

Tomasz Mazur

Centrum Praktyki Stoickiej

<https://doi.org/10.59444/2023MONredWalr1>

Definicja dobra i wartości w stoicyzmie: próba reinterpretacji

Życie nie jest ani dobrem, ani złem: jest tylko sposobnością do przejawiania się
dobra i zła¹.

Seneka Młodszy

Wyraz ‚dobre’ posiada tyle znaczeń, ile wyraz ‚być’ (mówi się o nim bowiem
w [kategorii tego], czym coś jest, jak np.: bóg lub rozum; w [kategorii] jakości:
zalety; ilości: właściwa miara; stosunku: to, co pożyteczne; czasu: chwila odpo-
wiednia; miejsca: właściwe miejsce pobytu – i tak dalej), jasne więc, że nie może
ono być czymś wspólnym, ogólnym i jednym; bo w tym wypadku nie mówiłoby
się o nim we wszystkich kategoriach, lecz tylko w jednej jedynej².

Arystoteles

Wstęp

Filozofią zajmuję się od ponad trzydziestu lat, teoriami wartości od mniej więcej dwu-
dziestu, wreszcie od co najmniej piętnastu lat jestem także praktykującym stoikiem.
W tym eseju przedstawiam wynik moich badań, lektur, przemyśleń oraz codziennej
praktyki w obszarze stoickiej koncepcji wartości. Podaję tu inspirowaną filozofią stoicką
definicję wartości oraz podstawowych jej odmian. Następnie pokazuję relacje, jakie
zachodzą między tymi wartościami, oraz wybrane konsekwencje praktyczne przyjęcia
takiego rozumienia natury wartości.

Przedstawionym tu badaniom przyświeca przy tym przekonanie, że teoria wartości
leży w sercu filozofii stoickiej oraz że bez niej nie można uprawiać stoicyzmu. Moim
badaniom nad wartościami, w tym szczególnie nad rozumieniem wartości na gruncie
praktyki stoickiej, poświęcone są dwie osobne książki, nad którymi od wielu lat pracuję.
Przedstawiony tu wywód ma postać syntezy najważniejszych tez i podstaw założeń tych

¹ Seneka Młodszy, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1998, List 99.

² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 12 (1096a).

badania – większość istotnych wątków pozostaje tu nierozwinięta. Uzasadnienie oraz odpowiedni materiał źródłowy jest tu nadto ograniczony do niezbędnego minimum.

Rodzaje wartości w stoicyzmie

Problemy terminologiczne

Pierwszym problemem, na jaki napotykaemy, kiedy badamy stoickie myślenie o dobru i wartości, jest wielość i niejednoznaczność stosowanej terminologii. Jest tak z wielu powodów. Po pierwsze dlatego, że w starożytności filozofia stoicka ewoluowała przez przeszło sześć stuleci – do centralnego w stoicyzmie tematu wartości podchodziła więc olbrzymia rzesza myślicieli, wobec czego przesunięcia terminologiczne są nieuchronne. Po drugie dlatego, że większość zachowanych tekstów stoickich z okresu rzymskiego nie ma charakteru analitycznego, lecz popularyzatorsko-retoryczny, gdzie ścisłość terminologiczna nie jest podstawowym celem. Po trzecie wreszcie ze względu na ograniczenia samego języka naturalnego – filozof badający zagadnienia z obszaru etyki i teorii wartości zawsze staje przed podstawowym dylematem terminologicznym: na ile dla potrzeb ścisłości nagiąć i zniekształcić język naturalny, za pomocą którego ludzie od tysiącleci komunikują swoje intuicje na temat dobra i zła, a na ile, chcąc być zrozumiałym, dostosować się do istniejących odcieni znaczeniowych poszczególnych słów. Stoicyzm zawsze stał w rozkroku między tymi dwiema tendencjami, co sprawiało, że używane przez poszczególnych autorów stoickich terminy częściowo korzystały z naturalnych znaczeń, a częściowo je zniekształcały.

W tekstach stoickich znajdujemy trzy podstawowe, ściśle ze sobą powiązane terminy: dobro, wartość, cnota – wszystkie inne terminy, jakich używano, w jakiś sposób wywodzone są z tych trzech. Czasami termin dobro używany jest jako nadrzędny, to znaczy jako pojęcie najogólniejsze, obejmujące wszystkie pozytywne czy wartościowe stany rzeczy. Zazwyczaj też używają go wtedy stoicy w liczbie mnogiej. Jak czytamy u Diogenesa Laertiosa:

Co się tyczy dóbr, to jedne są dobrami duszy, inne dobrami zewnętrznymi, a jeszcze inne dobrami, które nie są ani dobrami duszy, ani dobrami zewnętrznymi. Dobrami duszy są cnoty i zgodne z nimi czyny. Do dóbr zewnętrznych należy posiadanie dobrej ojczyzny, dobrego przyjaciela oraz wpływające z tego posiadania szczęście. Dobro, które nie jest ani dobrem duszy, ani dobrem zewnętrznym, występuje wtedy, kiedy człowiek jest sam dzielny i szczęśliwy³.

Widzimy tu, że termin dobro, ale brany w liczbie mnogiej, jest pojęciem nadrzędnym, gdzie wszystkie stany oceniane pozytywnie są jakimiś odmianami dobra. Jest to bardzo częsta strategia w tekstach stoickich. Podobnie znajdujemy to u Seneki:

³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 2006, s. VII, 1.

Wszystkie inne – to dobra mniemane, które mają co prawda nazwę wspólną z rzeczywistymi, lecz właściwości dobra w nich nie znajdziesz. Dajmy im tedy miano wygód i – bym użył tu naszej [stoickiej] mowy – rzeczy godnych, by je przekładano nad inne⁴.

Już w tym cytacie jednak uwidacznia się wahanie terminologiczne autora, sugeruje bowiem, że te inne „dobra”, o których tutaj traktuje, nie są w rzeczywistości dobrami, wobec czego należy im nadać jakieś inne określenie. Powołuje się tu przy tym Seneka na bardziej techniczny termin, mianowicie „wygód”. Podobnie wyraźną i czerpiącą z ortodoksyjnych, najprawdopodobniej Chryzypowych, tekstów dystynkcję proponuje Cynceron:

Gdy więc dostatecznie uzasadniono, że dobrem jest tylko to, co szlachetne, a złem tylko to, co haniebne, wtedy przyjęto, że jest jednak pewna różnica nawet między tymi rzeczami, które nie mają żadnego znaczenia dla szczęśliwego lub nieszczęśliwego życia, tak iż jedno z nich są godne uznania, drugie przeciwnie, a trzecie obojętne⁵.

Wychodząc od podstawowego podziału na rzeczy wewnętrzne i zewnętrzne, stoicy, ujmując rzecz ortodoksyjnie, tylko o tych pierwszych mówili, że cechuje je dobro lub zło, tym drugim przyznając inne określenia, najczęściej wartość. I o tym dobru właściwym mówią, używając zazwyczaj liczby pojedynczej tego terminu. Jednak, co już podkreślałam, nie zawsze byli w tym konsekwentni, w efekcie czego niekiedy życiu czy zdrowiu przypisywali cechę dobra w pewnym znaczeniu, kiedy indziej, jak w pochodzącym od Seneki motcie tej rozprawy, wszelkiego dobra im jednak odmawiali.

Sytuacja ta rodzi wiele pytań o to, jak dokładnie mają się do siebie wspomniane kategorie. Czy na przykład dobro w węższym znaczeniu jest synonimem cnoty, czy też raczej poszczególne cnoty są po prostu jakąś formą ujawniania się dobra najwyższego, nie będąc z nim synonimiczne? Jaka zachodzi relacja między dobrem a wartością? Czy wartości, czyli godne wyboru rzeczy zewnętrzne, są całkowicie niezależne, a więc obojętne dla dobra, czy też, jak to poświadczają inne fragmenty, są w pewnym sensie potrzebne? To ostatnie zdaje się potwierdzać znany cytat z Diogenesa:

Przez wartość stoicy rozumieją pewną pomoc dla rozumnego życia, a jest nią wszystko, co jest dobre. Za wartość uważają także pewną siłę pośredniczącą lub to, co może się przyczynić do życia zgodnego z naturą; takie są, mówiąc przykładowo, bogactwo i zdrowie⁶.

Jak rozumieć tego rodzaju cytaty? Czy dobro potrzebuje pomocy ze strony rzeczy zewnętrznych, czy nie? Jeśli tak, to nie jest w pełni niezależne względem nich. Jeśli nie, to po co w ogóle rozróżniać między rzeczami zewnętrznymi na te, które są bardziej lub mniej godne wyboru?

⁴ Seneka Młodszy, *Listy moralne...*, List 74.

⁵ Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, przeł. W. Kornatowski, [w:] *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1961, s. III.1.16.

⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, s. VII, 1.

Problemy definicyjne

Do wyliczonych tu problemów natury terminologicznej należy dodać powiązane z nimi problemy natury definicyjnej. Centralnym pojęciem stoickiej aksjologii jest dobro najwyższe, dla którego niekiedy, wbrew intuicjom języka naturalnego (za którymi idzie Arystoteles w drugim z mott tej rozprawy), stoicy rezerwują termin dobro. Jest to jednak jeden z najbardziej mętnie zdefiniowanych terminów. Weźmy fragment z ważnego antycznego źródła historycznego:

Cell ten Zenon oddał tak: 'żyć zgodnie', to znaczy według jednej myśli i harmonijnie, jako że żyjący w walce są nieszczęśliwi. Ci po nim, uszczegółowiając to, wyrazili się tak: 'żyć zgodnie z naturą', uznając, że wypowiedź Zenona miała niepełne orzeczenie⁷.

Wynikałoby z tego, że dobro definiowane jest albo przez wymagającą dalszego doprecyzowania harmonię wewnętrzną, albo przez zgodność (harmonię) z naturą, co też wymaga dalszego doprecyzowania. Odpowiedni fragment z Diogenesa zdaje się przemawiać na rzecz tej drugiej interpretacji, choć jednocześnie rzecz dalej komplikuje: „Dlatego Zenon powiedział pierwszy w swym dziele *O naturze człowieka*, że dalszym najwyższym celem jest żyć zgodnie z naturą, to znaczy żyć zgodnie z cnotą”⁸.

Wspomniana przeze mnie komplikacja bierze się z tego, że nie wiadomo, jaka jest relacja natury z cnotą. Czy są synonimami? Nieco dalej ten sam Diogenes Laertios dodaje: „Cnota według niego jest to harmonijne usposobienie”⁹.

Uzyskujemy pewnego rodzaju błędne koło, bo dobro jest definiowane jako harmonia z naturą, która jest rozumiana jako cnota, która następnie jest rozumiana jako harmonia.

Ogólnie rzecz ujmując, w pismach stoickich napotykaemy na stałą tendencję, żeby wiele kluczowych pojęć definiować zwrotnie. Są to terminy: dobro (najwyższe), cnota, rozum (względnie rozumność), natura. Każde z tych pojęć bywa definiowane przez trzy pozostałe, skazując przez to czytelników i adeptów stoicyzmu na odwieczne krążenie w definicyjnym błędnym kole.

