

ANDRZEJ C. LESZCZYŃSKI

FILOZOFIA JAKO ELEMENT KULTURY
(ZARYS WSTĘPNEGO WYKŁADU DLA
NIEFILOZOFICZNYCH KIERUNKÓW STUDIÓW)

I. CZYM JEST KULTURA?

Opowiadano mi o profesorze filozofii, który — choć sam omijał zagadnienia spekulatywne, zajmując się sprawdzalnymi konkretami — zadawał niekiedy podczas egzaminu pytanie *wielkie*. Pytał o istotę człowieka, o Boga, o miłość albo życie. Kiedy odpowiadający próbował formułować jakieś sensowne zdania na zadany temat, profesor, nie kryjąc swych ujemnych emocji, stawiał ocenę dostateczną. Gdy natomiast student nic nie mówił i sprawiał wrażenie porażonego ogromem oczekiwań, profesor wpisywał do indeksu ocenę bardzo dobrą, mówiąc: tak, na ten temat niczego w gruncie rzeczy nie można powiedzieć.

Pytanie o kulturę należy zapewne do obszaru takich właśnie, *wielkich* pytań. Pojęcie kultury bardzo trudno zdefiniować czy kategorycznie określić. Owe *wielkie* zjawiska, które pojawiały się w pytaniach wspomnianego przed chwilą profesora — i do których chcę zaliczyć kulturę — jawią się w całym swym bogactwie do momentu, gdy usiłujemy je nazwać. Próba nazwania, szczególnie taka, która ogranicza się do języka pojęciowo-dyskursywnego, powoduje *pomniejszenie* i jakieś zniszczenie nazywanego czy opisywanego przedmiotu. O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć — mówił Ludwig Wittgenstein, co wydaje się stwierdzeniem mądrym z racji swego umiarkowania. Jeżeli zaś język milczenia (tzn. powstrzymanie się od nazywania) miałby się okazać zbyt trudny, gdyby trzeba było wypowiedzieć jednak swój pogląd — wtedy należałoby chociaż szukać takiego języka, który przystawałby do rzeczywistości, która ma być opisana. Maria Ossowska jedną ze swoich ostatnich książek — *Normy moralne. Próba systematyzacji* — opatrzyła mottem pochodzącym z Arystotelesa. Motto owo, fragment *Etyki Nikomachejskiej*, zawiera myśl, że to sam przedmiot wyznacza stosowny dla siebie język — nie o wszystkim bowiem da się mówić jednakowo jasno i ściśle. M. Ossowska, uczona badająca zjawiska moralne jak mało kto wielostronnie, nie może się zdobyć na zdefiniowanie samej moralności, z sympatią wspominając o Ludwiku Krzywickim i Władysławie

Witw i c k i m, którzy mówiąc o moralności, odwoływali się do języka umownego, metaforycznego: Krzywicki do *smaru*, Witwicki do *oliwy*.

Metafory, które mogą dobrze zogniskować nasze intuicje w związku z pojęciem kultury, to *powietrze* lub *atmosfera*. Kultura to szczególne powietrze, w którym ludzie bardzo długo — od wieków — żyją i które, chcąc tego czy nie, przyswajają sobie, upodabniając się do jego zawartości. Nazywa się to internalizacją kultury. Jednostka wchłania takie treści kultury, jak symbole, wartości, idee, pojęcia, poczucia, potrzeby itp. Wiąże je często z dobrami konkretnymi i materialnymi — np. budowlami. W efekcie owego oddychania zawartością kultury ludzie stają się do niej podobni; od jakiegoś momentu są tej kultury dziećmi.

Kultury się nie wybiera. Człowiek zastaje ją jako daną, jako obszar *gotowy*, oczekujący nań i w jakimś sensie skończony. Nie sposób też wymienić kulturę, w jakiej człowiek się znalazł, na inną. (...) *nie można się jej wyrzec*¹ — pisze o kulturze Edward T. Hall, dodając: *nie sposób wyzbyć się swej własnej kultury, ponieważ jest ona zapisana w naszym systemie nerwowym i określa nasz sposób postrzegania świata. Większa część kultury pozostaje w ukryciu i poza zasięgiem świadomej kontroli, składając się na zasadniczą tkankę ludzkiej egzystencji. Jeśli zdarzy się, że małe fragmenty kultury dotrą do świadomości, nawet wówczas trudno je zmienić, i to nie dlatego, że postrzegane są wówczas indywidualnie, lecz dlatego, że ludzie nie mogą działać ani wchodzić ze sobą w kontakt w jakikolwiek sensowny sposób inaczej, niż za pośrednictwem kultury*². Ralph Linton wyraża bardzo podobne przekonanie: *W końcu mamy w kulturze wszystkie te żywotne postawy i wartości, które leżą znacznie poniżej poziomu świadomości indywidualnej i które przeciętny członek społeczeństwa rzadko próbuje werbalizować, nawet na własny użytek. Praktyczna niemożliwość udostępnienia tych elementów członkom jakiegось innego społeczeństwa jest oczywista*³. Zdaje się, że porozumienie międzykulturowe byłoby możliwe w tzw. sytuacjach granicznych (termin Karla J a s p e r s a), tzn. wtedy, gdy jakaś ostateczna presja wyrzuciłaby człowieka z objęć kultury i przywróciła go światu pierwotnemu: naturze.

