

Artur Przybyłowski

ASTROLOGIA TALESA

Mythos znaczy „mowa”, „opowiadanie”. Nie przeciwstawia się on w pierwszym rzędzie słowu *logos*, którego pierwotnym sensem, zanim nie zacznie ono wskazywać na inteligencję i rozum, jest także „mowa”, „dyskurs”. [...] Nie chodzi więc o to, by przeciwstawić mit rozumowi jako dwóch odrębnych adwersarzy, z których każdy wyposażony jest we właściwą sobie broń, ale o to, aby poprzez dokładną analizę określić, na czym polega różnica w „funkcjonowaniu” teologicznego dyskursu poety takiego jak Homer w stosunku do tekstów filozofów czy historyków, oznaczyć rozbieżności w sposobach komponowania, organizacji i rozwoju opowiadania, w semantycznych grach i w rozmaitych logikach narracji¹.

Filozofia wyszła z wody. Jakże jednak często zapomina się, że ma ona jeszcze inny początek, a mianowicie bogów. Z punktu widzenia całej późniejszej filozofii Tales pamiętany jest przede wszystkim jako ten, który wodę uznał za zasadę wszechrzeczy, jako ten, który zerwał z myśleniem mitologicznym i zaproponował nowy typ refleksji, którą rządził *logos*. Ów obiegowy pogląd prowadzi najczęściej do banalnych twierdzeń, które miałyby dowodzić filozoficznego wysiłku Talesa, imputują mu naiwność. Wedle takiego ujęcia² filozofia u swych źródeł jest zajęciem nie spekulatywnego myśliciela, lecz tłumacza, który imiona bogów zastępuje ponoć bardziej zrozumiałymi terminami. Takie ujęcie nie wykracza, w gruncie rzeczy, poza stwierdzenie pewnego prostego faktu historycznego, jakim jest zmiana nazewnictwa. Czy jednak samo zastąpienie imienia Okeanos słowem „woda” miałoby rzeczywiście być tak wielkim osiągnięciem, skoro każdy Grek nie miał wątpliwości co do akwatyczności tego boga? Filozofia zaczynać by się miała od truizmu? W Talesie można dostrzec filozofa dopiero wtedy, gdy podejmie się próbę uchwycenia wysiłku myślowego, jaki stoi za ową zmianą nazewnictwa. Nie dlatego jest on filozofem, że proponuje nowy język, lecz przede wszystkim dlatego, że ma powody, by to uczynić.

¹ J.-P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, Gdańsk 1996, s. 15–17.

² Por. np. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, Warszawa 1999, s. 108.

Jeśli filozofia wywodzi się od Talesa, to jeszcze dzisiaj powinna być w stanie zobaczyć w jego myśli swe szlachetne początki. W przeciwnym razie myśl Talesa zawsze jawić się będzie jako twór prymitywny. Chodzi więc o to, by już na początku filozofii dostrzec ten wysiłek myślowy, który zawsze ją ożywiał bez względu na czas i miejsce, zmaganie z językiem próbującym sprostać doświadczeniu filozoficznemu, tak wyjątkowemu i jednostkowemu, że późniejsze myślenie i dyskurs będzie mogło już tylko eksplorować obszar otwarty przez Talesa.

Z dorobkiem Talesa los obszedł się nader łaskawie, albowiem zachował dla nas dwa najważniejsze zdania, które poświadczają dwoistość jego myślenia. Jeśli chce się wejść w świat Talesa, nie można wyrzucać z niego mitologii i jej bogów. Liczba mnoga jest tu bardzo istotna – nie bóg, lecz bogowie. Trudno o bardziej wyraźną deklarację politeizmu niż zdanie Talesa, trudno o bardziej charakterystyczny rys greckości niż politeizm – „dla tej to może racji Tales utrzymywał, że wszystko jest pełne bogów”³. Hegel jednak z politeizmem Talesa rozprawia się tak szybko, jakby monizm był jedynym chlebem powszednim inteligentnego Greka w VI w. p.n.e. Na dodatek nie przebiera w słowach:

Twierdzenie Talesa, że woda jest Absolutem, albo jak mawiali starożytni, zasadą, jest twierdzeniem filozoficznym. Od niego właśnie zaczyna się filozofia, ponieważ wraz z nim pojawia się świadomość tego, że istotą, tym, co prawdziwe, jedynym bytem, który istnieje sam w sobie i dla siebie, jest Jedno. [...] Grecy traktowali słońce, góry, rzeki itd. jako samoistne moce, czcili je jako bogów, podnosili je dzięki fantazji do rangi istot aktywnych, nieświadomych, chcących. [...] Otóż twierdzenie to jest poskromieniem owej dzikiej, nieskończonej pstrej Homeryckiej fantazji – znosi tę nieskończoną mnogość oderwanych od siebie zasad, całe to nie trzymające się kupy wyobrażenie, zgodnie z którym pewien szczegółowy przedmiot jest czymś prawdziwym”⁴.

Całe to wyobrażenie Hegla „trzymałoby się kupy”, gdyby Tales uznał twierdzenie o wodzie za ważniejsze od swej deklaracji politeizmu. Tales jednak formułuje po prostu dwa stwierdzenia i żadnemu nie przyznaje pierwszeństwa. Pierwszeństwo przyznaje jednemu z nich Hegel, a czyni to oczywiście w imię swej filozofii. A zatem odczytanie Heglowskie jest w oczywisty sposób połowiczne. Owa połowiczność jest w jego interpretacji nieunikniona, wszelkie zaś inne odczytanie byłoby na gruncie heglizmu błędem. Jeśli bowiem rozwój ducha znajduje odzwierciedlenie w filozofii – a tak wedle Hegla być musi – to historia filozofii musi ukazywać dialektyczny rozwój samej filozofii. Stąd też wynika uprzywilejowanie

³ Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1988, s. 70, [411a]. Pozwalam sobie tu na małe nadużycie tegoż cytatu, co – mam nadzieję – można mi wybaczyć.

⁴ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, t. 1, Warszawa 1994, s. 243 i n.

ogólności (a wraz z nią jedności), która staje się punktem odniesienia dla całego Heglowskiego wykładu historii filozofii. Filozofia zatem zaczyna się w momencie, gdy świadomość zdoła ująć byt jako jedność, gdy w jego wielorakich manifestacjach dostrzeże ogólność. I tak też twierdzi Hegel: „filozofia zaczyna się tam, gdzie to, co ogólne, zostaje ujęte jako wszechogarniające istnienie, albo gdzie istnienie uchwycone jest w pewien sposób ogólny”⁵. Takie założenia zmuszają Hegla do jego jednostronnego i połowicznego odczytania. Uznanie równorzędności Talesowych zdań byłoby wręcz sprzeczne z założeniami całej Heglowskiej filozofii, w ramach której ujmowana być musi historia filozofii⁶. Jeśli Hegel jako filozof ma być sobie wierny, musi zdaniu o wodzie przyznać pierwszeństwo, dlatego że pierwszeństwo przyznaje mu nie tyle on sam, co raczej duch spełniający się w dziejach filozofii.

U samego Talesa napotykamy jednak po prostu dwa równorzędne zdania, które nie chcą się poddać dialektycznemu ruchowi, rządzącemu ponoć rozwojem filozofii. To właśnie ich równorzędność jest największą zagadką, a więc – zgodnie z wykładnią zagadki u Colliego i Calasso – największym wyzwaniem dla myślenia. Nie uprzedzajmy jednak faktów i wróćmy jeszcze do Hegla.