Część badaczy przychyła się wprawdzie do tego, że jeden z tych terminów jest jednak centralny. Jak czytamy na przykład:

Sokrates pytał Eutyfrona, czy zbożnym jest coś dlatego, że jest miłe bogom, czy też jest miłe bogom dlatego, że jest zbożne. Gdybyśmy analogiczne pytanie zadali stoikom i spytali, czy dlatego coś jest zgodne z naturą, że jest dobre, czy też jest dobre, bo jest zgodne z naturą, stoicy nie wahałoby się prawdopodobnie uznać, że zachodzi pierwsza, nie druga z tych dwóch ewentualności¹⁰.

⁷ Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, przeł. M. Wojciechowski, Kraków 2005, s. 6a.

⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, s. VII.1.87.

⁹ Tamże, s. VII.1.87.

¹⁰ M. Ossowska, *Zarys aksjologii stoickiej*, Warszawa 1923, s. 6.

Nawet jeśli jest to słuszna intuicja, to dalszych problemów nastęrcza nam wyjaśnienie dobra, skoro na przykład bardzo często jest definiowane za pojęciem natury. W niektórych miejscach wydaje się, że natura to tyle co wola bogów, gdzie indziej, że zaspokajanie potrzeb biologicznych, gdzie indziej, że to rozumność, co znowu wraca nas kołem do innego ze sposobów definiowania dobra.

Jedynym wyjściem, jakie tu widzę, jest specyficzne doprecyzowanie poszczególnych terminów, ale takie, które nie narazi nas przy tym na anachronizm. Antyczne rozumienie natury w wielu miejscach odbiega bowiem od współczesnego ze względu na postępowanie wiedzy biologicznej i psychologicznej.

Problemy z hierarchią

Sprawę dodatkowo komplikuje pojęcie hierarchii wartości. Ustaliliśmy już, że podstawowym wyznacznikiem tej hierarchii jest podział na dobro i wartość. Wszystkie oceniane pozytywnie stany rzeczy w świecie podpadają w tym ujęciu pod jedną z tych dwu kategorii. Z tym że dobro jest jedno, podczas gdy wartości jest wiele. Ta wielość wymaga pewnego uporządkowania, dzięki któremu można dokonywać wyborów. Sposobem na to uporządkowanie jest hierarchia. Niestety stoicy w różnych miejscach odmiennie i raczej dość mgliście wyjaśniają regułę układania wartości w hierarchię.

Po pierwsze trzeba tu odróżnić dwa rodzaje hierarchii. Pierwszy rodzaj hierarchii dotyczy cnót, a nie wartości, i ta hierarchia jest ze względu na poziom szczegółowości. Drugi rodzaj hierarchii dotyczy wartości i ta hierarchia jest ze względu na stopień wartości czy ważności. Zacznijmy od omówienia pierwszej.

Wielość cnót

Autorzy stoicy wyliczają wiele cnót. Jednak podkreślają też ich jedność. Cytowany już tu Arejos Didymos podaje:

Wszystkie cnoty, które są wiedzą i umiejętnością, wspólne mają wzorce i ten sam cel, jak to stwierdzono, dlatego też są niemożliwe do rozdzielenia. Mający jedną ma wszystkie, a działający zgodnie z jedną zgodnie ze wszystkimi działa¹¹.

Istnieje zatem jakaś jedna nadrzędna cnota, jest nią mądrość, czyli wiedza o tym, co dobre i złe. Poszczególne cnoty są tylko sposobem jej przejawiania się w konkretnej sytuacji. Przy czym stoicy wyróżniają zazwyczaj pewną grupę cnót podstawowych, zwanych też kardynalnymi, wszystkie inne cnoty uznając za jakąś dalszą ich postać:

¹¹ Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, s. 5b5.

Za najważniejsze uznają stoicy następujące cnoty: przezorność, dzielność, sprawiedliwość, umiarkowanie, a jako ich odmiany: wielkoduszność, opanowanie, wytrwałość, bystrość umysłu, roztropność¹².

Hierarchia, o której tu mowa, układa się więc tak: mądrość – cnoty kardynalne – reszta cnót. Jest to hierarchia ze względu na poziom szczególowości. Każda najbardziej szczegółowa cnota uczestniczy w którejś z cnót kardynalnych, każda cnota kardynalna jest jakąś postacią mądrości. Mądrość natomiast jako cnota najwyższa w tym ujęciu jest tożsama z najwyższym dobrem, rozumem, postępowaniem w zgodzie z naturą, harmonią wewnętrzną.

Wielość wartości

Oprócz wielości cnót, które wszystkie są dobrami wewnętrznymi, istnieje jeszcze wielość wartości, z których wszystkie rozumiane są jako jakieś stany rzeczy zewnętrznych względem człowieka, ale takie, które są z pewnego powodu dla tego człowieka godne wyboru. Tradycyjnie stoicy wyliczają tutaj wiele rzeczy będących stosunkowo powszechnym przedmiotem ludzkich zabiegów oraz pragnień. W bardzo znanym ustępie z Epikteta czytamy:

Z wszystkich rzeczy jedne są od nas zależne, drugie zaś niezależne. Zależne są od nas: sądy, popędy, pragnienia, odrzy i jednym słowem – to wszystko, co jest naszym dziełem. Niezależne natomiast są od nas: ciało, mienie, sława, godności i jednym słowem – to wszystko, co nie jest naszym dziełem¹³.

Do rzeczy niezależnych zalicza tu Epiktet wszystkie te, którym zazwyczaj przypisywana jest jakaś wartość. Przeglądając wypowiedzi stoików, możemy poklasyfikować te zewnętrzne pozytywne stany rzeczy na: kondycję ciała (psychiczną i fizyczną), stan posiadania, relacje z innymi ludźmi (role społeczne, przyjaźnie, uznanie), przyjemności (doznania zmysłowe i intelektualne), relacje ze światem (kontakt z przyrodą, rozumienie natury kosmosu), działalność twórczą (o ile nie podpada pod którąś z poprzednich kategorii). Każda z tych głównych kategorii rozpada się dalej (analogicznie z cnotami) na podkategorie, co częściowo w nawiasach uwidocznilem. Kluczowym problemem każdej teorii wartości, w tym stoickiej, jest kwestia wyboru między nimi, jeśli nie można realizować dwu jednocześnie.

Jedną z odpowiedzi na pytanie o sposób wyboru jest hierarchia wartości. Ze znanych nam tekstów stoickich nie wynika niestety żadna tego rodzaju jasna hierarchia – mamy tu raczej wiele luźnych, mniej lub bardziej uporządkowanych wzmianek. Jak zatem notuje ogólnikowo Marek Aureliusz:

¹² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, s. VII.1.

¹³ Epiktet, *Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, [w:] *Diatryby; Encheiridion; z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, Warszawa 1961, s. 455 (1).

Zarazem oczywiście uwzględniam, stosownie do wartości, i rzeczy obojętne¹⁴.

Z kolei na przykład w dziele *O dobrodziejstwach* Seneka zastanawia się, jakich dobrodziejstw udzielać powinno się innym ludziom. W odpowiedzi na to pytanie przedstawia ich pewną klasyfikację według hierarchii wartości. Podstawowa zasada tej klasyfikacji jest następująca:

Z kolei rozważmy, jakie dobrodziejstwa należy dawać i w jaki sposób. Otóż na pierwszym miejscu dawajmy takie, jakich wymaga konieczność, na drugim – pożyteczne, na trzecim – przyjemne, dla umilenia życia¹⁵.

W dalszej części Seneka doprecyzowuje poszczególne części hierarchii. Na temat pierwszej kategorii, rzeczy koniecznych, pisze między innymi:

Jeśli chodzi o rzeczy konieczne do życia, to pierwsze miejsce w hierarchii potrzeb zajmują te, bez których żyć nie możemy, do drugiej kategorii należą takie, bez których żyć nie powinniśmy, do trzeciej takie, bez których żyć nie mamy chęci. Do pierwszej kategorii należą takie dobre uczynki jak uratowanie kogoś z rąk wroga, od gniewu tyrana, od proskrypcji i z innych niebezpieczeństw, które w różny i niemożliwy do przewidzenia sposób zagrażają życiu człowieka. [...] Najbliższe miejsce zajmują po nich te dobra, bez których żyć wprawdzie możemy, ale bez nich – śmierć bardziej jest pożądana. Należą do nich na przykład wolność, dobre imię, czyste sumienie. W następnym z kolei rzędzie stawiamy te dobra, którym wysoką wartość nadają związki pokrewieństwa, trwałej przyjaźni, długoletniego współżycia i towarzystwa, jak dzieci, żony, przyjaciele, ognisko i bogi domowe, i wszystko inne, do czego tak bardzo przyłągnęliśmy sercem, że wolelibyśmy utracić życie niżeli te dobra¹⁶.

Widzimy tu zarys pewnej dość przemyślanej klasyfikacji, powstałej wprawdzie na potrzeby regulacji sposobu udzielania dobrodziejstw innym ludziom – nie ma jednak powodu, żeby ta sama klasyfikacja nie stosowała się zwrotnie do nas samych.

Tam, gdzie Diogenes Laertios, po omówieniu dobra, przechodzi do omówienia wartości, tam też przedstawianie różnych ich kategorii sugeruje istnienie naturalnej hierarchii między nimi:

Spśród rzeczy godnych wyboru jedno się wybiera ze względu na nie same, inne ze względu na coś innego, a jeszcze inne i ze względu na nie same, i ze względu na coś innego. Do pierwszej grupy zaliczamy odwagę, wykształcenie i tym podobne rzeczy, do drugiej – bogactwo, dobre urodzenie i tym podobne rzeczy, do trzeciej – siłę, dobre zmysły, sprawność ciała. Jedne stawia się wyżej nad inne ze względu na nie same dlatego, że są zgodne z naturą, inne ze względu na coś innego dlatego, że przynoszą niemałe korzyści¹⁷.

¹⁴ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, przeł. M. Reiter, Warszawa 1958, s. III.13.

¹⁵ Seneka, *O dobrodziejstwach*, przeł. L. Joachimowicz, [w:] *O łagodności; O dobrodziejstwach; Satyra na śmierć Klaudiusza Cezara*, Warszawa 1965, s. I.11.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, s. VII.1.

Bardzo trudno wydedukować z tego fragmentu, jak winna wyglądać hierarchia. Wydaje się, że wyżej stawiane są rzeczy, które wartościuje się dlatego, że są zgodne z naturą. Problem jednak, że zgodne z naturą jest dla stoików wiele rzeczy. W wielu miejscach namysł nad dobrem i wartościami zaczynają od naturalnego biologicznego odruchu samozachowawczego istot żywych. Pisze o tym Diogenes Laertios:

Stoicy twierdzili, że pierwszy popęd istoty żywej zwraca się ku zachowaniu własnej istoty i tkwi w niej od samego początku, jak mówi Chryzyp w pierwszej księdze *O celach*, głosząc, że pierwszą troską wszystkiego, co żyje, jest zachować swój ustrój i swoją świadomość¹⁸.

