
ACTA UNIVERSITATIS LODZIENSIS
FOLIA PHILOSOPHICA 17, 2006

Mateusz Oleksy

Uniwersytet Łódzki

**O DWUZNACZNOŚCI „ZWROTU PRAKTYCZNEGO”
W FILOZOFII POSOKRATEJSKIEJ***

Takie życie przechodziłoby jednak możliwości człowieka; żyłby bowiem w ten sposób nie o tyle, o ile jest człowiekiem, ale o tyle, o ile jest istotą obdarzoną pierwiastkiem boskim, w niej tkwiącym; w jakiej zaś mierze pierwiastek ten różni się od naszej złożonej natury, w takiej też różni się czynność, w której on się iści, od czynności, w których się poza tym iści dzielność. Jeśli więc rozum jest czymś boskim w stosunku do człowieka, to i życie zgodne z nim jest boskie w porównaniu z życiem człowieka. Nie trzeba jednak dawać posłuchu tym, co doradzają, by będąc ludźmi troszczyć się o sprawy ludzkie i będąc istotami śmiertelnymi – o sprawy śmiertelników, należy natomiast ile możności dbać o nieśmiertelność i czynić wszystko możliwe, aby żyć zgodnie z tym, co w człowieku najlepsze; bo jeśli jest to nawet rozmiarami nieznaczące, to jednak potęgą swą i cennością przerasta ono znacznie wszystko inne.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1178a

Dzięki badaniom takich uczonych jak Pierre Hadot możemy docenić, w jakiej mierze filozofia grecka była filozofią praktyczną¹. Wszelako badania Hadota nie tyle jednoznacznie rozstrzygają o prymacie praktyki przed teorią w filozofii greckiej, ile raczej ukazują problematyczność samej opozycji teorii i praktyki, która jest przecież pomysłem rdzennie greckim, jej niejednoznaczność w kontekście greckiej kultury filozoficznej. Czy więc tradycyjna historia filozofii zapoznała *ducha* filozofii greckiej, gdy w tzw. racjonalizmie, kulcie teorii i rozumu, upatrywała jej cechę dystynktywną, a zarazem właściwy początek myśli zachodniej? Pytanie to prowokuje kilka bardziej elemen-

* Praca ta powstała dzięki wsparciu Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

¹ Mam tu na myśli kierunek w badaniach nad filozofią starożytną zainicjowany przez *Seelenführung* Paula Raabowa (1954), który kładzie nacisk na duchowo-praktyczny wymiar filozofowania. To podejście do zagadnienia źródeł filozofii greckiej znalazło dobitny wyraz w *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* Hadota (Warszawa 1992) oraz w drugiej przełożonej na język polski pracy tegoż autora *Czym jest filozofia starożytna?* (Warszawa 2000).

tarnych pytań dotyczących filozofii greckiej, filozoficznej motywacji opozycji praktyki i teorii, *metafizycznych* podstaw praktyk filozoficznych, czy w końcu roli teorii, lub kontemplacji teoretycznej, w praktyce etyczno-duchowej (a więc w *praxis* we właściwym tego słowa znaczeniu). Moim celem jest zasygnalizowanie pewnych problemów, które kryją w sobie powyższe pytania, nie zaś udzielenie na nie jednoznacznych odpowiedzi.

Przemiana duchowa, zwłaszcza w filozofii platońskiej, oznacza absolutną emancypację jednostkowej duszy. Pojęcie to niesie ze sobą problem, który dotyczy związku życia społecznego (w szczególności politycznego) i życia duchowego (w szczególności filozoficznego). Hadot [1992, s. 173] mówi o „konwersji politycznej” i „konwersji filozoficznej”:

Doświadczenie konwersji mieli starożytni Grecy przede wszystkim w dziedzinie politycznej. Uprawiając w ustroju demokratycznym dyskusje sądowe i polityczne mieli możliwość „odmienienia duszy” przeciwnika przez zręczne manipulowanie językiem, metodami przekonywania. [...] Bardziej dogłębna, choć mniej rozpowszechniona była konwersja filozoficzna, u swych podstaw ściśle zresztą powiązana z konwersją polityczną. [...] Wszelkie wychowanie jest konwersją. Każda dusza ma możliwość oglądania Dobra. Lecz wzrok jej skierowany jest w niewłaściwą stronę; zadaniem kształcenia będzie więc zwrócić go w kierunku należytych. Zaowocuje to całkowitym przekształceniem duszy.

