

Pierre Hadot

Duch filozofii starożytnej*

Wykład inauguracyjny w Collège de France, 18 lutego 1983

Magnificencjo, drodzy koledzy, szanowni państwo!

„Każdy z was oczekuje ode mnie w związku z tym wykładem inauguracyjnym dwu rzeczy: najpierw, żebym podziękował tym, dzięki którym mogłem tu przybyć, następnie, żebym wyłożył metodę, jaką się posłużę dla wypełnienia powierzonego mi zadania.”

Taki jest mniej więcej sens pierwszych słów wykładu inauguracyjnego wygłoszonego po łacinie w dniu 24 sierpnia 1551 przez zasiadającego na katedrze retoryki i filozofii w Collège Royal Piotra Ramusa, zaledwie dwadzieścia lat po założeniu tej instytucji. Jak widzimy, praktyka takiego wykładu trwa ponad cztery wieki, a przecież jego osnowa była już wówczas ustalona. Dziś, gdy kolej na mnie, pozostanę wierny szacownej tradycji.

Ponad rok temu zdecydowaliście, drodzy koledzy, utworzyć katedrę historii myśli hellenistycznej i rzymskiej, wkrótce potem zaś powierzyliście mi zaszczyt jej objęcia. Jakże wam w sposób wolny od niezręczności i powierzchowności wyrazić głęboką wdzięczność i radość z zaufania do mojej osoby, którego złożyliście dowód?

Pozwalam sobie doszukiwać się w waszej decyzji przejawów tej wolności i niezależności duchowej, jaką się zawsze odznaczała instytucja, do którejście mnie przyjęli. Bo zbyt mało było we mnie przymiotów zwykle przykuwających

* Jest to rozdział książki P. Hadota *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, wydanej w wydawnictwie IFiS PAN w 1992 r.

uwagę, aby na mnie miał paść wasz wybór, a i dyscyplina, jaką reprezentuję, nie jest z tych dzisiaj modnych. W pewnej mierze jestem, jak mówili Rzymianie, *homo novus*, człowiekiem spoza owej intelektualnej arystokracji, w której jednym z najważniejszych tytułów tradycyjnie pozostanie miano byłego ucznia École Normale Supérieure. Z pewnością też dostrzeżliście, udzielając mi gościny, że brak mi owego spokojnego autorytetu, jaki daje stosowanie i opanowanie specyficznego języka, dziś używanego w République des Lettres. Mojego języka — dziś jeszcze przekonacie się o tym — nie zdobi manieryzm, obecnie, jak się zdaje, obowiązujący tych, co się odważają wkroczyć na teren nauk humanistycznych. A jednak liczni spośród was zachęcali mnie, abym swoją kandydaturę zgłosił. I kiedy składałem zwyczajowe wizyty — które tak wiele mi dały — niezwykle wzruszyły mnie liczne dowody sympatii i zainteresowania, zwłaszcza ze strony specjalistów nauk ścisłych, dla dziedziny badań, której rzecznikiem wobec was się mieniłem. Innymi słowy: sądząc, że nie musiałem was przekonywać, bo sami już uznaliście konieczność istnienia w Collège wykładów i badań, które by podtrzymywały ścisłą więź między kierunkami zbyt często sztucznie rozdzielanymi: łaciną i greką, filologią i filozofią, hellenizmem i chrześcijaństwem. Dziś, pod koniec XX wieku, gdy dla wielu z was chlebem powszednim są metody techniczne, sposoby rozumowania, wyobrażenia o wszechświecie, które odznaczają się nieczłowieczą niemal złożonością i bogactwem, a otwierają przed człowiekiem perspektywy przekraczające wręcz wyobraźnię, ideał humanizmu, jaki przyświecał założycielom Collège de France, zachował pośród was — bez wątpienia bardziej świadomie i krytycznie, lecz także rozleglej, intensywniej, głębiej — całą swą wartość i znaczenie. Stwierdzenie tego faktu stanowi dla mnie wielką radość.

Mówiłem o ścisłej więzi między greką i łaciną, filologią i filozofią, hellenizmem i chrześcijaństwem. Sądzę, że ta formuła pozostaje w pełnej zgodności z duchem naukowego przekazu Pierre'a Courcelle'a. Jestem jego sukcesorem w linii, rzec można, bocznej, dzięki pomocy placówki administracyjnej R. Steina, mojego niegdyś kolegi z Wydziału V École Pratique des Hautes Études — chciałbym mu w tym miejscu oddać hołd. Myślę, że Pierre Courcelle, tak brutalnie spośród nas wyrwany, jest wciąż żywo obecny w sercach wielu z nas. Dla mnie był mistrzem, który mnie wiele nauczył, lecz także przyjacielem, który mi okazał wiele troski. Tu mogę mówić o nim tylko jako o uczonym, przypomnieć ogrom jego dzieła — trzy wielkie księgi, niezliczone artykuły, setki recenzji. Nie wiem, czy należycie oceniono doniosłość tego gigantycznego trudu. Już w pierwszym zdaniu jego wielkiego dzieła *Piśmiennictwo greckie na Zachodzie od Makrobiusza do Kasjodora* wyeksponowane zostało to, co w kierunku jego badań było na owe czasy rewolucją. „Kiedy ktoś pisze gruby tom o piśmiennictwie hellenistycznym Zachodu od śmierci Teodozjusza do rekonkwisty justyniańskiej, jest się czemu dziwić”, pisał Courcelle.

Niespodzianką było tu zainteresowanie latynisty tekstami greckimi. Ale, jak sam Courcelle zwrócił uwagę, to na piśmiennictwie greckim kiełkowała literatura łacińska. Jego wytworem był Cyccero, wzór najdoskonalszy kultury grecko-rzymskiej w jej apogeum. Piśmiennictwo to o mało nie zajęło miejsca łaciny, gdy ta

w II wieku po Chrystusie została jako język literacki niemal wyparta przez grekę. Trzeba jednak z żalem stwierdzić, że mimo iniejiatywy i przykładu Courcelle'a — wskutek nie do końca przezwyciężonego przesądu, jakiemu ulega francuska nauka, tworząc ów nieszczęśliwy podział na greckie i łacińskie — jego słowa sprzed lat czterdziestu, z 1943 roku, pozostają w smutny sposób prawdziwe do dziś: „Nie znam monografii, która by zanalizowała grecki wpływ na myśl lub kulturę rzymską okresu cesarstwa”.

Niespodzianką było też napisanie przez latynistę studium tej wagi na temat późnej epoki i wykazanie w nim, że w wiekach V i VI, rzekomo w okresie upadku, piśmiennictwo greckie przeżyło świetne odrodzenie. Dzięki Augustynowi, Makrobiuszowi, Boecjuszowi, Marcjaniusowi Kapelli i Kasjodorowi musiało ono umożliwić zachodniemu średniowieczu zachowanie kontaktu z myślą grecką, dopóki przekłady arabskie nie pozwoliły mu jej odnaleźć w źródłach bogatszych. Niespodzianką było, że filolog porusza problemy historycznofilozoficzne i pokazuje przemożny wpływ na chrześcijańską myśl łacińską neoplatonizmu greckiego i pogańskiego, i to — ważne uściślenie! — nie tyle Plotyna, co jego ucznia Porfiriusza. Jeszcze jedna rzecz zaskakująca: filolog ten dochodzi do swych wyników metodą ściśle filologiczną. Mam na myśli fakt, iż nie zadowalał się on odkrywaniem trudno uchwytnych podobieństw między doktrynami neoplatonickimi i chrześcijańskimi czy ocenianiem w sposób czysto subiektywny oryginalności lub zależności; słowem, w wyciąganiu wniosków nie zdawał się na retorykę i intuicję. Idąc za przykładem uczonego wydawcy Plotyna, Paula Henry'ego, dla mnie także będącego wzorem metod naukowych — Courcelle porównywał teksty. Odkrył to, co mogli widzieć wszyscy, lecz przed nim nie widział nikt — że ten a ten tekst Ambrożego został dosłownie przetłumaczony z Plotyna, że ów tekst Boecjusza jest dosłownym przekładem z greckiego neoplatonickiego komentatora Arystotelesa. Ta metoda pozwoliła ustalić fakty bezdyskusyjne, pozwoliła historii myśli wyjść poza metody przybliżeniowe, poza pewną artystyczną mglistość; pokusie spychania jej w taką mglistość ulegali niektórzy historycy, nawet współcześni Courcelle'owi.

