

Anna Nawrocka

Humanizm koncepcji szczęścia M. T. Cyncerona

Studia Philosophiae Christianae 29/1, 57-72

1993

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

ANNA NAWROCKA

HUMANIZM KONCEPCJI SZCZĘŚCIA M. T. CYCERONA

Wstęp. 1. Teoria szczęścia w etyce Cyserona. 2. Szczęście pewne i szczęście względne. Résumé.

WSTĘP

W filozofii starożytnej Grecji i Rzymu jawiło się przekonanie, iż szczęście jest największym dobrem, jakie człowiek w ogóle może osiągnąć. I ono jako dobro porywało sobą niemal od wieków umysły ludzkie. Różnie je rozumiano i marzono o nim w mitach jako o czymś najbardziej cennym. Dla większości myślicieli i filozofów starożytnych, szczęście po grecku nazywane eudajmonią, było pojmowane jako posiadanie najwyższej miary dóbr. Pierwotnie u Greków eudajmonia kojarzyła się z losem człowieka pod opieką bóstw. I wówczas pojęciem zbliżonym do szczęścia była przyjemność jako niczym niezmażone przeżycie o najwyższym natężeniu udzielane przychylnym człowiekowi losem¹.

Jednym z pierwszych, który twierdził, że życie szczęśliwe nie zależy wyłącznie od pomyślnego losu, ani w ogóle od zewnętrznych warunków, był Demokryt². Życie szczęśliwe według niego to takie, które się przeżywa harmonijnie i z którego człowiek zadowolony cieszy się dobrym samopoczuciem i wewnętrznym spokojem duszy. Sokrates³, Platon⁴ i Arystoteles⁵ sądzili natomiast, że nie samo zadowolenie czyni życie najszczęśliwszym, lecz dobra, jakie się w nim posiada i których konsekwencją jest zadowolenie

W filozofii rzymskiej problem szczęścia znalazł również swój wyraz w poglądach M. T. Cyserona. Zagadnienie szczę-

¹ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1985, 60–61.

² A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, 232.

³ Tamże. 280.

⁴ J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973, 176.

⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1953, I.

ścią było Cycleronowi szczególnie bliskie tak z osobistego, jak i bardziej ogólnego teoretyczno-filozoficznego punktu widzenia. Toteż poświęcił szczęściu bez mała całą swoją twórczość filozoficzną.

Celem podejmowanych badań jest ukazanie nauki o szczęściu u M. T. Cyclerona. Przedstawienie Cyclerona nie tylko jako polityka, ale także a może i przede wszystkim jako swoistego w swym powołaniu filozofa, dla którego jednym z głównych celów i nadrzędną wartością stawało się szczęście człowieka. W tym też ujęciu etykę Cyclerona określał cel związany z jego uszczęśliwianiem.

Rozważania dotyczące szczęścia w poglądach Cyclerona będą dotyczyły całokształtu jego etyki, jakże trudnej — przez świadomy jej eklektyzm — do zrekonstruowania i odczytania. Bowiem eklektyzm Cyclerona był z założenia wyborem i łączeniem w zamierzoną całość różnych teorii, poglądów czy też pojęć filozoficznych. Znane już teorie i kierunki etyczne, intelektualistyczne Sokratesa i idealne Platona, poglądy etyczne Arystotelesa, Epikura, stoików, sceptyków chciał z jednej strony przekazać umysłowości i kulturze rzymskiej i zarazem ustosunkować się do nich, jak i przybrać sobie na własność te, które mu najbardziej wydawały się słuszne i odpowiadały jego własnej wizji filozoficznej. Dlatego też do niektórych z nich musiał ustosunkowywać się krytycznie, inne odkładać i odrzucać, a jeszcze inne na swój sposób przyjmować. Tak oto kształtował się jego eklektyzm i w spojrzeniu na problem szczęścia, choć nie w znaczeniu pejoratywnym a jako swoście świeża koncepcja filozoficzna o zwartym znaczeniu teoretycznym i praktycznym.

1. TEORIA SZCZĘŚCIA W ETYCE CYCERONA

Problem szczęścia był niewątpliwie w problematyce etycznej Cyclerona nadrzędny, choć, jak można sądzić, nie był jednoznacznie ujmowany. Z jednej strony filozof buduje koncepcję szczęścia dla indywidualnej jednostki, jaką był mędrzec, a z drugiej strony patrzy za szczęściem u zwykłego człowieka, obywatela republiki rzymskiej⁶, żyjącego w określonych stosunkach rzymskiej codzienności społecznej.

⁶ A. Nawrocka, „*De officiis*” Cyclerona i „*De officiis ministrorum*” św. Ambrożego. *Problem recepcji etyki Cyclerona w etyce chrześcijańskiej św. Ambrożego*. *Studia Antiquitatis Christianae*, t. 8 (1988) 37—42.

W ujęciu filozoficznym Cyserona szczęście jednostki ludzkiej jest nie tylko najwyższym dobrem, ale i kategorią, wokół której koncentrują się rozważania teoretyczno-etyczne filozofa. I dlatego można powiedzieć, że koncepcja szczęścia jest równoznaczna w ogólności koncepcji etycznej Cyserona. Jako filozof Cyseron swoją etykę opiera na przesłankach racjonalnych⁷, a jako humanista⁸ stawia w centrum swoich zainteresowań i rozważań człowieka jako kogoś, kto tylko i wyłącznie spośród istot żyjących jest w możności stworzyć i sformułować określone wartości moralne, intelektualne i być szczęśliwym.

