

Małgorzata SIWICKA
(Lublin)

ANTROPOLOGIA MARKA AURELIUSZA A STOICKI RACJONALIZM

DE MARCI AURELII RERUM HUMANARUM EXISTIMATIONE CUM VETERUM STOICORUM IUDICIIS COMPARATA

Ex Marci Aurelii sententia – cuius disciplina cum Zenonis Chrisippique placitis confertur – cum omnia nostra secundum rationem sapienter geri debeant, vi aliqua ducente (ἡγεμονικόν) propria nobis acti recta de via umquam declinamus. Qui errores partim contra voluntatem ab inscientibus partim externa condicione iniqua coactis commissi aliqua cum indulgentia a Marco Aurelio respiciuntur, quem altera ex parte non latet recta inter homines fieri metui saepe cedentibus seu gloriae cupidine compulsis. Omnis hic error tunc nobis efficitur, cum rebus iis, quae communia bona (κοινὰ ἀγαθὰ) haberi deberent, ea anteposita sint, quae tantum viderentur bona (τὰ δοκοῦντα ἀγαθὰ). Ut omnibus summo opere ad perfectam sapientiae virtutem tendendum sit, qui tamen hac in via peccaverint collapsive sint ullum in modum, iis a Marco Aurelio venia datur, aliter hic rerum ac Stoa vetus sentiente.

Cesarz Marek Aureliusz (121–180 po Chr.) zamyka jeden z ważniejszych nurtów filozofii greckiej, powstały jeszcze w epoce hellenistycznej, a mianowicie nurt stoicki. Szkoła stoicka założona przez Zenona z Kition (333–262 przed Chr.), a następnie rozwinięta i wzbogacona przez Chryzypa z Soloi (280–204 przed Chr.), już w swej pierwszej fazie istnienia przyjęła podział filozofii na logikę, fizykę i etykę, zgodny z tradycją Akademii Platońskiej. Podstawową zasadą łączącą te trzy dziedziny był dla stoików *logos*: nie tylko jako „rozum myślący i poznający, lecz także duchowa zasada, która w sposób rozumny i na podstawie dokładnego planu nadaje formę całemu światu i każdemu pojedynczemu stworzeniu wyznacza jego cel”¹. W logice *logos* stanowi zasadę

¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1999, t. III, s. 332. Reale cytuje w tym miejscu fragment z dzieła M. Pohlenza, *Die Stoa. Geschichte eine geistiger Bewegung*, Bd. I–II, Göttingen ²1959, oraz komentuje jego myśl w następujący sposób: „W tym względzie bardzo znamienity jest fakt, iż na oznaczenie tej zasady immanentnej duchowości i rozumności stojącej u podstaw ich systemu stoicy nie wybrali terminu *Nous* (νοῦς), oznaczającego *myśl* lub *umysł*, który to termin miał przecież chlubną historię od Ksenofanesa do Parmenidesa, Anaksagorasa, Platona i Arystotelesa [...], ale woleli Herakliteski termin *logos*. [...]”

prawdziwości, w fizyce – zasadę stwórczą kosmosu, w etyce – zasadę normatywną².

Stoicy byli wyznawcami materialistycznego panteizmu: w całym wszechświecie wyróżnili dwa elementy, czynny, τὸ ποιοῦν, i bierny, τὸ πάσχον, nierozdzielnie ze sobą związane i przenikające się nawzajem. Element bierny to bezjakościowa materia, element czynny to rozum – bóg, pozostający również bytem cielesnym, chociaż przenikającym i kształtującym materię³. „Tak więc zasada bierna i zasada czynna, materia i Bóg *nie są dwiema bytowościami od siebie oddzielnymi*; można je odróżnić logicznie i pojęciowo, ale ontologicznie nie można ich od siebie oddzielić: dlatego stanowią jedną, jedyną rzeczywistość”⁴.

Podobnie tak jak cały otaczający człowieka kosmos ukształtowany jest i sam człowiek. Składa się on z ciała i duszy będącej materialnym ogniem lub pneumą. Dusza człowieka stanowi cząstkę boskiego logosu przenikającego cały wszechświat⁵. Ponieważ człowiek spośród wszystkich innych istot ożywionych posiada największy udział w boskim logosie, zajmuje w świecie miejsce szczególnie uprzywilejowane, a jednocześnie spoczywa na nim obowiązek nieustannego doskonalenia swego umysłu⁶.

Stoicy nie utożsamiali całej duszy z logosem. Wyodrębnili w niej część zwaną ἡγεμονικόν, częścią kierowniczą, odpowiedzialną za wszelkie podejmowane przez człowieka działania i wszelkie dotyczące go doznania. Podzielili oni w zasadzie duszę na osiem części: część „hegemoniczną”, pięć zmysłów, fonację i część odpowiadającą za rodzenie, płodność⁷. W ἡγεμονικόν natomiast wyróżnili jeszcze dodatkowe funkcje, oprócz wymienionej już podstawowej – rozumnego kierowania postępowaniem człowieka, a mianowicie zdolność

Uważali, że *logos* wyraża wielość znaczeń, która łączy moment podmiotowy i przedmiotowy, antropologiczny i kosmologiczny, gnozeologiczny i ontologiczny, może zatem być wspólnym mianownikiem dla podmiotu i przedmiotu”.

² *Ibidem*, s. 331.

