

Filozofia jako praca Herkulesa

Herkules (Herakles) jest postacią mitologiczną, która pojawia się u poetów antycznych i filozofów jako uosobienie różnych cech osobowości, charakteru moralnego i cech fizycznych, które są wzorem do naśladowania dla ludzi. Ponieważ niektóre z nich pozostają w sprzeczności z innymi, historia życia herosa jest przykładem przewycięzania owych sprzeczności i osiągnięcia harmonii wewnętrznej.

Wzorzec dla ludzi jest także wzorcem dla filozofów. Dlatego wielu filozofów od czasów starożytnych (co zrozumiało) po dzień dzisiejszy sięga po postać Herkulesa, by ukazać w sposób przemawiający do wyobraźni cechy, które ludzie powinni osiągnąć. I nawet jeśli nie są one w pełni możliwe do urzeczywistnienia, pozwalają na analizę pewnych zagadnień z punktu widzenia wyidealizowanych, uproszczonych (kontrafaktycznych) warunków. Wreszcie sama filozofia jako przedsięwzięcie, w którym wysiłek intelektualny powiązany jest z zagadnieniami moralnymi, może być potraktowana jako praca lub zespół prac Herkulesa.

Herkules w oczach filozofów

Homer w *Iliadzie* niejednokrotnie, mówiąc o Heraklesie (Herkulesie) lub wkładając w usta występujących w niej postaci jego charakterystykę, określa go jako obdarzonego potęgą, lecz śmiertelnego i, jak każdy śmiertelnik, zależnego od swej Kery (wysłanniczki przeznaczenia), którego w końcu *pokonała Mojra i Hery gniew bezlitosny*¹. W *Odysei* w pieśni

¹ Homer, *Iliada*, przeł. K. Jeżewska, Warszawa 2005, p. XVIII, w. 117-119.

XI Odyseusz, opisując spotkanie ze zmarłymi w Hadesie, w tym z Alkmeną, określa Heraklesa, jej syna spółzalonego z Zeusem, jako *męża serca lwiego*. W innej pieśni mówi o Heraklesie jako o *pierwszym z siłaczy, mężu dzieł wielkich*, lecz obarczonym sprzecznościami charakteru, bo porywczym, a właściwie zbrodniarzu, który, nie bacząc na gniew bogów, zabija Ifitosa poszukującego skradzionych klaczy w jego domu².

Eurypides w tragedii *Likymnios* ujmuje charakter Heraklesa tymi słowami: *Prosty, naturalny, lecz do największych zdolny czynów, mądrość całą przelewający w działanie, w wymowie nie wprawiony*³.

Można by uznać, iż cechy i kwalifikacje Heraklesa przypisane mu przez Homera i Eurypidesa nie są typowe dla filozofa, zwłaszcza porywczostwo i siła. Choć, z drugiej strony, połączenie tężyzny fizycznej i filozofii nie było w Grecji czymś nadzwyczajnym. Platon (tzn. szeroki), niewątpliwie najwybitniejszy filozof nie tylko starożytności, ale wszech czasów, był człowiekiem potężnej budowy ciała, zaprawionym w ćwiczeniach gimnastycznych, zgodnie z kanonami greckiej *paidei*. Kleantes, filozof stoicki, według Diogenesa Laertiosa był mężczyzną muskularnym, uprawiającym boks i mającym się ciężkiej pracy, by się wyżywić i studiować filozofię. Nazywano go drugim Heraklesem ze względu na jego pracowitość, choć odmawiano mu przy tym wrodzonych zdolności i wyśmiewano jego powolność⁴. Wykpiwany przez jednego z poetów znosił to ze spokojem, mówiąc, iż nie byłoby właściwie gniewać się na poetów, skoro Dionizos i Herakles tego nie czynią wobec poetów, którzy ich ośmieszają⁵. A więc nie tylko czyjaś siła, atletyczna budowa i pracowitość zasługiwały na porównywanie do Heraklesa, lecz także filozofowanie i filozoficzna postawa zachowania dystansu i wyrozumiałość dla innych. Umiłowanie mądrości wymagało zdolności do namysłu, do poznawania tego, co ogólne, trwałe i regularne, a więc, jak to ujmowali starożytni myśliciele, polegało na kontemplacji boskiego porządku (*theorein*), na życiu teoretycznym, a nie na dokonywaniu czynów przy braku umiejętności wyrażania swych myśli.

² Por. Homer, *Odyseja*, przeł. L. Siemiński, oprac. Z. Kubiak, Warszawa 1990, p. XI, w. 267–269, p. XXI, w. 25–30.

³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Warszawa, 1982, III.63, s. 191.

⁴ Por. *ibidem*, VII.169–170, s. 447–448.

⁵ Zob. *ibidem*, VII.173, s. 450.

Mity ukazują Heraklesa jako człowieka, który łączy zainteresowanie wiedzą ze sprawnością fizyczną, rozwijającego swe intelektualne zdolności, a przy tym porywczego i gwałtownego w reakcjach zabójcę Linosa, swego nauczyciela literatury i muzyki. Później, wprawdzie tym razem nie ze swej winy, lecz wskutek mściwej interwencji Hery, popadłszy w chwilowe szaleństwo, Herakles stał się mordercą własnych dzieci. Eurypides w tragedii *Alcestis* przedstawia Heraklesa jako nieokrzesanego, pozbawionego empatii osiłka, który w domu swego przyjaciela Admetusa, którego żona – tytułowa Alcestis – *od śmierci zastąpiła*⁶, zachowuje się po błazeńsku, nie wyczuwając atmosfery żałoby. By zmazać swą winę, schodzi po nią do świata podziemnego, by przywrócić ją życiu i mężowi.

W okresie antycznym postać Heraklesa, jego prace i wyprawy uważano za metaforę wysiłku i wyrzeczeń niezbędnych do osiągnięcia cnoty etycznej przez ludzi. Staje się on wzorem do naśladowania. Herakles uosabiał pracę nad moralnym i duchowym rozwojem człowieka, w szczególności filozofa i jego uczniów, którzy, poznając arkana filozofii, przyswajali sobie zasady etyczne, ćwicząc się nie tylko w ich pojmowaniu, ale, co ważniejsze, w ich realizacji w działaniu. Pod tym względem filozofia była przedsięwzięciem teoretycznym i praktycznym, wysiłkiem poznawczym, który służył kształtowaniu trwałego charakteru moralnego (*hexis psyches*) i prowadził do czynów cnotliwych będących przejawem doskonalenia się moralnego. Ze względu zaś na powiązanie rozwoju intelektualnego z rozwojem duchowym i moralnym, osiąganie wyższych stopni obu rodzajów rozwoju oznaczało głęboką przemianę (*metanoia*) człowieka jako istoty duchowej, jako podmiotu poznania i podmiotu moralnego.

