
WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XVI (2019), №1
s. 115-133
doi: 10.36121/msubczak.16.2019.1.115

Marcin Subczak
(Uniwersytet Rzeszowski)
ORCID 0000-0002-4346-1048

Odpomniane oblicze filozofii

Streszczenie: Celem niniejszego artykułu jest ukazanie kondycji i kryzysu ludzkiej tożsamości w wyniku przemian, jakie dokonały się najpierw w epoce hellenistycznej, a następnie w ponowoczesności. Przedmiotem analizy jest również – obecna w obu okresach – odpowiedź filozofii na ten kryzys. W tych bowiem szczególnych momentach to właśnie filozofia ujawniła swe ludzkie – egzystencjalne oblicze: w czasach antycznych jako sztuka życia, a współcześnie jako jej kontynuacja, to znaczy jako *coaching* i doradztwo filozoficzne.

Słowa kluczowe: epoka hellenistyczna, filozofia jako sztuka życia, ponowoczesność, *coaching* i doradztwo filozoficzne

Recalled countenance of philosophy

Annotation: The aim of my paper is to show the condition and the crisis of human identity as a result of changes, which take place, first in the Hellenistic era, and next in the postmodernism. The theme of analysis is existing in both periods the answer of the philosophy on that situation. In this special moment it just philosophy revealed its existential and close to human being visage: in the ancient times it was the philosophy as a way of life, and today as its continuation, as a coaching and philosophical counseling.

Keywords: hellenistic era, philosophy as a way of life, postmodernism, coaching and philosophical counseling

Вспомненное лицо философии

Аннотация: Цель этой статьи - показать состояние и кризис человеческой идентичности в результате изменений, которые произошли сначала в эпоху эллинизма, а затем в постмодерн. Предмет анализа также - присутствующий в обоих периодах - реакция философии на этот кризис. В эти особые моменты именно философия раскрыла свое человеческое экзистенциальное лицо: в древние времена как искусство жизни, а сегодня как его продолжение, т. Е. Как коучинг и философское консультирование.

Ключевые слова: Эллинистическая эпоха, философия как искусство жизни, постмодерн, коучинг и философское консультирование

Wstęp

Przemiany, jakie dokonują się w sferze geopolitycznej, społecznej, aksjologicznej, świadomościowej czy mentalnej, mają to do siebie, że w istotny sposób zmieniają całe ludzkie życie: perspektywę widzenia świata, przemieniają sposób postrzegania siebie samego, modyfikują pojęcie celu i sensu życia, przekształcają system wartości i znaczeń, wreszcie zasadniczo wpływają na zmianę relacji międzyludzkich, na stosunek do drugiego człowieka. O ile są to zmiany zamierzone, celowe, oczekiwane i kontrolowane przez człowieka, o tyle na jego życie mogą wpłynąć pozytywnie i konstruktywnie. Jeśli jednak na kształt tych przemian człowiek nie miał osobistego wpływu, to dostosowanie się do nich stanowiąc może nie lada wyzwanie. W niniejszym artykule proponuję spojrzeć na epokę hellenistyczną i na ponowoczesność właśnie w perspektywie bardzo znaczących zmian, jakie dokonały się w ich przestrzeni. W kontekście tych przemian chciałbym przeanalizować to, co stało się z poczuciem tożsamości rozumianej jako odrębna i niepowtarzalna wizja własnej osoby – jako pewna opcja egzystencjalna sukcesywnie i konsekwentnie urzeczywistniana w trakcie całego życia¹. Dlatego też w punkcie pierwszym przeanalizuję źródła, przejawy i następstwa destrukcji poczucia tożsamości u Greków epoki hellenistycznej – czyli ówczesnych obywateli *polis*². W punkcie drugim przedstawię specyficzną odpowiedź filozofii, która na tę sytuację utraty tożsamości reaguje, ukazując zupełnie nowe swe oblicze – filozofii jako sztuki życia. W punkcie trzecim zwrócę uwagę na kilka istotnych cech ponowoczesności i dostrzegalnego również w jej czasie kryzysu tożsamości. Natomiast w punkcie czwartym wskażę na analogiczną (do tej z czasów hellenistycznych) reakcję filozofii, która – będąc ciągle urzeczywistnieniem pewnego modelu życia – tym razem realizuje się w postaci *coachingu* i doradztwa filozoficznego.

1. Upadek „ścian świata”. Konsekwencje hellenistycznego przełomu

Geopolityczne zmiany jakie dokonały się za panowania Aleksandra Trzeciego Macedońskiego słusznie określa się mianem rewolucji. Tak jak Aleksandrowi nadano przydomek Wielki, tak samo wielką należałoby określić przemianę, jaka dokonuje się wraz z nastaniem kultury hellenistycznej. Literatura przedmiotu obfituje w opisy wy-

¹ Choć w poniższym tekście posługiwał się będę słowem „tożsamość” to jednak za słuszne i uzasadnione uznaję to, na co w jednej ze swych prac wskazuje Profesor Anna Drabarek. Otóż wspomniana Autorka proponuje, aby słowo „tożsamość” zastąpić pojęciem „identyfikacji” dookreślonej przez takie słowa jak: samoidentyfikacja, samookreślenie, autoidentyfikacja. Pojęcie identyfikacji jest też bardziej operacyjne, współwystępuje z pojęciem więzi społecznej, wspólnoty interesów, dobra wspólnego. Identyfikacja jest też związana z kulturą i obecnymi w niej wartościami oraz rolami społecznymi. Zob. A. Drabarek, *Kłopoty z pojęciem tożsamości*, [w:] *Tożsamość w warunkach zmiany społecznej*, red. Z. Melosik, M. J. Szymański, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2016, s. 159-160. Pozostaje więc przy słowie „tożsamość” wyłącznie z racji tego, że właśnie na obecność kryzysu tożsamości (takim pojęciem się posługując) wskazują teoretycy i badacze ponowoczesności. Choć uściślenia semantyczne pozostają bardzo ważne i konieczne z punktu widzenia rzetelności warsztatu metodologicznego, to w tym artykule chodzi głównie o wyeksponowanie reakcji, jaką we współczesności jest *coaching* i doradztwo filozoficzne na ponowoczesny kryzys tożsamości/identyfikacji.

² Termin *polis* zapisywał będę kursywą, by zwrócić uwagę na to, że istotą *polis* właśnie był specyficzny sposób sprawowania władzy w ramach niezależnej wspólnoty obywateli. Dlatego też jego tłumaczenie za pomocą zwrotu *państwo-miasto* nie jest do końca adekwatne, gdyż sugerować może istnienie struktur władzy lub reprezentacji politycznej. Te zaś w pojęciu *polis* się nie mieściły.

darzeń i wykazy cech znamionujących ten cywilizacyjny przełom³. Do najistotniejszych należy bez wątpienia fakt upadku *polis*⁴, (do którego przyczyniła się również atomizacja samych państw-miast i zagrożenie persko-macedońskie), zjawisko asymilacji i zrównania ludów podbitych z Grekami; to również podporządkowanie hegemonii *diadochów* dotychczasowych relacji demokratycznych, będących gwarantem fundamentalnych obywatelskich praw: wolności i równości⁵; to wreszcie niespotykane wcześniej rozprzerstnienie się kultury klasycznej Hellady (dotychczas szczelnie zamkniętej w strukturach *polis*) w myśl marzenia Aleksandra o – jak to ujęła Anna Świderkówna – „braterstwie ludów”⁶. Od wyprawy Wielkiego Macedończyka ojczyzną wolnych ludzi jest cały zamieszkały świat – *oikumene*⁷. To tylko wybrane okoliczności charakteryzujące nadejście zupełnie nowej epoki, definiujące tę wielką przemianę kulturową – tę swoistą rewolucję w całokształcie życia Greków, którą za Lukrecjuszem porównać można do upadku dotychczasowych murów świata⁸.

Zmianom w przestrzeni społeczno-politycznej nieodłącznie towarzyszyły przekształcenia w sferze mentalno-świadomościowej – to znaczy w sposobach myślenia oraz postrzegania świata i człowieka. Upadek *polis* w sposób najbardziej znaczący skutkował zanikiem dotychczasowego greckiego (a zwłaszcza ateńskiego) odniesienia i ram samookreślenia, których syntezę zawarł Tukidydes w mowie pogrzebowej Peryklesa, wygłoszonej ku czci poległych wskutek wojny peloponeskiej Ateńczyków⁹. Wraz ze śmiercią Aleksandra Wielkiego i nastaniem nowej epoki cywilizacyjnej obywatel państwa-miasta bezpowrotnie utracił przede wszystkim to, co najistotniejsze: swoją tożsamość. Żeby tę stratę zrozumieć, trzeba uświadomić sobie jak wielką rolę odgrywała właśnie *polis* w procesie budowania stanu świadomości i definiowania samego siebie oraz swego miejsca w przestrzeni publicznej i społeczno-politycznej. *Państwo-miasto* było pierwszym i najważniejszym obszarem samoidentyfikacji. Właśnie w nim (i tylko w nim) obywatel Grecji odnajdywał siebie jako człowieka i jednocześnie jako członka

³ Zob. B. Dembiński, *Stara Akademia Platona w początkach epoki hellenistycznej (ostatni okres)*, Wydawnictwo Marek Derewceki, Kęty, 2018; N.G.L. Hammond, *Dzieje Grecji*, przeł. A. Świderkówna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994; A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, PWN, Warszawa 2009; W.K.C. Guthrie, *A history of Greek Philosophy*, vol. V: *The later Plato and the Academy*, University Press, Cambridge 1996.