³ SVF, I, 85: δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν. τοῦτον γὰρ αἰδίων ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἐκάστα. Zob. też: SVF, I, 159 oraz I, 161.

⁴ G. Reale, *op. cit.*, s. 366.

⁵ SVF, II, 458–462 oraz 714–716.

⁶ Seneka, *Epistulae*, 76, 9 (= SVF, III, 200a): „Quid in homine proprium? ratio. haec recta et consummata felicitatem hominis implevit. ergo si omnis res, cum bonum suum perfecit, laudabilis est et ad finem naturae suae pervenit, homini autem suum bonum ratio est, si hanc perfecit, laudabilis est et finem naturae suae tetigit. haec ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est. Id itaque unum bonum est in homine, quod unum hominis est”.

⁷ SVF, I, 143: Ζήνων δὲ ὁ Στωικός ὀκταμερῆ φησιν εἶναι τὴν ψυχὴν, διαίρων αὐτὴν εἰς τε τὸ ἡγεμονικόν καὶ εἰς τὰ πέντε αἰσθήσεις καὶ εἰς τὸ φωνητικόν καὶ τὸ σπερματικόν. Podobnie: SVF, II, 828.

tworzenia wyobrażeń, φαντασίαι, zdolność do akceptowania tychże, συγκαταθέσεις, a także zdolność do wytwarzania pragnień i pożądań, ὁρμαὶ i ὁρέξεις⁸.

Zasadniczą jednak funkcją ἡγεμονικόν jest współdziałanie z wszechrozumem, κοινὸς λόγος, przenikającym cały kosmos. Zadanie człowieka polega na życiu zgodnym z naturą, φύσει ὁμολογουμένως ζῆν⁹, tzn. całkowicie podporządkowanym i zgodnym z nakazami rozumu. Przytoczmy w tym miejscu fragment ze 121 listu Seneki, relacjonującego poglądy pierwszych stoików:

Twierdzicie [...], że każda żywa istota *przychyla się przede wszystkim do swego naturalnego stanu* (greckie: οἰκείωσις), natura zaś człowieka jest rozumna i dlatego człowiek *przychyla się do siebie nie jako do istoty żywej, lecz jako do istoty rozumnej*. Człowiek bowiem cenny jest sobie w takiej mierze w jakiej jest człowiekiem¹⁰.

Podsumowując słowami G. Realea:

Physis charakterystyczną dla człowieka jest więc *logos*, *rozum*, i jak celem każdego bytu jest aktualizowanie własnej *physis*, tak samo celem człowieka będzie właśnie *zaktualizowanie rozumu*. W konsekwencji wszystkie normy zachowań moralnych trzeba będzie oprzeć na sposobach doskonałego urzeczywistniania się rozumu¹¹.

Dlatego też dla przedstawicieli starej Stoi jedyną podstawę i jedyny warunek działania moralnie dobrego stanowi działanie zgodne z rozumem. Wszystkie czyny wypływające z ὀρθὸς λόγος, prawego rozumu, są czynami prawymi, doskonałymi, a zatem cnota utożsamiona zostaje z wiedzą i mądrością.

Postępowanie człowieka, które nie jest zgodne z nakazami rozumu, pojawia się wtedy, gdy pozwoli on na zaistnienie w swojej duszy różnorodnych doznań, πάθη, będących według Zenona nierozumnymi poruszeniami duszy, ὁρμή σφοδρά, ἄλογος¹², zachodzącymi wbrew naturze, κίνησις ψυχῆς παρὰ φύσιν, poruszeniami nadmiernymi, niepoddającymi się działaniu prawego rozumu,

⁸ *Ibidem*, II, 837: ἡγεμονικόν δὲ εἶναι τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ γίνονται καὶ ὅθεν ὁ λόγος ἀναπέμπεται: ὅπερ εἶναι ἐν καρδίᾳ. Podobnie SVF, II, 839 oraz 841. Zob. też: F. H. S a n d b a c h, *The Stoics*, London 1975, s. 83: „But there is a part, called the *hegemonikon* or centre of command, lodging in the heart, which is the seat of sensation assent, impulse, passions, thought and reason”. Poglądy stoików w kwestii miejsca, gdzie miało znajdować się ἡγεμονικόν oraz różnych jego funkcji poza funkcją czysto racjonalną omawia A. A. L o n g w zbiorze swych artykułów na temat stoicyzmu z lat 1970–1991, zatytułowanym *Stoics Studies*, Cambridge 1991 (repr. 1996), s. 242–243 oraz 245 i n.

⁹ SVF, III, 2–19, a także III, 178.

¹⁰ S e n e k a, *Epistulae*, 121, 14 (= SVF III, 184): „hominis autem constitutionem rationalem esse et ideo conciliari hominem sibi non tanquam animali, sed tanquam rationali. ea enim parte sibi carus est homo, qua homo”. Zob. również: A. A. L o n g, *op. cit.*, s. 141 i n. Autor omawia tam dokładnie stoickie poglądy na cel ludzkiego życia w odniesieniu do rozumu, cnoty dobra i szczęścia.

¹¹ G. R e a l e, *op. cit.*, s. 396.

¹² SVF, III, 386.