Nieoceniony Diogenes Laertios przytacza hymn na cześć Hermiasa, tyrana Atarneusu, przypisywany Arystotelesowi, w którym to hymnie Herakles dokonuje czynów, by urzeczywistnić cnotę etyczną:

*O cnoto! Ludzkich cierpień źródło!
Najpiękniejszy cudzie życia!
Dla twego pięknego oblicza, dziewico,
i umrzeć w Helladzie jest losem szczęśliwym,
i cierpieć nieznośny nurt warto.
Taką sercu dajesz nieśmiertelną odwagę,*

⁶ J. Kochanowski, *Dzieła polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, Warszawa 1972, s. 717.

*cenniejszą od złota, miłszą od rodziców i od słodkiego snu.
Dla ciebie Herakles oraz Zeusa synowie i Ledy
wiele znieśli, ażeby dokonać czynów
świadczących o twojej mocy. [podkr. – M.K.]⁷*

Wysiłek związany z pracą nad sobą i z czynami, które dotyczą innych, a więc będący warunkiem osiągnięcia cnoty w tradycji antycznej, wielokrotnie jest przyrównywany do trudu Heraklesa. Antystenes uczył, iż trud (*ponos*, co można też tłumaczyć jako bitwę czy walkę) jest dobrem, czego przykładem jest Herakles, a pośród pism tego filozofa niektóre noszą tytuły wiążące z postacią Heraklesa siłę i mądrość⁸. Diogenes z Synopy głosił, iż żyje jak Herakles, gdyż nade wszystko przedkłada wolność⁹. Natomiast Epikur, twierdząc, iż przyjemność jest najwyższym celem, wskazuje, iż unikanie bólu jest instynktowne u wszystkich istot żywych i że *z własnego poczucia unikamy bólu, tak jak Herakles, gdy dręczony bólem, jaki mu sprawiała zatruta szata, krzyczał głośno*¹⁰.

Można odnieść wrażenie, iż filozofowie starożytni nierzadko wykorzystywali postać Heraklesa, by przypisać jej cechy, jakie z punktu widzenia ich filozofii powinny przede wszystkim przysługiwać ludziom.

Herakles jako syn Zeusa był półbogiem i właściwie można go uznać za bliższego bogom niż ludziom. Jego nadludzka siła i inteligencja przekraczają to, co możliwe dla człowieka. W *Heraklesie szalejącym* Eurypidesa tytułowy bohater pod wpływem szału zesłanego nań przez Herę zabija własne dzieci. Oprzytomniawszy, postanawia ze sobą skończyć, bo pierwszy człowiek w Helladzie nie może żyć z taką plamą na honorze. Wówczas jego przyjaciel Tezeusz odwodzi go od tego zamiaru, przekonując, iż skoro bogowie popełniają nieprawości i żyją wesoło dalej, to on jako człowiek nie może być bardziej wymagający wobec siebie niż oni. Skoro bogowie są *bezwstydnie grubiańscy, człowiek nie powinien próbować być lepszym od nich*¹¹. *Wzrastanie duszy ku mądrości (sophon) zostało powstrzymane i cofnięte*, jak podkreśla Eric Voegelin, komentując tragedię Eurypidesa, bo osiągnięcie jej przez naśladowanie bogów

⁷ *Ibidem*, V.7, s. 258.

⁸ Zob. *ibidem*, V.16 I V.18, s. 318 i 320.

⁹ Zob. *ibidem*, VI.71, s. 348.

¹⁰ *Ibidem*, X.137, s. 651.

¹¹ *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 15, *Order And History*, t. II: *The World of the Polis*, ed. with an introduction by A. Moulakis, Columbia and London 2000, s. 339–340.

przestało mieć sens. *Dzieło mistyków-filozofów zostało unicestwione*¹². A bohater zaproszony do majątku Tezeusza – ironizuje Voegelin – *udaje się na emeryturę*¹³. Herakles Eurypidesa w interpretacji Voegelina jest przede wszystkim człowiekiem, który, choć obdarzony pierwiastkiem boskim, nie pragnie boskości, bo w gruncie rzeczy stoi ona niżej niż człowieczeństwo: człowiek odczuwa wstyd i może odebrać sobie życie, by zmazać winę. Bogowie są nieśmiertelni i ani wstyd zdaje się ich nie dotyczyć, ani zło uczynione ich nie plami. Człowiek jednak może ich właściwie ocenić. Hierarchia wartości oparta na mądrości i doskonałości bogów rozpada się. Musi zatem znaleźć oparcie w człowieku.

Jeśli jednak wniebowzięcie Heraklesa z płonącego stosu w jednej z wersji mitu uznać za wywyższenie i przejście do świata doskonalszego, świata bogów, wówczas można uznać, iż półboskość Heraklesa oznacza stan przejściowy pomiędzy światem ludzi a światem bogów.

Zatem Herakles mityczny – wbrew Heraklesowi Eurypidesa – może być uznany za człowieka, który w obliczu rychłej śmierci (wywołanej przez szatę nasyoną trującą krwią i spermą centaury Nessosa) dopełnia należnych rytuałów, by osiągnąć godne zakończenie życia i przejść do świata bogów, do dziedziny pełnej mądrości. Półboskość i opanowywanie w sobie pierwiastka ludzkiego – namiętności – jest zarówno metaforą ludzkich zmaganiań wewnętrznych między tym, co zmysłowe i emocjonalne, a temperamentem (*thymos*) i tym, co rozumne, i jest przy tym metaforą dążenia do cnoty i do wiedzy. Herakles, jego życie pełne trudów i walki, to metafora życia ludzkiego, a w szczególności życia filozofa i jego pracy nad sobą, nad poznaniem prawdy o ludziach i o rzeczywistości.

Można wskazać na pewną analogię między Heraklesem podejmującym pokutne prace a wysiłkiem, jaki jest udziałem filozofów, którzy miłują mądrość w tym sensie, iż pragną jej bliskości, chcą ją osiągnąć, bowiem mają świadomość jej braku. W *Uczcie* Diotyma w rozmowie z Sokratesem powiada o filozofach, iż znajdują się pomiędzy głupotą i mądrością, a do mądrości dążą, bo im jej brakuje:

Z bogów żaden nie filozofuje ani nie pragnie mądrości – on ją ma; ani żadna inna istota mądra nie filozofuje. Głupi też nie filozofują i żaden z nich nie chce być mą-

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, s. 340.

