

DOROTA DRAŁUS*

Uniwersytet Wrocławski

ORCID: 0000-0002-6029-9230

Kręgi przynależności. Przyczynek do dziejów kosmopolityki**

Circles of belonging.
A contribution to the history of cosmopolitics

CYTOWANIE

Drałus Dorota (2018). *Kręgi przynależności. Przyczynek do dziejów kosmopolityki*. „Studia Krytyczne” nr 6: 77–93.

ABSTRAKT

W ramach współczesnego kosmopolityzmu można wyróżnić dwa główne nurty stawiające sobie rozbieżne teoretyczne cele. Pierwszy z nich można interpretować jako apologetyczną konceptualizację późnokapitalistycznych tendencji globalizacyjnych, drugi zaś jako próbę przezwyciężenia konfliktów wynikających z oporu wobec globalnej uniformizacji różnorodności form życia społecznego. Opozycyjność obu tych celów jest odpowiedzialna za istotne rozbieżności we współczesnych doktrynach kosmopolitycznych. W niniejszym artykule, który stanowi próbę ponownego odczytania wybranych momentów w dziejach starożytnego kosmopolityzmu, zwracam uwagę na wewnętrzne napięcia tej doktryny, które kształtowały jej rozwój w epoce starożytnej. Moim celem jest wskazanie, w jaki sposób radykalizm moralny i polityczny kosmopolityzmu cynickiego został zastąpiony na gruncie późnego stoicyzmu za pomocą umiarkowanej, gradualistycznej koncepcji Hieroklesa, opartej na idei *oikeiōsis*.

SŁOWA KLUCZOWE

kosmopolityzm, naturalizm, cynizm, stoicyzm, Hierokles, *oikeiōsis*

ABSTRACT

Within contemporary cosmopolitanism one may distinguish two main currents which aim at divergent theoretical aims. One of them may be interpreted as an intellectual

* Instytut Politologii, Uniwersytet Wrocławski, ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław; adres e-mail: dorota.dralus2@gmail.com

** Artykuł został zrealizowany w ramach grantu nr 2013/09/B/HS1/00362 Narodowego Centrum Nauki.

conceptualization of the consequences of the economic globalization, characteristic of the late capitalism, while the other is an attempt to overcome conflicts resulting from the resistance to the global uniformization of the variety of social life. The divergent nature of these two aims is responsible for the essential tensions in contemporary cosmopolitan doctrines. In this article, which is a re-reading of selected moments in the history of ancient cosmopolitanism, I stress the internal tensions within various versions of cosmopolitanism which informed the development of this doctrine in the ancient times. My aim is to demonstrate how moral and political radicalism of the Cynic naturalist cosmopolitanism has been superseded, in the late Stoicism, by a moderate gradualist version, formulated by Hierokles on the basis of his idea *oikeiōsis*.

KEY WORDS

cosmopolitanism, naturalism, cynicism, Stoicism, Hierokles, *oikeiōsis*.

Renesans kosmopolityzmu

Doktryna kosmopolityzmu należy do najczęściej dyskutowanych we współczesnej teorii demokracji. Współczesny renesans uniwersalistycznej wizji świata można interpretować jako rezultat dążności do konceptualizacji obecnych procesów uniformizacyjnych i globalizacyjnych. Intelktualną atrakcyjność kosmopolityzmu można również tłumaczyć za pomocą wskazania na rozmaite partykularyzmy, narodowe, religijne i kulturowe, stanowiące samoobronną reakcję na późnokapitalistyczne formy globalizacji i uniformizacji. Można wręcz powiedzieć, że intelektualne zainteresowanie dla kosmopolityzmu narasta w miarę nasilania się antagonizmów między bytami państwowymi, narastania nierówności społecznych w skali partykularnej i globalnej, wzajemnej nieprzychylności instytucji religijnych czy rozbudzenia wrogości kulturowych. Znaczna większość publikacji dotyczących problemu kosmopolityzmu, a także nadziei z nim związanych, orientuje się na wypracowanie podstaw teorii demokracji globalnej oraz prawa międzynarodowego, które mogłyby stanowić zasady sprawiedliwego zarządzania światem. Niezależnie od motywacji autorów angażujących się w rozwój myśli kosmopolitycznej, doktryna ta jest w przeważającej mierze postrzegana jako intelektualne źródło potencjalnych rozwiązań dla sprzeczności i konfliktów współczesnego świata. Ponad wszelką wątpliwość zagadnienia te nadają aktualność doktrynie, która zrodziła się w epoce starożytnej jako próba intelektualnego stawienia czoła ówczesnym konfliktom społecznym, politycznym i ekonomicznym.

Większości współczesnych badaczy kosmopolityzmu towarzyszy świadomość starożytnych początków idei kosmopolitycznej. Zarazem jednak, ze względu na ich orientację na zagadnienia współczesnego świata, nie sięgają oni zazwyczaj zbyt głęboko do źródeł starożytnych, poprzestając na mniej lub bardziej pobieżnych wzmiankach starożytnych lub późniejszych postaci kosmopolityzmu. Wśród pomijanych współcześnie elementów dorobku starożytnej myśli kosmopolitycznej

znajduje się stoicka koncepcja *oikeiôsis*. Koncepcja ta, sformułowana przez Hieroklesa, myśliciela z późnego okresu rzymskiego stoicyzmu, zasługuje na przypomnienie nie tylko ze względu na jej samoistną wartość teoretyczną, ale także ze względu na jej potencjalne inspiracyjne znaczenie dla współczesnego myślenia kosmopolitycznego. Potencjał tej koncepcji tkwi, jak się wydaje, nade wszystko w tym, iż może ona stanowić platformę pozwalającą uniknąć nierealistycznego radykalizmu niektórych wersji kosmopolityzmu. Artykuł ten dotyczy ewolucji idei kosmopolityzmu na gruncie starożytnego cynizmu oraz jego recepcji w ramach ruchu stoickiego; rozważania te konkludują omówieniem podstaw i znaczenia idei *oikeiôsis* i związanej z nią koncepcji kręgów przynależności. Poniższa interpretacja wybranych elementów starożytnych dziejów kosmopolityzmu ma na celu wskazanie, że jakkolwiek pierwotna uniwersalistyczna idea kosmopolityczna zrodziła się na gruncie radykalnego naturalizmu, to jej realistyczny wymiar polityczny ujawnia się dopiero w późnej fazie ewolucji stoicyzmu.