Niewątpliwą zasługą Hegla jest samo odczytanie wybranego i uprzywilejowanego przez niego zdania Talesa. Hegel jako pierwszy dostrzega dość prosty fakt dotyczący tego pierwszego pojęcia filozoficznego, jakim jest Talesowa woda, a mianowicie, że „Woda nie ma zmysłowej ogólności – [lecz] właśnie spekulatywną”⁷. Hegel jako pierwszy stara się pokazać wysiłek myślowy Talesa, który porzuciwszy empirię, próbuje myśleć „jedność natury”. Tales wybiera słowo, które w ustach filozofa natychmiast wyzybywa się nie tylko swej empirycznej konkretności, ale i – jak mówi Hegel – zmysłowej ogólności. Woda nie odsyła już do codziennego doświadczenia ani nawet do jego uogólnienia. Słowo to mówi o wysiłku myśliciela, a wysiłek jest tu konieczny, gdyż „zachodzi konflikt pomiędzy ogólnością zmysłową a ogólnością pojęcia”⁸. Tales próbuje myśleć „jedność” poprzez stary zużyty termin, który wraz z tą próbą nabiera nowej mocy, czyniącej z niego pojęcie filozoficzne. Z dawnego słowa uogólniającego doświadczenie zmysłowe pozostaje tylko znajomy kształt liter, które tu po raz pierwszy układają się w taki rodzaj nazwy, bez którego filozofia nie mogłaby istnieć – abstrakcyjne pojęcie; w rodzaj nazwy, który sam kiedyś stanie się przedmiotem filozofii.

Kiedy Hegel w słowie „woda” dostrzega konflikt między zmysłową ogólnością a ogólnością spekulatywną, odkrywa u samego początku filozofii

⁵ *Ibidem*, s. 139.

⁶ W tej kwestii por. *Przedmowa tłumacza*, [w:] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, t. 1, s. XXXII i n.

⁷ *Ibidem*, s. 241.

⁸ *Ibidem*.

coś, co zawsze będzie kształtować jej dyskurs – metaforę, której, paradoksalnie, dyskurs filozoficzny starał się zawsze pozbyć⁹. Hegel terminu „metafora” tu nie używa, jasne jest jednak, że opisywany przez niego konflikt zachodzi między znaczeniem literalnym a znaczeniem metaforycznym słowa „woda”. Znaczeniem literalnym jest ogólność zmysłowa, czyli podsumowanie wielu doświadczeń zmysłowych, w których odnajdywano ten sam typ przedmiotu, opatrywany z tego względu zawsze tą samą nazwą. Przy tym znaczeniu pozostają wszystkie odczytania Talesa, które wpychają go w ciasny kontekst fizykalizmu. Jeśli jednak Tales ma być filozofem, musi myśleć abstrakcyjnie, a zatem musi wyjść poza zwykłe uogólnienie doświadczenia zmysłowego. „Następuje tu odejście od tego, co zawiera się w naszym postrzeżeniu zmysłowym, odstąpienie od tego czegoś bezpośrednio istniejącego”¹⁰. Dzięki temu krokowi myślenie może poprzez instrumentalnie traktowany termin „woda” ująć jedność wszechrzeczy. Termin „woda” ukazuje zatem swoje znaczenie metaforyczne – ogólność spekulatywną. Warto zauważyć, że do owej ogólności spekulatywnej dochodzi się z konieczności poprzez znaczenie literalne. Znaczenie literalne potrzebne jest po to, by poza nie wykroczyć. Moment jego przekraczania rozpoznaje Hegel jako konflikt pomiędzy oboma ogólnościami. Konflikt, który wcale nie zostaje zażegnany z chwilą pomyślenia jedności. Albowiem Tales nie używa słowa „jedność”. Jedność zawsze myślana jest poprzez ogólność zmysłową, która jest punktem oparcia dla refleksji filozoficznej, mającej ów punkt następnie przekroczyć ku abstrakcyjnej treści – jedności.

Jeśli cały ów zabieg metaforyzacji pozwalający narodzić się filozofii wydaje się dziś banalny, to należy sobie zdać sprawę z sytuacji Talesa. Intuicja Talesa pchnęła go do pomyślenia czegoś nowego, wyprzedzając niejako adekwatny dla niej język, czyli język filozofii. To właśnie w obliczu intuicji Talesa ujawniła się niewystarczalność języka mitologii i brak języka filozoficznego. Nie dysponował on arsenałem abstrakcyjnych pojęć, z których korzysta cała późniejsza filozofia. Gdy ma się jedno takie pojęcie, łatwiej już tworzyć kolejne. Tales jednak jest pierwszy. Dlatego zapewne ów moment pierwszej intuicji filozoficznej był chwilą napiętego milczenia, niemego *thaumadzein*. Na początku było milczenie, a nie słowo, które zabrzmiało dopiero chwilę później.

„Twierdzenie, że zasadą jest woda, jest całą filozofią Talesa”¹¹ – z tą opinią Hegla zgadza się całkowicie antyheglista Nietzsche. Również Nietzsche

⁹ Symptomatyczne, że już pierwsze zdanie filozofii jest zdaniem metaforycznym. Brak tu jednak miejsca na szersze rozważania o roli metafory w myśleniu filozoficznym. W tej kwestii por. tekst P. de Mana, *Epistemologia metafory*, [w:] idem, *Ideologia estetyczna*, przeł. A. Przybyśławski, Gdańsk 2000.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, s. 244.

¹¹ *Ibidem*, s. 243.

pamięta Talesowi tylko zdanie o wszechobecności wody i tylko na jego podstawie ocenia dokonania Talesa: „Wartość myśli Talesa – także po stwierdzeniu jej niedowiedności – polega raczej na tym, że owa myśl miała być z założenia niemityczna i niealegoryczna”¹². Za niemityczną można by tę myśl uznać tylko wtedy, gdyby nie towarzyszyło jej zdanie o bogach.

Wszelka wypowiedź w języku jest metaforyczna¹³ i tak też jest w przypadku Talesowego zdania o wszechobecności wody. Ostatecznie według Nietzschego „woda” oraz imię boga, którym posłuży się poeta grecki, są równie metaforyczne, równie ułomne w przekazie ich doświadczenia. Toteż dla filozofa – porównywanego z dramaturgiem – „wyrażenie każdej głębokiej intuicji filozoficznej za pomocą dialektyki i refleksji naukowej stanowi wprawdzie jedyny środek przekazania czegoś ujrzanego, ale środek mizerny, w zasadzie metaforyczny, całkowicie niewierny przekład w inną sferę i inny język. Tak Tales widział jedność bytu, a gdy chciał ją zakomunikować, mówił o wodzie!”¹⁴ Na czym zatem miałyby polegać różnica między filozofem a poetą, którzy równi są wobec metaforyczności języka? Nietzsche sugeruje, że polega ona na doborze bardziej zrozumiałej (czyli bardziej spekulatywnej) metafory. Co jednak decyduje o jej większej zrozumiałości? Jeśli na przykład imię Zeus jest już dla nas tylko pustą nazwą i kojarzy się z bajkami, a Talesowa „woda” pozwala nam na filozoficzne zrozumienie, to decyduje o tym doświadczenie. Dla wtajemniczonego orfika imię boga było bardziej nasycone treścią niż wszelka nazwa odwołująca się do potocznej empirii. Mitologia musi być mroczna i hiperalegoryczna dla dzisiejszego człowieka, bo brak mu greckiego jej doświadczenia.

Podsumowując Hegłowskie i Nietzscheańskie odczytania Talesa, można zdecydowanie stwierdzić, że greckiemu mędrcom nie chodzi wcale o wodę, na pewno nie o wodę, którą poi nas codzienne doświadczenie. Równie dobrze można by w jej miejsce wpisać *x* (co zresztą czyni w swej interpretacji Gilson, o czym za chwilę) i podstawiać pod niego dowolne nazwy żywołów. Okazuje się zatem, że **najważniejszą informację w Talesowym zdaniu komunikuje nam gramatyka – liczba pojedyncza owego abstrakcyjnego orzecznika**. O treści zdania Talesa decyduje to, jak ono jest wypowiedziane. „Co” tego zdania jest pochodną jego „jak”. Gdyby nie liczba pojedyncza, ani Hegel, ani Nietzsche nie byłiby w stanie przedstawić swoich – słusznych i rzetelnych – interpretacji tego zdania. Okazuje się zatem – wbrew potocznym ujęciom – że Tales chciał mówić o jedności i wcale nie szło mu o określenie i nazwanie *arche*. Filozoficzne użycie

¹² F. Nietzsche, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, [w:] idem, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 117.