Obraz ten nie oddaje jednak konfliktu między życiem duchowym i życiem politycznym, który wprowadza „konwersja filozoficzna”. Platon wielokrotnie podkreśla, że: kontemplacja Idei wymaga całkowitego zawieszenia działania (spokoju duszy); jest osiągalna tylko dla jednostek; jest niewyraźna w ludzkim języku; odsłania przed nami wieczność, nie zaś chwilę obecną. Jeśli celem „konwersji filozoficznej” jest kontemplacja Dobra (Idei dobra), to wymaga ona raczej zerwania z praktyką społeczną, niż jej rozszerzenia czy udoskonalenia. Ujmując rzecz inaczej, jeśli tylko kontemplacja Idei jest działaniem w stanie czystym, doskonałym, to cóż stoi na przeszkodzie uznaniu, że działanie etyczne, podobnie jak praca, tworzenie oraz wszelka działalność nastawiona na osiągnięcie skutków materialnych, jest ograniczeniem i zniewoleniem? Hannah Arendt pisze, że polityczny sposób życia uniknął takiego wyroku wyłącznie za sprawą „greckiego rozumienia życia *polis*, które dla Greków oznaczało bardzo szczególną i swobodnie obraną formę politycznej organizacji, a nie po prostu pewną formę działania konieczną do utrzymania wspólnoty ludzkiej w jakimś ładzie” [Arendt 2000, s. 18]. Nieco dalej jednak stwierdza: „Do starożytnej wolności od życiowych konieczności i przymusu ze strony innych filozofowie dodali zaniechanie i uwolnienie się od politycznej aktywności (*skchole*)” [Tamże, s. 19]. Filozofowie uznali, że imperatyw działania publicznego jest źródłem niepokoju (*askholia*) i nierównowagi, stanów godnych pożałowania².

² Arendt zwraca uwagę na to, że „prawo ateńskie nie zezwalało na zachowanie neutralności i karało pozbawieniem obywatelstwa tych, którzy nie chcieli stanąć po żadnej ze stron zaistniałego sporu” (tamże, s. 19 i n.). A zatem *vita activa* nie była otwartą grą, w której wolni

Zacznijmy od rozjaśnienia pewnego subtelnego nieporozumienia. Czy filozofom, głoszącym ideał życia nadpolitycznego, nie można zarzucić *hybris* (pychy)? Jean-Pierre Vernant wskazuje podstawę takiego zarzutu, kontrastując filozoficzny ideał samopoznania z potocznym wyobrażeniem na temat mądrości:

Dla wyroczni delfickiej „Poznaj samego siebie” znaczyło: pamiętaj, że nie jesteś bogiem i nie żyw grzesznej nadziei, że nim się stanieś. Dla Sokratesa i Platona, którzy przejęli tę formułę, znaczyła ona: poznaj obecnego w tobie boga, którym jesteś. Staraj się, na tyle, na ile to możliwe, upodobnić się do niego [Vernant 1998, s. 100].

Istotne jest sformułowanie: „obecnego w tobie boga, którym jesteś”. Ćwiczenia filozoficzne nie pozwalają przekroczyć kondycji ludzkiej. Na przykład „wieczność”, o której mówią filozofowie, nie jest nieśmiertelnością, która przysługuje tylko *prawdziwym* bogom. Jest ona stanem umysłu, który osiągamy uwalniając się od oczekiwania i tęsknoty oraz od wspomnienia i żalu, skupiając uwagę na chwili obecnej, kurczącej się do miniaturowych rozmiarów. Co więcej, owo skupienie uwagi na teraźniejszości występuje w kontekście ćwiczeń, które mają na celu „przygotowanie do śmierci”. Uwolnienie się od złudzenia lub marzenia o nieśmiertelności stanowi warunek osiągnięcia stanu umysłu, który można określić jako „wieczność w czasie”. Trudno więc orzec, czy mamy tu do czynienia z błędem pychy, bowiem filozofowie nie łudzą się co do możliwości przekroczenia kondycji ludzkiej.

Grecka praktyka filozoficzna twardo stąpa po ziemi. Ćwiczenia duchowe mają na celu utrzymanie umysłu adepta w stanie gotowości. Celem *praxis* jest bycie przygotowanym na każdą sytuację, jaką napotykamy w życiu; owa gotowość jest jednocześnie treścią praktyki, tym co się praktykuje, oraz celem ćwiczenia, jakością życia, którą pragnie się osiągnąć. Oznacza to, że praktyka nie jest środkiem umożliwiającym przekroczenie skończonej egzystencji zwykłego śmiertelnika na rzecz pozaczasowej egzystencji nieśmiertelnych. Praktykujący uczeń pragnie osiągnąć pełnię życia, lecz owa pełnia życia czy też szczęście (*eudaimonia*) nie różni się od naturalnego stanu codziennej egzystencji oczyszczonej z fałszywych problemów, pragnie osiągnąć wieczność, lecz owa wieczność nie jest różna od chwili obecnej przeżywaną w całkowitym skupieniu. Wezwaniem filozofów-praktyków jest raczej „wróćmy do natury”, niż „przekroczmy naturę”³. Praktyka ma przywrócić utra-

obywatele uczestniczyli lub nie uczestniczyli, wedle własnego uznania. Opierała się raczej na swoistym przymusie działania: albo grasz i ponosisz konsekwencje swoich wyborów, albo wypadasz z gry i tracisz prawo do przywilejów wolnego obywatela.

³ Również Platon, gdy odrzuca życie zmysłowe (jako ostateczną dla człowieka formę bytowania), uzasadnia to mówiąc, że takie życie jest niezgodne z naturą. Por. np. to, co mówi na temat rozpusty w *Fajdosie* 250A.

coną równowagę, zrównoważyć skrajności, do których popychają nas popędy. Założeniem praktyki jest głęboka ufność w naturę człowieka⁴.