Filozoficzno-społeczny kontekst kosmopolityzmu

Powstaniu politycznej doktryny kosmopolityzmu sprzyjały rozliczne czynniki. Na płaszczyźnie politycznej główną rolę odegrał rozwój demokracji w Atenach oraz ateńska ekspansja kolonialna w rejonie mórz Śródziemnego i Czarnego. Na płaszczyźnie społecznej istotną rolę odegrały intensywne kontakty handlowe i kulturowe metropolitalnych Aten z licznymi innymi *poleis* świata helleńskiego. W sferze intelektualnej decydującą rolę w ukształtowaniu się kosmopolityzmu jako koncepcji filozoficzno-politycznej odegrały dwa stanowiska teoretyczne, które uzyskały znaczną popularność w kręgach intelektualnych w okresie ateńskiego oświecenia w V i IV wieku p.n.e. Stanowiska te to naturalizm oraz uniwersalizm etyczny. Przez naturalizm rozumiem paradygmat filozoficznego wyjaśniania, ukształtowany w początkowych etapach rozwoju filozofii greckiej, zgodnie z którym wyjaśnianie zjawisk przyrodniczych winno odwoływać się do przyczyn świata naturalnego i odrzucać odniesienia do czynników transcendentnych wobec przyrody. Przez uniwersalizm etyczny z kolei rozumiem stanowisko ukształtowane na gruncie starożytnych nauk o człowieku w okresie rozwoju ruchu sofistycznego, bezpośrednio poprzedzającego wystąpienie Sokratesa i Platona. Etyka uniwersalistyczna wydawała się niektórym myślicielom starożytnej Grecji nieuchronną konkluzją i zwieńczeniem naturalistycznego rozumienia istoty ludzkiej. Kosmopolityzm jako projekt moralno-polityczny wyrasta z takiego rozumienia człowieka i ludzkiej wspólnotowości. Przedstawiając poniżej dwa główne etapy kształtowania się kosmopolityzmu staram się wykazać, iż uniwersalizm etyczny jako jego podstawa był postrzegany jako konieczna konkluzja naturalizmu. Kosmopolityczne konsekwencje wynikają z naturalizmu

pod warunkiem przyjęcia esencjalistycznego założenia o istnieniu pewnego, dającego się określić zbioru cech przysługujących każdej istocie ludzkiej bez wyjątku. Należy zarazem podkreślić, iż możliwe są odmienne sposoby rozumienia naturalizmu: mianowicie naturalizm odrzucający wspomniane powyżej założenie esencjalistyczne może stanowić i często stanowi podstawę dla doktryn partykularystycznych, antyuniwersalistycznych i ekskluzywistycznych, a więc radykalnie opozycyjnych wobec uniwersalistycznego projektu kosmopolitycznego. W istocie ta dwoistość potencjalnych konsekwencji naturalizmu daje o sobie znać już u samych początków kształtowania się idei kosmopolitycznych w starożytnej Grecji.

W kształtowaniu się doktryny kosmopolityzmu szczególną rolę odegrali myśliciele reprezentujący trzy nurty intelektualne starożytnej Grecji: sofistykę, cynizm i stoicyzm. Zaproponowali oni naturalistyczne rozumienie człowieka i społeczeństwa oraz rozmaite konceptualizacje etyki uniwersalistycznej na gruncie filozofii polityki. Podłożem idei kosmopolitycznych były koncepcje sformułowane przez ruch sofistyczny; na jego gruncie pojawiło się wyrafinowane rozumienie naturalizmu oraz rozróżnienie na „prawo naturalne”, *physis*, oraz „prawo stanowione”, *nomos*. Antyfon był pierwszym myślicielem, który wyciągnął radykalne konsekwencje z krytycznej analizy tego rozróżnienia, zaś jego idee silnie oddziaływały na ateńskie środowisko intelektualne. Pod ich wpływem znaleźli się zwłaszcza Antystenes, inicjator nowego etapu w rozwoju idei naturalistycznych i uniwersalistycznych, oraz Diogenes z Synopy, który był bezpośrednio odpowiedzialny za sformułowanie idei kosmopolityzmu. Trzecim etapem ewolucji idei naturalistycznych i uniwersalistycznych w starożytności było ich wchłonięcie przez szkołę stoicką najpierw w Grecji, a następnie w Rzymie. Rolę główną na tym etapie odegrali w Grecji Zenon z Kition, w Rzymie Cyceeron, który choć był niezycliwym krytykiem stoicyzmu, to jednak wiele uczynił dla rozpowszechnienia idei stoickich. Koncepcję *oikeiōsis* Hieroklesa można uznać za zwieńczenie starożytnych dziejów kosmopolityzmu.

Utopia cynicka

Etyczne i polityczne idee sofistów dotyczyły w głównej mierze sfery społecznej rozumianej w sposób lokalny; ich zasięg był ograniczony do danej wspólnoty, *polis*. Stały się one tłem i inspiracją dla późniejszych bardziej radykalnych i wykraczających poza partykularne ograniczenia projektów politycznych. Powstawały one w gronie myślicieli należących do ruchu cynickiego. Jakkolwiek grupa myślicieli określanych mianem cyników uchodzi za szkołę porównywalną do Platonskiej Akademii lub Arystotelesowskiego Liceum, to ze względu na różnorodność doktryn głoszonych przez uczonych zbierających się w Kynosar-

ges, nurt ten w większym stopniu zasługuje na miano luźnego ruchu lub stowarzyszenia aniżeli formalnej szkoły myślenia. Mimo tego, że cynizm nie jest uznawany przez historyków filozofii za doktrynę istotną, to szkoła ta przyciągała bardzo dużą uwagę licznych myślicieli krytycznych zarówno w post-oświeceniowych Atenach, w starożytnym Rzymie, na gruncie chrześcijaństwa średniowiecznego, a także w epoce nowożytności i europejskiego Oświecenia.

Inicjatorem nurtu cynickiego był Antystenes, uczeń Gorgiasza i Sokratesa. Liczne jego idee powstawały w opozycji do esencjalizmu i idealizmu Platona. Kwestionował zwłaszcza teorię idei i przyjął skrajnie radykalne stanowisko nominalistyczne, które zaprzeczało istnieniu esencji, do których miałyby się odnosić nazwy. Jego rozumienie natury miało charakter wręcz fizykalistyczny lub atomistyczny, zaś jego późniejsze idee etyczne można uznać za pochodne jego nominalizmu i fizykalizmu (Arystoteles 2001: 1044a). Jego propozycje filozoficzne odegrały inspiracyjną rolę dla koncepcji stoickich. Według Diogenesa Laertiosa, linia inspiracji zainicjowana przez Antystenesa wiodła do Diogenesa, a następnie Kratesa oraz do Zenona z Elei: „Od Antystenesa wywodzi się obojętność Diogenesa, wstrzemięźliwość Kratesa, panowanie nad sobą Zenona; to on stworzył podwaliny ich stylu życia” (Laertios: VI 1, 15).