*dry. Bo to właśnie jest całe nieszczęście w głupocie, że człowiek nie będąc pięknym i dobrym, ani mądrym, przecie uważa, że mu to wystarczy. Bo jeśli człowiek uważa, że mu czegoś nie brak, czyż będzie pragnął tego, na czym mu, jego zdaniem, nie zbywa?*¹⁴

Wszakże dążenie do mądrości to dla Sokratesa przede wszystkim dążenie do cnoty, której osiągnięcie owocuje szczęściem. Filozofia ma różne wymiary, ale wymiar etyczny ma znaczenie zasadnicze, w nim urzeczywistnia się istota człowieczeństwa, gdyż dbając o duszę, człowiek osiąga mądrość (*antropine sophia*) i szczęście, a właściwie dobrostan duszy (*eudaimonia*). Temu służą wspólnie prowadzone dociekania ukierunkowywane przez Sokratesa zadających pytania i komentującego odpowiedzi słuchaczy.

Sokrates we wspomnieniach Ksenofonta¹⁵, podczas rozmowy z Arystypem, podkreśla, iż by zdobyć umiejętność dokonywania pięknych i szlachetnych czynów, trzeba podjąć trudy, bo jak powiada Hezjod w *Pracach i dniach*:

*Długa i stroma, i zrazu nierówna, jest droga do cnoty.
Lecz gdy ktoś dojdzie do szczytu, nie tracąc od razu ochoty,
Staje się łatwą zupełnie, choć siły wymaga z początku*¹⁶.

Przywołuje także znaną przypowieść sofisty Prodikosa o Heraklesie, który wyrósłszy na młodzieńca, staje wobec wyboru między drogą występku a drogą cnoty. Wówczas zjawiają się dwie kobiety Kakía i Areté, symbolizujące występki i cnotę, z których każda ukazuje mu zalety drogi życia prowadzącej do niej. Jedna droga jest łatwa i przyjemna, a druga wymagająca pracy i trudu, wiodąca do czynów pięknych i chwalebnych, które przynoszą sławę. Rzeczy piękne i dobre są w gestii bogów, a ci użyczają ich ludziom, jeśli okupione są pracą i staraniami. *Jeśli więc Heraklesie, potomku sławnych rodziców, niezłomnie wytrwasz w trudach, zdobędziesz w nagrodę doskonałą pod każdym względem szczęśliwość*¹⁷. Cyceron, przypominając krótko opowieść Prodikosa, wskazuje na różnicę między n a m i, czyli ludźmi, śmiertelnikami, a Herkulesem,

¹⁴ Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1957, 203E–204A, s. 106–107.

¹⁵ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, w: *idem, Pisma sokratyczne*, przełożył i wstępem opatrzył L. Joachimowicz, II.I.21–34, s. 76–81.

¹⁶ Hezjod, *Prace i dni*, przeł. i oprac. W. Steffen, Wrocław 1952, s. 287 i n.

¹⁷ Ksenofont, *Wspomnienie...*, w: *Pisma sokratyczne*, II.I.33, s. 81.

zrodzonym z posiewu Jowisza. Herkules się zastanawia i waha, ludzie zaś naśladują innych i ich zwyczaje: czy to rodziców, czy większości, nie-liczni zaś postępują właściwie dzięki szczęściu lub prawości charakteru. Najmniej jest tych, którzy dzięki zdolnościom lub dzięki wykształceniu i wiedzy *obierają dla siebie kierunek życia* stosownie do własnej natury¹⁸. Zatem Herkules, po namyśle, obiera drogę cnoty, ponieważ jest samowystarczalny (*autarkes*): nie musi naśladować nikogo, a kieruje nim ostatecznie boski pierwiastek, który odziedziczył. Namysł i wahanie mogą świadczyć o napięciu między pierwiastkiem ludzkim i boskim. Werner Jaeger wiąże ideał samowystarczalności mędrca z mitem Heraklesa:

W postaci ideału samowystarczalności mędrca odradza się raz jeszcze w dziedzinie ducha jeden z podstawowych rysów portretu bohatera ze starych mitów greckich, rys w pojęciu Greków związany zwłaszcza z postacią Heraklesa i wspomnieniem jego „prac” (ponoi). Zdolność radzenia sobie samemu, która w heroicznym świecie stanowiła załączek tego ideału, wynikała tam z nadludzkiej siły tego bohatera, pozwalającej mu wychodzić zwycięsko ze zmagañ z przemocą wrogów, potworów i strachów. Ta siła miała się teraz przejawić we wnętrzu człowieka. Jest to jednak możliwe tylko w tym przypadku, jeśli pragnienia i dążenia ludzkie ograniczają się do tego jedynie, co leży w mocy człowieka. Sam tylko mędrzec, który potrafił w swej piersi zdławić dzikie bestie popędów, jest naprawdę samowystarczalny. W tym szczególe upodabnia się do bóstwa, które też nie posiada żadnych potrzeb¹⁹.

Immanuel Kant nawiązuje do opowieści Prodikosa, przedstawiając imperatyw moralny jako przymus wywierany na ludzi jako istoty rozumne, które nie należąc wyłącznie do świata duchowego, lecz również do świata przyrody, ulegają skłonnościom i mają nieraz chęć przekraczać normy moralne, które rozumowo akceptują. Doświadczanie owego przymusu pozwala nam poznać naturę wolności.

Człowiek owe normy przekracza niechętnie:

Nie ma bowiem tak zepsutego człowieka, który by przy tym przekraczaniu nie napotykał w sobie na opór i nie odczuwał odrazy do samego siebie, odrazy z powodu której [naruszając obowiązujące normy] musi zadawać sobie przymus. – Otóż wyjaśnienie fenomenu [jakim jest fakt], że na tych rozstajnych drogach (gdzie

¹⁸ Zob. Cyceron, *O powinnościach*, w: *idem, Pisma filozoficzne*, t. II, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960, ks. I.118–119, s. 390.

¹⁹ W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 609–610.

piękna bajka przedstawia Heraklesa [wybierającego] między cnotą i żądzą²⁰), [podkr. – M.K.] człowiek zdradza większy pociąg do podążenia raczej za skłonnością niż za obowiązującą normą, jest rzeczą niemożliwą. Albowiem coś, co się dzieje, możemy jedynie wyjaśnić wywodząc to wedle praw przyrody z pewnej przyczyny [podkr. Kanta – M.K.], tymczasem postępując tak [i tym razem], nie przedstawilibyśmy sobie wyboru jako wolnego. Jednakże właśnie ten wewnętrzny przymus, doświadczany przez nas z dwóch przeciwnych stron, i nieuchronność tego przymusu pozwala nam poznać niepojętą naturę samej w o l n o ś c i [podkr. Kanta – M.K.]²¹.

