

Wojciech Michalski

---

## FILOZOFIA JAKO WEZWANIE DO KONWERSJI

Problematyka niniejszego artykułu koncentruje się wokół kwestii rozumienia filozofii jako swoistej formy terapii.

W zamierzeniu poniższe rozważania mają za zadanie wykazać, iż dla antycznego modelu filozofii kwestia oddziaływań terapeutycznych stanowiła w istocie jeden z głównych elementów filozoficznego życia. Perspektywą, z której próbował będę uchwycić problematykę terapeutycznej funkcji filozofii, jest obszar rysujący się wokół pojęcia konwersji – swoistego filozoficznego nawrócenia. Zatem triada pojęć: filozofia, terapia, konwersja, stanowić będzie oś niniejszych rozważań. W toku wywodu postaram się wskazać wzajemne relacje wiążące powyższe pojęcia oraz dynamikę łączących je zależności – co pozwoli mi nakreślić charakter leczniczych oddziaływań, do którego rościła sobie pretensje antyczna filozofia.

Zastanawiając się nad pojęciem terapii, rozważając jej możliwe formy, rozumiem się ją przeważnie jako oddziaływanie dotyczące czegoś lub kogoś. Pojęcie to uobecnia się w sobie samo jako niesamodzielne, w pewnym sensie niezaspokojone. Odsyła ku czemuś zewnętrznemu. Spełnia się dopiero w dynamice zewnętrznej relacji powstającej na granicy dwóch przeciwstawionych sobie stanów. Wszak aby leczyć, musimy wiedzieć co leczyć i ku czemu leczyć. Terapia byłaby więc ruchem przemiany prowadzącym od tego, co w jakiś sposób zaburzone, cierpiące na niedostatek lub nadmiar, ku temu co harmonijne, zdrowe czy naturalne. Jeśli zatem chcemy dojrzeć w filozofii określoną formę terapii, musimy ukazać immanentną terapii dynamikę zmiany, która w samym filozofowaniu znaleźć ma swój wyraz i odzwierciedlenie. Stąd jeśli mamy rozważać terapeutyczną rolę filozofii, musimy móc w niej odnaleźć owo wewnętrzne wezwanie do przemiany. Konwersja, a w zasadzie prowadzące doń powołanie, jest zatem kluczowym elementem, w perspektywie którego starał się będę ukazać drzemiący w filozofii antycznej pierwiastek leczniczy.

Powyższe rozumienie terapii jawi się jako uwikłane w pewnego rodzaju dualizm, dzieli bowiem rzeczywistość na dwie nieprzystające sfery: tego „co jest” oraz tego „co być powinno”. Napięcie powstałe przy zetknięciu tych dwóch biegunów byłoby tym, co katalizuje proces zmiany – przejściem, w którym filozofia odgrywałaby znaczącą rolę. Postaram się ukazać to na przykładzie greckiej umysłowości, syntetyzując w tym celu wybrane wątki antycznej myśli. Wspólnym rysem charakteryzującym grecką umysłowość jest, w dużym uproszczeniu, specyficzne dążenie do tego, co w rzeczywistości trwałe, niezmienne czy wieczne. Wszystko to oczywiście w opozycji do śmiertelności, przemijalności i zmienności. Filozoficzne starania winny się zatem koncentrować przede wszystkim wokół prób rozumowego ujęcia tych elementów rzeczywistości, które stanowią najbardziej dlań trwałe i zasadniczy fundament. Kontemplacja zmiennej natury rzeczy stawała się celem intelektualnego wysiłku poznawczego o tyle tylko, o ile pozwalała odsłonić stojącą za nią, niezmienną i konstytutywną dla całości kosmosu rozumną zasadę. Spekulatywny wysiłek intelektualnych poszukiwań nie pozostawał nigdy odosobnionym, czysto teoretycznym, czy, jak zapewne powiedzielibyśmy dziś – czysto naukowym działaniem. Teoria szła tu zawsze w parze z praktyką; wymiar teoretyczny poznania i wysoce spekulatywny charakter myślenia z towarzyszącym im głęboko moralnym i społecznie uwrażliwionym wymiarem praktycznym<sup>1</sup>. Filozofię wiązano bowiem z powołaniem, z egzystencjalnym wyborem specyficznej drogi i stylu życia harmonijnie korespondującego z ukształtowaną dzięki poznaniu wiedzą. Filozoficzne dążenie do Prawdy nierozzerwalnie wiązało się z życiowym wyborem działania i postępowania realizującego Dobro. Wybór ten dokonywał się zaś najczęściej jako wynik specyficznie rozumianego nawrócenia, będącego skutkiem oddziaływania Piękna. Terapeutyczny charakter filozofii wiązał się z przywracaniem pierwotnej harmonii Piękna, Prawdy i Dobra, odnajdywaniem jej w integralnej strukturze Bytu.

