

# Sport i kultura fizyczna w filozoficznym dyskursie Platona

## Sport and physical culture in Plato's philosophical discourse

Dawid Mielnik, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

**Typ artykułu:** oryginalny artykuł naukowy.

**Źródło finansowania badań i artykułu:** środki własne Autora.

**Cytowanie:** Mielnik D., (2018) *Sport i kultura fizyczna w filozoficznym dyskursie Platona*, „Rynek-Społeczeństwo-Kultura” nr 3(29)/2018, s. 39-44, <https://kwartalnikrsk.pl/Artykuły/RSK-3-2018/RSK-3-2018-Mielnik-Sport-i-kultura-fizyczna-w-filozoficznym-dyskursie-Platona.pdf>

STRESZCZENIE

Celem niniejszego opracowania jest przybliżenie poglądów jednego z największych greckich filozofów, Platona, w zakresie problematyki sportu i szeroko rozumianej kultury fizycznej. Realizacja celu pracy jest możliwa dzięki analizie reprezentatywnych fragmentów Platońskich dialogów. Opracowanie zostało podzielone na trzy główne części. W pierwszej przedstawiono metodologię pracy oraz Platońską wizję osoby ludzkiej. W drugiej zaprezentowano właściwe nauczanie filozofa na temat sportu i kultury fizycznej. Korpus opracowania zwięźczyła część pokazująca najważniejsze cechy Platońskiej nauki o sporcie i kulturze fizycznej. W świetle przeprowadzonych analiz można wskazać na kilka charakterystycznych cech Platońskiej nauki. Filozof nie rozpatruje tematyki sportu w oderwaniu od innych problemów filozoficznych oraz wyraźnie wiąże korzyści płynące ze sportu, ze sferą duchową.

**Słowa kluczowe:** sport, kultura fizyczna, gimnastyka, Platon, filozofia starożytna.

The main purpose of the paper is presentation of ideas of one of the most important ancient philosopher that is Plato in relation to sport and physical culture problematic. The paper purpose realization is possible thanks to analysis of the most important fragments of Plato's dialogues which contain the sport problematic. The paper was divided into three main parts. In the first one the methodology and Plato's anthropology were presented. In the second most important part the philosopher's ideas as in relation to sport and physical culture were presented. In the third one main features of Plato's ideas were presented. On the basis of the analysis there are several features of philosopher's ideas. The sport problematic is connected to other philosophical problems and sport benefits are connected to spiritual sphere.

**Keywords:** sport, physical culture, gymnastics, Plato, ancient philosophy.

ABSTRACT

### Wstęp

Szeroko rozumiany sport i aktywność fizyczna towarzyszą człowiekowi już od bardzo dawnych czasów, czego dowodem jest choćby symboliczny rok powstania państwa greckiego będący jednocześnie rokiem pierwszych w historii igrzysk olimpijskich. O ważności tego wydarzenia w czasach starożytnych świadczą choćby fakt, że podczas ich trwania ogłaszano tzw. pokój boży polegający m.in. na zaprzestaniu prowadzonych konfliktów zbrojnych. Choć forma i zakres dyscyplin sportowych zmieniał się i ewoluował na przestrzeni wieków, to jednak jedna rzecz wydaje się spójna zarówno dla starożytnych, jak również i dla współczesnych ludzi – sport uważano za bardzo ważny element życia. Z tego powodu nie powinno zatem dziwić, że problematyką szeroko rozumianego sportu zajmują się i zajmowali nie tylko przedstawiciele różnych nauk z zakresu dyscyplin medycznych czy nauk o kulturze fizycznej, ale również przedstawiciele takich dyscyplin, które, wydawałoby się, nie mają ze sportem nic, albo w najlepszym razie niewiele wspólnego, jak np. teologowie czy filozofowie (Torres 2014: 1; Elcombe, Hochstetler, McLaughlin 2014: 427; Kavussanu 2012: 364-383). Wśród tych ostatnich na szczególną uwagę zasługuje postać jednego z największych myślicieli świata starożytnego, Platona. Z jednej strony bowiem Platon jest przedstawicielem nurtu filozofii starożytnej, a więc najstarszego spośród okresów historycznych. Z drugiej zaś strony myśliciel ten miał dość specyficzne poglądy dotyczące ludzkiej cielesności, co niejako w punkcie wyjścia powinno dyskredytować wartość sportu i kultury fizycznej. Tak jednak nie było, ponieważ Platon przypisywał aktywności fizycznej pewną rolę w życiu jednostki i społeczeństwa. Bliższe przyjrzenie się poglądom tego filozofa wydaje się zatem intrygujące i potrzebne. Celem niniejszej pracy będzie przybliżenie poglądów Platona

w zakresie problematyki sportu i szeroko rozumianej kultury fizycznej. Realizacja celu pracy będzie możliwa dzięki analizie tych reprezentatywnych fragmentów dialogów Platońskich, w których filozof podejmuje przywołaną tematykę. Opracowanie zostanie ustrukturyzowane w trzech zasadniczych etapach analiz. W pierwszym obszarze zostanie przybliżona problematyka metodologiczna dotycząca podjętego tematu oraz zostanie zaprezentowana Platońska antropologia. W drugim obszarze analizy będą zogniskowane wokół właściwej prezentacji poglądów filozofa w oparciu o jego utwory. Wreszcie na trzecim etapie analiz zostaną wyciągnięte najważniejsze cechy Platońskiej wizji sportu i kultury fizycznej.

