

Juliusz Domański: Antyczny ideał filozofii

Cycon poprzeda anegdotę informacją dotyczącą nowego słowa „filozofia”. Na początku, mówi, ci, których nazwano później „filozofami”, *philosophi*, zwani byli „mędrkami”, *sapientes*. Choć filozofię uprawiano od dawna, właściwą i adekwatną nazwę otrzymała stosunkowo niedawno – pisze Juliusz Domański w książce „Metamorfozy pojęcia filozofii”.

Anegdota o Pitagorasie

Starożytna anegdota, dobrze zresztą znana, której bohaterem jest Pitagoras, opowiada nam o pochodzeniu słowa „filozofia”. Została ona przekazana przez Cycon, we wstępie do V księgi *Rozmów tuskulańskich*[1]; powtórzył ją następnie, w krótszej już wersji, Diogenes Laertios [2]. Odwołamy się przede wszystkim do wersji Cyconońskiej, gdyż jest ona bogatsza, a zarazem i bardziej ekspresywna.

Cycon poprzeda anegdotę informacją dotyczącą nowego słowa „filozofia”. Na początku, mówi, ci, których nazwano później „filozofami”, *philosophi*, zwani byli „mędrkami”, *sapientes*. Choć filozofię uprawiano od dawna, właściwą i adekwatną nazwę otrzymała stosunkowo niedawno. I tak słynnych siedmiu mędrków greckich nazywanych było przez im współczesnych σοφοί (po łacinie *sapientes*), i to aż do czasów Pitagorasa. Heraklides z Pontu donosi nam, pisze dalej Cycon,

że tyran Fliuntu, Leon, zadziwiony mądrością Pitagorasa spytał go o zawód, jaki ten wykonuje. Na co Pitagoras odparł, że nie wykonuje żadnego zawodu, ale że jest filozofem. Leon, ponownie zdziwiony nowością tej nazwy, spytał, co ona oznacza. Pitagoras odpowiedział metaforą. Życie ludzkie – rzekł – podobne jest do panhelleńskich igrzysk, w których uczestniczą trzy kategorie ludzi: ci, którzy pragną zdobyć tam nagrodę i sławę; ci, którzy przychodzą tam, by coś sprzedać lub kupić; i ci – najmniej liczni i zarazem najszlachetniejsi ze wszystkich uczestników – którzy nie szukają tam ani sławy, ani bogactwa, ale zadowolają się oglądaniem tego, co się dzieje. Podobnie i my, filozofowie – ciągnie Pitagoras – przyszliśmy do tego żywota z innego żywota nie po to, by zdobyć sławę lub pieniądze, ale po to, by jak najusilniej poszukiwać natury rzeczy, to znaczy samej rzeczywistości (*qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur*). Tacy są właśnie ludzie, których nazwał „dążącymi do mądrości”, a więc filozofami (*hos se appellare sapientiae studiosos, hoc est enim philosophos*). Ich szlachetność polega na tym właśnie, że interesuje ich i pociąga jedynie poszukiwanie natury rzeczy oraz kontemplacja, w czym przypominają widzów panhelleńskich igrzysk [3].

Postawa filozofa wyróżnia się spośród innych postaw ludzkich przez fakt, że interesuje go jedynie „oglądanie natury rzeczy”

Odpowiedź ta, jeśli pominąć jej metaforyczną formułę (a już na samym początku odpowiedzi Pitagorasa Cyceron uprzedza nas, że

chodzi o porównanie [4]), nie jest dla nas zaskoczeniem. Stwierdzając, że postawa filozofa wyróżnia się spośród innych postaw ludzkich przez