Jest to, jak się zdaje, pewna charakterystyczna dla antycznego sposobu uprawiania filozofii cecha, która zdecydowanie odróżnia ją od współczesnej praktyki akademickiej. Filozofia w okresie klasycznym, helenistycznym, czy też u schyłku starożytności pozostawała w głównej mierze sposobem życia, w którym myślowa spekulacja szła w parze ze specyficznym stylem bycia. Niezbywalnym dla tak rozumianej filozofii był komponent wychowawczy, gdyż nie chodziło w niej wyłącznie o gromadzenie i doskonalenie wiedzy samej dla siebie, lecz przede wszystkim o prowadzenie człowieka ku doskonałości, ku idealnej postawie duchowej czyniącej zeń prawdziwego mędrca. Psychagogia, rozumiana jako wychowawcze oddziaływanie na duszę, była jednym z głównych motywów filozoficznego pisarstwa starożytności<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Zob. J. Domański: *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 11.

<sup>2</sup> Zob. P. Paczkowski: *Jak jest możliwe wychowanie moralne?*, „Sofia”, nr 4/2004, Rzeszów 2004, s. 271-276.

Tytułowe wezwanie do konwersji interpretuję, za Pierrem Hadot, poprzez dwa inne terminy: *epistrophe* i *metanoia*. Pierwszy z nich, wyraża gwałtowną zmianę ukierunkowania, mieszczącą w sobie idee jakiegoś powrotu, natomiast drugi odnosi się do zmiany sposobu myślenia, skorygowania sposobu myślenia; zawiera się w nim również sens przemiany i odrodzenia. Konwersja byłaby zatem procesem wewnętrznej przemiany, wewnętrznego odrodzenia, które możliwe jest poprzez zmianę ukierunkowania i powrót do tego, co źródłowe. Wiązałyby się z całkowitym zerwaniem z dotychczasowym trybem życia, wyrzeczeniem się wielu czynności realizowanych dotąd nawykowo, pilnym uprawianiem intelektualnych (czy szerzej: duchowych) ćwiczeń, przede wszystkim zaś dogłębnym przekształceniem i odnową życia moralnego. W świetle tego, co powiedziano dotychczas, specyfikę charakteru antycznej filozofii można widzieć jako swoiste wezwanie do konwersji, dzięki któremu „(...) człowiek odnajdzie swoją naturę pierwotną (*epistrophe*) w akcie raptownego wyrwania się z wynaturzenia, w jakim żyje większość śmiertelników, oraz w akcie gruntownego przewrotu jakiemu zostaje poddana całość jego istoty (*metanoia*)”<sup>3</sup>.

Aby zrozumieć istotę i źródło przekonania o charakterystycznym dla większości śmiertelników stanie wynaturzenia, o którym pisałem w poprzednim akapicie, kluczowym może okazać się przywołanie pewnych elementów myślenia, które przeniknęło do antycznej myśli filozoficznej z misterii greckich okresu archaicznego i klasycznego (w szczególności misterii orfickich i dionizyjskich). Orfizm bowiem, w interesującej mnie perspektywie, w stopniu najwyższym wniknął w tkankę filozoficznego języka. Wpłynął znacząco nie tylko na kształt i rozwój rozważań pitagorejczyków, lecz również m.in. na Empedoklesa, Platona czy późniejsze szkoły epoki hellenistycznej, np. Stoików<sup>4</sup>. Tym, co legło u podstaw orfickiej antropologii był mit o powtórnych narodzinach Dionizosa.

