



Filozofia jako praktyka miłości

Paweł KOROBCZAK*

ABSTRACT

Philosophy as a practice of love: The text begins with an analysis of the formula of the question itself, in order to then refer to the sources of philosophy and on this basis to pose the question of philosophy today. It first reconstructs the formal definition of philosophy as a special kind of dynamics with a structure of acting, to then refer to its content. Situating its reflection in the area of the phenomenological and post-structural tradition (with reference mainly to Martin Heidegger and Jacques Derrida), it identifies the sphere of values as an area of essential philosophical practice, while pointing to the key categories of the Other and love as defining both the formal and content definition of philosophy today. In doing so, it engages the tradition of axiology, particularly Max Scheler's material ethics of value and Emmanuel Lévinas project of ethics, in the area of thought.

KEYWORDS

philosophy; Martin Heidegger; Jacques Derrida; Max Scheler; Emmanuel Lévinas; love

* Dr hab., adiunkt, Instytut Filozofii, Uniwersytet Wrocławski. E-mail: pawel.korobczak@uwr.edu.pl.

Można by — parafrazując jeden z najdoskonalszych incipitów w filozofii — powiedzieć, że już od dawna nie zastanawialiśmy się dość zdecydowanie nad istotą filozofii (Heidegger, 1977: 76). Odwołując się do tej parafrazy, pozwalamy sobie przemycić wiele z tego, co powiedziane w początkowych zdaniach *Listu o „humanizmie”*, do czego przyjdzie jeszcze nawiązać w dalszych partiach niniejszego tekstu. Co prawda filozofia nie jest (zgodnie z wyłaniającym się ze wspomnianego fragmentu określeniem, które chcielibyśmy tu odnieść właśnie do filozofii) żadnym „czymś”, lecz raczej sposobem, nieledwie sposobem bycia, o którym nie sposób powiedzieć, że jest tym a tym. Ani w ogóle, że „jest”. Filozofia zatem nie „jest”, choć nie znaczy to, że jej nie ma. Ale o tym za chwilę.

Tymczasem, by podjąć próbę pytania „Czym jest filozofia dzisiaj?”, należałoby na wstępie zauważyć, że pytanie to można podzielić na dwa odmienne (czy komplementarne?) zagadnienia dające się wyróżnić przez zróżnicowane postawienie akcentów w samym pytaniu: „Czym jest filozofia?” oraz: „Czym ona jest dzisiaj?”

Pytanie „Czym jest filozofia?” ujawnia w sobie kilka aspektów, spośród których wspomnieć chcemy o dwu. Po pierwsze, pytanie to — stanowiąc w swej formie kwintesencję tradycyjnego zapytywania filozoficznego — pyta o istotę, o to zatem, co wymyka się wszelkiemu określeniu czasowemu. O to, co pozaczasowe i co czasowi nie podlega. W tym sensie pytanie „Czym jest filozofia?” nie da się pogodzić z pytaniem „Czym jest filozofia dzisiaj?” — przynajmniej jeśli to ostatnie traktować poważnie, nie zakładając z góry, że owo „dzisiaj” nie ma istotnego znaczenia, i że pytanie o dzisiejszą kondycję filozofii jest wprost równoważne pytaniu o jej kondycję *sub specie aeternitatis*.

Po drugie, pytanie „Czym jest filozofia?” przez samą swoją formę określa obszar możliwych odpowiedzi. W „Czym jest?” tkwi bowiem od razu rozstrzygnięcie, że jest ona pewnym czymś, które należy zidentyfikować. Zakłada się zatem, że filozofia pozostaje jakimś bytem, domagającym się jedynie wyraźnego wskazania. W zasadzie jest to uściślenie powyższej charakterystyki pytania jako pytania o istotę, gdyż istota pozostaje właśnie „co-tością”, odnosi się do tego, czemu można przypisywać różne określenia, o czym można to lub owo orzekać (w tym istnienie bądź nieistnienie), co tedy stanowi nieokreślone podłoże różnych jakości, na którym mogą się one osadzać, które stoi-pod nimi. Istota: to, co stoi-pod, *sub-stans*, ὑποκειμενον. Istota jest samą substancjalnością tego, co jest; istota jest samym owym czymś. Coś, istota, substancja pozostaje sobą niezależnie od tego, co w danym momencie da się przypisać owemu czemuś. Pozostaje sobą niezależnie od istnienia bądź nieistnienia, rzeczywistości bądź nierzeczywistości. Jest zatem samą możliwością przypisywalności, poniekąd transcendentalnym warunkiem możliwości przypisania jej czegokolwiek, w tym również zmian (choć tylko w obrębie tego, co się na niej osadza, co się w niej, na niej, urzeczywistnia). Jako taka — ona sama stanowi trwałość niepodlegającą zmianie. Jest trwałym, niezmiennym warunkiem możliwości

bycia jakąś. Coś, byt jako substancja, tym, czym jest — jest zawsze (to znaczy i od zawsze, i na zawsze, i zarazem niejako kontestując wszelkie od-do). Tak rozumiane coś, substancja, jest na sposób trwałości, na sposób niezmiennej, nieusuwalnej, niezniszczalnej obecności. Pytanie „Czym jest?” rozstrzyga zatem nie tylko, że możliwy obszar odpowiedzi wyznaczany jest przez wymiar bytowy, ale także, że sposób bycia bytu określony jest tylko i wyłącznie przez obecność. Pytanie „Czym jest?” pyta o byt jako obecny (i w tym sensie o istotę). Pytanie „Czym jest filozofia?” stanowi zatem zawsze już rozstrzygnięcie o jej — filozofii — rzeczowym charakterze; że jest ona czymś i to czymś jako trwałą obecnością. Jest to, jak dobrze wiadomo, kluczowy punkt Heideggerowskiej *Auseinandersetzung* z metafizyką (*Auseinandersetzung*: sporu, dyskusji, debaty, stanięcia-naprzeciw-siebie, stanięcia-na-dystans-ale-jednak-twarzą-w-twarz). Warto zwrócić uwagę, że taka *Auseinandersetzung*, rozumiana jako stanięcie z kimś twarzą w twarz w pewnym rozsunięciu, dystansie (*aus-ein-ander*), konstytuuje swoiste napięcie. Napięcie tyleż dzielące, co łączące obie strony: pewnego jednego (*ein*) i innego (*ander*). Różnica zawsze tyleż dzieli, co łączy to, co dzielone. Umożliwia to, co dzielone, jako to coś właśnie; obdarza każdą ze stron różnicy jej niepowtarzalnością bycia czymś własnym i odrębnym. Różnica jest, można by rzec, nie-tożsama (trudno bowiem mówić o tożsamości w przypadku różnicy) z wydarzeniem (*Er-eignis*). Stawienie czoła metafizyce oznacza wejście z nią w relację — i tylko o tyle stawanie się sobą jako kimś odrębnym. Jaka to jest, jaka powinna to być relacja?

