany w tłumaczeniu P. Mikulskiej w „Ethosie” 12(1999) nr 1-2(45-46), s. 39-46.

dziestego pierwszego; wszystko jednak wskazuje, że nadzieja ta opiera się na wątych fundamentach.

Istotę nihilizmu Nietzsche streścił w kilku sformułowaniach. Pierwsze z nich jest bardzo znane i brzmi: „Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili”<sup>4</sup>. Należy jednak od razu sprecyzować, że ogłoszenie „śmierci Boga” nie jest wyrazem ateizmu w zwykłym rozumieniu tego słowa, ale – jak to bardzo dobrze wyjaśnił w jednym ze swych mistrzowskich studiów Heidegger – oznacza odrzucenie wszystkich wartości, w jakie wierzył Zachód<sup>5</sup>. Staje się to zresztą oczywiste, gdy tylko uświadomimy sobie fakt, że wartości mają strukturę hierarchiczną, co powoduje, że po usunięciu ich strukturalnej podstawy ontologicznej (Boga) rozpada się cała ich hierarchia i tym samym upadają one wszystkie. Dobrze rozumiał to i wyraził w *Micie Syzyfa* A. Camus<sup>6</sup>.

Status nihilizmu został jeszcze wyraźniej określony w innych stwierdzeniach Nietzschego: „Nihilizm, brakuje celu; brakuje odpowiedzi na pytanie «dlaczego?»»; co oznacza nihilizm? – że najwyższe wartości tracą wartość”<sup>7</sup>. Nihilizm zakłada, „że nie istnieje prawda, że nie ma żadnej absolutnej struktury rzeczy, żadnej «rzeczy w sobie»”. „To, że rzeczy mają swoją strukturę... jest hipotezą całkowicie zbędną”. „Nie istnieje zgoła świat prawdziwy”. „Nie ma prawdy”<sup>8</sup>.

Kluczowe punkty nihilizmu są więc następujące: śmierć Boga, zanegowanie zasady i celu, zanegowanie wartości, a więc i ontologicznej różnicy między dobrem i złem, zanegowanie różnicy między prawdą i fałszem, zanegowanie ontologicznego ukonstytuowania i struktury rzeczy. Konsekwencją przyjęcia tej postawy jest zanegowanie godności człowieka jako człowieka (masy ludzi są tylko bezkształtnym stadem), a następnie sformułowanie teorii nadczłowieka i gloryfikacja nadczłowieka, równoznaczna z odmówieniem wszelkiej wartości człowiekowi zwyczajnemu. Dobrze znane jest przekonanie Nietzschego, że człowiek jest „zwierzęciem niedokończonym”, czyli „niepełnym”<sup>9</sup>.

Mimo to Nietzsche stawia człowieka na miejsce umarłego Boga i pisze: „Dobro ogółu wymaga porzucenia jednostki... Spójrz jednak, ogół taki nie istnieje. W gruncie rzeczy człowiek utracił wiarę w swoją wartość, gdyż nie działa w nim człowiek, który by taką wartość posiadał”, a dalej: „Nie mamy już absolutnie żadnego Pana nad sobą; dawny teologiczny świat wartości za-

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, fragm. 125, Warszawa 1991, s. 168.

<sup>5</sup> Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, w: tenże, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 177n.

<sup>6</sup> Zob. A. Camus, *Mit Syzyfa*, w: tenże, *Dwa eseje*, Warszawa 1991.

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, Kraków 1994, s. 245n.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> W oryginale wyrażenie to brzmi: „das noch nicht festgestellte Tier” (F. Nietzsche, *Janseits von Gut und Böse*, w: tenże, *Werke*, t. 2, München 1956, s. 623; por. tenże, *Poza dobrem i złem*, Warszawa 1990, s. 88).

walił się. Krótko mówiąc, nie mamy ponad sobą żadnej wyższej instancji: skoro Bóg nie może istnieć, teraz my sami jesteśmy Bogiem... Sobie musimy przyznać atrybuty, które przypisywaliśmy Bogu"<sup>10</sup>.

Naturalnie, nihilizm w stanie czystym, ten, który opisaliśmy, otwarcie pojawia się jedynie w tekstach Nietzschego i filozofów, którzy snuli refleksje nad tym fenomenem. Często natomiast kryje się pod kuszącymi maskami, buduje wzniosłe mity i roztacza bardzo atrakcyjne obietnice. Wszystko to jednak jest niejako śpiewem Homerowych Syren, którego celem jest wciągnięcie człowieka w otchłań nicości.

Schematyzując, możemy wymienić dziesięć głównych masek, które przywdziewa nihilizm. Kryją one wielkie błędy, a więc wielkie duchowe zło epoki współczesnej. Wszystkie te błędy są ze sobą wewnątrznie powiązane, a korzenie ich wszystkich tkwią w błędzie, który wymieniamy jako ostatni, to znaczy w zanegowaniu istnienia jakiegokolwiek rzeczywistości poza rzeczywistością zmysłową.

Pierwszym błędem jest *s c j e n t y z m*. Jest to szczególna, bardzo szeroko dziś rozpowszechniona mentalność, która za prawdziwe uznaje tylko to, co do czego można się upewnić i co można zweryfikować metodami i zabiegami stosowanymi w naukach szczegółowych (takimi, jak: doświadczenie, eksperyment czy obliczenia matematyczne).

Drugim błędem jest *i d e o l o g i z m*. Polega on na utożsamieniu prawdy z władzą polityczną albo na uznaniu, że ma ona być podporządkowana władzy politycznej. Prawdą jest to, co masy ludowe mają uważać za prawdę, aby można sprawować nad nimi władzę (aby utrzymali się przy władzy ci, którzy już ją posiadają, czy też aby władzę zdobyła opozycja, która jej jeszcze nie posiada). Dla ideologii prawda obiektywna nie istnieje, a nawet jeśli istnieje, nie odgrywa roli decydującej, liczy się bowiem to, co za prawdę uchodzi. Prawda, według ideologów, nie posiada własnej siły; wręcz przeciwnie: to siła (a więc przemoc) narzuca swoją prawdę. Dlatego wielu z nich przede wszystkim dąży do władzy, pozostając w przekonaniu, że wszystko inne zależy tylko i wyłącznie od samej władzy.

Trzecim błędem jest *p r a k s i z m*, czyli jednostronne i przesadne podkreślanie wartości ludzkiego działania i sprowadzanie wszelkiej wartości do wymiaru praktycznego. Dla zwolenników tego stanowiska rzeczy i natura nie mają własnego statusu ontologicznego: ich sens sprowadza się całkowicie do ich użyteczności. Wielu ludzi dzisiaj ocenia wartość każdej niemal rzeczy w świetle pytania: „Do czego to służy?”.

<sup>10</sup> F. N i e t z s c h e, *Frammenti postumi (1887-1888)*, Milano 1971, s. 11 [333]; por. t e n z e, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t. 13, Berlin-New York 1980, s. 143. O ile nie zamieszczono odniesienia do polskiego wydania danej pozycji, wszystkie cytaty z dzieł obcojęzycznych przytaczane są w tłumaczeniu E. I. Zielińskiego OFMConv.

Za czwarty błąd uznać trzeba wielki mit materialnego dobrobytu, który ma zastąpić szczęście duchowe, uznane za chimeryczne i nierealne. Jeszcze do niedawna ludzie (zwłaszcza w Europie) starali się wręcz unikać słowa „szczęście”, gdyż uważali je za wyrażenie określające coś, co jest po prostu mitem. Dziś uznają oni, że szczęście to dobrobyt polegający na wytwarzaniu coraz większej liczby rzeczy materialnych, z których można korzystać. Polityczny wymiar dobrobytu miałby tu zatem polegać na włączeniu możliwie największej liczby osób do korzystania z możliwie największej liczby dostępnych dóbr materialnych.

Piątym błędem jest systemowe uznanie p r z e m o c y za uprzywilejowaną metodę rozwiązywania ludzkich problemów. W ten sposób do dawnego systemu wojen dołączono, a następnie wysunięto na pierwszy plan „walkę klas”, ta zaś stopniowo wytworzyła liczne formy walk i przeciwieństw, na przykład mężczyzna – kobieta, rodzice – dzieci czy starzy – młodzi.

Na szóstym miejscu umieścić trzeba z a p o m n i e n i e o p i ę k n i e. Nihilizm w radykalny sposób odrzucił ontologiczną wartość piękna. Wystarczy tu wspomnieć o licznych kierunkach w malarstwie, rzeźbie, muzyce, architekturze i literaturze XX wieku. Wiadomo, że nowoczesne malarstwo ogromne znaczenie przypisuje formie, nie zaś treści przedstawień. Nastąpiło rozproszenie piękna w pozbawionych treści formach abstrakcyjnych, które często poddane zostają również złożonym zabiegom deformacji. Powszechna jest też twórczość, w której przeważają treści chaotyczne i bezkształtne, kreowane najczęściej celem wywołania prowokacji. Podobne zabiegi mają miejsce w rzeźbie, w znacznym stopniu w muzyce, a nawet w literaturze. Odbiorcy tych form nowoczesnej sztuki tworzą coraz węższe, niemal ezoteryczne kręgi. Precyzyjnie ujął to A. Frossard: „Wydaje się, że sztuka nowoczesna faktycznie nie jest sztuką dekadencji, lecz wprost przeciwnie, sztuką pierwotną, która rozsadza, rozkłada formy i zacierą barwy jakiejś przyszłej wizji świata, o którym nie ma jeszcze najmniejszego pojęcia”<sup>11</sup>.