### Zagadnienia metodologiczne

Specyficzny sposób przekazu przez Platona własnych myśli spowodował, że w pismach tego starożytnego myśliciela nie ma zawartego systematycznego wykładu dotyczącego problematyki sportu i szeroko rozumianej kultury fizycznej. Ponieważ filozof przekazywał własne myśli w postaci dialogów, z tego też powodu swoje poglądy dotyczące określonej kwestii nie przekazywał w systematycznym wykładzie, ale wkomponowywał je bieżąco w zależności od potrzeby chwili i aktualnych przemyśleń<sup>1</sup>. Jest to o tyle istotna obserwacja, że w związku z tym odtworzenie określonego poglądu Platona w jakiejś konkretnej kwestii zmusza badacza do analizy całej spuścizny literackiej filozofa, a szczególnie tych fragmentów, w których grecki myśliciel nawiązuje do analizowanego zagadnienia. Tak samo jest w przypadku

<sup>1</sup> Tym też należy tłumaczyć fakt rozwiązywania niektórych kwestii filozoficznych w różny sposób. Dla przykładu w pismach Platona uczeni dopatrują się trzech (niektórzy nawet czterech) różnych poglądów związanych z życiem pośmiertnym i problematyką metempsychozy.

problematyki sportu i szeroko rozumianej kultury fizycznej. Na ten temat Platon wypowiedział się w jednym ze swoich największych i najważniejszych dialogów, czyli w *Państwie*, niemniej jednak pewne nawiązania do podjętej kwestii można odnaleźć również w innych jego utworach, zwłaszcza w *Gorgiaszu*. Kolejnym ważnym problemem jest kwestia zasadniczego punktu zainteresowań greckiego myśliciela. Należy pamiętać, że Platona nie interesowała w pierwszej kolejności problematyka związana ze sferą cielesną, a do takiej właśnie sfery należy podejmowana kwestia sportu i kultury fizycznej. Przyczyny mniejszego zainteresowania filozofa sprawami ciała należy dopatrywać się przede wszystkim w jego zapatrywaniach o podłożu metafizycznym (Stolz 2014: 37). Przygotowując metodyczne podłoże dla mających nastąpić analiz, należy w tym miejscu zaznaczyć, że problematyka związana ze sportem i kulturą fizyczną nie będzie stanowić samodzielnego przedmiotu refleksji Platona, ale będzie ona ściśle złączona z innymi obszarami jego filozoficznego namysłu. Z tego też powodu, podejmując proponowany temat, poglądy starożytnego myśliciela należy prezentować właśnie w kontekście innych podejmowanych przez niego zagadnień, które zostały przedstawione w bezpośredniej bliskości tematu sportu i kultury fizycznej. Ponieważ tematyka sportu jest ściśle związana z Platońską antropologią, przeto nieodzowne wydaje się uprzednie zarysowanie najważniejszych założeń wizji osoby ludzkiej w systemie tego filozofa, żeby lepiej zrozumieć jego zapatrywania na tematykę sportu i szeroko rozumianej kultury fizycznej. Dopiero w dalszej kolejności będzie można przedstawić podejmowaną w niniejszym opracowaniu tematykę, która zogniskowana zostanie wokół trzech ogólnych zagadnień: miejsca sportu w kluczu relacji ciało–dusza, w kontekście relacji poszczególnych części duszy oraz w odniesieniu do zagadnienia wychowania. Wydaje się, że te trzy bloki zagadnień zaprezentują Platońskie zapatrywania na sport w stopniu wyczerpującym.

### Zarys Platońskiej antropologii

Podejmując temat Platońskiej wizji osoby ludzkiej, na samym wstępie należy zauważyć, że antropologia tego filozofa oparta jest w znacznej mierze na fundamentalnych założeniach jego systemu filozoficznego, według którego świat dzieli się na dwie opozycyjne względem siebie rzeczywistości: świat zmysłowy oraz świat idei (Catona 2008: 116). W sensie ścisłym prawdziwą rzeczywistością jest jedynie świat idei, świat zmysłowy zaś jest rodzajem cienia nieudolnie imitującego tamtą prawdziwą rzeczywistość. Owa dualistyczna struktura znajduje swoje odzwierciedlenie w człowieku, który również, na wzór tej rzeczywistości, „składa się” z dwóch podstawowych komponentów: ciała oraz duszy. Należy jednak mieć na uwadze, że podobnie jak w przypadku świata zmysłowego i inteligibilnego ten pierwszy jest jedynie pozornym bytem, tak samo ciało jest jedynie pozornym składnikiem osoby ludzkiej – w sensie ścisłym człowieka można sprowadzić jedynie do duszy, która jest jedynym faktycznym elementem osoby ludzkiej i to tylko ona stanowi o jego istocie. Przy takim spojrzeniu ciało można by określić jako rodzaj pojemnika ograniczającego faktyczne możliwości duszy, który to pojemnik został siłą narzucony duszy w celu odbycia stosownej pokuty za zaciągniętą winę. Celem życia jest zatem doprowadzenie do sytuacji, w której niematerialna dusza uwolni się od ograniczającego ją ciała i rozwine dzięki temu drzemiące w niej potencjały (Jones 1999: 99; Fierro 2013: 27). Owo niekorzystne dla ciała przeciwstawienie sfery duchowej sferze cielesnej sprawiło, że

przedmiotem Platońskiej refleksji była w pierwszej kolejności dusza, do której filozof wielokrotnie powracał w swoich dialogach. Istotne w kontekście podjętej problematyki jest to, że starożytny myśliciel spostrzegał duszę jako rzeczywistość niejednorodną, a więc rozbitą na trzy różne komponenty: część pożądlivą, gniewliwą oraz rozumną (Draper, Hodgson 2008: 4)<sup>2</sup>. W literaturze spotkać się można z różnymi określeniami dwóch pierwszych części: dusza pożądliva nazywana jest również zmysłową, a dusza gniewliwa – uduchowioną lub impulsywną. Niezależnie od przyjętej nomenklatury istotne jest to, że dla Platona to dusza rozumna stanowi najważniejszy komponent odróżniający człowieka od zwierząt i zapewniający mu szczególne miejsce w hierarchii bytów. O wyższości tego elementu świadczy jego odmienne pochodzenie – o ile dwie niższe części duszy zostały stworzone przez pomniejszych bogów, o tyle część rozumną miał skonstruować sam Demiurg, czyli główny twórca świata (Kutash 2011: 198). Każdej z wymienionych części filozof przypisywał określoną funkcję oraz umiejscowienie w ciele. Część pożądliva odpowiadała zdaniem greckiego myśliciela za zaspokajanie różnych potrzeb cielesnych, jej siedliskiem zaś miała być ta część ciała, która znajdowała się poniżej mięśnia zwanego przeponą. Część gniewliwa miała odpowiadać za szeroko pojętą sferę uczuciową. Platon lokalizował ją w piersiach. Wreszcie części rozumnej filozof przypisał funkcję panowania nad pozostałymi częściami duszy, ciałem oraz podejmowanie różnych decyzji. W przypadku duszy rozumnej uważał, że jej siedlisko znajduje się w głowie (Szczerba 2014: 121).