Zanim być może kiedyś postawimy to pytanie, zanim rozstrzygnie się, czy w ogóle takie pytanie należy postawić, przyjrzyjmy się jeszcze drugiemu aspektowi pytania wyjściowego: „Czym jest filozofia dzisiaj?”. Biorąc pod uwagę powyższe rozważania, należy uznać, że jeśli pytanie w formie „Czym jest filozofia dzisiaj?” nie jest równoważne pytaniu w formie „Czym jest filozofia (jako taka)?”, to stawiając pytanie o dzisiejszą kondycję filozofii, albo kwestionujemy możliwość ujęcia jej w jej istocie, albo przynajmniej tego typu ujęcie lekceważymy, pomijamy, bierzemy w nawias. Względnie: uznajemy, że istota w swych realizacjach, w urzeczywistnieniach, może przyjmować różne akcydentalne formy, w tym taką formę, jaką ma dzisiaj — że tedy filozofia zawsze pozostaje filozofią, jednak przejawia się różnie w różnych czasach. W tym ostatnim przypadku zadanie, które stałoby przed nami wraz z pytaniem, czym jest filozofia dzisiaj, sprowadzałoby się do identyfikacji przypadłościowych i poniekąd przypadkowych charakterystyk wyróżniających sposób, na jaki filozofia realizuje się współcześnie. Zadanie to można realizować w sposób bardziej lub mniej rozbudowany, mianowicie albo zakładając, że odpowiedź na pytanie „Czym jest filozofia?” jest już skądinąd znana, i tylko skupiając się na wskazaniu jej przypadkowych cech współczesnych; albo też wychodząc od pytania o istotę filozofii i dopiero później przechodząc do *meritum*, czyli w tym przypadku do akcydensów.

Inne możliwości otwierają się, jeśli jednak uznać, że pytanie „Czym jest filozofia dzisiaj?” w samym swym sformułowaniu kontestuje i kwestionuje możliwość pytania „Czym jest filozofia?” w wyżej naszkicowanym sensie pytania o istotę. Przede wszystkim — zauważyć należy — pytanie to podważa sens rozumienia filozofii w sensie jakiejś ponad- i pozaczasowej istoty, a tym samym — w samej swej formie — pytanie „Czym jest filozofia dzisiaj?” podważa rozumienie formuły „czym jest?” jako odsyłającej do obszaru bytu ujętego w charakterze obecności. Pytając o współczesną kondycję filozofii uznajemy już w punkcie wyjścia, iż jest ona jakimś nie-obecnym, ale jednak bytem (skoro jakimś „czymś”). Względnie nie-obecnym nie-bytem (tymczasem bez rozstrzygnięcia pozytywnych określeń). Nie-obecność filozofii ma zostać mimo wszystko określona — paradoksalnie być może — w jej „dziś”, tedy w jej aktualności. Jeśli podążyc za tradycją filozoficzną, „aktualność” pojąć by należało jako „bycie *in actu*” w sensie ἐντελέχεια, przez co Arystoteles rozumiał „osiągnięcie kresu”, „dotarcie do kresu”, ἐν τέλει ἔχειν. Dotrzeć do kresu, do końca (τέλος), to tyle, co stać się sobą w sensie uzyskać pełną o-kreśloność, stać się bytem skończonym: doprowadzonym do kresu, do śmierci, „skonu” — stać się do-skon-ałym. Dla Starożytnych oznaczało to uzyskanie wszystkich wymiarów czyniących coś tym, czym ono jest. W wyrażeniu „byt skończony” słyhać tę podwójność, wedle której jest to zarówno byt, który nie jest niedokończony, jak i byt, który nie jest nieskończony. Skończoność jako posiadanie granic (skończoność jako graniczność) oznacza to, co w pełni czyni coś tym, czym ono jest. Wyznaczenie granic różniących coś od wszystkiego innego, granic zatem, które nie pozwalają pomylić tego oto czegoś z czymkolwiek, tedy z czymkolwiek innym. Aktualność filozofii oznaczałaby wobec tego jej stanie się w pełni sobą, to znaczy czymś skończonym i w skończoność niepowtarzalnym. „Czym jest filozofia dzisiaj?” pytałoby tedy o jej pełnię, jaką osiąga ona współcześnie. Tym samym jednak — skoro formuła pytania zakłada immanentnie, iż równie uprawnione i w jakimś sensie milcząco założone są jednocześnie inne pytania: o to, czym filozofia była wczoraj i czym będzie jutro — pytanie o pełnię filozofii dzisiaj wskazuje zarazem, że owa pełnia jakoś jest i jakoś się ma również nie-dzisiaj. Że tedy filozofia zawsze (i być może: zawsze już) jest czymś aktualnym, zawsze pozostaje *in actu*, ponieważ więc zawsze dociera do własnego kresu. Że, innymi słowy, bycie-sobą filozofii pozostaje szczególnego rodzaju stałością dynamiki: dynamiką stawania się tym, czym się jest. Stawia to w odmiennym świetle sposób rozumienia bytu, który oto ujawnia się nie tyle jako rodzaj statycznej istoty, lecz raczej jako rodzaj dynamiki (i w tym sensie nie-bytu w znaczeniu obecnego czegoś) i — jeśliby jednak obstawać przy wyrażeniu „istota” (a są pewne przesłanki ku temu) — czyni istotę czymś dynamicznym, czego nie można już dłużej pojmować w kategoriach obecności.

