

WITOLD M. NOWAK

Uniwersytet Rzeszowski

W KWESTII TAK ZWANEJ INTEGRALNEJ KONCEPCJI FILOZOFII

Współczesny status filozofii w kulturze określa przede wszystkim jej obecność na uniwersytecie¹. Jest ona jedną z wielu względnie autonomicznych i specjalistycznych dziedzin wiedzy. Nie otacza jej aura pierwszeństwa względem pozostałych dziedzin, która towarzyszyła filozofii w ciągu długich wieków jej istnienia i która czyniła z niej - obok literatury narodowej - jeden z dwóch filarów uniwersytetu nowożytnego, zwłaszcza wzoru Humboldtowskiego². Instytucjonalizacja filozofii i filozofowania, która dokonała się w dojrzałym renesansie, okazała się procesem problematycznym i wymagającym komentarzy. Komentarze takie pojawiały się od czasu do czasu, zarówno *extra* - co bardziej oczywiste - jak i *intra muros* akademii. Te pierwsze wyrastały z wyrazistego dostrzeżenia ograniczeń filozofii uniwersyteckiej; niekiedy zabarwione były resentymentami. Te drugie, o wiele rzadsze głosy, raczej fragmenty niż opracowane opinie, zdawały się do wiadczenia akademickich filozofów i nauczycieli filozofii. W obu typach głosów wyrażała się gra interesów, zarówno grupowych, jak i prywatnych. Niekiedy jednak wznosiły się one ponad ten poziom i dochodziła w nich do głosu idea, którą można by nazwać „ideą filozofii” lub - za Kantem - „Idea filozofa”.

Filozofia to dla Kanta „doktryna i ćwiczenie mądrego człowieka (nie zwyczajna wiedza)”. Owo mądrego przedstawia Kant w postaci mądrego człowieka; w tym właśnie kontekście mówi o Idee filozofa, stanowicej normę idealną dla filozofujących. Zbliżyli się do niej niektórzy starożytni: „ukryta Idea filozofii od dawna była obecna w ród ludzi. Ale oni albo jej nie zrozumieli, albo uznali ją za przyczynę do erudycji. Jeżeli przyjrzymy się starożytnym filozofom, takim jak Epikur, Zenon, Sokrates itd., to zobaczymy, że zasadniczym celem ich wiedzy było przeznaczenie człowieka i drodze do jego zrealizowania. Pozostali oni zatem daleko od bardziej wierni prawdziwej Idee filozofa, niż to miało miejsce w czasach nowożytnych, gdzie nie spotyka się filozofów innych niż

¹ Zob. H.-M. Baumgartner *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie sam*, przeł. A. M. Kaniowski. Warszawa 1996, s. 69-94; R. Rorty: *Sprofesjonalizowana filozofia a kultura transcendentna*, w: Tenże: *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972-1980*, przeł. Cz. Karkowski, przekład przejrzał i przedmów opatrzył A. Szahaj. Warszawa 1998, s. 103-114; M. Kwiek: *Filozofia a nauka i literatura w ponowoczesności*. „Principia”, t. XXI-XXH, 1998, s. 159-176.

² Na temat pozycji fakultetu filozoficznego w ramach uniwersytetu Humboldtowskiego zob. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 42-59.

arty ci rozumu”³. Owi „arty ci rozumu”, o których mówi Kant, to my liciele zainteresowani jedynie pytaniem „Co mog wiedzie?”, podczas gdy program filozoficzny Kanta przebiega pod znakiem m dro ci. Wa niejszymi pytaniami okazuj si w nim pytania: „Co powinienem robi?”, „Na co wolno mi mie nadziei?” i „Czym jest człowiek?”. Rozum praktyczny ma prymat nad rozumem teoretycznym, poniewa „wszelkie zainteresowanie jest ostacecznie praktyczne”⁴. Celem za filozofowania jest nie tylko doskonalenie si w dialektyce, lecz praktyczne wiczenie m dro ci. Warto doda, i ycie Kanta jest obszernym wiadectwem owej ascetyki, któr uwa ał za *signum* prawdziwego filozofowania⁵.

Uwagi Kanta przypominaj o wymiarze filozofowania, który był równie rzadko akcentowany w XVIII w., co dzi - ale który miał swoje wietne czasy. Współczesne badania nad filozofi antyczn pozwoliły dostrzec, e w jej ramach filozofia zdecydowanie wykraczała poza sam tylko dyskurs w stron wiczenia duchowego i filozoficznego sposobu ycia. Na takie pojmowanie filozofii w antyku zwrócił uwag zwłaszcza francuski historyk filozofii P. Hadot, miedzy innymi w pracach *Filozofia jako wiczenie duchowe* oraz *Czym jest filozofia staro ytna?* Autor skupiał si na analizie filozofii staro ytniej (tu za punktem wyjcia były dla badania nad stoicyzmem), ale jego wnioski maj charakter uniwersalny: odnosz si - gdy pyta on, czym winno by filozofowanie - do całych dziejów filozofii europejskiej⁶. Dzieje te bowiem mo na opisa jako proces wielowiekowego odchodzenia i licznych powrotów (u ró nych autorów) tzw. integralnej koncepcji filozofii.

