

MONIKA A. KOMSTA

PÓŻNOANTYCYZNE PRÓBY OBALENIA DETERMINIZMU:
ALEKSANDER Z AFRODYZJI I CHALCYDIUSZ

1. Można wymienić wiele czynników, mających wpływ na kształtowanie się umysłowości człowieka schyłku antyku. Z pewnością trzeba wspomnieć o warunkowaniach politycznych: powstaniu, rozkwicie i powolnym upadku cesarstwa rzymskiego, a dalej o czynnikach społecznych i ekonomicznych. Był to proces bardzo skomplikowany i trudno byłoby wskazać zjawisko, które miało największe znaczenie dla faktu, że człowiek żyjący pod panowaniem cesarza rzymskiego postrzegał świat inaczej niż obywatel państwa hellenistycznego. Jedną z bardziej wyrazistych cech tego nowego światopoglądu było otwarcie się na poszukiwanie tego, co boskie, co mocniejsze od człowieka, oraz dominacja różnego rodzaju nurtów spirytualistycznych. W kulturze pogańskiej pojawiły się takie zjawiska jak hermetyzm, teurgia, gnostycyzm – wyrażały one wewnętrzną tęsknotę za tym, co doskonałe. W ten nurt wpisuje się doktryna o proveniencji stoickiej, ale w okresie cesarstwa podjęta przez myślicieli z innych szkół filozoficznych – nauka o przeznaczeniu. Ten typowo stoicki temat doczekał się wielu opracowań, przede wszystkim w samej Stoi, ale w okresie późnego antyku cieszył się zainteresowaniem także przedstawiciele innych nurtów filozoficznych. Oprócz literatury stoickiej, a także Cycerona, który w *De fato* referuje poglądy Chryzypa, mamy jeszcze kilka traktatów o przeznaczeniu pochodzących z epoki cesarstwa. Na pierwszym miejscu należy wymienić autora, którego dzieło zapoczątkowało chyba określony sposób pisania o przeznaczeniu – był to Aleksander z Afrodyzji, ale o fatum pisali również: Ammoniusz, Pseudo-Plutarch, Nemezjusz z Emezy, Chalcydiusz, Proklos.

Dr MONIKA A. KOMSTA – Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: caelum@kul.lublin.pl

2. Przedmiotem analizy zawartej w tym artykule będą dzieła dotyczące przeznaczenia dwóch późnoantycznych autorów: Aleksandra z Afrodyzji oraz Chalcydiusza. Pierwszym omawianym traktatem będzie *De fato* Aleksandra¹, pismo wcześniejsze i obszerniejsze, drugim natomiast fragment pochodzący z komentarza do *Timajosa* autorstwa Chalcydiusza². Aleksander pisze we wstępie, że ma zamiar przedstawić naukę stoicką i ją obalić, aby na tym tle lepiej ukazały się zalety teorii arystotelesowskiej, którą przedstawia w początkowych rozdziałach *De fato*³. Celem Chalcydiusza jest natomiast nie tyle krytyka stoików, co raczej lepsze przedstawienie platońskiej nauki o przeznaczeniu; dlatego opisuje ją w dwóch etapach: najpierw jej wstępną wersję⁴, następnie umieszcza polemikę z najważniejszymi, według niego, argumentami stoickimi⁵, a wreszcie powraca do doktryny platońskiej⁶, ponieważ krytykując stanowisko Portyku, może lepiej przedstawić własne, platońskie. Badacze spierają się na temat źródeł, z których korzystał Chalcydiusz: czy mógł to być traktat Aleksandra z Afrodyzji, jeśli nie bezpośrednio to może pośrednio?⁷ Wydaje się, że sam tekst Chalcydiusza wskazuje na pewne inspiracje, zaczerpnięte z tekstu Aleksandra. Z drugiej strony nie można odmówić temu platonikowi oryginalności w porównaniu z domniemanym pierwowzorem, oryginalności wynikłej z zupełnie innego podejścia do zagadnienia przeznaczenia. Przedstawienie nauki stoickiej w obu tekstach rzeczywiście ma pewne punkty styeczne, choć trzeba przyznać, że analiza Aleksandra jest bardziej szczegółowa, natomiast Chalcydiusz przedstawia tylko kilka tez stoickich. W przypadku obydwu autorów za pewnego rodzaju spór ze stoikami można również uznać pozytywny wykład nauki o przeznaczeniu, ponieważ jest wyrazem sprzeciwu wobec stoickiej wizji przeznaczenia.

¹ Jak wynika z dedykacji (skierowanej do cesarzy) na początku dzieła, musiało ono zostać napisane w latach 198-211. Zostało wydane przez I. Brunsę w serii *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Supp. 2.2 (Berlin 1892). Oprócz traktatu *De fato* teksty o przeznaczeniu znajdują się również w innych pismach Aleksandra: *De anima libri mantissa*, *Quaestiones*.

² *Commentarius*, 160-175. Chalcydiusz napisał go prawdopodobnie na początku V wieku. Zob. J. H. W a s z i n k, P. J. J e n s e n, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Leiden 1962; J. D e r B o e f t, *Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources*, Leiden 1970.

³ Rozdziały II-IV przedstawiają doktrynę perypatetycką, a VII-XXXIX są polemiką ze stoicyzmem.

⁴ *Commentarius*, 143-159.

⁵ *Commentarius*, 160-175.

⁶ *Commentarius*, 176-190.