¹³ Por. F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki starożytnej*, przeł. B. Baran, [w:] *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybysławski, Kraków 1997, s. 24–26.

¹⁴ F. Nietzsche, *Filozofia...*, s. 120.

terminu „*arche*” przypisuje się dopiero Anaksymandrowi, a i to nie jest całkowicie pewne. Tales zaś chce wyrazić intuicję jedności. Dopiero później – po jej stwierdzeniu – będzie można tę jedność próbować opisać i odpowiadać na pytania, czym jest i jaka jest. U Talesa owa jedność nie jest jeszcze w ogóle określona. Może nieprzypadkowo uczeń Talesa – Anaksymander – wprowadza termin „*apeiron*”, akcentując nadal nieokreśloność tej dopiero co rozpoznanej jedności; *apeiron* to niemal przekład Talesowej „wody”¹⁵. Natomiast wyraźna różnica między Talesem i Anaksymandrem polegałaby na fakcie, że ten drugi pojmował *apeiron* genetycznie, upatrując w nim źródło, z którego wszystko się różnicuje. Talesowi zaś myślenie genetyczne jest obce, jeśli wierzyć anegdocie przekazanej przez Diogenesa Laertiosa: „Na pytanie, co było najpierw, noc czy dzień, odpowiedział: »Noc, o jeden dzień pierwej«”¹⁶.

Dlatego też mówienie, że u Talesa *arche* jest wodą, to akurat najmniej istotna – jeśli w ogóle nie błędna – informacja, która jednak figuruje na pierwszym miejscu w każdym podręczniku filozofii greckiej chętnie powielającym banalne Arystotelesowe odczytanie Talesa. Banalne to mało powiedziane, w *Metafizyce* bowiem czytamy:

Tales [...] twierdzi, że woda jest zasadą. [...] Zapewne doszedł do tego wniosku na drodze obserwacji, że pożywienie jest wilgotne i że samo ciepło powstaje z wilgoci i dzięki niej żyje (a to z czego coś powstaje, jest zasadą wszystkich rzeczy). Na podstawie tego oraz z faktu, że nasiona wszystkich rzeczy mają wilgotną naturę, powziął myśl, że woda jest naturalnym początkiem wszystkich rzeczy wilgotnych”¹⁷.

Z wywodów Arystotelesa wynika, jak widać, jedna – jakże błyskotliwa – teza, że woda jest naturalnym początkiem wszystkich rzeczy wilgotnych, a ten zbiór – śmiem twierdzić – nie pokrywa się ze zbiorem wszystkich rzeczy, pomijając fakt, że jest to sąd analityczny, a więc żadne z niego filozoficzne odkrycie. Co zatem na przykład z sucharami, jeżeli już o pożywieniu mowa, i z innymi rzeczami, które wcale wilgotne nie są? Arystoteles może i chciał tu pokazać, że woda to *arche*, dlaczego jednak każe Talesowi posługiwać się w swym wnioskowaniu tą – delikatnie mówiąc, wątpliwą – regułą, podaną tu w nawiasie? Owo „coś” – tu znów pozwolę sobie na śmiałe stwierdzenie – to jeszcze nie wszystko. Nader niefrasobliwie poczyna sobie z Talesem ojciec logiki. Jedno jest pewne: podstawowe źródło naszej wiedzy o Talesie pozostawia wiele do życzenia. Niepewność Arystotelesowego świadectwa nie wynika tylko z domniemanego braku dostępu do dzieł Talesa, ale i ze zwykłej niedbałości, którą uprzejmie przemilczają podręczniki. Warto

¹⁵ Por. G. E. R. Lloyd, *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*, przeł. J. Lesiński, Warszawa 1998, s. 27.

¹⁶ Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 28 [I, 1, 36].

¹⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 11 (983b).

przy tym zwrócić uwagę na jedno małe słowo „zapewne”, które mówi o tym, że całe to ujęcie, wedle którego Tales jest empirykiem uogólniającym potoczne doświadczenie (dotyczące zresztą tylko gastronomii i ogrodnictwa), wedle którego Tales jest – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – naukowcem, to wyłącznie domniemanie Arystotelesa (abstrahując już od faktu, że naukowiec nie jest filozofem). I nawet jeśli w interpretacjach uznaje się znikomą wartość tego świadectwa dla naszej wiedzy o pierwszym filozofie, to nadal przedstawia się go jako zwykłego badacza przyrody. Paradoksalnie, nasze najważniejsze świadectwo o Talesie najwięcej mówi o autorze owego świadectwa, to zaś, co mówi, trudno – jak widać – uznać za powód do chwały. Od Arystotelesa można się dowiedzieć tylko tego, że według Talesa ziemia spoczywała na wodzie i że woda to *arche*. Wziąwszy zaś pod uwagę fakt, że tym terminem Tales się nie posługiwał, możemy tylko pokusić się o domniemanie, cóż takiego powiedział Tales, co nasunęło Arystotelesowi myśl o tym, że mowa tu o *arche* (do tej kwestii jeszcze powrócę). Jeśli już odwoływać się do filozoficznych autorytetów w kwestii Talesa, to lepiej niech nim będzie Nietzsche: „Mizerne i nieuporządkowane obserwacje empiryczne, jakie Tales poczynił na temat występowania i przemian wody lub ściślej form wilgoci, w żadnym stopniu nie pozwalałyby na takie ogromne uogólnienie ani nawet by go nie sugerowały”¹⁸.

Trzeba tylko uściślić, że owe mizerne i nieuporządkowane obserwacje empiryczne czyni nie Tales, lecz Arystoteles, który swoje przyrodoznawcze nastawienie wmawia innym¹⁹. I niestety czyni to bardzo skutecznie, czego przykładem – pośród wielu opracowań – jest fundamentalna praca Jonathana Barnesa *The Presocratic Philosophers* (która notabene zaczyna się od pochwały Arystotelesa).

Dla Barnesa zdanie Talesa o wodzie znamionuje początki nauki zachodniej, jego autor zaś to właściwie „*embryonic scientist*”²⁰. I choć uznaje on, że zdanie Talesa mówi w istocie o jedności, to wątpliwe wydaje się podane przez Barnesa wyjaśnienie powodów, które rzekomo skłaniałyby Talesa do jego wypowiedzenia. Otóż:

prezentuje ono to, co w najbardziej oczywistym sensie stanowi najprostszą hipotezę, która wyjaśni budowę świata: jedność jest prostsza niż wielość; postulowana jedność jest bardziej fundamentalna niż wielość. Nauka zawsze domaga się ekonomii i prostoty w wyjaśnianiu; a przyjmując tę tezę Tales potwierdza się jako początkujący naukowiec; zobaczył, że jest ona doskonale prosta i z powodu jej prostoty przyjął ją jako hipotezę²¹.

¹⁸ F. Nietzsche, *Filozofia...*, s. 116.

¹⁹ Jak trafnie zauważa Nietzsche, wartość myśli Talesa polega na tym, że nie da się jej dowieść, że nie da się jej poprzeć empirią, w przeciwnym bowiem razie zostałaaby zredukowana do prostego uogólnienia, które nie miałyby nic wspólnego z filozofią (por. *ibidem*, s. 115–119).

²⁰ J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London–Boston 1982, s. 5 i 11.

²¹ *Ibidem*, s. 11.