Brzmi to cokolwiek zagadkowo, lecz relacja między człowiekiem i kulturą jest raczej taka, że to kultura tworzy człowieka — nie odwrotnie. Mówi się co prawda o *twórcach kultury*, jednostkach wybitnych i zaznaczających swą obecność w kulturze — lecz, po pierwsze, są to

¹ E. T. Hall: *Ukryty wymiar* (tłum. T. Hołówka). Warszawa 1976.

² Ibidem, s. 264.

³ R. Linton: *The Study of Man: An Introduction*. New York 1936; cyt. za: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej* (tłum. J. Szacki). Warszawa 1975, s. 272—273.

wyjątki potwierdzające tamtą regułę; po drugie, nawet jednostka twórcza modyfikuje tylko treść, jaką dała jej kultura. Poza tym — wspomina o tym Stefan Czarnowski — to właśnie kultura warunkuje *wejście w jej skład nowego odkrycia*⁴.

Kiedy mówi się o kulturze, zazwyczaj nie ma się na względzie *kultury w ogóle*; pojęcie to, z uwagi na oczywistość kulturowego podziału świata, byłoby hipostazą, pojęciem pozbawionym desygnatu. Z drugiej strony niezbyt stosownie brzmi te-rmin *kultura*, gdy odnosimy go do zbyt wąskich specyfikacji świata, np. do kultury lokalnej, osiedlowej itp. Mówiąc o kulturze, mówi się o jakiejś jej postaci, na tyle jednak wyraźnej i ugruntowanej, że może wpływać na sposoby życia w poszczególnych regionach świata czy państwach leżących w tych regionach; może trwale określać sam sposób istnienia tych państw itp. Kultura to jakiś *krąg kulturowy* charakteryzujący się długotrwałością, wywieraniem wpływu na życie pokoleń, czy zdolnością dostarczania ludziom poczuciu identyfikacyjnych.

Kultura, której elementem jest filozofia, mająca być przedmiotem dalszych uwag, to krąg nazywany wielorako, zaś wielość tych określeń ma wyrażać różne — genetyczne czy strukturalno-funkcjonalne — aspekty tej samej kultury. Mówimy więc o kulturze zachodniej (okcydentalnej), europejskiej, śródziemnomorskiej, hellenistycznej (greckiej), łacińskiej (rzymskiej), wreszcie — judeochrześcijańskiej. Mieszkaniec tego kręgu może być określony jako *Europejczyk, człowiek Zachodu, spadkobierca Śródziemnomorza*. Jeżeli dwa zdania *Jan poszedł do kina* i *Jan nie poszedł do kina* zrodzą w nim poczucie oczywistej sprzeczności; jeśli pojęcie demokracji będzie łączył z wolą większości, która musi mieć możliwość wyrażenia swego zdania — pokaże się jako dziedzic myśli greckiej. Gdy w skład elemntarnych przekonań sprawiedliwościowych włączy te, które mówią o prawie nie działającym wstecz, albo o tym, że ciężar dowodu winy spoczywa na oskarżycielu — ujawni swe łacińskie dziedzictwo. Dzieląc tydzień na siedem dni i świętując *dzień siódmy* (dzień pojednania kultury z Naturą) — czerpie z tradycji judajskiej. Elementarne poczucia sakralne ukształtowało w nim chrześcijaństwo.

II. POJĘCIE FILOZOFII

1. HERMENEUTYKA POJĘCIA FILOZOFII

Filozofia jest szczególnym wytworem kultury zachodniej. Nie da się jej sensownie porównać z myślą zwaną *filozofią Wschodu* — tam bowiem,

⁴ S. Czarnowski: *Dzieła*. T. 1, Warszawa 1956, s. 5.

jeśli Europejczyk może w ogóle cokolwiek o niej sądzić, w zakres filozofii w organiczny sposób wchodzi religia, sztuka, magia itp. Możemy zrozumieć filozofię taką, jaką dała zachodniemu światu Grecja i jaka rozwijała się następnie w zachodnim kręgu kulturowym.

