

## Namiętności a dobre uczucia. Próba obrony stoickiej koncepcji apatii<sup>1</sup>

Wśród różnorodnych stanowisk formułowanych w sporze o emocje wyróżnioną pozycję zajmują poglądy sformułowane w obrębie szkoły stoickiej. Przedstawiona przez stoików teoria emocji i integralnie z nim związany normatywny ideał apatii są niezwykle ważnym punktem odniesienia dla wszelkich dyskusji na powyższy temat. Stoicka koncepcja jest jednak bardzo często poddawana ostrej i niesprawiedliwej krytyce. Jak postaram się pokazać w artykule, najczęstsze zarzuty formułowane pod adresem stoicyzmu biorą się z zupełnego zignorowania kluczowej roli, jaką w etyce stoickiej odgrywają dobre lub rozumne emocje (*eupatheiai*). Wydaje się, że wartość stoickiej koncepcji nie może być we właściwy sposób doceniona, jeśli abstrahuje się w jej prezentacji od doktryny dobrych lub pozytywnych uczuć. Wypada stwierdzić, że w dotychczasowej polskiej literaturze filozoficznej brak jest właściwie pracy, która poświęcałaby stoickim dobrym emocjom należyłą uwagę. Poniższy artykuł będzie więc próbą wypełnienia istotnej luki w dotychczasowej polskiej recepcji centralnej dla stoicyzmu idei apatii.

Struktura artykułu będzie miała następujący kształt. W części pierwszej przypomnę kilka najważniejszych zarzutów, jakie formułowane są pod adresem stoickiej koncepcji apatii. Niemożliwe będzie niestety przedstawienie wszystkich argumentów, które były wysuwane przeciwko stoickiej koncepcji. W mojej pracy skoncentruję się na refutacjach stoicyzmu przedstawionych przez: Krantora z Soloi, Nancy Sherman, Bernarda Williama i Henryka Elzenberga. Dobór akurat tych autorów, zwłaszcza proporcja myślicieli współczesnych do starożytnych, są podyktowane w pewnym stopniu intencją zwrócenia uwagi na aktualność stoicyzmu dla współczesnych dyskusji. Idee filozoficzne żyją przecież tylko o tyle, o ile są dyskutowane. Fakt, że współcześni filozofowie wciąż są skłonni angażować się w refutację stoickiej koncepcji apatii dobitnie świadczy, moim zdaniem, o aktualności tej koncepcji, prowokuje także do jej obrony. W części drugiej spróbuję więc właśnie obronić

---

<sup>1</sup> Autor pragnie wyrazić wdzięczność anonimowym recenzentom, których krytyczne i drobiazgowo uwagi zmusiły go do ponownego, gruntownego przemyślenia własnego stanowiska i skłoniły do uściślenia i wyjaśnienia wielu istotnych punktów.

stoicką koncepcję przed jej krytykami poprzez wskazanie, że Stoa nie wymaga wcale wykorzenia wszelkich emocji (co przypisują szkole jej krytycy). Celem zalecanej przez uczniów Zenona z Kition terapii emocjonalnej jest jedynie wykorzenie emocji destruktywnych, czyli *pathe*. By dowieść tej tezy najpierw przedstawię właściwy sens pojęcia *pathe*, czyli namiętności. Następnie w części trzeciej przejdę do analizy głównych założeń stoickiej teorii dobrych emocji (*eupatheiai*).

Moja prezentacja doktryny stoickiej może się narazić na zarzut pewnej ahistoryczności. Omawiam bowiem stoicyzm jako jedność, abstrahując od oczywistego faktu historycznej ewolucji stoicyzmu w ogóle, a także samej stoickiej doktryny apatii. Takie ujednoczenie stoicyzmu jest jednak podyktowane chęcią zwrócenia uwagi na aktualność i wartość tej teorii dla współczesnych dyskusji. Rozbicie stoicyzmu na ciąg kolejno następujących po sobie szkół i myślicieli, drobiazgowo przedstawienie całego historycznego zróżnicowania tego ruchu utrudnia lub w ogóle uniemożliwia wprowadzenie stoickiej koncepcji apatii do współczesnych dyskusji filozoficznych, co jest intencją mojego artykułu. Omówienie ewolucji doktryny stoickiej wymagałoby bowiem przeanalizowania wewnętrznych sporów i dyskusji toczących się w obrębie szkoły, a to niejako od wewnątrz podważałoby stoickie stanowisko i szykowało łatwy tryumf jego oponentom. Z drugiej strony, za moim potraktowaniem stoicyzmu jako pewnego jednolitego nurtu stoi także głębokie przekonanie, iż mimo historycznej ewolucji i wewnętrznego zróżnicowania istnieją jednak pewne fundamentalne założenia, które wyróżniają stoicyzm jako pewne klarowne i warte obrony stanowisko filozoficzne. Teoria dobrych emocji, którą omawiam w punkcie trzecim artykułu zalicza się moim zdaniem właśnie do tego typu założeń fundamentalnych, jej elementy znajdujemy bowiem zarówno u założycieli szkoły (Zenona i Chryzypa)<sup>2</sup>, jak i u stoików rzymskich (Seneki, Epikteta, Marka Aureliusza), czego dowodem są teksty im przypisywane<sup>3</sup>. Przedmiotem artykułu