Z kilku powodów wyjaśnienie takie jest zupełnie chybione. Jest ono konsekwencją błędnego założenia Barnesesa, że Tales jest właściwie naukowcem, a nie filozofem. Takie założenie czyni w swojej ekspozycji Arystoteles, a jako że jest niemal jedynym źródłem naszej wiedzy o Talesie, założenie to prawie automatycznie przejmowane jest przez komentatora, który, mając za sobą taki autorytet, może dokonywać dalszych projekcji na myślenie Talesa. Skąd bowiem w tym akurat przypadku bierze się przesłanka, że jedność jest prostsza niż wielość?! Na pewno nie od Talesa, który wychowany na politeizmie w naturalny sposób skłaniał się będzie do przyjęcia wielu zasad rządzących światem. Jeśli przyjmie jedną zasadę, to dokona tego raczej wbrew obiegowemu ówczesnie przekonaniu, wbrew swoim nawykom myślowym – „trzeba było wielkiej odwagi ducha”²², jak zauważył Hegel, by odwrócić obiegowy schemat wyjaśniania rzeczywistości. Natomiast Tales według Barnesesa dokonuje prostego – i jak sam przyznaje – wątpliwego wnioskowania, w którym wcale nie widać zmagania kogoś, kto otwiera nową drogę refleksji. Na dodatek takie ujęcie sugeruje, że Tales tak wyraźnie widząc jedność wszechrzeczy (Barnes wolałby tu zapewne powiedzieć: świata), która nie pozostawia żadnych wątpliwości co do swego prymatu nad wielością (założenie *stricte* platońskie!), słowa „woda” używa chyba przez nieuwagę, zamiast powiedzieć po prostu „jedność”. A przecież nie jest to sprawa nieuwagi, lecz braku języka dla nowego odkrycia wskazanego przez intuicję filozoficzną, która – jak słusznie stwierdza Nietzsche – nie podpira się naukowymi (a już z pewnością nie trywialnymi) wnioskowaniami. Tales faktycznie wybiera to słowo właściwie przypadkowo, ale dzieje się tak dlatego, że brak mu w zasadzie słów w obliczu tego, co właśnie odkrył. W takiej sytuacji każdy wybór jakiegokolwiek słowa, na jaki stać Talesa, będzie kompromisem, przyznaniem się do niemożności nazwania nowego doświadczenia. Barnes zaś, zakładając najpierw naukowe nastawienie Talesa, musi w efekcie dojść od żenujących wyjaśnień przypominających jako żywo Arystotelesa²³. Jeśli założyć, że wszechobecność wody to uogólniony wniosek z obserwacji empirycznych, to wypowiedź Talesa jest po prostu niedorzeczna i dowodzi raczej, że domniemany początek nauki europejskiej dokładnie przeczy zdrowemu rozsądkowi naukowemu, któremu w bursztynach i magnesach trudno by było dostrzec nie tylko duszę, ale i wodę. Tales nie jest pierwszym naukowcem – jest pierwszym filozofem.

Właściwym twierdzeniem filozoficznym Talesa jest, według Barnesesa, zdanie przytaczane przez Arystotelesa: „Także Tales, jak widać z tego, co nam tradycja przekazała, zdaje się sądzić, że dusza jest siłą poruszającą, bowiem powiedział, że magnes posiada duszę, ponieważ porusza żelazo”²⁴.

²² G. W. F. Hegel, *op. cit.*, s. 243.

²³ J. Barnes, *op. cit.*, s. 11.

²⁴ Arystoteles, *O duszy*, s. 53 (405a).

Barnes znów próbuje rekonstruować tutaj wnioskowanie Talesa na temat duszy jako zasady ruchu i powszechnego życia. Abstrahując jednak od rozważań, czy Tales rzeczywiście badał magnez i bursztyn, które uznał za obdarzone duszą i czy wnioskowanie podane w *O duszy* zostało dokonane przez samego Talesa, czy przez Arystotelesa, to ważny jest fakt, że temu, co nieożywione, bezduszne (*ta apsycha*), przypisuje on posiadanie duszy, życie. Jeśli taka jest intencja kierująca Talesem, który w związku z tym magnez i bursztyn wybrał tylko jako przykład ilustrujący taką tezę, to znów nie może być tu mowy o prostym ogólnym wniosku z empirycznych badań, mimo że takie nastawienie sugerowałyby słowa Diogenesa Laertiosa: „Arystoteles i Hippiasz twierdzą, że opierając się na obserwacji kamienia magnetycznego i bursztynu Tales przypisywał posiadanie duszy także ciałom martwym”²⁵.

Znów sytuacja wygląda tu podobnie, jak w przypadku Arystotelesowej relacji dotyczącej *arche*: przedstawiane obserwacje nie uprawniają do wniosku tak ogólnego. Jeśli zatem intencją Talesa było wykazanie wszechobecności życia, a nie badanie kamieni magnetycznych i bursztynów, to warto przy tym zauważyć, że to filozoficzne twierdzenie ujmuje rzeczywistość dokładnie tak, jak czyniło to myślenie mitologiczne, które w martwych przedmiotach dostrzegało żywych bogów²⁶.

Za redukcyjne ujęcia myśli Talesa odpowiedzialny jest chyba w dużej mierze pewien podręcznikowy zwrot. Jest nim określenie „filozofia przyrody”, „filozofia natury”, zgodnie z którymi jej twórców nazywa się fizykami. Samo określenie nie jest błędem, sugeruje jednak albo nastawienie czysto naukowe, albo – w perspektywie późniejszej metafizyki – rzekome ograniczenie refleksji pierwszych filozofów tylko do natury, a późniejszych filozofów stawia wyżej jako tych, którzy mieli wyjść poza ową ograniczoną refleksję i zająć się już prawdziwie filozoficznymi problemami. Zanim jednak spojrzysz na sprawę w ten sposób, warto przyjrzeć się owemu rzekomo ograniczonemu polu zainteresowań zwanym *physis*.

Przekładanie kluczowych greckich terminów jest przedsięwzięciem dość ryzykownym. Zwykle ceną jest albo obcięcie któregoś z istotnych znaczeń danego terminu, albo wybór określenia, które wnosi ze sobą sens obcy greckiemu słowu. I tak *physis* ujmowana jako natura lub przyroda skłania do rozumienia jej na sposób Arystotelesowy (natura rzeczy) albo do zawężenia perspektywy do przyrodoznawstwa. Grecka *physis* – tak jak widzieli ją milezyjczycy – nie daje się traktować w taki sposób. Jak pisze Jean-Pierre Vernant:

²⁵ Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 22 (I, 1, 24).

²⁶ Por. J.-P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. K. Środa, Warszawa 1998, s. 35.

U jońskich „fizyków” realizm ogarnął od razu całość bytu. Nie ma niczego, co nie byłoby naturą, *physis*. Ludzie, bóstwo i świat tworzą uniwersum zjednoczone, homogeniczne, jednoplanowe: są częściami czy też aspektami jednej i tej samej *physis*, która wszędzie uruchamia te same siły, ujawnia tę samą życiową moc. [...] jest tylko jedna *physis*, która wyklucza pojęcie nadprzyrodzoności²⁷.

Filozofia przyrody czy milezyjska fizyka nie jest więc filozofią ograniczoną tylko do przyrody – jest filozofią wszechświata, filozofią pełni. Wszechświat był dla Greków jednowymiarową całością, a bogowie greccy nie mieszkali w zaświatach (co potwierdza choćby *Iliada* i *Odyseja*). Filozofia milezyjska nie była uboższa o dziedziny refleksji, które na pierwszy plan wydobyla późniejsza metafizyka czy teologia spekulatywna. Jej przedmiotem było Wszystko. Jakie inne znaczenie mogło mieć Talesowe „wszystko”, jeśli nie *physis* w całym jej bogactwie i pełni. Początek refleksji filozoficznej jest filozofią totalności, filozofią, wobec której właśnie późniejsza metafizyka jawi się jako refleksja ograniczona, szukająca swego przedmiotu w dziedzinie, która dla milezyjczyków po prostu nie mogła istnieć poza *physis*.

