

MACIEJ KOSTYRA

(UNIwersytet Warszawski)

POJĘCIE CNOTY W ETYCE ANTYSTENESA Z ATEN

WPROWADZENIE

W celu rozświetlenia kynickiego rozumienia cnoty wskazane wydaje się przeprowadzenie analizy porównawczej koncepcji etycznej Antystenesa¹ oraz intelektualizmu etycznego Sokratesa. W niniejszym artykule autor opiera się na publikacjach współczesnych badaczy kynizmu: Susan Prince, Terence'a Irwina, Luisa Navia, Williama Desmonda².

Z uwagi na niejednomówność wyżej wymienionych badaczy wskazane będzie z jednej strony wstrzymanie się od uznania Antystenesa z Aten za pierwszego kynika, a z drugiej strony uznanie jego zasadniczego znaczenia dla rozwoju kynizmu³. Koncepcję filozoficzną Antystenesa w znacznej mierze bezkrytycznie przejęli od niego jego następcy – kynicy⁴.

Antystenes w przeciwieństwie do Platona i Arystotelesa ani nie poszukiwał, ani nie formułował definicji. Jak podkreśla Janina Gajda-Krynicka, Antystenes uważał, iż rzeczy dostępne zmysłom są złożeniami rzeczy coraz mniej-

¹ Antystenes z Aten (ok. 444 – ok. 368 r. p.n.e.), ateński półobywatel (obywatelstwo otrzymał dopiero za udział w bitwie pod Tanagrą w 426 r. p.n.e.). Początkowo należał do ruchu sofistów jako uczeń Gorgiasza. Antystenes był młodszy od Sokratesa o 25 lat i starszy od Ksenofonta o 20 lat.

² Konieczność wprowadzenia semantycznego odróżnienia kynizmu jako postawy filozofów antycznych (cynicyzmu starożytnego) od cynizmu współczesnego (rozumianego pejoratywnie) podkreślają m.in. Władysław Tatarkiewicz, Peter Sloterdijk, Luis E. Navia i in.

³ Zob. D.R. Dudley, *A History of Cynicism From Diogenes to the 6th Century A.D.*, London 1937.

⁴ To spostrzeżenie dotyczy w szczególności Diogenesa z Synopy. Zob. S. Prince, *Socrates, Antisthenes, and the Cynics*, [w:] S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar, *A Companion to Socrates*, Oxford 2006, s. 67.

szych i stąd wyływał jego opór względem możliwości określenia ostatecznych składników bytu (istoty). Granicę poznania stanowiłyby zatem według niego postrzegane bezpośrednio, niedefiniowalne i niewyraźne elementy proste⁵. W ujęciu Arystotelesa dowolna rzecz złożona z elementów prostych posiadała formę i podlegała przyczynie celowej.

Ferdinand Dümmler w rozprawie doktorskiej z 1882 roku pt. *Antisthenica* uznaje filozofię Antystenesa za posiadającą wyjątkowe znaczenie dla zrozumienia filozofii zarówno Sokratesa, jak i Platona. Jak podkreślają badacze zajmujący się myślą starożytną, tacy jak A. Chappuis, H. Gomperz, G. Grote, dokładna analiza filozofii Antystenesa pozwala skonfrontować z sobą dwie rozbieżne drogi kontynuacji dziedzictwa sokratejskiego: platońską i kynicką.

ANTYSTENES Z ATEN JAKO POSTAĆ HISTORYCZNA

Informacje o historycznym Antystenesie czerpiemy pośrednio od Ksenofonta, Platona i Arystotelesa⁶. Niezbyt cenionym przez historyków filozofii źródłem wiedzy o uczniu Gorgiasza są *Żywoty i poglądy słynnych filozofów greckich* Diogenesa Laertiosa. Do koncepcji filozoficznych Antystenesa będą odnosić się myśliciele tacy, jak Plutarch, Seneka, Klemens Aleksandryjski, Jan Salisbury i inni⁷. Najbogatszym źródłem informacji o relacji między Sokratesem i Antystenesem pozostaje *Uczta* Ksenofonta⁸. K. Joel uważa, że Ksenofont przedstawia Sokratesa jako idealizację Antystenesa. A.H. Chroust idzie dalej, twierdząc, że Sokrates w ujęciu Ksenofonta jest po prostu Antystenesem, przeciwnego zdania będzie W.E. Higgins⁹.

Antystenes napisał dzieło pt. *Dziobak*. M.F. Burnyeat uważa, że dialog ten powstał w odpowiedzi na pewien kluczowy, z perspektywy kynizmu, fragment dialogu pt. *Eutydem*¹⁰. Wiele anegdot opisywało wrogość między Platonem i Antystenesem. Jak podkreśla G. Zuccante, jakkolwiek Platon wielokrotnie odnosił się polemicznie do poglądów Antystenesa, nigdzie w dialogach nie wymienił jego imienia. F. Decleva Caizzi podkreśla, że *Teajtet* jest dialogiem w całości odwołującym się do myśli Antystenesa.

⁵ Por. J. Gajda-Krynicka, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993, s. 31.

⁶ Kłopot ze źródłami polega na tym, że nie zachowała się do naszych czasów większość spośród dzieł Antystenesa. Z kolei dziełom, które przetrwały, niektórzy historycy filozofii starożytnej zarzucają nieautentyczność.

⁷ S. Prince, op. cit., s. 62 i n.

⁸ Napisana w 380 r. p.n.e.

⁹ Zob. L. Navia, *The Classical Cynicism. A Critical Study*, Westport 1996, s. 40-43, 57-59.

¹⁰ Platon, *Eutydem* (285d-286b), [w:] idem, *Dialogi*, t. II, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 210 i n.

Niektórzy badacze utrzymują, że w dialogach Platona symbol psa stanowi odniesienie do filozofii kynickiej¹¹, bezpośrednią aluzję do filozofii Antystenesa¹². Platon krytykował również kynicką koncepcję polityczną, określając ją w *Państwie* mianem „miasta świń”¹³. M. Guggenheim traktował utopie Platona i Antystenesa jako wzajemnie przeciwstawne¹⁴.

Arystoteles odnosi się do filozofii Antystenesa w kontekście problemu sprzeczności w *Topikach* (104b 21) i w *Metafizyce* (1024b 32 oraz 1043b 24-28). W swoich pismach nigdzie nie używa on wobec Antystenesa określenia „cynik”. W *Polityce*, rozważając cel prawa, nazywa on głupcem człowieka, który zamierzałby sam dla siebie stanowić prawo (*autarkeia*)¹⁵.

Na podstawie *Żywotów i poglądów słynnych filozofów greckich* Diogenesa Laertiosa dowiadujemy się, iż Antystenes pozostawił po sobie dziesięć tomów pism (62 dzieła z różnych dyscyplin), w tym traktaty logiczne, etyczne (m.in. poświęcone męstwu), polityczne, historyczne, muzyczne, biologiczne, retoryczne i wiele innych. W całości ocalały tylko dwa dzieła retoryczne: *Ajax* i *Odyszeusz*, w których przedstawione zostały fikcyjne debaty między bohaterami homeryckimi na temat natury cnót. Debaty ujawniają pesymizm wynikający z odrzucenia tezy o istnieniu sprzeczności. Pozostałe dzieła Antystenesa, jak np. *Herakles*, ocalały jedynie we fragmentach¹⁶.

Antystenes był płodnym i wszechstronnym twórcą, poruszającym wiele tematów. Większość zachowanych świadectw o zawartości jego pism posiada status hipotez. Przypisywane mu dzieła powstały już po śmierci Sokratesa. Najbardziej twórczy literacko okres jego życia stanowiły lata ok. 399-366 p.n.e. W jego twórczości można wyróżnić trzy etapy: sofistyczny, sokratyczny oraz proto-kynicki. Początkowo pisał on sofistyczne traktaty, następnie sokratyczne dialogi oraz kynickie diatryby (ostatnie 20-30 lat życia); dokładna chronologia ich powstawania jest jednak trudna do ustalenia.

LOGIKA ANTYSTENESA Z ATEN

Punktem wyjścia do uproszczonego przedstawienia założeń filozofii Antystenesa należy uczynić jego logikę. Antystenes nie pojmował *logoi* jako zrozumienia, wglądu, wtajemniczenia, lecz jako praktyczną umiejętność analo-

¹¹ Joel C. Relihan twierdzi, że symbol psa, a także wilka, pojawia się w dialogach platońskich w kontekście opisów charakteru kynickiego, który odznaczał się rodzajem obłędu, określanego mianem melancholii (*cynanthropia*) bądź wilkołactwa (*lycananthropia*).