⁷ Na temat tej dyskusji zob. M. D r a g o n a - M o n a c h o u, *Divine Providence in the Philosophy of the Empire*, [w:] *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36.7, ed. W. Haase, Berlin-New York 1994, s. 4470.

3. Czym jest determinizm w ujęciu Aleksandra z Afrodyzji? Stanowisko to jest wyznaczone przez jedno zasadnicze przekonanie – że wszystko dzieje się z konieczności, ponieważ każde zdarzenie ma swoją przyczynę i jest wypadkową istniejących wcześniej przyczyn. Można powiedzieć, że świat jest pewnym łańcuchem powiązanych ze sobą przyczyn⁸, stąd według filozofa wypływają wszystkie trudności związane z tą wizją rzeczywistości. Chalcydusz podobnie zwraca uwagę na to, że istotne dla determinizmu jest uporządkowanie całej rzeczywistości, wszystkich zdarzeń zachodzących w świecie, w łańcuch przyczynowo-skutkowy, ale wspomina również o tym, że Chryzyp utożsamia ze sobą przeznaczenie i opatrność, dlatego nie jest w stanie dobrze pojąć ani jednego ani drugiego⁹. Tymczasem Platon poucza, że należy te dwie rzeczy rozdzielić, ponieważ opatrność jest tożsama z Umysłem ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), a przeznaczenie jest związane z Duszą Świata. To ona, posługując się przeznaczeniem, rządzi całym podległym sobie światem. Działanie człowieka również podlega fatum, ale w ograniczonym zakresie, gdyż decyzje ludzkie są wolne, natomiast konsekwencje tych decyzji i wynikających z nich czynów jako podległe przeznaczeniu są nieuchronne.

4. Zacznijmy od tego, w jaki sposób obydwaj autorzy pojmują przeznaczenie. Otóż zgadzają się co do tego, że koncepcja przeznaczenia, którego zakres działania obejmuje wszystko, co istnieje, jest trudna do obrony i powoduje szereg trudności, co zresztą starają się pokazać. Dlatego proponują ograniczenie przedmiotów podległych jego działaniu do jakiejś wąskiej grupy. Aleksander chce utożsamić przeznaczenie z naturą, natomiast Chalcydusz identyfikuje je z Duszą Świata i jej działaniem. Podkreśla przy tym, że

⁸ „Mówią więc, że ten wszechświat, który jest jeden i zawiera w sobie wszystko, co istnieje, i jest kierowany przez Naturę ożywiającą, rozumną i intelektualną, ma wieczną władzę nad tym, co istnieje i rozwija się zgodnie z pewną kolejnością i porządkiem, ponieważ te byty, które powstały jako pierwsze, są przyczynami dla tych, które powstają po nich i w ten sposób wszystko jest ze sobą powiązane. Zatem nie istnieje we wszechświecie żadna rzecz w ten sposób, żeby inna nie była jej skutkiem i nie była połączona z nią jako ze swoją przyczyną, a z drugiej strony nie może coś, co powstało później, być odłączone od tego, co było wcześniej, tak że nie może nie podążać za jakąś z tych rzeczy, skoro jest z nią złączone. Lecz wszystko, co powstało, rodzi jako skutek coś, co z konieczności zależy od niego jak od przyczyny, i wszystko, co powstaje, ma coś przed sobą, z czym zostało połączone jak ze swoją przyczyną. Nic bowiem we wszechświecie ani nie jest, ani nie powstaje bez przyczyny, ponieważ nic w nim nie jest odłączone i odgraniczone od tego wszystkiego, co go poprzedza” (*De fato*, 191, 30 – 192, 11). Tłumaczenie fragmentów *De fato* pochodzi z przekładu M. Komsty, opublikowanego w „Rocznikach Filozoficznych” 51 (2003), z. 1, s. 444-490.

⁹ *Commentarius*, 145.

nie jest ono identyczne z opatrnością, ale jest jej poddane. Dziedzina bytów podległych działaniu przeznaczenia jest ograniczona. Obydwaj są natomiast zgodni co do tego, że przeznaczenie nie może być czymś nieuniknionym i koniecznym, przeciwnie – wydaje się, że są odstępstwa od jego wyroków¹⁰. Charakterystyczne jest jednak dla nich przekonanie, że trzeba znaleźć jakieś miejsce dla przeznaczenia, że jest ono obecne w świecie i dlatego należy wyjaśnić sposób jego działania, i jego przedmiot.

5. W swojej krytyce determinizmu Aleksander z Afrodyzji posługuje się argumentami zaczerpniętymi z dwóch dziedzin: fizyki i etyki, pragnie bowiem pokazać nie tylko pewne absurdy stoickiej wizji świata, ale również ich konsekwencje dla życia człowieka. Stoicy, podobnie jak Sokrates i ci, którzy uważali się za jego następców, sądzili, że etyka musi opierać się na jakiejś ontologii, ponieważ bez określonej wizji rzeczywistości, a przede wszystkim człowieka, rozważania o moralności nie mają sensu. Temu przekonaniu stoicy byli wierni, nawet w dobie cesarstwa, gdy fizyka sama w sobie przestała ich interesować, a skupili się na problemach moralnych. Zmieniając wiele w doktrynie szkoły, żaden z nich nie zmienił jednak tego, co stanowi podstawę stoickiej nauki, wiedząc, że to pozbawiłoby uzasadnienia najbardziej charakterystyczne tezy ich etyki¹¹. Jak już zostało wspomniane, Aleksander przedstawia jako najważniejszą tezę determinizmu stoickiego przekonanie o powszechnej przyczynowości i połączeniu wszystkiego w jeden łańcuch przyczynowo-skutkowy¹². Połączenie wszystkiego gwarantuje istnienie jedności wszechświata i jego uporządkowanie. Autor *De fato* uważa, że stoicki determinizm jest ufundowany na tego rodzaju konieczności, w której z tego, co wcześniejsze, w sposób konieczny powstaje to, co późniejsze w czasie, ponieważ byty łączą się ze sobą w określony łańcuch przyczyn. Można znaleźć przynajmniej dwa powody, dla których kładzie nacisk na obalenie tej teorii. Po pierwsze, sam przedstawia przeznaczenie jako jed-