<sup>2</sup> W literaturze można spotkać czasem pogląd (prezentowany m.in. przez jednego z recenzentów niniejszego artykułu), że doktryna *eupatheiai* jest rezultatem ewolucji stoicyzmu, dokonywanej w odpowiedzi na krytyczne zarzuty pod adresem stoików. Gdyby pogląd ten był prawdziwy, to fałszem byłaby historyczno-filozoficzna teza „doktryna *eupatheiai* była częścią doktryny Starej Stoi”. Mój artykuł zakłada tę tezę, lecz dowodzenie jej prawdziwości wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Dość powiedzieć, że o tym, że doktryna *eupatheiai* istniała już w Starej Stoi świadczą następujące fragmenty u Diogenesa Laertiosa: DL, VII, 116 (ogólna klasyfikacja *eupatheiai*, przypisana Starej Stoi), DL, VII 33 (tylko ludzie cnotliwi mogą być dobrymi przyjaciółmi, a przyjaźń to jedno z dobrych uczuć), DL, VII, 120 („miłość rodziców ku dzieciom uważają za uczucie naturalne, którego nie znają jednak ludzie źli”), DL, VII, 124 („Stoicy mówią także, że przyjaźń możliwa jest tylko wśród ludzi dobrych”), DL, VII, 130 (nie tylko Zenon, ale i Chryzyp napisał traktat „O miłości”, w którym wypowiadał się o niej pozytywnie), DL, VII, 131 („Mędrcy powinni mieć wspólne żony” ponieważ tyko „wtedy jednakowo kochaliby wszystkie dzieci”. Wszystkie powyższe myśli są praktycznie tożsame z tym, co o *eupatheiai* mówi Arejos, Cyceron, Seneka, Epiktet! Doktryna *eupatheiai* podlegała naturalnie bardzo istotnej ewolucji, lecz stały jest w niej pewien rdzeń teorii, który pojawia się już u Zenona i Chryzypa, a potem pozostaje zasadniczo niezmienny od Starej Stoi aż do Stoi Rzymskiej.

<sup>3</sup> Epiktet, *Diatryby*; Seneka, *Listy Moralne do Lucylusza*; Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*.

jest więc stoicyzm jako pewne w miarę jednolite stanowisko filozoficzne, które wydaje mi się wartościowe, a nie drobiazgową analizą historycznego stoicyzmu. Zależy mi przede wszystkim na tym, by nie czynić ze stoicyzmu archaicznego nurtu, który budzi jedynie ciekawość historyków, a dla reszty publiczności filozoficznej pozostaje niezrozumiały i nieaktualny. Toczony w obrębie historii filozofii spór o to, kto jako pierwszy coś powiedział, przysłaniają zbyt często spory o to, czy to, co ten ktoś mówił, jest aktualne czy też nie.

