

Krzysztof Pawłowski

Filozofia jako ćwiczenie się w mądrości

Folia Philosophica 13, 123-138

1995

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Od samego początku filozoficznej refleksji rozmaicie odpowiadano na pytanie, „czym jest filozofia”. Jego osobliwość wiąże się z tym, że — jak twierdzi Ernst von Aster — „każda próba udzielenia na nie odpowiedzi, choćby tylko przez przybliżone zakreślenie dziedziny filozofii czy zakresu uprawiania jej, wprowadza od razu w centrum filozoficznej dyskusji, w ścieranie się poglądów i kierunków”¹.

Dzieje się tak, gdyż nawet przy wstępnej próbie zdefiniowania filozofii nie sposób uniknąć wpływu wybranego już filozoficznego stanowiska. Konsekwencją tego jest fakt, że „poznanie filozoficzne — jak stwierdza Stanisław Kamiński — aczkolwiek jest najstarszą postacią nauki, nie uzyskało powszechnie przyjmowanej koncepcji nawet co do fundamentalnych swych rysów”². W podanej przez niego typologii koncepcji filozoficznych główna linia podziału przechodzi pomiędzy filozofiami autonomicznymi, niezależnymi metodologicznie od nauki, a filozofiami związanymi z naukami szczegółowymi. Wśród filozofii autonomicznych wyróżnia:

filozofie dopuszczające pozaracjonalne źródła poznania (np. zbliżoną do estetycznej i religijnej kontemplację lub poznanie typu praktyczno-mądrościowego czy też intuicyjnego);

filozofie spekulatywne (aprioryczne, maksymalistyczne systemy filozoficzne);

¹ E. von Aster: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969, s. 7. Por. K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii*. Warszawa 1983, s. 23—24, oraz hasło *Philosophy*. In: *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 6. New York—London, s. 216—225.

² S. Kamiński: *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Wyd. 3 uzupełnione. Lublin 1981, s. 277.



KRZYSZTOF PAWŁOWSKI

Filozofia
jako ćwiczenie się w mądrości



— filozofie klasyczne (aposterioryczne, perypatetyckie — według niego tworzące „centralną grupę koncepcji poznania filozoficznego”).

Jako filozofie nieautonomiczne traktuje:

- wszelkie rodzaje wiedzy, jakie z różnych względów dopełniają nauki szczegółowe oraz uogólniają czy syntetyzują ich dorobek;
- metanauki, które zajmują się między innymi analizą logiczną języka naukowego czy też metodologią i teorią nauk.

W zależności od przyjętej koncepcji filozofii rozmaicie będą wyodrębniane poszczególne dziedziny filozofii (dyscypliny filozoficzne), np. metafizyka, teoria poznania, aksjologia czy antropologia³. Przywołuję tu klasyfikację S. Kamińskiego⁴, poczynioną w odniesieniu do nauki, albowiem jej paradygmat odgrywa przecież podstawową rolę w tworzeniu naszej kultury. „Pod jej wpływem — jak mówi Kamiński — ukształtowała się dość powszechnie żyjąca postawa scjentyzystyczno-technicyzyczna, i to nawet w filozoficznym myśleniu. [...] Potęgą działania słowa »nauka« ma również irracjonalny charakter. Wszystko, do czego przyczepi się etykietkę »naukowe«, zyskuje automatycznie na wartości.”⁵

Przez położenie akcentu na przedmiot czy cel filozofii, na metodę filozoficznego badania czy też na stosunek filozofii do innych obszarów ludzkiej kultury możemy na rozliczne sposoby klasyfikować koncepcje filozoficzne. W ten sposób uzyskamy odmienne schematy klasyfikacyjne, lecz niezależnie od tego, który z nich wybierzemy, spostrzegamy jedną cechę wspólną: ogromne zróżnicowanie i złożoność filozoficznych stanowisk. To zróżnicowanie narastało w ciągu dwóch i pół tysiąca lat dziejów zarówno europejskiej tradycji filozoficznej, jak i tradycji filozoficznych Indii czy Chin. Rozważania myślicieli dotyczyły coraz to bardziej szczegółowych zagadnień, wiązały się z niestrudżonym stawianiem coraz to nowych pytań oraz ponawianiem prób odpowiedzi na źródłowe pytania, które postawiono już u zarania dziejów myśli. Przyjęło się zatem upatrywać istoty samego filozofowania w ciągłej problematyczności, we wciąż odnawianej refleksji, w nieustannym poszukiwaniu i „byciu w drodze”.

Chociaż możemy dziś dysponować precyzyjnymi wynikami nowych dyscyplin filozoficznych, to jednak trzeba zgodzić się z opinią, którą wyraził Etienne Gilson, że „najbardziej zdumiewa zbiorowa klęska, jaką jest spekulacja filozoficzna jako całość, bo to jest istna klęska, jeśli się porówna przeogromny

³ Ibidem, s. 282—286.

⁴ Inną typologię podaje np. Antoni B. Stępień, wyróżniając pięć zasadniczych koncepcji filozofii: klasyczną, pozytywistyczną, neopozytywistyczną, lingwistyczną (analityczną) oraz irracjonalistyczną. (Por. A. B. Stępień: *Elementy filozofii*. Lublin 1982, s. 47—50. Taką samą klasyfikację znajdujemy w *Małym słowniku terminów i pojęć filozoficznych*. Oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski. Warszawa 1983, hasło: *Filozofia*, lam 105.

⁵ S. Kamiński: *Pojęcie nauki...*, s. 5; podkr. — K. P.

i wspaniały wysiłek filozofowania z jego rezultatami. Nie jest to rezultat zerowy, ale pozostawia uczucie sfrustrowania.”⁶

Najczęściej spotykane objaśnienie słowa „filozofia”, jakie znajdujemy w prawie wszystkich współczesnych wprowadzeniach do filozofii, brzmi mniej więcej tak: „Greckie słowo »filozof« (*philosophos*) stworzono jako przeciwstawienie do *sophos*. Oznacza ono tego, kto miłuje poznanie (wiedzę), w odróżnieniu od tego, kto by posiadłszy poznanie, nazywał siebie wiedzącym. [...] Poszukiwanie prawdy, nie posiadanie prawdy jest istotą filozofii.”⁷ Ważne jest, by pytać i wytrwać w pytaniu. W tym wypadku odpowiedź niczego nie rozwiązuje, lecz tylko nieuchronnie łączy się z postawieniem nowego pytania. „Wiedzy, mądrości, do której zmierza stawianie filozoficznych pytań, nie »mamy«, [...] nie tylko na razie i przez przypadek — stwierdza Josef Pieper — lecz jej z zasady nie możemy mieć; chodzi tu o wieczne »jeszcze nie«.”⁸

Czy jednak w taki sposób pojmowali filozofię myśliciele starożytnej Grecji? W opinii wielu historyków to Platon nadał słowu „filozofia” znaczenie, jakiego po dziś dzień używamy, tj. „umiłowanie mądrości”. Czy jednak zbyt łatwo nie ograniczamy sensu greckiego *philosophia*? Czy nie nazbyt pochopnie przypisujemy Platonowi nasze współczesne rozumienie filozofii, które tu naszkicowałem?