O istocie człowieczeństwa stanowi pierwiastek duchowy — rozum jako część duszy⁹ składającej się, w swym platońskim ujęciu Cyserona, z trzech sfer: rozumnej, popędliwej i pożądlivej. Idąc dalej za Platonem, Cyseron uważa, że dusza ma charakter boski, nieśmiertelny i jako taka jest częścią duszy świata, co decyduje o wszechzwiązku Boga i człowieka¹⁰. Wspólnotę tę stanowi rozum duszy, który współistnieje z rozumem wszechświata i rozumem Boga. Bóstwo jest nieśmiertelne i posiada rozum w stopniu wyższym, niż człowiek, w stosunku do którego pełni funkcję opiekuna¹¹. Przy czym Cyseron zaznacza, że bogowie są władcami wszystkiego, co istnieje i w myśl tego założenia przyczyną wszelkiego ruchu jest również Bóg i stąd boski charakter jako źródło ruchu ma także i dusza. Stanem idealnej szczęśliwości jest harmonia duszy świata z duszą człowieka, to znaczy rozumowi wszechogarniającego kosmos i człowieka. A harmonią, szczęściem nazywa Cyseron taki stan duszy, w którym trzy jej części, to jest rozumna, popędliwa i pożądliva mogłyby współistnieć jednak stale pod przewodnictwem duszy rozumnej i dążyć poprzez nieustanne doskonalenie moralne do najwyższego dobra, czyli do pełni szczęścia.

⁷ M. T. Cicero, *De officiis*, ed.: O. Gigon, Zürich 1955, I. 4. 14: „Nec vero illa parva vis naturae est rationisque, quod unum hoc animal sentit, quid sit ordo, quid sit quod deceat, in factis dictisque qui modus”.

⁸ A. Nawrocka, *L'état d'études concernant l'influence de l'éthique de Cicéron sur l'éthique de Saint Ambroise*, „Helikon”, Rivista di tradizione e cultura classica dell'Università di Messina, XXVIII, (1988) 321.

⁹ M. T. Cicero, *Tusculanae disputationes*, ed.: B. G. Teubner, recognovit M. Pohlenz, Stuttgart 1965, I. 22. 52.

¹⁰ M. T. Cicero, *De legibus libri tres*, ed.: F. Creuzer, G. H. Moser, Francofurti ad Moenum, 1824, I. 8. 25.

¹¹ M. T. Cicero, *De natura deorum*, ed.: B. G. Teubner, Stuttgart 1968. II. 31. 79.

Człowiek w ujęciu Cyncerona, będąc jednostką obdarzoną rozumem, stawia sobie określone cele moralne, buduje etykę opartą na przesłankach racjonalnych, dzięki czemu jest w stanie osiągać owo dobro najwyższe, czyli szczęście. Bowiern każdy czyn ludzki zmierza do jakiegoś celu, czyli dobra, które jest tym, co bywa zakładane i co wydaje się być pożądane przez człowieka. Pełnia dobra, całkowite zaspokojenie wszystkich pragnień, woli człowieka, można zdaniem Cyncerona nazwać szczęściem. Zatem celem ostatecznym dla człowieka, najwyższym dobrem, jak i tym, co moralnie najpiękniejsze, jest szczęście. Każdy pragnie pełni szczęścia, ale niełatwo trafnie uściślić je słowami, co w człowieku wyznacza charakter szczęścia? Na czym ono polega? Co jest jego istotą? Są to pytania, które stawia sobie Cynceron próbując znaleźć na nie własną i tylko sobie właściwą odpowiedź. Problem na tyle ważny i złożony, że był już wcześniej przez innych filozofów podejmowany.

Pytanie dotyczące czynników określających szczęście było zasadnicze dla filozofii starożytnej, a szczególnie pytanie o najwyższe dobro zaznaczyło się w sporach między perypatetykami i stoikami. Dla stoików najwyższym dobrem była cnota i tylko ona według nich miała wystarczać do szczęśliwego życia¹². Perypatetycy natomiast twierdzili, że człowiek jest szczęśliwy, im większy ma zasób dóbr duchowych, cielesnych i zewnętrznych¹³. Dla stoików najwyższą wartością była cnota i ona jako taka im wystarczała bez jakiegokolwiek stopniowości w przeciwieństwie do twierdzenia perypatetyków, którzy uważali, że dobro najwyższe może wzrastać i przybierać na jakości.

Stanowisko Cyncerona, jakkolwiek pełne wahań między perypatetykami a stoikami, to przy problemie szczęścia wydaje się

¹² M. T. Cicero, *Tusculanae disputatines*, V. 7. 18: „quod ni ita esset, cur Stoicus, si esset quaesitum, satisne ad ad beate vivendum virtus posset, multa diceret? cui satis esset respondere se ante docuisse nihil bonum esse nisi quod honestum esset, hoc probato consequens esse beatam vitam virtute esse contentam, et quo modo hoc sit consequens illi, sic illud huic, ut, si beata vita virtute contenta sit, nisi honestum quod sit, nihil aliud sit bonum”.

¹³ M. T. Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, ed.: W. Heinemann, London 1951, III. 12. 41: „Maiorem multo inter Stoicos et Peripateticos rerum esse aio discrepantiam quam verborum, quippe cum Peripatetici omnia quae ipsi bona appellant pertinere dicant ad beate vivendum, nostri non ex omni quod aestimatione aliqua dignum sit compleri vitam beatam putent”.

jednak opowiadać za stoikami, choć w sposób nie zawsze jednoznaczny. Zdaniem Cycerona do prawdziwego i jedyne szczęścia wystarczy sama cnota i każdy człowiek może być szczęśliwy dzięki sobie, własnej cnocie i cnotliwemu życiu. Szczęście właściwe nie uzależnia się od czynników obiektywnych, od jakichkolwiek dóbr zewnętrznych, materialnych, ale zależy przede wszystkim od wnętrza człowieka i jego moralnego postępowania. Szczęśliwym może czynić człowieka tylko i wyłącznie cnota¹⁴.