W poemacie Parmenidesa znajdujemy obraz filozofa, autora poematu, który niesiony przez kłaczę dociera *słynną drogą boga* do bramy ścieżek Nocy i Dnia. Zostaje zaproszony do środka przez boginię, która łagodnie namawia go, *by poznał wszystko, zarówno niewzruszone serce dobrze zaokrąglonej prawdy, jak i mniemania śmiertelnych, na których nie można rzeczywiście polegać*²². Idzie, oczywiście, o rozumowe poznanie prawdy i porzucenie mniemań opartych na doświadczeniu. Sytuacja *wiedzącego męża*, czyli Parmenidesa, zapowiada dylemat Heraklesa wyboru pomiędzy cnotą a występkiem. Jednak filozof, jako *mąż wiedzący*, dokonał już wyboru, choć wciąż znajduje się w drodze od mniemań właściwych światu codziennego doświadczenia (*doksa*) ku poznaniu niezmiennej prawdy (*aletheia*), lecz jest to *droga boga*. Brama oznacza granicę, którą wiedzący musi przekroczyć, by ostatecznie znaleźć się po stronie prawdy, po stronie poznania tego, co jest, a nie staje się. Wiedzący, podobnie jak Herakles, staje wobec dylematu, w którym jednak prawda i mniemanie nie znajdują się na tej samej płaszczyźnie, nie równoważą się, jak w przypadku Heraklesa, którego pociągają zarówno Kakia, jak i Areté. Wiedzący zdąża ku prawdzie, ale wie, że musi pozostawić za sobą mniemanie i to wymaga od niego odwagi i wysiłku. Sytuacja wyboru, który wydaje się już przesądzony, nie jest pozbawiona elementu obawy przed tym, co w oświeceniu, jakie jest udziałem wie-

²⁰ Żądza (cielesna) – według Kanta – to *popęd do zwierzęcej rozkoszy, której człowiek poświęca używanie swoich narządów płciowych* (I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o nocie*, przełożył i wstępem poprzedził W. Galewicz, Kęty 2005, s. 96 (przyp. bocz. 424)).

²¹ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o nocie*, s. 47 (przyp. bocz. 380), przypis Kanta.

²² G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, Poznań 1999, s. 244–245.

dążącego, zostało już zaakceptowane, ale nie zostało jeszcze osiągnięte, czyli właśnie prawda²³.

Giovanni Reale, nawiązując do artykułu Stelio Zeppiego *L'etica di Prodicco*, w którym autor interpretuje stanowisko Prodikosa jako utylitarystyczne, sam zaś przypisuje autorowi *Apologu* utylitarystyczno-eudajmonistyczne ujęcie ludzkich działań, które jest polemiką z sensualistycznym hedonizmem innych sofistów²⁴. Wydaje się, że Reale i Zeppi w swych wnioskach idą zbyt daleko. Stanowisko Prodikosa nie jest utylitarystyczne, lecz konsekwencjalistyczne; utylitaryzm jest szczególnym przypadkiem konsekwencjalizmu. Sokrates, który skądinąd wiele przejął od sofistów, lecz przeciwstawiał się ich relatywizmowi etycznemu i epistemologicznemu, również uważał, że cnota prowadzi do osiągnięcia szczęścia i w tym zakresie można przyjąć, iż szczęście jest skutkiem osiągnięcia cnoty, a ona drogą prowadzącą do niego. Takie stanowisko, w którym można dostrzec element konsekwencjalistyczny, to eudajmonizm, przy czym należy pamiętać, iż *eudaimonia* to „dobrostan duszy”, a nie szczęście pojmowane jako coś bliskiego przyjemności i zarazem ulotnego. Czym innym natomiast jest podejście hedonistyczne do cnoty, gdyż kładzie ono nacisk na przeżywanie przyjemności będącej znamieniem osiągnięcia cnoty i zarazem kryterium dobra moralnego. Ponieważ zaś definiować przyjemność można na różne sposoby, jest to kryterium nieprecyzyjne. Ponadto cnota moralna niesie ze sobą skutki w sferze publicznej. Sokrates głosił, iż nie zajmuje się polityką, a jedynie wskazywaniem młodzieży drogi właściwego postępowania przez zrozumienie przez nią znaczenia pojęć (reguł) etycznych. Nie ulega jednak wątpliwości, iż w ten sposób pośrednio wpływa się na sferę publiczną, a w szczególności na dziedzinę polityki. Cnota etyczna ma wymiar publiczny, gdyż realizuje się również w sferze publicznej. Tam zostaje rozpoznana i doceniona. Kynicy i stoicy greccy byli zwolennikami cnoty mędrca, żyjącego z dala od społeczeństwa polis, w samotni lub poza systemem reguł obyczaju, jak Diogenes. Stoicy rzymscy wprowadzili do swej koncepcji etycznej cnotę jako cechę obywatela dbającego o dobro wspólne i miłującego ojczyznę.

²³ *Ibidem*, s. 244.

²⁴ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*. I. *Od początków do Sokratesa*, t. I, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1993, s. 274–277.

W dialogach Platona postać Heraklesa pojawia się wielokrotnie. Wedle Kaliklesa, adwersarza Sokratesa, Herakles, odbierający Gerioneso-
wi woły, to mąż

*z odpowiednią naturą, to wszystko to strząśnie z siebie, przełamie, wyrwie się i po-
depce nasze formułki i kuglarskie sztuczki, i łagodne uroki świętych słów, i prawa
przeciwnie naturze wszystkie, powstanie i ukaże się jako pan nasz; on niewolnik;
wtedy rozbłyśnie sprawiedliwość natury. (...) [Herakles] zabrał jego [Gerionesa]
woły jak swoje, jak własność „sprawiedliwego z natury”, bo i woły, i wszelkie inne
dobra gorszych i słabszych należą do lepszych i mocniejszych²⁵.*

Herakles jest tu personifikacją siły jako podstawy sprawiedliwości: sprawiedliwe jest to, co służy mocniejszym; prawo jest prawem silniejszego. Do stanowiska Kaliklesa nawiąże później Fryderyk Nietzsche²⁶.

W *Fedonie* Platon ustami Sokratesa wskazuje na ograniczone możliwości Heraklesa, bo nawet i on *dwóm nie poradzi* i potrzebował pomocy Jolaosa, swego bratanka, gdy walczył z hydrą lernejską i podczas wyprawy po stada Gerionesa, a także pod Troją²⁷. A więc, jak to ujęto w rzymskim porzekadle: *nec Hercules contra plures*. Sokrates w *Eutydemie* uznaje siebie za słabszego od Heraklesa, *który nie mógł sobie dać rady w walce z hydrą* i potrzebował wsparcia bratanka. Ale, pokpiwając z rozmówców, przyrównuje siebie do Heraklesa, a ową hydrą jest

(...) sofistka i taka mądra, że jak jej kto jedną głowę w dyskusji obciął, to wypuszczała wiele głów zamiast jednej. I z jednym rakiem też nie mógł sobie poradzić – to był drugi sofist, który zdaje mi się, że dopiero, co przyplynęła i od strony morza się zjawił. Ten mu dokuczał, kiedy się od lewej ręki odzywał i kąsał, więc Herakles swojego bratanka zawołał na pomoc i ten mu dobrze pomógł. A mój Jolaos gdyby tu przyszedł, to jeszcze by tylko zaszkodził²⁸.

