

Stanisław Buda

Podhalańska Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Targu

Trzy początki filozofii: H.-G. Gadamer, G. Colli, P. Hadot

W artykule nawiążę krytycznie do koncepcji wymienionych w tytule trzech myślicieli, próbujących na nowo postawić problem początku filozofii¹. Problem ten – rozumiany jako filozoficzny – wiąże się z kwestią pojmowania filozofii przez siebie samą. Chodziłoby najpierw o filozoficzną odpowiedź na pytanie o możliwość umieszczenia filozofowania w jakimś szerszym kontekście społecznej, czy dokładniej – kulturotwórczej aktywności człowieka. Przesądając zazwyczaj z góry tę możliwość, przechodzi się najczęściej od razu do próby wytyczenia granicy pomiędzy aktywnością nie-filozoficzną i filozoficzną. Granica ta okazuje się mieć z reguły podwójny charakter: po pierwsze, zakresowy, po drugie, czasowy. Pierwszy wynika z założenia o szerszym, społecznym kontekście filozofowania. Drugi – z założenia, iż aktywność filozoficzna nie jest w tym kontekście bezwzględnie konieczna; jeśli okazuje się od jakiegoś momentu lub w jakimś okresie nieodzowna, to z uwagi na pewne dodatkowe historyczne okoliczności. Spróbuję pokazać trudności wynikające z takich przesądzeń.

Czym jest początek?

Mamy najpierw problem z początkiem w ogóle. Jeśli coś miało swój początek i trwa, to można pytać, czy ten jego początek przynależy doń, czy też go poprzedza. Mówiąc o początku czy początkach czegoś, możemy więc mieć na myśli to, jak

¹ Będę się opierał przede wszystkim na następujących pozycjach: H. G. Gadamer, *Początek filozofii*, przeł. J. Gajda-Krynicka, wstęp J. Brudzińska, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2008; G. Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Res Publica & Oficyna Literacka, Warszawa – Kraków 1991; P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Aletheia, Warszawa 2000.

wyglądało u swego zarania, jak się zrazu kształtowało, ale również – cofając się niejako poza punkt, przed którym go jeszcze nie było – jego genezę, źródło, inicjację, zapoczątkowanie. Próbując uchwycić coś w jego najpierwszych momentach, mówimy – mniej lub bardziej metaforycznie – o jego pierwocinach, zarzewiu, zaczątku, załączku czy zarodku. Ale jego zaistnienia nie jesteśmy w stanie zacieśnić do jednego tylko momentu: mówimy raczej, że jest poczynane, wszczynane, rozpoczynane, że powstaje, że się staje, zaczyna, rodzi, wyłania².

Pytając o początek całości bytu, koncentrujemy się zazwyczaj na tym, jak było u jego zarania, czyli właśnie na początku. „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” – brzmi pierwsze zdanie Biblii. „Na początku było Słowo. [...] Wszystko przez Nie się stało” – mówi Ewangelista. Nie tylko więc niebo i ziemia, ale nade wszystko owo wielokrotnie powtarzane odnośnie do całego stworzenia *fiat* przynależy do absolutnego początku. Co więcej, skoro wszystko powstaje bezpośrednio za Jego sprawą³, Ono nieustannie we wszystkim wybrzmiewa i będzie wybrzmiewać podtrzymując je w istnieniu – nic nie może bez Niego samodzielnie trwać. Jest więc najbardziej pozytywnym *źródłem* w s z y s t k i e g o : transcenduje porządek świata, lecz zarazem jest we wszystkim eminentnie obecne. W starożytnych mitologiach czy kosmogoniach spekuluje się o negatywnym źródle wszystkiego, wyobrażanym najczęściej jako pra-chaos, czyli pierwotny stan absolutnego nieuporządkowania, w którym jednak działają pewne siły zdolne wyłonić na jakiś czas z owego nieporządku taki czy inny porządek. Od takiego negatywnego prapoczątku wszystkiego, z którego wszystko się wyłania i w nim się ostatecznie pogrąża, należałoby odróżnić poszukiwaną przez pierwszych filozofów *arché* – prapoczątek, zasadę i siłę, w której wszystko, co istnieje znajdowałoby swoje ostateczne ugruntowanie⁴. Od pra-chaosu odróżniałoby ją to, że stanowi jedną twórczą zasadę, postulowaną ze względu na wszystko, co bytuje, jako jego najgłębsze podłoże, do którego sprowadza się natura wszystkiego, co jest, i które stanowi jednocześnie mechanizm wszelkich przemian. Od transcendentnego Stwórcy różni ją zaś to, że wprawdzie tłumaczy wszystko, co jest, lecz przynależąc do istniejącej rzeczywistości, nie tłumaczy samej siebie, nie tłumaczy całościowości tego, co jest, a nade wszystko nie tłumaczy zaistnienia owej całości.

Konstytucja czegoś konkretnego wymaga odwołania się do trzech porządków, w których ono uczestniczy: (1) tego, który przesądza o wszystkim, co weń istotne w sensie ogólnym, systematycznym (dla konkretnego zwierzęcia jest to systematyka organizmów żywych, w której umiejscowienie decyduje o jego ga-

² Por. np. S. Breton, *Du Principe : L'organisation contemporaine du pensable*, Aubier-Montaigne-Éditions du Cerf-Delachaux & Niestlé-Desclée de Brouwer, Paris 1971, s. 18-35; B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Znak, Kraków 2005, s. 7-23.

³ Księga Rodzaju obrazuje to, rozkładając jakby akt stworzenia na segmenty (kolejne dni stwarzania i kolejne dziedziny tego, co stwarzane) powołujące do istnienia poszczególne, dopełniające się do całości świata rzeczy i – jako dopełnienie tej całości – człowieka. Niebagatelne znaczenie w konstytuowaniu świata ma też słowo człowieka, któremu Bóg daje przywilej nazywania rozmaitych „istot żywych”.