### 1.

W starożytności stoicka koncepcja apatii była atakowana przez wielu filozofów z różnorodnych szkół (m.in. Plutarcha<sup>4</sup>, Cyserona<sup>5</sup>, Laktancjusza<sup>6</sup> i innych). Fundamentalnym założeniem krytyków było utożsamienie stoickiej apatii z uczuciową niewrażliwością czy wręcz okrucieństwem. Typowym reprezentantem takiej postawy był jeden z filozofów akademickich, rówieśnik Zenona z Kition, Krantor z Soloi (345–290 p.n.e.). Postać Krantora jest o tyle interesująca, iż studiował on wspólnie z Zenonem pod kierunkiem tego samego filozofa — Kratesa. Wypowiedzi Krantora dotarły do nas dzięki świadectwu Cyserona i pseudo-Plutarcha. Krytyka przedstawiona przez filozofa z Soloi dokonuje się z pozycji starej akademii, która uznawała, iż uczucia nie powinny być bynajmniej wykorzeniane, ale raczej opanowywane lub moderowane (doktryna *metriopatheii*). Jak stwierdzał Krantor: „Ja bowiem, ze swojej strony nie mogę zgodzić się z tymi, którzy wychwalają tę okrutną i bezduszną nieczułość (apatię), która jest zarówno niemożliwa jak niekorzystna. Nieczułość bowiem pozbawiłaby nas przyjaznych uczuć, które pochodzą z wzajemnej sympatii, i które przede wszystkim powinniśmy zachowywać”<sup>7</sup>. Jak widzimy, Krantor utożsamiał stoicką apatię z zupełną nieczułością. Właśnie ta interpretacja stoickiej apatii była powodem jego sprzeciwu wobec tej koncepcji. Krantor uważał, iż konsekwencją takiego przekonania jest wykorzenienie pozytywnych uczuć związanych z bliskimi — wzajemnej sympatii, serdeczności i przyjaźni. Przyjaźń bowiem wymagałaby uznania przyjaciela za pewne dobro, tymczasem stoicyzm zwraca uwagę, iż jedyną rzeczą w pełni zasługującą na miano dobrej jest cnota. Stoicka terapia namiętności jest więc w opinii Krantora zbyt daleko posunięta, prowadzi ona nie do spokoju, ale do nieludzkiej nieczułości i swoistej społecznej alienacji. Mędrzec stoicki jest niejako zamknięty w wewnętrznej twierdzy swojego umysłu, nie dostrzega i nie ceni swoich bliskich. Poglądy filozofa akademickiego trafnie i lakonicznie ujmują A. Krokiewicz: „Według Kantora próby osiągnięcia obojętności na ból duchowy (...) niszczyłyby to, co w ludzkim współżyciu najcenniejsze, a mianowicie serdeczność

<sup>4</sup> Plutarch, *De stoicorum repugnatione*.

<sup>5</sup> Cyseron, *Rozprawy tuskulańskie*.

<sup>6</sup> Laktancjusz, *Divinae institutiones*, VI.

<sup>7</sup> Pseudo-Plutarch, *Consolatio ad Apollonium*, 102c–d cytata za: P. Dillon, *The heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–274 BC)*, Oxford, Oxford University Press 2003, s. 228.

wzajemną”<sup>8</sup>. Argumentacja Krantora jest interesująca, ponieważ zawiera ona pewne ogólne topoty, do których sięgają krytycy stoicyzmu zarówno w starożytności, jak i współcześnie. Zapomniany dziś filozof z Soloi jest więc niejako pionierem klasycznej krytyki stoicyzmu. Jeśli przejrzymy bowiem współczesne krytyki stoicyzmu, okaże się, iż argumentacja Krantora wciąż powraca w różnych postaciach w dyskusjach o stoickiej apatii.

Argumentację podobną do Krantorowskiej prezentuje współcześnie na przykład Nancy Sherman. W *Stoic Warriors* Sherman w fascynujący sposób ukazuje aktualność stoicyzmu w sferze etyki militarnej. Mimo aprobaty i podziwu, jaka charakteryzuje postawę Sherman wobec etyki Portyku, koncepcja apatii budzi gwałtowny sprzeciw amerykańskiej uczoney, która stwierdza: „Stoicism (...) can be self-defeating if, as we should expect, a good part of our strength and resilience comes precisely from the connectedness to others”<sup>9</sup>. Sherman powtarza więc właściwie zarzut, który pojawił się po raz pierwszy u Krantora. Zakłada on, iż stoicyzm nie uwzględnia tego, że nasz dobrostan zależy w dużym stopniu od naszych relacji z innymi. Stoicyzm jest tutaj rozumiany jako doktryna nierozsądnie bagatelizująca wagę przyjaźni i miłości dla udanego i pełnego życia. Podobną linię krytyki przedstawia Bernard Williams, który stwierdza, iż współcześnie w zbyt dużym stopniu doceniamy wpływ życia emocjonalnego dla osobistego rozwoju, by traktować stoicyzm poważnie. Mówiąc o apatii Williams stwierdza: „we have in any case moved beyond a point at which such a notion could command the assent even of the philosophers, because we are so familiar with Romantic idea that experience itself, and in particular the variety and power of emotional experience, contributes to the value of life”<sup>10</sup>. Pod wpływem krytyki Williamsa stoicką apatię odrzuca także wybitny znawca stoicyzmu Richard Sorabji<sup>11</sup>. W polskim życiu filozoficznym paralelną ocenę stoicyzmu formułuje Henryk Elzenberg, który także uznaje, iż charakterystycznymi cechami stoicyzmu są „pewna niewrażliwość, ubóstwo, niezdolność radowania się światem (...) cały temperament ogólny to anemia i flegmatyczność”<sup>12</sup>.