Siódmym błędem jest z a p o m n i e n i e o m i łoś c i. Oto jak Nietzsche próbował ją unicestwić: „Miłość jest subtelnym pasożytem, jest niebezpiecznym i niegrzecznym zagnieżdżeniem się jednej duszy w innej duszy – niekiedy także w ciele, niestety, kosztem gospodarza”<sup>12</sup>. Sytuacja obecna jest znacznie gorsza. Media propagują i wychwalają miłość (erosa) jako antidotum na „zło cywilizacji”. Uformował się jednak niebezpieczny krąg: okazało się, że to, co było proponowane jako lekarstwo, zawiera w sobie zagrożenie samej miłości erotycznej. E. Morin pisze: „Tymczasem stara śmierć, poskromiona poniekąd

<sup>11</sup> A. F r o s s a r d, *L'Homme en question*, Paris 1993. W przypadku cytowanych pozycji obcojęzycznych, do których dostęp jest utrudniony, w przypisie podano jedynie miejsce i rok wydania (przypis redakcji).

<sup>12</sup> N i e t z s c h e, *Frammenti...*, s. 11 [89].

przez medycynę i higienę, zaatakowała z nie znaną dotąd siłą seks, o którym sądziliśmy, że potrafimy uczynić go aseptycznym, i niczym miecz Damoklesa wisi nad każdym miłosnym stosunkiem”<sup>13</sup>.

Ósmy błąd tkwi w z r e d u k o w a n i u c z ł o w i e k a do jednego tylko wymiaru: do wymiaru zmysłowego. Człowiek zostaje tu zamknięty w tych wymiarach, które wyznaczają mu swymi jednostronnymi ujęciami nauki szczegółowe. Zredukowany do pionka w ideologiczno-politycznej grze, do zwykłego narzędzia wytwarzania, do ogniwa w łańcuchu, który jest wytworzony przez dynamikę produkcji i konsumpcji, a wreszcie do podmiotu i przedmiotu dialektyki siły i przemocy staje się on jakby elementem symbolicznej taśmy montażowej. Z tej perspektywy zdanie „człowiek jest celem” traci jakikolwiek sens, sensu nabiera zaś zdanie przeciwne: „człowiek jest środkiem”. W społeczeństwach przedchrześcijańskich mówiono w taki sposób o niewolnikach, których uważano za żywe narzędzia produkcji<sup>14</sup>. Dziś natomiast wszystkim ludziom automatycznie zostaje narzucony ten status, wszyscy są (lub grozi im, że staną się) narzędziami produkcji i konsumpcji, czyli niewolnikami „systemu”.

Dziewiąty błąd polega na z a p o m n i e n i u o c e l u. Wspomnieliśmy już, że zakwestionowanie istnienia celu w sensie ontologicznym jest jednym z głównych momentów samego nihilizmu. Świat pojęty jako kosmos, czyli porządek, który wyznaczają określone cele, staje się chaosem. Nietzsche pisał: „Świat bezwzględnie nie jest organizmem, jest chaosem”<sup>15</sup>, a również: „Stawanie się nie ma stanu końcowego, nie ma ujścia w bycie [...]. Wartość stawania się jest w każdym momencie taka sama: suma wartości jest równa sobie. Innymi słowy mówiąc, nie ma żadnej wartości, ponieważ brakuje czegoś, przy pomocy czego można by je mierzyć, i w odniesieniu do czego słowo «wartość» miałoby sens”<sup>16</sup>. Nihilizm w tej formie zaraził obecnie także nauki szczegółowe, dla których centrum badań stanowi chaos. Laureat Nagrody Nobla z zakresu fizyki, Steven Weinberg, pisze wprost: „Im bardziej jednak rozumiemy Wszechświat, tym mniej widzimy dla siebie nadziei”<sup>17</sup>. Nasz świat jest ujmowany jako coś, w czym działa chaos, a powstanie świata traktowane jest jako wydarzenie czysto przypadkowe.

Dziesiątym i największym ze wszystkich złem jest m a t e r i a l i z m polegający na ontologicznym sprowadzeniu wszystkich przejawów bytu do wymiaru rzeczywistości fizycznej: wszystko, co istnieje, jest albo rzeczywistością fizyczną, albo jej epifenomenem. Zredukowanie człowieka i rzeczy do rzeczy-

<sup>13</sup> E. M o r i n, *Ziemia-ojczyzna*, Warszawa 1998, s. 128.

<sup>14</sup> Por. N i e t z s c h e, *Frammenti...*, s. 11 [44].

<sup>15</sup> Tamże, s. 11 [72]; por. t e n ż e, *Sämtliche Werke...*, t. 13, s. 37.

<sup>16</sup> T e n ż e, *Frammenti...*, s. 11 [99]; por. t e n ż e, *Sämtliche Werke...*, t. 13, s. 35n.

<sup>17</sup> S. W e i n b e r g, *Pierwsze trzy minuty. Współczesny obraz początku Wszechświata*, Warszawa 1980, s. 179.

wistości ekonomicznej jest tylko wyjątkowo wyrafinowanym przypadkiem ogólnego stanu ontologicznego.

Te dziesięć archetypicznych błędów można by zilustrować szeroko rozbudowaną gamą przykładów, które ukazują ad abundantiam, iż uznanie, że Bóg umarł, czyli odrzucenie wartości transcendentnych i prawdy oraz związana z nim próba postawienia na ich miejsce samego człowieka, nie pociąga za sobą wywyższenia człowieka (jak błędnie mniemano), ale jego destrukcję. Bardzo wyraźnie dziś widać słuszność tego, co ponad pięćdziesiąt lat temu twierdził Henri de Lubac: „Nie jest prawdą – a wydaje się, że czasami chce się tak powiedzieć – że człowiek nie może zorganizować ziemi bez Boga, ale ostatecznie bez Boga nie może on jej zorganizować inaczej, jak tylko i wyłącznie przeciw człowiekowi. Humanizm ekskluzywny jest humanizmem nieludzkim [...] Ziemia bez Boga mogłaby przestać być chaosem jedynie stając się więzieniem”<sup>18</sup>.

Czy błędy te są nieuleczalne? Czy też istnieją na nie lekarstwa, o ograniczonym wprawdzie zasięgu, ale mimo to skuteczne?

Otóż lekarstwa istnieją i można je dokładnie wskazać; trudno jest je jednak zastosować. Opisane błędy ujawniają bowiem wyjałowienie i radykalne ograniczenie możliwości rozumu, uwięzionego w wymiarze rzeczywistości fizycznej, oraz utratę sensu i znaczenia wiary przez współczesnego człowieka.

W niniejszych rozważaniach zajmę się jedynie pierwszym z tych dwóch zagadnień – problemem możliwości rozumu, bez odwoływania się do wiary, i spróbuję pokazać, że już mądrość starożytna zawiera w sobie mocne i skuteczne antidotum na dziesięć wymienionych bolączek, albo – mówiąc inaczej – ukazę pewne możliwe punkty odniesienia dla próby uzdrowienia samego rozumu.

## KILKA KLUCZOWYCH ELEMENTÓW MĄDROŚCI ANTYCZNEJ LEKARSTWEM NA CHOROBY WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

### „FILOZOFICZNY ROZUM” GREKÓW WYZWANIEM DLA SCJENTYZMU

Pierwszy z błędów, to znaczy scjentyzm, powstał jako swego rodzaju bezkrytyczne uwielbienie dla nauki. Zapoczątkowany przede wszystkim przez F. Bacona i Kartezjusza, stopniowo i z coraz większym rozmachem zataczał kręgi na różnych poziomach, a w najnowszych czasach uznany został za niekwestionowany dogmat.

Wspomnieliśmy wyżej, że scjentyzm polega na przekonaniu, iż jedynym typem rozumu ludzkiego jest „rozum naukowy”, czyli typ rozumu rozwijany w różnych naukach szczegółowych i przy pomocy właściwych im metod. Współ-

<sup>18</sup> H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1943, przedmowa.

czesny człowiek jednak, słysząc to, że „rozum naukowy” jest jednym z typów rozumu, może zapytać: czy istnieje inny typ rozumu?

Zanim przywołamy lekarstwo oferowane przez mądrość antyczną, przytoczmy opis wyników, do jakich dochodzi rozum naukowy, opis, który z wykwintną ironią formułuje E. Morin: „Inteligencja szatkująca, szufladkująca, mechanistyczna, rozdzielająca, redukcyjna rozbija złożoność świata na oddzielne fragmenty, rozdrabnia problemy, oddziela, co jest połączone, czyni jednowymiarowym, co jest wielowymiarowe. Taka inteligencja jest zarazem krótkowzroczna, dalekowzroczna, daltonistyczna, jednooka; na koniec przeważnie staje się ślepa”<sup>19</sup>.

Odpowiedź, która może przyjść od strony filozofii starożytnej, brzmi następująco: Rzeczywistość, czyli byt, rozpatrywać można z dwóch bardzo od siebie różnych punktów widzenia: można ją ujmować w jej powszechności, czyli rozpatrywać jako *c a ł o ś ć*, albo też rozważać rozmaite jej sektory i różne *c z ę ś c i*. Nauki nazywają się naukami szczegółowymi właśnie dlatego, że rozważają różne aspekty bytu. Inaczej mówiąc, już z definicji każda z nich przyjmuje część rzeczywistości za właściwy sobie przedmiot badań i w konsekwencji stosuje metodę adekwatną do właściwego dla niej przedmiotu. Jest to zupełnie poprawne. Zdarza się jednak potem, że metody te, efektywnie zastosowane do badania pewnego aspektu rzeczywistości, są ekstrapolowane na jej całość, obejmującą Boga, duszę i wartości moralne. Tutaj rodzi się nieuchronny błąd, gdyż metody, które są tak owocnie stosowane w odniesieniu do części rzeczywistości, okazują się strukturalnie nieadekwatne, jeśli zastosować je do badania jej całości. Pragnąc zaaplikować metody stosowane w matematyce i fizyce do metafizyki, Kant zburzył tę ostatnią (przynajmniej w jej tradycyjnym rozumieniu), uznając ją za czysto transcendentálną iluzję. Ocalił jedynie etykę, którą później, przy zastosowaniu podobnej metody, również zakwestionowano. W końcu także teologia padła ofiarą tej mentalności.