Dwudziestopięciowieczna historia filozofii europejskiej pokazuje się badaczowi jako całość na tyle zróżnicowana wewnętrznie, że nie sposób na podstawie programów i deklaracji poszczególnych jej przedstawicieli ustalić specyfikę i przedmiot dociekań filozoficznych. Ujmując to wyraźniej trzeba powiedzieć, że nie spotkamy dwóch bodaj znaczących systemów, kierunków czy szkół filozoficznych zgodnie odpowiadających na pytanie o istotę filozofii, o jej specyfikę i przedmiot. Inaczej niż nauka, która bada właściwy jej wymiar świata przedmiotowego, filozofia większość swej poznawczej energii kieruje ku sobie samej. Chce zyskać samowiedzę, i zyskuje ją — tyle, że jest to samowiedza zróżnicowana wewnętrznie, fragmentaryczna, *subiektywna* itp.

Chcąc dowiedzieć się, czym jest filozofia, trzeba więc dążyć do uniezależnienia dotyczącej jej wiedzy od faktycznych mniemań filozofów związanych z tym problemem. Trzeba raczej posłużyć się podejściem bliskim hermeneutyce — pokrewnym jej w każdym razie w tym, że każe badaczowi pomijać i zawieszać odautorskie intencje bądź deklaracje, skupiając w zamian uwagę na samym wytworze, tzn. na tekście. Hermeneutyka każe wydobyć z tekstu te możliwości znaczeniowe, jakie badacz potrafi w nim ujrzyć. Podejście takie oznacza unieważnienie owego, co *autor chciał w utworze powiedzieć?*, bo jeśli jest to prawdziwe dzieło i jeśli łączy się z aktem prawdziwie twórczym, to autor z zasady nie może zawierać w nim żadnego przesłania. Akt twórczy na tym między innymi polega, że w jego trakcie dokonuje się przeobrażenie człowieka świadomego i intencjonalnego w medium, przez które przemawia coś, co sam artysta skłonny jest nazwać natchnieniem, głosem Boga, logiką Kosmosu czy jakoś podobnie. W twórczości ginie podmiotowe *ja* na rzecz pozapersonalnego *się*. Pytany, co chciał wyrazić w dziele, twórca odpowiada: *nie wiem*. Takie ujęcie twórczości, obecne u Platona i uznawane za trafne dziś jeszcze, rodzi potrzebę hermeneutyki, umiejętności odczytywania tekstu. Dodajmy przy tym, że dla hermeneutyki tekstem jest wszystko, co ma znaczenie: utwór literacki, obraz, budowla, pejzaż czy ludzka twarz. Tekstem jest też słowo *filozofia*, które można próbować odczytać, odwołując się do najwcześniejszych jego znaczeń.

2. FILOZOFOWANIE JAKO TRUD DAREMNY

Słowo *filozofia* znaczy tyle, co *umiłowanie mądrości*, a *filozof* to *miłośnik mądrości*. Mądrość, to niezupełnie to samo, co prawda czy wiedza — choć nie bez pewnego uzasadnienia używa się tych określeń

zamiennie. Platon i Sokrates wypowiadają myśl, zgodnie z którą mądrzy są tylko bogowie: oni wiedzą wszystko. Mądrość, jak pojmowali ją Grecy, jest cechą niestopniowalną. Wiedzieć — to wiedzieć wszystko; wiedząc trochę w istocie nie wiemy niczego. Powyższy rygoryzm i maksymalizm odnosi się nie tylko do mądrości czy wiedzy; widoczny jest także w etyce, na przykład przy rozpatrywaniu szczęścia. Szczęście, rozumiane od Sokratesa jako eudajmonia, to posiadanie dóbr najwyższej miary. Dla Greka — patrioty szczęściem byłoby więc nie tyle cierpieć za ojczyznę, trudzić się dla niej, ile polec w jej obronie, bo to byłaby dla patriotyzmu miara najwyższa. Skoro zaś najwyższa, to w swojej istocie jedyna.

S a f o n a (poetka z wyspy Lesbos) mówi, że bogowie nie potrafią kochać. Niemożność ta jest ceną, jaką płacą za swą doskonałość. Nie muszą — ale i nie mogą dążyć do jakichkolwiek wartości, wszystkie je bowiem, jako doskonali, zawierają w sobie. Doskonałość wyraża stan zniechęcia, domknięty, w pewien sposób martwy. To stan we właściwym sensie tego słowa, porównywalny z platońskim bytem i będący zaprzeczeniem ruchu, życia. Z pewnością nie osiągnie go człowiek, nie zmieni bowiem swego człowieczego statusu, w którym nie tyle jest, tzn. osiąga stan, ile staje się, czyli zmienia.

