

Leszek Sosnowski

„KOPIJNIK NA MIĘKKO”. HOMER I PLATON O DOSKONAŁOŚCI

W filozofii i kulturze europejskiej obowiązuje przekonanie o dostępności wiedzy na temat siebie samego. U podstaw tego przekonania tkwi równie automatyczne skojarzenie, odsyłające do Kartezjusza z jego filozofią ufundowaną na podmiotowej samoświadomości. To okoliczność ważna, gdyż ułatwia możliwość dotarcia do źródłowej samowiedzy podmiotu. Należy jednak pamiętać, że kartezjańska pewność dotarcia do głębokiego ja miała swoich poprzedników. Jest jasne, że pewność ta charakteryzuje cały nurt, do którego Kartezjusz przynależy, a więc nurt filozofii platońskiej. Wiele wieków przed nim działali filozofowie, którzy nie odwołując się do jego metody, głosili podobne wnioski. By to pokazać, sięgnę do starożytności greckiej, by u „źródeł”, a więc u Sokratesa i Platona przede wszystkim, poszukać takiego modelu postrzegania człowieka.

1. HOMER: IDEAŁ RYWALIZACJI

Trudno przecenić wpływ Homera na kulturę grecką generalnie, w tym edukację szczególnie. Jego eposy zawierają wiele treści, które kształtowały wzorce wychowania i wykształcenia i sięgały w przyszłość daleko poza samą Grecję. *Iliada* i *Odyseja* oddziaływały głęboko na Greków wszystkich okresów, co przełożyło się na wpływ na całą kulturę europejską. Trzeba pamiętać, że dzieła Homera nie były jedynie literaturą dla ówczesnych Greków, lecz stanowiły dla nich księgi wiedzy, które należało znać na pamięć. Dla Greków były one źródłem starej tradycji, która dostarczała moralnej i praktycznej mądrości wraz z zasadami ich użycia. To zapewne była jedna z przyczyn wydanego przez Solona nakazu, by słuchać publicznych recyta-

cji dzieł Homerowych „podczas narodowego święta Panatenajów”¹. Mogły być inne. Robert Flacelière sugeruje, że był to powrót do starych, wyidealizowanych przez tradycję zasad rycerskich. Nie ma tu sprzeczności; zasady życia arystokracji rodowej mocno eksponowały wartość rywalizacji, a ta była ważna w wychowaniu młodzieży wszystkich miast-państw greckich, gdyż toczyły one ze sobą liczne wojny.

Solon nie był pierwszym, który przywołał Homera w ogóle, choć zrobił to bodaj jako pierwszy z powodu ważnej – pełnionej przez poetę – funkcji psychagogiczno-publicznej. Odniesienia do dzieł Homera pojawiają się już w połowie VII w. p.n.e., a więc nieco wcześniej, u Archilocha, Alkmana, Tyrtajosa, nieco później u Safony. Również filozofowie presokratejscy, jak Heraklit, czy z okresu klasycznego, Sokrates, Platon czy Arystoteles, sięgali do Homera. Szczególnie ważny był on dla sofistów, stanowiąc dla nich często wykorzystywany argument z autorytetu przywoływany w dyskusjach. To oni zainicjowali swoiste zawody na cytowania między Homerem a Hezjodem. W czasach sofistów dobra znajomość dzieł Homera przydawała się w dyskusji, gdyż właściwie dobrany cytat zapewniał przewagę w toczonym sporze, kończąc nierzadko rozmowę. Ale też stopień znajomości tych dzieł był miarą mądrości ówczesnego Greka. Potwierdza to Ksenofont słowami młodego Nikeratosa: „Homer, jako największy mędrzec, zawarł w swych poematach niemal całokształt spraw ludzkich. Kto by z was zatem chciał zostać znakomitym czy to gospodarzem, czy mówcą na zgromadzeniu ludowym, czy wodzem, czy bohaterem na miarę Achillesa, Ajaksa, Nestora albo Odyseusza, niech się do mnie zwraca po radę, ponieważ znam się doskonale na tych sprawach”². Znać Homera to posiadać wiedzę³, to mieć autorytet. Bez wątplenia można mówić o kulcie Homera w starożytnej Grecji, ale także w wiekach późniejszych, np. w okresie bizantyjskim.

Dla niniejszych uwag *Iliada* jest ważniejsza niż *Odyseja*⁴. Homer przedstawia świat Greków w różnych jego aspektach: cywilnym i pokojowym z jego zwyczajami i prawami oraz wojskowym i wojennym z jego ideałami męstwa, wybujałym poczuciem honoru, bohaterskimi walkami. Szczególnie

¹ R. Flacelière, *Historia literatury greckiej*, tłum. P. Sobczak, Kęty 2004, s. 78.

² Ksenofont, *Uczta*, [w:] idem, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, s. 260. Zob. też: R. Flacelière, op. cit., s. 79–80. Historyk francuski zamyka swój rozdział poświęcony Homerowi w ten sposób: „Kulturę grecką definiuje obcowanie z homeryckimi poematami i ich znajomość”, podobnie „jak w wiekach chrześcijańskich będzie się cytowało Pismo Święte jako księgę zawierającą całą prawdę, mądrość i wiedzę”. Ibidem, s. 81.