⁴ Por. W. Stróżewski, *Pytania o arché*, [w:] *idem*, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994, s. 7-48.

tunkowym uposażeniu wraz ze wszystkimi jego właściwościami i cechami, które zeń wynikają); (2) tego, który stanowi gatunkowy model jego jednostkowego funkcjonowania (dla konkretnego zwierzęcia jest to przynależna jego gatunkowi anatomia, fizjologia i morfologia oraz etologia i siedlisko); (3) tego, w którym pojawia się i funkcjonuje ono samo (dla konkretnego zwierzęcia jest to jego realne środowisko, w którym przychodzi mu żyć oraz inne osobniki tego samego gatunku, z którymi łączy go rozmaite życiowe więzy). W tym ostatnim porządku osadzona jest jego przyczyna i jego źródło. Szukając skrótów myślowych, różnice między nimi można sformułować w ten sposób: źródło jest obecnym pośród istniejących rzeczy potencjałem, który – odblokowany przez przyczynę – urzeczywistnia coś i stymuluje jego dynamiczne trwanie od początku do końca.

Podstawowe intuicje dotyczące źródła rysują się następująco. W przeciwieństwie do znanych nam z codziennego życia procesów czy zjawisk, które tłumaczymy wyładowywaniem się jakiejś nagromadzonej energii, źródło nie wyczerpuje się w udzielaniu siebie. Transcendując to, co z siebie wyłania, pozostaje z nim jednak w nieustannej styczności, stymulując jego stawanie się i trwanie. Jak się wydaje, owo wyłanianie czegoś z siebie, udzielanie siebie, należałoby tu rozumieć jako umożliwianie partycypowania w sobie. *Wyłania nie czegoś z siebie oraz wyłanianie się z czegoś* stanowiłyby jeden i ten sam proces, który wymaga od początku do końca obustronnej aktywności – zarówno wyłaniającego, jak i wyłaniającego się. Ich aktywność jest zwrócona wzajemnie na siebie, choć w zasadniczo różny sposób. Źródło funkcjonuje niejako automatycznie, nie ma weń żadnej intencji, celowości. Z perspektywy wyłaniającego się jego źródło znajduje się poza czasem; czasowe odniesienie przysługuje dopiero jemu; wydaje się, że jego czas jest niczym innym, jak formą takiego wypływanego i odpływanego zarazem, krótko – upływu. Nie polega on na oddalaniu się od źródła, na negatywnym dystansowaniu się, lecz raczej na pozytywnym samookreślanu się poprzez nieustanne odnoszenie się do niego. Owo odnoszenie się nie może stosować się do całości źródła, bo wypływające zeń nie jest w stanie go ogarnąć. Jego samookreślanie się nie może się w ogóle dokonywać poprzez gromadzenie przeciwieństw, poprzez różnienie się, bo zakładałoby to, że źródło i odnoszący się doń proces są ukonstytuowanymi w sobie, różniącymi się, ale porównywalnymi przedmiotami. Tymczasem między nimi nie zachodzi żadna współmierność – źródło nie jest w ogóle przedmiotem, a odnoszące się doń nieustannie się staje. Posługując się metaforą dialogu, aktywność źródła można określić jako pierwotne zagadnięcie stymulujące odpowiedź. Stymulujące – znaczy wartościowe i udzielające swej wartości. Odpowiadanie nań konstytuuje samego odpowiadającego. On cały określa się tylko w owym odpowiadaniu, w owym ustosunkowywaniu się doń, które – chociaż ukierunkowane – nie skutkuje jego dystansowaniem się, ale jego konsolidacją, wzrostem, dojrzewaniem, pogłębianiem tożsamości. Jego podmiotowość rodzi się w dialogu, którego źródłem jest owo pierwotne zagadnięcie. Jest ono na tyle głębokie, że kolejne, kierowane w jego stronę odpowiedzi

niejako wracają do odpowiadającego z jeszcze większą mocą zapytywania. Nie kwestionują go jednak, lecz otwierają go na nowe możliwości i dają mu siłę wychodzenia im naprzeciw.

Tak ogólnie zarysowane pojęcie źródła funkcjonuje zarówno w odniesieniu do procesów opisywanych w języku nauk przyrodniczych, jak i w języku nauk humanistycznych, a nawet na gruncie samej filozofii. Przykładowo, za źródło wszelkich procesów życiowych pewnego zwierzęcia – dajmy na to, ssaka – można uznać pochodzący od organizmów rodzicielskich, nieustannie przezeń kopiowany materiał genetyczny (za przyczynę życia tego osobnika – zapłodnienie). Źródłem filozofowania, idąc po myśli Arystotelesa, byłaby pewna właściwość świata polegająca na tym, że próbujący go dogłębnie poznać człowiek co rusz natrafia na nieoczekiwane problemy poznawcze; zaś przyczyną filozofowania byłoby zadziwienie tak skonstruowanym światem⁵.

Antonimem początku jest koniec, ale nie wydaje się, aby między nimi zachodziła pełna symetria. Nic nie jest swoim własnym źródłem, nie można zdecydować o swoim początku, tymczasem można – w rozmaitym sensie – zdecydować o własnym końcu. Początek czegoś wymaga źródła, ale wymaga również przyczyny, natomiast koniec zachodzi nierzadko samoczynnie – wystarczy, że jego siły czy motywacja ulegną wyczerpaniu. Ale czy wszystko, co trwa, musi mieć swój początek? I czy wszystko, co ma swój początek, musi mieć również swój kres?

Filozofia początku a początek filozofii

„Na ogół [...] filozof koncentruje się na źródle-wytrysku, na tym wytrysku, którym jest filozofia, a zatem ludzkie myślenie. Chodzi mu o odsłonięcie jej podstaw, podstaw samego myślenia i warunków jego prawdziwości” – pisze Barbara Skarga⁶. Zaś Władysław Stróżewski stwierdza: „Początkiem filozofii jest filozofia początku. Stwierdzenie to jest prawdziwe zarówno w systematycznym, jak i historycznym ujęciu filozofii”⁷. Filozofem, który najmocniej chyba usiłował powiązać oba te początki, był Martin Heidegger – przekonany, że u swego zarania filozofia odwoływała się do najbardziej źródłowego doświadczenia i autentycznego przemyśliwania tego, co bytuje i samego bycia, a z drugiej strony już wtedy zaczął dochodzić do głosu inny sposób jego doświadczania i przemyśliwania, który zaważył na całej późniejszej filozofii⁸.

⁵ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b.

⁶ B. Skarga, *op. cit.*, s. 11.

⁷ W. Stróżewski, *op. cit.*, s. 8.

