

BARTOSZ GAŁĄZKA

FILOZOFIA JAKO WEZWANIE DO PIĘKNEGO ŻYCIA.  
FILOZOFICZNA TERAPIA A PIĘKNO

Przedstawiany artykuł wyrasta z niepokoju o możliwość, sposób oraz cel filozoficznej aktywności, a zarazem z głębokiego przekonania, iż największym filozoficznym problemem, źródłem trapiącej filozofów najcięższej udręki, jest sama filozofia: jej nieobecność, a zarazem – stała potrzeba. Punktem wyjścia jest zdiagnozowana przez Arnolda Berleanta separacja Kantowskich „królestw”: wiedzy, moralności i sądu, przyczyniająca się do unieczynnienia filozofii w jej źródłowym dążeniu do doskonalenia człowieka. Namysł autora inicjuje pytanie, które stawia amerykański filozof, twórca programu somatoestetyki, Richard Shusterman: „Po co praktykować filozofię?”; towarzyszy mu intuicja co do konieczności jakiegoś specjalnego sposobu życia, bez którego wezwanie do *he philosophia* musiałoby pozostać trwale niezrealizowane. Przesłanki proponowanej na nie odpowiedzi odnajdujemy u Platona: w dialogu *Timaios*, a przede wszystkim w III księdze *Państwa*, gdzie mowa jest o tym, co powinno być treścią najlepszej *paidei* oraz jakim trybem owo formowanie powinno się realizować. Miejsce to wyznacza nam marszrutę, odsyłając do greckiego ideału *philosophikos bios* – filozoficznego życia. Okazuje się ono wytrwałą troską i prawdziwą ascezą, która nie zaniedbując ani duszy, ani ciała, wszystkie swe starania koncentruje wokół najlepszego, prawdziwie ludzkiego życia. Aby je osiągnąć, trzeba poddać się swoistej terapii.

---

Spośród pojęć ściśle ze sobą związanych i mających zupełnie fundamentalne znaczenie dla całej zachodniej kultury, składających się na niemal odwieczną triadę prawdy, dobra i piękna, kolejno wybierane było to, któremu przyznawano wyróżnioną pozycję. Nie tylko filozofii, lecz wszystkich obszarów zarówno myślowej, jak i praktycznej aktywności

człowieka dotykały skutki następujących po sobie okresów supremacji prawdy i dobra. Metaforycznie pozwala to mówić o wieku metafizyki i nauki, które mają na względzie nade wszystko prawdę, jak również o wieku etyki, akcentującym przede wszystkim ludzkie uzdolnienie do dobra. Szczególnie za sprawą Kanta i jego projektu filozofii transcendentnej utrwalił się rozdział związanych z wymienionymi pojęciami wartości: kognitywnych, etycznych (oraz społecznych) i estetycznych, które w starożytnej Grecji, skąd wysnuła się nieć zarówno filozoficznego sposobu myślenia (a także działania, będącego rezultatem filozoficznego namysłu nad istotą i celem ludzkiego życia), jak również skąd wywodzi się samo pojęcie filozofii, ściśle były ze sobą splecione. Nieprzypadkowo nadzieję rewitalizacji prawdziwie filozoficznego zaangażowania dostrzega się obecnie w estetyce, która – niezależnie od względnej nowości jej pojęcia oraz rozlicznych kontrowersji dotyczących tego, jak je stosować – stopniowo zajmuje pozycję jeszcze niedawno zastrzeżoną dla metafizyki i etyki. Z tym większą nadzieją można obserwować ten proces, im subtelniej się on dokonuje. Inaczej niż jej starsze „siostry” – metafizyka i etyka, estetyka nie dąży do wyrugowania ich z horyzontu zdarzeń, lecz afirmuje unikalną charakterystykę każdej z nich, doprowadzając triadę do stanu, w którym można ją sobie wyobrazić w postaci trójkąta równobocznego, w którym nie tyle wierzchołki reprezentują niezależne krainy, ile wyrysowane między nimi boki obrysowują wspólne królestwo – jak celnie ujmuje to, nawiązując do Kanta, Arnold Berleant w książce *Prze-myśleć estetykę – wiedzy, moralności i sądu*<sup>1</sup>.

Berleant, obierając za cel wyjście poza sztywne ramy estetyki we wcześniejszej fazie budowania jej tożsamości (graniczny jest dlań w tej kwestii wiek XVII), postuluje przywrócenie poczucia społecznej ważności sztuki, którym jako ostatni wyróżniali się Grecy z epoki Peryklesa. Jego projekt jest jednak znacznie szerzej zakrojony i nie ogranicza się, jak można byłoby się spodziewać, do estetyki w jej wąskim, dyscyplinarnym rozumieniu. Autor przywołanego tekstu nie tylko chce wznowić namysł nad specyfiką estetyki jako nauki filozoficznej, lecz ponownie prze-myśleć nigdy niewygasłą „sprawę” filozofii; jego studium wyrasta zatem – poza specyficznymi zainteresowaniami uczonego – przede wszystkim z perspektywicznych i dalekosiężnych aspiracji metafizycznych.

