

Marian A. WESOŁY

## ETHOS W FILOZOFII HELLEŃSKIEJ\*

*Szczególną cechą charakterystyczną działalności greckich filozofów była ich wzajemna rywalizacja, znamienna agonistyka, nie tylko w zakresie pisanych i nauczanym treści, ale i postaw życiowych. Znaczącą rolę przypisywano nie tylko głoszonym przez nich poglądom, ale i ich osobliwemu sposobowi życia. Wizerunki filozofów i ich uczniów służyły też jako motywy w polemikach ideowych, a zachęta do danej filozofii przedstawiana była jako wyeksponowanie właściwego sposobu życia.*

Bo cóż można by rzec o tych  
obłudnie zajmujących się filozofią?  
Platon, *Teajtet*, 173 c<sup>1</sup>

Więcej wiedzielibyśmy o tym, co dotyczy  
ethosu, rozważając to szczegółowo, i byśmy  
się przekonali, że cnoty są wypośrodkowaniem.  
Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1127 a 15

Życie filozoficzne pragnie tego, co  
dotyczy mądrości i kontemplacji prawdy.  
Arystoteles, *Etyka eudemejska*, 1215 b 1

O filozofio, przewodniczko życia!  
Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie*, V, 5

Sformułowanie tytułu i problemu niniejszego artykułu nasuwa już na wstępie pewne wątpliwości natury nie tylko terminologicznej, ale i merytorycznej. Według *Słownika wyrazów obcych* „etos” to termin socjologiczny, oznaczający „wartości, obyczaje, normy, wzory postępowania składające się na styl życia i charakter danej grupy ludzi, określające jej odrębność”<sup>2</sup>. Jesteśmy świadomi, że dzisiejsze znaczenie terminu „etos” zasadniczo odbiega od bardziej złożonego sensu oryginalnego słowa greckiego. W związku z tym najpierw rozpoznamy w tekstach źródłowych, głównie w dziełach Arystotelesa, owo pierwotne znaczenie ethosu, które stało się źródłem pojęcia etyki jako istotnego działu filozofii greckiej. Tym właśnie swoistym rozumieniem ethosu etyka

\* Artykuł jest przedrzedagowaną wersją wystąpienia zaprezentowanego w panelu dyskusyjnym podczas X Zjazdu Filozoficznego w Poznaniu 19 września 2015.

<sup>1</sup> Tłumaczenie wszystkich cytowanych fragmentów dzieł filozofów antycznych – M.W. (paginacja tekstów oryginalnych według wzorcowych edycji).

<sup>2</sup> *Słownik wyrazów obcych*, red. E. Sobol, PWN, Warszawa 1996, s. 312.

grecka różniła się od późniejszej, zwłaszcza nowożytnej etyki i moralności. Co więcej, owo pojęcie etosu miało istotne znaczenie dla takich antycznych dyscyplin, jak retoryka, poetyka i muzyka – a także było ich wyróżnikiem.

Mając na względzie dzisiejsze rozumienie etosu, zobaczymy następnie, co mogło być jego odpowiednikiem w filozofii antycznej (grecko-rzymskiej). Okazuje się, że w grę wchodzi tu przede wszystkim pojęcie filozoficznego sposobu życia, które stało się przedmiotem dociekań i sporów interpretacyjnych stosunkowo niedawno (w rozprawach takich uczonych, jak Giuseppe Cambiano, Juliusz Domański, Pierre Hadot i Christoph Horn). W niniejszym artykule ograniczymy nasze rozważania do filozofii helleńskiej, wczesno-greckiej i klasycznej, która wykształciła pewien ideał życia teoretycznego, oddanego filozofii i wiedzy naukowej, różny w swej istocie od stylu życia o nastawieniu praktycznym, eudajmonistycznym i mistycznym, propagowanego w filozofii hellenistycznej i rzymskiej, zwłaszcza późnoantycznej. Samo pojęcie filozoficznego sposobu życia pochodzi od Arystotelesa, choć wspominał o nim również Platon. Ważniejsze świadectwa ich ujęć zacytujemy tutaj we własnym przekładzie. Pewną próbkę takich wypowiedzi stanowią motta niniejszego artykułu. Jedno z nich, wyznanie Cyncerona afirmujące filozofię jako przewodniczkę życia – a także znamiennej deklarację Seneki – podamy jako przykład odmiennego już rozumienia filozoficznego sposobu życia.

Filozofia była i jest dziełem wybitnych jednostek, o jej osobliwości i oryginalności stanowi właśnie indywidualizm. Nie było – i nie ma – jednej filozofii, filozofii jako takiej, istnieje natomiast wiele jej odmian, nurtów i orientacji. Tak więc indywidualizm w uprawianiu filozofii jest czymś specyficznym, a wspomniane socjologiczne pojęcie etosu nie wydaje się odpowiednim narzędziem opisu działań jednostek jako takich. Natura filozofii już od greckich początków tej dyscypliny była nader osobliwa: w jej kontekście nie można mówić o grupach społecznych czy nawet o wąskich grupach zawodowych, a poszczególni filozofowie okazują się niepowtarzalnymi, niekiedy egzaltowanymi indywidualistami. Wszak trudno wśród nich o wzorcową jedynomyślność, a spory i kontrowersje stanowią wyróżnik ich stylu życia i wskazują wzory wartości. Nawet uczniowie i następcy wielkich filozofów rzadko podzielają w pełni poglądy swych mistrzów; przysłowiowe stało się powtarzane za Arystotelesem powiedzenie: „*Amicus Plato, sed magis amica veritas*”, będące przecież wyrazem nie wrogości, lecz otwartości i swobody poznawczej.

Dzisiaj życie prywatne czy publiczne jakiegoś uczzonego uznaje się za nieistotne; co więcej, ważne jest już nie to, co ktoś wykłada, lecz to, gdzie – za ile punktów – publikuje (sic!). Tym samym w nauce i filozofii zatracają się osobowości i osobliwości samych ich twórców, a dyscypliny te stają się bezosobowe, pozostają w „martwych znakach graficznych” – jakby rzekł o tym Platon. Natomiast ludzie antyku rozpoznawali postać filozofa nie tylko na podstawie tego, co głosił i w jaki

sposób o tym przekonywał, zwykle w ustnej konwersacji, lecz także na podstawie sposobu postępowania, wyrażania się, odżywiania i ubierania. Całą galerię wymownych przykładów takich charakterów i apoftegmatów (porzekadeł) życiowych przedstawiają Diogenesa Laertiosa *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*<sup>3</sup>.

### OSOBLIWA ZBIEŻNOŚĆ ĒTHOS POPRZEZ ĒTHOS

Zauważmy, że interesujące nas pojęcia wyrażane są przez dwa prawie tak samo brzmiące greckie rzeczowniki rodzaju nijakiego, mianowicie to ēthos i to ěthos, różniące się tylko długością początkowego „e” (ēta, ěpsilon). Co więcej, znaczenia ich okazują się pokrewne i trudno je oddać w innym języku, nawet po łacinie (1. to ēthos ≈ mos; 2. to ěthos ≈ consuetudo). Otóż pierwsze z tych słów oznaczało wpieryw swojskie miejsce przebywania (na przykład dla bydła pastwisko, dla ludzi domostwo), stąd wyrażało swojskość, pewne usposobienie czy swoisty charakter. W tym sensie można rozumieć lapidarne stwierdzenie Heraklita (B 119 DK): „ēthos (charakter) dla człowieka dajmonem (dobrym lub złym duchem czy losem)”.

Tak się szczególnie złożyło, że pojęcie pierwsze objaśniano poprzez drugie, co odnotowują odpowiednio dwaj czołowi filozofowie greccy. Platon w *Prawach* (792 e 2), mówiąc o tym, co w dzieciństwie wpaja się jako najważniejsze, stwierdza, że „wszelki charakter kształtuje się przez nawyk” (gr. to pan ēthos dia ěthous). Arystoteles zaś w *Etyce nikomachejskiej* (1103 a 5) tak to wyraził: „Cnota etyczna bierze się z nawyku, stąd i nazwę przybrała niewiele odbiegającą od nawyku”.

Analogicznie w *Etyce wielkiej* (I, 6, 1185 a 38) czytamy: „Cnota etyczna stąd ma swą nazwę, jeśli trzeba literalnie rzec po prawdzie, jak to ma się rozważyć (a tak właśnie trzeba). Bo «charakter» ma nazwę od «nawyku» (gr. to gar ēthos apo tou ěthous). A cnota zwie się etyczną poprzez przyzwyczajenie (gr. dia to ěthizesthai). Stąd jasne, że żadna z cnót nierozumnej części duszy nie jest nam z natury wrodzona”.

Warto przy tym wiedzieć, że od przymiotnika ēthikos, -e, -on pochodzi urzeczownikowiona forma to ēthikon, której użyto na oznaczenie działu filozofii zwanego właśnie „etyką”, a rzeczowniki w liczbie mnogiej ta ethika zastosowano w tytułach takich ksiąg, jak *Etyka nikomachejska* i *Etyka eudemejska* (autentyczność tak zwanej *Etyki wielkiej* jest niepewna). Sam Arystoteles nazywał „etycznymi” cnoty (gr. aretai), lecz nie posługiwał się jeszcze ogólną nazwą

<sup>3</sup> Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak i in., oprac. I. Krońska, PWN, Warszawa 1968.