Pisze o tym także Ciceron, kiedy referuje poglądy stoików:

Filozofowie, [...] których naukę uważam za słuszną, utrzymują, że gdy tylko narodzi się jakieś żywe stworzenie, [...] od razu czuje życzliwość dla samego siebie, troszczy się o zachowanie siebie i swojego dobrego stanu, lubi wszystko, co stan ten utrzymuje, żywi zaś wstręt do zagłady i do tego, co zagładę wydaje się sprowadzać¹⁹.

Z uwag tych wynikałoby, że najwyżej w hierarchii wartości stoi troska o siebie, przy czym, ponieważ jednocześnie zdaniem stoików istotą człowieka jest zdolność myślenia, to troska o tę zdolność byłaby na pierwszym miejscu. Czym jednak różni się troska o siebie rozumiana jako ćwiczenie się w cnocie od troski o siebie jako jedna z rzeczy zewnętrznych? Przecież wykształcenie, o którym pisze Diogenes Laertios, lokuje on nie w obszarze dobra (zatem rzeczy od nas zależnych), lecz wartości (zatem rzeczy od nas niezależnych) – czy uznanie, że troszczenie się o którąś z rzeczy niezależnych jest troszczeniem się o siebie, nie jest sprzeczne z podstawowym stoickim podziałem na rzeczy zależne i niezależne?

Do tego dochodzi dalsza wątpliwość. Co z troską wobec innych istot, ludzkich i pozaludzkich? Powinności społeczne stanowią bardzo ważny aspekt etyki stoickiej, niemal jeden z dominujących motywów *Rozmyślań* Marka Aureliusza. Czytamy więc u niego:

Dobrem więc stworzenia rozumnego – współzycie. Dawno bowiem udowodniono, żeśmy zrodzeni do współzycia²⁰.

A w innym miejscu:

Odpadkiem od społeczeństwa ten, kto duszę własną oddziela od duszy istot rozumnych, choć jest jedna²¹.

Dążenie do relacji z innymi i troska o innych wydaje się tu wartością priorytetową. Podobnie często motyw troski i swego rodzaju służby bliźnim występuje u Epikteta, co

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Ciceron, *O najwyższym dobru i zlu*, przeł. W. Kornatowski, [w:] *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1961, s. III.1.16.

²⁰ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, s. V.16.

²¹ Tamże, s. IV.29.

rodzi pytanie o relację w hierarchii wartości między wartościami społecznymi a indywidualnymi. Jest to pytanie tym istotniejsze, że stoicyzm często oskarżano o postawę jeśli nie egocentryczną, to co najmniej autocentryczną.

Podsumowując rozważania tego podrozdziału, zebrałem tu wyjściowe dane i problemy ze spójnym opracowaniem stoickiej teorii dobra i wartości. Są to więc trzy rodzaje problemów: terminologiczne, definicyjne i związane z hierarchią wartości.

Stoicyzm i Sokrates

Znaczenie Sokratesa dla stoików

Jedną z najważniejszych inspiracji filozoficznych stoicyzmu jest nauczanie i postawa Sokratesa. Zdarzało się antycznym stoikom (na przykład Epiktetowi) zaliczać Sokratesa wprost do najwyższych autorytetów ich szkoły, co by sugerowało, że nauczanie Sokratesa w znikomym stopniu odbiegało od tego, czego nauczają stoicy. W *Diatrybach* Epiktet podaje na przykład jedną z głównych zasad filozofii stoickiej, po czym jako przykład jej stosowania pokazuje Sokratesa:

A w ogóle zapamiętaj to sobie, że sami siebie dręczymy, że sami siebie gryziemy, to znaczy – urojenia nas dręczą i urojenia nas gryzą. Bo i co to właściwie znaczy, że z ciebie szydzą? Stań i ty obok skały i wymyślaj na nią szyderstwa! No i co wskórasz? Gdyby ktoś zatem na ludzkie języki był tak nieczuły jak skała, jaki pożytek miałby szyderca? [...] Takiego ducha wyrabiał w sobie Sokrates i dlatego zawsze trwał w pogodnym usposobieniu, zachowując ten sam wyraz twarzy²².

Zdarzało się także, że niektórych antycznych stoików porównywano z Sokratesem (przede wszystkim Muzoniusza Rufusa i Epikteta ze względu zwłaszcza na charyzmatyczny styl ich nauczania).

Nie gdzie indziej niż u Sokratesa trzeba szukać punktu wyjściowego dla rozumienia stoickiej teorii dobra i wartości. Właśnie u Sokratesa znajdujemy wyjściowe rozróżnienia, jedynie pogłębione później w filozofii stoickiej. Z postacią tego filozofa, a także sposobu, w jaki jego poglądy przekazał Platon, wiąże się pewien mankament: chodzi o osobliwe napięcie między tym, co zostało powiedziane wprost, a tym, co zostało jedynie zasygnalizowane, czy, jak wykazują niektórzy badacze, pokazane²³. Pewne rzeczy są powiedziane przez Sokratesa wprost, pewne można wyczytać między wierszami, jednak niektóre, nierzadko kluczowe, można wydedukować nie z tego, co Sokrates mówi, ale co robi. Żeby zrozumieć pełnię przekazu Sokratesa, trzeba interpretować to, co mówi, w kontekście tego, gdzie to mówi, do kogo mówi i co przy tej okazji robi:

²² Epiktet, *Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, [w:] *Diatryby; Encheiridion; z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, PWN, Warszawa 1961, s. 82 (I.25).

²³ Por. G.M. Mara, *Socrates' Discursive Democracy; Logos and Ergon in Platonic Political Philosophy*, New York 1997, rozdz. 1.

Logoi [wypowiedzi] i *erga* [działania] Sokratesa są zatem wzajemnie korzystne, będąc do pewnego stopnia we wzajemnym napięciu²⁴.

Najpierw wskażę, co Sokrates mówi wprost i co można z tego ewentualnie wydedukować, a później, co tylko pokazuje w działaniu.

Teoria wartości Sokratesa, czyli co Sokrates mówi o wartościach

Sokrates dokonał czterech kluczowych odkryć czy innowacji w obszarze teorii wartości. Po pierwsze sformułował jasną koncepcję człowieka jako istoty wewnętrznej, to znaczy wewnątrzsterownej, a nie zewnątrzsterownej. Po drugie wyraźnie odróżnił dobra wewnętrzne, określające charakter i jakość postępowania człowieka, od dóbr zewnętrznych, które człowiek może posiadać, ale które nie wpływają na jego istotę. Po trzecie twierdził, że szczęście zależy wyłącznie od stanu dóbr wewnętrznych, to znaczy od kondycji duchowej człowieka. Po czwarte wreszcie uważał, że nie ma różnicy między wiedzą o dobru a wolą czynienia dobra – pogląd znany pod pojęciem intelektualizmu etycznego – jeśli człowiek wie, co jest dobre, nie jest w stanie nie chcieć do tego dążyć.

Tekstem, w którym te wszystkie elementy nauczania Sokratesa manifestują się jednocześnie, jest *Obrona Sokratesa* Platona. Platon prawdopodobnie nie przypadkiem wybrał tę formę przekazu, dramat sądowy, do prezentacji poglądów swojego mistrza w możliwie najpełniejszej postaci. Było tak prawdopodobnie dlatego, żeby dzięki temu możliwie najdobitniej wyeksponować ideę oporu, przenikającą całe Sokratejskie myślenie o wartościach i człowieku. Jak podkreślają badacze, w epoce przedsokratejskiej człowieka wyznaczały trzy zasadnicze czynniki: wola bogów (tradycja religijna), pozycja społeczna (normy społeczne) i czynniki przyrodnicze (pragnienia i popędy)²⁵. Sokrates buduje swoją nowatorską doktrynę w opozycji do tych trzech czynników, co najdobitniej widać właśnie podczas procesu.

Po pierwsze więc Sokrates w pewnym sensie istotnie nie uznaje bogów, w tym mianowicie, że nie uznaje ich absolutnego autorytetu, lecz domaga się, by ich dyktaty, przed ich przyjęciem, poddać ocenie refleksji. Widzimy to także bardzo wyraźnie w *Eutyfronie*, gdzie pada to słynne pytanie:

Pomyśl no nad czymś takim: czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią?²⁶

²⁴ Tamże, s. 30 [tłum. T.M.].

²⁵ Por. B. Snell, *Odkrycie ducha: studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, przeł. A. Onysimow, Warszawa 2009, rozdz. 2 i 8.

²⁶ Platon, *Eutyfron*, przeł. W. Witwicki, [w:] *Dialogi*, Warszawa 1993, s. 9e-10a.

Sokrates pyta tu innymi słowy o to, czy to wola bogów konstytuuje to, co dobre, czy to raczej to, co dobre, wyznacza wolę bogów. Jego intencja z kontekstu wyводу jest jasna – bogowie nie mogą chcieć czegoś, co nie jest dobre. Wiedza o dobru, istnienie dobra, poprzedza więc tę wolę. Jednak ludzki rozum ma do wiedzy o dobru analogiczny dostęp – na mocy refleksji sam może i powinien na bieżąco weryfikować to, co przekazują ludziom bogowie w różnych tradycjach.

Podobnie z normami i presją społeczną, Sokrates całą swoją postawą podczas procesu dowodzi swojej tezy, że człowiek, o ile nie przyjmie czegoś za słuszne po poddaniu tego refleksji, ma w sobie siłę, żeby nie ugiąć się pod żadną presją. Jak czytamy:

Więc, gdybyście mi na to powiedzieli: Sokratesie, my teraz nie posłuchamy Anytosa, tylko cię uwolnimy, pod tym jednakże warunkiem, abys się nigdy więcej takimi poszukiwaniami nie bawił ani nie filozofował dalej, a jeśli cię znowu na tej robocie schwytano, to zginiesz – jeśli byście mnie, jak mówię, pod tymi warunkami puścić mieli, tobym wam powiedział, że ja was, obywateli, kocham całym sercem, ale posłucham boga raczej aniżeli was i póki mi tchu starczy, póki sił, bezwarunkowo nie przestanę filozofować [...]. Wobec tego, Ateńczycy – czy wy posłuchacie Anytosa, czy nie, i czy mnie wypuścicie, czy nie wypuścicie, ja nie będę postępował inaczej; nawet gdybym miał nie jeden, ale sto razy umrzeć²⁷.

Wreszcie człowiek, jego siła wewnętrznego namysłu, jest w stanie przewyciężyć nawet najbardziej przemożne instynkty, mianowicie strach przed śmiercią, czego Sokrates dowodzi, przyjmując ze spokojem wyrok śmierci, którego przy odrobinie wysiłku mógł uniknąć²⁸, a następnie samą śmierć, od której przy odrobinie wysiłku i ugodowości mógł się wymigać²⁹.

We wszystkich tych działaniach Sokrates powołuje się na jedną podstawową instancję i zasadę swojego działania, mianowicie na rozum. Najlepiej jest ta instancja i metoda streszczona w Platónskim *Kritonie* jako element uzasadnienia poddania się karze śmierci:

Ja już taki jestem; nie tylko teraz, ale zawsze taki, nie umiem nikogo i niczego innego z moich słuchać, jak tylko argumentu, który mi się po rozwadze wyda najlepszy³⁰.