Jeśli *Piśmiennictwo greckie na Zachodzie* stanowiło niespodziankę, to *Studia nad »Wyznaniami« św. Augustyna*, pierwszy raz wydane w roku 1950, wywołały prawie skandal, zwłaszcza z powodu zaproponowanej przez Courcelle'a interpretacji opowiadania Augustyna o jego własnym nawróceniu. Augustyn opowiada, że gdy siedząc pod figą płakał, sam siebie zasypując natarczywymi pytaniami i gorzkimi wymówkami z powodu własnego niezdecydowania, usłyszał głos dziecięcy powtarzający: „Weź i czytaj”. Otworzył na chybił trafił, jakby ciągnął los, tom *Listów św. Pawła* i przeczytał zdanie, które go nawróciło. Courcelle, biegły znawca literackich metod Augustyna i tradycji chrześcijańskiej alegorii, zaryzykował twierdzenie, że figa może mieć znaczenie czysto symboliczne, wyobrażać „śmiertelny cień grzechu”, a i dziecięcy głos może stanowić element czysto literacki, alegoryczne oznaczenie Bożej odpowiedzi na pytania Augustyna. Courcelle nie miał wątpliwości, że taka interpretacja rozpęta burzę. Trwała ona lat dwadzieścia. W sporze brały udział największe nazwiska światowej patrystyki. Nie chcę go, rzecz jasna, wzniecać na nowo. Pragnę tylko unaocznic, jak bardzo interesujące

było z metodologicznego punktu widzenia stanowisko Courcelle'a. Wychodził on od zasady nader prostej: tekst powinien być interpretowany w powiązaniu z rodzajem literackim, do jakiego należy. Większość adwersarzy Courcelle'a stała się ofiarami przesądu tyleż współczesnego, co anachronicznego. Polegał on na przekonaniu, że *Wyznania* to przede wszystkim relacja autobiograficzna. Otóż Courcelle uświadomił sobie, że jest wręcz przeciwnie, że *Wyznania* to dzieło z gruntu teologiczne, w którym każda scena może przybierać sens symboliczny. Takie na przykład opowiadanie o kradzieży gruszek dokonanej przez Augustyna w młodości zdumiewa swymi rozmiarami. Ale te rozmiary tłumaczy symboliczny sens opowieści. Ukradzione z ogrodu gruszki stają się dla Augustyna zakazanym owocem skradzionym z rajskiego ogrodu i dają mu okazję do snucia teologicznych rozważań o naturze grzechu. W tym gatunku literackim nadzwyczaj trudno rozróżnić symboliczną inscenizację od relacji z autentycznych zdarzeń.

Bardzo znaczna część dzieła Courcelle'a poświęcona jest śledzeniu losu wielkich tematów, takich jak „Poznaj siebie samego”, czy wielkich dzieł, jak *Wyznania* św. Augustyna albo *O pocieszeniu* Boecjusza, w historii myśli zachodniej. Nic najmniej też osobliwością jego wielu znakomitych prac pod tym kątem pisanych jest dołączenie do studium literackiego badań ikonograficznych, dotyczących na przykład ilustrowania *Wyznań* czy *O pocieszeniu* w ciągu wieków. Wszystkie te prace ikonograficzne, o kapitalnym znaczeniu dla odtworzenia historii mentalności i wyobrażeń religijnych, prowadzone były we współpracy z p. Jeanne Courcelle, której doskonała znajomość technik historii sztuki i opisu ikonograficznego znacznie wzbogaciła dzieło jej męża.

Ufam, że to wspomnienie — zbyt zwięzłe — da jakieś wyobrażenie o ogólnym kierunku, o obszarze badań Courcelle'a. Rozpoczynając od późnej starożytności, zwrócił się ku filozofii okresu cesarstwa i hellenistycznej — zwłaszcza w pracy na temat „Poznaj siebie samego” — z drugiej zaś strony śledził dzieje dzieł, tematów i obrazów antycznych w tradycji Zachodu. I dobrze by było, gdyby historię myśli hellenistycznej i rzymskiej, o której chciałbym teraz z państwem pomówić, przeniósł ten duch i ta głęboka orientacja, jakie właściwe były dziełu i naukowemu przesłaniu Pierre'a Courcelle'a.

Przechodzę teraz, jak każe Piotr Ramus, do przedstawienia Państwu tego, co on sam nazwał *ratio muneris officiique nostri*: do przedmiotu i metody wykładów mi powierzonych. Słowo „myśl” znajdujące się w nazwie mojej katedry może wydać się bardzo niejednoznaczne: daje się zastosować na obszarze rozległym i nieokreślonym, który pomieści politykę i sztukę, poezję i naukę, filozofię i religię czy magię. Zawsze jednak słowo to łączy pasjonującymi wyprawami w nieznany świat wspaniałych i fascynujących dzieł powstałych w tym wielkim okresie historii ludzkości, który sobie obrałem za przedmiot studiów. Takiej ponęcie raz czy dwa może ulegniemy, lecz zamiarem naszym jest dojść do istoty, rozpoznać to, co typowe, znamienne, spróbować uchwycić *Urphänomene* (jakby to nazwał Goethe). I właśnie *philosophia*, w sensie, w jakim ten termin wówczas rozumiano, jest jednym z typowych a znamiennych zjawisk świata grecko-rzymskiego. Na tym zjawisku skupimy się przede wszystkim. Wygodniej nam jednak mówić o „myśli hel-

lenistycznej i rzymskiej”, po to, żeby pozostawić sobie prawo śledzenia owej *philosophia* w jej najróżniejszych przejawach i żeby wyeliminować skojarzenia, jakie słowo „filozofia” może wywoływać u współczesnego człowieka.

„Hellenistyczny i rzymski” — te określenia to klucz do całej epoki w dziejach. Nasza historia zaczyna się wraz ze zdarzeniem w dużej mierze symbolicznym, jakim jest fantastyczna wyprawa Aleksandra, i wraz z pojawieniem się świata zwanego hellenistycznym, czyli nowej formy cywilizacji greckiej, poczynając od momentu, gdy wskutek podbojów Aleksandra i rozkwitu powstałych w ich wyniku królestw cywilizacja ta rozszerza się na świat barbarzyński, od Egiptu po granice Indii, wchodząc w kontakt z najróżniejszymi cywilizacjami i narodami. W ten sposób wytwarza się pewien rodzaj dystansu, historycznego oddalenia między myślą hellenistyczną a poprzedzającą ją tradycją grecką. Nasza historia będzie następnie świadkiem rozkwitu Rzymu, który spowoduje rozpad królestw hellenistycznych, zakończony w 30 roku przed Chrystusem, ze śmiercią Kleopatry. Później dojdzie do ekspansji rzymskiego imperium, rozrostu i tryumfu chrześcijaństwa, najazdów barbarzyńców i upadku cesarstwa zachodniego.

W ten sposób przebiegliśmy tysiąclecie, które wszakże z punktu widzenia historii myśli powinno być traktowane jako całość. Bo też niepodobna poznać myśli hellenistyczną nie sięgając do dokumentów późniejszych, z okresu cesarstwa i z późnej starożytności, które ją nam odsłaniają; niepodobna też zrozumieć myśli rzymską nie znając jej greckiego zaplecza.

To jednak trzeba na sam początek stwierdzić, że prawie cała literatura hellenistyczna, głównie twórczość filozoficzna, zaginęła. Filozof-stoik Chryzyp, żeby przytoczyć tylko jeden przykład z wielu, napisał siedemset prac; wszystko zginęło, do naszych czasów dotrwało tylko kilka fragmentów. Gdyby nie ten kataklizm, z pewnością mielibyśmy o filozofii hellenistycznej pojęcie zgoła inne. Gdzie szukać nadziei na drobną choćby kompensatę tej niepowetowanej straty? Oczywiście czasem odkrywa się trafem nieznane teksty. W połowie XVIII wieku na przykład odnaleziono w Herkulanum bibliotekę epikurejską; zawierała teksty ogromnie ważne dla poznania nie tylko tej szkoły, lecz także szkoły stoickiej i platońskiej. Neapolitański Instytut Papirologii dziś jeszcze korzysta z tych cennych dokumentów w sposób wzorowy, wciąż udoskonalając ich odczytywanie i komentarz do nich. Inny przykład to prace wykopaliskowe prowadzone przez naszego kolegę Paula Bernarda przez piętnaście lat w Ai-Khanum, przy granicy afgańsko-radzieckiej, w celu odnalezienia szczątków hellenistycznego miasta w królestwie Baktria, dzięki czemu można było odkryć tekst filozoficzny, niestety straszliwie okaleczony. Nawiasem mówiąc obecność takiego dokumentu w takim miejscu wystarczająco chyba uzmysławia rozmiary ekspansji hellenizmu, efekt podbojów Aleksandra. Znaleziony tekst pochodzi zapewne z III albo II wieku i przedstawia fragment dialogu, niestety bardzo trudny do odczytania, w którym można rozpoznać fragment inspirowany tradycją arystotelesowską.

Ale znaleziska tego rodzaju są wyjątkowo rzadkie. Trzeba więc do maksimum wykorzystywać teksty istniejące, często zdecydowanie młodsze niż epoka helleni-

styczna, żeby z nich czerpać informacje. Zacząć należy oczywiście od tekstów greckich. Mimo licznych a znakomitych dokonań w tej dziedzinie, wiele jest jeszcze do zrobienia. Należałoby sporządzić lub opublikować zbiory dostępnych nam fragmentów filozoficznych. Praca H. von Arnima, gromadząca fragmenty najstarszych stoików, liczy sobie równo osiemdziesiąt lat i domaga się gruntownej rewizji. Nie istnieje żaden zbiór fragmentów akademików z okresu od Arkesilaosa do Filona z Laryssy, za to takie kopalnie informacji, jak utwory Filona z Aleksandrii, Galena, Atenajosa, Lukiana czy komentarze do Platona i Arystotelesa napisane pod koniec starożytności, nie były nigdy wykorzystane w sposób systematyczny.