Za wszystkimi przedstawionymi ocenami krytycznymi kryje się założenie, iż stoicyzm wymaga od swoich adeptów wykorzenia wszystkich emocji, stoicka apatia jest przez jej krytyków utożsamiana z zupełną nieczułością. Konsekwencją takiej interpretacji filozofii Portyku jest obecne u Krantora stwierdzenie, iż stoicyzm jest społecznie destruktywny ze względu na redukowanie znaczenia uczuć społecznych. Celem poniższych uwag będzie udowodnienie, iż leżące u podstaw krytyki założenie (utożsamienie apatii z nieczułością) jest zasadniczo nietrafne, krytyka stoicyzmu

<sup>8</sup> A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki od Pirrona do Karneadesa*, Warszawa, Aletheia 2002, s. 95.

<sup>9</sup> N. Sherman, *Stoic Warriors*, New York, Oxford University Press 2005, s. 152.

<sup>10</sup> B. Williams, *Stoic Philosophy and the Emotions*, [w:] (red.) R. Sorabji, *Aristotle and After*, London, London University Press 1997, s. 213.

<sup>11</sup> R. Sorabji, *Emotion and Oeace of Mind*, Oxford, Oxford University Press 2000, s. 169.

<sup>12</sup> H. Elzenberg, *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*, [w:] H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Kraków, Wydawnictwo Znak 1995, s. 206.

wspiera się moim zdaniem na niespójnej i selektywnej interpretacji etyki Portyku. Interpretacja ta, po pierwsze, nie do końca adekwatnie ujmuje sens *pathe*, od których ma się uwolnić mędrzec stoicki. W żadnym wypadku nie należy utożsamiać *pathe* z uczuciami w ogóle, znacznie trafniejsze wydaje się być ukazanie związku *pathe* z namiętnościami, uczuciami przesadnymi i destruktywnymi. Z drugiej strony, przedstawiona interpretacja nie docenia roli, jaką odgrywają w stoicyzmie tzw. dobre emocje (*eupatheiai*). Rozwinięta przez stoików teoria dobrych uczuć umożliwia przekonujące zakwestionowanie pewnej części formułowanych pod ich adresem zarzutów.

## 2.

Krytycy stoicyzmu na ogół zbyt małą wagę przywiązują do tego, iż termin *pathe* nie oznacza właściwie wszystkich uczuć, ale jedynie te spośród nich, które charakteryzują się szczególną gwałtownością i nierozumnością<sup>13</sup>. Dla stoików *pathe* to te spośród różnorodnych poruszeń duszy, które wydają się być przesadne, nieumiarkowane i szkodliwe w konsekwencjach. Przyjrzyjmy się temu, jak dokładnie są one definiowane w źródłowych tekstach stoickich. „Według Zenona namiętność (*pathos*) jest to bezrozumne i przeciwne naturze poruszenie duszy albo nadmierna żądza”<sup>14</sup>. „Namiętność (*pathos*), jak powiadają jest dążeniem (*horme*) przesadnym i nieposłusznym wobec dokonującego wyboru rozumu albo też nierozumnym pobudzeniem rozumu wbrew naturze”<sup>15</sup>. Jak widzimy, za chorobę duszy nie są uznawane wszystkie poruszenia duszy, ale pewna ich część, mianowicie te, które są nieposłuszne wobec rozumu i niezgodne z naturą. Powyższe definicje prowokują do postawienia pewnych pytań. Czym właściwie jest specyficzna nierozumność, która miałaby charakteryzować *pathe*? Dlaczego namiętności miałyby być niezgodne z naturą? Aby odpowiedzieć na to pytanie warto zwrócić uwagę na fakt, iż w obrębie myśli stoickiej mamy do czynienia z różnorodnymi sensami racjonalności. Jak wyliczył B. Inwood, filozofowie Portyku mówią o racjonalności w co najmniej pięciu sensach<sup>16</sup>. Tym pięciu pojęciom racjonalności odpowiadają oczywiście odpowiednie zjawiska nieracjonalne. Namiętność także jest racjonalna w jednym z określonych sensów, nie jest racjonalna z punktu widzenia innego ujęcia racjonalności.