Poszukiwanie nowego, postkanowskiego ujęcia estetyki jest jednocześnie poszukiwaniem pojęcia filozofii respektującego nadzieję, którą wiazali z nim greccy filozofowie, a której najznamienitszym wyrazicie-

---

<sup>1</sup> Zob. A. Berleant *Prze-myśleć estetykę. Niepokorne eseje o estetyce i sztuce* M. Korusiewicz, T. Markiewicz (tł.) Kraków 2007, zwłaszcza: *Wstęp* s. 3–4 oraz esej otwierający tom *Prze-myśleć estetykę* s. 18–19, 23–26.

lem jest Platoński Sokrates. Dla realizacji takiego zamysłu – restytucji wspólnego królestwa – jak zauważa Berleant, kluczowe jest odrzucenie wszelkich estetycznych ideologii i uprzedzeń. „Powinniśmy – pisze – patrzeć na estetykę nie jak na wyjątkową domenę wartości, która drastycznie różni się od wszelkich innych rodzajów wartości – moralnych, praktycznych, społecznych i politycznych, ale szukać specyficznego wkładu, jaki wartość estetyczna może wnieść do tej normatywnej złożoności, która stanowi nieodłączną część każdej dziedziny ludzkiego świata”<sup>2</sup>. Tak odmienione spojrzenie na estetykę kryje w sobie jeszcze jedną możliwość – odmienionego spojrzenia na to, czym jest, a właściwie czym mogłaby się stać filozofia, gdybyśmy i w jej przypadku zrezygnowali z nieuprawnionych, a jedynie historycznie dających się udokumentować roszczeń. Taki też jest cel niniejszego artykułu: spróbować poddać rewalizacji niezredukowaną do jednego tylko (analitycznego) wymiaru filozofię w greckim sensie *philosophikos bios* – filozoficznego życia, przypominając, że na najwcześniejszym etapie jej dziejów wiązano z nią zupełnie innego rodzaju nadzieje.

Sięgając między innymi do Platońskiego *Tiamaiosa*, spróbujemy ukazać leczniczy potencjał filozoficznej praktyki, mając przy tym na względzie pytanie o aktualność takiej potrzeby. Rozważymy możliwość dostrzeżenia w filozofii nie tylko pewnej specyficznej strategii prowadzenia krytycznego namysłu dotyczącego bytu w najbardziej podstawowym, ale też i najrozleglejszym rozumieniu tego pojęcia, lecz w głównej mierze – dającej się kultywować technologii pięknego życia, a więc technologii z gruntu estetycznej. Opracowanie medycznej filiacji filozofii Platona oraz przedstawienie jej estetycznych aspiracji skonfrontujemy z jedną z bardziej obiecujących, w naszym przekonaniu, propozycji filozofii praktycznej: projektem nowej, synoptycznej, teoretyczno-pragmatyczno-performatywnej dyscypliny – somatoestetyką Richarda Shustermana, pod wieloma względami przypominającą (ze wszystkimi możliwymi do pomyślenia zastrzeżeniami) Platońskie rozumienie filozofii jako muzyki, sztuki duszowódzkiej, a także jako swego rodzaju terapii.

\* \* \*

W jednym z najważniejszych, ale też niewątpliwie najtrudniejszych Platońskich dialogów, w *Timaiosie*, Sokrates wypowiada następujące słowa: „Istota żywa też, jeżeli ma być taka, trzeba ją przyjąć jako proporcjonalną. Jeśli chodzi o proporcje, to dobrze spostrzegamy i zestawiamy je

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 24.

ściśle, a największych i najdonioślejszych nie przemyślamy, chociaż je posiadamy. Jeżeli chodzi o stan zdrowia i choroby, o zalety i wady, to żadna proporcja i dysproporcja nie ma większej wagi niż ta, która zachodzi pomiędzy samą duszą i ciałem samym” (*Timaios* 87 d)<sup>3</sup>. Nieoczekiwanie ukazuje się antropologiczny, a nawet etyczny wymiar kosmogonicznego mitu – wielkiej opowieści o demiurgu, która bezpośrednio poprzedza cytowane miejsce. Nie bez znaczenia jest to, że jej temat dotyczy nie tylko możliwego początku wszystkiego, co istnieje, ale również najogólniejszych zasad, uniwersalnych pryncypiów, wedle których skomponowany został nasz świat – zarówno w części noetycznej, jak i w odcinku *podpadającym* pod zmysły. Nieprzypadkowo też mowa jest tu o spójni dwóch porządków: *idealnego* i *aisthetycznego*. Wbrew zwodniczym pozorom, którym tak łatwo ulegamy, tylko Jeden świat *naprawdę* jest; nie znaczy to jednakowoż, że jako przemijający pozbawiony jest on przez to pewnej dozy realności, dostatecznej, by sprawić, abyśmy musieli brać go w naszych zamysłach w rachubę. Porządek *aisthetyczny* nie jest jeszcze tym, w ramach którego *kosmos* już w pełni zasługiwałby na swe miano: wspaniałej, pięknie urządzonej całości. By się nią stać, *nieśmiertelne* potrzebuje dopełnienia w tym, co nieuchronnie zmierza do kresu. Ponieważ jednak to *nieśmiertelnemu* przypada w udziale metafizyczne pierwszeństwo, przeto i *śmiertelne* – w swej obecności – nie może całkiem być pozbawione w nim umocowania. Jedno *jest* jednym tylko dzięki Diadzie – ta zaś, gdyż Jedno *jest!* Podobnie dusze – „z konieczności zaszczipione zostaną w ciała i do tych ciał zacznie jedno przychodzić, a drugie z nich będzie odchodziło, trzeba będzie, żeby jednakowo u wszystkich była wrodzona zdolność do spostrzegania pod wpływem doznań gwałtownych. Po drugie, miłość zmieszana z rozkoszy i z cierpienia, a oprócz tego strach i gniew, i wszystko, co za tym idzie, i co jest jedno drugiemu z natury przeciwne. Jeżeli nad tymi rzeczami zapanować potrafią, będą mogli żyć w sprawiedliwości, a jeśli one zapanują nad nimi, w zbrodni. Kto czas odpowiedni przeżyje dobrze, ten znów pójdzie mieszkać na gwiazdzie, do której prawnie przynależy, i życie będzie miał szczęśliwe i takie, do którego nawykł” (*Timaios* 42 a–b). Wcześniej jednak, z tej samej konieczności, którą poeci zwali Ananke lub – tak jak Homer – powszechnym prawem Mojry, wieść życie ludzkie trzeba, by do boskiego ostatecznie się wznieść. W tym pierwszym, które zawsze przychodzi spóźnione, w blasku dobra krągłe serce prawdy się grzeje; w drugim, bez którego pierwszym nie miałby kto żyć, przebłyśki słońca wzniecające Irydę napominają, że bez Podziwu nie byłoby *po co*. Ukazuje się tym