³ Podobną postawę zajmuje rapsod Ion z Efezu. Zob. Platon, *Ion*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

⁴ Korzystam z: Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Warszawa 2005.

interesujący jest ten ostatni element. *Iliada* pełna jest scen walk indywidualnych i grupowych. Najważniejsze jednak nie są te, w których ścierają się obie armie, lecz pojedynki mężnych wojowników i herosów, jak Parysa z Menelaosem (ks. III), Diomedesa z Eneaszem (ks. V) czy z Glaukosem (ks. VI), Hektora z Ajasem (ks. VII), Patroklosa z Hektorem (ks. XVI) czy wreszcie najważniejsza: Hektora z Achillesem (ks. XXII). Epos ten przedstawia wydarzenia wojenne, w których czyny bohaterskie wynikają z indywidualnych umiejętności, sprawności, siły, ale też odwagi i męstwa, zapewniając przewagę i prowadząc do zwycięstwa. Te cechy ciała zapewniały „wyższość” w rywalizacji wojennej. Z pewną przesadą można uznać, że *Iliada* jest gloryfikacją siły ciała, niekoniecznie umysłu, jak pokazują to historie ważnych bohaterów eposu, mężnego Ajasa czy pełnego gniewu Achillesa. Ten ostatni wyraża wprost filozofię życia bohatera; godzi się na krótkie życie, oczekując w zamian sławy i czci (ks. I, 350). Pamiętając o ważności Homera dla Greków, rozumiemy, jak mogły się kształtować wzorce, za którymi stały zachowania jego bohaterów.

Homer, sam będąc przedmiotem kultu, stoi u początku kultu bohaterów i zwycięzców. Kult walki, kult rywalizacji przełożył się na kult bohatera-zwycięzcy, co w czasach pokoju znajdowało odzwierciedlenie w zawodach sportowych (*agōnes*), od 776 roku olimpijskich. Tak więc te wzorcowe zachowania nabierały innego charakteru w czasie pokoju, choć wciąż obecny był w nich element rywalizacji. Zapewniał go sport, który przetrwał z niewielkimi zmianami do okresu klasycznego. Sport, dostarczając emocji i zapewniając uznanie oraz sławę, stanowił część systemu edukacyjnego, w skład którego wchodziły ponadto taniec, muzyka, poezja, także sztuka wymowy. Sport stanowił więc ważną część wychowania fizycznego we wszystkich państwach greckich. W Sparcie sport należał do wychowania wojskowego i cywilnego zarówno chłopców, jak i dziewcząt. Od połowy szóstego wieku wychowanie wojskowe zdominowało całkowicie system edukacyjny w tym mieście-państwie, obejmując wszystkie sfery życia młodych Spartan w stopniu, który z trudnością pozwala na rozdzielenie aspektu wojskowego od cywilnego. Nadrzędną wartością była rywalizacja z przeciwnikiem, czemu miały służyć ćwiczenia z bronią, musztra, wyrabianie odporności na ciosy, inscenizowane bójki między grupami chłopców, nocne wprowadzające do walki wyprawy na niewolników (*krypteia*) czy umiejętność walki w zasadzce i z zasadzki. Temu samemu służyły elementy życia codziennego, jak przyzwyczajanie przyszłych żołnierzy do skromnego ubioru, spania na gołej ziemi, ubogich racji żywnościowych, z zachętą do kradzieży żywności, wyrabianie umiejętności symulowania, kłamania, okradania przeciwnika. Plutarch, przy okazji opisu życia Likurga, przedstawia interesującą uwagę na temat filozofii wychowania młodzieży

w Sparcie: „wszystkich chłopców, którzy ukończyli siedem lat, natychmiast przejmowało państwo; dzielono ich na «stada», by przyzwyczajać do jednakowego traktowania i żywienia, a także by mogli się ze sobą bawić i wspólnie uczyć. [...] W ogóle całe wychowanie sprowadzało się właściwie do umiejętności słuchania rozkazów, znoszenia trudów i odnoszenia zwycięstw w walce”⁵.

Spartański system wychowania był wyjątkowy, zyskiwał uznanie, powodował także zazdrość, nie został jednak wprowadzony w innych miastach greckich. Sokrates wysoko oceniał ten system, gdyż generalnie cenił Spartę za „dobre prawa”⁶. Ateny kierowały się odmiennymi normami i wartościami, co przełożyło się na wypracowanie własnego systemu edukacyjnego, ukierunkowanego na dbałość o życie cywilne, a więc rozwój demokracji i kultury. Ważnym elementem tej ostatniej dziedziny był sport, zapewniający wprawdzie nierzadko krwawą, lecz jednak nie prowadzącą do śmierci formę rywalizacji. Wzorce homeryckie były więc kontynuowane, choć zyskały uszlachetniony charakter walki sportowej. Ważność sportu musiała być rzeczywiście wielka w tym okresie, jeśli do programu igrzysk olimpijskich od roku 632 weszły zawody dla młodzieży. Różnic w stosunku do Sparty było więcej i miały one zasadniczy charakter. Warto podkreślić, że w Atenach kładziono duży nacisk na moralny aspekt wychowania młodzieży, zgodnie z ideałem *kalos k'agathos*. W wielkiej mierze służyła temu na przykład poezja elegijna Solona epicka Homera. Funkcja pierwszej polegała na przeniesieniu tradycyjnej mądrości etycznej, która miała kształtować postawy obywatelskie wśród młodzieży i dorosłych. Zadaniem drugiej było natomiast przenoszenie i kultywowanie ideału współzawodnictwa oraz – kiedyś czynu, obecnie zaś wyczynu. Obie funkcje uzupełniały się, tworząc stan równowagi pedagogicznej między kształtowaniem ciała i umysłu. Ta równowaga nie trwała zbyt długo i dość wcześnie została naruszona, doprowadzając do jej zaniku. Przyczyną był proces rozwoju z jednej strony sportu, z jego postępującą profesjonalizacją, a w konsekwencji coraz lepszymi wynikami zawodowych sportowców, z drugiej natomiast dziedzin czysto intelektualnych, z ich coraz wyższym stopniem uabstrakcyjniania przedmiotu rozważań. W konsekwencji postulowany ideał równowagi był i w zasadzie pozostał ideałem, rzekomym wspomnieniem przywoływanym z zamierzonych okresów, bez bliższego sprecyzowania czasowego.

