

Tomasz Mazur

Drugie Liceum Społeczne „Dwójka”

Centrum Praktyki Stoickiej

Pokażcie mi stoika!

„i dlatego powiadają, że całości nie są różne od części, zatem głoszą, że zacny człowiek, będąc całością w stosunku do naczelnej części swojej duszy, którą to część nazwali pożytkiem, nie jest różny od pożytku.”

Sekstus Empiryk¹

„Choć nie ma przyzwolenia, jeżeli go wrażenie zmysłowe nie obudzi, atoli, gdy to wrażenie sprawione jest najbliższą, nie pierwiastkową przyczyną, tak się ma z przyzwoleniem, jak już dawno powiedzieliśmy: nie może się ono objawić bez pobudzenia przez zewnętrzną przyczynę (bo przyzwolenie musi być wrażeniem zmysłowym obudzone), ale tak się objawia, jak się walec lub bąk kręci (ulubione porównanie Chryzypa), które nie mogą zacząć się kręcić bez danego im popędu, ale gdy ten jest im dany, z własnej potęgi natury bąk i walec dalej się obracają.”

Chryzyp²

Wprowadzenie: prawdziwy stoik i prawdziwy stoicyzm.

Epiktet gniewał się na swoich rzymskich uczniów, gdy ci dawali wyraz niezrozumienia istoty stoicyzmu. Napominał ich żarliwie:

„Pokażcie mi stoika, jeśli jakiegoś macie. Gdzie albo jak mi go pokażecie?”

Natomiast tysiące pokazujecie mi takich, którzy powtarzają powiedzenia stoickie.”³

¹ Sekstus Empiryk 1998, s. 164 (III, 170); por. SVF III, 75. Fragment odnoszący się do poglądów stoików, zazwyczaj uważany przez komentatorów jako stanowisko wypracowane przez Chryzypa.

² Jest to prawdopodobnie bezpośredni cytat z Chryzypa przytoczony za: Ciceron 1879, s. 135 (XVIII); por. SVF II 974.

³ Epiktet 1961, s. 177 (II, 19).

Ale czego się od nich w istocie domagał? Chciał by byli stoikami, prawdziwymi stoikami, a nie tylko czytelnikami dzieł Chryzypa, nie tylko słuchaczami wykładów Epikteta. Mieli więc porzucić książki i zacząć „robić stoicyzm”? Wydaje się, że nie, bo przecież w innym miejscu wyraźnie przypomina im:

„Bo, moim zdaniem, dla tej samej przyczyny stawiamy na pierwszym miejscu zagadnienie logiki, dla której na pierwszym miejscu stawiamy sprawę dokładnego poznania jednostek miary dla zboża, na drugim – samo mierzenie zboża.”⁴

Najpierw trzeba zrozumieć zasady, opanować metodę, potem ją stosować. Ale kiedy wiemy, że już ją w pełni opanowaliśmy? Kiedy rozumiemy ją właściwie? Stoicy zawsze podkreślali, że wszelka teoria służy wyłącznie praktyce⁵. Ale dlaczego Chryzyp napisał kilkaset dzieł teoretycznych? Aż tak trudno przejść do praktyki? Która wiedza jest wystarczająca? Która jest właściwa? Od czego zacząć? Może od autodiagnozy? Oto Cynceron pisze:

„(...) filozofia leczy dusze, odsuwa próżne niepokoje, uwalnia od pożądlivosti, oddala lęk. Ale nie działa ona na wszystkich jednakowo: bardzo skutecznie działa wówczas, gdy trafia na podatną naturę.”⁶

Trzeba więc najpierw poznać własną naturę? Źródła podają, że zdaniem Chryzypa poszczególne ćwiczenia stoickie różnie działają w zależności nie tyle od natury, co od kondycji adepta. Nie można na przykład używać racjonalnych argumentów w stosunku do osoby, która, będąc pod wpływem silnych emocji, odwraca się od rozumu, przez co, zdaniem tego arcystoika, odsuwa się też od samej siebie:

„To odwracanie i odsuwanie się od siebie występuje wtedy dokładnie, kiedy odwracamy się od rozumu.”⁷

Ale jak to oceniać? Czy to znaczy, że praktykowanie stoicyzmu należy rozpocząć od jakiej autodiagnozy? Wydaje się, że to potwierdza Epiktet, kiedy pisze:

„Początkiem filozofii, przynajmniej dla ludzi, którzy w należyty sposób i przez właściwe podwoje starają się wejść do jej przybytku, jest świadomość własnej słabości i niedołęstwa w rzeczach koniecznych.”⁸

Ale przecież ledwie dwie strony dalej Epiktet pisze:

⁴ Epiktet 1961a, s. 58 (I, 17).

⁵ Por. Teun Tielman, rozdz. 4.

⁶ Cynceron 1961, s. 556 (II, 11).