W namiętności jest obecny pewien element racjonalności, co akcentuje zresztą cytata z *Podręcznika etyki* Arejosa, który stwierdza przecież, iż *pathos* jest „pobudzeniem rozumu”. Uczucia według stoików mają bowiem charakter kognitywny, są w jakiś sposób związane z poznaniem. Gdybyśmy mieli zastosować współczesny język psychologii emocji dla opisanego stanowiska Portyku, moglibyśmy powiedzieć, iż emocje są według stoików uwarunkowane przez nasze procesy oceny celu

<sup>13</sup> J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen, *Introduction*, [w:] idem, *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dodrecht 1998, s. VII.

<sup>14</sup> Diogenes Laertios, VII, 110.

<sup>15</sup> Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, 10a.

<sup>16</sup> B. Inwood, *Reading Seneca*, Oxford, Clarendon Press 2008, s. 43.

w odniesieniu do psychicznego dobrostanu<sup>17</sup>. Epiktet mówi w tym kontekście często, o „zasadzaniu szczęścia na zewnątrz siebie”<sup>18</sup>. Namiętność jest bowiem według stoików następstwem przekonania, że pewne rzeczy zewnętrzne przez swoją wartość przyczyniają się do osiągnięcia szczęścia. Innymi słowy *pathe* jest dla stoików poruszeniem duszy (jej spięciem lub rozluźnieniem), związanym z pewną ewaluacją dotyczącą zewnętrznej rzeczywistości. Dokładny sens relacji pomiędzy sądami a poruszeniami duszy jest przedmiotem pewnej debaty w obrębie szkoły stoickiej. Na podstawie zachowanego traktatu Galena *De placitis Hippocratis et Platonis* możemy wnioskować, iż dwaj najważniejsi przedstawiciele szkoły Zenon i Chryzyp reprezentowali w tej kwestii odmienne stanowiska. Ten pierwszy uznawał, iż sąd o wartości danej rzeczy jest warunkiem koniecznym zaistnienia namiętności, ten drugi utożsamiał w ogóle namiętności z sądami<sup>19</sup>, czego dowodem jest m.in. relacja Diogenesa Laertiosa<sup>20</sup>. Niezależnie od toczącej się wśród komentatorów dyskusji na temat dokładnego zakresu różnicy zdań pomiędzy Zenonem a Chryzypem możemy stwierdzić, iż stanowisko Zenona (sądy warunkiem koniecznym namiętności) jest w pewnym stopniu paralelne do stanowisk formułowanych w obrębie współczesnej psychologii emocji<sup>21</sup>.

Obaj filozofowie zgadzają się jednak co do tego, że namiętność jest nieracjonalna w tym sensie, iż nie przedstawia ona rozsądnych lub przekonujących racji na rzecz działania, do którego motywuje. Sąd głoszący, że dana rzecz zewnętrzna jest dobra lub zła nie jest bowiem rozumną racją. Punkt ten wymaga pewnego wyjaśnienia. Stanowisko stoickie moglibyśmy przedstawić jako specyficzny motywacyjny internalizm sądu<sup>22</sup>. Według stoików wszelkie działanie moralne jest warunkowane przez wystąpienie pewnych sądów lub racji na rzecz tego działania. Pod tym względem Zenon z Kition okazuje się być wiernym kontynuatorem intelektualizmu Sokratesa. Różnica pomiędzy psychologią stoicką a psychologią Sokratesa wynika z tego, że Zenon uznaje także emocje (a nie jedynie działania jak Sokrates) za konsekwencję przekonań moralnych. Namiętność jest więc wyzwalana przez sąd, tyle że jest to sąd nieprzemysłany i fałszywy. Innymi słowy, racja sądu, który staje się podstawą namiętności, nie jest uzasadniona, nie może jej przysługiwać status poznania

<sup>17</sup> L. Stein, T. Trabasso, M. L. Liwag, *Rozumienie emocji w teorii oceny celu — implikacje dla rozwoju i procesu uczenia się*, [w:] (red.) M. Lewis, J. M. Haviland-Jones, *Psychologia emocji*, przeł. M. Kacmajor [et al.], Gdańsk, GWP 2005, s. 551.

<sup>18</sup> Epiktet, *Diatryby*, I, 1.

<sup>19</sup> M. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press 1996, s. 371; A. W. Price, *Where Zeno and Chryssipus really at odds?*, [w:] *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought*, ed. W. Salles Oxford, Oxford University Press 2005.

<sup>20</sup> „Stoicy uważają, że namiętności są to pewne sądy, jak mówi Chryzyp w dziele *O namiętnościach*”. Diogenes Laertios, VII, 111.