ὁρμή ἐκφερομένη καὶ ἀπειθής λόγῳ¹³, powstającymi zawsze w skutek błędnego sądu. Dzieje się tak wtedy, gdy rozum nie potrafi odpowiednio ocenić pojawiających się wyobrażeń i nadać im właściwej rangi. Uzna on np. rzeczy obojętne, takie jak bogactwo czy zdrowie, za coś, do czego należy dążyć, skutkiem czego zrodzi się fałszywe mniemanie, a następnie nierozumne poruszenie duszy¹⁴. Według Chryzypa natomiast, πάθη można utożsamić z samym błędnym sądem: τὰ πάθη τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς τοῦ λόγου διαστροφῶς εἶναι τιθέμενοι καὶ λόγου κρίσεις ἡμαρτημένους¹⁵.

Ani Zenon, ani Chryzyp, ani też ich uczniowie nie wyjaśniają do końca, w jak sposób powstaje błąd rozumu, oceniającego dane wyobrażenie, dlaczego niekiedy rozum ocenia je właściwie, a innym razem niewłaściwie. Dlaczego rozum zawodzi, ulegając nadmiernej żądzy, ὁρμή? Stoicy uznali po prostu πάθη za choroby duszy, którym podlega ona tak, jak ciało podlega właściwym sobie niedomaganiom:

Podobnie jak ciało ma schorzenia, takie np. jak podagra i artretyzm, tak i dusza podlega schorzeniom, takim jak pragnienie sławy, pragnienie rozkoszy i tym podobne. Schorzenie jest to choroba, której towarzyszy osłabienie, a choroba jest to wyobrażenie polegające na tym, że się bardzo pragnie czegoś, co się wydaje godne pożądanego. Tak samo jak istnieją pewne skłonności do schorzeń ciała, np. kataru czy niestrawności, tak też dusza miewa pewne predyspozycje do zazdrości, litości, kłótniowości itp.¹⁶.

Neostoik Epiktet, żyjący w I w. po Chr., analizując błędy rozumu, zachodzące przy ocenie wyobrażeń, i starając się znaleźć jakiś środek zaradczy, postuluje przede wszystkim odpowiednią weryfikację i uporządkowanie tychże wyobrażeń, czyli odpowiednią χρῆσις φαντασιῶν¹⁷. Prowadzi to bowiem do zbudowania właściwych pojęć ogólnych, προλήψεις, za pomocą których określamy, co jest zgodne z rozumem, a co nie, czyli co jest dobre, a co złe. Epiktet, oceniając mniej idealistycznie niż pierwsi stoicy naturę człowieka, sam

¹³ *Ibidem*, III, 377.

¹⁴ *Ibidem*, I, 205; Diogenes Laertios, VII, 110: „Stoicy mówią, że dusza składa się z ośmiu części, a więc pięciu zmysłów, zdolności do mówienia, zdolności do myślenia (διανοητικόν), która jest właśnie umysłem (διάνοια), wreszcie zdolności rozrodczej. Z fałszu rodzi się zamieszanie umysłu, a z zamieszania umysłu rodzą się liczne namiętności, które są przyczyną rozstroju”.

¹⁵ *Ibidem*, III, 382.

¹⁶ Diogenes Laertios, VII, 115: Ὅς δὲ λέγεται τινα ἐπὶ τοῦ σώματος ἀρρωστήματα, οἷον ποδάγρα καὶ ἀρθρίτιδες, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς φιλοδοξία καὶ φιληδονία καὶ τὰ παρὰ τῆς ψυχῆς. τὸ γὰρ ἀρρώστημά ἐστι νόσημα μετ’ ἀσθενείας, τὸ δὲ νόσημα οἷησις σφόδρα δοκοῦντος αἰρετοῦ. καὶ ὥς ἐπὶ τοῦ σώματος εὐεμπτώσαι τινὲς λέγονται, οἷον κατάρρους καὶ διάρρους, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς εἰσιν εὐκαταφορίαι, οἷον φθονερίαι, ἐλεημοσύνη, ἐριδες καὶ τὰ παρὰ τῆς ψυχῆς. Zob. też F. H. Sandbach, *op. cit.*, s. 63.

¹⁷ Epiktet, *Diatryby*, I.1. 7; II.1. 4; II. 22. 29; IV. 6. 34; a także: A. A. Long, *op. cit.*, s. 276 i 278.

przyznaje, że przeprowadzenie takiej oceny samo w sobie nie musi być szczególnie trudne – sytuacja komplikuje się dopiero wtedy, gdy musimy te pojęcia ogólne zastosować w poszczególnych przypadkach. Na przeszkodzie staje tu sama natura ludzka, skłonna zazwyczaj do utożsamiania dobra z korzyścią, nawet jeśli korzyść ta bywa doraźna i pozorna¹⁸.