⁸ „W wysokiej wczesności swojego istotowego rozwoju myślenie nie zna pojęć. W żadnym razie nie chodzi o to, że myślenie jest tu jeszcze nierozwinięte. Rozwijające się myślenie raczej nie jest tu jeszcze zamknięte w ograniczających je granicach, które stawiają bariery jego istotowemu rozwojowi. [...] całe wielkie myślenie greckich myślicieli, z Arystotelesem włącznie, myśli bezpojęciowo. Czy dlatego myśli nieprecyzyjnie i nieprze-

Czy jednak filozofia musi interesować się początkiem filozofii? Czy jej początek musi być dla niej problemem? Wspomnieliśmy o Arystotelesowym zadziwieniu światem, jednak jako przyczyna filozofowania mogłoby ono funkcjonować co najwyżej w indywidualnych przypadkach. Jeśli zaś konstytutywną właściwością człowieka miałyby być permanentne zadziwienie następczą mu coraz to nowych problemów poznawczych konstrukcją świata, wówczas problem historycznej przyczyny filozofowania po prostu znika. U Platona zadziwienie jako źródło filozofii nabiera nieco innego znaczenia, ale również jest ono dla człowieka konstytutywne. W interpretacji Hannah Arendt: „Zdziwienie będące punktem wyjścia myślenia nie jest ani zagadką, ani niespodzianką, ani oszołomieniem; jest zdziwieniem pełnym p o d z i w u” wobec niewidzialnego porządku, który musi stać za wszelkimi zjawiskami⁹.

Zauważmy, że dla zamierzającego odpowiedzieć na pytanie, czym jest filozofia w ogóle, bez wykraczania przy tym poza obszar filozofii – problem jej historycznego początku w ogóle nie istnieje. Próbując ugruntować „filozofowanie” w związku z takimi warunkującymi je, *resp.* warunkowanymi przezeń, kategoriami, jak „człowiek”, „społeczeństwo”, „kultura”, „poznanie” czy „historia”, należy przede wszystkim zdecydować, czy kategorie te (włącznie z „filozofowaniem”) traktować jako teoretyczne pojęcia odnoszące się do pewnych niezależnych od nich obiektów i dziedzin, czy też jako konstytuujące się wzajemnie elementy jednej rozbudowanej struktury. Mielibyśmy więc z jednej strony filozoficzne spekulacje włączające filozofowanie w (filozoficzny) system bezwzględnych konieczności (co kulminuje w systemie Hegla), z drugiej zaś próby wskazania pozafilozoficznych źródeł filozofii, relatywizujące ją względem jakichś szerszych całości i uzależniające ją od innych zachodzących w owych całościach zjawisk. Wybór pierwszej z tych opcji jest niezmiernie rzadką decyzją metafizyczną. Zakładając bowiem, że prawomocne sądy dotyczące filozofowania mogą być wypowiedane tylko na gruncie samej filozofii, decydujemy *de facto*, że filozofowanie odnajduje swoje źródło, przedmiot i rację w samym sobie, i następnie – że wszystko inne musi czerpać swą zasadność z partycypowania weń. Filozofowanie jako takie (czyste filozofowanie) nie miałoby początku ani końca, a jedynie uobecniałoby się na różne sposoby, w zależności od tego, jak reaguje na nasycenie nim to, w czym ono uczestniczy.

Zazwyczaj tedy wybiera się opcję drugą lub szuka jakichś rozwiązań pośrednich. W ujęciu statycznym, filozofowanie sytuowane jest najczęściej pośród rozmaitych zjawisk składających się na szeroko rozumianą kulturę duchową,

nikliwie? Nie, wręcz przeciwnie: myśli dorzecznie. Znaczy to zarazem: myślenie pozostaje na swojej drodze. Jest to droga do tego, co godne pytania” (M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizersa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000, s. 137).

⁹ „Jednym słowem zdziwienie ma prowadzić do myślenia używającego słów; zdziwienie wobec niewidzialnego, które przejawia się w zjawisku, zostaje zawładnięte przez mowę, mającą dość siły, by rozproszyć błędy i iluzje, jakim podlegają nasze organy słyszenia i widzenia, skierowane na to, co widzialne, jeśli nie znajdują pomocy w myśleniu” (H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 200-201).

i pojmowane jako bardzo szczególny rodzaj ludzkiej refleksji. W ujęciu dynamicznym, próbuje się wskazać warunki, w jakich refleksja ta może lub musi się pojawić i upowszechnić, pełniąc jakąś społeczną funkcję. Jeśli korzysta się przy tym z przesłanek filozoficznych, to jedynie po to, aby dostatecznie wyodrębnić refleksję filozoficzną spośród innych typów ludzkiej aktywności (np. aktywności mitotwórczej czy naukowej)¹⁰.

Hans Georg Gadamer

Niemiecki filozof stwierdza, że zachowane fragmenty pism presokratyków są zbyt szczątkowe, aby opierając się na nich można było odtworzyć ich poglądy. Odtworzenie poglądów danego filozofa wymagałoby dysponowania wszystkimi jego tekstami, które stanowią wzajemnie oddziałujące na siebie elementy jednej, pojmowanej dynamicznie, struktury¹¹. Dodajmy, że z powodu owej fragmentaryczności mamy analogiczny problem dotyczący chronologii i wzajemnych wpływów całej myśli presokratycznej. Odpowiadając na pytanie o początek filozofii, trzeba sobie jakoś poradzić z tymi problemami. Współtowarzysząc myśleniu Gadamera, najbardziej naturalną będzie konstatacja, że skoro wspomniane strzępy tekstów i tak czy inaczej relacjonowane poglądy pierwszych myślicieli kwalifikujemy w każdym razie jako rozpoczynające filozofowanie i zarazem filozoficzne, to widać dysponujemy innymi kryteriami filozoficzności niż całościowość konkretnego przekazu. Jednym z tych kryteriów może być integralne funkcjonowanie w konkretnym dyskursie, uznawanym skądinąd za filozoficzny, argumentacji przejętej z innego dyskursu (choćby w celach polemicznych), który tym samym również jest uznawany za filozoficzny. Może tu chodzić o wzajemne inspirowanie się czy