⁷ SVF III 475.

⁸ Epiktet 1961a, s. 136-137 (II, 11).

„Oto jest początek filozofii: dostrzeganie wzajemnych konfliktów między ludźmi, dochodzenie ich przyczyn, uznanie samego tylko mniemania za niemiarodajne i niewiarygodne, z drugiej zaś strony – badanie w miarę możliwości mniemania, o ile ono jest słuszne, i wynalezienie jakiegoś probierza, podobnie jak na oznaczenie ciężarów wynaleźliśmy wagę, na określenie zaś, które rzeczy są proste, a które krzywe – sznur ciesielski.”⁹

A więc trzeba zacząć od świadomości własnej słabości czy od badania relacji z innymi ludźmi? A może od czegoś jeszcze innego? Może od poznania działania własnego umysłu? Przecież w innym miejscu u tegoż samego Epikteta czytamy:

„Ten jest zatem początek filozoficznej zaprawy: zdać sobie jasno sprawę ze zdolności poznawczych własnego rozumu.”¹⁰

Takich początków, rzeczy od których koniecznie trzeba zacząć można w antycznych tekstach stoickich znaleźć jeszcze wiele. Seneka pisze na przykład, czego winien oczekiwać uczeń od nauczyciela stoickiego:

„Postaraj się wprzód o jedno: bym wzgardził rozkoszą i sławą. Potem dopiero nauczysz rozwiązywać rzeczy zawikłane, rozeznawać wątpliwe i rozumieć niejasne. Teraz ucz mnie tego, co jest konieczne.”¹¹

Wydaje się więc, że nie ma jednego początku, a może, wszystkie przytoczone tu wskazówki mają jakiś jeden wspólny mianownik, czynnik występujący, w ten czy inny sposób, w każdym z nich, nadając mu specyficznie stoickie znamię? Grecy zawsze poszukiwali jedności w wielości zjawisk – pasja poszukiwania jedności i tożsamości zrodziła filozofię grecką, charakteryzuje też filozofię stoicką, i to może w większym natężeniu niż jakąkolwiek inną filozofię. Jak ujmuje to współczesny komentator:

„Filozof stoicki to człowiek ogarnięty pasją poszukiwania jedności. Jeżeli życie ludzkie ma mieć sens, stoik musi wziąć pod rozwagę i uzasadnić każdy jego aspekt.”¹²

Jeśli ta intuicja jest trafna, to całe życie stoickie wywieść się da z jednej jakiejś zasady, a nie z wielu zasad. Wielość przejawów tego życia oraz wielość szczegółowych reguł winna się zawsze dać wywieść z tej jednej zasady, podobnie jak ma sto z wielością dzieł teoretycznych Chryzypa. Wszystkie stanowią jedynie eksplikacja wyjściowej zasady lub intuicji.

⁹ Epiktet 1961a, s. 138 (II, 11).

¹⁰ Epiktet 1961a, s. 65 (I, 26).

¹¹ Seneka 1998, s. 580 (List CIX).

¹² J. Christensen 2004, s. 9

W eseju niniejszym staramy się wywieść wszystkie specyficzne przejawy życia stoickiego z przypisywanej Chryzypowi definicji filozofii. Dobrze zrozumienie tej definicji, zwłaszcza jej znaczenia w kontekście stoickiej monistycznej metafizyki i psychologii stanowi podstawę stoickiego sposobu życia zarówno w antyku, jak i współcześnie, o tyle o ile ten sposób życia jest wciąż aktualny.

1. Paradoks duchowości sokratejskiej.

Stoicy często powołują się na postać Sokratesa jako na jedno z najważniejszych źródeł inspiracji stoicyzmu. Muzoniusz Rufus, stoik rzymski, nauczyciel Epikteta, określany był wręcz mianem rzymskiego Sokratesa¹³. Epiktet wskazuje na Sokratesa jako na wzór postawy stoickiej, identyfikuje się z nim, zdaniem niektórych komentatorów równie dobrze można go określać mianem stoika, co sokratyka¹⁴. Wiele świadczy o tym, że doktryna stoicka najwierniejsza jest oryginalnemu nauczaniu Sokratesa¹⁵.

Rozróżnienie na wartości wewnętrzne (duchowe) i wartości zewnętrzne, uzależnienie szczęścia w całości od wartości wewnętrznych, identyfikacja człowieka z działaniami rozumu, intelektualizm etyczny – wszystkie te cechy występują zarówno u Sokratesa, jak i u stoików. Tutaj przytoczyć chcemy jeszcze jedną, którą określamy mianem paradoksu duchowości sokratejskiej.

