

Juliusz Domański

Duch filozofii starożytnej Pierre'a Hadota

Ogromną większość prac historyków filozofii wypełnia relacjonowanie i wyjaśnianie materialnych treści poglądów i doktryn, czyli odpowiedzi filozofów na stawiane przez nich samych (lub przez innych filozofów) pytania, przede wszystkim ontologiczne i epistemologiczne. Rzadziej dochodzi do głosu zainteresowanie tym, co filozofowie mówili o naturze i celach uprawianych przez nich dociekań, przy okazji zaś i o sobie samych, zainteresowanie więc — gdyby je nazwać w sposób nieco bardziej techniczny — pojęciem filozofii. A pojęcie to niesie w sobie treści ważne i ciekawe, zmieniające się w ciągu swoich długich dziejów.

Już pierwszy tom niniejszej otwartej przed rokiem serii przyniósł pracę z tej właśnie rzadziej uprawianej, metafilozoficznej raczej niż filozoficznej dziedziny. Ale piękna książeczka Karla Alberta *O Platońskim pojęciu filozofii* podjęła swój temat, nie wychodząc zasadniczo poza obręb owych materialnych treści pojęcia: napisana została dla wykazania, że wbrew sugestiom etymologicznym nazwy i najczęstszemu sposobowi rozumienia także metafilozoficznych wypowiedzi Platona filozofia była dlań rzadkim wprawdzie i chwilowym tylko, niemniej jednak faktycznym dochodzeniem do prawdy rozumianej przede wszystkim poznawczo. W studiach składających się na ten tom, tematycznie o wiele bogatszych, Pierre Hadot patrzy na starożytne pojęcie filozofii od innej strony, rozpatruje je w innej

*Skrócony tekst posłowia do przekładu polskiego książki: P.Hadot: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Wydanie drugie, Etudes Augustiniennes, Paris 1987. Przekład ukaże się wkrótce nakładem Wydawnictwa Instytutu Filozofii i Socjologii PAN w serii „Prace o filozofii starożytnej w przekładach”. W niniejszym zeszycie „Przeglądu Filozoficznego” (s. 93) opublikowano jeden z rozdziałów tej książk

plaszczyźnie. Biorąc pod uwagę nie tyle poznawcze, ile przede wszystkim etyczne składniki jej pojęcia, eksplikuje to pojęcie w sposób tak oryginalny i tak odmienny od przyjętego nawet w pracach podobnie jak ta jego książka metafizycznych, że warto może poświęcić chwilę refleksji właśnie niezwykłości i oryginalności tego, co ona przynosi.

Jakże by można — najkrócej, w sposób niejako hasłowy — ująć istotne zalety tej książki zaiste niezwyklej, której polskie wydanie będzie już trzecim innojęzycznym, po włoskim (*Esercizi spirituali e filosofia antica*, 1988) i niemieckim (*Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, 1991)? Narzuca mi się odpowiedź nie wprost, lecz przez porównanie do innej książki, wspomnianej tu zresztą polemicznie w autorskim posłowiu. Oto wygłoszonym na początku lat trzydziestych w Aberdeen wykładom o filozofii średniowiecznej Étienne Gilson nadał tytuł *Esprit de la philosophie médiévale*, *Duch filozofii średniowiecznej*. Mimo wszystkich różnic, jakie tu zachodzą, zwłaszcza zaś tej, że owe wykłady Gilsona samym pojęciem filozofii zajmują się tylko ubocznie, sądząc, że książka, która pięćdziesiąt lat później otrzymała od swego autora tytuł *Exercices spirituels et philosophie antique*, mogłaby się również nazywać, po Gilsonowsku, *Duch filozofii starożytnej*, *Esprit de la philosophie antique*. „Duch”, czyli to, co ożywia, co jest najbardziej wewnętrzne, najbardziej istotne i — własne. Że ten sam tytuł jednak sygnalizowałby odmienne treści, skutek to nie tylko uboczności wątku metafizycznego u Gilsona i jego miejsca centralnego u Hadota.