Filozofia jako jej stawanie się tym, czym jest, czyli jako bycie tym, czego sposób bycia polega na stawaniu się; filozofia jako stawanie-się-filozofią: tak

pomyślana struktura filozofii pozwala na zadanie pytania o jej szczególnego rodzaju „co-tość” (czyli o istotę), przy jednoczesnym utrzymywaniu się w obszarze pytania o filozofii „dzisiejszość”. Struktura ta stanowi zarazem pierwszą odpowiedź na pytanie o filozofię, o jej istotę: jest mianowicie filozofia jakiegoś rodzaju działaniem, pewną $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\varsigma$, praktyką stawania się i pozostawania sobą. Jest tak, rzecz jasna, w tej mierze, w jakiej — nie bez nawiązania do starożytności, ale i (nieleddwie tym samym) do Friedricha Nietzschego i Martina Heideggera — struktura $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\varsigma$ w tym się właśnie realizuje, iż jej $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ utożsamia się z nią samą (Arystoteles, 1996: 1140b7; Arystoteles, 1994: 99). Działanie pozostaje samym sobą tym bardziej, tym intensywniej, w im większym stopniu kresem, ku któremu zmierza, pozostaje jego własne zachodzenie: działanie zachodzi dla działania, w odróżnieniu od wytwarzania, które zmierza do tego, co jest wytworem, i które ustaje wraz z zaistnieniem wytworu. Im doskonalsze wytwarzanie, tym bardziej kończy się wraz z osiągniętym kresem. W przypadku działania jest dokładnie odwrotnie: im bardziej doskonałe działanie, tym bardziej jego kres tożsamy jest z jego zachodzeniem i możliwością zachodzenia¹.

Pytanie o filozofię w jej dzisiejszym, aktualnym wymiarze prowadzi tedy do wniosku, iż jest filozofia jakimś ruchem, jakąś dynamiką i to dynamiką o charakterze cyklicznym lub oscylacyjnym, w sobie nawracającym: im bardziej stała się sobą, tym bardziej sobą się staje; im intensywniej wypracowała własną istotę, tym intensywniej nad nią pracuje. W im większym stopniu doszła do siebie (oprzytomniała), tym bardziej przytomnieje w dochodzeniu do siebie. Wynikają z tego dwie rzeczy: po pierwsze, bardziej może niż o filozofii, należałoby mówić o filozofowaniu; po drugie, w przypadku filozofii, w przypadku jej istoty, zrezygnować należy z myślenia w kategoriach trwałej obecności, poszukując jej istoty raczej w wymiarze pewnego rozsunięcia, przesunięcia wobec tego, czym ona sama jest. Filozofia dziś — nim jeszcze odpowiedzieliśmy na pytanie o nią, a nawet nim jeszcze je dobrze postawiliśmy — ukazała się nam jako dochodzenie do własnej istoty, jako strukturalne opóźnienie wobec siebie samej. Filozofia (czy też filozofowanie) pozostaje różnicą wobec tego, czym jest. Filozofia jest (w sobie) różnicą. Czy jednak różnica „jest”? Czy można o różnicy powiedzieć, że „jest”? Wydaje się, że nie i to dokładnie z tego samego powodu, dla którego nie można powiedzieć, że przestrzeń jest w przestrzeni, czas w czasie ani że bycie jest. Stąd należałoby raczej stwierdzić, że filozofia nie-jest różnicą lub wręcz że filozofia pozostaje różnicowaniem. Względnie ustanowić nie-tożsamość filozofii i różnicy, czyli coś w rodzaju szeregu: filozofia, filozofowanie, różnicowanie. Szeregu, który traktować by należało jako iterację.

¹ Nie jest bez znaczenia, że uprzywilejowaną sferą przykładów działania pozostaje dziedzina moralności: nie po to wszak należy postąpić sprawiedliwie, by ktoś na przykład otrzymał pieniądze, lecz po to, by postąpić raczej sprawiedliwie niż niesprawiedliwie. Fakt otrzymania przez kogoś pieniędzy jest tym, co w konkretnej sytuacji może towarzyszyć działaniu, być jego efektem — ale nie celem i kresem w sensie właściwym.

Powtórzenie.

Filozofia jako powtórzenie. Jako powtórzenie samej siebie jako różnej i (samą siebie) różnicującej. Filozofia dzisiaj staje się powtórzeniem filozofii, powtórzeniem wyznaczającym jedyną możliwą tożsamość-lub-nietożsamość filozofii. Filozofowania. Do tej różnicy (między „filozofią” a „filozofowaniem”) jeszcze wrócimy.