Hadot w swych interpretacjach antyku mówi wła nie o integralnej koncepcji filozofii, a wi c takiej, która kładzie nacisk nie tylko na stron dyskursywn filozofowania, lecz równie na filozoficzn *praxis*. Taka „cała ciowa” koncepcja filozofii panowała, jego zdaniem, w staro ytno ci⁷. Pod aj c

³ Cyt. za: P. Hadot: *Czym jest filozofia staro ytna?*, przeł. P. Doma ski. Warszawa 2000, s. 334.

⁴ Cyt za: P. Hadot: *Czym jest filozofia staro ytna?*, s. 337.

⁵ Zob. T. de Quincey: *Ostatnie dni Immanuela Kanta*, przeło ył, wst pem i posłowiem opatrzył A. Przybysławski. Kraków 1996. Integralno ycia Kanta z jego filozofi stała si przedmiotem rozwa a wielu komentatorów. Ch. Bühler zinterpretowała ycie Kanta jako przykład ycia, które jest tylko podkładk dzieła i w którym „wszystko jest oceniane w odniesieniu do tego, co ma by osi gni te” (zob. Ch. Bühler: *Bieg ycia ludzkiego*, przeł. E. Cichy i J. Jarosz. Warszawa 1999, s. 398).

⁶ Oryginaln prób obrony jedno ci europejskiego filozofowania przedstawił K. Albert we *Wprowadzeniu do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marz cki. Kety 2000. Do wiadczenie jedno ci „ja” i zasady wiata maj ce charakter *intuitio mystica* jest dla Alberta korzeniem wszelkiej filozofii. Linia owej filozoficznej mistyki ci gle czeka na dokładniejsz prezentacj. Na temat mistycznych aspektów filozofowania interesuj co pisze A. Peperzak w *Fenomenologicznych zapiskach o ró nicy pomi dzy literatur i filozofi*. „Logos i Ethos”, 2/1992, s. 29-42.

⁷ Do prac francuskiego filozofa nawi zuje J. Doma ski (zob. J. Doma ski: *Metamorfozy pojcia filozofii*, przedmow poprzedził P. Hadot, przeł. Z. Mroczkowska i M. Bujko. Warszawa 1996. Pomimo skromnego tytułu ksi ki autor omawia szersze spektrum zagadnie ani eli tylko historia terminów). Całe dzieje filozofii jako dzieje filozofowania ukazał D. W. F. Hamlyn w ksi ce *Being a Philosopher*.

za główną ideę Hadota spróbujemy przyjrzeć się pokrótce, jaki obraz dziejów filozofii wyłania się z jej perspektywy.

Filozofia w zachodnim rozumieniu zrodziła się w Grecji jako teoretyczny namysł nad wiatem. Zdaniem licznych badaczy, jej istotą była *theoria*, bezinteresowny ogląd. Według E. Husserla, to Grecy jako pierwsi spojrzeli na wiat jako na zagadkę do rozwiania i zaczęli ją rozwijać bez względu na jakiegokolwiek korzyści praktyczne. Zgodnie z tą interpretacją można rzec, iż filozofia była u zarania zalkiem nauki. Ta bezinteresowność i naukowość stanowiła dla wielu chlubny wyitek i wyróżnik myśli Zachodu i odróżniała ją do pewnego stopnia od tzw. filozofii Wschodu: indyjskiej czy chińskiej. Te ostatnie – zwłaszcza myślenie buddyjskie – nieustannie miały na względzie przede wszystkim cel praktyczny i życiowy, jakim było osiągnięcie zbawienia przez człowieka⁸.

Nie należy jednak przeoczyć, że filozofia grecka miała od zarania, obok aspektu naukowego, swój aspekt moralny i praktyczny. Filozofowie mianowicie akcentowali konieczność wejścia przez adepta filozofii na drogę moralnego ucielenia. Życie takie, a życie codzienne wiczenie się w drodze do doskonałości, było niezbędnym warunkiem uzyskiwania wglądów „teoretycznych”. Filozofia w starożytności traktowana była zatem – powiedzmy raz jeszcze – nie tylko jako sam dyskurs, lecz także jako rodzaj praktyki i wiczenia. Akcentował to już Sokrates, za nim Platon, a również Arystoteles – wbrew pozorom, które skłaniały do traktowania go jako prototypu nowożytnego naukowca – nie stanowi pod tym względem wyjątku. Wraz z rozwojem myślenia greckiego traktowanie filozofowania jako wyboru drogi życiowej zyskiwało na znaczeniu, a apogeum takiego podejścia przypada na okres szkół hellenistycznych. Nowsze badania nad głównym dziełem M. Aureliusza dowiodły na przykład, że wyrosło ono z prywatnego wiczenia się w przestrzeganiu zasad stoickich, którego zapis nie był przeznaczony do wydania⁹.

The History of a Practice. Routledge, New York and London 1992. Hamlyn osadza filozofowanie w kontekście czasowym i społecznym oraz łączy związki filozofowania z instytucjami społecznymi.

⁸ I. Kania: *cieka nocy*, wybór i opracowanie E. Tischner. Kraków 2001. Według Kania buddyzm to „przede wszystkim doktryna zbawienia. Buddyzm nigdy nie interesował się dociekaniem nad początkiem, *arche*. Sam Budda odradzał mnichom dociekanie tych spraw; twierdził, że nie mają one sensu, ponieważ nie są do niczego potrzebne. Jeżeli nawet dowiedzieliby się, skąd wiat powstał – mówił – nie zmienia to ani na jot waszej sytuacji egzystencjalnej, która jest cierpieniem i z której musicie się uwolnić” (s. 12-13).