⁴ Teza mówiąca o dekadencji *polis* budowana jest zwłaszcza w oparciu o obserwację wydarzeń politycznych i skonstrastowanie państw-miast okresu hellenistycznego z ich kształtem w okresie archaicznym i klasycznym. Jako że ma ona tutaj kluczowe znaczenie, to wspomnieć należy, że wśród badaczy jest to teza dyskusyjna. Zob.: E. Wipszycka, B. Bravo, *Historia starożytnych Greków*, t. III: *Okres hellenistyczny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 193-194, 556-561.

⁵ Pewnym stopniem politycznej niezależności cieszyć się mogła *polis* wyspiarskiej Rodos, choć i ta ściśle związana była z Ptolemeuszami. Zob. F.W. Walbank, *Świat hellenistyczny*, przeł. G. Muszyński, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 140. Wojny między następcami Aleksandra dały też okazję do odzyskania pewnej suwerenności również przez Spartę, Kyzikos i Heraklę. Zob. A. J. Toynbee, *Hellenizm. Dzieje cywilizacji*, tłum. A. Piskozub, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2002, s. 131.

⁶ A. Świderkówna, *Hellada królów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 23.

⁷ Zob. tamże, s. 23.

⁸ Zob. Titus Lucretius Carus, *O naturze rzeczy*, 3.15-17, przeł. G. Żurek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994, s. 115. Por. J. Gajda, *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995, s. 12-20.

⁹ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, II 35-46, przeł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 104-109.

społeczności. *Polis* wypełniała bez reszty życie Ateńczyka epoki klasycznej. „On należał do niej, ale i ona należała do niego” – tak zależność tę scharakteryzowała Anna Świderkówna¹⁰. Ta identyfikacja z *polis* była tak silna, tak zakorzeniona w mentalności Hellenów i tak dla niej pierwotna, że stawała się absolutnym priorytetem w każdym aspekcie życia. Nawet Sokrates, w postawie którego można odnaleźć pewne tendencje indywidualistyczne (troska o własną duszę), czy też antyspołeczne (*atopiczność, mizantropia, mizodemia*) w imię posłuszeństwa powszechnemu prawu ostatecznie podporządkowuje się decyzji społeczności i godzi się na wyrok śmierci, choć uznaje go za niesprawiedliwy¹¹. Podobnie u Arystotelesa. W *Polityce* napisze on, że całość jest doskonalsza od części, a państwo – choć składa się z rodzin i miejscowości, jest pojęciem wyższym od rodziny i każdego składającego się nań członka¹². Utrata tożsamości spowodowana upadkiem *polis* wynikała również z tego, że *państwo-miasto* nie było instytucją w dzisiejszym tego słowa znaczeniu; nie było też powiązaniem żadnych formalnych struktur władzy ani tym bardziej aparatu administracyjnego. Nie może być też pojmowane w kategoriach przestrzennych – nie było bowiem miejscem zamieszkiwania, a co za tym idzie nie opierało się na podległości wspólnemu prawodawstwu czy też systemowi zależności sąsiedzkich. *Polis* była czymś zdecydowanie innym. Stanowiła przede wszystkim przestrzeń duchową. Była niezwykłą relacją całości do części, w której obie strony wspólnie się odnajdywały i spełniały. Charakter tego szczególnego związku oddają słowa Arystotelesa o tym, że obywatele *polis* nie należą do siebie, ale wszyscy należą do państwa, bo każdy z nich jest częścią państwa¹³. W relacji tej – jak mało gdzie – znajduje zastosowanie analogia do makrokosmosu (*polis*) i mikrokosmosu (człowiek), która obrazuje harmonijne współistnienie części składowych każdego organizmu, czy to społeczności czy indywidualnej istoty. Platon z kolei wyrazi to jeszcze dosadniej pisząc w *Politei*, że dzięki strukturze duszy człowiek przypomina państwo, które jest jakby powiększonym człowiekiem¹⁴. W *państwie-mieście* obywatel odnajdywał swoją rolę w społeczności. Receptę na swe życie, działanie i szczęście. Znajdował sens i cel swego bytowania, odkrywał system znaczeń i wartości określających najmniejszy nawet aspekt swej egzystencji. Kiedy Izokrates powie, że Greka można zdefiniować jedynie przez kulturę, a nie przez rasę¹⁵, to w stwierdzeniu tym oddaje on hołd właśnie klasycznej *polis* jako przestrzeni kultury, w łonie której doszło do – używając słów Michaela Granta – „niewiarygodnej eksplozji talentów”¹⁶. *Polis* dawała bowiem możliwość swobodnej wymiany myśli, planów i idei. Dawała również czas do tego, by wybitne jednostki rozwinęły swe najlepsze umiejętności w dziedzinie literatury, filozofii, rzeźby

¹⁰ A. Świderkówna, *Hellenika...*, dz. cyt., s. 30.

¹¹ Zob. Platon, *Obrona Sokratesa*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. I, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.

¹² Zob. Arystoteles, *Polityka*, 1253 a, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, przeł. L. Piotrowicz i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

¹³ Zob. tamże, 1337 a.

¹⁴ Zob. Platon, *Państwo*, 436 A-B, 577 C-D, [w:] tenże, *Państwo. Prawa (VII ksiąg)*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.

¹⁵ Zob. Isokrates, *Panegiryk*, 50, tłum. K. Rekucka-Bugajska, [w:] *Filomata* 1996 (nr 439-440), s. 360-410.

¹⁶ M. Grant, *Krótką historią cywilizacji klasycznej*, przeł. M. Michowski, A. Mikicka, Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 98. Jak zauważa Grant, paradoksem było to, że wielkie dokonania realizowane w ramach *polis*, były udziałem względnie niewielkiej ilości ludzi (czterdziestu lub pięćdziesięciu).

czy malarstwa¹⁷. Wraz z upadkiem autonomii *polis* człowiek nie mógł już definiować się w kategoriach wolnego i równego innym obywatela¹⁸. Tę pragnienia wolności i samostanowienia Grecy nie wyzbyli się jeszcze przez dwa wieki po okresie klasycznym, będąc w tym czasie pod wieloletnim zwierzchnictwem Macedończyków. Kiedy tylko pojawiła się nadzieja wolności wybuchła wojna lamijska oraz powołano Związek Etołski i Związek Achajski. Jednakże w okresie hellenistycznym nie było już mowy o powrocie do tej suwerenności i niezawisłości, jaka towarzyszyła Grekom przed inwazją macedońską. Utrata tożsamości społeczno-obywatelskiej spowodowała zmianę w pojmowaniu siebie jako indywidualnego człowieka. Charakteryzując tamte czasy, William Tarn napisze, że człowiek nie był już dalej częścią swego miasta; był jednostką i jako taki potrzebował nowych wytycznych postępowania¹⁹. Odkrycie tego indywidualnego i jednostkowego wymiaru człowieczeństwa, które – za Ettore Bignone – tak akcentuje Giovanni Reale²⁰, zrozumiałe stanie się tylko wówczas, gdy uświadomimy sobie, że *polis* stanowiła suwerenna grupa obywateli, rządząca się samodzielnie i funkcjonująca bez instytucjonalnych struktur, którą Arystoteles scharakteryzował jako *koinonia*, czyli wspólnota²¹. Można więc powiedzieć, że zniszczenie tej wspólnotowości wpłynęło na potrzebę nowego zdefiniowania społecznej przynależności. Ta zależność między *polis* a jej członkiem była tak ścisła i nierozdzielna, że w pismach Stagiryty – na co zwraca uwagę Józef Sieroń – konkretny człowiek jako jednostka ukrywa się pod warstwą pojęć określających zasadnicze tematy jego filozofii społeczno-politycznej²². Ta zażyłość była tak silna, że miasta-państwa były wręcz czczone przez ich obywateli pod maską dawnych bóstw. A czcząc w ten sposób *polis*, czcili Grecy własną kolektywną duszę²³.