Tym samym uzyskaliśmy wstępne i być może zarazem ostatnie, do jakiego uda się nam dotrzeć w tej próbie, formalne określenie filozofii jako filozofii dzisiaj. Co ciekawe — w jakimś (nieleddwie heraklitejskim) sensie jest to określenie osobliwie trwałej istoty filozofii, w którym trwałość pozostaje trwałością dynamiki i oscylacji. Czy jednak da się wskazać jakieś określenie treściowe? Nieustępliwe pytanie o filozofię należy do fundamentalnych pytań samej filozofii. Skoro o „fundamentalności” nie można mówić na tej jedynie podstawie, iż pytanie takie pojawiało się regularnie w całych dziejach filozofii od jej historycznych początków w starożytnej Grecji, to odsyłać ono musi do tego, co ujawniło się tak lub inaczej jako istota filozofii. W tej perspektywie widać też od razu, iż faktycznie filozofia jako ufundowana na pytaniu o filozofię, o siebie samą, doskonale wpisuje się w strukturę działania — pewnej praktyki stawiania się tym, czym się jest. Jeśli filozofia wyrasta na gruncie pytania o siebie, to pozostaje ona zapytywaniem o siebie (zapytywaniem o zapytywanie). Filozofia stanowi utrzymywanie się w pytaniu: takie postawienie pytania pod znakiem zapytania, iż tym bardziej staje się ono sobą, im bardziej odpowiedź na pytanie utożsamia się ze stawianiem pytania. „Czym jest filozofia?” znaczy „Czym jest samo «czym jest?»”. Utrzymywać się w zapytywaniu, to tak podjąć to, co godne pytania (niemczyzna powie: to, co *Frag-würdige*, wątpliwe), by w tym podjęciu pozostało ono dokładnie tym, czym jest: tym, co godne pytania (Heidegger, 1994b: 76). Stąd próba udzielenia odpowiedzi rozstrzygającej, odpowiedzi, która uśmierzy pytanie, jawi się sprzeniewierzeniem samemu pytaniu. Czyni z pytania wytwarzanie wiedzy zamiast praktykę zapytywania. Samo w sobie nie jest to może niczym niewłaściwym, pozostaje jednak czymś z trudem wpisującym się w strukturę filozofii. Biorąc pod uwagę, że stawianie pytań tak, by odpowiedź kończyła, rozstrzygała pytanie, stanowi aktywność właściwą nauce, można stwierdzić, iż — z jednej strony — nauka pozostaje wytwarzaniem wiedzy. A jako taka — z drugiej strony — nie jest filozofią.

Filozofia nie jest nauką. Pozostaje raczej swego rodzaju praktyką, praktyką pytania, pytania o zapytywanie jako pytania o samą siebie. I jako taka: praktyką samej siebie jako pytania. Filozofia jako filozofowanie o filozofowaniu — powiedzmy to w końcu — stanowi to, co nazywa się refleksją. Filozofia „jest” myśleniem. Myślenie jako myślenie o myśleniu, refleksją, ma strukturę działania, polegającą na w skończoność intensyfikującym się odwleczeniu własnego spełnienia jako tego, co z samym odwlekaniem tożsame-lub-nietożsame. Filozofia działa, gdy myśli. Otóż jeśli już od dawna nie zastanawialiśmy się nad istotą filozofii,

to znaczy to tyle, co „już od dawna nie zastawialiśmy się nad istotą działania”. I to nie zastanawialiśmy się „dość zdecydowanie” (Heidegger, 1977: 76). Zdanie to, otwierające *List o „humanizmie”*, dlatego stanowi jeden z najdoskonalszych incipitów w filozofii, że skupia w sobie cały obszar tematyczny i rozstrzygnięcie tego, na co wskazuje i o co — poniekąd — zapytuje, skoro czyni to godnym namysłu, a zatem: *Fragwürdig*, wątpliwym. Dość wspomnieć, że zarówno zastanawianie się jako namysł, jak i decyzja oraz zdecydowanie jako pewna sprawność podejmowania i utrzymywania się w raz podjętej decyzji, stanowią momenty struktury działania (Arystoteles, 1996: 1111b–1115a). W rezultacie zdanie to od samego początku wskazuje na działanie i na myślenie jako działanie: w formie zapytywania. Głosi ono ni mniej, ni więcej, iż jeszcze nie myślimy (Heidegger, 2000: 12, 13, 20). Jeśli Heidegger powiada, że „myślenie działa, gdy myśli” (Heidegger, 1977: 76), to wyraża dokładnie tę samą prawdę, skoro — jako działanie — myślenie pozostaje odwlečeniem samego siebie i opóźnieniem w stosunku do samego siebie. Nie inaczej filozofia, która również już-i-jeszcze-nie-jest myśleniem-lub-niemyśleniem. A także inaczej niż nauka, która — w tym sensie — nie myśli (Heidegger, 2000: 14) (jest poza jakąkolwiek możliwością wszelkiego jego już-lub-jeszcze i tak-lub-nie myślenia).

Co tedy znaczy myśleć? — pytajmy. A także: co znaczy myśleć dziś, w tej chwili, w której pytamy o filozofię? Jak w tym oto momencie dokonuje się myślenie jako filozofia, filozofia jako myślenie; jako myślenie o myśleniu? Jak — jednym słowem — wygląda aktualnie praktyka filozofii?

Wróćmy do kwestii różnicy pomiędzy „filozofią” a „filozofowaniem” czy też, wprost, między filozofią a filozofowaniem. Wydaje się, że skoro filozofia ukazała się nam jako *πρᾶξις*, bardziej słuszne byłoby pod jej wpływem mówić nie o „filozofii”, lecz o „filozofowaniu”. Pozwalałoby to lepiej utrzymywać w myśli i w pamięci dynamiczny i praktyczny charakter tego, o co pytamy. I nawet dałoby się utrzymać formę pytania, owo „czym jest?”, po swego rodzaju przesunięciu akcentów i idącej za tym zmianie sensu, której *de facto* poddaliśmy owo pytanie nieco wcześniej. Jeśli zatem decydujemy się pozostać przy formie „filozofia”, to decyzja ta (podążająca raczej za nawykiem — skądinąd ważnym dla działania — i nieco również za kwestią smaku i stylu) ma związek z etymologią słowa. Etymologią, przyznajemy, wyświechtaną i banalną, której zaletą mimo to jest, iż wskazuje ważny wymiar filozofii. Bodaj najważniejszy.

Zgodnie z ową etymologią, filozofia oznacza *φιλία τῆς σοφίας* i źródłowo charakteryzuje tego, kto nie rości sobie hybrydycznej pretensji do pozostawiania *σοφιστής*, lecz w pełnej pokory postawie pozostaje miłośnikiem mądrości. Pragnie jej i ku niej zmierza, mając przy tym świadomość, że samo zmierzanie musi mu wystarczyć. *Σοφία* bowiem, której nie posiada, w której nie uczestniczy — która zatem pozostaje poza obszarem aktualnej wiedzy i dysponowalności filozofa — jest mu dana jako to, co nie może być mu dane. Zna ją jako to, czego znać nie może. Wie on zatem, że wiadome jest mu nic z tego, co pozostaje

rzeczywistą treścią mądrości. W tym sensie dla filozofii w jej „wczoraj” (tożsamym ze źródłem jej nazwy i zarazem z jej własnym źródłem) emblematyczna pozostaje postać Sokratesa. Ważne jednak jest również i to, że w etymologii nazwy ujawnia się struktura rozsunięcia, opóźnienia i dynamicznego pęknięcia, właściwa istocie filozofii odkrywającej się przed nami powyżej.