¹⁰ Aleksander uważa, że choć człowiek ma niejako zaprogramowaną przyszłość w swojej cielesnej konstrukcji, to może zmienić swój los poprzez odpowiednie postępowanie, jak właściwa dieta, leczenie... Zob. *De fato*, 170-171.

¹¹ Na przykład Seneka wprowadza elementy inspirowane platonizmem, ale nigdzie nie odrzuca ani nie zmienia tezy tradycyjnej stoickiej fizyki. Zob. J. M. R i s t, *Seneca and Stoic Orthodoxy*, [w:] *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 36.3, ed. W. Haase, Berlin-New York 1989, s. 1993-2012.

¹² W innych pismach (*De mixtione* i *De anima*) naświetla to zagadnienie zupełnie inaczej i na pierwszym miejscu stawia tezę o tym, że wszystko jest cielesne oraz że ciało może przenikać przez ciało.

ną z czterech przyczyn: przyczynę sprawczą – naturę. A zatem, aby umocnić swoje stanowisko musi obalić deterministyczne założenie, że fatum jest przyczyną wszystkiego. Po drugie, stoicka doktryna o powszechnie obowiązującej w świecie przyczynowości, tak jak ją przedstawił, jest łatwa do obalenia. Wydaje się bowiem, że takiemu stanowisku przeczą najbardziej oczywiste fakty, bo czy można zauważyć w przyrodzie to, że każdy byt jest przyczyną sprawczą jakiegoś innego (późniejszego w czasie)¹³? Temu podejściu Aleksander przeciwstawia się inne: jeśli mamy jakiś zrealizowany byt, to z konieczności musi istnieć przyczyna tej realizacji. A zatem uprawnione jest poszukiwanie przyczyn dla już istniejących skutków i w tym przypadku przyczyny te są konieczne, odwrotne postępowanie (stoickie) jest według autora nieuprawnione. Wydaje się jednak, że celowo splyca to zagadnienie i – jak zauważa R. W. Sharples – nie bierze pod uwagę takiej możliwości, że mogą istnieć uprzednie przyczyny, które z konieczności nie pozwalają rozwijać się bytom w naturalny sposób, a chyba tak pojmowali stoicy i tego rodzaju konieczność i działanie przyczyn, które zawsze współdziałają z innymi, nigdy nie powodują niczego w izolacji od całości wszechświata¹⁴.

Aleksander nie chce zaprzeczyć temu, że wszystko ma swoją przyczynę¹⁵, ale nie zgadza się na tezę o połączeniu wszystkiego w jeden łańcuch przyczynowo-skutkowy. Dla stoików to twierdzenie miało duże znaczenie systemowe, ale autor *De fato* widział tu źródło konieczności w świecie i przeciwstawiał się takiemu stanowisku¹⁶.

¹³ „Jeśli bowiem ojcowie są przyczynami swoich dzieci i trzeba w poszukiwaniu przyczyn [trzymać się] najbliższego pokrewieństwa, tak, że przyczyną człowieka jest człowiek, a konia koń, to czyimi przyczynami dla potomności są ci, którzy się w ogóle nie ożenili? Czego przyczynami są dzieci, które umarły przed osiągnięciem dojrzałości?” (*De fato*, 193, 8-12).

¹⁴ Por. J. M. White, *Causes as Necessary Conditions. Aristotle, Alexander of Aphrodisias and J. L. Mackie*, [w:] *New Essays on Aristotle*, ed. F. J. Pelletier, J. King-Farlow, Guelph 1984, s. 157-189; R. W. Sharples, *If What Is Earlier, Then of Necessity What is Later? Some Ancient Discussions of Aristotle, De generatione et corruptione 2.11*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies” 26 (1979), s. 27-44.

¹⁵ Nie można też nie zauważyć zasadniczej różnicy istniejącej między Arystotelesem a stoikami w podejściu do wyjaśniania faktów. Arystoteles odwołuje się do przyczyn najbliższych danemu bytowi, do złożań bytowych, do ruchu, w jakim znajduje się byt, itp. Stoicy przeciwnie – zawsze widzą dany byt, zdarzenie, w kontekście całego kosmosu.

¹⁶ Ciceron w podobny sposób krytykuje koncepcję uprzednich przyczyn: czy rzeczywiście można przyjąć, że wszystko, co poprzedza dane zdarzenie, jest jego przyczyną? Należy raczej nazwać przyczyną to, co bezpośrednio wpływa na dany byt. Por. Cicero, *De fato*, 34.

6. Już od czasu sporów Zenona z Epikurem kwestia przypadku jest jednym z zagadnień, wokół których koncentruje się krytyka stoicyzmu. Aleksander i Chalcydiusz włączają się do dyskusji, stając po stronie założyciela Ogrodu: w świecie kierowanym przez fatum istnienie zdarzeń przypadkowych jest niemożliwe. Obydwaj autorzy przeciwstawiają stoickiej wizji zdarzeń przypadkowych – własną.