Tylko pełna świadomość tego, czym dla Greka była *polis*, pozwala zrozumieć to, co stracił on w momencie upadku państwa-miasta. Utrata dotychczasowej roli i znaczenia, jakie posiadało *państwo-miasto* nie pociągnęła za sobą wyłącznie zniszczenia poczucia przynależności społecznej. Stałoby się tak, gdyby *polis* stanowiła tylko instytucję i formalną strukturę afiliacji politycznej. Ponieważ taka nie była, to destrukcja spowo-

¹⁷ Natomiast w aspekcie rozwoju nauki to właśnie okres hellenistyczny jest przez niektórych badaczy oceniany wyżej niż okres klasyczny. Migracje w ramach imperium Aleksandra przyczyniły się do kontaktów Greków z mieszkańcami Egiptu czy Mezopotamii, którym ustępowali pod względem technicznym. Zob. L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, przeł. I. Kania, Universitas, Kraków 2005, s. 42-45.

¹⁸ Państwo-miasto bywa często identyfikowane z demokracją. Ale klasyczna demokracja ateńska (najwcześniejszy i najtrwalszy ustrój starożytności, który można by nazwać tym mianem) powinna być odróżniana od tego, co dziś rozumiemy przez demokrację. Wykluczała bowiem kobiety, metożków i niewolników. Nie była reprezentatywna, ale bezpośrednia. Możliwość osobistego uczestnictwa w życiu publicznym dużej części obywateli miała również swe wady. Należała do nich ciągła rywalizacja między innymi greckimi państwami-miastami i niezdolność do zjednoczenia, co przyczyniło się do zwycięstwa Filipa II Macedońskiego. Zob. M. Grant, *Krótką historią cywilizacji klasycznej*, dz. cyt., s. 98-99.

¹⁹ Zob. W. Tarn, *Cywilizacja hellenistyczna*, przeł. C. Kunderewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957, s. 523.

²⁰ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III: *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 26-27.

²¹ Zob. Arystoteles, *Polityka*, 1252. Por. B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. I: *Do końca wojen perskich*, PWN, Warszawa 1988, s. 133-139.

²² Zob. J. Sieroń, *Status jednostki i państwa w greckiej póλις w świetle filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, s. 162.

²³ A. J. Toynbee, *Hellenizm. Dzieje cywilizacji*, dz. cyt., s. 62-63.

dowana jej upadkiem sięgała znacznie głębiej. Widoczna okazała się przede wszystkim w utracie elementarnej tożsamości człowieka jako członka *polis* i bezpowrotnie przekreśliła te wszystkie determinanty, które do tej pory definiowały całe jego życie. W konsekwencji tego diametralnie zmieniły się podstawowe aksjologiczne punkty odniesienia. Mieszkaniec Grecji musiał na nowo odnajdywać siebie i swoje miejsce w obszarze codziennej egzystencji, w przestrzeni kosmicznej, międzyludzkiej i politycznej. Upadek, zagubienie, kryzys i dezorientacja to słowa trafnie odzwierciedlające sytuację, w jakiej znalazł się człowiek wskutek geopolitycznych zmian dokonanych przez macedońskich królów.

2. Filozofia jako sposób życia odpowiedzią na kryzys nowej epoki

Na tę sytuację duchowego kryzysu odpowiedziała nowa – rodząca się wraz z końcem czwartego wieku p.n.e. filozofia, zwłaszcza Ogródu epikurejskiego i stoickiego Portyku. Jej fenomen nie polegał wyłącznie na tym, że zaakcentowała i wyeksponowała ona w sposób szczególnie praktyczno-moralny (egzystencjalny) składnik swej doktryny. Refleksja etyczna obecna była bowiem już u samych początków filozoficznej spekulacji²⁴, a nawet jeszcze przed jej powstaniem²⁵. Jeśli zaś chodzi o znaczenie i rolę określonego sposobu życia, to – już przynajmniej od czasów Sokratesa – ów sposób był tak samo ważny jak teoretyczny dyskurs²⁶. Zatem oryginalności i żywotności tej nowej filozofii epoki hellenistycznej trzeba upatrywać gdzie indziej.

Nowe nurty filozofii epoki hellenistycznej w odróżnieniu od „systemowego” i spekulatywnego raczej charakteru nauki ciągle przecież żywego Likejonu Arystotelesa czy Akademii platońskiej, jak również w przeciwieństwie do kontestującego absolutnie wszystko cynizmu, dawały człowiekowi w pierwszym rzędzie nowe poczucie tożsamości. Albo inaczej: oferowały takie specyficzne połączenie teorii i praktyki, treści i życia, myślenia i działania, które stwarzało dogodną przestrzeń do odbudowywania tej utraconej wraz z upadkiem *polis* tożsamości²⁷. W ramach owej odbudowy, stoicyzm i epikureizm ugruntowywał na nowo poczucie sensu i celu życia, rekonstruował i adaptował do nowych czasów aksjologiczne punkty odniesienia, pozwalał na całkiem nową autodefinicję według odmiennego niż ten, dominujący w epoce klasycznej, systemu znaczeń. Te nowe szkoły filozoficzne przywracały więc to wszystko, co w wyniku

²⁴ Zob. J. Gajda, *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992; D. Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991. Por. D. Dembińska-Siury, *Demokrytejska nauka szczęśliwego życia*, [w:] J. Gajda, A. Orzechowski, D. Dembińska-Siury, *Prawda – język – szczęście. Studia z filozofii starożytnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.

²⁵ Zob. B. Snell, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, przeł. A. Onysimow, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

²⁶ Zob. P. Paczkowski, *Rola Platona i ruchu sokratycznego w kształtowaniu antycznego modelu filozoficznego życia*, [w:] *Filozofia jako sztuka życia. Teorie, modele i wzorce dla doradztwa filozoficznego*, red. A. Woszczyk, D. Olesiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 30. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, II, 5.20, przeł. I. Krońska i in., PWN, Warszawa 2004, s. 88; por. Por. Marcus Tullius Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, V 4.10, [w:] tenże, *Księgi akademickie, O najwyższym dobru i złu, Paradoxy stoików, Rozmowy Tuskulańskie*, przeł. W. Kornatowski, J. Śmigaj, PWN, Warszawa 1961, s. 688.

²⁷ Zob. Epiktet, *Diatryby*, I.26, II.9, [w:] tenże, *Diatryby. Encheiridion z dodaniem fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1961, s. 83, 131.

upadku *polis* człowiek utracił, a co – jak się okazuje – stanowiło niezbywalną potrzebę jego egzystencji.

Stoicyzm czy epikureizm przyniósł zupełnie nową płaszczyznę myślenia, płaszczyznę spojrzenia na świat, na siebie samego; był bez wątpienia zupełnie nowym stanem świadomości, w ramach którego na powrót możliwe było odczucie jedności i spoiwości własnego człowieczeństwa. Stoicyzm oraz epikureizm stanowił tę – niespotykaną do tej pory – odmianę filozofii, która polegała na praktykowaniu wybranego, określonego modelu życia²⁸. Sednem tej filozofii (w odróżnieniu od systemowej, sceptycznej czy cynicznej) było to, że na jej gruncie na powrót możliwym stało się sukcesywne i konsekwentne konstruowanie osobistej tożsamości²⁹. W tym tkwił największy fenomen filozoficznych sposobów życia, że zawarta w nich teoria (pewna doktryna i nauka) nadawała życiu ludzkiemu sens, dawała receptę na radzenie sobie z przeciwnościami losu (wyjaśniała mechanizmy działania tego losu), pozwalała odnaleźć swoje miejsce w świecie, ale przede wszystkim oferowała możliwość budowania, krok po kroku, własnego człowieczeństwa według przyjętego wzorca³⁰. Właśnie to jest kluczem do zrozumienia żywotności tej nowej filozofii³¹. Gdyby przyjąć kryterium doniosłości spekulatywno-teoretycznej, to stoicyzm i epikureizm powinien przegrać z wielką metafizyczną tradycją stojącą za wyrafinowaniem i elitaryzmem Akademii i Likejonu. Z

kolei biorąc pod uwagę aspekt egzystencjalny, to znaczącość życia i potocznej wręcz dostępności, to nowe filozofie epoki hellenistycznej z całą pewnością powinny ulec w konfrontacji na przykład ze sceptycyzmem a już na pewno z posuniętym do granic radykalizmem cynizmu. Tak się jednak nie stało. Filozofia wielkich systemów metafizycznych z gruntu osiągalna była jedynie dla nielicznych, podobnie jak w epoce klasycznej, jedynie tych kulturowo wysoko stojących. Natomiast cynizm – w odróżnieniu od filozofii systemowej – również przegrał z epikureizmem czy sceptycyzmem i to dzięki cechom, które paradoksalnie zwiastować miały jego sukces: chodzi tutaj o absolutny minimalizm teoretyczny i maksymalną przystępność (łatwość realizacji), objawiającą się w postawie totalnej negacji i nastawieniu wyłącznie destrukcyjnym. Popularność stoicyzmu i epikureizmu nie polegała wyłącznie na umiejętnym wyważe-

²⁸ Lucjusz Anneusz Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, II.16, II.20, [w:] tenże, *Myśli*, przeł. S. Stabryła, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1999, s. 243, 245.