Spośród licznych twierdzeń przypisywanych Antystenesowi niemal wszystkie wskazują głęboki krytycyzm wobec społecznie konstytuowanych wartości. Podobnie jak Kallikles, znany z Platona dialogu *Sofista*, Antystenes za wzorzec moralny obrał postać Heraklesa. Jeżeli jednak Kallikles podziwiał Heraklita za jego lekceważenie dla stanowiących praw społecznych (Platon *Gorgiasz*, 384b-c), to Antystenes wybór uzasadniał tym, iż bóstwo to nie wzdragało się przed pracą fizyczną: „Nauczał, że trud jest dobrem, czego przykładem są wielki Herakles i Cyrus” (Laertios 1988: VI 1, 2). Antystenesowy wybór miał związek z jego plebejskim, a raczej mieszanym pochodzeniem, które stało na przeszkodzie w akceptacji jego osoby w ateńskich wyższych kręgach społecznych (Laertios 1988: VI 1, 3; 7-8). Ponieważ jego matka wywodziła się z Tracji, należał do grupy społecznej tzw. „wydziedziczonych”, którzy w czasach Peryklesa zostali pozbawieni prawa do dziedziczenia i nie mieli praw obywatelskich. Można więc uznać, iż reinterpretacja postaci Heraklesa była dlań swoistą racjonalizacją jego własnej sytuacji społecznej i uzasadnieniem dla faktu, iż społeczny ostracyzm wymierzony w niego jako „mieszaniec” skazywał go na przebywanie w kręgach najniższych warstw społecznych.

Antystenes programowo lekcewał i krytykował społecznie ukonstytuowane zasady obyczajowe, co w praktyce przybierało m.in. formę szorstkiego zachowania wobec jego uczniów oraz odrzucanie pochlebstw. Np. na wiadomość, iż wielu ludzi wypowiada się o nim w sposób pochwalny, miał odpowiadać: „Boję się, czym się czegoś złego

nie dopuścił” (Laertios 1988: VI, 1, 5–6). Stwierdzenie to jest emblematyczne dla jego krytycznego podejścia do norm i systemów wartości utrwalanych w społeczeństwie. Społecznie utrwalone systemy wartości uważał za pozbawiane autentycznego uzasadnienia: pochwała ze strony ludzi wyznających błędne wartości mogła w jego mniemaniu oznaczać odstępstwo od prawdy moralnej, którą, jak wierzył, samodzielnie odkrył. Przedmiotem jego krytyki były dążenia do bogactwa, rozkoszy, sławy, piękna i zbytku. Potępiał przywiązanie do rozkoszy jako zaciemniające władze poznawcze. Zarazem, za Sokratesem, podkreślał rolę cnoty i, jak się wydaje, pojmował ją w sposób podobny do koncepcji sokratejskiej, w której cnota jako wiedza o dobrym postępowaniu, jest realnym zobowiązaniem do takiego postępowania. Pozytywnym elementem jego doktryny był radykalny ascetyzm i demonstrowane praktycznie przywiązanie do ideału równości społecznej. Te elementy postawy intelektualnej i etycznej Antystenesa przyciągnęły doń Diogenesa, najpopularniejszego przedstawiciela ruchu cynickiego.

Diogenes: rozpraszenie zwodniczych idei

Większość omówień wkładu Diogenesa z Synopy w powstanie kosmopolityzmu poprzestaje na historycznej wzmiance na temat jego autoidentyfikacji jako „obywatela świata” (Laertios 1988: VI, 63), albowiem termin *kosmopolites*, użyty przez niego do opisu jego własnej kondycji, stał się źródłosłowem dla doktryny kosmopolityzmu. Sens tego terminu staje się jednak zrozumiały w pełniejszy sposób w perspektywie innych elementów nauczania Diogenesa. Należy zarazem podkreślić, że Diogenes głosił szereg bulwersujących i nie zawsze spójnych tez moralnych i społecznych. Analiza głoszonych przez niego idei, kształtowanych w istotnej mierze przez okoliczności zgoła przygodne, wskazuje na fundamentalną słabość jego rozumienia kosmopolityzmu. Słabość ta wynika z radykalnego naturalizmu w pojmowaniu człowieka i jest odpowiedzialna za paradoksalność i nierealistyczność tej doktryny.

Idee Diogenesa, w większym zaś stopniu jego postać, zyskały znaczną popularność nie tylko w okresie starożytności, ale także w późniejszych epokach. Czasem wielkiego renesansu Diogenesowego cynizmu był okres Oświecenia. Ówczesna popularność cynizmu rozpoczęła się wraz z wezwaniem D’Alemberta, aby cynicy jego czasów ujawnili się i przejęli przywództwo w środowisku intelektualnym (Shea 2010, 29–40). Wezwanie to zostało w pewnym sensie usłuchane: postacie życia publicznego tak odmienne, jak Fryderyk Wielki, Denis Diderot, Jean-Jacques Rousseau i markiz de Sade, postrzegały siebie jako naśladowców Diogenesa z Synopy, albo przynajmniej, jak w przypadku Immanuela Kanta, czerpali pewne elementy jego nauk. Odległe echa

Diogenesowego bezwzględnego mówienia prawdy, parrezji, dają o sobie znać w Kantowskim bezwzględnym nakazie mówienia prawdy (Kant 1997: 200). Kant również był najważniejszym oświeceniowym myślicielem, który podjął ideę kosmopolityzmu (Kant 1995: 47–96). Cynizm, zwłaszcza postać Diogenesa, stał się intelektualną inspiracją dla nowatorskiej konceptualizacji problemów etycznych w popularnych powieściach filozoficznych Denisa Diderota i Christopha Martina Wielanda. W okresie Rewolucji Francuskiej Diogenes stał się paradygmatem intelektualisty zaangażowanego. Współcześnie można mówić o kolejnym renesansie cynizmu jako postawy intelektualnej i etycznej. Cynizm jest przedmiotem odniesień w radykalnie krytycznej pracy Petera Sloterdijka (2008), zaś w ostatniej fazie twórczości Michel Foucault, nawiązując do Diogenesowego pojęcia parrezji, przypisywał cynizmowi wielkie znaczenie jako metodzie dążenia do prawdy (Foucault 2011; Shea 2010: 131–145). Należy podkreślić, że nauczanie Diogenesa podlegało specyficznemu cenzurowaniu lub, jak pisze Louisa Shea, „udomawianiu” (Shea 2010: 41). Polegało ono, zwłaszcza w epoce Oświecenia, na łagodzeniu lub pomijaniu najbardziej bulwersujących elementów jego nauczania i zachowania. Celem tej procedury z kolei była taka reinterpretacja jego doktryny, aby była akceptowalna przez uczestników paryskich salonów, które kwestionowały wartości poprzedniej epoki i otwierały się na nowe idee, lecz zarazem wyznaczały granice tej nowatorskości.

Powody, dla których idee Diogenesa wymagały procedury „udomowienia”, miały związek ze skrajnym radykalizmem jego poglądów. Procedurze cenzurowania poddawano zwłaszcza jego poglądy dotyczące cielesności i seksualności, lecz nie tylko. Albowiem zakwestionowanie przezeń wszelkich form życia społecznego i odrzucenie konstytuowanych społecznie wartości jednoznacznie wskazuje, że jedyną metafizyczną podstawą, która mogłaby stanowić uzasadnienie dla jego doktryny, może być założenie o istnieniu a-teistycznie i areligijnie rozumianego prawa naturalnego. Poniższa rekonstrukcja elementów doktryny ma na celu argumentację na rzecz tej tezy. Należy zaznaczyć, że taka naturalistyczna koncepcja stanowiła bez wątpienia dużą pokusę dla myślicieli budujących ówczesnie nowy racjonalistyczny porządek intelektualny i z tej racji myśl Diogenesa stała się ważkim elementem dyskursu oświeceniowego, jednakże była ona nie do pogodzenia z dominującym ówczesnie kulturowym porządkiem społecznym.