Według jednej z zachowanych wersji podania Dionizos-Zagreus, zrodzony z Zeusa i Persefony po pokonaniu tytanów i założeniu olimpijskiego państwa bogów, został pewnego dnia zwabiony przez wypuszczonych z podziemia tytanów, pragnących zemścić się na Zeusie. Skusili młodego Zagreusa obietnicą zwierciadlanego odbicia, po czym zamordowali go, rozszarpali i pożarli. Rozwścieczony Zeus spalił tytanów płomieniem swoich gromów, z Zagreusa udało się zachować jedynie serce. Zeus wszczepił serce w Semele, z której narodził się nowy Dionizos, z prochu tytanów zaś zostali stworzeni ludzie, łączący w sobie naturę tytaniczną i dionizyjską<sup>5</sup>.

Zgodnie z przytoczonym podaniem, człowiek okazuje się złożeniem powstałego z tytanicznych popiołów ciała oraz uwięzionego w nim, niezależnego pierwiastka boskiego, cząstki Dionizosa. Orficka wrażliwość ukuła obraz człowieka nie tyle złożonego z dwu pierwiastków, ile zamkniętego w obcej i wrogiej tkance material-

<sup>3</sup> P. Hadot: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992, s. 174.

<sup>4</sup> Zob. W. Burkert: *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001.

<sup>5</sup> W. Szczerba: *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wrocław 2001, s. 92.

nego ciała. Istotę człowieka kojarzono bowiem wyłącznie z odpryskiem boskiej natury. Korzenie powstałej dzięki temu asymetrii stają się jasne kiedy przyjrzymy się bliżej pochodzeniu i charakterystyce ciała. Śmiertelne i niedoskonałe, wpisane w niekończący się ciąg powstawania i ginięcia przeciwstawiane jest boskiej substancji – cząstce Dionizosa. Kluczową rolę odgrywa tu podobieństwo człowieka i Boga, będące efektem boskiej proveniencji duszy. Natura owego niefortunnego złączenia (czy też raczej uwięzienia duszy w ciele) tłumaczona jest przeróżnie, czego jednak nie zamierzam tutaj szerzej omawiać. Dość jednak powiedzieć, że ów boski pierwiastek człowieka toczy nieustającą walkę, aby wydobyć się z okowów ciała i powrócić na łono boskiej natury. Kolejne wcielenia duszy stopniowo przybliżają ją do całkowitego oczyszczenia się z cielesności i oderwania od tego, co w człowieku tytaniczne. Ten swoisty wątek transmigracji duszy (metempsychozy) zakorzenił się głęboko w eschatologii greckiej, a jego śladów do dziś można doszukiwać się w kulturze europejskiej.

Warto w tym miejscu podkreślić jeszcze jeden, niezmiernie istotny element. Otóż droga prowadząca do eschatologicznego uwolnienia w głównej mierze kształtowana jest przez indywidualny wysiłek człowieka (przynajmniej we wczesnych etapach greckiej myśli). To nieustannie podejmowany trud doskonalenia własnego życia, myślenia i rozumienia przesądza o bycie człowieka, o urzeczywistnieniu jego pierwotnej, autentycznej i duchowej natury. Kontemplacja harmonii i doskonałości, jaką stanowi kosmos sprawia, że człowiek „zaczyna rozumieć lepiej nie tylko otaczającą go naturę i istotę świata, ale również, opierając się na zasadzie, że podobne poznaje się przez podobne, lepiej zaczyna rozumieć cząstkę boskiego kosmosu ukrytą w nim samym”<sup>6</sup>. Dokonujący się dzięki temu zwrot otwiera człowieka na możliwość przywrócenia utraconego stanu boskiej jedności.