Filozof z Afrodyzji ujmuje przypadek jako to, co jest wywołane przez przyczyny, które w pierwszym rzędzie powodują całkiem inny efekt, a zdarzenie przypadkowe jest tylko pewnym „skutkiem ubocznym”. Jest to również coś, co nie było wcześniej oczekiwane i ma przyczynę *per accidens* (a nie *per se*). Aleksander twierdzi, że to, co zasadniczo obala próbę ocalenia przypadkowości przez deterministów, to fakt, że ludzie sądzą, iż to, co przypadkowe, nie zachodzi na skutek uprzednich, ustalonych przyczyn – nie da się tego uzgodnić z jednym z podstawowych postulatów deterministów o połączeniu wszystkiego w łańcuch powiązanych ze sobą przyczyn. Aleksander stara się również udowodnić, że definicja przypadku jako przyczyny niejasnej dla ludzkiego rozumu nie jest słuszna, a na dowód tego przedstawia powszechne rozumienie tego terminu¹⁷, z którego wynika, że w ludzkim mniemaniu zdarzenie przypadkowe ma swoją przyczynę i nie jest ona nieznaną¹⁸, ale wręcz przeciwnie, dokładnie wiadomo na przykład, że przyczyną przypadkowego znalezienia skarbu jest to, że ktoś kopał, aby zasadzić drzewo. Trzeba jednak zauważyć, że również Arystoteles, który łączył przypadek z tym, co przypadłościowe w bycie, czyli z tym, co nie jest w nim w sposób konieczny, mówi o tym, co przypadkowe, jako o czymś nieokreślonym, gdyż wiele jest własności akcydentalnych rzeczy. Te dwa stanowiska są jednak zasadniczo różne. Stoicy mają bowiem na myśli to, że gdyby człowiek posiadał odpowiednią wiedzę (na przykład taką, jaką ma Bóg), to przypadek nie byłby dla niego przyczyną nieznaną. Dla Stagiryty natomiast to, co przypadłościowe, jest z natury swej nieokreślone, niejasne.

¹⁷ *De fato*, 172,25-30.

¹⁸ Aleksander w *De anima libri mantissa* (179, 10-13) podkreśla, że taka definicja tego, co przypadkowe, wprowadziłaby swoisty relatywizm, nie dla każdego bowiem to samo musi być nieznanne: „skoro jest wiele przyczyn rzeczy i jeśli mianowicie jest ich cztery rodzaje, z których ktoś może niektóre znać, a innych nie, wtedy to samo będzie jednocześnie dla kogoś przypadkowe i nieprzypadkowe, gdy jedna z przyczyn będzie mu znana, a inne nie”. W tych różnych tekstach mamy przedstawioną koncepcję przypadku zgodną z duchem filozofii arystotelesowskiej i jest ona odpowiedzią na stanowisko Portyku.

Chalcydusz powtarza poniekąd rozumowanie Aleksandra, a nawet podaje podobne przykłady, stanowiły one chyba pewien topos używany przy omawianiu tego zagadnienia¹⁹. Dzieli przyczyny na zasadnicze i akcydentalne, umieszczając wśród tych ostatnich przypadek, fatum natomiast ma być przyczyną zasadniczą. Rozważania te przypominają tekst Aleksandra, natomiast różnica pojawia się, gdy Chalcydusz stara się dokładnie zdefiniować przypadek. Jeżeli chodzi o byty obdarzone rozumem, zdarzenie przypadkowe zachodzi wtedy, gdy spotykają się dwie przyczyny mające swe źródło w intencji i dają jakiś niespodziewany efekt. Tutaj, podobnie jak w całym tekście, zwraca uwagę na rozumność człowieka i wyjątkowość jego działania. Chalcydusz nie używa tych rozważań wprost do obalenia stanowiska stoickiego, ale jasne jest, że stoi to w sprzeczności z poglądami Stoi.

7. Przypadek jest jednym z tych zjawisk, które najbardziej różnią zwolenników i przeciwników determinizmu. Drugim jest niewątpliwie kwestia możliwości. Czy w systemie deterministycznym jest w ogóle miejsce na możliwość? Aleksander i Chalcydusz zgadzają się co do tego, że wizja świata zaproponowana przez stoików wyklucza istnienie bytów możliwych, choć trochę odmiennie starają się rozwiązać ten problem.

Aleksander wyróżnia dwa rodzaje możliwości: *ἐνδεχόμενον* i *δύνατον*. *Ἐνδεχόμενως* jest to sposób powstawania rzeczy, które mają możliwość znajdowania się w przeciwnych sobie stanach. Filozof łączy tego rodzaju powstawanie z tym, co zależne od nas²⁰, czyli ze sferą wolności i odpowiedzialności człowieka za swoje wybory. Każdy ma zawsze wybór między przeciwieństwami, na tej możliwości wyboru opiera się wolność człowieka. Byty możliwe w sensie, o którym mowa, to takie, które mają możność istnienia w przeciwnych sobie stanach lub przyjmowania przeciwnych własności (woda może być ciepła lub zimna, w przeciwieństwie do ognia, który z konieczności jest gorący). Aleksander uważa, że istnienie bytów możliwych (w sensie możliwości do bycia w stanach sobie przeciwnych – *ἐνδεχόμενον*) dowodzi błędności przekonania o powszechności przeznaczenia w formie postulowanej przez deterministów, ponieważ przyjmowanie przez byty przeciwstawnych własności ma świadczyć o tym, że w żadnym z przeciw-

¹⁹ *Commentarius*, 158-159.