Diogenes był rzekomo autorem dziesięciu ksiąg filozoficznych oraz listów i sztuk teatralnych. Jego pisma jednak, o ile powstały, uległy zaginięciu, dostępne źródła na temat jego koncepcji są nieliczne, wtórne i spisane przez autorów, którzy niekiedy nie kryli nieprzychylności wobec jego idei i niesmaku dla jego osoby. Z tego powodu treści idei Diogenesa należy się doszukiwać w tzw. *chreia*, tj. „opowieściach z morałem”, stanowiących interpretacje anegdot z jego życia. (Głów-

nym ich źródłem są *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa, choć należy pamiętać o uzasadnionych wątpliwościach co do historycznej adekwatności tego dzieła.) W powiązaniu z istniejącymi przekazami historycznymi, opowieści te dają dostatecznie klarowny obraz twierdzeń filozoficznych Diogenesa, z którymi jest on identyfikowany do czasów współczesnych. Wśród nich na czoło wybijają się naturalnie: nihilistyczna idea „falszowania obiegowej monety”, która jest ściśle powiązana z głoszonym przezeń immoralizmem, kategoria bezwzględnej prawdomówności (parrezja; Laertios 1988: VI 2, 69), wiara w racjonalizm oraz właśnie kosmopolityzm. Te doktryny filozoficzno-etyczne znajdują wspólny grunt w stanowisku radykalnego naturalizmu w rozumieniu człowieka i społeczeństwa.

Diogenes przybył do Aten wygnany z rodzimego miasta z Synopy (obecnie Sinop, miasto na wybrzeżu Morza Czarnego na północy Turcji). Według rozbieżnych informacji opuścił rodzinne miasto wraz z ojcem Tresiusem (lub Hikezjosem), bankierem w Synopie, uciekając przed karą za przestępstwo falszowania monet lub też został skazany na wygnanie (Laertios 1988: VI 2, 20–21). Wskutek utraty ojczyzny został pozbawiony wszystkiego, co dotychczas posiadał: rodziny, przyjaciół, majątku, pomocy. Utraciwszy wszystko, co posiadał, opuszczony nawet przez niewolnika, z którym przybył do Aten, doznawszy zawodu ze strony przyjaciela, który nie spełnił jego prośby o kąć do zamieszkania, ocaliwszy wyłącznie samo nagie życie, Diogenes miał powziąć postanowienie, że jak uprzednio zajmował się falszowaniem monet, tak od tej pory odda się wykazywaniu „fałszywości” przedmiotów wszelkich ludzkich dążeń. W przekonaniu tym miała go umocnić wyrocznia apollińska, do której, jeszcze jako mieszkaniec Synopy, miał się zwrócić o poradę, czy winien brać udział w falszowaniu monet. Zgodnie z przekazem, wyrocznia nakazała mu, iżby kontynuował „falszowanie monety” (Laertios 1988: VI, 2, 20). Jego życie w Atenach oraz później w Koryncie miało na celu wykazywanie znikomości lub marności wszystkich tych celów, wartości i norm, którym ludzie podporządkowują swoje życie, płacąc za to cenę jego autentyczności.

Przełomowym momentem jego życia w Atenach miało być spotkanie z Antystenesem, który uprzednio zerwał związki z Akademią Platona i głosił koncepcje opozycyjne wobec teorii idei Platona, na gruncie etyki zaś filozofię wstrzemięźliwości i ascetyzmu oraz ideę równości ludzi. (Według niektórych badaczy analizujących przypuszczalne okresy życia Antystenesa i Diogenesa, myśliciele nie mogli się spotkać w Atenach. Kwestionuje się także rolę Antystenesa jako inspiratora Diogenesa; por. zvl. Dudley 1937: 2). Nie podważa to faktu, że związek intelektualny między ideami przedstawicieli szkół sokratycznych a doktryną Diogenesa jest niezaprzeczalny, w każdym razie dostępne przekazy sugerują jednoznacznie, iż Diogenes uznał Antystenesa za najważniejszego myśliciela Aten i zapragnął zostać jego uczniem. Anty-

stenes miał się wzdrygać przed przyjęciem ucznia, który lekceważąc dbałość o siebie, wzbudzał wstręt. Odpędzany Diogenes nie ustępował, mimo tego, że Antystenes miał mu zagrozić kijem, aby odtrącić natrętnego i wstrętnego mu kandydata na ucznia. Diogenes miał wówczas powiedzieć: „Bij, bo nie znajdziesz tak twardego drewna, którym byś mógł mnie odtrącić, dopóki do mnie mówisz” (Laertios 1988: VI 2, 21.). Z biegiem czasu Diogenes zaczął prowadzić samodzielną działalność nauczycielską, a raczej moralizatorską, która radykalizując nauczanie Antystenesa, miała na celu wykazywanie marności tego wszystkiego, do czego dążyli ludzie. Swoje poglądy nie tylko wygłaszał, ale także demonstrował za pomocą prowokowania lub inscenizowania rozmaitych sytuacji, wieńczonych zazwyczaj jego dydaktycznymi komentarzami, które wraz z daną sytuacją zapadały w pamięć świadkom i były utrwalane przez potomność jako wspomniane *chreia*. Z tego punktu widzenia Diogenesa można uznać za prekursora polityczno-artystycznej aktywności ruchu sytuacjonistycznego (Debord 1970). W demonstracyjny sposób wykazując nieautentyczność tego, w co wierzyli i co cenili ludzie najbardziej, Diogenes dążył do tego, aby odrzuciwszy uznawane przez nich pozory, odkrywali prawdę o tym, co naprawdę ważne.

Przedmiotem Diogenesowego kwestionowania i odrzucania były, z jednej strony, funkcjonujące ówczesnie doktryny filozoficzne, jak również społecznie przyjęte wartości. Gdy idzie o krytykę idei filozoficznych, Diogenes okazał się wiernym uczniem Antystenesa i celem swojej działalności uczynił Platona i jego teorię idei oraz Euklidesową szkołę geometrii. Najsłynniejszym jego aktem krytyki było szyderstwo z Platońskiej definicji człowieka jako istoty dwunożnej nieopierzonej. Diogenes miał wówczas przynieść do Akademii oskubanego kurczaka, obwieszając, iż oto jest człowiek Platona. Członkowie Akademii mieli wówczas dodać do swojej definicji, że jest to istota dwunożna nieopierzona o szerokich i płaskich paznokciach (Laertios 1988: VI 2, 40).