W myśl słynnego Sokratejskiego dictum, że priorytetem człowieka jest znajomość dobra, człowiek poszukiwaniom tego dobra winien się poświęcić – na tym polega filozofowanie. Dlatego w kluczowym miejscu *Obrony Sokrates* czytamy:

„Czcigodny człowieku, jesteś Ateńczykiem, obywatelem miasta wielkiego i sławnego z mądrości i siły, a ty nie wstydzisz się zabiegać o majątek tak, abyś go miał jak najwięcej, a także o sławę i honor, a nie dbasz o prawdę, i o duszę, aby była najpiękniejsza, ani o nich nie myślisz.”¹⁶

Jednak w świetle elenktycznego przebiegu rozmów Sokratesa¹⁷ rzeczone dobro, piękno i prawda nigdy nie zostają ostatecznie odnalezione, a Sokrates i jego zwolennicy, pytani o właściwy sposób życia wskazują co najwyżej na praktykę Sokratesa, która jest poszukiwaniem dobra i prawdy. W efekcie uzyskujemy paradoks: dobro to poszukiwanie dobra.

¹³ Por. Dillon 2004, s. V.

¹⁴ A. A. Long 2002, rozdz. 3.

¹⁵ Jak wyżej.

¹⁶ Platon 2007, s. 55 (29d-e).

¹⁷ Gregory Vlastos dowodzi, że Sokrates stosował wyłącznie ironię i elenktykę – majeutyka jest jego zdaniem późniejszym dodatkiem Platona. Por. G. Vlastos 1991, rozdz. 2.

Podobny paradoks odnajdujemy w filozofii stoickiej: stoicy dążą do ideału mędrca, ale nikt go ostatecznie nie znajduje, rzeczy zewnętrzne są całkowicie obojętne, ale jednak nie są (bo jeśli coś jest godne wyboru, to nie jest całkiem obojętne), człowiek ma troszczyć się wyłącznie o swoją duszę, ale jednocześnie angażować w sprawy społeczności ludzkiej, człowiek ma się koncentrować przede wszystkim na zachowaniu wewnętrznej równowagi i spokoju, ale jednocześnie okazuje się, że liczy się nie tylko, że robi coś ze spokojem, ale także co robi ze spokojem¹⁸, jakich dokonuje wyborów. Ten ostatni paradoks streszcza się w zaleceniu Epikteta:

„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, dosięga właściwego sobie dobra lub zła. – W jaki sposób dosięga dobra? – Jeżeli do tych przedmiotów nie przywiązuje zbyt wielkiej wagi.”¹⁹

Czyli, że potrzebujemy jednak rzeczy zewnętrznych, żeby rozwijać wolną wolę, ale, i tu tkwi paradoks, potrzebujemy ich, żeby ich ostatecznie nie potrzebować. Więc potrzebujemy ich czy nie?

Podobne paradoksy odnajdujemy na poziomie stoickiej ontologii i psychologii. Ponieważ wszystko jest jednym, wszelkie podziały, zarówno przestrzenne, jak i czasowe, są do pewnego stopnia złudzeniami. Jak ujmuje to Chryzyp:

„Upływanie czasu dzielić można w nieskończoność, przez co czas jest nieskończenie podzielny. Zatem czas jest doskonale obecny, ale uchwytny tylko nieściśle.”²⁰

Czasu w pewnym sensie nie ma, bo uchwycić go nie sposób. Podobnie żadnego miejsca i rzeczy, ściśle rzecz biorąc, nie ma, gdyż są jedynie nieuchwytnymi momentami wiecznego ruchu całości.

O ile Platon godził wcześniej Heraklita z Parmenidesem formułując koncepcję dwu wymiarów rzeczywistości, o tyle stoicy następnie godzą ich w inny sposób: jedna rzeczywistość jest jednocześnie ruchoma i nieruchoma. Ruch jest stały, ale nieuchwytny, uchwytne jest jedynie to, co odwieczne, *logos*, którego w pewnym sensie nie ma, bo

¹⁸ Na ten ostatni temat toczyłem ostatnio spór z innym współczesnym stoikiem, Piotrem Stankiewiczem. Z jego książki *Sztuka życia według stoików* (por. P. Stankiewicz 2014) wynika, że nie jest istotne, co człowiek robi, ale że zachowuje wewnętrzny spokój. Wyklucza to jakąkolwiek hierarchię wartości, co uważam, za niezgodne z duchem antycznego stoicyzmu.

¹⁹ Epiktet 1961a, s. 93 [II, 29].

²⁰ SVF II 509, „Ἐπεὶ γὰρ εἰς ἄπειρον ἡ τομὴ τῶν συνεχόντων ἐστὶ, κατὰ τὴν διαίρεσιν ταύτην καὶ πᾶς χρόνος εἰς ἄπειρον ἔχει τὴν τομὴν. ὥστε μηθέν αὖ ἀπαρτιμὸν ἐνεστάναι χρόνον, ἀλλὰ κατὰ πλάτος λέγεσθαι.” [Tłum. T. M.]

przejawia się w napięciu między częściami. Przytoczone w motcie dwa cytaty też ujawniają to napięcie między częścią a całością, między ruchem, a jego brakiem.