„etyka”, a tylko szerszymi określeniami „filozofia spraw ludzkich” czy „filozofia praktyczna”, obejmując tymi terminami również wykładnię polityki. Dział etyczny dominuje w filozofii od czasów hellenistycznych, jakkolwiek zwykliśmy anachronicznie stosować nazwę „etyka” do wywodów Platona, Sokratesa czy nawet do Demokryta, z którego dorobku przetrwały pewne fragmenty o takiej treści<sup>4</sup>.

Arystoteles wnikliwie traktował o takich cnotach etycznych, jak męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość, czyli o cnotach charakteru (gr. *ēthos*), które nie pochodzą z natury, ale z przyzwyczajenia (gr. *ēthos*, *ēthismos*), a które stanowią odpowiednie wypośrodkowanie pomiędzy skrajnymi wadami. Stąd właściwym przedmiotem owej „etyki” było dociekanie charakteru-nawyku, dyspozycji czy usposobienia (gr. *hexis*) w cnotach i wadach, w eudajmonii (dobrostanie, szczęściu) jako aktywności duszy podług cnoty, i w osiągnięciu najwyższego dobra (gr. *megiston agathon*)<sup>4</sup>.

Nader wymowne jest Arystotelesowe określenie cnoty (gr. *arete*) etycznej jako dyspozycji (gr. *hexis*) do działania praktycznego (gr. *praxis*) podług charakteru – nawyku. Inne jest jego określenie cnoty dianoetycznej jako dyspozycji podług myślenia teoretycznego (gr. *dianoia*, *theoria*) w różnych naukach i sztukach, o czym jeszcze wspomnimy. Warto wiedzieć, że etyka grecka ujęta w świetle *ēthosu* rozumianego jako nawyk, usposobienie czy dyspozycja, nie formułowała w zasadzie norm moralnych, czym różniła się zdecydowanie od nowożytnych czy współczesnych wykładni moralności jako takiej czy też deontologii<sup>5</sup>.

Samo zresztą pojęcie filozofii moralnej czy moralności pochodzi od Rzymian, którzy mieli spore trudności terminologiczne, adaptując po łacinie etykę grecką. Cynceron wysuwał w tej kwestii następujący postulat: „Otóż to, co dotyczy *mores* co oni (Grecy) «*ēthos*» nazywają, my tę część filozofii mamy zwyczaj nazywać «*de moribus*», lecz trzeba, wzbogacając mowę łacińską, nazwać ją «*moralis*» (*De fato*, 1).

Także żyjący wiek później Kwintylijan w dziele *Institutio oratoria* (VI, 2, 8), traktując o dwóch retorycznych formach (*pathos* – *ēthos*), świadomy był tej trudności. „«*Ēthos*» – nazwy tej, jak ja to odczuwam, brakuje w mowie rzymskiej; zwie się to *mores*, stąd również ta część filozofii (*ēthike*) nazwana jest «*moralis*». Jeśli mnie, rozważającemu samą naturę rzeczy, wydaje się to oznaczać nie tyle *mores*, ile raczej pewne ich własności; albowiem wraz z nimi objęta jest wszelka dyspozycja myślna. Bardziej ostrożni [autorzy] woleli wyrazić sens, niż tłumaczyć to słowo. Mówili, że *pathos* to emocje gwałtowne, natomiast *ēthos* to te łagodne i ułożone”.

<sup>4</sup> Zob. M. W e s o ł y, *Demokryt o pogodzie ducha, wychowaniu i polityce*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 10 (1994), s. 51-64.

<sup>5</sup> Zwięzłe i treściwe ujęcie tego zagadnienia zob. C. N a t a l i, *La vertu selon Aristote*, w: *Lire Aristote*, red. E. Berti, M. Crubellier, PUF, Paris 2016, s. 161-176.

Warto też wiedzieć, że od tego samego pojęcia *ēthos* pochodzi nie tylko nazwa „etyki” jako działu filozofii greckiej, ale *ēthos* ów stał się także przedmiotem dociekań w retoryce, poetyce i muzyce antycznej. Otóż w retoryce Arystotelesa „*ēthos*” dotyczy charakteru jako dyspozycji czynnej, natomiast „*pathos*” odnosi się do doznania jako afektu czy emocji. I tak w drugiej księdze *Retoryki* szkicuje Stagiryta najpierw typy afektów ludzkich, takie jak gniew i pogarda, uśmierzenie i łagodność, przyjaźń i miłość, obawa i odwaga, wstyd, wdzięczność, litość i współczucie, słuszne oburzenie, zazdrość, a dalej w tej księdze przedstawia *ethosy* (charaktery) ludzkie w zależności od wieku (młodego, dojrzałego i starczego), a także charakterologię ludzi szlachetnych, bogatych, wpływowych oraz tych, którzy osiągnęli powodzenie<sup>6</sup>.

Z kolei w *Poetyce* rozróżnienia *ethosów* (na wzniosłe i pospolite) w aspekcie mimetyki (dramatycznej i diegematycznej) stanowią dla Arystotelesa kryteria podziału twórczości poetyckiej na epikę, tragedię i komedię. Ponadto w zakresie *mimesis* tragedii obiektami są *ethosy* występujących postaci, które ujawniają się w fabule i myśleniu wyrażonym w słowach. Myślenie (gr. *diánoia*) więc i charakter (gr. *ēthos*) ujawniony w działaniu są bowiem dwoma czynnikami wyznaczającymi z natury postępowanie osób dramatu doświadczających powodzenia lub nieszczęścia<sup>7</sup>.

Tak więc *ethosy* to różne typy ludzkich charakterów, ujawniające się w różnych działaniach i postawach życiowych. Zgodnie z perypatetyckim podziałem filozofii na teoretyczną, praktyczną i wytwórczą *ethosy* związane są z wiedzą praktyczną (etyką i polityką) oraz wytwórczą (retoryką i poetyką).

Słynny uczeń Arystotelesa Teofrast z Eresos, opierając się na własnym doświadczeniu, dokonał bliższego rozpoznania owych *ethosów* od strony negatywnej. W swym wybornym piśmie *Etyczne charaktery* przedstawił trzydzieści takich charakterów w pomysłowej literackiej egzemplifikacji. Tutaj przymiotnika „etyczny” nie można rozumieć jako „moralny”, bo chociaż klasyfikacja Teofrasta dotyczy wad czy przywar ludzkich, nie zawiera wszelako ich oceny moralnej i dokonana została w konwencji raczej humorystycznej. Trudność dla nas stanowi oddanie w nowożytnym przekładzie nazw tych charakterów, których oryginalny sens bywa nieco inny od naszych wyobrażeń. W tłumaczeniu polskim zaproponowano takie ich nazwanie: ironia, schlebianie, gadulstwo, chamstwo, uniżoność, rozrabianie, wielomówstwo, plotkarstwo, bezwstyd, sknerstwo, nieprzystojność, niewczesność, przesadna gorliwość, tępota, nieokrzesanie, zabobonność, wieczy-

<sup>6</sup> Na temat różnic między etyką antyczną a nowożytną zob. Ch. Horn, *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, C.H. Beck, München 1998. Zob. też: t e n ż e, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, oprac. E. Spinelli, Carocci, Roma 2004.

<sup>7</sup> Dobry komentowany przekład tych tekstów zob. R. P o r a w s k i, *Zarys charakterologii w „Retoryce” Arystotelesa*, „Meander” 40(1985) nr 1-2, s. 45-55; t e n ż e, *Doktryna o afektach w „Retoryce” Arystotelesa*, „Meander” 40(1985) nr 4, s. 121-136.

ste niezadowolenie, podejrzliwość, obmierzłość, prostactwo, próżność, skąpstwo, pyszałkowiec blagierstwo, arogancja, tchórzostwo, oligarchia, spóźniona pilność, obmowa, sympatia dla łotrostwa, chciwość<sup>8</sup>.

Ta pomysłowo opracowana charakterologia odnosiła się raczej do retoryki czy do poetyki komediowej, o czym świadczą analogiczne typy postaci w komediach Menandra<sup>9</sup>.

Jak ważna i dyskutowana była w antyku kwestia charakterów świadczą też postulaty i kontrowersje związane z grecką refleksją nad muzyką, której teoria obejmowała rytmy i harmonie, a w aspekcie pajdeutycznym również ethosy. Damon z Aten (działający w połowie piątego wieku przed naszą erą) uchodził za pierwszego teoretyka skutków etycznych wywoływanych przez muzykę u słuchaczy, czyli jej zdolności wzbudzania w nich takich cnót, jak odwaga, opanowanie i prawość. Nawiązuje do tego wymownie Sokrates Platoński w trzeciej i czwartej księdze *Politei*<sup>10</sup>.