Jeżeli można cokolwiek powiedzieć o miłości, to bodaj to, że wyrasta każdorazowo z poczucia ułomności, cząstkowości. Miłość stanowi próbę dopełnienia własnej cząstkowości i stworzenia całości różnie pojętej. By móc i chcieć dążyć do czegoś, trzeba być tego pozbawionym: rozdzielenie implikuje i poprzedza połączenie. Rozdzielenie, czyli seksualność w swoim elementarnym znaczeniu (*sexus* = rozdarty), wywołuje swą przeciwstawność, tzn. erotyczność czyli religijność (obydwa te terminy w swych greckim i łacińskim początkach oznaczają więź, połączenie). Św. Augustyn mówił o erosie jako o sile popychającej człowieka ku Jedni, ku Bogu. Bóg i człowiek, *Sacrum* i *profanum* pozostają względem siebie w relacji seksualności; są to porządki rozdzielone — i dążące do połączenia: oto sens religijności. Podobnie jest w wypadku filozofii: seksualni są człowiek i mądrość. Mądrość jest wobec człowieka transcendentna, przekracza jego naturalną bytowość, co wywołuje dążenie człowieka, by ją osiąść. Owo dążenie, to właśnie filozofia.

Dzisiaj słów *seksualność* i *erotyczność* używamy w odniesieniu do jednego tylko rodzaju rozdzielenia (połączenia) — do ludzkiej płciowości. Ma to oczywiście swój sens. Człowiek w swej aktualności to także jakaś część: kobieta albo mężczyzna. Platon ustami Arystofanesa — jednego z uczestników słynnej biesiady ateńskiej⁵ — wypowiada mit

⁵ Platon: *Uczta* (tłum. W. Witwicki). Warszawa 1957, s. 82 i n.

o człowieku biseksualnym, androgynie, rozdzielonym na rozkaz Zeusa na połówki, które pamiętają tamtą jedność i tęsknią do siebie. Trafnie zauważa Rollo May⁶, że miłość między Romeo i Julią nie może być nijaka, gdyż poprzedza ją najpierw odrębność płciowa kochanków, a ponadto useksualniają ją skłócone ich rodziny (Montekich i Kapn-
l e t i c h). W istocie rzeczy seksualni są względem siebie wszyscy ludzie, jako jednostki, tzn. istoty odrębne od innych istot ludzkich. Georges Ba-
t a i l l e mówi w związku z tym o ludziach jako istotach nieciągłych⁷. Na takim podłożu, na poczuciu jednostkowej odrębności istnieje zapewne miłość homoseksualna. Pogłębienie odmienności, uwyrażnienie seksual-
ności, heteroseksualność — to znamiona miłości głębszej, szukającej dope-
nienia w pierwiastku bardziej ukrytym, a przez to stwarzającej całość
pełniejszą czy rozleglejszą. Smak takiej seksualności odczuła zapewne
S a f o n a. Kieruje swe dążenia ku innym kobietom — lecz dopiero od-
rzucona przez mężczyznę wpada w rozpacz i popełnia samobójstwo⁸.

Sformułowane wyżej uwagi mogą stanowić ilustrację ogólniejszej
właściwości świata kultury zachodniej — właściwości określanej jako
dualność, schizoidalność czy tragiczność, jak rozumiał ten termin Max
Scheier. Jest to świat w jakiś sposób *zniszczony*; to całość złożona
z odrębnych części (partykulariów), byt nieciągły i seksualny. To świat
ontologicznego pluralizmu. Cokolwiek istnieje — istnieje w opozycji do
dopełniającej to coś części. *Dlaczego więc musi istnieć para istot, aby
stworzyć kogoś trzeciego?* — zapytuje bez nadziei na uzyskanie odpo-
wiedzi Francois Jacob⁹. Przywołany tu wcześniej R. M a y pisze: *Istnie-
nie pierwiastka męskiego i żeńskiego jest wyrazem fundamentalnej bie-
gunowości całego świata*¹⁰. Warto, gdy mowa o świecie pękniętym, wspo-
mnieć o książce napisanej przez Mircea Eliade, gdzie można znaleźć
bardzo subtelne i bogate rozważania poświęcone tym zagadnieniom. Cho-
dzi o *Sacrum, mit, historię*, a w szczególności o rozdział zatytułowany
*Mefisto i Androgyn, czyli tajemnica pełni*¹¹.

Filozofia — umiłowanie mądrości — wyrasta z ludzkiej samowiedzy
związanej z ograniczoną możliwością poznawczą. Człowiek dąży do mą-
drości dlatego, że sam jej nie uosabia. Nie spodziewa się też, że kiedy-
kolwiek ją posiadzie, dorównując w tej mierze bogom. Wie o daremności

⁶ R. May: *Miłość i wola* (tłum. H. i P. Śpiewakowie). Warszawa 1978, s. 104.

⁷ G. Bataille: *L'Erotisme*. Paris 1957, s. 18 i n.

⁸ Por. opowiadanie Anny Kowalskiej pt. *Safona* (w: A. Kowalska:
Trzy boginie. Opowiadania. Warszawa 1966).

⁹ F. Jacob: *Gra możliwości* (tłum. M. Kunicki-Goldfinger). Warszawa 1987,
s. 22.

¹⁰ R. May: op. cit., s. 147.