²⁹ Zob. Epiktet, *Diatryby*, dz. cyt., I.4.

³⁰ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, VIII.1, XII.1, przeł. M. Reiter, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997, s. 104-105, 170-171.

³¹ Na temat specyfiki filozofii antycznej rozumianej, jako sposób życia zob.: P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Fundacja Aethēia, Warszawa 2000; tenże, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Fundacja Aethēia, Warszawa 2003; tenże, *Twierdza wewnętrzna: wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.

Należy też wspomnieć, że zdaniem niektórych badaczy, filozofia rozumiana jako sztuka życia charakterystyczna była już dla epoki klasycznej – dla działalności Sokratesa (i tak zwanych „sokratyków”) a także dla filozofowania w Akademii i Likejonie. Zob.: J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, przeł. Z. Mroczkowska, M. Bujko, IFiS PAN, Warszawa 1996; tenże, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005; tenże, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, IFiS PAN, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973; P. Paczkowski, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku (IV w p.n.e.)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005; tenże, *Jedność filozofii Platona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 1998; J. Gwiazdecka, *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Antyk, Kęty 2003; S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, IFiS PAN, Warszawa 2002.

niu czynnika teoretycznego i praktycznego, choć ta równowaga była na pewno bardzo ważna i trafna, jeśli chodzi o rozpoznanie potrzeb człowieka³². Te nowe filozoficzne sposoby życia oferowały człowiekowi znacznie więcej, niż tylko teorię (pewien obraz świata i związaną z nim etykę), którą można było zastosować do własnego życia i codziennego postępowania³³. Stoicyzm i epikureizm oferował pewien model życia polegający na budowaniu indywidualnej tożsamości, na sukcesywnej konstrukcji własnego człowieczeństwa według pewnego ściśle określonego wzorca³⁴. Wzorec ten, charakterystyczny dla każdej ze szkół i najczęściej związany z osobą mędrca, stanowił bardzo istotny składnik tej nowej filozofii³⁵. Ten ideał mędrca o tyle przewyższał etyczno-parenetyczne uwagi myślicieli czasów wcześniejszych, że jego urzeczywistnieniem zwykle stawał się założyciel danej szkoły. Dla jego zwolenników czy sympatyków typowa była identyfikacja z żywym człowiekiem, z pewnym ukonkretnionym etosem, a nie tylko fascynacja abstrakcyjnym zespołem maksym etycznych³⁶. Taka postać mędrca-założyciela bezsprzecznie uwiarygodniała ten teoretyczno-doktrynalny składnik stoicyzmu i epikureizmu, bo pokazywała faktyczność jego egzystencjalnego oddziaływania³⁷. Niezwykłość tego modelu mędrca leżała w tym, że stawał się on modelem powszechnym³⁸. Choć jeden (dla każdej ze szkół) i ściśle określony, to pozwalał na ukonkretnienie w przestrzeni życiowej bardzo wielu i bardzo różnych ludzi. Dawał schronienie niewolnikowi a zarazem cesarzowi, jak w przypadku stoicyzmu. Można nawet obrazowo powiedzieć, że taki filozoficzny sposób życia ochoczo przyjmował każdego, kto postanowił sprostać jego wymaganiom³⁹.

Inaczej było w przypadku Sokratesa, który bardzo wyraźnie odżegnywał się od bycia czymkolwiek nauczycielem, mentorem czy też życiowym przewodnikiem. Decydując się na naśladowanie Sokratesa, jego towarzysze ryzykowali to, że utożsamiają się z pewną projekcją ich własnego obrazu Sokratesa. Losy szkół tak zwanych Sokratyków Mniejszych są tego najlepszym dowodem. W odróżnieniu od tego filozofia stoicka czy epikurejska stanowiła ściśle określoną receptę na życie; sprawiała, że codziennie nie była serią przypadkowych epizodów, ale raczej sekwencją przemyślanych etapów sukcesywnie prowadzących do urzeczywistnienia projektu swej egzystencji. Utożsamienie

³² Fenomen filozofii stoickiej i epikurejskiej polegał na tym, że była ona traktowana jako sposób życia ściśle związany z dyskursem, który ten egzystencjalny model uzasadnia. Zatem nie była to wyłącznie widza o obyczajach ani etyka norm. To raczej etyka zrealizowana, ukonkretniona i praktykowana. Aby być filozofem nie wystarczy wiedzieć, jak żyć. Należy właśnie przede wszystkim żyć w pełnej zgodzie z tą wiedzą. Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt., s. 23-27; J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, dz. cyt., s. 11.

³³ Marcus Tullius Cicero, *Paradoksy stoików*, V.1-3, [w:] tenże, *Księgi akademickie, O najwyższym dobru i złu, Paradoksy stoików, Rozmowy Tuskułańskie*, przeł. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1961, s. 683-686.

³⁴ Lucjusz Anneusz Seneka, *O życiu szczęśliwym*, III, [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. L. Joachimowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, s. 161.

³⁵ Epikur z Samos, *List do Menojkeusa*, [w:] tenże, *Listy oraz wybór świadectw*, wyb. K. Pawłowski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015, s. 82.

³⁶ Zob. Epiktet, *Encheiridion*, 33, [w:] tenże, *Diatryby. Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1961, s. 474.

³⁷ Zob. Epikur, *Być szczęśliwym*, 85, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Sfera, Wrocław 1999, s. 45.

³⁸ Marcus Tullius Cicero, *Paradoksy stoików*, dz. cyt., 33-52.

³⁹ Lucjusz Anneusz Seneka, *O niezłomności mędrca*, X, [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. L. Joachimowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, s. 496-498.

się z takim wybranym modelem życia (jak niegdyś *polis*) dawało poczucie przynależności do pewnej wspólnoty, a więc spełniało funkcje społeczno-socjalizacyjne. Ale ta przynależność, zaangażowanie i uczestnictwo w realizacji pewnego modelu życia tym różniło się od przynależności, zaangażowania i uczestnictwa w *polis*, że można było być epikurejczykiem będąc poza bramą Ogrodu, czy też stoikiem, ale znajdując się poza ścianami Portyku. W przypadku *polis* trudno wyobrazić sobie podobną obywatelską aktywność poza obrębem agory.

Filozoficzny model życia spajał więc nie tylko egzystencję poszczególnych ludzi, ale również im samym dawał poczucie jedności pewnej wspólnoty duchowej – jedności zorganizowanej wokół realizacji tej samej opcji życiowej. Taki filozoficzny sposób życia nadawał człowiekowi sens może nawet bardziej, aniżeli stoicka czy epikurejska kosmologia. Owszem, *pneuma* stoicka czy epikurejski atomizm stanowiły uzasadnienie dla przekonań kosmopolitycznych epoki hellenistycznej. Ale tę abstrakcyjną wspólnotę obywateli świata dużo bardziej i realniej integrować mogło właśnie konsekwentne budowanie siebie według przyjętego wspólnego wzorca. Tym, co faktycznie łączyło, był więc konkretny model życia. Dopiero w tym kontekście można też właściwie zrozumieć jednostkowe i indywidualistyczne tendencje stoicyzmu i epikureizmu. Zaniechanie działalności społeczno-politycznej i różnych form aktywności publiczno-obywatelskich daje możliwość faktycznego dbania o siebie i świadomego oraz zamierzonego konstruowania własnego wizerunku⁴⁰. W ten sposób całe życie filozofa polegało (jak niegdyś, w epoce klasycznej) na *paidei* – na celowym i zamierzonym kształtowaniu oraz ćwiczeniu własnej duszy⁴¹.

Konstruowanie spójnej tożsamości najlepiej chyba widoczne było w – zgodnym z naturą⁴² – dążeniu do cnoty, czyli do szczęścia⁴³. Stawanie się cnotliwym to nic innego jak konsekwentne budowanie siebie, sukcesywne i zamierzone formowanie swego człowieczeństwa, które zyciu na powrót nadawało elementarne poczucie tożsamości, określonej ciągłości, spójności i jedności.