Ważne dla nas są wnioski płynące z założeń programów edukacyjnych w obu miastach, które – mimo iż odmienne – można traktować jako przy-

⁵ Plutarch, *Likurg*, [w:] idem, *Żywoty równoległe*, t. 1, tłum. K. Korus, Warszawa 2004, s. 229–230 [16,7; 16,10].

⁶ Platon, *Kriton*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

kładowe, gdyż wyrażają typowe dla ówczesnych czasów zasady kształcenia. U podstaw tych programów tkwiło przekonanie o nadrzędnym znaczeniu rywalizacji w kształtowaniu postaw młodych ludzi. Rywalizacja formowała ciało i charakter, przygotowując z zamierzenia przyszłych obywateli do szeroko rozumianej walki, która stanowiła nieodłączny atrybut życia jednostki w społeczeństwie tamtego czasu. Problematykę rywalizacji można rozpatrywać na wielu poziomach: psychologicznym, pedagogicznym, socjologicznym czy wreszcie filozoficznym. I współcześnie tak właśnie się czyni, szczególnie ten pierwszy aspekt, psychologiczny, był i jest przedmiotem rozległych badań. Dla niniejszych analiz istotna jest najogólniejsza filozofia rywalizacji i w odniesieniu do niej zostaną poczynione pewne uwagi.

Rywalizacja w wielu swych przejawach różnicuje się w odniesieniu do obu miast. Nie ma to jednak specjalnego znaczenia, gdyż zostaje w nich zachowana zasada pokonania zewnętrznego przeciwnika. Czy będzie to miało charakter sportowy, a więc łagodny, czy też charakter militarny, a więc destrukcyjny, istota pozostaje ta sama: odniesienie zwycięstwa nad rywalem. Cechą istotną tak rozumianej rywalizacji jest bezpośrednia konfrontacja dwóch rywalizujących stron, dlatego też zwycięstwo/wygrana nie budzi wątpliwości, gdyż jest w pełni widoczna i co za tym idzie pociąga za sobą pełnię nagrody. W czasach starożytnych obie postawy zaczynają się różnicować w aspekcie podstaw etycznych. Takie wrażenie można odnieść po lekturze Lukiana, który opisuje wizytę Scyty w Atenach.

Solon: W tych wszystkich rodzajach ćwiczeń urządzamy zawody. Zwycięzca zdobywa sławę najlepszego spośród współczesnych i otrzymuje nagrody.

Anacharsys: A jakież to są nagrody?

Solon: W Olimpii wieniec z dzikiej oliwki, na Istmie wieniec sosnowy, w Nemei – z pietruszki, w Pyto – parę poświęconych bogu jabłek [od 582 roku był to wieniec laurowy – przyp. L. S.]. Na naszych Panatenajach nagrodą jest oliwa wyciśnięta ze świętych oliwek. [...]

Anacharsys: Ach nie! Wspaniałe, Solonie! Ofiarodawcy mogą się chlubić swoją hojnością, a zawodnicy prześcigać w ich zdobywaniu. Któż by nie podejmował tylu wstępnych trudów i nie narażał się na uduszenie i zgruchotanie – dla jabłek i pietruszki?⁷

Zaskoczenie scytyjskiego wojownika jest dla nas znaczące. Pochodząc z odległego kraju i nie znając historii kultury greckiej, nie rozumie zasad rządzących rywalizacją sportową w Atenach tego czasu. Nie wie, że zasady te organizuje kategoria *kalos k'agathos*, dla której centralną wartością jest *aretē*. Nie dostrzega faktu, że owe wzbudzające uśmiech nagrody mają

⁷ Lukian, *Anacharsys albo o ćwiczeniach fizycznych*, [w:] idem, *Dialogi*, t. 3, tłum. W. Madyda, Wrocław 1966, s. 72–75.

charakter symboliczny, bowiem w pierwszym rzędzie chodzi o współzawodnictwo, w którym nagrodą jest samo zwycięstwo, zdobycie pierwszego miejsca⁸. Zwycięstwo olimpijskie zapewniało sławę równą wojennej, będąc efektem – jak piszą badacze – „klasycznej równowagi ciała i ducha, wszystkich zdolności fizycznych i umysłowych”⁹. Wprawdzie w okresie życia Solona mamy jeszcze do czynienia z mocnym osadzeniem *aretē* w cielesności, jednak dwa wieki później, w myśli Sokratesa, a zwłaszcza Platona, nastąpi zakończenie procesu przemiany tego pojęcia. Przejdzie ono od związku z pięknem konkretnych ciał tych, którzy w okresie monarchii dziedziczyli jeszcze dzielność-cnotę jako dobrze urodzeni (*aristhoi*), do piękna moralnego i umysłowego, które stało się dostępne w okresie demokracji także „źle” urodzonym (*kakoi*) i którego zdobycie zawdzięczało się tylko sobie¹⁰.