Więc jednak, choć atakowany przez sofistów ze wszystkich stron, stawia im czoła i okaże się silniejszy od Heraklesa, silniejszy siłą intelektu.

W antycznej Grecji, podobnie jak później w Rzymie i w kolejnych epokach, wywodzenie swego pochodzenia od szlachetnych przodków

²⁵ Por. Platon, *Gorgiasz*, w: *Dialogi*, t. I, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, 484B.

²⁶ Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowinski, wstęp K. Michalski, Kraków 1997.

²⁷ Por. Platon, *Fedon*, przeł. R. Legutko, Kraków 1995, 89C.

²⁸ Platon, *Eutydem*, w: *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, 297C–D.

było częste, zwłaszcza wśród tych, którzy mogliby mieć problemy z wykazaniem się szlachetnym rodowodem. W starożytnej Grecji i w Rzymie różne rody wskazywały na swe boskie lub półboskie pochodzenie. Sokrates wyśmiewa pychę, która skłania ludzi do przypisywania sobie pochodzenia od Heraklesa²⁹. Tym samym jednak potwierdza, jak ważną postacią był dla Greków, niezależnie od ich wykształcenia i profesji, ów heros o półboskim rodowodzie.

Rzecz ciekawa, że ten, ogólnie rzecz biorąc, bardzo pozytywny obraz Heraklesa, którego porywczność nie psuła, a można powiedzieć, że uzupełniała, bo heros podejmował walkę z sobą samym, a nie tylko z przeciwnościami, które los stawiał na jego drodze życiowej, ulega zmianie w jednym z dzieł Arystotelesa, który charakteryzuje Heraklesa jako typ melancholiczny, a padaczkę, z pewnością chorobę nieświadczącą o sile fizycznej, nazywa, podobnie jak Hipokrates i później Galen, chorobą Heraklesa (chorobą świętą), uznając, jak wcześniej inni, że szaleństwa Heraklesa to choroba, a nie konflikt natury zmysłowo-emocjonalnej z intelektualną³⁰.

Atenagoras z Aten w *Prośbie za chrześcijanami* wyśmiewa absurdalność teologii greckich poetów i filozofów, którzy przypisują Heraklesowi ciało pokrętnego boga-węża, a i jego, i Perseusza uważają za bogów ze względu na ich siłę fizyczną³¹. Tym razem dla wczesnochrześcijańskiego apologety (II w. n.e.) Herakles mitologiczny jest postacią, która, jak wiele innych występujących w mitologii Greków i Rzymian, kontrastuje swą dziwacznością i przypisywanymi jej cechami z tym, co dla chrześcijanina najważniejsze: z wiarą opartą na świadectwie i zawierającą w sobie racjonalne jądro. W oczach Atenagorasa Herakles z pewnością nie jest wzorem dla ludzi, a tym bardziej dla filozofów.

W dobie nowożytnej Kartezjusz, z rzadka przywołujący w swych pismach postać Herkulesa, w liście do Hectora Chanut, dyplomaty i humanisty, rozważając fizjologiczno-psychologiczne podstawy uczuć, w szczególności miłości i nienawiści, stwierdza: *doświadczenie potwierdza to, co powiedziałem, jako że Herkulesi i Rolandowie, i ogólnie ci, którzy*

²⁹ Zob. Platon, *Teajtet*, w: *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, 174E–175B.

³⁰ Zob. Arystoteles, *Zagadnienia przyrodnicze*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył L. Regner, Warszawa 1980; 953a oraz s. 429, przyp. 2.

³¹ Zob. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, w: *Prośba za chrześcijanami. O zmarłych*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 51 i 72.

mają najwięcej odwagi, kochają goręcej niż inni, a przeciwnie słabi i gnuśni³² nienawidzą bardziej niż inni. W oczach filozofa i uczonego pierwszej połowy XVII wieku Herkules i Roland są zatem typami fizjologiczno-psychicznymi, u których krew czysta, krążąc szybciej, dociera do mózgu, niosąc ze sobą więcej tchnień życiowych, stając się przyczyną żywości i odwagi, a w końcu gorącej miłości. Mitologiczne znaczenie postaci Herkulesa zanika.

Młodszy odeń Gottfried Wilhelm Leibniz, w *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, krytykując ustami Teofila pogląd, iż uznanie czynu za przejaw cnoty lub za występek zależy od opinii, a nie od właściwości czynu, stwierdza, iż w przekonaniu Bononusa, wodza rzymskiego, Herkulesa charakteryzowały *siły nocne* (sprawność seksualna) i były one *również pewną doskonałością*, ale trudno ją uznać za cnotę etyczną, podobnie jak sprawność złodziejską Spartan³³. Słowo „sprawność”, podobnie jak niegdyś *areté* i *virtus*, oddawane po polsku jako „cnota”, „dzielność”, lub właśnie jako „sprawność”, miało podwójne znaczenie. Dzielność czy sprawność to określenia, które miały znaczenie etyczne, ale niegdyś odnosiły się do cech fizycznych, stąd można było mówić o dzielnym (sprawnym, szybkim, wytrzymałym) rumaku. Lecz oczywiście sprawność naturalna lub wyćwiczona sama z siebie nie ma charakteru etycznego. Winna to być sprawność osiągnięta w pewnej wyodrębnionej dziedzinie, jaką jest moralność. Oznaczałoby to, że według Leibniza nie można przypisywać Herkulesowi walorów moralnych, gdy w grę wchodzi jego sprawności wrodzone. To, co wrodzone, nie jest cnotą, gdyż ta wymaga pracy nad własnym charakterem moralnym. Czy zatem mówiąc o kimś, iż jest z natury dobry, mamy na myśli, że takim się urodził, czy że osiągnął charakter moralny dzięki wysiłkowi i sprawdzaniu się w różnych sytuacjach? Leibniz opowiedziałby się za tą drugą interpretacją, nawiązując do etyki arystotelesowskiej i scholastycznej. Herkules nie byłby więc dla niego wzorem cnót etycznych.

Inaczej niż większość chrześcijańskich myślicieli, a bardziej w duchu antycznym, postrzegał Herkulesa Dawid Hume. Przeciwstawiał go i innych bohaterów pogańskich, takich jak Tezeusz, Hektor i Romulus,

³² List Kartezjusza do Chanuta z 1 lutego 1647 r., *Oeuvres Complètes de René Descartes*, t. IV, red. Ch. Adam i P. Tannery, Paris 1923, s. 616.

³³ Zob. G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, przekład i przypisy I. Dąbska, Warszawa 1955, II.28, §10, s. 321.