Także według Arystotelesa nauczanie muzyki ma służyć wychowaniu (gr. paideia), rozrywce (gr. paidia) i godziwemu spędzaniu czasu (gr. diagoge). Muzyka jest zbyt cenna, aby ograniczyć ją tylko do rozrywki i wytchnienia. Znamienne są jego słowa w *Polityce* (VIII, 5, 1340 a 4): „Muzyka bowiem zawiera pewną przyjemność naturalną, dlatego każdy wiek i każdy charakter ma z niej miły użytek, lecz trzeba baczyć, czy w jakiś sposób wpływa ona także na charakter (ēthos) i na duszę. Byłoby to jasne, gdybyśmy dzięki niej nabywali pewnych jakości etycznych”.

Nie wnikając w szczegóły, można tu powtórzyć za wybitnym znawcą przedmiotu: „Trybom i rytmom (zarówno rytmom tańca, jak pieśni) przypisuje się etos, ponieważ naśladują głosy i ruchy ludzi o określonych cechach lub w określonych stanach emocjonalnych. W muzyce i tańcu są więc zakodowane cechy etyczne, które już objawiły się w ludzkim zachowaniu, a za ich pomocą powracają do dusz wykonawców i słuchaczy”<sup>11</sup>.

Zagadnienia dotyczące ethosu muzycznego były uznawane za istotne przez perypatetyków i stoików, epikurejczycy natomiast kwestionowali zasadność takiego poglądu. Ponadto grecki ēthos muzyczny miał wpływ na kształtowanie się swoistego charakteru muzyki w pierwszych wiekach chrześcijaństwa<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Na ten temat zob. M. W e s o ł y, *Mimesis dramatyczna według Platona i Arystotelesa*, „Eos” 1996, nr 84, s. 203-215.

<sup>9</sup> T e o f r a s t, *Charaktery*, tłum. I. Dąbska, w: tenże, *Pisma filozoficzne i wybrane pisma przyrodnicze*, tłum. i oprac. D. Gromska, J. Schnayder, PWN, Warszawa 1963, s. 340-370.

<sup>10</sup> Spośród licznych opracowań zob. M. S t e i n, *Definition und Schilderung in Theophrasts Charakteren*, Vieweg+Teubner Verlag, Stuttgart 1992.

<sup>11</sup> Zob. M. W e s o ł y, *Damon z Aten w źródłach antycznych*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 16(2004), s. 205-212.

<sup>12</sup> M.L. W e s t, *Muzyka starożytnej Grecji*, tłum. A. Maciejewska, M. Kaziński, Homini, Kraków 2003, s. 263.

NOWA PERSPEKTYWA BADAWCZA  
FILOZOFIA ANTYCZNA JAKO SPOSÓB ŻYCIA

Po takim – tylko ogólnym – rozpoznaniu rozumienia ethosów w myśli greckiej, którego oryginalnym odniesieniem była typologia charakterów ludzkich w związku z różnymi działaniami i postawami życiowymi, nasuwa się pytanie, czy i w jakim stopniu w naszych rozważaniach można uwzględnić współczesne rozumienie ethosu jako wzoru zachowań, stylu życia czy charakteru danej grupy ludzi, określającego jej odrębność. Otóż okazuje się – zwłaszcza na podstawie nowszych badań – że to właśnie filozoficzny sposób życia był najbardziej charakterystyczny dla antycznych Greków i Rzymian. Świadczy o tym używanie w kontekstach filozoficznych określeń oznaczających życie, sposób czy sztukę życia bądź spędzania czasu (na przykład: bios, zoē, tropos, diagogē, agogē, diaita, diatribē, he peri ton bion techne).

Kwestię filozoficznego sposobu życia – pozostającą przedmiotem dyskusji i sporów – podjęto stosunkowo niedawno. Dopiero od ponad ćwierćwiecza rozpoznaje się przedtem niedostatecznie dostrzeżone i zbadane zagadnienie różnorodności sposobów pojmowania filozofii przez samych Greków i Rzymian. Poświęcił temu swe oryginalne studium *La filosofia in Grecia e a Roma*<sup>13</sup> [„Filozofia w Grecji i Rzymie”] Giuseppe Cambiano. Nowe, uzupełnione wydanie tej książki zaopatrzył on wymownym podtytułem nawiązującym do toczonych w międzyczasie dyskusji: *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*<sup>14</sup> [„Filozofowie w Grecji i Rzymie. Kiedy myślenie było sposobem życia”].

Na wstępie autor ustosunkowuje się krytycznie do nośnych interpretacji francuskiego uczonego Pierre’a Hadota<sup>15</sup>, którego książki ukazały się także w języku polskim<sup>16</sup>. Hadot był przede wszystkim badaczem filozofii okresu cesarstwa rzymskiego. Dostrzeżone w dziełach Seneki, Epikteta oraz jego ulubionego autora Marka Aureliusza osobliwości filozofowania rozciągnął on na epikureizm i późniejszy stoicyzm. Jego podejście jest – według Cambiano – tendencyjne i jednostronne: wydobyć z filozofii antycznej ćwiczeń duchowych – czy raczej spirytualnych – nadaje jej sens swoiście religijny. W tej perspektywie filozofia antyczna jawi się jako praktyka medytacji we-

<sup>13</sup> Zob. G. Miśkiewicz, *Grecki etos muzyczny i jego wpływ na kształtowanie się koncepcji śpiewu kościoła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, Polihymnia, Lublin 2014.

<sup>14</sup> Zob. G. Cambiano, *La filosofia in Grecia e a Roma*, Laterza, Roma–Bari 1983.

<sup>15</sup> Zob. tenże, *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*, Il Mulino, Bologna 2013. Na uznanie zasługuje oryginalne ujęcie tematu w czterech rozdziałach o następujących tytułach: „Metamorfozy filozofa”; „Filozofowie w polis i w Cesarstwie”; „Instrumenty filozofów: oralność i pisanie”; „Filozofowie i użytek z przeszłości”.

<sup>16</sup> Zob. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustiniennes, Paris 1977; tenże, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Paris 1992; tenże, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995.

wewnętrznej mającej na celu ukształtowanie i transformację siebie, jako właściwa terapia duszy, obejmująca także ćwiczenie umierania. Medytacja oznacza tutaj zastosowanie dogmatów nie tylko etyki, ale i fizyki do praktyki życia indywidualnego – na podobieństwo dogmatów czy reguł życia monastycznego. Dogmaty wszak to poglądy już ustalone – interpretacja Hadota pomija więc konstruktywne momenty refleksji filozoficznej, którą konkurujące ze sobą szkoły prowadziły w kontekście sporów i kontrowersji, wykorzystując różne środki perswazji. Jeśli pominie się ten wymiar wielości i konkurencji, zatraca się złożony obraz życia filozoficznego w pogańskim antyku.

Ogólnie rzecz biorąc, ujęcie życia filozoficznego proponowane przez Hadota abstrahuje od różnic między szkołami, które działały w odmiennych warunkach historycznych – od greckiej polis, poprzez monarchie hellenistyczne, do Republiki i Cesarstwa Rzymskiego. Jeśli faktycznie już od czwartego wieku kształtował się pewien filozoficzny sposób życia, to w epoce klasycznej nie można go zredukować do ćwiczeń spirytualnych, pozaintelektualnych konwersji czy metanoji. Dane dotyczące sposobu życia przedsokratyków nie nasuwają nam takiej wizji filozofowania. Postać Sokratesa – wzorcowa dla Hadota w aspekcie filozoficznego sposobu życia i jawiąca się z jakąś demoniczną i irracjonalną mocą – zostaje całkowicie pozbawiona postawy elenktycznej (odpie-rajającej), wyrażanej poprzez stosowanie dialektyki, dociekanie i poszukiwanie racji. Dialog sokratejsko-platoński nie jest przecież pozalogicznym przeżyciem, ćwiczeniem duchowym na podobieństwo irracjonalnych konwersji.

Zdaniem Cambiano Hadot mylnie przedstawił zwłaszcza postać Arystotelesa. Trudno bowiem przypisać ogromnemu dorobkowi Stagiryty nastawienie mistycyzujące i antysejentyistyczne. Nawet jego sophia jako spełnienie życia teoretycznego stanowi nie jakąś mistyczną intuicję, lecz intelektę powiązaną z wiedzą naukową. Przesadne jest też traktowanie filozofii jedynie jako „mądrości” i pomijanie dialektycznego badania jako dążenia do poznania i wiedzy w różnych dziedzinach – dążenia typowego dla platońskiego, perypatetyckiego i stoickiego sposobu filozofowania. Miłośnik mądrości, choć nie włada ową boską sophia, to jednak dąży do niej w możliwych granicach poznawczych.

Podobne zarzuty stawia wykładni Hadota uczony niemiecki Christoph Horn w książce *Antike Lebenskunst: Gluck und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*<sup>17</sup> [„Antyczna sztuka życia. Szczęście i moralność od Sokratesa do neoplatoników”] – dodając również własne zastrzeżenia. Przywołuje on wcześniejszą pracę na temat ćwiczeń duchowych w antyku: Paula

<sup>17</sup> Zob. t e n ż e, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1992; t e n ż e, *Czym jest filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000; t e n ż e, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tłum. P. Domański, Antyk–Marek Derewiecki, Kęty 2004. Książki te posłowiami – do których tu szczególnie odsyłamy – opatrzył Juliusz Domański.