Lecz i pisarze łacińscy są w tych badaniach nicodźwini. Albowiem, choć latyniści nie zawsze są tu zgodni, wypadnie przyjąć, że literatura łacińska, z wyjątkiem historyków (co najwyżej!), składa się w przeważającej mierze z przekładów, parafraz albo naśladownictw tekstów greckich. Czasem jest to oczywiste, gdy można tekst przetłumaczony czy sparafrazowany przez pisarzy łacińskich porównać słowo po słowie z oryginałem greckim, czasem łaciński pisarz sam przytacza źródło greckie, czasem wreszcie można się wpływów greckich w sposób uzasadniony domyślać, dzięki niezawodnym wskazówkom. Pisarzom łacińskim zawdzięczamy zachowanie dużej części myśli hellenistycznej. Jakże wiele z filozofii epikurejskiej, stoickiej, akademickiej przypadłoby na zawsze bez Cycerona, Lukrecjusza, Seneki, Aulusa Gelliusza. Nie mniej cenni są w tej mierze pisarze łacińscy z epoki chrześcijańskiej: o iluż źródłach greckich nie wiedzielibyśmy w ogóle, gdyby nie Mariusz Wiktoryn, Augustyn, Ambroży, Makrobiusz, Boecjusz, Marcjusz Kapella. Nie sposób więc oddzielić od siebie dwu zabiegów: objaśniania myśli łacińskiej z uwzględnieniem jej greckiego zaplecza i odnajdywania poprzez pisarzy łacińskich zaginionej myśli greckiej; jest więc rzeczą całkowicie niemożliwą rozdzielenie w badaniu tego, co greckie, i tego, co łacińskie.

Jesteśmy tu świadkami wielkiego wydarzenia w kulturze zachodniej, jakim było pojawienie się łacińskiego języka filozoficznego tłumaczonego z greki. Należałoby w tym miejscu poddać systematycznemu studium sposób, w jaki ustaliło się owo słownictwo techniczne, którego piętno, poprzez średniowiecze, odcisnęło się na ukształtowaniu myśli nowożytnej; zawdzięczamy je Cyceronowi, Senece, Tertulianowi, Wiktorynowi, Kalcydiuszowi, Augustynowi i Boecjuszowi. Czy wolno mieć nadzieję, że przy dzisiejszych środkach technicznych będzie można zestawzić pełny leksykon odpowiadających sobie terminów filozoficznych w grece i w łacinie? Wymagałby on zresztą obszernego komentarza, bo też najbardziej interesująca w nim byłaby analiza zmian znaczeniowych, które się dokonały przy przejściu od jednego języka do drugiego. W dziedzinie ontologii na przykład fakt przetłumaczenia *ousia* przez *substantia* zyskał uzasadniony rozgłos i jeszcze niedawno był tematem wartościowych studiów. Mamy tu do czynienia ze zjawiskiem już dyskretnie przeze mnie zasygnalizowanym przy okazji terminu *philosophia*, a będziemy się z nim stykać przez cały czas trwania tego wykładu. Mówię o zjawisku niezrozumienia, zmiany, zagubienia znaczenia, reinterpretacji, mogących niekiedy prowadzić do sensu wręcz przeciwnego. Zjawisko istnieje, odkąd istnieją tradycja, przekład i egzegeza. Nasza historia myśli hellenistycznej i rzymskiej polegać więc

będzie przede wszystkim na rozpoznaniu i przeanalizowaniu ewolucji sensów i znaczeń.

I właśnie koniecznością objaśnienia tej ewolucji tłumaczymy naszą chęć rozpatrywania omawianego okresu jako jednej całości. Przekłady z greki na łacinę są tylko jedną z postaci szeroko zakrojonego procesu unifikacji, czyli hellenizacji, różnych kultur basenu Morza Śródziemnego, Europy, Azji Mniejszej. Dokonywał się on stopniowo od IV w. przed Chrystusem aż do końca świata antycznego. Myśl helleńska miała szczególną zdolność wchłaniania najrozmaitszych motywów, zarówno mitycznych, jak pojęciowych. Wszystkie też kultury śródziemnomorskie zaczęły się w końcu wypowiadać językiem myśli helleńskiej, lecz za cenę istotnych zmian sensu. Wypaczyły one tyleż treść właściwych ich kulturom mitów, wartości i mądrości, co treść samej tradycji helleńskiej. W tego typu pułapkę wpadali kolejno Rzymianie, choć zachowali swój język, potem Żydzi, potem chrześcijanie; taka była cena owej imponującej wspólnoty języka i kultury, jaką odznaczał się świat grecko-rzymski. Identyfikacja ta zapewniła także zdumiewającą ciągłość wewnętrzną tradycji literackich, filozoficznych czy religijnych.

Ciągłość ewolucji i postępująca jedność dają się zauważyć szczególnie wyraźnie w filozofii. Ogromna liczba szkół w początkach epoki hellenistycznej — echo ruchu sofistycznego i doświadczeń sokratycznych — od III wieku przed Chrystusem zacznie się zmniejszać wskutek pewnego rodzaju selekcji. W Atenach przetrwają te tylko, których założyciele zadbali o należytą ich organizację instytucjonalną: szkoła Platona, szkoła Arystotelesa i Teofrasta, szkoła Epikura, szkoła Zenona i Chryzypa. Obok tych czterech szkół istnieją dwa ruchy, mające przede wszystkim charakter tradycji duchowej: sceptycyzm i cynizm. Po upadku instytucjonalnej bazy szkół ateńskich pod koniec epoki hellenistycznej, w dalszym ciągu zakładane są w całym cesarstwie szkoły prywatne, a nawet subwencjonowane, oficjalne katedry, odwołujące się do tradycji duchowej założycieli. Przez sześć wieków (od III wieku przed Chrystusem do III po Chrystusie) jesteśmy świadkami niezwyklej trwałości wspomnianych sześciu tradycji. Dopiero od III wieku po Chrystusie platonizm, zamykając pewien widoczny od I wieku proces, raz jeszcze za cenę zmian sensu i licznych reinterpretacji, wchłonie w oryginalnej syntezie arystotelizm i stoicyzm, spychając jednocześnie na margines wszystkie pozostałe tradycje. Unifikacja ta ma niezwykle doniosłość historyczną; synteza neoplatoniska, dzięki autorom z okresu późnej starożytności, lecz także dzięki przekładom arabskim i tradycji bizantyjskiej, zdominuje całą myśl średniowiecza i renesansu i będzie do pewnego stopnia wspólnym mianownikiem teologii i mistyki chrześcijańskiej, żydowskiej i muzułmańskiej.

Przedstawiliśmy bardzo pobieżny, tylko z głównych linii złożony, szkic historii szkół filozoficznych w starożytności. Lecz nas w naszej historii myśli hellenistycznej i rzymskiej jako historii filozofii antycznej mniej będzie interesować analiza doktrynalnej różnorodności i doktrynalnych osobliwości właściwych różnym szkołom, bardziej zaś próba oddania istoty zjawiska *philosophia* i ukazanie cech wspólnych „filozofom” czy „filozofowaniu” w starożytności. Idzie o to, by spróbować jakoś określić niezwykłość tego zjawiska — po to, żeby móc potem łatwiej

zrozumieć fenomen jego trwania w całej historii myśli zachodniej. Ale, spyta ktoś, gdzież tu niezwykłość, kiedy mowa o czymś bardzo powszechnym i pospolitym? Czyż nie ma zabarwienia filozoficznego cała myśl hellenistyczna i rzymska? Czy upowszechnianie i szerzenie filozofii nie jest jedną z cech epoki? Filozofia rzeczywiście obecna jest wszędzie, w wykładach i powieściach, w poezji, nauce i sztuce, lecz niech to nie wprowadza w błąd. Między komunałami i ogólnikami należącymi do zdobnictwa literackiego a prawdziwym „filozofowaniem” jest przepaść. Bo prawdziwe filozofowanie pociąga za sobą zerwanie z tym, co sceptycy nazywali *bios*, życiem powszednim. Sceptycy zarzucali innym filozofom, że nie naśladują zwyczajnych zachowań życiowych, normalnych dróg postrzegania i działania, co zdaniem sceptyków polegałoby na poszanowaniu dla zwyczajów i praw, na stosowaniu metod artystycznych czy gospodarczych, na zaspokajaniu potrzeb ciała, na wierze w pozory, niezbędnej do działania; co prawda, mimo takiej opcji, mimo akceptacji pospolitych zachowań życiowych, pozostali przecież filozofami, gdyż uprawiali ćwiczenie dość niezwykle — wstrzymanie się od sądu, i dążyli do celu, który pospolite zachowania życiowe rzadko przynoszą: do niezakłóconego spokoju i pogody duszy.