W tym kontekście odkrywczą i pouczającą jest rozprawa Karla Alberta *O Platónskim pojęciu filozofii*⁹. Dowiadujemy się z niej, że *philein* („umiłowanie, pragnienie, poszukiwanie, dążenie”) tkwiące w *philosophia*, nie jest niespełnialnym pragnieniem i dążeniem do czegoś nieosiągalnego. W rzetelnym wywodzie filozoficznym, który odsłania zapomniane znaczenia słów greki starożytnej, wspartym analizą argumentów filozoficznych z dialogów Platona, Karl Albert ukazuje, że twórca Akademii „miał przed oczami całkowicie osiągalny cel myślenia filozoficznego”¹⁰.

⁶ E. Gilson: *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*. Przeł. H. Rosnerowa. Warszawa 1975, s. 222.

⁷ K. Jaspers: *Einführung in die Philosophie*. München 1953, s. 14 (cyt. w tłumaczeniu J. Drewnowskiego): „Das griechische Wort »Philosoph« (*philosophos*) ist gebildet im Gegensatz zum *Sophos*. Es heisst der die Erkenntnis (das Wissen) Liebende in Unterschied von dem, der im Besitz der Erkenntnis sich einem Wissenden nannte. [...] Das Suchen der Wahrheit, nicht der Besitz der Wahrheit ist das Wesen der Philosophie.” Por. także znane wprowadzenie do filozofii — W. Jeruzalem: *Einleitung in die Philosophie*. 7. Aufl. Wien und Leipzig 1919, s. 5; J. Galarowicz: *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*. Kraków 1992, s. 29.

⁸ J. Pieper: *Was heisst Philosophieren?* München 1948, s. 80 (cyt. w tłumaczeniu J. Drewnowskiego): podkr. K. P. „[...] dass wir das Wissen, die Weisheit, worauf das philosophische Fragen zielt, nicht »haben« und zwar dass wir sie nicht bloss vorläufig und zufällig nicht haben »können«; dass es sich hier um ein ewiges Noch-nicht handelt.”

Zob. J. Pieper: *W obronie filozofii*. Przeł. P. Waszczenko. Warszawa 1985, rozdz. VI, s. 48–55. Por. także kategorię pojęciową *das Noch-nicht* Ernsta Blocha, używaną w jego głównym dziele *Das Prinzip Hoffnung*.

⁹ K. Albert: *O Platónskim pojęciu filozofii*. Przeł. J. Drewnowski. Posłowiem opatrzył J. Domański. Warszawa 1991.

¹⁰ *Ibidem*, s. 7; podkr. — K. P.

Ze wzniosłej mowy Sokratesa w *Uczcie* wiadomo, że wiele tajemnic odsłaniała mu kapłanka Diotyma z Mantinei. To od niej dowiedział się, że filozofią zajmują się ci, którzy są między (*metaxy*) bogami i mędrkami a ludźmi niewiedzącymi¹¹. Do nich zalicza Diotyma głównie Erosa.

Z kontekstu *Uczty* wynika, co zaznacza Albert, że „dla Platona Eros jest odpowiednikiem filozofa i filozoficznego myślenia”¹². Eros, czyli Kochający, Miłujący, Pożądający, Pragnący¹³. Według Platońskiej wersji greckiego mitu Eros jest synem Porosa i Penii¹⁴. Władysław Witwicki tłumaczy imię „Penija” jako „Bieda”, a „Poros” — jako „Dostatek”. Los Erosa determinują cechy odziedziczone odpowiednio po ojcu i po matce. „Przede wszystkim — opowiada Diotyma — jest to wieczny biedak; daleko mu do delikatnych rysów i do piękności; [...] dachu nigdy nie ma nad głową, bo taka już jego natura po matce, że z biedą chodzi w parze. Ale po ojcu goni za tym, co piękne i co dobre, odważny, zuch, tęgi myśliwy, zawsze jakieś wymyśla sposoby, do rozumu dąży, dać sobie radę potrafi, a filozofuje całe życie [...] ani to bóg, ani człowiek” (*Uczta* 203 CD).

Eros symbolizuje w koncepcji Platona filozofa i to, co łączy się z filozoficznym myśleniem, dlatego prześledźmy bliżej znaczenia imion jego rodziców. Karl Albert tłumaczy je tak: „*Penija* znaczą tyle co »Bieda« albo, dokładniej, »Trud«. Słowo pozostaje w związku z *πόνοσ* (trud) i *πένομαι* (trudzić się). Można by więc potraktować *Penię* jako symboliczne przedstawienie losu, który jest pełen mozołu i z którego człowiek pragnie się wyzwolić. Ponieważ *penija* była oddawana słowem »bieda«, *poros* tłumaczono prawie zawsze jako »bogactwo«. Jest to jednak całkowicie fałszywe.”¹⁵ Dla Alberta podstawowym znaczeniem słowa *poros* jest „przejście”. „*Poros* jest więc przejściem. Bóg Poros wie, jak się przechodzi. Jest tym, który z na drogę i idzie.”¹⁶ Przy takim tłumaczeniu imion Erosa wyraźniej jawi się powołanie „miłośnika

¹¹ Platon: *Uczta* 204 AB. Przeł. oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki. Warszawa 1984, s. 103.

¹² K. Albert: *O Platońskim pojęciu filozofii...*, s. 18.

¹³ Por. Idem: *Griechische Religion und Platonische Philosophie*. Hamburg 1980, rozdz. pt. *Eros*, s. 161—171.

¹⁴ Por. P. Grimal: *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*. Wrocław 1987: hasło *Eros*, s. 89. W różnych epokach greckiej i rzymskiej kultury mityczna genealogia Erosa ulegała przemianom. „W najstarszych teogoniach — pisze Grimal — Eros na równi z Ziemią powstał bezpośrednio z pierwotnego Chaosu.” Platon w *Uczcie* staje „naprzeciw tendencji uznającej Erosa za jednego spośród wielkich bogów” (ibidem).

¹⁵ K. Albert: *O Platońskim pojęciu filozofii...*, s. 20. P. Grimal tłumaczy: Bieda i Zasobność (por. *Słownik mitologii...*, s. 89).

¹⁶ Ibidem, s. 21; podkr. — K. P.