fakt, że interesuje go jedynie „oglądanie natury rzeczy”, Pitagoras zdaje się być w pełnej zgodzie z powszechnym i spontanicznym także i w naszych czasach sposobem postrzegania filozofii. Z drugiej strony wyjaśnia tylko to, co i tak wiemy o filozofii greckiej z pierwszych wieków jej historii, o tej filozofii przyrody, która skupiała się na poszukiwaniu ἀρχή i φύσις. Zdając sobie sprawę, że wszystko to nie wyczerpuje pojęcia filozofii, Cynceron dorzuca do anegdoty o wymyśleniu przez Pitagorasa słowa „filozofia” inne jeszcze informacje o późniejszej ewolucji natury filozoficznych poszukiwań [5]: opisany w anegdocie stan rzeczy zmienił się dzięki Sokratesowi, który – jako pierwszy z filozofów – odwiódł filozofię od jej zainteresowania przyrodą, przeniósł ją w środowisko ludzkie i ograniczył do problemów etycznych („primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere”). Jednak słowo *quaerere* w tekście Cyncerona potwierdza teoretyczny sens tego, co robią filozofowie, i zwraca uwagę, że to jedynie przedmiot filozofii rozumianej jako θεωρία uległ dzięki Sokratesowi zmianie.

Starożytne definicje filozofii

Jeśli taki jest sens całego ustępu V księgi *Rozmów tuskulańskich*, skromność wyrażona w słowie „filozof” pokazuje nam, że filozofia jest czymś dynamicznym, a więc potencjalnym. Jest ona między innymi stałym dążeniem, nie kończącym się procesem. Dążąc ku swemu celowi – mądrości, nigdy go nie osiąga [6]. Cóż mówią nam bądź to filozofowie, bądź też ich epigoni lub komentatorzy o naturze tego celu? Zacznijmy od epigonów i komentatorów.

W *Definicjach* Pseudo-Platońskich [7], niewielkim słowniku pojęć filozoficznych, mądrość i filozofia zostały zdefiniowane osobno. Oto jak definiowana jest mądrość. 1. Jest ona „wiedzą absolutną” (επιστήμη ανυπόθετος), a więc wiedzą, która wyróżnia się pewnością i zarazem ma za przedmiot coś pewnego, stałego, absolutnego. 2. Jest ona „wiedzą dotyczącą tego, co jest zawsze” (επιστήμη τῶν ἀει ὄντων), a więc wiedzą, której przedmiot jest wieczny. 3. Jest ona „teoretyczną wiedzą o przyczynie bytów” (επιστήμη θεωρητικῆ τῆς τῶν ὄντων), można więc powiedzieć, odwołując się do anegdoty o Pitagorasie, że jest bezpośrednim oglądem bytu. Pierwsza i trzecia definicja informuje nas o naturze tej specjalnej wiedzy, której osiągnięcie tożsame jest z mądrością; druga definicja ukazuje nam przedmiot tej wiedzy. Biorąc pod uwagę Platońską konotację tychże definicji, można powiedzieć, że przedmiot filozofii nie jest niczym innym, jak Ideami, i że tworzy on cechy tej specjalnej wiedzy: jej absolutny charakter oraz jej pewność. W ten sposób zdefiniowana mądrość sprowadza się do doskonałej znajomości rzeczywistości oddzielonej od zjawisk, do pełnej znajomości rzeczywistości ukrytej, tego, co jest prawdziwym bytem.

Jeśli chodzi o definicje filozofii, dwie pierwsze przedstawiają ją przede wszystkim jako dążenie do mądrości. Filozofia jest: 1) „pragnieniem wiedzy o tym, co jest zawsze” lub „dążeniem do takiej wiedzy”, τῆς τῶν ὄντων ἀεί ἐπιστεμες ὀρεσις; 2) „teoretycznym *habitus* dotyczącym tego, co jest prawdziwe i w jaki sposób jest prawdziwe”, ἔσις θεωρητικῆ του ἀληθοῦς, πῶς ἀληθές. Trzecia definicja natomiast opisuje filozofię jako „leczenie” lub „terapię duszy, związaną z prawym rozumem”, ἐπιμέλεια ψυχῆς μετὰ λόγου. Tak oto dwie pierwsze definicje przedstawiają nam filozofię jako drogę, która prowadzi ku mądrości, jako wieczny i nigdy nie zakończony proces, i czynią tak w pełnej zgodzie z tym, co wyraża Cycerońska anegdota o Pitagorasie. Ponieważ mądrość nie jest niczym

więcej jak wiedzą, mieszczą się one na tym samym „teoretycznym” planie. Cóż jednak oznacza „leczenie” lub „terapia duszy”? Wyrażenie to wskazuje nam na nieoczekiwaną cechę, całkowicie różną od tej, o której mówią definicje mądrości. Tym razem nie chodzi już o filozofię pojmowaną jako wiedza lub poznanie, ale o filozofię traktowaną jak interwencja, a więc działalność całkowicie różna od „oglądania”, poznawania lub wiedzy.