Jednak jako probabilista Cyceron zakłada możliwość istnienia innych wyznaczników szczęścia oprócz cnoty, a mianowicie dóbr cielesnych i zewnętrznych, choć jest pewien, że nie odgrywają one tak znaczącej roli, jak cnota w osiągnięciu prawdziwego szczęścia¹⁵. A zatem do najszczęśliwszego życia potrzebna jest nie tylko cnota jako dobro duchowe, ale i dobra cielesne, zdrowie, przyjemność w połączeniu z innymi dobrami zewnętrznymi. Jest to rozszerzone spojrzenie na szczęście, w czym dobra cielesne i zewnętrzne mają charakter względny i nietrwały i dlatego też nie odgrywają tak istotnej roli w kształtowaniu absolutnego i trwałego szczęścia, które zapewnią jedynie dobra duchowe, czyli cnota.

Głównym i naczelnym zadaniem człowieka, zdaniem Cycerona, jest życie dobre, szlachetne i zarazem rozumne, które ma prowadzić do najwyższego celu, dobra, czyli do szczęścia. Bowiem życie moralne ma przede wszystkim na celu stwarzanie warunków dogodnych dla istnienia i harmonii duszy, to znaczy całkowitego podporządkowania namiętności rozumowi człowieka. To działanie rozumne i szczęśliwe osiągalne przez cnotę a polegające na życiu zgodnym z naturą jest najwyższym dobrem.

Natura jest harmonijną, boską i rozumną doskonałością, a najwyższym i podstawowym prawem moralnym jest zachowanie i utrzymywanie idealnej harmonii i absolutnej zgodności z naturą. Prawo natury jako prawo rozumu jest wieczne, niezmiennie, obejmując całą wszechświatową społeczność bogów a w tym i każdego człowieka¹⁶ jako elementu wszechświata i części powszechnego rozumu boskiego. Toteż najwyższym dobrem, do którego człowiek winien dążyć, jest życie

¹⁴ M. T. Cicero, *Pradoxa Stoicorum*, ed.: B. G. Teubner, Lipsiae 1908, 2. 17.

¹⁵ M. T. Cicero, *Tusculanae disputationes*, V. 27. 76.

¹⁶ M. T. Cicero, *De legibus libri tres*, I. 6. 18.

zgodne z naturą człowieka „ex natura vivere summum bonum est”¹⁷ powie Cynceron, to znaczy życie zgodne z jej rozumną częścią, kierującą się doskonałym rozumem, czyli cnotą rozumianą jako moralne przysposobienie zgodne z rozumem. Czyli jest to życie cnotliwe i szczęśliwe zarazem.

Przyjmując pogląd stoika Chryzypa, że najwyższym dobrem i jedynym jest życie zgodne z rozumną naturą człowieka, Cynceron zauważa, że człowiek składający się z duszy i ciała winien dążyć do takich dóbr duchowych i materialnych, które nie byłyby sprzeczne z naturą. Dobrem natomiast nazywa to, co ma być rozumowo uzasadnione i co odpowiada wymogom ducha i ciała¹⁸ przy równoczesnym odrzuceniu równowartości dóbr materialnych i duchowych.

Otóż Cynceron przyjmując pogląd, że o wyższości człowieka stanowi rozum, opowiada się za twierdzeniem Chryzypa, że najwyższym dobrem jest życie zgodne z rozumną naturą człowieka¹⁹, z cnotą. Ale stan natury człowieka nie jest czymś idealnym, absolutnie dobrym. Wręcz przeciwnie, człowiek pierwotny ulega wrodzonym skłonnościom i namiętnościom, które bardzo często przeciwstawiają się rozumowi i burzą harmonię psycho-fizyczną. W ujęciu stoików jak i u Cyncerona, cnota jest pewną predyspozycją moralną, „habitus” do zachowania harmonijnego usposobienia w podporządkowaniu namiętności i uczuć rozumowi. Podanie jednak jednoznacznej definicji cnoty nie jest łatwe. Bowiem ujmowanie cnoty w etyce nie jest jednoznaczne, choć bardzo dojrzałe i skrytali-

¹⁷ Tamże, I. 21. 56.

¹⁸ M. T. Cicero. *De finibus bonorum et malorum*, IV. 17. 46: „Minime vero illud probo, quod, cum docuistis ut vobis videmini solum bonum esse quod honestum sit, tum rursus dicitis initia proponi necesse esse apta et accommodata naturae, quorum ex selectione virtus possit existere. Non enim in selectione virtus ponenda erat, ut id ipsum quod erat bonorum ultimum aliud aliquid acquireret. Nam omnia, quae sumenda quae que legenda aut optanda sunt inesse debent in summa bonorum, ut is qui eam adeptus sit nihil praeterea desideret. Videtur, ut, quibus summa est in voluptate perspicuum sit, quid iis faciendum sit aut non faciendum? ut nemo dubitet eorum omnia officia quo spectare, quid sequi, quid fugere debeant? Sit hoc ultimum bonorum, quod nunc a me defenditur; apparet statim quae sint officia, quae actiones”.

¹⁹ M. T. Cicero, *Academicorum ad M. Varronem*, ed.: C. F. Müller, Lipsiae 1893. Lucullus, 45. 138: „Chrysippus tres solas esse sententias quae defendi possint, de finibus bonorum: circumcidit et amputat multitudinem; aut enim honestatem esse finem aut voluptatem aut utrumque”.

zowane w swoim oparciu na znajomości natury powszechnej²⁰ i na znajomości natury ludzkiej. Jedno w tym pochodzi z filozofii stoickiej a jeszcze wcześniej od idealizmu V wieku p.n.e., druga zaś od sofistów Protagorasa i Prodikusa²¹.