Stoicy przejęli od Sokratesa wszystkie elementy jego nauczania, najbardziej eksponując podział na dobra wewnętrzne i zewnętrzne, nad którym nadbudowany jest następnie podział na rzeczy od nas zależne i niezależne. Jest także w filozofii stoickiej

²⁷ Platon, *Obrona Sokratesa*, przeł. W. Witwicki, [w:] *Dialogi*, Warszawa 1993, s. 30b-c.

²⁸ Kiedy sędziowie podczas procesu najpierw zaproponowali mu karę grzywny, co on odrzucił i sprowokował ich, domagając się w zamian dożywotniej pensji państwowej. Por. tamże, s. 36d-e.

²⁹ Kiedy jego przyjaciele, przekupivszy strażników więzienia (w tamtych czasach było to w takich sytuacjach zwyczajową praktyką), zorganizowali dla Sokratesa możliwość ucieczki z więzienia, co on jednak zdecydowanie odrzucił. Por. Platon, *Kriton*, przeł. W. Witwicki, [w:] *Dialogi...*, s. 50a-54e.

³⁰ Tamże, s. 46b.

obecny, choć nie tak czytelny dla współczesnego czytelnika, duch oporu. Jeszcze tu do niego wrócę.

Sokratejskie rozumienie istoty dobra (wartości), czyli co Sokrates robi, kiedy mówi o dobru (wartościach)

Paradoks Sokratesa

W odróżnieniu od stoików Sokrates jeszcze nie rozróżnia terminologicznie dobra i wartości, używając tych pojęć zamiennie. Widzieliśmy, że filozofując w opozycji do tradycji religijnej, norm społecznych i nakazów natury, Sokrates uważał, że właściwą i jedyną instancją ustalania wartości jest rozum ludzki. Podkreślał przy tym, że uzyskana na tej drodze wiedza jest rozstrzygająca. Jednocześnie stale głosił swoją ignorancję, co znalazło wyraz w sentencji najczęściej kojarzonej z jego osobą: „wiem, że nic nie wiem”. Sytuacja ta budzi naturalną konfuzję – jak można w dążeniu do dobra polegać tylko na rozumie, a jednocześnie głosić, że ten rozum niczego nie wskazuje?

Paradoks ten wpisany jest w samą konstrukcję przytaczanej tu już *Obrony Sokratesa*. Swoją obronę zaczyna Sokrates od opowieści o początkach swoich poszukiwań. Wyrocznia w Delfach miała pewnemu jego znajomemu powiedzieć, że nie ma osoby mądrzejszej od Sokratesa. Jednak on sam uważał, że nic nie wie. Jak wyznaje:

Bo ja, kiedyś to usłyszał, zacząłem sobie w duchu myśleć tak: Co też to bóg mówi? Cóż ma znaczyć ta zagadka? Bo ja, doprawdy, ani się do wielkiej, ani do małej mądrości nie poczuwam³¹.

Poczucie to nie przeszkadza jednak kilka stron dalej stawiać się w roli duchowego sumienia Aten, pouczającego Ateńczyków, jaki rodzaj życia jest godziwy, a jaki niegodziwy. Nie przeszkadza mu to też w przyjęciu śmierci w imię obrony swoich przekonań. Ale jakich przekonań, skoro Sokrates niczego nie wie? Zbiór przekonań Sokratesa, w myśl jego *dictum*, wydaje się pusty. Jak pusty zbiór może się okazać stawką, w imię której warto poświęcić życie?

Wydaje się, że jedyna odpowiedź tkwi w ironii Sokratesa. Ironia jest jego maską. Polega ona na tym, że to, co mówi, ma trochę inny sens, niż się go domyśla słuchacz. Na sens ten naprowadza zaś działanie Sokratesa, a nie jego mowa. Wiedza bowiem nie tkwi wyłącznie w słowach, lecz także w działaniach.

Przykłady trzech działań Sokratesa

Zbadajmy teraz na trzech przykładach, co robi Sokrates. Przykłady te pochodzą z trzech dialogów: *Charmidesa*, *Lyzisa* oraz *Protagorasa*. Zacznijmy od *Charmidesa*.

³¹ Platon, *Obrona Sokratesa*, s. 21b.

Wzrok, który nie widzi siebie

Fabuła *Charmidesa* jest prosta. Tytułowy uczestnik rozmowy jest młodzieńcem, który się uskarża na ból głowy. Sokrates oznajmia mu, że ma na to niezawodne lekarstwo w postaci pewnej modlitewki, którą otrzymał od trackiego lekarza. Jest jednak jedno zastrzeżenie. Można ją stosować tylko wobec osoby, którą cechuje rozwaga. Dlatego, zanim Sokrates przekaze Charmidesowi obiecaną modlitewkę, musi wpiery ustalić, czy Charmides posiada cnotę rozwagi. To prowadzi do zawiązania dialogu, który ma na celu ustalenie, czym jest rozwaga i czy Charmides ją posiada. Dialog ten ma typowo sokratyczną konstrukcję, to znaczy, że kończy się fiaskiem, którego przyczyną Sokrates nietypowo bierze sam na siebie. Jak czytamy na końcu dialogu:

Ale ja sobie myślę, że to tak nie jest [iż nie da się ustalić istoty rozwagi], tylko że ja sam jestem lichy poszukiwacz. Bo przecież rozwaga to wielkie dobro i jeżeli ty je masz, toś szczęśliwy. Tylko zobacz, czy masz, a nie będzie trzeba modlitewki. Jeżeli je posiadasz, to tym bardziej – ja bym ci tak radził przynajmniej – myśl sobie, że ja jestem gaduła, który plecie trzy po trzy i nie potrafi na żaden temat rozumować porządnie, a ty, im bardziej jesteś rozważny, tym większe twoje szczęście³².

Osobliwy to ustęp, który rodzi liczne pytania. Po pierwsze: skoro Sokrates nie potrafi ustalić, czym jest rozwaga, to na jakiej podstawie on sam otrzymał lekarstwo na ból głowy, które wymaga stwierdzenia rozwagi u stosującego je? Po drugie: dlaczego teraz Sokrates oświadcza, że modlitewka, którą posiada, może nie jest potrzebna, jeśli Charmides posiada rozwagę? Po trzecie: jaki w ogóle ma sens sugestia, żeby Charmides sam u siebie sprawdził, czy ma rozwagę, skoro wcześniej nie byli w stanie razem ustalić, czym ona jest?

W centralnym momencie dialogu Sokrates proponuje pewną interesującą analogię:

– Zastanów się, czy masz wrażenie, że istnieje jakiś wzrok, jakieś widzenie, które nie odnosi się do rzeczy, danych także innym wzrokiem, ale jest widzeniem samego siebie oraz innych widzeń, a niewidzeń tak samo. I ono barwy nie widzi żadnej, chociaż jest widzeniem, widzi tylko siebie samo i inne widzenia. Czy nie wydaje ci się, że istnieje jakieś takie widzenie?

– Na Zeusa, wcale mi się tak nie wydaje.

– No cóż, a słuch, który głosu żadnego nie słyszy, a słyszy tylko sam siebie i słyszy inne słuchy, a niesłuchy tak samo?

– I to nie³³.

Sokrates podaje dalej jeszcze kilka podobnych przykładów. Następnie ze swoim rozmówcą ustala, mając na myśli rozwagę, że analogia ta nie zachodzi w stosunku do wiedzy, która jest wiedzą o sobie samej. Stwierdza przy tym w zastanawiająco bezkrytyczny sposób:

³² Platon, *Charmides*, przeł. W. Witwicki, [w:] *Charmides; Lysis*, Warszawa 1959, s. 175e-176a.

³³ Tamże, s. 167c-d.

- Tylko zdaje się, że wiedzę jakąś przyjmujemy taką, która nie jest wiedzą o żadnym przedmiocie innym, tylko o sobie samej i o innych wiedzach?
- Przyjmujemy.
- Prawda, że to dziwnego coś, jeżeli nawet i jest taka? No, nie spierajmy się, że jej nie ma, tylko patrzmy jeszcze, czy jest³⁴.

W dalszym toku dialogu, w którą stronę by w rozumowaniu nie poszli, wikłają się w same sprzeczności, ostatecznie ponosząc fiasko, jak już wspomniałem.

Mój wniosek z tak rozegranej fabuły rozmowy jest taki, że Sokrates uważa rozwagę za wiedzę, którą się wie o czymś, ale która jednak nie może uchwycić samej siebie. Jego aluzje na końcu rozmowy mają zasugerować, że oni nie uchwycili rozwagi, lecz ją zrobili. Rozwaga jest tym, co robili przez cały dialog – i właśnie dlatego Charmides nie potrzebuje już modlitewki. I nie skarży się już na koniec dialogu na ból głowy. Bycie rozważnym to rozważanie za i przeciw na rzecz tego, co słuszne.

Niemądra przyjaźń

Zajrzyjmy teraz do *Lyzisa*. Jest to dialog o przyjaźni. Stosując inny typowy dla siebie wybieg, Sokrates wciąga grupę młodych ludzi, w tym tytułowego *Lyzisa*, w rozmowę na temat istoty przyjaźni. Istotą wybiegu jest tutaj, że jeden z rozmówców bardzo chciałby się zaprzyjaźnić z pięknym *Lyzisem*, ale nie bardzo umie się za to zabrać. Sokrates wyjaśnia mu, że w tym celu trzeba najpierw zrozumieć, czym jest prawdziwa przyjaźń. Podobnie jak w *Charmidesie* – i w charakterystyczny dla dialogów sokracyjnych sposób – i ta rozmowa kończy się fiaskiem. Ostatnie zdania dialogu, wypowiedziane przez Sokratesa, kiedy już wszyscy zbierają się do domu, brzmią:

Kiedy oni już odchodzili, powiedziałem jeszcze: *Lyzisie* i *Meneksenosie*, zabawne się z nas zrobiło towarzystwo: ja stary i was dwóch. Będą mówili ci, co odchodzą, że uważamy się wszyscy za przyjaciół – siebie też razem z wami liczę – a jednak jeszcze nie udało się nam dojść, co to właściwie jest przyjaciel³⁵.

Podobnie jak w *Charmidesie*, tak i tutaj napotykamy na paradoks. Żeby się przyjaźnić, trzeba wiedzieć, co to przyjaźń. Rozmówcom się tego nie udało ustalić. Jednak przypisuje im Sokrates na końcu właściwość przyjaciół. Nie mając więc mądrości przyjaźni, mają jednak przyjaźń? Na jakiej podstawie?

W centralnym miejscu dialogu, tak jak w *Charmidesie*, znajdujemy prawdopodobnie istotną wskazówkę:

Więc myślę sobie, że oni [mędracy] mówią tak: *dobrzy* ludzie są do siebie podobni i są sobie przyjaciółmi, a *zli*, jak to się nawet o nich mówi, nigdy nie są podobni nawet do siebie samych,

³⁴ Tamże, s. 168a.

³⁵ Platon, *Lyzis*, przeł. W. Witwicki, [w:] *Charmides; Lyzis...*, s. 223b.

tylko jacyś nieprości, powikłania i nieobliczalni. Jeżeli coś jest niepodobne do samego siebie i mieni się – raz takie, raz inne – trudno, żeby to się robiło podobne do drugiego i weszło z nim w przyjaźń. Czy i tobie się tak nie wydaje?