¹⁰ Kilka przykładów: „Jedynie warunki kulturowe, społeczne, polityczne i ekonomiczne antycznej Grecji dostarczyły przesłanek, które umożliwiły powstanie filozofii. Filozofia bowiem zakłada istnienie podstawowych wolności, a te nie były udziałem żadnego innego ludu, który wcześniej od Greków stworzył jakąś kulturę” (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, przeł. E. I. Zieliński, TN KUL, Lublin 2000, s. 20); „Kiedy ustaliło się życie społeczne, ludzie mogli zwrócić się do rozumowej refleksji i w okresie dzieciństwa filozofii tym, co najpierw zajęło ich uwagę, była przyroda jako całość. Z psychologicznego punktu widzenia tego właśnie można było oczekiwać” (F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, przeł. H. Bednarek, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1998, s. 28); „Świat filozofii wylania się [...] wraz z odsłonięciem się trzech nowych problemów, które zajmą miejsce mitu. Najpierw pojawia się roszczenie do totalności wiedzy. [...] Drugim zagadnieniem jest [...] wzniesienie się ponad to, co *a posteriori*, ku apriorycznemu wglądowi, w którym wiedza filozoficzna sama się urzeczywistnia. [...] Trzecim motywem [...] jest temat harmonii czy proporcji lub też całościowej (ilościowo-jakościowej) matematyki w najbardziej szerokim sensie tego słowa” (H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1, Metafizyka, cz. 1, Starożytność, przeł. ks. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 149-150); „Filozof grecki [...] od momentu, kiedy myśl grecka uczyniła pierwszy »prawdziwy« krok na drodze o d m i t u d o l o g o s u – obdarzony jest umiejętnością racjonalnego dystansu wobec świata, wobec wspólnoty egzystencjalnej, wobec samego siebie. [...] Początków filozofii szukać więc należy w tym niedefiniowalnym czasie, czy momencie, w którym człowiek jako podmiot postrzegający i poznający taką postawę uzyskał” (J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 56-57).

¹¹ H. G. Gadamer, *op. cit.*, s. 31. Por. definiowane szerzej w innych jego pracach, nawiązujące do koncepcji Diltheya, pojęcie „związku oddziaływań” (*Wirkungszusammenhang*).

o polemikę w celu doprecyzowania własnych poglądów, ale też może chodzić o coś więcej – o dialogiczny mechanizm stawania się *philosophiae perennis*. Ową istotną dla filozofowania dialogiczność można pojmować na wiele sposobów: jako zachodzącą koniecznie pomiędzy rozmaitymi systemami filozoficznymi bądź jako stymulującą myślenie filozoficzne niejako od wewnątrz systemu; jako konstruowanie rozwiązań filozoficznych problemów (udzielanie odpowiedzi) lub również jako generowanie owych problemów (stawianie pytań); jako dążenie do zrozumienia czyjegoś przesłania bądź jako dążenie do zrozumienia (rozjaśnienia, ugruntowania) własnego stanowiska; jako modyfikowanie struktury wspólnego filozoficznego porozumienia (o ile takowa istnieje) bądź jako jej dekonstruowanie, wykazywanie jej iluzoryczności.

W odróżnieniu od charakterystycznej dla nauk przyrodniczych tendencji do utrzymywania władczego dystansu pomiędzy podmiotem i przedmiotem badań, w naukach humanistycznych – podkreśla Gadamer – mamy do czynienia z współuczestnictwem badaczy (również tych żyjących w różnych czasach) we wspólnym im przedmiocie dociekań, co siłą rzeczy prowadzi do porozumienia między nimi¹². Jeśli zgodzić się, że zarówno pierwsi myśliciele, jak i następni, którzy podejmowali z nimi dyskusję, i również my sami – wszyscy jesteśmy włączeni w ewoluującą dzięki m.in. wspomnianemu porozumieniu dziejową całość (niech to będzie najszerzej rozumiana kultura), wówczas „przedsięwzięcie wyjaśnienia początku myśli Zachodu musi być bądź co bądź dialogiem między dwoma rozmówcami”¹³. Mamy więc oto świadomość ciągłości myśli, poczynszy właśnie od presokratyków aż po nasze czasy. Ciągłość ta wyraża się w zgłębianiu problemów, których tożsamość powiązana jest z tożsamością wciąż ewoluującej kultury. Jakikolwiek postęp myśli wymaga tedy odniesienia jej do wszystkich poprzedzających ją faz myślenia, włącznie z fazą początkową, a więc reinterpretacji całości, która jest niczym innym, jak dialogiem z przeszłością. Taka dialogiczność cechuje nasze myślenie, cechowała również wszelkie myślenie, które stanowi już historię. Powstaje jednak pytanie o dialogiczność jego początku.

Zadanie „wyjaśnienia początku myślenia” rozumie Gadamer jako wykazanie jego dialogicznej więzi z nawiązującą doń, późniejszą myślą (pierwsi, w spójnej formie, mieli nawiązywać doń Platon i Arystoteles). Aby nawiązanie to było możliwe, myśl presokratyków nie musi być reinterpretowaniem czyjejś myśli, wystarczy, że jest zapytywaniem. Wedle Gadamera, w dialogu prymat ma właśnie zapytywanie. Przypomnijmy, co wcześniej pisał na ten temat:

¹² *Ibidem*, s. 38-39. Por. szerzej H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, gdzie autor pisze m.in.: „Rozumienie, co inny mówi, polega, jak widzieliśmy, na porozumieniu w danej sprawie, a nie na wstawianiu się w położenie innego i doznawaniu jego przeżyć” (s. 519); „rozmowa hermeneutyczna tak jak rzeczywista rozmowa musi wypracować wspólny język i [...] to wypracowanie wspólnego języka nie polega, tak samo jak w rozmowie, na przygotowywaniu jakiegoś narzędzia służącego do uzyskania porozumienia, lecz pokrywa się z samym procesem rozumienia i porozumienia” (s. 525).

¹³ H. G. Gadamer, *Początki filozofii*, s. 37.