Stoicy, uzależniając powstawanie namiętności, doznań bezpośrednio od błędnego działania rozumu¹⁹, nie tylko uznali tym samym możliwość wyeliminowania jakiegokolwiek czynnika irracjonalnego i jego wpływu na zachowanie człowieka, lecz nawet nie uwzględnili w dostatecznym stopniu czynnika wolitywnego jako wspomagającego podejmowanie określonych decyzji. Na pewno nie spełnia tej roli stoicka βούλησις, chociaż z pozoru wydaje się najbliższa pojęciu woli. Nie posiada ona jednak takiego odniesienia znaczeniowego, jak chociażby *voluntas* Seneki. Według stoików, βούλησις jest jednym z trzech rodzajów zadowolenia, εὐπάθεια, obok radości, χαρά, i przezorności, εὐλόβεια. Uważają ją oni za przeciwieństwo pożądania, ἐπιθυμία, i nazywają „pragnieniem kierowanym/zgodnym z rozumem”, εὐλογος ὄρεξις. Nie jest ona zatem władzą autonomiczną, działającą obok rozumu, wspomagającą rozum, lecz jedynie prawidłowo ukierunkowanym dążeniem duszy czy też raczej dążeniem ἡγεμονικόν, które całkowicie zależy od działania rozumu. Tak zdefiniowana wola uważana jest za źródło uczuć, dobrych stanów emocjonalnych, takich jak życzliwość, εὖνοια, łaskawość, εὐμένεια, serdeczność, ὁσπασμός, miłość, ἀγάπησις²⁰. Jednak nie można jej uznać za odpowiedzialną na równi z rozumem za właściwe, gwarantujące osiągnięcie cnoty postępowanie człowieka.

Niektórzy badacze stoicyzmu, tak jak cytowany już wyżej A. A. Long, podkreślają, iż nie jest rzeczą słuszną oddzielanie stoickich φαντασία i ὄρμη, i umiejscawianie ich jakby w różnych, niezależnych od siebie częściach duszy. Występują one zawsze razem, w danym momencie dotyczą jednego i tego samego przedmiotu. Zdolność do tworzenia wyobrażeń przysługuje jedynie rozumowi i do niego też należy ich weryfikacja. ἡγεμονικόν zatem tworzy

¹⁸ *Ibidem*, I. 22.14.

¹⁹ M. Kozera, *Ideale Ojców pustyni. Πάθος i ἀπάθεια*, Lublin 2000, s. 75: „Rozum jest zawsze aktywnie zaangażowany w powstawanie πάθος. Dopóki panuje on nad doznaniem tak, że poruszenia duszy są uporządkowane, człowiek staje się obrazem makrokosmosu, a więc mikrokosmosem. [...] Jeśli jednak rozumna część duszy, ἡγεμονικόν, zawiedzie, popęd zostaje zdany na samego siebie, wtedy mamy do czynienia z przeciwieństwem rozumności – z urojeniami, które są zawsze fałszywym wyobrażeniem, nieprawdą. Πάθη są zasadniczo tylko cztery: ἡδονή i λύπη dla teraźniejszości, oraz ἐπιθυμία i φόβος w odniesieniu do przyszłości. [...] Ból, λύπη, to na przykład nierozumne urojenie, że dotyka nas jakieś zło. Jego przeciwieństwo, ἡδονή, jest nierozumnym urojeniem, że naszym udziałem jest jakieś dobro”.

²⁰ Diogenes Laertios, VII, 116.

pewną mentalną jedność, która we wszystkich momentach życia angażuje się całościowo i całościowo odpowiada za zachodzące w niej procesy²¹.

W odróżnieniu od filozofów starej szkoły stoickiej²², Marek Aureliusz przyjmuje istnienie w człowieku trzech zasadniczych elementów: ciała, σῶμα, duszy, ψυχή, lub πνεῦμα, oraz rozumu (lub nieco deprecjonująco o pierwszych dwóch elementach: σωματίον, πνευματίον, νοῦς), który znajduje się poza duszą czy też ponad duszą (XII, 3). Ten ostatni bywa przez niego określany najczęściej jako νοῦς, διάνοια lub λόγος. Wiele razy również na kartach *Rozmyślań* cesarz-filozof utożsamia νοῦς z bogiem lub dajmonem, który istnieje w nas jako cząstka bóstwa²³. Tylko ten ostatni element wyróżnia nas spośród innych istot żywych. Do ciała bowiem należy zdolność odbierania wrażeń, αἰσθήσεις, ale taką zdolność posiadają wszystkie zwierzęta; dusza z kolei to tylko tchnienie, a należą do niej popędy, ὁρμαί – te również właściwe są zwierzętom. Dopiero νοῦς czy też λόγος jest elementem charakteryzującym w sposób wyjątkowy właśnie człowieka.

Jakkolwiek stoicy przypisywali zawsze umysłowi i poznaniu największe znaczenie, to dopiero u Marka Aureliusza rozum zajął to szczególne miejsce, stając się elementem całkowicie autonomicznym, oddzielonym od wyobrażeń i pożądań (XII, 3)²⁴. Marek Aureliusz, mówiąc o władzy poznawczej umysłu, używa często określenia διάνοια i zaznacza wyraźnie, iż „nie ulega ona żadnemu wpływowi, ani łagodnemu, ani gwałtownemu” (ściślej, iż „nie ulega ani łagodnemu ani gwałtownemu poruszeniu pneumy” – a więc nie jest z nią w żaden sposób związana), „skoro się tylko sama w sobie zamknie i własną moc sobie uświadomi”²⁵. Zakłada on, że tylko ta trzecia część składowa naszego jestestwa wyróżnia nas spośród innych istot żywych, ponieważ czyni nas istotami myślącymi, a jednocześnie wiąże nas w określoną wspólnotę – wspólnotę obdarzoną tym szczególnym i zobowiązującym darem: Εἰ τὸ νοερόν ἡμῖν κοινόν, καὶ ὁ λόγος, καθ’ ὃν λογικοὶ ἐσμεν, κοινός²⁶.