²⁰ „[...] lecz rzeczywistość: gdy istnieje to, co zależne od nas, istnieje [również] to, co możliwe (*τὸ ἐνδεχόμενον*), jeśli tylko to, co od nas zależne, [polega] na czynieniu czegoś lub nie” (*Mant.*, 184, 7-8).

nych sobie stanów nie są one z konieczności. To z kolei ma dowodzić, że przeznaczenie (w formie postulowanej przez stoików) nie istnieje²¹.

W tym rozumowaniu uderza nas jedna rzecz: Aleksander zdaje się nie dostrzegać faktu, że takie rzeczy jak woda, czyli te, które mogą być w przeciwnych sobie stanach, w którymś z tych stanów znajdują się wskutek zaistnienia takich, a nie innych okoliczności. A tutaj determiniści mogliby utrzymywać, że okoliczności są określone dzięki istniejącym wcześniej, koniecznym przyczynom. R. W. Sharples w swoim komentarzu do *De fato* zauważa, że takie podejście do problemu jest związane z ujmowaniem zjawisk naturalnych w kontekście ich regularności, ewentualnie różnorodności, na co miał wpływ Arystoteles²².

Aleksander stwierdza, że oprócz możliwości bycia w przeciwnych sobie stanach istnieje również możliwość w sensie ścisłym (δύνατον): czym ona jest, wyjaśnia w *Komentarzu do „Analitik Pierwszych”*²³. Przedstawia tam trzy stanowiska dotyczące możliwości. Diodor Kronos sądził, że możliwe jest to, co jest aktualnie lub będzie prawdziwe. Filon Dialektyk natomiast uważał, że możliwe jest to, co jest zgodne z naturą rzeczy, nawet jeśli nigdy nie zachodzi i jego powstawaniu przeszkadza jakaś trudność. Trzecie stanowisko, wypośredkujące te dwie skrajne opinie, zajmuje Arystoteles. Twierdzi on (według Aleksandra), że możliwe jest coś wtedy, gdy jest zgodne z naturą rzeczy i nie jest powstrzymywane przez zewnętrzne czynniki. Stanowisko, które Aleksander z Afrodyzji przypisuje Arystotelesowi, można porównać z przedstawionym przez niego poglądem deterministów. Możliwość, według Stagiryty, jest określana przez dwa warunki: (a) zgodność z naturą, (b) brak zewnętrznej przeszkody w realizacji. Według tego, co mówi Aleksander o stoikach, zgadzają się oni z Arystotelesem przynajmniej

²¹ „Jeśli zaś rzeczy, będące z konieczności w pewnym [stanie], nie mają zdolności przyjęcia właściwości przeciwnych [temu stanowi], w którym się znajdują, to rzeczy przyjmujące to, co przeciwne stanowi, w jakim się znajdują, nie mogłyby być [w tym stanie] z konieczności. Jeśli zatem nie [dzieje się to] z konieczności, to w sposób możliwy [ἐνδεχόμενως]” (*De fato* 175, 24-27).

R. W. Sharples zauważa, że Aleksander miesza ze sobą dwie sprawy: (a) byty mogą znajdować się w różnych stanach bez odniesienia do okoliczności, (b) byty mogą znajdować się w dwu różnych stanach, gdy wszystkie okoliczności są takie same. Komentator wydaje się wahać pomiędzy tymi stanowiskami, a trzeba zauważyć, że tylko drugie jest niezgodne z determinizmem. Zob. R. W. Sharples, *Aristotelian and Stoic Conception of Necessity in the De fato of Alexander of Aphrodisias*, „Phronesis” 20 (1975), s. 250.

²² Zob. Alexander of Aphrodisias, *On Fate*, transl. R. W. Sharples, London 1983, s. 133.

²³ *In analyticorum priorum librum I*, 183, 34 – 184, 18.

w tym, że to, co możliwe, nie napotyka w swym powstawaniu na czynniki zewnętrzne, które sprawiają, że dana rzecz nie powstanie. Można przypuszczać, że stoicy zgodziliby się również na warunek zgodności z naturą, jest to dosyć oczywiste. Te dwa stanowiska można więc określić w podobny sposób, dlaczego zatem Aleksander krytykuje deterministów? Wydaje się, że widzi on w przeznaczeniu ten zewnętrzny czynnik, który sprawia właśnie, że pewne rzeczy nie zachodzą. Możliwe byłoby zatem tylko to, co jest zgodne z przeznaczeniem, czyli z koniecznością. Dochodzimy zatem do konkluzji podobnej jak przy rozważaniu problemu τὸ ἐνδεχόμενον. Według Aleksandra w systemie deterministycznym nie da się inaczej pojmować możliwości, jak tylko jako tożsamej z koniecznością. Według niego stoicy uzależniają istnienie możliwości od naszej wiedzy czy niewiedzy, nie byłaby to więc realna możliwość, ale subiektywna.

To zagadnienie podejmuje również Chalcydiusz²⁴, i choć przedstawia czytelnikowi trochę inne rozwiązania, kierują nim te same intuicje. Ujmuje bowiem możliwość w sensie ścisłym jako nadrzędny rodzaj, któremu są podporządkowane: konieczność (jeśli bowiem coś jest konieczne, to musi być również możliwe) i możliwość (łączy ze zdolnością bytu do przyjmowania przeciwnych własności czy istnienia w przeciwnych stanach). Odnosi również sferę bytów możliwych do moralności, ponieważ człowiek może wybierać przeciwieństwa i stawać się dobrym albo złym. Chalcydiusz sądzi bowiem, że jeśli odrzuci się istnienie bytów możliwych (a stoicy, przyjmując, że wszystko jest konieczne, *de facto* to robią) człowiek będzie pozbawiony wyboru, a co za tym idzie – również odpowiedzialności moralnej.