Do istoty pytania należy, że ma ono sens. Ten sens zaś jest sensem kierunku. [...] Pojawienie się pytania ewokuje niejako byt tego, o co ono pyta. Logos rozwijający ten ewokowany byt jest więc już odpowiedzią. On sam ma sens tylko w sensie pytania.¹⁴

To, że przekazany przez tradycję tekst staje się przedmiotem interpretacji, oznacza już, że stawia on pewne pytanie interpretatorowi. Dlatego interpretacja z istoty odsyła zawsze do postawionego danej osobie pytania. Rozumieć tekst oznacza rozumieć to pytanie. [...] [Jednakże, kto chce rozumieć], musi cofnąć się z pytaniem poza to, co wypowiedziane. Musi rozumieć to ostatnie jako odpowiedź od strony pytania, na które jest odpowiedzią. C o f a j ą c s i ę zatem poza to coś wypowiedzianego, z konieczności się pytaniem poza to w y k r a c z a . Rozumiemy przecież sens tekstu tylko o tyle, o ile uzyskujemy horyzont pytania, który z konieczności obejmuje jako taki również inne możliwe odpowiedzi. [...] Logika humanistyki, jak to ukazują już niniejsze refleksje, jest logiką pytania.¹⁵

Aby odpowiedzieć na postawione nam pytanie, musimy – zapytywani – sami zacząć pytać. Odtworzenie pytania, na które tekst ma być odpowiedzią, samo znajduje się w polu pewnego zapytywania, na drodze którego poszukujemy odpowiedzi na pytanie postawione nam przez tradycję.¹⁶

Analizując fenomen „początkowości”, Gadamer posługuje się analogią do okresu młodości, kiedy to otwierają się przed nami rozliczne możliwości, a nie mamy jeszcze dostatecznego rozeznania samych siebie i swych celów, aby świadomie i odpowiedzialnie wybrać konkretną drogę życiową. W ten sposób u presokratyków odnajdujemy niezreflektowane „poszukiwanie bez wiedzy o ostatecznym przeznaczeniu, o celu drogi bogatej w możliwości”¹⁷. Zapytajmy jednak, czego właściwie brakowało pierwszym myślicielom w odróżnieniu od wszelkich późniejszych myślicieli? Przyjrzyjmy się założeniu Gadamera, iż: „Antycypacja końca jest warunkiem konkretnego początku. [...] Cel determinuje moment, od którego coś jawi się jako początek i kierunek, w jakim pójdzie dalej”¹⁸. Owym końcem jest, jak rozumiem, pojawiająca się na poszczególnych etapach ewolucji myśli filozoficznej refleksja interpretująca wcześniejsze jej etapy. W tym ujęciu każda systematyczna myśl filozoficzna sprowadzałaby się do całościowej refleksji nad filozoficzną tradycją (lub konkretnymi jej etapami). Filozofowanie polegałoby każdorazowo na interpretowaniu całości bądź jakiegoś fragmentu tradycji, czyli odtwarzaniu jej sensu. Składałoby się nań nie tylko ustalanie pytania, na które odpowiadali autorzy konkretnych tekstów, lecz przede wszystkim ustalanie pytania, które zadajemy samym sobie i tradycji, pytając o owo zadawane przez nich pytanie. W ten sposób ewolucja myśli filozoficznej polegałaby na niekończącym się poszerzaniu horyzontu filozoficznego zapytywania, zakreślonego pierwotnie

¹⁴ H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 493.

¹⁵ *Ibidem*, s. 503.

¹⁶ *Ibidem*, s. 508.

¹⁷ H. G. Gadamer, *Początki filozofii*, s. 26.

¹⁸ *Ibidem*, s. 23-24.

przez presokratyków. Jeśli jednak mechanizmem filozofowania jako poszerzania filozoficznych horyzontów jest interpretowanie, to powstaje pytanie, co właściwie interpretowali presokratycy?

Giorgio Colli

Pisząc o „narodzinach filozofii”, Colli ma na myśli rozwijającą się od Platona aż do dzisiaj „filozofię jako literaturę”, która wyrasta z poprzedzającej ją i bardziej od niej żywotnej archaicznej mądrości¹⁹. Dlaczego mądrość wyklucza się z filozofią? Zarówno mędrzec, jak i filozof – poznając, czynią użytek ze swego rozumu. O ile jednak pierwszy przedziera się za jego pomocą do ukrytego pod zmiennością zjawisk trwałego, niewidzialnego fundamentu tego świata, drugi zatrzymuje się na ich powierzchni. Ów niewidzialny fundament wszystkich rzeczy, to pozostająca poza czasem boskość, boskie prawo, *logós*. Możliwość doświadczenia go nie oznacza jednak możliwości jego jednoznacznego wyrażenia. Nasz język stosuje się bowiem do zjawisk, które ustosunkowane są wzajemnie na zasadzie przeciwieństw i sprzeczności. Próba niepodważalnego uzasadnienia jednej z dwu sprzecznych tez prowadzi do coraz bardziej abstrakcyjnych i uniwersalnych założeń, warunkujących również tezę przeciwną:

Istotnie, udowodnienie propozycji, jak możemy przeczytać u Arystotelesa, sprowadza się do wyszukania pewnych środków, a więc jakichś pojęć, jakichś uniwersaliów, które dałoby się w taki sposób zastosować do każdego z jej dwu biegunów, żeby za pośrednictwem kolejnych ogniw wydedukować samą proponowaną tezę, a więc jej dowieść.²⁰

W ten sposób jednakowo dobrze można udowodnić i obalić każdą z przeciwstawnych tez:

Każdy sąd, w którego prawdę człowiek wierzy, może zostać obalony. Co więcej: skoro dialektyka uznaje za niepodważalną zasadę wyłączonego środka [...], to z tego musi wynikać, że obie propozycje są zarazem prawdziwe i fałszywe, co jest niemożliwe. Ale taka niemożliwość oznacza, że ani jedna, ani druga z obu propozycji nie odnosi się do czegoś rzeczywistego [...].²¹

Przy pomocy stosowanej do opisu świata widzialnego logicznej i systemowej aparatury pojęciowej nie jest możliwe zgłębienie stanowiącego jego fundament *logosu*. Wypowiadany w ten sposób sądom brak prawdziwej, zakotwiczonej w sferze boskiej, a przesądzającej o tym, co dzieje się w naszym

¹⁹ Por. ostatnie zdanie książki: „wszystko, co filozofię poprzedza, cały ten mień zazwyczaj nazywany ‘mądrością’, z którego wyrasta i na którym tak szybko usycha nowa gałąź, jest dla nas, dla bardzo późnych wnuków – zgodnie z paradoksalnie odwracalnym biegiem czasu – czymś znacznie żywotniejszym od filozofii” (G. Colli, *op. cit.*, s. 102).

²⁰ *Ibidem*, s. 74.

²¹ *Ibidem*, s. 80-81.