Prawdziwa cnota, czyli jako taka znajduje się tylko w świecie idei, natomiast cnoty indywidualne są samymi odbiciami cnoty idealnej z załączkami i nasieniem cnót, które przynosimy z innego świata. Tak tedy, zdaniem platonizującego Cycerona, w umysłach ludzi są jakieś dojrzałe wrodzone załączki cnót, które człowiek musi rozwijać, aby dochodzić do doskonałości i osiągnięcia życia szczęśliwego.

Obok cnoty idealnej²², dostępnej jedynie mędrcom Cyceron wyróżnia również cnotę²³ praktyczną związaną z poznaniem natury ludzkiej a dostępną dla wszystkich ludzi i będącą odbiciem cnoty prawdziwej. Właśnie tego rodzaju cnota jest przedmiotem rozważań w pracy *De officiis*. Cyceron przyjmuje postawę sceptyczną wobec możliwości poznania świata idei i uznaje takie poznanie za pozbawione o tyle wartości, że nie przyczynia się do skutecznego działania w życiu. Dlatego też mając na uwadze koncepcję cnoty²⁴ opartą na naturze ludzkiej, podkreśla aktywną funkcję cnoty²⁵, która jest pewnym przygotowaniem moralnym i postępowaniem zgodnym z zasadami etyki mającej przecież za zadanie wprowa-

²⁰ M. T. Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, V.15.41: „Cum igitur ea sit, quam exposui forma naturae, si ut initio dixi simul atque ortus esset, se quisque cognosceret iudicareque posset quae vis et totius esset naturae et partium singularum, continuo videret, quid esset hoc, quod quaerimus, omnium rerum quas expetimus summum et ultimum, nec ulla in re peccare posset”.

²¹ B. Wiśniewski, *Deux conceptions de la vertu cicéronienne*, „*Rivista di studi Classici*”, Torino 1976, s. 21: „Quant à la première conception de la vertu elle tire son origine de la philosophie stoïcienne et plus anciennement encore de l'idéalisme du cinquième siècle. En ce qui concerne l'origine de la seconde conception de la vertu elle est à chercher chez les sophistes Protagoras, Gorgias et Prodicus”.

²² Tamże, 25.

²³ Tamże, 26.

²⁴ M. T. Cicero, *Tusculanae disputationes*, II.21.47: „est in animis omnium fere natura molle quiddam, demissum, humile, enervatum quodam modo et languidum, si nihil esset aliud, nihil esset homine deformius; sed praesto est domina omnium et regina ratio, quae conixa per se et progressa longius fit perfecta virtus. haec ut imperet illi parti animi; quae oboedire debet, id videndum est viro”.

²⁵ M. T. Cicero, *De officiis libri tres*, I.6.19: „virtutis enim laus omnis in actione consistit”.

dzenie zgodnego z cnotą sposobu życia wśród ludzi²⁶. Biorąc za punkt wyjścia twierdzenie Cyncerona, że życie zgodne z naturą jest życiem zgodnym z cnotą można stwierdzić, że *virtus*, cnota jest udoskonaloną przez człowieka naturą, czyli udoskonalonym rozumem²⁷. Przy czym Cynceron zaprzecza, aby *virtus* była dana od Boga²⁸, a w innym miejscu wskazuje na samodzielne dojście do cnoty przez człowieka podkreślając, że pochodzenie cnoty²⁹ ma charakter naturalny wywodzący się z naturalnych dążeń i potrzeb człowieka.

W rozumieniu ogólnym cnota pojmowana przez Cyncerona jako udoskonalony rozum i jako moralne przysposobienie człowieka do szczęścia jest jedna i niepodzielna bez wzrostu i gradacji. Tak tedy cnota, będąc jedynym i najwyższym dobrem, nie ulega żadnemu podziałowi a kto ma jedną cnotę, ma wszystkie i pozostaje szczęśliwy. Bowiem jedna i niepodzielna cnota stanowi pewną predyspozycję moralną we wdrażaniu do mądrości, męstwa, umiarkowania i sprawiedliwości. Te cztery platońskie cnoty kardynalne stanowią o moralności człowieka, o jego cnotliwości i wreszcie o jego szczęśliwym życiu. Ścisłe związane są one z pojęciem duszy Platona, której poszczególne części odpowiadają podziałowi na poszczególne władze człowieka, to jest rozumne, czyli sam rozum, władze chcenia i pożądania, które również mogą podlegać kontroli rozumu i dlatego mogą być rozumiane jako rozumne przez uczestniczenie. Cnota będąc doskonałością moralną zawiera w sobie udoskonalenie władzy rozumnej człowieka, a to wiąże się z celem życia moralnego, którym jest osiągnięcie dobra rozumnego, to znaczy dobra osiągalnego rozumem, czyli szczęścia.

²⁶ Tamże, I. 6. 19: „omnis autem cogitatio motusque animi aut in consiliis capiendis de rebus honestis et pertinentibus ad bene beateque vivendum aut in studiis scientiae cognitionisque versabitur. ac de primo quidem officii fonte diximus”.

²⁷ M. T. Cicero, *De natura deorum*, I. 32. 89: „virtutem autem sine ratione constare non posse: conveniat id quoque necesse est. Adiungis nec rationem esse nisi in hominis figura. quem tibi hoc daturum putas?”.

²⁸ Tamże, III. 36. 87: „virtutem autem nemo umquam acceptam deo rettulit. nimirum recte; propter virtutem enim iure laudamur et in virtute recte gloriamur; quod non contingeret, si id donum a deo non a nobis haberemus. at vero aut honoribus aucti aut re familiari, aut si aliud quippiam nacti sumus fortuiti boni aut depulimus mali, tum dis gratias agimus, tum nihil nostrae laudi adsumptum arbitramur”.

²⁹ M. T. Cicero, *De legibus libri tres*, I. 10. 30.