9. Obydwaj autorzy starali się przedstawić szereg zarzutów przeciwko stoickiej wizji rzeczywistości, aby pokazać, że ich teoria fatum nie wytrzymuje krytyki już w ramach fizyki, czyli nauki o bycie. Ważniejsze chyba jednak były dla nich konsekwencje, jakie z niej wypływają dla życia człowieka. Podstawowym zagadnieniem było uznanie człowieka za istotę wolną i odpowiedzialną za swoje działanie – krytycy stoicyzmu byli bowiem zgodni co do tego, że determinizm wyklucza nawet ograniczoną wolność²⁵. Jeśli jednak człowiek jest wolny, to jak utrzymać postulat powszechnej

²⁴ *Commentarius*, 163.

²⁵ Przekonanie to formułował już Epikur, dlatego wprowadził do swego systemu ruch, który nie posiada przyczyny: odchyłanie atomów. Istnienie takiego ruchu miało, według niego, zagwarantować wolność człowieka.

władzy przeznaczenia? Czy możliwe jest zachowanie „tego, co zależne od nas” ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\varphi\prime\ \acute{\eta}\mu\acute{\iota}\nu$ ²⁶) w systemie deterministycznym?²⁷ Aleksander uważa, że czynność zastanawiania się i podejmowania decyzji ($\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) jest tym, co wyróżnia człowieka spośród wszystkich istot żyjących, należy do jego istoty i dlatego niemożliwe jest, żeby człowiek był obdarzony taką wolnością na próżno²⁸. Wtedy możemy mówić, że coś jest zależne od nas, gdy człowiek ma władzę decydować się na rzeczy sobie przeciwne. Rozważanie swego przyszłego postępowania, zastanawianie się nad wyborem nie miało by sensu, gdyby wszystko było z góry przeznaczone. Człowiek wybiera coś czy postępuje w taki, a nie inny sposób po rozważeniu różnych możliwości spełnienia swego zamysłu²⁹.

Chalcydiusz również jest świadomy tego, jak istotna dla działania człowieka jest wolna wola. Bez niej nie można mówić o odpowiedzialności moralnej. Dlatego właśnie oddziela dziedzinę wyboru moralnego od dziedziny przeznaczenia³⁰. Człowiek jest wolny w swoim wyborze, ale kiedy już raz zdecyduje i wprowadzi w czyn swoje postanowienie, przestaje mieć wpływ na to, co dzieje się dalej. Przeznaczenie nie dotyczy decyzji człowieka, ale jedynie konsekwencji tej decyzji.

²⁶ To znaczy wolności i odpowiedzialności człowieka.

²⁷ Stoicy byli świadomi tego problemu i starali się znaleźć jakieś rozwiązanie tego zagadnienia. Najbardziej bodaj znane przedstawia Ciceron w swoim dziele *O przeznaczeniu*, gdzie przytacza stanowisko Chryzypa. Zob. C i c e r o, *De fato*, 41.

²⁸ „Czy nie jest absurdem mówić, że wszyscy ludzie zostali wprowadzeni w błąd przez naturę?” (*De fato*, 180, 24-25).

²⁹ Aleksander relacjonuje również ciekawą obronę stosowaną przez deterministów. Opierając się bowiem na określeniu $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\varphi\prime\ \acute{\eta}\mu\acute{\iota}\nu$ jako zdolności do robienia rzeczy sobie przeciwnych, zarzucają koncepcji perypatetyckiej, że w jej ramach cnota i wada nie będą tym, co jest zależne od podmiotu. Gdy bowiem ktoś posiada już cnotę, to nie jest już wtedy zdolny do wady (a wada jest przecież przeciwieństwem cnoty). Według deterministów taki pogląd niszczy cnotę i wadę w tradycyjnym znaczeniu. W odpowiedzi Aleksander nawiązuje do arystotelesowskiej koncepcji rozwoju charakteru człowieka. Ten, kto wyrobił w sobie odpowiednią dyspozycję do cnoty, nie może czynić źle, gdyż owa dyspozycja mu na to nie pozwala. Ale to nie znaczy, że bycie cnotliwym nie zależy od człowieka. Aleksander przenosi (tak jak i Stagiryta) moment wolnego wyboru w przeszłość: to w przeszłości zależało od człowieka, czy stanie się cnotliwym, czy nie. Posiadanie cnoty nie jest czymś, co daje człowiekowi natura, musi on sobie cnotę w trudzie wypracować, jest to od niego zależne aż do momentu, gdy rzeczywiście stanie się cnotliwy. Zob. P. H u b y, *The First Discovery of the Freewill Problem*, „Philosophy” 42 (1967), s. 355; D. J. F u r l e y, *Aristotle on the Voluntary*, [w:] *Articles on Aristotle*, Part II, ed. By J. Barnes, R. Sorabji, London 1977, s. 47-60.

³⁰ *Commentarius*, 150-151.