2. Chryzypowa definicja filozofii.

Epiktet często sprowadza sekret udanego stoickiego życia do jednej rzeczy, do czynienia właściwego użytku z wyobrażeń. Czytamy oto:

„A mimo wszystko, jeżeli mnie spytasz, co jest dla człowieka prawdziwym dobrem, nie mogę ci dać odpowiedzi innej niż ta, że jest nim czynienie właściwego użytku z wyobrażeń.”²¹

Podobnie Marek Aureliusz pracy z własnymi wyobrażeniami przypisuje centralne znaczenie:

„Świat – to zmiana, życie – to wyobrażenie.”²²

Oraz, w innym miejscu:

„Uwolnij się od wyobrażeń.”²³

Obaj filozofowie używają grackiego pojęcia *phantasia* (φαντασία), które w stosunku do języka polskiego tą ma przewagę, że oznacza nie tylko wyobrażenie, ale także wrażenie oraz zdolność postrzegania. Co znaczy czynić z nich należyty użytku? Chodzi o to, któremu wyobrażeniu, jakiej niesionej przez nie treści dajemy swoją zgodę, a jakiej nie. Jak czytamy u Epikteta:

„»Stój! Zaczekaj! Daj się wprawdzie obejrzeć, ktoś jest i skąd przychodzisz! Podaj mi hasło. Maszli ty przez naturę dany znak rozpoznawczy, jaki mieć winno każde wyobrażenie, domagające się prawa wstępu? «”²⁴

Takie pytanie winniśmy skierować do każdego wyobrażenia, jakie nam się przedstawia. Badanie wyobrażeń i wyciąganie właściwych wniosków wydaje się być istotą filozofii w rozumieniu stoickim. Diagnozę taką potwierdza Chryzypowa definicja filozofii:

„*epitedeusis logu orthotetos* (ἐπιτήδευσις λόγου ὀρθότητος)”²⁵.

Znawca filozofii Chryzypa na angielski tłumaczy to jako:

„the cultivation of rightness of reason”²⁶,

co na język polski tłumaczyć możemy po prostu jako „pielęgnowanie poprawności procesów rozumowania”, przy czym pamiętać musimy o wieloznaczności greckich terminów.

²¹ Epiktet, s. 32 (I, 8).

²² Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, przeł. M. Reiter, Warszawa 1958, s. 32 (IV, 3).

²³ Jak wyżej, s. 93 (VIII, 29).

²⁴ Epiktet, s. 251 (III, 12).

²⁵ SVF II 131.

²⁶ I.B. Gould, s. 45.

ἐπιτήδευσις oznacza nie tylko pielęgnowanie, ale także oddawanie czci; λόγος oznacza zarówno rozum indywidualny, jak i słowo, rozumowanie, rozum kosmiczny; w końcu ὀρθότητος oznacza w tym kontekście postawę wyprostowaną, prawość, poprawność.

Inne ustępy wskazują, że stoicki *orthos logos* (ὀρθός λόγος – prawidłowy rozum²⁷) jest synonimem słowa *hegemonikon* (ἡγεμονικόν)²⁸ znajdującego się we właściwej kondycji. Za pomocą terminu *hegemonikon* stoicy określali kierowniczą część duszy²⁹. W ten sposób rozumując dochodzimy do definicji filozofii jako do ćwiczenia *hegemonikonu*. Celem stoika jest doprowadzenie swojego *hegemonikonu* do „właściwej kondycji”, co u Marka Aureliusza przyjmuje postać znanego dictum: „utrzymujesz swego demona³⁰ w czystości”³¹. *Demon* Marka Aureliusza to Chryzypowy *hegemonikon*,

Jesteśmy na powrót w centrum paradoksalnego myślenia Sokratesa. Ćwiczmy duszę, by osiągnąć dobre życie, szczęście, spełnienie – te cele jednak zawierają się już w samym ćwiczeniu, w samym praktykowaniu. Źródła podają, że stoicy zalecali życie w zgodzie z rozumem czy naturą – Diogenes Laertios donosi, że według stoików „istoty rozumne zostały obdarzone rozumem dla doskonalszego życia, wobec tego życie zgodne z rozumem (*to kata logu dzen*/τὸ κατὰ λόγου ζῆν) słusznie się wydaje życiem zgodnym z naturą (*kata physin*/κατὰ φύσιν)”³². Kilka zdań dalej dodaje, że według Zenona z Kition życie w zgodzie z naturą oznacza jednocześnie życie w zgodzie z cnotą³³. Ale stronicę dalej pisze, że według Kleantesa cnota to harmonijne usposobienie (*deathesis homologumeun*/δεάθεσις ὁμολογουμένη)³⁴, gdzie drugi termin (*homologos*/ὁμολογος) oznacza zgodność (jako stan umysłu). W efekcie uzyskujemy twierdzenie, że celem praktyki duchowej jest zgodność ze zgodnością, albo, jeśli inaczej przełożymy te terminy, harmonia z harmonią. Wydaje się, że według stoików (jakkolwiek trudno to wyrazić terminologicznie) dobrze działający rozum to harmonia sama w sobie – natura, logos i ich normy nie są czymś zewnętrznym, pozwalającym ustalić normy. Normy wynikają z analizy procesu poprawnego działania duszy.