W ujęciu Gilsona istotnym czynnikiem ducha filozofii średniowiecznej są takie płynące z objawienia chrześcijańskiego ubogacenia doktrynalne, które dokonały transformacji owych materialnych treści poglądów i doktryn odziedziczonych po starożytności. Manifestuje się on właściwie wyłącznie na płaszczyźnie poznawczej, w kategoriach poznania i prawdy, w ufnym i ochoczym dociekaniu odpowiedzi na fundamentalne pytania metafizyczne i w odnajdywaniu ich — trafniejszych niż znalezione przez filozofów starożytnych — w Bożym objawieniu. Nawet tam, gdzie dyskurs Gilsona wchodzi na teren filozofii człowieka i etyki, tok jego wyznacza przede wszystkim poznawcza część natury ludzkiej. Niech za przykład posłuży pewna konstatacja w rozdziale poświęconym przez Gilsona „poznaniu samego siebie i sokratyzmowi chrześcijańskiemu”. Jeśli w wieku XVII, czytamy tam, Pascal rozróżniał cel spekulatywny starożytnej idei poznania samego siebie i jej cel praktyczny, do którego ograniczał się Sokrates, to owo wzbogacenie apolińskiego nakazu celem spekulatywnym pochodzi stąd, „że pomiędzy Sokratesem a Pascalem powstała doktryna stworzenia i płynąca z niej doktryna [człowieka jako] obrazu Bożego” (podkreślenia są moje). W rzeczy samej, dla średniowiecza dociekanie i poznawanie było jedyną z czynności swojskie ludzkich, którą można było brać pod uwagę na gruncie filozofii i która też zaprzętała filozofów bez reszty. Nawet próbując jakoś określać działania Boga, mówiło się wtedy najczęściej, że Bóg poznaje. Nie trudno zresztą spostrzec, że takie utożsamienie filozofii wyłącznie z poznaniem i nas samych dziś nie dziwi zgoła.

Wprowadzona przez Hadota kategoria ćwiczeń duchowych, którą mam na myśli mówiąc, że książka jego wyraża ducha filozofii starożytnej, kieruje nas zasadni-

czo ku innym niż poznawcze treściom pojęcia filozofii. Ukazuje jako treść istotną tego pojęcia życie wewnętrzne filozofa w wymiarach nieidentycznych z tymi, jakie mają wysiłek poznawczy, badanie, dociekanie materialnej prawdy. „Uczenie się życia” i „uczenie się dialogu”, „uczenie się śmierci” i „uczenie się czytania”, „konwersja” i „*metanoja*” — oto istotne składniki owego *specificum*, które sprawia, że duch filozofii antycznej w ujęciu Hadota tak bardzo się różni od ducha filozofii średniowiecznej w ujęciu Gilsóna, a zresztą i od ducha filozofii nowożytnej. Prawdziwym podmiotem filozofii rozumianej na sposób starożytny badacz i myśliciel jest pod warunkiem, że uprawia — samotnie lub w gronie sobie podobnych — swe szczególne ćwiczenia i że jako filozof-asceta staje się zarazem tychże ćwiczeń twórcą i przedmiotem, samotwórcą, który powstaje nie inaczej jak dzięki ich uprawianiu. Stoicka dystynkcja poznawczego, teoretycznego „wykładu filozofii” i będącej samym życiem filozofa „filozofii” to starożytna formuła najcelniej zapewne wyodrębniająca i charakteryzująca owo *specificum*. Nie odegrała ona, jak się zdaje, ważniejszej roli w średniowiecznym sposobie pojmowania filozofii.