Zacnie bardziej rozbudowana była jego krytyka obyczajów panujących w Atenach, w której istotnym wątkiem było demonstrowanie nieautentyczności codziennego życia ateńskiego. Tego dotyczyło jego „sytuacjonistyczne” działanie polegające na przechadzaniu się wśród ludzi po ateńskim rynku za dnia z zapaloną lampą i towarzyszące temu objaśnienie, iż szuka człowieka. Jego stwierdzenie jednoznacznie implikowało, że osoby zapełniające centralną przestrzeń publiczną miasta nie zasługują na miano autentycznego człowieka, zaś powody dla tego osądu wynikały z odziedziczonego od Antystenesa ascetyzmu i potępienia dążności do sławy, bogactwa i nadmiaru; dążenia te uznawał za przejaw braku rozumności lub „głupoty” (Laertios 1988: VI 2, 24–25). Podobny cel mają słynne akty demonstracji mające wykazać znikomość i nieistotność dóbr materialnych: fakt, iż obrał za miejsce zamieszkania beczkę ceramiczną, że wyrzekł się przedmiotów codziennego użytku, jak anegdotyczna miska lub kubek, a także najszerzej

dyskutowany incydent spotkania z macedońskim księciem Aleksandrem u zmięzchu swego życia, gdy zamieszkał w Koryncie jako niewolnik Kseniadesa: „Gdy [Diogenes] się wygrzewał na słońcu w Kraneionie, stanął przy nim król Aleksander i powiedział: »Proś mnie, o co zechcesz!« – na co Diogenes: »Nie zasłaniaj mi słońca«” (Laertios 1988: VI 2, 38). Pozytywne doktryny etyczne, nie tyle głoszone, co praktykowane przez Diogenesa, nasuwają skojarzenia z niektórymi tezami wychowawczymi Jean-Jacquesa Rousseau. W swojej pracy wychowawczej z synami Kseniadesa, który kupił Diogenesa na targu niewolników, uczył ich skromności, wstrzemięźliwości i wytrzymałości: „uczył ich, aby byli usłużni, zadowalali się prostym posiłkiem, gasili pragnienie wodą, nosili ostrzyżone włosy i bez żadnych ozdób” (Laertios 1988: VI, 2, 31). Z aprobatą wyrażał się o niewolnikach, którzy usługując swoim panom przy suto zastawionych stołach, nie sięgają po dostępne jedzenie, dostrzegając w tym umiejętność panowania nad swoimi pożądaniami.

Jednym z głównych obiektów performatywnej krytyki Diogenesa było poczucie wstydu, *aidos*, spełniającego wobec ludzkiej obyczajowości rolę czynnika regulacyjnego i normatywnego. Starożytni wcześniej odkryli siłę moralną poczucia wstydu (MacIntyre 1995: 38). Pojęcie wstydu odgrywało wiodącą rolę w koncepcjach moralnych inicjatora ruchu sofistycznego, Protagorasa. Umiejętność polityczna, której podejmował się uczyć, była według niego jedyną ze sztuk, której ludzie nie otrzymali w darze od Prometeusza. Sztuka ta opiera się na dwóch filarach, mianowicie na wstydzie i poczuciu prawa, którymi zostali obdarowani przez Hermesa na polecenie Zeusa po równo. Według Protagorasa wszczepione każdemu człowiekowi przez prawo powszechnie cechy Wstydu i Poczucia Prawa „nie są elementami dzielności obywatelskiej, lecz jak gdyby jej zarodkami, warunkami czy predyspozycjami. Te posiada każdy z natury, uzyskanie jednak samej dzielności obywatelskiej wymaga nauki” (Platon 322b–d). Dzięki zdolności odczuwania wstydu i poczucia prawa ludzie nabyli umiejętności unikania konfliktów nieuchronnie wynikających z życia w zbiorowości. Powyższa wzmianka o fundamentalnej roli wstydu jako uczucia, dzięki któremu według Protagorasa ludzkość wydobyła się ze stanu naturalnego, pozwala wskazać na radykalizm moralnego nauczania Diogenesa, a zarazem zrozumieć skandal, jaki wzbudzały jego nauki i postęпки. Znane chreia uprzytamniają, że siła Diogenesowej antyspołecznej, antypolitycznej i amoralnej krytyki uderza w podstawę moralności człowieka, jaką jest wstyd. Odrzucenie wstydu oznacza więc, że celem Diogenesa jest odrzucenie życia cywilizowanego w jego całości i powrót do życia naturalnego.

Podważanie przez Diogenesa poczucia wstydu, znane jako *anaideia*, przybierało różne postacie. Jedną z anegdot dotyczy ćwiczeń w pokonywaniu wstydu, jakie zadawał Diogenes swoim potencjalnym ucz-

niom. „Pewien człowiek chciał się uczyć u Diogenesa filozofii. Diogenes dał mu śledzia do niesienia i kazał iść za sobą, ale tamten, wstydzając się, odrzucił śledzia i odszedł. Po jakimś czasie spotkał go i ze śmiechem powiedział: «Śledź przeszkodził naszej przyjaźni»” (Laertios 1988: VI 2, 36). Sam Diogenes kwestionował obowiązujące obyczaje nakazujące skrywanie czynności fizjologicznych w sferze intymnej i prywatnej, lub, jak ujmuje to Diogenes Laertios, „Zwykł był czynić wszystko publicznie, a więc i czyny należące do dziedzin Demetry i Afrodyty” (Laertios 1988: VI 2, 69). Do czynności podpadających pod dziedzinę Demeter należy spożywanie posiłków: „Ganiono go, że jadł na rynku, na co odpowiadał: «Bo i na rynku byłem głodny»” (Laertios 1988: VI 2, 58). Miał argumentować, że „Jeżeli jedzenie śniadania nie jest czymś niewłaściwym, to nie jest też czymś niewłaściwym śniadanie na rynku, a jedzenie śniadania nie jest czymś niewłaściwym, zatem śniadanie na rynku nie jest czymś niewłaściwym” (Laertios 1988: VI 2, 69). Wśród anegdot ilustrujących transgresyjny wymiar nauczania i zachowania Diogenesa znajdują się historie o publicznym oddawaniu moczu i defekacji. Najbardziej bulwersującym aktem podważania zasad podyktowanych przez poczucie wstydu przez Diogenesa był akt publicznej masturbacji: „Pewnego dnia masturbując się na placu targowym, oświadczył »Gdybyż i głód można było zaspokoić przez pocieranie pustego żołądka«” (Laertios 1988: VI 2, 46).