3. Trzy składniki hegemonikonu.

²⁷ Tłumacz Diogenesa Laertiosa przekłada to sformułowanie jako „zdrowy rozum” (por. Diogenes Laertios 2006, s. 410, VII, 1, 88).

²⁸ G. Watson, s. 36-37.

²⁹ Rzeczownik ἡγεμονικόν pochodzi od czasownika ἡγεμονεύω, co znaczyło prowadzić, kierować, zarządzać.

³⁰ Tu oddany przez tłumacza jako demon gdzie indziej słowo δαίμων (zgodnie z tradycją Sokratejską) oddawany jest jako „głos wewnętrzny” (por. Diogenes Laertios 2006, s. 410; VII, 1, 88).

³¹ Marek Aureliusz, s. 27 (III, 12).

³² Diogenes Laertios 2006, s. 409 (VII, 1, 86).

³³ Diogenes Laertios 2006, s. 409 (VII, 1, 87).

³⁴ Diogenes Laertios 2006, s. 410 (VII, 1, 89).

Do pojęć, które wyjaśniliśmy do tej pory, należy teraz dodać jeszcze jedno, a będziemy mieli już niemal pełen obraz działania *hegemonikonu*. Chodzi o pojęcie przyzwolenia użyte w motcie niniejszego eseju. Uważamy, że jest ono centralne dla zrozumienia istoty nie tylko stoickiej teorii poznania, w którym to kontekście zazwyczaj się je analizuje, ale także i przede wszystkim w kontekście stoickiej praktyki duchowej.

Na gruncie teorii poznania, dyskutując z oponentami ze szkoły sceptycznej³⁵, stoicy rozwinęli koncepcję tak zwanych postrzeżeń kataleptycznych (*phantasia kataleptike/φαντασία καταληπτική*)³⁶, czyli takich wyobrażeń, które uznane zostały za rzeczywiste i przyjęte jako podstawa działania. Stoicy uważali, że cała siła człowieka sprowadza się do przyjęcia, bądź nie przyjęcia jakiegoś sądu, postrzeżenia, przekonania. W kontekście tego aktu uznania używali pojęcia *συγκατάθεσις (synkatathesis)*³⁷, na łacinę tłumaczone jako *adsensio*³⁸, na angielski jako *assent*, a na polski najczęściej jako „przyzwolenie”.

Nie ode mnie zależy, czy doznaję wrażenia, ale, według stoików, ode mnie zależy, czy je przyjmę, tj. czy uznam za prawdziwe. Ode mnie też zależy jaką wartość mu przyznam. Mówiąc ściślej: nie ode mnie zależy, czy i przez co zostaną pobudzony, ale reakcja na to pobudzenie już jest po mojej stronie, jest mną. Człowiek jest systemem racjonalnej reakcji na bodźce zewnętrzne. Potrzebuje tego, co zewnętrzne, bo potrzebuje bodźca, ale w rodzaju reakcji jest całkowicie niezależny. Epiktet pisze:

„Pamiętaj, że nie człowiek, który ciebie spotwarza albo uderza, wyrządza tobie zniewagę, ale twoje własne zapatrywanie, jakie ty masz o tych ludziach, jakby wyrządzali tobie zniewagę. Ilekroć zatem ktoś wzburzy gniew w tobie, wiedz, że to twoje własne wyobrażenie gniew w tobie wzburzyło.”³⁹

Między zapatrywaniem (tutaj *dogma/δόγμα*, czyli pogląd, opinia, mniemanie) a wyobrażeniem (*phantasia*) leży przyzwolenie, zgoda. Praca *hegemonikonu* składa się z trzech elementów: 1. postrzeżenia (*phantasia*), 2. jego przyjęcia (*synkatathesis*) oraz 3. z oceny za pomocą wartości (*aksja/ἄξια*). Poprawne działanie tego układu, czyli *orthos logos* jest

³⁵ Głównym stoickim uczestnikiem tej dyskusji był Chryzyp. W toku dialogu z opozycyjną szkołą (sceptycy szczególnie upodobali sobie stoików jako wzorcowych dogmatyków), Chryzypowi udało się wypracować niezwykle wyrafinowaną teorię poznania, która pod pewnymi względami sceptycyzmem i zabezpieczeniami przewyższała teorię sceptyczną. Por. R. Doty 1992, rozdz. s. 53-100.