<sup>3</sup> Wszystkie cytaty z Platona, o ile nie zostało podane inaczej, pochodzą z następującego wydania: Platon *Dialogi* t. I–II W. Witwicki (tl., wstęp i obj.) Kęty 1999.

samym herakliteską lira albo łuk, którego cięciwę rozpiął Apollon, popołu z Artemis, pomiędzy dwoma wzgórzami – Helikonem i Hymetem, z których ongiś wysnuły się nici sztuk – poezji i filozofii.

Symptomatyczna i brzemienna w skutki okazuje się niezgoda Platona na obecność tej pierwszej w jego *politei* – wyrażona podobnie jak poważne zarzuty, które wysuwa wobec medycyny Sokrates w III księdze *Państwa* (406 a–b), przywołując w anegdocie smutny los Herodikosa. Niewątpliwym i wyraźnym świadectwem nie najlepszego obrotu spraw w *polis* jest to, że ludzie nie potrafią o własnych siłach należycie troszczyć się o siebie. W mieście, w którym wielu raz po raz biega do lekarzy i sądów, tęcza nie rozbłyska, albowiem zdumiewać się nie ma czym. Stan to zawiniony, a więc nie bez nadziei, że można go przezwyciężyć.

\* \* \*

Począwszy od pitagorejczyków i Damona Grecy zgodnie, obok najszlachetniejszej części rozumnej (*logistikon*), odnajdują w muzyce oraz w ludzkiej duszy element ruchowy – zagadkowy i kontrowersyjny *kinetikon*. Krytycznie referując poglądy Diogenesa z Babilonii, Filodemos, poeta i filozof z kręgu epikurejskiego, autor prac *O muzyce* i *O utworach poetyckich*, a także epigramów, wśród „niedorzeczności” głoszonych przez spadkobierców Terpandra umieszcza na poczesnym miejscu i tę myśl, jakoby „melodia już z natury i od samego początku zawiera[ła] w sobie coś, co wprawia w ruch i pobudza do działania”<sup>4</sup>. Poprzez *kinetikon* ustanowiona zostaje więź pomiędzy *soma* i *psyche* – istotny wymiar spójni *dwóch* światów. Dzięki niemu też ludzie są podatni na oddziaływanie rytmów oraz muzycznych harmonii, owych *nomoi*, którymi posłużyć się mieli tajemniczy korybanci wobec Sokratesa, żeby zbadać jego duszę przed wtajemniczeniem w misterium. *Logistikon* zaś czyni ich podatnymi na oddziaływania przedsiębrane za pomocą środków językowych – namowy i argumentacji.

Zarówno muzyka, jak i słowa naznaczone są głęboką dwuznacznością. Muzyczne *nomosy* (w sensie muzyki duchowej – *megiste mousike*) i obdarzone duszowódczą mocą *logosy* okazują się lekarstwami (*pharmaka*) i tak jak każde lekarstwo (*pharmakon*) są one obarczone wszelkimi konsekwencjami właściwego im wewnętrznego napięcia. Środki farmaceutyczne zastosowane w złej mierze lub w nietrafnie wybranej chwili – nawet bez złej wiary – wyrządzić mogą w organizmie niemałe spustoszenie. Niekiedy zdolne są doprowadzić do śmierci, ujawniając przyrodzony

---

<sup>4</sup> Filodemos *O muzyce* IV 5 [w:] tegoż *O muzyce. O utworach poetyckich. Epigramy* K. Bartol (tł.) Warszawa 2002.

trucicielski potencjał. Ich pokrewieństwo i hierarchię obrazuje sukcesja inkarnacji skrzydlatej duszy, która boskim szlakiem wzlatając, „przypadkiem jakimś napije się niepamięci” (*Fajdros* 248 c). Ta, która zbliżyła się najbardziej do szczytu, tak że już tylko krok dzielił ją od osiągniętego dla nieśmiertelnych sklepienia, ale nic z miejsca ponad niebem wyraźnie nie dojrzała, wciela się „w zarodek człowieka, który będzie filozofem albo będzie oddany pięknu, Muzom jakimś lub miłości” (*Fajdros* 248 b). Jeżeli odległość od szczytu jest większa – taka stanie się królem, wojownikiem lub władcą; stopniowo zwiększając dystans, mamy zatem kolejno: polityka i przedsiębiorcę, gimnastyka, lekarza, wróżbitę, rzemieślnika i rolnika, a na końcu – w ósmym i dziewiątym okręgu najlichszych – sofistę oraz tyra. Jak zauważa Gabriela Kurylewicz w komentarzu do przywołanego miejsca z *Fajdrosa* (eksponując przy tym dychotomiczny podział sztuk na dotyczące duszy sztuki absolutne oraz utylitarne), w ujęciu Platona *techné* – „sztuka, zewnętrzna i wewnętrzna, jest (...) formowaniem według idei (formy) piękna i jest odkrywaniem idei prawdy. Autentyczna sztuka jest bezwzględnie miłością piękna, filozofia autentyczna jest [natomiast] bezwzględnie miłością prawdy”<sup>5</sup>. Sztuki zarówno jednego, jak i drugiego rodzaju kryją w sobie istotny potencjał kultury i przemiany. Ten, kto się im poświęci, spogląda odtąd na świat w całkiem nowy sposób, zaczyna dostrzegać to, co wcześniej pozostawało dlań niedostępne. Zyskuje również zupełnie nowe możliwości działania.