Jeśli na moment oddalimy się od kształtu nadanego powyższym rozważaniom przez orfickie wyobrażenia, ukaze się nam pewien ogólny schemat, którego z powodzeniem będziemy mogli używać abstrahując od jego misteryjnej proveniencji. Po pierwsze, będzie to przeciwstawienie sobie dwóch diametralnie odmiennych jakości życia, w których sytuuje się ludzką egzystencję. Najprościej rzecz ujmując, będzie to skonfrontowanie stanu upadku, braku i wyobcowania, w którym znalazł się człowiek (dusza) z bliżej nieokreślonej przyczyny, ze stanem jawiącym się jako jego zaprzeczenie, realizującym jakiś ideał pełni i doskonałości. Po drugie, dopełniającym powyższy schemat elementem jest założenie o konstytutywnym dla człowieka duchowym pierwiastku, przeciwstawianym niedoskonałej zmysłowości i przygodności ciała.

*Therapeia*, jako opieka, leczenie czy troska, odnosić będzie się zatem do podejmowanych przez człowieka starań mających na celu umożliwienie mu przemiany własnego życia i zbliżenia ku temu, co zarówno w nim, jak i w otaczającej go rzeczywistości prawdziwe, piękne i źródłowe. Troska ta, najpełniejszą reali-

<sup>6</sup> Ibidem, s. 109.

zację, zdaje się, odnalazła na gruncie greckiego umiłowania mądrości, gdzie, jak pisze Hadot:

(...) akt filozoficzny nie jest umieszczany jedynie w porządku poznania, lecz również w porządku „samego siebie” i w porządku istnienia; to akt postępu, który sprawia, że bardziej jesteśmy; który czyni nas lepszymi. Jest to konwersja powodująca przewrót w całym życiu, zmieniając byt tego, który jej dokona. Pozwoli mu to przejść ze stanu życia nieautentycznego, przyćmionego nieświadomością, nękanego troską, do stanu życia autentycznego, w którym człowiek osiąga samoświadomość, precyzyjne widzenie świata, wewnętrzny pokój i wewnętrzną wolność<sup>7</sup>.

Pole znaczeniowe pojęcia „terapia” nie wyczerpuje się jednak w tym miejscu. Jest szersze. *Therapeuein* obok dobrze nam znanych „troszczyć się”, „leczyć”, oznacza również „czcić”, tak, iż sformułowanie *therapeia theon* oznacza kult bogów. Również to znaczenie doskonale wpisuje się w konstruowaną przez nas architekturę antycznej terapii filozoficznej. Wypełnianie rytualnych praktyk, czy przygotowujące do inicjacyjnych misterii *askesis*, stanowiło, podobnie jak w przypadku wcześniej omawianym, wyraz troski o oczyszczenie boskiego pierwiastka tkwiącego w człowieku, z tą jednak różnicą, iż realizowane było poza obszarem oddziaływań *stricte* filozoficznych<sup>8</sup>.

Koncepcja filozofii ujmowanej jako rodzaj terapii duszy, najdoskonalszy dostępny śmiertelnikowi model życia, czy też jako „wychowanie do doskonałości, do bycia człowiekiem w sposób pełny i boski oraz do realizowania przezeń najwyższego Dobra”<sup>9</sup>, stała się możliwa dzięki analogii odnajdywanej w sztuce lekarskiej rodzącej się w antyku. Dawała ona doskonały asumpt do tego, aby zastanowić się nad kształtowaniem dobrostanu duszy. Jeśli bowiem w obszarze zdrowia fizycznego medycynie udawało się wskazać obiektywne dobro, „ukazując, że namiętności i spełnianie wszelkich pragnień stać może na przeszkodzie naszemu prawdziwemu dobru oraz, że osiągnięcie go wykracza poza indywidualne przekonania ludzi na temat tego, co jest dla nich dobre, gdyż wymaga specyficznej wiedzy”<sup>10</sup>, możliwe stało się tym samym poszukiwanie jakiegoś obiektywnego dobra gwarantującego dobrostan ludzkiej duszy.

Platon proponując filozofię jako drogę wychowania ku najwyższym wartościom, wskazał jednocześnie potrzebę radykalnej duchowej przemiany każdego, kto się z nią stykał. W odróżnieniu bowiem od sofistycznych praktyk, filozofia nie zadowalała się doskonaleniem jedynie technik i umiejętności argumentowania, dowodzenia czy przekonywania. Celem wychowawczych oddziaływań filozofa było ukierunkowanie neofity na kontemplację Bytu. Dokonywało się to dzięki

<sup>7</sup> P. Hadot: *Filozofia jako...*, op. cit., s. 14.