³⁶ Na temat kształtowania się tych sądów i ich roli w podejmowaniu decyzji por. zwłaszcza Inwood B. 1985, rozdz. 3.

³⁷ Por. SVF II 72, SVF II 74.

³⁸ Pochodzi prawdopodobnie od *sentio*, czyli postrzeżenie zmysłowe, gdzie przedrostek *ad* oznacza dodanie czegoś lub przybliżenie się do czegoś.

³⁹ Epiktet 1961b, s. 464 (20).

synonimiczne z dobrem (*agathos/ἀγαθός*), niepoprawne działanie jest synonimiczne ze złem (*kakos/κακός*). Wszystkie specyficzne pojęcia i właściwości stoickiego życia da się wywieść z tych trzech cech – oraz z czwartej (i piątej), jako właściwego ich zestrojenia (lub rozstrojenia).

W zestrojeniu elementów *hegemonikonu* stoik jest podobny bogu w tym specyficznym znaczeniu, że wedle teoretyków stoicyzmu podobne zestrojenie podstawowych elementów jest istotą równowagi i ładu świata.

4. Praktykowanie dobrego życia jako ćwiczenie hegemonikonu.

Badacz stoicyzmu Anthony Long, w pracy poświęconej Epiktetowi, w ciekawy sposób komentuje rzekomy stoicki egoizm. Zarzucano stoikom nie raz, że koncentrują się wyłącznie na własnej duszy, na własnym *hegemonikonie*, wobec czego postulat zaangażowania społecznego jest jeno sztucznym dodatkiem. Long odpowiada wprowadzając koncepcję integralności stoika:

„Integralność pozwala Epiktetowi przekroczyć rozdział między egoizmem a altruizmem, a nawet więcej, pozwala go całkiem zniwelować. Jesteśmy wolą, która jest przez to naszym własnym interesem, pozwalając nam wyznaczyć znaczenie „ja” i „moje”. Właściwa wola, ponieważ ceni siebie samą ponad wszystko inne, zakłada integralność, traktuje integralność jako najbardziej własny interes. Tymczasem integralność oznacza respektowanie własnych więzi z tym, co nam pokrewne, z rolami społecznymi i zbudowanymi relacjami.”⁴⁰

Według Longa dobre zrozumienie istoty działania duszy ludzkiej, tego, co najbardziej własne, wyznacza tu także wartości społeczne. A więc jego zdaniem wartości społeczne można wywieść z rozumienia istoty działania *hegemonikonu*. Warto dodać, że to, co Long oddaje za pomocą terminu *volition* (ang. *wola*), w oryginale grackim występuje jako *προαίρεσις* (*proairesis*), co oznacza przede wszystkim wybór (także: cel, postanowienie). W najstarszej psychologii stoickiej nie występuje termin *wola*. Jest to zrozumiałe zważywszy stoicki intelektualizm etyczny. Chryzyp koncentruje się raczej na zdolności rozeznania tego, co słuszne – wybór jest automatyczną konsekwencją *synkatatesji*, przyjęcia czegoś za słuszne. Człowiek nie ma woli jako takiej. Posiada wyjściową energię psychiczną, impuls

⁴⁰ A. Long 2002, s. 30. „Integrity bridges the gap for Epictetus between egoism and altruism; or, better, it closes the gap. Volition, as one’s self, is where one’s interests lie. It determines what one calls ‘I’ and ‘mine’. A good volition, because it values itself over everything else, includes integrity; it treats integrity as essential to its own interest. Integrity involves honouring all of one’s tie to kin, social roles, and other acquired relationships.” [Tłum. T. M.]

(ὁρμή/*horme*)⁴¹, która zostaje ukierunkowana przez przyjęcie czegoś za słuszne. Według stoików w człowieku zderza się zewnętrzny bodziec z energią biologiczną, które połączone w racjonalnym akcie uznania, dają w efekcie to, co jawi nam się jako zjawisko woli.

Ze zrozumienia istoty działania *hegemonikonu* wynikają dalej wszystkie wskazania dotyczące dobrego życia. Przejawia się ono w 1. uważności (skupieniu – żeby nic nie zakłóciło mojej percepcji), 2. trosce o poprawność rozumowania (logika - żebyśmy z tego, co jest nie dedukowali czegoś, czego nie ma), 3a. oddzielenia tego, co postrzegane od oceny, jaką temu przypisujemy, 3b. sformułowaniu przejrzystej i spójnej hierarchii wartości i działania podług niej.