Między sztukami (oraz zdobycami, które poprzez ich kultywację są osiągalne) zachodzi gradacja: najlepsze, odnoszące do tego, co niezmiennie, władne są wykształcić w nas odpowiednią *héxis* – trwałą dyspozycję; następne co do rangi – dyspozycję nietrwałą, która wymaga przez to stałych zabiegów. Dyspozycją w drugim znaczeniu (tzn. nietrwałą) jest na przykład zdrowie, będące stanem właściwym i najlepszym ludzkiego organizmu; zdrowym jest się jednak zwykle jedynie okresowo, nigdy też nie jest się zdrowym „całkowicie”. W najlepszych spośród sztuk (w tym szczególnie w filozofii) tkwi źródło największego zarazem zagrożenia. Tym większy jest trud *dianoeisthai*, im mocniej odczuwana jest obawa przed *pseudos* – fałszem<sup>6</sup>, zdolnym najboleśniej zranić (w postaci samoprzeczności) ludzką duszę. W zakresie pomniejszych sztuk natomiast to, co pochwycone i zdobyte, spostrzeżone (*aisthenesthai*) i dowiedzione (*epistasthai*) zostało (w aktualnej postaci) „raz na zawsze”. Tym, co nam zagraża, nie jest w danym przypadku pozorność uzyskanego rezultatu, ale wysokie prawdopodobieństwo utraty cennej zdobyczy. W ten sposób

<sup>5</sup> G. Kurylewicz *Platońska teoria piękna i muzyki* [w:] *Wizje i Re-wizje. Wielka księga estetyki w Polsce* K. Wilkoszewska (red.) Kraków 2007 s. 317.

<sup>6</sup> Zob. Arystoteles *O duszy* 427 b.

zarówno cnota – doskonałość moralna – jak i piękno (jako piękno właściwe oraz pochodzący odeń i ujawniający się w działaniach *wdzięku*) okazują się nade wszystko tym, czego nigdy nie możemy być pewni.

\* \* \*

Komplementarność obu opisanych ścieżek – ścieżki treningu w sztukach wyższych oraz tej doskonalącej w zakresie sztuk niższych – na których rodzą się w nas i gruntują dwojakiego rodzaju dyspozycje, dochodzi do głosu za sprawą jeszcze jednego pojęcia: sztuki lekarskiej, *technē iatrike* (Kurylewicz poświęca jej w swoim artykule obszerny przypis). Medycynie patronuje Asklepios; poeci zgodnie wywodzą go od jednego ojca (Apollon), różniąc się między sobą w kwestii matki (Koronis lub Arsinoe). Z kolei pośród jego potomstwa, obok wspomnianych przez Homera Podalejrosa i Machona, mamy i uzdrowicielkę Iaso, i leczącą ziołami Panakeję, a wreszcie *primus inter pares* także Hygieję. Asklepios, niepomny dramatycznego końca swego nauczyciela Chejrona, oddawał się jeszcze medycynie w boskiej skali, uzdrawiając nieuleczalnie chorych (nawet tych, którzy zakosztowali już letejskiej wody), jego córka zaś, Zdrowie – *technē*, w pełni już z „tego świata”. Stąd może wspólna medycynie i innym sztukom cecha, na którą celnie zwraca uwagę Kurylewicz, iż wszystkie one zachodzą za sprawą kolejno: *hygieia*, *harmonia* i *kalos*, *logos*, czyli integracji części składowych (*decorum*, a więc pewnej „odpowiedniości”), harmonicznej proporcji oraz pięknego *logosu* – przejrzystego rozumienia. „Dlaczego te trzy cechy? – pyta Kurylewicz – Według Asklepiosa podobne leczy podobne, zatem jeśli muzyka [w szerokim sensie greckiej *mousike*] leczy, a Platon twierdzi, że ona leczy duszę i poprzez duszę ciało, to muzyka ma w swojej zasadzie jakieś zdrowie [*hygieia*], czyli *integritas* (spójność) albo *perfectio* (doskonałość). (...) Muzyka, która leczy duszę i ciało, jest spójna wewnętrznie i doskonała (...). Następne dwie istotne cechy muzyki – wewnętrzna proporcjonalność i współlistnienie sił i ich ruch, rozwój w jakimś kierunku, zgodnie z jakąś prowadzącą myślą (...) oraz wynikająca z nich moc i pewna jasność, przejrzystość, rozpoznanie i zrozumienie powodują, że działanie (...) muzyki jest, bywa, najsilniejsze”<sup>7</sup>. Na podobnej zasadzie, choć przy różnicy stopnia, oddziałują na człowieka pozostałe sztuki składające się na całość *technē tou biou*, akcentujące dobrostan człowieka jako pełnię osiągalnego dlań *wdzięku*, w szczególności ujawniającego się w artystycznym działaniu zogniskowanym w zamyśle helleńskiej *he philosophia*.

---

<sup>7</sup> G. Kurylewicz *Platońska teoria...* wyd. cyt. przypis 14 s. 316.