Ogólne uzasadnienie dla tych transgresyjnych aktów i nauk Diogenesa stanowiła naturalistyczna teoria Anaksagorasa, którą wykorzystywał on także dla sformułowania tezy podważającej jedno z najważniejszych tabu ludzkiej cywilizacji, mianowicie kanibalizmu. „Nie jest rzeczą zdrożną ukraść coś ze świątyni ani spożywać mięso jakiegokolwiek zwierzęcia. Nie jest też bezbożnością spożywać mięso ludzkie, jak to jest wiadomo z obyczajów innych ludów. Mówił ponadto, że wedle prawdziwego sądu rozumu wszystko jest we wszystkim i przez wszystko, że w chlebie jest mięso, a w jarzynach jest chleb i w każdym innym ciełe poprzez niedostrzegalne pory przenikają w formie pary cząstki wszystkich innych” (Laertios 1988: VI, 73).

Z Diogenesową *anaideią*, odrzucaniem wstydu, wiąże się ściśle jego postulat bezwzględnego mówienia prawdy, parrezja. Według przekazów, w systemie moralnym Diogenesa szczerość odgrywała rolę jednej z najważniejszych wartości. „Na pytanie, co jest w człowieku najpiękniejsze, odpowiedział: szczerość w mówieniu” (Laertios 1988: VI 2, 69). W innym miejscu Laertios pisze, że „Na pytanie, które z dzikich zwierząt najgorzej gryzie, [Diogenes] odpowiedział: »Spośród dzikich – sykofant, spośród oswojonych – pochlebca« [...] Słowa wypowiedane dla przypodobania się komuś nazywał stryczkiem smarowanym miodem” (Laertios 1988: VI 2, 51). Mówienie prawdy bez względu na okoliczności i konsekwencje, a także odwaga, jakiej wymaga parrezja, ilustruje anegdota opisująca spotkanie Diogenesa z królem Filipem

Macedońskim. „Dionizjos stoik mówi, że wzięty do niewoli pod Chero-neą Diogenes został zaprowadzony przed Filipa, który go zapytał, kim jest, na co filozof odpowiedział: »Szpieguję twoją nienasyconą zachłanność«” (Laertios 1988: VI 2, 43). Bez wątpienia taka odpowiedź udzielona zwycięskiemu królowi przez jeńca była aktem niebagatelnej odwagi.

W jednym ze swoich wierszy Pindar napisał: „obyczaj jest panem wszystkiego” (Pindar 1843: 169)¹. Program pozytywny Diogenesa można zinterpretować jako aktywność nauczycielską mającą na celu obalenie tego właśnie przekonania: jego celem jest wyzwolenie się spod panowania wszelkich stanowionych przez człowieka obyczajów, a zarazem wskazanie gruntu, na jakim można się oprzeć w realizacji tego emancypacyjnego zadania. Kosmopolityzm Diogenesa oznaczał więc status człowieka pozbawionego ojczyzny i uwolnionego od więzów, jakie wiążą się z jej posiadaniem. Gdy kiedyś publicznie wypomniano mu, że został wygnany z Synopy, miał odpowiedzieć, że ten właśnie fakt pozwolił mu zostać filozofem (Laertios 1988: VI 2 49). Sądził, innymi słowy, że wyzwolenie ze społecznych więzi jest drogą ku mądrości i prawdzie; jego nauczanie etyczne jest ostatecznie moralistyką ascetycznej i naturalistycznej, a w rezultacie antyspołecznej prawdy, którą wypowiada bez względu na konsekwencje.

Diogenes należał do nielicznych filozofów, którzy starali się żyć w ścisłej zgodności ze wskazaniami, które głosili. Fakt, że domagał się zgodności życia i głoszonych przekonań przede wszystkim od siebie, czyni go postacią niezwykłą. Jednakże treść jego nauczania czyni go najbardziej radykalnym z filozofów i moralistów. Radykalizm ten ma swoje korzenie w jego rozumieniu natury ludzkiej, a także w nieustępliwości w dążeniu do prawdy. Ostatecznie jego rozumienie natury człowieka należy pojmować jako skrajnie naturalistyczne: człowiek jest zwierzęciem, a więc częścią natury, lecz jest obdarzony naturalną rozumnością. Społeczeństwo jest z jego perspektywy nieudaną i represyjną próbą zatarcia zwierzęcej ludzkiej natury, a zarazem pułapką nieautentyczności i zniewolenia. Przywiązanie do lokalnej wspólnoty i do panujących w niej obyczajów jest postawą przesłaniającą tę właśnie prawdę. Diogenesowe dążenie do prawdy miało za zadanie ujawnić i upowszechnić tę właśnie wizję człowieka. Człowiek z jego koncepcji nie ma ojczyzny poza przyrodą. Jego antropologia pozostaje więc w bezpośredniej sprzeczności z ideami niektórych sofistów, którzy aprobowali status praw stanowionych, *nomoi*, jako odmiennych i przeciwnych prawom natury. Zarazem jednak w swoim naturalizmie nie głosił teorii „prawa silniejszego”, najszerzej znanej z monologu

¹ Polski tłumacz tego fragmentu w Platonskim *Gorgiaszu* posługuje się mylącym terminem „prawo”. Termin ten nie pozwala rozstrzygnąć, czy chodzi o prawo naturalne, czy stanowione, a następnie wyraża wątpliwość, jakie prawo może usprawiedliwiać kradzież i gwałt (por. Platon 1991: 66.)

Trazymacha w I księdze Platońskiego *Państwa* oraz stanowiska Kalliklesa (Platon 384b–c). W moim przekonaniu uzasadnieniem dla takiej koncepcji człowieka może być jedynie metafizyka prawa naturalnego, pojmowanego w sposób fizykalistyczny.

Kosmopolityzm stoicki

Zaszczepiona w starożytnej filozofii przez Antyfona, Antystenesa i Diogenesa idea równości ludzi, krytyka politycznej wspólnotowości i lokalnych obyczajów, stanowiące postawy umożliwiające sformułowanie doktryny kosmopolityzmu, znalazła kontynuatorów w doktrynie stoickiej, z którą kosmopolityzm kojarzy się najsilniej. Idea kosmopolityczna pojawiła się już w młodzieńczym dziele Zenona z Kition, założyciela szkoły stoickiej, ucznia Kratesa, który był z kolei uczniem Diogenesa.