Wyjątkową próbę interpretacji myśli Talesa podejmuje Etienne Gilson. Najprawdopodobniej jest jedynym, który wychodzi od problemu pomijanego przez standardowe interpretacje lub rozstrzyganego w sposób pozostawiający wiele do życzenia. Zaczyna mianowicie od stwierdzenia równorzędności Talesowych zdań o wodzie i o bogach oraz zapytuje o możliwość ich pogodzenia, które nie będzie polegać na prostym utożsamieniu prazasady z bogami. Słusznie stwierdza, że tradycyjne interpretacje czynią z Talesem dwie rzeczy: albo wodę ujmują jako boga najwyższego, albo „zamiast zmieniać wodę w boga dokonuje się zmiany Talesowego boga w wodę”²⁸. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z mitotwórcą, który podaje tylko kolejne imię greckiego boga, a więc wątpliwe staje się stanowisko Talesa jako pierwszego filozofa. W drugim zaś Talesa albo pozbawia się w ogóle mitologii, albo z jego politeizmu – a trudno o bardziej dobitną jego deklarację niż zdanie Talesa – czyni się monoteizm, co nie jest interpretacją błyskotliwą. A jednak tego typu ignorancja znalazła dla siebie miejsce – i to dość mocne – w badaniach filozofii greckiej. Najlepszą diagnozą takiej sytuacji są słowa Jeana-Pierra Vernanta:

zacierając różnice i przeciwieństwa odróżniające bogów panteonu, znosi się jednocześnie wszelki prawdziwy dystans między politeizmami typu greckiego a chrześcijańskim monoteizmem, który odtąd staje się wzorcem. Ale to spłaszczenie uniwersum religii, które próbuje się wtłoczyć w tę samą formę, nie powinno zadowolić historyka. Czyż jego główną troską nie powinno być, wręcz przeciwnie, wydobycie specyficznych rysów, nadających każdej wielkiej religii jej własne oblicze i czyniących z niej, w jej jedności, system w pełni oryginalny?²⁹

²⁷ J.-P. Vernant, *Źródła myśli...*, s. 122 i n.

²⁸ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, Warszawa 1961, s. 16.

²⁹ J.-P. Vernant, *Mit i religia...*, s. 31.

Myśl Talesa jest idealnie dwoista – mitologiczna i filozoficzna – co właśnie decyduje o jej niezwykłości. A zatem „zamiast wmawiać w Talesa, iż jego bogowie są tylko wodą lub że jego woda jest bogiem, dlaczego nie spróbować trzeciej hipotezy historycznej, a mianowicie, że z zasady filozofowie mówią i mają na myśli tylko to, co mówią”³⁰. Tales wypowiada dwa zdania o zupełnie różnym charakterze i nieuzgadnialnej treści. I choć Gilson jako jedyny identyfikuje ten problem w myśli Talesa, a jego zrozumienie uznaje za kluczowe dla jego interpretacji, to grecki filozof pomówiony jest o „brak filozoficznej odwagi”, która powinna zmusić go do porzucenia swych bogów (*sic!*) w imię monistycznego obrazu rzeczywistości przedstawianego przez powstającą filozofię, nie godzącą się na mityczny obraz świata. Ostatecznie zatem uwagi Gilsona niemal pokrywają się z Heglowskimi – obaj porzucenie politeizmu uważają za akt odwagi (różnica polega tylko na jego czasowej lokalizacji). Odpowiedź na pytanie o ideologię stojącą za tą niezbyt tolerancyjną tezą jest w przypadku Gilsona oczywista.

Swą interpretację Talesa francuski historyk podsumowuje następująco:

Jeżeli jako filozof powiesz, że wszystko jest „x” i że „x” jest bogiem, mówisz przez to, że wszystko jest nie tylko bogiem, lecz tym samym bogiem. Jak możesz dodać później, że świat jest pełen bogów? Jeśli, jako człowiek religijny, zaczniesz od założenia, że świat jest pełen bogów, to twoi bogowie albo nie są zasadami rzeczy, w których są obecni, albo też, jeśli każdy bóg jest taką zasadą, nie można już dłużej mówić, że jest tylko jedna zasada wszystkich rzeczy. Skoro Tales i jego następcy przemawiali jako filozofowie, musieli przyjąć wypadek pierwszy jako jedynie logiczny. Powinni byli powiedzieć, że wszystko jest jednym i tym samym bogiem, dochodząc zarazem w ten sposób do materialistycznego panteizmu stoików, którym grecka filozofia ostatecznie się kończy. Mówiąc abstrakcyjnie, wczesnogrecy filozofowie mogli byli natychmiast doprowadzić do końca ewolucję greckiej teologii naturalnej; nie zrobili tego, gdyż nie chcieli stracić swych bogów³¹.

Innymi słowy, dwoistość nauki Talesa bierze się z faktu, że nie potrafi on zrezygnować z prymitywnych, jak je określa Gilson, wyobrażeń mitologii, które w sposób naturalny muszą zniknąć z późniejszej refleksji, stawiającej w miejsce wielu zasad abstrakcyjną jedność – jedność, która oczywiście właściwe – dostatecznie teologiczne i nieprymitywne – ujęcie uzyska w filozofii chrześcijańskiej. Jest to oczywiście nieuprawnione rzutowanie perspektywy późniejszej filozofii na tradycję grecką, które piętnował Vernant, a przed nim Nietzsche, pisząc o tych, „którym grecka, tak wspaniała i głęboka mitologia nie daje spokoju dopóty, dopóki nie sprowadzą jej do fizykalnych trywialności, do słońca, pioruna, pogody i mgły jako jej prapoczątków, i którzy np. sądzą, że w ograniczonej adoracji jednego firmamentu przez poczciwych Indogermanów odnaleźli czystsza formę religii, niż był nią

³⁰ E. Gilson, *op. cit.*, s. 17.

³¹ *Ibidem*, s. 23 i n.

politeizm”³². A zatem Gilson w swej obiecującej próbie interpretacji czyni tylko pierwszy krok ku rzetelnej lekturze Talesa, z której w końcu rezygnuje na skutek własnych uprzedzeń. Greckich bogów łatwo odsyła do lamusa prymitywnych wyobrażeń, z których należy zrezygnować, aby filozofia mogła się bez przeszkód dalej rozwijać. Natomiast sam Gilson stwierdzenie, że późniejsza filozofia europejska powinna wyrzec się swego boga, aby przyspieszyć swój rozwój, uznałby zapewne za przejaw nietolerancji.

Jaki jednak jest dalszy krok po rozpoznaniu dość przecież oczywistego faktu dwoistości nauki Talesa? Otóż – przywołując cytowaną na początku myśl Vernanta – trzeba dokładnie określić różnicę w funkcjonowaniu obu dyskursów i napięcie między nimi w myśli Talesa. Chodzi o różnicę między dyskursem mitologicznym i filozoficznym. I chociaż „niełatwo doprawdy powiedzieć, czym różni się wyobrażenie Homera, że ocean jest źródłem wszechrzeczy, od analogicznej nauki Talesa o wodzie”³³, to właśnie na tak postawione pytanie trzeba przede wszystkim odpowiedzieć, jeśli Talesowa nauka ma być filozofią, a nie tylko przekładem dobrze znanych mitów. Dobrą ilustracją będzie rozważenie standardowej dezinterpretacji terminu „woda”, który rozumie się często jako po prostu inne imię jednego z Greckich bogów – najczęściej mówi się w tym przypadku o Okeanosie.

Za takie interpretacje znów w dużej mierze odpowiedzialny jest Arystoteles, który myśl Talesa łączy z mitologiami przodków:

Niektórzy nawet sądzą, że starożytni, którzy żyli na długo przed obecną generacją i pierwsi układali opowieści o bogach, głosili podobne poglądy na przyrodę. Uczynili bowiem Okeanosa i Tetydę rodzicami powstawania, a świadkiem przysięgi bogów była woda, której nadali nazwę Styks, bo to, co jest najstarsze, jest najbardziej czcigodne, a przysięga jest najbardziej czcigodna. Czy rzeczywiście ten pogląd na przyrodę jest pierwotny i starożytny, to może być niepewne, ale Tales twierdzi, że w każdym razie tak wyjaśniano pierwsze przyczyny³⁴.