⁹ Zob. R. B. Rutheford: *The 'Meditations' of Marcus Aurelius. A Study*. Clarendon Press, Oxford 1989, s. 8-21. Podobnie dzieło cesarza-stoika interpretuje Hadot (zob. np. jego książka *Filozofia jako wiczenie duchowe*, przeł. P. Domański. Warszawa 1992. Dla Hadota dzieło M. Aureliusza to *hypomnemata* – zapisane wiczenia duchowe).

Nowa perspektywa, jak wyznaczyły badania Hadota skłoniła starożytników do uwzględnienia szerszego spektrum ról. Skoro filozofia starożytna nie jest jedynie zjawiskiem intelektualnym, to wielkiego znaczenia dla jej adekwatnego zrozumienia nabierają cytaty filozofów. One ukazują nam codzienną praktykę filozoficzną równie istotną dla starożytnych, co głoszone i dyskutowane idee. W tym kontekście dzieło np. Diogenesa Laertiosa *Wyciągi i poglądy słynnych filozofów* z I w. n. e. winno być traktowane nie jako zbiór anegdot, lecz świadectwo życia i społecznej obecności filozofów w Grecji. Dla Laertiosa oczywiste było, że życie filozofa jest nierozdzielnie splecione z jego doktryną i że zatem historia życia filozofa jest jego historią. U Laertiosa - a jego zbiór jest przecież tylko jednym z wielu powstałych - wiadomo, że biograficzne o filozofach pełni również istotną rolę, co streszczenia ich doktryn. W zbiorze obficie cytowane są anegdoty ukazujące sytuacje, w których filozof w różnorodny sposób skorygował fałszywe przekonanie, skarcił zły obyczaj, ale przede wszystkim dał swoim zachowaniem przykład do naśladowania¹⁰. W dziele tym wiele miejsca zajmuje też nekrografia: opisy ostatnich chwil przedmiernych filozofów i przytoczenia ostatnich słów przez nich wypowiedzianych.

Wczesna myślenie chrześcijańskie przyniosła istotne zmiany w pojmowaniu filozofii i wizerunku filozofa. Po początkowych projektach (np. Tertuliana), aby w ogóle zerwać z tradycją filozofii pogańskiej, włączono jej dorobek (terminy, idee, strategie argumentacji) w proces budowania gmachu myślowego opartego na *Biblii* i pismach ojców Kościoła. Natomiast ascetyka filozoficzna starożytnych - jakkolwiek budziła podziw chrześcijan - nie spotkała się z bezpośrednim naśladowaniem¹¹.

Filozofuje się w średniowieczu w kontekście pobożnym, a wszelkie próby (np. P. Abelarda, „pierwszego intelektualisty” - jak go nazwał J. Le Goff) filozoficznego rozważania prawdy wiary abstrahującej od kontekstu pobożnego spotykają się z silnym sprzeciwem ortodoksji (na *casus* Abelarda zareagował gwałtownie Bernard z Clairvaux). Powinno być filozofii i ludzi zajmujących się nią pojmowane bardzo dosłownie i konkretnie. W programie scholastyki sformułowanym przez Anzelma z Aosty w XII w.

¹⁰ Na temat wizerunku filozofa w starożytności zob. O. Gigon: *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. P. Domański, posłowiem opatrzył J. Domański, Warszawa 1996, s. 50-59.

¹¹ P. Hadot uważa, że ascetyka tak zachowała się w praktykach średniowiecznej monastycznej. Istotne w tym względzie do tej tezy przedstawia J. Gwiazdecka w recenzji wymienionej pracy Hadota, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXX, z. 4, 2002, s. 155-163. Na fakt, że chodzi tu o inne rodzaje ascetyki kieruje uwagę zdanie J. H. Newmana, że filozofia „stara się (...) być raczej skromna niż pokorna” (zob. J. H. Newman: *Idea uniwersytetu*, przeł. P. Mroczkowski, Warszawa 1990, s. 274). Dlatego nie ma chyba racji S. Weil, gdy pisze: „związek między pokorą i prawdziwym filozofem był znany w starożytności. Dla filozofów sokratycznych, dla cyników, stoików by znieważaniem, uderzeniem, a nawet spoliczkowaniem i przyjęciem bez najmniejszego odruchu instynktownej godności uchodziło za rzecz zawodowego obywatela” (zob. S. Weil: *Wybór pism*, przekład i opracowanie Cz. Miłoś, Kraków 1991, s. 151).

filozofia ma stać się *ancilla theologiae*, a zadaniem filozofów jest racjonalne objaśnianie prawd wiary. Długość do wykazania, i prawdy wiary nie mogły być sprzeczne z rozumem ludzkim, będącym tworem Boga, lecz nie mogły być najwyżej niektórymi z tych prawd przekraczać rozum ludzki, jako skończony i ograniczony.

Życie filozoficzne, stanowiące osobny typ życia w starożytności, zostaje w kulturze średniowiecza wtopione w szerszy kontekst życia chrześcijańskiego¹². Władczenie to przebiega w sposób o tyle „naturalny”, że filozofowie tej epoki to duchowni (*clerici*) i zakonnicy, których codzienne sposoby zachowania normują odpowiednie reguły zakonne¹³.