10. Obydwu autorów łączy zagadnienie boskiej przedwiedzy i prawdziwości wróżb. Uważają bowiem, że można utrzymać wiarę w przepowiednie, nie przyjmując równocześnie determinizmu. Stoicy chcieli udowodnić, że prawdziwość wróżb zakłada z konieczności istnienie przeznaczenia, natomiast Aleksander zauważa, że przepowiednie bóstw są tak skonstruowane, żeby człowiek miał możliwość wyboru jakiejś opcji. Jako przykład podaje wróżbę, jaką uzyskał od Apollina Lajos. Jest ona warunkowa: „jeśli zrodzisz dziecko...” A zatem Lajos ma wybór, nic nie jest konieczne, zdeterminowane, może stać się tak albo inaczej. Filozof uważa, że bogowie nie mogą znać żadnego zdarzenia przypadkowego jako koniecznego, ponieważ to niszczyłoby jego „przypadkową” naturę. Ten temat podejmuje również w kilku miejscach Chalcydiusz. Wśród różnych przykładów ilustrujących warunkowość przepowiedni podaje również tę, którą otrzymał Lajos. Rozważa, w jakim sensie możemy mówić o boskiej przedwiedzy. Czy można przyjąć, że Bóg zna wszystkie rzeczy jako konieczne? Chyba raczej należy sądzić, że zna byty zgodnie z ich naturą, byt konieczny zna jako konieczny, a możliwy jako możliwy. Chalcydiusz chce, z jednej strony, zachować boską przedwiedzę, ponieważ Bóg jest bytem najdoskonalszym, transcendentnym, przyczyną powstania świata, musi więc posiadać wiedzę o tym, co się dopiero wydarzy. Z drugiej strony istnieje obawa, że uznanie takiej wiedzy może rodzić również konieczność przyjęcia determinizmu. Przyznaje zatem, podobnie jak Aleksander, że przepowiednie mają charakter hipotetyczny, ale również traktuje wróżenie jako pewną sztukę czytania z układów gwiazd tego, co może się wydarzyć. Jest to sztuka, którą może opanować człowiek³¹.

11. Choć oba omawiane tu dzieła powstały w różnym czasie i różnych okolicznościach, a także z zupełnie innych powodów, jednak zawarta w nich polemika ze stoicyzmem zawiera wiele wspólnych argumentów. Chalcydiusz powtarza zagadnienia, które poruszył Aleksander z Afrodyzji, czasem podając nawet te same przykłady, a czasem omawiając je w innym kontekście – jednak większość tej dyskusji jest odbiciem (choć często dalekim) krytyki zawartej w *De fato* Aleksandra. Charakterystyczne jest, że Chalcydiusz wątki zaczerpnięte od filozofa z Afrodyzji umieszcza nie w tej części swego dzieła, gdzie wprost atakuje determinizm, ale tam, gdzie wyklada pozytywną naukę o przeznaczeniu w duchu platońskim. W części krytycznej porusza

³¹ *Commentarius*, 186.

natomiast kwestię, która sprawia, że jego polemika wyróżnia się oryginalnością – jest to zagadnienie pochodzenia zła³². Argumentuje, że jeśli wszystko jest poddane przeznaczeniu, nie ma zdarzenia, które wymykałoby się jego władzy, to wniosek może być tylko jeden: również zło jest konieczne. Stoicy z pewnością zgodziliby się z tak postawioną tezą, ale dodaliby, że konieczne jest dla dobra kosmosu jako całości³³. Czasem zdarza się, że jego część musi odczuć zło, aby całość mogła dalej harmonijnie się rozwijać. Chalcydusz widzi to zagadnienie inaczej. Stoicki pogląd o powszechności przeznaczenia powoduje bowiem konieczność przyjęcia tezy, że źródłem zła jest przeznaczenie. A jeśli przeznaczenie, to również i bóstwo, z którym przeznaczenie jest tożsame. Stoicy mieliby się jeszcze bronić utożsamieniem przyczyny zła z ruchem gwiazd. Okazuje się jednak, że gwiazdy, a raczej ich ruch musiałyby być przyczyną zarówno zła, jak i dobra. Nie można też uznać za sprawcę zła Rozumu kierującego wszystkim, ponieważ zło wydaje się być czymś bezrozumnym. Najważniejsze wydaje się to, że idąc za myślą filozofów Portyku, należałoby uznać, że Dusza Świata, sprawująca rządy nad bytami materialnymi, sama musiałaby być źródłem zła.

Chalcydusz przedstawia to stanowisko stoickie jako samo w sobie tak absurdalne, że podważa sensowność całej nauki Portyku o przeznaczeniu. Ciekawe jest także samo zagadnienie zła, które w szkole stoickiej pojawiałoby się bardzo rzadko, a jeśli już, to w zupełnie innym kontekście³⁴. Problem ontycznego statusu zła nie był raczej przez stoików podejmowany. Pojawia się zatem pytanie: czy stoicyzm czasów Chalcydusza (lub trochę wcześniejszych, bo może to być inspiracja pochodząca z jakiegoś wcześniejszego dzieła) przeszedł taką ewolucję, że zaczął podejmować tematy bliższe raczej platonizmowi, czy jest to tylko projekcja Chalcydusza?

12. Te dwie skrótowo przedstawione dyskusje ze stoicyzmem pochodzą z odmiennych nurtów filozoficznych, a mimo to w wielu miejscach są ze sobą zgodne. Przede wszystkim obydwaj autorzy w ten sam sposób rozpoczynają rozważanie problematyki przeznaczenia. Zgadniają się co do tego,

³² *Commentarius*, 172-175.