A właśnie zerwanie przez filozofa z zachowaniami właściwymi życiu codziennemu szczególnie raziło niefilozofów. Humoryści i satyrycy pokazują filozofów jako osobowości dziwaczne, jeśli nie groźne. To prawda, że w starożytności liczba szarlatanów podających się za filozofów była zawsze duża i taki Lukian chętnie ćwiczył swój talent ich kosztem. Ale i prawnicy uważali filozofów za ludzi odrębnego gatunku. Ulpian sądzi, że w sporach nauczycieli z dłużnikami władze nie powinny się zajmować filozofami, skoro oni sami głoszą pogardę dla pieniędzy. W rozporządzeniu na temat plac i odszkodowań cesarz Antoninus Pius zauważa, że jeśli filozofowie będą się procesować o swoje dobra, dowiodą, że nie są filozofami. A więc filozofowie to ludzie z marginesu, ludzie dziwni. Dziwni są ci epikurejczycy, prowadzący życie wstrzemięźliwe i praktykujący w swym filozoficznym kręgu całkowitą równość pomiędzy mężczyznami i kobietami, a nawet między mężatkami a kurtyzanami; dziwni ci stoicy rzymscy, zarządzający bezinteresownie powierzonymi im prowincjami cesarstwa i jako jedyni serio traktujący edykty przeciw zbytkowi; dziwny ten rzymski platonik, senator Rogacjanus, uczeń Plotyna, który w dniu, gdy miał zostać pretorem, zrzekł się swych obowiązków, porzucił dobra, uwolnił niewolników i od tej pory jadał raz na dwa dni. Dziwni są więc wszyscy ci filozofowie, którzy w swym zachowaniu, nie z inspiracji religijnej przecież, całkowicie zrywają z obyczajami i nawykami ogółu śmiertelników.

Już Sokratesa z dialogów Platońskich nazywano *atopos*, czyli „nie dający się zaklasyfikować”. To, co go czyni *atopos*, to właśnie fakt, że jest on „filozofem” w etymologicznym sensie słowa, a więc miłośnikiem mądrości. Bo mądrość, mówi Diotyma z Platońskiej *Uczty*, nie jest stanem ludzkim, jest stanem doskonałości bytu i poznania, który nie może być inny niż boski. I to miłość owej obcej światu mądrości czyni obcym światu filozofa.

Każda ze szkół wypracuje więc swoje rozumowe wyobrażenie stanu doskonałości, jaki powinien cechować mędrca, i starać się będzie nakreślić jego wizeru-

nek. To prawda, że ów ideał transcendentny uznany będzie za prawie nieosiągalny: według jednych szkół mędrzec nigdy nie istniał, według innych istniał może jeden albo dwu, jak Epikur, ów bóg wśród ludzi, według innych jeszcze człowiek zdolny jest stan ten osiągnąć tylko w chwilach rzadkich a nieoczekiwanych. W tej ustanowionej przez rozum transcendentnej normie odczytamy właściwą każdej ze szkół wizję świata, jej własny styl życia, jej ideał człowieka doskonałego. Dlatego też opis takiej normy będzie, w każdej ze szkół, ostatecznie zbiczny z rozumową ideą Boga. Michelet ujął to bardzo głęboko: „Religia grecka kończy na swym prawdziwym bogu: mędrca”. Można tę przez Micheleta nie rozwiniętą dalej myśl interpretować w tym sensie, że Grecja wyszła poza wyobrażenia mityczne, jakie miała o swych bogach, w momencie, gdy filozofowie zaczęli w sposób rozumowy pojmować Boga na wzór mędrca. Oczywiście w klasycznych opisach mędrca nie uniknie się przywoływania pewnych zdarzeń z ludzkiego życia, chętnie się opowie, co mędrzec robił w tej czy innej sytuacji, ale właśnie pełnia niewzruszonego szczęścia, którą on w obliczu tej czy innej trudności zachowa, będzie równa boskiej. Jakie, pyta Seneka, będzie życie mędrca w samotności, gdy znajdzie się on w więzieniu, na wygnaniu, na bezludnym brzegu? I odpowiada: będzie ono jak życie Zeusa (czyli dla stoików jak życie Rozumu powszechnego), gdy ten pod koniec każdej ery kosmicznej, kiedy już ustała działalność natury, oddaje się swobodnie swoim myślom: a tak jak on będzie się i mędrzec cieszył szczęściem przebywania sam na sam ze sobą. Albowiem dla stoików myśl i wola ich mędrca są całkowicie zbiczne z myślą, wolą i stawaniem się Rozumu, które jest immanentne stawaniu się Kosmosu. Mędrzec epikurejski natomiast na podobieństwo bogów widzi, poczynając od atomów, narodziny nieskończonej ilości światów w nieskończonej próżni; natura zaspokaja jego potrzeby i nic nigdy nie zakłóci spokoju jego duszy. Z kolei mędrcy platońscy i arystotelesowscy wnoszą się, w nieco różny sposób, przez swe życie w myśli, ku poziomowi Myśli boskiej.

Teraz już rozumiemy lepiej *atopia*, obcość filozofa w świecie ludzkim. Nie wiadomo, gdzie go umieścić, bo nie jest ani mędrcem, ani takim człowiekiem jak inni. On wie, że normalnym stanem naturalnym ludzi powinna być mądrość, bo niczym innym ona nie jest, niż widzeniem rzeczy takimi, jakimi są, postrzeganiem kosmosu takim, jakim jest w świetle rozumu, a ten z kolei nie jest niczym innym, niż sposobem bycia i życia, który powinien być zgodny z takim postrzeganiem. Ale filozof wie i to, że owa mądrość jest stanem idealnym i prawie nieosiągalnym. Dla takiego człowieka życie, takie, jakim je czynią i przeżywają inni ludzie, musi nieuchronnie wydawać się nienormalnością, stanem szaleństwa, nieświadomości, niewiedzy o rzeczywistości. A jednak trzeba mu żyć przez wszystkie dni życiem, w którym czuje się obcy i w którym inni go postrzegają jako obcego. I właśnie w życiu codziennym będzie próbował osiągnąć sposób życia całkowicie obcy życiu codziennemu. Tak to trwać będzie wieczny konflikt między staraniem filozofa o to, by widzieć rzeczy takimi, jakimi są z punktu widzenia natury powszechnej, a konwencjonalnym widzeniem rzeczy, na jakim opiera się ludzkie społeczeństwo; konflikt między życiem, jakim się żyć powinno, a zwyczajami i konwencjami życia codziennego. Konflikt ów nigdy nie będzie mógł zostać rozwiązany do końca.

Cynicy zdecydują się nawet na całkowite zerwanie i odrzucenie świata społecznej konwencji. Inni, jak sceptycy, przyjmą ją w pełni, zachowując swój spokój wewnętrzny. Inni jeszcze, jak epikurejczycy, spróbują we własnym kręgu stworzyć na nowo wzór życia codziennego odpowiadającego ideałowi mądrości. Inni wreszcie, jak platonicy i stoicy, postarają się, kosztem ogromnych trudności, przeżyć życie codzienne, a nawet życie publiczne „filozoficznie”. Tak czy inaczej, dla wszystkich życie filozoficzne będzie próbą życia i myślenia według wzorca mądrości, będzie drogą, postępowaniem, w jakiejś mierze asymptotą zmierzającą ku stanowi transcendentnemu.

Każda szkoła ma więc formę życia określoną przez ideał mądrości, każdej też odpowiada pewna zasadnicza postawa wewnętrzna: napięcie u stoików, odprężenie u epikurejczyków, i pewien sposób mówienia: nicodparta dialektyka u stoików, obfita retoryka u akademików. Przede wszystkim jednak w każdej ze szkół uprawiane są ćwiczenia rozumu, które dla duszy będą tym, czym dla atlety trening, lub tym, czym w medycynie praktyka. Ogólnie biorąc, polegają one przede wszystkim na samokontroli i na medytacji. Samokontrola to w gruncie rzeczy uwaga skierowana na samego siebie: napięta czujność w stoicyzmie, wyrzeczenie się zbyt wielu pragnień w epikureizmie. Zawsze pociąga ona za sobą wysiłek woli, a więc wiarę w wolność moralną i w możliwość udoskonalenia się, wyostrzoną świadomość etyczną, wysubtelnioną przez dokonywanie rachunku sumienia i przez przewodnictwo duchowe, wreszcie ćwiczenia praktyczne, które zwłaszcza Plutarch opisał ze wspaniałą precyzją: panować nad swym gniewem, ciekawością, słowami, umiłowaniem bogactw, zaczynając od ćwiczenia się w rzeczach najłatwiejszych, aby stopniowo dochodzić do nawyków solidnych i trwałych.