¹² Zob. *Państwo, Protagoras, Fajdros, Laches, Hippiasz Większy*.

¹³ Platon, *Państwo* (372d-373a), [w:] idem, *Państwo. Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2001, s. 66 i n.

¹⁴ Obszerną analizę porównawczą najważniejszych starożytnych greckich utopii (pitagorej-skiej, spartańskiej, platońskiej, stoickiej oraz kynickiej) przeprowadza Doynne Dawson. Zob. D. Dawson, *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford 1992.

¹⁵ Arystoteles, *Polityka* (1284a 15).

¹⁶ Zob. L. Navia, op. cit., s. 40-49.

giczną do ćwiczenia gimnastycznego. Najprawdopodobniej jako pierwszy zdefiniował on pojęcie *logosu*, ale w odróżnieniu od Platona i Arystotelesa nie było ono zawężone do dyskursu obiektywnej i pewnej wiedzy opartej na definicjach i dedukcji. Wedle Antystenesa, *logos* stanowi odkrycie i wyartykułowanie znaczenia w naiwnym, relatywnym sensie, odnoszącym się do rzeczywistości językowej i społecznej, która jest zmienna. A zatem sformułowanie ostatecznej definicji *logosu* nie jest możliwe, ponieważ odsłania on to, czym coś jest lub czym było, zgodnie z sokratejskim pytaniem o istotę. Koncepcja *logosu* Antystenesa nie odróżnia rzeczywistości od myślenia o rzeczywistości¹⁷. Próbę rozwiązania tego problemu podejmą przedstawiciele starszej Stoi w swojej doktrynie pansomatyizmu, wprowadzając rozróżnienie na to, co się ma na myśli (*lekton*), oraz na to, o czym się mówi – ciało (*soma*)¹⁸.

W *Metafizyce* Arystoteles przytacza dwa paradoksy podane przez Antystenesa: 1) sprzeczność jest niemożliwa, a więc nie można mówić nieprawdy¹⁹; 2) zdefiniowanie istoty jest niemożliwe²⁰. W kwestii sprzeczności Chappuis przyznaje rację Antystenesowi, gdy ten stwierdza, że nie może ona występować w jednym i tym samym przedmiocie i nie może być ciągle utrzymywana przez umysł. Idea tożsamości pojęta jako substancjalny atrybut bycia oraz skłonność umysłu do nakierowania na prawdziwość skłoniły Antystenesa do poszukiwania pewności w harmonii między myśleniem a przedmiotem myślenia²¹.

Antystenes stał na stanowisku Sokratesa, podkreślając związek pojęć z rzeczywistością zamiast z konwencją. Kynicy poświęcali wiele uwagi parmenidejskim paradoksom, a słynną figurą dla zobrazowania paradoksów był młody Herakles na rozstajnych drogach²². Kynickie *logoi* było ćwiczeniem sofistycznym, polegającym na sprawnym posługiwaniu się odpowiednimi zasobami reto-

¹⁷ Logika kyników posiada rodowód parmenidejski.

¹⁸ B. Mates, *Logika stoików*, tłum. A. Kruk, Warszawa 1971, s. 20 i n.

¹⁹ Arystoteles, *Metafizyka* (1024 b), tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 145 i n.

²⁰ Ibidem, (1043 b), s. 209-211.

²¹ H.D. Rankin uważa, że mając dostęp do fragmentarycznych informacji o logice Antystenesa, nie jesteśmy w stanie odtworzyć całości. Z kolei W.K.C. Guthrie uważa, że to, co traktuje się jako logikę Antystenesa, w większości nie jest jego autorstwa. Por. S. Prince, op. cit., s. 62 i n. oraz 80 i n.

²² Odwróconą logicznie przez Protagorasa zasadę Parmenidesa wykorzysta Antystenes z Aten. Zasada Antystenesa głosiła, iż „żadne twierdzenie nie jest fałszywe”. Relatywizm Protagorasa stanowi konsekwencję paradoksu sformułowanego przez Parmenidesa, a mianowicie dopóki powiadamy się poprawnie, dopóty nie jest możliwe, abyśmy mogli mówić o tym, czego nie ma. Po logicznym odwróceniu tej zasady otrzymujemy zdanie: „wszystko, co zostało powiedziane poprawnie, jest prawdziwe”. Paradoks polega na tym, że parmenidejska zasada, która miała chronić przed fałszywymi mniemaniami, wpłynęła na rozwój zróżnicowanych poglądów na byt. Zgodnie z nią wszystko, co zostaje wypowiedziane, jest prawdziwe, natomiast to, czego nie można wypowiedzieć, jest nie do pomyślenia. Zasada głosząca, że mówić i myśleć można tylko to, co istnieje, po odwróceniu zaczęła oznaczać, że istnieje wszystko, co można pomyśleć i o czym można mówić. Proszę podać źródło.

rycznymi, których bazę stanowiła twórczość Homera. Medium dla wyrażania idei etycznych stanowił zabieg retoryczny operujący obrazowym porównaniem, zbliżony do alegorii (*hyponoia*).

Homeryccy bohaterowie stawali się personifikacjami cnót. Mitologia stanowiła podstawę dla nauczania cnoty; była ona zatem sprawą aktów (*erga*), w przeciwieństwie do słów czy stanów (*logoi*). Była to konsekwencja założenia przyjętego przez Antystenesa w dialogu pt. *O prawdzie*; jeżeli bowiem wykluczmy sprzeczność jako niemożliwą, to uprawnione będą jedynie definicje ostensywne²³. Wobec powyższego każdemu ciału należałoby przyporządkować tylko jedną nazwę.

Odwzorowanie między nazwą a obiektem konkretnym powinno być jedno-jednoznaczne, aby zachowana została odrębność każdego fragmentu ogółu jednorodnych przedmiotów indywidualnych. W takim świecie sprzeczność jest wykluczona; jej wystąpienie stanowi konsekwencję oznaczania różnymi nazwami tego samego przedmiotu²⁴. Jeżeli zatem dwoje ludzi, wskazując na pewien byt, wypowiada następujące zdania: 1) to jest człowiek, 2) to nie jest człowiek, świadczy to o tym, że nazwą „człowiek” oznaczają dwa różne byty, co na gruncie logiki Antystenesa wymaga odrzucenia²⁵.

Kynickiemu nominalizmowi towarzyszą charakterystyczne konsekwencje egzystencjalne.

CNOTA W ETYCE ANTYSTENESA Z ATEN

Program filozofii kynickiej miał na celu ściśle określenie neutralnej konstrukcji ramowej dla dziedziny wartości. Na kynicki trud (*ponos*) składała się praktyka metodycznego odrzucania dwóch typów wartości: konwencjonalnych, czyli niekonstytutywnych (należących do własnej konstrukcji ramowej), oraz konstytutywnych jako nienależących do żadnej inteligibilnej konstrukcji ramowej²⁶.

Stanowisko Antystenesa z Aten wydaje się interesujące, ponieważ odrzucił on zarówno możliwość uznania jakiegokolwiek cnoty za konstytutywną, jak również możliwość praktykowania cnoty na mocy obowiązującej w danej wspólno-

²³ Zob. L. Navia, op. cit., s. 59 i n.

²⁴ Por. S. Prince, op. cit., s. 81.

²⁵ Por. z analogicznymi przykładami w *Eutydemie* (283 e-284 d) i *Sofiście* (237 c-239 c). Platon, *Dialogi*, t. II, ed. cit., s. 209-210, 460-463.

²⁶ Podstawę sporu kyników ze stoikami o rozumienie cnoty jako jedyne dobra stanowi dialog *Eutydem* (281 d-281e), w którym Sokrates argumentuje, że jedynie wiedza jest prawdziwym dobrem oraz że istnieją większe dobra od swoich przeciwieństw, gdy mądrość do nich prowadzi. Por. Platon, *Eutydem*, [w:] idem, *Dialogi*, t. II, ed. cit., s. 206.

cie konwencji (w ramach której cnota traktowana jest przez niego zawsze jako niekonstytutywna)²⁷.