Kategoria ćwiczeń duchowych jako to, co wyraża ducha filozofii starożytnej, nie każe nam przy tym wyłączać z pojęcia filozofii żadnego z jej składników doktrynalnych i teoretycznych, do których wyłączności tak przywykliśmy w naszym współczesnym myśleniu. Nie ignoruje ich, lecz je wzbogaca. Rozumiana na sposób stoicki fizyka, dziedzina dla nas teoretyczna i poznawcza tylko, również jest terenem owych ćwiczeń, tak samo jak wspólna lektura tekstów jakichkolwiek — metafizycznych i logicznych na przykład, a nie tylko etycznych czy wręcz moralistycznych. „Wykład filozofii” ma z „filozofią” samą związek istotny. Ukazuje dwa różne aspekty ducha filozofii starożytnej, niwelując jednocześnie w znacznej mierze standardowo przyjmowane różnice między poszczególnymi jej okresami lub między poszczególnymi filozofami czy szkołami.

Postawy, które się dają opisać za pomocą kategorii ćwiczeń duchowych, odwołują się niemal zawsze do rozeznanej uprzednio rzeczywistości zewnętrznej, pozaludzkiej, i na tym rozeznaniu budują swoje dotyczące wewnętrznego życia filozofa reguły wraz z naczelną, scalającą wszystkie regułą dostrojenia się do całości bytu, ustawicznego widzenia siebie w tej całości. Tak jest widomie, literalnie, w stoicyzmie i epikureizmie. Ale tak jest, w różnym stopniu bezpośredniej oczywistości, we wszystkich nurtach filozofii starożytnej. I to jest pierwszy aspekt tych postaw. Drugi aspekt to ich nadrzędność i zarazem jakby neutralność wobec zróżnicowanych rezultatów owych rozeznań globalnej rzeczywistości zewnętrznej. Stoicyzm i epikureizm znów są przykładem zapewne najbardziej przejrzystym, ale wspólny mianownik zasadniczo jednorodnych fenomenów objętych kategorią ćwiczeń duchowych daje się łatwo odnaleźć we wszystkich wziętych w tej książce pod uwagę filozofiach antycznych. Uwierzytelnia to dodatkowo odczytanie książki Hadota jako obrazu ducha całej filozofii starożytnej. W rzeczy samej, pozornie tylko dominuje tu myśl okresu hellenistycznego i rzymskiego, uprzywilejowany zresztą teren badań autora. Naprawdę bowiem równoważą tę pozorną dominację nie tylko klasycy Sokrates i Platon, a także Arystoteles, ale również przedklasyczny Pitagoras i nawet Anaksagoras. Równoważą i sprawiają, że odkrycie w ich fi-

lozofii — jako istotnego, dominującego tam składnika — postaw i wskazań, które można było objąć kategorią ćwiczeń duchowych, skutecznie koryguje ten nadmierne uproszczony obraz, do któregośmy od dawna przywykli, obraz „metafizycznej” filozofii archaicznej i klasycznej, „etycznej” zaś filozofii hellenistycznej.

W wydobytym kontraście między duchem i pojęciem filozofii starożytnej a duchem i pojęciem filozofii średniowiecznej jakąś rolę odegrały z pewnością przekonania i predylekcje filozoficzne autorów. To, że Étienne Gilson był filozofem-tomistą, wystrzyło zapewne poznawczy tylko i doktrynalny charakter filozofii średniowiecznej w jego dziele. To, że Pierre Hadot jest bardzo wyczulony na pewne szczególne pojęcia, hasła i wątki z pogranicza filozofii (i teologii) oraz antropologii kulturowej (do czego jeszcze wrócę), odegrało z pewnością ważną rolę w samym ukierunkowaniu jego zainteresowań, w ich rozszerzeniu poza obszary standardowej filozoficznej doksografii. Lecz różnica między filozofią starożytną a średniowieczną była rzeczywiście taka, jak ją ukazuje zestawienie tych dwu dzieł znakomitych. Hadot zresztą sam uwidocznia i tłumaczy tę różnicę. Czyni to niejako mimochodem, ale w sposób, który potwierdza, że jest to faktyczna różnica historyczna, a nie tylko wynik odmiennego ukierunkowania zainteresowań i predylekcji każdego z autorów. Spróbujmy jakoś — mimo to — scharakteryzować zainteresowania, predylekcje i w pewnej przynajmniej mierze także warsztat pracy autora niniejszej książki, w przekonaniu, że nota taka jak ta nie powinna ich pominać.