świętym „papistowskim”: Dominikowi, Franciszkowi, Antoniemu i Benedyktowi, którzy zamiast zabijać potwory, obalać tyranów i bronić ojczyzny, biczowali się, pościli, wybierali tchórzostwo i pokorę, służalcze podporządkowanie się i *niewolnicze posłuszeństwo*, które *stały się dla ludzi środkiem dostąpienia niebiańskiej chwały*³⁴. Herkules reprezentuje cnoty antyczne. Jego siła i odwaga ma wymiar moralny, bo używana jest dla dobra innych. Opozycja między postawami pogańskimi i chrześcijańskimi w ujęciu Hume’a przypomina nieco różnicę, jaką Machiavelli dostrzegał między cnotami antycznymi i chrześcijańskimi w sferze politycznej, zwłaszcza gdy rozważał problem sprawowania władzy politycznej. Humowskie kontrastowe zestawienie postaw pogańskich i chrześcijańskich zapowiada późniejszą krytykę Nietzschego judeochrześcijańskiej moralności niewolników z punktu widzenia moralności antycznej (szlachetnych, stojących wyżej panów).

Z kolei Søren Kierkegaard w swych *Studiach erotyki bezpośredniej* dostrzega podobieństwo między niestałością Heraklesa a Don Juanem, lecz ostatecznie w miłości greckiej, jako miłości duchowej, dostrzega wierność, a miłość do większej liczby kobiet uznaje za *indywidualny przypadek*³⁵. Natomiast Don Juan jest po prostu uwodzicielem, a jego miłość ma zmysłową, cielesną naturę. Herakles w oczach autora *Albo-albo* jest postacią uduchowioną, jakby bezcielesną, której siła fizyczna gdzieś się ulotniła i została zastąpiona siłą duchową. Niewykluczone, że Kierkegaard przedstawia Heraklesa na swój obraz i podobieństwo. Z całą pewnością szlachetność i wierność, które mu przypisuje, są czymś nowym w jego dotychczasowym mitologicznym przedstawieniu.

Można też przeciwstawić Herkulesa Narcyzowi, jak to czyni Emmanuel Mounier, gdy charakteryzuje dwie postawy, które – w nowoczesnym społeczeństwie połowy XX wieku – są równie jednostronne i dalekie od pełni człowieczeństwa. Zarówno życie duchowe, jak i materialne, życie wśród ludzi i rzeczy

może być albo życiem świadomym i pełnym inicjatywy, albo też prowadzić do gnuśności przez komfort, bezcelową agitację, automatyzm, poprzez bezosobowy mechanizm życia, gadulstwo i plotkarstwo. Narcyz jest od wewnątrz trawiony

³⁴ D. Hume, *Naturalna historia religii*, w: *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, r. X, s. 182.

³⁵ S. Kierkegaard, *Studia erotyki bezpośredniej*, w: *Albo-albo*, t. I, przełożył i przypisami opatrzył J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976, s. 105.

przez chorobę pięknoduchów i zatrąwa go jego własne spojrzenie na siebie. Ale Herkules jest z zewnątrz trawiony przez własne sukcesy, spala się cały w ogniu własnych zwycięstw [podkr. – M.K.]. Tak więc organizacja stanowi postęp ku ładowi, ale tylko do tego punktu, poza którym człowiek zaczyna się redukować do pełnionych przez siebie funkcji. Kolektywizacja jest zdobyczą duchową, ale tylko do tego momentu, poza którym inicjatywa zatracą się w mechanizmie życia społecznego, a niezależność myśli zastąpiona jest przez konformizm. Praca, zmysł polityczny i całe życie publiczne stanowią cenny hamulec przerostów subiektywizmu i groźby egocentrycznej izolacji, ale one z kolei stają się instrumentem dehumanizacji, gdy prowadzą do eliminowania skupienia, ciszy i odprężenia, a dalej do eliminowania wewnętrznego dramatu człowieka, metafizycznego niepokoju, duchowego pogłębienia, kontroli sumienia i ustawicznego drążenia zastanego porządku³⁶.

Nie idzie więc o wybór między postawą Narcyza i Herkulesa, ale o dążenie do harmonijnego połączenia duchowości i odrębności osoby z zanurzeniem jednostki w świecie społecznym i materialnym.

Sięgnijmy na koniec do całkiem współczesnego amerykańskiego autora Ronalda Dworkina, filozofa prawa i polityki, który w pracy *Biorąc prawa poważnie*, wydanej po raz pierwszy w 1977 roku, wprowadza postać sędziego Herkulesa będącego prawnikiem o nadludzkich zdolnościach, wiedzy, cierpliwości i wnikliwości. Pracuje on w typowym amerykańskim okręgu³⁷. Zabieg ten z metodologicznego punktu widzenia jest w pełni zrozumiały. Dzięki fikcji teoretycznej czy idealizacyjnym założeniom można analizować dane problemy, w tym przypadku przepisy konstytucji, ustawy, *common law* i precedensy, pomijając wiele szczegółów, by uzyskać bardziej klarowny obraz badanych kwestii, umożliwiając lepsze ich rozumienie czy wyjaśnienie. Mit Herkulesa okazuje jeszcze raz swą moc.

Herakles/Herkules jest więc prawzorem mędrca dążącego do cnoty i samowystarczalności, filozofa zmierzającego do prawdy i wiedzy, stanowi ideał człowieka wolnego, bitnego, silnego, niespożytego kochanka, choć jest także uosobieniem wierności. Jest typem fizjologiczno-psychicznym wspierającym Kartezjuszową teorię człowieka. Jest błędną alternatywą życia skoncentrowanego na samym sobie. Wreszcie

³⁶ E. Mounier, *Co to jest personalizizm?*, przeł. A. Krasieński, w: *Co to jest personalizizm? oraz wybór innych prac*, wybór i redakcja A. Krasieński, Kraków 1960, s. 207.

³⁷ Zob. R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, przeł. T. Kowalski, Warszawa 1998, s. 198–228.

jest idealnym sędzią. Mityczna postać z wolna staje się metaforą, lecz wypełniają ją różne treści, niejednokrotnie wzajemnie się wykluczające. W miarę oddalania się od antycznych źródeł postać Heraklesa staje się pretekstem pozwalającym ukształtować postać będącą symbolem lub typem o dowolnym kształcie i cechach. Herakles zostaje zastąpiony wielością postaci uformowanych wedle potrzeb poszczególnych autorów, które łączy jedynie imię.

Filozofia jako trud Herkulesowy

Filozofia może być przyrównana zarówno do daremnych wysiłków Syzyfa, jak i do prac Herkulesa. Poszukiwanie prostych odpowiedników poszczególnych prac byłoby pozbawione sensu albo wymagałoby wyobraźni poetyckiej. Dlatego wcześniejsze przykłady odwołań do mitu Herkulesa i inspiracji, których bywał źródłem od ponad 2500 lat, pozwalają na rozwinięcie paraleli między filozofią a mitem Herkulesa.