Zanim przejdziemy do wskazania kolejnego lekarstwa, jakie oferuje nam mądrość antyczna, przytoczmy inną, nieco „pikantną”, opinię Morina: „Nauka jest nie tylko oświecająca, jest także nieświadoma własnej przyszłości, a ponadto wydaje owoce, jak biblijne drzewo poznania, zarówno dobre, jak złe. Technika wraz z cywilizacją wprowadza nowe barbarzyństwo, anonimowe i manipulatorskie. Słowo rozum oznacza nie tylko krytyczną racjonalność, ale także delirium logiki racjonalizacji, ślepej na konkretnych ludzi i na złożoność rzeczywistości. W tym, co bierzemy za zdobycze cywilizacji, kryją się zarazem zdobycze barbarzyństwa”<sup>20</sup>.

A oto lekarstwo, które może przyjść ze strony filozofii greckiej: Należy wyróżnić *r o z u m n a u k o w y*, który bierze pod uwagę części rzeczywistości

<sup>19</sup> M o r i n, dz. cyt., s. 214.

<sup>20</sup> Tamże, s. 121.

i r o z u m f i l o z o f i c z n y, który próbuje zmierzyć się z problemem jej całości. Metody stosowane przez pierwszy różnią się od metod stosowanych przez drugi, i to różnią się z racji strukturalnych. Dawniej to filozofia przekraczała swoje granice i wkraczała na tereny nauki, degenerując się i stając się filozofizmem; obecnie sytuacja uległa odwróceniu – nauka nie tylko wkroczyła na teren filozofii, lecz także metodycznie ją „dusi” (w ostatnich latach mówi się nawet o „śmierci filozofii”).

Kilka przykładów zaczerpniętych z nauki greckiej pomoże nam wyjaśnić podjęty problem. Arystoteles, który był nie tylko wielkim filozofem, ale również wielkim naukowcem, odróżniał w sposób paradygmatyczny rozum naukowy od rozumu filozoficznego: „Jest taka wiedza, która rozważa byt jako byt oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny. I nie utożsamia się ona z żadną z tak zwanych nauk szczegółowych. Żadna inna bowiem poza nią nie rozpatruje w ogólności bytu jako bytu, lecz wyodrębniając jakąś jego dziedzinę, rozważa to, co przysługuje mu w danym aspekcie”<sup>21</sup>.

Właściwie nie ma nawet potrzeby przypominać, że istnieje nie tylko całość ontologiczna, ale również całość antropologiczna. Kiedy Sokrates mówił, że zamierza sprowadzić filozofię z nieba na ziemię, bynajmniej nie zamierzał przesunąć swojej uwagi z „całości” na „część” w sprecyzowanym wyżej sensie, lecz zamierzał po prostu inaczej postawić problem całości. Filozofowie przyrody próbowali wyjaśnić c a ł o ś ć k o s m o l o g i c z n ą poprzez wskazanie zasad kosmologiczno-ontologicznych wszystkich rzeczy (to znaczy zasady boskiej lub zasad boskich, z których biorą się wszystkie rzeczy). Sokrates natomiast zamierzał wyjaśnić c a ł o ś ć a n t r o p o l o g i c z n ą, to znaczy wszystkie kwestie dotyczące człowieka i jego życia, wyprowadzając je w sposób systematyczny z jednej zasady (badając je właśnie w aspekcie całości). W ten sposób doszedł do stwierdzenia, że istotą człowieka jest dusza (dusza rozumiana jako inteligencja, czyli zdolność poznawania i chcenia) i z tego punktu widzenia ujmował prawdziwy sens życia. Dlatego dociekania Sokratesa nie mają nic wspólnego z naukami szczegółowymi dotyczącymi człowieka (takimi naukami były w starożytności na przykład medycyna i gimnastyka). Nauki te zajmują się tylko częściami, to znaczy szczegółowymi aspektami człowieka, nie zaś jego całością w określonym wyżej znaczeniu. Pod koniec dziewiętnastego wieku, a zwłaszcza w wieku dwudziestym, ukonstytuowało się wiele nauk zajmujących się człowiekiem, na przykład socjologia czy psychologia. Wszystkie te nauki strukturalnie ignorują właśnie ową c a ł o ś ć c z ł o w i e k a, która interesowała Sokratesa, a która i dziś jeszcze pozostaje szczególnym przedmiotem badania, specyficznym dla filozofii człowieka<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, IV 1, 1003 a 20-26, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996, s. 150.

<sup>22</sup> Zob. G. R e a l e, *Socrate. Alla ricerca della sapienza umana*, Milano 2000.



Podsumujmy: Grecy wskazują nam sposób ustrzeżenia się przed scjentyzmem poprzez ścisłe odróżnienie dwóch poziomów badań – poziomu rozumu naukowego, który bada części, (jest to płaszczyzna nauk szczegółowych) i poziomu rozumu metafizycznego, który usiłuje zmierzyć się z problemem całości (czyli płaszczyzna, na której znajduje się filozofia, teologia i etyka), oraz poprzez wyjaśnienie, że zdecydowanie błędne jest przekonanie, iż to, co jest miarodajne dla części, eo ipso jest takie także w odniesieniu do całości.

#### WŁAŚCIWE DLA MĄDROŚCI ANTYCZNEJ ROZUMIENIE PRAWDY JAKO WYZWANIE DLA WSPÓŁCZESNEJ IDEOLOGII

Ideologia w swej specyficznej postaci zrodziła się z kryzysu heglizmu, przede wszystkim dzięki K. Marksowi, który podał też jej paradygmatyczną definicję. Nurty myślowe czerpiące inspirację z marksizmu odpowiedzialne są za próbę przekształcenia w ideologię wszelkiej myśli ludzkiej i nawet przeszłości kulturowej człowieka. Logika, która stoi u podstaw przekształcenia ideologii w skrajny ideologizm, do dziś dominujący w myśli europejskiej, jest zupełnie jasna: gdy raz zanegowane zostaną obiektywność prawdy i jej absolutny charakter, wówczas prawda staje się czymś, czym można dowolnie manipulować, nie posiada bowiem swej mocy i dlatego można ją modyfikować, proponować czy wręcz narzucać przemocą.

Również w tym punkcie Grecy byli bardzo dalekowzroczni. Otóż słowu „prawda” odpowiada greckie słowo *aletheia* (termin złożony z alfa privativum i *lanthano*), które znaczy: ta, która nie jest ukryta, a zatem oznacza coś, co samo przez się zawsze można zobaczyć. Arystoteles i Teofrast, chcąc pokazać, że trudności, na jakie ludzie natrafiają w poznawaniu prawdy, leżą nie w niej, lecz w nich samych, odwołują się do bardzo pięknego porównania: nasz umysł podobny jest do oczu nietoperzy, które nie widzą, kiedy jest jasno. Prawda jest tym światłem, którym jesteśmy zawsze otoczeni i opasani, a nie widzimy go, ponieważ ono nas oślepia<sup>23</sup>.

Zwróćmy jednak uwagę na wyzwanie dla współczesnego ideologizmu, według którego prawda nie posiada mocy (albo ma moc, którą można zneutralizować i złamać przemocą), obecne w myśli antycznej. Platon i Arystoteles mówią, że prawda posiada moc największą, ponieważ utożsamia się z bytem. Platon w konsekwencji twierdzi, że prawda ze swej natury jest niepodważalna („praw-

<sup>23</sup> „I skoro jest w tym trudność dwojakiego rodzaju, być może, że i w tym przypadku bierze się ona nie tyle ze strony rzeczy, ile raczej ma swe źródło w nas samych. Bo jak oczy nietoperza mają się do blasku dnia, tak ma się też intelekt naszej duszy do tych rzeczy, które z natury są ze wszystkich najbardziej oczywiste” (A r y s t o t e l e s, dz. cyt., II 1, 993 b 8-12, s. 85), por. T h e o p h r a s t u s, *Metaphysics*, 9 b 10nn., Leiden 1993.

dy nigdy zbić nie można”<sup>24</sup>). Arystoteles zaś dodaje, że prawdy najwyższe mają tak wielką moc, że nawet ten, kto im zaprzecza (lub próbuje przeczyć), musi się nimi posługiwać, kiedy próbuje je negować. To zaś znaczy, że ten, kto występuje przeciw prawdzie, zawsze wychodzi z tego starcia pokonany; nawet gdy twierdzi, że zwyciężył, sama rzeczywistość wkrótce to sprostuje<sup>25</sup> właśnie dlatego, że „prawdy nigdy zbić nie można”.

#### POWRÓT DO GRECKIEJ KONTEMPLACJI JAKO WYZWANIE DLA WSPÓŁCZESNEGO PRAKSIZMU

Wyjątkowo jasny obraz złej kondycji współczesnego człowieka daje dzisiejszy praksizm, o którym można powiedzieć, że osiągnął stan paroksyzmu.