Niechaj nie dziwi fakt, że aż tyle uwagi poświęcam znaczeniu imion Erosa i jego rodziców. Należy bowiem pamiętać, jak ważne było imię dla starożytnych. Przecież to w imieniu — jak uważali — zawarta była istota osobowości oraz cechy charakteru, które determinowały indywidualny los i odsłaniały powołanie człowieka.

mądrości” i jego zamieszkiwanie „między” (*μεταξύ*)¹⁷, jego pośredniczenie między bogami a ludźmi, między mędrkami a niewiedzącymi. Los filozofa jest pełen trudu, ale gdy sięgniemy do zacytowanego tekstu Platona, widzimy, że Eros, dzięki cechom odziedziczonym po ojcu, „dać sobie radę potrafi”¹⁸. Nie może posiadać mądrości na stałe, ale może — dzięki odważnemu, nieugiętemu dążeniu ku prawdzie, dobru i pięknu — osiągać cel. Jego pragnienie — „umiłowanie mądrości” — może się zatem spełniać, choćby poprzez „przejście”, ekstatyczne docieranie do Boskiej wiedzy (*σοφία*).

Karl Albert podkreśla ważność metafory jaskini z VII księgi *Państwa*¹⁹, która co prawda głównie „unaocznia istotę wychowania (*paideia*), jednakże ze znaczenia, jakie Platon tej przypowieści nadaje, wynika, że jednocześnie (a w gruncie rzeczy nawet przede wszystkim) ma na myśli filozofię”²⁰. Wychodzenie z jaskini poprzez „wznoszenie się”, które symbolizuje proces filozofowania, dobiega kresu, gdy człowiek wychodzi na światło dnia. Poznanie, które osiąga cel, określa Platon jako „poznanie bezpośrednie, oglądanie”²¹. Na zakończenie swej rozprawy Albert podsumowuje: „Bezsporny fakt, że nazwa »metafizyka« powstała w kręgu arystotelików, sprawił, że również filozofię Platonską interpretowano w duchu »filozofii pierwszej« lub *sophia*, lub też »teologii« Arystotelesa. Jednakże w żadnej mierze nie chodziło Platonowi przede wszystkim o *ἐπιστήμη* [...] ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν, ale [...] o oglądanie Jedni samej, w której oglądający i oglądanie stają się jednym.”²²

Platon określa poznanie filozoficzne także pojęciem *theoria*. Karl Albert, wykorzystując precyzyjną analizę filologiczną H. Kollera²³, twierdzi: „Słowo *θεωρία* nie wywodzi się, jak przez długi czas przyjmowano i jak się po części jeszcze dzisiaj przyjmuje niesłusznie, od *θεά* (widowisko) i *ὄραω* (zachowywać, doglądać, postrzegać, widzieć), lecz od *θεός* (bóg) i *ὄραω*. Nie znaczy więc:

¹⁷ *Metaxy* znaczy również „pośrodku”, „na granicy”, a w aspekcie trwania: „tymczasem”, „w trakcie (czegoś)”. (Por. *Słownik grecko-polski*. Red. Z. Abramowiczówna. Warszawa 1962, T. 3, s. 124).

¹⁸ P. Hadot tłumaczy Poros jako „sposób wyjścia z sytuacji, wybieg” (*Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Przeł. P. Domański. Warszawa 1992, s. 222).

¹⁹ Por. Platon: *Państwo*. Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1958, T. 1, ks. VII, s. 358—371.

²⁰ K. Albert: *O Platonskim pojęciu filozofii...*, s. 24.

²¹ Platon określa je w *Fajdrasie* 248 B — jak podaje Albert — jako „oglądanie bytowania” (*τοῦ ὄντος θεά*). Ibidem, s. 29. Na określenie najwyższego poznania filozoficznego Platon używa także słowa z języka misteriów *ἐνοπτεία* (*Fajdros* 250 C; *Uczta* 210 A), które Albert tłumaczy jako „ostateczne oglądanie” (ibidem, s. 46). Słownik podaje znaczenie: „kontemplacja” (*Słownik grecko-polski...*, T. 2, s. 29). Por. także P. Hadot: *Epotheia*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. J. Ritter und K. Gründer. Basel—Stuttgart 1972, T. 2, łam 559.

Wreszcie z widzeniem (oglądaniem) i kontemplacją związane jest słowo *ιδεῖν*. Por. W. Stróżewski: *Arcydialóg Platona*. W: Idem: *Istnienie i wartość*. Kraków 1981, s. 170).

²² K. Albert: *O Platonskim pojęciu filozofii...*, s. 45—46.

²³ H. Koller: *Theoros und Theoria*. „Glotta” 1958, Nr. 36, s. 273—286. Por. K. Albert: *O Platonskim pojęciu filozofii...*, s. 34.

»oglądać widowisko« lecz: »boga (tzn. jego wolę, jego polecenia) zachowywać i chronić«.²⁴ Podane za H. Kollerem znaczenie słowa *theoria* potwierdza tezę o skończonym celu Platónskiego filozofowania, który to cel można by też określić jako „boskie oglądanie” albo „oglądanie tego, co boskie”²⁵.

Jakże dalece więc źródłowe znaczenie słowa *theoria* odbiega od jego współczesnego sensu. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych* opisuje „teorię” jako: „jakikolwiek usystematyzowany zbiór twierdzeń dotyczący określonej dziedziny. W tym znaczeniu można mówić również o teoriach filozoficznych.”²⁶

O źródłowym znaczeniu słowa „teoria” przypomniał Krzysztof Maurin w artykule *Tradycja i zmartwychwstanie*. Maurin podkreśla w nim, że człowiek stale ulegał i ulega redukcjonistycznym pokusom, oraz zwraca uwagę, że redukcjonista, który dąży do tzw. nagich faktów, żyje w złudzeniu. Przesądem jest bowiem według Maurina „wyobrażenie, że istnieje coś takiego jak »nagi fakt«, tzn. rzecz pozbawiona swej istoty, swego Imienia. [...] Już Einstein w słynnej rozmowie z Heisenbergiem [...] wypowiedział znamienne słowa: »Przecież dopiero teoria powiada, co się mierzy.« I dodajmy – co się obserwuje, widzi! Redukcjonista stale zapomina o tej zasadzie, zapomina, że nieświadomie żyje w pewnej teorii (gr. *theoria* – wizja, ogląd świata), do której tak już przyszył [podkr. K. P.], że stała mu się ona tak oczywista, że o niej zapomniał.”²⁷

Tendencje redukcjonistyczne są właściwe nie tylko przedstawicielom ścisłych dyscyplin naukowych, albowiem pojawiły się powszechnie we współczesnej filozofii. Choć także obecne w myśli starożytnej, nie były wówczas dominujące, gdyż filozofię pojmowano przede wszystkim jako ćwiczenie duchowe.

Aspekt ten wydobyl ostatnio Pierre Hadot. Ukazuje on w swojej pracy pt. *Exercices spirituels et philosophie antique*²⁸ filozofię starożytną „nie jako konstrukcję teoretyczną, lecz jako metodę kształtowania w nowy sposób życia i widzenia świata, jako próbę przekształcenia człowieka”²⁹. Według niego niemal wszyscy przedstawiciele filozoficznych szkół antyku „ćwiczyli się w mądrości”.

²⁴ K. Albert: *O Platónskim pojęciu filozofii...*, s. 34.

²⁵ Ibidem.

²⁶ *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych...*, łam 393.