W kontekście wypowiedzianego coraz silniejszym głosem pytania o możliwość autentycznej filozoficznej praktyki z całą mocą objawia się potrzeba ponownego przemyślenia tej kwestii. Nie w samym dostrzeżeniu tej potrzeby jednakże znajdujemy źródło wiary w to, że filozofia jako sposób życia, rodzaj wrażliwości dający się uchwycić za pomocą sokratejskiego pojęcia *sophrosyne*, jest zasadniczo możliwa (a do tego – po prostu – potrzebna!), ale w propozycji odmiennej od rozwijanej przez zainteresowanych antycznymi *technikami siebie* autorów (jak Foucault, Entralgo, Nussbaum czy Moes) optyki, w ramach której dostrzegalna stałaby się możliwość reintegracji rozczłonkowanych modeli filozoficznego życia: modelu ascetycznego (wywodzącego się z filiacji medycznej) oraz estetycznego (związanego ze szkołami epikurejską i stoicką, a w skrajnej, transgresyjnej postaci – także z cynicką).

Decydujący argument na rzecz interwencyjnego pojęcia filozofii<sup>8</sup> (a co za tym idzie także rewitalizacji wywodzącego się z klasycznej starożytności modelu *philosophikos bios*) pochodzi od Platona i wciąż, w związku z nieodstępującymi ludźmi na przestrzeni następujących po sobie stuleci obawami i pragnieniami, pozostaje w mocy: człowiek potrzebuje terapii! Nie dlatego, że popadł w jakiś niezwykły stan, ale z powodu swego człowieczeństwa. Człowiek – właśnie jako człowiek – domaga się interwencji: integrującego sposobu życia, który pozwoliłby mu osiągnąć *decorum*, piękne życie w formie opowieści. Sugestywnie tę destabilizującą moc życia ukazuje Platon w przywołanym już we wstępie dialogu *Timaios*, w diecie dostrzegając remedium, które pozwala odzyskać rozum oraz pozostać przy zdrowych zmysłach<sup>9</sup>.

Jedną z najnowszych propozycji restytucji filozoficznej *praxis*, w kontekście odczuwanej i przeżywanej potrzeby piękna w sensie możliwie najdoskonalszej praktyki ludzkiego życia, jest somatoestetyka Richarda Shustermana<sup>10</sup>. Można ją, pisze autor *Somatoestetyki*, „roboczo zdefiniować jako krytyczne, ulepszające badanie doświadczenia i użycia ciała jako miejsca sensoryczno-estetycznej percepcji oraz kreatywnego

<sup>8</sup> Na temat interwencyjnego rozumienia filozofii zob. J. Domański *Metamorfozy pojęcia filozofii* Z. Mroczkowska, M. Bujko (tł.) Warszawa 1996.

<sup>9</sup> W Platońskim *Timaiosie* czytamy: „Przez wszystkie stany tego rodzaju dusza teraz i na początku traci rozum. Pierwszy raz wtedy, gdy się z ciałem śmiertelnym zwiąże. Później, kiedy napływa mniej gwałtowny strumień wzrostu i pożywienia, obroty znowu nabierają cichości, idą swoją drogą i ustalają się coraz bardziej z biegiem czasu. Wtedy wyrównują się obroty wszystkich poszczególnych kół [duszy] według wzoru ich naturalnego obiegu i już trafnie nazywają, co jest tym samym, a co czymś innym, i sprawiają to, że ich właściciel staje się rozumny”, *Timaios* 44 b.

<sup>10</sup> Zob. R. Shusterman *Praktyka filozofii, filozofia praktyki. Pragmatyzm a życie filozoficzne* A. Mitek (tł.) Kraków 2005.



kształtowania siebie”<sup>11</sup>. Tak pojęta somatoestetyka ma mieć trzy główne wymiary: analityczny, pragmatyczny i praktyczny. Pierwszy ma charakter opisowy, drugi – normatywny, trzeci natomiast – performatywny i podstawowy zarazem dla całej koncepcji. Shusterman wspomina przy tym o „czynieniu, a nie mówieniu”<sup>12</sup> filozofii, o którym – z czego jak najbardziej się wywiązuje – lepiej nie mówić zbyt wiele; „ten właśnie [bowiem] wymiar [praktyczny] został najbardziej zaniedbany przez akademickich filozofów (...). Ale jako że w filozofii tego, o czym się nie mówi, zazwyczaj się nie robi, konkretna aktywność w pracy nad ciałem musi zostać ogłoszona istotną praktyczną gałęzią somatoestetyki, pojmowanej jako rozległa dyscyplina filozoficzna zajmująca się samowiedzą i troską o siebie”<sup>13</sup>. Kluczowe dla sformułowanej przez Shustermana propozycji pytanie o możliwość prawdziwie filozoficznej działalności (*practicing philosophy*) jest *de facto*, jeśli potraktujemy je poważnie i bez uprzedzeń, pytaniem o możliwość filozofii jako *muzyki*. Chociaż – i to przy naszym gorącym entuzjazmie dla projektu Shustermana – akurat w tej postaci pytanie to (o filozofię jako *mousike*) jest dla autora *Estetyki pragmatycznej* nieosiągalne. Przyczyną tego deficytu są przede wszystkim uprzedzenia, które amerykański filozof, zabiegając o uznanie dla nowo kreowanej superdyscypliny, żywi wobec tzw. quasi-medycznego modelu filozofowania, sprowadzając go do jednowymiarowej i jednokierunkowej terapiatyki psychicznego wymiaru człowieka. Czytając badaczy antycznych modeli życia filozoficznego – od Pierre’a Hadota do Marthy Nussbaum – rzeczywiście można odnieść wrażenie, że filozoficzna terapia dotyczy może wyłącznie ludzkiej *psyche*, jednakże wśród autorów uwzględniających filiację medycyny hipokratejskiej i sokratejsko-platońskiej filozofii rozumienie takiej terapiatyki jest wyraźnie szersze – by zasługiwać na miano filozoficznej, winna liczyć się także z cielesnością człowieka. Zwolennikom takiego pojmowania filozoficznej interwencji patronuje jednakowoż raczej Werner Jaeger i *Paideia* aniżeli wspomniany już Hadot i jego *exercises spirituelles*.