Natomiast proces inkluzyjnej teoretycznej dorobku antyku nie przebiega bez napięć. Oto w 1255 r. dzieła Arystotelesa weszły oficjalnie na wydział sztuk w Paryżu. Następnie po tym fakcie studiowanie komentarzy Araba Awerroesa dało początek nowemu i dla wielu podejrzanej ruchowi w ramach filozofii chrześcijańskiej. Wydział sztuk, dotychczas przygotowywany, zaczął się usamodzielniać i stawać wiadomym swej naukowej niezależności. Jego celem stały się badania filozoficzne. Były one uprawiane w duchu awerroizmu, który wydawał się obcy tradycji chrześcijańskiej o proveniencji augustyjskiej.

Awerroizm wydał nowy typ uczonego, typ, który można by już określić nowożytnym mianem intelektualisty. Jest on wiadomy własnej to samości zawodowej, a jego dewizą staje się zdanie Sigera z Brabantu: „Zadanie filozofa polega na wykładaniu nauki Arystotelesa, nie zaś na poprawianiu czy ukrywaniu jego myśli, nawet gdy kontrastują one z prawdami [teologicznymi]”¹⁴.

Terminologia stosowana w wiekach średnich dla oznaczenia tych, których później nazwano intelektualistami jest niejednorodna. Obok terminów *magister* i *professor* mamy bardziej neutralne *eruditus* i *doctus*, określające tego, kto odbył studia i czerpał wiedzę z księzek. Terminu „filozof” (*philosophus*) używa się do rzadko, chyba dlatego, że ma on subtelny podtekst wiekowego; stosuje się go częściej wobec starożytnych niż współczesnych i rzadko pierwszoosobowo (tak robi jednak Abelard oraz Siger i awerroici). Niektórzy uczeni uważają się za *virii scientifici* (np. Bradwardine w XIV w.), wielu nazywa siebie *speculativi* akcentując, że zajmują się najwznieślej -

¹² Zob. G. R. Evans: *Filozofia i teologia w średniowieczu*, przeł. J. Kielbasa. Kraków 1996, s. 13-35.

¹³ Zob. L. J. R. Milis: *Anielscy mnisi i ziemscy ludzie. Monastycyzm i jego znaczenie w społeczeństwie średniowiecznym*, przeł. J. Piłkowska. Kraków 1996, s. 143-151.

¹⁴ Cyt. za: M. Fumagalli, B. Brocchieri: *Intelektualista*, w: J. Le Goff: *Człowiek średniowiecza*, przeł. M. Radoycka-Paoletti. Warszawa 2000, s. 248. Autorzy odnoszą termin „intelektualista” już do przedstawicieli awerroistycznego nurtu myśli średniowiecznej. Akcentują, że ów nowy typ profesora napotkał silną opozycję tradycjonalistów i wikszości (zob. te: J. Le Goff: *Inteligencja w wiekach średnich*, przeł. E. Błkowska. Warszawa 1997; L. Moulin: *średniowieczni szkolarze i ich mistrzowie*, przeł. H. Lubicz-Trawkowska. Gdańsk-Warszawa 2002).

według tradycji plato sko-arystotelesowskiej - ludzk działalno ci . Najbardziej pojemnym i przy tym, cho mało precyzyjnym, okre leniem tej grupy jest okre lenie *litterati*, czyli ci, którzy umiej pisa i czyta . Ta szczupła w redniowieczu grupa stanowiła przeciwie stwo wi kszo ci *illiterati* (zwanych te *idioti*, *simplices* albo *rudes*). Posta intelektualisty - je li przy roboczó ukuty pó niej termin - kojarzyła si w wiekach rednich z wiedz i uczo ci , te za były - jako rzadkie dobro - przedmiotem du ego szacunku człowieka tej epoki. W redniowieczu, epoce kultu autorytetu, w licznych *exemplach* to wła nie filozof (głównie staro ytny: Arystoteles, Seneka) pojawia si jako jego symbol¹⁵.

Filozofowanie podlega w wiekach rednich profesjonalizacji, a to za spraw wł czenia filozofii do programu studiów powstałych na przełomie XII i XIII w. - jako korporacje uczonych uniwersytetów. Jest to fakt nie do przecenienia w dziejach filozofii poj tej jako rodzaj praktyki. Wydział filozoficzny (*artes liberales*) uko czy musi ka dy, kto chce studiowa prawo, medycyn lub teologi . Kurs filozofii, zwłaszcza *trivium* staje si zatem propedeutyk , niezb dnym wst pem do innych, mniej formalnych, a bardziej tre ciowych dyscyplin.

Od filozofa wymaga si rzetelnego i sumiennego wypełniania swych uniwersyteckich obowi zków - podobnie jak od przedstawiciela ka dego innego zawodu. Filozofowi jako filozofowi nie nakłada si powinno ci specjalnych. Powinien on - jak ka dy człowiek - by dobrym chrze cijaninem, ten za traktuje sw prac jako na ladowanie twórczego Boga i wkład do wielkiego Bo ego planu. I tak od profesora wymagano dobrego zachowania na wykładach - składał nawet z tej okazji kaucj pieni n ; za niepunktualno kara no go grzywn , podobnie jak za opuszczanie tekstów lub ich fragmentów, które w okre lonych porach semestru winien był skomentowa uczniom¹⁶.

Krótki w porównaniu za redniowieczem okres renesansu oznacza powrót do wzorców antycznych w postrzeganiu filozofii i ycia filozoficznego. Powrót taki naturalnie nie był ju w pełni mo liwy, st d filozofia renesansowa ma charakter antyczno-chrze cijanski¹⁷. Podobnie jak staro ytni kładzie ona nacisk na stawanie si lepszym, doskonalszym etycznie (*melior fieri* u Petrarki) jako cel filozofowania oraz na zgodno teorii z codziennym post powaniem. Brak tej zgodno ci zarzuca Petrarka scholastykom: „(...)