W wielokrotnie wydawanym przez Herdera *Kleines Philosophisches Wörterbuch* czytamy: „[...] jede zusammenfassende wissenschaftliche Erkenntnis, auch die systematische, rein erkenntnismässige Darstellung einer Wissenschaft.” (7. Aufl., Mai 1979, s. 274).

Władysław Kopałński podaje: „[...]teoria w nauce — zbiór praw, definicji i hipotez rzeczowo i logicznie powiązanych w całość; wiedza tłumacząca jakąś dziedzinę zjawisk, w odróżnieniu od praktyki, z którą jednak pozostaje w związku.” (*Słownik wyrazów obcych*. Warszawa 1975, s. 969).

²⁷ K. Maurin: *Tradycja i zmartwychwstanie*. „Gnosis” 1991, nr 1, s. 27; wyróżnienia spacją — K. M.

²⁸ P. Hadot: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Przeł. P. Domański. Warszawa 1992.

²⁹ Ibidem, s. 53.

Jednakże już na średniowiecznym uniwersytecie filozofia — jak pisze Hadot — „staje się działalnością czysto teoretyczną i abstrakcyjną. [...] Nauczanie nie jest już kierowane do ludzi, których chce się kształcić na ludzi, lecz do specjalistów, by umieli kształcić następnych specjalistów.”³⁰

Nie jest moim zamierzeniem dochodzić w tym artykule powodów takiej ewolucji filozofowania. Chciałbym jedynie zastanowić się, jakiego rodzaju myślenie może nas ochronić przed nieświadomym przyzwyczajaniem się do „pewnej teorii” oraz jaki rodzaj ćwiczenia duchowego pozwala na uzyskanie oglądu wyzwalającego, w którym „oglądający i oglądane stają się JEDNYM”³¹.

O ile na gruncie europejskim przedstawione przeze mnie Platońskie pojmowanie filozofii jest jednym z wielu możliwych, a na dodatek zapomnianym, o tyle w Indiach jest wzorcowym sposobem filozofowania. W związku z tym Gopinath Kaviraj, jeden z najwybitniejszych myślicieli indyjskich, podkreśla: „In India, Philosophy, especially in its earlier and truer form, was intended to serve a practical purpose. Bare speculation is invariably condemned as waste of energy, in as much as leads nowhere; speculation is deemed blind without the guiding light which Revelation or Higher Perception alone can furnish.”³²

We wstępie do popularnego i wielokrotnie wznawianego wprowadzenia do indyjskiej filozofii Chandradhar Sharma zaznacza, że w odróżnieniu od zachodniej tradycji, w Indiach zawsze podkreślano potrzebę uzyskania całościowego intuicyjnego oglądu rzeczywistości. *Darśana*³³, odpowiednik greckiego *philosophia*, znaczy — według Sharmy — „widzenie”, „ogląd”, a także „instrument widzenia”: „It stands for the direct, immediate and intuitive vision of Reality, the actual perception of Truth, and also includes the means which leads to this realisation. »See the Self« (*ātmā vā are drastavyah*) is the keynote of all schools of Indian Philosophy.”³⁴ Kiedy Leon Cyboran objaśnia znaczenie *yogadarśana*, podkreśla, że „*darśana* znaczy »widzenie« w sensie poznania intuicyjnego, bezpośredniego, »poznanie prawdziwe«, »instrument poznania

³⁰ Ibidem, s. 228; podkr. — K. P.

³¹ K. Albert: *O Platońskim pojmowaniu filozofii...*, s. 46; wyróżnienie wersalikami — K. P.

³² G. Kaviraj: *Aspects of Indian Thought*. 1984, s. 71; por. także s. 71—76. Zob. „Indian Philosophy” by Pt. Sukhlalji. Ahmedabad 1977, s. 8—14.

³³ Rzeczownik *darśana* pochodzi od pierwiastka czasownikowego *drś* — „widzieć, patrzeć, oglądać”.

O innych sanskryckich odpowiednikach greckiego *philosophia* zob. E. Słuszkiewicz: *Filozofia w starożytnych Indiach*. „Studia Filozoficzne” 1970, nr 6, s. 3 i 4. Por. także S. Dargupta: *A History of Indian Philosophy*. Vol. 1. Delhi—Varanasi 1975, s. 68

³⁴ C. Sharma: *A Critical Survey of Indian Philosophy*. Delhi—Varanasi 1987, s. 13.

prawdziwego «, stąd później »pogląd« [na świat — K. P.], »filozofia«, »system filozoficzny«³⁵.

Ze względu na ścisły związek wykładu teoretycznego z praktyką przekształcania świadomości klasyczna joga wyróżnia się, nawet spośród wszystkich indyjskich systemów, traktowaniem filozofii jako sposobu odkrywania prawdy wyzwalającej. Dlatego też można przyjąć za Leonem Cyboranem, że *Jogasutry* są „jakby esencjonalnym traktatem całej filozofii indyjskiej z tej racji, że zarówno pod względem treści, jak i terminologii są najbardziej konsekwentnie dostosowane do głównego problemu i celu, jaki sobie stawiają niemal wszystkie systemy indyjskie”³⁶.

Dogłębna analiza systemu klasycznej jogi Patańdzalego pozwala na precyzyjne określenie specyfiki filozoficznego ćwiczenia duchowego. Chociaż pojęcia „duch” i „duchowość”, podobnie jak pojęcia „mistyka” i „mistycyzm”, zostały w ostatnich czasach do tego stopnia nadużyte³⁷, iż — jak stwierdza Pierre Hadot — „nie w dobrym już tonie używać dziś słowa »duchowy«”³⁸, to jednak wykorzystanie dziedzictwa indyjskiej kultury pozwala na przywrócenie temu słowu właściwego sensu.

Pragnę, aby ten krótki wywód był jak najbardziej przejrzysty, toteż na potrzeby niniejszego artykułu rezygnuję — na ile to tylko możliwe — z sanskryckiej terminologii filozoficznej Patańdzalego. W zamian używam pojęć wypracowanych przez Leona Cyborana podczas jego długoletnich badań nad filozofią klasycznej jogi indyjskiej³⁹.

³⁵ L. Cyboran: *Filozofia jogi. Próba nowej interpretacji*. Warszawa 1973, s. 14.

³⁶ *Ibidem*, s. 43.

Wspólne rysy indyjskiej myśli, tzn. powszechnie uznawana doktryna prawa moralnego (zwykle nazywana prawem karmana, *karman*), związana z karmanem koncepcja reinkarnacji (*samsāra*), teoria o rozwoju duchowym poprzez kolejne wcielenia (*jāyantāraparināma*), koncepcja wyzwolenia (określana mianem mokszy — *moksa*, kajwalji — *kaiwalya* lub nirwany — *nirvāna*) — zostały omówione zwięźle przez Leona Cyborana (*ibidem*, s. 37—46).