3. „Ponowoczesność” – czyli ponowny problem tożsamości

Filozoficzno-socjologiczna diagnoza moralnej lub intelektualnej kondycji danej epoki nie jest rzeczą łatwą. Wymaga przede wszystkim dystansu, który pozwoliłby spojrzeć na dany okres kultury i historii ludzkości jako na pewną całość, w ramach której widoczna staje się geneza, przebieg oraz skutki analizowanych procesów, przemian i mechanizmów. W sytuacji przeciwnej, to znaczy w przypadku epoki, która nie dość, że ciągle trwa, to jeszcze sama chlubi się swą nieokreślonością, amorficznością i wieloznacznością, możliwość takiej diagnozy staje pod poważnym znakiem zapytania. Niemniej próby takowej diagnozy są podejmowane. Jedną z nich jest koncepcja współczesności, którą Zygmunt Bauman określił mianem „płynnej nowoczesności”. Koncepcja ta wykazuje pewną istotną zbieżność z sytuacją przedstawioną w punkcie pierwszym niniejszego artykułu. Chodzi tutaj o kwestię osobowej tożsamości,

⁴⁰ Zob. Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, dz. cyt., IV.1-3.

⁴¹ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., VII, 1.128-129.

⁴² Zob. Lucjusz Anneusz Seneka, *O życiu szczęśliwym*, dz. cyt., II-IV, VIII.

⁴³ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., VII, 1.87-91; por. Epiktet, *Diatryby*, dz. cyt., III.2, 3, 12.

a konkretniej mówiąc tożsamości utraconej. Zdaniem Baumana, tym, co odróżnia nowoczesność od ponowoczesności jest właśnie rozumienie i traktowanie tożsamości. W nowoczesności dominującym modelem życia było pielgrzymowanie. Realizacja tego właśnie modelu polegała na konsekwentnym budowaniu własnej tożsamości⁴⁴. Pielgrzymowanie bowiem było drogą do urzeczywistnienia ludzkiego potencjału. Polegało na sukcesywnym podążaniu w kierunku obranego wcześniej, jedyne go celu życia człowieka. W pątnictwie najistotniejsze jest to, że posiada się plan na życie jako całość – pewien pomysł na siebie, którego realizacja polega właśnie na konstruowaniu indywidualnej tożsamości. Wszystko, co służyło temu celowi, miało wartość, zaś to, co nie było z nim bezpośrednio związane, takiej nie posiadało. Bauman zaznacza, że to specyficzne warunki świata nowoczesnego umożliwiały realizację takiego modelu i takiego budowania własnej tożsamości. Natomiast tym, co wyróżnia świat ponowoczesny, jest zupełny brak takich warunków. Analogicznie więc, nie jest możliwe realizowanie całościowego projektu życiowego, nie jest możliwy wybór a zwłaszcza ukonkretnienie żadnej trwałej, budowanej krok po kroku i dzień po dniu opcji egzystencjalnej.

Sytuację tę można podsumować jednym zdaniem: „osobowość ponowoczesna wyróżnia się brakiem tożsamości”⁴⁵. Im mniej dokładnie tożsamość jest zdefiniowana, tym lepiej dla jej posiadacza⁴⁶. Jej kolejne wcielenia zmieniają się jak obrazy w kalejdoskopie. Dochodzi więc do rozpadu projektu życiowego na dowolny układ samoistnych epizodów, niepowiązanych przyczynowo ani logicznie. Ciągłe jeszcze życie jest wędrowną, ale już bez ściśle określonego celu – bez ogarniającego całe życie osobowego wzorca, w końcu bez sukcesywnego budowania własnej tożsamości i świadomości jedności oraz spójności swego bytu⁴⁷.

W tej diagnozie ponowoczesności dostrzec można pewną analogię do naszkicowanych wyżej przemian, jakie dokonały się wraz z wejściem cywilizacji greckiej w epokę hellenistyczną. W tym miejscu należy jednak z całą stanowczością zaznaczyć, że zadanie porównania dwóch kulturowych epok czy okresów wymaga dzieła przynajmniej kilkutomowego i nie może się dokonać na kilkunastu stronicach artykułu. Nie taki zresztą jest jego zamiar. Chodzi raczej o to, aby na przykładzie kilku wybranych cech, procesów i zjawisk, charakterystycznych dla tych epok, zobaczyć, że główną ich bohaterką jest utracona tożsamość – ta spójna i konsekwentnie realizowana koncepcja siebie samego, swego życia, jego sensu, nadrzędnego (jednego, wyraźnie sprecyzowanego) celu oraz wszystkich wiodących ku jego spełnieniu kroków. W obydwu okresach kulturowych ta destrukcja naczelnego życiowego projektu ściśle zbiegła się z istotnymi przemianami na płaszczyźnie etyczno-moralnej. Upadły wartości wyznaczające aksjologiczny horyzont całego dotychczasowego życia. Upadła zarazem pewna metateoria (metanarracja), która definiowała miejsce człowieka w otacza-

⁴⁴ Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*, [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 143-149.

⁴⁵ Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe*, [w:] tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 16.

⁴⁶ Zob. Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, przeł. J. Łaszcz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007, s. 52-55.

⁴⁷ Zob. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, PWN, Warszawa 1995, s. 99-101.

jącym go świecie, która pozwalała czuć się bezpiecznie, która pozwalała oczekiwać, że przyszłość rządzić będzie się tymi samymi prawami, co przeszłość i teraźniejszość⁴⁸.

Wraz z rozszerzaniem się imperium Aleksandra Wielkiego Grecy, jak nigdy wcześniej, doświadczyli pluralizmu wartości, norm, zasad i sposobów życia. To również skłoniło do postawienia pytania o prawomocność i fundamenty własnej identyfikacji. Skoro nie można już było odnaleźć jej w *polis*, to gdzie? Podobnie w ponowoczesności, gdzie człowiek musi zadowolić się chwilowymi, ulotnymi, chybotliwymi i, z istoty swej, skazanymi na przemijanie modelami życia na przykład: włóczęgi, gracza, turysty czy spacerowicza⁴⁹. Wówczas tożsamość może być określana przez minimalne standardy wzięte z różnych systemów wartości i traktowane jako warunki brzegowe⁵⁰. Tożsamość ponowoczesna nie tyle więc nie istnieje, ile raczej istnieje, ale diametralnie inaczej, niż w nowoczesności. Winna być rozpatrywana w kontekście „negatywnej globalizacji”⁵¹. Ponowoczesna tożsamość jest rozproszona, nieokreślona, posługując się słowami Aleksandry Kunce: „rozpisana przez RÓŻNE, które nie konstytuują CAŁEGO”⁵². Jest więc doraźna, aspektowa, osłabiona, przygodna, nieokreślona, niejednoznaczna, prowizoryczna, efemeryczna i chaotyczna.

W wyniku upadku *polis* i utraty dotychczasowych punktów odniesienia, Grek epoki hellenistycznej zwrócił się ku indywidualnemu i jednostkowemu wymiarowi swego człowieczeństwa, można powiedzieć, że schronił się w wewnętrznej twierdzy swej duszy, w tym ostatnim bastionie niedostępności, w którym przestrzeni działania stawała się osobista cnota – jedyna recepta na szczęście i spokój ducha. W ponowoczesności jest wbrew pozorom podobnie, choć pojęcie jednostki (indywiduum) jest w ponowoczesności problematyczne⁵³. Tutaj też przyjęcie postawy twórczej jest wręcz koniecznością. Liczy się osobista (indywidualna) aktywność i umiejętne odnalezienie się w wieloznaczności, by na powrót ukonstytuować – jednostkową – wymieszaną, kruchą, wypełniona drobiazgami i resztkami tożsamość⁵⁴. Można też – jak zauważa Anthony Giddens – w różnych kontekstach przyjmować pseudotożsamości, stanowiące jednak formę tożsamości fałszywej⁵⁵, albo też odnaleźć się w – sugerowanej przez Stanisława Czerniaka – tożsamości epokowej⁵⁶. Ale indywidualizm ponowoczesności może mieć

⁴⁸ Zob. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

⁴⁹ Zastanawiające jest, czy na gruncie postmodernistycznego antyesencjalizmu i negacji ludzkiej natury, mówienie o jakichkolwiek wzorcach osobowych i tożsamości przygodnej czy nieokreślonej, nie jest wewnętrzną sprzecznością. Zob. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2004, s. 53-75.

⁵⁰ Zob. J. Staniszkis, *Paradoksy tożsamości*, [w:] *Nowoczesność/ponowoczesność. Fenomen i wyzwanie*, red. J. Wojciechowski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2009, s. 56.

⁵¹ Zob. Z. Bauman, *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*, przeł. M. Żakowski, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 37-40; por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa 1996, s. 3316-319.

⁵² A. Kunce, *Tożsamość i postmodernizm*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2003, s. 115.

⁵³ Zob. Z. Bauman, *Płynne życie*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, s. 30-46.