Na czym polega to terapeutyczne działanie i jaki jest jego cel? Czy ma ono – poprzez specjalne leczenie, poprzez uzdrowienie – przygotować duszę ludzką do posiadania jakiejś określonej wiedzy?

Dwie pierwsze definicje przedstawiają nam filozofię jako drogę, która prowadzi ku mądrości, jako wieczny i nigdy nie zakończony proces

Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy przejść od definicji Pseudo-Platońskich, z których ostatnia ma swoje widome źródło w filozoficznym słownictwie

Platona, do innego zestawu definicji, odnoszących się tym razem do filozofii. Znajdziemy je w komentarzach neoplatońskich do dzieł Arystotelesa, redagowanych począwszy od IV wieku przed Chr. Filozofia jest tam definiowana jako: 1) „poznanie bytów jako bytów”, γνῶσις ὄντων ἢ ὄντα; 2) „poznanie rzeczy boskich i ludzkich”, γνῶσις θείων και ανθρωπίνων πραγμάτων; 3) „ćwiczenie się w śmierci” lub „do śmierci”, albo też „dla śmierci”, μελετη θανατου; 4) „upodobnianie się do Boga – lub raczej do tego, co boskie – o tyle, o ile jest to dla człowieka możliwe”, ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν άνθρωπω; 5) „sztuka sztuk i wiedza wiedz”, to znaczy najwyższa sztuka i najwyższa wiedza, a więc

sztuka i wiedza zupełnie szczególne, posiadające wyjątkowy charakter, głównie dzięki ich przedmiotowi – tak, jak wiedza w zbiorze Pseudo-Platońskich *Definicji*, τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν; 6) „umiłowanie mądrości”, φίλια σοφίας, definicja etymologiczna, tłumacząca jedynie werbalny sens słowa i odpowiadająca dwóm pierwszym definicjom Psudo-Platońskim. Dodajmy, że w tym zbiorze definicji wyróżnić można trzy grupy: definicje „teoretyczne”, którymi są pierwsza i druga; następnie definicje „praktyczne” – przede wszystkim trzecia i czwarta; i wreszcie definicje, które można by nazwać „mieszanymi”, a do których zalicza się trzecia, czwarta, niekiedy także szósta; poza tym, dokonując takiego podziału zwracano uwagę na fakt, że pierwsze dwie definicje odnoszą się do przedmiotu (ἀπό του ὑποκειμένου), natomiast trzecia i czwarta do celu filozofii (ἀπό του τέλους) [8].

Dodajmy ponadto, że użyte formuły są po części takie same, jak te, które w *Definicjach* Pseudo-Platona służyły do zdefiniowania mądrości. Ale w definicjach komentatorów neoplatońskich to nie mądrość, lecz filozofia nazywana jest „wiedzą” lub „poznaniem prawdziwego bytu”. Jeśli filozofia jest dążeniem do mądrości, stanowiącej jej cel, to czy mądrość wychodzi poza sferę tego, co teoretyczne, w którą to sferę filozofia została wpisana anegdotą o Pitagorasie? Co oznacza uwaga komentatora o celu, do którego odnoszą się dwie definicje praktyczne? Jaka jest natura tego celu?