Projekt somatoestetyki, którą Shusterman wywodzi z – jak sam to określa – „meliorystycznego impulsu”<sup>14</sup>, odnajdywanego przede wszystkim w amerykańskim pragmatyzmie (u Deweya), lecz także u Wittgensteina i (na swój kłopotliwie transgresyjny sposób) Foucaulta, w kontek-

---

<sup>11</sup> R. Shusterman *Somatoestetyka a troska o siebie. Przypadek Foucault* [w:] tegoż *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej* W. Małecki (tł.) Wrocław 2007 s. 129.

<sup>12</sup> Tamże, s. 134.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> R. Shusterman *Praktyka filozofii...* wyd. cyt. s. 9–10.

ście rosnących oczekiwań odnowy filozofii w duchu sztuki życia, która dała jej początek, ale nadzwyczaj szybko i zapamiętała została następnie zaprzepaszczone, wydaje się nader atrakcyjny. Jednakowoż to, z czego Shusterman znakomicie zdaje sobie sprawę, co jest głównym problemem somatoestetyki, a zarazem największą i niezaskakującą wcale słabością jego propozycji, sytuuje się właśnie w jej trzecim, najbardziej obiecującym „filarze”. Najwięcej obiecujemy sobie bowiem, słysząc zapewnienia, że takiej somatoestetycznej troski można się nauczyć, że można faktycznie praktykować ją każdego dnia i że jest ona osiągalna dla wszystkich! Właśnie o taką powszednią, lecz jakże niecodzienną miłość mądrości zabiegał, naszym zdaniem, Sokrates; w jej możliwość zaś nie wierzył już Platon. Kiedy chcemy mówić, czym była filozofia dla drugiego z nich, uderza nas to, że jej pojęcie wcale nie odgrywa w dialogach kluczowej roli.

W miejscach o decydującym znaczeniu dla tożsamości i zakresu nowej przecież ówczesnie dyscypliny Platon, ustami Sokratesa, mówi raczej o trosce o najlepszy stan ludzkiej duszy, *areté*, i wspólnoty politycznej, *dikaioσύνη*, a także o duszowództwie. Z pierwszą (czyli z troską o duszę indywidualną i kolektywną) mamy do czynienia w *Apologii*, z drugim (tj. z duszowództwem) w *Fajdrosie*, gdzie *psychagogia*, synonimiczna z prawdziwą, „filozoficzną” retoryką, jest przeciwieństwem sofistycznego, a więc niezdolnego, by kogokolwiek uczynić lepszym, pustosłowa.

Zdajemy sobie sprawę z tego, jak poważnym historycznym nadużyciem (a do tego swoistym anachronizmem) byłoby mówić o filozofii jako *terapeia* – terapii, ale taki w istocie jest sens stanowiącego oś konstrukcyjną wszystkich pism Platona (wraz z *Listami*) zamysłu *philosophikos bios*. Ilekroć myślimy o filozofii w kategoriach terapii, mamy na względzie jej hipokratejski, zupełnie unikalny sens. Zawiera się on między innymi we w pełni oryginalnej koncepcji diagnozy prewencyjnej (także jako istotnej przesłanki rodzącego się między lekarzem i pacjentem zaufania), uprzywilejowaniu profilaktyki, a przede wszystkim w dominującej roli środków dietetycznych (dietoterapii w szerokim tego słowa znaczeniu<sup>15</sup>).

\* \* \*

---

<sup>15</sup> Dla hipokratyków dieta to nie tylko spożywane napoje i pokarmy, lecz całościowy sposób czy styl życia. Ważną częścią tak pojętej diety jest miejsce (*topos*) zamieszkania – uwarunkowania środowiskowe, ale i polityczne ludzkiego życia; jak również przyjaźnie, relacje z bliskimi, czy wreszcie dieta duchowa w ścisłym sensie, obejmująca ogół zainteresowań intelektualnych i poznawczych.

Więź pomiędzy sztuką lekarską i filozofią opiera się na wspólnocie celu. W obu przypadkach jest nim terapeutyczna zmiana, mająca zabezpieczyć człowiekowi możliwość realizacji tkwiących w nim potencji. Filozofia, analogicznie do sztuki lekarskiej, może być zatem rozumiana jako *techné*, czyli dyscyplina wytwórcza – połączenie wiedzy teoretycznej oraz umiejętności praktycznych. Na pierwszy plan wysuwa się wówczas jej zadanie poza-poznawcze: moralny ład, do którego doprowadzić ma ludzką duszę, przyczyniając się równocześnie do tego, by zapanował on także w społeczeństwie. Zadanie to wyraża się kolejno w pojęciach cnoty oraz sprawiedliwości. Platon odrzuca ugruntowane w kulturze greckiej rozumienie *eudajmonii* jako stanu szczęśliwości wynikającego z posiadania dóbr takich jak zdrowie, sława czy pomyślność, postulując jej bardziej złożone ujęcie – jako kompleksowego dobrostanu człowieka.