<sup>21</sup> Zob. Ekman P. I., Davidson R. J. (red.), *Natura emocji: podstawowe zagadnienia*, przeł. B. Wojciszke, Gdańsk, GWP 2002.

<sup>22</sup> Zob. T. Żuradzki, *Czy można być obojętnym wobec własnych przekonań moralnych*, „Diametros” nr 20, czerwiec 2009.

prawdziwego, a tylko i wyłącznie poznanie prawdziwe powinno motywować nas do działania.

Tym, co odróżnia namiętność od innych zjawisk uczuciowych, jest bowiem fakt, iż opiera się ona na sądzie, który fałszywie absolutyzuje wartość rzeczy zewnętrznych dla naszego dobrostanu, uznając je za dobre lub złe. Paradygmatycznym przykładem tego rodzaju absolutyzacji wartości rzeczy zewnętrznych jest dla stoików bohaterka tragedii Eurypidesa Medea<sup>23</sup>. Rozumowanie sankcjonujące nieopanowany gniew i pragnienie zemsty, który prowadzi Medeę do zabicia narzeczonej męża i własnych dzieci, opiera się właśnie na sądzie absolutyzującym zło, które ją spotkało:

*Umrzeć pragnę, miłe,  
Bom postradała cały czar życia i siłę,  
Ten, który mi był wszystkim, wszystkim! Rozumiecie?  
Z mężów się najpodlejszym okazał<sup>24</sup>.*

Jeśli dana rzecz zewnętrzna jest dla nas wszystkim i jest ona absolutnie zła (lub dobra), jasne jest, iż będziemy skłonni poświęcić dla niej inne wartości, zwłaszcza będziemy skłonni zrezygnować z dążenia do realizacji swoich moralnych zobowiązań — na przykład tych odnoszących się do rodziny. Fakt, iż to właśnie Medea była dla stoików paradygmatycznym przykładem osoby działającej pod wpływem namiętności, powinien dać do myślenia krytykom stoicyzmu. Wskazuje on bowiem, że za namiętności wypadałoby uznać właśnie uczucia gwałtowne, nieopanowane i destruktywne w swoich konsekwencjach. Są one odrzucane przez stoików właśnie dlatego, że zawiera się w nich możliwość zupełnego zniszczenia przyjaźni czy życia rodzinnego. Generalizacja stanowiska stoickiego polegająca na uznaniu za namiętności wszystkich uczuć (w tym przyjaźni i miłości) wydaje się więc być jak na razie bezpodstawna.

Najlepszym jednak dowodem braku tożsamości pomiędzy namiętnością (*pathe*) a uczuciami w ogóle jest jednak fakt, iż mamy w stoicyzmie do czynienia z koncepcją dobrych lub rozsądnych uczuć (*eupatheiai*). Wykład tej koncepcji możemy znaleźć u Cyceron<sup>25</sup> i Diogenesa Laertiosa<sup>26</sup>. Koncepcja ta przekonująco dowodzi, iż Stoa nie wymagała bynajmniej od swoich adeptów zupełnego wykorzenia wszystkich emocji, ale raczej wykorzenia uczuć nierozumnych i nienaturalnych, czyli tych emocji, które prowadzą do niekontrolowanych i szkodliwych społecznie konsekwencji (co ma miejsce np. w przypadku Medei). Wśród dobrych uczuć najważniejsze miejsce zajmują trzy główne emocje: rozsądna radość (*charis*), uzasadniona obawa (*eusebeia*) i racjonalne dążenie (*boulesis*). Te trzy emocje są naturalnymi i zgodnymi z rozumem

<sup>23</sup> Zob. np. Epiktet, *Diatryby*, I, 28; II, 17.

<sup>24</sup> Eurypides, *Medea*, przeł. B. Butrymowicz, [w:] Eurypides, *Medea. Hippolitos*, Wrocław 2007 s. 43.

<sup>25</sup> Ciceron, *Rozprawy tuskulańskie*, 4.11–14.

<sup>26</sup> Diogenes Laertios, VII, 116.

odpowiednikami niezgodnych z rozumem namiętności: *charis* odpowiada nieumiarkowanej radości/przyjemności (*hedone*); *eusebeia* — strachowi; *boulesis* — pragnieniu/żądzy. Rozpacz nie ma swojego rozsądnego odpowiednika, stoicki mędrzec ma być bowiem z zasady wolny od wszelkich rodzajów zmartwienia czy żalu. Trzy *eupatheiai* możemy przedstawić za pomocą tabelki, którą widzimy obok<sup>27</sup>.