Na czym wobec tego polegało praktykowanie kynickiej cnoty? Czy słuszna jest teza, iż kynizm stanowił połączenie postawy realistycznej z relatywistyczną? Wydaje się, że konsekwentne stanowisko kynickie uniemożliwia takie połączenie, albowiem relatywista „w obrębie konstrukcji ramowej (...) posługuje się tą samą aparaturą pojęciową, co zwykły realista. (...) Rozszczepienie, polegające na tym, że w odniesieniu do budowy konstrukcji ramowej głosi się relatywizm, a w jej obrębie praktykuje się realizm, można utrzymać jedynie przez wprowadzenie dychotomii między konstytucją a interpretacją”²⁸. Podążając tokiem rozumowania Antystenesa, należy podkreślić, że w celu odróżnienia od siebie konstytutywnego oraz interpretacyjnego (konwencjonalnego) aspektu cnoty należałoby opracować logikę norm.

Kynicka filozofia nie sprowadzała się zatem do kontestacji zastanego dyskursu oceniającego, ale przede wszystkim podkreślała potrzebę uzasadnienia zastanego systemu wartości. Jak zauważa Wojciech Suchoń, logika Antystenesa wyznaczyła punkt graniczny dla dyskursu oceniającego, bowiem wskazała ona brak możliwości określenia niearbitralnej bazy (konstrukcji ramowej) dla generowania ocen²⁹.

Wobec powyższego proponowany przez Antystenesa wybór stylu życia, jako samostanowienie, jest nałożonym na siebie samym prawem (autonomią)³⁰.

W celu zobrazowania cnoty wytrzymałości kynicy posługiwali się rodzajem anegdoty (*chreia*)³¹, w której głównymi postaciami byli Herakles i Odyseusz. Dzięki zdolności akomodacji pragnień do różnorodnych warunków (panowanie nad losem) i pomimo akceptacji dla licznych dóbr zewnętrznych stali się oni dla kyników niedościgłymi wzorami osobowymi do naśladowania³². Cnota (*are-*

²⁷ Spór w kwestii dobra bezwzględnego (cnoty) między stoikami oraz kynikami umożliwił wprowadzenie do filozofii pojęcia wartości (*axia*). Ważne z perspektywy rozwoju teorii wartości jest stoickie rozróżnienie na niestopniowalne dobro-cnotę oraz stopniowalne rzeczy zewnętrzne, związane z konwencjonalnym wymiarem życia człowieka: dodatnie (*proegmena*) oraz ujemne (*apoproegmena*).

²⁸ J. Mitterer, *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1996, s. 35.

²⁹ Zob. W. Suchoń, *Logika cyników*, [w:] *Pragmatyka anomalii logicznych*, red. W. Suchoń, I. Trzciniecka-Schneider, D. Kowalski, Kraków 2008, s. 53.

³⁰ Zob. L. Navia, op. cit., s. 73.

³¹ Gr. *χρεία* (*chreia*) w różnych kontekstach posiada m.in. znaczenia: 1. konieczność, potrzeba, niedostatek, brak; 2. bieda, ubóstwo; 3. prośba; 4. interes, sprawa; 5. akcja, działanie, funkcja, zajęcie zawodowe; 6. kwestia, materiał, rzecz; 7. użycie, użytek, korzyść, pożytek (korzystanie, używanie); 8. powiedzenie, sentencja, anegdota. Zob. *Słownik grecko-polski*, t. I, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2000, s. 519.

³² Herakles i Odyseusz jako bohaterowie byli gloryfikowani przez kyników za swoją elastyczność w przystosowaniu do różnych, skrajnie trudnych warunków środowiska. Stanowili oni przykłady umiarkowanie kynickiego sposobu życia, dzięki zainteresowaniu również nielicznymi dobrami zewnętrznymi (konwencjonalnymi).

te) ujęta jako siła charakteru może być nauczana, ale jedynie na drodze „podążania za czyimś przykładem” (*hyponoia*). Zdobywanie cnoty odbywa się na drodze ucieleśniania, bowiem nie istnieje żadna natura uprzednia względem cnoty³³. Dobry przykład daje Herakles, który bez względu na miejsce i związane z nim niedogodności sumiennie wykonuje swoje zadania, motywowany jedynie zwiększaniem stopnia wytrzymałości³⁴. Tak pojęta cnota posiada charakter egalitarny; staje się dostępna każdemu człowiekowi, niezależnie od pochodzenia, kultury, płci czy rasy. Zdaniem kyników tylko człowiek wytrzymały postępuje racjonalnie, a dzięki cnotcie usuwa on zamroczenie umysłu nakierowanego na uniwersalia³⁵.

Antystenes określa cnotę człowieka cnotliwego mianem mądrości praktycznej *phronesis* albo *sophos*. W wielu szkołach postsokratycznych mądrość praktyczna będzie skorelowana ze szczęściem. Cnota bowiem jest samowystarczalna (*autarkes*)³⁶ i nie potrzebuje niczego ponad „siłę Sokratesa” (*Sokratike ischus*)³⁷. W dziele Antystenesa pt. *Herakles* pojawia się koncepcja siły charakteru połączona z kategorią *phronesis*. Zdolność wyboru jest zatem pierwszym krokiem na ścieżce cnoty³⁸. Wybór wpływający z cnoty nie jest decyzją intelektualną, lecz egzystencjalną.

Naszkiecowane powyżej założenia etyki Antystenesa staną się kamieniem węgielnym dla antycznego kynizmu.

CNOTA JAKO „SIŁA SOKRATESA”

Idea wytrzymałości stanowi fundament etyki Antystenesa, a wywodzi się ona z opowieści o Heraklesie, który był niskiego pochodzenia, brzydki, niewyrafinowany w ruchach, ale nigdy nie dał się poznać jako fizycznie czy mentalnie słaby. Wymienione atuty zdecydowały o tym, że stanowił on dla kyników paradygmataczny przykład nadludzkiej wytrzymałości. Pokonując wszelkie przeciwności i trudy, okazywał się prawowitym „synem Zeusa”.

³³ Odrzucenie przez Antystenesa uniwersaliów oraz metody spekulatywnej utrudnia analizy filozoficzne. Te frustrujące właściwości skłoniły stoików do przekroczenia kynizmu. Zob. L. Navia, op. cit., s. 73.

³⁴ Również u Diogenesa z Synopy spotykamy przykłady oraz anegdoty (*chreia*), które wskazują na unikalne (niepowtarzalne) momenty cnotliwych wyborów. Nie znajdziemy jednak u niego opisu natury cnoty. Zob. ibidem, s. 73.

³⁵ Por. S. Prince, op. cit., s. 65.

³⁶ D. Gromska używa pojęcia: „samostarczalna”.

³⁷ Wprowadzam pojęcie „wytrzymałości” jako oznaczenie kynickiej „siły Sokratesa” (*Sokratike ischus*). Gr. ἰσχύς (*ischus*): 1. siła, moc, tężyzna fizyczna; 2. warowność, siła zbrojna; 3. potęga; 4. przemoc. Zob. *Słownik grecko-polski*, op. cit., s. 472.

³⁸ Jest to ważny moment w metafizyce Arystotelesa, a dotyczy utożsamienia bądź odróżnienia pojęć potencji oraz aktu.

W centrum swojej etyki Antystenes umieścił wytrzymałość umysłu i charakteru. Ideę wytrzymałości najlepiej oddaje grecki termin *arete*. Jeśli połączymy termin *arete* z koncepcją kynicką, problematyzacji ulegnie pojęcie cnoty znane z tradycji judeochrześcijańskiej. Bierze się to stąd, że grecką, a zatem również kynicką cnotę niewiele łączy z chrześcijańskimi pojęciami moralnymi, takimi jak czystość czy pobożność. Cnota w etyce greckiej odnosi się do wytrzymałości lub postulatu uzyskania mistrzostwa w samokontroli. Wedle Antystenesa, jest ona zdolnością mistrzowskiego panowania nad sobą, nad swoimi myślami, uczuciami, pragnieniami, oczekiwaniami, związkami z innymi, wewnętrznymi i zewnętrznymi warunkami³⁹. Antystenes dostrzegał, że społeczeństwo znacznie ogranicza ludzką zdolność kontrolowania życia i przeznaczenia⁴⁰.