Nade wszystko „ćwiczenie” rozumu jest „medytacją”: etymologicznie zresztą te słowa to synonimy. W odróżnieniu od dalekowschodnich medytacji typu buddyjskiego, grecko-rzymska medytacja filozoficzna nie ma żadnych implikacji cielesnych, jest ćwiczeniem czysto rozumowym, wyobrażeniowym albo intuicyjnym. Przybiera najrozmaitsze formy. Jest przede wszystkim utrwaleniem w pamięci i przyswojeniem podstawowych dogmatów i życiowych reguł szkoły. Dzięki niemu wizja świata, jaką ma człowiek dążący do duchowego postępu, ulegnie całkowitemu przekształceniu. Zwłaszcza filozoficzna medytacja nad zasadniczymi dogmatami fizyki, na przykład epikurejskie kontemplowanie aktu powstawania światów w nieskończonej próżni czy stoicka kontemplacja rozumnego i koniecznego biegu zdarzeń kosmicznych, będzie mogła zainspirować ćwiczenie wyobraźni, w którym objawi się błahość rzeczy ludzkich w bezkresie przestrzeni i czasu. Trzeba się będzie postarać „mieć pod ręką” te dogmaty i reguły życiowe, żeby być zdolnym do zachowania się jak filozof we wszystkich życiowych przypadłościach; zresztą lepiej będzie te przypadłości z góry sobie wyobrazić — żeby być na wywołany nimi wstrząs przygotowanym. W każdej ze szkół, choć z różnych przyczyn, filozofia to będzie zwłaszcza medytacja nad śmiercią i uwaga skupiona na chwili bieżącej po to, aby się móc chwilą bieżącą cieszyć lub by ją przeżywać w pełni świadomie. We wszystkich tych ćwiczeniach wszystkie dostarczane przez dialektykę i retorykę sposoby zostaną obrócone na użytek maksymalnej skuteczności.

Tym świadomym i celowym zastosowaniem retoryki tłumaczy się wrażenie pesymizmu, jakie zdają się odbierać czytelnicy *Rozmyślań* Marka Aureliusza, który w istocie każdy obraz uważa za dobry, jeśli tylko może on poruszyć wyobraźnię i uświadomić ludzkie złudzenia i nawyki.

Stosunek między teorią i praktyką w filozofii tej epoki należy pojmować właśnie z punktu widzenia owych ćwiczeń medytacji. Sama teoria nigdy nie jest uznawana za cel sam w sobie. Albo też: wyraźnie i zdecydowanie służy praktyce. Mówi to wprost Epikur: celem nauki o naturze jest sprawienie pogody ducha. Albo, jak u arystotelików, bardziej niż teoriami jako takimi filozof zajmuje się działalnością teoretyczną, pojmowaną jako sposób życia przynoszący boską niemal przyjemność i szczęście. Albo, jak w szkole akademickiej czy u sceptyków, działalność teoretyczna jest działalnością krytyczną. Albo, jak u neoplatoników, abstrakcyjna teoria nie jest uważana za prawdziwe poznanie: jak mówi Profiriusz, „dająca szczęście kontemplacja nie polega na nagromadzeniu rozumowań ani na masie przyswojonych sposobów poznania, lecz trzeba, aby teoria stała się w nas naturą i życiem”. A Plotyn twierdzi, że nie można poznać duszy, nie oczyściwszy się ze swych namiętności, aby w sobie doświadczyć transcendencji duszy wobec ciała, i że nie można poznać zasady wszystkich rzeczy, jeśli się nie doświadczy związku z nią.

W celu umożliwienia ćwiczeń medytacji, do dyspozycji początkujących były sentencje i sumy najważniejszych dogmatów szkoły. Przechowane przez Diogeneśa Laertiosa *Listy* Epikura miały służyć temu właśnie celowi. Jak największej skuteczności duchowej dogmatów miało służyć przedstawianie ich w postaci krótkich, przykuwających uwagę formuł, jak *Sentencje wybrane* Epikura, albo w formie ściśle usystematyzowanej, jak tegoż autora *List do Herodota*, pozwalający uczniowi na zasadzie pewnego rodzaju szczególnej intuicji uchwycić istotę doktryny, po to, by łatwiej ją było „mieć pod ręką”. W tym wypadku troska o metodyczną spójność służyła skuteczności duchowej.

W żadnej ze szkół dogmaty i zasady metodologiczne nie miały być przedmiotem dyskusji. W tej epoce filozofować znaczyło wybrać szkołę, nawrócić się na jej sposób życia i przyjąć jej dogmaty. Oto dlaczego zasadnicze dogmaty i reguły życiowe platonizmu, arystotelizmu, stoicyzmu i epikureizmu w istocie swej nie podlegały ewolucji przez całą starożytność. Nawet starożytni uczeni wiązali się zawsze z jakąś szkołą filozoficzną: ewolucja ich matematycznych czy astronomicznych tez w niczym nie zmieniała podstawowych zasad szkoły, do której należeli.

Nie oznacza to, że praca teoretyczna czy refleksja były nieobecne w życiu filozoficznym. Jednakże ich uprawianie nigdy nie oddziaływało na same dogmaty czy zasady metodologiczne, lecz na sposób dowodzenia i klasyfikowania dogmatów albo na drugorzędne aspekty doktryny, które z nich wynikały, lecz nie naruszały panującej w szkole jedności. Ten rodzaj badań zarezerwowany był zawsze dla zaawansowanych, stanowił dla nich ćwiczenie rozumu, umacniające ich w ich życiu filozoficznym. Chryzyp na przykład czuł się na siłach sam znaleźć argumenty uzasadniające dogmaty stoickie stworzone przez Zenona i Kleantesa, co go zresztą

doprowadziło do sporu z nimi, nie co do dogmatów, lecz co do sposobu dochodzenia do nich. Także Epikur rezerwuje dla czyniących postępy dyskusje i studiowanie kwestii szczegółowych; z tym samym spotykamy się dużo później u Orygenesasa, przeznaczonego „duchowym” troskę o badanie, jak się sam wyraził, metodą ćwiczenia, „jak” i „dlaczego”, oraz o dyskutowanie zagadnień niejasnych i drugorzędnych. Efektem takiej teoretycznej refleksji będzie mogło być redagowanie obszernych dzieł.

Rzecz prosta, całkiem uzasadnione jest, że uwagę historyka filozofii przyciągają właśnie owe systematyzujące traktaty czy uczone komentarze, jak np. traktat *O zasadach* Orygenesasa albo *Elementy teologii* Proklosa. Analiza biegu myśli w tych wielkich tekstach powinna być jednym z zasadniczych zadań w refleksji nad fenomenem filozofii. Jednakże — co trzeba powiedzieć w sposób generalny o dziełach filozoficznych starożytności grecko-rzymskiej — prawie zawsze niosą one ze sobą ryzyko wprowadzenia w błąd czytelników współczesnych. Mam na myśli nie tylko czytelnicze masy, ale nawet specjalistów w zakresie starożytności. Można by zestawić całą antologię zarzutów czynionych autorom antycznym przez współczesnych nam komentatorów, ganiących ich za złą kompozycję, przeczenie samym sobie, brak dyscypliny i spójności. Właśnie zdumienie, tyleż istotą zjawiska, co jego powszechność i trwałość, legło u podstaw moich uwag, zarówno tych, które już Państwu przekazałem, jak tych, które pozwolę sobie przedstawić obecnie.

Żeby jednak zrozumieć utwory starożytnych pisarzy filozoficznych, trzeba, jak myślę, brać pod uwagę wszystkie konkretne warunki, w jakich pisali, i wszystkie ciężące na nich ograniczenia: ramami szkoły, istotą *philosophia*, rodzajami literackimi, regułami retorycznymi, nakazami dogmatycznymi, tradycyjnymi metodami rozumowania. Nie można czytać autora antycznego tak, jak się czyta autora współczesnego (co nie znaczy, że łatwiej zrozumieć autorów współczesnych niż antycznych). Bo też dzieło antyczne powstawało w warunkach całkowicie różnych od współczesnych. Pomijam zagadnienia techniczne — *volumen* czy *codex* same przez się stanowiły ograniczenie — chcę uwypuklić ponad inne fakt, że w okresie nas interesującym utwory pisane nigdy nie wyzwoliły się całkowicie z rygorów konwencji ustnej. Grubą przesadą jest utrzymywanie, jak to jeszcze niedawno czyniono, że cywilizacja grecko-rzymska wcześniej stała się cywilizacją pisma, wobec czego można od strony metodologicznej traktować utwory filozoficzne starożytności tak, jak jakiegokolwiek utwór pisany.

W istocie twórczość pisana tej epoki pozostaje w ścisłej zależności od konwencji wypowiedzi ustnej; dzieła ówczesne często dyktowane są skrybie i przeznaczone do czytania na głos, czy to przez niewolnika, lektora swego pana, czy przez samego czytelnika, gdyż w starożytności czytać znaczyło na ogół czytać głośno, podkreślając rytm frazy zdaniowej i dźwięczność wyrazów, które autor mógł sam odczuć już podczas dyktowania swego dzieła. Starożytni byli na tę akustykę słowa wybitnie wrażliwi i niewielu filozofów oparło się jej magii, nawet stoicy, nawet Plotyn jej uległ. Skoro więc jeszcze przed zastosowaniem pisma literatura mówiona narzucała sztywne ograniczenia środków wyrazu i zmuszała do

użycia pewnych stereotypowych i utrwalonych formuł rytmicznych przekazujących obrazy i treści myśli niezależne, jeśli tak można powiedzieć, od woli autora, to zjawisko to nie może być również obce literaturze pisanej w tym stopniu, w jakim musi ona brać pod uwagę sprawy rytmu i prozodii. Przypadkiem skrajnym, lecz bardzo znamionym jest tu *De natura rerum*: ze względu na poetycki rytm narzucający pewne, w jakiejś mierze stereotypowe sformułowania, Lukrecjusz nie może swobodnie posługiwać się technicznym słownictwem epikureizmu, którego powinien używać.