Tabelka wskazuje, że zdrowe uczucia, o których mówią stoicy, są zwrócone na przyszłe lub te-

		Wartość	
		Dobro	Zło
Czas	Teraźniejszość	Rozsądna radość <i>charis</i>	–
	Przyszłość	Dążenie <i>boulesis</i>	Przezorność <i>eusebeia</i>

raźniejsze dobro/zło. Kwestia dokładnego przedmiotu dobrych/rozumnych uczuć jest przedmiotem dyskusji komentatorów. W dyskusji tej możemy się spotkać z dwoma stanowiskami. Reprezentanci jednego stanowiska (głównie J. M. Cooper<sup>28</sup>) stwierdzają, iż dobre uczucia są w jakiś sposób związane z rzeczami zewnętrznymi. Odróżniają się one od *pathe* o tyle, iż są umiarkowane i spokojne, niemniej jednak w jakiś sposób wciąż emocje te odnoszą się do rzeczy niezależnych od naszej woli. Na gruncie tego stanowiska stoicki mędrzec pragnie nie tylko działać w zgodzie z wymaganiami cnoty, pragnie także osiągnąć cel swojego działania. Mędrzec może np. pragnąć oddać pożyczkę, którą zaciągnął. Pragnienie to nie jest jedynie pragnieniem wykonania w jak najdoskonalszy sposób wszystkich czynności, których wymaga oddanie tej pożyczki. Oprócz tych działań mędrzec pragnie także, aby pożyczka faktycznie została oddana, aby działanie okazało się istotnie skuteczne (choć dokładny rezultat naszego działania jest przecież niezależny od naszej woli)<sup>29</sup>. Podobnie mędrzec odczuwa obawę nie tylko przed samymi działaniami, które mogą skutkować utratą zdrowia, ale autentycznie obawia się samej tej utraty zdrowia, tyle że jego obawa jest zrównoważona i spokojna. Mędrzec nie jest w takim wypadku zainteresowany jedynie własnym postępowaniem, rozważanym pod kątem tego, czy jest ono zgodne z naturą, ale także orientuje się na osiągnięcie pewnych zewnętrznych korzyści. *Eupatheiai* różnią się one od *pathe* jedynie tym, iż rzeczy zewnętrzne nie są przez mędrca uznawane za dobre, ale jedynie za rzeczy preferowane, do których rozsądnie jest zmierzać lub ich unikać. Tak rozumiane

<sup>27</sup> Za T. Brennan, *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*, Oxford, Oxford University Press 2005, s. 105.

<sup>28</sup> J. M. Cooper, *The emotional life of the wise*, „The Southern Journal of Philosophy” 2004, vol. XLIII, Supplement, s. 176–218.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 186.



*eupatheiai* pełnią ważną funkcję motywującą, motywują mędrca do działania w celu osiągnięcia zamierzonych przez niego celów zewnętrznych. Komentatorzy, którzy zajmują takie stanowisko, uważają, iż w ten sposób najskuteczniej bronią stoików przed zarzutem emocjonalnej nieczułości i związanej z nią społecznej izolacji.

Przedstawiona przez Coopera interpretacja dobrych uczuć budzi jednak poważne wątpliwości. Zarzuty wobec niej formułują przedstawiciele drugiej opcji interpretacyjnej (m.in. T. Brennan, R. Kamtekar). Stwierdzają oni, iż przedmiotem *eupatheiai* nie są bynajmniej rzeczy zewnętrzne, ale tylko i wyłącznie cnota, jedyny byt, który może być sensownie nazywany dobrem. Dla uzasadnienia tego drugiego stanowiska możemy przywołać kilka istotnych argumentów. Po pierwsze, wypada stwierdzić, iż uznanie, iż przedmiotem *eupatheiai* mogą być także rzeczy zewnętrzne, prowadzi do zatarcia granicy pomiędzy stoicką koncepcją apatii a arystotelesowską *metriopatią*. Jak trafnie zwraca uwagę R. Kamtekar, na gruncie stoicyzmu *eupatheiai* bynajmniej nie pełnią funkcji motywującej<sup>30</sup>. Na gruncie etyki Portyku podmiot powinien być motywowany do działania jedynie przez przedstawienie właściwego zachowania. Jeśli oddaje on pożyczkę, czyni to nie dlatego, by pożyczka została oddana, ale po to, by wykonać we właściwy sposób swoje obowiązki implikowane przez fakt odgrywania pewnej roli społecznej i fakt bycia człowiekiem.