– Wydaje mi się tak – powiada.

– Zatem to przeczuwają i odgadują, takie mam wrażenie, przyjacielu, ci, którzy mówią, że podobne jest przyjacielem podobnego. To, że jedynie tylko dobry jest przyjacielem dobrego i żadnego innego, a zły ani z dobrym, ani ze złym w prawdziwą przyjaźń nie wejdzie³⁶.

Istotą tego wywodu jest teza, że prawdziwa przyjaźń możliwa jest tylko między dobrymi ludźmi, a więc między ludźmi, którzy odznaczają się jakąś kondycją duszy, którą nazywamy dobrem. Podobnym tropem pójdzie potem Arystoteles, klasyfikując różne rodzaje przyjaźni i wskazując, że tylko przyjaźń ludzi mających na celu dobro jest najtrwalsza i najprawdziwsza³⁷. Stąd w dalszym toku wywodu rozmówcy z *Lyzisa* próbują uchwycić naturę dobra, jednak, jak się już powiedziało, bez powodzenia.

Sądzę, że i tutaj Sokrates puszcza nam oko. Swoim działaniem, a nie słowami, chce nam dać do zrozumienia, że w trakcie rozmowy doszło do tego, co jest przedmiotem poszukiwań, choć to nie zostało nazwane. Skoro efektem rozmowy stała się przyjaźń, to znaczy, że w jej trakcie musiało w jakiś sposób ziścić się dobro. Czy nie jest więc ono po prostu wspólnym refleksyjnym poszukiwaniem tego, co dobre? Podkreślmy to: dobro to nie dobro w znaczeniu jakiegoś statycznego, dającego się uchwycić stanu, lecz poszukiwanie tego, co dobre. Sposób, w jaki się to robi, wyznacza naturę dobra.

Schówek i przedsięwzięcie

Ostatni dialog, na który chciałem tu zwrócić uwagę, to *Protagoras*. Sofista Protagoras przybywa do Aten z zamiarem udzielania odpłatnych nauk. Chce je u niego pobierać młody przyjaciel Sokratesa, Hipokrates. Sokrates przestrzega go, że powinien się najpierw upewnić, jakie to są nauki, co właściwie człowiekowi dają, zanim zdecyduje się przystąpić do nauki. Z tą intencją udają się do Protagorasa, który zaraz na wstępie wyjaśnia im, że jego nauki czynią ludzi lepszymi:

Otóż, młodzieńcze, jeśli będziesz ze mną obcował, zyskasz to, że po dniu przebywania ze mną odejdziesz do domu, stawszy się lepszym, a po następnym znowu tak samo. I tak każdego dnia, wciąż wzrastając w doskonałości³⁸.

Ma tu rzecz jasna Protagoras na myśli bycie dobrym człowiekiem, jednak nie doprecyzowuje tego, co podchwycił Sokrates, podejmuje rozmowę, która ostatecznie wykazuje, iż nie wiadomo, czym właściwie jest to dobro, którego ma człowiekowi jakoś przybywać.

³⁶ Tamże, s. 214c-d.

³⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 1155b-1156b.

³⁸ Platon, *Protagoras*, przeł. L. Regner, Warszawa 2004, 318a.

Jednakże najważniejsze z punktu widzenia celów tej rozprawy rzeczy dzieją się w tym dialogu na samym początku. Najpierw Sokrates coś mówi, a potem coś robi. Tym, co wypowiada, jest osobliwa metafora, za pomocą której chce on swego młodego przyjaciela przestrzec przed zbyt pochopnym przyswajaniem niesprawdzonej wiedzy.

Po nabyciu bowiem żywności lub napojów u kupca lub sklepikarza można je zabrać w osobnych naczyniach i przed wprowadzeniem ich do ciała jako pokarmu lub napoju można, odłożywszy je w domu, u wezwanego znawcy zasięgnąć rady, co się nadaje do jedzenia lub picia, a co nie, i w jakiej ilości lub czasie. Dlatego przy kupnie niebezpieczeństwo jest nie tak wielkie. Nauki natomiast nie można włożyć do oddzielnego naczynia, lecz po uiszczeniu opłaty, przyjmując naukę z konieczności do samej duszy, uczeń odchodzi albo z uszczerbkiem, albo ubogacony³⁹.

W innym znanym dialogu, mianowicie w *Fajdrosie*, Platon przekonuje, że niebezpiecznie jest powierzać swoje myśli pismu, gdyż każdy może napisane słowa zrozumieć po swojemu⁴⁰. Jedynie ustny przekaz chroni przed wypaczeniami i gwarantuje uzyskanie mądrości. Jednak to nie przeszkodziło Platonowi przekazywać swoich poglądów w pismach, włącznie z poglądem o nieprzekazywaniu poglądów w ten sposób. To bardzo głęboka ironia.

Analogiczna ironia pojawia się tutaj. Sokrates przestrzega swojego młodego przyjaciela przed pobieraniem nauk u osób, które mogłyby nam zaszkodzić, po czym, nie przedstawiając żadnego dowodu na to, że to jest bezpieczne, udaje się z nim pobierać te nauki u sofisty (można się domyślać, że właśnie Sokrates występuje tu w roli wezwanego znawcy) – bo czym innym jest toczona później rozmowa z Protagorasem o naturze dobra, jak nie pobieraniem nauki? Mówiąc, że nie należy pisać, Platon jednocześnie pisze, pokazując, że zakaz pisania jest warunkowy – jednak nie podaje jasno tego warunku, gdyż właśnie samego tego warunku nie można zapisać. Podobnie tutaj: nie można pobierać nauk, nie sprawdzwszy ich, chyba że jest spełniony jakiś warunek, który jednak nie jest podany wprost.

Zaraz po podaniu przytoczonej metafory rozgrywa się w *Protagorasie* osobliwa scena, również charakterystyczna dla postaci Sokratesa. Sokrates i Hipokrates udają się do domostwa, w którym gościł Protagoras, żeby z nim odbyć rozmowę. Jednak nie od razu weszli do środka:

Za jednomyślną zgodą wybraliśmy się w drogę. Gdyśmy się znaleźli w przedsionku, zatrzymaliśmy się, aby omówić jakąś sprawę, którą zajmowaliśmy się przez drogę. Aby nie pozostawić niedokończonej, lecz wejść dopiero po jej dokończeniu, zatrzymaliśmy się w przedsionku, rozmawiając, dopóki nie doszliśmy do obopólnej zgody. Wydaje mi się, że odźwierny, jakiś rzezaniec, podслуchiwał nas. Możliwe zaś, że z powodu natłoku sofistów zrobił się zgryźliwy wobec ciągle nachodzących dom gości. Gdyśmy więc zakołatali do drzwi, on otworzywszy i ujrawszy nas, zawołał:

³⁹ Tamże, s. 314a-b.

⁴⁰ Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, [w:] *Dialogi...*, s. 274c-276a.

– A, do licha, znów jacyś sofiści! Pan nie ma czasu.
I zaraz bardzo rozsierdzony oburącz, ile miał siły, trzasnął drzwiami⁴¹.

Później udało się im przekonać odźwiernego, żeby ich wpuścił. Jednak kluczowa w tej scenie jest jej wymowa metaforyczna. Po co w dialogu o dobru Platon poświęca miejsce na taką scenę? Dlaczego robi to zaraz po podaniu metafory spichlerza? Jak ma się ta scena do innych słynnych z dialogów Platona scen zatrzymania się Sokratesa (na przykład w przedśionku domu Agatona w dialogu *Uczta*⁴²)? Moja interpretacja jest taka, że bezpośrednie przyjmowanie niesprawdzonej wiedzy jest niebezpieczne, o ile nie wyrobi się najpierw odpowiedniego krytycznego nastawienia, które polega na zatrzymywaniu się i namyśle. Refleksyjność, o którą chodzi Platonowi, która jest synonimem dobra, polega między innymi na umiejętności zatrzymywania się w przedśionku i poddawania rzeczy namysłowi, zanim się je przyjmie – refleksyjność to przedśionek. I takim zatrzymaniem i poddawaniem namysłowi jest cała rozmowa Sokratesa z Protagorasem.

Pośrednictwo Platona i Arystotelesa

Wydaje się, z powyższego, że dobro w rozumieniu tej unikatowej kondycji ducha, która czyni człowieka dobrym, spełnionym i szczęśliwym, to pewnego rodzaju refleksyjna postawa, a nie zbiór jawnych kryteriów oceniania czy norm postępowania. Tym tropem pójdą potem stoicy – rozwijając i pogłębiając tę intuicję, czyniąc ją też podstawą codziennej systematycznej praktyki duchowej.

Jednak warto zwrócić uwagę, że pogląd ten jest także obecny u następców Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Wprawdzie granica między Sokratesem i Platonem jest dyskusyjna i nieostra (trudno ustalić, gdzie Platon referuje Sokratesa, a gdzie wprowadza swoje poglądy), jednak przyjęło się uważać, że teoria idei i najpóźniejsze pisma Platona nie mają już intencji przekazywania poglądów Sokratesa (nawet jeżeli tym, co Platon przekazuje, jest pewna jego twórcza fantazja na temat Sokratesa, znacznie odbiegająca od historycznego pierwowzoru, o którym bardzo niewiele wiemy).

Właśnie w jednym z takich późnych pism Platona, zdaniem niektórych komentatorów nawet ostatnim, mam na myśli *Prawa*, znajdujemy ustęp, który badaną tu zasadę wyraża niemal *expressis verbis*. Jak czytamy:

Teraz więc już jasno i bez żadnej dwuznaczności chcę ci określić, czym w moim przynajmniej przekonaniu jest sprawiedliwość i niesprawiedliwość. Gdy oto zapalczywość, strach, radość, cierpienie, zawiść czy żądza przemożną władzę sprawują w duszy, tę ich tyranie, niezależnie od tego, czy powoduje, czy nie powoduje szkody, nazywam niesprawiedliwością. Gdy zaś wzgląd

⁴¹ Platon, *Protagoras*, s. 314c-d.

⁴² Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, [w:] *Dialogi...*, s. 174d-175d.

na to, co jest najlepsze – w jakikolwiek sposób państwo czy prywatni ludzie wyobrażają sobie, że da się ono urzeczywistnić – zwycięża w duszy i powoduje czynami człowieka, to nawet jeżeli przy tym jakaś szkoda kiedyś wyniknie dla kogoś, każdy z tą myślą popełniony czyn i wszystko, co w ludziach podporządkowuje się takiej władzy, uznać trzeba za rzecz sprawiedliwą i najlepszą w ogóle dla całego ich życia, choć mogącą wtedy powstać szkodę nazywa większość ludzi niedobrowolną sprawiedliwością⁴³.

Sprawiedliwość, jako pewna częśćka dobra w odniesieniu do spraw polityczno-społecznych, realizuje się tu nie w postaci określonego kodeksu czy zestawu norm, ale w wytworzeniu odpowiedniej postawy, kiedy to, wolni od namiętności czy innych presji zewnętrznych, poddajemy namysłowi to, co słuszne, a następnie staramy się wedle tego postąpić.