Działanie ludzkie zdegenerowało się i zmieniło w praksizm, kiedy człowiek zanegował kontemplację. Dyskusje dotyczące wyższości życia aktywnego nad kontemplacyjnym zostały zapoczątkowane w epoce humanizmu i renesansu. Bacon przeniósł je na inną płaszczyznę i przypieczętował definitywne zwycięstwo działania nad kontemplowaniem, twierdząc, że poznać znaczy tyle, co móc, gdyż poznanie jest fundamentem przekształcającej rzeczywistość techniki. Celem działań człowieka jest wprowadzanie zmian w rzeczach, zapanowanie nad nimi i przekształcenie ich dla własnej korzyści. Ludzie często dziś wprowadzają zmiany i przeprowadzają reformy, nie wiedząc dokładnie, na czym polega „lepsze”, lub wręcz twierdząc, że „lepsze” polega właśnie na wprowadzaniu zmian.

O efektach zmian, które razem z cywilizacją przyniosły widoczne zło, Morin mówi następująco: „Takie przewartościowania prowadzą nie tylko do autonomii moralnej, uniesień estetycznych, swobodnego poszukiwania prawdy, ale także do demoralizacji, czczego estetyzmu, nihilizmu”<sup>26</sup>.

Otóż w naszej cywilizacji obserwujemy całkowite zapomnienie o kontemplacyjnym wymiarze człowieka, podczas gdy starożytni filozofowie temu właśnie wymiarowi przyznawali bezwzględne pierwszeństwo. Już presokratykom przypisuje się tezę głoszącą, że człowiek powołany został przede wszystkim do kontemplacji<sup>27</sup>. Platon na różne sposoby potwierdza, że najwyższym ideałem człowieka jest „ustawiczne kontemplowanie całego bytu”<sup>28</sup>, Arystoteles

<sup>24</sup> P l a t o n, *Gorgiasz*, 473 B, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 65.

<sup>25</sup> Por. A r y s t o t e l e s, dz. cyt., IV 3-7, 1005a-1012a, s. 163-211.

<sup>26</sup> M o r i n, dz. cyt., s. 101.

<sup>27</sup> Por. wypowiedź Platona o Talesie. P l a t o n, *Teajtet*, 177 D-E, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 381. Por. też: wypowiedź Arystotelesa o Pitagorasie i Anaksagorasie w *Zachęcie do filozofii*, fragm. 11, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, s. 6.

<sup>28</sup> Por. P l a t o n, *Państwo*, księgi V-VII, w: tenże, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997, s. 149-250.

zaś proponuje taką organizację państwa idealnego, aby jak najwięcej osób mogło przez jak najdłuższy czas poświęcać się kontemplacji<sup>29</sup>.

Pojęcia te brzmią dość obco dla współczesnego człowieka; prawdziwy sens greckiego *theorein* nie zawsze był jednak rozumiany poprawnie także dlatego, że oddanie go za pomocą łacińskiego słowa „otium” w pewnym sensie wprowadza w błąd, jako że termin „otium” pokrywa tylko część pola semantycznego greckiego terminu *theorein*. Grecka kontemplacja bowiem, obok działania o charakterze intelektualnym, zakłada także określoną postawę moralną. Krótko mówiąc, grecka *theoria* postuluje nie tylko „widzenie” całości, lecz także postawę moralną i egzystencjalną, która z tego widzenia koniecznie wynika. Greckie *theorein* zawiera w sobie dwa ściśle ze sobą zespolone czynniki: intelektualny i spekulatywny z jednej strony oraz etyczno-moralno-egzystencjalny z drugiej<sup>30</sup>.

Staje się to oczywiste, jeśli weźmiemy pod uwagę to, że konfrontacja człowieka z absolutem i z całością rzeczywistości powoduje u niego zmianę spojrzenia na te rzeczy, które ludzie zwykle sobie cenią, jak na przykład bogactwo czy władza. Kiedy bowiem człowiek kontempluje całość, z konieczności zmianie ulegają wszystkie zwyczajne ujęcia poznawcze, w świetle globalnego spojrzenia zmienia się znaczenie ludzkiego życia i narzuca się nowa hierarchia wartości. Kontemplacja całości rzeczywistości oraz absolutu, którym dla Platona jest Dobro i to, co boskie, pociąga za sobą *eo ipso* dostosowanie się człowieka i jego upodobnienie się do Dobra i do tego, co boskie, a następnie także obowiązek zachęcenia innych do naśladowania takiej postawy w tym wymiarze, który Grecy nazywali polityką<sup>31</sup>.

Ten wymiar po grecku rozumianej kontemplacji bodaj najlepiej wyłania się z Platońskiego *Fajdrosa*. W sławnym dialogu mowa jest o tym, jak dusze przebywające w zaświatach, śladami bogów krążąc wokół nieba, docierają na „równinę prawdy” i tam kontemplują czysty byt (idee). Im więcej zdołają kontemplować, tym bogatsze będą w energię duchową i moralną, kiedy ponownie wejdą w ciała i powrócą na ziemię. Najlepszymi ludźmi są ci, w których przebywają dusze, które więcej „widziały” i bardziej kontemplowały Prawdę<sup>32</sup>.

Przykładem niezwyklej wagi greckiego *theorein* jest niewątpliwie funkcja kontemplacji w systemie Plotyna, gdzie *theorein* urasta wręcz do rangi działania ontogenicznego, czyli stwórczego. Plotyn mówi bowiem, że stwarzanie jest

<sup>29</sup> Zob. *A r y s t o t e l e s, Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982; t e n ż e, *Polityka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. M. Chigerowa, Warszawa 2001. Por. t e n ż e, *Zachęta do filozofii*, fragm. 12, s. 6n.

<sup>30</sup> Zobacz, co o pojęciu „*theoria*” mówi H.-G. Gadamer w pracy *Prawda i metoda* (Kraków 1993, s. 140).

<sup>31</sup> Zob. *P l a t o n, Państwo*.

<sup>32</sup> Por. *P l a t o n, Fajdros*, 248 A-B, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993, s. 37-45.

owocem kontemplacji, że prawdziwe tworzenie oparte jest na kontemplacji. Według Plotyna nawet praktyka (działanie) prowadzi do kontemplacji, mimo że nie jest tego świadoma<sup>33</sup>.

Tak więc Grecy uczą nas, że robienie czy wytwarzanie czegoś dotyczy tylko tego, co jest zewnętrzne względem człowieka, co go nie wypełnia, ale – można by powiedzieć – opróżnia. Problemem jest zatem nie co robić, ale czym być; problemem nie jest to, żeby pomnażać (dzięki technice) nasze rzeczy, ale żeby powiększyć (poprzez kontemplację) nasz byt. Raz jeszcze mówi Plotyn: „Więc że powiększysz, kiedy zbędziesz rzeczy «innych», i oto jest w tobie wszechświat obecny, kiedy je odrzucisz, nie jawi się zaś on zgoła, dopóki ci brużdżą rzeczy «inne»”<sup>34</sup>.

#### GRECKA EUDAJMONIA JAKO WYZWANIE DLA DOBROBYTU MATERIALNEGO

Mentalność technologiczno-praksistyczna utożsała szczęście z dobrobytem materialnym. Ściśle mówiąc, utożsamienie to, do niedawna akceptowane, obecnie nieco się zestarzało i przynajmniej w pewnej mierze przeżywa kryzys. Dzieje się tak nie dlatego, że człowiek postanowił zrezygnować z dobrobytu materialnego, ale raczej z tego powodu, że doświadczywszy dobrobytu w nie małym stopniu, odkrył, że nie dostarcza on bynajmniej szczęścia, jakiego się po nim spodziewano, a w niektórych wypadkach wręcz przynosi nieszczęście. Technika dała nam do dyspozycji taką obfitość dóbr materialnych, jakiej w ciągu dziejów człowiek nie tylko nigdy nie posiadał, ale nawet nie przypuszczał, że może posiadać. Mimo to człowiek czuje się obecnie bardziej niż kiedykolwiek niezaspokojony. Okazało się, że obfitość dóbr materialnych zamiast dostarczyć człowiekowi spełnienia, duchowo go wyjałowiła, podkopując jego bytową spoistość i zawartość.

Zanim przywołamy przesłanie starożytnych w tej sprawie, oddajmy raz jeszcze głos Morinowi: „Rozwój ma dwa aspekty. Z jednej strony jest to globalny mit, w którym społeczeństwa, doszedłszy do uprzemysłowienia, osiągają dobrobyt, redukują rażące nierówności i dostarczają ludziom maksimum szczęścia, jakie może dać społeczeństwo. Z drugiej strony jest to koncepcja uproszczona, w której wzrost ekonomiczny jest niezbędnym i wystarczającym motorem rozwoju innych dziedzin społecznych, psychicznych i moralnych. Ta techniczno-ekonomiczna koncepcja ignoruje ludzkie problemy tożsamości, wspólnoty, solidarności, kultury. I tak pojęcie rozwoju okazuje się w znacznym

<sup>33</sup> Por. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 525-531.

<sup>34</sup> P l o t y n, *Enneady*, VI 5, 12, tłum. A. Krokiewicz, t. 2, Warszawa 1959, s. 523.

stopniu niedorozwinięte. Pojęcie niedorozwoju jest ubogim i abstrakcyjnym produktem ubogiego i abstrakcyjnego pojęcia rozwoju.

Związana ze ślepą wiarą w niepowstrzymany marsz postępu, ślepa wiara w rozwój pozwoliła z jednej strony wyeliminować wątpliwości, z drugiej zaś ukryć barbarzyństwa, jakich się dopuszczono w procesie napędzania rozwoju. [...] Okrucieństwa rewolucji na rzecz rozwoju pogłębiły tragedie niedorozwoju”<sup>35</sup>.