¹¹ M. Eliade: *Sacrum, mit, historia* (tłum. A. Tatarkiewicz). Warszawa 1974.

swego dążenia — lecz nadal dąży. W tym sensie można mówić o filozofowaniu jako o akcie tragicznym: jako o miłości niespełnionej i dzięki temu możliwej. *Cóż by się stało z miłością* — pyta Eugene Dupréel — *gdyby kochankom groziło, iż rzeczywiście stopią się w jedno, jak tego nieraz pragną, jeśli wierzyć ich zapewnieniom? Niewątpliwie przestałyby istnieć ich pociąg*¹². Pozostawmy rzecz poza ocenami: pozostaje faktem, że miłość filozoficzna nie skończy się nigdy. W antycznej Grecji, gdzie mówi się o niespełnionej miłości do mądrości, spotykamy myśl przypisywaną zazwyczaj romantikom. Nie ma w tym jednak niczego zaskakującego, jeśli przyjąć, że romantyzm nie jest pojęciem mającym charakteryzować pewien okres literacki; to raczej trwały w naszej kulturze sposób myślenia o świecie i o człowieku.

Filozof, dążąc do mądrości, przekracza siebie: to *homo transgressivus*, jak określa u nas człowieka Józef Koziński. Nigdy nie spełnią się jego filozoficzne dążenia; cel będzie wciąż przed nim: to *homo viator*, wędrowiec — jak myśli o człowieku Gabriel Marcel. Powinność (przeznaczenie?) istoty filozofującej — *homo philosophicus* — to być w ruchu, dążyć, usiłować; nie osiągnąć stanu. Trzeba też w ostateczności zmienić sens słowa *cel*, gdy ma się ono odnosić do takiego wysiłku. Celem filozofa jest samo dążenie ku celom — nie zaś osiągnięcie ich. W zachodnim kręgu znaczeniowym nie spotkamy Mędrca: *tego-który-wie*. Jeżeli nawet, co wcale nie jest czymś oczywistym, nasze cząstkowe prawdy i osiągnięcia stanowią coraz to dalej idącą aproksymację w stosunku do prawdy absolutnej, to punkty znaczone przez nie układają się w krzywą o kształcie asymptotycznym: zbliża się coraz bardziej do wiedzy całkowitej, lecz nigdy jej nie osiągnie.

Warto w tym miejscu zrobić kilka uwag na temat myśli, jaką w związku z postacią filozofa wypowiedział Karol Marks. W przedmowie do swej rozprawy doktorskiej¹³ porównuje Marks filozofa do Prometeusza. Wskazuje, że prometejskie wyznanie: *zaprawdę wszystkich nienawidzę bogów* — jest opisem nastawienia filozoficznego o uniwersalnej ważności, sam zaś bohater mitu — *najwznieślejszym świętym i męczennikiem w kalendarzu filozoficznym*. Analogia powyższa wydaje się jednak pozbawiona podstawy.

Mit prometejski zajmuje w zachodnim świecie miejsce szczególne. Wiązali z nim swe dzieła między innymi Ajschylos, Goethe i G i d e w literaturze, Tycjan i Rubens w malarstwie, rzeźbili tę postać

¹² E. Dupréel: *Traktat o moralności* (tłum. Z. Glinka). Warszawa 1969, s. 36 (przypis).

¹³ K. Marks: *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody* (tłum. I. Krońska). Warszawa 1966, s. 7—9.

Pradier i M a n s h i p. Marks widzi w Prometeuszu wzór osobowy wyrażający postawę zwaną dziś prospołeczną lub allocentryczną. Już tu rodzą się wątpliwości. Pierwsze pisane ślady mitu odnajdujemy u Hezjoda. W *Teogonii* opisuje on Ty t a n a skutecznie namawiającego ludzi do buntu przeciwko bogom. Formą buntu ma być oszustwo: zamiast mięsa ludzie dają bogom kości. Zeus mści się zabierając ludziom ogień — wcześniej go widać mieli. Czyn Prometeusza nie jest całkowicie *czysty*: usiłuje jedynie naprawić zło, które przez swą namowę wyrządził; chce przywrócić równowagę przez niego naruszoną. Nie wiadomo zresztą — czy chce. Niewykluczone, że zmusili go do tego ludzie, dostrzegając negatywne skutki buntu — mit dopuszcza możliwość i takiej interpretacji. W każdym razie Prometeusz udaje się po ogień i tu zaznaczają się istotne różnice między jego czynem a wysiłkiem filozofa.

Po pierwsze — czyn Prometeusza jest skuteczny. Co prawda, ostatnie słowo będzie należało do Zeusa, który ześle człowiekowi utrapienie — kobietę (Pandor ę); odtąd (H e z j o d) *każdy cieszy się w sercu, tuląc w ramionach własną zgubę*. Bezpośredni zamysł został jednak zrealizowany, ludzie odzyskali ogień. Tymczasem akt filozoficzny — mówiły o tym wcześniejsze rozważania — nie spełnia się i nie kończy nigdy. Marks zdaje się sądzić, że człowiek osiągnie doskonałość, odbierając ją bogom, z czym trudno się zgodzić.