Hadot świetnie oddaje nastawienie praktyk filozoficznych, przywołując formułę Plotyna: „rzeźbić swój własny posąg”. Podkreśla, że nie chodzi tu o jakiś estetyzm moralny, przybieranie pozy czy tworzenie sobie osobowości, oraz zwraca uwagę na fakt, że dla Greków rzeźba tym się wyróżnia wśród sztuk *poietycznych*, że raczej „odbiera”, niż „stwarza” (jak rzemiosło) lub „dodaje” (jak malarstwo i inne sztuki mimetyczne); „posąg preegzystuje w bloku marmuru i wystarczy usunąć to, co zbędne, by się ukazał”. Podobnie, powiada Hadot, ma się rzecz z praktyką filozoficzną: wystarczy usunąć to, co zbędne (fałszywe sądy, urojone pragnienia, złą wolę), by odkryć swoją prawdziwą naturę [Hadot 1992, s. 46]. Wrażenie konfliktu, które wywołuje idea przemiany duchowej, można złagodzić mówiąc, że jej emancypacyjna rola polega właśnie na owym powrocie do stanu pierwotnego przez negację pozoru. Jednakże znaczenie tego „powrotu do stanu pierwotnego” pozostaje równie niejednoznaczne, jak poznawcza rola pozoru. Przyznajmy, że w myśli greckiej konflikt między politycznym ideałem *vita activa* i filozoficznym ideałem *vita contemplativa* jest nie do uniknięcia.

Wracając do słynnej formuły delfickiej, owo „poznaj siebie” można zinterpretować tak: „znaj właściwą miarę ze względu na siebie”. Arystotelesowa definicja umiaru jako władzy, która zachowuje rozsądek (*sōphrosyne*), bliska jest temu rozumieniu mądrości. Zgodnie z powszechną tendencją, Arystoteles odrzuca dobro samo w sobie jako cel działania ludzkiego; dążenie do niego jest objawem pychy, człowiek może i powinien dążyć tylko do takich celów, jakie może osiągnąć w działaniu. Jednakże ten sam nakaz mądrości praktycznej, ujęty z innej strony, uderza w antropocentryczne ograniczenie nastawienia praktycznego. Walka z antropocentryzmem

⁴ Dlaczego w *Liście do Menoikeusa* Epikur nie stawia sobie pytania „Raz równowaga zostaje osiągnięta, co stanowi treść życia i co czyni takie życie godnym pożądania”? Nie czyni tego, ponieważ Epikur pokłada wielką ufność w życiu codziennym i jest dla niego rzeczą oczywistą, że życie codzienne, o ile nie jest zaburzone przez urojone pragnienia rodzące cierpienia, jest życiem szczęśliwym i spełnionym. Nie chodzi więc o to, żeby stworzyć jakąś jakość praktyczną, która przekracza *modus vivendi* zwykłych śmiertelników, lecz o to, żeby zachować jakość życia codziennego w stanie czystym, to znaczy niezmaconym przez urojone materialistyczne lub idealistyczne i związane z tym działanie, że tak powiem, „ponad stan natury”. Kiedy więc Epikur kończy swój list radząc przyjacielowi, by rozmyślał o tych sprawach dzień i noc, a będzie „żył wśród ludzi jak bóg”, nie ma na myśli nic więcej jak tylko to, że człowiek zrównoważony ma się tak do człowieka, który jest niewolnikiem zmysłów, mitów i innych urojonych wyobrażeń, jak bóg do śmiertelników w powszechnym wyobrażeniu ludu. „Albowiem człowiek żyjący w sferze dóbr niezniszczalnych jest zgoła niepodobny do żadnej śmiertelnej istoty”. W tym samym liście Epikur „wybija nam z głowy pragnienie nieśmiertelności” [Diogenes Laertios 1984, s. 643–650]. *Bogowie są również tutaj*, powiedział Heraklit do gapiów, którzy dziwili się, jak mędrzec może wygrzewać się przy wiejskim piecu.

stanowi jeden z głównych wątków w twórczości Platona. Najdalej bodaj posuwa się Platon w *Prawach*, gdzie wprost odwraca formułę Protagorasa, twierdząc, że bóg jest dla nas miarą wszystkich rzeczy (*Prawa* 716d). Zarzut o antropocentryzm można poczynić w stosunku do Arystotelesa, który w *Etyce nikomachejskiej* wyraźnie przemawia z etnocentrycznego i policentrycznego punktu widzenia, w dodatku czyni wielki ukłon w stronę potocznej opinii, uznając szczęście za cel wszelkiego działania. Jednakże również Arystoteles argumentuje przeciw antropocentryzmowi w *Metafizyce* (IV, §5 i §6). Refleks tej krytyki znajdujemy w *Etyce nikomachejskiej* w rozważaniach nad kontemplacją teoretyczną. Arystoteles twierdzi, że niedorzecznością jest sądzić, że „umiejętność rządzenia państwem lub rozsądek mają najwyższą wartość, skoro człowiek nie jest koroną stworzenia” [Arystoteles 1982, s. 216]. Rozważając status praktyczny kontemplacji, stwierdza, że mądrość teoretyczna, będąc najwyższą formą działania, jest zarazem formą działania, która pozostaje miarodajna dla wszystkich innych form. Kontemplacja teoretyczna odsłania najwyższe dobro, dobro nieosiągalne dla ludzkiego działania; odsłania najwyższe szczęście, czyli życie bogów, które nie może być niczym innym, przekonuje Arystoteles [1982, s. 385], jak tylko czynnością teoretycznej kontemplacji. Ludzkie szczęście polega na podobieństwie ludzkiego życia do życia bogów. Dlatego teoretyczna kontemplacja jest granicą szczęścia, człowiek jest szczęśliwy w tej mierze, w jakiej uczestniczy w naturze teoretycznej kontemplacji.