Rabbowa *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*<sup>18</sup> [„Przewodnictwo duchowe. Metodyka ćwiczeń w antyku”]. Według Horna, podejmując ten temat w kontekście filozofii antycznej, należy uwzględnić wiele różnych form aktywności i ćwiczeń, takich jak: ustne nauczanie, dialog, traktat czy diatryba, a także modele dydaktyczne, ascetyczne i terapeutyczne. Można też wyodrębnić różnorodne typy ćwiczeń: literackie, dialogiczne, monologiczne i wymaganiowane. Cele uprawiania filozofii miały zaś charakter nie tylko duchowy, ale także intelektualny, etyczny i terapeutyczny.

W szerszym kontekście – nie tylko filozofii antycznej, ale głównie średnio-wiecznej i renesansowej – oryginalne i cenne jest studium Juliusza Domańskiego „*Scholastyczne*” i „*humanistyczne*” *pojęcie filozofii*<sup>19</sup>, a także wydana w języku francuskim książka tegoż autora o wymownym tytule *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*<sup>20</sup> [„Filozofia, teoria czy sposób życia? Kontrowersje od antyku do renesansu”], której polska wersja ukazała się pod tytułem *Metamorfozy pojęcia filozofii*<sup>21</sup>.

Nie jest naszym celem podjęcie dyskusji z nośną i zamasyżowaną koncepcją Hadota ani z analogiczną i równie oryginalną koncepcją metafizologiczną Domańskiego – koncepcjami, które dotyczą sedna filozofii antycznej jako osobliwego sposobu życia. Obydwaj autorzy wyszli od późnoantycznych wizji filozofii i w tym zakresie ich ustalenia okazują się trafne i godne uznania. Wszelako odnośnienie takiej wizji do Platona i Arystotelesa budzi wątpliwości. Mylnie jest przeświadczenie, że refleksja badawcza, wywody i argumenty nie były istotnym komponentem filozoficznego sposobu życia w myśli helleńskiej (przedsokratejskiej i klasycznej), której główny cel stanowiło zdobywanie wiedzy i dociekanie prawdy. W czasach hellenistycznych zmieniła się jednak koncepcja filozofii. Prymat uzyskała wówczas praktyka życia, a w filozofii, która zachowała swoje trzy tradycyjne działy, czyli fizykę, logikę i etykę, wyeksponowano tę ostatnią. Słynna teza Hadota, według której filozofia była w istocie ćwiczeniem przygotowującym do mądrości, czyli ćwiczeniem duchowym, stosuje się właśnie do okresu hellenistyczno-rzymskiego, a właściwie do późnego antyku<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Zob. Ch. H o r n, *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, C.H. Beck, München 1998.

<sup>19</sup> Zob. P. R a b o w, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Kösel Verlag, München 1954.

<sup>20</sup> Zob. J. D o m a ń s k i, „*Scholastyczne*” i „*humanistyczne*” *pojęcie filozofii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo PAN, Wrocław 1978. W związku z tematyką niniejszego artykułu odsyłamy do wydania drugiego tej rozprawy (Antyk, Kęty 2005), zwłaszcza do jej pierwszego rozdziału „Starożytne teorie metafizologiczne jako źródło dwoistego rozumienia filozofii” (s. 13–63).

<sup>21</sup> Zob. t e n ż e, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Editions du Cerf, Fribourg–Paris 1996.

<sup>22</sup> Tego zdania jest też Enrico Berti (por. E. B e r t i, *La ricerca della verità in filosofia*, Studium, Roma 2014, s. 116).

Rzecz bywa upraszczana przez wartościujące potraktowanie antynomii: teoria albo sposób życia. Ów filozoficzny sposób życia w epoce helleńskiej nie antagonizował teorii i praktyki, postawy badawczej (kontemplacyjnej) i mądrościowej (mystycyzującej), wartości logosu (dyskursu) i sensu samego życia, nawet jeśli ów sens eksponował.

Dla udokumentowania tej tezy podamy poniżej ważniejsze wypowiedzi autorów klasycznych dotyczące filozoficznego sposobu życia, a na koniec – jako wyraz innego już podejścia – pewne wypowiedzi pisarzy rzymskich. Wcześniej jednak warto – dla ogólnej orientacji – wspomnieć pokrótce, czym była filozofia antyczna.

### KRÓTKI WGLĄD W FILOZOFIĘ ANTYCZNĄ

Filozofia antyczna (grecko-rzymska) wciąż pozostaje przedmiotem badań, a nowsze studia niejedno w tej dziedzinie ujmują inaczej niż dawne, korygują i naświetlają<sup>23</sup>. Samo pochodzenie nazw „philosophia” i „philosophos” budzi wątpliwości. Antyczni przypisywali Pitagorasowi nadanie terminowi „philosophia” sensu bezinteresownego umiłowania wiedzy i mądrości, lecz stanowiło to zapewne skutek rzutowania przez Platona i Akademików własnych koncepcji na poglądy poprzedników – czyli tak zwanych przedsokratyków (jest to określenie nowożytnie) i samego Sokratesa – którzy prawdopodobnie nie mieli jeszcze świadomości bycia „filozofami”<sup>24</sup>. Ponieważ teksty wczesnogreckie zachowały się tylko fragmentarycznie, możemy polegać jedynie na relacjach późniejszych – zawartych głównie w dziełach Arystotelesa i perypatetyków, a także w Diogenesa Laertiosa *Żywotach i poglądach słynnych filozofów*<sup>25</sup> – które dają nam pewien obraz antycznej biografii i doksografii filozofów.

Nie sposób zdać tu sprawy z wielości i różnorodności poglądów filozofii starogreckiej, której twórcza aktywność trwała ponad tysiąc lat (od szóstego wieku przed Chrystusem do szóstego wieku po Chrystusie). Zwykliśmy wyróżniać w tym tysiącleciu przynajmniej trzy nierównej długości okresy. Pierwszy z nich, od wieku szóstego do początku czwartego, nazywany jest umownie

<sup>23</sup> Zob. M. Wesoły, *Czym była i jest filozofia grecka*, w: *Przeszłość i przyszłość filozofii*, red. R. Kozłowski, P.W. Juchacz, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1999, s. 17-32; t e n ż e, *Filozofia grecka na miarę naszych czasów i możliwości*, „Diametros” (<http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/serwis/?l=1&p=deb5&m=43&ii=403>).

<sup>24</sup> Radykalny pogląd na ten temat zob. L. Rossetti, *La filosofia non nasce con Talete e nemmeno con Socrate*, Diogene Multimedia, Bologna 2015.

<sup>25</sup> Na temat tego dzieła zob. M. Wesoły, *Heraklit z Efezu i Empedokles z Akragas w wykładni Diogenesa Laertiosa*, „Filo-Sofija” 7(2007) nr 7, s. 237-242; t e n ż e, *Predsokratycy u Diogenesa – nurt joński*, „Filo-Sofija” 28(2015) nr 1(2), s. 127-130.

przedsokratejskim. Jednocześnie od połowy piątego wieku zaczynają działać konkurujący ze sobą sofisci, Sokrates i jego uczniowie. Wiek czwarty zasłynął klasycznymi osiągnięciami w postaci dzieł Platona i Arystotelesa oraz wczesnej Akademii i Perypatu. Po okresie klasycznym następuje okres szkół hellenistycznych, wywodzących się od Epikura, stoików i sceptyków i kontynuowanych w czasach rzymskich do trzeciego wieku naszej ery. Z końcem antyku dominującym nurtem stał się neoplatonizm (do jego przedstawicieli należą Plotyn, Porfiriusz, Jamblich i Proklos), łączący egzegezę platonizmu z mistycyzmem.

Należy również przypomnieć, że we Wschodnim Cesarstwie Rzymskim filozofia grekojęzyczna krzewiona była przez całe średniowiecze, aż do upadku Konstantynopola w roku 1453<sup>26</sup>. Przetrwanie znanych nam tekstów filozofii i nauki antycznej zawdzięczamy kulturze pisma w Bizancjum, skąd najpierw zaczerpnęli te teksty Arabowie<sup>27</sup>, a dopiero po nich zachodni Europejczycy – głównie za sprawą uchodźców z ginącego Konstantynopola<sup>28</sup>. Filozofia grecka w Bizancjum stała się przedmiotem badań dopiero niedawno i wiele w tej dziedzinie pozostaje jeszcze do odkrycia i egzegetycznego rozpoznania, wiele edycji źródłowych oczekuje na przygotowanie. W związku z tematem niniejszego artykułu instruktywne byłoby zbadanie statusu i rangi filozofów działających we wszechnicy Konstantynopola, którym przypisywano szczególną godność: hypatoi ton philosophon (w języku łacińskim: consules philosophorum)<sup>29</sup>.