Po drugie — stosunek Prometeusza do bogów jest negatywny; cytowane przez Marksa zdanie, jakie wkłada Prometeuszowi w usta Ajschylos w *Prometeuszu w okowach*, nie pozostawia w tym względzie wątpliwości. Filozof inaczej — utożsamia mądrość z boskością, kochając zaś pierwszą nie może nienawidzić drugiej.

Po trzecie — czyn prometejski dokonuje się w ukryciu, Tytan udaje się na Olimp po kryjomu, nocą. Akt filozoficzny — poszukiwanie prawdy — zaznacza się na oczach bogów i ludzi. Jeśli przed kim, to właśnie przed ludźmi skrywają filozofowie swoje poglądy, obawiając się poniesienia dotkliwych konsekwencji; nie każdy potrafi dorównać Sokratesowi. *Po czwarte* — inna jest natura ontyczna przedmiotów dążeń Prometeusza i filozofa. Pierwszy zmierza do wartości substancjalnej, do rzeczy, którą chce odebrać dotychczasowym jej posiadaczom, tzn. bogom. Zapewne, ogień nie jest potrzebny bogom — chodziło tylko o ukaranie ludzi — fakt jednak pozostaje: tego ognia, który Prometeusz wyniósł w wydrążonej trzcinie, na Olimpie już nie ma. Filozof natomiast zmierza do wartości o charakterze atrybutywnym, do cechy, która może przynależeć nieskończonej ilości podmiotów — jej nośnikom. Niemożliwością jest osiągnięcie przez człowieka mądrości; lecz gdyby tak się stało, nie pozbawiłby bogów tej cechy. Raczej dołączyłby do ich grona.

Chcąc znaleźć mitologiczny odpowiednik dla człowieka — filozofa, trzeba odwołać się raczej do Syzyfa niż do Prometeusza. Nie we wszystkim podobna jest ta postać do postaci filozofa; zapewne różni je stosunek do bogów. Jakaś istotna odpowiedniość przecież pozostaje. Trud Syzyfa jest daremny przez swą nieskończoność — tak samo, jak dociekanie prawdy przez człowieka. Albert Camus w szkicu zatytułowanym *Mit Syzyfa* pisze, że tym, co najbardziej interesuje go w tej opowieści, jest twarz Syzyfa, wracającego kolejny raz na równinę. Jaką treść zawiera ów tekst, którym jest ludzka twarz? Wyobraźmy też sobie filozofa, który sądzi, że już tylko jedne drzwi dzielą go od prawdy ostatecznej, że znajdzie za nimi upragniony kamień filozoficzny i dorówna bogom. Otwiera je — i dostrzega za nimi wiele dalszych drzwi. Można by zapytać za Camusem, jaką twarz ma filozof, gdy kolejny raz schodzi ze swojego szczytu złudzeń.¹⁴

3. MĄDROŚĆ JAKO WARTOŚĆ AUTOTELICZNA

Człowiekiem, który pierwszy miał użyć słów *filozofia* i *filozof*, był Pitagoras. Wiąże się z tym, jeśli polegać na słowach Heraklejd e s a z Pontu, pewne zdarzenie ilustrujące inną jeszcze własność filozofowania i samej filozofii. Władca Flejuntu, Leon — zaniepokojony tym, że istnieje słowo, którego wcześniej nie zadekretował — wzywa Pitagorasa, był wytłumaczył mu przynajmniej, co znaczy być filozofem. Pitagoras, chcąc spełnić królewskie życzenie, porównuje życie ludzkie z igrzyskami helleńskimi. Na igrzyska — tłumaczy filozof — przybywają trzy kategorie ludzi: zawodnicy pragnący sławy, a poprzez nią nieśmiertelności; kupcy, którzy dążą do pomnożenia majątku; a wreszcie nieliczna grupka tych, którzy znajdują radość w samym oglądaniu zmagania na arenie. Ci ostatni przybyli, by zobaczyć, widzieć. Słowo *widzieć* znaczy tu niemal tyle, co *wiedzieć*. Greckie słowo *idea* znaczy najpierw kształt, obraz, a następnie i w związku z tym — myśl czy pogląd. Zmysł wzroku urasta w tym wypadku do wymiaru drogi poznania i jej celu, tzn. wiedzy. Inaczej pojmowano poznanie w tradycji judajskiej, gdzie kładziono nacisk na słuchanie głosu Boga.