Jeśli więc wśród czynności, w których się iszczą poszczególne cnoty, górują pięknością moralną i wielkością swą te, które są związane z życiem publicznym i wojną; i jeśli te wykluczają zażywanie wczasu i zmiernają do jakiegoś celu, i nie ze względu na siebie same są wyboru godne; czynność natomiast rozumu, która jest teoretyczną kontemplacją, zdaje się zarówno wyróżniać powagą swą, jak też nie zmiernać do żadnego celu leżącego poza nią i łączyć się zarówno z właściwą sobie doskonałą przyjemnością (którą zwiększa intensywność czynności), jak też z samostarczalnością, z możliwością zażywania wczasu i nieprzerwanym trwaniem (o ile to możliwe dla człowieka); i jeśli czynności tej zdają się przysługiwać wszelkie inne ze szczęściem związane cechy – to ta właśnie czynność będzie doskonałym szczęściem człowieka [...] [Arystoteles 1982, s. 381].

Ustęp ten wyraźnie pokazuje, że podstawą trychotomii *poiesis/praxis/teoria*, która stanowi kamień węgielny etyki Arystotelesa, jest hierarchiczne pojęcie działania. Wprawdzie autoteliczność jest cechą definicyjną *praxis*, w istocie tym, co odróżnia ją od *poiesis* („cel tworzenia leży poza tworzeniem”), lecz w sposób najczystszy i najdoskonalszy cecha ta zostaje urzeczywistniona w czynności kontemplacji teoretycznej. Co więcej, choć działanie (*praxis*) „iści się” przede wszystkim w sferze publicznej (w sferze stosunków etyczno-politycznych), czynności publiczne bliższe są w swym charakterze tworzeniu (*poiesis*), o ile „zmiernają do jakiegoś celu [poza sobą

– dopisek M.O.], i nie ze względu na siebie same są wyboru godne”. Tak więc, *teoria* (kontemplacja teoretyczna) najlepiej wyraża charakter działania (*praxis*), a politykowanie i wojowanie zgoła wcale go nie wyrażają, o ile ich celem właściwym nie jest wprawianie się w męstwo, przyjaźni, sprawiedliwości i innych dzielnościach. Zaryzykowałbym nawet tezę, że w hierarchicznym pojęciu działania *teoria* pojawia się przede wszystkim jako przeciwwaga dla ludzkiej skłonności do transgresji, do przekraczania własnych granic w dążeniu do władzy, do posiadania, w zażywaniu przyjemności. *Praktyczna* wartość *teorii* polega na tym, że poskramia ona transgresywny charakter *tworzenia*.

Kamieniem niezgody między filozofią a polityką jest właśnie antropocentryzm, o który pierwsza oskarża drugą. Polemizując z relatywizmem Protagorasa, posuwa się Platon do uznania, że człowiek nie tylko nie jest miarą wszystkich rzeczy (*panta*), ale nie jest miarą rzeczy ludzkich, nawet rzeczy użytkowych (*chremata*). Powodem, dla którego filozoficzny ruch odnowy duchowej nie mógł poprzestać na idei dzielności etycznej jako wysublimowanej, zindywidualizowanej postaci dzielności politycznej, była obawa przed dewaluacją przyrody i świata, przed podporządkowaniem wszystkiego ludzkim celom i ludzkiemu szczęściu oraz postrzeganiem wszystkiego przez pryzmat ludzkich wyobrażeń i mniemań. Platon twierdził, że umiejętność „odmieniania duszy”, której nauczali sofisci, nie ma z praktyką „troski o siebie”, której nauczał Sokrates, nic wspólnego poza techniką dialektyczną. *Sofisci* Platona uczą, jak manipulować umysłami ludzi w celu osiągnięcia sukcesu politycznego. Dialektyka *sofistyczna* w najlepszym razie spełnia funkcję oczyszczającą, sofistą ukazuje bowiem swemu rozmówcy bezpodstawność (lub wręcz niespójność) jego przekonań. Tymczasem sokratejska *troska o siebie* przedstawiana jest jako praktyka wychowawcza *par excellence*. Ma na celu oderwanie umysłu ucznia od tego, co posiada i skierowanie jego uwagi na to, czym jest. Destrukcyjne użycie dialektyki zmierza do wzbudzenia w adepcie filozofii świadomości, że jest on nie tylko częścią pewnego rodzaju, pewnego *polis* i greckiej wspólnoty etnicznej, ale przede wszystkim częścią świata i pewnego porządku ontologicznego, że jest mikrokosmosem. W tym kontekście, jak sądzę, należy rozpatrywać „mistycyzm Platona”, to znaczy naukę, że prawda, dobro i piękno odsłaniają się tylko przy całkowitym wyciszeniu się człowieka i ujawniają się w sposób, który nie da się wyrazić w języku ludzkim⁵.