Podobny pogląd znajdujemy u Arystotelesa, kiedy w IX księdze *Etyki nikomachejskiej* opisuje człowieka dzielnego etycznie. Oto fragment tego opisu:

Przekonania bowiem takiego człowieka są zawsze w zgodzie z sobą, i całą swą duszą dąży on do jednego i tego samego; żyćy sobie więc tego, co dobre, oraz tego, co się nim wydaje, i czyni to, co dobre dla niego (gdyż jest właściwością człowieka etycznie dzielnego urzeczywistniać dobro), i czyni to ze względu na siebie samego, bo ze względu na pierwiastek intelektualny, który zdaje się być istotą każdego człowieka. I pragnie i żyć, i uchować się, a pragnienie to dotyczy przede wszystkim tego pierwiastka, dzięki któremu posiada rozsądek⁴⁴.

Arystoteles nie podaje konkretnych norm, według których postępuje człowiek dobry, ale raczej przedstawia wiele cech formalnych tej postawy. A więc po pierwsze, że cechuje ją pewna stałość, następnie dąży do tego, co mu się wydaje dobrym (na podstawie namysłu i refleksji), wreszcie, że troszczy się o siebie samego, o swoją kondycję, a ponieważ istotą człowieka jest, jak podaje Arystoteles, intelekt, władza myślenia i oceniania, przeto troska dotyczy tej właśnie sfery. Najważniejsze jest dla człowieka to, żeby troszczyć się o dobrą kondycję tego, czym ocenia, co jest najważniejsze.

Definicja wartości w stoicyzmie

Celem jest sposób dążenia do celu

Antyczne teksty stoickie pełne są ustępów utrzymanych dokładnie w tym samym duchu co wnioski z poprzedniego podrozdziału. Pisząc o dobru, stoicy rzadko doprecyzowują, o co chodzi – raczej opisują cechy formalne kondycji człowieka, który dobro osiągnął, podkreślając przy tym, że jest to raczej pewien sposób dążenia do wartościowych celów niż określona norma.

Taki jest sens wypowiedzi Seneki, będącej mottem tej rozprawy. Powtórzmy ją:

⁴³ Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1997, s. 356.

⁴⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 1166a.

Życie nie jest ani dobrem, ani złem: jest tylko sposobnością do przejawiania się dobra i zła⁴⁵.

Cytat ten, w świetle już tu przedstawionych wywodów, należy czytać tak: żadna z rzeczy zewnętrznych nie jest ani dobra, ani zła, przedstawiają co najwyżej pewną wartość, dzięki której mogą się stać dobre bądź złe w zależności od tego, jaki stosunek będzie miał do nich człowiek.

To samo powiada Epiktet:

Rzeczy zewnętrzne są dla nas obojętne, nie jest jednak obojętne, jaki z nich czynimy użytek⁴⁶.

Same w sobie rzeczy są dla nas obojętne, lecz przestają takie być, kiedy stają się częścią naszego dążenia. Jak bowiem doprecyzowuje Epiktet nieco dalej:

Żadnej natomiast z rzeczy zewnętrznych i cudzych nie nazywaj nigdy ani dobrą, ani złą, ani pożyteczną, ani szkodliwą, ani nie przypisuj jej żadnej innej tego rodzaju właściwości.

Jakże to? Trzeba tych rzeczy używać niedbale? – Bynajmniej. Bo byłoby to znowu złem wyrażonym wolnej woli, a co za tym – postępowaniem przeciwnym naturze. Lecz z jednej strony trzeba używać starannie, z drugiej statecznie oraz spokojnie, ponieważ przedmiot działania jest obojętny⁴⁷.

Rzeczy zewnętrzne, a więc te, którym stoicy przypisują wartość, są więc, jeśli wziąć to słowo w znaczeniu kolokwialnym, jednocześnie obojętne i nieobojętne. Są obojętne, gdyż są od nas niezależne, a tylko to, co od nas zależne, może być dobre lub złe i mieć przełożenie na nasze spełnienie i szczęście. Są jednak nieobojętne, gdyż właśnie ze względu na naszą kondycję duchową powinniśmy mieć do nich określony stosunek.

W innym miejscu Epiktet wypowiada się o tej relacji jeszcze bardziej tajemniczo:

Istota dobra jest pewną postacią wolnej woli, istota zła jest również pewną postacią wolnej woli. – Czym są zatem rzeczy zewnętrzne? – Przedmiotami, za których pośrednictwem wolna wola, w zależności od swego do nich stosunku, osiąga właściwego sobie dobra lub zła. – W jaki sposób osiąga dobra? – Jeżeli do tych przedmiotów nie przywiązuje zbyt wielkiej wagi⁴⁸.

Z jednej strony po raz kolejny podkreśla Epiktet, że dobro to pewien stosunek człowieka, jego woli, do rzeczy zewnętrznych. Jednak z drugiej widzimy tu dwa paradoksy. O jednym już pisałem – niczym w Hegłowskiej analizie relacji pan–niewolnik, relacja między dobrem a wartością rzeczy zewnętrznych jest potrzebująco-niepotrzebująca. Dobro powinno samo sobie wystarczać, jednak potrzebuje rzeczy zewnętrznych, żeby być dobrem – skoro jest stosunkiem do nich. Drugi paradoks wyraża się w tym, że dobro potrzebuje rzeczy zewnętrznych, żeby, dzięki ich obecności, pokazywać, że ich nie potrzebuje.

⁴⁵ Seneka Młodszy, *Listy moralne...*, List 99.

⁴⁶ Epiktet, *Diatryby*, s. II.5.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, s. I.29.

Sądzę, że istotą tego drugiego paradoksu jest, że o ile w poprzednim cytacie Epiktet skupiał się na tej cesze dobra jako kondycji ducha, jaką jest umiejętność oceniania (rzeczy zewnętrznych potrzebujemy, żeby oceniać – bez rzeczy zewnętrznych nie mielibyśmy jak rozwijać tej kompetencji), o tyle w obecnym cytacie chodzi o inną kluczową właściwość dobra, mianowicie wolność, że jej działanie dokonuje się w warunkach wolności względem zewnętrznych presji.

Widzimy, że stoicy, pisząc o dobru, koncentrują się na specyficznej kondycji wewnętrznej instancji, wskazując na takie jej właściwości, jak wolność, refleksyjność, ocenianie. Na samym początku *Diatryb* (są to dosłownie pierwsze zdania pierwszej księgi) Epiktet poświęca jej osobną dłuższą analizę, która jest zbieżna z Sokratejską metaforą wzroku, który nie widzi sam siebie:

Wśród wszystkich innych umiejętności nie znajdziecie żadnej, która by samą siebie brała za przedmiot badania, a co za tym, która by sama oceniała swą wartość lub odmawiała sobie wartości. Jak rozległą na przykład umiejętność pisanie i czytania ma możność badania samej siebie? Aż do stwierdzenia poprawności pisma. A umiejętność śpiewania? Aż do stwierdzenia poprawności śpiewu. Czy więc któraś z tych dwóch umiejętności bierze samą siebie za przedmiot badania? Żadną miarą. Lecz kiedy ci przyjdzie napisać do przyjaciela, wtedy o tym, jaki list trzeba napisać, pouczy cię gramatyka. Czy natomiast trzeba napisać do przyjaciela, czy też nie trzeba, o tym gramatyka nic nie ma do powiedzenia. Tak samo rzecz ma się z muzyką w sprawie melodii. [...] Jaka więc umiejętność ci to powie? Taka, która za przedmiot badania ma i samą siebie, i wszystko inne. Któraż jest ona? Umiejętność rozmowowania. Bo tylko ona jedna zarówno samą siebie myślą przenika oraz szacuje, czym jest, co potrafi, ile jest warta, jak też wszystkie inne umiejętności⁴⁹.

Takoż i Seneka pisze:

Lecz to ona wydaje wyrok o wszystkich innych rzeczach, żadna z nich zaś nie rozstrzyga o niej⁵⁰.

Jednak tak, jak wcześniej Sokrates, który podobnie deklarował na temat rozważań, że widzi samą siebie, lecz nie wykazał, co dokładnie widzi, podobnie pisma stoickie cechuje osobliwa wstrzemięźliwość, kiedy idzie o dokładne wykazanie, kiedy, a więc kierując się jakimi kryteriami, ta władza refleksji dochodzi do poprawnych wniosków i formułuje poprawne oceny. Wszędzie tylko wciąż od nowa słyszymy, że należy się nią kierować i że jest ona czymś bezwzględnie dobrym, jednak nigdzie jasno i rozstrzygająco nie jest podane, jaki sposób kierowania się refleksją jest właściwy. Kiedy więc Epiktet wciąż od nowa powtarza:

Jeśli mnie spytasz, co jest dla człowieka prawdziwym dobrem, nie mogę ci dać odpowiedzi innej niż ta, że jest nim czynienie właściwego użytku z wyobrażeń⁵¹,

⁴⁹ Tamże, s. I.1.

⁵⁰ Seneka, *Listy moralne...*, List 71.

⁵¹ Epiktet, *Diatryby*, s. I.8.

to co innego robi, niż powtarza jedynie tautologię głoszącą, że dobro jest dobrem? Dobro to bycie refleksyjnym, gdyż tym jest właśnie czynienie właściwego użytku z wyobrażeń. Ale na czym polega właściwe czynienie tego użytku? Tego Epiktet nigdzie nie doprecyzowuje, poza tezami, że polega na oddzieleniu tego, co zależne, od tego, co niezależne. Jednak to nie jest wskazanie normatywne, lecz formalne – nie konstytuuje tu Epiktet normy mówiącej, że jakieś rzeczy są ważniejsze od innych, ale raczej formalny wymóg, że należy oddzielić władzę sądzenia od tego, co jest za jej pomocą sądzone. Jednak potem już nie uściśla, wedle jakich kryteriów i norm to sądzenie ma się dokonywać.

Dokładnie takie same zastrzeżenia rodzi analogiczny opis dobra na przykład u Seneki:

Otóż jest to stan ducha widzącego prawdę, świadomego, czego należy unikać, a do czego podążać, oceniającego rzeczy nie na podstawie czczych urojeń, lecz na podstawie ich istoty, zajmującego się całym światem i zwracającego swą zdolność dostrzegania ku wszystkim jego poruszeniom, baczego na wszystkie zamysły i poczynania [...] ⁵².

„Widzącego prawdę”, ale jaką dokładnie? „Świadomego, czego unikać”, ale czego dokładnie unikać? „Oceniającego rzeczy”, ale na podstawie jakich norm i kryteriów? To tak, jakby stoicy powoływali sędziów sądu, ale nie dostarczyli im kodeksu prawa, wedle którego mają osądzić jakieś wykroczenie.

Podział na aksjologię formalną i materialną

Polski filozof, Henryk Elzenberg, pozostawał pod bardzo dużym wpływem filozofii stoickiej. Swoją koncepcję wartości wywodzi wprost ze stoickiego rozróżnienia na dobra i wartości. Powołuje się przy tym na sposób, w jaki rozróżnienie to objaśnia Seneka ⁵³. W liście 71 Seneka odróżnia dobra, które cechuje godność i są pożądane dla nich samych, i dobra, które nie mają tej właściwości i są pożądane ze względu na doraźną użyteczność czy korzyść ⁵⁴.