<sup>8</sup> Różnicę tę doskonale obrazuje porównanie występujących w neoplatonizmie nurtów: spekulatywnego (opartego głównie na dialektyce i myślowej spekulacji) oraz teurgicznego (opartego w przeważającej mierze na rytach, inicjacjach i misteriach).

<sup>9</sup> P. Paczkowski: *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku*, Rzeszów 2005, s. 44.

<sup>10</sup> Ibidem.

stopniowemu oczyszczeniu jego duszy nie tylko za pomocą ciągłych ćwiczeń intelektualnych, nieustającej pracy myśli abstrahującej od zmysłowej przygodności świata, lecz również, a może nawet przede wszystkim, w stopniowym leczeniu nieprawości postępowania.

Potrzeba dokonania zwrotu w dotychczasowym życiu człowieka była radykalna i radykalnie też postrzegano przemianę, jakiej wymagał filozoficzny żywot. „Zdaje się, – mówi Sokrates w Fedonie – że ci, którzy się z filozofią zetknęli jak należy, niczym innym się nie zajmują, jak tylko tym, żeby umrzeć i nie żyć, a ludzie bodaj że tego nie wiedzą”<sup>11</sup>. Sformułowanie to uwypuklić ma charakterystyczne dla platonizmu nastawienie wypływające ze skrajnego przeciwstawienia sobie rzeczywistości inteligibilnej i zmysłowej. Postawa ta w jednoznaczny sposób nakazuje odwrócenie się od wszystkiego, co stoi na przeszkodzie i oddala człowieka od kontemplacji świata Idei. Dążenie do tej rzeczywistości jest prawdziwym i w przypadku Platona jedynym celem człowieka osiąganym poprzez życie poświęcone umiłowaniu mądrości. Radykalizm nawrócenia polega zatem na jednoczesnym obumarciu dla dotychczasowego życia i powtórnym narodzinach dla podążania ku Prawdzie, Pięknu i fundującym je Dobru<sup>12</sup>. Dla Platona zatem, jak pisze Paczkowski, „(...) filozofia staje się moralnym obowiązkiem człowieka, czymś, co bez reszty decyduje o wartości jego życia”, jako że „(...) dokonując wyboru pomiędzy Dobrem prawdziwym, albo nieszczęśliwą pomyłką co do niego, w istocie dokonuje człowiek wyboru między życiem a śmiercią”<sup>13</sup>. Platon nadał tej decyzji rangę najważniejszego wyboru dokonywanego w życiu, decydującego o tym, czy w ogóle będzie się żyło prawdziwie.

Pozostawił zatem po sobie Platon koncepcję filozofii jako wyróżnionego sposobu życia, w którym realizuje się boska doskonałość człowieka. Filozofię, która spajała w sobie element teoretyczny z elementem praktycznym, w której dzięki rozumnemu wysiłkowi człowiek zdobywał boską wiedzę jednoczącą w sobie tak *sophie*, jak i *phronesis*, które na mocy wspólnej natury oddziałują wzajemnie na siebie i wzajemnie się warunkują.

Jeśli pozostawać przy rozumieniu filozofii jako wyróżnionego, najdoskonalszego i niemal boskiego sposobu życia, Arystoteles jawi się wiernym kontynuatorem platonizmu. Krytykuje, rzecz jasna, i dystansuje się wobec szczegółowych ustaleń platońskiej metafizyki czy logiki, odrzuca również specyficzne dla niej religijne i misteryjne zabarwienie. Dla Platona bowiem, jak twierdzi Paczkowski, „(...) filozofia nie tyle była namiastką religii, lecz jedynym prawdziwym życiem na religijny sposób – takim mianowicie, w którym człowiek wznosi się do świata bogów”<sup>14</sup>. Kiedy jednak przyjrzymy się pozycji oraz roli jaką w ujęciu Arystotele-

<sup>11</sup> Platon: *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. 1, *Fedon* 64B, s. 635.

<sup>12</sup> Zob. H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1994, s. 173.