⁵ W trzeciej części siódmej księgi *Państwa*, gdzie Platon wyciąga wnioski z dokonanej właśnie interpretacji paraboli jaskini dla zagadnienia właściwej formy edukacji publicznej, Sokrates stawia pytanie: „Jaka forma kształcenia ma moc zwrócenia duszy z drogi stawania się na drogę bycia?” Okazuje się, że w mniejszym lub większym stopniu zdolność tę posiadają różne formy kształcenia, od gimnastyki począwszy, a skończywszy na dialektyce, która posiada ją w stopniu największym. Wszelako równie istotne jest to, że żadna technika nie gwarantuje pożądanego efektu, o ile nie zostanie we właściwy sposób użyta. Wydaje się więc, że dobrze użyta gimnastyka bardziej przyczynia się do duchowego rozwoju ucznia, niż źle, na przykład

Czy nie jesteśmy zmuszeni uznać, że życie *kontemplacyjne* i życie *polityczne* to wartości antytetyczne? Lecz Platon, tak jak dostrzegał ciasnotę umysłową *bios politikos*, tak obawiał się również irracjonalizmu, do którego może prowadzić mistycyzm filozoficzny. Z pewnością nie chciał zaprzepaścić dokonań sofistów i samego Sokratesa. Ich zasługą było rozpowszechnienie sztuki władania słowem, sztuki argumentacji i dyskusji. Myślę, że o niesłyszanej żywotności filozofii Platona stanowi właśnie to, że rozwinął on *racjonalizm* starożytnych mędrców jako sztukę zwalczania antropocentryzmu w różnych formach i na różnych poziomach: egocentryzmu, policentryzmu, etnocentryzmu, eudajmonizmu, relatywizmu albo pragmatyzmu (w rozumieniu Protagorasa przedstawionego np. w *Teajtecie*), logocentryzmu (przekonania, że prawda zawiera się w słowach). Racjonalizm sofistów zostaje tu wykorzystany przeciw nim samym, przeciw *pseudokulturze*, w jaką popadają (nawiązuję do tego znaczenia „kultury”, które oddaje *cultura animi* Plutarcha). W dwuznacznej figurze racjonalisty (mędrca-?-filozofa) upatruję klucz do zrozumienia stosunków *bios politikos* i *bios teoretikos*, *vita activa* i *vita contemplativa*.

Dialektyka platońska jest balansowaniem na linii, polega na delikatnym równoważeniu akcentów. Świadczy o tym sama parabola jaskini. W pierwszym zdaniu siódmej księgi *Państwa* Sokrates informuje swego rozmówcę, że zamierza przedstawić mu parabolę wykształcenia (*paideia*) i niewykształcenia (*apaideusia*) jako obraz kondycji ludzkiej. W następującym po tym zdaniu tekście słowo „*paideia*” oznacza albo kształcenie, czyli ruch pomiędzy niewykształceniem a wykształceniem, albo wykształcenie, czyli cel kształcenia. Platon rozróżnia cztery etapy drogi kształcenia: postrzeganie cieni na dnie jaskini, odwrócenie spojrzenia od cieni w stronę ognia u wylotu jaskini, wyjście z jaskini na światło dzienne i powrót do jaskini. A zatem droga duchowa nie polega po prostu na wyjściu z jaskini, lecz na wyjściu z jaskini i powrocie do jaskini. Mądrości (filozoficznej) nie można utożsamić po

w sposób sofistyczny, stosowana dialektyka. Napotykamy tutaj tę samą ambiwalencję, o której mówiłem powyżej. Próba odróżnienia dialektyki sokratejskiej od dialektyki sofistycznej stanowi jeden z głównych wątków w twórczości Platona. Zdawał on sobie doskonale sprawę z tego, że różnica nie tkwi w technice dialektycznej (z punktu widzenia techniki Sokrates był sofistą), lecz w użyciu, jaki się z niej czyni. Tak więc, z jednej strony, filozofia jest *techné tou biou* (*ars vivendi*), obejmuje cały zespół technik, w tym techniki ćwiczenia uwagi i techniki medytacyjne, techniki analizy pojęć i argumentacji, techniki panowania nad uczuciami i namiętnościami, techniki samoobserwacji w działaniu i techniki prowadzenia dyskusji. Co więcej, filozofia pojęta jako sztuka przemiany duchowej pozostaje w ścisłym związku z całą gamą technik wychowawczych. Z drugiej strony, jest ona *czymś więcej* niż techniką. Platoński Sokrates często podkreśla, że mądrość i dzielność nie są czymś, czego można się uczyć, przyswajając sobie jakąś technikę; nie są czymś, czego można kogoś nauczyć, wpajając mu jakieś reguły. Myślenie, na przykład, nie jest czynnością neutralną duchowo. Kto posługuje się technikami filozofów, nie oddając się poszukiwaniu prawdy, ten nie myśli, lecz tylko udaje, że myśli.

