

Tadeusz Sławek¹ 

Wiedza, życzliwość i szczerść. O wspólnocie w czasach kryzysu

Knowledge, kindness, and honesty. About community in times of crisis

Streszczenie: W artykule przedstawiona została refleksja nad obecną kondycją człowieka oraz cywilizacji, w której żyje. System demokratyczny, którego wzorce i wartości sięgają czasów antycznej Grecji, znalazł się w głębokim kryzysie. Współcześnie można mówić o upadku lub zaniku świata wartości, którymi człowiek kierował się przez całe stulecia. Dlatego tak ważna jest jego odbudowa, która spoczywałaby na takich wartościach, jak wiedza, życzliwość i szczerść. Szczególną rolę w restytucji świata wartości powinny odegrać instytucje edukacyjne, takie jak szkoła czy uniwersytet, które także powinny kształtować umiejętność myślenia krytycznego.

Słowa kluczowe: kryzys, wartości, wiedza, życzliwość, szczerść, myślenie krytyczne

Summary: The article presents a reflection on the current condition of humanity and civilization. The democratic system, whose patterns and values date back to ancient Greece, is in deep crisis. Nowadays, we can talk about the decline or disappearance of the values that have guided humanity for centuries. That is why world reconstruction based on values such as knowledge, kindness, and honesty is so important. Educational institutions, such as schools and universities, should play a particular role in restoring these values and shaping the ability to think critically.

Keywords: crisis, values, knowledge, kindness, honesty, critical thinking

1 Uniwersytet Śląski, e-mail: tadeuszsławek@poczta.onet.pl

1.

Tak uczy nas Platon w *Gorgiasie*: „jeśli ktokolwiek pragnie oceniać, czy dusza żyje sprawiedliwie musi posiadać trzy właściwości: wiedzę, życzliwość i szczerość” (Platon, 1991, s. 70). Aby pełnoprawnie wydawać sądy o czyimś postępowaniu, należy wykazać się mądrością oraz szczególnym stosunkiem do świata. Rzec nie jest bagatelna, bowiem chodzi nie tylko o ocenę czyjegoś pojedynczego czynu, ale o coś znacznie poważniejszego: o to, jak żyje człowiek, który – wniknąwszy głębiej w naturę relacji między ludźmi oraz między ludźmi i światem – *żyje prawdziwie*, to znaczy nie tylko wypełnia swe obowiązki, ale czyni to z całym krytycznym rozeznaniem, czyli zastanawiając się nad tym, co dobre, a co złe. Tak mogliśmy rozumieć pytanie Platona dotyczące tego, czy „dusza żyje sprawiedliwie”. Zaraz po zacytowanym fragmencie Platon objaśni, co jest przedmiotem jego zainteresowania, nazywając go zresztą przedmiotem najpiękniejszym z wszystkich. Tyczy się zaś on tego, „jaki powinien być człowiek, czym powinien się zajmować i jak długo – i to jako młodzieniec, i jako człowiek dojrzały” (Platon, 1991, s. 71).

2.

Wynika z tego, że owe trzy warunki orzekania o „sprawiedliwości duszy” podlegają kształtowaniu, mają swoją pedagogikę. Jeżeli – jak pisze Pierre Vidal-Naquet – „system demokratyczny opierał się na wyobrażeniu tego, kim jest człowiek” (Vidal-Naquet i in., 2007, s. 40), zatem wiedza, życzliwość i szczerość, niezbędne do wyrażenia takich wyobrażeń, musiały być kształtowane. Vidal-Naquet dodaje rychło uwagę, że najprawdopodobniej połowa Ateńczyków umiała czytać i pisać, oraz że nie brakowało zamożnych fundatorów szkół dla chłopców i dziewcząt. Kallikles, rozmówca Sokratesa w *Gorgiasie*, też jest świadomy znaczenia pedagogiki, co więcej – ma wyraźny obraz jej roli w wychowaniu przyszłego obywatela, członka wspólnoty. Początkiem argumentacji Kalliklesa jest sprzeczność między prawem a naturą. To otwiera możliwość ataku na Sokratesa jako na tego, który przenosi argumentację z dziedziny prawa na dziedzinę natury i odwrotnie: „jeśli bowiem ktoś mówi zgodnie z prawem, pytasz o to, co jest zgodne z naturą, jeśli o naturze, ty o prawie” (Platon, 1991, s. 65). I tak „Zgodnie z naturą, rzeczą brzydszą jest zostać skrzywdzonym, zgodnie z prawem zaś skrzywdzić” (Platon, 1991, s. 65). Zdaniem Sokratesa natomiast „popęłnić niesprawiedliwość jest gorzej niż jej doświadczyć, a uniknąć kary gorzej niż ją ponieść” (Platon, 1991, s. 49). Pozornie Sokrates zdaje się nie przysposabiać ludzi do demokratycznej wspólnoty zbiorowych decyzji; przecież rozmawia i dyskutuje z pojedynczymi osobami. Ale w istocie, formułując swój projekt wyższości prawa nad naturą, etyki nad