2. SOKRATES: DROGA KU SOBIE

Sokrates uczynił człowieka jedynym przedmiotem swoich filozoficznych badań, zdobywana zaś na jego temat wiedza stała się wiedzą o sobie, samowiedzą. Jak pokazują dialogi Platona, zdobycie tej wiedzy nie jest jednorazowym aktem, lecz procesem, drogą, podczas której równorzędną rolę odgrywa burzenie i budowanie, niszczenie i tworzenie. Człowiek wstępujący na drogę wiedzy znajduje ją w sobie i dowiaduje się czegoś o sobie. Posiada ona jednak walor powszechności, stając się zarazem wiedzą o człowieku w ogóle. Wiedza ta dotyczy duszy człowieka, jedynie właściwego przedmiotu poznania. Sokrates wprowadza do filozofii, i tym samym również do kultury, ideę, której znaczenia nie sposób przecenić. Troska o człowieka jest dla niego równoznaczna z troską o duszę. Tu natrafiamy na szczególnie interesujący aspekt poglądów Sokratesa, o wielkim znaczeniu dla Platona.

Sokrates jest bodaj pierwszym filozofem, który świadomie głosi, że najwyższym powołaniem człowieka jest troska o siebie samego. By jednak wykluczyć wątpliwości, należy wyjaśnić, że troska ta nie dotyczy ciała człowieka, lecz jego duszy. Owa troska jest staraniem o samopoznanie,

⁸ Błędem byłoby sądzić, że nagradzanie zwycięzcy kończyło się na wymienionych przez Lukiana warzywach czy owocach. Zwycięzca zyskiwał sławę równą herosom i tak był traktowany przez władców i możnych ówczesnej Grecji, którzy zapewniali mu gościnę i obdarzali hojnymi prezentami.

⁹ B. Biliński, *Antyczni krytycy antycznego sportu*, „Meander” 1956, XI, 9, s. 292.

¹⁰ Pisałem na ten temat nieco szerzej w innym miejscu; zob. L. Sosnowski, *Ogród ‘obywatelski’ starożytnej Grecji*, [w:] *Ogrody – zwierciadła kultury. Zachód*, red. L. Sosnowski, A. I. Wójcik, Kraków 2008, s. 33–59.

co jest równoznaczne z wejściem na drogę samodoskonalenia; drugie nie jest możliwe bez pierwszego, pierwsze zaś prowadzi do drugiego. Troska o duszę z konieczności prowadzi więc do samopoznania, które z kolei w naturalny sposób łączy się z doskonaleniem. Poznanie w szerokim sensie, i samopoznanie jako jego element szczegółowy, ma za cel doskonalenie duszy. Nie bardzo wiadomo, co to znaczy. By ten postulat zrozumieć, konieczne są pytania o samą duszę, jej charakter oraz relację do ciała.

Troska o duszę ma swój aspekt praktyczny, związany z życiem codziennym, oraz aspekt niepraktyczny, dotyczący wartości kulturowanych w imię „interesu” duszy. Oba te aspekty wyrażają dobrze znane słowa Sokratesa, że nie dba o zaszczyty, lecz szukając prawdy, będzie się starał żyć najlepiej, jak tylko potrafi. Łatwo o pomyłkę w interpretacji tych słów. Życie najlepsze nie jest nastawione na typ życia sybaryty; jest ono nastawione na racjonalizację potrzeb i pragnień, a więc podporządkowane jest mądrości, z której wynikają zasady dotyczące działań, wyborów i wartościowań. Każdy krok na drodze do prawdy to zarazem poprawa przeżywania życia. O tej jakości nie stanowi ciało człowieka, więc nie należy okazywać mu więcej troski, niż to konieczne.

Czym więc jest dusza? Dla Sokratesa nie jest ona niezależnym bytem, chwilowo tylko złączonym z ciałem. Nie posiada jeszcze tych metafizycznych cech, jakich nabierze u Platona. Dusza jest tu integralną częścią ciała, choć nie jest z nim tożsama. Dusza jest wyższą częścią psychiki człowieka, związaną z myśleniem i poznaniem, a więc jak powiedzielibyśmy dzisiaj, jest ona odpowiedzialna za wyższe funkcje psychiczne człowieka. Najwyższym jej wyrazem jest zdolność poznania, kulminująca w uzyskaniu wiedzy. Drogowskazem w jej uzyskaniu są określone wartości, które spełniają funkcję idei wzorczych, postulatów najwyższych celów.

Spełnienie tej funkcji z konieczności wiąże się z innym aspektem duszy, który odsyła do kategorii woli. Ten element wydaje się sprawiać najwięcej trudności w historycznej analizie myśli starożytnej. Jej badacze są zgodni co do tego, że pojęcie woli jest nowożytnego pochodzenia, dla starożytnych Greków nie istniała ona jako samodzielna, odrębna władza w człowieku. Dyskusje te mają mniejszą wagę dla tych uwag, nie chodzi tu wszak o historyczną analizę tego pojęcia, a przede wszystkim o charakter praktyczny woli w życiu człowieka.

Dla Sokratesa dusza ze swej istoty wiąże się ze zdolnością dostrzegania różnicy między dobrem a złem. Owa zdolność ma poznawczy charakter, dlatego też nie można jej ograniczyć tylko do aspektu moralnego. W widzeniu różnicy zbiegają się dwa czynniki: intelektualny i moralny, co w praktycznym wymiarze daje wzajemną zależność i motywowanie się. Wiedzieć, co dobre, a co złe, to wybrać właściwy typ życia, właściwy jego kierunek.

Prawda wskazuje cel dla dobra. Bez wątpienia ten typ postawy wyrażają cytowane powyżej słowa Sokratesa, że na swej drodze szukania prawdy nie dba on o zaszczyty.