### Miejsce sportu w kontekście relacji ciało–dusza

Zarysowane podporządkowanie rzeczywistości materialnej sferze duchowej wymusiło w konsekwencji przypisanie przez Platona mniejszej wartości szeroko rozumianej rzeczywistości cielesnej. Z tego też powodu, jak już zauważono, problematyka sportu i kultury fizycznej została sprzęgnięta z innymi tematami podejmowanymi przez filozofa. Te właśnie tematy należy uznać za nadrzędny obszar refleksji greckiego myśliciela, a związaną z nimi problematykę sportu zaś – za im podporządkowaną i od nich zależną. Miejsce sportu w systematycznym namyśle filozofa zostało dobrze ukazane w dialogu *Gorgiasz*. Sokrates, prowadząc dialog z tytułowym bohaterem utworu, w pewnym momencie rozwija swoją refleksję dotyczącą problematyki zdrowia i duszy. Wprowadzony na pewnym etapie dialogu temat fundamentalnego w systemie Platońskim podziału na sferę duchową i cielesną zostaje przez Sokratesa wykorzystany do ukazania różnych rodzajów działań ludzkich oraz różnych rodzajów posług spełnianych wobec dwóch istotnych sfer. Protagonista Platońskiego dialogu ściśle wiąże istnienie dwóch sztuk (działań) z istnieniem dwóch zasadniczych przedmiotów (dusza, ciało). Zdaniem Sokratesa działania skierowane wobec duszy określić można terminem „polityka”. Już większą trudnością natomiast jest próba nadania jakiejś nomenklatury drugiemu rodzajowi sztuki, a zatem działaniom dotyczącym ciała. Co ciekawe, sam Platon przez usta swojego bohatera wzbrania się przed nadaniem tym działaniom jakiejś określonej nazwy<sup>3</sup>. Każdy z tych obszarów posiada określone

<sup>2</sup> Autor w niniejszym opracowaniu abstrahuje od skomplikowanego i ciągle nierozstrzygniętego sporu dotyczącego tego, czy Platon faktycznie mówił o częściach duszy czy raczej o trzech różnych duszach. Idąc za wykorzystanym przez filozofa greckim terminem *meros*, autor opracowania po prostu tłumaczy go jako „część”.

<sup>3</sup> „Tę [sztukę], która duszy dotyczy, nazywam polityką, a tej, która ciała, jednym imieniem nazwać ci nie mogę” (Platon 2005: 364).

rodzaje stosowanego wobec nich działania. W tym kluczu w obszarze polityki, a więc w zakresie działań wobec duszy, Sokrates wymienia dwie aktywności określane przez niego terminami „prawodawstwo” oraz „sprawiedliwość”. Różnica pomiędzy tymi dwiema aktywnościami opiera się przede wszystkim na adresacie owych działań. Wspomniane prawodawstwo skierowane jest wobec tych dusz, które nie zostały w żaden sposób zepsute. Można zatem powiedzieć, że ten rodzaj aktywności przeznaczony jest dla dusz zdrowych. Inaczej ma się rzecz natomiast w przypadku drugiego obszaru działań, a zatem sprawiedliwości. Zdaniem protagonisty Platonskiego dialogu sprawiedliwość przeznaczona jest dla tych dusz, które w jakiś sposób zostały zepsute przez złe postępowanie. W tym kontekście można zatem stwierdzić, że ten rodzaj aktywności przeznaczony jest dla dusz chorych. Logika takiego właśnie przyporządkowania kryje się za obserwacją, że celem sprawiedliwości jest naprawienie wyrządzonej krzywdy przez nałożenie na zbrodniarzy odpowiednich kar. Stosowanie takich sankcji jest oczywiście pozbawione sensu w przypadku ludzi, którzy żadnych zbrodni nie popełnili, z tego też powodu wobec nich Platon odnosi pierwszą z wymienionych rodzajów aktywności, a więc prawodawstwo (Platon 2005: 364). Na wzór przywołanych podziałów działań związanych z duszą starożytny myśliciel ustami protagonisty dialogu *Gorgiasz* wymienia również poszczególne aktywności związane z obszarem cielesnym. Podobnie jak to miało miejsce w przypadku duszy, tak również i w tym przypadku filozof wymienia dwa rodzaje aktywności mające swoje dokładne odpowiedniki w prawodawstwie oraz sprawiedliwości. Zgodnie z tą paralelą jeden rodzaj aktywności będzie przeznaczony dla ciał nieskażonych, a zatem zdrowych, drugi rodzaj działań natomiast będzie przyporządkowany tym ciałom, które mają jakiś defekt, a zatem są chore. Odpowiednikiem prawodawstwa, a zatem działaniem wobec ciał zdrowych, będzie gimnastyka, a odpowiednikiem sprawiedliwości, czyli aktywnością wobec ciał chorych, będzie medycyna zwana przez Sokratesa leczeniem (Platon 2005: 364). W filozoficznym namyśle greckiego myśliciela te cztery aktywności (prawodawstwo, sprawiedliwość, gimnastyka, medycyna) są autentycznymi, a zatem, co za tym idzie, pozytywnymi przejawami troski o człowieka, o jego sferę duchową oraz cielesną. Ich celem nie jest zatem jakieś dobro nieprawdziwe czy pozorne, ale dobro rzeczywiste i faktycznie człowiekowi potrzebne. Warto podkreślić, że ten element Platonskiego systemu jest tak skonstruowany, że obejmuje on z jednej strony troskę o człowieka w jego różnych aspektach (duchowym, cielesnym), z drugiej zaś strony – w jego różnych stanach, w jakich może się znaleźć (zdrowie, choroba). W pewnym sensie można zatem skonstruować, że Platon starał się przewidzieć każdą możliwość i w każdej możliwej sytuacji chciał wskazać człowiekowi odpowiednie lekarstwo na jego problem. Jednocześnie grecki myśliciel był świadomy tego, że zarysowane przez niego sposoby troski o ciało i duszę mogą zostać zdeformowane i wykrzywione. W takiej sytuacji filozof wspomina o pewnym rodzaju hybryd, które, chociaż bazują na trosce o poszczególne sfery, to jednak faktycznie jest to troska jedynie pozorną, przez co nie jest ona w stanie przynieść człowiekowi należytej pomocy i wsparcia. Platon opisuje te aktywności przez odwołanie się do takich pojęć i zwrotów, jak np. podszywanie się pod płaszczyk, bezmyślność ludzka czy oszukiwanie. Z tych zwrotów jednoznacznie można stwierdzić, że starożytny myśliciel nie przypisywał tym działaniom jakiegokolwiek pozytywnej wartości, co wynikało w pierwszej kolejności właśnie z tego, że każde z tych działań było rodzajem parodii