¹⁵ Zob. T. Szostek: *Exemption w polskim redniowieczu*. Warszawa 1997, s. 35-37 i 53; A. Guriewicz: *Exempla: gatunek literacki i styl my lenia*, w: Ten e: *Kultura i spolecze stwo redniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, przeł. Z. Dobrzyniecki. Warszawa 1997, s. 17-62.

¹⁶ G. G. Coulton: *Panorama redniowiecznej Anglii*, przeł. T. Szafar. Warszawa 1976, s. 402.

¹⁷ Na temat niemo no ci cyklicznego powrotu w dziejach kultury zob. T. Borawska, K. Górski: *Umystowo redniowiecza*. Warszawa 1993, s. 171-172; J. Doma ski: *Kilka refleksji nie tylko etycznych o tradycji, recepcji i renesansie jako atrybutach kondycji człowieka*. „Etyka”, 1996, nr 29, s. 81-89.

uprawiaj oni filozofii z katedry, a ich post powanie jest szale cze; pouczaj innych, jak maj post powa , a sami pierwsi wyst puj przeciw swym pouczeniom, pierwsi łami własne zasady ..."18. Renesans stawia te z ca ł moc pytanie: czy ludzie moralnie niegodni mog mów i pisa rzeczy m dre i uszlachetniaj ce innych?

Gdy wreszcie mowa o instytucjach, z którymi zwi zana była filozofia, warto wspomnie , i renesans tworzy akademie. S one - jak podkre la J. Delumeau - specyficznym wytworem odrodzenia, o rodkami niezale - nymi od Ko cioła. To w nich kładzie si nacisk na doskonalenie duchowe i piel gnuje si jego antyczne wzorce, w czym przoduj zwłaszcza neoplatonicy. Równolegle do akademii istniej cały czas - a do XVII w. - nurty filozofii typowo uniwersyteckiej, b dcej ró nymi odmianami scholastyki i kontynuuj cej wzorce nauczania redniowiecznego19.

Czasy nowo ytnie przynosz nowe modele działalno ci filozoficznej20. Najpierw to, e wielu wybitnych, a wi kszo najwybitniejszych filozofów nowo ytnych to uczeni działaj cy poza uniwersytetami: Kartezjusz y ł z własnego maj tku i nigdy nie wykładał na uniwersytecie; Locke był osobistym lekarzem lorda Shaftesbury, ale nie filozofem uniwersyteckim; Berkeley był nauczycielem i kapelanem arystokratycznej rodziny, nast pnie misjonarzem i biskupem; Spinoza odrzucił niejedno stanowisko akademickie i prowadził samotniczy ywot; Leibniz był wprawdzie synem profesora filozofii w Lipsku, ale sam ju w wieku dwudziestu jeden lat odrzucił propozycj profesury, pó niej za zwi zał si z dworem elektorów hanowerskich; Hume pracował jako sekretarz Ambasady Brytyjskiej w Pary u. Ludzie ci spotykaj si okazjonalnie, odwiedzaj podczas licznych podró y (np. Leibniz odwiedził Spinoz w Amsterdamie). Po drugie, filozofowie nowo ytni prowadz mi dzy sob o ywion korespondencj . Owa doniosło korespondencyjnej wymiany idei jest zjawiskiem nieznanym w tym stopniu wiatu antycznemu i redniowiecznemu. Po trzecie, w nowo ytno ci tworz si nowe instytucje i *quasi*-instytucje, w których znajduj oparcie filozofowie. S to ró nego typu grupy dyskusyjne, salony oraz kluby. I tak w XVIII w. we Francji miejscami, w których skupia si ycie filozoficzne s wła nie salony.

¹⁸ F. Petrarca: *De vita solitaria*, cyt. za: J. Doma ski: *Metamorfozy poj cia filozofii*, s. 72. Krytyk ycia i obyczajów scholastyków, a tak e warto ci edukacyjnej i wychowawczej systemu scholastycznego zawiera powie F. Rabelais'go *Gargantua i Pantagruel* (1532-1564).

¹⁹ Zob. J. Delumeau: *Cywilizacja Odrodzenia*, przeł. E. B kowska. Warszawa 1987, s. 317-325. Zdaniem Delumeau, w czasach Renesansu profesorowie uniwersytecy zacz li traci niezale no . „Dawniej organizowali sobie nauczanie gdzie chcieli i jak chcieli. Poczynaj c od epoki Renesansu coraz bardziej wrastali w ycie zakładu naukowego i podlegali władzy 'rektora'” (s. 325).

²⁰ Z punktu widzenia socjologii wiedzy interesuj co pisał na ten temat F. Znaniecki (zob. jego *Społeczne role uczonych*, wybór, wst p, przekład tekstów angielskich i redakcja naukowa J. Szacki. Warszawa 1984).

Instytucje analogiczne do nich, choć o słabszej sile oddziaływania były szkockie kluby, zwłaszcza kluby Edynburga, natomiast w Anglii podobną rolę pełniły grupy towarzysko-dyskusyjne skupione wokół wybitnych myślicieli, np. J. Benthama.