Rozum wybiera dobro, czyli wyznacza kierunek, bez możliwości wszak sprawczej. Dlatego rozum zostaje wsparty wolą, której siła ma moc bezpośredniego oddziaływania na człowieka i podejmowane przez niego decyzje. I dla Sokratesa ta zależność między rozumem i wolą była oczywista i naturalna. To dla Platona związek ten stracił swą oczywistość, co filozof wyraził opisowo, że wola może być lwem, gdy podąża za rozumem i wspiera go swą odwagą oraz aktywizmem, lub może być małpą, gdy się od niego odwraca i ulega pożądaniu. Tu należy jednak dodać, że czysto zmysłowemu pożądaniu, gdyż – jak trafnie wyraził to Mieczysław Krąpiec – wola może kierować się rozumnym pożądaniem. Zasadnicza różnica między pierwszym a drugim polega na tym, że celem rozumnego pożądania jest osiągnięcie dobra. Dla Sokratesa wola i rozum stanowią jedność, stąd zawsze podąża ona za poznaniem, które prowadzi ku prawdzie dosłownie, jak i metaforycznie rozumianej, a więc gdy uzyskuje ona sens dobra czy piękna.

Tkwi tu ukryte założenie, mianowicie, że siła rozumu płynie nie ze sprawności intelektualnej dyskutanta, lecz z faktu, że sięga on do ponadindywidualnych racji i argumentów. Owe racje swoje oparcie mają nie w słowie historycznym czy społecznym, lecz w słowie jedynie właściwym dla opisywanej rzeczywistości. Chodzi więc o słowo prawdziwe, sięgające istoty rzeczy, a nie tylko poprawne gramatycznie czy stylistycznie, użyte w mowie. Taką opinię formułuje Sokrates w *Fajdrosie*; człowiek musi znać prawdę o tym, o czym zamierza mówić (259E)¹¹.

3. PLATON: IDEAL PERFEKCJI

Grecy przykładali wielką wagę do troski o zdrowie ciała, zrozumiwały jest więc nacisk na kultywowanie sprawności fizycznej do późnego wieku. Stały za tym względy natury osobistej, ale też politycznej, gdyż *gymnastike* zapewniała zdrowie i przygotowanie wojskowe. Platon wspierał swoim autorytetem takie rozumienie gimnastyki, z pewnością jednak nie akceptował ograniczenia się jedynie do niej. Dlatego też nie zgodziłby się na przyjęcie w swoim państwie formuły wyrażanej skrótowo hasłem, że w zdrowym ciele zdrowy duch. Takie rozumienie ćwiczeń fizycznych było wynikiem przekonania, że istnieje mocna zależność stanu umysłu od stanu ciała. Jednak

¹¹ Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

same ćwiczenia gimnastyczne mogą wpływać na ciało, zapewniając mu co najwyżej dobry stan zdrowia, sprawności i wyglądu. W bezpośredni sposób nie przekładają się one jednak na sprawność umysłu. Do tego konieczny jest związek gimnastyki z moralnością.

Samodoskonalenie jako troska o własny rozwój oznacza u Platona pogłębioną wiedzę o naturze człowieka, o konstytuujących go elementach. Wiedza ta pozwala dostrzec cechy tych elementów, ich ograniczenia i możliwości. Takie podejście pozwala łatwo dostrzec w odniesieniu do ciała jego bariery. Platon zadaje retoryczne w gruncie rzeczy pytanie: „czy ciału wystarcza to, że ono jest ciałem, czy też mu czegoś jeszcze potrzeba?” (341E)¹². Odpowiedź nie nastęrcza trudności. Ciału potrzebne są umiejętności, by mogło zachować różne sprawności, różne pozytywne cechy, które pozawalają mu na funkcjonowanie najlepsze. W konkluzji Platon stwierdza, że dla ciała zostały rozbudowane umiejętności, „żeby dla niego zdobywać to, co leży w jego interesie”, gdyż ciało samo z siebie „jest biedne, liche i nie wystarcza mu być ciałem” (341E). Owe umiejętności to medycyna, ale też gimnastyka czy muzyka, w rozumieniu starożytnych. Dwie ostatnie to kształcenie, któremu podlegał od najmłodszych lat każdy Ateńczyk z urzędu. Platon wyraża na ich temat opinię zapewne typową dla swoich czasów, pisząc: „trudno znaleźć lepsze od tego, które za dawnych czasów wymyślono; to jest przecież dla ciał gimnastyka, a dla duszy służba Muzom” (376 E). Obie dyscypliny spełniają różne funkcje, obu przynależy różna ważność¹³.

Platon jest świadomym wychowawcą, zna zalety nauczania, polegającego na powtarzaniu ćwiczeń od wczesnych lat życia dziecka. W ten sposób dochodzi do kształtowania nawyków, co w późniejszych latach życia staje się drugą naturą, zarówno gdy chodzi o ciało, jak i umysł (395 D). To sfera nakazów, ale nieobca jest mu również sfera zakazów w procesie wychowania. Wprowadziłby w swojej szkole na przykład zakaz odgrywania ról prześmiewczych czy komediowych (606 C), a szczególnie ról kobiecych, ale też zakaz dotyczyłby naśladowania głosów przyrody na scenie i poza nią. Nie pozwoliłby również na ograniczenie się w wychowaniu do jednej tylko dziedziny, czy to gimnastyki, czy też muzyki. Wyróżnione dyscypliny kształcenia tworzą związek hierarchiczny. Gimnastyka jest ważna,

¹² Idem, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2000, 341E. Dalej odniesienia w tekście.