i nieudolnego naśladownictwa wymienionych wcześniej właściwych rodzajów działań na rzecz dobra ludzkiego. Inny zasadniczy problem zdaniem filozofa polega na tym, że te wykrzywione aktywności nie mają na celu rzeczywistego dobra ludzkiego, ale podążają w pierwszej kolejności za przyjemnością, oraz pozbawione są ugruntowanych podstaw teoretycznych, opierając się jedynie na pewnej tradycji, rutynie czy praktyce (Platon 2005: 364). Platon wyraźnie wymienia cztery rodzaje tych szkodliwych dla człowieka aktywności. Nie trudno domyślić się w kontekście zaprezentowanych poglądów filozofa na temat czterech pożytecznych działań dla duszy i ciała, że każdej aktywności pozytywnej odpowiada jedno działanie negatywne. W tym kontekście dwie z tych szkodliwych aktywności należy wiązać ze sferą duchową, a dwie – ze sferą cielesną. Co więcej, dwie z nich ukierunkowane są na sfery zdrowe, a dwie – na sfery chore. W ten sposób grecki myśliciel stworzył dokładny odpowiednik zarysowanych przez siebie czterech pozytywnych działań, przy czym, jak już podkreślono, jest to odpowiednik obserwowany niejako w krzywym zwierciadle. W tym kontekście prawodawstwu, a więc działaniu ukierunkowanemu na zdrową duszę ludzką, odpowiada sofistyka będąca w rzeczywistości pozorną mądrością i nieprawdziwym oglądem rzeczywistości. Sprawiedliwości, a więc aktywności przeznaczonej dla duszy chorej, odpowiada retoryka (zwłaszcza sądowa), a więc działanie przejawiające się w próbie dowiedzenia słuszności działania niesprawiedliwego (Platon 2005: 365).

W świetle postawionego problemu badawczego szczególnie istotne dla niniejszego opracowania są dwie kolejne aktywności wymienione przez Platona ustami Sokratesa (Lunt, Dyreson 2014: 20). Odpowiednikiem medycyny (lecznictwa), a więc działania wobec chorego ciała, jest aktywność nazywana przez filozofa kucharstwem. Warto zauważyć, że wobec tego rodzaju działania starożytny myśliciel wypowiada się najobszerniej i wobec właśnie tego rodzaju aktywności rzuca on najwięcej obelg i drwin<sup>4</sup>. Podstawowy zarzut kierowany przez Platona w stronę tej kategorii działania osadza się na spostrzeżeniu, że kucharze nie dobierają potencjalnie najlepszych potraw, ale takie, które są najsmaczniejsze (najlepsze). Za tym zarzutem kryje się pewna filozoficzna teoria, według której dobór najsmaczniejszych, a nie najlepszych potraw spowodowany jest innym celem przyświecającemu kucharzom – jest nim troska o przyjemność, nie zaś o pożyteczność. Szczególnie wymownym uzasadnieniem konieczności odrzucenia tego rodzaju aktywności jest zdaniem Platona fakt, że kucharstwo nie ma żadnego zrozumienia dla rzeczy, którymi się zajmuje – jest zatem zbudowane nie na poznaniu prawideł natury, ale na nieusystematyzowanym i nieprzemyślanym doświadczeniu. Wreszcie odpowiednikiem gimnastyki, a zatem aktywności wobec ciała zdrowego, jest kosmetyka, wobec której filozof również nie szczędzi obelg, określając ją m.in. przez odwołanie się do takich zwrotów i wyrażań, jak: kosmetyka szelmowska, oszukańcza, nieszlachetna, podła, oszustwo. W przypadku tej aktywności podstawowy zarzut sformułowany przez greckiego myśliciela opiera się na spostrzeżeniu, że ludzie pod jej wpływem zaniedbują należną troskę o własne ciało. Dzieje się tak dlatego, że zachwycają się oni obcym, nieswoim pięknem (strój, makijaż), zamiast dążyć do podniesienia atrakcyjności własnego ciała przez odpowiednie ćwiczenia (Platon 2005: 364-365).

<sup>4</sup> Dla porównania na temat sofistyki i retoryki Platon wypowiada się tylko w jednym zdaniu, na temat kucharstwa – w pięciu, przy czym jedno jest bardzo rozbudowane. Co więcej, tylko w przypadku omawiania kucharstwa filozof sięga do apostrofy, w której przywołuje konkretne imię (Polos).