Niektóre fragmenty *Rozmyślań* Marka Aureliusza mogą sugerować, iż cesarz-filozof utożsamiał νοῦς, λόγος z ἡγεμονικόν, ale wiele innych z kolei świadczy wyraźnie o rozdzielaniu przez niego tychże pojęć, a na pewno

²¹ A. A. Long, *op. cit.*, s. 270: „Phantasia and hormone do not constitute a division of the soul into distinct parts, potentially capable of conflicting with one another. There is no subject or ego over and above the *hegemonikon*, no place for a self that has separate, quasi-Platonic constituents, a desiring part and a cognitive part. The *hegemonikon* provides the Stoics with the concept of a unitary self, actively engaged as a whole in all moments of an animal's experience”. Zob. też: *ibidem*, s. 272.

²² SVF, I, 143 i n. oraz II, 823 i n.

²³ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, IX, 9; XII, 30; G. Reale, *op. cit.*, s. 158.

²⁴ *Ibidem*, XII, 3.

²⁵ *Ibidem*, IV, 3.

²⁶ *Ibidem*, IV, 4.

wskazuje na to, że ἡγεμονικόν zawiera w sobie oprócz podstawowego czynnika intelektualnego jeszcze inne czynniki, mające wpływ na końcowy efekt poczynañ człowieka. Jakkolwiek historycy filozofii zgodnie podkreślają, iż cała grecka etyka stoicka i neostoicka oparta jest na skrajnym intelektualizmie etycznym, a wola, jako czynnik autonomiczny, niezależny od poznania, lecz w sposób równorzędny z rozumem decydujący o naszym postępowaniu, pojawia się wyraźnie jedynie u Seneki²⁷, to jednak również w etyce Marka Aureliusza możemy odnaleźć elementy wykraczające poza proces czystego poznania intelektualnego (choćby niekonieczne będą to elementy, które można by określić jako wolitywne). Posiadają one jednak niebagatelne znaczenie, jeśli chodzi o przyczyny i skutki ludzkiego działania. Widać to wyraźnie w tych punktach medytacji Marka Aureliusza, w których stara się on wskazać czynniki wpływające na nasze postępowanie, na nasze widzenie świata czy też na otaczających nas ludzi. Ponieważ tymi wszystkimi procesami kieruje ἡγεμονικόν, czyli ta część naszego jestestwa, która jest nośnikiem elementu intelektualnego (oprócz innych elementów), a zatem wszystkie nasze czyny powinny być temu elementowi podporządkowane. Człowiek ma obowiązek badać samego siebie i czuwać nad sobą, aby ta część duszy, odpowiedzialna za wszelkie moralne decyzje, nie związała się zbyt z ciałem, ani nie zapomniała o roli, jaką ma w niej do spełnienia rozum:

Jakie ma dla mnie znaczenie ma wola (część kierująca – ἡγεμονικόν) i jaką ją teraz robię? I do czego jej teraz używam? Czy nie jest ona pozbawiona rozsądku (μήτι κενὸν νοῦ ἔστι;)? Czy nie straciła czucia i związku ze społeczeństwem? Czy nie zrosła się z ciałem i nie stopiła z nim tak, że ulega tym samym wrażeniom?²⁸

²⁷ Seneca, *op. cit.*, 95, 57. *Velle non discitur*, 37, 5. G. Reale, t. IV, s. 112: „Stoicy obstawali przy tym, że o moralności czynu decyduje nastawienie duchowe. To nastawienie duchowe, zgodnie z intelektualistyczną w zasadzie tendencją całej etyki greckiej, bierze wszakże początek z poznania i w nim znajduje spełnienie, w *episteme* właściwej mędrcom. Seneka wychodzi poza ten schemat i wyraźnie mówi o woli, co więcej, jako pierwszy spośród myślicieli klasycznych mówi o woli jako o władzy różnej od władzy poznawczej. W tym odkryciu w sposób decydujący pomógł Senece język łaciński: język grecki nie ma bowiem terminu, który by w pełni odpowiadał łacińskiemu terminowi *voluntas*”. Zob. też: *ibidem*, t. III, s. 418: „Wiemy jednak, że to właśnie Seneka terminem *voluntas* oddaje greckie słowo *diathesis*, to znaczy *usposobienie duchowe*, czyli prawe poznanie, i dodaje coś nowego do pierwotnych zdobyczy starej szkoły stoickiej. Jasne jest jednak, że przynajmniej na poziomie intuicyjnie dostrzeganych potrzeb stoicy widzą to, czym dla chrześcijan będzie «dobra wola», aczkolwiek zupełnie nie potrafią oddać jej prawdziwego oblicza, ponieważ wolę sprzegają z poznaniem i w istocie do poznania ją redukują”.

²⁸ Marek Aureliusz, *op. cit.*, X, 24, tłum. M. Reiter: Τί ἐστὶ μοι τὸ ἡγεμονικόν μου; καὶ ποῖόν τι ἐγὼ αὐτὸ ποίω νῦν; καὶ πρὸς τί ποτε αὐτῷ χρῶμαι; μήτι κενὸν νοῦ ἔστι; μήτι ἀπόλυτον καὶ ἀπεσπασμένον κοινωνίας; μήτι προστετηκὸς καὶ ἀνακεκραμένον τῷ σαρκιδίῳ, ὥστε τοῦτ' αὖ συντρέπεσθαι;

Już samo mówienie o ἡγεμονικόν, że może być ono pozbawione rozsądku – κενὸν νοῦς, jest zaprzeczeniem założeń stoicyzmu, zgodnie z którymi to właśnie νοῦς, element racjonalny funkcjonuje (czy też powinien funkcjonować) jako podstawowa zasada i warunek działania ἡγεμονικόν.