Sens tego, co „praktyczne”

Aby ostatecznie odpowiedzieć na to pytanie, należy zbadać źródło owych formuł „praktycznych”, a mianowicie metafory, którymi posłużył się Platon dla wyjaśnienia prawdziwej natury filozofii i filozofa. W *Fedonie* na przykład Sokrates stwierdza, że filozofowie nie zajmują się niczym innym, jak ćwiczeniem w śmierci, μελέτη θανάτου [9], co Ciceron przetłumaczył później przez *commentatio mortis* [10], używając niekiedy synonimów *commentatio*, ale także *meditatio* [11]. Łacińskie słowa *meditatio* i *meditari*, jak również *commentatio* i *commentari* przetrwały zarówno w języku francuskim, jak i w innych językach europejskich aż do dnia dzisiejszego. Ale ich znaczenie wydaje się nie tak bogate w treść, jak w łacinie. Podobnie jest ze znaczeniem greckich słów μελέτη i μελέταν. Pozostawmy na boku *commentatio* i *commentari*, gdyż słowa te zachowały w językach nowożytnych jedynie znaczenie „werbalne” lub „literackie” [12]. Jeśli „medytacja” oznacza „refleksję”, potem „cichą modlitwę” i wreszcie – o czym przypomina nam na przykład tytuł Kartezjańskich Medytacji – refleksję prowadzoną na piśmie (odtworzę tu podstawową klasyfikację z *Vocabulaire de Larousse*) – to nie wyczerpuje to znaczeń, które obejmują zwroty stosowane przez pisarzy klasycznych, a zwłaszcza Platona. Możemy to stwierdzić analizując bądź ekwiwalenty tych metafor, bądź też ich konteksty w dialogach Platona.

Filozofia składa się z trzech części: „fizycznej”, „logicznej” i „etycznej”

Spójrzmy na metaforę, która nie występuje w definicjach komentatorów

neoplatońskich, ale

która, skojarzona w *Teajtecie* Platona z „upodobnieniem się do Boga”, odgrywa w oczywisty sposób rolę synonimu μελέτη θανάτου: „uciekanie”

albo „ucieczka stąd”, ἐντεῦθεν ἐκφυγεῖν [13]. „Stąd” może być rozumiane rozmaicie: nie tylko więc z tego świata, od tego wszystkiego, co niestałe, niestannie zmienne – taki sens zdaje się mieć konotację poznawczą – ale także: od spraw życia społecznego, od pewnych sposobów zachowania się w tym życiu. Wystarczy przeanalizować długi dyskurs *Teajteta* zawierający tę metaforyczną nazwę filozofii jako „ucieczki” i podkreślający opozycję między nie-filozofami a filozofami, by stwierdzić, że chodzi tu nie tylko o działalność intelektualną, ale także o postawę moralną filozofów [14].

Gdzie indziej u Platona znajdujemy również metaforę obecną także w Pseudo-Platońskich definicjach filozofii: metaforę „terapii”, z którą łączy się „dbałość o duszę”, ἐπιμέλεια [15]. Znów w określeniach tych można odnaleźć synonimy „medytacji śmierci” oraz „ucieczki stąd”, tak że nie ma już wątpliwości, że wszystkie te „praktyczne” definicje i określenia wyrażają jakiś aspekt lub składnik filozofii całkowicie różny od tego, co podają nam jej definicje „teoretyczne”.

Czy to, o czym mówiliśmy dotychczas, da się sprowadzić do bardzo prostego, a zarazem bardzo banalnego stwierdzenia, że ten składnik pojęcia jest tożsamy z etyką, czyli doktryną moralną? Nie sądzę. Oczywiście etyka – nazywana po grecku τό εθικόν, a mianowicie τῆς φιλοσοφίας μέρος lub τά ἠθικά, gdzie trzeba się domyślić ζετεματα – stanowiła „część” filozofii niezbędną dla jej integralności, niezbędną, ale niewystarczającą. Informują nas o tym komentatorzy neoplatońscy, a także Diogenes Laertios, zaznaczając, że filozofia składa się z trzech części: „fizycznej”, „logicznej” i „etycznej” [16]. Wielokrotnie powracać jeszcze będziemy do tego trójczłonowego układu, gdyż odegrał on ważną rolę w ewolucji sposobu postrzegania filozofii. Na razie chciałbym jedynie podkreślić, że odpowiednik pojęcia etyki, który