## Miejsce sportu w kontekście relacji poszczególnych komponentów bytowych duszy

W dalszej kolejności przy prezentacji poglądów Platona dotyczących sportu i kultury fizycznej warto zlokalizować miejsce sportu w antropologicznej strukturze bytu ludzkiego. Dla filozofa człowiek składa się z trzech elementarnych części: duszy pożądlivej, gniewliwej oraz rozumowej. Przy tej dywersyfikacji miejsce sportu zostało przeznaczone w sferze gniewliwej, a zatem Platon związał sport i kulturę fizyczną z drugą częścią duszy. Jest to o tyle intuicyjne rozwiązanie, że właśnie z duszą gniewliwą filozof związał honor i zwycięstwo, które są składowymi rywalizacji sportowych. Jednocześnie umiejscowienie sportu i kultury fizycznej właśnie w drugiej części duszy pozwala na lepsze zrozumienie, dlaczego filozof podchodził w sposób negatywny do praktyki nagradzania sportowców darami o wartości materialnej. Zasadniczym celem rywalizacji powinien być honor i oznaka zwycięstwa niemająca jednak większej wartości materialnej (np. wianek) (Kyle 2015: 169). W ten sposób poprzez odniesienie zwycięstwa w zawodach dusza gniewliwa realizuje się i rozwija. Kiedy natomiast zwycięzca jakichś zawodów otrzymuje nagrodę w postaci dóbr materialnych (np. pieniądze czy jakiś kosztowny przedmiot) (Russell 1993: 12), to nie powoduje to rozwoju duszy gniewliwej. W tym przypadku dochodzi do związania sportu z niższą częścią duszy, a zatem z duszą pożądlivą, ponieważ właśnie w zakresie tej duszy jest troszczenie się o szeroko rozumiane rzeczy materialne i bogactwo. W ten sposób zamiast zaspokajając oczekiwania wyższych i ważniejszych części duszy (gniewliwa, rozumowa), człowiek zaspokaja oczekiwania mniej ważnej duszy pożądlivej, podczas gdy ważniejsze komponenty pozostają niezaspokojone (Pisk 2006: 69).

Jak można zauważyć, punktem wyjścia dla Platona przy określaniu miejsca sportu w odniesieniu do struktury bytowej człowieka jest związanie go ze środkową częścią duszy, podczas gdy nieodpowiednia motywacja w trakcie rywalizacji może doprowadzić do degradacji prawdziwego znaczenia sportu w życiu człowieka. Filozof widzi jeszcze jedną możliwość, mianowicie wzniesienie sportu na wyższy poziom, co polega na związaniu szeroko rozumianej kultury fizycznej z najważniejszym komponentem bytu ludzkiego, a zatem z duszą rozumną (Reid 2012: 12). Patrząc na problematykę sportu w tym kluczu, można stwierdzić, że grecki myśliciel rozumiał sport jako rodzaj harmonii pomiędzy poznaniem a aktywnością cielesną (Simon 2007: 35). W tej harmonii, zgodnie z założeniami Platońskiej antropologii, to dusza jako element nadrzędny doskonale kontroluje ciało i wydaje mu stosowne polecenia, które ciało wykonuje (Triviño 2013: 1). Owo umożliwienie połączenia sportu z rozumną częścią ludzkiej duszy dało Platonowi podstawę do wyprowadzenia jeszcze jednej bardzo ważnej konkluzji, mianowicie twierdzenia, że sport może odegrać pozytywną rolę w sferze filozofii, która również była związana właśnie z duszą rozumną (Pisk 2006: 69-70; Loland 2002: 149)<sup>5</sup>.

### Miejsce sportu w kontekście wychowania

Miejsce sportu i kultury fizycznej w kontekście relacji do innych aktywności ludzkich zostały również ukazane w dialogu *Państwo*. O ile jednak w *Gorgiaszu* filozof rozpatruje miejsce sportu w kontek-

ście różnych pozytywnych aktywności i zasadniczo wydaje się przypisywać mu rolę równorzędną, o tyle w *Państwie* miejsce kultury fizycznej zostało już w widoczny sposób ograniczone. To ograniczenie należy rozpatrywać innym punktem odniesienia greckiego myśliciela. Przede wszystkim warto zauważyć, że w analizowanym fragmencie dialogu *Państwo* problematyka sportu i kultury fizycznej jest przez Platona rozpatrywana w kontekście problemu kształcenia i wychowania (Reid 2012: 146). Pretekstem do podjęcia tej tematyki stało się postawienie pytania o to, jaki rodzaj kształcenia jest właściwy dla filozofów. Główny rozmówca Platońskiego dialogu zauważa, że idealnym sposobem wychowania jest model, który na gruncie tradycji greckiej można określić terminem *kalokagatia*<sup>6</sup>, a zatem chodzi o taki model kształcenia, w którym dba się zarówno o rozwój duchowy wychowanka, jak również o jego wzrost na poziomie fizycznym. Na gruncie języka zaproponowanego przez greckiego myśliciela dialog wspomina o gimnastyce, która jest odpowiednim kształceniem ciała, oraz o służbie Muzom, która jest odpowiednim kształceniem duszy (Platon 2009: 72; Lunt, Dyreson 2014: 21). W odniesieniu do podjętego w niniejszym opracowaniu tematu sportu i kultury fizycznej Platon podejmuje to zagadnienie dopiero po dokładnym rozpatrzeniu sposobów kształtowania duszy ludzkiej przez „służbę Muzom”. Już podjęta kolejność tych dwóch tematów pokazuje, który z tych elementów był dla filozofa istotniejszy. Zresztą warto również zauważyć, że w opinii greckiego myśliciela to nie jakość ciała wpływa na jakość duszy, ale odwrotnie – odpowiednio przygotowana dusza powoduje właściwe funkcjonowanie ciała<sup>7</sup>. Z tego też powodu, chociaż formalnie Platon rozpatruje metody dbania o ciało, to jednak faktycznie jego rady dotyczą w znacznym stopniu tego, w jaki sposób dbać o duszę. Zresztą filozof wprost stwierdza, że w swoim wywodzie zarysuje jedynie pewne ogólne wskazówki dotyczące tego, jak dbać o ciało, bez wchodzenia w niepotrzebne jego zdaniem szczegóły<sup>8</sup>. W pierwszej kolejności Platon odnosi się do problemu pijaństwa, a więc aktywności, przez którą ludzie są w stanie doprowadzić siebie do stanu nieużywania rozumu. Jak nietrudno się domyśleć, filozof zdecydowanie opowiada się przeciwko pijaństwu. Swoje stanowisko tłumaczy tym, że ten, którego podstawowym zadaniem jest czuwanie i gotowość obrony w razie niebezpieczeństwa, nie może doprowadzać się do stanu, który utrudni mu realizację tych zadań. Warto również pamiętać, że dla greckiego myśliciela rozum jest najważniejszym spośród narzędzi ludzkich, stąd wszelkie próby jego neutralizacji niejako z konieczności muszą być odbierane negatywnie (Platon 2009: 102). Następnie na swój warsztat badawczy Platon kładzie problem odpowiedniej ilości snu oraz przyjmowania ustalonej ilości pokarmów. Punktem wyjścia dla refleksji filozofa na ten temat jest analiza stanu jemu współczesnych atletów. Starożytny myśliciel zauważa bowiem, że mają oni zwyczaj długo spać oraz przestrzegać określonej diety, od której odstąpienie odbija się w sposób widoczny na ich zdrowiu. Ta obserwacja daje Platonowi podstawę do stwierdzenia, że atleci potrzebują innego rodzaju praktyk, takich, które we właściwy sposób ukształtują ich siły witalne. W tym kontekście filozof stwierdza,

<sup>6</sup> Z etymologicznego punktu widzenia to słowo jest hybrydą trzech greckich wyrazów: *kalos* ('dobry'), *kai* ('i') oraz *agathos* ('piękny').