Cnota wystarczy do szczęścia, pod warunkiem że wspiera ją „siła Sokratesa”⁴¹. Wytrzymałość ochrania drogę cnoty i prowadzi do preferowania niższego pułapu dóbr zewnętrznych. Wiedzy o dobru powinna towarzyszyć wewnętrzna siła, pojmowana jako umiejętność samoograniczania się (zdolność do wytrzymywania niższego poziomu dóbr zewnętrznych). Przyzwyczajenie do życia w trudniejszych warunkach, z niskim poziomem dóbr zewnętrznych, nawet wówczas, gdy poziom tych dóbr jest relatywnie wysoki, potęguje cnotę. Zaufanie do korzystnych warunków życia czyni adaptację bardziej niestabilną.

Kontekstem dla kategorii „krzepy Sokratesa” będzie pojęcie *eupraxia*, wprowadzone przez Arystotelesa i będące odpowiednikiem platońskiego *to kalon*, używanego do oznaczenia dobrze wykonanego działania. Rzetelne wykonanie zadania jest motywowane pragnieniem zaprezentowania się pośród ludzi w pewien określony sposób. Autoprezentacja zakłada zdolność wyboru (*prohairesis*) jednej z wielu różnych możliwości „pokazywania się” we wspólnocie (*polis*).

Arystoteles wskazuje na dwie zasady (*archai*) wyboru: pragnienie oraz *logos*. Jak pisze Hannah Arendt: „*Prohairesis*, władza wyboru, jest poprzedniczką woli. Otwiera ona dla ludzkiego umysłu pierwszą, niewielką i ograniczoną, przestrzeń, bez której byłby on wydany na łaskę dwóch przeciwstawnych, zwalczających się sił. Z jednej strony byłaby to siła samooeczywistej prawdy, w stosunku do której nie posiadamy żadnej wolności zgadzania się lub niezgadzania.

³⁹ W starożytnej filozofii greckiej wyróżniamy trzy władze duszy: uczuciową (*kardia*), umysłową (*dianoia*), woliową (*ischus*).

⁴⁰ Por. S. Prince, op. cit., s. 71-72.

⁴¹ Jak dotychczas nie ma pewności co do tego, w którym miejscu dialogów Sokrates staje się jedynie wyrazicielem poglądów Platona. Z perspektywy przedmiotu dysput powyższa trudność ma charakter drugorzędny. Platońska koncepcja dobra oparta zarówno na hedonizmie, jak i przystosowaniu wyklucza kynickie rozwinięcie. Platon wyjaśnia bowiem, jak należy rozumieć zwrot „wystarczające do” (*hikanon*) w odniesieniu do dobra. Zwrotu tego nie należy rozumieć na sposób kynicki jako samowystarczalności i niezależności od zewnętrznych warunków. Ponadto Platon wstrzymuje się przed głosem, że cnota jest jedynym dobrem i wystarcza do szczęścia. Zob. Platon, *Fileb* (66 a-67 b), [w:] idem, *Dialogi*, t. II, op. cit., s. 653-654.

Z drugiej strony byłyby to siła namiętności i pożądań, kiedy to wydajemy się całkowicie zdominowani przez naturę, o ile rozum nie uwolni nas od tej dominacji”⁴².

„Siła Sokratesa” w ujęciu Antystenesa byłyby zatem zdolnością zachowania autonomii, a więc dystansu zarówno wobec określonych rozumnych celów, jak i wobec sfery ludzkich pragnień. Tak pojęta cnota zachowuje podobieństwo do Arystotelesowskiej *phronesis*, ponieważ obie te kategorie odnoszą się do tego, co znajduje się w ludzkiej mocy.

Na oznaczenie dwóch źródeł przeciwstawnie niewłaściwych motywacji (nieograniczonych pragnień oraz apodyktycznego intelektu) Antystenes używa pojęcia złydy (*typhos*)⁴³. Zamroczenie ludzkiej egzystencji wiąże się z dumą, kłamstwem, pretensjonalnością, arogancją, mistyfikacją, przesadnością, religijnymi oszustwami, uwielbieniem państwa, podstępem. W opinii kyników wypowiedzi o tym, co wykracza poza sferę ludzkiej mocy, są pozbawione sensu⁴⁴.

Zdaniem Antystenesa, ani zrozumienie, ani teoretyczne rozważania nie zwiększają cnotliwości. Cnotę wspiera praktyczny rozsądek, a osłabiają pragnienia i rozum teoretyczny. Cnota pojęta jako trud (*ponos*) polega na porzuceniu naturalnych skłonności oraz teoretycznych rozważań na rzecz naśladowania cnotliwych bohaterów (np. Odyseusza)⁴⁵.

Koncepcja „krzepy Sokratesa” (*Sokratike ischus*) stanowi załączek greckiej koncepcji woli (*prohairesis*), rozwijanej następnie przez Arystotelesa⁴⁶.

OTWARTOŚĆ INTELEKTUALIZMU ETYCZNEGO NA KYNICKĄ INTERPRETACJĘ CNOTY

Zasadniczym punktem odniesienia przy analizie etyki Antystenesa zamierzam uczynić wybrane fragmenty dialogów sokratycznych: *Protagoras*, *Fileb*, *Gorgiasz*, *Eutydem*. Umożliwią one prześledzenie warunków możliwości rozwinięcia intelektualizmu etycznego w duchu filozofii Antystenesa i jego następców – kyników⁴⁷.

⁴² Zob. H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa 2002, s. 97.

⁴³ Gr. τυφος (*typhos*) – 1. tyfus; 2. złyda, złudzenie; 3. głupstwo; 4. bzdura; 5. próżność, zarożumiałość, przepych; 6. rzecz ulubiona, tzw. „konik”. Zob. *Słownik grecko-polski*, op. cit., s. 419.

⁴⁴ Jak podkreśla Susan Prince, *parrhesia* jest greckim słowem, które oznacza nie tyle wolność w mówieniu, ile samą prawdomówność. Kynicka *parrhesia* posiada długi rodowód: począwszy od Parmenidesa przez sofistów, Sokratesa aż do Antystenesa i jego następców. Por. S. Prince, op. cit., s. 65.

⁴⁵ Por. ibidem, s. 88.

⁴⁶ Arystoteles, *Etyka Eudemejska* (1223 b 10), [w:] idem, *Etyka Wielka. Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 1977.

⁴⁷ Kanoniczny układ sukcesyjny Sokrates-Antystenes-Diogenes jest uznawany przez H. Gomperza, G. Grote, E. Zellera i W.K.C. Guthrie. Najmniej godne zaufania są źródła podkreślające bezpośredni związek Antystenesa z Diogenesem. Por. S. Prince, op. cit., s. 39.

W dialogu *Protagoras* Sokrates podejmuje próbę znalezienia alternatywy dla hedonizmu⁴⁸. Teza o wystarczalności i konieczności cnoty do szczęścia opiera się na jednoczesnym przyjęciu hedonizmu (instrumentalne ujęcie cnoty) i jego odrzuceniu (autoteliczne ujęcie cnoty). Postulat pogodzenia szczęścia z hedonizmem prowadzi do ujęcia cnoty jako wiedzy o sposobie porządkowania pragnień w celu zmaksymalizowania przyjemności w perspektywie całego życia.

W dialogu *Gorgiasz* podjęta zostaje próba przekroczenia hedonizmu w stronę asymilacyjno-akomodacyjnej koncepcji szczęścia, której przewyższenie – w następnym etapie – będzie miało na celu odparcie możliwości instrumentalnego ujmowania cnoty⁴⁹. Sokrates przekracza hedonizm, odrzucając stanowisko Kaliklesa, upatrującego szczęście w ekspansji pragnień w kierunku maksymalizacji przyjemności⁵⁰. Zastąpienie maksymalizacji przyjemności satysfakcją umożliwia Sokratesowi rozłączne potraktowanie kategorii szczęścia oraz przyjemności, bowiem „człowiek rozumnie panujący nad sobą (...), będąc sprawiedliwym i odważnym, i zbożnym, będzie mężem dobrym w całej pełni, a będąc dobrym, będzie wszystko dobrze i pięknie czynił, cokolwiek by robił, a kiedy mu się tak pięknie będzie wiodło, będzie miał święte życie i szczęśliwy będzie”⁵¹. Na tym etapie możliwe staje się uzasadnienie wymogu ograniczania doznań przyjemności oraz podkreślenie sensowności kształtowania pragnień. W ujęciu Sokratesa szczęście nie polega na zadowoleniu z wyborów, lecz na racjonalnej akomodacji pragnień do istniejących warunków⁵². Na szczęście składa się „życie przystojny, któremu wystarcza to, co człowiek ma w danej chwili i nie potrzeba mu więcej”⁵³.