odnajdujemy w kontekście metafor Platona, nie ogranicza się ani do etyki pojmowanej jedynie jako teoretyczna wiedza o obyczajach, ani do etyki norm i przestróg, udzielającej dobrych rad i wyraźnych wskazań, jak żyć. Oczywiście jest ona tym wszystkim, ale jest także czymś więcej. Stanowiąc „praktyczny” składnik filozofii, okazuje się etyką zrealizowaną, nauką obyczajów nie tylko teoretyczną, ale i „praktykowaną”, jakby wpisaną w obyczaje filozofa, uprawianą przezeń sztuką życia. Dla stwierdzenia, że „praktyczny” składnik filozofii był pojmowany w taki właśnie sposób, nie trzeba wcale czekać do czasów hellenistycznych lub rzymskich, do Diogenesa Cynika czy Epikteta. Od Platona poprzez metafizologiczną refleksję filozofów hellenistycznych aż do Plotyna *communis philosophorum opinio* mówi nam, że aby być naprawdę filozofem, nie wystarczy wiedzieć, jak przejść przez własne życie; należy ponadto żyć w pełnej zgodzie z tą wiedzą. Życie filozofa, jego postępowanie i osobowość stanowią więc dopełnienie całkowitego, integralnego pojęcia filozofii. Ten *quasi*-dodatkowy element wspomnianego już trójczłonowego układu jest powszechnie obecny w starożytnej refleksji metafizologicznej, choć przejawia się z różną intensywnością.

Juliusz Domański

Fragment pochodzi z książki *Metamorfozy pojęcia filozofii* Juliusza Domańskiego

[1] Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie*, V, 3, 7–9.

[2] Diogenes Laertios, VIII, 8. Podczas gdy Cyceron cytuje jako źródło Heraklidesa z Pontu (perypatetyckiego filozofa i erudyty z IV wieku przed Chr.), Diogenes Laertios – poświęciwszy cały ustęp (V, 86–93) Heraklidesowi i cytując tam (V, 88) jego dzieło *O pitagorejczykach* (do którego odnosi się Cyceron), w opisie Pitagorasa odwołuje się do Sozykratesa z Rodos (historyka i doksografa z II wieku przed Chr.). Co do wartości historycznej tej tradycji zob. A. M. Malingrey, *Philosophia. Etude dun groupe de mots dans la litterature grecque, des Presocratiques au IV siecle apres J. C.*, Paris 1961, s. 30–32.

[3] Na temat analizy tego tekstu Cycerona zob. A. M. Malingrey, *Philosophia*, wyd. cyt., s. 29–30.

[4] Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie*, V, 3, 9: „Pythagoram autem respondisse similem sibi videri vi tam hominum et mercatum eum, qui haberetur máximo ludorum apparatu: [...] nos *quasi* in mercatus *quondam* celebritatem [...] profectos [...]”.

[5] Tamże, V, 4, 10–11.

[6] Wbrew tej powszechnej opinii, która zdaje się sprowadzać do Platońskiej definicji filozofa (*Państwo* 475b: „Nie powiemy o filozofie, że pragnie jedynie pewnej części mądrości, z wyłączeniem reszty, ale że pragnie całej mądrości”), K. Albert, *Über Platons Begriff der Philosophie*, Sankt Augustin 1989 (przekład polski J. Drewnowskiego, *O Platońskim pojęciu filozofii*, Warszawa 1991), na podstawie szczegółowej analizy wielu tekstów Platona stwierdza, że filozofia nie

jest dla Platona jedynie ustawicznym dążeniem, lecz także takim dążeniem, które – choć w sposób tylko przejściowy – osiąga swój cel poprzez rzeczywiste poznanie Dobra i Jednego. Podczas przygotowywania tych wykładów nie znałem jeszcze owej pięknej książki K. Alberta; po zapoznaniu się z nią nie uważam jednak za konieczne zmieniać interpretację zarysowanej tu Platońskiej koncepcji filozofii. Nie sędzę, by moja interpretacja pozostawała w sprzeczności z interpretacją K. Alberta; przeciwnie: trzy sposoby postrzegania filozofii u Platona, o których mowa poniżej (s. 5–6), wykazują w najważniejszych kwestiach to samo, co z całą mocą stwierdza autor *Über Platons Begriff der Philosophie*.