W swojej postawie Elzenberg wyróżnia dwa podstawowe działy filozofii ⁵⁵. Po pierwsze aksjologię formalną – jej głównym zadaniem jest podanie definicji wartości jako wartości, przy czym przez wartość rozumie to, co jest pożądane samo przez się. Przez całe życie Elzenberg zajmował się przede wszystkim tym działem aksjologii. Po drugie wymienia aksjologię merytoryczną, której celem jest wskazanie, jakie są główne

⁵² Seneka, *Listy moralne...*, List 66.

⁵³ H. Elzenberg, *Pojęcie wartości perfekcyjnej*, [w:] *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 98.

⁵⁴ Seneka, *Listy moralne*, List 71 [„Choć mają one (dobra cielesne) pewną wartość, jednakże w każdym razie nie mają godności”].

⁵⁵ H. Elzenberg, *Podstawowe pojęcia aksjologii I. Wykłady toruńskie 1946-1949*, [w:] *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002, s. 198.

wartości oraz jakie zachodzą między nimi zależności, na przykład w zakresie ich relacji hierarchicznych.

Analogiczny podział funkcjonuje w obszarze współczesnej etyki. Wyróżnia się w niej metaetykę, która zajmuje się badaniem istoty tego, co etyczne, statusem poznawczym twierdzeń etycznych (na ile są obiektywne) oraz sposobem ich uzasadniania, podczas gdy etyka normatywna bada konkretne normy, ich treść oraz relacje, jakie między nimi zachodzą⁵⁶.

Wydaje się, że problem ze stoicką filozofią wartości polega na tym, że o ile oferuje względnie dobrze rozwiniętą aksjologię formalną czy metaetykę, o tyle ma znaczące deficyty i niejasności w obszarze aksjologii merytorycznej czy też etyki normatywnej. Ujmując to inaczej, stoicyzm dostarcza dostatecznych wyjaśnień natury wartości, ale niedostatecznie wskazuje, jakie są konkretne wartości i jak podług nich działać.

Proponuję następujące wstępne uporządkowanie stoickiego rozumienia natury wartości. Istnieje, najogólniej rzecz ujmując, pewien zbiór stanów rzeczy cennych, a więc zasługujących na pozytywną ocenę człowieka, antyczni stoicy na tę klasę używali terminu *doxa* w liczbie mnogiej. Istnieje dalej jakaś jedna reguła, za sprawą której cenne jest wszystko, co człowiek *aprobuj*e i ceni. Nazwę tę regułę metawartością. Skutkiem zastosowania tej metawartości wyłaniają się dwie podkategorie: podkategoria *doxa* (w liczbie pojedynczej) i podkategoria wartości (w liczbie mnogiej). *Doxa* to stan rzeczy dotyczący kondycji duchowej człowieka – antyczni stoicy lokowali je w obszarze określanym mianem tego, co wewnętrzne, i tego, co zależne od nas. Natomiast wartości to stany rzeczy niedotyczące kondycji duchowej człowieka – antyczni stoicy lokowali je w obszarze tego, co zewnętrzne i nie w pełni zależne od nas. Przez kondycję duchową mam tu wstępnie na myśli charakterologiczne warunki stanu refleksyjności oraz sam ten stan.

Te uściślenia streszczają stoicką aksjologię formalną czy metaetykę. Moja główna teza i jednocześnie duchowe odkrycie głoszą, że rozróżnienia na aksjologię formalną (metaetykę) i aksjologię merytoryczną (etykę normatywną) nie stosuje się do stoicyzmu. Jeden z najpoważniejszych błędów w interpretacji stoicyzmu bierze się z tego, że interpretujemy stoicyzm za pomocą tego rozróżnienia. To jednak nie może przynieść pożądaných efektów. Wstępne uszczegółowienie mojej podstawowej tezy jest takie, że stoicka aksjologia merytoryczna (etyka normatywna) wynika logicznie czy też jest podkategorią aksjologii formalnej (metaetyki). Chcę tu innymi słowy powiedzieć, że z właściwego zrozumienia tego, co w stoicyzmie nazwałem metawartością, wynikają logicznie wszystkie konkretne normy wraz z ich hierarchią.

⁵⁶ Por. R. Brandt, *Etyka: zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1996, rozdział 1.

Metawartość

Teraz chciałbym przystąpić do bardziej precyzyjnej definicji metawartości w stoicyzmie. Stanowi ona próbę syntetycznej interpretacji przytoczonych tu już wypowiedzi stoików na temat dobra i wartości, które podkreślają rozumność, refleksyjność, zgodność, zgodność z naturą człowieka, a także zwrotną relację między dobrem i wartością.

Zacznę od tezy pomocniczej, która stanowi moje doprecyzowanie wspomnianej zwrotności:

TP1: Dobra i wartości są względem siebie współzależne.

Rozwinięciem tej tezy są dwie dalsze tezy pomocnicze:

TP1.1: Dobra zawsze urzeczywistniają się za pośrednictwem jakiejś wartości.

TP1.2: Dowolny stan rzeczy zewnętrznych staje się wartością o tyle tylko, o ile można za jego pośrednictwem realizować dobro.

Druga teza pomocnicza dotyczy tego, czym właściwie jest metawartość, którą tutaj definiuję.

TP2: Metawartość to reguła ustalania czy też procedura formułowania pozytywnej oceny dla wszelkich stanów rzeczy.

TP2.1: Sensem pozytywnej oceny jest wskazanie kierunku działania człowieka.

Chcę przez te tezy wyrazić pogląd, że metawartość jest strukturą z językowego metapoziomu, tak jak pojęcie prawdy w koncepcji Alfreda Tarskiego. Nie możemy jej definiować w języku naturalnym, gdyż jest to struktura z metajęzyka, za pomocą której konstruujemy wypowiedzi oceniające w języku naturalnym. Prawda, jak to ujął Alfred Tarski⁵⁷, jest regułą metajęzykową ustalającą relację między wypowiedzią a stanami rzeczy – jest to reguła stwierdzająca, że zachodzi stan rzeczy, który oznajmia dane zdanie. Podobnie metawartość jest regułą praktyczną stwierdzającą zależność między wypowiedzią a dążeniem do urzeczywistnienia jakiegoś stanu rzeczy. Innymi słowy stwierdzić, że coś jest dobre lub wartościowe, to wyznaczyć kierunek dążenia do realizacji tego.

TP2 i TP2.1 stanowią też konsekwencję stoickiego rozróżnienia na sądy kataleptyczne i sądy hormetyczne. Pierwsze to sądy uchwytyjące rzeczywistość, że jest taka, jaką stwierdza dane zdanie. Drugie to sądy uruchamiające działanie – czynnikiem uruchamiającym działanie jest zawsze i wyłącznie ocena. Szczegółową analizę tego rozróżnienia z punktu widzenia stoickiej teorii wartości i praktyki duchowej przedstawiam w innym miejscu, tutaj zależy mi tylko na zasygnalizowaniu tego powiązania⁵⁸.

⁵⁷ A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne. Tom 1. Prawda*, Warszawa 2001, s. 30-33.

⁵⁸ Więcej na temat tego rozróżnienia por. też: B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, New York 1985, s. 52-64.

Po tych uściśleniach podaję definicję metawartości, nazywam ją tezą główną – po niej następują tezy uszczegółowiające jej sens.

TG1: Metawartość to tryb namysłu istoty rozumnej nad jej bieżącym doświadczeniem, mający na celu ocenę, jaki rodzaj działania najlepiej w danej sytuacji obrać.

TG2: Przez dobro mają na myśli stoicy kompetencję wejścia w stan tej refleksji oceniającej.

TG2.1: Przedmiotem refleksji oceniającej są zewnętrzne stany rzeczy, co oznacza, że zawsze potrzebuje ona jakiejś, co najmniej jednej wartości, żeby oceniać.

TG3: Przez cnoty rozumieją stoicy poszczególne składowe elementy tej kompetencji.

TG4: Przez wartość rozumieją stoicy każdy dowolny możliwy stan rzeczy, który jest przedmiotem wyboru w świecie zewnętrznym.

TG4.1: Kryterium wyboru jakiegoś możliwego stanu rzeczy jest zawsze jego przydatność optymalnej realizacji dobra, czyli wejścia w stan refleksji oceniającej.

TG4.2: Dana wartość jest tym wyżej w hierarchii wartości, im bardziej jest przydatna w realizacji dobra.

Przytoczone tezy oznaczają, że priorytetem stoika jest maksymalizacja refleksyjności w świecie. Zabezpieczeniem przeciw autocentryzmowi jest przekonanie, że chodzi o wzrost refleksyjności zarówno we mnie, jak i we wszystkich innych ludziach. Moja własna refleksyjność nie jest tu w żaden sposób uprzywilejowana. Życzyć dobrze innym i działać na rzecz tego dobra to tyle, co starać się stwarzać innym ludziom optymalne warunki rozwijania ich własnej kompetencji refleksyjności.

Takie wartości jak majątek, życie, zdrowie czy relacje z innymi ludźmi są wartościami o tyle, o ile przyczyniają się pośrednio do realizacji refleksyjności w świecie – jeśli się do tego nie przyczyniają, to tracą tę wartość. Wartość każdej rzeczy zewnętrznej jest zatem całkowicie zależna, względna i warunkowa.

Słabością tego ujęcia i w ogóle antycznej stoickiej filozofii wartości jest stosunek do bytów nieludzkich, a więc do zwierząt i środowiska naturalnego. Stoicy częstokroć wypowiadają się o przyrodzie w kategoriach czysto instrumentalnych – to znaczy, że ona jest po to, żeby służyć wygodzie człowieka. Sądzę, że pewną przeciwdziałającą temu możliwością interpretacyjną, jakkolwiek trochę kontrowersyjną, jest przyjęcie bardziej pogłębionej koncepcji logosu, rozumianego więc nie jako jednostkowa władza myślenia, lecz jako pewna właściwość bytu. Jako taki logos stoicki jest syntezą regulującą spójne funkcjonowanie wielości i różnorodności bytów w świecie. W tym sensie człowiek, ewolucyjnie rzecz ujmując, w tym jego zdolność myślenia, jest pochodną złożoności środowiska naturalnego, z jakiego się wywodzi.

Wobec tego, żeby uwspółcześnić stoicyzm pod względem dzisiejszej wrażliwości etycznej, dodałbym tezę uzupełniającą:

TU1: Tym pełniejsze urzeczywistnienie dobra, im bogatsze środowisko, w jakim wyrasta.

TU1.1: Bogactwo środowiska wyraża się w równowadze ekosystemów i optymalnym dobrostanie wszystkich ich elementów składowych.