Trudno jest zorientować się w tym ogromnym materiale antycznych tekstów filozoficznych – a przecież jeszcze większa ich liczba nie przetrwała. Ważną wskazówką może być to, jak uzyskiwali w nich orientację sami myśliciele antyczni. Z Akademii Platona, od Ksenokratesa, wywodzi się podział filozofii na fizykę, dialektykę (logikę) i etykę. Podział ten okazał się trwały, lecz wśród działów filozofii wyeksponowane miejsce zajęła później etyka. Od Arystotelesa pochodzi rozróżnienie przedmiotowe i podział na filozofię teoretyczną, praktyczną i wytwórczą. Oprócz cnót etycznych – o czym już wspominaliśmy – Arystoteles wyróżnił i zdefiniował cnoty dianoetyczne (inte-

<sup>26</sup> Zob. B. T a t a k i s, *Filozofia bizantyńska*, tłum. S. Tokariew, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012. Przegląd najnowszej literatury przedmiotu zob. „Posłowie” mego autorstwa, w: tamże, s. 255-301. Por. K. I e r o d i a k o n o u, B. B y d é n, *Byzantine philosophy*, w: „Stanford Encyclopedia of Philosophy” (Spring 2014 Edition), red. E.N. Zalta, *Byzantine philosophy*, (zob. zwł. „Bibliography”), <http://plato.stanford.edu/entries/byzantine-philosophy/>.

<sup>27</sup> Por. *Historia filozofii arabskiej*, red. P. Adamson, R.C. Taylor, tłum. K. Pachniak, A. Wąs SVD, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 17-60.

<sup>28</sup> Szerzej na ten temat zob. M. W e s o ł y, *Z Konstantynopola do Florencji, czyli odzyskanie greki na Zachodzie*, „Eos” 85(1998) nr 2, s. 285-303.

<sup>29</sup> Zob. M. C a c o u r o s, *De la pensée grecque à la pensée byzantin*, w: *Le discours philosophique*, red. J.F. Mattéi, PUF, Paris 1998, s. 1362-1384.

lektualne), do których zaliczał wiedzę naukową, sztukę, roztropność, intelektę oraz mądrość<sup>30</sup>.

W późnym antyku za sprawą neoplatońskich egzegetów pojmowano filozofię synkretycznie w sześciu znaczeniach, a mianowicie: (1) jako poznanie bytów jako bytów, (2) poznawanie spraw boskich i ludzkich, (3) upodabnianie się do Boga, (4) medytacja nad śmiercią, (5) sztuka sztuk i wiedza wiedz, (6) umiłowanie mądrości. Te pochodzące od Arystotelesa, Platona i stoików sensory uprawiania filozofii stały się wiodące w kulturze filozoficznej Bizancjum<sup>31</sup>.

Filozofowie nowożytni i współcześni zaś, nawiązując do Greków, eksponują zwykle swe własne dziedziny i adaptacyjnie odnoszą się do metafizyki i etyki (są to określenia antyczne) czy też do ontologii, epistemologii i estetyki (tych określeń nie znano w antyku). Bardziej znacząca jest dla nas profesjonalna historiografia filozofii antycznej (rozwijana między innymi przez Eduarda Zellera, Williama Guthriego i Giovanniego Realego), która jednak w swym ogromie trudna jest do całościowego ogarnięcia<sup>32</sup>.

Ogólnie rzecz ujmując, filozofia grecka wyrażała się przede wszystkim w dociekaniu pryncypiów (gr. *archai*), czyli pierwszych zasad natury, które stanowiły rozległy przedmiot systematyzującej refleksji podejmowanej już przez przedsokratyków, Platona (po części), głównie jednak przez Arystotelesa i perypatetyków, a także szkoły hellenistyczne, w tym nawet neoplatonizm (w koncepcji trzech hipostaz pierwotnych). Ten dział filozofii nazywano fizycznym, z czego później urobiono nazwę „metafizyki”.

Myśl grecką – już tak zwanych przedsokratyków – znamionowała postawa eks-centryczna, dociekająca nowego obrazu bogów, świata i człowieka. Wielu mędrców (Heraklit, Ksenofanes, Parmenides czy Empedokles) przedstawiało siebie jako protagonistów wieszczących nieznaną dotąd śmiertelnym logos. Była to nie tylko polemika z tradycją, ale także rywalizacja wzajemna mędrców i sofistów. Przekonanie o wyjątkowości swej misji dociekania prawdy żywiła także dialektyka sokratejsko-platońska z jej elenktyką i pejrastyką, rozwinięta metodycznie przez Arystotelesa w *Topikach*. Platon przypisywał filozofii nawet zdolność uzdrawiania ustrojów politycznych, Arystoteles zaś

<sup>30</sup> Zob. nowy przekład księgi VI *Etyki nikomachejskiej*: M. W e s o ł y, „Phronesis” – roztropność jako racjonalność praktyczna według Arystotelesa, w: *Filozofia a sfera publiczna*, red. P. Orlik, K. Przybyszewski, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2012, s. 229-251.

<sup>31</sup> Por. T a t a k i s, dz. cyt., s. 279-281.

<sup>32</sup> Dlatego też polecamy tu w pierw najnowsze kompendia umożliwiające orientację podstawową i odpowiadające aktualnemu stanowi wiedzy w tej dziedzinie: F. T r a b a t t o n i, *La filosofia antica. Profilo critico-storico*, Carocci, Roma 2008; B. C e n t r o n e, *Prima lezione di filosofia antica*, Editori Laterza, Roma-Bari 2015. Zob. też najnowsze opracowanie zbiorowe pod redakcją znakomitych badaczy włoskich: *Storia della filosofia antica*, t. 1, *Dalle origini a Socrate*, red. M. Bonazzi, t. 2, *Platone e Aristotele*, red. F. Tabattoni, t. 3, *L'età ellenistica*; red. E. Spinelli, t. 4, *Dalla filosofia imperiale al tardo antico*, red. R. Chiaradonna, Corocci, Roma 2016.

uprawiał ją w rozległym ujęciu, rozwijając jej dziedziny teoretyczne, praktyczne i wytwórcze<sup>33</sup>.

Wszelako szczególną cechą charakterystyczną działalności greckich filozofów była ich wzajemna rywalizacja, znamienna agonistyka, nie tylko w zakresie pisanych i nauczanych treści, ale i postaw życiowych. Tak kształtowały się kolejne postaci filozofów, a znaczącą rolę przypisywano nie tylko głoszonemu przez nich poglądom, ale i ich osobliwemu sposobowi życia. Tłumaczy to fakt, że wspomniane dzieło Diogenesa Laertiosa stawia na pierwszym planie właśnie żywoty i charakterystykę filozofów z ich anegdotami i apoftegmatami (porzekadłami), a głoszone przez nich poglądy zdają się odgrywać drugorzędną rolę. Wizerunki filozofów i ich uczniów służyły też jako motywy w polemikach ideowych, a zachęta do danej filozofii przedstawiana była jako wyeksponowanie właściwego sposobu życia. W tym ujęciu ethos filozofii antycznej to nie tylko bezosobowy zbiór nauk, lecz także styl czy sposób życia i postępowania, wyróżniony spośród innych.

#### FILOZOFICZNY SPOSÓB ŻYCIA

Tak jak pojęcie ethosu, tak też pojęcie życia filozoficznego oraz jego ogólna charakterystyka pochodzą od Arystotelesa. W *Etyce eudemejskiej* (I, 4, 1215 b 1-5), dociekając, czym jest szczęśliwość (eudajmonia) – najwyższe dla człowieka dobro – w nawiązaniu do rozważanych uprzednio trzech dóbr, mianowicie cnoty, roztropności i przyjemności, wyróżnił on trzy odpowiadające tym dobrom sposoby życia, czyli życie filozoficzne, polityczne i oddane rozkoszom. „Z nich życie filozoficzne pragnie tego, co dotyczy mądrości i kontemplacji prawdy, życie zaś polityczne pięknych czynów (te biorą się z cnoty), a życie przyjemne uciech cielesnych”. Jako przykład człowieka, którego życie oddane było filozofii, podał on Anaksagorasa. Filozof ów, zapytany, kto jest najszczęśliwszy, odrzekł: „Nikt z tych, o których myślisz, ale ten, kto wydałby się tobie atopos (nie na miejscu, niewłaściwy, dziwaczny)” (tamże, I, 4, 1215 b 7-8). Nieco dalej przywołane jest stwierdzenie Anaksagorasa o sensie życia, zalecające „postrzegać i badać niebo i ład w obrębie całego świata” (A 30 DK). Z kolei w *Etyce nikomachejskiej* (VI, 7) obok Anaksagorasa stawia Arystoteles Talesa jako tych, którzy zaniedbując własne korzyści, dociekają rzeczy niezwykłych, trudnych i boskich, choć zgoła nieużytecznych praktycznie.

<sup>33</sup> Zob. M. Wesoły, *Physis – anthropos – techné w koncepcji Arystotelesa*, w: *Cognoscere causas. Człowiek a natura w cywilizacji starożytnej Grecji i Rzymu*, red. Z. Głombiowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1998, s. 133-151.