prostu z najwyższym stopniem poznania, z oglądaniem Idei⁶. Platon podkreśla, że tylko nieliczni spośród tych, którzy osiągnęli wgląd w idealne byty, potrafią zachować jasność widzenia w zamęciu mniemań ludzkich i zmysłowych wyobrażeń. Cała sztuka polega na tym, by powrócić do świata rzeczy zmysłowych i wytłumaczyć uzyskane na drodze kontemplacji wglądy w kategoriach „pomieszanej mowy mniemań ludzkich” (*Parmenides*). A zatem sztuką mędrca jest *negować* pozór. Kto tego nie potrafi, nie nadaje się na wychowawcę, a tym bardziej na władcę. Kondycję ludzką wyznacza konieczność balansowania między światem idealnym a światem realnym, między kontemplacją duchową a działaniem politycznym, między tym, co niewyraźne, a tym, co dyskursywne. W tym kontekście należy też sytuować platońską definicję filozofii. Przed Platonem nie przeciwstawiano sobie *filosofia* i *sofia*. Dopiero Platon powiedział, że filozofem jest nie ten, kto wie i jest mądry, lecz ten, kto szuka mądrości. Dla Platona filozofia nie jest wiedzą, lecz uczeniem się, dążeniem do mądrości. Na związek *filosofia* i *paideia* (w sensie kształcenia) wyraźnie wskazuje znany ustęp z *Ucztę*, w którym Platon wyłuszcza naturę filozofii na przykładzie Erosa.

Myślenie Platona naznaczone jest napięciem wynikającym z dwoistości ujęcia. Z jednej strony, między niewiedzą i wiedzą (między głupotą i mądrością) zionie przepaść, filozofia jest tylko namiastką prawdziwej wiedzy, a konieczność uczenia się wypływa z ograniczeń natury ludzkiej, nie zaś z natury wiedzy. Z drugiej strony, wiedza z natury jest tym, czego się uczymy; mądrość jest tym, czego szukamy. Filozofia nie jest po prostu czymś pośrednim między wiedzą i niewiedzą, ani też nie jest po prostu przejściem od niewiedzy do wiedzy („wlaniem poznania w duszę”), lecz jest gruntowną przemianą duszy, za sprawą której zostaje ona przygotowana do *odebrania* prawdy; filozofia jako *paideia* jest częścią *vita activa*, formą *praxis*, czyli działania samocelowego, które rozgrywa się pomiędzy ludźmi. Każda z tych stron filozofii Platona wzięta w oderwaniu od drugiej prowadzi na manowce. Ta pierwsza prowadzi albo do irracjonalizmu, albo do praktycznie jałowego sceptycyzmu. Ta druga niebezpiecznie zbliża się do antropocentryzmu. Filozof popada w złudzenie, że jego praktyka jest samowystarczalna i że ma nad nią pełną władzę. Sądzi, że przekroczył kondycję ludzką (bycie pośrodku między mądrością i głupotą) i stał się bogiem.

⁶ Heidegger podkreśla fundamentalny związek *paideia* i *apaideusia* w swej interpretacji alegorii jaskini w kontekście rozważań nad związkiem *aletheia* i *paideia*: „*paideia* zaś, według Platona, jest istotowym określeniem *perigoge holes psyches* – zwrotu całej duszy, oznacza więc towarzyszenie przemianie całego człowieka w jego istocie. Dlatego też *paideia* jest z istoty określonym przejściem od *apaideusia* do *paideia*. W związku z owym przechodnim charakterem *paideia* zawsze pozostaje w określonej relacji do *apaideusia*”. *O istocie prawdy* [Heidegger 1995, s. 110].