Tak zatem cnota jako dobry nawyk i przysposobienie moralne jest częścią składową czterech cnót kardynalnych, stanowiących o życiu moralnym i szczęśliwym człowieka. A ponieważ kierowane są one przez działanie rozumu, to stanowią mimo swej różnorodności jedność, o której decyduje dobro rozumu, którym jest doskonałość moralna człowieka, czyli szczęście. Można powiedzieć, że szczęście wtedy towarzyszy człowiekowi, gdy osiąga on stan harmonijnego usposobienia, to znaczy wtedy, gdy namiętności i uczucia zostaną podporządkowane rozumowi³⁰, a dzieje się to za sprawą mądrości, umiarkowania, męstwa i sprawiedliwości.

W filozofii Cyserona mądrość jest uważana za podstawę w kształtowaniu życia cnotliwego i szczęśliwego. Rozum³¹ jest źródłem mądrości, która wywodzi się z naturalnego popędu do szukania prawdy³² i rozwiązywania zagadek i tajemnic rzeczywistości. Ze względu na swoje funkcje poznawcze cnota ta jest nieodłącznie związana z jestestwem człowieka, jego indywidualną i społeczną egzystencją. Pomaga zrozumieć nie tylko prawdy absolutne i względne otaczającej rzeczywistości, ale również poznać samego siebie i zrozumieć swoje myślenie i postępowanie³³.

Cnota męstwa³⁴ natomiast winna być pomocna w opanowaniu wszelkich poruszeń duszy, co w rezultacie prowadziło do harmonii i szczęścia. Bo być mężnym, to znaczy zachować środek między skrajnymi uczuciami, to jest tchórzostwem i zuchwałstwem. Ogólnie rzecz ujmując można powiedzieć, że cnota męstwa przede wszystkim odnosi się do stanów wewnętrznych i uszlachetnia ludzkie uczucia podporządkowując je dobru rozumnemu a tym samym i przyspasabiając do życia szczęśliwego.

³⁰ M. T. Cicero, *De re publica*, ed.: B. G. Teubner, recognovit K. Ziegler, Leipzig 1969, III. 25. 37: „sed et imperandi et serviendi sunt dissimilitudines cognoscendae. nam ut animus corpori dicitur imperare, dicitur etiam libidini, sed corpori ut rex civibus suis aut parens liberis, libidini autem ut servis dominus, quod eam coërcet et frangit, sic regum, sic imperatorum, sic magistratum, sic patrum, sic populorum imperia civibus sociisque praesunt ut corporibus animus, domini autem servos ita fatigant ut optima pars animi, id est sapientia, eiusdem animi vitiosas imbecillasque partes, ut libidines, ut iracundias, ut perturbationes ceteras”.

³¹ M. T. Cicero, *De legibus libri tres*, I. 7. 22.

³² Tamże, I. 24. 62.

³³ Tamże, I. 22. 59.

³⁴ M. T. Cicero, *Tusculanae disputationes*, IV. 24. 53.

Równie bardzo ważną rolę w kształtowaniu szczęśliwego życia odgrywa u Cyserona cnota umiarkowania³⁵, która wywodzi się z popędu naturalnego człowieka dążącego do zachowania miary. Działanie człowieka wynikające z tej cnoty, a prowadzące do podporządkowania namiętności rozumowi, prowadzi do harmonii duszy i ciała a tym samym do moralnego i szczęśliwego życia.

Zgodnie z interpretacją przez Cyserona poglądów Platona, cnota sprawiedliwości łączy wszystkie trzy części duszy w celu utrzymania ładu i harmonii tak w jednostce ludzkiej, jak i pomiędzy różnymi ugrupowaniami społecznymi i tym samym przyczynia się do kształtowania szczęścia indywidualnego i ogólnego.

W tradycji grecko-rzymskiej, jak i w samym ujęciu Cyserona, przez sprawiedliwość, w szerokim tego słowa znaczeniu, rozumiano stosowanie zasady „*sum cuique*”³⁶, czyli stawianie dobra innych na równi z własnym. W tym ogólnym znaczeniu sprawiedliwość była równoznaczna z prawością i doskonałością moralną i jako taka stawała się źródłem i kategorią priorytetową wszystkich cnót³⁷ i to odnosi się do całości kształtu działalności moralnej człowieka. Można zatem powiedzieć, że sprawiedliwość łączy się ze szczęściem człowieka, ponieważ prowadzi do jego cnotliwości, to znaczy do właściwego moralnego postępowania w stosunku do siebie i innych ludzi. Jest cnotą w słuszny sposób regulującą stosunki międzyludzkie i będąc trwałą wolą dawania innym tego, co sprawiedliwe, przyczynia się do szczęścia.

Analiza podstawowych czynników życia moralnego prowadzi do stwierdzenia, że rozumne działanie ludzkie jest zarazem działalnością cnotliwą zmierzającą do osiągnięcia szczęścia. Według Cyserona najwyższym dobrem człowieka jest szczęście osiągalne przez cnotę, polegające na życiu zgodnym z naturą. Przydatność cnoty dla kształtowania życia moralnego i szczęśliwego jest niezbędna, bowiem czyny ludzkie dzięki cnotcie

³⁵ Tamże, V. 14. 42: „*ad hanc fortitudinem de qua loquimur, temperantia adiuncta, quae sit moderatrix omnium commotionum, quid potest ad beate vivendum deesse ei, quem fortitudo ab aegritudine et a metu vindicet, temperantia cum a libidine avocet, tum insolentia alacritate gestire non sinat*”.

³⁶ M. T. Cicero, *De natura deorum*, III. 15. 38: „*Nam iustitia, quae suum cuique distribuit, quid pertinet ad deos; hominum enim societas et communitas, ut vos dicitis, iustitiam procreavit*”.