Każda z przedstawionych tu tez wymagałaby dalszego szczegółowego omówienia, co wszak jest celem innych tekstów poświęconych wartościom, nad którymi jednocześnie pracuję, i przekracza planowane rozmiary niniejszej rozprawy. Zamiast tego ustalenia tego podrozdziału zakończę nawiązaniem do sędowniczej metafory, jaką się tu już posiłkowałem. Użyłem jej wcześniej po to, żeby zwrócić uwagę na pewien domniemany deficyt w stoickiej teorii wartości. Teraz, po przedstawieniu tez, chciałbym ją przekonstruować tak, żeby wyrażała moje rozumienie istoty tej teorii. Stoicy powołują nie tyle sędziów pozbawionych kodeksu, ile ławę przysięgłych, przy czym zadaniem tej ławy nie jest wydać wyrok w sprawie jakiegoś wykroczenia, lecz zrekrutować brakującego członka ławy. Mają się przy tym kierować bezstronnością i namysłem, zarówno w swoim postępowaniu, jak i w ocenie kandydata.

Niektóre praktyczne konsekwencje tej definicji

Na koniec chciałbym jeszcze kilka zdań poświęcić praktycznym konsekwencjom przedstawionych w poprzednim podrozdziale tez. Dobro jest dla stoików synonimem nie tylko czegoś dla człowieka najcenniejszego, ale także gwarantem trwałego spełnienia i szczęścia. Te atrybuty dobra nie wynikają moim zdaniem jasno z samej stoickiej teorii wartości. Żeby głosić, że urzeczywistnienie dobra musi z konieczności prowadzić także do spełnienia, potrzebne jest jeszcze dodatkowe założenie, często w antycznym stoicyzmie wyrażane nie wprost, z obszaru antropologii filozoficznej. Jak czytamy na przykład u Seneki:

Dlaczegoż, mój Lucyliuszu, wątpisz jeszcze, iż najlepszym środkiem do szczęśliwego życia jest przeświadczenie, że dobrem jest tylko to, co cnotliwe? Kto bowiem uznaje jeszcze co innego za dobro, dostaje się pod władzę przypadku i przestaje być panem samego siebie; kto zaś ograniczył wszelkie dobro tylko do cnoty, czerpie szczęśliwość sam z siebie⁵⁹.

Albo w innym miejscu:

Dobro najwyższe musi być więc wzniesione na taką wysokość, z której by go żadna siła nie mogła strącić, dokąd nie może mieć dostępu ani ból, ani nadzieja, ani lęk, ani żadna rzecz, która by je mogła naruszyć i uszczuplić. Ale na taką wysokość może wstąpić wyłącznie cnota⁶⁰.

Z kolei u Epikteta czytamy:

⁵⁹ Seneka, *Listy moralne...*, List 74.

⁶⁰ Seneka, *O życiu szczęśliwym*, przeł. L. Joachimowicz, [w:] *Dialogi*, Warszawa 1998, s. XV.

Na czym więc się zasadza wielkie dobro i wielkie zło człowieka? Na tym właśnie, co stanowi różnicę dzielącą go od zwierzęcia. Jeśli owe przymioty właściwe człowiekowi zachowuje się w stanie nienaruszonym, jeżeli są one stale obwarowane murami, jeżeli nie ponosi żadnego uszczerbku sumienność, uczciwość i mądrość, wtedy i sam człowiek jest zabezpieczony od zguby. Jeżeli jednak któraś z tych właściwości zostanie w obłączeniu zdobyta i dozna zagłady, wtedy i sam człowiek dozna zagłady⁶¹.

Tą dodatkową przesłanką antropologiczną stoickiej koncepcji szczęścia jest identyfikacja człowieka, jego rzeczywistej egzystencji, z jego refleksyjnością. Nieszczęście bierze się bądź z wszelkiego zagrożenia naszej egzystencji, bądź z niemożności realizacji żywotnych interesów tej egzystencji. Doświadczamy wtedy cierpienia, strachu, rozczarowania czy frustracji. Jednak identyfikacja człowieka z jego refleksyjnością eliminuje wszystkie te źródła. Nie jesteśmy naszym ciałem, lecz zrodzoną w tym ciele zdolnością poddawania naszego doświadczenia refleksji. Jeśli dodamy do tego charakterystyczną dla stoików akceptację ograniczonego w czasie trwania tego doświadczenia, nie mamy powodu dalej lękać się jakichkolwiek zagrożeń ani tego, że nie uda się nam ziszczyć naszych pragnień. Tak jak zaprawieni jogini nie lękają się chłodu, gdyż są w stanie ocieplić swoje ciało siłą umysłu, podobnie stoicy ochraniają swoją egzystencję siłą refleksji. Można też ich postawę sparafrazować nawiązaniem do Epikura: kiedy jest refleksja, ja jestem, kiedy nie ma refleksji, nie ma mnie. Cieszymy się życiem refleksyjnym wtedy i tak długo, jak trwa. I to cieszenie się jest zawsze w naszym zasięgu – musimy się tylko nauczyć identyfikować z własną refleksyjnością. Wypada to podkreślić jeszcze jednym cytatem z Seneki:

Kto co dzień kończy swe życie, ten nie odczuwa braku czasu. [...] Zaniepokojony umysł zadręczany jest zrozumiałą trwogą o ilość i jakość tego, co mu jeszcze zostaje. W jaki sposób unikniemy tego niepokoju? W jeden sposób: jeżeli życia swego nie będziemy starali się przeciągać, jeśli niejako zawrze się ono samo w sobie. Bo zależy od przyszłości tylko ten, dla kogo nieważna jest terażniejszość. Kiedy zaś wyświadczyłem dobre wszystko, com był powinien, gdy mocno utwierdzony umysł zdaje sobie sprawę, iż między dniem a wiekiem nie zachodzi żadna zgoła różnica wtedy – ile by jeszcze miało nadejść dni i zdarzeń – spogląda na nie z wysoka i z uśmiechem myśli o dalszych czasach⁶².

Sądzę, że można powiedzieć, iż cały trening stoicki, słynne stoickie ćwiczenia duchowe mają dwie podstawowe funkcje: identyfikacyjną i pogłębiającą. Pierwsza polega na wdrażaniu efektywnej identyfikacji z refleksyjnością, druga na pogłębianiu doświadczenia tej refleksyjności. Cechą charakterystyczną tego treningu jest też wywodzący się z tradycji Sokratejskiej opór, przy czym jest to refleksyjny źródłowy opór przeciw wszelkim nabytym i wyuczonym mechanizmom behawioralnym.

⁶¹ Epiktet, *Diatryby*, s. I.28.

⁶² Seneka, *Listy moralne...*, List 101.

Bibliografia

- Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, przeł. M. Wojciechowski, Kraków 2005.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1982.
- Brandt R., *Etyka: zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1996.
- Cycon, *O najwyższym dobru i złu*, przeł. W. Kornatowski, [w:] *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1961.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 2006.
- Elzenberg H., *Pojęcie wartości perfekcyjnej*, [w:] *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002.
- Elzenberg H., *Podstawowe pojęcia aksjologii I. Wykłady toruńskie 1946-1949*, [w:] *Pisma aksjologiczne*, Lublin 2002.
- Epiktet, *Diatryby*, przeł. L. Joachimowicz, [w:] *Diatryby; Encheiridion; z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, Warszawa 1961.
- Epiktet, *Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, [w:] *Diatryby; Encheiridion; z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, Warszawa 1961.
- Inwood B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, New York 1985.
- Mara G.M., *Socrates' Discursive Democracy; Logos and Ergon in Platonic Political Philosophy*, New York 1997.
- Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, przeł. M. Reiter, Warszawa 1958.
- Ossowska M., *Zarys aksjologii stoickiej*, Warszawa 1923.
- Platon, *Charmides*, przeł. W. Witwicki, [w:] *Charmides; Lyzys*, Warszawa 1959.
- Platon, *Eutyfron*, przeł. W. Witwicki, [w:] *Dialogi*, Warszawa 1993.
- Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, [w:] *Dialogi*, Warszawa 1993.
- Platon, *Krition*, przeł. W. Witwicki, [w:] *Dialogi*, Warszawa 1993.
- Platon, *Lyzys*, przeł. W. Witwicki, [w:] *Charmides; Lyzys*, Warszawa 1959.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, przeł. W. Witwicki, [w:] *Dialogi*, Warszawa 1993.
- Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1997.
- Platon, *Protagoras*, przeł. L. Regner, Warszawa 2004.
- Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, [w:] *Dialogi*, Warszawa 1993.
- Seneka, *O dobrodziejstwach*, przeł. L. Joachimowicz, [w:] *O łagodności; O dobrodziejstwach; Satyra na śmierć Klaudiusza Cezara*, Warszawa 1965.
- Seneka, *O życiu szczęśliwym*, przeł. L. Joachimowicz, [w:] *Dialogi*, Warszawa 1998.
- Seneka Młodszy, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1998.
- Snell B., *Odkrycie ducha: studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, przeł. A. Onysymow, Warszawa 2009.
- Tarski A., *Pisma logiczno-filozoficzne. Tom 1. Prawda*, Warszawa 2001.

Definicja dobra i wartości w stoicyzmie: próba reinterpretacji

Abstrakt: Stoicy dzielili filozofię na trzy działy: fizykę (bliższą temu, co dzisiaj określamy mianem ontologii), logikę (mieszczącą w sobie to, co dzisiaj określamy mianem logiki, dialektyki, teorii poznania i filozofii języka) oraz etykę (mieszczącą w sobie elementy antropologii filozoficznej, tradycyjnej etyki, ale także teorii wartości, czyli aksjologii). W moim eseju koncentruję się na części etyki stoickiej współcześnie określanej ściślej mianem aksjologii. W obliczu licznych problemów definicyjnych tego, co stoicy rozumieją pod pojęciem dobra, cnoty i wartości, i czerpiąc z niektórych współczesnych rozróżnień terminologicznych, poszukuję nowocześnie reinterpretacji stoickiego myślenia o wartościach. W tym celu sięgam także i szczegółowo interpretuję filozofię Sokratesa, Platona i Arystotelesa,

którzy stanowili dla antycznych stoików główną inspirację w zakresie etyki, antropologii filozoficznej i aksjologii. Podstawowym rozwiązaniem, jakie proponuję, jest wprowadzenie pojęcia metawartości jako sposobu ustalania tego, co dobre, cnotliwe i wartościowe. Głównym punktem odniesienia w wyjaśnianiu istoty tej metawartości w stoicyzmie jest kategoria refleksyjności.

Słowa kluczowe: wartość, dobro, metawartość, stoicyzm, etyka

Definition of Good and Value in Stoicism: an attempt at reinterpretation

Abstract: The Stoics divided philosophy into three parts, physics (which was closer to what we today call ontology), logic (comprising what we today call logic, dialectics, epistemology and philosophy of language) and ethics (comprising elements of philosophical anthropology, traditional ethics, but also the theory of values, i.e. axiology). In my essay, I focus on a part of Stoic ethics, more precisely defined today as axiology. In the face of numerous problems in defining of what the Stoics understand by goodness, virtue and value, and drawing on some modern terminological distinctions, I am looking for a modern reinterpretation of Stoic thinking about values. For this purpose, I also refer to and interpret in detail the philosophy of Socrates, Plato and Aristotle, who were the main inspiration for the ancient Stoics in the field of ethics, philosophical anthropology and axiology. The basic solution I propose is to introduce the notion of meta-value as a means of determining what is good, virtuous, and valuable. The main point of reference in explaining the essence of this meta-value in Stoicism is the category of reflexivity.

Keywords: value, goodness, meta-value, stoicism, ethics