Po pierwsze, wydaje się, że objaśnienie Talesowej wody jako, na przykład, Okeanosa nie jest zbyt przekonujące również dla samego Arystotelesa, o czym świadczy ostatnie zdanie cytatu. I słusznie, bo chociaż Homer nazywa Okeanosa i Tetydę rodzicami bogów, to przecież każdy Grek wiedział, że jest to tylko jedna z wersji mitu o początku wszechrzeczy. Ta boska para jest, według Hezjoda, potomstwem Gai i Uranosa³⁵. Nie sięgając jeszcze dalej i uwzględniając fakt, że „Ziemia zasię najpierw zrodziła sobie równego Uranosa gwieздnego”³⁶, trzeba by uznać, że to bóstwo chtoniczne powinno

³² F. Nietzsche, *Filozofia...*, s. 108 i n.

³³ W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia, t. 1, Warszawa 1958, s. 177.

³⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, s. 11 i n. (983b).

³⁵ Por. *Theogonia*, s. 126–137.

³⁶ Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia)*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1999, s. 36 (126–127).

podsunąć filozofowi pierwszy termin filozoficzny. Nie tylko zresztą Hezjod byłby potwierdzeniem takiej hipotezy, ale i fragment z *Iliady*, do którego zapewne nawiązuje tu Arystoteles, przemilczając ważność symbolu ziemi podczas składania przysięgi:

Do dzieła więc! Złóż mi przysięgę na świętą wodę Styksową,
Dłoń położywszy jedną na ziemi wszechżywicielce,
Drugą zasię na morzu o lśniących błyskach, by wszystkie
Bogi podziemne z Kronosem wraz były dla nas świadkami...³⁷

Wbrew zatem temu, co twierdzi Arystoteles, świadkiem przysięgi nie jest tylko woda, ale i ziemia, i jak by tego było mało, wszyscy bogowie.

Po drugie zaś, jeśli Talesową wodę uznać za pierwiastek boski, który mitologia nazywała różnymi imionami, to w jej miejsce można by z powodzeniem podstawić imię któregoś z bogów, na przykład Okeanosa, bo on narzuci się pierwszy jako prymarne bóstwo akwaticzne. Jednakże w tej właśnie chwili cała filozoficzna doniosłość jego dokonań zostaje zanegowana. Albowiem imię to – podstawione do Talesowego zdania w miejsce „wody” – nie będzie już mogło mówić o jedności wszechrzeczy. Zdanie o wodzie mogło wyrażać jedność na mocy abstrakcyjności orzecznika, który dawał się wręcz redukować do samej gramatyki – liczby pojedynczej, umożliwiającej taką interpretację. Imię Okeanosa wypowiedziane w liczbie pojedynczej jest faktycznie liczbą mnogą (deklaracją politeizmu) – Okeanos nie jest przecież jedynym bogiem i jego wszechobecność nie wykluczałaby wszechobecności innych bogów – zwłaszcza zaś towarzyszącej mu pramatki o imieniu Tetyda.

nie jest jednak ściśle poprawne powiedzenie „sam Ocean [...] od którego pochodzi ród niebianów cały”. Wraz z Okeanosem występowała bogini Tetyda, którą słusznie przywołuje się jako Matkę. Jak Okeanos mógłby być „początkiem wszystkiego”, jeśli w jego osobie mielibyśmy tylko męskie źródło pierwotne, któremu nie towarzyszyłaby płodna pierwotna bogini wody?³⁸

Tylko przy założeniu, że zdanie o wodzie jest zdaniem dyskursu niemitolologicznego, można w Talesie upatrywać pierwszego filozofa, czyli tego, który potrafi – na miarę swych możliwości – mówić o abstrakcyjnej jedności. Gdyby Tales powiedział, że wszystko jest Okeanosem (co faktycznie sugeruje mitologiczne wyjaśnienie tego zdania), powiedziałby, że wszystko jest wielością i nie wyszedłby poza mitologię. Zdania „Wszystko jest Okeanosem” i „Wszystko jest wodą” to deklaracje dwóch różnych dyskursów – mitologicznego i filozoficznego. Różnica zaś między oboma dyskursami polega, w tym przypadku, na napięciu między mitologią i gramatyką w pierwszym zdaniu

³⁷ Homer, *Iliada*, przeł. I. Wieniewski, Kraków 1984, s. 269 (XIV, 267–270).

³⁸ K. Kerényi, *The Gods of the Greeks*, Edinburgh 1958, s. 13.

(gdy imię w liczbie pojedynczej oznacza faktycznie mitologiczną wielość) i braku takiego napięcia w drugim (gdy używa się quasi-abstrakcyjnej nazwy). Ta różnica zaś – co chyba najciekawsze! – funkcjonuje w myśli Talesa, gdyż powiedzenie, że wszystko jest pełne bogów, znaczy niemal to samo, co powiedzenie, że wszystko jest Okeanosem. Owo nieredukowalne napięcie między oboma dyskursami u Talesa staje wyraźnie przed oczami, gdy po prostu zestawimy ze sobą jego dwie myśli:

WSZYSTKO JEST PEŁNE BOGÓW
WSZYSTKO JEST WODĄ³⁹

Wszystko jest wodą – wszystko jest pełne bogów, to niemal symetryczne twierdzenia, w których istotną różnicą jest liczba mnoga i liczba pojedyncza ich orzeczników. Wszystko jest wodą – wszystko jest pełne bogów, czyli wszystko jest jednością i wszystko jest wielością. A zatem główny problem stawiany przez Talesa to **PROBLEM JEDNOŚCI I WIELOŚCI**. Problem ten być może dlatego umykał dotychczas interpretatorom Talesa, że nie został przez niego wprost stematyzowany. Sformułowany jest niejako pomiędzy oboma tezami Talesa i staje przed oczami dopiero wtedy, gdy uzna się równorzędność i nieredukowalność obu jego tez. Właśnie Tales stawia pytanie, na które Heraklit odpowie doktryną stawania się, a Platon teorią idei. Oczywiście Tales nie mógł go jeszcze skonceptualizować i ująć w filozoficzną argumentację, nie zmienia to jednak faktu, że w jego myśli pojawia się ten być może najważniejszy w historii filozofii problem. Oczywiście Tales też nie mógł udzielić na niego filozoficznej odpowiedzi, podać rozstrzygnięcia, skoro samo jego postawienie i sformułowanie było problemem. Ważne jest przy tym, by pamiętać, że w tym momencie europejskiej refleksji *nie* przesądza się o nadrzędności jedności wobec wielości. W mitologicznym obrazie świata, stanowiącym tło dla refleksji Talesa, właśnie wielość zajmowała poczesne miejsce. Tym bardziej niesamowity jawi się geniusz Talesa, który nie popada – tak jak późniejsza tradycja – w skrajność i nie wybiera tylko jednej z przeciwstawnych opcji. W takiej perspektywie interpretacje akcentujące monizm Talesa są jednostronne i wynikają z wielowiekowego przyzwyczajenia do prymatu jedności nad wielością. Co ciekawe, tak kluczowy dla filozofii problem pozwala u jej zarania postawić właśnie mitologia tak pochopnie

³⁹ Konieczne jest tu pewne wyjaśnienie. Oczywiście drugie zdanie nie jest dosłownym cytatem z Talesa. Jeśli jednak tezę o wodzie przekazuje nam Arystoteles, posługując się przy tym terminem „*arche*”, którego używano dopiero po Talesie, to interpretacja próbująca odpowiadać na pytanie, „Czym jest woda jako *arche* i jak rozumie się w tym przypadku zasadę?”, wydaje się nadużyciem. Proponowane przeze mnie sformułowanie myśli Talesa wydaje się w związku z tym na tyle ogólne, że można je przyjąć, nie próbując rozstrzygać problemu *arche* i związanych z tym trudności.

jej przeciwstawiana. A mitologię przeciwstawia się filozofii tylko wtedy, gdy uznaje się ją za zbiór prymitywnych wyobrażeń nie oferujących żadnej pożytki dla trzeźwej refleksji (która w związku z tym ma być dopiero sprawą przyszłości).