Za filozofię jako zmierzanie-ku... zmierzaniu-ku... odpowiada w jej nazwie $\phi\lambda\iota\alpha$, umiłowanie, miłość. To ona wskazuje ów moment odsunięcia, który ustawia filozofa w dystansie pozwalającym na odniesienie do mądrości, ale nie na jej posiadanie. Posiadanie, rzecz jasna, rozumiane jako przywłaszczenie, przywłaszczenie tożsame z przemocą i unicestwieniem, którego z natury rzeczy koniecznym i z natury rzeczy karykaturalnym wymiarem pozostaje sofistyka. Sofista nawet nie zaczął obcować z mądrością i nie ma pojęcia, czym ona jest. Tylko dlatego może — w swym zadufaniu i swej głupocie (w swojej pysze) — sądzić, iż ją posiadał. Tymczasem pozostaje nie tyle miłośnikiem, ile co najwyżej gwałtci-cielem: o ile w ogóle ma kontakt z mądrością, to jedynie traktując ją jako środek do własnego celu i tym samym przeocząc jej własną istotę. Gdyby dostrzegł choćby odbicie jej blasku, gdyby spojrzął jej w twarz i dostrzegł jej absolutną inność, gdyby dana mu była mądrość jako Inna — nigdy nie przyszłoby mu na myśl twierdzić, że ją posiadał. Inaczej filozof: dojrzał mądrość i rozpoznał w niej Inność, stanął bowiem z nią twarzą w twarz, zatem na dystans. Pozostawanie na dystans, $\phi\lambda\iota\alpha$, stanowi rodzaj sytuacji erotycznej, miłosnej. Na dystans, twarzą w twarz, oznacza tu zarazem: respektując inność Innego, którym w oczach filozofa pozostaje mądrość. Szacunek, nie utożsamiając się co prawda z miłością, towarzyszy jej przecież jako bodaj nieodzowny jej aspekt, skłaniając filozofa do powściągnięcia pragnienia zjednoczenia się z Innym, z mądrością; powściągnięcia, które daje Innemu miejsce, powstrzymuje ruch dążenia do jedności — przecież nie niszcząc go, nie niszcząc dążenia do jedności. Być może nie niszcząc nawet samej jedności, samego jej spełnienia. W tej mianowicie mierze, w jakiej jedność, owa miłosna *unio* (Hildebrand, b.d.-a: 257), sprowadzałaby się do samego dystansu, opóźnienia, do różnicy łączącej miłującego i miłowaną. Miłość jest powściągliwością konstytuującą dynamiczną sytuację intencjonalnego wychylenia-ku..., pozostającego jednocześnie odwrotem-od... Oznacza dynamikę, skrajne napięcie oscylacji pomiędzy filozofem a mądrością, wieczne nie-spełnienie. Nie-spełnienie, czyli spełnianie aktu i zawsze już spełnianie. Dynamika owego zawsze-już-(i)-zawsze-jeszcze-nie postronnemu obserwatorowi, niewyczulonemu na niewidoczne dla oka niuanse, jawić się będzie jako zwyczajny bezruch. Ileż jednak gwałtowności w tym bezruchu odkrywa się dla tego, kto umie patrzeć! I jakim satyrem, jakim troglodytą jawi się z tej perspektywy sofistą...

Nie chybimy tedy bodaj rzeczy samej, jeśli na podstawie wstępnej charakterystyki miłości, wyłaniającej się z etymologii jej nazwy i dziejów jej początków, uznamy, że filozofia — także dziś — pozostaje tym, czym stała się u swego zarania: dynamicznym, oscylacyjnym aktem miłości. Zwróćmy zarazem uwagę

i na tę okoliczność, że filozofia jako miłość ujawnia w sobie bliskość (nieledwie nie-tożsamość) własnej struktury działania oraz struktury intencjonalności. Wychylenie-ku... i zarazem odsunięcie-od..., wychylenie czy odniesienie w przód i w tył, jak niekiedy mawiał Heidegger (Heidegger, 1994a: 12, 403) — będące strukturą intencjonalności — staje się swoistym aktem samointensyfikującego się rozsunięcia i opóźnienia, które zapada w siebie niczym działanie, a nawet jako działanie. Rzecz jasna, jeśli w ogóle można tu mówić o intencjonalności, to tylko w sensie zmodyfikowanym w stosunku do jej klasycznie fenomenologicznej formuły. Istota modyfikacji jest kwestią wymagającą dalszego namysłu i dalszego przybliżania. Tutaj musi nam wystarczyć to jedno wskazanie, iż intencjonalność nie ogranicza się już do aktu świadomości (różnica sięga jednak głębiej).

Spróbujmy przyjrzeć się jeszcze tej strukturze, za nic przewodnią przyjmując tymczasem postać Sokratesa. Podkreślić trzeba to, co mimochodem wyszło na jaw nieco wcześniej: filozofia to sposób, na jaki jest Sokrates. Filozofia jest sposobem, na jaki Sokrates praktykuje swoje własne życie, sposobem jego bycia. Oznacza to dodatkowy aspekt wchodzący w obszar namysłu nad filozofią, którą do tej pory rozpatrywaliśmy niejako samą w sobie. Aspekt może oczywisty, z premedytacją jednak niebrany przez nas pod uwagę, dopóki nie wyjdzie na jaw, nie ukaże się sam z siebie — nam.