Zwłaszcza punkty 3a i 3b wymagają tu na koniec pewnego wstępnego rozjaśnienia (szczegółowe ich wyjaśnienie przekracza ramy niniejszego eseju). Wielu komentatorów stoicyzmu zwraca uwagę, że *hegemonikon* jest maszyną do oceny i podejmowania działania⁴². Kluczowe pytanie brzmi: jak ma się postrzeżenie (*phantasia*) do oceny (*aksja*). Anthony Lloyd podkreśla, że postrzeżenia dzielą się na opisowe (*decriptive*) i praktyczne (*practical*)⁴³. Te pierwsze jedynie stwierdzają, że coś zachodzi, te drugie dołączają ocenę, że zachodzi coś dobrego lub złego, wobec czego należy podjąć określone działania.

Jednak, jak już powiedzieliśmy, dobre jest jedynie działanie na rzecz *hegemonikonu* i jego spójności. Stoik dąży do tego, żeby właściwie wybrać, ale, ściśle rzecz biorąc, tylko dążenie do dobrego wyboru jest dobre, a nigdy sam wybór. Sam wybór jest obojętny. Stoik musi mieć z czego wybrać (tu jest zależny), ale nie obchodzi go ostatecznie, co wybrał (tu jest niezależny). Zauważmy, że Diogenes Laertios podaje:

„Przez wartość stoicy rozumieją pewną pomoc dla rozumnego życia.”⁴⁴

„Rozumne życie” to jeszcze jeden synonim *hegemonikonu* – ustalając stoicką hierarchię wartości stoik łączy w spójną całość to, co bezpośrednio służy dobremu działaniu *hegemonikonu* (uwaga, logiczność, dystans) z rzeczami, które los naturalnie postawił na jego drodze: posiadanie rodziny, bycie cesarzem, bycie nauczycielem i tak dalej. Stoik nie szarpie się na gwałtowne zmiany w życiu (nie jest pasjonatem, ani rewolucjonistą) – przyjmuje to, co los mu podsuwa, żeby móc się w ten sposób troszczyć o *hegemonikon* w sobie i w innych osobach (istotą zaangażowania społecznego stoików jest ostatecznie troska o kondycję *hegemonikonu* w innych osobach, innych podmiotach otaczającego mnie życia społecznego).

⁴¹ Na temat relacji między *horme*, a wyborem por. zwłaszcza J. Rist 1969, rozdz. 2.

⁴² Por. B. Inwood 1985, rozdz. 3.

⁴³ Por. A. C. Lloyd 1970.

⁴⁴ Diogenes Laertios 2006, 417 (VII, I, 105).

W ten sposób rozumiemy zawołanie Epikteta, od którego zaczęliśmy niniejszy esej. Czego domagał się od swoich uczniów? Żeby rozumowali głębiej, żeby naprawdę troszczyli się o poprawne działanie *hegemonikonu*. Tymczasem oni, zgadzają (*synkatathesis*) się raczej na łatwy poklask niż na pogłębione badanie. Dokonują złego wyboru. Ich *hegemonikon* szwankuje.

Zakończenie: *hegemonikon* i neuronauka.

Często zdarza się nam słyszeć zarzuty pod adresem stoickiej psychologii, a to, że nadmiernie racjonalizuje, a to, że nie uwzględnia aspektu emocjonalnego. Tymczasem współczesna psychologia i neurologia podsuwa wiele ciekawych argumentów pozwalających na udaną rekonstrukcję *hegemonikonu* dzisiaj. Ograniczymy się tu do kilku przykładów.

Antonio Damasio w książce *Jak umysł zyskał jaźń* przedstawia koncepcję jaźni, która mocno koresponduje ze stoicką teorią *hegemonikonu*, zwłaszcza, że postrzega ją jako wyćwiczoną kompetencję. Damasio podkreśla, że składa się na nią umiejętność mapowania (posiadanie wewnętrznej mapy/obrazu rzeczywistości) oraz strategii oceniania tego, co korzystne⁴⁵.

Większość współczesnych analiz emocji i uczuć wskazuje na centralną rolę procesów oceniania, które dokonują się w dużym stopniu nieświadomie, tym niemniej to one są źródłem tego, do czego dążymy⁴⁶. Jednak z drugiej strony przedmiotem badań i dyskusji jest czy i na ile te nieświadome oceny możemy sobie uzmysłowić i uczynić przedmiotem racjonalnej deliberacji i zmiany nawyków⁴⁷.

Neurolog Michael S. Gazzaniga w książce *Kto tu rządzi - ja czy mój mózg*, pokazuje, że umysł ludzki jest złożoną strukturą, której najróżniejsze podsystemy mogą, dzięki określonej praktyce (używa pojęcia mózgu rozproszonego), wybijać się na plan pierwszy⁴⁸ – można uczynić to przesłanką na rzecz tezy o wyuczalności *hegemonikonu*. O ile antyczni stoicy głosili, że *hegemonikon* jest jakąś stałą podstawą ludzkiego umysłu, co najwyżej zaburzona przez emocje, o tyle współczesne badania wskazują raczej, że jest to jedna z możliwości, jaką umysł zawsze posiadał, możliwość ta wymaga dzisiaj decyzji, a następnie ćwiczenia, ale jest możliwa do podjęcia (a silne emocje są nie tyle zaburzeniem, co innym sposobem funkcjonowania umysłu).