W dialogu *Fileb* podjęta zostaje próba wypośrodkowania między dwiema skrajnymi postawami: rzyzykancką oraz zachowawczą. Argumentacja w dialogu za stan pożądaną wskazuje wolność zarówno od bólu, jak i od przyjemności. Punkt sporny stanowi racjonalność stopnia asymilacji pragnień do zastanych warunków w celu akomodacji-asymilacji-adaptacji. Sokrates zakładał, że szczęś-

⁴⁸ Platon, *Protagoras* (355 b-357 e), [w:] idem, *Dialogi*, t. I, ed. cit., s. 322-325.

⁴⁹ W artykule opieram się na teorii akomodacji oraz asymilacji zaczerpniętej z kognitywistyki Jeana Piageta. W koncepcji rozwoju ludzkich struktur poznawczych (adaptacji intelektualnej) za schemat uznaje on strukturalne odpowiedniki pojęć. Fazy poznawcze w ujęciu Piageta przebiegają następująco: (akomodacja ↔ asymilacja) → adaptacja. Asymilacją nazywa on zmianę ilościową, polegającą na przekształceniu (dopasowaniu) bodźca do przyjętego schematu. Jest to proces polegający na rozpoznawaniu podobieństw między rzeczami. Akomodacją nazywa on zmianę jakościową polegającą na przekształceniu (dopasowaniu) schematu do bodźca. Jest to proces tworzenia nowych schematów, ewentualnie modyfikacji starych.

⁵⁰ Sokrates nie może przystać na argumentację Kaliklesa, który uznaje za szczęście maksymalizację przyjemności. W ujęciu Kaliklesa warunek możliwości maksymalizacji przyjemności stanowi odwaga. Konflikt między odwagą a maksymalizacją przyjemności skłania Sokratesa do odrzucenia stanowiska Kaliklesa. Zob. Platon, *Gorgiasz* (491c-497 a), [w:] idem, *Dialogi*, t. I, ed. cit., s. 403-412.

⁵¹ Ibidem, (507 c), s. 427.

⁵² Ibidem, (492 e-494 a), s. 406-407.

⁵³ Ibidem.

cie związane jest raczej z satysfakcją z pragnień aniżeli z ich maksymalizacją⁵⁴, co w rezultacie skłoniło go do wyróżnienia cnoty umiarkowania (*sophrosyne*), umożliwiającej asymilację pragnień do środowiska⁵⁵. Sokrates odrzucił hedonizm i zachował eudajmonizm, aby przyjąć asymilacyjno-akomodacyjną koncepcję szczęścia.

Kolejną trudnością stojącą przed Sokratesem było określenie relacji, w jakiej pozostają względem siebie cnota i szczęście. Sokrates sprzeciwiał się uznaniu cnoty za podrzędną względem szczęścia. W zamian argumentował na rzecz tezy o identyczności cnoty i szczęścia⁵⁶.

Argumentacja przedstawiona w dialogu *Gorgiasz* skłania do wniosku, że Sokrates próbował utrzymać w mocy zarówno akomodacyjną koncepcję szczęścia, jak również nieinstrumentalny charakter cnoty. Jest to ważny punkt w myśli Sokratesa, który stanie się przyczynkiem do wielu sporów pomiędzy sokratycznymi szkołami filozoficznymi. Z uwagi na zakres niniejszej pracy szczególną uwagę poświęcam interpretacji dokonanej przez Antystenesa z Aten.

Zdaniem Antystenesa, natężenie cierpienia i frustracji jest wprost proporcjonalne do stopnia troski o dobra pozamoralne i wzrasta w przypadku niemożności zaspokojenia pragnień. Podążając za wieloma dobrami zewnętrznymi, narażamy się na większy ból i frustrację w przypadku chybienia celu, ale tym, co nas motywuje do podjęcia ryzyka, jest szansa, choćby niewielka, wygranej. W opinii kyników naczelnym celem życia człowieka jest jak najlepsze zabezpieczenie się przed cierpieniem z powodu niespełnionych pragnień. Jeżeli bowiem niezależnymi naszymi pragnieniami od potrzeb wykraczających poza dostępne nam zasoby, radykalnie skrócimy dystans do cnoty.

Sokrates, mimo że umożliwił Antystenesowi rozwinięcie akomodacyjnej koncepcji szczęścia, sam nie był kynikiem; nie głosił bowiem, iż znalazł najlepszą (najkrótszą) drogę do szczęścia. Uważał natomiast, że działanie cnotliwe zagwarantuje mu tak dobry los, jakiego potrzebuje⁵⁷. W opinii kyników człowiek cnotliwy nie potrzebuje dobrego losu.

W dialogu *Eutydem* Sokrates podkreśla, że jedynie wiedza jest właściwym dobrem, natomiast dobra zewnętrzne są godne posiadania o tyle, o ile są one większym dobrem niż ich przeciwieństwa (ponieważ lepiej być bogatym niż biednym, zdrowym niż chorym itd.)⁵⁸. Wobec tego dobro zewnętrzne jest dobrem tylko wtedy, gdy podmiotem działania, mającego na celu to dobro, jest osoba cnotliwa. Sokrates nie unika antynomii. Jeżeli bowiem wiedza, czyli cnota, jest

⁵⁴ Platon, *Fileb* (21 a-21 e), (32 b-32 e), [w:] idem, *Dialogi*, t. II, ed. cit., s. 605-606.

⁵⁵ W dialogu *Fileb* Sokrates czyni umiarkowanie (*sophrosyne*) cnotą pierwszą.

⁵⁶ Platon, *Gorgiasz* (478 e), ed. cit., s. 387.

⁵⁷ Idem, *Eutydem* (280 a-b), [w:] idem, *Dialogi*, t. II, ed. cit., s. 204.

⁵⁸ Zasoby (atuty), które Sokrates wymienia w *Eutydemie*, to: bogactwo, zdrowie, związki rodzinne, wpływy i zaszczyty. Problem, przed którym staje Sokrates, polega na wskazaniu cechy odróżniającej pewne skłonności umysłu i charakteru (opanowanie strachu, zdolność oparcia się przyjemnościom, umiejętność dobierania środków do celów) od cnoty. Co miałyby zagwarantować właściwe używanie tych atutów? Ibidem, (279 a-281 d), s. 202-206.

jedynym dobrem⁵⁹, to na jakiej podstawie przyznaje on pozostałym przedmiotom pragnień miano dóbr? Sokrates mógłby się bronić, uznając bogactwo za dobro bliższe idealnego dobra i w tym sensie lepsze od ubóstwa. Z tej przyczyny osoba cnotliwa (w sensie sokratejskim) będzie przedkładać bogactwo nad ubóstwo. Sokrates utrzymywałby, że adaptacja do warunków życia jest łatwiejsza w warunkach ponadprzeciętnego poziomu dóbr zewnętrznych, ponieważ lepsza pozycja wyjściowa nie wymusza radykalnej eliminacji pragnień. Większy poziom dóbr zewnętrznych ułatwia zaspokojenie pragnień podmiotu i w tym sensie sprzyja osiągnięciu szczęścia.

W opinii Antystenesa dążenie do powiększania dóbr zewnętrznych prowadzi z konieczności do utraty kontroli nad nimi, niezależnie od posiadanej wiedzy. Zdaniem Sokratesa, wyższy poziom dóbr zewnętrznych zmniejsza zdolność adaptacji o tyle tylko, o ile człowiek nie potrafi porzucić celów, dla których wymagane są te dobra. Asymilacja pozostaje niewzruszona, gdy człowiek przywykł do rewidowania własnych celów adekwatnie do zmieniającego się stanu posiadanych dóbr zewnętrznych.

W dialogu *Protagoras* Sokrates argumentuje, że nasze pragnienia z konieczności podążają za naszymi przekonaniem o dobru⁶⁰. Wobec tego jeżeli zamierzamy zachować asymilacyjno-akomodacyjną koncepcję szczęścia w mocy, to bez wahania odrzucimy wszystkie dobra zewnętrzne, które z adaptacją kolidują. Z obserwacji można jednak wnosić, że ogół ludzi (nawet oświeconych) jest zainteresowany przede wszystkim dobrami zewnętrznymi, zwłaszcza wtedy, gdy nagle zostają ich pozbawieni. W ich mniemaniu posiadanie dóbr zewnętrznych ułatwia adaptację, a brak utrudnia. Kynicy w tej kwestii zajmowali stanowisko przeciwstawne.