Powiada Pitagoras, że życie ludzkie jest podobne do igrzysk. I tutaj spotkać można ludzi szukających sławy, tych, którzy dążą do bogactwa, wreszcie tych, którym — jak tamtym widzom — nie idzie ani o jedno, ani o drugie, lecz o to, by wiedzieć. Ci ostatni to właśnie filozofowie. Trudno oczywiście przypuszczać, by ludzie należący do dwóch pierwszych kategorii pozbawieni byli wiedzy czy mądrości; głupiec nie zdobędzie sławy ni majątku. Jednak ich mądrość tym się charakteryzo-

¹⁴ A. Camus: *Eseje* (tłum. J. Guze). Warszawa 1971.

wała, że można było wykorzystać ją jako środek, pozwalający osiągnąć tamte wartości. Jest to mądrość instrumentalna. Kto dąży do sławy czy majątku — je właśnie kocha, nie mądrość, którą chce tylko posłużyć się jak narzędziem. Mądrość, o jaką idzie filozofii, ma charakter autonomiczny — *samorządzący się* i autoteliczny — sama dla siebie jest celem. Gdy inni ludzie chcą wiedzieć, by mieć bogactwo lub zakosztować sławy — filozof chce wiedzieć, by wiedzieć. Nagrodą za mądrość jest ona sama; nie jest to mało, a właściwie wszystko. Dwa porządki — porządek środków i porządek celów — sprowadzone zostają do jednego, ostatecznego i już nieprzekładalnego na inne.

W dążeniu filozoficznym można zobaczyć jakąś niefrasobliwość czy beztroskę o sprawy codzienne, związane z praktyką życiową. To trochę tak, jak gdyby filozof na powrót stawał się dzieckiem. To ostatnie odniesienie byłoby o tyle trafne, że miłość dziecka — i osoby dorosłej, gdy na jakiś czas staje się dzieckiem i powoduje się wyłącznie emocjami — jest aktem bezinteresownym i bezwarunkowym. Dziecko kocha kogoś przyjmując go *jaki jest*, czy nawet dlatego, że w ogóle jest. Nie szuka człowieka *jaki powinien być*, nie przymierza się do korzyści, jakie mógłby przynieść itp. Dopiero po jakimś czasie pojawi się obok uczuć racjonalny osąd, spojrzenie na drugą osobę przez pryzmat wartości i związanych z nimi oczekiwań. Arystotelesowskie *amicus Plato, sed magis amica veritas* — jest świadectwem takiej dorosłości, w której ślepa dotąd miłość otwiera oczy i przestaje być sobą. Filozof — jak dziecko — kocha mądrość, bo ona jest; chce wiedzieć z uwagi na samą wiedzę. W tym sensie filozofia jest aktem bezinteresownym, czystym i wolnym. Píše w *Metafizyce* Arystoteles, że celem wiedzy teoretycznej jest prawda, a wiedzy praktycznej — działanie. Pomiedzy filozofią a światem praktycznym, pisze Josef P i e p e r¹⁵, istnieje konflikt, dobrze ilustrowany przez zdarzenie, które przytrafiło się Talesowi z Miletu: obserwując niebo wpadł do beczki z wodą.

Mądrości filozoficznej nie można przełożyć na potrzeby życia codziennego. Nie można z jej pomocą zaspokajać *zewnętrznych* czy *materiałnych* potrzeb. Przedmiotowy, realny świat nie zawali się bez filozofii, nie zauważy nawet jej braku; zawaliby się natomiast bez wiedzy naukowej.

W europejskiej tradycji filozofia pokazuje się jako dziedzina teoretyczna i apraktyczna. Poznanie filozoficzne jest poznaniem *czystym* — nie przekracza ono obszaru zarezerwowanego dla myśli i słowa, tj. dla logosu. Obca tej tradycji była więc filozofia Francisa Bacona, szukającego mądrości, pozwalającej *materiałnie* panować nad światem. Od du-

¹⁵ J. Pieper: *W obronie filozofii* (tłum. P. Waszczenko). Warszawa 1985.

cha filozofii odbiegały dociekania francuskich materialistów XVIII wieku, kierujące się ku wiedzy, za pomocą której można będzie przeobrazić stosunki społeczne. Podobnie, z ukształtowanego w Grecji kanonu wyłamuje się praktycystycznie zorientowana myśl Karola Marksa. Marks — zarzucając dotychczasowej filozofii interpretowanie świata, gdy interpretację winna dopełnić stosowna zmiana praktyczna rzeczywistości — zdawał sobie sprawę z zasadniczej odmienności swego podejścia; sam też mówił o *końcu filozofii* tradycyjnie rozumianej.