Niektórzy z tych pozauniwersyteckich myślicieli kontynuowali, zdaniem Hadota, antyczną tradycję filozofii jako jednego dyskursu i życia filozoficznego. Francuski historyk zalicza do nich M. Montaigne'a, którego *Próby* są świadectwem praktykowania różnych sposobów życia zalecanych przez starożytnych: od stoicyzmu, poprzez probabilizm Plutarcha, do sceptycyzmu i ostatecznie epikureizmu. Wbrew Foucault, dla którego w koncepcji Kartezjusza „oczywistość zastąpiła ascezę”, Hadot również w jego *Medytacjach* widzi przykład ćwiczeń duchowych. Każda z medytacji poświęcona jest tylko jednemu tematowi, prowadzona jest metodycznie i dokładnie, a „ja” autorskie staje się w nich „ja” uniwersalnym - co nie znaczy jednak, że kartezjańska oczywistość jest już jednostką. *Medytacje* Kartezjusza wymagają, zdaniem Hadota, pewnej ascezy i wysiłku polegającego m. in. na unikaniu pochopności²¹, w czym upatruje on motyw stoickiej dyscypliny przyzwolenia. Do reprezentantów tradycji filozofii jako ćwiczenia duchowego Hadot zalicza także I. Kanta, myśliciela zwanego przez całe twórcze życie z nauczaniem uniwersyteckim. I pod tym względem Kant wydaje się wierny od wielu o nim wyobrażeń²².

Związek filozofii z uniwersytetem okazał się problematyczny. Wielu znakomych autorów poddało go krytyce wskazując na wielorakie ograniczenia zinstytucjonalizowanej filozofii oraz sugerując, iż instytucjonalizacja utrudnia, a nawet uniemożliwia jedno filozoficzne dyskursy i życie. Jedne z najbardziej radykalnych głosów należą do Niemców, a to ze względu na niezwykle mocną w tym kraju pozycję nowego uniwersytetu i jego związek z państwem²³.

Już Kant oceniał sytuację współczesnej sobie filozofii akademickiej krytycznie: „(..)3 dziękuję ci za marzyciela tego, kto żyje zgodnie z treścią swej nauki”²⁴. Hegel, filozof ściśle związany z uniwersytetem, zauważył, że

²¹ Interpretacji takiej bardzo dobrze poddaje się także dzieło N. Malebranche'a *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, przeł. M. Frankiewicz, wst. p. J. Kopania. Kraków 2002.

²² Wydaje się, że niesprawiedliwie, zbyt surowo oceniał Kanta Nietzsche pisząc w apologii Schopenhauera: „Kant trzymał się uniwersytetu, podporządkowywał się rządowi, trwał w pozorach wiary religijnej, znosił otoczenie kolegów i studentów: toteż jest rzecz naturalną, że jego przykład zrodził przede wszystkim uniwersyteckich profesorów i profesorską filozofię” (F. Nietzsche: *Schopenhauer jako wychowawca*, w: Tenże: *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, postłowie K. Michalski. Kraków 1996. s. 182).

²³ T. Nipperdey: *Prusy i uniwersytet*, w: Tenże: *Rozważania o niemieckiej historii*, przeł. A. Kopacki. Warszawa 1999, s. 221-248. Zob. też: D. W. F. Hamlyn: *Being a Philosopher*, s. 87-121.

²⁴ Cyt. za: P. Hadot: *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 334.

filozofia nie jest już „(...) jak u Greków, uprawiana jako prywatna sztuka, lecz ma ona egzystencjalny charakter, dotyczy zatem ogółu obywateli, i pozostaje zasadniczo, albo nawet wyłącznie, na służbie państwa”²⁵. Jeden z najgwałtowniejszych ataków na filozofię akademicką przypisał A. Schopenhauer, który liczył pozauniwersytecki i przez uniwersytet odrzucony. Filozofia nie nadaje się do zarabiania na chleb, pisał, tymczasem *sapientiam cauponari* (kupczenie miodem) uznawał za powszechne na uniwersytetach, gdzie profesorowie za wszelką cenę (w tym właśnie cenę prawdy) pragnęli utrzymać miejsca pracy. „(...) dla filozofii byłoby zdrowiej, gdyby przestała być rzemiosłem i gdyby w życiu obywatelskim nie reprezentowali jej już profesorowie. Jest to roślina, która jak róśla alpejska i szarotka rozwija się tylko na wolno cię w górskim powietrzu, wyradza się natomiast pod sztuczną opieką. Przeciwnie tamci przedstawiciele filozofii reprezentują w życiu obywatelskim przeważnie nie tylko tak, jak aktor króla” - pisał²⁶. Wytykał akademikom zapoznanie roli wglądu w filozofii kosztem czytania i zbierania wiadomości: „studium i studiowanie, wszelkiego rodzaju i wszelkiego wieku, dają tylko do wiadomości pisać - nie do wglądu (...) Nie przychodzi im na myśl, że wiadomości są tylko rodzkiem do wglądu, same w sobie mając niewielki albo zgoła żadną wartość - stanowi to jednak myślenie niedojrzałe, charakteryzujące filozoficzne umysły. W obliczu imponujących uczonych owych erudytów mówi sobie niekiedy: o, jak mało musiał ktoś mieć do myślenia, by mógł tak wiele przeczytać!”²⁷. Oprócz powierzchownego czytania Schopenhauer pisał o nudzie i braku podejmowania poważniejszych intelektualnych wyzwań lub - inaczej mówiąc - pewną „przewidywalność” wyników filozofii akademickiej. W obszernej rozprawie *O filozofii uniwersyteckiej* pisał ironicznie: „Wprawdzie te owieczki filozoficzne biorąc czasem rozbieg i wyglądają groźnie, moją jednak spokojnie czekać w przeciwnym razie, a sprawa dotrze do raz na zawsze wyznaczonego celu”²⁸.