Rozważania nad Talesem nie mogą skończyć się na stwierdzeniu tego niedostrzeganego, a przecież fundamentalnego faktu historycznego, jakim jest postawienie problemu wielości i jedności. Otóż jeśli nauka Talesa streszcza się w tych dwóch zdaniach, to prawdziwą zagadką staje się samo słowo *παντα*. Trudno się nie zgodzić, że jest ono inną nazwą natury. Czym jest to, co daje się określać zarówno jako jedność, jak i jako wielość? Jak w związku z problemem wielości i jedności rozumieć to słowo⁴⁰ – jako wspólną jedność substancjalną? jako ogół rzeczy istniejących? jako zbiór wszystkich bytów poszczególnych? jako pierwiastek boski? jako termin, który później zastąpi słowo „byt”? Większość z tych pytań zakłada już jakąś filozofię, sprawiając zatem, że są to w stosunku do Talesa pytania przedwczesne. Trudność zatem sprawiałoby już samo zapytanie o znaczenie tego słowa *τα παντα* – liczba mnoga rodzaju nijakiego „wszystkie”, a więc przekład w liczbie pojedynczej jako „wszystko” jest pewnym nadużyciem. W myśli Talesa *παντα* dookreślane jest raz przez liczbę mnogą orzecznika, a raz przez pojedynczą. Wydaje się zatem, że słowo to wskazuje raczej sam nieokreślony status natury, dający się ujmować pod kątem jedności lub wielości, w perspektywie filozofii lub mitologii, ale każde z tych ujęć brane z osobna jest redukcją, a sam ów termin nie daje się włączyć w któryś z tych dwóch dyskursów *τα παντα* – coś więcej niż mitologiczna wielość i coś więcej niż filozoficzna jedność. Rozstrzygnięcie przyznające wyższą rangę którejś z tych perspektyw byłoby nieuprawnioną, arbitralną decyzją, nie respektującą faktu, że Tales jest przypadkiem granicznym, który raczej zakreśla horyzont myślenia, w jakim rozwijała się wcześniej mitologia i w jakim rozwijać się będzie później filozofia, stopniowo od mitologii odchodząca. Tales nie opowiada się po żadnej ze stron, on umożliwia samo postawienie problemu wyboru między jednością i wielością i świadomego rozstrzygnięcia go później na korzyść jedności, tak jak wcześniej status prymarny nadawano wielości.

Trzeba zatem odpowiedzieć na pytanie, jak mogło dojść do sformułowania problemu wielości i jedności oraz co do niego doprowadziło. Wobec faktu, że Tales jest pierwszy, a więc ma za sobą tylko mitologiczny obraz świata, odpowiedzi trzeba szukać w mitologii bez względu na to, jak się ją ocenia. To jedyne tło myśli Talesa, które można albo odrzucić jako zbiór niejasnych

⁴⁰ Por. rozważania na temat tego terminu w: A. Lowit, *Heidegger i Grecy*, przeł. M. Kowalska, [w:] *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszek, C. Wodziński, Warszawa 1991, s. 141–146 oraz M. Heidegger, E. Fink, *Heraklit*, Frankfurt am Main 1996, s. 30–65.

bajek, albo potraktować poważnie, skoro staje się podłożem, na którym kiełkuje europejska refleksja filozoficzna. Jeśli Tales wychodzi poza mitologię (co nie oznacza wcale, że z nią zrywa), to trzeba pokazać, dlaczego tak czyni. Trzeba więc pokazać harmonię jego przeciwstawnych tez, dostrzec ciągłość w jego myśli.

Mitologia grecka to wielość. Olimpijska Dwunastka to zaledwie mała grupka w całej rzeszy bóstw. Jakby tego jeszcze nie wystarczyło, bogowie mogą zmieniać postać i obdarzeni są wieloma imionami. Ombrios, Hyetios, Kataibates, Kappotas, Keraunos, Polieus, Boulaios, Basileus, Soter, Ktesios, Melichios, Chthonios, Katachthonios, Philios, Gamelios to tylko część długiej listy imion, mogących zastąpić imię Zeusa, który nie jest pod tym względem wyjątkiem. Kim jest byk porywający Europę? Kim jest orzeł porywający Talię? Kim jest łabędź podstępnie zdobywający Nemezis? Czy to ten sam Zeus? Jeśli tak, to po co mu tyle imion, które miał potwierdzać jego tożsamość, zacierają ją równie skutecznie, jak jego kolejno przybierane postacie? Otóż sama tożsamość greckich bogów jest wysoce wątpliwa:

grecki bóg określa się przez całość relacji łączących go i przeciwstawiających pozostałym bóstwom panteonu, ale powstające w ten sposób struktury teologiczne są zbyt liczne, a ich natura jest zanadto niejednorodna, by mogły połączyć się w jeden dominujący schemat. Każdy bóg występuje wobec innych w sieci powiązań zmieniających się w zależności od miasta, świątyni i czasu. Te przegrupowania bogów nie podlegają jakiemś jednemu modelowi o nadrzędnej wartości, ale tworzą wielość konfiguracji, które nie pokrywają się ze sobą dokładnie, lecz układają się w obraz o kilku wejściach i wielu osiach. Odczytania tego obrazu zmieniają się w zależności od punktu wyjścia i przyjętej perspektywy⁴¹.

Istnienie, tożsamość⁴² poszczególnego boga zawsze zapośredniczone są w innym bogu, z którym relacja decyduje o takim a nie innym imieniu, o takiej a nie innej postaci. A zatem grecki bóg nie może być zidentyfikowany sam w sobie – nie istnieje jako samowystarczalny, odrębny byt. Mitologia to sieć powiązań, która nie pozwala na wyizolowanie jednego, konkretnego, samotożsamego bytu, który mógłby zostać nazwany jednym niezmiennym i ostatecznym imieniem boskim. Nawet jeśli powiemy, że istnieje przecież centrum owej sieci powiązań i zwie się ono Zeusem, a więc gdy izolujemy w końcu naczelną zasadę, sprawa tylko pozornie się upraszcza. Owo centrum tym trudniej zdefiniować, że wchodzi ono w relacje ze wszystkimi bogami (i zależnie od nich zyskuje coraz to inne imię), a więc jego pozorna tożsamość w jeszcze większym stopniu zapośredniczona jest w innych postaciach boskich. Te zaś również określają się w relacji do owego centrum, dzięki czemu

⁴¹ J.-P. Vernant, *Mit i religia...*, s. 37–38.

⁴² O problemie tożsamości i trudności ujęcia tej zasady w filozofii wczesnogreckiej pisze szerzej w tekście *Filozofia od A do A*, „Principia” 2001, t. 30–31.

zyskują imiona, które muszą ulec zmianie, gdy z kolei w grę wchodzi ich związki z innymi postaciami.

A zatem politeizm oznacza nie tylko wielość zasad-bogów. Również każda z tych wielu zasad nie jest prostą jednością, którą uchwycić by mogło jedno pojęcie – jedno imię. Politeizm oznacza więc odrzucenie tożsamości, czego prostą konsekwencją jest paradoksalność czy mroczność mitologicznych opowieści. Mitologia utrudnia pomyślenie jedności. Nie można jej wyrazić imieniem boga, bo ten będzie zawsze jednym z wielu bogów, podlegających ciągłej metamorfozie. Dlatego właśnie Tales dla swojej intuicji jedności musi szukać nowego języka. Jeśli jednak język mitologii nie nadaje się do wypowiedzenia Talesowej intuicji, nie oznacza to, że czerpał ją on spoza mitologii.