¹³ W innym miejscu dialogu Platon wypowiada taką myśl: „Ponieważ są dwa takie pierwiastki w człowieku, więc jakiś bóg, miałbym ochotę powiedzieć, dał ludziom dwie umiejętności: muzykę i gimnastykę; dla temperamentu i dla umiłowania mądrości. Nie dla ciała i dla duszy, chyba tylko ubocznie, ale dla tych dwóch pierwiastków, aby z sobą harmonizowały i trzeba każdy z nich podciągać lub opuszczać, pokąd nie będą współbrzmiały tak, jak trzeba” (411E).

ale uprawiana dla samego ciała nie rozwija „wrodzonego temperamentu”, służy zaś „dzikości i szorstkości”. Również muzyka nie może w izolacji służyć umysłowi, gdyż nie rozwija zdecydowania i wytrwałości, a jedynie prowadzi do „miękości i łagodności” (410 B-D)¹⁴. I wreszcie konkluduje Platon ten wątek przemyśleń w sposób następujący: „ci, co się samą tylko gimnastyką zajmują, robią się dziksi, niż potrzeba, a którzy służbą u Muz, stają się mięksi, niżby im z tym było do twarzy” (410 D).

Z powyższych słów jasno wynika, że gimnastyka ma kształtować coś, co można nazwać kulturą cielesną, muzyka natomiast kulturę duchową. W przypadku kultury cielesnej jednym z jej przejawów jest dyscyplina życia codziennego, „zapaśnicy wojenni [...] powinni, jak psy, mało spać i mieć jak najbystrzejszy wzrok i słuch” (404 B). Platon nazywa taką gimnastykę i prostą, i przyzwoitą; prostota dotyczy pokarmów i trybu życia, zaś przyzwoitość wiąże się z odrzuceniem zbyteków, jak „kuchnia syrakuzańska”, „sycylijskie przysmaki”, „ciastka attyckie” czy „dziewczęta z Koryntu” (404 C). Platon dowcipnie pisze o osłabiającym wpływie na duszę, poza elementami już wymienionymi, także „fletowych czarów muzyki”, „harmonii pełnych słodyczy i miękości, i łkania”; w efekcie czego „temperament zaczyna się topić i rozlewać; w końcu wytapia się całkiem i ten [...] robi z siebie kopijnika na miętko” (411 B).

Sokrates wypowiada tu ciekawą tezę dotyczącą zależności między ciałem a duszą, z której wynika, że troska o samo ciało nie prowadzi automatycznie do troski również o duszę; „mnie się nie zdaje, żeby, jeśli ktoś ma zdrowe ciało, u tego ono własną mocą wywoływało zdrowie duszy” (403 D). Istnieje jednak odwrotna relacja, z której wynika zależność ciała od duszy; „dusza dobra własną mocą czyni ciało najlepszym jak tylko można” (403 D). Wniosek jest oczywisty i wyciąga go Sokrates-Platon: „o duszę naprzód dbajmy jak należy i potem jej zostawmy szczegóły troski o ciało” (403 D). To przeczy znanej potocznej mądrości, że w zdrowym ciele jest zdrowy duch, gdyż bez kontrolnej funkcji duszy może on być również chory. Uogólniając można stwierdzić, że kultura w obu rozumieniach nie oznacza wysublimowanych treści. Znamieniem kultury jest prostota, która „w kulturze duchowej szczepi w duszach rozwagę, a ciałom zdrowie przynosi” (404 E).

Pojawia się tu ciekawy wątek, który – choć na razie sygnalizowany jedynie – wart jest już odnotowania. Podejmowanie wysiłku ćwiczeń gimnastycznych służy – zdaniem Platona – ściśle określonej celowi i nie jest nim jedynie zdobycie siły. Wysiłek ten ma prowadzić ćwiczącego do „rozbudzenia – jak mówi Platon – w sobie szlachetnego zapału”, czyli

¹⁴ Podobnie brzmiących słów Platona jest w *Państwie* więcej; celem nie jest jednak przedstawienie kolekcji wszystkich tych wypowiedzi.

odwagi. To odróżnia go od zwykłych zapaśników, których celem nie jest wrodzony temperament, lecz zdobycie siły fizycznej. Domyślamy się na razie, że chodzić tu może o różne odniesienia do zdobywanych sprawności. Odniesienia te poprzez swą kontekstowość stają się dla nich (sprawności) możliwością pomiaru. Tak jak różne są to odniesienia, tak różne to będą jednostki miary. W przypadku zwykłych zapaśników celem będzie jedynie uzyskanie jak największej siły fizycznej, która będzie sprawdzana (mierzona) w bezpośredniej rywalizacji walczących zawodników. Inaczej jest w drugim przypadku, gdy celem ćwiczącego jest nie siła, lecz szlachetny zapał. Tu jedynym pomiarem jest moralne przekonanie ćwiczącego o właściwym wyborze przedmiotu, którym jest wewnętrzna świadomość pracy nad sobą, a więc poprawiania siebie, samodoskonalenia. Taki pomiar jest właściwym kryterium, pozwalającym ocenić i metodę, i przedmiot, i cel tych ćwiczeń (410 B-C). Ten model pracy nad sobą określam mianem perfekcjonistycznego¹⁵. Gdy pierwszy wymaga sprawdzianu zewnętrznego, drugi ogranicza się do wewnętrznego.