Sokrates jest filozofem, jako że jest na sposób filozofii. Można zatem powiedzieć, że Sokrates jest filozofią. Pierwszym tego przejawem, wynikającym niejako z samej istoty miłości, byłaby formuła „wiem, że nic nie wiem”. Jej konsekwencją pozostaje sposób, na jaki Sokrates rozmawia ze swoimi rozmówcami. Metoda pytań jest w tym kontekście znakiem nie-posiadania mądrości, którego praktycznym wymiarem staje się wskazanie rozmówcy jako tego, który zajmuje miejsce centralne rozmowy. Nawet jeśli to ironia, fakt pozostaje faktem: Sokrates ustępuje miejsca, robi krok wstecz. Gest to znamieny, pociągający za sobą ważne konsekwencje: rozmówca za jego sprawą poniekąd właśnie staje się rozmówcą. Bez tego gestu nie byłoby rozmowy, nie byłoby owego *δια-λόγου*. Ustąpienie miejsca stanowi akt tyleż bierny, co czynny: Sokrates wciąga rozmówcę w obszar konstytuowany ustąpieniem, stworzeniem miejsca. Sokrates jako filozofia staje się skutecznością pokusy: filozofia jawi się tym samym aktem kobiecym. Sokrates jest kobietą. O dziwo: w relacji z rozmówcą okazuje się niespodziewanie owym Innym, czyniącym z rozmówcy (niechby na chwilę, niechby potencjalnie) filozofa: miłośnika. Miłośnika wkraczającego w relację z mądrością — relację, która pozostaje sobą o tyle jedynie, o ile kulminuje w niespełnieniu. Sokrates jako miejsce-po-Sokratesie, jako kobieta, jako mądrość, staje się i pozostaje dynamiką, kulminacją erotycznego napięcia. Filozofią².

² Odnośnie do Sokratesa w jego erotyczności por. Hadot, 2019: 95–132, w szczególności 113nn. W kwestii ustępowania miejsca należałoby zasadniczo odesłać do *Corpus Platonicum*

Nie jest to kwestia li i jedynie zamierchłej przeszłości. Filozofujący komentarz Jacques'a Derridy do *Timaios*a Platona wskazuje na ów sokratejski gest jako na sposób działania różnicy, czyni z filozofii-Sokratesa coś nad wyraz dzisiejszego. Warto zatem, wzorem Derridy, podjąć myśl o filozofii jako Sokratesie.

Filozofia, będąc aktywno-pasywnym krokiem ustąpienia miejsca, zaproszenia w obszar rozpościerający się pomiędzy miłośnikiem i miłowaną, stanowi zarazem charakterystykę pewnego sposobu bycia. Heidegger nazwie ten sposób bycia *Dasein*, byciem-tu-oto. W istocie *Da-sein* stanowi nie jedynie nazwę, lecz określenie struktury dynamiki bycia (*sein*) w pewnym „pomiędzy” wyznaczanym przez tu-i-tam (*da*) (Heidegger, 1994a: 188). Jestestwo, *Dasein*, to dynamika napięcia lub oscylacji, krążenia, wychylenia-wprzód-i-w-tył, strukturalnego opóźnienia wobec własnego bycia-przyszłym. Jednym słowem: *Dasein* oznacza Pomiędzy jako otwarcie transcendentального miejsca zjawialności tego, co jest. Imieniem *Dasein* jest tedy „Sokrates”: struktura czynno-biernej otwartości miejsca. Sokrates-*Dasein* jest miejscem ($\chi\acute{o}\rho\alpha$), czyli daje miejsce, by coś miało miejsce. By było. Lub by ktoś je miał i — był.

Filozofię dziś rozumieć należy zatem jako gest daru, donacji, mianowicie darowania miejsca, pozostającego praktyką miłości. Jeśli zaufać tradycji, uznać należy, że jest to miłość mądrości. Sama mądrość może się utożsamiać z filozofią, pamiętać jednak należy, że tożsamość ta konstytuuje się w różnicy (w rozsunięciu) i jako różnica. I to w różnicy w stosunku do filozofii, której struktura polega na dystansowaniu, odsuwaniu, opóźnianiu — zatem na konstytuowaniu różnicy. Różnicy, czyli różnicowania. Podążając tedy tropem filozofii jako pytania o pytanie, jako utrzymywania się w zapytywaniu, warto zapytać o samą ową mądrość, która jest-lub-nie-jest filozofią. O to zatem, czemu filozofia daje miejsce — by mogło ono być.

Dawać miejsce to pozwolić-być. Niech nie umknie jednak naszej uwadze, że to, czemu filozof pozwala być, pozostaje powodem owego pozwalania. Filozof nie czyni mądrości łaski, wielkopańskim gestem udzielając jej z nadmiaru własnego bogactwa. Relacja jest dokładnie odwrotna: to filozof, niczym żebrak, staje przed mądrością onieśmielony jej wspaniałością i dostojeństwem, jej boskością. Filozofia jest biedą. Powstrzymanie się przed obcesowością sofisty wynika z uderzającego i obezwładniającego dostrzeżenia własnej małości wobec niezmierzoności i pełni tego, co niejako udziela filozofowi łaski ujrzenia siebie. Filozofia jako pozwalanie-być okazuje się darem otrzymywanym przez tego, który czyni krok wstecz: darem, który jest samym owym krokiem wstecz. Mądrość obdarza filozofa możliwością stawania się tym, kto pozostaje darem bycia mądrości. Tak należy rozumieć ową szczególną egzystencjalną praktykę bycia

w całości. W tym kontekście szczególnie istotne wydaje się jednak wskazanie na *Timaios*a, z uwagi na jeden z najważniejszych współczesnych filozofujących komentarzy do tego dzieła, por. Derrida, 1999.

transcendentalnym warunkiem możliwości mądrości, jaką pozostaje filozofia, o ile jest sposobem bycia filozofa (tzn. filozofem). Filozofię należy zatem rozumieć jako odpowiedź na wspaniałość, dostojność, niezmierność, pełnię, boskość. Jako odpowiedź na wartość.