³³ „I chętnie przyjmuj każde wydarzenie, chociażby się zdawało zbyt przykre, bo ono prowadzi tam, prowadzi do zdrowia wszechświata, do powodzenia i pomyślności Zeusa. Nie byłby on bowiem tego nikomu nadarzył, gdyby to nie było zarazem darem dla całości” (Marcus Aurelius, *Meditationes*, V, 8; przeł. M. Reiter, Łódź 1948).

³⁴ Na przykład Seneka poświęcił dialog *De providentia* zagadnieniu, dlaczego człowieka sprawiedliwego spotyka zło.

że przeznaczenie rzeczywiście istnieje i nie decydują się na tak radykalne odrzucenie tego poglądu, jak na przykład Epikur. Jakie może być wytłumaczenie tego, że obu tym autorom wydawało się konieczne znalezienie miejsca dla fatum w swoich teoriach? Być może powszechna opinia przyjmowała wiarę w przeznaczenie i dlatego starano się tylko tak je zdefiniować, aby było koherentne z systemem. Może było to również związane z powszechną wiarą w przepowiednie i wróżby, która opierała się na przekonaniu o istnieniu przeznaczenia. Jest to zagadnienie tym bardziej ciekawe, że wydaje się, iż Chalcydiusz był chrześcijaninem³⁵.

Krytyka obydwu autorów świadczy o dużej żywotności nauki Portyku. Pomimo że ostatni wielki stoik, Marek Aureliusz, umarł przed powstaniem traktatu *De fato*, doktryna stoicka musiała mieć duży wpływ na ówczesnych ludzi – w przeciwnym bowiem razie, jaki sens miałyby ta polemika? O ile jednak Aleksander przedstawia stoicyzm w duchu Starej Szkoły, od platońskich Chalcydiusza dowiadujemy się o nowych rozwiązaniach problemów w jakiś sposób obecnych w nauczaniu Portyku. Czy świadectwo Chalcydiusza jest wiarygodne, czy rzeczywiście ówczesni stoicy rozważali zagadnienie powstawania złych czynów i źródła zła w duchu platońskim? Odpowiedzi na te pytania wymagają dalszych badań.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander Aphrodisiensis, *De fato*, ed. I. Bruns, Commentaria in Aristotelem Graeca, Supp. 2.2, Berlin 1892 (pol. [fragmenty]: przeł. M. Komsta, „Roczniki Filozoficzne” 51 (2003), z. 1, s. 444-490; ang.: Alexander of Aphrodisias, On Fate, transl. R. W. Sharples, London 1983).
- Der Boeft J.: Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources, Leiden 1970.
- Dragona-Monachou M.: Divine Providence in the Philosophy of the Empire, [w:] Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II. 36.7, ed. W. Haase, Berlin–New York: Walter de Gruyter & Co. 1994, s. 4417-4490.
- Furley D. J.: Aristotle on the Voluntary, [w:] Articles on Aristotle, Part II, ed. by J. Barnes, R. Sorabji, London 1977, s. 47-60.
- Huby P.: The First Discovery of the Free Will Problem, „Philosophy” 42 (1967).
- Rist J. M.: Seneca and Stoic Orthodoxy, [w:] Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II. 36.3, ed. W. Haase, Berlin–New York: Walter de Gruyter & Co. 1989, s. 1993-2012.

³⁵ Zob. J. Sułowski, *Kalcydiusz, jedno ze źródeł filozofii średniowiecznej*, „Studia Filozoficzne” 29 (1962).

- Sharples R. W.: Aristotelian and Stoic Conception of Necessity in the De fato of Alexander of Aphrodisias, „Phronesis” 20 (1975), s. 247-274.
- If What Is Earlier, Then of Necessity What is Later? Same Ancient Discussions of Aristotle, De generatione et corruptione 2.11, „Bulletin of the Institute of Classical Studies” 26 (1979), s. 27-44.
- Sulowski J.: Kalcydiusz, jedno ze źródeł filozofii średniowiecznej, „Studia Filozoficzne” 29 (1962).
- Waszink J. H., Jensen P. J.: Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, Leiden 1962.
- White J. M.: Causes as Necessary Conditions. Aristotle, Alexander of Aphrodisias and J. L. Mackie, [w:] New Essays on Aristotle, ed. F. J. Pelletier, J. King-Farlow, Guelph 1984, s. 157-189.

LATE ANCIENT ATTEMPTS TO INVALIDATE THE DETERMINISM:
ALEXANDER OF APHRODISIAS AND CHALCIDIUS

S u m m a r y

In this article the author analyses two polemics against the stoic conception of fate – by Alexander of Aphrodisias and by Chalcidius. Alexander, who wants to show the Aristotelian doctrine of fate, presents the subject against a background of the Stoic conception, pointing out its disadvantages. He deals with the ideas concerning the existence and meaning of possibility in determinism. He also discusses issues referring to the free will of a man, free choices and their consequences. Chalcidius talks about the matters of evil and its beginnings, as he finds the stoics unable to give satisfactory answers to these questions. Not only similarities are there between Alexander and Chalcidius, but many differences as well. They are caused by the different backgrounds of the two critics of determinism. Alexander sees himself as an orthodox peripatetic, whereas Chalcidius places his conceptions in the context of Platon's teachings about fate.

Summarised and translated by Monika A. Komsta

Słowa kluczowe: Aleksander z Afrodyzji, Chalcydiusz, przeznaczenie, determinizm, stoicyzm.

Key words: Alexander of Aphrodisias, Chalcidius, fate, determinism, Stoicism.

Information about Author: Dr MONIKA A. KOMSTA – Chair of History of Ancient and Medieval Philosophy, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: caelum@kul.lublin.pl