[7] Pseudo-Platon, *Definicje*, 414b (definicje 93, dotyczące σοφία, oraz 94, dotyczące φιλοσοφία). Większość współczesnych badaczy zdaje się akceptować fakt, że ten zbiór definicji narodził się w Akademii Platońskiej bądź to za życia Platona, bądź też niedługo po jego śmierci; zob. H. G. Ingenkamp, *Untersuchungen zu den pseudo-platonischen Definitionen*, Wiesbaden 1967.

[8] Definicje znaleźć można u wielu komentatorów. Oto formuła najbardziej syntetyczna, Elias, *Proleg. philos.*, w: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVIII, 1, s. 7, 26–29: „Jest sześć definicji filozofii, ani mniej, ani więcej; dwie wywodzą się z jej przedmiotu, dwie z jej celu, jedna z jej przewagi i jedna z etymologii słowa”. Tamże, s. 8, 8-14: Pierwsza to ta, która mówi, że filozofia jest „znajomością bytów jako bytów”, druga, że filozofia jest „znajomością rzeczy boskich i ludzkich”; trzecia definicja, bliska tej ostatniej, głosi, że filozofia jest „ćwiczeniem w śmierci”; czwarta mówi, że filozofia jest „upodobnianiem się do Boga, na ile to dla człowieka możliwe”; piąta, wywodząca się z przewagi filozofii, mówi, że filozofia jest „sztuką sztuk i wiedzą wiedz”;

szósta, wywodząca się z etymologii, mówi, że filozofia jest „umiłowaniem mądrości”. Zob. także Ammonius Hermeiu, In Isag. prooem., tamże, IV, 3, s. 2, 199 i nast.; David, *Proleg. philos.*, tamże XVIII, 2, s. 5 i nast.; co do definicji mieszanych, zob. np. David, *Proleg. philos.*, tamże XVIII, 2, s. 77, 20–78, 24 (s. 78, 5–24: „Istnieją dwie części filozofii: jedna teoretyczna, druga praktyczna, oraz sześć definicji filozofii: jedne zawierają w sobie część teoretyczną filozofii, inne część praktyczną, inne jeszcze zarówno część teoretyczną i praktyczną”), gdzie jako mieszane wymienia się definicję szóstą, trzecią i czwartą. Komentatorzy odsyłają nie tylko do Platona, ale także do Arystotelesa i Pitagorasa, np. Elias, *Proleg. philos.*, tamże, XVIII, 1, s. 8, 15–19: „Definicja wywodząca się z etymologii, to jest definicja szósta, oraz dwie definicje dotyczące przedmiotu głoszone były przez Pitagorasa” [gdzie odesłanie wydawcy do Diog. Laert. I, 12 zasygnalizowane jest jako wątpliwe, a i sam Elias nie umiał wskazać źródła informacji; zob. tamże, s. 10, 13–17], „dwie wywodzące się z celu głosił Platon: jedną w *Teajtecie* [176ab] – tę, która twierdzi, że filozofia jest »upodobnieniem się do Boga, na ile to dla człowieka możliwe«, druga w *Fedonie* [zob. niżej przyp. 9] – tę, która głosi, że filozofia jest »ćwiczeniem w śmierci«; co do definicji wywiedzionej z przewagi Boga, wspomina o niej Arystoteles w *Metafizyce* [I, 2, 982b 5–7]”.

[9] Platon, *Fedon*, 81a: „Założmy, że dusza, która oddziela się, jest czysta..., a to dlatego, że podczas życia nigdy nie komunikowała się z własnej woli z ciałem, a przeciwnie: uciekała od niego i skupiała w sobie, bo to było jej stałym czczeniem; oznacza to, że uprawiała filozofię w pełnym tego słowa znaczeniu i spokojnie ćwiczyła się w śmierci”; zob. też 67d: „Właściwy przedmiot ćwiczeń filozofów polega na rozdzieleniu i odseparowaniu duszy od ciała”; 67e: „Ci, którzy uprawiają filozofię w pełnym tego słowa znaczeniu, ćwiczą się w

umieraniu”. Co do μελέμ jako wysiłku czysto intelektualnego, zob. *Tim.*, 88b: „Trzeba więc, by matematyk i każdy, kto intensywnie wykonuje inne ćwiczenie, poprzez myśl...”; zob. także 90b.