Wróćmy jeszcze na chwilę do formuły Plotyna: „rzeźbić sobie posąg”. Podobno w rzeźbieniu przychodzi taki moment, że kolejne uderzenie dłuta może rozbić bryłę. Wtedy trzeba być bardzo ostrożnym, ponieważ rzeźbi się na krawędzi wytrzymałości materii. Trzeba wykazać się wyczuciem albo wszystko zostanie stracone. Pozostaną tylko kawałki rozłupanej skały, kupa gruzu i żadnego dowodu na to, że poszukiwana forma istnieje. Podobnie jest z praktyką dialektyka. Dialektyk porusza się niejako na krawędzi wytrzymałości *materii dyskursywnej*: jeszcze jedno pytanie i cała mozolna robota rozróżniania zostanie zaprzepaszczona, zwodnicze słowo sprowadzi umysł na manowce, z takim trudem wypracowane pojęcie zapadnie się z powrotem w chaos niespójnych określeń. Tak jak rzeźbiarz może wycofać się w bezpieczny pozór „formy estetycznej” (formy „nadanej”, upiększającej), tak dialektyk może poprzestać na rozróżnieniu trywialnym i sztucznym. Jeśli dialektyk pragnie *odsłonić wewnętrzne unerwienie materii dyskursywnej*, jeśli chce raczej „odebrać pojęcie”, niż je „wymyślić”, to musi zaryzykować, musi posunąć się w swych poszukiwaniach aż po granice zrozumiałości. Doświadczony dialektyk (podobnie jak doświadczony rzeźbiarz) wie, że nie jest mu dany luksus nieograniczonego myślenia i rozróżniania. Cała tajemnica sztuki Sokratesa, który nieustannie oscyluje między banałem a nonsensem, między pojęciem możliwym, ale trywialnym, a zwodniczym pseudo-pojęciem, polega na tym, że wie, w którym miejscu przerwać dyskusję i uciszyć pytania ironicznym gestem lub mitycznym obrazem.

Przypomnę, że wedle Hadota „rzeźbienie sobie posągu” nie oznacza stwarzania siebie jako dzieła sztuki; antyczna *praxis* niewiele ma w sobie z ducha dandyzmu. Przeciwnie, chodzi tu o odkrywanie swojej natury przez usuwanie tego, co zbędne, fałszywe, pozorne, urojone i nieczyste. Jednak owo przeciwstawienie postawy receptywnej postawie twórczej ma, w obrębie filozofii, dwuznaczną wymowę. W swej negatywnej czy też terapeutycznej funkcji praktyka duchowa wolna jest od błędu i nieczystości tylko wówczas, gdy zmierza do absolutnej doskonałości. W przeciwnym razie praktykujący popada w złudzenie, że ludzka natura jest samowystarczalna i doskonała sama w sobie; w ten sposób praktyka samoograniczenia wyradza się w rodzaj *hybris*. *Praxis*, która prowadzi do autentycznej przemiany duchowej, nie może obyć się bez tej specyficznie filozoficznej praktyki, będącej, wedle definicji sokratejskiej, „operacją przeprowadzaną na duszy”. Wyjście poza archeologiczną metaforę „odkrywania prawdy (wzgl. natury)” nie oznacza przejścia na stronę analogii *poietycznej*. Dialektyka nie jest sztuką tworzenia pojęć, lecz sztuką oczyszczania pojęć, która przebiega na zasadzie selekcji sądów i rozbioru wyobrażeń. Dialektyka nie tylko nie dostarcza nam pojęć, lecz już raczej wytrąca nam je z rąk, albowiem odsłania różnorodność rozrywającą jedność „narzędzi myśli”. Zgodnie z duchem sokratejskiej ironii stawia pod znakiem zapytania samą możliwość myślenia istoty.

Porównanie wcześniejszej filozofii z posokratejską.

1. Wcześniejsza jest pokrewna sztuce, jej rozwiązanie zagadki świata inspiruje się częstokroć sztuką;
2. nie jest negacją innego życia, lecz z niego wyrasta jako rzadki kwiat; wypowiada ona tajemnice tego życia (teoria-praktyka);
3. nie jest tak indywidualnie-eudajmonistyczna, nie rości sobie tej wstrętnej pretensji do szczęścia;
4. życie tych wcześniejszych filozofów cechuje wyższa mądrość, a nie zimno-roztropna cnotliwość. Ich obraz życia jest bogatszy i bardziej skomplikowany, sokratycy upraszczają i banalizują [Nietzsche 1993, s. 281].

Przenikliwa ocena Nietzschego dotyka czegoś ważnego. W myśl tej oceny praktyka pierwszych *epoptes* wyradza się po Sokratesie w przyziemny eudajmonizm. Lecz bezsprzecznie coś więcej wchodzi tu w grę. Chciałoby się rzec, iż to, co pierwotnie należało do *praktyki* mędrców (obszar, który *po* wiekach metafizyki zakreślamy terminem „transcendencja”), zostało w epoce filozofów zaanektowane przez *teorię*. Teoria, sztuka dystansu wobec spraw ludzkich, wymagała poplecznika w postaci filozofii praktycznej, która zajęłaby się tym, co przez filozofię właściwą (teoretyczną) zostało odsunięte w *cień*, indywidualnym szczęściem, harmonią społeczną, wychowaniem. Można by wręcz zaryzykować tezę, że etyka została stworzona po to, by dać spokój filozofom, by uwolnić życie teoretyczne od ciężaru odpowiedzialności politycznej. Ocena Nietzschego daje do myślenia, albowiem wskazuje na to, że pod wpływem filozofii filozofów dramat istnienia nie jest już odbierany w działaniu, zasada (*arche*) nie jest powtarzana w działaniu. Praktyka zasklepia się wokół spraw ludzkich, teoria zajmuje się tym, co wyższe. Dlatego też Nietzsche bez wahania twierdzi, iż sztuka grecka, w szczególności tragedia, bliższa jest duchowi praktyki mędrców, niż filozofia posokratejska. Bliskie *nam* znaczenie słowa „praktyka” odziedziczyliśmy po filozofach greckich.