pragmatyką politycznych wyborów, przygotowuje grunt dla demokracji, nazwijmy ją refleksyjną, to znaczy taką, która gotowa jest poddawać krytycznej obserwacji swoje własne zasady.

3.

Stanowiskiem wyjściowym jest tu przekonanie, że pojęcia fundacyjne demokracji podlegają refleksji i nikt nie może przywłaszczyć sobie prawa do ich jedynie słusznego znaczenia, które następnie narzuci wszystkim. Demokracja *refleksyjna*, choć może słuszniej będzie nazwać ją *krytyczną*, jest demokracją poszukującą samej siebie, nieprzyznającą sobie prawa do formuły ostatecznej, która zamykałaby ją w doskonałym, skończonym kształcie. W tym sensie bliska jest Derridiańskiej demokracji, która nadchodzi, *à venir*. Takie przeświadczenie odnajdziemy w słowach Sokratesa: „Jeśli ktoś z was będzie uważał, że nie jest tak jak ja przyjmuję, powinien przerwać mi i wykazać błąd. Nie podaję wam bowiem prawdy, którą sam bym znał, ale szukam wraz z wami, tak, że jeśli wyda mi się, iż mój przeciwnik ma rację, pierwszy się z nim zgodzę” (Platon, 1991, s. 101). Społeczeństwo jawi się więc jako wspólnota osób poszukujących prawdy, które – poddane wielorakiemu oglądowi – mogą okazać się błędne, zaś wykazanie takich *błędów* nie będzie źródłem konfliktu, lecz zgodą na przeniesienie dochodzenia prawdy na inny poziom. Chodzi więc nie tyle o dochodzenie DO prawdy (zakłada to bowiem moment finalnego obwieszczenia i przekazania prawdy jako powszechnie obowiązującej, jako wyzwolonej od wszelkiego błędu), co o *dochodzenie prawdy*, które okazuje się pozbawione przywileju ostatecznego zakończenia.

4.

Jeżeli mamy pracować na rzecz wiedzy, życzliwości i szczerłości, winniśmy traktować prawdę jako *niegotową*; w ten sposób nie da się ona zamknąć w żadnym gotowym zestawie pojęć i postaw wobec życia. Trzeba zatem ustrzec się pokusy uciekania się do retoryki „końca”; to, co *skończone*, zamyka się bowiem w tym, co się już dokonało, i tą drogą odcina się od przyszłości. Zostajemy skazani na wspomnianie i powtarzanie minionego, podtrzymujące *status quo*. Aby uniknąć tego niebezpieczeństwa, trzeba nam, po sokratejsku, myśleć prawdę jako *projekt*. Pojmujemy to zadanie nie w techno-biurokratycznym rozumieniu tego słowa, lecz – zgodnie z etymologią – jak *rzutowanie w przód*, nieustanne wychylanie się w stronę tego-co-nadchodzi. Łacińskie *proicio* oznacza „wystawać”, „wyciągać się”, „sterczeć”, a więc wykraczać z chwili obecnej, nie dawać się zamknąć w bieżącym stanie rzeczy. Wzmaga to nasz opór wobec prawdy zawłaszczonej, która

łatwo staje się obezwładniającym, zdogmatyzowanym systemem, przed czym przestrzega Simone Weil: „Jeśli natomiast utożsamimy prawdę z gotowym już systemem twierdzeń, jak czyni to katolicka idea dogmatu, której bezpośrednią konsekwencję stanowi Inkwizycja – wpędzamy się sami w ciemności. I dzieje się tak niezależnie od wybranego systemu twierdzeń” (Weil, 2016, s. 181).