Ów związek pisanego z mówionym tłumaczy więc niektóre aspekty twórczości starożytnych. Bardzo często utwór rozwija się przez skojarzenia idei, bez ich systemowego ujęcia, dopuszcza powtórzenia, wahania, nawroty właściwe językowi mówionemu, lub też, po jego ponownym odczytaniu, porządkuje się go w sposób nieco wymuszony, dodając do jego różnych fragmentów wprowadzenia albo zakończenia czy też łącząc fragmenty przejściami od jednego do drugiego.

Dzieła filozoficzne związane są z konwencją ustną silniej niż jakiegokolwiek inne, ponieważ sama filozofia antyczna jest przede wszystkim ustna. Niewątpliwie wypadki konwersji zdarzały się i przy lekturze, ale wtedy śpieszyło się do filozofa, by słuchać jego słów, zadawać mu pytania, dyskutować z nim i ze współuczniami w zgromadzeniu, w którym zawsze odbywały się dyskusje. W stosunku do nauczania filozoficznego tekst pisany nie był niczym więcej jak konspektem, środkiem pomocniczym, nigdy nie zdolnym zastąpić żywego słowa.

Prawdziwe kształcenie jest zawsze ustne, bo tylko słowo umożliwia dialog, czyli szansę ucznia na dojście do prawdy samemu w grze pytań i odpowiedzi oraz szansę mistrza na dostosowanie nauczania do potrzeb ucznia. Wielu nie najpośledniejszych filozofów nie chciało pisać, za Platonem sądząc, niewątpliwie słusznie, że to, co się pisze słowem w duszach, prawdziwsze jest i trwalsze niż znaki nakreślone na papirusie czy pergaminie.

Piśmiennicza twórczość filozofów będzie więc w ogromnej większości przygotowaniem, przedłużeniem lub echem ich nauczania ustnego i będzie nosić piętno ograniczeń przez nie narzuconych.

Zresztą część tej twórczości ma prosty związek z nauczaniem, będąc w istocie konspektem sporządzonym przez mistrza przygotowującego wykłady, uczniowskimi notatkami z wykładów lub tekstami zredagowanymi starannie, lecz przeznaczonymi do czytania w trakcie wykładów, przez profesora albo przez ucznia. We wszystkich tych wypadkach ogólny mechanizm myśli, jej bieg, to, co można nazwać jej własnym rytmem, wyznaczone jest przez rytm słowa. Twardy to rygor. Odczuwam go dziś z całą mocą.

Nawet dzieła napisane dla nich samych ściśle się łączą z czynnością nauczania, a ich gatunek literacki odzwierciedla metody szkolne. Jedno z uznanych w szkołach ćwiczeń polegało na dyskutowaniu — dialektycznie, czyli przez pytania i odpowiedzi lub retorycznie, czyli w wykładzie ciągłym — tego, co nazywano „tezami”, tj. stanowisk teoretycznych, przedstawionych w formie pytań: czy śmierć jest złem? czy mędrzec wpada w gniew? Było to jednocześnie kształcenie

w opanowaniu słowa i ćwiczenie *stricte* filozoficzne; jego wymogom odpowiada ściśle przeważająca większość utworów filozoficznych starożytności, np. Cyccerona, Plutarcha, Seneki, Plotyna oraz z reguły to, co dziś zaliczane jest do gatunku nazywanego diatrybą. W takim utworze omawia się zagadnienie umieszczone na jego początku, dokładnie sformułowane, na które normalnie należałoby odpowiedzieć: tak lub nie. Praca myśli polega tu więc na odwołaniu się do zasad ogólnych, przyjętych w szkole, a zdolnych z poruszonym problemem sobie poradzić. Jest to badanie zasad rozwiązywania danego problemu, ograniczające myśl do ściśle zakreślonych ram. Przy takiej metodzie „dzetetycznej”, czyli „badawczej”, różne pisma tego samego autora niekoniecznie będą zbieżne pod wszystkimi względami, ponieważ w każdym z jego utworów szczegóły argumentacji będą zależeć od postawionego zagadnienia.

Innym ćwiczeniem szkolnym była lektura i egzegeza tekstów uważanych w poszczególnych szkołach za autorytety. Wiele dzieł pisanych, zwłaszcza długie komentarze ze schyłku starożytności, jest efektem tego ćwiczenia. Szerzej biorąc, znaczna część ówczesnych dzieł filozoficznych posługuje się pewnym rodzajem myśli egzegetycznej. Najczęściej dyskutowanie „tezy” nie polega na dyskutowaniu o samej rzeczy, o problemie jako takim, lecz o sensie, jaki trzeba nadać wiążącym się z tym problemem formułom Arystotelesa i Platona. Po przyjęciu tej konwencji dyskutuje się już, w istocie, o sednie zagadnienia, lecz zręcznie nadając formułom platońskim czy arystotelesowskim sens uprawniający rozwiązanie, które właśnie chciano dać omawianemu problemowi. Wszelki możliwy sens jest prawdziwy, byleby pasował do prawdy, którą spodziewano się znaleźć w tekście. Tak to w duchowej tradycji każdej szkoły, ale przede wszystkim w platonizmie, formowała się z wolna scholastyka; opierając się na argumentcie autorytetu zbudowała, dzięki nietypowej refleksji nad podstawowymi dogmatami, istne gmachy doktrynalne. Oto trzeci gatunek filozoficzny; obejmuje on systematyzujące traktaty, których celem jest racjonalne uporządkowanie całości doktryny, przedstawianej czasem, jak u Proklosa, *more geometrico*, na wzór *Elementów* Euklidesa. W tym wypadku nie sięga się już do zasad rozwiązywania w celu rozwikłania jednego, ustalonego zagadnienia, lecz od razu przedstawia się zasady i z nich wyciąga wnioski. Pisma te są, można by rzec, bardziej „pisane” niż inne: często obejmują długi szereg książek i rozległy plan całości. Ale i na nie należy patrzeć — jak na średniowieczne „sumy teologiczne”, których są zapowiedzią — z punktu widzenia ćwiczeń szkolnych, dialektycznych i egzegetycznych.

Cała ta twórczość filozoficzna, z systematyzującą włącznie, skierowana jest nie do wszystkich ludzi, tak jak dzieła nowożytne, nie do audytorium powszechnego, lecz w pierwszej kolejności do grupy utworzonej przez członków szkoły i często stanowi echo problemów poruszonych w nauczaniu ustnym. Tylko utwory propagandowe zwracają się do szerokiej publiczności.

Często zresztą filozof pisząc kontynuuje swą działalność duchowego przewodnika swojej szkoły. Utwór zwraca się wtedy do określonego ucznia, którego trzeba pouczyć lub który przeżywa szczególne trudności. Albo też dzieło dostosowywane jest do poziomu duchowego adresatów. Nie wyjawia się początkującym wszy-

stkich szczegółów systemu; wyjawić je można tylko zaawansowanym. Przede wszystkim jednak utwór, nawet ten z pozoru teoretyczny i systematyzujący, pisany jest nie tyle w celu informowania czytelnika o treści doktryny, co w celu kształtowania go — przez zmuszenie do przebycia pewnego rodzaju drogi postępu duchowego: zabieg ten widać wyraźnie u Plotyna i Augustyna. Wszystkie meandry, powtórzenia i dygresje utworu są wówczas elementami kształtowania. Gdy przystępujemy do lektury starożytnego utworu filozoficznego, musimy zawsze pamiętać o idei postępu duchowego. Dla platoników na przykład nawet matematyka służy do ćwiczenia duszy we wznoszeniu się od tego, co zmysłowe, ku temu, co rozumowe. Ustalenie płaszczyzny, na jakiej utwór został umieszczony, sposobu, w jaki przedstawia on zagadnienie, zawsze może być pomocne w rozwikłaniu wątpliwości.

Oto liczne ograniczenia, jakim podlegał starożytny autor, sprawiające, że to, co mówił, i sposób, w jaki mówił, sprowadza na manowce współczesnego czytelnika. Pojąć utwór starożytny to umieścić go wśród innych, z których wypływa, w jego tradycji dogmatycznej, rodzaju literackim oraz na tle celów, do jakich zmierza. Trzeba próbować rozróżnić to, co autor zmuszony był powiedzieć, od tego, co powiedzieć mógł, a zwłaszcza od tego, co powiedzieć chciał. Bo kunszt autora antycznego polega na zręcznym stosowaniu do własnych celów wszystkich ciężących na nim ograniczeń i przekazanych przez tradycję wzorców. Najczęściej zresztą posługiwać się on będzie w ten sposób nie tylko ideami, obrazami czy schematami argumentacji, lecz i tekstami czy formułami już istniejącymi. Zjawisko przebiega od czystego, zwykłego plagiatu do cytowania czy mimowolnego parafrazowania — to rys najbardziej charakterystyczny — wskutek dosłownego przytaczania formuł czy słów używanych w dawniejszej tradycji, którym autor często nadaje nowy, dostosowany do swych intencji sens.