To właśnie ona naprowadza Talesa na owo pierwsze zdanie w historii filozofii. Mitologia grecka jako wyraz politeizmu akcentuje przede wszystkim wielość. Wspomina jednak również o jedności, tyle tylko, że nie czyni tego wprost, nie nadaje jej imienia. Ową intuicję jedności można znaleźć w historii Zeusa. O tym, że Zeus nie jest prostą, absolutną jednością świadczy nie tylko jego uwikłanie i zapośredniczenie w sieci relacji z innymi bogami, ale i fakt, że, jak pięknie mówi Roberto Calasso, „Zeus urodził się w świecie, który był już stary”⁴³. Przed nim świat miał już czterech władców, a zatem to nie władanie Zeusowe podsuwa intuicję jedności. Jedności szukać należy nie w samej jego postaci, lecz raczej w czynie, którego miał dokonać:

Zeus miał teraz zebrać to wszystko, co już rozproszyło się po świecie, opłatać złotym łańcuchem i połączyć. [...] Potem kolejno wszystko, co znalazło się w głębi Zeusa, powróciło z powrotem na światło. Wróciły drzewa i rzeki, gwiazdy i ogień podziemny, istoty boskie i zwierzęta. Wszystko wydawało się takie samo jak przedtem, a jednak wszystko było inne. Od ziarenka piasku poczynając, a na olbrzymich ciałach krążących po niebie kończąc, wszystko było połączone niewidzialnym łańcuchem. Wszystko lśniło powleczone światłem, jakby się narodziło po raz pierwszy. Ale Zeus wiedział, że jest inaczej: dzięki niemu wszystko rodziło się po raz ostatni⁴⁴.

Czyn Zeusa – spojenie wszystkiego – pozwoli później pomyśleć tę totalność, której Grecy nadadzą nazwę *physis*. Oto moment, w którym mitologia przekazuje intuicję jedności (próżno szukać jej na samym początku *theogonii*, rodzenie bowiem zawsze przecież wymaga dwojga). Jedność nie jest tu kategorią pierwotną, w przeciwnym razie politeizm po prostu nie byłby politeizmem. Nawet takie imię jak Apollo, czyli – wedle jego wykładni z *Ennead* [5.5.6] – Niewielon jest imieniem jednego z wielu bogów. Dla dzisiejszego Europejczyka wielość to pomnożona jedność, to negacja jedności. Jeśli jednak pierwotnym tłem refleksji jest politeizm, to jedność mogła być

⁴³ R. Calasso, *Zaślubiny Kadmosa z Harmonią*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1995, s. 205.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 209.

myślana dopiero jako negacja wielości – tego zresztą każe się domyślać Plotyn, tłumacząc dogodność imienia Apolla dla nazwania jedności: „A bodaj że to imię »Jedno« oznacza zaprzeczenie wielości i dlatego też »Apollonem« (»Nie-wielonem«) zwali Je symbolicznie między sobą pitagorejczycy ze względu na zaprzeczenie wielości”⁴⁵.

Choć nie sposób zaprzeczyć pierwotności Jedna w systemie Plotyna, to w tym świadectwie, dotyczącym zresztą pitagorejczyków, negatywny aspekt jedności podkreślony jest dwukrotnie, przy czym kontekstem jest tu właśnie mitologia. Jeśli zatem mówi się o różnicy między mitologią i filozofią, to polegałaby ona na filozoficznym uprzywilejowaniu jedności, pierwotnie myślanej w mitologii jako negacja wielości, i uczynieniu z niej zasady tłumaczącej wielość. Z tego punktu widzenia platonizm jawiłby się jako odwrócenie myślenia mitologicznego.

Jak dziwnie musiało brzmieć dla samego Talesa jego zdanie o wodzie właśnie dlatego, że jeszcze przed momentem mówił o wszechobecności bogów. Taka musiała być kolejność tych zdań. Tales wychodzi od politeistycznej wielości, która nie jest po prostu wielością jednostek, lecz wielością, która nieustannie się pomnaża, nie mogąc się oprzeć na samotności jednostki. W takiej perspektywie jego prawdziwe filozoficzne dokonanie polega na otwarciu drogi do sformułowania zasady tożsamości, bez której jedności nie da się pomyśleć. Jeśli zatem politeistyczna myśl Talesa ociera się o jedność, to świta w niej przecucie zasady tożsamości, do której można dojść tylko poprzez zanegowanie nietożsamościowego myślenia mitologicznego, a więc zanegowanie politeistycznej, pierwotnej wielości – „imię »Jedno« oznacza zaprzeczenie wielości”. Nic dziwnego, że cała późniejsza filozofia pamięta Talesowi przede wszystkim zdanie o wodzie, bo właśnie dzięki niemu refleksja europejska będzie mogła uruchomić i zaktualizować najwyższe prawo swego myślenia – zasadę tożsamości. Rozwój filozofii musi więc oznaczać wypieranie mitologii i gdyby Tales mógł to przeczuć, zapewne nie przyznałby się do wynalezienia pierwszego abstrakcyjnego pojęcia. Refleksja europejska nie zdołała wytrwać w tej pierwotnej sytuacji dwóch równorzędnych dyskursów (*mythos* i *logos*). Pamięta o niej jeszcze Heraklit, a późniejsza filozofia zaczyna je sobie przeciwstawiać. Gdy *logos* stanie się władcą absolutnym, rozpocznie się panowanie metafizyki. A co mówi jej ojciec? – „dawni mędrcy – lepsi byli od nas i bliżej bogów mieszkali”⁴⁶.

W refleksji Talesa *mythos* i *logos* przestają być synonimami. Tales mówi dwoma językami – językiem mitologii i językiem filozofii, których jednak mimo ich odrębności nie sposób jeszcze całkowicie rozdzielić. Tales zatem nie był tylko mędrcem. Nie był też tylko filozofem. Czym zatem zajmował

⁴⁵ Plotyn, *Enneady*, t. II, s. 277 (5.5.6).

⁴⁶ Platon, *Fileb* 16c, (przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 23).

się Tales? „Tales zajmował się pierwszy astrologią”⁴⁷. Nie po to jednak, by – wzorem swych egipskich nauczycieli – przepowiadać tylko zaćmienia słońca, za co tak go podziwiano. Przyszła wreszcie pora na główną tezę tego tekstu. Otóż wbrew Diogenesowi Laertiosowi i innym twierdzą, że Tales był autorem *Astrologii żeglarskiej*. Dlaczego? Wedle swej nazwy astro-logia jest mówieniem o gwiazdach, ale jest też i mówieniem o bogach (*mythos*), skoro gwiazdy, zgodnie z literą Platońskiego *Timajosa*, to „jestestwa żyjące, boskie i wieczne”⁴⁸. Błękit nieba żeglarzom kojarzy się z błękitem morza, z którym łączy się na horyzoncie. W nocy jednak te błękitne wody nieba stają się czarne jak toń oceanu. Wtedy patrząc w nocne, rozgwieżdżone niebo, można zobaczyć, że wszystko jest pełne wody, że wszystko jest pełne bogów.

Artur Przybylski

THE ASTROLOGY OF THALES

The aim of the text is to show Thales not as an early primitive thinker but as an inventor of the new discourse that later will be called philosophical. Nevertheless Thales remained at the same time mythological sage faithful to Greek religion. The subtle and complicated relation between *logos* and *mythos* is showed as a background of the one-many problem so crucial for the European thought.

⁴⁷ Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 22 (I, 1, 23). Swoją drogą to zastanawiające, że słowo „astrologia” uparcie przekładane jest jako „astronomia”. Czy astronomia – zgodnie ze swą nazwą – byłaby nazywaniem bogów, czy może wyznaczaniem albo określaniem boskich praw? W pierwszym przypadku wyprzedzałaby astrologię, w drugim zaś byłaby tylko moralizatorstwem.

⁴⁸ Platon, *Timajos*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 49 (40b).