<sup>13</sup> P. Paczkowski: *Filozoficzne modele życia...*, op. cit., s. 86.

<sup>14</sup> *Ibidem*.



sa pełni filozofia w życiu człowieka, ukażą się dość charakterystyczne zbieżności. W Etyce Nikomahejskiej czytamy:

Jeśli szczęście jest działaniem zgodnym z dzielnością etyczną, to można przyjąć, że zgodnym z jej rodzajem najlepszym; tym zaś jest dzielność najlepszej części w człowieku. Czy jest nią rozum, czy coś innego, co zdaje się zgodnie z naturą rządzić i kierować nami i pojmować rzeczy piękne i boskie, czy jest ono samo też czymś boskim, czy też tylko najbardziej boskim naszym pierwiastkiem – bądź co bądź czynność ta zgodna z właściwą mu swoistą dzielnością będzie doskonałym szczęściem. Że jest to czynność teoretycznej kontemplacji – powiedzieliśmy już<sup>15</sup>.

We fragmencie tym Stagiryta pisze, iż szczęście człowieka jest działaniem zgodnym z najwyższą dzielnością duszy. Dzielnością tą, nazywaną przez Arystotelesa dzielnością dianoetyczną, jest działanie rozumu, z którego, na mocy definicji, uczynił Arystoteles istotę człowieka, jego swoistą funkcję. Osiągnięcie zaś szczęścia, wiąże się właśnie z możliwie najdoskonalszym wypełnianiem przynależnej każdej istocie funkcji. Skoro funkcją człowieka jest właśnie rozumność, zatem najwyższy jego wymiar, czyli teoretyczna kontemplacja, stanowić będzie o jego szczęściu. Kontemplacyjny ideał życia w najpełniejszy sposób przybliżał będzie człowieka ku doskonałości. Oczywiście ideał ten najpełniej wyrażała filozofia. Pisze Stagiryta:

Człowiek działając zgodnie z rozumem i pielęgnując go zdaje się (...) być bogom najmilszy, dbając o to, co bogom jest miłe i postępując zarówno słusznie, jak i moralnie pięknie. Nietrudno dostrzec, że to wszystko przysługuje przede wszystkim filozofowi. Jest on też tedy najmilszy bogom. A kto nim jest, jest też prawdopodobnie najszczęśliwszy; tak więc i z tego względu byłby filozof najszczęśliwszy<sup>16</sup>.

Człowiek, pragnąc osiągnąć eudajmonię musi wypełnić również inny warunek, bardziej pierwotny, a mianowicie przy pomocy rozumu praktycznego i cnót etycznych określić właściwą miarę w postępowaniu i w posiadaniu, oraz dopiero w następstwie tego, osiągnąwszy odpowiednie warunki może oddać się rozkoszom rozumu teoretycznego i filozofii. Cnoty etyczne, jakkolwiek kształtowane poprzez przyzwyczajenie, również znajdują się pod wpływem rozumnego oddziaływania duszy, aczkolwiek oddziaływania mniej doskonałego, związanego z praktycznym aspektem życia, z rozumnością praktyczną – *phronesis*. Zatem i u Stagiryty natrafiamy na wzajemne warunkowanie się aspektu teoretycznego i praktycznego w filozofii. Człowiek bogaty w mądrość (a zatem przepelniony cnotami dianoetycznymi) musi być jednocześnie człowiekiem bogatym w dobra moralne (tzn. w cnoty etyczne). *Sophia* idzie tu w parze z *phronesis*. Filozofowanie jest ściśle uzależnione od doskonałości moralnej. Obie te sfery przenikają i uzupełniają się wzajemnie. Podobnie jak u Platona, tak i w myśleniu Arystote-

<sup>15</sup> Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2000, ks. X 1179 a, s. 294.