Grecy i na ten temat mieliby wiele do powiedzenia. Antyczny termin „eudaimonia”, który my tłumaczymy jako szczęście, pierwotnie oznaczał posiadanie dobrego demona opiekuńczego, od którego zależy pomyślne życie. Jednak już u swoich początków filozofia grecka zinterioryzowała to pojęcie poprzez ściśle związanie go z wewnętrzną naturą człowieka, z jego psyché. Już Heraklit mówił, że eudaimonia nie leży w rzeczach ani w dobrobycie materialnym. Z całą jasnością zaś uwyraźnił to pojęcie Demokryt: „Szczęście nie mieszka ani w trzodach, ani w złocie, ono ma swoją siedzibę w naszej duszy”<sup>36</sup>.

Takie właśnie rozumienie szczęścia wiąże się z filozofią Sokratesa, którego przesłanie można streścić w zdaniu: Jeżeli chcesz być szczęśliwy, dbaj o duszę<sup>37</sup>. Platon zaś spojrzenie Sokratesa dopełnia pitagorejskim rozumieniem szczęścia jako harmonii duszy, a więc jako duchowego uformowania, wewnętrznego uporządkowania, dikaiosyne<sup>38</sup>. Grecka areté, czyli cnota, nie jest niczym innym, jak właśnie tym harmonijnym urzeczywistnieniem duchowej natury człowieka.

Postawienie znaku równości między cnotą i szczęściem może wywołać zdziwienie u współczesnych, ale dla Greków było ono czymś oczywistym. S z c z ę ś c i e nie polega na posiadaniu, nie zależy od posiadania określonych rzeczy, lecz j e s t s p o s o b e m b y c i a. Nie dzięki temu, co posiadamy, ale w tym, czym jesteśmy, urzeczywistnia się ów harmonijny stan ducha, który czyni nas szczęśliwymi.

Grecy odkryli coś jeszcze, co może być pomocne dla współczesnego człowieka, a mianowicie pojęcie granicy, peras<sup>39</sup>. Współczesna kultura obiecuje człowiekowi zaspokojenie wszystkich potrzeb, ale stosowane w tym celu techniki oraz panujący klimat, zamiast w sposób radykalny zaspokajać ludzkie potrzeby, paradoksalnie jeszcze bardziej je mnożą. Jest to krąg naprawdę porażający, skrótowo określany jako konsumizm, a jego implikacje antropologiczne dopiero od niedawna zaczynają się wyraźnie ukazywać. Zaspokojenie

<sup>35</sup> M o r i n, dz. cyt., s. 102n.

<sup>36</sup> D e m o k r y t, fragm. 68 B 171; tłum. K. Leśniak. Cyt. za: R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 202.

<sup>37</sup> Por. P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 30 A, w: tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988, s. 267.

<sup>38</sup> Zob. t e n ż e, *Gorgiasz*.

<sup>39</sup> Zob. t e n ż e, *Fileb*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

wszelkich potrzeb nie spełnia, lecz zubaża duchowo człowieka. Już stary Heraklit dostrzegał istotę tego procesu, kiedy wypowiadał zdanie: „Trudna jest walka z pożądaniem, gdyż to, czego ono chce, kupuje kosztem duszy”<sup>40</sup>.

Zaspokojenie potrzeb materialnych dokonuje się kosztem wyjałowienia duchowego. Sokrates w sposób sugestywny potwierdza, że tajemnica szczęścia polega na wyznaczeniu granicy potrzebom i na uczynieniu duszy panią nad ciałem i nad jego potrzebami, czyli na panowaniu nad sobą (enkrateia). „Nie mieć żadnych potrzeb jest właściwością boskiej istoty, mieć ich jak najmniej – największym zbliżeniem do boskiej istoty, ponieważ zaś boska istota jest najwyższą doskonałością, stąd wniosek, że im ktoś jest bliżej boskiej istoty, tym bardziej jest doskonały”<sup>41</sup>. Jest to także tajemnica szczęścia.

Brak potrzeb, czyli uniezależnienie się od innych ludzi i od rzeczy, zdolność wyznaczania granic wszystkim potrzebom staje się tematem dominującym mądrości epoki hellenistycznej i epoki Cesarstwa Rzymskiego, wyrażanym w bardzo różnorodnych i pięknych formach.

Przypomnijmy trzy najbardziej wyraziste i plastyczne przykłady. Diogenes Laertios opowiada, że kiedy cynik Diogenes wygrzewał się na słońcu w Kraneionie, nadszedł wielki Aleksander, pan nad całą ziemią, i powiedział: „Proś mię, o co chcesz!”. Diogenes odpowiedział na to: „Nie zasłaniaj mi słońca”<sup>42</sup>. Cynicki filozof nie wiedział, co mógłby uczynić z olbrzymią władzą Aleksandra. Do zadowolenia wystarczało mu słońce, dostępne dla każdego. Można też powiedzieć, że zadowolenia dostarczało mu głębokie przekonanie o ontologicznej bezużyteczności wszystkiego, co może mu dać ludzka władza, jako że szczęście nie pochodzi z zewnątrz, a bierze się z naszego wnętrza.

W tym duchu Epikur wypracował teorię potrzeb i przyjemności, a także sformułował naukę, według której zaspokajać trzeba jedynie potrzeby naturalne i konieczne (a więc również dbać o przyjemności), innych potrzeb natomiast zaspokajać nie należy, ponieważ ze swej natury nie znają granicy, są „studniami bez dna” i jako takie strukturalnie nie mogą być zaspokojone. Do ich istoty należy to, że wzmagają się akurat wtedy, kiedy są zaspokajane, i w ten sposób czynią człowieka nieszczęśliwym. Sens tej nauki zawarty jest w maksymie: „Nic nie wystarczy temu, komu nie dosyć tego, co wystarczające [co konieczne]”<sup>43</sup>. Mistyk Plotyn zaś za najważniejsze przykazanie umożliwiające osiągnięcie szczęścia uważa nakaz: „Odrzuć wszystko!”<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Heraklit, fragm. 85, Diels-Kranz.

<sup>41</sup> Zob. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I 6, 10; w: tenże, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, s. 63.

<sup>42</sup> Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VI 38, tłum. W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1984, s. 330.

<sup>43</sup> Epicurus, *Gnomologium Vaticanum*, fragm. 68, Turyn 1973.

<sup>44</sup> Plotyn, dz. cyt., V 3, 17, t. 2, s. 262.

Tej właśnie tajemnicy współczesny człowiek nie zna. Droga, na którą wkroczył, może go zatem doprowadzić do czegoś dokładnie przeciwnego temu, czego pragnie: chcąc posiadać coraz więcej, ryzykuje, że utraci swój byt.

#### SOKRATEJSKA REWOLUCJA WYZWANIEM DLA PRZEMOCY DZISIEJSZEGO ŚWIATA

Człowiek nie może żyć bez rewolucji. Jego dzieje są wręcz usiane datami różnych przewrotów, a etapy życia poszczególnych ludzi bywają przez nie wyznaczane.

Należy jednak odróżnić dwa sposoby przeprowadzania rewolucji. Pierwszy z nich opiera się na użyciu przemocy i został zapoczątkowany przez Kaina, a ludzkość dźwiga go od tego czasu jako smutny spadek. Współczesny człowiek, niczym wieczny, stale odradzający się Kain, wydaje się mieć upodobanie w tego rodzaju rewolucji. Upodobanie to odradza się w najróżniejszych formach: pomyślmy o dzisiejszych nacjonalizmach, etnocentryzmach czy o różnego rodzaju fanatyzmach. Do stosowanych dawniej form przemocy dochodzą dzisiaj nowe, związane z systemami technologii i biurokracji wykorzystywanymi przez nowoczesne społeczeństwo.

Możliwa jest jednak taka rewolucja, która dokonuje się bez stosowania przemocy. Pierwszym teoretykiem tego typu rewolucji był Sokrates, który przekonywał oponentów, odwołując się do prawideł ludzkiego rozumu. Uważał bowiem, że prawdziwe zwycięstwo (*vincere*) nad kimś polega na przekonaniu go (*convincere*). Obowiązek przekonywania miał, jego zdaniem, zastosowanie nie tylko w relacjach między poszczególnymi ludźmi, lecz także w publicznych relacjach obywateli do państwa. Wiadomo, że kiedy filozof ten został niesprawiedliwie skazany na śmierć i stworzono mu możliwość ucieczki, kategorycznie odrzucił tę propozycję, ponieważ uważał, że wykorzystanie jej byłoby pogwałceniem praw ustanowionych przez państwo. Platon wkłada w usta Sokratesa słowa: „robić masz, co ci każe państwo i ojczyzna, albo ją przekonywać, co jest właściwie sprawiedliwe: ale gwałtu zadawać się nie godzi”<sup>45</sup>. Świadczy o tym Platon potwierdza Ksenofont, mówiąc o Sokratesie, że: „wolał pozostać wierny prawom i zginąć, ale nie przekraczać ich, aby uratować życie”<sup>46</sup>.

Przemoc nie rozwiązuje problemów, stwarza natomiast nowe problemy i potęguje stare. Przekonywanie natomiast może znieść przemoc i dokonać rewolucji za pomocą broni rozumu. Ludzkość zna jeszcze wznioślejszą postać rewolucji bez przemocy: jest nią rewolucja chrześcijańskiej miłości (*agape*). Jest

<sup>45</sup> P l a t o n, *Kriton*, 51 B-C, w: tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, s. 330.

<sup>46</sup> K s e n o f o n t, dz. cyt., IV 4, 4-5, s. 206.

to jednak rewolucja, której człowiek, odwołując się jedynie do swojego logosu, nie byłby w stanie przeprowadzić. Wprowadził ją w życie tylko dzięki objawieniu Boga, który stał się człowiekiem<sup>47</sup>.