Antystenes traktował mądrość jako jedyne dobro, oddzielając „cnotliwość działań” od stanu posiadania⁶¹. Uważał on samego siebie za bogatszego od każdego człowieka bogatego w konwencjonalnym sensie (tzn. posiadającego wiele dóbr zewnętrznych), ponieważ posiadając niewielkie pragnienia, posiadał on zawsze nieskończenie więcej odpowiadających tym pragnieniom zasobów⁶².

⁵⁹ Ibidem, (281 e), s. 206.

⁶⁰ Mocny internalizm motywacyjny jest stanowiskiem etycznym uznającym, że przekonanie o dobru (racja uzasadniająca) zawsze stanowi wystarczający motyw (rację motywacyjną) do odpowiedniego działania.

⁶¹ Wielu kyników było ludźmi bogatymi (konwencjonalnie). Kynicy na ogół żyli zgodnie z ustalonym porządkiem społecznym, aby następnie przejść etap kontestacji i wstąpić na drogę kynickiej ascezy (np. Krates, Hipparchia, Antystenes). Zob. L. Navia, op. cit., s. 48.

⁶² W *Uczcie* Ksenofonta pojawia się pochwała Antystenesa, a dokładniej jego bogactwa polegającego na wolności od pragnień. Antystenes redukuje swoje potrzeby do pułapu podstawowego (dzięki przyzwyczajeniu do niskiej temperatury powietrza rezygnuje w czasie chłódów z ciepłych ubrań). Znajduje on wolność duszy w niezależnieniu się od konwencji obowiązujących w państwie. Ceni Sokratesa tylko za to, że obdarował go mądrością, która nie ma rozmiaru i wagi, a którą może praktykować z każdym bez zatruty siebie i zazdrości. Por. S. Prince, op. cit., s. 86 i n. oraz Ksenofont, *Uczta* (4.34-44), [w:] idem, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, s. 267 i n.

W jego opinii utrzymywanie pragnień na wyższym aniżeli akomodacyjny poziomie jest co najmniej indyferentne, a nawet szkodliwe⁶³.

Brak nagłych pragnień kształtuje postawy umiarkowania i sprawiedliwości. Kynickie ćwiczenie w cnotie (*askesis*) polega na modelowaniu pragnień w celu osiągnięcia najwyższego stopnia akomodacji. Przy stałym poziomie dóbr zewnętrznych kwestia wyboru między wyższym a niższym ich poziomem staje się zbędna. Szczęście jest zatem stanem, który zależy od akomodacji pragnień do warunków środowiska zewnętrznego.

Antystenesa koncepcja szczęścia wymusza odrzucenie przyjemności jako zbytycznej i niebezpiecznej, a przede wszystkim jako źródła irracjonalnych zależności. Niekorzystny obraz przyjemności pochodzi z przekonania, że zachwyty i płynąca z niego przyjemność odciągają człowieka od właściwego dobra, wprowadzają psychiczny niepokój i w konsekwencji utrudniają adaptację. Pogoń za przyjemnościami wzmacnia troskę o zbędne cele. Antystenes wołałby oszaleć aniżeli odczuwać przyjemność⁶⁴. Jego ascetyzm różni się pod jednym zasadniczym względem od ascetyzmu chrześcijańskich anachoretów, a mianowicie chrześcijanie pogardzają przyjemnością, ponieważ swój pobyt w świecie doczesnym uważają za krótkotrwały postój na drodze do wieczności. Antystenes nie spodziewa się żadnego innego życia. Chrześcijański pątnik byłby dla niego koniec końców hedonistą, ponieważ wyrzeka się przyjemności doczesnych w imię przyjemności wieczystej.

Antystenes potępia pogoń za przyjemnościami, dyscyplinując ciało, wzmacnia charakter, uzyskuje wolność od potrzeb i celów, stając się jedynym prawodawcą własnego żywota. Antystenes kocha i odczuwa przyjemności. Jednak to filozofia dyktuje zasady zachowania i strukturę miłości. Jego zdaniem miłość jako podstawa ludzkiej egzystencji musi być zawsze pod kontrolą filozofii, rozsądku, w przeciwnym wypadku zostaje zaślepiona zmysłową przyjemnością i prowadzi na manowce. Nie odrzuca on przyjemności jako złej samej w sobie, lecz potępia życie podporządkowane przyjemności⁶⁵.

⁶³ Antystenes był dumny ze swojego bogactwa, którym jest cnota. O jego bogactwie nie stanowiła ani zasobność majątkowa, ani fizyczna tężyzna. W mowie do Kalliasa podkreśla, że pieniądze mogą być użyte do ochrony pozorów sprawiedliwości, cnoty, szczęścia, ale nigdy nie ochronią ich naprawdę. Ludzie powinni być uważani za biednych albo bogatych nie ze względu na posiadanie, lecz ze względu na stan umysłu. Antystenes jest biedny z wyboru, odrzuca bogactwo i posiadanie, a ludzi uganiających się za nimi uważa za rozgorączkowanych (*typhos*). Głód pieniędzy i władzy jest podstawą nieludzkiej postawy wobec innych ludzi; głosi on zatem wymóg całkowitej samowystarczalności. Prostota życia czyni go pogodnym; jedyne, co naprawdę ceni, to wartość swojego umysłu. Ponadto może korzystać z czasu wolnego, gdyż nie potrzebuje pracować, aby nadążyć za zwyczajowo przyjętym stylem życia. Zob. L. Navia, op. cit., s. 44-45 oraz Ksenofont, op. cit., s. 267-269.

⁶⁴ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów greckich*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1982, s. 311 i n.

⁶⁵ Por. S. Prince, op. cit., s. 70.

Trening kynicki (*askesis*) miał na celu osiągnięcie wolności od afektacji, a więc stanu obojętności na ból i przyjemność (*apatheia*)⁶⁶, natomiast kult prostoty miał prowadzić do uzyskania „wolnego ruchu” dla działań cnotliwych. Wolny ruch przejawiał się w pogardzie dla wszelkich społecznych konwencji⁶⁷.

Etyka Antystenesa wskazuje na niedostatki intelektualizmu etycznego. Sokrates, występując w obronie asymilacyjno-akomodacyjnej koncepcji szczęścia, staje przed problemem nieopanowania (*akrasia*), czyli niezdolności do ograniczania pragnień. W celu rozwiązania kwestii słabej woli Antystenes wprowadza kategorię „krzepy Sokratesa” (*Sokratike ischus*). Dzięki temu na gruncie etyki kyników nie występuje paradoks mocnego internalizmu motywacyjnego, ściśle związanego z intelektualizmem etycznym⁶⁸.

OBRONA INTELEKTUALIZMU ETYCZNEGO PRZED KYNICKĄ INTERPRETACJĄ

W jaki jednak sposób Sokrates próbował obronić się przed możliwością kynickiej interpretacji intelektualizmu etycznego? Odpowiedzi możemy poszukiwać w dialogach *Gorgiasz* i *Eutydem*. W pierwszym dialogu, w konfrontacji z Kaliklosem, Sokrates odrzuca możliwość traktowania cnoty (identycznej ze szczęściem) w sposób instrumentalny.

Jeżeli bowiem zdania 1-3 są zarazem prawdziwe, a mianowicie:

1. cnota jest dobrem nieinstrumentalnym (i)
2. szczęście zawiera wszystkie dobra nieinstrumentalne (i)
3. cnota jest niezbędna i wystarczająca do szczęścia;

to nasuwają się następujące wnioski:

1. cnota jest identyczna ze szczęściem (lub)
2. tylko części szczęścia są cnotą, a inne dobra odrębne od szczęścia cnota jedynie ochrania⁶⁹.

⁶⁶ Istnieją interpretacje, wedle których kynicki styl życia oparty na samowystarczalności i niezależności także jest źródłem przyjemności. Zachowując zgodność ze stanowiskiem Antystenesa, taką przyjemność również należałoby odrzucić.