Tak więc to Arystoteles określił filozoficzny sposób życia jako teoretyczne poszukiwanie prawdy o naturze wszechrzeczy, co w potocznym mniemaniu uchodziło już wówczas za dziwaczne, osobliwe czy bezużyteczne. Już pierwszy z owych filozofów, Tales z Miletu, był w tradycji uznawany za niezyciowego dziwaka. Powtarzano o nim opowieść, którą przytoczył też Platon w *Teajtecie* (174 a): „Tak to podaje się o Talesie, że obserwując gwiazdy i patrząc w górę, ...wpadł do studni, a jakaś ładna i dowcipna służebnica z Tracji miała go wyśmiać za to, że zachciało mu się poznawać rzeczy na niebie, a nie zna tego, co ma przed sobą i pod nogami. Żart ten dotyczy tych wszystkich, którzy trudnią się filozofią”.

Tales uchodził za inicjatora (gr. archegos) filozofii jako badania natury wszechrzeczy (gr. peri physeos historia), która krzewiona była przez kilkudziesięciu „fizyków” (gr. physikoi) prawie przez dwa stulecia. Wytworzyli oni swoisty wzorzec życia badawczego i teoretycznego. Ostatni z tych „fizyków”, Demokryt, miał stwierdzić, że „wolałby wykryć jedno wyjaśnienie przyrodnicze niż zostać królem Persów” (B 118 DK). Imponująca była wszechstronność jego badań, a miał on o sobie tak rzec: „Ja ze współczesnych mi ludzi przebyłem większość ziem, badając rozległe okolice i ziemie szerokie widziałem i słuchałem wielu uczonych mężów, a w łączeniu odcinków wraz z dowodem nikt mi jeszcze nie dorównał” (B 299 DK).

Za czasów sofistów i Platona ów atopiczny (osobliwy, dziwaczny) sposób życia i osobowość filozofów stały się przedmiotem wyborskich żartów. W Platonie *Teajtecie* niezaradnym filozofom przeciwstawieni zostali przebiegli retorzy. To jedyna w swoim rodzaju żartobliwa charakterystyka dziwacznej wyniosłości i zarazem nieporadności życiowej filozofów. Przytoczmy w dosłownym przekładzie ten znamieny motyw z *Teajteta* (173 c-e): „Bo cóż można by rzec o tych obłądnie zajmujących się filozofią? Oni już od młodości nie wiedzą, którą drogą na agorę, ani gdzie mieści się gmach sądu czy posiedzeń Rady, czy jakieś inne wspólne zgromadzenie miasta. Praw i orzekanych czy pisanych ustaw ani nie widzą, ani nie słyszą. Starania stronnictw o urzędy, zebrania, ucztę i włączenie się z flecistkami nawet we śnie im się nie jawią. Dobrze czy źle kto postąpił w mieście, czy było jakieś złe czy dobre wydarzenie u przodków w linii męskiej czy żeńskiej, to jeszcze bardziej im umyka niż tak zwane mierzenie wody w morzu. I wszystkiego tego taki nawet nie wie, że nie wie; on nawet nie jest oddalony od tych rzeczy dla zdobycia sławy, bo faktycznie ciało jego przebywa i zamieszkuje w mieście, ale myśl – wszystko to uznając za znikome i żadne, pogardzając tym – wzlataje według Pindara «ponad ziemię» i mierząc przestrzeń «niebios w górze», uprawia astronomię i całą naturę badając każdego z bytów, nie zniża się sama do rzeczy przyziemnych”.

Jest to najstarsze greckie wyobrażenie dziwaczności filozofów, zajętych astronomią i badaniem natury, oderwanych od otoczenia i niezdolnych do

zwykłego życia. Takie wyobrażenie – nie bez humorystycznego posmaku – przetrwało w potocznej świadomości. Jak utrwalony musiał być wizerunek owych mędrkujących dziwaków, świadczy fakt, że taką atopiczność przypisano też Sokratesowi „bujającemu w chmurach”. Niezależnie od tego, czy przerysowano lub przeinaczono intencje samego Sokratesa, typowa była jego dociekliwość w kwestiach dotyczących cnót, wartości godziwego życia i najwyższego dobra. Sokrates nie pisał, lecz tylko wypytywał; drażąc odpowiedzi rozmówców, stworzył ethos swoistego filozofowania, a spotkał go za to – jak wiadomo – tragiczny los. Sokrates mógłby uniknąć kary, gdyby zaprzestał natrętnego wypytywania innych w sprawach wiedzy, prawdy i cnót<sup>34</sup>: „Gdybyście mnie, jak rzekłem, pod tym warunkiem uwolnili, to bym wam powiedział, że ja was, mężowie Ateńscy, szanuję i miłuję, ale posłucham raczej bóstwa aniżeli was, i póki oddycham i podołam, nie zaprzestaną filozofować, zachęcając was i tłumacząc to każdemu, kogo tylko spotkam. Otóż powiem, jak zwykłem: ty, czcigodny mężu, będąc Ateńczykiem, obywatelem polis tak wielkiej, sławnej z mądrości i potęgi, nie wstydzisz się zabiegać o pieniądze, abyś miał ich jak najwięcej, a o sławę i cześć, o rozsądek i prawdę, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ty nie dbasz ani się nie troszczysz? I gdyby ktoś z was zaprzeczał i mówił, że dba o to, ja go zaraz nie puszcze i nie odejdę, ale go będę wypytywał, badał i sprawdzał, a jeśli mi się wyda, że on nie ma cnoty, a tylko tak mówi, to będę go lajał, że o najwyższe wartości najmniej zabiega, a rzeczy lichsze stawia wyżej. I tak postąpię z młodym i starym, i z każdym, kogo tylko spotkam, i z obcym, i swoim, a tym bardziej ze swoim, boście mi rodem bliżsi. Tak bowiem nakazuje mi bóg, dobrze to wiedzcie, a ja sądzę, że wam w polis większe dobrodziejstwo nie przypada nad tę moją służbę bożą. Albowiem ja nic innego nie czynię, jeno chodzę i nakłaniam młodych wśród was i starych, abyście się wpierv ani o ciała, ani o bogactwa nie troszczyli tak bardzo, jak o duszę, by była jak najlepsza: i powiadam, że nie z bogactw cnota powstaje, ale z cnoty bogactwa oraz wszelkie inne dobra ludzkie zarówno prywatne jak i publiczne” (*Apologia*, 29 c-30 b).

Sedno życia i filozoficznego wyzwania Sokratesa najlepiej charakteryzuje to, co – w obliczu wyroku śmierci – rzekł on o najwyższym ludzkim dobru. Oto jego wiekopomne słowa w relacji Platońskiej *Apologii* (38 a): „Jeżeli powiadam, że największe takie dobro przypada człowiekowi: każdego dnia prowadzić rozmowy na temat cnoty i innych wartości, o których wysłuchujecie mnie dyskutującego, badającego samego siebie i innych – życie zaś bez badania nie jest życiem godnym człowieka (gr. *ho de anexetastos bios ou biotos anthropo*) – to tym mniej wierzycie mnie, który to mówi. Jest właśnie

<sup>34</sup> Dokładniej na temat zob. M. W e s o ł y, *Megiston agathon (Pl. Ap. 38 a) – Sedno życia i filozoficznego wyzwania Sokratesa*, „Peitho. Examina Antiqua” 2(2011), s. 94-109.

tak, jak powiadam, mężowie, tylko że przekonać o tym nie łatwo. Ja jednak nie zwykłem uważać siebie za zasługującego na coś złego”.

Słowa te nie tylko wyrażają wiążący motyw Sokratejskiego wypytywania jako testowania wiedzy rozmówców, lecz także stanowią dla bezpośrednich i pośrednich zwolenników filozofa inspirację do dociekania cnót i najwyższego dobra.

Także w *Gorgiaszu* Platona wraz z ukrytą aluzją do apologii Sokratesa powraca kwestia największego ludzkiego dobra. Przedstawiony tam został dylemat życia filozoficznego, czyli dociekliwego i oczyszczającego z błędnych poglądów, w konfrontacji z życiem politycznym, występny panowaniem nad innymi mocą retoryki i demagogii<sup>35</sup>. Dla Kalliklesa filozofowanie z umiarem bywa zajęciem zajmującym i miłym w młodym wieku; natomiast zestarzeć się w tym byłoby śmiesznie i nagannie. W obliczu możliwych zagrożeń filozofia jest bezradna i sam Sokrates może stać się jej ofiarą (por. *Gorgiasz*, 481 b-486 d). Przytoczmy pewne zdania z tej niebywałej tyrady przeciwko życiu oddanemu filozofii: „Prawda więc ma się w ten sposób; poznasz ją, jeśli przędziesz do większych dzieł i porzucisz już filozofię. Bo filozofia, Sokratesie, jest wdzięczna, jeśli ktoś umiarkowanie nią się zajmuje w młodym wieku. Jeśli zaś ponad potrzebę ją uprawia, stanowi zgubę dla ludzi [...] Gdy oto widzę dojrzałego człowieka nadal filozofującego i nie zaprzestającego, wydaje mi się, Sokratesie, że takiemu mężowi należą się baty. [...] Mój drogi, posłuchaj mnie, zaprzestań tego odpierania, zajmij się dobrodziejstwem spraw, zajmij się tym, skąd zyskasz sławę rozsądnego, innym zostaw te subtelności, czy trzeba je nazwać gadaniną czy bredniami, przez które w pustym zamieszkas domostwie. Naśladuj nie tych mężów, co odpierają te marności, lecz tych, którym przypada sława w życiu i wiele innych dóbr” (tamże, 484 c; 485 d; 486 c-d).