#### KU ODZYSKANIU IDEI PIĘKNA JAKO WARTOŚCI OBJAWIAJĄCEJ DOBRO

Dla artysty bardziej niż uczucia i idee, które chce on wyrazić, liczy się sposób, w jaki nadaje im formę i je przedstawia, to znaczy sposób, w jaki z chaotycznej magmy uczuć wydobywa on poetycki kosmos, porządek, a następnie komunikuje harmonijny przekaz w wymiarze piękna.

Tymczasem wielu nowożytnych i współczesnych artystów, należących do tak zwanej awangardy, padło ofiarami nihilizmu. Pozbawili oni sztukę właściwej jej wartości, czyli wartości piękna, i podporządkowali ją innym wartościom lub pseudowartościom, starając się wyrazić przede wszystkim roszczenia społeczne i prometejskie, indywidualne bunty. Wartości, które realizowali, to przede wszystkim wartości psychologiczne i społeczno-polityczne. Jeżeli nie zostają one wyrażone jako przekazy w wymiarze piękna, nie są sztuką.

We wszystkich takich przypadkach paradoks awangardy polega na podporządkowaniu sztuki jakiejś wartości przewartościowanej w sensie nietzscheańskim i na uczynieniu ze sztuki służki woli władzy, a więc na odebraniu jej wartości, czyli na pozbawieniu jej autentycznego statusu ontologicznego. W ten sposób sztuka przestaje być prawdziwą sztuką.

Myśl niezwykle ważną wyraził w tym względzie Platon: piękno jest odzwierciedleniem tego, co inteligibilne, w tym, co zmysłowe, jest ono manifestacją porządku ontologicznego, który przewycięża nieporządek i nad nim panuje, jest manifestacją harmonii i słusznej miary. W *Fajdrose* Platon mówi wprost, że piękno jest ideą ponadzmysłową, która ma szczęście, że może być postrzegana także w wymiarze tego, co zmysłowe – tylko pięknu przypadł taki los, że może ono być najwyraźniej widziane i najgoręcej kochane<sup>48</sup>.

Pod wpływem inspiracji Platonem H.-G. Gadamer uwypuklił właściwe pięknu znaczenie odsłaniające prawdę: „Wyróżnik piękna, mianowicie to, że skupia ono bezpośrednio na sobie pożądanie ludzkiej duszy, opiera się na jego sposobie istnienia. Jest ono harmonią bytu, która nie tylko pozwala mu być tym, czym on jest, lecz pozwala mu także wystąpić jako wyważona harmonijna całość. To jest właśnie otwartość (aletheia), o której Platon mówi w *Filebie* i która należy do istoty piękna. Piękno nie jest po prostu symetrią, lecz przeświecaniem, które w niej występuje. Piękno ma charakter świecenia. «Świecić»

<sup>47</sup> Zob. A g o s t i n o, *Amore assoluto e „terza navigazione”*, Milano 2000.

<sup>48</sup> Por. P l a t o n, *Fajdros*, 250 D-E, s. 39.



zaś znaczy: świecić na coś i samemu zjawiać się w tym, na co pada blask. Piękno ma sposób istnienia światła”<sup>49</sup>.

Współczesny człowiek, przesiąknięty kulturą scjentystyczno-technologiczną, jest świadkiem desakralizacji piękna na wszystkich poziomach i zapomnienia o nim, w sensie nihilistycznym. Właśnie u Platona człowiek ten mógłby odnaleźć drogę powrotu do owego przeżycia metafizycznego, jakie wywołuje piękno, jeśli zostaje ujęte w swej autentyczności.

#### PLATOŃSKIE PRZESŁANIE DROGĄ DO ODZYSKANIA SENSU MIŁOŚCI

W *Uczcie*<sup>50</sup> i w *Fajdrocie*<sup>51</sup> Platona znajdują się najbardziej wzruszające słowa o miłości, które odnaleźć można w myśli starożytnej. Platon uczył bowiem, jak w zakamarkach Erosa odnaleźć światło tego, co inteligibilne. Eros jest owym napięciem, które od tego, co empiryczne, wznosi nas ku temu, co ponadempiryczne, jest on owym niepowstrzymanym pragnieniem osiągnięcia czegoś absolutnego, mocą, która duszy przyprawia skrzydła, by mogła powrócić do bogów i pośród nich przebywać.

Przesłanie to uznać należy za najwznioślejszą interpretację miłości, do jakiej ludzki logos doszedł własnymi siłami: Eros jest siłą zdobywającą, która wzbogaca człowieka w wymiarze ontologicznym i każe mu wznosić się na coraz wyższe poziomy. Stworzona przez Platona „drabina miłości” jest niezwykle metaforą, która przyjęła się jako symbol<sup>52</sup>. Nie bez racji *Uczta* jest dziś najczęściej czytany dialogiem Platona. Czytają go zarówno ci, którzy widzą w nim pozytywny bodziec, jak i ci, dla których jest on mityczną ekspresją tego, co niemożliwe do osiągnięcia. Ekspresja ta pełni prowokującą rolę w pejzażu dzisiejszej kultury nihilistycznej, która zakuła Erosa w twarde okowy.

G. Krüger (wielki przyjaciel Gadamera) słusznie mówił, że skoro u Platona nie ma miłości Boga do ludzi, która jest łaską, miłości, która przekracza otchłań dzielącą ludzi od Boga, jedynie moc samodzielnego pragnienia, demoniczna miłość człowieka, która pcha go, w jego niezaspokojeniu, poza wszystkie rzeczy ziemskie, może doprowadzić do Boga albo przynajmniej pragnie go tam doprowadzić. W „misterium” filozofii Platońskiej miejsce Chrystusa zajmuje Eros – pośrednik<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> H.-G. G a d a m e r, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, s. 435.

<sup>50</sup> Por. P l a t o n, *Uczta*, 200 A-212 C, w: tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, s. 95-117.

<sup>51</sup> Por. t e n ż e, *Fajdros*, 244 A-257 B, s. 33-45.

<sup>52</sup> Por. t e n ż e, *Uczta*, 210 A-212 B, s. 113-117.

<sup>53</sup> Zob. G. K r ü g e r, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt am Main 1992, rozdz. 9, § 4.

## DWA WYMIARY CZŁOWIECZENSTWA

Kolejny błąd myśli współczesnej polega na tym, że zredukowała ona człowieka do jednego tylko wymiaru: zagubiwszy metafizyczny sens człowieka jako osoby, sprowadziła go do zatomizowanego indywiduum.

Chociaż wyjątkowo uprzywilejowane miejsce człowieka w stosunku do wszystkich innych stworzeń ujawnia się w pełni dopiero w kręgu nauki chrześcijańskiej, u Greków spotkać można niezwykle ważne intuicje, które na różne sposoby ukazują człowieka jako byt ukonstytuowany w dwóch wymiarach: w wymiarze zmysłowym (właściwym ciału) i w wymiarze inteligibilnym (właściwym duszy).

Odkrywcą tego, że człowiek istnieje jako dusza, był przede wszystkim Sokrates, a myśl tę przyjęła po nim wielka tradycja platońska. Przed Sokratesem uważano, że wystarczy rozebrać człowieka, by zobaczyć go całego. Sokrates natomiast uczył, że zdejmując z człowieka jego szaty, faktycznie nie widzimy człowieka, a jedynie ciało człowieka. Aby zobaczyć i poznać człowieka, trzeba wydobyć jego duszę i kontemplować ją. Prawdziwym człowiekiem jest bowiem dusza, ciało jest tylko jej narzędziem<sup>54</sup>.

Drogą tą poszedł dalej Platon, który jako pierwszy sformułował teorię nieśmiertelności duszy opartą na podstawach racjonalnych. Sięgnął on jednak jeszcze dalej i odkrył, że prawdziwa godność człowieka opiera się i realizuje w relacji podobieństwa duszy do Boga i do tego, co boskie: najwyższa doskonałość człowieka polega na „upodobnieniu się do Boga, na ile to jest dla człowieka możliwe”<sup>55</sup>. Godność człowieka urzeczywistnia się w pełni, gdy usiłujemy żyć nie na miarę człowieka, ale według boskiego modelu, to znaczy, gdy próbujemy wprowadzać porządek do nieporządku panującego we własnej duszy, a potem u innych ludzi i w społeczności.

## REFLEKSJE NA TEMAT CELU

W *Timajosie* Platon pisze: „Znaleźć Twórcę i Ojca tego całego Wszechświata jest wielkim przedsięwzięciem. Lecz gdy się Go odkryło, jest niemożliwe objawić go wszystkim. Należy zatem zbadać, według którego z dwóch modeli budowniczy świata zbudował go: czy według tego, który jest zawsze tym samym, czy według tego, który jest zrodzony. Jeśli ten świat jest piękny, a jego konstruktor jest dobry, jasno stąd wynika, że patrzył na model wieczny. [...] Świat bowiem jest rzeczą najpiękniejszą spośród zrodzonych, a jego budowni-

<sup>54</sup> Zob. R e a l e, *Socrate...*

<sup>55</sup> P l a t o n, *Teajtet*, 176 B, s. 379.

czy jest najdoskonalszą z przyczyn”<sup>56</sup>. Arystoteles zaś, a także jego uczeń Teofrast twierdzili, że natura nie czyni niczego na próżno, przy czym przez naturę należy tu rozumieć całą rzeczywistość<sup>57</sup>.

Starożytne rozumienie celu znajduje się na antypodach tego, co twierdzi dzisiejsza nauka, i jest całkowicie przeciwne tezie, że świat jest efektem zdarzenia czysto przypadkowego, akcydentalnego, które pojawiło się w kręgu czystego chaosu.