⁴⁵ Por. A. Damasio 2011, cz. II.

⁴⁶ P. Ekman, R. J. Davidson 2012, rozdz. 2 I 3.

⁴⁷ Por. na przykład A. M. Graybiel 2005.

⁴⁸ M. S. Gazzaniga 2013, rozdz. 2.

Przypisy:

- Arnim, Hans von. 1903. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 tomy, t. I. 1905, t. II. 1903, t. III. 1903, t. IV (Index), 1914. Leipzig. [Cytowane jako SVF]
- Christensen, Johny. 2004. *Esej o jedności filozofii stoickiej*, przeł. M. Bardel, S. Blandzi. Warszawa.
- Cyceron. 1879. *O przeznaczeniu*, [w] Cyceron, *Dzieła*, t. II, przeł. E. Rykaczewski. Poznań.
- Cyceron. 1961. *Rozmowy tuskulańskie*, [w] *Pisma filozoficzne* t. III, przeł. J. Śmigaj. Warszawa.
- Dillon, John, T. 2004. *Musonius Rufus and Education in the Good Life. A Model of Teaching and Living Virtue*. Dallas, Lanham, Boulder, New York, Oxford.
- Diogenes Laertios. 2006. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski. Warszawa.
- Doty, Ralph. 1992. *The Criterion of Truth*. New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris.
- Epiktet. 1961a. *Diatryby*, [w] *Diatryby. Encheiridion z dodaniem fragmentów oraz gnomologium Epiktetowego*, przeł. L. Joachimowicz. Warszawa.
- Epiktet. 1961b. *Encheiridion*, [w] *Diatryby. Encheiridion z dodaniem fragmentów oraz gnomologium Epiktetowego*, przeł. L. Joachimowicz. Warszawa.
- Gazzaniga, Michael, S. 2013. *Kto tu rządzi - ja czy mój mózg? Neuronauka a istnienie wolnej woli*, przeł. A. Nowak. Sopot.
- Gould, Josiah B. 1970. *The Philosophy of Chrisippus*. Albany, New York.
- Graybiel, Ann, M. 2005. *The Basal Ganglia: Learning New Tricks and Loving It*, [w] *Current Opinion in Neurobiology*, 15, s. 638-644.
- Inwood, Brad. 1985. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford.
- Llyod, Anthony, C. 1970. *Activity and Description in Aristotle and the Stoa*, [w] *Proceedings of the British Academy* 56, s. 227-240.
- Marek Aureliusz. *Rozmyślenia*. Przeł. M. Reiter. Warszawa: 1958.
- Platon. 2007. *Obrona Sokratesa*, przeł. R. Legutko. Warszawa.
- Rist, John, M. 1968. *Stoic philosophy*. Cambridge.
- Sekstus Empiryk. 1998. *Zarysy pirrońskie*, przeł. A. Krokiewicz. Warszawa.
- Seneka. 1998. *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski. Warszawa.
- Stankiewicz, Piotr. *Sztuka życia według stoików*. Warszawa, 2014.
- Tieleman, Teun. 2003. *Chrisippus' On Affections Reconstruction and Interpretation*. Boston.
- Vlastos, Gregory. 1991. *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge.
- Watson, Gerard. 1966. *Stoic theory of knowledge*. New York.

Abstrakt po polsku:

Od początku istnienia stoicyzmu pojawia się pytanie o to, co znaczy być prawdziwym stoikiem. Czy wystarczy znać zasady? Trzeba także wedle nich żyć? Ale wedle których? Jak i z czego je wywodzić? W niniejszym eseju dowodzone jest, że wszystkie niezbędne zasady wywieść można z samej stoickiej definicji filozofii interpretowanej przez pryzmat kluczowych kategorii stoickiej psychologii. Jednocześnie dowodzi się w nim, że samo poprawne działanie *hegemonikonu*, czyli kierowniczej części duszy może być w stoicyzmie podstawą wywodzenia wszystkich norm postępowania.

Abstrakt po angielsku:

Since the beginning of stoic school the question arise of what does it mean to be true stoic. Is it enough to know the rules? You need to live according to them too? But according to which of them? How and where to derive them from? In this essay it is argued that all necessary rules are derivable from stoic definition of philosophy when taken from the perspective of basic notions of stoic psychology. At the same time it is argued here that the very understanding of *hegemonikon*, a ruling part of the soul, may serve as a basis to derive all norms for actions.