5.

W istocie pedagogika Sokratesa, którą można określić jako pedagogikę niestrużonego namysłu i błędzenia, chroniącego nas przed uproszczeniami silnych przekonań znajdujących przedłużenie w zakusach silnej władzy na zamknięcie wspólnoty w ścisłych ramach, stanowi zaczyn myślenia europejskiego lub – by wyrazić się trafniej – Europy jako sposobu myślenia i kształtowania postawy życiowej. Europę pojmujemy jako świadomość trudności w naszym rozumieniu świata, formę niewiedzy, będącą przestrogą przed tymi, którzy przedstawiają się jako ci, którzy wiedzą. Europejczyk wycofuje się z postawy, w której wykazywałby pewność siebie, zawstydzają go perspektywą tego, że mógłby zająć sobą całą rzeczywistość formowaną ściśle wedle jego wyobrażeń. Sokrates mówi w *Menonie*, że moment budzenia się wiedzy, życzliwości i szczerości polega na tym, iż w danej chwili nie znamy odpowiedzi na pytanie, ale nie udajemy, że ją znamy: „[...] teraz też tego nie wie, ale wówczas sądził, że wie, i odpowiadał z pewnością siebie jakby wiedział, nie sądząc, że jest tu jakaś trudność; teraz już ma świadomość trudności, i jeśli nie wie, to nie uważa też, że wie” (Platon, 1991, s. 167).

6.

Chodzi więc o rozpatrywanie prawdy i sprawiedliwości jako pojęć znajdujących się w stanie permanentnego kryzysu; wchodzenia w stan nieustannego zapytywania, którego nie możemy pozostać obserwatorem. Przypomnijmy: greckie słowo *krinein* to czasownik oznaczający „oddzielać, rozróżniać, postanawiać, sądzić”. Zatem czas kryzysu to czas „oddzielania i rozróżniania” (tego, co jest tu i teraz, od tego, co próbuje się nam narzucić, przedstawiając jako rzeczywistość), ale i „postanawiania” (a to dotyczy już przyszłości). Kryzys prawdziwie i poważnie przeżyty, a nie jedynie taki, któremu się biernie przypatrujemy, wymaga więc naszej aktywności, która polega na nieustannym krytycznym rozpatrywaniu tego, co dzieje się dokoła, oraz odróżnianiu rzeczywistości zastanej od rzeczywistości kreowanej i ich rozróżnianiu. Od tego będzie zależała nasza przyszłość: czy dobędziemy się na roztropność w tym odróżnianiu i rozróżnianiu, bowiem od tej zdolności zależy, czy odzyskamy władzę nad własnym życiem, które struktury

władzy starają się zamknąć w kręgu sytuacji stworzonych na potrzeby masowej wyobraźni. Taka krytyczna refleksja jest niezbędna, by nie ulegać zbiorowym namiętnościom. Przestroga Simone Weil: „Jeśli jakaś zbiorowa namiętność owładnie krajem, to cały ten kraj staje się jednomyślny w zbrodni” (Weil, 2016, s. 228).

7.

Krytyczny namysł to nasz podstawowy obowiązek jako obywateli w świecie, w którym wszechobecność środków komunikowania się i ich sieciowa gęstość może służyć podtrzymywaniu systemu wartości w imię wartości wspólnych, ale może też przyjąć postać „odróżniania się”, czyli zakwestionowania tychże wartości w imię interesu partykularnego. Dlatego uważam brexit i rok 2016 za początek obecnego głębokiego kryzysu, który pozwalam sobie nazwać narastającym poczuciem rozstrojenia, chorobliwej arytmii. Usprawiedliwia mnie Sokrates, który definiuje zdrowie jako „porządek w ciele” (Platon, 1991, s. 98), a ów porządek to nic innego jak „praworządność i prawo” (Platon, 1991, s. 98). Nieporządek w ciele państwa polega na schorzeniu praworządności, o czym, jako obywatele, winniśmy wypowiadać się *krytycznie* z wiedzą, życzliwością i szczerością. W ten sposób służymy wspólnocie w najbardziej wiarygodny sposób: opowiadamy się przeciwko nadmiarowej *żądzy władzy, starając się przywrócić zakłócony przez nią stan zdrowia w ciele państwa. Tak stajemy się ludźmi dobrej woli. Oto Platoński opis tego niezwykle głębokiego określenia człowieka: „[...] należy wytěżać wszystkie siły swoje i państwa, by ten, kto chce być szczęśliwy, osiągnął mądrość i sprawiedliwość, nie pozwalając zaś, by pożądania panowały bez umiaru i by w celu zaspokojenia ich nienasyconej chciwości prowadzono życie łotra. Taki człowiek bowiem nie jest miły ani ludziom, ani bogu, nie umie bowiem żyć z innymi ludźmi [...]*” (Platon, 1991, s. 103).