Starożytne pojęcie filozofii zostało przez Hadota wydobyte z tekstów filozoficznych tamtej epoki w wyniku przede wszystkim immanentnej ich analizy. Zrazem jednak swoistość i odrębność tego pojęcia uwyraźniły z pewnością liczne odwołania się do późniejszych sposobów rozumienia istoty i zadań filozofii, patrystycznych i średniowiecznych, nowożytnych i zupełnie niedawnych, nawet współczesnych. Z pewnością najważniejsze, bo zresztą i najszerzej, autonomicznie, rzecz można, w książce potraktowane, jest to, co Hadot napisał o zapomnieniu starożytnego sposobu rozumienia filozofii wskutek przeniesienia go na chrześcijaństwo w okresie patrystycznym. Uwagi o losach tego pojęcia w średniowieczu i w czasach nowożytnych, choć lakoniczne, też są istotne, a jeszcze bardziej istotne są te, które podobieństwo do pojęcia starożytnego odnajdują na nowo w niedawnej, dziewiętnastowiecznej przeszłości i we współczesności. Poszukiwania tych podobieństw kierują naszą uwagę nie tylko ku bardzo, zdaje się, odpowiadającym dzisiejszej wrażliwości filozofom, takim jak Kierkegaard, jak Nietzsche, jak Foucault, ale i do poetów, Göthego i Hölderlina. Nawiasem mówiąc, ta szeroka, niemal uniwersalna perspektywa, w jakiej Hadot osadza swój dyskurs starożytniczy, usprawiedliwia jakoś formułę tytułu polskiej wersji jego książki, w którym pewna generalizacja pojęcia ćwiczeń duchowych wydaje się właśnie dzięki tej szerokiej perspektywie zasadna.

Ale, powtarzam, starożytne pojęcie filozofii jako ćwiczeń duchowych wydobyte zostało z samych tekstów filozofów, i to nie tylko z takich, które filozofię deklaratywnie próbują zdefiniować i opisać, ale z takich również, które wprost tego nie czynią, które zatem są — materialnie i doktrynalnie — filozoficzne, nie meta-

filozoficzne. Wrażliwość i na treści doktrynalne, umiejętność harmonijnego ich wkomponowania w dyskurs o ćwiczeniach duchowych, tak samo jak owa globalna perspektywa historyczna — wszystko to owoc zainteresowań i prac starożytnika, który jest historykiem filozofii w pełnym znaczeniu tego słowa, czyli jest również doksografem.

Wśród jego prac są takie, które świadczą o wrażliwości Hadota na filologiczny szczegół — porządkujący i ważny przez to dla szerszych ujęć. Należy tu kilka ustaleń autorstwa lub pochodzenia znanych, lecz źle przedtem identyfikowanych lub źle umiejscowianych tekstów doktrynalnych z późnej starożytności: odkrycie w rękopisie łacińskim z IX wieku dłuższego fragmentu zaginionego komentarza Boecjusza do *Kategorii* Arystotelesa, a w komentarzu św. Ambrożego do *Ewangelii według Łukasza* przełożonej przezeń z greckiego dysputy Orygenesesa z Heraklidesem; ustalenie, że zapisany na palimpseście pewnego ewangeliarza tekst filozoficzny jest wyciągiem z komentarza Porfiriusza do *Parmenidesa* Platona, a św. Ambrożego *Apologia Dawida* to przekład części komentarza Didyma z Aleksandrii do *Psalmu 50*. To są prace tyleż filologa, co historyka i interpretatora filozofii, podobnie jak komentowane edycje lub przekłady *De Trinitate* Mariusza Wiktoryna (1960), wspomnianej *Apologii Dawida* św. Ambrożego, dwu rozpraw z *Ennead* Plotyna, tj. VI 7 (1988) i III 5 (1990).