⁵⁴ Zob. A. Kunce, *Tożsamość i postmodernizm*, dz. cyt., s. 119, 121.

⁵⁵ Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2010, s. 256.

⁵⁶ Zob. S. Czerniak, *Świadomość postmodernistyczna?*, [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 17.

również inne oblicze – te dostrzeżone przez Chantal Delsol. Autorka *Eseju o człowieku późnej nowoczesności* zauważa, że współczesna jednostka wyzwala się z kultury w imię autarkiczności, a przecież każdy świat kulturowy z istoty swej odpowiada na niesamowystarczalność człowieka, proponując mu pewne odpowiedzi na egzystencjalne pytania, nadając sens jego niepokojowi⁵⁷. „Taka jednostka wierzy, że jest źródłem wszystkich odpowiedzi i pytań, że sama w sobie stanowi alfę i omegę, że sama wybiera swoje odniesienia”⁵⁸.

Podobieństwo między obiema porównywanymi epokami widzę w tym, że przyniosły one utratę społeczno-kulturowego punktu odniesienia jednostki. Różnic jest tutaj jednak znacznie więcej. W epoce hellenistycznej proces ten dokonywał się poza kontrolą mieszkańca *polis*, a nawet przy jego zdecydowanym sprzeciwie. Natomiast w ponowoczesności obserwujemy wyraźną intencjonalną aktywność jednostki, skierowaną ku kulturowej emancypacji. W tym przypadku więc można raczej mówić o działaniu zamierzonym i celowym – o porzuceniu na własne życzenie kulturowo zapośredniczonego metaprojektu życiowego. Jest to zatem pewna forma osobistego buntu – zanegowania aprioryzmu i opresyjności monolitycznych systemów wartości, które dawały pewne poczucie wspólnoty aksjologicznej. Z kolei upadek *polis* był dla Grecji epoki klasycznej koniecznością i szokiem. Funkcjonowanie w państwie-mieście miało wymiar afiliacyjny i socjalizacyjny, który nie stanowił ciężaru, wręcz przeciwnie: oferował nobilitujące poczucie przynależności do tego samego kręgu przekonań, wartości i poglądów. Tę szczególną unię oddają słowa Arystotelesa: kto żyje poza wspólnotą, jest albo zwierzęciem, albo istotą nadludzką. Przynależność tę można więc scharakteryzować w ten sposób, że w epoce hellenistycznej człowiek ją utracił, a w ponowoczesności odrzucił.

Porównanie obu epok a zarazem obu sytuacji, w jakich znalazł się człowiek, jest na pewno ryzykowne, może nawet wydawać się karkołomne, ale mówiąc o analogii obydwu okresów kultury nie mam na myśli ich identyczności. Ta, bezsprzecznie byłaby co najmniej anachronizmem. Bez wątpienia zdecydowanie inne były powody i przyczyny utraty tożsamości w obu epokach: upadek *polis* to nie to samo, co dominacja epizodyczności, fragmentaryzacji, niespójności czy niekonsekwencji tak charakterystycznej dla ponowoczesności. Ale niezaprzeczalnym faktem jest to, że w obu sytuacjach stajemy wobec konieczności redefinicji tożsamości spowodowanej zanikiem warunków umożliwiających jej spójne, długofalowe i konsekwentne konstruowanie. O ile jednak przyczyny tej utraty tożsamości faktycznie były różne, o tyle w następstwach tkwi znacznie więcej podobieństw.

4. Odpowiedź filozofii – raz jeszcze

Ta sytuacja współczesnego (ponowoczesnego) kryzysu tożsamości nie pozostaje ostatnim słowem epoki. To, że zmieniły się okoliczności i zasady samookreślenia, to, że zdewaluowały się dotychczasowe aksjologiczne punkty odniesienia, wreszcie to, że diametralnie zmieniły się ramy społecznych przynależności, nie jest jednoznaczne z tym, że człowiek przestał odczuwać potrzebę ich posiadania. Zanik i upadek trwałych tradycyjnych ram samoidentyfikacji po raz kolejny przyniósł duchową pustkę, a ta, któ-

⁵⁷ Zob. Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 2003, s. 65-78.

⁵⁸ Tamże, s. 68.

ra nastąpiła u progu ponowoczesności bardzo przypomina tę, zaistniałą w epoce hellenistycznej. Jak wtedy zadaniu temu sprostała filozofia, ukazując swe nieznanne dotąd oblicze, tak w ponowoczesności to również filozofia ponownie podejmuje wyzwanie scaleńia na (raz jeszcze parafrazując Lukrecjusza) rozpadniętych ścian świata. Współcześnie, w przedsięwzięciu tym odżywa ten sam charakter filozofii, który w epoce hellenistycznej dał schronienie ludziom potrzebującym pomocy, lekarstwa i sensu życia – na nowo odżywa dziś nurt filozofii rozumianej jako sztuka życia. Dlatego powiedzieć można, że to oblicze filozofii zostało odpomniane, (gr. *anamnēsis*, łac. *recordatio*).

Analogia do Platona jest tutaj celowa i zamierzona. U Platona odpomnienie jest bowiem aktywnym i świadomie ukierunkowanym przywoływaniem na pamięć wiedzy wrodzonej – już posiadanej, lecz jeszcze nieświadomionej, jakby nieodnalezionej, bo uśpionej⁵⁹. Jest też czymś zdecydowanie innym niż odbitkowym przypomnianiem sobie (*hypomnēsis*), czyli uobecnianiem wiedzy zewnętrznie nabytej i przechowywanej w pamięci na sposób czysto encyklopedyczny⁶⁰. Odpomniane oblicze filozofii to właśnie to, które w systemach stoicyzmu czy epikureizmu objawiło się w całej pełni i które już na trwałe przeddefiniowało rozumienie tego, czym jest umiłowanie mądrości, stając się jej istotnym wymiarem. W późniejszych okresach kulturowych oblicze to raz po raz dawało o sobie znać, czy to w nurtach antropologicznych, egzystencjalnych czy personalistycznych. Choć dostosowane i aktualizowane do potrzeb i charakteru danych epok, w swym zasadniczym rdzeniu sokratejskiego sprowadzenia/zejścia filozofii z nieba na ziemię, pozostawało ciągle żywe i obecne. W ponowoczesności ukazuje ono swój kolejny aspekt. Oto lekarstwem (jak kiedyś epikureizm) i odpowiedzią na ponowoczesne zachwianie tożsamości, na jej epizodyczność, fragmentaryczność i płynność, okazują się być te – siłą rzeczy młode – kierunki współczesnej filozofii, które koncentrują się wokół doradztwa filozoficznego, *coachingu* filozoficznego a nawet psychoterapii filozoficznej⁶¹. Ich zadaniem jest dzisiaj odbudować utracone poczucie sensu, znaleźć odpowiedź na pytania dotyczące celu i wartości ludzkiego życia, przywrócić człowiekowi taki obraz świata i siebie samego, w którym czułby się bezpiecznie. Świat rozbitny na epizody, pozbawiony trwałych punktów odniesienia, zmienny, sfragmentaryzowany, kruchy, niejednorodny, przygodny czy prowizoryczny, potrzebuje jak nigdy tej ponownej unifikacji, a człowiek potrzebuje pomocy, by w takim świecie się odnaleźć. Tak popularne w dzisiejszych polskich ośrodkach akademickich kierunki doradztwa i *coachingu* filozoficznego przejmują obecnie te funkcje, które były tradycyjną domeną religii⁶². Dziś to

⁵⁹ Zob. Platon, *Menon*, 81 D, 99 A, 98 B-C, [w:] tenże, *Dialogi*, t. I, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, por. Zob. Platon, *Fedon*, 72 E, 73 A, [w:] tenże, *Dialogi*, t. I, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.

⁶⁰ Zob. E. Wolicka, *Platońskie rozłogi pamięci*, „Znak”, kwiecień 2009, (647), s. 113.

⁶¹ Na temat doradztwa filozoficznego jako odrębnej dyscypliny zob.: R. Konik, *O pięciu mitach związanych z edukacją filozoficzną*, [w:] *Obecność filozofii*, red. A. Chmielewski i in., „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 2014, s. 73. Por.: M. Mrówka, *Źródła etyki doradztwa w filozofii starożytnej*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2011, t. 14, nr 2, s. 119-128; T. Femiak, *Terapia filozoficzna, czyli doradztwo filozoficzne w działaniu*, [w:] *Psychoterapia. Pogranicza. Podręcznik akademicki*, red. L. Grzesiuk, H. Suszek, Eneteia, Warszawa 2012, s. 461-488; M. Kowalewska, *Doradztwo filozoficzne a coaching*, [w:] *Edukacja, wychowanie, odpowiedzialność. Z teorii i praktyki pedagogicznej*, red. T. Zawojcka, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2013, s. 105-114.