Płaszczyzną, w obrębie której taka redefinicja *eudajmonii* staje się możliwa, jest dokonujące się na przestrzeni kilku dziesięcioleci przejście od pojmowania cnoty jako biegłości w zakresie kompetencji składających się na pełnioną w społeczeństwie rolę do bardziej złożonego jej ujęcia – jako doskonałej wewnętrznej i zewnętrznej integracji człowieka w aspektach behawioralnym, kognitywnym i moralnym (zarówno w wymiarze indywidualnym – całość osobowości – jak i wspólnotowym).

Dzięki Sokratesowi ludzkie życie otrzymało postać zrozumiałej, sensownej całości<sup>16</sup>. Świat uzyskuje odtąd swój sens dzięki temu, że udziela mu go bogate weń życie. Roztropność (troska o duszę, „aby była najpiękniejsza”) i prawda zostają ściśle ze sobą powiązane. W ujęciu Sokratesa pojęcia te opisują najbardziej pożądaną stan naszej duszy, do którego wszyscy powinni zmierzać (dobrostan, zdrowie). Istotą zaś tego najlepszego stanu jest cnota (*areté*) rozumiana jako wewnętrzna i najwyższa wartość (dobro) człowieka. Utrzymując i ugruntowując tę więź w szczególnej koncepcji ontycznej struktury rzeczywistości, filozofia Platona ujawnia swój terapeutyczny sens. To terapia, której punktem początkowym jest rozpoznanie trapiącej człowieka dolegliwości. Filozofowanie zaś okazuje się wobec tego w pierwszym kroku działaniem krytycznym, wyrażającym się w pytaniu o możliwość podążenia jej szlakiem, *protreptyką*, która pobudzić ma do zdrowej przytomności i wskazać kierunek dalszej wędrówki. Sam filozof natomiast, tę jej część mający już za sobą, przypomina lekarza, który nie tylko towarzyszy swojemu pacjentowi i wspiera go w najtrudniejszych chwilach, ale także przysposabia do dalszej samodzielnej troski o własne zdrowie, mając na uwadze rozwój jego osobowości oraz piękno duszy, które sam musi on w sobie odnaleźć.

---

<sup>16</sup> Zob. W. Jaeger *Paideia. Formowanie człowieka greckiego* M. Plezia, H. Bednarek (tł.) Warszawa 2001 s. 598.

Wydobyć się z jaskini można wyłącznie o własnych siłach; przygotowanie potrzebne jest, by było to w ogóle możliwe, ale także po to, by chwila, w której to nastąpi, mogła stać się początkiem, a nie kresem – pierwszym tchnieniem prawdziwego życia.

\* \* \*

Filozoficzna terapia musi mieć charakter permanentny. Jest to stały, wymagający wytrwałości i siły charakteru wysiłek, którego rezultatem nie jest wyleczenie (w oczywisty sposób pociągające za sobą zaprzestanie czynności leczniczych), lecz osiągnięcie terapeutycznej zmiany, którą trafnie oddaje wpisana w koncepcję ćwiczenia filozoficznego odmiana osobowości. Istotną wskazówkę, jak można tę „filozoficzną” chorobę człowieka rozumieć, odnajdujemy w IV księdze *Państwa*, gdzie – co niezwykle rzadkie – kwestia ta została postawiona *explicite*. Rozwijając paralelę pomiędzy rozpadającą się na trzy części duszą oraz klasami idealnego ustroju politycznego, powraca Platon do pytania o sprawiedliwość. Sokrates, odrzuciwszy poprzednio rozpatrywane tradycyjne jej ujęcie jako związanej ze zgodnością pełnionej w *polis* roli z rzeczywistą aktywnością jednostki, proponuje Glaukonowi, aby poszukać jej we wnętrzu człowieka: „sprawiedliwość wszak nie ma dotyczyć czynności [ludziom] obcych, a tylko właściwych, czyli istotnie zawodu każdego, nie pozwalając nikomu czynić innych rzeczy ani *wieloróbstwa* w zakresie dziedzin duchowych, lecz odpowiednich dla każdego, trafnie nadając i kierując nim samym oraz kształtując i czyniąc go sobie przyjaznym” (*Państwo* 443 d, tł. M. Wesoły). W dalszej części tego fragmentu następuje bardziej szczegółowa charakterystyka sprawiedliwości. Sokrates porównuje stan duszy człowieka sprawiedliwego do ładu panującego w dobrze prowadzonym gospodarstwie: „Tak [sprawiedliwy] człowiek urządził swoje gospodarstwo wewnętrzne, jak się należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem; zharmonizował swoje trzy czynniki wewnętrzne, jakby trzy struny współbrzmiające (...), on je wszystkie związał i stał się ze wszech miar jedną jednostką (...)” (*Państwo* 443 d–e, tł. M. Wesoły).

Dokonując rekapitulacji dotychczas przeprowadzonych wątków dyskusji, Sokrates ujawnia następnie, jakiego rodzaju zależność zachodzi pomiędzy sprawiedliwością i mądrością; ich przeciwieństwa – niesprawiedliwość oraz głupota – okazują się zaświadczać o trawiącej człowieka chorobie: „Opanowany i zharmonizowany postępuje też tak samo, kiedy coś robi (...) i nazywa i uważa sprawiedliwym i pięknym każdy taki czyn, który tę równowagę zachowuje (...). Mądrością nazywa wiedzę, która takie czyny dyktuje. Niesprawiedliwym nazywa czyn, który tę jego har-