8.

Jest i drugi powód, dla którego brexit warty jest bacznej uwagi: oto władze kraju tworzą sytuację, gdy jego obywatele podejmują decyzję, która ukształtuje ich codzienną, materialną i duchową, rzeczywistość, opierając się na danych odnoszących się do świata wykreowanego przez zainteresowane grupy polityczne. Boris Johnson i Nigel Farage operowali nieprawdziwymi danymi dotyczącymi wkładu Wielkiej Brytanii do wspólnej kasy i rzekomych strat ponoszonych przez gospodarkę brytyjską. Donald Trump oparł swój przekaz społeczny na kreowaniu „faktów alternatywnych”, Władimir Putin bez trudu zdołał, przy pomocy bezwzględnej maszyny propagandowej i ciągle tkwiących w rosyjskiej duszy

wielkoruskich mitów, stworzyć wizerunek „nazistowskiej Ukrainy”. Ceną za ten fikcyjny świat są dramatyczne straty w świecie rzeczywistym – pewnie łącznie już ponad 100 tysięcy osób zginęło w prawdziwym świecie w imię interesów i ideologii świata fikcyjnego.

9.

Sokrates Platona jest rzecznikiem namysłu jako podstawowej aktywności, jaką indywiduum służy wspólnocie, w czym sprzeciwia się Kalliklesowi, zwolennikowi siły i retorycznej manipulacji. Namysławiając się, czyli niespiesznie badając pojęcia i słowa, jakimi zostają wyrażone, stajemy się rzecznikami dobra wspólnego. Sprzeciwiamy się gnuśności gotowej do przyjęcia wszystkiego, co przychodzi ze strony (jak wyraziłby to Kallikles) „silnych”, którzy sprawują władzę. David Hume podsuwa nam dodatkowe spostrzeżenie. Otóż, zdaniem filozofa, „kiedy ludzi opanowuje gnuśność (*sloth*), popadają w podły, niewyszukany sposób życia (*mean, uncultivated way of life*), oderwany od społeczeństwa” (Hume, 2013, s. 197). Gnuśność jest stanem wyzbycia się nadziei, deformuje nasze życie, nie tylko jednostkowe, ale i społeczne, grążąc nas w beznadziejnym marazmie i w byle-jakości, każącym wierzyć, że to, co jest, jest absolutne i nieodwołalne. Najgorsze, co może nam się przytrafić, to bierność i marazm bezwarunkowe. I bezkrytyczne przyzwolenie na to, co jest.

10.

Szkoła i uniwersytet winny więc pracować na rzecz odzyskania nadziei właśnie jako niezgody na nieodwołalne, a więc na to, co sprawia, że świat wydaje się maszyną miażdzącą wszystkie odruchy wymykające się jej działaniu. Nadzieja pozwala myśleć o możliwości odwołania tego-co-jest, a zatem otwiera możliwość myślenia o świecie innym niż ten, który przedstawia się jako jedynie możliwy i jedyny dopuszczalny. Edward Wilson przestrzega, że „Ludzkość usamodzielniała się w wyniku ciągu wydarzeń, jakie nastąpiły w trakcie ewolucji... Tylko mądrość oparta na samorozumieniu, nie pobożność, nas uratuje. Nie będzie zbawienia ani drugiej szansy zesłanej nam z góry” (Wilson, 2016, s. 13). Zatem szkoły, uniwersytety, akademie działają na rzecz wspólnoty, podejmując wysiłki na rzecz i w interesie SAMOROZUMIENIA i nigdy z nich nie rezygnując.