Jedną z idei Antystenesa był model samowystarczalności mędrca. Mędrzec nie potrzebuje wspólnoty politycznej i nie odczuwa konieczności wiązania się z kimkolwiek. Jego rozum, który poznał prawdziwie prawo natury, a zarazem nicomość praw społecznych, nie ma potrzeby udziału w społeczeństwie i przestrzegania jego reguł. „Mędrzec sam sobie wystarcza” (Laertios 1988: VI 1, 11). Idea ta silnie oddziaływała na ucznia Kratesa, znanego jako autor poematu *Pera*. Poemat ten, który jest w istocie jedną z pierwszych utopii filozoficznych, przenosi Diogenesowy i Antystenesowy ideał samowystarczalności indywidualnej na sferę społeczną i polityczną. Znany tylko we fragmentach poemat Kratesa zawiera wizję samowystarczalnego, autarkicznego państwa podporządkowanego prawom natury i utrzymującego się w istnieniu dzięki szczodrości natury: „*Pera* – to miasto wśród ciemnych oparów, piękne, żyzne, morzem oblane, nie mające nic takiego, co by ściągało głupców, pasożytów, rozpustników szukających rozkoszy zmysłowych. Ale rośnie tam tymianek i czosnek, i figi, i zboże w takiej obfitości, że ludzie nie muszą o nie walczyć i nie noszą też broni dla zdobycia pieniędzy i sławy” (Laertios 1988: VI 5, 85). Warto podkreślić istotną różnicę, jaka zachodzi między utopią Kratesa a klasyczną literaturą utopijną; różnica ta wyraża po raz kolejny specyfikę myśli cynickiej. Autorzy większości klasycznych dzieł utopijnych, od Platona do Campanelli i Morusa, snują wizje doskonale urządzonych miast, państw i cywilizacji. W przeciwieństwie do tego utopia Kratesa ma zdecydowanie charakter antykulturowy i antycywilizacyjny, w jego utopii bowiem szczęście i dobrobyt mieszkańców nie zależy od ustalonego i sumiennie przestrzeganego porządku, nie od odkryć naukowych, nie od siły religii, lecz od bogactwa samej natury oraz pomiarkowania ludzkich potrzeb. Uważał bowiem, że „niesława i ubóstwo są jego ojczyzną, nie narażoną na przeciwności losu, i że rodakiem jego jest Diogenes niedostępny zawiści” (Laertios 1988: VI 5, 93)

Podobne wątki pojawiają się w stoickiej filozofii Zenona z Kition. Założyciel stoicyzmu podejmuje wątek naturalnej samowystarczalności i życia zgodnego z naturą. Na wczesnym etapie swojego rozwoju miał napisać dzieło pt. *Państwo*, które zaginęło i jest znane tylko ze szczątkowych relacji. Dzieło to miało zawierać radykalną ideę kosmopolityzmu, zaś jego treść wzbudziła znaczne oburzenie. Zenon głosił mianowicie, że ludzie nie powinni urządzać swoich siedlisk w miastach czy gminach, spośród których każde posiada własny, a więc partykularny system prawny. „W *Państwie* Zenon naucza również, że kobiety powinny być wspólne i że w miastach nie powinno się budować ani świątyń, ani budynków sądowych, ani gimnazjów. O pieniądzach zaś pisze, że «nie są potrzebne ani dla wymiany, ani dla podróży». Twierdził, że mężczyźni i kobiety powinni nosić jednakowe ubrania, a żadna część ciała nie powinna być całkowicie zakryta” (Laertios 1988: VII 1, 33). Zenon uważał, że należy uważać wszystkich ludzi za współobywateli i bliźnich. Twierdził także, że powinna istnieć tylko jedna metoda zaprowadzania porządku społecznego, którą objaśniał przez analogię do idei stada, które pasie się razem na wspólnym pastwisku. W ten sposób Zenon wyobrażał sobie dobrze rządzone społeczeństwo. Jego idee implikują na płaszczyźnie społecznej wolność, równość i braterstwo między ludźmi, natomiast na płaszczyźnie politycznej radykalny anarchizm. Warto zauważyć, że fraza „wspólne pastwisko” może być również wyrażona jako „wspólne prawo”, a więc jedno uniwersalne prawo ludzkie, nie zaś wiele partykularnych systemów prawnych, wyznaczających granice między rzekomo odmiennymi od siebie ludzkimi plemionami. Zaprojektowane przez Zenona państwo miało być oparte na odrzuceniu tych wartości cywilizacyjnych, które uważa on za sztucznie ustanowione, a więc religii, pieniądza, prawa oraz obyczajów.

Stoicyzm znalazł w Rzymie wielu reprezentantów i zwolenników, spośród których najszerszej znany jest naturalnie Seneka. Mimo tego, że był autorem licznych dzieł, dramatów i listów, które przetrwały do naszych czasów, idea kosmopolityzmu w jego filozofii nie zajmuje znaczącego miejsca. Kosmopolityzm rozumie on jako jeden z dwóch wykluczających się sposobów życia: polityczny, tj. zaangażowany w lokalną wspólnotę, oraz filozoficzny, umożliwiający szerokie spojrzenie na sprawy własne i całej ludzkości. Podobnie do wcześniejszych koncepcji, kosmopolityzm w jego rozumieniu oznacza wycofanie się z życia publicznego i poszukiwanie wspólności z innymi ludźmi. Ponieważ jednak w rzymskim okresie rozwoju stoicyzmu rola racjonalności kosmicznej nabrała większego znaczenia niż we wcześniejszych fazach rozwoju tej doktryny, ową wspólność Seneka znajduje nie w świecie natury, lecz w świecie racjonalnych idei, ku którym prowadzi właśnie filozofia. Pomijając liczne elementy dorobku rzymskiego kosmopolityzmu stoickiego, chciałabym na zakończenie przedstawić główne kon-

cepcję *oikeiôsis*, która bez wątplenia była najważniejszym wkładem rzymskiego stoicyzmu do teorii kosmopolitycznej. Jej istotność polega moim zdaniem na zerwaniu z wcześniejszą radykalną tradycją kosmopolityzmu, a zarazem na wskazaniu, że kosmopolityczna uniwersalna etyka może zostać zrealizowana w sposób stopniowy, nie zaś rewolucyjny.

Pojęcie *oikeiôsis* (*οἰκειωσις*; łac. *concordatio*) funkcjonowało we wcześniejszej etyce stoickiej i oznaczała rzeczy (dobra) właściwe, odpowiednie lub stosowne. Nowe znaczenie uzyskało ono w interpretacji sformułowanej przez rzymskiego stoika Hieroklesa. Punktem wyjścia jego argumentacji jest koncepcja epistemologiczno-psychologiczna, która opiera się na spostrzeżeniu mechanizmu służącego realizacji naturalnego pragnienia każdej istoty, tj. zachowanie się przy życiu. *Oikeiôsis* w rozumieniu Hieroklesa odnosi się zatem do pierwotnego instynktu, którego literalne rozumienie sugeruje idee „zawłaszczania”, „uznawania czegoś za własne”, lub „zapoznavania się z czymś” (Ramelli 2009: xxx). Greckim źródłosłowem tego terminu jest *οἶκος*, tj. „domostwo”; z tej racji wydaje się, że polskim przekładem tego terminu, który ujmuje istotną część znaczenia tego terminu, byłoby „udomowianie” lub „oswajanie”.