³⁷ M. T. Cicero, *De officiis libri tres*, III. 5. 28: „*iustitia haec enim una virtus omnium est domina et regina virtutum*”.

stają się doskonałone i znajdują właściwy sobie cel. To właśnie dzięki cnocie występuje stała chęć dobrego postępowania, dzięki któremu człowiek staje się zadowolony i szczęśliwy³⁸.

Teoria stoików przyjęta przez Cyserona, według której szczęścia należy szukać w cnocie, nie tylko że docenia znaczenie cnoty dla szczęścia, ale z pewnością nawet przecenia jej rolę nie dostrzegając, że jednak jest ona, być może, również i środkiem do szczęścia. W nauce stoików szczęście ludzkie jest ostatecznym celem polegającym na wyróżnieniu jedynie pojedynczego dobra. Cyseron przyjmując to ma świadomość tego, że coś w tym nie jest spójne. Może to bowiem oznaczać tylko posiadanie cnoty, ale bez czystego postępowania. Toteż mając świadomość jej przeznaczenia dla mędrców, dla zwykłych ludzi — a już konkretnie rzecz ujmując — dla obywateli rzymskich wprowadza zasadę cnoty będącej wprawdzie odzwierciedleniem tej idealnej, ale i możliwej do zastosowania w działaniu.

Przyjmując więc teorię Cyserona, że szczęście jest cnotą, to niewątpliwie trzeba też zakładać, że szczęście według niego jest działaniem rozumnym zgodnym z cnotą, czyli działaniem cnotliwym. Ludzie są szczęśliwi nie tylko wówczas, gdy są w mówieniu cnotliwi, ale również i wtedy, kiedy postępują cnotliwie. Sama wiedza o cnocie nie stanowi szczęścia człowieka, ale jedynie działanie cnotliwe staje się sposobem do osiągnięcia szczęścia.

2. SZCZĘŚCIE PEWNE I SZCZĘŚCIE WZGLĘDNE

Szczęście pełne bywa zazwyczaj rozumiane jako zaspokojenie wszelkich pragnień ludzkich. Czy zatem koncepcja szczęścia proponowana przez Cyserona, a przecież brzmiąca nie tak jednoznacznie, jest całkowita, to znaczy czy absolutnie dostosowana do wymogów natury ludzkiej? I czy wobec tego uwzględnia zaspokojenie wszystkich pragnień ludzkich?

³⁸ M. T. Cicero, *Tusculanae disputationes*, V. 13. 38,39: „etsi praestantia debent ea dici, quae habent aliquam comparationem, humanus autem animus decerptus ex mente divina cum alio nullo nisi cum ipso deo, si hoc fas est dictu, comparari potest. Hic igitur si est excultus, et si eius acies ita curata est, ut ne caecaretur erroribus, fit perfecta mens, id est absoluta ratio, quod est idem virtus. et, si omne beatum est, cui nihil deest, et quod in suo genere expletum atque cumulatam est, idque virtutis est proprium, certe omnes virtutis compotes beati sunt”.

Odpowiedź na to pytanie filozof uzależnia od pojmowania życia jako szczęśliwego i jako najszcześniejszego³⁹. Bowiern życie szczęśliwe to życie zgodne z naturą duchową człowieka, czyli z cnotą. Natomiast życie najszcześniejsze, to życie zgodne z naturą duchową i fizyczną człowieka. Cynceron utrzymując, że człowiek składa się z duszy i ciała za dobro uważa to, co odpowiada wymaganiam ducha i ciała. Obok dóbr duchowych takich, jak cnota — posiadających najwyższą wartość — zakłada istnienie dóbr cielesnych i zewnętrznych, które też nie wykazują równorzędnej wartości z dobrem najwyższym ale są jednak potrzebne w celu zaspokojenia różnorodnych pragnień ludzkich i czyniące człowieka szczęśliwym.

W tym ogólnym rozumieniu pojęcie szczęścia u Cyncerona ma charakter maksymalistyczny, przy czym filozof wyraźnie podkreśla, że istotą wyższości człowieka jest rozum, który decyduje o życiu moralnym, cnotliwym, o jego szczęściu. Dlatego też bardziej bliski wydaje się być Cynceronowi pogląd o samowystarczalności cnoty. Te działania człowieka są szczęśliwe, które są cnotliwe, czyli dobre, a życie szczęśliwe powstaje z rzeczy dobrych⁴⁰. Bo jedynym dobrem jest to, co jest zgodne z cnotą, a szczęście powstaje z rzeczy dobrych, które są zgodne z cnotą⁴¹. Ani bogactwo, czy tani rozgłos i popularność nie będąc najwyższymi wartościami moralnymi nie mogą być uzu-

³⁹ Tamże, V. 27. 76: „sint enim tria genera bonorum, ut iam a laqueis Stoicorum, quibus usum me pluribus, quam soleo, intellego, recedamus, sint sane illa genera bonorum, dum corporis (et) externa iaceant humi et tantum modo, quia sumenda sint, appellentur bona, alia autem illa divina longe lateque se pandant caelumque contingent; ut, ea qui adeptus sit, cur eum beatum modo et non beatissimum etiam dixerim?”

⁴⁰ Tamże, V. 15. 43: „atqui sapiens semper ita adfectus est; semper igitur sapiens beatus est. Atque etiam omne bonum laetabile est; quod autem laetabile, id praedicandum et prae se ferendum; quod tale autem, id etiam gloriosum; si vero gloriosum, certe laudabile; quod laudabile autem, profecto etiam honestum; quod bonum igitur, id honestum”.