Nie możemy bowiem zgodzić się na życie w stanie zawieszenia, w stanie „na razie”, w stanie prowizorycznym, to znaczy takim, w którym jest ono podatne na wszelkie manipulacyjne zabiegi władzy i gotowe wszystko zaakceptować. Imre Kertész mówi, że ta prowizoryczność oznacza zgodę na to, co jest: „Machnięcie

ręką: *na razie* dobrze jest, jak jest...” (Kertesz, 2006, s. 249). Nie wolno nam „machnąć ręką”, a powiedzenie „na razie dobrze jest, jak jest” zagraża naszej wspólnej przyszłości.

11.

Obowiązek to tym poważniejszy, że wraz z burzliwym rozwojem mediów internetowych odpowiedzialność za słowo nie rośnie, lecz spada. W przemysłeniach współczesnego polskiego filozofa słyszymy echo Platońskich uwag o zagrożonym zdrowiu wspólnoty. Pandemia stała się biologicznym wyrazem tego, co Sokrates nazywał „chorobą” polegającą na zerwaniu „wspólnoty i przyjaźni między niebem a ziemią” oraz „brakiem szacunku dla roztropności i sprawiedliwości” (Platon, 1991, s. 103) (G, 103). Współczesny opis takiego „zerwania” przedstawia się następująco:

Na proces globalizacji nałożył się dzisiaj proces rozprzestrzeniania się „przenoszonych” przez internetowe media wirtualnych modeli świata i działającej na emocje retoryki, na których podłożu krzewią się różne postaci politycznego populizmu. Głównym problemem dzisiaj nie jest pandemia, bo tę prędzej czy później zwalczymy, ale – żeby się posłużyć neologizmem – PANINTERNA. Jest nim to, czym pod wpływem internetowych mediów stał się człowiek dla siebie, dla innych i dla świata. W sposobie, w jaki Internet oddziałuje na umysły ludzkie, przejawia się kwintesencja tego, czym stała się dzisiaj cywilizacja i kultura. W internecie ześrodkowały się jak w soczewce wszystkie trawiące naszą cywilizację »zarazy«” (Dybel, 2020, s. 56).

12.

Wracając do Platońskiego dialogu, zauważymy, że w greckim świecie retoryka jest tym, co Paweł Dybel nazywa „paninterną”. Rozmowa Sokratesa z Kalliklosem dotyczy słowa i sposobu jego wykorzystania. Te dwie, tak odległe czasowo, rzeczywistości spotykają się we wspólnej zasadzie, jaką jest *uwodzenie*. Nie jest ono uwodzeniem erotycznym, lecz politycznym; sofista z pogardą wyrazi się o „poklasku tłumów” (Platon, 1991, s. 64), do których rzekomo ma (trudno o bardziej chybione podejrzenie) dążyć Sokrates. Nie chodzi o zyskanie życzliwości, lecz o popis brutalnej siły, co Kallikles wyłoży nad wyraz jasno. Najpierw stwierdzi, że „sama natura objawia, iż jest sprawiedliwie »by lepszy miał więcej niż gorszy, a silniejszy więcej niż słabszy«” (Platon, 1991, s. 65), a potem przejdzie do konkretnych przykładów.

W retoryce chodzi o „przekonywanie słowami sędziów w sądach, członków rady w czasie narad, ludu na zgromadzeniach ludowych lub wszystkich innych zgromadzeniach obywateli”. Natychmiast okazuje się, że w retorycznej biegłości chodzi o maksymalizowanie władzy: „Dzięki tej zdolności swoim niewolnikiem uczynisz lekarza, uczynisz i nauczyciela gimnastyki; co do kupca, zmieni się – będzie gromadził bogactwo nie dla siebie, lecz dla kogoś innego – dla ciebie, który potrafisz przemawiać do tłumu i przekonywać go” (Platon, 1991, s. 16). Podobnie paninterna, która „musi nieustannie uwodzić odbiorcę” (Dybel, 2020, s. 83).

13.