<sup>16</sup> Arystoteles: op. cit., ks. X 1179 a, s. 295.

lesa filozofia związana jest z wyróżnionym i, jak już wspomnieliśmy, niemal boskim stylem życia. Wiąże się z głęboką przemianą egzystencji człowieka, który od chwili zwrócenia się ku ideałowi teoretycznej kontemplacji, wznosi się ku doskonałości i szczęściu przynależnemu sferze bogów. Ostatecznie bowiem mamy tu do czynienia z koncepcją nauki rozumianej jako proces formowania charakteru, dążący do harmonijnego kształtowania i doskonalenia całokształtu ludzkiej osoby, zbawienia duszy poprzez zapewnienie dobrego życia, zarówno w perspektywie poznawczej, jak i etycznej. Pierre Hadot pisze, iż:

(...) zarówno w Akademii jak i Lykejonie chodziło przecież o nauczanie życia na sposób filozoficzny, gdzie przy wspólnej woli prowadzono badania bez praktycznej korzyści, celowo przeciwstawiając się sofistycznej interesowności. Tu właśnie mamy do czynienia z wyborem życiowym. Życ na sposób filozoficzny to nade wszystko zwrócić się ku życiu intelektualnemu i duchowemu, dokonać pewnej konwersji, która przekształci całą duszę, tj. całe życie moralne<sup>17</sup>.

Nie będzie już miejsca na bardziej szczegółowe zaprezentowanie tego, jak przedstawiała się kwestia filozoficznej konwersji w późniejszych szkołach epoki helenistycznej i cesarstwa. Dość jednak powiedzieć, iż filozofia, pełniąc nadal wyróżnioną funkcję w życiu człowieka, niejako utraciła samowystarczalność. O tyle, o ile dla Platona i Arystotelesa stanowiła cel godny sam siebie, jakkolwiek w efekcie prowadzący do czegoś na kształt duchowego zbawienia (bo w takich chyba kategoriach należało by interpretować cel psychagogicznych i leczniczych zabiegów w niej się zawierających), o tyle w późniejszym okresie potraktowano ją bardziej instrumentalnie. Filozoficzne starania mające zapewnić człowiekowi szczęście wyłącznie w sensie niewzruszonego spokoju (autarkeia) czy wewnętrznej wolności, ofiarowały człowiekowi, jak również wymagały od niego niepomnie mniej. Z biegiem czasu, jak piszę Janina Gajda:

(...) filozofia systemowa uprawiana na progu epoki helenistycznej, dla człowieka nowej epoki straciła swoją rolę i funkcję, a tym samym straciła swoje znaczenie (...) – straciła swój status *techné* – umiejętności i sztuki terapii. W epoce polis bowiem umiała – jak sztuka lekarska – leczyć duszę, lecz uzdrawiała jedynie ich nieprawości. W nowej epoce człowiek potrzebował filozoficznej terapii, lecz miała ona leczyć duszę nie z nieprawości, lecz z cierpienia<sup>18</sup>.

Stąd głównym celem filozofii cynickiej, epikurejskiej czy stoickiej było szczęście rozumiane jako wewnętrzna wolność od wciąż zmieniającej się i niezależnej od woli człowieka rzeczywistości, tak materialnej, jak i społecznej, wewnętrzny spokój i pogoda ducha. Można zaryzykować stwierdzenie, iż właśnie w okresie

<sup>17</sup> P. Hadot: *Czym jest filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s. 96 i 97.

<sup>18</sup> J. Gajda: *Gdy rozpadały się ściany świata: teorie wartości filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995, s. 41.



wielkich szkół późnego antyku filozofia pełniła wybitnie terapeutyczny charakter. Przytoczę na potwierdzenie tej tezy słowa Hadot:

Wszystkie filozofie hellenistyczne (...) przyjmują, że człowiek popada w nieszczęście, lęk i zło, gdyż tkwi w niewiedzy; zło nie leży w rzeczach lecz w wartościujących sądach jakie człowiek o nich wydaje. Trzeba więc leczyć ludzi, zmieniając ich sądy wartościujące: każda filozofia chce być terapeutyczna. Ale żeby te sądy zmienić, człowiek musi dokonać pewnego zasadniczego wyboru – zmienić cały swój tryb myślenia i życia. Tym wyborem jest filozofia. Dzięki niej można osiągnąć spokój wewnętrzny, spokój ducha<sup>19</sup>.