Hierokles uważał, że właściwym punktem wyjścia do rozważań etycznych jest analiza tego, co w przypadku zwierzęcia jest jego „pierwszą własną rzeczą” (*πρῶτον οἰκεῖον*) lub też to, co jest pierwszą rzeczą, z którą się zapoznaje. Jak poprzednicy, Hierokles skłania się ku naturalistycznemu pojmowaniu człowieka i w swoim objaśnieniu *oikeiôsis* zwraca uwagę na moment narodzin, w którym, jak twierdzi, fizyczna natura istoty żywej przeobraża się w duszę. Według Hieroklesa cechą charakterystyczną istot żywych jest doznanie lub postrzeganie oraz bodziec. Odpowiednio do tego argumentuje, że istoty żywe, w tym człowiek, mają zdolność postrzegania siebie samych. Twierdzi także, że zdolność tę można przypisać istotom żywym dlatego, iż postrzegają części własnego ciała jako własne (Ramelli, 2009, xxxiii). Fakt, iż od najwcześniejszych momentów życia posiadają one zdolność do postrzegania przedmiotów nie będących częścią siebie implikuje, że są one zdolne do postrzegania siebie samych. Wskazuje następnie, że istoty żywe mają zdolność postrzegania własnych słabości i mocnych stron, zagrożenia oraz środków służących samoobronie. Innymi słowy, zwierzę od momentu narodzin zapoznaje się ze sobą samym oraz z własną konstytucją.

Ta zasadniczo psychologiczna doktryna w dalszym ciągu okazuje się podstawą do tego, co określa się mianem „społecznej *oikeiôsis*”, w rozumieniu „wytyczania granic tego, co własne i bliskie”. Etyczno-polityczną treść tego pojęcia Hierokles objaśnia w traktacie *O właściwych czynach*, zachowanym we fragmentach przez Stobajosa, zwłaszcza

w tej części traktatu, która dotyczy właściwego postępowania wobec krewnych (Ramelli 2009: xix–lxxix).

Hierokles pisze: „Každy z nas jest jak gdyby otoczony wieloma kręgami; niektóre z nich są mniejsze, inne większe, niektóre otaczają innych, inne same są otoczone, odpowiednio do ich odmiennych i nierównych relacji względem siebie. Pierwszy i najbliższy krąg to ten, który każda osoba zakreśla wokół własnego umysłu jako jego środek. W kole tym zamknięte jest ciało i wszystko co jest niezbędne dla ciała. Albowiem koło to jest najciaśniejsze i niemal dotyka swego środka. Drugi po nim, zakreślony dalej od środka i zamykający owo pierwsze, to krąg, którym objęci są nasi rodzice, rodzeństwo, żona i dzieci. Krąg po nich trzeci to ten, w którym znajdują się nasi wujowie i ciotki, dziadkowie i babcie, dzieci naszego rodzeństwa i kuzyni. Po nich przychodzi krąg obejmujący wszystkich pozostałych krewnych. Potem zaś znajduje się krąg obejmujący członków naszej gminy, potem zaś członków naszego plemienia, następnie współobywateli i wreszcie tych, którzy sąsiadują z naszym miastem i ludzi o podobny pochodzeniu. Najdalszy i największy krąg, który obejmuje wszystkie pozostałe, obejmuje całą rasę ludzkich istot. Gdy to zaś przemyślimy, możliwe jest zbliżanie owych kręgów, rozpoczynając od tego najdalszego kręgu – w sprawach postępowania właściwego każdej z tych grup ludzi – coraz bliżej ku sobie, jak gdyby ku środkowi i dążenie do tego, aby przeciągać elementy zawarte z kół zewnętrznych do wewnętrznych. Na przykład w sprawach miłości do własnej rodziny można [włączyć do kręgu] rodziców i rodzeństwa [żonę i dzieci], a zatem możliwe jest też, podobnie, [traktowanie] wielu starszych mężczyzn tak, jak traktuje się własnych dziadków, wujów i ciotki, innych zaś jako kuzynów, gdy są w ich wieku, młodszych zaś jako dzieci własnych kuzynów” (Ramelli 2009: 91).

Fragment ten można uważać za najdojrzalsze, a zarazem najbardziej realistyczne sformułowanie stoickiej doktryny kosmopolityzmu. Jest ono zarazem istotnie odmienne od naturalistycznych doktryn sofistycznych i cynickich, ponieważ, w odróżnieniu od nich, zakłada wprost Arystotelesowskie rozumienie człowieka, w czym zdecydowanie odchodzi od cynickiego rozumienia człowieka jako istoty naturalnej. W jednym z ocalałych fragmentów Hierokles formułuje bowiem tezę, że człowiek jest istotą społeczną (Ramelli 2009: xxxii).

Co ważniejsze, w koncepcji tej rozwiązanie znajduje również paradoks towarzyszący narodzinom koncepcji kosmopolitycznej. Jakkolwiek bowiem Hierokles wychodzi od naturalistycznej koncepcji *oikeiôsis*, ujmującej przyrodniczą kondycję każdej istoty żywej, która, aby zachować się przy życiu, musi dokonywać „zawłaszczania” tego-co-nie-swoje, to zarazem pokazuje, w jaki sposób ten pierwotny egoistyczny instynkt jest odpowiedzialny za kształtowanie więzi społecznych i w jaki sposób podlegają one ewolucji w kierunku coraz większej inkluzyjności i uniwersalności.

Ideę poszerzających się kręgów przynależności można również traktować jako wzorzec dla potencjalnego rozwiązania trwałego sporu między zwolennikami partykularyzmu i uniwersalizmu w rozumieniu wspólnotowości politycznej. Gradualizm i procesualność, implikowane przez Hieroklesową doktrynę kręgów przynależności, stanowi potencjalne narzędzie skutecznego pokonywania ekskluzywizmu klanowego, etnicznego i kulturowego, a więc pokonywanie obcości przez jej osvajanie lub udomowianie. Innymi słowy, doktryna Hieroklesa wskazuje drogę ku pokonywaniu alienacji i poczucia wyobcowania ze świata społecznego przez uznawanie wszystkich jego członków za swoich i bliskich.

Bibliografia

- Arystoteles (2001). *Polityka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cyceron (1960). *Mowy wybrane*. Warszawa: Czytelnik.
- Debord G. (1970). *Society of the Spectacle*. Detroit: Black & Red.
- Dudley D. D. (1937). *History of cynicism: From Diogenes to 6th Century*. London: Methuen.
- Foucault M. (2011). *The courage of the truth (the government of self and others II)*. London: Palgrave Macmillan.
- Freeman K. (1948). *Ancilla to the pre-Socratic philosophers: A complete translation of the fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gajda J. (1986). *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Gorgiasz (1989). *O niebycie, czyli o naturze*. [w:] Gajda J., *Sofiści*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kant I. (1997). *Lectures on ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant I. (1995). *Do pokoju wiecznego. Projekt filozoficzny*, [w:] *O porządku*, Toruń: Comer.
- Laertios D. (1988). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Warszawa: PWN.
- MacIntyre A. (1995). *Krótką historia etyki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Platon (1991). *Gorgiasz*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Platon (2010). *Państwo*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Platon (1958). *Protagoras*. Warszawa: PWN.
- Plutarch, (1997). *Żywoty sławnych mężów*. Wrocław: Ossolineum.
- Popper K. (1993). *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ramelli I. (2009). *Hierocles the Stoic*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Shea L. (2010). *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the Salon*/ Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Sloterdijk P. (2008). *Krytyka cynicznego rozumu*/ Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.