Na podstawie tego tylko fragmentu widać wyraźnie, że Marek Aureliusz nie utożsamia ἡγεμονικόν z νοῦς, lecz że νοῦς jest tylko pewną częścią ἡγεμονικόν, niewątpliwie tą naistotniejszą, ale nie jedyną. Należałoby też postawić tutaj pytanie, jaka częśćka ἡγεμονικόν odpowiada za poczucie związku ze społeczeństwem. Czy jest nią wyłącznie rozum?

Odpowiedź na to pytanie znajdziemy w innym fragmencie *Rozmyślań*, tam gdzie cesarz-stoik wyróżnia w ἡγεμονικόν trzy płaszczyzny, a mianowicie: pierwszą, podstawową – τὸ νοερόν, zdolność myślenia w sensie ogólnym, drugą – τὸ λογικόν, zdolność sądzenia, rozumowania, wyciągania wniosków w konkretnych sytuacjach życiowych, oraz τὸ νομικόν, poczucie prawa, sprawiedliwości, które są wspólne wszystkim ludziom, καὶ αὐτὸ τὸ νοερόν καὶ λογικόν καὶ νομικόν ἡμῖν²⁹. W tym punkcie Marek Aureliusz wychodzi poza czysty intelektualizm etyczny i nie zakłada, tak jak to czynili przedstawiciele starej Stoi, że samo poznanie i kierowanie się rozumem automatycznie pociąga za sobą właściwe pod względem etycznym postępowanie. Posuwa się on nawet do stwierdzenia, które dla pierwszych stoików byłoby w ogóle nie do przyjęcia, a mianowicie, że kierować się rozumem, τὸ δὲ νοῦν ἡγεμόνα ἔχειν, mogą również ludzie niesprawiedliwi, nieuznający bogów, zdrajcy ojczyzny itp., wtedy, kiedy coś wydaje się im powinnością, τὰ φαινόμενα καθήκοντα³⁰. Postępować w zgodzie z prawdą i sprawiedliwością mogą więc tylko ci, którzy zachowują właściwą zdolność formułowania sądów oraz poczucie prawa.

Dlatego też człowiek powinien badać starannie swoje wnętrze, aby nie karmić umysłu fałszywymi wyobrażeniami, które przeszkadzają mu i w pracy nad sobą samym, i w pracy dla dobra społeczności, w jakiej przyszło mu żyć:

Οἷα ἂν πολλάκις φαντασθῇς, τοιαύτη σοι ἔσται ἡ διάνοια· βλάπτεται γὰρ ὑπὸ τῶν φαντασιῶν ἡ ψυχή.

(Twój sposób myślenia stanie się taki, jak to, co będziesz sobie wyobrażał; dusza bowiem pod wpływem wyobrażeń popada w zamęt)³¹.

Jak zatem powinno funkcjonować tak ukształtowane, trójpłaszczyznowe ἡγεμονικόν, które staje w obliczu natłoku różnych wyobrażeń?

²⁹ *Ibidem*, IV, 4.

³⁰ *Ibidem*, III, 16: τὸ δὲ νοῦν ἡγεμόνα ἔχειν ἐπὶ τὰ φαινόμενα καθήκοντα καὶ τῶν θεοῦ μὴ νομιζόντων καὶ τὴν πατρίδα ἐγκαταλείπόντων καὶ τῶν <πάν ὅτιοῦν> ποιούντων, ἐπειδὴν κλείσωσι τὰς θύρας.

³¹ *Ibidem*, V, 16; tłum. M. S.

Na pierwszym poziomie – νοερόν – powinna wykształcić się διάνοια δικαία – „sprawiedliwy umysł”, taki, który potrafi odróżnić rzeczy godziwe od niegodziwych. Na drugim – λογικόν – λόγος οἷος μήποτε διαψεύσασθαι – „rozum, który nigdy nie pozwala się zwieść, oszukać”³² (np. przez jakieś fałszywe wyobrażenia). Trzeci poziom – νομικόν – odpowiada za πράξεις κοινωνικαί – „działania pożyteczne dla dobra ogółu”. Właściwe funkcjonowanie ἡγεμονικόν na wszystkich trzech wymienionych płaszczyznach uwarunkowane jest dodatkowo przez διάθεσις ἀσπαζομένη πᾶν τὸ συμβαῖνον ὡς ἀναγκαῖον, ὡς γνῶριμον, „dyspozycję wewnętrzną, pogodnie przyjmującą to, co się dzieje, jako rzecz konieczną, jako dobrze znaną”³³. Dopiero prawidłowe współdziałanie tych trzech płaszczyzn pociąga za sobą właściwe pod względem etycznym postępowanie, przy czym decydującą rolę pełni tu νομικόν, gdyż to ono właśnie decyduje ostatecznie o wartości ludzkiego czynu.

Marek Aureliusz znacznie częściej niż jego poprzednicy, nie tylko filozofowie dawnej Stoi, ale nawet Epiktet, (którego filozof-cesarz wielce podziwiał), podkreślał skłonność ἡγεμονικόν do upadku, do popełniania błędów. Fakt, iż ἡγεμονικόν związane jest z ciałem, powoduje niekiedy, zdaniem Marka Aureliusza, jego odejście od właściwej mu natury, co skutkuje pojawieniem się emocji negatywnych, takich jak gniew czy strach, a także niesprawiedliwym postępowaniem³⁴.

Marek Aureliusz zauważa, oczywiście z ogromnym żalem, iż w życiu codziennym zdarza się wiele takich sytuacji, gdy silniejszymi pobudkami niż rozum okazują się nieświadomość i próżność³⁵. Z jednej strony oburza go taka sytuacja i postawa ludzi kierujących się własną próżnością lub działających nieświadomie, ale ze szkodą dla siebie i innych, z drugiej natomiast podkreśla konieczność wybaczenia i traktowania pobłaźliwie takiego postępowania, ponieważ ludzie popełniają błędy „wbrew woli i nieświadomie”, ἄκοντες καὶ ἄγνοοῦντες³⁶.

Dochodzi do tego jeszcze взгляд na warunki zewnętrzne i towarzyszące działaniu okoliczności – Οὐδέ, εἰ ἀμαρτάνουσι κατέλθῃς: πολλὰ γὰρ καὶ κατ’ οἰκονομίαν γίνεται, „nawet nie wiesz na pewno czy błądzą: wiele rzeczy się bowiem dzieje z powodu przymusu warunków” (XI, 18, 5), które, zdaniem Marka Aureliusza, również należy wziąć pod uwagę, jako stanowiące pewne usprawiedliwienie, zarówno dla własnego, jak i cudzego postępowania³⁷. Takie

³² Reiter podaje tu inne tłumaczenie: „Mowę niezdolną nigdy do kłamstwa”.

³³ Marek Aureliusz, *op. cit.*, IV, 33, tłum. M. Reiter.

³⁴ *Ibidem*, XI, 20: ἢ γὰρ ἐπὶ τὰ ἀδικήματα καὶ τὰ ἀκολαστήματα καὶ τὰς ὁργὰς καὶ τὰς λύπας καὶ τοὺς φόβους κίνησις οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἀπισταμένου τῆς φύσεως.

³⁵ *Ibidem*, V, 18: δεινὸν οὖν ἄγνοιαν καὶ ἀρέσκειαν ἰσχυροτέρας εἶναι φρονήσεως.

³⁶ *Ibidem*, XI, 18, 3.

³⁷ *Ibidem*, XI, 18, 5, tłum. M. Reiter. Wiele wątpliwości może wzbudzać użyte tu w oryginale wyrażenie κατ’ οἰκονομίαν. Angielski tłumacz oddaje je najpierw za pomocą zwrotu: „by way of

ujęcie byłoby zdecydowanie obce przedstawicielom starej Stoi – dla nich przymus warunków zewnętrznych nigdy nie usprawiedliwia żadnego błędnego działania.

Czy rzeczywiście Marek Aureliusz odchodzi tu aż tak daleko od pierwszych etycznych założeń stoicyzmu? Jeśli bowiem określenie κατ' οἰκονομίαν odczytamy jako „zgodnie z [właściwym sobie] porządkiem/koleją [rzeczy]”, wtedy widać wyraźnie, iż przestrzega on po prostu przed pochopnym ocenianiem postępowania innych ludzi. Aby wydać słuszny osąd na temat czyjegós czynu, przede wszystkim nie należy zbyt szybko się przy takiej ocenie śpieszyć³⁸. Natomiast pojęcie okoliczności działania, περίπτωσις, występuje u stoików zawsze w ścisłym związku z pojęciem „powinności”, καθήκον. Począwszy od Zenona, stoicy uznawali, że

[...] do powinności należy to, co rozum każe nam czynić, ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν, np. czcić rodziców, braci, ojczyznę i współżyć z przyjaciółmi. Przeciwnie powinnościom jest to, co rozum zakazuje robić, ὅσα μὴ αἰρεῖ λόγος, np. zaniedbywać rodziców, nie troszczyć się o rodzeństwo, klócić się z przyjaciółmi, gardzić ojczyzną itp. [...] Pewne powinności nie zależą od okoliczności, τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, inne od nich zależą, τὰ δὲ περιστάσιμα. Do powinności niezależnych od okoliczności należy np. troska o zdrowie, narządy zmysłów i tym podobne. Do powinności zależnych od okoliczności – κατὰ περιστάσιν, należy zadawanie sobie bólu lub poświęcenie majątku. [...] Niektóre powinności obowiązują zawsze, inne tylko czasem³⁹.

Wydaje się zatem, iż uwzględnienie okoliczności zewnętrznych może, zdaniem Marka Aureliusza, wpłynąć na ocenę danego postępowania, ale należy przy tym pamiętać, że okoliczności te mogą, lecz nie muszą wywierać wpływu na zachowanie człowieka, na wybór określonych sposobów działania. Decydująca rola – przede wszystkim w ocenie tego, co jest powinnością, a następnie powinnością jakiego rodzaju – przypada tylko i wyłącznie rozumowi.

Z drugiej strony cesarz-filozof bardzo ostrożnie, a nawet krytycznie ocenia postawę ludzi, (w tym także swoją własną), wystrzegających się popełniania czynów niegodnych. Podkreśla on znaczenie motywów, jakie kierują takim postępowaniem, gdyż mogą być one mało chwalebne, oparte np. na tchórzostwie lub chęci zdobycia sławy

policy”, a następnie uwzględnia inne rozwiązanie: „with an eye to circumstances”, co odpowiadałoby wersji podanej przez Reitera. W komentarzu do tłumaczenia angielskiego znajdujemy dodatkowo uwagę, iż zwrot ten może oznaczać: „with some further end in view, knowledge of which would justify the action or shew its necessity”. Zob. *The Communings with himself of Marcus Aurelius Antoninus Emperor of Rome together with his speeches and sayings. A revised text and a translation into english* by C. R. Haines, London 1961 (first printed 1916).

³⁸ Marek Aureliusz, *op. cit.*, V, 18, 5: καὶ ὅλως πολλὰ δεῖ πρότερον μαθεῖν, ἵνα τις περὶ ἄλλοτρίας πράξεως καταληπτικῶς τι ἀποφῆνται.

³⁹ Diogenes Laertios, VII, 108–109, tłum. K. Leśniak. Zob. też A. A. Long, *op. cit.*, s. 161 i n.

– καὶ εἴ τινων δὲ ἀμαρτημάτων ἀπέχη, ἀλλὰ τὴν γε ἔξιν ποιητικὴν ἔχεις, εἰ καὶ διὰ δελιάν ἢ δοξοκοπίαν ἢ τοιοῦτό τι κακὸν ἀπέχη τῶν ὁμοίων ἀμαρτημάτων.

– (Jeśli nawet powstrzymujesz się od pewnych błędów, to posiadasz skłonność do [ich] popełniania, chociaż z powodu tchórzostwa czy też dążenia do sławy/popularności, czy też jakiegos innego złego motywu [dosł. zła] powstrzymujesz się od podobnych błędów)⁴⁰.

Marek Aureliusz uwzględnia jeszcze dodatkowy czynnik, który również w poważnym stopniu wpływa na podejmowane przez nas decyzje. Wprowadza on mianowicie pojęcie κοινὰ ἀγαθὰ (XI, 21), „dobra wspólne”, zaznaczając, iż nie wszyscy ludzie zgodni są zawsze co do tego, co jest dobrem. Jego zdaniem, wątpliwości nie pojawiają się tylko w przypadku wymienionych już κοινὰ ἀγαθὰ, czyli dóbr o charakterze ogólnym, społecznym⁴¹. Nie podaje on jednak żadnego wyraźnego kryterium, za pomocą którego można by określić, czym właściwie jest, gdzie „zaczyna się” κοινὸν ἀγαθόν, które jest dla niego dobrem autentycznym i niekwestionowanym, a gdzie mamy do czynienia jedynie z δοκοῦντα ἀγαθὰ, „tym, co wydaje się dobre”. Marek Aureliusz z jednej strony nie dopuszcza w ogóle możliwości, że ktoś mógłby nie uznawać „dóbr wspólnych” za rzeczy dobre, z drugiej zaś stwierdza z niejaką rezygnacją, iż: „[ludzie] na ogół bowiem dają się porywać pewnym popędom w mniemaniu, że to jest stosowne i pożyteczne”⁴².

Pomimo tych niedostatków człowieka, czy też raczej niedostatków jego ἡγεμονικόν, cesarz filozof wyraża przekonanie, że, jakkolwiek rozum człowieka może popaść w błędy i ulec jakby skażeniu, to zdolny jest, mimo wszystko, do uświadomienia sobie tychże błędów i do wyzwolenia się od nich⁴³. Marek Aureliusz, bardzo praktycznie, a niekiedy krytycznie oceniając kondycję ludzką, formułuje myśli, które byłyby nie do przyjęcia dla Zenona i Chryzypa. Postać doskonałego mędrca, który nigdy nie popełnia błędów, zawsze pozostaje w zgodzie ze swą boską i rozumną naturą, nie podlega emocjom, staje się dla niego ideałem, do którego należy dążyć, lecz błędy i upadki na drodze prowadzącej do osiągnięcia tego ideału nie przekreślają wszystkich wysiłków człowieka na jego drodze ku osiągnięciu cnoty.

⁴⁰ Marek Aureliusz, *op. cit.*, XI, 18, 4, tłum. M. S.

⁴¹ *Ibidem*, XI, 21: ὥσπερ γὰρ οὐχ ἡ πάντων τῶν ὁπωσοῦν <τοῖς> πλείοσι δοκοῦντων ἀγαθῶν ὑπόληψις ὁμοία ἐστίν, ἀλλὰ ἡ τῶν τοιῶνδὲ τινων, τουτέστι τῶν κοινῶν, οὕτω καὶ τὸν σκοπὸν δεῖ τὸν κοινωνικὸν καὶ πολιτικὸν ὑποστήσασθαι.

⁴² *Ibidem*, VI, 27: Φέρονται γὰρ πάντως ὡς ἐπὶ οἰκεῖα καὶ συμφέροντα αὐτοῖς. Tłum. M. Reiter.

⁴³ F. H. Sandbach, *op. cit.*, s. 174.