świecie, konieczności. Boski *logós* – o ile w jakiś sposób jest nam ujawniany – musi wydawać się bezrozumnym, wręcz szalonym. Mędrzec należy do tych nielicznych, którzy posiadli dar tłumaczenia ujawniającego się w sposób niejasny, dwuznaczny, zagadkowy, wręcz irracjonalny, *logosu*. Jednak owo tłumaczenie siłą rzeczy nie posiada formy dowodzenia, pozostaje w znacznej mierze zagadką i jest zrozumiałe również tylko dla nielicznych²².

W jaki zatem sposób mądrość wyrodziła się w filozofowanie? Jaką rolę odegrało przy tym *p i s m o* ?

Mędrcy epoki archaicznej [...] rozumieli rozum jako ‘dyskurs’ o czymś, jako *lógos*, który jedynie ‘mówi’, jedynie wyraża rzecz odmienną, sprawy innego rodzaju. [...] Później [...] uznano ‘dyskurs’ za coś, co posiada własną autonomię [...].²³

W miejsce prawdziwego, żywego dialogu, służącego niegdyś poznaniu jako zgłębieniu mądrości, upowszechniła się retoryka, której jedynym celem jest oplątanie słuchaczy niemi własnej argumentacji, aby zapanować nad ich umysłami. Formą i narzędziem takiego monologicznego w istocie „dialogu” (również jego rozpowszechniania) stało się pismo. Odtąd autentyczną mądrość zastępuje nam co najwyżej jej umiłowanie, przybierające formę „pisemnego wyłożenia tematów zarazem abstrakcyjnych i racjonalnych, czasami, po dołączeniu się retoryki, poszerzonych o treści moralne i polityczne”²⁴.

Rozważania Colliego wpisują się w znacznej mierze w zainspirowaną jeszcze przez Nietzschego, a kontynuowaną m.in. przez Heideggera czy Derridę wielką dyskusję na temat źródeł i formy autentycznej myśli filozoficznej, w szczególności jej związków z pismem²⁵. W tym miejscu poczynię tylko dwie uwagi. Po pierwsze, nie widać podstaw, aby pisemną formę twórczości filozoficznej kojarzyć tak jednoznacznie z destrukcyjnymi skłonnościami rozumu, jak czyni to autor *Narodzin filozofii*. Należałoby raczej podkreślać istotne różnice, jakie rysują się pomiędzy dialektyką obecną w metodzie naukowej i dialektyką myśli filozoficznej. Po drugie, intuicyjnie słuszne wydaje się nie tylko pojmowanie mądrości jako rozumności czerpiącej z transcendentnego źródła, lecz również potraktowanie tak rozumianej mądrości jako źródła rozumności filozofii. Jednak Colli stawia dwie następujące tezy: (1) wspomniana mądrość dochodzi do głosu jedynie w niewielkim podokresie starożytności (choć jakąś nadzieję na jej powrót daje nam myśl F. Nietzschego);

²² Skrajnym przykładem jest Zenon z Elei, który, chcąc wykazać nieprzystawalność języka *logosu* do języka dialektycznej argumentacji, chcąc więc „ocalić w świecie źródła boskości, [...] naprowadzić na nie ludzi [...] zradykalizował ruch dialektyczny tak dalece, żeby to prowadziło do totalnego nihilizmu. Chciał w ten sposób ukazać wyraźnie złudność otaczającego ludzi świata [...], żeby dać do zrozumienia, że świat uchwytne zmysłami, a więc, inaczej mówiąc, że całe nasze życie jest tylko zwykłym pozorem, czystym odbiciem świata bogów” (*ibidem*, s. 85-86).

²³ *Ibidem*, s. 87.

²⁴ *Ibidem*, s. 96.

²⁵ Por. np. P. Lacoue-Labarthe, *Bajka. (Literatura i filozofia)*, przeł. A. Leśniak, „Principia”, XXXIV (2003), s. 33-50; B. Działoszyński, *Giorgio Colli o Nietzsche i dziejach filozofii*, „Principia”, XXIV-XXV (1999), s. 157-172.

(2) rodzące się następnie filozofowanie (wbrew literalnemu znaczeniu tego terminu) nie ma już nic wspólnego z mądrością – jest rozumnością zafałszowaną. Trzeba w związku z tym zapytać, czy dla Colliego rozum oderwany od swego źródła jest jeszcze w istocie rozumem, czy więc filozofowanie funkcjonujące jako rozumność zafałszowana jest jeszcze w istocie rozumne. Jakakolwiek byłaby odpowiedź, jego próba wytłumaczenia narodzin filozofii na podstawie kategorii rozumności będzie niespójna: powodem będzie albo niespójność samej kategorii „rozumność”, albo niespójność kategorii „mądrość” i „filozofia”.

Pierre Hadot

Inspirując się w pierwszej kolejności filozofią hellenistyczną, Hadot pojmuje filozofowanie jako „ćwiczenie duchowe”, „ćwiczenie się w mądrości”, które okazuje się sposobem życia, lub jeszcze ogólniej – sposobem istnienia w świecie albo wręcz sposobem bycia²⁶. Nawiązując do rozróżnień dokonanych przez stoików, przeciwstawia teoretyczny, usystematyzowany wykład filozofii – filozofii samej, czyli „życiu filozoficznemu”. Jeśli częściami filozofii miałyby być – jak to przyjmowali stoicy – logika, fizyka i etyka, życie filozoficzne polegałoby na tym,

[...] żeby żyć logiką, fizyką i etyką. Już się zatem nie uprawia teorii logiki, tzn. mówienia właściwie i myślenia właściwie, lecz myśli się właściwie i mówi właściwie; nie uprawia się już teorii świata fizycznego, lecz kontempluje kosmos; nie uprawia się teorii działania moralnego, lecz postępuje w sposób słuszny i prawy.²⁷

Bynajmniej nie chodzi tu o takie łączenie teorii z praktyką, które polegałoby na wykorzystywaniu dokonanych wcześniej rozstrzygnięć filozoficznych przy podejmowaniu codziennych wyborów życiowych. Chodzi w gruncie rzeczy o przekształcanie samego siebie, o zmierzanie ku mądrości, które samo staje się sposobem życia. Narzędziem tego przekształcania siebie jest uprawianie filozofii, ale sam dyskurs filozoficzny – choćby bardzo rozwinięty i oryginalny – nie gwarantuje jeszcze postępów na tej drodze (przykład kyników dowodzi, że może on być zredukowany do minimum). Co więcej, o filozoficzności dyskursu rozstrzyga to, że zmienia się w doskonalący człowieka sposób życia, który można nazwać filozoficznym. Filozofem nie jest więc twórca filozoficznego dyskursu, lecz ten, kogo ów dyskurs stymuluje do czynienia dobra i stawania się lepszym. Dopiero Sokrates pokazał, że