<sup>7</sup> Platon nie opowiedziałby się zatem za współczesnym popularnym powiedzeniem „w zdrowym ciele zdrowy duch”, ale najprawdopodobniej postugiwałby się jego odwróconą wersją – „w zdrowym duchu, zdrowe ciało”.

<sup>8</sup> „Więc może o duszę naprzód dbajmy jak należy i potem jej zostawmy szczegóły troski o ciało, a sami tylko zarysujmy pewne wzory, aby się zbyt długo nie rozwodzić; będzie najlepiej, jeżeli tak zrobimy” (Platon 2009: 102).

<sup>5</sup> Por. jednak: (Watson, Parker 2014: 22).

że atleci nie potrzebują długotrwałych snów, ale powinni je znacząco ograniczyć<sup>9</sup>. W odniesieniu już ściśle do problemu proponowanego treningu grecki myśliciel stwierdza, że dla atletów najlepsza gimnastyka to taka, która z jednej strony jest prosta, z drugiej zaś – przyzwoita. Co więcej, powinna ona również być mocno związana z rzemiosłem wojennym (Platon 2009: 102; Reid 2012: 12; Anderson 2007: 4). Na pewnego rodzaju wzór do naśladowania Platon stawia praktyki sięgające nawet czasów Homera. Otóż filozof zauważa, że już wtedy istniał zwyczaj, że podczas wypraw militarnych żołnierze nie spożywali określonej kategorii pokarmów – stronili oni od ryb oraz gotowanego mięsa, nawet pomimo tego, że ten rodzaj pokarmu jest zdobyć stosunkowo łatwo. Wychwalając takie postępowanie, grecki myśliciel stwierdza, że łamanie tych zaleceń może spowodować niepożądane choroby, które trzeba będzie leczyć. Warto jednak zauważyć, że dla Platona fakt pojawienia się jakiejś choroby nie jest ostateczną racją uzasadniającą konieczność należytej diety. Filozof sięga głębiej i konieczność właściwego odżywiania tłumaczy przez odwołanie się do kategorii wstydu i hańby. Pojawienie się choroby w ciele zmusza do korzystania z medycyny i usług lekarzy w celu odzyskania zdrowia. Tymczasem w opinii starożytnego myśliciela szukanie pomocy u lekarzy z własnej winy (z własnego zaniedbania) jest powodem do wstydu i hańby, której Grecy powinni unikać (Platon 2009: 102-104). Proponowanym przez Platona ideałem jest umiejętne łączenie gimnastyki ze służbą Muzom, a zatem rozwoju cielesnego z rozwojem duchowym (Hanold 2012: 3; Raney 2011: 77). Faktycznie Platon spostrzegł uprawianie gimnastyki jako odbicie rozwoju duchowego, a zatem uważał on, że osiągnięcie ideału *kalokagatii* związane jest z uprawianiem tych samych ćwiczeń, przy czym jedne odnoszą się do ciała, a inne – do duszy (Bodin 2011: 36). Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na cel podejmowanych ćwiczeń fizycznych, ponieważ ten element dobrze ukazuje zapatrywania filozofa na rozwój człowieka. Po pierwsze, aktywność fizyczna ma na celu rozbudzenie wrodzonego temperamentu i zapału, a zatem wartości niecielesnych. Po drugie, podejmowanie właściwych ćwiczeń przyczynia się do tego, że nie ma potrzeby leczyć ciała, a zatem odwoływać się do wiedzy medycznej. Zwłaszcza w kontekście pierwszego z przywołanych celów widać, że dla greckiego myśliciela szeroko rozumiana kultura fizyczna nie ma w sensie ścisłym służyć ciału, ale właśnie duszy (Platon 2009: 108). Pomimo ścisłego przyporządkowania rozwoju ciała dobru duszy Platon daleki jest od odmawiania kulturze fizycznej dużego znaczenia w wychowaniu Greków. Jak już zauważono, w doktrynie filozofa rozwój cielesny jest ściśle powiązany z rozwojem duchowym, a wychowanie duchowe przyczynia się do wychowania cielesnego. Z tego też powodu jeżeli w procesie wychowawczym zabraknie któregoś z tych elementów, to ów mankament odbije się na osobie ludzkiej. Skupienie się tylko i wyłącznie na rozwoju fizycznym powoduje nadmierną dzikość duszy, z kolei zogniskowanie procesu wychowawczego jedynie na sferze duchowej musi z konieczności przyczynić się do nadmiernej miękkości. Oczywiście owe cechy są człowiekowi w pewnym stopniu potrzebne, ponieważ zdaniem greckiego myśliciela łagodność przyczynia się do wyrobienia rozwagi, a dzikość – odwagi, niemniej ich samodzielne kształtowanie z jednej strony przyczynia się do niewykształcenia tych atrybutów, z drugiej zaś strony – do pojawienia się cech niepożądanych, czyli tchórzostwa i dzikości (Platon 2009: 108-109). W dialogu *Państwo* Platon podejmuje również w paru