monię wewnętrzną psuje, a głupotą nazywa mniemanie, które znowu takie czyny dyktuje” (*Państwo* 443 e). Na tym jednakże Platoński Sokrates nie poprzestaje, rozpatrując następnie to, w jaki sposób stają się ludzie mądrzy i sprawiedliwi, bo co do tego, iż charakter jest rezultatem pewnego formowania, już wcześniej powzięta została zgoda. Z mądrością i sprawiedliwością rzecz ma się podobnie jak ze zdrowiem ciała, które to, co zdrowe, podtrzymuje i wzmacnia, to zaś, co przeciwne naturze – osłabia i wywołuje choroby: „postępowanie sprawiedliwe zaszczenia sprawiedliwość, a niesprawiedliwe niesprawiedliwość?” – pyta dalej Glaukona. Ten chętnie na takie ujęcie przystaje, czym prowokuje Sokratesa do bardziej śmiałych wniosków: „zaszczepić zdrowie – doprecyzowuje pierwszy z członów przeprowadzonej analogii – to znaczy nadawać ciału pewien ustrój naturalny, aby w nim wydało się i podlegało to, co z natury powinno jedno lub drugie robić, a w chorobie zaczyna się władanie i uleganie czynników cielesnych przeciw naturze” (*Państwo* 444 d). Konkluzją tej części wywodu jest propozycja, by dzielność (*areté*) człowieka rozumieć jako „pewnego rodzaju zdrowie i piękność”, „dobrą formę duszy”, zły charakter natomiast – jako jej chorobę, brzydotę i niedomaganie” (*Państwo* 444 e). Do tak pojętego zdrowia prowadzi „piękne postępowanie”.

\* \* \*

Wzywając, aby filozofia bardziej była *robieniem* niż (samym tylko) *mówieniem*, jakąż filozoficzną praktykę zaleca nam twórca somatoestetyki, Richard Shusterman? Niewiele więcej niż ćwiczenia oddechowe oraz doskonalenie kinestetycznej kontroli naszych ciał za pomocą ekscentrycznych metod mieszczących się gdzieś pomiędzy jogą i gimnastyką. Zdecydowanie nieufnie podchodzi Shusterman do technik zalecanych w tym wymiarze przez Foucaulta. Na pytanie, „w jaki sposób mamy stwarzać nasze wcielone Ja i troszczyć się o nie w obrębie dzisiejszej kultury?”<sup>17</sup>, a odnosząc je w szczególności do współczesnej kultury amerykańskiej, ironizuje, wyliczając znane jej sposoby – od joggingu i diet, przez sterydy i silikonowe implanty, po „pierścienie na członek i skórzaną maski”<sup>18</sup>. Odpowiedź, którą sam na nie daje, jest wymowna i znacząco zwięzła: filozofia to sztuka życia, która troskliwym spojrzeniem obejmuje także i nasze ciała.

---

<sup>17</sup> R. Shusterman *Somatoestetyka a troska o siebie...* wyd. cyt. s. 146.

<sup>18</sup> Tamże.

Pomimo iż trudno nie przystać na to, że nic nam po najpiękniejszych nawet myślach, jeżeli nie będzie im towarzyszyć piękne ciało, zdolne pięknie w-cielić je w życie, to właśnie w tej (wspólnej dla Platona i Shustermana) myśli dostrzegamy potrzebę dalszych poszukiwań. Przywołane remedia, które proponuje nam amerykański filozof, raczej nikomu, kto na serio bierze wezwanie do lepszego życia, nie wydają się wystarczające, aby taką zgodność myślenia, mówienia i działania osiągnąć. Być może, wbrew obawom zgodnie wyrażanym przez Foucaulta i Shustermana, że do Greków i ich *technik* niepodobna wrócić, antyczna kultura filozoficznego życia ma jeszcze w kwestii filozoficznych ćwiczeń wiele do zaoferowania. Ponadto, może słuszniej byłoby też – od samego początku – jako że w przeważającej mierze wokół tego obie propozycje się ogniskują (zarówno Foucaultowskie *techniki siebie*, jak i somatoestetyka), mówić o pięknie w sztuce życia (*techné tou biou*). Ponieważ jednak nie ma innego *ludzkiego* życia aniżeli to, które – wciąż przypominając o sobie rozlicznymi cierpieniami, dotykającymi zarówno naszych ciał, jak i dusz – domaga się filozofii jako terapii, pozostajemy przy pięknie w sztuce leczenia, gdyż to właśnie piękno (piękna forma *philosophikos bios*) ma być jej finalnym rezultatem.

### Philosophy – Call for a Beautiful Life. Philosophical Therapy and Beauty

Presented article originates from a deep anxiety about possibility, strategy and purpose of a philosophical thinking, such activity and practice directly expressed by the Greek verb *askeo*, as well as from strongly held belief that the most considerable philosophical problem, like also the source of the most philosophers troubling heaviest torment is – in fact – philosophy by itself – especially in the aspect of its absence, paradoxically stuck together with philosophizing deeply noticed need. Starting point is A. Berleant' diagnosis of a state of separation among three Kantian "kingdoms": kingdom of knowledge, kingdom of ethics and the one of judgement, that immobilizes philosophising in its aim to makes the man a perfect human being. An essential inspiration to cope with the problem brought us an American neo-pragmatist philosopher and (soma-)aesthetic R. Shusterman's book *Practicing Philosophy. Pragmatism and the Philosophical Life*. Our inquiry starts with a set of directly posed and powerful questions about philosophizing, its aim and its derivable advantages. That is: What does it mean to live "philosophically"? Why is it worthy to care for a "philosophical" life (what most philosophers, beginning from Plato, strongly admit)? How to achieve life like this? And finally – whether it is a reasonable effort to strive for ones engagement into the sphere of philosophy? Premise of a proposed answer may be found in a conscientiously read out Plato. The key is to recognize that Greek *he philosophia* should back be understood simply as a *philosophikos bios*, combined with its holistic strategy (the art of living).

*Bartosz Gałazka* – e-mail: bartosz\_galazka@o2.pl