Na tej zasadzie Filon Żydowin używa formuł neoplatonskich do komentowania Biblii, chrześcijanin Ambroży tłumaczy tekst Filona w celu przedstawienia nauk chrześcijańskich, a Plotyn dla wyrażenia swych doświadczeń posługuje się słowami i zdaniem Platona. Liczy się przede wszystkim prestiż starodawnej, tradycyjnej formuły, nie jej ścisły sens pierwotny. Mniej znaczy idea jako taka niż jej prefabrykaty, w których ma się nadzieję rozpoznać własną myśl i które, wszczepione w organizm literacki, zyskują nieoczekiwany nowy sens i nową celowość. To użycie na nowo ideowych prefabrykatów, niekiedy genialne, sprawia wrażenie łataniny. Myśl posuwa się naprzód z pomocą wielokrotnie w tym celu branych i przetwarzanych składników już istniejących, którym przez swe starania wplecenia ich w racjonalny system nadaje sens nowy. Nie wiadomo, co bardziej niezwykle w tym procesie integracji: stanowiące efekt tych zabiegów przypadkowość, traf, irracjonalność, nawet absurd czy, przeciwnie, dziwna moc rozumu w scalaniu i systematyzowaniu niedopasowanych składników i nadawanie im nowego sensu.

Niezwykle znamienity przykład takiego wyposażenia w nowy sens znajdujemy na ostatnich stronach *Rozważań kartezjańskich* Husserla. Podsumowując swoją teorię, Husserl pisze: „Delfickie »Poznaj samego siebie« zyskało nowy sens [...]». Trzeba najpierw utracić świat przez *epoche* [dla Husserla] »wzięcie w fenomeno-

logiczny nawias« świata], żeby go potem odnaleźć w powszechnym uświadomieniu sobie siebie. »*Noli foras ire*«, mówi św. Augustyn, »*in te redi, in interiore homine habitat veritas*«.

To zdanie Augustyna: „Nie oddalaj się na zewnątrz, powróć do siebie samego, we wnętrzu człowieka mieszka prawda” dostarcza Husserlowi poręcznej formuły dla wyrażenia i podsumowania jego własnej koncepcji aktu uświadomienia. Otóż Husserl nadaje temu sformułowaniu nowy sens. Augustynowe „wnętrze człowieka” staje się dla Husserla „*Ego* transcendentalnym”, podmiotem poznania odnajdującym świat w „powszechnej świadomości siebie”. Augustyn nigdy by nie mógł pojmować swego „wnętrza człowieka” w tych kategoriach. A jednak rozumiemy Husserlowską próbę posłużenia się tą formułą. Bo zdanie Augustyna jest imponująca sumą ducha całej filozofii grecko-rzymskiej, która utorowała drogę *Medytacjom* Kartezjusza na równi z *Rozważaniami kartezjańskimi* Husserla. Możemy i my, mocą identycznego zabiegu, przejąć formułę i o filozofii antycznej powiedzieć to, co Husserl o swej własnej: delfickie „Poznaj samego siebie” zyskało nowy sens. Bo także cała filozofia, o której była tu mowa, nadaje formule delfickiej nowe znaczenie, które pojawia się już u stoików, sprawiających, że filozof uznaje obecność boskiego Rozumu w ludzkim ja i że przeciwstawia swoje, tylko od siebie samego zależne sumienie reszcie wszechświata; pojawia się ono jeszcze wyraźniej u neoplatoników, utożsamiających to, co nazywają prawdziwym ja, z intelektem — założycielem świata, a nawet z transcendentną Jednią, na której opiera się wszelka myśl i wszelka rzeczywistość. W myśli hellenistycznej i rzymskiej zaznacza się w ten sposób wspomniany przez Husserla mechanizm, wskutek którego traci się świat, by go odnaleźć w powszechnej świadomości siebie. Świadomie i wyraźnie Husserl określa się jako spadkobierca tradycji „Poznaj samego siebie”, od Sokratesa biegnącej do Augustyna i Kartezjusza.

Lecz to nie wszystko. Dzięki przykładowi Husserla zobaczymy teraz, jak konkretnie mogło owo nadawanie nowego sensu wyglądać kiedy indziej, w tym wypadku w starożytności. Otóż wyrażenie „*in interiore homine habitat veritas*”, na co mi zwrócił uwagę mój kolega i przyjaciel, G. Madec, nawiązując do zbitki słów wziętych z Listu św. Pawła do Efezjan (3, 16 i 17), ściślej: do jego starej wersji łacińskiej, gdzie brzmi ono: „*in interiore homine Christum habitare*”. Ale jest to ciąg czysto mechaniczny, nie istniejący poza tą wersją łacińską i nie oddający jakiegokolwiek treści Pawłowej myśli. Słowa ów ciąg tworzące należą do dwu członów różnych zdań. Z jednej strony Paweł życzy swym uczniom, by u nich „Chrystus mieszkał w sercu” dzięki wierze, z drugiej, we fragmencie zdania poprzedniego, życzy im, by im Bóg pozwolił „umocnić się” w Duchu swoim „w tym, co się tyczy wnętrza człowieka” — „*in interiorem hominem*”, jak pisze Wulgata. Stara łacińska wersja zawiera więc błąd tłumaczenia lub błąd kopisty, gdy łączy „*in interiore homine*” i „*Christum habitare*”. Formuła Augustyna „*in interiore homine habitat veritas*” ukuta jest więc ze zbitki słów, nie składających się u św. Pawła na jakiś jednolity przekaz. Taką czyni ją Augustyn. I wyjaśnia jej sens w *De vera religione*, gdzie się nią posłużył: wnętrza człowieka, czyli duch ludzki, odkrywa, że tym, co mu pozwala myśleć i rozumować, jest Prawda, czyli boski Rozum, czyli, dla Au-

gustyna, Chrystus, który mieszka, który jest obecny we wnętrzu ludzkiego ducha. Formuła otrzymuje tu więc sens platoński. Oto jak, od św. Pawła, przez Augustyna, do Husserla, czysto mechaniczna początkowo zbitka słów, efekt błędu tłumacza łacińskiego, zyskała nowy sens, najpierw u Augustyna, potem u Husserla, zajmując w ten sposób miejsce w rozległej tradycji zgłębiania własnej świadomości.

Husserlowski przykład unaocznia nam doniosłość tego, co określamy mianem toposu w myśli Zachodu. Tak teoria literatury nazywa formuły, obrazy i metafory narzucające się pisarzowi czy myślicielowi nieodparcie, w sposób, który użycie takich gotowych wzorów czyni w ich oczach nieodzownym dla wyrażenia własnej myśli.

Nasza myśl zachodnia żywiła się w ten sposób i wciąż się żywi dość ograniczonym zasobem formuł i metafor zapożyczonych z różnych tradycji, z jakich się wywodzi. Istnieją na przykład maksymy zachęcające do pewnego rodzaju postawy wewnętrznej typu „Poznaj samego siebie”, są i takie, które długo kształtowały sposób postrzegania natury: „Natura nie robi skoków”, „Natura lubi różnorodność”. Mamy metafory z gatunku „siła prawdy”, „świat jak księga” (przedłużeniem tej ostatniej jest może pojęcie kodu genetycznego jako tekstu). Są formuły biblijne w rodzaju „Jam jest, którym jest”; wywarły one głębokie piętno na idei Boga. W związku z nimi chciałbym z całą mocą podkreślić rzecz następującą. Te gotowe wzorce, te prefabrykаты — kilka przykładów przytoczyłem — znane były w dobie odrodzenia i w czasach nowożytnych właśnie w formie, jaką miały w tradycji hellenistycznej i rzymskiej, i pojmowano je początkowo, w renesansie i czasach nowożytnych, w tym tylko sensie, jaki te wzorce myślowe miały w epoce grecko-rzymskiej, zwłaszcza pod koniec starożytności. Wzorce te wyjaśniają więc także wiele aspektów naszej myśli współczesnej, wyjaśniają nawet zaskakujące niekiedy znaczenia, jakie nadaje ona starożytności.

Klasycznym i tak bardzo szkodliwym dla studiów nad późną literaturą grecką i łacińską przesądem jest na przykład wynalazek z okresu grecko-rzymskiego, którego wytworem będzie wzorcowy kanon autorów klasycznych, powstały w reakcji na manieryzm i barok, wówczas nazywane „azjanizmem”. Lecz jeśli przesąd klasyczności istniał już w epoce hellenistycznej, a zwłaszcza cesarskiej, to właśnie dlatego, że dystans, odczuwany przez nas wobec Grecji klasycznej, ujawniał się również wtedy. I to jest duch hellenistyczny, ten dystans, w jakiejś mierze nam współczesny, który sprawia, że na przykład tradycyjne mity stają się przedmiotem filozoficznej i moralnej wiedzy czy interpretacji. Renesans postrzega tradycję grecką poprzez myśl hellenistyczną i rzymską, zwłaszcza późną. Fakt ten będzie mieć rozstrzygający wpływ na narodziny nowożytnej myśli i sztuki europejskiej. Zresztą współczesne teorie hermeneutyczne, które głosząc autonomię tekstu pisanego wzniosły prawdziwą interpretacyjną wieżę Babel, gdzie każde wyjaśnienie staje się możliwe, pochodzą w prostej linii od egzegezy antycznej przed chwilą wspomnianej. Inny przykład: zdaniem naszego nieodżałowanego kolegi R. Barthesa „wiele cech naszej literatury, nauczania, struktur mowy inaczej byśmy pojmowali i tłumaczyli, gdybyśmy znali gruntownie kod retoryczny, który swym językiem obdarzył naszą kulturę”. Do tych całkowicie słusznych uwag dodać można,

że taka znajomość pozwoliłaby nam może uświadomić sobie fakt, iż nasza humanistyka w swych metodach i swych środkach wyrazu funkcjonuje często w sposób dokładnie odpowiadający wzorcom retoryki antycznej.