Przypomnijmy jednak, że sąd o wielkości obserwowanych rzeczy zależy nie tyle od statusu samych tych rzeczy, ile raczej od natury ducha, który wydaje sąd. Inaczej mówiąc, nicość dostrzegana w rzeczach zależy od nicości, która zagnieździła się w duszach ludzi. Dobrze zrozumiał to już Seneka, pisząc: „By wydawać sądy o rzeczach wielkich, koniecznie trzeba wielkoduszności; w przeciwnym razie będzie się zdawało, że właśnie ich wadą jest to, co stanowi naszą przywarę. [...] Chodzi nie tylko o to, co widzisz, lecz w jaki sposób je oglądasz: umysł nasz nie jest zdolny do wyraźnego widzenia prawdy”<sup>58</sup>.

#### DZIESIĄTE WYZWANIE PRZYCHODZI OD PLATONA

Powiedzieliśmy, że główny błąd współczesnego człowieka tkwi w jego materializmie. Materializm może przyjmować rozmaite formy i być formułowany w sposób niezwykle wyrafinowany. Raz na zawsze jednak odpowiedział nań Platon wielkim wyzwaniem, które nazwał „drugim żeglowaniem” (deuterós ploús)<sup>59</sup>. W dawnym języku marynarskim „pierwszym żeglowaniem” nazywano płynięcie pod pełnymi żaglami, a więc za pomocą siły wiatru. Kiedy jednak wiatr ustawał i następowała morska cisza, trzeba było zabrać się za wiosła i poruszać statek siłą mięśni. Żeglowanie siłą mięśni, a więc całym zapasem własnej energii, nazywano „drugim żeglowaniem”. Otóż pierwsze żeglowanie Platon odbył, czytając dzieła filozofów przyrody, a więc mocą wziętą z myśli tych filozofów. Potem jednak nastąpiła morska cisza i podróż Platona nagle została przerwana w momencie odkrycia, że wszystko to, co jest fizyczne, zmysłowe i materialne, nie jest w stanie samo siebie wytłumaczyć. Potrzebne było coś więcej, coś, czego to, co zmysłowe, było jak gdyby odbiciem. I właśnie tę

<sup>56</sup> P l a t o n, *Timajos*, 28 C-29 A, w: tenże, *Dialogi*, s. 309n.

<sup>57</sup> Arystoteles używa na przykład sformułowania: „Bóg i natura nie tworzą nic bezcelowo”, Arystoteles, *O niebie*, I 4, 271 A 33, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. P. Siwek, Warszawa 1990, s. 242.

<sup>58</sup> S e n e k a, *Listy moralne do Lucyliusza*, list 71. 24, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 271.

<sup>59</sup> Por. P l a t o n, *Fedon*, 97 B-100 D, w: tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, s. 446-453.

podróż, która doprowadziła Platona do odkrycia istnienia czegoś ponadzmysłowego, co jest konieczne i nieodzowne dla wyjaśnienia tego, co zmysłowe, przedstawił on we wspaniałym obrazie drugiego żeglowania. W rzeczy samej nie było to tylko jego własne żeglowanie, lecz także żeglowanie, które każdy z nas musi podjąć, aby wydostać się z mielizn materializmu i dotrzeć do horyzontów tego, co inteligibilne.

Wyjaśnijmy ten punkt, ponieważ jest on najważniejszy nie tylko w filozofii Platona, ale – pod pewnym względem – także w całej filozofii. Otóż odkrycie Platońskie można ująć następująco: to, co ludzie (filozofowie przed Platonem) uważają za przyczyny rzeczy i tak je nazywają, czyli zwykle przyczyny mechaniczne, fizyczne i materialne, nie odnosi się do prawdziwych przyczyn, a jedynie do zwykłych współprzyczyn; przyczyny prawdziwe zaś nie są natury zmysłowej, lecz są natury inteligibilnej.

Dla wyjaśnienia tej koncepcji odwołajmy się do dwóch przykładów. Co jest przyczyną tego, że Sokrates znajduje się w więzieniu? Wyjaśnienia typu fizyczno-materialistycznego nie są w stanie udzielić odpowiedzi na to pytanie. Sokrates bowiem poszedł do więzienia w konsekwencji realizowania swego posłannictwa, w konsekwencji *w y b o r u m o r a l n e g o*, a więc kierowany nie przez przyczyny fizyczne, a metafizyczne, czyli niematerialne.

Oto drugi przykład. Spróbujmy wytłumaczyć, dlaczego jakaś rzecz jest piękna. Filozofowie przyrody i materialści odwołują się w swoich wyjaśnieniach do elementów czysto fizycznych, takich jak barwa czy kształt. Platon mówi zaś, że nie są to przyczyny prawdziwe, a jedynie środki czy współprzyczyny. To obecność idei piękna niefizycznego sprawia, że części materialne układają się w odpowiedni sposób i tą drogą zmysłowo urzeczywistniają niezmysłową ideę. I tak jest zawsze bez wyjątku<sup>60</sup>.

W ten sposób Platon uczył dostrzegać nowy wymiar rzeczy. Oczyma fizycznymi oglądamy rzeczy fizyczne, okiem intelektu widzimy zaś rzeczy inteligibilne. Spojrzenie na rzeczy tymi nowymi oczyma oznacza patrzenie na każdy przedmiot jako na obraz czegoś wyższego, jako na osłabione odbicie czegoś, co znajduje się w innym świecie. Każda rzecz ma braki. Materializm każe dostrzegać w rzeczach jedynie te braki, spirytualizm natomiast w brakach każe widzieć potwierdzenie tego, że rzeczy są jedynie obrazami innej rzeczywistości. Niedoskonałość więc jest dowodem istnienia doskonałości.

Banalność rzeczy i pozbawiona znaczenia codzienność ulegają radykalnemu przewyciężeniu, gdy rzeczy ujęte zostają jako zmienne obrazy niezmiennego, jako rozwinięcie w wymiarze czasu formy, która znajduje się w wymiarze tego, co wieczne.

<sup>60</sup> Por. tamże.

## KILKA REFLEKSJI KOŃCOWYCH

Praca H. de Lubaca *Le drame de l'humanisme atheé* [Dramat humanizmu ateistycznego], mimo że napisana została przed ponad pół wiekiem, okazuje się dziś niezwykle aktualna<sup>61</sup>. Z jednej strony jawi się jako w najwyższym stopniu prawdziwe proroctwo: humanizm ateistyczny okazał się bowiem antyhumanizmem. Z drugiej strony minione półwiecze pokazało, że druga część przywołanego wcześniej twierdzenia de Lubaca sprawdziła się nawet w większym stopniu, niż przewidział to jego autor: nie tylko nie możemy dziś powiedzieć, że „człowiek nie może zorganizować ziemi bez Boga”, sprawdza się bowiem zaczyna coś przeciwnego: człowiek nie tylko organizuje ziemię bez Boga, lecz ta jego działalność coraz wyraźniej okazuje się dezorganizowaniem, niszczeniem samej ziemi, uruchomieniem procesów konstruowania, którym coraz wyraźniej towarzyszą procesy destrukcji, te zaś mogą się okazać większym złem niż uzyskane dobrodziejstwa. Podobnie odwróceniu ulega twierdzenie, jakoby ziemia bez Boga mogła dzięki nauce i technice przestać być chaosem. Nauka i technika bez Boga przemieniają ziemię w przerażające więzienie, ale równocześnie w budzący groźbę chaos (do którego współczesna nauka systematycznie dobudowuje teorię).

„Jak poucza nas historia XX wieku, wola zapewnienia zbawienia na ziemi doprowadziła do stworzenia na niej piekła. Nie wolno nam popaść znowu w marzenie o zbawieniu ziemskim. Pragnąć lepszego świata, co jest naszym głównym celem, nie oznacza pragnąć najlepszego ze światów”<sup>62</sup>. Aby zilustrować dylemat, przed którym stoi człowiek, Morin próbuje ustalić, czy pewne wytwory technologiczne przyniosą skutki pozytywne, które przeważą nad ich ubocznymi konsekwencjami negatywnymi, czy też będzie odwrotnie. Wiadomo na przykład, że w wielu miastach z konieczności wprowadzono zakaz używania samochodów w określone dni i że liczba śmiertelnych ofiar wypadków samochodowych w sobotnie wieczory i w okresach wyjazdów na wakacje ciągle wzrasta. Jeżeli człowiek nie będzie umiał zastosować się do dawnej maksymy greckiej, to znaczy do reguły „słusznej miary” (lub też „niczego za dużo”), a więc jeśli nie wyznaczy sobie granicy (helleńskiego peras) używania samochodu, negatywne skutki wywołane przez skonstruowanie samochodu w końcu przeważą nad jego pozytywami<sup>63</sup>.

Podobne uwagi formułowane są w związku z eksplozją nieprzewidzianych konsekwencji masowego wykorzystania instrumentów komunikacji informacyjnej. P. Virilio słusznie mówił o „bombie informatycznej”, podkreślając, że jej efektem są z jednej strony coraz to większe korzyści płynące z potencjału

<sup>61</sup> Zob. de L u b a c, dz. cyt.

<sup>62</sup> M o r i n, dz. cyt., s. 149n.