Ponownie możemy się tu odnieść do zaprezentowanego wcześniej schematu zaczerpniętego z tradycji orficko-pitagorejskiej. Celem jaki stawia się przed jednostką jest przywrócenie najlepszego dlań sposobu życia, a więc powrót do tego, co stanowi najbardziej własną naturę człowieka, sytuującą go harmonijnie w całości oddziaływań kosmosu. Tym, co umożliwi podjęcie takiej drogi jest ludzka rozumność będąca odpryskiem rozumności kosmosu. Podobieństwo substancji, zaświadczone o zasadniczej tożsamości duszy i rozumnych wątków rzeczywistości, jest gwarantem i rękojmą skuteczności podejmowanych przez człowieka starań.

W powyższym, bardzo pobieżnym i fragmentarycznym spojrzeniu na filozoficzną tradycję antyku, starałem się podkreślić fakt niezbędności pewnego elementu przemiany – dokonywanego przez człowieka za sprawą filozofii całkowitego i radykalnego nawrócenia się zarówno na płaszczyźnie intelektualnej, jak i moralnej. Wydaje się bowiem, że owa filozoficzna konwersja była w istocie czymś niezbywalnym dla ówczesnego filozofa. Szczególnie, jeśli uzmysłowić sobie raz jeszcze fakt, iż tak Platon, jak i Arystoteles utożsamiali filozofię z najdoskonalszym sposobem życia, a nie z doskonałością jakiegoś wywodu, systemu czy argumentowania. Jeśli zatem antyczne umiłowanie mądrości odnosiło się do pewnego stylu życia, więcej nawet, było tym stylem życia, wejście na filozoficzną ścieżkę musiało wiązać się z przemianą postawy życiowej i zwróceniem się ku zupełnie nowej perspektywie.

Termin „konwersja”, choć powszechnie kojarzony z religijnym nawróceniem, wykorzystałem tu w celu ukazania przemiany filozoficznej. Czy słusznie? Filozofia w zaprezentowanym powyżej rozumieniu jest postawą i sposobem życia, pewnego rodzaju powołaniem, którego dostępuje człowiek bądź to otarłszy się o głębokie przeżycie natury intelektualnej, bądź też napotykając na swej drodze nauczyciela-mędrca. Gajda twierdzi, „iż opowieści o powołaniu do filozofii, zawsze odwołują się do podobnego obrazu – wstrząsu, przeżytego przy pierwszym zetknięciu się z filozofią i powodującego radykalną zmianę trybu życia. Nieprzypadkowo zresztą - pisze dalej Gajda – późniejsze opowieści o nawróce-

<sup>19</sup> P. Hadot: *Czym jest...*, op. cit., s. 142.

niu na chrześcijaństwo są takie do nich podobne – bycie chrześcijaninem było w pierwszych wiekach naszej ery alternatywą dla bycia filozofem<sup>20</sup>. Dla Platona filozoficzny sposób życia zawierał w sobie wyróżniony, niemalże religijny status, związane z duchowym wywyższeniem powołanie oraz swoiście rozumiane wyobcowanie (atopiczność)<sup>21</sup>. Wydaje się zatem, że nie jest czymś całkiem bezzasadnym odwoływanie się do obciążonego religijnymi konotacjami pojęcia „konwersji” w przypadku analizowania specyfiki antycznej filozofii. W niniejszym tekście starałem się wykazać, iż, ze względu na ściśle powiązanie abstrakcyjnego i wysoce spekulatywnego charakteru poznania ze specyficznym, egzystencjalnym wyborem drogi życiowej i działaniem wpływającym ze zdobytej wiedzy, pojęcie konwersji immanentnie wpisane było w architekturę filozoficznego życia. Jakkolwiek więc dyskurs i życie mogły być dla antycznego miłośnika mądrości niewspółmierne, nie mogły być jednak rozdzielone. Dla antycznego modelu filozofii nie było dyskursu godnego miana „filozoficznego”, jeśli był on oddzielony od filozoficznego życia. Dyskurs uzasadniał wybór życiowy i wykładał tego wyboru wszystkie implikacje.

---

<sup>20</sup> J. Gajda: op. cit., s. 32.

<sup>21</sup> Zob. P. Paczkowski: *Filozoficzne modele życia...*, op. cit., s. 54.