⁶⁷ Praktykowanie samowystarczalności wymaga zaangażowania w dyscyplinę (*askesis*), co wymaga z kolei gotowości do wytrwałego znoszenia bólu i cierpienia (*ponos*). Antystenes nie jest masochistą, a jego ascetyzm jest racjonalnym wyborem praktykowania dyscypliny w celu wzmocnienia charakteru. Ochrona samowystarczalności zakłada unikanie nadmiernych przyjemności. Por. S. Prince, op. cit., s. 69.

⁶⁸ Zob. przypis 60.

⁶⁹ Np. przyjemność i spokój umysłu są częściami szczęścia, mimo że są odrębne od cnoty, tzn. są osiągalne dla ludzi niecnotliwych.

Jeśli w zgodzie z Sokratesem za jedyne dobro przyjmiemy cnotę-wiedzę, to jakiegokolwiek dobra odrębnego od cnoty nie uznamy za dobro w sensie właściwym, a więc nie uznamy za część szczęścia. Sokrates, broniąc się przed instrumentalnym potraktowaniem cnoty, zmuszony jest przyjąć, że jest ona jedną częścią szczęścia.

Koncepcja szczęścia Antystenesa, głosząca, że cnota pomaga w akomodacji do warunków, wyklucza się zatem z koncepcją Sokratesa, która uznaje cnotę za identyczną ze szczęściem.

W asymilacyjno-akomodacyjnej koncepcji szczęścia cnota występuje w roli instrumentalnego środka, a więc istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że tak rozumiane szczęście zostanie osiągnięte przypadkowo (niewrażliwość, niewielkie potrzeby, przeszłe doświadczenie), bez względu na racjonalność samej adaptacji. Tak osiągnięte szczęście może jedynie sprawiać wrażenie podporządkowanego celowym zabiegom rozsądku. Sokrates dąży jednak do wyeliminowania możliwości osiągnięcia szczęścia na drodze trafu, postulując adaptację pod kierownictwem praktycznego rozsądku. W ujęciu Sokratesa cnota jest konieczna i wystarczająca do szczęścia.

Tylko wiedza jest dobrem. Istnieją jednak dobra większe od swoich przeciwności, ale jedynie w sytuacji, gdy mądrość do nich prowadzi⁷⁰.

Relację między asymilacyjno-akomodacyjną koncepcją szczęścia a cnotą Sokrates pozostawił niewyjaśnioną⁷¹. Lukę tę będzie starał się uzupełnić Antystenes, uznając za rozsądne tylko te działania, które mieszczą się w spektrum wyznaczonym przez cnotę.

Utrzymanie pełnej integralności w świetle wybranego celu (cnoty-wytrzymałości) wymaga od kynika porzucenia wszelkich dóbr zewnętrznych (sławy, majątku, troski o bezpieczeństwo i zdrowie). Kynickie prowokacje⁷², skandaliczne zachowanie, aspołeczny sposób bycia wskazują na opozycję między występkami a cnotami kardynalnymi⁷³. Etyka Antystenesa wyraźnie podkreśla nie-

⁷⁰ Platon, *Eutydem*, ed. cit., (281 d-281e), s. 206.

⁷¹ W *Państwie* Platon próbuje określić relację między szczęściem a cnotą. Nie zgadza się, aby uznać cnotę za instrumentalną względem szczęścia. Cnotę uważa za jedyne dobro, ponadto dodaje, że wystarczy ona do szczęścia oraz że szczęście polega na przystosowaniu pragnień do zasobów. Księga pierwsza *Państwa* kończy się konkluzją, iż sprawiedliwość wystarcza do szczęścia, pozostałe księgi nie potwierdzają tej tezy.

⁷² Gdy dyskusja między uczestnikami dialogu chwije się, a następnie załamuje, kynik przechodzi z etapu logicznych dociekań na poziom działań parodystycznych przy użyciu specyficznych środków wyrazu – diatryb. Celem jest sparodiowanie oponenta uwikłanego w werbalną fikcję. Stąd kynickie zainteresowanie figuratywnymi kategoriami językowymi. Por. S. Prince, op. cit., s. 83.

⁷³ T.H. Irwin podkreśla, że ujęcie cnoty z perspektywy zachowań jednostki, czyli negacja tezy o supremacji cnoty oraz sprowadzenie cnoty do atutu, umożliwiają – wszystkie razem – odzucenie tezy o jedności cnot. Por. T. Irwin, *Cnoty w filozofii greckiej*, [w:] *Etyka i charakter*, tłum. J. Jaśtał, Kraków 2004, s. 82.

zależność szczęścia od dóbr zewnętrznych, chronionych przez cnoty kardynalne. Kynicka koncepcja cnoty pozbawia szczęście jakiegokolwiek poza-moralnej wartości treściowej.

W przypadku zagrożenia życia najbliższych (np. własnego dziecka) osoba mężna stanie do walki. Mimo że istnieje duże prawdopodobieństwo, że te działania obronne nie zostaną uwiecznione powodzeniem, osoba podejmująca walkę czuje się zobligowana do niesienia pomocy. Skąd zatem w analogicznej sytuacji kynik, przekonany o bezwartościowości działań, które potencjalnie zmniejszają stopień integralności, miałby czerpać siłę do walki w ich obronie? Oczekiwanie integralności względem osoby mężnej, której bardzo trudno osiągnąć satysfakcjonujący rezultat (gdyż podlega zewnętrznym okolicznościom – trafowi moralnemu), nie jest właściwe – im bowiem bardziej troszczy się o cnoty, tym wydaje się jej trudniejsze osiągnięcie akomodacji do zastanych warunków. Jest to argument na rzecz odrzucenia możliwości pogodzenia cnoty pojętej jako dobro nieinstrumentalne z adaptacyjną koncepcją szczęścia.

W drugiej księdze *Państwa* Platon rozważa przypadek osoby sprawiedliwej, która cierpi z powodu swojej sprawiedliwości i traci rzeczy zewnętrzne. Z punktu widzenia kynika nie ma powodu, aby czegokolwiek żałować, ponieważ dobra zewnętrzne są bezwartościowe. Platon nakłania do aktów sprawiedliwości nawet wtedy, gdy wzrasta cierpienie spowodowane utratą dóbr zewnętrznych. Platon nigdy nie zasugeruje, że osoba sprawiedliwa utraciła coś bezwartościowego, a tym bardziej, że sama sprawiedliwość czyni ją szczęśliwą. Broni on stanowiska, że cnota jest godna wyboru jako dobro autoteliczne.

W następstwie tego, co zostało przedstawione powyżej, stanowisko kynickie należy uznać za niespójne; nakłania nas ono bowiem do przyjęcia adaptacyjnej koncepcji szczęścia wraz z instrumentalną koncepcją dobra.

WNIOSKI

Kynik spełnia dwa sokratejskie wymogi do osiągnięcia szczęścia: adaptuje się do środowiska, uwalniając się od niespełnionych pragnień, oraz osiąga integrację dzięki obojętności na dobra zewnętrzne.

W celu odparcia stanowiska kynickiego należałoby podążać śladem stoików, którzy uznali cnotę za jedyne dobro⁷⁴. Krytycy Antystenesa (Platon i stoicy) stanęli przed problemem uzasadnienia sensowności podejmowania starań o jakiegokolwiek dobra instrumentalne, gdy celem nadrzędnym jest cnota czy szczęście⁷⁵.

⁷⁴ Obie interpretacje pojęcia cnoty zostaną przededefiniowane przez stoików. Stoicy pozostaną wierni stanowisku Sokratesa z dialogu *Eutydem*, iż cnota jest jedynym dobrem. Marek Aureliusz będzie podkreślał, że tylko piękno jest dobrem (*monon to kalon agathon*).

⁷⁵ Wniosek płynący z dialogu *Gorgiasz*: zło polega na odchodzeniu od określonej formy życia, w ramach której można uzyskać pewne dobra (wspólne pojęcia wymagają współuczestnictwa w pewnej formie życia). Złemu człowiekowi brakuje zdolności do uczestnictwa we wspólnym życiu (*koinonein*).

Stoicy starali się uzasadnić sensowność starań o szczęście podmiotu działań, przedkładanie przez daną osobę w pewnych okolicznościach wyższego poziomu dóbr zewnętrznych ponad niższy. W tym celu oddzielili oni cnotę (jedyne dobro) od dóbr pozamoralnych (odtąd nazywanych przez nich rzeczami godnymi wyboru)⁷⁶.