³⁷ Piszę o tym między innymi współczesny filozof religii Luis Dupré: „Termin »mistycyzm« jest tak nadużywany, że można wahać się, czy w ogóle o nim pisać. Wyraźnie się o tym przekonałem, gdy po wprowadzeniu wykładów o doświadczeniu mistycznym rozczarowany student wyznał, że nie zdawał sobie sprawy, iż będę mówił o religii.” (L. Dupré: *Inny wymiar. Filozofia religii*. Przeł. S. Lewandowska. Kraków 1991, s. 364).

³⁸ P. Hadot: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe...*, s. 12.

³⁹ Leon Cyboran pracował nad tłumaczeniem traktatów jogi prawie dwadzieścia lat. Już w swej pracy magisterskiej z filozofii indyjskiej, ukończonej na Uniwersytecie Warszawskim pod okiem Eugeniusza Śluszkiewicza w 1963 roku, zaznaczył: „Przestudiowałem historię niemal każdego słowa, które występowało w sutrach, od czasów wedyjskich aż do przypuszczalnego okresu, w którym powstały *Jogasutry* (do pierwszych wieków naszej ery włącznie), wnikając w etymologię słowa, a potem w jego najprawdopodobniejsze znaczenie w filozofii indyjskiej, a wreszcie w kontekście *Jogasutr*, znaczenie filozoficzne, podane w słowniku, nie zawsze mnie zadowoliło. W ten sposób przestudiowałem całość *Jogasutr* (wszystkie cztery księgi).”

W związku z refleksją nad szeroko pojmowanym ludzkim doświadczeniem Cyboran wyróżnia w nim następujące elementy: postać, zmiana, uświadomienie, „ja”⁴⁰.

Tym, co stanowi wspólną cechę wszelkich postaci, które jawią się w naszym doświadczeniu, jest atrybut względnej stałości. To, co trwa choćby przez chwilę, określa Leon Cyboran jako element postaci. Należy go pojmować niezwykle szeroko. Nie są to tylko przedmioty fizyczne, które postrzegamy zmysłowo. Mogą to być również: litery i słowa, dźwięki i melodie, barwy i obrazy, liczby matematyczne i prawa logiki formalnej, każda myśl, każdy znak, symbol czy obraz wizyjno-symboliczny, wszelka struktura intelektualna oraz ontologiczna – kategorie Arystotelesowskiej metafizyki, Platońskie idee, padarthy (*padārtha*) systemu wajsiesziki, tattwy (*tattva*), wyszczególniane przez zwolenników sankhji, *etc.* Mówiąc ogólnie: elementem postaci jest wszelki przejaw czy też przedmiot, który może być uchwycony za pomocą różnych rodzajów świadomościowej refleksji, w każdej sferze pojmowanego szeroko doświadczenia. Tym, co stanowi o specyfice elementów postaci, jest przede wszystkim to, że „są n a j k o n k r e t n i e j s z e, [...] są najwyrazistsze, n a j l a t w i e j u c h w y t n e [podkr. — K. P.] w naszym doświadczeniu”⁴¹.

Kolejnym elementem jest zmiana. Możemy przecież wyróżnić w naszym doświadczeniu zmiany, na przykład wymienionych postaci. Zauważymy przy tym, że „sama zmiana jest s u b t e l n i e j s z a o d p o s t a c i, w tym sensie, że jest mniej konkretna”⁴².

Bergson twierdzi, że nasz intelekt ma naturalną skłonność do zajmowania się tym, co stałe i niezmiennie. „Intelekt przedstawia sobie jasno tylko nieruchomość. [...] Zawsze wychodzi z nieruchomości, tak jakby to była rzeczywistość ostateczna, czyli element podstawowy; gdy chce sobie wyobrazić ruch, odtwarza go z wielu momentów nieruchomych, które układa obok siebie.”⁴³ Bergson ukazuje w swoich pracach, że właśnie te skłonności naturalne ludzkiego umysłu rodzą wiele iluzorycznych problemów w sferze filozoficznej spekulacji. Nie ma tutaj potrzeby przywoływania dokonanej przez niego krytyki intelektu. Poprzedzę jedynie na przypomnieniu, że dla francuskiego myśliciela oczywistym jest to, iż „intelekt czuje się dobrze i jest całkowicie w swoim żywiole

⁴⁰ L. Cyboran: *Joga klasyczna. Filozofia i praktyka*. „Studia Filozoficzne” 1976, nr 10—11, s. 89—90; przedruk w: *Klasyczna joga indyjska. „Jogasutry” przypisywane Patañdzalemu i „Jogabhaszja”, czyli komentarz do „Jogasutry” przypisywany Wjasie*. Przełożył z sanskrytu, opatrzył przypisami, napisał wstęp i posłowie oraz ułożył słownik terminów L. Cyboran. Przygotował do druku i przedmową opatrzył W. Kowalewicz. Warszawa 1986, s. XXIII—XXIV.

⁴¹ Ibidem, s. 89; wyróżnienie spacją nie oznaczone inicjałami — L. C.

⁴² Ibidem: wyróżnienie spacją — L. C.

⁴³ H. Bergson: *Pamięć i życie*. Wybór tekstów dokonany przez G. Deleuza w przekładzie A. Szczepańskiej. Warszawa 1988, s. 109.

tylko wówczas, gdy dokonuje swych operacji na materii martwej, w szczególności na ciałach stałych⁴⁴.

Elementem jeszcze subtelniejszym aniżeli postać i zmiana jest element samego uświadomienia, który nieodłącznie wiąże się z doświadczaniem elementów postaci i zmian. Należy odróżniać czysty element uświadomienia, o którym właśnie mowa, od aktualnego, zachodzącego w danym czasie aktu świadomościowego. Przy odpowiednio skupionej uwadze możemy przecież badać nasze akty świadomościowe. Możemy analizować ich treść i obserwować ich postaci oraz postrzegać, w jaki sposób treści te podlegają zmianom.

Wreszcie „w każdym uświadomieniu to ja sobie uświadamiam. Ja jestem podmiotem uświadomienia i uświadomienie jest dla mnie. Samo »ja« jest jeszcze subtelniejsze niż samo uświadomienie. W żadnym wypadku nie może się stać przedmiotem introspekcji, nawet najsubtelniejszej, jogicznej, gdyż byłoby w niej podmiotem jeszcze subtelniejszym.”⁴⁵

Jeżeli postaramy się przy dłuższej, skupionej refleksji badać nasze akty uświadomienia, to dostrzeżemy wtedy, że — jak zaznaczyłem — mają one określoną postać i ulegają określonym zmianom. Nie postępujemy jednak w ten sposób w naszym codziennym doświadczeniu. „W praktyce życiowej jesteśmy skłonni przyjmować porządek odwrotny. W wyniku tego to, co konkretniejsze, łatwiej uchwytnie, przyjmujemy za nasze »ja«, za ważniejsze, podstawowe, a wszystko, co subtelniejsze, jako od tego konkretniejszego zależne. W porządku logicznym najpierw akt uświadomienia, który jest dla mnie [wyróżn. — L. C.] uzurpuje sobie, że jest mną samym. Następnie podporządkowuje się on swojemu przedmiotowi, elementom postaci i zmiany, co daje mu wygląd zmiennego, wibrującego procesu myślowego i w nim się mieści nasze aktualne poczucie »ja«. Akt uświadomienia jest wtedy wtórną mieszaną tych czterech elementów.”⁴⁶

Według filozofii jogi uspokojona świadomość, zdolna do skupionej refleksji nad elementami postaci, zmiany, uświadomienia i „ja” — stanowi warunek wstępny podjęcia wysiłku nad realizowaniem wyższego stopnia powściągnięcia zjawisk świadomościowych. Początkowo stan wyciszenia świadomości jest doświadczany jako subtelniejszy jedynie w aspekcie emocjonalnym autopatycznym⁴⁷. Ze względu na nawyki czynnego wciąż uprzednio umysłu nie

⁴⁴ Ibidem, s. 107.