Filozofia nie sięga bezpośrednio sfery praktycznej świata. Jeśli wywołuje jakieś skutki, to takie, które mieszczą się w ludzkiej świadomości; może na przykład przysporzyć radości lub rozpacz. Sokrates, mówiąc: *wiem, że nic nie wiem* — czuł się zapewne kimś lepszym od ludzi, którzy podlegają złudzeniu bycia mądrymi (wszak mądrość przynależy tylko bogom). Dowiaduje się od Chajrefonta, że według wyroczni delfijskiej on — Sokrates — jest najmądrzejszym z ludzi. Postanawia to sprawdzić: idzie do polityka, poety, rzemieślnika; jak sam wyznaje — do dziś rozgląda się za mądrzejszym od siebie. Czuje się najwyraźniej zadowolony, nie dlatego przecież, że sprawdza się oto przepowiednia Pytii. Nie chodzi o radość z nieomylności Delfów. Ta korzyść psychiczna wyraźta być może z próżności; skoro próżni bywali bogowie, musiało uczucie to umiejscowić się także w człowieku. W ostateczności idzie tu o to, że mądrość, umiłowanie jej, nie jest dla człowieka aktem pozbawionym znaczenia. Jest to jednak znaczenie w ścisłym sensie psychologiczne. Stan psychiczny może wywoływać skutki *materialne*, lecz oznacza to wykroczenie poza samą filozofię.

Byłoby rzeczą interesującą wyobrazić sobie, dlaczego filozofia u swoich początków i podstaw wykształciła taki właśnie, apragmatyczny rodzaj mądrości. Można spotkać opinię, że pasożytniczy tryb życia pierwszych (i niektórych późniejszych) filozofów, przerzucenie ciężaru problemów praktycznych na barki niewolników — to czynniki tłumaczące możliwość filozoficznego luksusu. Powiada się też, że filozofia wyraża tendencje do utrzymania korzystnego dla klasy uprzywilejowanej stanu stosunków społecznych — stąd niechęć do projektów przeobrażeń świata. Spójrzmy jednak na filozoficzny teoretyzm inaczej. W umiłowaniu mądrości, nie mającej służyć niczemu poza nią samą można zauważyć jakąś wewnętrzną logikę. Ta logika bezinteresowności filozoficznej może polegać na tym, że filozofia chce uniknąć roli instrumentu. Nigdy bodaj nie dzieje się tak, by dająca się spożytkować wiedza, nie była w jakimś stopniu wykorzystywana dla realizacji celów stanowionych już poza jej obszarem. Nie może być zresztą inaczej, skoro wiedza dotyczy faktów, a cele wartości — zaś obu tych porządków nie da się powiązać logicznie. Realizacja celów łączy się z rozterką dotyczącą ich zawartości aksjologicznej; a jeśli

nawet będą to cele jednoznacznie godziwe — nie zmieni to samej wykonawczej roli kogoś, kto je urzeczywistnia. Konsekwencją pełnienia takiej funkcji jest poczucie cząstkowości, brak świadomości sprawstwa, idące za nim osłabienie odpowiedzialności, indyferentyzm itp. Przeczy to naturalnym skłonnościom człowieka — istoty wolnej, sprawczej i odpowiedzialnej. Są to problemy, które dość boleśnie odczuwają niektórzy uczeni. Filozofia unika tych problemów z zasady.

Poza wszystkim można zastanawiać się, czy właściwa filozofii *bezużyteczność* nie przechodzi, gdyby zobaczyć to w *odleglejszej perspektywie*, w swoje przeciwieństwo; czy nie jest tak, że przypisana filozofii teoretyczność okazuje się wartością znaczącą praktycznie. By wyjaśnić tę myśl, dobrze będzie odwołać się do kilku stwierdzeń, jakie w związku z rozwojem wiedzy ludzkiej sformułował Karl J a s p e r¹⁶. Niemiecki egzystencjalista pisze, że od czasów Bacona i Kartezjusza zwykło się sądzić, iż wiedzę posuwa naprzód potrzeba jej zastosowania. Jest to jednak złudny pogląd. Nauka, chcąc osiągnąć wysoki poziom poznania — a przecież tylko taką naukę można z powodzeniem stosować — winna uniezależnić się od praktycznych oczekiwań, jakie łączą z nią doznający rozmaitych bolączek ludzie. Nauka powinna kierować się swoją immanentną logiką, nie zewnętrznymi stymulacjami. Logika ta sprowadza się do *pierwotnej samoistności pragnienia wiedzy*, tzn. do ciekawości. Taka nauka — jak filozofia — wyrasta z ciekawości i ze zdziwienia: z cech, znowu, właściwych dziecku. Wysoki poziom rozwoju osiąga wiedza czysta, nie stosowana; teoretyczna, nie praktyczna; bezinteresowna — nie chcąca angażować się w problemy świata i ludzi. Dopiero taką wiedzę, wyzbywszy się niecierpliwości, można mądrze stosować.

Charakterystyczne, że myśl o takiej wiedzy zawarł Jaspers w szkicu *Idee uniwersytetu*. To właśnie uniwersytet jest odpowiednim miejscem dla rozwoju wiedzy czystej, *akademickiej*. Przede wszystkim jest właściwym miejscem dla rozwoju filozofii, która stanowi sublimację takiej idei.

¹⁶ K. Jaspers: *Die Idee der Universitat*. Berlin-Göttingen-Heidelberg 1961, s. 38 i n.