Stoicy odrzucili zatem dwa stanowiska: 1) Sokratesa: głoszące stopniowalność dobra w obszarze pozamoralnym⁷⁷. Wedle stoików, cnota jest dobrem absolutnym, a więc o cnotliwości decyduje forma działania, a nie jego treść. W celu wykluczenia możliwości stopniowalności dobra stoicy zamiast o dobrach pozamoralnych piszą o rzeczach zewnętrznych (*adiaphora*): duchowych, cielesnych, zewnętrznych, które mogą posiadać znak dodatni (*proegmena*) lub ujemny (*apoproegmena*)⁷⁸; 2) Antystenesa: głoszące, iż nie ma żadnej racji ku temu, aby wybrać wyższy aniżeli niższy poziom dóbr zewnętrznych. Stoicy przekształcili kynicką rezygnację z dóbr pozamoralnych w obojętność wobec rzeczy zewnętrznych (*adiaphora*)⁷⁹.

Podsumowując, przedstawione zostały dwie koncepcje szczęścia: 1) sokratejska, głosząca, że należy cenić cele pozamoralne, do których dąży osoba cnotliwa. Nie będziemy do nich dążyć, jeśli nie uznamy tych celów za dobra oraz elementy szczęścia. Działania cnotliwe mają na względzie osiągnięcie również konkretnych skutków pozamoralnych; 2) kynicka, upatrująca cel życia człowieka w jak najlepszym przystosowaniu się do warunków środowiska. Jeżeli przyjmiemy, że liczy się tylko cnota, uznamy również, iż żadne inne dobra nie są warte naszych starań.

Określone typy działań są znaczące nie ze względu na skutki, lecz dzięki przejawiającej się w nich nieugiętości i elastyczności, ułatwiającej adaptację do zastanych warunków. Działania cnotliwe nie mają na względzie żadnych innych skutków poza zwiększeniem integralności czynów podmiotu.

Herakles, który oczyścił stajnię Augiasza, zasługuje na kynicki podziw nie z powodu efektów swojej pracy, lecz z uwagi na wykazaną siłę, nieugiętość i akomodację do warunków.

⁷⁶ To, czego można używać dobrze albo źle, nie jest dobrem, a bogactwa i zdrowia można używać dobrze i źle; nie jest więc dobrem ani bogactwo, ani zdrowie. Dopóki wskazujemy zdolności, których można używać dobrze albo źle – nie wskazujemy na cnotę. Cnota jest stanem charakteru, który zapewnia sam przez się właściwe użycie posiadanych zdolności.

⁷⁷ Platon, *Eutydem*, ed. cit., (279 a-281 d), s. 202-206.

⁷⁸ Wedle stoików, jedynym dobrem jest cnota, a jedynym złem występki. W ich ujęciu istnieje jedna cnota oraz jeden występki. Paradoks stoicki mówi o równości wszystkich występki. Cnoty kardynalne stanowią aspekty jednej cnoty.

⁷⁹ Odrzucając etykę, antyteoretyczna filozofia Antystenesa jest, przeciwnie niż sokratejska i stoicka, szczerzątkowo zakorzeniona w życiu publicznym i politycznym. Por. S. Prince, op. cit., s. 76.

ZAKOŃCZENIE

W celu nakreślenia szerokiego kontekstu metaetycznego dla kynizmu starożytnego należy poszerzyć badania porównawcze nad pojęciem cnoty oraz hierarchią dóbr przyjmowanych przez starożytne szkoły filozoficzne. W niniejszym artykule zagadnienie „otwartości intelektualizmu etycznego na kynicką interpretację” zostało omówione poprzez użycie uproszczonej charakterystyki starożytnych postaw kynickich, analizę kynizmu starożytnego „od dołu” (analiza rozwoju intelektualizmu etycznego wraz z podkreśleniem punktów styczności sokratejskiej cnoty-wiedzy z koncepcją cnoty-wytrzymaności pre-kynika Antystenesa z Aten) oraz „od góry” (wyodrębnienie części wspólnych filozofii kynickiej oraz stoickiej w celu szkicowego wskazania filozoficznej metody wydobywania się stoików spod kynickiego wpływu).

Aporia kynicka pozostała jednym z największych wyzwań filozofii moralnej, bowiem wskazała spekulatywne ograniczenia wszelkiego intelektualizmu w obszarze ocen. Krok w stronę jej rozwiązania zakłada skonstruowanie logiki norm. Kynicką koncepcję cnoty, pomimo jej negatywnego charakteru, należy uznać za wyjątkowe osiągnięcie poznawcze względem całej sokratejskiej tradycji etycznej⁸⁰.

Z uwagi na zakres artykułu, zachowując świadomość niewystarczalności ujęcia, skupiłem się jedynie na dwóch z czterech głównych filozoficznych sposobów rozwiązania problemu asymilacyjno-akomodacyjnej koncepcji szczęścia: sokratejskim i kynickim (wzmiankując jedynie ujęcia platońskie i stoickie, a pomijając zupełnie równie interesujące propozycje cyrenaików, sceptyków czy epikurejczyków).

Analiza otwartości sokratejskiej koncepcji cnoty na kynicką interpretację domaga się dalszych, szczegółowych studiów.

ABSTRACT

In this paper the author introduces and develops the philosophical concept of “Socratic strength” and briefly discusses the *hierarchy of goods* to emphasize the difference between Socratic, Cynic and Stoic notions of virtue. A theoretical gap involving the Cynics in Plato’s *Euthydem* is crucial to the understanding of the origin and development of ancient Cynicism. Socrates did not fully justify why one should pursue any external things. This made the Cynics consider *virtue* to be the only *good*. To overcome a counter-cultural dimension of Cynicism the Stoics developed a *theory of external things* worth being chosen.

⁸⁰ Zob. W. Suchoń, op. cit., s. 53.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

1. Desmond W., *Cynics*, Los Angeles 2008.
2. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów greckich*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1982.
3. Doda A., *Idealizm a cynizm: o nieusuwalnych różnicach*, [w:] *Prawda a metoda. Aporie myśli współczesnej*, cz. 1, red. J. Jaskóła, Wrocław 2003.
4. Dudley D.R., *A History of Cynicism From Diogenes to the 6th Century A.D.*, London 1937.
5. Gilberti G., *Cosmopolis. Politics and Law in the Cynical-Stoic Tradition*, Pesaro 2006.
6. Höistad R., *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala 1948.
7. Irwin T., *The Cynics*, [w:] idem, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, Vol. I: *From Socrates to The Reformation*, Oxford 2007.
8. Navia L., *The Classical Cynicism. A Critical Study*, Westport 1996.
9. Prince S., *Socrates, Anthistenes, and the Cynics*, [w:] S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar, *A Companion to Socrates*, Oxford 2006.
10. Suchoń W., *Logika cyników*, [w:] *Pragmatyka anomalii logicznych*, red. W. Suchoń, I. Trzciniecka-Schneider, D. Kowalski, Kraków 2008.
11. Voegelin E., *The Cynics*, [w:] idem, *History of political ideas*, University of Missouri Press, 1997.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Arendt H., *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa 2002.
2. Arystoteles, *Etyka Wielka. Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 1977.
3. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.
4. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2005.
5. Dawson D., *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford 1992.
6. Downing F.G., *Cynics and Christian Origins*, Edinburgh 1992.
7. Francis J.A., *Subversive virtue: ascetism and authority in the second-century pagan world*, Philadelphia 1995.
8. Gajda-Krynicka J., *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993.
9. Irwin T., *Cnoty w filozofii greckiej*, [w:] *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Kraków 2004.
10. Ksenofont, *Uczta*, [w:] idem, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.
11. Mates M., *Logika stoików*, tłum. A. Kruk, Warszawa 1971.
12. Mitterer J., *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1996.
13. North H., *Sophrosyne: self-knowledge and self-resistant in Greek literature*, Ithaca 1966.
14. Platon, *Dialogi*, t. I-II, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.
15. Platon, *Eutydem*, [w:] idem, *Dialogi*, t. II, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.
16. Platon, *Gorgiasz*, [w:] idem, *Dialogi*, t. I, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.
17. Platon, *Państwo, Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2001.
18. Snell B., *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tłum. A. Onysymow, Warszawa 2009.
19. *Słownik grecko-polski*, t. I, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2000.
20. Tsouna V., *The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics*, [w:] *The Socratic Movement: Conference Held at Duke University on April 6-7, 1990*, ed. Paul A. Vander Waerdt, Ithaca 1994.