⁴⁵ L. Cybora n: *Joga klasyczna...*, s. 89; wyróżnienia spacją — L. C.

⁴⁶ Ibidem, s. 90; wyróżnienie spacją nie oznaczone inicjałami — L. C.

⁴⁷ Za Leonem Cyboranem rozróżniam cztery rodzaje zjawisk świadomościowych: zjawiska poznawcze, wolicjonalne, emocjonalne autopatyczne (np. przyjemność, przykrość), oraz emocjonalne heteropatyczne (np. miłość, nienawiść). Za nim też wyróżniam „teoretycznie cztery aspekty, z których gdy jeden przeważa, stanowi cechę charakterystyczną danego rodzaju zjawiska”. Odpowiednio będą to aspekty: poznawczy, wolicjonalny, autopatyczno-emocjonalny oraz heteropatyczno-emocjonalny. Por. *Klasyczna joga indyjska...*, s. XX—XXI. Passus, zamieszczony tam przez W. Kowalewicza pod punktem B, pochodzi z rękopisów Leona Cyborana.

jesteśmy w stanie od razu ocenić, że stan uspokojonej świadomości należy wartościować także jako „wyższy” w aspekcie poznawczym.

Dla przybliżenia, jak ten proces może na początku zachodzić, przywołam relację z doświadczenia, które wspominał po latach Leon Cyboran⁴⁸. W roku akademickim 1948/1949, tj. podczas pierwszego roku studiów filozoficznych na Uniwersytecie Wrocławskim, dowiedział się na wykładzie Mieczysława Kreutza o sposobie dokonywanej przez niego introspekcji. Leon Cyboran poszedł dokładnie w jego ślady i zaczął badać własne zjawiska psychiczne. Gdy jednak rozpoczął obserwowanie swojego życia psychicznego, zauważył, że w jego świadomości wytwarza się pustka: „Jak gdyby w miejsce doświadczenia grubego ciała pojawia mi się błogość, a w świadomości — cisza, pustka.” W pierwszej chwili sądził, że to odczucie jest skutkiem braku życia psychicznego, dlatego też nikomu nie przyznawał się do wyniku introspekcji. Jak wyznaje jednak, od samego początku studiów nie opuszczało go przeświadczenie, „że to, czym się naukowa psychologia zajmuje [...] [jest tylko — K. P.] mniej interesującym obwodem naszego pola świadomości”. Wiele lat później w ten sposób komentował przebieg swojego introspekcyjnego wglądu: „Dzięki pewnym zdolnościom koncentracyjnym, w których się już później nieraz świadomie wprawiałem, chcąc dokonywać introspekcji, [...] taka była moja uwaga, że [...] ten zmienny, wibrujący proces psychiczny stawał się przedmiotem mojego oglądu; tym podmiotem oglądającym zapewne była odpowiednio tzw. głębsza czy cichsza sfera świadomości; ponieważ zmienny, wibrujący proces psychiczny stawał się przedmiotem mojego oglądu, to jak gdyby tracił nade mną moc i rozpraszał się, czyli mój ośrodek świadomości przesuwał się do cichszej sfery.”

Niechaj opis introspekcji Leona Cyborana uzmysłowi nam, że gdy człowiek podlega technicznej strategii adaptacyjnej, to nie tylko nie ma bodźca do uspokojenia „zmiennego, wibrującego procesu myślowego”, ale taki proces wręcz wymusza na nim kultura⁴⁹. Prowadzi to nieuchronnie do tego, że w codziennej praktyce życiowej utożsamiamy się z wrażeniami zmysłowymi. Wtedy „pewną więzkę wrażeń, która bardziej niezmiennie niż inne towarzyszy naszemu doświadczeniu, uważamy za nasze ciało lub nawet za nas samych. Nasza świadomość i poczucie »ja« wydaje się jakby było zamknięte w ciele, a samo poczucie »ja« często nawet rozciąga się do granic naszego ciała.”⁵⁰

Konsekwencją takiego stanu rzeczy są poglądy filozoficzne, według których „istnieją tylko rzeczy pojmowane jako przedmioty konkretne, tj. ciała (przed-

⁴⁸ Odtwarzam je na podstawie posiadanej kopii nagrania prywatnego wykładu, który Leon Cyboran wygłosił w 1976 roku w obecności między innymi Jarosława Rudniańskiego. (Nie udało mi się ustalić dokładnej daty wykładu.)

⁴⁹ O dwóch kulturowych kierunkach adaptacji człowieka do otoczenia: inicjacyjnej oraz technicznej — zob. A. Wierciński: *Ewolucja magii i religii*. Cz. 1. Warszawa 1989, s. 24 i nast.

⁵⁰ L. Cyboran: *Joga klasyczna...*, s. 90; podkr. — K. P.

mioty fizyczne), i osoby, zaprzeczające zaś rzeczywistości istnieniu przedmiotów innych kategorii ontologicznych”⁵¹.

Współczesny przedstawiciel filozofii analitycznej S. Hampshire pisze: „To, że istoty zdolne do działania i obserwacji urodziły się i poruszają się po świecie, w którym istnieją ciała o pewnej trwałości w czasie, nie jest przypadkowym wydarzeniem, lecz koniecznością logiczną.”⁵²

Nie należy się zatem dziwić, że w tej aurze Russell i Moore doprowadzili przy wykorzystaniu nowoczesnej matematyki i logiki oraz analizy języka — jak stwierdza Alfred Gawroński — do „uzasadnienia klasycznego realizmu z takim stopniem ścisłości, jaki był niedostępny dla filozofów średniowiecznych”⁵³. Trzeba niewątpliwie przyznać, że w ten sposób została uściślona forma specjalistycznego wykładu filozoficznego. Choć Hampshire, Russell czy Moore nie są tak rygorystyczni w swoich poglądach jak Kotarbiński, wydają się jednak nie dostrzegać, podobnie jak i wielu współczesnych filozofów (niekoniecznie związanych z nurtem filozofii analitycznej), że ich profesjonalne analizy niejako sankcjonują porządek wtórnych aktów uświadomienia. Albowiem skutkiem tego rodzaju rozważań jest między innymi właśnie wspomniane „zamknięcie” poczucia „ja” w ciele. Dalszą konsekwencją tego jest zubożenie aporetyczności ludzkiej myśli. Co więcej, zanik szkół filozoficznych, których przedstawiciele „ćwiczyli się w mądrości”, spowodował, że w dziedzictwie europejskiej tradycji filozoficznej nie dysponujemy już sposobami transcendowania dyskursywnej aporii.