Nasza historia myśli hellenistycznej i rzymskiej nie powinna więc być tylko analizą toku myśli w dziełach filozoficznych; powinna być też historyczną topiką badającą ewolucję znaczenia *topoi*, wzorców, o których była mowa, oraz rolę odegraną przez *topoi* w kształtowaniu myśli Zachodu. Powinna się zajmować rozróżnianiem pierwotnego sensu formuł i wzorców, a także różnych znaczeń nadawanych im w kolejnych interpretacjach.

Przedmiotem takiej topiki historycznej staną się najpierw wzorce podstawowe. Były nimi niektóre dzieła i stworzone przez nie gatunki literackie. *Elementy* Euklidesa posłużyły na przykład za wzorec *Elementom teologii* Proklosa, ale również *Etyce* Spinozy. *Timajos* Platona, sam inspirowany przez kosmiczne poematy przedsokratejskie, stał się wzorcem *De natura rerum* Lukrecjusza, a XVIII wiek z kolei będzie tęsknił za nowym poematem kosmicznym, który by mógł ukazać najnowsze odkrycia naukowe. *Wyznania* św. Augustyna, zresztą mylnie interpretowane, zainspirowały nader obszerną produkcję literacką, aż po J.-J. Rousseau i romantyków.

Topika taka będzie mogła też być topiką aforyzmów, na przykład sentencji na temat natury, aż do XIX wieku dominujących w wyobraźni naukowej. Z tego punktu widzenia rozważać będziemy w tym roku aforyzm Heraklita, zwykle tłumaczony „Natura lubi się ukrywać”, choć pierwotny sens trzech tworzących go słów greckich z pewnością taki nie był. Przyjrzymy się wszystkim znaczeniom przybieranym przez tę formułę w zależności od ewolucji idei Natury, poprzez całą starożytność i później, aż po interpretację Heideggera.

Ta topika historyczna będzie nade wszystko topiką wspomnianych dopiero co tematów medytacji, niegdyś i teraz jeszcze przeważających w myśli Zachodu. Platon na przykład określił filozofię jako ćwiczenie się w śmierci pojmowanej jako rozdział duszy i ciała; dla Epikura ćwiczenie to zyskuje nowy sens: staje się świadomością skończoności bytu, nadającą nieskończoną wartość każdej chwili: „Przyjmij, że każdy świtający dzień jest dla ciebie ostatni; wtedy z wdzięcznością przyjmiesz każdą nieoczekiwaną godzinę”. Ze stoickiego punktu widzenia ćwiczenie się w śmierci przybiera inny charakter: zachęca do niezwłocznej konwersji i czyni możliwą wolność wewnętrzną: „Niech śmierć będzie przed twymi oczyma co dzień, a nie zaznasz żadnej myśli niskiej ani żadnego zbytecznego pragnienia”. Może to ta medytacja stała się ironiczną inspiracją mozaiki z Rzymskiego Muzeum Narodowego przedstawiającej szkielet z kosą, podpisany: *Gnothi seauton*, „Poznaj samego siebie”. Tak czy inaczej, chrześcijaństwo często będzie podejmowało ten motyw medytacji. Może on być traktowany w sposób bliski stoicyzmowi, jak w tej refleksji pewnego mnicha: „Od rozpoczęcia naszej rozmowy przybliżyliśmy się do śmierci. Bądźmy czujni, póki czas”. Ale zmienia się zasadniczo, gdy się połączy z czysto chrześcijańskim motywem udziału w śmierci Chrystusa. Pomijając całą bogatą literacką tradycję Zachodu — dobrą jej ilustrację stanowi roz-

dział u Montaigne'a „Że filozofować to uczyć się umierać” — możemy przejść od razu do Heideggera, żeby w jego definicji autentyczności egzystencji jako wyraźnego przewidywania śmierci odnaleźć owo podstawowe ćwiczenie filozoficzne.

Związany z medytacją śmierci motyw wartości chwili obecnej odgrywa zasadniczą rolę we wszystkich szkołach filozoficznych. W sumie jest on uświadomieniem sobie wolności wewnętrznej i można go streścić w sformułowaniach takiego typu: potrzebujesz tylko siebie, żeby znaleźć się od razu w stanie pokoju wewnętrznego, wyrzekając się troski o przeszłość i przyszłość. Możesz być szczęśliwy od teraz albo nie będziesz nim nigdy. Stoik będzie kładł silniejszy nacisk na pracę nad uwagą skierowaną na siebie samego, na radosne przyzwolenie na chwilę obecną daną nam przez los. Epikurejczyk pojmie wyzwolenie od troski o przeszłość i przyszłość jako odprężenie, czystą radość istnienia: „Gdy mówimy, zazdrosny czas pierzcha. Chwytaj dzień, nie kłopot się o jutro”. Oto sławny *Laetus in praesens* Horacego, owa „radość z czystej teraźniejszości”, że przypomnimy piękne sformułowanie André Chastela, dotyczące Marsilia Ficina, który to zdanie Horacego uczynił swoją dewizą. Urzekająca jest historia tego motywu w dziejach myśli zachodniej. Jakże oprzeć się przyjemności przypomnienia dialogu Fausta i Heleny, stanowiącego szczyt drugiej części dramatu Goethego: „*Nun schaut mein Geist nicht vorwärts, nicht zurück, Die Gegenwart allein ist unser Glück*” — „Teraz mój duch nie patrzy naprzód ani w tył. Jedna teraźniejszość jest naszym szczęściem [...]. Nie próbuj pojąć tego, co ci się przydarzy. Być tu to powinność, a czyż nie potrwa ona tylko chwilę?”

Kończę ten wykład inauguracyjny, a oznacza to, że mam za sobą coś, co w starożytności nazywano *epideixis*, wykład uroczysty, w prostej linii dziedzictwo tych wykładów, które na przykład w czasach Libaniosa powinni byli wygłaszać profesorowie dla pozyskania słuchaczy, próbując wykazać nieczłowne walory swej specjalności i jednocześnie zabłysnąć wymową (ciekawe byłoby prześledzenie dziejowych szlaków tego obyczaju, od starożytności do początków Collège de France; my w każdym razie, tu i teraz, żyjemy w pełni tradycji grecko-rzymskiej). O wykładach uroczystych Filon z Aleksandrii mówił, że dzięki nim mówca „poda-je na światło owoc swej długotrwałej pracy prywatnej, podobny w tym malarzom i rzeźbiarzom, którzy, tworząc swe dzieło, szukają poklasku ogółu”. I przeciwstawił to postępowanie prawdziwemu kształceniu filozoficznemu, w którym mistrz dostosowuje słowa do sytuacji słuchaczy i takich używa lekarstw, jakich im potrzeba do wyzdrowienia.

Troska o los jednostki i postęp duchowy, niewzruszona stałość wymagań moralnych, odwoływanie się do medytacji, zachęta do poszukiwania pokoju wewnętrznego, przez wszystkie szkoły łącznie ze sceptyczną przedstawianego jako cel filozofii, poczucie powagi i wielkości istnienia — w tym, jak mi się wydaje, nigdy nie prześcignięto filozofii antycznej i w tym pozostaje ona wciąż żywa. Niektórzy jednak być może dostrzegą w takiej postawie tendencje ucieczkowe, eskapizm, sprzeczny z obowiązującą nas świadomością cierpienia i nędzy ludzkiej, i może uznają, że postawa taka odślania nieuchronną obcość filozofa wobec świata. Od-

powiem cytatem z pięknego, pochodzącego z 1942 roku tekstu Georges'a Friedmanna. Pozwala on dostrzec szansę pogodzenia troski o sprawiedliwość z pracą duchową. Mógłby ten tekst napisać starożytny stoik:

„Wzlatywać codziennie. Choćby chwilę, która może być krótka, byle była intensywna. Codziennie »ćwiczenie duchowe« samemu albo w towarzystwie człowieka, który też chce się udoskonalić [...]. Wyjść poza trwanie. Starać się wyzbyć własnych namiętności [...]. Unieśmiertelnić się przekraczając siebie. Ta praca nad sobą jest konieczna, ta ambicja — słuszną. Liczni są ci, których pochłania wojująca polityka, przygotowania do rewolucji społecznej. Nieliczni, bardzo nieliczni ci, którzy, aby rewolucję przygotować, chcą stać się jej godni”.

Tłumaczył *Piotr Domański*