Z ostrym krytykiem następną uniwersytecką instytucjonalizację filozofowania wystąpił F. Nietzsche. Jego refleksja na ten temat zawdzięcza najwięcej postawie Schopenhauera, który był dla Nietschego wzorem odwagi intelektualnej, ale wolno się dziwić, że oddziaływał na niego także G. Ch. Lichtenberg, którego Nietzsche również wysoko cenił. Ten wszechstronny pisarz i satyryk, profesor filozofii i fizyki na uniwersytecie w Getyndze wielokrot-

²⁵ Cyt. za: P. Hadot: *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 325.

²⁶ A. Schopenhauer: *O filozofii uniwersyteckiej*, w: Tenże: *W poszukiwaniu miodu życia. Parerga i paralipomena*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył J. Garewicz, wstępem poprzedziła H. Buczyńska-Garewicz, t. I. Warszawa 2002, s. 202.

²⁷ A. Schopenhauer: *O uczoności i uczonych*. „Znak” 445 (6), 1992, s. 54.

²⁸ A. Schopenhauer *O filozofii uniwersyteckiej*, s. 186. Krytykowany przez Schopenhauera J. G. Fichte, pierwszy rektor uniwersytetu w Berlinie, deklarował jednak, iż zadaniem uniwersytetu nie jest przekazywanie informacji, ale wyrabianie umiejętności krytycznego namysłu.

nie akcentował niedogodno ci „przykucia do galery uniwersyteckiej”, rozróżniał filozofów „rzeczywistych” i „tytularnych” oraz dostrzegał dwuznaczno wykształcenia historycznego w dziedzinie filozofii, pisząc z właściwym sobie sarkazmem: „Filozofowie (zwani królami wiata) są przeciw w istocie jedynie czy ci butami potomno ci”²⁹.

W słynnej rozprawie *O pożytkach i szkodliwoci historii dla życia* z 1874 roku, rozprawie zawierającej *in nuce* główne wtki jego późniejszego filozofowania, Nietzsche zwraca uwagę, i filozofia stała się po prostu i jedynie jednym z elementów tzw. ogólnego wykształcenia. „W jak nienaturalne, sztuczne i zawsze niedogodne sytuacje opada w czasach cierpiących na ogólne wykształcenie najprawdziwsza z wszystkich nauk, uczciwa naga bogini Filozofia! W wiecie wymuszonej zewnętrznej uniformizacji uczonego monologu samotnego spacerowicza staje się przypadkowym łupem jednostki, skrywanym tajemnic gabinetu albo niegroźnym pogwarkiem między akademickimi starcami a dziećmi. Nikt nie może na samym sobie spełnić prawa filozofii, nikt nie może być filozoficznie, nikogo nie sta na owym prostym skąd wierność, która starożytnym, jeżeli raz lubowali wierność szkole stoickiej, nakazywała zachowywać się po stoicku, gdziekolwiek przebywali i cokolwiek czynili”³⁰.

Następnie Nietzsche łączy związek filozofii z kulturą historyczną. W kontekście owej kultury wypowiedzi filozofów przeszło ci traktuje się na sposób antykwaryczny, rejestruje się zjawiska filozoficzne pośród innych zjawisk minionych epok. „Wszelka nowoczesna filozofia jest polityczna i policyjna, przez rzadko, kościoły, akademie, obyczaje i ludzkie tchórzostwo ograniczona do uczonego pozorów: poprzestaje się na westchnieniach 'och, gdyby' albo na wiedzy w rodzaju 'było sobie raz'. Filozofia w obrębie historycznej kultury pozbawiona jest praw, jeżeli chce być czymś więcej niż wewnętrznym powściągniętym wiedz bez skutków (...). Owszem, myśli się, pisze, drukuje, mówi, wyklada filozoficznie - w tych granicach mniej więcej wszystko jest dozwolone, tylko nie w działaniu, w tak zwanym życiu rzecz ma się inaczej: tu dozwolone jest tylko jedno, a wszystko inne po prostu niemożliwe - tak chce historyczne wykształcenie. Czy to jeszcze ludzie - chciałoby się spytać - czy może już tylko maszyny do myślenia, pisania i przemawiania?”- pisał³¹. Wiatu akademickiemu pogrobnemu w „drzwocie maszyny” Nietzsche przeciwstawia filozofowanie totalne, na wzór antyczny: „Filozof wart jest dla mnie o tyle, o ile może dawać przykład [...] Ale przykład

²⁹ G. Ch. Lichtenberg: *Bruliony i inne pisma*, wybór, przekład, wstęp i przypisy T. Zatorski. Kraków 2001; odpowiednio do cytatów trzy fragmenty według tego wydania: H 119, E 425, J 1087.

³⁰ F. Nietzsche: *O pożytkach i szkodliwoci historii dla życia*, w: Tenże: *Niewczesne rozważania*, s. 118.

³¹ Tenże, s. 118-119

musi być dany widzialnym życiem, a nie tylko poprzez książki, a więc tak, jak nauczali filozofowie greccy, raczej wyrazem twarzy, postaw, ubiorem, jedzeniem, obyczajami niż tym, co mówili lub zgoła pisali³².