⁶² Pierwszym ośrodkiem w Polsce, który uruchomił studia z zakresu doradztwa filozoficznego i „coachingu” był w roku 2012 Uniwersytet Śląski w Katowicach. W ślad za nim podążyły ośrodki aka-

pod adresem filozofii kierowane są oczekiwania dotyczące uporządkowania ludzkiego życia, usensownienia go, ale także wykreowania pewnego ściśle określonego modelu życia (ukonkretnienia pewnej opcji egzystencjalnej)⁶³.

Współcześnie zatem ta nowa filozofia *coachingu* i doradztwa filozoficznego idzie drogą ściśle wyznaczoną – jak twierdzą – przez antyczne filozoficzne szkoły życia. Wpisuje się w ten obecny u samych źródeł umiłowania mądrości nurt filozofii praktycznej i szczególnie zorientowanej egzystencjalnie⁶⁴. Ale – powtórzę to raz jeszcze – to odpomnienie jej życiowego (bardzo ludzkiego), a nie tylko spekulatywno-teoretycznego i systemowego oblicza, wynika z faktu, iż na taką formę filozofowania po prostu pojawiło się zapotrzebowanie. Pustka duchowa, będąca następstwem ponowoczesnych zmian społeczno-aksjologicznych, wymagała wypełnienia. Człowiek nie wyrzekł się bowiem potrzeby sensu, celu, wartości, spójności i tożsamości, ale tracąc je wskutek przekształceń zmieniającego się świata, poszukiwał nowych sposobów ich odbudowania. Pomoc w dziele tej odbudowy zaoferowało właśnie doradztwo filozoficzne – nowa (współczesna) twarz filozofii jako sztuki życia.

Nie sposób tutaj wyczerpująco przedstawić całej koncepcji filozoficznego doradztwa i *coachingu*. Chciałbym jedynie w kilku punktach zwrócić uwagę na to, wokół czego koncentruje się ta młoda – w Polsce – dyscyplina, jak wpisuje się tradycję filozofii rozumianej jako sztuka życia i jak ta nowa filozofia odpowiada na współczesne (ponowoczesne) wyzwanie zdekonstruowanej tożsamości. Otóż doradztwo filozoficzne sięga wprost do metod i sposobów filozofowania obecnych w tradycji antycznej. Odwołuje się do sokratejskiej *elenkyty* i *maieutyki*, by uwrażliwić na rolę myślenia i autorefleksji w procesie doradztwa. Chodzi o to, aby podopieczny – drogą zadawania pytań i udzielania odpowiedzi – poddał radykalnej rewizji świat swoich wewnętrznych przekonań, założeń, paradygmatów myślenia i osobistych doświadczeń. Proces ten ma doprowadzić do wewnętrznej przemiany – metamorfozy⁶⁵. To przekształcenie zaś ma służyć zbudowaniu nowej świadomości poprzez przemyślenie (wraz z doradcą) pewnych kwestii, takich jak: wolność, cierpienie, wina, śmierć, sens życia. *Coaching* filozoficzny szczególnie charakteryzuje to, że uwypukla znaczenie refleksji (autorefleksji) i pogłębia

demickie w Zielonej Górze, Bydgoszczy, Lublinie, Opolu czy Krakowie.

⁶³ Interesującym zjawiskiem jest pionierski, działający w Poznaniu, Instytut Terapii Filozoficznej. Zajmuje się on integralną terapią filozoficzną i doradztwem praktycznym. Oferuje kompleksową pomoc, polegającą na przeprowadzaniu specjalistycznych rozmów (tzw. *terapia przez rozmowę filozoficzną*) i udzielaniu konkretnych praktycznych porad (tzw. *filozoficzne rozmowy doradcze*). Rozmowa filozoficzna stanowi alternatywny do tradycyjnych metod terapeutycznych (poradnie psychologiczne) skuteczny sposób radzenia sobie z tym, co w życiu trudne. Problemy w różnych sferach życia i działania trafiają się każdemu. Nie zawsze problemy te da się rozwiązać samodzielnie. Rozmowa filozoficzna pozwala ukazać różne możliwości rozumienia problemów i tym samym umożliwia ich rozwiązanie. Zob.: <http://itf.wikidot.com/start>.

⁶⁴ Na szczególną uwagę zasługuje tutaj praca: A. Woszczyk, D. Olesiński (red.), *Filozofia jako sztuka życia. Teorie, modele i wzorce dla doradztwa filozoficznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013. Pozycja ta może być traktowana podręcznikowo.

⁶⁵ Na temat filozoficznej metamorfozy zob.: K. J. Pawłowski, *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Tyniec, Kraków 2007; L. Ostasz, *O usprawianiu rozumu i leczeniu psychiki. Psychoterapia filozoficzna*, Laterna, Krynica Morska, 2007; L. Ferry, *Filozofia jako sztuka odpowiedzi, Jak żyć?*, tłum. A. Anuszkiewicz, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011; por.: B. Dziemidok, *Filozofia i sztuka życia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017.

samowiedzę⁶⁶. Ważna jest samodzielność, do której ma on doprowadzić. Doradca wskazuje bowiem tylko środki, lektury i zadania, które trzeba podjąć. *Coaching* jest nie tylko sztuką życia, ale i sztuką budowania siebie i poczucia własnej wartości⁶⁷. W tym celu polega na wsparciu innych ludzi w rozwoju ich zdolności, na doskonaleniu ich umiejętności, na przezwyciężaniu słabości czy ograniczeń, na motywowaniu do wydobywania posiadanych przez ludzi zasobów⁶⁸. Doradztwo filozoficzne ma na celu całościowy, integralny rozwój podopiecznego. Przede wszystkim czyni życie spójnym i świadomym – stanowi realizację pewnej opcji egzystencjalnej. Oczyszcza i ugruntowuje system aksjologiczny. Pozwala lepiej zrozumieć samego siebie i swoje miejsce w świecie oraz w strukturze relacji społecznych. *Coaching* uczy, jak radzić sobie z wszystkim tym, co niesie codzienne życie, zwłaszcza z sytuacjami trudnymi a nawet traumatycznymi, uczy racjonalnego podejścia do życia. Pomocny jest w konstruowaniu określonego obrazu siebie, ale też w kreowaniu własnego wizerunku w zakresie komunikacji interpersonalnej⁶⁹. Akcentuje więc kreatywną zdolność osób i rozwój ich własnego potencjału. Jest w pełnym tego słowa znaczeniu techniką aktywnego podejścia do własnego życia; techniką jego osobistego formowania; jest w pełnym tego słowa znaczeniu realizacją pewnego modelu życia opartego na spójnym i konsekwentnym budowaniu indywidualnego wizerunku – konstruowaniu własnej, specyficznie określonej tożsamości.

Zakończenie

Teza wskazująca na pewne podobieństwo obu okresów, to znaczy czasów hellenistycznych i ponowoczesności z gruntu narażona jest na wieloaspektową krytykę. Nie może ona jednak pomijać faktu, że pewne analogie dadzą się wskazać nawet bez przyjęcia ryzykownych tez mówiących na przykład o niezmienności natury ludzkiej. Gdyby tak nie było, to pod wielkim znakiem zapytania należałoby postawić całą kwestię rozumienia i interpretacji jakichkolwiek nurtów myślowych minionych epok. Z punktu widzenia człowieka, jego losów, z punktu widzenia pewnych mechanizmów, działań i reakcji na zmieniającą się rzeczywistość, i wreszcie przede wszystkim z punktu widzenia ludzkiej tożsamości dostrzegam wcale nie tak bardzo odległe podobieństwo między okresem hellenistycznego antyku, a ponowoczesnością. W obu przypadkach (choć dla każdego z nich w sposób charakterystyczny i wzajemnie niesprowadzalny) cały kompleks zmian wpłynął tak samo destruktywnie na ludzką tożsamość. W obu przypadkach nie wykorzystał jednak pragnienia życia według pewnej wybranej i uzasadnionej opcji egzystencjalnej; nie wykorzystał zamiaru konsekwentnego budowania spójnej i harmonijnej tożsamości. Wreszcie w obu też przypadkach to filozofia rozumiana jako sposób życia (ale znowu: w sposób charakterystyczny dla każdej z epok) odpowiedziała na to pragnienie i zaproponowała to wyjątkowe połączenie teorii i praktyki, zaproponowała pewien model życia oraz jego racjonalne uzasadnienie. Poprzez odwołanie się do potęgi

⁶⁶ Zob. A. Woszczyk, *Doradztwo filozoficzne a coaching. Adaptacja wybranych koncepcji do roli modeli i narzędzi pracy z podopiecznym*, [w:] *Filozofia jako sztuka życia. Teorie, modele i wzorce dla doradztwa filozoficznego*, red. A. Woszczyk, D. Olesiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 131-132.