[10] Ciceron, *Rozmowy tuskulańskie*, I, 30, 74: „Tota [...] philosophorum vita, ut ait idem [to znaczy Sokrates u Platona, *Fedon*, 67d–e i 81a], commentatio mortis est”.

[11] Co do synonimii *commentatio*, *cogitatio* i *meditatio*, zob. np. Ciceron, *Rozmowy tuskulańskie*, III, 16, 34 (choć kontekst jest tam raczej stoicki, niż platoński): „Nihil est enim quod tam obtundat elevetque aegritudinem quam perpetua in omni vita cogitatio nihil esse quod accidere non possit, quam meditatio condicionis humanae, quam vitae lex commentatioque parendi”. Ale można zauważyć, że w tej synonimii dwa pierwsze słowa mają znaczenie bardziej „mentalne” czy „intelektualne” niż *commentatio*, która sytuuje się raczej w sferze moralnej niż intelektualnej. Podczas gdy *meditatio* i *commentatio* pojawiają się jako synonimy oznaczające działanie czysto intelektualne w figurze stylistycznej zwanej *hen dia dyoin*, *De oratore*, II, 27, 118: „Quos quidem locos [...] multa commentatione atque meditatione paratos atque expeditos habere debetis”, Ciceron posługuje się trzema innymi synonimami w znaczeniu w oczywisty sposób „praktycznym”, *Rozmowy tuskulańskie*, II, 17, 41: „Tantum exercitatio, meditatio, consuetudo valet”. Warto może odnotować użycie zdania *meditatio mortis* u Seneki, *Listy*, 54, 1–2: „[...] uni morbo quasi adsignatus sum. [...] satis apte dici suspirium potest. Omnia corporis incommoda aut pericula per me transierunt: nullum mihi videtur esse molestius. Quidni? aliud enim quicquid est, aegrotare est, hoc animam agere.

Itaque medici hanc »meditationem mortis« vocant». Czy nie jest to nieco paradoksalny wariant „tota vita nostra meditatio mortis est”? Zob. też Listy, 26, 8: „Epicurus [...] ait: »Meditare mortem«”.

[12] Trzy podstawowe znaczenia *commenter* w: *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* P. Roberta, wyd. 1976, są następujące: 1) „objaśniać tekst poprzez komentarz”, 2) „interpretować (w sposób złośliwy)”, 3) „opatrywać uwagami w celu objaśnienia, przedstawienia”.

[13] Platon, *Teajtet*, 176ab: „To dlatego właśnie trzeba się starać uciec stąd w górę, najszybciej, jak to możliwe. A ucieczka ta jest połączeniem się Bogiem, na ile to możliwe. To połączenie zaś oznacza stanie się sprawiedliwym i świętym z jednoczesnym zachowaniem rozsądku”.

[14] Platon, *Teajtet*, 172c–177c.

[15] Zob. np. *Państwo*, X, 604b–d, gdzie terapia duszy (604c): „Przyzwyczajając nieustannie swą duszę do jak najszybszego przybycia i uzdrowienia tego, co upadło i co chore, zastępując skargi leczeniem medycznym”, bez bezpośredniego nazwania jej „filozofią”, stanowi jednak jej ekwiwalent, gdyż pojawia się w kontekście opozycji między filozofią z jednej strony a literaturą jako imitacją z drugiej (*Państwo*, X, 602b–608c); *Eutydem*, 274e–275a.

[16] Diogenes Laertios, I, 18. Co do komentatorów, ograniczają się oni do zasygnalizowania tylko tego trójczłonowego układu (pochodzącego ze szkoły Platona – Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, 16 przypisuje go

Ksenokratesowi – a następnie rozpowszechnionego zwłaszcza dzięki stoikom, zob. Diogenes Laertios, VII, 39–41); jednocześnie wolą oni Arystotelesowską dychotomię, to znaczy podział filozofii na „teoretyczną” (której przedmiot jest prawie taki sam jak fizyki) i „praktyczną” (której przedmiot jest taki sam jak w szerokim znaczeniu etyki).