Za sprawą badań uczonych takich, jak Pierre Hadot zaczynamy doceniać praktyczny wymiar filozofii greckiej. Gdy jednak próbujemy zestawić to, co odkrywamy na temat praktyk stoików, epikurejczyków itd., jednym słowem, na temat kultury praktycznej szkół filozoficznych, z założeniem teoretycznego powołania filozofii, napotykamy trudne do rozwikłania niejasności. Z pewnością odwołując się naiwnie do „filozofii mędrców” zapominamy o tym, że filozofia *jest* wynalazkiem posokratejskim. Równie naiwnie postępujemy wówczas, gdy charakteryzujemy „praktykę pierwszych filozofów” w kategoriach metafizycznych (por. „powtórzyć zasadę”, „transcendencja” powyżej). Nasze przeciwstawienie teorii filozofów i praktyki mędrców dalekie jest od jednoznaczności. Gdy mówimy w kontekście greckim (i nie tylko) o teorii, praktyce, tworzeniu, naśladowaniu itd., nie bniemy po omacku tylko dlatego, że obieramy milcząco za przewodnika *klasyczne* rozróżnienia platońsko-arystotelesowskie. Czy samo rozróżnienie praktyki i teorii nie jest wpisane

w krąg pojęć metafizycznych? Jeśli chcemy zejść do korzeni praktyki greckiej po metafizycznej drabinie, lepiej podświetlmy sobie drogę sokratejską ironią.

* * *

Ten krótki esej poświęcony jest kwestii tzw. „zwrotu praktycznego” w filozofii posokratejskiej. Z kilku selektywnie wybranych, lecz powiązanych ze sobą punktów widzenia staram się uwypuklić dwuznaczność stosunku filozofii posokratejskiej do tego, co praktyczne. Z jednej strony, kultura filozoficzna (*vita contemplativa*) kształtuje się w wyraźnej opozycji wobec panującej kultury politycznej (*vita activa*). Z drugiej strony, filozofia w dobie szkół posokratejskich wyraźnie przyjmuje postać *praktyki* zorientowanej na wewnętrzną przemianę ucznia, bez mała definiuje się jako przygotowanie do życia społecznego (etycznego i politycznego). W kontekście opozycji *bios teoretikos* i *bios politikos* wprowadzam problem antropocentryzmu. Po krótkim rozważeniu zarzutu o *hybris* kierowanego po adresem filozofii przenoszę ciężar dyskusji nad antropocentryzmem na zagadnienie wewnętrznego stosunku między teorią i praktyką filozoficzną. Nie negując istotnego dystansu, który oddziela *teoria* od *praxis*, dystansu, który czyni pierwszą *miarą* drugiej, zwracam uwagę na dwoistość ujęcia samego celu i charakteru kontemplacji teoretycznej w kontekście dialektyki platońskiej. Na koniec, nawiązując do kąśliwej uwagi Nietzschego na temat stosunku filozofii posokratejskiej do *filozofii* przedsokratejskiej, sugeruję, iż należy podchodzić z rezerwą do dwóch kuszących wizji filozofii greckiej. Pierwsza z nich to idea rzekomego prymatu praktyki przed teorią w filozofii greckiej. Druga zaś to idea „pierwotnej praktyki mędrców”, charakteryzowanej w kategoriach metafizycznych.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt H. [2000], *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa
Arystoteles [1982], *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa
Diogenes Laertios [1984], *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Warszawa
Hadot P. [1992], *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa
Heidegger M. [1995], *O istocie prawdy*, [w:] *Znaki drogi*, przeł. J. Filek, Warszawa
Nietzsche F. [1993], *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków
Vernant J. P. [1998], *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. K. Środa, Warszawa

Mateusz Oleksy

PRACTICAL TURN IN POST-SOCRATIC PHILOSOPHY

In this paper I venture to examine from several different (but related) perspectives the ambivalent significance of practice in Greek thought. On the one hand, philosophical culture (*vita contemplativa* or *theoria*) evolves in stark opposition to political culture (*vita activa*). On the other hand, philosophy in the era of post-Socratic schools takes the form of a spiritual practice (*askesis*) oriented on the conversion or transformation of the soul of a pupil, and quite often is defined as a preparation for social life (both in the ethical and the political aspect). I discuss the Greek problem of anthropocentrism in the context of the critical opposition of *bios teoretikos* and *bios politikos*, special attention being paid to the internal tension between *theoria* (and its self-understanding) and philosophical practice as present in the schools. It is not my intention to deny the distance which separates *theoria* from *praxis*.

Nevertheless, my objective is to bring out the ambivalence of the notion of theoretical contemplation in the context of Platonic dialectics. Near the end of the paper, I suggest – alluding to Nietzsche’s judgment of the relation between post-Socratic and pre-Socratic philosophy – that one should approach with caution two very tempting visions of Greek philosophy. The one is the idea of alleged primacy of the practical over the theoretical in Greek philosophy. The other is the myth of the “primordial practice of the ancient sages”, characterized in metaphysical terms.