zdaniach temat okresu życia, w który najlepiej w jego opinii jest szczególnie poświęcić się na zajmowanie się rozwojem fizycznym. Punktem wyjścia dla refleksji filozofa w tej dziedzinie jest spostrzeżenie, że w czasach współczesnych Platonowi już we wczesnej młodości ludzie chętnie garnęli się do edukacji w zakresie zagadnień filozoficznych. Co ciekawe, starożytny myśliciel nie pochwała takiego zachowania. Jego zdaniem zajmowanie się trudnymi dziedzinami filozofii już od najmłodszych lat ma jedną podstawową wadę – taka praktyka powoduje bowiem, że pod koniec życia zapał i zaangażowanie w zajmowaniu się filozofią słabnie i nie jest w stanie odżyć. Żeby więc uniknąć takiej sytuacji, Platon proponuje inny model kształcenia. W wieku młodzieńczym zaleca on w pierwszej kolejności zajmować się ćwiczeniami fizycznymi i rozwojem cielesnym (Rielly 1985: 27; Tomporowski, Moore, Davis 2011: 357). Uzasadnienia dla takiej właśnie propozycji filozof dopatruje się w spostrzeżeniu, że właśnie za młodu ciało rośnie i męźnieje, a więc jest bardziej podatne na kształtowanie. Należy jednak wyraźnie podkreślić, że rozwój cielesny jest ściśle podporządkowany dobru duszy i właściwym celem ćwiczeń fizycznych jest doprowadzenie ciała do stanu posłuszeństwa duszy w wieku dojrzałym (Lunt, Dyreson 2014: 21). Starożytny myśliciel nie uważa jednak za właściwe pozbawienie młodzieży dostępu do filozofii. Chociaż jest on skłonny do odłożenia nauki filozofii na dalsze etapy życia, kiedy odpowiednio rozwinięty intelekt, to jednak Platon zachęca do zajmowania się filozofią nawet na etapie młodzieńczym, przy czym ma ona być właściwa dla wieku młodzieńczego (Platon 2009: 202)<sup>10</sup>.

### Specyfika Platońskiej nauki o sporcie i propagowaniu kultury fizycznej

Zaprezentowanie Platońskich zapatrywań na temat sportu i kultury fizycznej pozwoliło na weryfikację tezy postawionej w metodologicznej części pracy: problematyka sportu nie funkcjonuje w refleksji starożytnego myśliciela samodzielnie, ale jest ściśle połączona z innymi zagadnieniami, które filozof podejmuje. Z tego też powodu tematyka kultury fizycznej pojawiła się zarówno w kontekście przedstawiania różnych działań podejmowanych wobec ciała i duszy, jak również w kontekście wychowania. W miarę samodzielną refleksję odnaleźć można w przypadku próby przedstawiania sportu w kontekście poszczególnych części duszy, aczkolwiek nawet w tym przypadku miejsce kultury fizycznej jest tak naprawdę ściśle uzależnione od Platońskiej antropologii i trójstopniowej struktury bytowej ludzkiej duszy. Charakterystyczne dla nauki filozofa w zakresie problematyki sportu jest zatem to, że próba całkowitego wyłączenia tej tematyki z jej naturalnego kontekstu dialogów, w którym występuje, spowodowałaby utratę wyrazistości Platońskiej nauki o kulturze fizycznej, a nawet uniemożliwiłaby jej dokładne zrozumienie. Kolejną specyficzną cechą nauki Platona o sporcie i kulturze fizycznej jest ściśle łączenie tych rzeczywistości ze sferą duchową. Jak już wyraźnie podkreślono, dla starożytnego myśliciela właściwym przedmiotem zainteresowań człowieka powinna być dusza jako element nadrzędny wobec ciała. Z tego też powodu wszelkie działania służące ciału powinny tak naprawdę być ukierunkowane wobec dobra duszy. Ten element jest w Platońskim namyśle łatwo dostrzegalny zarówno w jego nauce o sposobie wychowania, jak również w jego poglądach dotyczących roli sportu wobec

<sup>9</sup> Niestety, Platon nie podaje konkretnych ilości snu.

<sup>10</sup> Platon nie określa jednak, jakie zagadnienia miałyby wchodzić w skład takiej „filozofii młodzieżowej”.

poszczególnych części duszy czy ogólnie na linii relacji ciało–dusza. W tym kontekście uprawomocnione wydaje się stwierdzenie, że dobro ciała jest jedynie pośrednim sposobem realizacji dobra duszy. Ta cecha wiąże się ściśle z kolejną specyficzną właściwością Platońskiego zapatrywania na problematykę sportu. O ile we współczesnych dyskursach eksperci koncentrowaliby się zapewne na opisie korzyści cielesnych, zmianach zachodzących w organizmie podczas uprawiania poszczególnych dyscyplin sportowych czy wpływu kultury fizycznej na zdrowie, o tyle Platon, choć również w jakimś stopniu porusza temat wpływu sportu na zdrowie (Gorskij 1973: 23), to jednak zasadniczo koncentruje się na ukazaniu wpływu, jaki uprawianie sportu wywiera na kondycję duchową człowieka oraz jego zdolności niematerialne. Chociaż jest to oczywiście redukcyjne spojrzenie, to jednak z pewnością zasługuje na uznanie. Wreszcie warty zauważenia jest pewnego rodzaju pozorny rozdzźwięk pomiędzy zasadniczymi zrębami metafizyki Platońskiej a nauką filozofa o sporcie i kulturze fizycznej. Jak już zauważono, Platon przedkładał sferę duchową ponad sferę materialną, co miało swoje uzasadnienie w antagonistycznej strukturze świata. W tym kluczu wydawałoby się, że działania wobec ciała nie powinny być odbierane pozytywnie, ponieważ dotyczą one właśnie tej gorszej części bytu ludzkiego, która tak naprawdę jest jego więzieniem i uniemożliwia duszy pełną realizację. Tak jednak nie jest. Filozof docenia i szanuje kulturę fizyczną, która w sposób bezpośredni związana jest właśnie ze sferą cielesną<sup>11</sup>. Uzasadnienia dla takiej postawy starożytnego myśliciela należy dopatrywać się w tym, co zostało powiedziane już wcześniej – dbanie o ciało jest tak naprawdę dbaniem o duszę, a zatem dla Platona ostateczną instancją odbierającą korzyść nie jest ciało, ale właśnie dusza.