⁴¹ Tamże, V. 15. 45: „Videamus, ne, ut acervus ex sui generis granis, sic beata vita ex sui similibus partibus effici debeat. quod si ita est, ex bonis, quae sola honesta sunt, efficiendum est beatum; ea mixta ex dissimilibus si erunt, honestum ex iis effici nihil poterit; quo detracto quid poterit beatum intellegi? Etenim, quicquid est, quod bonum sit, id expetendum est; quod autem expetendum, id certe adprobandum; quod vero adprobatur, id gratum acceptumque habendum; ergo etiam dignitas ei tribuenda est. quod si ita est, laudabile sit necesse est; bonum igitur omne laudabile”.

pełnieniem szczęścia⁴², ponieważ jako dobra mają charakter względny związany z możliwością ich szybkiej utraty i zbyt krótkim trwaniem spowodowanym różnorodnymi czynnikami natury subiektywnej i obiektywnej.

Wobec powyższej argumentacji Cyцерon niejako utwierdza się w przekonaniu, że człowiek rozumny, mądry jest zawsze szczęśliwy i że sama cnota wystarcza do szczęśliwego życia. Człowiek mądry to istota obdarzona pełnią cnót, bez udziału wszelkiego zła. Dobroć wynikająca z cnót a właściwa człowiekowi mądrymu jest wyłącznym udziałem człowieka, zależy tylko i wyłącznie od niego, nie od zewnętrznych czynników. Dlatego też szczęście człowieka zależy od niego samego tylko i wyłącznie, tak jak zależy od niego również cnota.

Cyцерon mówiąc o dwóch rodzajach szczęścia ma na myśli szczęście względne i istotne. Szczęście względne polegające na osiągniętych dobrach zewnętrznych i cielesnych nie może być w pełni zachowane ani utrzymane z powodu szybkiej utraty tych wartości. Zdaniem Cyцерona bogactwo, sławę, zdrowie można utracić, toteż nie przynoszą one szczęścia. Ludzi zamożnych bardzo często nękają różnego rodzaju nieszczęścia i zmartwienia, na które zamożność nie ma żadnego wpływu. Dlatego też jest to szczęście nietrwałe, niepewne i względne.

Istotne szczęście ludzkie, to życie moralnie cnotliwe, które raz zdobyte może być zachowane pod warunkiem, że człowiek będzie stale postępował w sposób cnotliwy i że cnota stanie się nawykiem szlachetnego postępowania bez względu na okoliczności w jakich człowiek się znajduje. Czy jednak taki stan bezwzględnie pełnej szczęśliwości może istnieć zawsze w człowieku? Do pewnego stopnia człowiek może zachować trwałość życia cnotliwego, zgodnego z rozumem. Cnotę raz nabytą ale nawykowo nie praktykowaną można utracić na skutek złych pożądań, czyli działań przeciwstawnych cnotcie. Człowiek w koncepcji Cyцерona jest istotą rozumną, decydującą o sobie, swoim myśleniu, o swoim postępowaniu, o swoim życiu moralnym, a w rezultacie o szczęściu. W tej samodzielności jest

⁴² Tamże, V. 16. 46: „Quod ni ita tenebimus, multa erunt, quae nobis bona dicenda sint; omitto divitias — quas cum quivis quamvis indignus habere possit, in bonis non numero; quod enim est bonum, id non quivis habere potest — omitto nobilitatem famamque popularem stultorum inproborumque consensu excitatam: haec, quae sunt minima, tamen bona dicantur necesse est, candiduli dentes, venusti oculi, color suavis et ea, quae Anticlea laudat Ulixi pedes abluens:”.

jednocześnie elementem wszechświata i dlatego też jako istota rozumna może poznawać świat, rozumieć prawidłowości natury i do nich się dostosować.

Cyceron w pełni przyswoił sobie myśl stoicką o samowystarczalności cnoty⁴³ w kształtowaniu szczęścia. Jak już wcześniej było powiedziane obok cnoty idealnej właściwej jedynie mędrcom wyróżnia on również cnotę praktyczną bazującą na poznaniu natury ludzkiej a dostępną dla wszystkich ludzi i będącą odbiciem cnoty prawdziwej. W związku z tym ujęciem cnoty na dwóch płaszczyznach Cyceron wprowadza koncepcję szczęścia wspartą na cnotcie idealnej i rezerwowaną jedynie dla mędrców i koncepcję szczęścia dla zwykłych ludzi a ściślej biorąc dla obywateli republiki rzymskiej opartą o cnotę jako odbicie cnoty idealnej a do realizowania w działaniu. W związku z tym można powiedzieć, iż według Cycerona człowiek dochodzi do swojego szczęścia wprawdzie w sposób indywidualny ale nie w społecznej próżni i żyjąc nie tylko dla siebie w szczęściu.

Podstawą współżycia człowieka z drugim człowiekiem jest, zdaniem Cycerona, cnota społeczna, czyli przyjaźń pojmowana jako dopełnienie szczęścia i konsekwencja szczęśliwego życia a zarazem będąca uzupełnieniem łączącym jednostkę z innym człowiekiem. Kosmopolityzm i braterstwo to dwa naczelne hasła społeczne, moralne i polityczne stoicyzmu przyjęte również przez Arpinatę. Wszyscy ludzie winni być braćmi i żyć we wzajemnej sympatii tworząc harmonię społeczną i znajdując w niej swoje szczęście. Przyjaźń oparta na umiłowaniu cnoty u drugiego człowieka jest właśnie tą zasadniczą wartością łączącą ludzi i będącą podstawą ich szczęśliwości.