Filozofować to już nie tylko, jak chcieli sofisci, zdobywać wiedzę czy umiejętność postępowania, pewną *Sophía*. To podać samego siebie w wątpliwość. Wtedy dozna się poczucia, że nie jest się tym, czym się być powinno. Tak wygląda definicja filozofa, człowieka żądnego mądrości, w *Uczcie*.²⁸

²⁶ „Bo mądrość nie tylko pozwala poznawać; pozwala »być« inaczej” (P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Aethesia, Warszawa 2005, s. 288).

²⁷ *Ibidem*, s. 291.

²⁸ *Ibidem*, s. 56-57.

Hadot próbuje wykazać, że filozoficzny dyskurs i filozoficzny sposób życia są w istocie dwoma aspektami jednego i tego samego zjawiska: filozofii²⁹. Powstaje jednak pytanie, czy jest to możliwe, skoro wedle niego są one (czy też powinny być) nierozdzielne, a zarazem są niewspółmierne. Ich nierozdzielność ma polegać na tym, że konkretny dyskurs filozoficzny jest narzędziem duchowego doskonalenia się, a postępy w owym doskonaleniu weryfikują wartość tegoż narzędzia. Teoretyczne filozofowanie nie ma bezpośredniego przełożenia na praktykę życiową filozofującego, choć należy do sposobu życia; to raczej wybór życiowy przesądza o dyskursie:

[...] co najmniej od czasów Sokratesa wybór drogi życiowej nie jest już ostatnim stadium procesu filozoficznego, jakimś akcydentalnym dodatkiem, lecz wręcz przeciwnie, etapem początkowym [...] Wybór taki w pewnej mierze przesądza o samej doktrynie [...]. A więc to dyskurs filozoficzny rodzi się z wyboru życiowego, z nastawienia egzystencjalnego – nie na odwrót. [...] Taki wybór egzystencjalny pociąga za sobą pewną wizję świata; zadaniem dyskursu filozoficznego będzie objaśnienie i racjonalne umotywowanie owego wyboru i wizji. A zatem teoretyczny dyskurs filozoficzny zarówno wynika z egzystencjalnego wyboru pierwotnego, jak i do niego na powrót prowadzi, o tyle, o ile – mocą swej logiki i sugestywności, skutecznością wpływu na słuchacza – zdolny jest skłonić mistrza i ucznia, by żyli rzeczywiście tak, jak żyć zapragnęli [...].³⁰

Konkretny dyskurs filozoficzny nie jest teorią takiego czy innego filozoficznego sposobu życia:

Istota życia filozoficznego – egzystencjalny wybór pewnego sposobu życia, doświadczenie pewnych stanów, pewnych skłonności wewnętrznych – wymyka się całkowicie opisowi na drodze filozoficznego dyskursu.³¹

Tym niemniej ów sposób życia jest przez konkretny dyskurs uzasadniany teoretycznie. Stanowi też bodziec i instrument dialogu z samym sobą i z innymi, bez którego życie filozoficzne nie byłoby możliwe³².

Stosownie do tego, że filozofowanie jest doskonaleniem się człowieka wynikającym z pragnienia mądrości, ideałem dla filozofa („normą transcendentną” wyznaczającą sposób jego życia) jest mędrzec – człowiek doskonały. Zapytajmy wszelako, czy mędrzec, to jeszcze filozof? Tak byłoby, gdyby słowo „mędrzec” rozumieć jako: „człowiek doskonale się doskonalący” (w swym człowieczeństwie). Skoro jednak filozofia, to tylko zdążanie do takiej doskonałości w doskonaleniu się, mędrzec, ów ideał filozofa – (paradoksalnie) filozofem nie jest; wszak prawdziwa mądrość, jak

²⁹ Uściślając: sama filozofia jest „przede wszystkim sposobem życia, ale sposobem ściśle związanym z filozoficznym dyskursem” (*ibidem*, s. 25); „Filozofia to splot dyskursu ze sposobem życia, to dyskurs i tryb życia, które razem dążą do mądrości” (*ibidem*, s. 26); filozoficzny dyskurs jest „integralnym składnikiem życia filozoficznego” (*ibidem*, s. 226).

³⁰ *Ibidem*, s. 25.

³¹ *Ibidem*, s. 224.

³² *Ibidem*, s. 226-231.

opisuje sam Hadot, bywała utożsamiana z boskością. Gdyby zaś prawdziwego filozofa utożsamić z mędrce, to – jak również przyznaje za Kantem autor:

Dopóki na tym świecie doskonały przez swój sposób życia i przez swoje poznanie mędrzec nie stanie się faktem, nie będzie filozofii. [...] Filozofia *sensu stricto* nie istnieje więc jeszcze i być może nie będzie istnieć nigdy.³³

Tak czy inaczej, Hadot wyraźnie sugeruje, iż starożytne początki filozofowania należałoby rozciągać poza samą Grecję – na Wschód³⁴.

Podsumowanie

Zauważmy, że kwestia relacji pomiędzy wiedzą, mądrością i filozofią oraz nakładających się nań relacji pomiędzy dyskursem filozoficznym i dyskursem naukowym, relacji pomiędzy filozoficzną spekulacją i dokonywanymi przez nas wyborami życiowymi, a także relacji pomiędzy wykraczającą ku temu, co transcendentne, filozofią i statusem egzystencji samego filozofa, pozostają bardzo dyskusyjne³⁵. Sądzę, że takie czy inne rozstrzygnięcia w tej kwestii zależą przede wszystkim od tego, czy będzie ona rozważana w ramach samej filozofii i metafizologii, czy też wchodzące tu w grę człony relacji potraktuje się jako zjawiska czy obiekty dające się opisywać również „z zewnątrz”, jako funkcjonujące w jakichś szerszych całościach.