Zatem oprócz częstych nawiązań do trudów Herkulesa w refleksji etycznej, w szczególności w etyce cnót, gdzie idzie o osiągnięcie cnoty lub ich zespołu (cnoty etyczne, wedle klasycznej koncepcji, tworzą jedność – *connexio virtutum*; osiąganie jednej cnoty wspomaga osiągnięcie innych) w wyniku kształtowania własnego charakteru moralnego, dzięki budowaniu trwałej postawy moralnej, praktykowaniu cnót i dzięki świadomemu postępowaniu zgodnemu z cnotą, które rodzi przyzwyczajenie do czynów cnotliwych etycznie, warto zwrócić uwagę na możliwość przyrównania do prac Herkulesa prób oceny rodzajów poznania, ich metod i przedmiotów oraz sposobów ich osiągnięcia.

Problemy poznawcze

Jednym z powracających zagadnień w filozofii jest refleksja nad poznaniem prawdziwym i prawdopodobnym. Z jednej strony filozofowie podejmują wysiłek, by określić, jakie poznanie jest prawdziwe i pewne, a jakie tylko prawdopodobne, z drugiej dociekają, na ile zasadne jest traktowanie filozofii jako zdolnej do tego rodzaju poznania i jakie poznanie można osiągnąć w nauce lub w jej poszczególnych dyscyplinach.

Już w starożytności zdawano sobie sprawę z różnicy między poznaniem rozumowym i empirycznym i na ogół, ze względu na osiągnięcia matematyki, zwłaszcza geometrii, uznawano poznanie spełniające rygory spójności logicznej i wnioskowań dedukcyjnych za prawdziwe. Zdawano sobie przy tym sprawę, iż poznanie może wykraczać poza obszar rządzony prawami logiki, a mimo to w dalszym ciągu zachowywać prawdziwość i prowadzić do pewnych rezultatów. Poznanie racjonalne mogło osiągnąć poziom poznania bezpośredniego, przybierającego w pewnych koncepcjach wyższą postać poznania mistycznego. Wybór pomiędzy poznaniem empirycznym a rozumowym mógł być rozumiany jako wybór między prawdą a mniemaniem (*epistēme* i *doksa*) i tym samym mógł być uznawany jako oczywisty (Parmenides, Platon), choć wymagający wysiłku niezbędnego do przejścia od mniemań do prawdy, od tego, co mniej wartościowe, do tego, co posiadające wartość najwyższą. A droga z dna jaskini ku światłu płonącego ognia, a potem ku słońcu na powierzchni, mogła być pojmowana jako droga moralnej przemiany.

Możliwe jednak było ujęcie mniej radykalne wzajemnych relacji między doświadczeniem a poznaniem rozumowym, jak w koncepcji Arystotelesa i u jego scholastycznych kontynuatorów, gdy poznanie empiryczne miało swą wartość poznawczą, wprawdzie ograniczoną i wymagającą rozumowego (sylogistycznego) uzasadnienia, lecz dostarczało ono wiedzy o wartości wyższej niż mniemanie, bo odnoszącej się do realnej rzeczywistości, a nie jej pozorów. Nawet Kartezjusz i Leibniz, uważani za najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli racjonalizmu, uznawali rolę i znaczenie wiedzy empirycznej, choć w ograniczonym zakresie (por. rozważania Kartezjusza o roli hipotez w nauce i jego badania z zakresu anatomii i fizjologii). Tym samym niegdysiejsza radykalna opozycja między poznaniem rozumowym i poznaniem empirycznym uległa osłabieniu i dramatyczny wybór między *aletheia* a *doksa*, przypominający wybór Heraklesa między cnotą a żądzą, straciły na swym znaczeniu. Filozofia wczesnej i późniejszej doby nowożytnej przechyliła się ku doświadczeniu jako zasadniczemu źródłu wiedzy i podstawy metody badawczej (Locke, Hume). Przyczyny tego stanu rzeczy należy upatrywać właśnie w złagodzeniu napięcia między rozumem a zmysłami, między wiedzą konieczną, bezwyjątkową, i wiedzą prawdopodobną, zaś w konsekwencji w zakwestionowaniu metafizyki

jako podstawy filozofii i nauki ze względu na jej racjonalny i spekulatywny charakter. Wysiłek filozoficzny skoncentrowany na kwestionowaniu metafizyki pod wpływem postępów nauk przyrodniczych doprowadził filozofię do zanegowania samej siebie. W protopozytywizmie Hume'a i w późniejszych postaciach myśli pozytywistycznej wyzbywano się wszelkiej myśli, która nie mogła znaleźć uzasadnienia swej sensowności w doświadczeniu, ograniczając tym samym rolę filozofii do analizy metod i języka nauki. Wreszcie w pewnych wypadkach przyznawano filozofii rolę heurystyczną, lecz rozwiązania problemów filozoficznych upatrywano w wykazaniu ich pozorności lub nadaniu im postaci problemów naukowych, które prędzej czy później któraś z nauk miała rozwikłać. Te tendencje można obserwować i dzisiaj, na przykład w postaci rozwoju interdyscyplinarnej kognitywistyki, która ma rozwiązać problem natury świadomości i stosunku psychofizycznego. Możemy jednak zaobserwować, że po okresie fascynacji możliwością zastąpienia filozofii nauką filozofia odzyskuje swoją autonomię. Na przełomie XIX i XX wieku reakcją na scjentyzm była dokonana przez Edmunda Husserla diagnoza kryzysu nauki europejskiej jako dziedziny zmatematyzowanej i niezdolnej do zdania sprawy ze świata życia codziennego. W ostatnich dziesięcioleciach scjentyzm w filozofii jest kwestionowany przez niektóre nurty postmodernizmu (François Lyotard, Richard Rorty). Lecz ze względu na swój relatywizm poznawczy i aksjologiczny postmodernistyczna krytyka scjentyzmu jest równocześnie mało przekonującą krytyką myślenia naukowego. Niewątpliwie jednak sama krytyka nauki jako substytutu filozofii jest słuszna, choć w części pozytywnej postmodernizm proponuje mglistą wizję filozoficznej interpretacji świata.

Bez wątpienia trud Herkulesa najbardziej jest widoczny w próbach nadawania filozofii charakteru ścisłego i przez to gwarantującego poznanie prawdziwe i pewne. Sprawą fundamentalną jest wówczas oczyszczenie filozofii z błędów, przesądów, uproszczeń, błędnych metod i niejasności języka, a przez to osiągnięcie oczyszczonego umysłu lub świadomości, która odtąd może w sposób nieuprzedzony, bezzałożeńowy poznawać prawdę bezpośrednio.