Poprzez ćwiczenie duchowe — świadomą pracę nad sobą, coraz subtelniejszy akt woli połączony z aktem bezpragnieniowości w stosunku do doświadczanej aktualnie sfery przedmiotowej, człowiek ma możliwość istotnej, całościowej przemiany, a dzięki niej „zmiany świata”, w którym żyje. Zauważmy jakże odmienną jest taka zmiana od re-formowania świata, którego dokonuje człowiek współczesny.

Z punktu widzenia filozofii jogi u źródeł decyzji pokładających nadzieje w technicznej adaptacji do otoczenia tkwi błąd poznawczy. Błąd ten wywodzi się z powszechnej iluzji, według której zmiana zachodzi w świecie konkretnych postaci, doświadczanych zmysłowo.

⁵¹ Reizm. W: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych...*, tom 334.

Znana jest reakcja Henryka Elzenberga na materializm Tadeusza Kotarbińskiego. Elzenberg określił reizm jako „rygorystycznie statyczny; jego świat jest »martwy« [...], a przy tym jakże nagi! [...] Ta statyczność, nagość, ubóstwo [...] nie są, jak surowa nieładność Lukrecjuszowa, tragiczne: są oschłe i przytłaczające. [...] Tylko w sferze formalnej prawda jest sztywna: świat jest wieloaspektowy; możemy, nie mijając się z tym, co jest dane, percypować go tak lub inaczej i inaczej rozmieszczać akcenty.” (H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*. Kraków 1963, s. 331; wyróżnienia spacją — H. E.)

⁵² S. Hampshire: *Thought and Action*. London 1970, s. 40; cyt. według A. Gawrońskiego: *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych hadań nad językiem*. Przedm. Z. Kubiak. Warszawa 1984, s. 317.

⁵³ A. Gawroński: *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa...*, s. 311.

Iluzja ta tkwi korzeniami w nawykach niższej natury człowieka. Albowiem człowiek skłania się zazwyczaj ku temu, aby upatrywać przyczyny doznawanej przykrości, cierpienia, bólu (wszelkiej niewygody, dokuczliwości — *duhkha*⁵⁴) nie w sobie samym, lecz w przedmiotach zewnętrznych, w świecie — jak go określam — wtórnych postacio-zmian. Taka praktyka życiowa, podtrzymywana w czasie, nie pozwala — według Patańdzalego — na prawdziwe postrzeganie rzeczywistości. Jak mówi Leon Cyboran, wtedy „coraz większa dawka tamasu przysłania naszą świadomość”⁵⁵. W związku z tym już Heraklit upominał: „Złymi świadkami są oczy i uszy dla ludzi, jeżeli mają barbarzyńskie dusze” (fr. B 107)⁵⁶.

Ćwiczenie się w mądrości to ciągle realizowanie aporii związanych z odpowiedzią na pytanie: kim jestem. Tego rodzaju ćwiczenie wymaga nieustannej uwagi skupionej na procesie odwracania opisanego porządku czterech elementów, jakie jawią się w naszym codziennym doświadczeniu.

Przebieg tego procesu można schematycznie przedstawić za pomocą następującej formuły, której stopnie pozwalają na wniknięcie w istotę wszelkiego duchowego ćwiczenia.

1. Nieutożsamianie się z elementami postaci i zmiany, które jawią się we wrażeniach zmysłowych, dzięki czemu osiąga się wolność od doświadczenia ciała i tego, co nazywamy światem.

2. Powściągnięcie wszelkich postacio-zmian, które jawią się w akcie świadomościowym. Funkcje świadomości stają się przez to bierniejsze, a sam akt świadomościowy coraz prostszy.

3. Nieutożsamianie się z najsubtelniejszym nawet aktem uświadomienia.

4. Ostateczne odróżnienie podmiotu uświadomienia (istotnego „ja”) od zupełnie oczyszczonej świadomości (czystego elementu uświadomienia),

⁵⁴ Sanskrycki termin *duhkha* trudno jest oddać jednoznacznym określeniem. Por. *Słownik terminów. W: Klasyczna jogą indyjska...*, s. 400 wraz ze wszystkimi kontekstami użycia tego pojęcia w *Jogasutrach* i komentarzu Wjasy — *Jogabhaszji*.

⁵⁵ Tamas (*tamas*) jest jedną z trzech *gun* (*guna*). Pozostałe to *radžas* (*rajas*) i *sattwa* (*sattva*). Teoria *gun* znana jest w myśli indyjskiej od czasów upaniszad. Z komentarza Wjasy do *Jogasutr* dowiadujemy się: „Naturę (dyspozycję do) ujawniania (przejrzystości, jasności, *prakaśa*) ma *sattwa*. Naturę (dyspozycję do) aktywności (zmiany, ruchu, *kriyā*) ma *radžas*. Naturę (dyspozycję do) stałości (nieruchomości, trwania, postaci, *sthiti*) ma przeto *tamas*.” (Ibidem, s. 86).

Słowo „*guna*” — znaczy „sznur”, „lina”, „struna”, „nić”, „włókno”, „pasma”, a w terminologii filozoficznej — „jakość”, „atrybut”, „cecha” lub „substancja”.

O teorii *gun* — zob. *Encyclopedia of Indian Philosophy*. Vol. 6. *Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Ed. by G. J. Larson and R. S. Bhattacharya. Delhi—Varanasi 1987, s. 65—83 i nast.; S. N. Dasgupta: *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought*. Delhi—Varanasi 1974, s. 70—111; L. Cyboran: *Filozofia jogi...*, s. 58—60; F. Tokarz: *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*. Cz. 2. Lublin 1985, s. 148—156 i nast.

Można dostrzec, że to właśnie teoria *gun* posłużyła Leonowi Cyboranowi do wyodrębnienia elementów doświadczenia.

⁵⁶ Cytuję według: A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 1971, s. 144.

co bezpośrednio łączy się z odkryciem prawdy wyzwalającej i poznaniem siebie.

Reasumując — proces ćwiczenia się w mądrości polega na ciągłym nieutożsamianiu się z wszelkimi, danymi w doświadczeniu, elementami postaci, zmiany, uświadomienia i nieustannym odróżnianiu „ja” od trzech pozostałych elementów.

W ten sposób można by — wykorzystując badania Leona Cyborana nad filozofią Patańdzalego — zrekonstruować dynamizm, wspomnianego na początku artykułu, Platońskiego „przejścia” i przybliżyć inny aspekt pojmowania sfery „między” (*metaxy*), a tym samym ukazać sposób wyjścia z Platońskiej jaskini.