W tej udramatyzowanej rozgrywce chodzi o wybór między życiem podług retoryki (zwróconym ku uciechom) i życiem zgodnym z filozofią (zwróconym ku dobru). Dla Platońskiego Sokratesa ważne jest nie samo życie, lecz dobre życie (por. tamże, 505 d-512 b), w imię którego poniósł on śmierć, a przez to stał się herosem filozoficznego ethosu, podejmowanego później rozmaicie przez wielu jego uczniów i następców.

Największy z nich, Platon, tworzył dialogi sokratejskie, a także dyskutował dialektycznie z uczniami w Akademii; nadał więc filozofii charakter dociekliwości skierowanej głównie na kwestie politologiczne, tak istotne dla wyboru godziwego życia. Czytamy w *Politei* (505 d-512 b): „Czy lepiej żyją ludzie

<sup>35</sup> Szerzej na ten temat zob. M. Wesoły, *Platona „Gorgiasz” – kompozycja dramatyczna, zarzewie agonu i sokratejska wymowa*, w: *Kolokwia platońskie. Gorgias*, red. A. Pacewicz, Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego–Oficyna Wydawnicza Atut–Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2009, s. 17-29.

sprawiedliwi od niesprawiedliwych i czy są bardziej szczęśliwi, cośmy potem postanowili zbadać, to rozważmy. Zdają się więc i teraz, jak mi się wydaje, z tego, co powiedzieliśmy. Jednak jeszcze lepiej trzeba to zbadać. Bo nie jest to wywód o byle czym, ale o tym, w jaki sposób należy żyć (gr. *peri tou hontina tropon chre zen*)”.

Filozofia w tym aspekcie stanowi formę życia dociekliwego, poddanego elenktyce, czyli testowaniu, wyzwalającemu z ignorancji i błędów, a także leczącemu chorobę duszy, jaką jest nieprawość. O Platónskich wymogach dotyczących bycia filozofem i związanego z tym sposobu życia, trudnego do osiągnięcia przez chełpliwych dyletantów, czytamy w słynnym *Liście VII* (340 d): „Tak oto zgodnie z powyższym rozumując, żyje ktoś taki, podejmując owszem swe zwykłe zajęcia, we wszystkim jednak wciąż ogarnięty filozofią i trybem życia na co dzień, jaki go najbardziej pouczy i uczyni biegłym w zapamiętywaniu, rozumowaniu i trzeźwym panowaniu nad sobą; przeciwieństwo zaś tego z pogardą odrzuci. Ci zaś, co w istocie nie są filozofami, a są tylko ubarwieni pozorami wiedzy, jak ci, co mają ciała opalone od Słońca, widząc, ile trzeba nauk, jak wielkiego trudu i jakiego trybu życia na co dzień dla wprowadzenia ładu w tym przedmiocie, uznają to za trudne i niemożliwe dla siebie, ani też nie będą w stanie tym się zająć”.

Dalej potępia Platon tych, którzy nie dopełniając wymogów życia filozoficznego, chełpliwie i bezzasadnie pisują o tym, czego sami nie rozumieją – a w uprawianiu filozofii chodzi przecież o skupienie duchowe najwyższe w ludzkiej mocy. Twórca Akademii wypowiada przy tym swe argumenty przeciwko pismu<sup>36</sup>.

Z kolei Arystoteles nadał filozofii tożsamej z naukami szczególne walory teoretyczne i praktyczne. Słynną zachętę do filozoficznego życia opatrzył wymownym tytułem *Protreptyk*, z którego dość przytoczyć te zdania: „Trzeba dążyć do wiedzy i po to, aby ją samą zdobyć i aby się nią właściwie posługiwać, dzięki niej bowiem to wszystko dobrze ułożymy. Musimy więc filozofować, jeżeli zamierzamy prawidłowo uprawiać politykę i pożytecznie spędzać własne życie” (fr. 4 Ross).

Niebywała wszechstronność, z jaką Arystoteles uprawiał filozofię, odsłania prymat życia teoretycznego i intelektualnego. W ostatniej księdze *Etyki nikomachejskiej* (X, 7, 1178 a 5-9) – księdze poświęconej szczęściu zgodnemu z naturą i rozumem – filozof stwierdził: „To bowiem, co swoiste dla każdego, z natury jest najsilniejsze i najmilsze, a dla człowieka jest to życie zgodne z rozumem, jeśli tym najbardziej jest człowiek; takie zatem życie jest najszcześniejsze”. Szczęście polega zatem na życiu teoretycznym i kontemplacji

<sup>36</sup> Zob. M. A. Wesoły, *Świadectwa niepisanej dialektyki Platona*, „Peitho. Examina Antiqua” 6(2015), s. 205-266.

natury. W aktywności intelektualnej człowiek, choć przez krótki czas, naśladuje to, co Bogu przypada zawsze, czyli „refleksję nad własnym przedmiotem (gr. noesis noeseos)”.

We wszechstronnym paradygmacie realizowanym i zalecanym przez Stagirytę chodzi też o „wspólne filozofowanie” – filozofowanie wraz z przyjaciółmi, aby każdy mógł uprawiać to, co najbardziej miłuje. Przyjaźń jest przy tym współistotnym składnikiem szczęśliwego życia. Oto jak Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* (IX, 11, 1172 a 1-7) dał wyraz swej swemu pogładowi w tej sprawie: „A tym, czym dla każdego jest bycie, albo gwoli czego wszyscy pragną żyć, w tym właśnie chcą spędzać czas wraz z przyjaciółmi; dlatego jedni wspólnie piją, inni grają w kości, inni uprawiają gimnastykę, polują, albo wspólnie filozofują. I wszyscy na tym spędzają czas, co najbardziej miłują z zajęć w życiu”<sup>37</sup>.

Niezależnie od takiej preferencji dla życia teoretycznego Arystoteles w pełni doceniał działania praktyczne służące cnocie i dobru, których celem nie jest teoria, lecz wytyczne do działania: „Otóż obecny traktat nie jest tylko dla teorii, tak jak inne; nie po to przecież badamy, by wiedzieć, czym jest cnota, lecz po to, byśmy stali się dobrzy, skoro żadnego nie byłoby z tego pożytku; konieczne jest przebadanie spraw dotyczących działań praktycznych, jak należy je dokonywać, te bowiem są istotne i jakie mają powstawać dyspozycje, jak już mówiliśmy” (tamże, II, 2, 1103 b 26-31).

„Pięknie jest więc poznać też każdą z rzeczy pięknych, wszelako co do cnoty, to nie wiedza, czym ona jest, najbardziej jest cenna, lecz poznanie, z czego jest. Nie chcemy bowiem wiedzieć, czym jest męstwo, lecz być męznymi, ani czym jest prawość, lecz być prawymi, tak jak bardziej być zdrowymi niż poznawać, czym jest zdrowie, i raczej czuć się dobrze niż wiedzieć, czym jest dobre samopoczucie” (*Etyka eudemejska*, 1216 b 10-19).

Z kolei w filozofii hellenistycznej i rzymskiej znaczące było nie tyle życie badawcze i teoretyczne, ile raczej osiąganie szczęśliwości indywidualnej<sup>38</sup>. Epikur zachęcał do filozofii, która wyzwala z wszelkich lęków i niepokojów, a jej początkiem i końcem jest osiąganie przyjemności. Oto jedna z jego znamiennych sentencji: „Trzeba śmiać się i filozofować i dążyć do rzeczy swoich i ćwiczyć pozostałe zdolności, i nigdy nie wyzbywać się głoszenia słów trafnej filozofii” (*Gnomologium Vaticanum*, 41).

Stoicy natomiast głosili ideał życia niewzruszonego mędrca, jak to wyraził później Seneka w *Liście do Lucyliusza* (59, 16): „Taki jest duch mędrca, jak

<sup>37</sup> Zob. znakomite opracowanie: E. B e r t i, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Editori Laterza, Roma-Bari 2010.

<sup>38</sup> Zob. P. B l e j a, *Hedone – Arete – Ataraxia: trzy wyzwania etyki hellenistycznej*, „Sprawy Wschodnie” 2006, nr 1-2(11-12), s. 41-52.

świat powyżej księżycy: wciąż pogodnie tam jest”. Z kolei sceptycy głosili powściągliwość w poglądach (gr. epoche), nie uznając nawet racji owych dogmatyków na temat sztuki życia, która nie jest dana ludziom ani z natury, ani z nauczania. Donosi o tym obszernie Sekstus Empiryk w *Zarysach pirrońskich* (III, 188-252).