Nie podejmujemy się określenia „statusu ontycznego” wartości. Zresztą w pewnym (mocnym) sensie określenie to właśnie się ujawniło, skoro filozofia jako miłosa praktyka otwierania transcendentalnego pola zjawialności okazała się darem bycia wartości, sposobem, na jaki wartość ma miejsce. I to ma miejsce jako to, co nie pozostaje „widzimisię” filozofa. Nie jest zatem tak, że „każdy ma swoje wartości” w znaczeniu czegoś-relatywnego relatywizmu i subiektywizmu. Wymykanie się możliwości sensu tego typu postaw wynika jasno z samego uchwycenia jestestwa w jego strukturze. Jakiegokolwiek złudzenia w tym zakresie może żywić jedynie sofista. Wróćmy jednak ku filozofii i pozostajmy przy niej.

W obszarze najdonioślejszego namysłu nad wartościami³ jednym z kluczowych aspektów pozostaje zagadnienie osoby⁴. Rozumiana jako centrum aktowe, pozostaje ona zarazem wartością i to wartością stanowiącą swoiste *plus ultra* szeregu wartości urzeczywistniających się w niej i poniekąd jako ona. Osoba jest przy tym wartością indywidualną i wartością indywidualności, wartością konkretnej jednostkowości. Staje ona zatem jako zadanie przed tym, kim jestem: bym mianowicie stał się tym, kim jestem, tą osobą, którą jestem. Osoba stanowi wyzwanie, zadanie i wezwanie — głos sumienia — pozostające treścią starożytniej formuły γνῶθι σεαυτόν (przy czym γνῶσις utożsamia się tu z πρᾶξις). Stawanie się osobą oznacza zbliżanie się do tego, co stoi przede mną jako wyzwanie i zadanie, przyzywając mnie ku sobie jako ku temu, czemu sprostać mogę w tej mierze jedynie, w jakiej nie uchwytuję tego sprostania. Chodzi o to, iż osoba nie jest w stanie skutecznie odnieść się do wartości, które ucieleśnia, które się „na niej osadzają”. Tym bardziej do wartości, którą sama stanowi, którą — jest. Wartość bowiem realizuje się niejako „na barkach” czynu (Scheler, 1988: 64–65), a próba zwrócenia się ku mojej własnej wartości, ku mojemu własnemu dobru, skutecznie niweczy wszelkie dobro, wszelką wartość (Hildebrand, 1987: 165–168). Innymi słowy, rozkoszowanie się dobrocią własnego działania lub dobrocią własnej osoby pozostaje faryzeizmem i przeciwieństwem dobra i wartości. Stąd ten, w kim dobro realizuje się w stopniu najwyższym — święty — będzie ostatnią osobą skłoną do uznania siebie za świętego.

Otóż w tej mierze, w jakiej osoba pozostaje realizacją „osadzających się” na niej wartości, można ją rozumieć jako to, co przyjmuje wartości w siebie. Osobą stajemy się wtedy, gdy z powodzeniem zajmujemy pozycję na dystans od

³ Należy wskazać przede wszystkim następujące pozycje: Scheler, 1966; Hartmann, 1949; Hartmann & Hildebrand, 1999; Hildebrand, b.d.-b; Ingarden, 1989; Tischner, 2011; Elzenberg, 2012; Galewicz, 1988.

⁴ Por. w tym zakresie przede wszystkim: Scheler, 1965; Hartmann & Hildebrand, 1999: 60–88.

wartości, onieśmieleni ich wspaniałością, zniewoleni ich pociągającym pięknem i powagą — dając im miejsce w akcie bycia jako stawania się tym, kim jesteśmy. Filozofia oznacza miłosną praktykę konstytucji transcendentnej przestrzeni zjawialności wartości, które, o ile zjawiają się, o ile mają miejsce, pozostają tym, czemu oddajemy się jako przychodzącemu-spoza. Jako transcendentnemu. W tej mierze pozostaje ona odniesieniem do tego, co meta-fizyczne, i to odniesieniem ustanawiającym rozsunięcie i dystans.

Zarazem, jeśli Sokrates staje się pokusą filozofowania dla tych, którym daje miejsce, to dzieje się tak o tyle jedynie, o ile pozostaje on dla nich miejscem ucieleśnienia mądrości, sposobem przejawiania transcendentnej doniosłości mądrości. Nie inaczej bodaj niż święty, pozostający światłem świętości dla wszystkich tych, którzy z nim obcuja. Mądrość jest Innym. Każdy inny jest absolutnie Inny (Derrida, 2005: 81), stąd filozofia dziś jest praktyką miłości Innego, daniem mu miejsca. Dar ten staje się możliwy dzięki Innemu, któremu jest ofiarowany⁵. Miłość — ofiarowaniem tego, czego nie mamy, temu, kto tego nie potrzebuje (Derrida, 1993: 10)⁶ — nie potrzebuje, jest bowiem źródłem miłości.

Filozofia: intensywny ruch miłości jako pozwalania-być, jako dawania miejsca absolutnie Innemu, wymaga jeszcze dwu dodatkowych dopowiedzeń. Oto dynamika Pomiędzy jako sposobu bycia filozofii, polegająca na otwieraniu miejsca zjawialności wartości, pozostaje etycznością w znaczeniu, o którym mówi Heidegger w *Liście o „humanizmie”*, kiedy wskazuje, że „ἦθος oznacza pobyt, miejsce zamieszkiwania” (Heidegger, 1977: 117), szczególną otwartość, wprowadzaniem-się-w-którą „jest” *Dasein*. A kiedy przekłada sentencję Heraklita słowami: „Miejscem pobytu (z którym się oswoiliśmy) jest dla człowieka przestrzeń otwarta na uobecnienie się Boga (Tego, którego oswoić nie można)” (Heidegger, 1977: 119), filozofia okazuje się wkraczaniem w odniesienie do Tego, którego nie możemy uczynić własnym. W odniesienie do osoby jako do Osoby, możliwe jedynie na sposób miłości. Filozofia dziś jest miłością Mądrości. Kto wie, czy nie bardziej niż kiedykolwiek?