⁶⁷ Zob. K. Kiepas-Remesz, *Coaching jako droga do poprawy życia. Analiza przypadków w świetle zasad i narzędzi pracy coacha*, [w:] *Filozofia jako sztuka życia. Teorie, modele i wzorce dla doradztwa filozoficznego*, red. A. Woszczyk, D. Olesiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 151.

⁶⁸ Zob.: <http://filozofia.uni.opole.pl/coaching/>.

⁶⁹ Zob.: <http://www.filozofia.us.edu.pl/pl/dydaktyka/doradztwo-filozoficzne-i-coaching>.

ludzkiego samostanowienia, przejawiającej się w zdolności do własnej metamorfozy, zaproponowała receptę na odbudowanie stabilnej tożsamości. Na tej podstawie mówię o odpomnieniu pewnego oblicza filozofii, które nie tyle jest przypomnaniem sobie czegoś zamkniętego i skończonego, co miało miejsce w czasach zamierzchłych, ile raczej ponowną pełną ekspresją tego wymiaru filozofii, który przez wieki był ciągle żywy, choć pozostający w specyficznym uśpieniu i odosobnieniu. Geniusz hellenistycznej filozofii traktowanej jako sztuki życia historia w zasadzie już doceniła, na stałe wpisując go w arkany największych osiągnięć duchowych ludzkości. Epokowa ocena *coachingu* i doradztwa filozoficznego może dokonać się na naszych oczach. Ale im później się to wydarzy, tym bez wątpienia ocena ta będzie dla nich korzystniejsza...

BIBLIOGRAFIA - REFERENCES

- Arystoteles, *Polityka*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, przeł. L. Piotrowicz i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa 1996.
- Bauman Z., *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*, przeł. M. Żakowski, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007.
- Bauman Z., *Płynne życie*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.
- Bauman Z., *Ponowoczesne wzory osobowe*, [w:] tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.
- Bauman Z., *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*, [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Bauman Z., *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, przeł. J. Łaszcz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, PWN, Warszawa 1995.
- Blandzi S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, IFiS PAN, Warszawa 2002.
- Bravo B., Wipszycka E., *Historia starożytnych Greków*, t. I: *Do końca wojen perskich*, PWN, Warszawa 1988.
- Czerniak S., *Świadomość postmodernistyczna?*, [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Delsol Ch., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 2003.
- Demińska-Siury D., *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991.
- Demińska-Siury D., *Demokrytejska nauka szczęśliwego życia*, [w:] J. Gajda, A. Orzechowski, D. Demińska-Siury, *Prawda – język – szczęście. Studia z filozofii starożytnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.
- Demiński B., *Stara Akademia Platona w początkach epoki hellenistycznej (ostatni okres)*, Wydawnictwo Marek Derewicki, Kęty, 2018.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska i in., PWN, Warszawa 2004.
- Domański J., *Metamorfozy pojęcia filozofii*, przeł. Z. Mroczkowska, M. Bujko, IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Domański J., *„Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.

- Domański J., *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, IFiS PAN, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973.
- Drabarek A., *Kłopoty z pojęciem tożsamości*, [w:] *Tożsamość w warunkach zmiany społecznej*, red. Z. Melosik, M.J. Szymański, Wydawnictwo Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2016.
- Dziemidok B., *Filozofia i sztuka życia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017.
- Epiktet, *Diatryby*, [w:] tenże, *Diatryby. Encheiridion z dodaniem fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1961.
- Epiktet, *Encheiridion*, [w:] tenże, *Diatryby. Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1961.
- Epikur, *Być szczęśliwym*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Sfera, Wrocław 1999.
- Epikur z Samos, *List do Menojkeusa*, [w:] tenże, *Listy oraz wybór świadectw*, wyb. K. Pawłowski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015.
- Femiak T., *Terapia filozoficzna, czyli doradztwo filozoficzne w działaniu*, [w:] *Psychoterapia. Pogranicza. Podręcznik akademicki*, red. L. Grzesiuk, H. Suszek, Eneteia, Warszawa 2012.
- Ferry L., *Filozofia jako sztuka odpowiedzi, jak żyć?*, tłum. A. Anuszkiewicz, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.
- Gajda J., *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995.
- Gajda J., *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2010.
- Grant M., *Krótką historia cywilizacji klasycznej*, przeł. M. Michowski, A. Mikicka, Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- Guthrie W.K.C., *A history of Greek Philosophy, vol. V: The later Plato and the Academy*, University Press, Cambridge 1996.
- Gwiazdecka J., *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Antyk, Kęty 2003.
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.
- Hadot P., *Twierdza wewnętrzna: wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.
- Hammond N.G.L., *Dzieje Grecji*, przeł. A. Świderkówna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994.
- Isokrates, *Panegiryk*, tłum. K. Rekucka-Bugajska, [w:] „Filomata” 1996 (nr 439-440).
- Konik R., *O pięciu mitach związanych z edukacją filozoficzną*, [w:] *Obecność filozofii*, red. A. Chmielewski i in., „Studia Philosophica Wratislaviensia”, Wrocław 2014.
- Kowalczyk S., *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2004.
- Kowalewska M., *Doradztwo filozoficzne a coaching*, [w:] *Edukacja, wychowanie, odpowiedzialność. Z teorii i praktyki pedagogicznej*, red. T. Zawojka, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2013.
- Kunce A., *Tożsamość i postmodernizm*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2003.
- Lévéque P., *Świat grecki*, przeł. J. Olkiewicz, PWN, Warszawa 1973.
- Lucjusz Anneusz Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, [w:] tenże, *Mysli*, przeł. S. Stabryła, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1999.
- Lucjusz Anneusz Seneka, *O niezłomności mędrca*, [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. L. Joachimowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998.
- Lucjusz Anneusz Seneka, *O życiu szczęśliwym*, [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. L. Joachimowicz,

Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998.

Lyotard J.F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

Marcus Tullius Cicero, *Paradoksy stoików*, [w:] tenże, *Księgi akademickie, O najwyższym dobru i złu, Paradoksy stoików, Rozmowy Tuskulańskie*, przeł. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1961.

Marcus Tullius Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, [w:] tenże, *Księgi akademickie, O najwyższym dobru i złu, Paradoksy stoików, Rozmowy Tuskulańskie*, przeł. W. Kornatowski, J. Śmigaj, PWN, Warszawa 1961.

Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.

Mrówka M., *Źródła etyki doradztwa w filozofii starożytnej*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2011, t. 14, nr 2.

Ostasz L., *O usprawnianiu rozumu i leczeniu psychiki. Psychoterapia filozoficzna*, Laterna, Krynica Morska, 2007.

Paczkowski P., *Jedność filozofii Platona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 1998.

Paczkowski P., *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku (IV w p.n.e.)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005.

Paczkowski P., *Rola Platona i ruchu sokratycznego w kształtowaniu antycznego modelu filozoficznego życia*, [w:] *Filozofia jako sztuka życia. Teorie, modele i wzorce dla doradztwa filozoficznego*, red. A. Woszczyk, D. Olesiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013.

Pawłowski K. J., *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Tyniec, Kraków 2007.

Platon, *Obrona Sokratesa*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. I, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.

Platon, *Państwo*, [w:] tenże, *Państwo. Prawa (VII ksiąg)*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. III: *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.

Russo L., *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, przeł. I. Kania, Universitas, Kraków 2005.

Sieroń J., *Status jednostki i państwa w greckiej północy w świetle filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003.

Snell B., *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, przeł. A. Onysimow, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

Staniszkis J., *Paradoksy tożsamości*, [w:] *Nowoczesność/ponowoczesność. Fenomen i wyzwanie*, red. J. Wojciechowski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2009.

Świderkówna A., *Hellada królów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

Świderkówna A., *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, PWN, Warszawa 2009.

Tarn W., *Cywilizacja hellenistyczna*, przeł. C. Kunderewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957.

Titus Lucretius Carus, *O naturze rzeczy*, przeł. G. Żurek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994.

Toynbee A. J., *Hellenizm. Dzieje cywilizacji*, tłum. A. Piskozub, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2002.

Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 2003.

Walbank F.W., *Świat hellenistyczny*, przeł. G. Muszyński, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.

Wipszycka E., Bravo B., *Historia starożytnych Greków*, t. III: *Okres hellenistyczny*, Wydawnictwo

Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

Wolicka E., *Platońskie rozłogi pamięci*, „Znak”, kwiecień 2009, (647).

Woszczyk A., Olesiński D. (red.), *Filozofia jako sztuka życia. Teorie, modele i wzorce dla doradztwa filozoficznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013.