³³ *Ibidem*, s. 334. Za interpretacją Platonskiego i powszechnego rozumienia mądrości jako nieosiągalnej dla jej miłośnika opowiada się np. J. Pieper: „Mimo wiedzy o niemożliwości uzyskania ostatecznie zadowalającej odpowiedzi, trwać jednak w pogoni, w »miłującym« poszukiwaniu tego, co po prostu warte jest wiedzy, oraz mądrości, która czyni całkowicie mądrym: to właśnie jest filozofowaniem!” (J. Pieper, *W obronie filozofii*, przeł. P. Waszczenko, IW Pax, Warszawa 1985, s. 49). Odmiennego zdania jest np. K. Albert: filozof nie zajmuje po prostu pośredniego miejsca między niewiedzącymi ludźmi a mądrymi bogami; myślenie filozoficzne jest „dążeniem, które wiedzie od tego, co ludzkie do tego, co boskie, nigdy jednak nie zatrzymuje się tam na zawsze, lecz wraca do tego, co ludzkie [...]”. Owo »między«, *metaxy* tego pośrednictwa należy więc ujmować w pewnej mierze dynamicznie, ale w sensie dynamiki, która swój cel osiąga (i tam się niejako na moment, na chwilę zatrzymuje, przebywa, pozostaje w spoczynku)” (K. Albert, *O Platonskim pojęciu filozofii*, przeł. J. Drewnowski, Polska Akademia Nauk, Instytut. Filozofii i Socjologii, Warszawa 1991, s. 19).

³⁴ P. Hadot, *Czym jest filozofia...*, s. 349-350.

³⁵ Zacytujmy przykładowo opinię J. Hartmana: „Wprawdzie filozofia ma niby to zmierzać do mądrości, czyli pewnej syntezy niezawodnej wiedzy i kwalifikacji moralnych, jednakże nie mądrość filozofa mierzymy, odnosząc się do jego dzieła, a nawet, kto wie, z pewnym niedowierzaniem i sceptycyzmem traktujemy sam ideał mędrca” (J. Hartman, *Wiedza, byt, człowiek. Z głównych zagadnień filozofii*, Universitas, Kraków 2011, s. 42); „Czego wszelako my, filozofowie, pragniemy się dowiedzieć, w drodze filozoficznego namysłu? Pragniemy bodajże wyrobić sobie stosowny sąd, wolny od przypadkowości, wszechstronny i powiązany z innymi rozeznaniami. Sąd o czym? Bodajże »w kwestii wiedzy«, czyli w zakresie istotnego poznania w ogólności, poznania wszystkiego, co poznać należy. Czy dążymy tu jednak do konkluzji mających postać tez, przekonań, które byłyby wartościowe dla nich samych lub nawet i z tym zastrzeżeniem, że w łączności ze swymi uzasadnieniami? Wydaje się, że praca filozofa nie zmierza koniecznie do ograniczonej liczby zdań, będących konkluzjami rozważań. Nie jest to prawdziwe [...]” (*ibidem*, s. 42-43); „Filozof mówić powinien słusznie, roztropnie, mądrze i pouczająco, widząc zjawiska oraz pojęcia w ich powiązaniach i przyczynach. Taki dyskurs weryfikuje się w sobie samym, w doświadczeniu myślenia i potwierdza dodatkowo w debacie z udziałem innych inteligentnych i kompetentnych osób. To wszystko. Nie dochodzi tu jednak do uzyskania wiedzy, w znaczeniu nieodpartych sądów ani w znaczeniu, w jakim sukcesem poznawczym (wiedzą) jest rezultat dociekliwości erudyty lub badacza. W ogóle nie wydaje się, aby normalnie filozof wyznaczał sobie taki cel, to znaczy zmierzał do wiedzy” (*ibidem*).

Pytanie o początek filozofii ma zazwyczaj intencje wynikające z potraktowania jej jako zjawiska być może w swej istocie tajemniczego, ale możliwego do wyodrębnienia go w szerszych społeczno-kulturowych ramach. Wówczas to przyczyny i źródło filozofii lokalizowane są poza nią samą. Natomiast refleksja na temat początków filozofii podejmowana przez samych filozofów ma zwykle mieszana naturę. Wychodząc od jakiejś filozoficznej definicji filozofowania (wiążąc je najczęściej z filozoficzną teorią człowieka i poznania), usiłuje się wskazać zewnętrzne i przypadkowe względem niego okoliczności, które je stymulują. Przywoływani przez nas Gadamer, Colli i Hadot mają świadomość, że filozoficzna refleksja dotycząca historycznych początków filozofowania powinna owocować sformułowaniem w tym względzie pewnych konieczności natury filozoficznej, a przynajmniej na takowych się opierać. Jednak konsekwentne zamknięcie rozważań o początku filozofii w ramach filozofii wymagałoby – jak sugerowaliśmy na wstępie – czysto spekulacyjnego podejścia (wiążąc go koniecznie historię filozofii z filozofią historii), na które wspomniani autorzy jednak się nie decydują³⁶. Zagadnienie początków filozofii podejmowane jest przez nich raczej z innego powodu: odwołując się po części do materiału historycznego, po części zaś do doksograficznego, starają się przede wszystkim utwierdzić swoje poglądy na to, czym jest samo filozofowanie.

Stanisław Buda

Three Beginnings of the Philosophy: H.-G. Gadamer, G. Colli, P. Hadot

Abstract

In the article the concepts of the three philosophers mentioned in the title will be examined critically, who try again to face the problem of the beginning of the philosophy. This problem – understood as a philosophical one – could be binding for the issue of the understanding of philosophy by itself. This would involve, first, the philosophical answer to the question about the possibility of placing philosophy in a broader context of the social, or more precisely – culture-human activity. Prejudging as to this possibility most often leads straight to drawing a demarcation line between the non-philosophical and philosophical activity. The limit of this turns out to have usually dual nature: first – the spatial one, second – the temporary one. The first comes from the assumption of a broader social context of the philosophy. The second one comes from the assumption that philosophical activity is not absolutely necessary in this context; if it shows up for some time, or in a period of the inevitable, it is because of some additional historical circumstances. I will try to show the difficulties arising from such judgments.

Keywords: beginning, philosophy, H.-G. Gadamer, G. Colli, P. Hadot.

³⁶ Znamienne, że nawet w tak obszernym dziele, jakim jest S. Swieżawskiego *Zagadnienie historii filozofii*, metafizyczny wątek jej początków jest właściwie pomijany.