Tego rodzaju program czyszczenia filozoficznej stajni Augiasza można dostrzec w filozofii Sokratesa i Platona, przeciwstawiających się relatywizmowi poznawczemu i aksjologicznemu sofistów. Sceptycy

antyczni i wczesnonowożytni we Francji, kwestionując różne rodzaje poznania, w istocie kierowali się dążeniem do osiągnięcia poznania pewnego, nawet jeśli byłoby ono celem nieosiągalnym. Nawiązujący do nich Kartezjusz, postulując wątpienie hiperboliczne, stosuje *epoché* – zawieszenie obowiązywania dotychczasowej wiedzy, by ją zbudować na nowo wedle ściśle określonych kryteriów prawdy i pewności (jasności i wyrażności ujęcia przez rozum obdarzony światłem naturalnym) i w sposób spójny logicznie.

Husserl, świadomie kontynuujący pewne wątki myśli Kartezjusza, również zawiesza dotychczasową wiedzę i naturalne nastawienie do świata jako w oczywisty sposób istniejącego realnie i zinterpretowanego przez wiedzę potoczną i naukową, by w sposób nieuprzedzony badać to, co się jawi, czyli, jak to określał, wracając do rzeczy samych. Również Franciszek Bacon, nowożytni empiryści brytyjscy i pozytywiści, zwłaszcza dwudziestowieczni, sądzili, że podstawowym zadaniem filozofii jest uściślanie języka przez oczyszczenie go z hipostaz i z fikcji pojęciowych oraz przez redukcję do definicji ostensywnych i zdań obserwacyjnych. Anglosascy filozofowie analityczni sądzili, że badając język potoczny, zdołają usunąć wieloznaczności i odkryć relacje między językiem i rzeczywistością oraz językiem a myśleniem.

Racjoniści (Kartezjusz i Leibniz) formułowali podobny program oczyszczenia języka i, nawiązując między innymi do Raymonda Lulle'a (XIII/XIV wiek), postulowali redukcję języka filozofii do terminów pierwotnych i stworzenie języka sztucznego oraz zastosowanie aksjomatyzacji i formalizacji.

Wielkie systemy filozoficzne, na przykład Platona, Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Leibniza, idealistów niemieckich, zwłaszcza Kanta i Hegla, budzą podziw zakresem analizowanych problemów i głębią refleksji, mogą więc zasadnie być uznane za rezultat prawdziwie Herkulesowych zmaganiań.

Jednak filozofia Kanta zdumiewa nie tylko obszarem dociekań, obejmujących całość współczesnej autorowi *Krytyki czystego rozumu* filozofii i znaczny zakres nauk przyrodniczych oraz humanistycznych, lecz przede wszystkim zasadniczą zmianą perspektywy rozważań filozoficznych. Kant określił ją jako analogiczną do zmiany w teorii budowy naszego systemu planetarnego, jakiej dokonał Kopernik. Przyjęto się ją określać mianem „przewrotu kopernikańskiego”, choć nie są to

słowa samego Kanta. Odnosząc się krytycznie do tradycyjnej, w tym także nowożytnej metafizyki (Gottfrieda W. Leibniza i Christiana Wolffa), którą przez długi czas uważał za dobrze uzasadnioną, uznał, iż aprioryczne poznanie metafizyczne albo prowadzi do antynomii, jeśli oparte jest na założeniu, iż zdaje sprawę z podstawowych właściwości obiektywnie istniejącej rzeczywistości, albo jest wolne od sprzeczności, gdyż jako poznanie aprioryczne odnosi się do przedmiotów doświadczenia, które są współkonstituowane przez dane zmysłowe i pojęcia intelektu w procesie poznania:

Dotychczas przyjmowano, że wszelkie nasze poznanie musi się dostosowywać do przedmiotów. Lecz wszelkie próby, by o nich przy pomocy pojęć orzec coś, co by rozszerzyło poznanie nasze, obracały się przy tym założeniu wniwecz. Spróbujmyż więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmujemy, że to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania. Zgadza się to już lepiej z wymaganą możliwością poznania ich a priori, które ma coś ustalić o przedmiotach, zanim nam one są dane. Rzecz się z tym ma tak samo, jak z pierwszą myślą Kopernika, który, gdy wyjaśnienie ruchów niebieskich nie chciało się udawać przy założeniu, że cała armia gwiazd obraca się dookoła widza spróbował, czy nie uda się lepiej, jeżeli każe się obracać widzowi, natomiast gwiazdy pozostawi w spokoju. Otóż w metafizyce można spróbować czegoś podobnego w odniesieniu do oglądania przedmiotów³⁸.

Herkulesowy wysiłek Kopernika i Kanta sprawił, iż dzięki teorii heliocentrycznej i odpowiednim obliczeniom zupełnie inaczej można było interpretować doświadczenie i dane w nim obiekty, a dzięki filozofii transcendentalnej odmiennie zaczęto rozumieć relacje między przedmiotem i podmiotem poznania, koncentrując się na warunkach umożliwiających poznanie przedmiotów doświadczenia, które zarazem są warunkami ich zjawiania się w doświadczeniu.

Podczas gdy Herakles ostatecznie trafił do świata bogów, by tam zażywać szczęścia u boku Hebe, po trudach narzuconych mu prac i po cierpieniach zesłanych nań za sprawą bogini Hery, filozofowie wiedzą na ogół żywot skromny, kontentując się z rzadka rozwiązaniem jakiegoś problemu, bo ono niesie ze sobą problemy kolejne. Podjęte prace zatem nigdy się nie kończą. Perspektywy zbawienia i znalezienia się pośród nieśmiertelnych również nie są pewne, albo przynajmniej takie

³⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przełożył oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, Warszawa 1957, BXVI–BXVII.

same jak innych ludzi. Jedynym pocieszeniem, jakie daje filozofia, i co sprawia, że jej nie porzucają, jest świadomość, że obcują z myślą mądrzejszych od siebie i że dzięki temu, od czasu do czasu, zbliżają się do prawdy.

Philosophy as a Herculean labour

Philosophy presents itself as an endeavour to know oneself and understand others, to know the world and the universe around us, to investigate the limits of human cognition, to understand the relations between reason and mysticism, between reason and faith, and between philosophy and science. The history of western philosophy is an account of the strenuous efforts to discover the truth and give it a reliable justification. But it must be preceded by a critical assessment of the abilities of our senses and reason and the removal of illusions, prejudices, falsehoods, and false philosophy. Philosophers usually perceive the philosophy of their time as something similar to the Augean stables requiring a radical cleaning to turn philosophising into an unbiased investigation.

The philosophies of Plato, Aristotle, Aquinas, Descartes, Leibniz, Kant and Hegel, as well as logical positivism and analytical philosophy are good examples of Herculean labours, involving one's entire intellectual and mental powers. But it is not Erytheus, a tool in the hands of fate and gods, who orders philosophers to make these gigantic efforts, but an internal imperative to discover the whole truth. Is philosophy a successful labour? Can philosophy be given up?