Jeśli owo źródło filozofii jako źródło nas samych jako odpowiedzialnych za inność Innego przywodzi na myśl Lévinasa spotkanie twarzy Innego, to pozostaje nam jedynie skwapliwie i z radością przytaknąć. Zarazem chcielibyśmy zwrócić uwagę na dodatkowy moment, wiążący się nieuchronnie, jak się wydaje, z filozoficzną praktyką miłości. Dawać miejsce Innemu oznacza od-dawać się mu, wycofywać zapraszającym gestem, stając się tym bardziej dla-niego, im mniej dla-siebie. Sokratejskim gestem ustępowania miejsca, dawania miejsca, pozostaje — zgodnie z filozoficznym namysłem

⁵ Tu i dalej nie sposób oczywiście nie oddać sprawiedliwości Emmanuelowi Lévinasowi, którego myśl pozostaje dla nas jednym z ważnych źródeł myślenia filozoficznego. Por. np. Lévinas, 1998; Lévinas, 1991.

⁶ Tam również powołanie m.in. na Jacques’a Lacana.

Derridy — stawanie-się-miejscem, stawanie-się-χώρα, tym tedy, co jest nie-czymś. Filozofia oznacza, powiedzieć należy, gest skończoności, stawanie się skończonym i stawanie się skończonością, kresem, granicą, różnicą. Filozof-Sokrates staje się sposobem bycia Platona. Miejscem filozofa jako Innego, skoro jako innego filozofa. Miejscem Innego. Otóż χώρα stanowi rodzaj różnicy, transcendentalnej przestrzeni zjawialności rzeczy w tej mierze, w jakiej w swoim sposobie bycia w stopniu najmniejszym pozostaje byciem własnych jakości i własnym byciem. Χώρα nie-jest. Niczym bycie. Bycie-niczym, stawanie się niczym z tego, co lub kto jest, będzie tedy koniecznym określeniem filozofii, która czyż dzisiaj nie pozostaje tym w stopniu większym niż kiedykolwiek? Filozofia jako dawanie miejsca, jako stawanie się miejscem, oznacza stawanie się różnicą, wy-różnianiem tego, co zjawia się w obszarze filozofii. Filozofia, niczym bycie, nie „jest“. Filozofia jest-lub-nie-jest niczym, stawaniem-się-niczym. Filozofia pozostaje zawsze już i zawsze jeszcze szczególnego rodzaju miłosną praktyką, polegającą na stawaniu się miejscem Innego. Oddaniem się temu, co kochane. Oddaniem się Innemu.

Etycznością.

Nieskończonym stawaniem się skończoności.

Kenozą.

Czym tedy jest filozofia dzisiaj? Stawaniem się tym, czym być powinna. Wciąż jeszcze nie tym i w zbyt nikłym stopniu tym właśnie. Zadaniem i wyzwaniem dla wszelkiej filozofii. Pytaniem o możliwość filozofii dzisiaj.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. (1994). *Słownik terminów Arystotelesowych* (= *Dzieła wszystkie*, 7). (Oprac. K. Narecki). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles. (1996). *Etyka nikomachejska* (t. 5; s. 77–300). W: Arystoteles. *Dzieła wszystkie*. (Przeł. D. Gromska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Derrida, J. (1993). *Falschgeld. Zeit geben I*. (Przeł. A. Knop & M. Wetzel). München: Wilhelm Fink.
- Derrida, J. (1999). *Χώρα/Chora*. (Przeł. M. Gołębiewska). Warszawa: KR.
- Derrida, J. (2005). *Darować śmierć. Komu darować (Widzieć, by nie wiedzieć)* (s. 71–88). (Przeł. K. Liszka & M. Pawlikowska). W: B. Maćzyński & R. Włodarczyk (Red.). *Czytanie Derridy*. Wrocław: Chiasm.
- Elzenberg, H. (2012). *Wartość i człowiek*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Galewicz, W. (Red.). (1988). *Z fenomenologii wartości*. (Przeł. W. Galewicz). Kraków: Papieska Akademia Teologiczna.
- Hadot, P. (2019). *Postać Sokratesa* (s. 95–132). W: P. Hadot. *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*. (Przeł. P. Domański & W. Klenczon). Warszawa: Aletheia.
- Hartmann, N. (1949). *Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hartmann, N. & Hildebrand, D. von. (1999). *Wypisy z „Etyki”*. (Przeł. T. Zwoliński & M. Grabowska). Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

- Heidegger, M. (1977). List o „humanizmie” (s. 76–127). (Przeł. J. Tischner). W: M. Heidegger. *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger, M. (1994a). *Bycie i czas*. (Przeł. B. Baran). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1994b). *Einführung in die Phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe* (t. 17). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Co zwie się myśleniem?* (Przeł. J. Mizera). Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hildebrand, D. von. (1987). Trzy główne formy udziału człowieka w wartościach (s. 161–191). W: D. von Hildebrand. *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*. (Przeł. J. Koźbiał). Poznań: W drodze.
- Hildebrand, D. von. (b.d.-a). *Istota miłości*. (Przeł. W. Paluchowski). Warszawa: Fronda.
- Hildebrand, D. von. (b.d.-b). *Ethik*. Stuttgart–Berlin–Köln–Meinz: W. Kohlhammer.
- Ingarden, R. (1989). *Wykłady z etyki*. (Oprac. A. Węgrzecki). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lévinas, E. (1991). *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipem Nemo*. (Przeł. B. Opolska-Kokoszka). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Lévinas, E. (1998). *Całość i nieskończoność. Esej o zeunętrzności*. (Przeł. M. Kowalska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Scheler, M. (1965). Istota osoby ludzkiej (cz. 2; s. 354–370). (Przeł. M. Skwiciński). W: H. Kraheńska (Red.). *Filozofia i socjologia XX wieku*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Scheler, M. (1966). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (= *Gesammelte Werke*, 2). München: Francke.
- Scheler, M. (1988). Stosunek wartości „dobrej” i „złej” do pozostałych dóbr i do wartości (s. 60–67). W: M. Scheler. *Z fenomenologii wartości*. (Przeł. W. Galewicz). Kraków: Papieska Akademia Teologiczna.
- Tischner, J. (2011). *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak.