

Małgorzata Siwicka

Antropologia Marka Aureliusza a stoicki racjonalizm

Collectanea Philologica 9, 49-59

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

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 (¹gemonikōn) propria nobis acti recta de via umquam declinamus. Qui errores partim contra voluntatem ab inscientibus partim externa condicione iniqua coactis commisi 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 (koin! *ϕγαγε*) haberi deberent, ea anteposita sint, quae tantum viderentur bona (t! *dokoānta ϕγαγε*). 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* (**noāj**), 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, ἡ ποιητικὴ, i bierny, ἡ παθητικὴ, 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 oddzielonymi*; 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 część 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 γερμονικὴν, 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 γερμονικὴν natomiast wyróżnili jeszcze dodatkowe funkcje, oprócz wymienionej już podstawowej – rozumnego kierowania postępowaniem człowieka, a mianowicie zdolność tworzenia

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: **doke** d' aũtoj crcij e nai tîn ôlwn dũo, tũ poioàn ka tũ p£scon. tũ m n oàn p£scon e nai tũn ¶poion oũs...an tũn ôlhn: tũ d poioàn tũn m n aũtĩ lũgon tũn qeũn. toàton g|r c...dion õnta di| p£shj aũtũj dhmiourge-n `k£sta. 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: **Z>nwn d D Stwikũj NktamerÁ fhsin e nai tũn yuc>n, diairĩn aũtũn eũj te tũ 1gemonikũn ka eũj t| pšnte a,sq>seij ka eũj tũ fwnhtikũn ka to spermatikũn.** Podobnie: SVF, II, 828.

wyobrażeń, φαντασφαι, zdolność do akceptowania tychże, συγκαταθFσει, a także zdolność do wytwarzania pragnień i pożądań, ῆρμαf i ρFξεί⁸.

Zasadniczą jednak funkcją γεμοιηεν jest współdziałanie z wszechrozumem, κουῖ ἄγδ, przenikającym cały kosmos. Zadanie człowieka polega na życiu zgodnym z naturą, φ®σει ῆμολογουμFινῶ ζ?ν⁹, tzn. całkowicie podporządkowanym i zgodnym z nakazami rozumu. Przytoczmy w tym miejscu fragment ze 121 listu Seneki, relacjonującego poglądy pierwszych stoików:

Twierdzenie [...], że każda żywa istota *przychyla się przede wszystkim do swego naturalnego stanu* (greckie: οἰκεfωσι), 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 ρθ ἄγδ, prawego rozumu, są czynamiowymi, 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, πθη, będących według Zenona nierozumnymi poruszeniami duszy, ῆρι, σφοδρ, ἂλογδ¹², zachodzącymi wbrew naturze, κfνησι ψυχ? παρ φ®σιν, poruszeniami nadmiernymi, niepoddającymi się działaniu prawego rozumu, ῆρι, κκφερομFινη

⁸ *Ibidem*, II, 837: ἡγεμονικῶν δὲ ἐναι τῷ κριῆτατον τῆς ψυχῆς, ἢ ἐν αὐτῷ φαντασφαι καὶ ἀφ᾽ ἑαυτῶν ἄγονται καὶ ὄψιν ἐν ἡμῶν κεντρικῶν: ὄψιν ἐναι ἢ ἐν καρδίᾳ. Podobnie SVF, II, 839 oraz 841. Zob. też: F. H. Sandbach, *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 ἡγεμονικῶν oraz różnych jego funkcji poza funkcją czysto racjonalną omawia A. A. Long 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 Seneka, *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. Long, *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. Reale, *op. cit.*, s. 396.

¹² SVF, III, 386.

κά ^ςπειθ, ἀγ¹³, 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, πθη można utożsamić z samym błędnym sądem: τ πθη τ? ^ςυθρωπφινῆ ψυχῆ? του ἀγου διαστροφῆ ειναι τιθμεινοι κά ἀγου κρφσει μαρτημφνᾶ¹⁵.

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, ῆρμυ? Stoicy uznali po prostu πθη 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 pożądania. Tak samo jak istnieją pewne skłonności do schorzeń ciała, np. kataru czy niestrawności, tak też dusza miewa pewne predyspozycje do zazdrości, litości, kłótności 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 χρῶσι φαντασιμ¹⁷. Prowadzi to bowiem do zbudowania właściwych pojęć ogólnych, προληψει, 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 (**dianoh-tikōn**), która jest właśnie umysłem (**diēnoia**), 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: **Wj d lšgeta... tina mp̄ toà sèmatoj crrwst>mata, ofon podēgra kā crqr...tidej, oūtw kcp̄ tāj yucāj filodox.a kā filhdon.a kā t| parapl>sia. tō g|r crrèsthmē m̄sti nōshma met' csgene.aj, tō d nōshma oḥsij sfōdra dokoāntoj afretoā. kā æj mp̄ toà sèmatoj eUemptws.ai tin j lšgontai, ofon katērouj kā diērroia, oūtw kcp̄ tāj yucāj e„sin eUkatafor...ai, ofon fqoner...a, m̄lehmosūnh, eridej kā t| parapl>sia.** 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 βολησις, chociaż z pozoru wydaje się najbliższa pojęciu woli. Nie posiada ona jednak takiego odniesienia znaczeniowego, jak chociażby *voluntas* Seneki. Według stoików, βολησις jest jednym z trzech rodzajów zadowolenia, ε-πθεια, obok radości, χαρ, i przezorności, ε-λβεια. Uważają ją oni za przeciwieństwo pożądania, +πιθυμια, i nazywają „pragnieniem kierowanym/zgodnym z rozumem”, ε-λογον λρηξι. Nie jest ona zatem władzą autonomiczną, działającą obok rozumu, wspomagającą rozum, lecz jedynie prawidłowo ukierunkowanym dążeniem duszy czy też raczej dążeniem γεμονικον, które całkowicie zależy od działania rozumu. Tak zdefiniowana wola uważana jest za źródło uczuć, dobrych stanów emocjonalnych, takich jak życzliwość, ε-νοια, łaskawość, ε-μφνεια, serdeczność, σπασμη, miłość, ε-γησι²⁰. 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 φαντασμα i ημ, 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. Ηγεμονικον zatem tworzy

¹⁸ *Ibidem*, I. 22.14.

¹⁹ M. Kozera, *Idealy Ojców pustyni. Πεποι i Πρηθεια*, Lublin 2000, s. 75: „Rozum jest zawsze aktywnie zaangażowany w powstawanie πεποι. Dopóki panuje on nad doznaniem tak, że poruszenia duszy są uporządkowane, człowiek staje się obrazem makrokosmosu, a więc mikrokosmosem. [...] Jeśli jednak rozumna część duszy, ηγεμονικον, zawiedzie, popęd zostaje zdany na samego siebie, wtedy mamy do czynienia z przeciwieństwem rozumności – z urojeniami, które są zawsze fałszywym wyobrażeniem, nieprawdą. Πεποι są zasadniczo tylko cztery: ηdon» i ηφ για terazniejszości, oraz ηπιμια i ηφοβ για w odniesieniu do przyszłości. [...] Ból, ηφ, to na przykład nierozumne urojenie, że dotyka nas jakieś zło. Jego przeciwieństwo, ηdon», 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, σ|μα, duszy, ψυχη, lub πνευμα, oraz rozumu (lub nieco deprecjonująco o pierwszych dwóch elementach: σωματιου, πνευματιου, νοϋ), który znajduje się poza duszą czy też ponad duszą (XII, 3). Ten ostatni bywa przez niego określany najczęściej jako νοϋ, δινοια lub -λογϋ. Wiele razy również na kartach *Rozmyślań* cesarz-filozof utożsamia νοϋ 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, α|σθησει, ale taką zdolność posiadają wszystkie zwierzęta; dusza z kolei to tylko technienie, a należą do niej popędy, ῥιμαf – te również właściwe są zwierzętom. Dopiero νοϋ czy też -λογϋ 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, oddzielnym od wyobrażeń i pożądań (XII, 3)²⁴. Marek Aureliusz, mówiąc o władzy poznawczej umysłu, używa często określenia δινοια 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: Ε|† νοερον μ|ν κοτην, κα| -λογϋ, καθ|ν λογικοf +σμεν, κοτη²⁶.

Niektóre fragmenty *Rozmyślań* Marka Aureliusza mogą sugerować, iż cesarz-filozof utożsamiał νοϋ, -λογϋ z γεμουνην, ale wiele innych z kolei świadczy wyraźnie o rozdzielaniu przez niego tychże pojęć, a na pewno wskazuje na to, że

²¹ A. A. L o n g, *op. cit.*, s. 270: „Phantasia and horme 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. R e a l e, *op. cit.*, s. 158.

²⁴ *Ibidem*, XII, 3.

²⁵ *Ibidem*, IV, 3.

²⁶ *Ibidem*, IV, 4.

γεμονικῆν zawiera w sobie oprócz podstawowego czynnika intelektualnego jeszcze inne czynniki, mające wpływ na końcowy efekt poczynań 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 γεμονικῆν, 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 zbytnio z ciałem, ani nie zapomniała o roli, jaką ma w niej do spełnienia rozum:

Jakie ma dla mnie znaczenie ma wola (część kierująca – γεμονικῆν) i jaką ją teraz robię? I do czego jej teraz używam? Czy nie jest ona pozbawiona rozsądku (μη κεῖν νοῦ + στυλῆ)? 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 sprzęgają z poznaniem i w istocie do poznania ją redukują”.

²⁸ Marek Aureliusz, *op. cit.*, X, 24, tłum. M. Reiter: T. „st. moi tō 'gemonikōn mou; ka' poōn ti 'gē aūtō poiī nān; ka' prōj t. pote aūtū crīmai; m>ti kenōn noā 'sti; m>ti φῶλυτον ka' ψεσπασμῶν koinwn.aj; m>ti prostethkōj ka' cnakekramῶn tū sarkid. J, éste toút.J suntrῆpesqai;

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

Na podstawie tego tylko fragmentu widać wyraźnie, że Marek Aureliusz nie utożsamia γεμουκεν z νοῦ, lecz że νοῦ jest tylko pewną częścią γεμουκεν, niewątpliwie tą naistotniejszą, ale nie jedyną. Należałoby też postawić tutaj pytanie, jaka część γεμουκεν 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 γεμουκεν trzy płaszczyzny, a mianowicie: pierwszą, podstawową – ἡ νοερον, zdolność myślenia w sensie ogólnym, drugą – ἡ λογικην, zdolność sądenia, rozumowania, wyciągania wniosków w konkretnych sytuacjach życiowych, oraz ἡ νομικην, poczucie prawa, sprawiedliwości, które są wspólne wszystkim ludziom, καὶ α-ἡ ἡ νοερον καὶ λογικην καὶ νομικην μ[ε]ν²⁹. 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, ἡ δ νοῦν γεμνα λχειν, mogą również ludzie niesprawiedliwi, nieuznający bogów, zdrajcy ojczyzny itp., wtedy, kiedy coś wydaje się im powinnością, τ φαημενα καθκοιτα³⁰. 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 przeszkodzą mu i w pracy nad sobą samym, i w pracy dla dobra społeczności, w jakiej przyszło mu żyć:

Οα ἡ πολλικὶ φαητασθη, τοιαυτη σοι λσται διμοια· βληπεται γρ ἡ τῆν φαητασιψ ψυχη.

(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 γεμουκεν, które staje w obliczu natłoku różnych wyobrażeń?

²⁹ *Ibidem*, IV, 4.

³⁰ *Ibidem*, III, 16: τὸ δ νοῦν ἡ gemōna ecein ἡ p̄ t; fainōmena kaq»konta kā tīn qeoà m% nomizōntwn kā t%n patr...da ἡ gkataleipōntwn kā tīn <p̄n θtioàn> poioūntwn, ἡ peid; n kle..swsi t j qŹraj.

³¹ *Ibidem*, V, 16; tłum. M. S.

Na pierwszym poziomie – νοερον – powinna wykształcić się δινοια δικαφα – „sprawiedliwy umysł”, taki, który potrafi odróżnić rzeczy godziwe od niegodziwych. Na drugim – λογικον – λογὸ οὐ μ,ποτε διαψεσασθαι – „rozum, który nigdy nie pozwala się zwieść, oszukać”³² (np. przez jakieś fałszywe wyobrażenia). Trzeci poziom – νομικον – odpowiada za πρξεί κοινωνικαφ – „działania pożyteczne dla dobra ogółu”. Właściwe funkcjonowanie γεμουικον na wszystkich trzech wymienionych płaszczyznach uwarunkowane jest dodatkowo przez διθεσι σπαζομνFιη πν τ συμβαλλον τ ανακαλλον, τ γιριμον, „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 νομικον, 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 γεμουικον do upadku, do popełniania błędów. Fakt, iż γεμουικον 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”, 2κουτέ κά 5γνοογντέ³⁶.

Dochodzi do tego jeszcze względ na warunki zewnętrzne i towarzyszące działaniu okoliczności – O-δF, ε1 μαρτιουσι κατεφληφα: πολλ γρ κά κατ οκονομφαν γfvεται, „nawet nie wiesz na pewno czy błędzą: 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: 1 g|r "p~ t| ϕdik»mata ka^ t| ϕkolast»mata ka^ t|j Örg|j ka^ t|j lÚpaj ka^ toŷj fÖbouj k.nhsij oÜd n ¥llo "st'n A ϕfistamšnou tÁj fÚsewj.

³⁵ *Ibidem*, V, 18: deinÖn oän ¥gnoian ka^ ϕršskeian „scurotšraj e nai fron»sewj.

³⁶ *Ibidem*, XI, 18, 3.

³⁷ *Ibidem*, XI, 18, 5, tłum. M. Reiter. Wiele wątpliwości może wzbudzać użyte tu w oryginale wyrażenie **kat' o„konom.an**. 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 czyjegoś czynu, przede wszystkim nie należy zbyt szybko przy takiej ocenie śpieszyć³⁸. Natomiast pojęcie okoliczności działania, περιπτώσις, 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, σα ἄγὸς ἀρετῆς ποιεῖν, np. czcić rodziców, braci, ojczyznę i współżyć z przyjaciółmi. Przeciwnie powinnościom jest to, co rozum zakazuje robić, σα μὲν ἀρετῆς ἄγὸς, np. zaniedbywać rodziców, nie troszczyć się o rodzeństwo, klócić się z przyjaciółmi, gardzić ojczyzną itp. [...] Pewne powinności nie zależą od okoliczności, τ μὲν εἶναι καθήκοντα ἕνευ περιστάσεω, inne od nich zależą, τ δὲ περιστάσις. Do powinności niezależnych od okoliczności należy np. troska o zdrowie, narządy zmysłów i tym podobne. Do powinności zależnych od okoliczności – κατὰ περιστάσεων, 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: κατ' ὀλίγη πολλῆ; δεῖ πρότερον μαγεῖν, ἢ αὐτῶν περὶ τοῦ πράξεω καταλήπτικῆς τι σφοδρῶνται.

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

– κά εἰ τινων δ' ἄμαρτητων ἴπFχ, ἄλλ τιν γε βῆλυ ποιητικυ Lχεί, εἰ κά δι δε-
 υλφαν ὄ δοξοκοπφαν ὄ τοιοϣ τι καῖν ἴπFχ τιν ἴμοφων ἄμαρτητων.

– (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 κοινῶν ἄγαθῶν (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 κοινῶν ἄγαθῶν, 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” κοινῶν ἄγαθῶν, które jest dla niego dobrem autentycznym i niekwestionowanym, a gdzie mamy do czynienia jedynie z δοκοϋντα ἄγαθῶν, „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 popędem w mniemaniu, że to jest stosowne i pożyteczne”⁴².

Pomimo tych niedostatków człowieka, czy też raczej niedostatków jego γεμονικῆν, 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: ἐσπερ γ' ἴρ οὐκ ἴ πεντων τῶν ὀψωσῶν <το>ϣ ple...osi dokoantwn ḥgaqīn ὀpōlhyij ὀmo...a ḥst...n, ḥll | ἴ τῶν τοῖνδῶ τῶν, toutḥsti τῶν koinīn, oṫw kaḥ tōn skopōn de< tōn koinonikōn kaḥ politikōn ὀpost>sasqai.

⁴² *Ibidem*, VI, 27: Fḥrontai γ' ἴ pēntwj aēj ḥpḥ o...ke<a kaḥ sumfḥronta aṫto>ϣ. Tłum. M. Reiter.

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