### Podsumowanie

Celem niniejszej pracy była prezentacja poglądów greckiego filozofa, Platona, w zakresie tematyki sportu i szeroko rozumianej kultury fizycznej. Realizacja celu pracy była możliwa dzięki analizie fragmentów Platońskich dialogów poruszających wspomnianą problematykę. Samo opracowanie zostało podzielone na trzy zasadnicze części. W pierwszej przybliżono metodologię pracy oraz poglądy filozofa w zakresie antropologii. W części drugiej zaprezentowano Platońską wizję sportu i kultury fizycznej. W tym przypadku analizy objęły trzy obszary: miejsce sportu w kontekście relacji ciało–dusza, miejsce sportu w kontekście relacji poszczególnych komponentów bytowych duszy oraz miejsce sportu w kontekście wychowania. Korpus pracy zwięźdla część przybliżająca najbardziej reprezentatywne cechy Platońskich zapatrywań na sport i kulturę fizyczną. W świetle przeprowadzonych analiz można wskazać na kilka specyficznych elementów Platońskiego dyskursu na temat sportu i kultury fizycznej. Przede wszystkim Platon ściśle wiąże tę tematykę z jakimiś innymi zagadnieniami. W tym kontekście problematyka sportu nie funkcjonuje w jego namyśle samodzielnie. W dalszej kolejności filozof ma wyraźną tendencję do rozpatrywania korzyści płynących z uprawiania sportu w perspektywie dobra wyświadczonego sferze duchowej. Warto wreszcie zauważyć, że zapatrywania Platona w podjętej problematyce pozostają w pewnej opozycji do fundamentalnych założeń jego systemu metafizycznego, co jednak ma swoje wyjaśnienie w tym, że w sensie ścisłym troska o ciało jest tak naprawdę troską o duszę.

<sup>11</sup> Por. dość ciekawie napisany pierwszy akapit w: (Wible 2010: 1).

### Bibliografia:

1. Anderson J., (2007) *The Legality of Boxing: A Punch Drunk Love?* New York: Birkbeck Law Press.
2. Bodin D., Sempé G., (2011) *Ethics and Sport in Europe*, Strasbourg: Council of Europe Publishing.
3. Catona G.A., (2008) *Thinking as Sport and Dance: Learn the Power of Creative Thinking*, New York: iUniverse.
4. Draper N., Hodgson Ch., (2008) *Adventure Sport Physiology*, Oxford: John Wiley & Sons.
5. Elcombe T.L., Hochstetler D., McLaughlin D.W., (2014) *The Sport Philosophy Literature: Foundations, Evolutions and Annotations* [w:] Torres C.S., (red.), *The Bloomsbury Companion to the Philosophy of Sport*, New Delhi: Bloomsbury.
6. Fierro M.A., (2013) *Two conceptions of the body in Plato's Phaedrus* [w:] Boys-Stones G., El Murr D., Gill Ch., (red.), *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
7. Gorskij L.P., (1973) *The Role of Physical Education and Sport in the System of Social Values*, [w:] Grupe O., Kurz D., Teipel J.M., (red.), *Sport in the Modern World – Chances and Problems*, Berlin: Springer.
8. Hanold M., (2012) *World Sports: A Reference Handbook*, Santa Barbara: ABC-CLIO.
9. Jones V., (1999) *The Phoenix and the Resurrection* [w:] Hassig D., (red.), *The Mark of the Beast: The Medieval Bestiary in Art, Life, and Literature*, New York: Garland Publishing.
10. Kavassanu M., (2012) *Moral Behavior in Sport* [w:] Murphy S.M., (red.), *The Oxford Handbook of Sport and Performance Psychology*, Oxford: Oxford University Press.
11. Kutash E., (2011) *Ten Gifts of the Demiurge: Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, New Delhi: Bloomsbury.
12. Kyle D.G., (2015) *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Oxford: Wiley Blackwell.
13. Loland S., (2002) *Fair Play in Sport: A moral norm system*, London: Routledge.
14. Lunt D., Dyreson M., (2014) *A History of Philosophic Ideas about Sport* [w:] Torres C.S., (red.), *The Bloomsbury Companion to the Philosophy of Sport*, New Delhi: Bloomsbury.
15. Pisk J., (2006) *What is good sport: Plato's view*, „Acta Universitatis Palackianae Olomucensis” tom 36 nr 2.
16. Platon, (2005) *Gorgiasz* [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1, Kęty: Antyk.
17. Platon, (2009) *Państwo*, Kęty: Marek Derewiecki.
18. Raney A.A., (2011) *Fair Ball? Exploring the relationship between media sports and viewer morality* [w:] Billings A.C., (red.) *Sports Media: Transformation, Integration, Consumption*, New York: Routledge.
19. Reid H.L., (2012) *Introduction to the Philosophy of Sport*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
20. Rielly R.L., (1985) *Complete Shotokan Karate: History, Philosophy, and Practice*, Boston: Charles E. Tuttle Co.
21. Russell G.W., (1993) *The Social Psychology of Sport*, Berlin: Springer.
22. Simon R.L., (2007) *Internalism and Internal Values in Sport* [w:] Morgan W.J., (red.), *Ethics in Sport*, Champaign: Human Kinetics.
23. Stolz S.A., (2014) *The Philosophy of Physical Education: A new perspective*, London: Routledge.
24. Szczerba W., (2014) *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej i jej greckie źródła*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
25. Tomporowski P.D., Moore R.D., Davis C.L., (2011) *Neurocognitive Development in Children and the Role of Sport Participation* [w:] Webbe F.M., (red.), *The Handbook of Sport Neuropsychology*, New York: Springer.
26. Torres C.R., (2014) *Introduction*, [w:] Torres C.S., (red.), *The Bloomsbury Companion to the Philosophy of Sport*, New Delhi: Bloomsbury.
27. Triviño J.L.P., (2013) *The Challenges of Modern Sport to Ethics: From Doping to Cyborgs*, Lanham: Lexington Books.
28. Watson N.J., Parker A., (2014) *Sport and the Christian Religion: A Systematic Review of Literature*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
29. Wible A., (2010) *Introduction*, [w:] Wible A., (red.), *Golf and Philosophy: Lessons from the Links*, Kentucky: The University Press of Kentucky.