Obowiązkiem edukacji jest owo uwodzenie rozpoznać i odróżnić świat kreowany przez konstrukcje retoryczne od świata rzeczywistego doświadczenia. Myślę, że do tego chce nas skłonić Sokrates, gdy mówi, że „retoryka jest jakby widmem części polityki” (Platon, 1991, s. 32). Taki wysiłek przybliży nas do wiedzy, o którą winniśmy zabiegać. Zadanie nasze jest tym bardziej odpowiedzialne, że, jak mówi Sokrates: „Retoryce nie jest potrzebna wiedza, jak się rzeczy mają w rzeczywistości; wystarczy jej pewien rodzaj perswazji, którą wynalazła, by wyglądać w oczach ignorantów na bardziej uczoną niż uczeni” (Platon, 1991, s. 25). Nic dziwnego, że pedagogika krytycznego namysłu staje się przedmiotem ataku Kalliklesa, tak jak pozbawione namacalnych efektów myślenie jest stale podejrzewane przez zarządzającą szkołami techno-biurokrację o jałowość prowadzącą do wywrotowych konsekwencji. Atak słynnego sofisty na Sokratesa jest bezlitosny, ale i jakże współczesny. Namysł zostaje odrzucony jako paraliżujący produktywność indywiduum proces zdziecinnienia: „Ale człowiek dojrzały, gdy jeszcze uprawia filozofię, staje się śmieszny, Sokratesie; co do mnie, odczuwam w stosunku do ludzi zajmujących się filozofią to samo, co w stosunku do tych, którzy seplenią i bawią niczym dzieci” (Platon, 1991, s. 67). Myślenie krytyczne jest więc wedle Kalliklesa, retora i manipulatora-propagandysty, nie tyle „dziecięcą”, co *dziecinną* zabawą, niedoskonałością mowy (seplenienie) skazującą jednostkę na śmieszność. Więcej, z dalszego wywodu wynika, że namysł i związany z nim niespieszny, krytyczny i wnikliwy ogląd rzeczywistości jest powodującą zatrważające konsekwencje ułomnością egzystencjalną. Jest dobitnym przykładem niedopasowania indywiduum do nacisków społecznego „my”, który to nonkonformizm skutkuje nie tylko społeczną, ale i ekonomiczną marginalizacją. Tak oto radzi Kallikles Sokratesowi: „[...] zostaw innym te igraszki, które nie wiadomo, czy należy nazwać głupstwami, czy niedorzecznościami, z powodu których »w pustym zamieszkasz domu«. Bierz przykład nie z tych, którzy dyskutują o drobiazgach, ale z tych, którzy osiągnęli coś w życiu: i sławę, i inne dobra” (Platon, 1991, s. 67).

14.

Sokrates przeciwstawi się przeświadczeniom Kalliklesa, stawiając pytanie, którego dramaturgia znacznie przewyższa prostą argumentację sofistę, dowodzącą wyższości „lepszego” nad „gorszym” i nakazującą troskę o własny dobrostan. Pyta mianowicie o to, co może nas „uratować” nie jako władców, lecz jako ludzi, i odpowiada, że jest tym „troska o duszę”. Jak powie: „szlachetność i dobro są czymś innym niż ratowanie od niebezpieczeństwa siebie lub innych” (Platon, 1991, s. 110). Tym, co „szlachetne” i „dobre”, winna zająć się edukacja, ale nie w ten sposób, że zamknie te cnoty w jednym obowiązującym zestawie odpowiedzi, zmuszając uczniów do ich bezwolnego powtarzania, lecz przeciwnie – przedstawiając je jako zbiór pytań prowokujący różnorodne, często konfliktujące się z sobą, odpowiedzi. Edukacja stwarza więc okoliczności, w których głos indywiduum nie zostaje uciszony przez wzmacniany propagandą głos sprawujących władzę. W *Eutyfronie* Sokrates gorzko zarzuci Ateńczykom, iż uczynili z edukacji narzędzie politycznej presji: „Ateńczyków mało wzrusza, jeśli uważają, że ktoś jest mądry, o ile nie uczy tej swojej mądrości. Kiedy jednak chce zrobić innych podobnymi do siebie, gniewają się przez zazdrość, czy z jakiejś innej przyczyny” (Platon, 2015, s. 17).

15.