Rozczarowanie filozofii akademickiej, zwłaszcza typu heglowskiego widoczne jest u S. Kierkegaarda; jego myślenie by zresztą postrzegana jako egzemplifikacja postawy typowej dla wielu egzystencjalistów. Według Kierkegaarda akademikom (nazywanym przez niego Profesorami Publicznymi) brakuje egzystencjalnego zaangażowania: pracują "filozoficznie" w określonych godzinach, po czym odkładają filozofii niczym mokry parasol i idą swym zwykłym życiem. Filozofowanie nie posiada dla nich żadnych życiowych konsekwencji³³. Filozofia akademicka pozbawiona jest wartości i treści wewnętrznej: „to, co filozofowie mówią o rzeczywistości, czy to jest równie zwodnicze, jak kiedy w oknie antykwariusza widzi się szyld: 'Tu się prasuje'. Bo kiedy kto przyniesie tu swą bieliznę do prasowania, okaże się, że tylko szyld jest na sprzedaż”³⁴.

Trzech ostatnich myślicieli - Schopenhauera, Nietzschego i Kierkegaarda - Hadot zalicza do nurtu filozofowania jako jednego dyskursu i ascetyki. Zdaniem francuskiego uczonego nurt ten nigdy całkowicie nie zanikł i w każdym czasie znajdujemy jego przedstawicieli. Sytuuje w nim Hadot takich również jeszcze filozofów jak J. J. Rousseau, A. A. C. Shaftesbury (byłby autorem *Exercises* wzorowanych na wiczeniach duchowych Epikteta i M. Aureliusza), R. W. Emerson, H. D. Thoreau, K. Marks, W. James, H. Bergson, L. Wittgenstein i M. Merleau-Ponty. Analiza koncepcji filozofii wymienionych myślicieli wymagałaby osobnego potraktowania. List takich postaci warto byłoby zresztą wzbogacić. Słodzi, i w podobny, integralny sposób pojmowali filozofowanie tacy autorzy jak R. G. Collingwood, przez którego twórczo przebiega idea jednego dyskursu i praktyki³⁵, J. Patocka, sięgający do Platona w odróżnieniu „intelektualisty” i

³² F. Nietzsche: *Schopenhauer jako wychowawca*, s. 182. Szerzej w kwestii stosunku Nietzschego do Filozofii akademickiej i instytucji naukowych zob. R. J. Hollingdale: *Nietzsche*, przeł. W. Jeński. Warszawa 2001, s. 59-68 i 104-127.

³³ Jeszcze bardziej skrajnie ujął to S. Weil: „Filozofia (wraz z problemami poznania etc.), rzecz wyłknięta w akcie i w praktyce. Dlatego tak trudno o tym pisać. Podobnie jak trudno pisać traktat o grze w tenisa albo o biegu, ale jeszcze bardziej” (S. Weil: *Wybór pism*, s. 152).

³⁴ S. Kierkegaard: *Diapsalmata*, w: Tenże: *Albo - albo*, z oryginału duńskiego przełożył i wstępem opatrzył J. Iwaszkiewicz. Warszawa 1976, t. 1, s. 34. K. Toeplitz zauważa, że pod koniec życia Kierkegaard odniósł uwagę do „urzędowego” chrześcijaństwa; zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo było dla niego tylko szyldem.

³⁵ Zob. R. G. Collingwood: *An Autobiography*, with a new introduction by S. Toulmin. Clarendon Press, Oxford 1978, zwłaszcza rozdz. *Theory and Practice*.

„człowieka duchowego”³⁶ oraz C. Noica³⁷. W Polsce Kantowska „Idea filozofa” przywiecała z pewno ci H. Elzenbergowi³⁸.

Streszczenie

Artykuł jest po wi cony koncepcji filozofii poj tej jako jedno dyskursu i praktyki yciowej. Koncepcja ta była ywa w antyku grecko-rzymskim, a wygasa zacz ła wraz ze redniowieczn instytucjonalizacj filozofowania na uniwersytetach. Terminologia tytułu oraz główna idea nawi zuje do prac P. Hadota. Wychodz c od jego bada nad antykiem staram si spojrze na dzieje filozofowania jako na proces odchodzenia od integralnego pojowania filozofii oraz licznych indywidualnych powrotów do niego. Wa nym w tkiem artykułu jest stosunek filozofów do instytucji naukowych swoich czasów, zwłaszczca do uniwersytetów. Pisz c o tym ledz nurt krytyki uniwersyteckiej filozofii (A. Schopenhauer, E. Nietzsche, S. Kierkegaard). Prezentuj pogl dy wybitnych historyków (J. Le Goff, J. Delumeau), historyków filozofii (O. Gigon, G. R. Evans) oraz filozofów (D. Hamlyn).

³⁶ J. Patocka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepa ska, J. Zychowicz Warszawa 1998, s. 211-230. Ide t wyra a dzi tak e R. Gaiki.

³⁷ G. Liiceanu: *Dziennik z Paltinis. Pajdeia jako model w kulturze humanistycznej*, z j zyka rumu skiego przeł. I. Kania. Sejny 2001. Ksi ka jest relacj ucznia ze spotka z filozofem. Noica realizował Plato ski model wychowania i ksztalcenia, w którym główn rol pełniło przekazywanie nie wiedzy, lecz stanów duchowych.

³⁸ Zob. „Studia Filozoficzne”, nr 12, 1986 - numer w cało ci po wi cony my li i yciu Elzenberga.