Warto zauważyć, że podczas realizacji wymienionych stopni duchowego ćwiczenia trzeba usunąć nie tylko „wszystkie obrazy rzeczy cielesnych ze świadomości”⁵⁷. Więcej, należy oczyścić świadomość ze wszelkich elementów postaci i zmian, które mogą stanowić podłoże dla pojęć ogólnych. Dokonuje się tego przez „przepalenie” złoza sanskar, tj. podświadomych twórców dyspozycyjnych.

Już na pierwszym stopniu ćwiczenia, które podałem, skupiona refleksja nad doświadczeniem wewnętrznym powinna umiejętnie wychwytywać i analizować nasze akty poznawcze, emocjonalne i wolicjonalne. Żadne bowiem czyny, sądy, myśli, idee, uczucia *etc.* — nie są przypadkowe. Przez nasze czyny oraz wszystko to, co fenomenalizuje się w świadomości (na jawie, we śnie czy też podczas medytacji lub kontemplacji), uzyskujemy możliwość wglądu w strukturę i treść podświadomego złoza. Jeżeli w jakikolwiek sposób uchwycimy sens przejawionych fenomenów, zaczniemy rozpoznawać „ślady”, które z czasem pozwolą na wytropienie utajonych w podświadomości twórców dyspozycyjnych: sanskar (*samskarā*) i wasan (*vasana*). „Każde zjawisko świadomościowe — pisze Leon Cyboran — jest zapamiętywane w sferze dyspozycyjnej świadomości, w sferze nieświadomej lub, powiedzmy, podświadomej w stosunku do aktualnej świadomości zjawiskowej. Ten twór dyspozycyjny, podświadomy — to sanskara. Sanskara z kolei prze do ujawnienia się w zjawiskowej sferze świadomości, fenomenalizuje się jako przypomnienie. Sanskary stanowią zatem cały »magazyn« pamięciowy.”⁵⁸

W indyjskiej tradycji od czasów starożytnych starano się dokładnie rozpoznać czynniki, które warunkują ludzką kondycję. Czyniono to w związku z praktycznym nastawieniem tamtejszej myśli, aby znaleźć sposoby na pozbycie się wszelkich uwarunkowań i przezwyciężanie ludzkiej natury. Jak twierdzi

⁵⁷ Por. R. Descarts: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Warszawa 1958.

⁵⁸ L. Cyboran: *Filozofia jogi...*, s. 51.

W innym miejscu Cyboran podkreśla, że „w indyjskiej filozofii, szczególnie w jodze, już w starożytności rozpracowywano zagadnienie podświadomości w godny podziwu sposób”. (L. Cyboran: *Joga klasyczna...*, s. 88).

Eliade, w Indiach uznano, że „uwarunkowania fizjologiczne, społeczne, kulturowe i religijne są względnie łatwe do określenia, a przeto i do opanowania, wielkie natomiast przeszkody dla życia ascetycznego i kontemplacyjnego powstają wskutek działania nieświadomości, sanskar i wasan, »nasyceń«, »pozostałości«, »utajeń«, które stanowią to, co psychologia głębi uważa za treść i strukturę nieświadomości”⁵⁹.

Dopóki nie rozpoznamy w jakikolwiek sposób — choćby częściowo — treści, które tkwią w dyspozycyjnej sferze świadomości (*cetas*), nie jesteśmy w stanie rozpocząć, a tym bardziej kontynuować wysiłku „przepalania” pamięciowego „magazynu”. A kiedy tej pracy nie podejmujemy, siłą rzeczy, ulegamy w codziennej praktyce życiowej nawykom niższej natury. Jeśli nie staramy się o to, aby świadomie przekształcać „niższą” naturę, to wraz z uleganiem nawykom coraz bardziej oddalamy możliwość duchowej przemiany.

Gdy ośrodek świadomości myśliciela utożsamia się z wtórnymi elementami postaci i zmiany, ulega destrukcji poznawczy wysiłek, który służy przekształcaniu osobowości i zmianie sposobu widzenia świata. W ramach współczesnego wykładu filozoficznego nie można już wypracować takiego stylu życia, który angażowałby wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji. Ostatecznie musi to powodować zamieranie duchowego wymiaru filozoficznej tradycji.

Nie znaczy to jednak, że filozofia bezpowrotnie utraciła odniesienie do wymiaru Całości. Zarysowaną w niniejszym artykule wizję filozofowania można przecież traktować jako jedną z prób przywrócenia mądrościowego rysu filozofii.

Krzysztof Pawłowski

PHILOSOPHY AS AN EXERCISE IN WISDOM

Summary

The essence of philosophising — contrary to popularly accepted belief — must not necessarily be limited to endless posing of questions and pondering over ever new problems. Philosophy may, in fact, be treated as a spiritual exercise. In this case the cognitive act aims towards transcending the spheres of discursive aporia so as to achieve in an integrated, intuitional inspection, the ultimate good — wisdom. In my understanding it was in this way that Plato conceived philosophy, and until the present day it is thus conceived in India.

With the help of conceptions and ideas developed by Leon Cyboran — an eminent researcher on Indian thought — I have attempted to reconstruct the cognitional-volitional effort, which cannot be identified with all the experimentally known elements of persons, changes and enlightenment.

⁵⁹ M. Eliade: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. Przeł. B. Baranowski. Oprac. T. Ruciński. Warszawa 1984, s. 13.

By means of an ever more subtle act of will, conjoined with the act of undesiring, a man can acquire the possibility of transformation associated with the discovery in himself of being free from the so-called three *guna*'s (*quasi*-substance forming all objective reality). When philosophising is implemented by this kind of spiritual exercise, it makes possible the achieving of a releasing inner revelation, in which the seeker and that which is understood become one.

Кжиштоф Павловски

ФИЛОСОФИЯ КАК УПРАЖНЕНИЕ В МУДРОСТИ

Резюме

Существо философствования — вопреки повседневно принятым взглядам — не должно ограничиваться к постоянному ставлению вопросов и решения постоянно новых проблем.

Ибо с философией можно обращаться как с духовным упражнением. Познавательный акт тотчас направляется к трансцендированию сферы дискурсивных апории, чтобы в целостном, интуитивном осмотре постичь цель — мудрость. Таким способом — по-моему — понимал философию Платон, и по сей день так её понимают в Индии.

Ц помощью понятий, а также идей выработанных Леоном Цыбораном — видным исследователем индийской мысли — я пытаюсь возобновить познавательно-волевое усилие, которое не отождествляется с всякими — данными в опыту — элементами вида, перемены и осознания. Через всё тончайший акт воли, соединённый с актом безтребования, человек располагает возможностью перемены, связанной с обнаружением в себе бытия свободного от так наз, трех гун (*quasi*-вещств, образующих всякую предметную действительность). Когда философствование исполняется в этого рода духовном упражнении, делает возможным получить освобождающий осмотр, в котором познающий и познаваемое становятся одним.