Są jednak w twórczości Hadota również fundamentalne analizy historyczno-doktrynalne wielkich i ustawicznie będących przedmiotem interpretacyjnej obróbki dzieł filozoficznych, przede wszystkim neoplatońskich, zorganizowane przeważnie wokół konstytuujących swoisty kwestionariusz pojęć i wątków spokrewnionych jakoś z tymi, wokół których koncentruje się dyskurs niniejszej książki, pojęć i wątków po części metafizycznych, po części antropologiczno-etycznych: nieskończoności, jedności pierwotnej i początku, troistości (trójcy), ale też „powrotu do samego siebie” i „konwersji”. Te i inne jeszcze hasła i pojęcia dochodzą do głosu w wielkich, erudycyjnych pracach Hadota: *Plotin ou la simplicité du regard* (1963 i powtórnie 1989), *Porphyre et Victorinus* (1968), *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres* (1971).

Pokrewne jakoś tej sferze dociekań, filozoficznej w stylu bliskim, rzecz można, klasycznej doksografii, są bardziej nowoczesne prace, które mają za przedmiot pojęcia i symbole należące nie tylko do filozofii, ale i do antropologii kulturowej, takie jak artykuł o pojęciu „zwierciadła władcy” (*Fürstenspiegel*) w *Reallexikon für Antike und Christentum* (1970) lub interpretacje mitów i symboli mitologicznych u Plotyna.

Osobną wreszcie kategorię tworzą — znów filologiczne i historycznofilozoficzne zarazem — prace charakteryzujące starożytne teksty filozoficzne, funkcję filozoficznego pisarstwa oraz intencje i cele towarzyszące pracy pisarskiej filozofów, a także sposoby czytelniczej percepcji filozoficznych tekstów. Należą tu m. in. świetna przedmowa do antologii Dominique-Marie Richard zbierającej *testimonia* niepisanej nauki Platona (1986) czy *Théologie, exégèse, révélation, écriture*

dans la philosophie grecque (w *Les règles de l'interprétation* pod redakcją M. Tardieu; korzystam z odbitki bez daty wydania).

Wszystkie te kierunki badań i ich rezultaty pozostawiły widomy ślad w książce, której jeden z rozdziałów prezentujemy obecnie.

Można, jak sądzę, powiedzieć o niej, że wraz z kilkoma pomniejszych studiami (np. *Réflexions sur la notion de la culture de soi* w *Michel Foucault philosophe*, 1986; *Le sage et le monde*, w „Le Temps de la Réflexion” 1989; *Le présent seul est notre bonheur* w „Diogène” 1986) oraz z ukończoną w tym roku i dopiero oddaną do druku książką *La citadelle intérieure. Introduction à la lecture des Pensées de Marc Aurèle* tworzą coś najbardziej swoistego i najbardziej doniosłego w bogatej i ważnej twórczości Pierre’a Hadota, siedemdziesięcioletniego dziś filologa, filozofa, historyka filozofii, mającego w młodości za swych mistrzów P. Courcelle’a, A.-J. Festugière’a, H.-Ch. Puecha i M. Verneta, badacza, którego droga naukowa wiodła kolejno poprzez Centre National de la Recherche Scientifique, École Pratique des Hautes Études, stowarzyszone z CNRS Centre d’Études des Religions du Livre, później też profesora Collège de France na katedrze filozofii hellenistycznej i rzymskiej, ponadto zaś członka-korespondenta Akademii der Wissenschaften und der Literatur w Moguncji, a w obrębie tej Akademii członka Komisji Filologii i Filozofii.