Połączenie muzyki i gimnastyki oznacza również połączenie związanych z nimi własności – wprowadzicie nie na zasadach równorzędności, to jednak w oparciu o harmonijną współpracę. Jak stwierdza Platon: „Intelektowi władać wypada, bo jest mądry i powinien myśleć z góry o całej duszy, a temperament powinien mu podlegać i być z nim w przymierzu” (441 C). Ku czemu ma prowadzić to przymierze? Znajac koncepcję duszy Platona z późnego okresu, w którym powstało *Państwo*, należy zapytać o element trzeci, którego dotąd brakuje. To jest właściwy trop, gdyż Platon jasno przypisuje obu dobrze wychowanym elementom, intelektowi i temperamentowi, ściśle określoną rolę. Píše, że „będą władały poządlivością, której jest najwięcej w duszy każdego, a taka już jej natura, że nie nasycą jej żadne skarby” (442 A). Władanie oznacza tu panowanie nad naturalnymi skłonnościami tej części duszy, która skierowana jest ku rozkoszom cielesnym. To jest nieprzyjaciel wewnętrzny. Ale Platon nie ma wątpliwości, że harmonijne współdziałanie obu elementów potrafi zapewnić „najpiękniejszą ochronę dla całej duszy i dla całego ciała” przed nieprzyjacielem zewnętrznym (442 B). Jeden element rządzi, robiąc plany, drugi mężnie walczy, przyczyniając się do realizacji owych planów. Oto właściwy związek mądrości i męstwa. Człowiek, który to zrozumiał, „harmonię swego ciała stosuje jako środek do osiągnięcia zgodnej z nią harmonii duchowej” (591 D). Tak oto kultura cielesna, w rozumieniu Platona, zostaje podporządkowana kulturze duchowej.

¹⁵ Wykorzystuję tu pojęcia wprowadzone przez J. Lipca w jego charakterystyce dwóch tendencji obecnych w kulturze europejskiej: rywalizacyjnej i perfekcjonistycznej. Zob. J. Lipiec, *Kalokagatia. Szkice z filozofii sportu*, Warszawa–Kraków 1988, s. 17–20.

Człowiek w filozofii Platona jest z dwóch stron poddany naciskom iluzji i złudzeń, które w prosty sposób przekładają się na lęki, obawy i w efekcie zachowawcze postawy. Jednym źródłem jest nietrwałość, zmienność, migotliwość świata zewnętrznego, drugim „nieodporność” pewnego aspektu człowieka. Ilustracją pierwszego jest alegoria jaskini, z łatwo już rozpoznawalnymi cechami sytuacji poznawczej zamkniętego w niej człowieka. Obrazem drugiego, dużo słabiej znanym, jest pochodząca z *Fedona* metafora „dziecka w człowieku”. Nie jest błędem, jak sądzę, dostrzeganie związku między nimi, odpowiednio do zawartości myślowej przekazu obu obrazów. Dla potrzeb niniejszej analizy głównym przedmiotem uwagi będzie jednak drugi z nich.

Alegoria jaskini oraz dziecka w człowieku dopełniają się i wzmacniają, dając faktyczny obraz człowieka więźnia. Można przyjąć takie ich rozumienie, że jaskinia dotyczy wnętrza człowieka, a jej więźniem jest owo dziecko. Obie metafory nakładają się; zwykły człowiek żyje iluzjami, a to jest stan dziecka, które podlega emocjom, pragnieniom, obawom. Sfera afektywna blokuje udział rozumu w życiowych wyborach, formach zachowania, formułowanych uzasadnieniach. Argumenty racjonalne ulegają perswazji emocjonalnej, którą wzmacnia wola w złym wyborze. Wszystkie te przesłanki prowadzą do wniosku, który wyciągnie Platon, mianowicie niestabilności podejmowanych decyzji. Zmienność wyboru nie pozwala na realizację jakiegokolwiek celu. Nie chodzi tu o korektę wybranego już kierunku, korektę, która jest faktycznie jego potwierdzeniem. Platon pisze tu, że „ludzie niewykształceni i z prawdą nic do czynienia nie mający [...] celu w życiu nie mają jednego, który mając na oku, powinni by wszystko robić, cokolwiek by robili w życiu prywatnym i w publicznym” (*Państwo*, 519 C). Platon ma na myśli niezdolność do rządzenia państwem, ale wniosek jest szerszy i narzucający się. Brak zdolności do rządzenia państwem jest wynikiem takiego też braku w przypadku „rządzenia” sobą. I sama inteligencja, najbystrzejsza nawet, nic zdziałać nie potrafi bez wsparcia woli (518 E).

Platon przedstawia wspólne działania władz rozumu i władz ciała: „dzielności duszy gotowe jakoś być bliskie dzielnościom ciała”. Konieczny jest element wychowania (*paideia*), które kształtuje naturę, gdyż owych dzielności „nie ma naprzód wcale, a później wszczepia je obyczaj i ćwiczenia”, które nakazują „taką naturę już od dziecka krótko trzymać (518 D–519 B). Wychowanie, jako podwójny proces ćwiczenia rozumu i ćwiczenia woli, jest formą dyscyplinowania natury „dziecka w człowieku”. Dyscyplina intelektualna przekształca się w dyscyplinę moralną, choć proces to długi i niełatwy, którego celem jest samodyscyplina oparta na samorozumieniu, czego racja tkwi w nas samych.