Pewną reakcją na sceptycyzm stał się w późnym antyku neoplatonicki irracjonalizm, konkurencyjny wobec chrześcijaństwa, choć analogiczny, gdy chodzi o ideał mędrca i w postawach życiowych. Neoplatonizm przejął na swój sposób koncepcję filozofii jako diagnozy i terapii chorób duszy. Filozof żyjący w świecie może poprzez ekstazę oderwać się od niego oraz od swych emocji i afektów<sup>39</sup>. Ewidentne jest w tym okresie mistycyzujące uduchowienie i radykalne odejście od ethosów filozofii helleńskiej, która krzewiła postawy badawcze w dociekaniu prawdy o naturze wszechrzeczy.

#### ANALOGIA LECZNICTWA

Przytoczmy na koniec pewien wywodzący się z myśli helleńskiej motyw związany z ethosem „życia w filozofii”, motyw, który stał się stałym motywem przewodnim w filozofii hellenistyczno-rzymskiej, a mianowicie przyrównywanie mądrości życiowej do leczenia. Już w jednym z fragmentów Demokryta (B 31 DK) czytamy: „Lecznictwo bowiem uzdrawia choroby ciała, mądrość zaś uwalnia duszę od cierpień”.

Troska o duszę i ciało była wspólnym wymogiem filozofów greckich, którzy jednak zalecali różne terapie. Analogiczna do leczenia jest wskazywana w dialogach Platona terapeutyczna funkcja filozofii, polegająca na oczyszczaniu (gr. katharsis) duszy z błędów i wad poprzez odparcie (gr. elenchos) i ćwiczenia dialektyczne wspomagane długoletnimi studiami nauk matematycznych. Ci, którzy oczyszczają ciała, czyli lekarze – powiada Platon w *Sofistach* (230 c-d) – „twierdzą, że ciało nie może czerpać pożytku z pokarmu, zanim nie wyeliminuje przeszkód wewnętrznych”; tak samo jest z duszą.

W *Timajosie* (88 b-c) Platon zalecał takie oto środki przeciwko manii i ignorancji: „Jedno tylko ocalenie od obydwu schorzeń: nie poruszać duszy bez ciała ani ciała bez duszy, aby broniąc się wzajemnie, pozostawały w równowadze i zdrowiu. Dlatego kto ćwiczy umysł w matematyce czy w innym poważnym badaniu, powinien poddawać ruchowi swe ciało, uprawiając gimnastykę; kto zaś ciało troskliwie kształtuje, winien poddawać ruchom swą duszę, korzystając z muzyki i całej filozofii, jeśli słusznie zamierza być pięk-

<sup>39</sup> Szerzej na ten temat zob. G. C a m b i a n o, dz. cyt., s. 41-46.

nym zarazem i dobrym. Podług nich samych należy stosować terapię obydwu części, naśladując postać wszechświata”.

Terapia duszy i ciała pozostawała w filozofii hellenistycznej i rzymskiej stałym zaleceniem, gdy już walor poznawczy i wiedzotwórczy nie stanowił celu ni największego dobra<sup>40</sup>. Pogląd taki głosił Epikur cytowany później przez Porfiriusza w *Liście do Marceli* (31, 34 = *Epicurea* 122): „Próżny jest wywód filozofa, co nie leczy schorzeń człowieka. Jak bowiem nie ma żadnego pożytku z lecznictwa, jeśli nie leczy ono chorób ciała, tak też z filozofii, jeśli nie zwalcza schorzeń duszy”.

Motyw filozofii wzorowanej na medycynie wyeksponował w swoim ekspresywnym stylu Cynceron w *Tuskulankach* (II, 11-12): „Albowiem sprawia to filozofia: leczy dusze, odsuwa próżne niepokoje, uwalnia od pożądliwości, oddala lęki. Lecz ta jej moc nie wspomaga wszystkich jednak: wtedy znaczy wiele, gdy trafia na podatną naturę. «Dzielnym» bowiem nie tylko los sprzyja, jak mowa w starym przysłowiu, lecz znacznie bardziej rozum (ratio), który jakby pewnymi zaleceniami wzmacnia siłę dzielności. [...] Czy sądzisz jednak, że raczej te mają znaczenie u nich samych, z wyjątkiem nielicznych, przez których zostały wynalezione, dyskutowane i spisane? Jakże niewielu można znaleźć filozofów, którzy by tak działali, tak duchem i życiem stanowili, jak to postuluje rozum? Którzy to swoją dziedzinę nie jako pokaz wiedzy uważają, lecz za regułę życia? Którzy to są sobie samym wierni i słuchają własnych nakazów? Można wszak u jednych zauważyć taką lekkość i chełpliwość, iż lepiej by dla nich było, gdyby nie nauczali; u innych zaś żądzę pieniędzy, ani trochę sławy, wielu to niewolnicy uciech, tak iż ich życie dziwnie kłóci się z ich mową. To zaś wydaje mi się najbardziej szpetne. [...] filozof, który grzeszy sposobem życia, tym bardziej jest szpetny, bo powinności, której chce być nauczycielem, uchybia i sztukę życia, którą wyznaje, opuścił w życiu”.

Napisał to rzymski mówca i polityk, dla którego filozofia grecka stanowiła składnik edukacji i który, odsunięty od władzy, w chwilach załamania znajdował w filozofii ukojenie i pocieszenie. Dla filozofów rzymskich dotkliwy był zresztą rozdzwitek między głoszoną nauką a brutalnymi okolicznościami życia politycznego, w których przyszło żyć Cynceronowi, Senece, a później Boecjuszowi. Zauważmy, że słowa Cyncerona to zachęta do filozofii i jej pochwała już nie w aspekcie poznawczym, czyli dociekliwości badawczej, lecz jako przewodniczki życia, pomocnej w wyzbywaniu się utrapień i wad, oraz wsparcia w niedoli<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Zob. M.C. N u s s b a u m, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994.

<sup>41</sup> Zob. instruktywny wybór tekstów filozofów rzymskich *O vitae philosophia dux! Leteinische Texte zum Thema „Philosophie in Rom”*, Reclam, Stuttgart 2010.

W związku z tym jakże wymowne jest osobiste wyznanie Marka Tulliusza w *Tuskulankach* (V, 5): „Lecz właśnie od filozofii winno się domagać naprawy i tej winy, jak i pozostałych wad i przewinień. Jak od najwcześniejszych lat mego życia moja wola i studia rzuciły mnie w jej objęcia, tak wśród najcięższych razów do tego portu, z którego ongiś wypłynąłem, miotany straszliwą burzą, chronię się. O filozofio, przewodniczko życia! (łac. O vitae philosophia dux!) O ty badaczko cnót, odpędzająca wady! Czym nie tylko my, lecz w ogóle bez ciebie byłoby życie ludzkie? Ty nauczyłaś miasta; ty rozproszonych ludzi zwołałaś do życia w społeczeństwie; ty najpierw ich powiązałaś domostwami, potem małżeństwem, dalej wspólnotą pism i mowy; ty wynalazłaś prawa, ty byłaś nauczycielką obyczajów i nauk. Do ciebie się uciekamy, ciebie prosimy o wsparcie, tobie my, jak przedtem po większej części, tak teraz całkiem dogłębnie się oddajemy. Bo jeden dzień, spędzony dobrze i według twoich zaleceń, należy cenić wyżej od występnej wieczności”.

Jeszcze inne pełne ekspresji wezwanie do respektowania filozofii w życiu codziennym znajdujemy u Seneki w *Liście XVI*: „Przede wszystkim zwróć uwagę na to, coś poczynił naprzód w filozofii, czy też w samym sposobie życia. Filozofia nie jest popularną sztuczką ani czymś wystawianym na pokaz, bo nie w słowach, ale w czynach jej istota. Nie po to jest podejmowana, by w jakiejś uciezce spędzić dzień, by zmniejszyć nudę próżnowania. Urabia ona i kształtuje ducha, dysponuje życiem, rządzi w działaniach, wskazuje, co należy czynić, a czego unikać, siedzi przy sterze i kieruje niebezpieczną podróżą miotanych przez bałwany morskie żeglarzy. Bez niej nikt nie może żyć spokojnie, nikt nie może żyć bezpiecznie. Każdej godziny zachodzą niezliczone okoliczności wymagające porady, której zasięgać należy właśnie od filozofii”.

Zauważmy, że zalecenia te zakładają już całkiem inne pojmowanie ethosu filozofii jako recepty na życie – nie zachęca się w nich do życia badawczego, intelektualnego i docieklivego, jak to czynili przedsokratycy, Sokrates, Platon i Arystoteles. Staraliśmy się ukazać różnice między helleńskim podejściem do sedna filozoficznego życia a jego hellenistyczno-rzymskim rozumieniem, cytując wybrane teksty źródłowe. Odsyłamy w tym miejscu do nowszej literatury przedmiotu, w której wzmiankowane tu kwestie znajdują szersze i bardziej pogłębione tudzież dyskusyjne ujęcie<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Zob. S. M a s o, *Filosofia a Roma. Dalla riflessione sui principi all'arte della vita*, Carocci, Roma 2012.