Chodziłoby więc o sprawiedliwość i cnotę jako, mówiąc najogólniej, rodzaj przyjaźni zdolnej do budowania więzów na podstawie nie tylko swoich przekonań i kwestionowaniu przyjętych modeli życia wspólnoty o na ogół wykluczającym się charakterze. Temu właśnie przeciwstawia się Sokrates. „Nie ma żadnego koniecznego związku między byciem prawym a byciem Ateńczykiem. Filantropia Sokratesa różni się zatem od tej, z jaką mamy do czynienia u Prometeusza: przenika ją bowiem szczerza fascynacja wszystkim, co ludzkie, nie zaś – współczucie dla ludzkich cierpień. Fakt ten znajduje swoje najbardziej oczywiste potwierdzenie w delikatności, w zupełnym braku skłonności do uniesień czy wybuchów złości” (Lewis, 2015, s. 121). Z tej perspektywy spostrzeżenie Witkacego idzie wyraźnie sokratejskim tropem: „Musimy wrócić do czasów greckich: odrodzić zamierającą przyjaźń” (Witkiewicz, 1972, s. 174).

16.

Wiedza, życzliwość i szczerłość, o których myślimy jako o warunkach sprawiedliwego opiniowania o sprawach ludzkiej wspólnoty, zdają się zależeć od wspomnianej „delikatności”, której znaczenie chciałbym rozciągnąć także na samo myślenie. Nieodzowne staje się to, co nazwałbym **kształceniem delikatności**

myślenia. W przeciwieństwie do prostackiego, „grubego” myślenia uprawianego przez Kalliklesa (jej odpowiednikiem byłaby dekretowana partyjnie „polityka historyczna”), jest ono zdolne do konkluzji, że świat nie jest czarno-biały, że cnota i grzech nie rozkładają się symetrycznie tak, by cnota była „nasza”, a grzech wyłącznie „ich”. To myślenie zdolne do dostrzegania odcieni i niespieszące się z przyznawaniem racji i odsądzaniem od czci i wiary.

Delikatność myślenia nie jest właściwością współczesności z dwóch powodów: po pierwsze, współczesność jest zajęta coraz spieszniejszym wytwarzaniem dóbr i coraz większą zapobiegliwością w ich sprzedaży. Nie bez powodu kategoria „towaru” stała się tak istotna. Zakłada ona powszechną mierzalność wszystkiego, a tym samym sprzyja narastającej techno-biurokratyzacji życia. Towar bowiem, aby zaistnieć na rynku, musi odpowiadać miarom, spełniać normy i posiadać odpowiednie certyfikaty. Towaryzacja idzie pod rękę z proceduralnością: ewaluacją, certyfikacją i innymi technikami oceny, być może pomocnymi, lecz prowadzącymi kształcenie niebezpiecznie blisko poziomu, na którym stanie się jedynie nabywaniem informacji dotyczących przyszłego życia zawodowego. Tymczasem chodzi nam o obronę tego, co niekoniecznie da się wymierzyć i opatrzyć certyfikatem, a co sprawia, że, jak pisał Friedrich Schiller, człowiek nie uzna zasady „biernego posłuszeństwa za najwyższą mądrość życiową” (Schiller, 2011, s. 64) i nie stanie się „jedynie odbiciem swego zawodu i swej specjalności” (Schiller, 2011, s. 68).

Bibliografia

- Dybel, P. (2020). *Rozum i nieświadome. Filozoficzne eseje o psychoanalizie*. Universitas.
- Hume, D. (2013). O doskonaleniu sztuk. W: *Eseje z dziedziny moralności, polityki i literatury* (ss. 186–198). Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kertesz, I. (2006). *Dziennik galernika*. Wydawnictwo W.A.B.
- Lewis, M. J. (2015). Eutyfron. Interpretacja. W: *Eutyfron*. Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego.
- Platon. (1991). *Gorgias. Menon*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Platon. (2015). *Eutyfron*. Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego.
- Schiller, F. (2011). *Pisma teoretyczne*. Aletheia.
- Vidal-Nauget, P., Vernant, J. P., Brisson, J. P., & Brisson, E. (2007). *Zrozumieć demokrację i obywatelskość. Dziedzictwo grecko-rzymskie*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Weil, S. (2016). *Szaleństwo miłości*. Wydawnictwo Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych.
- Wilson, E. (2016). *Znaczenie życia ludzkiego*. Aletheia.
- Witkiewicz, S. I. (1972). Nadobnisie i koczodany. W: *Dramaty*, t. 1–2. Państwowy Instytut Wydawniczy.