Platon porównuje ten proces do nabywania umiejętności czytania: „tak samo jak czytać litery umieliśmy dopiero wtedy, kiedyśmy się zapoznali z niewieloma pierwiastkami, które we wszystkich literach występują” (402 A), by następnie stwierdzić podobny proces w odniesieniu do sztuki: „służba Muzom najwালniej jest środkiem wychowawczym” (401 D), a zamknąć ten wywód konkluzją, że w użytych argumentach chodzi o to, „aby młodzież mieszkała niby w zdrowej okolicy, [...] gdzie by jej z pięknych dzieł przez oczy albo przez uszy wciąż przychodziło coś dobrego” (401 C). Ostatecznym wynikiem jest splot wzajemnie powiązanych i na siebie wpływających pojęć i wartości, tworzących ciąg następujący: rozumienie – rozważa – harmonia – miłość – rozkosz (402 D–E). Wynikają one ze sprawiedliwości, kierującej sferą wewnętrzną człowieka oraz jego sferą zewnętrzną. Jak pisze Jaeger, co może stanowić konkluzję tych uwag, najwyższa ludzka doskonałość jest jedyną podstawą do przewodzenia w państwie¹⁶. To, co najwyższe – doskonałość – staje się jednością z tym, co najniższe – z podstawą.

Platon dostrzegał wielkie znaczenie Homera, czemu dał wyraz w *Państwie*, stwierdzając, że Homer „Helladę wykształcił i wychował i jeżeli chodzi o ustrój i o kulturę we wszystkich sprawach ludzkich, to warto go wciąż czytać na nowo i wszystko sobie w życiu według tego poety urządzać” (606 E)¹⁷. Widział też jego przydatność w swoim państwie idealnym, choć miała ona charakter ściśle określony; z jego słów można się domyślić, że ma na uwadze określoną grupę społeczną, której jednym z elementów wychowania jest kształtowanie na Homerowych przykładach hartu ducha, odwagi i woli walki. „Homer jest najlepszym poetą i pierwszym z tragediopisarzy, ale trzeba wiedzieć, że z utworów poetyckich wolno dopuszczać do państwa jedynie tylko hymny na cześć bogów i pochwały dla ludzi dzielnych” (607 A). W tych zakresach, dotyczących ustroju i kultury, mieszczą się sprawy ludzkie. W imię tej wiedzy Platon wyrzucił Homera ze swojego państwa jako mitopoetę. Ale też w jej imię przywoływał mity i je tworzył, jako mitodawca. Różnica jest taka, jak między opowiadaczem mitów a ich krytykiem, poetą a filozofem. Dlatego ograniczony zakres ważności ma uwaga Feliksa Bouffiera, że „stałą cechą greckiej myśli było to, że niestrudzenie szukała swego blasku w zwierciadle homeryckich poematów”¹⁸. Sam Platon wykacza poza te ograniczenia, emanuje własne światło, pragnie osiągnąć zakres ponadludzki, stan bytowania czystej myśli, tożsamej z czystym działaniem.

¹⁶ W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 823.

¹⁷ Zwraca na to uwagę Jaeger w rozdziale zatytułowanym „Homer jako wychowawca”. Tamże, s. 91.

¹⁸ Cyt. za: R. Flacelière, op. cit., s. 79.

„A FEEBLE WARRIOR”¹⁹.
HOMER AND PLATO ABOUT EXCELLENCE

Associations about the issue of self-improvement refer to philosophical and religious systems of the Far East. Although it is the appropriate references, it omits European culture however. The problem of self-improvement is well-known in this culture, and in the previous century it became central to the question of the development of a modern man. This does not mean that such a high position of the problem of the self-improvement translates into a proper understanding of it. Often the views delivered in this case are narrow-sided, as a result of being cut off from the philosophical and ethical roots. Moving aside dictated by fashion of the ideology of self-improvement, as for example wonderful diets, or technical and electronic tools working for a man, the tradition of this culture provides remote historically, but interesting and still relevant, philosophy of work upon oneself.

In his article, I would like to draw my attention to overlooked aspect of Plato's philosophical thought, which involves a model of self-improvement of a rational man, and which stands in opposition to the Homeric pattern. The first results from the Platonic conception of the soul, according to which the divine element of it must stand against the pressure of the animal elements in man: a lion and a snake. The result of this internal struggle may be a constitution of either „a real man” or „a man sinking to the level of a beast”. This dilemma of a man between these contradictory tendencies has become a permanent part of European culture.

SŁOWA KLUCZOWE: ciało, samoświadomość, rywalizacja, perfekcja, Homer, Platon

KEY WORDS: body, self-consciousness, competition, perfection, Homer, Plato

BIBLIOGRAFIA

1. Biliński B., *Antyczni krytycy antycznego sportu*, „Meander” 1956, XI, 9.
2. Flacelière R., *Historia literatury greckiej*, tłum. P. Sobczak, Kęty 2003.
3. Homer, *Iliada*, tłum. K. Jezewska, Warszawa 2005.
4. Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001.
5. Ksenofont, *Uczta*, [w:] idem, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.
6. Lipiec J., *Kalokagatia. Szkice z filozofii sportu*, Warszawa-Kraków 1988.
7. Lukian, *Anacharsys albo o ćwiczeniach fizycznych*, [w:] idem, *Dialogi*, t. 3, tłum. W. Madyda, Wrocław 1966.
8. Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
9. Platon, *Ion*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

¹⁹ Plato, *The Republic*, trans. B. Jowett, [in:] *The Dialogues of Plato*, The University of Chicago Press 1988, 411B.

10. Platon, *Kriton*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
11. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2000.
12. Plato, *The Republic*, trans. B. Jowett, [in:] *The Dialogues of Plato*, The University of Chicago Press 1988.
13. Plutarch, *Likurg*, [w:] idem, *Żywoty równoległe*, t. 1, tłum. K. Korus, Warszawa 2004.
14. Sosnowski L., *Ogród 'obywatelski' starożytnej Grecji*, [w:] *Ogrody – zwierciadła kultury. Zachód*, red. L. Sosnowski, A. I. Wójcik, Kraków 2008.