Humanistyczne widzenie przez Cycerona człowieka i świata stanowi ośnowę jego teorii szczęścia. Liczni badacze twórczości filozoficznej Cycerona widzą w nim wybitnego człowieka i wielkiego humanistę, który właśnie po raz pierwszy użył terminu „humanitas”⁴⁴ nadającemu jego myśleniu znamiona hu-

⁴³ Tamże, V. 10. 28: „Atqui his capiuntur imperiti, et propter huius modi sententias istorum hominum est multitudo; acute autem disputantis illud est, non quid quisque dicat, sed quid cuique dicendum sit, videre. velut in ea ipsa sententia, quam in hac disputatione suscepimus, omnis bonos semper beatos volumus esse. quos dicam bonos. perspicuum est; omnibus enim virtutibus instructos et ornatos tum sapientis, tum viros bonos dicimus”.

⁴⁴ E. K. Rand, *The humanism of Cicero*, Reprinted from Proceedings American Philosophical Society, 4 (1932) 210.

manizmu⁴⁵ przejawiającemu się w widzeniu człowieka w jego różnych przejawach istnienia⁴⁶ a szczególnie w tworzeniu życia moralnego i szczęścia. Terminu „humanitas” Ciceron użył w znaczeniu życzliwości i łaskawości używając mu jednak znacznie szerszego zakresu znaczeniowego i wskazującego na bycie człowiekiem poprzez pracę nad sobą i wykształcenie. Humanitas oznacza człowieczeństwo wyrażone słowami norm etycznych i troską o rozwój intelektualny, moralny i kulturowy człowieka⁴⁷. Bardzo często spotykamy w tekstach Cicerona słowo humanus, w którym określa on człowieka łagodnego, miłosiernego, kulturalnego⁴⁸ w przeciwieństwie do brutala i człowieka bez twarzy.

Szczęście tylko i wyłącznie jest dziełem danego człowieka i w tym właśnie przejawia się jego człowieczeństwo. Humanizm zaś wyraża się w samym akcie tworzenia szczęścia przez człowieka. Bowiem to, co wyróżnia istotę ludzką spośród istot żyjących to zdolność doskonalenia intelektualnego i moralnego oraz możliwość tworzenia i wyboru określonych wartości, które mogłyby stać się wyznacznikami prowadzącymi do doskonałości moralnej i do szczęścia. Humanizm Cicerona poprzez osobowościowe widzenie człowieka, zdaniem Raymonda Sansena⁴⁹, jest głębszy i bardziej dojrzały w porównaniu z innymi w tej dziedzinie poglądami. Szczególnie ujawnia się to w pojmowaniu przyjaźni jako wartości duchowej, w czym Ciceron stawia ją na najwyższym poziomie osoby ludzkiej uważając ją za pomocnika cnoty i decydujący czynnik postępu w doskonałości moralnej. L. Alfonsi wielokrotnie wskazuje na uniwersalność etyki Cicerona wyrażającej się w stałości przeżytych problemów i naturalności rozwiązań⁵⁰, co jego zdaniem na nowo określa humanizm filozofa.

Zgadając się z krytykiem myśli filozoficznej Cicerona F. Adorno⁵¹, można powiedzieć, że Arpinata odnajdywał człowieka w jestestwie ludzkim, w rozmowie, słowie, w stosunkach

⁴⁵ B. Suchodolski, I. Wojnar, *Humanizm i edukacja humanistyczna, Wybór tekstów*, Warszawa 1988, 13.

⁴⁶ F. Adorno, *Note su aspetti e momenti del pensiero di Cicerone*, Roma 1974, 54—55.

⁴⁷ M. T. Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, II. 27. 87, cf. M. T. Cicero, *De legibus libri tres*, I. 23. 60.

⁴⁸ E. K. Rand, *The humanism of Cicero*, 212.

⁴⁹ R. Sansen, *Doctrine de l'amitié chez Cicéron*, Paris 1975, 531.

⁵⁰ L. Alfonsi, *Dal Proemio del inventione alle virtutes del de officiis*, Roma 1975, 114.

⁵¹ F. Adorno, dz. cyt., 58.

międzyludzkich. Bo człowiek tworzy swoją człowieczą osobowość w dążeniu do bycia razem z innymi poprzez ciągłe doskonalenie moralne. Można powiedzieć, że Cynceron odwagą swoich poglądów znacznie wyprzedził własną epokę.

Czyż nie jest to w swojej treści i formie piękna i pasjonująca doktryna bo wskazująca na duchowe wartości w dojściu do szczęścia i tym samym ujmująca prawdziwe człowieczeństwo w jego duchowym dziedzictwie. Wydaje się, że byłoby rzeczą godną uwagi zastanowienie się nad tą myślą Cyncerona właśnie w czasach konsumpcyjnego stosunku człowieka do świata i zagubienia właściwego człowieczeństwa w świecie techniki, mechanizacji i komputerów. Może właśnie pogłębiona refleksja nad koncepcją szczęścia M. T. Cyncerona pozwoli nam ludziom XX wieku na odszukanie samego siebie, własnego ja, prawdziwego człowieczeństwa, i od jego strony spojrzenia na nasze życie.

L'HUMANISME DE LA CONCEPTION DU BONHEUR CHEZ CICÉRON

Résumé

Selon Cicéron, le devoir principal et primordial de l'homme consiste dans la vie bonne, honnête et raisonnable à la fois, qui doit conduire au but suprême, autrement dit, au bonheur. Car, la vie morale a en vue, avant tout, la formation des conditions favorables à l'existence et à l'harmonie de l'âme c'est-à-dire à la soumission totale des passions à la raison de l'homme. Et justement, cette activité raisonnable et heureuse, réalisée grâce à la vertu et fondée sur la vie conforme à la nature constitue le bien suprême.

La constatation que la vertu, exercée d'une manière active et pratique suffit au bonheur fait ressortir, d'une manière adéquate le caractère universel de toute la conception. Elle met en valeur la puissance de l'homme, son indépendance intérieure et la possibilité immense de la raison humaine. Par le même, cette doctrine est toujours ouverte, actuelle et proche aux êtres humains.