<sup>63</sup> Zob. E. M o r i n, S. N a i r, *Une politique de civilisation*, Arléa 1997.

i skuteczności bezpośredniego komunikowania się, lecz w parze z tymi korzyściami idzie ciągle oddalanie się człowieka od miłości i od wrażliwości na prawdę, a wręcz rezygnacja z posługiwania się rozumem. Badacz ten pisze, iż zaledwie kilka wieków po uznaniu przez Kopernika i Galileusza, że nauka odkrywa jedynie prawdę względną, badania techniczno-naukowe prowadzą do zakwestionowania nawet tej prawdy, co jest skutkiem zastąpienia wiedzy encyklopedycznej wiedzą cybernetyczną, która neguje wszelką rzeczywistość obiektywną. Zapowiada to nadejście zautomatyzowanego traktowania poznania, co w konsekwencji doprowadzi do wytworzenia „przemysłu zapomnienia”. Twierdzi on również, że każda rewolucja polityczna jest dramatem, nadchodząca rewolucja techniczna jest zaś prawdopodobnie czymś więcej niż dramat, jest tragedią poznania, biblijnym pomieszaniem wiadomości indywidualnych i kolektywnych. Pisząc o niespotykanym dotąd tempie dzisiejszego komunikowania się, Virilio podkreśla, że coraz bardziej zubaża ono znaczenie i wartość działania, a wręcz eliminuje naszą moc działania na rzecz wchodzenia w tak zwane interakcje. Jest to jednak jeszcze niczym w porównaniu „z nadchodzącą możliwością”<sup>64</sup>.

Chociaż czeka nas to dopiero w przyszłości, na Zachodzie już teraz karłowacieje tradycyjna kultura oparta na piśmie. Młodzi ludzie coraz mniej czytają i coraz gorzej piszą. Tradycyjne przekazy, które poprzez pismo formowały współczesnego człowieka, są coraz słabiej rozumiane. Konsekwencje tej tendencji są trudne do wyobrażenia.

Dlaczego doszliśmy aż do tego punktu? Odpowiedź jest prosta: w oparciu o naukę i technikę, rozwinięte do granic możliwości, człowiek może konstruować rzeczy i panować nad nimi, równocześnie jednak nie tylko nie potrafi proporcjonalnie wzrastać duchowo, lecz wręcz zapomina o sobie samym. Nawet tak zwane nauki o człowieku traktują człowieka jako rzecz, zagubivszy rozumienie człowieka jako osoby.

Prześledźmy, jak przedstawia się obraz człowieka propagowany przez panującą obecnie scjentystyczno-techniczną kulturę, kiedy odrze się go z rozmaitych „przebrań i złoconych masek”. Często pojawia się dziś pytanie, czy z funkcjonalnych racji i z technologicznego punktu widzenia, które odpowiadają dzisiejszym potrzebom, nie należałoby na przykład eliminować ciała zmarłego człowieka poprzez kremację i usunięcie jego prochów. Zastąpiłoby to ceremonię pogrzebu i wszystko to, co się z nią wiąże, a co nie odpowiada wymaganiom i dynamice współczesnego życia. Organy ciała zmarłego można by ponownie wykorzystać, a tego, co z ciała pozostanie, pozbyć się poprzez spalenie. Ktoś trafnie zauważył, że podczas gdy w miejscu starych wysypisk śmieci budowane są dziś spalarnie, a posortowane odpady gromadzone celem

<sup>64</sup> Zob. P. Virilio, *La bombe informatique*, Paris 1998.

ich powtórnego przetworzenia, zamiast grzebania zmarłych w grobach, na cmentarzach, proponuje się kremację (pozbycie się) trupów i ponowne wykorzystanie organów.

Umberto Galimberti, włoski filozof i dziennikarz, słusznie zauważył, że z chwilą, gdy religijne i filozoficzne obrazy człowieka (człowiek jako obraz Boga; człowiek jako cel, nie zaś jako środek) zostały niemal całkowicie zniszczone, a on sam uznany został za rzecz i materię, także śmierć została całkowicie pozbawiona sensu, a więc odsunięta. Pisał on: „Śmierć, odarta z wartości religijnych, metafizycznych i symbolicznych, nieuwzględnianych w scenariuszu technologicznym, jawi się dziś z rysami, a bez ozdób, bardziej naga i pozbawiona znaczenia, jako produkcyjny odpad życia, bezużyteczna pozostałość, absolutnie obca w szalonym i zabieganym świecie, który nie zmierza do osiągnięcia żadnego innego, prawdziwego czy domniemanego celu (jak było to w spojrzeniu religijnym i humanistycznym), niż wypędzenie śmierci poprzez jej odizolowanie, oddzielenie, ukrycie w śmietniku odpadów, w próżni zapomnienia”<sup>65</sup>. Podobnie twierdzi Edgar Morin: „Współczesna tragedia rozgrywa się jako ucieczka przed tragedią. To wysiłki zmierzające do zapomnienia o śmierci nakładają się na tragedię śmierci i stają się tragiczne tak samo jak ona”<sup>66</sup>.

Trzeba więc odzyskać wartość i metafizyczny sens osoby ludzkiej. Zostało już tu powiedziane, że chociaż prawda o metafizycznej wartości osoby jest przesłaniem ściśle chrześcijańskim, Grecy wspięli się na bardzo wysoki poziom w rozumieniu człowieka. Arystoteles pisał w *Etyce nikomachejskiej*: „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”<sup>67</sup>.

To właśnie przesłanie starożytnej mądrości jest najwyższym wyzwaniem dla mitów współczesnego człowieka. Wypowiedź Platona w *Prawach*, które są jego ostatnim dziełem, jest niczym pieczęć potwierdzająca wszystko to, co dotąd powiedzieliśmy: „Bóg ma być dla nas miarą wszystkich rzeczy, o wiele bardziej z pewnością niż, jak mówią, człowiek”<sup>68</sup>.

Powrót do uznania Boga, a nie samego człowieka, za miarę wszystkich rzeczy byłby naprawdę lekarstwem na wszelkie zło nękające dzisiejszego człowieka, gdyż człowiek ten postawił siebie na miejscu Boga, uznał siebie samego za najwyższą miarę, a tym samym niszczy swoją autentyczną wartość, zmierzając ku śmierci.

<sup>65</sup> U. Galimberti, *Bruciare i corpi. Il dilemma dell'Occidente*, „La Repubblica” z 21 grudnia 1945.

<sup>66</sup> E. Morin, *Le vif du sujet*, Paris 1969, s. 320.

<sup>67</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, X 7, 1177 b 31-34, Warszawa 1982, s. 381.

<sup>68</sup> Platon, *Prawa*, księga IV, 716 C-D, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 159.

Michel Foucault w książce *Les mots et les choses* pisze: „Ostatni człowiek jest jednocześnie starszy i młodszy od śmierci Boga. On sam odpowiada za swój własny koniec. Jednak od chwili, kiedy mówi, myśli i istnieje wewnątrz śmierci Boga, sama jego zbrodnia jest skazana na śmierć. Nowi bogowie, tacy sami, już rozdymają przyszły Ocean; człowiek przepadnie. Nietzsche bardziej niż śmierć Boga – lub lepiej, w ślad za tą śmiercią i w głębokim z nią powiązaniu – oznajmia śmierć jego zabójcy”<sup>69</sup>.

Mój wykład chciałbym zakończyć słowami dwóch wielkich poetów, którzy lepiej zrozumieli człowieka niż niektórzy filozofowie i naukowcy. T. S. Eliot zauważył, że tak jak nauka zniszczyła starożytną mądrość, informatyka zniszczy naukę. Pisał on:

Nieskończone koło myśli i czynu,  
Nieskończona odkrywczość i eksperyment bez końca,  
Przynoszą wiedzę ruchu lecz nie spokój;  
Wiedzę mowy lecz nie milczenia;  
Wiedzę słów i niewiedzę o Słowie,  
Cała nasza wiedza przybliżyła nas do niewiedzy,  
Cała nasza niewiedza przybliżyła nas do śmierci,  
Lecz bliskość śmierci nie zbliża do BOGA.  
Gdzie jest życie utracone przez życie?  
Gdzie mądrość utracona w wiedzy?  
Gdzie wiedza utracona pośród wiadomości?<sup>70</sup>

W *Czterech kwartetach* pisał jednak:

I coś zakończyć,  
znaczy też coś zacząć.  
Koniec to meta, skąd wyruszamy<sup>71</sup>.

F. W. Schelling zaś mawiał, że nie ma sensu pytanie o to, jak człowiek może dojść do Boga; właściwe pytanie dotyczy raczej tego, dlaczego i jak mógł się on od Boga oddalić. Odpowiedź na to pytanie znamy: człowiek odszedł od Boga, ponieważ sam siebie uczynił miarą wszystkich rzeczy. Ocalenie może mu przynieść jedynie odzyskanie zagubionej mądrości starożytnych, która nie w człowieku jako takim, ale w Bogu widziała najwyższą miarę wszystkich rzeczy<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966, część 2, X, 6; zob. t e n ż e, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, w przygotowaniu w gdańskim wydawnictwie słowo / obraz terytoria.

<sup>70</sup> T. S. Eliot, *Chóry z „Opoki”*, tłum. M. Sprusiński, Kraków 1978, s. 159.

<sup>71</sup> T e n ż e, *Cztery kwartety*, tłum. J. Niemojowski, w: tenże, *Wybór poezji*, Wrocław 1990, s. 317.

<sup>72</sup> Zob. P l a t o n, *Prawa*, w: tenże, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*.



---

Być może jednak właśnie sytuacja strasznego niebezpieczeństwa, w jakim człowiek się znalazł, odchodząc od Boga, obudzi w nim siłę, aby się ocalić. Mówił F. Hölderlin:

Blisko  
Lecz trudno uchwytny jest Bóg.  
Wszelako gdzie groźba, wyrasta  
Również ratunek<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> F. Hölderlin, *Patmos*, w: tenże, *Wiersze*, tłum. B. Antochewicz, Wrocław 1982, s. 79.