Drugi zarzut przeciwko argumentacji Coopera jest natomiast związany ze stoicką teorią emocji. Na gruncie stanowiska stoickiego warunkiem koniecznym pojawienia się emocji jest sąd wartościujący orzekający, iż dana rzecz jest dobra lub zła. Niemożliwe jest zaistnienie emocji bez sądów wartościujących. Aby rzeczy zewnętrzne, niezależne od naszej woli, mogły budzić emocje, musiałyby one być uznane za rzeczy dobre/złe. Jeśli brak jest sądu wartościującego, brak jest uczucia. Gdyby jednak podmiot przypisał wartość dobra lub zła rzeczom innym niż cnota i występki, przestałby być stoickim mędrce. Jeśli mędrzec faktycznie pragnąłby osiągnięcia rzeczy zewnętrznych, konsekwentnie musiałby przecież także odczuwać smutek czy rozpacz w sytuacji, gdy nie mógłby tych rzeczy osiągnąć. Tymczasem te właśnie emocje są zupełnie wykluczone z grona *eupatheiai*. W związku z tym wypada uznać, iż jedynym przedmiotem rozsądnych emocji jest cnota i działanie zgodne z jej wymaganiami (innymi słowy działanie zgodne z naturą). Jak trafnie ujmują to T. Brennan „As a sage, one feels a sort of calm pleasure at the good state of the cosmos, at one's own virtue and virtuous deeds, and at those of one's wise friends. One has calm volitions, for the continued virtue of oneself and one's friends. And one calmly disinclines from future vice and folly”<sup>31</sup>. Interpretatorzy, którzy zajmują to właśnie stanowisko, wydają się bliżsi historycznemu stoicyzmowi niż pierwszy nurt. Ogólnikowe stwierdzenie istnienia w obrębie szkoły stoickiej doktryny

<sup>30</sup> R. Kamtekar, *Good Feelings and Motivation: Comments on John Cooper „Emotional Life of the Wise”*, „The Southern Journal of Philosophy”, vol. XLIII, 2005, s. 219–221.

<sup>31</sup> T. Brennan, *The old stoic theory of emotions*, [w:] *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, ed. T. Engberg-Pedersen, J. Sihvola, Dodrecht — Boston, Kluwer Academic Publishers 1998, s. 220

dobrych uczuć nie jest jednak równoznaczne z zakwestionowaniem argumentów krytycznych, jakie są pod adresem stoicyzmu formułowane. By uporać się z krytyką, konieczne wydaje się dokładniejsze przeanalizowanie statusu dobrych uczuć i ich funkcji w obrębie stoickiej etyki.

### 3.1 Wola

Niezwykle istotnym dobrym uczuciem jest *boulesis* czyli rozsądne dążenie lub wola. To właśnie z tym uczuciem wiążą się przyjazne uczucia wobec innych, takie jak życzliwość, serdeczność i miłość<sup>32</sup>. Jak ujmuje to Arejos Didymos w swoim *Podręczniku etyki*: „Szlachetny będąc towarzyski, elegancki, zdolny do zachęcania i pozyskania przez obejście przychylności i przyjaźni, na ile to możliwe jest przychylnie nastawiony wobec wielu ludzi, przez co jest też czarujący, wdzięczny i ujmujący a ponadto serdeczny, zręczny, działający w porę, bystry, szczerzy, bezpośredni, prosty i naturalny; natomiast nędznym właściwe są wszystkie cechy przeciwne”<sup>33</sup>. Przyjazne uczucia odczuwane przez mędrców odróżniają się jednak wyraźnie od uczuć zwykłych ludzi pod tym względem, iż są one związane z jedyną rzeczą, o której zasadnie możemy mówić, że jest dobrem, czyli z cnotą. Stoicki mędrzec w rozsądny sposób pragnie więc własnego dobra i właściwie pojętego dobra swoich przyjaciół, czyli ich moralnej doskonałości.

Co istotne stoicka koncepcja przyjaznych uczuć nie ma jedynie charakteru defensywnego, jak sugerują często badacze (np. wspomniany J. M. Cooper). Portyk nie poprzestaje na obronie swojego stanowiska, ale przypuszcza argumentacyjną kontrofensywę skierowaną na pozycje swoich oponentów. Głównym argumentem Stoi jest zwrócenie uwagi na fakt, że prawdziwa przyjaźń i miłość jest możliwa tylko pomiędzy mędrkami, lub jednostkami dążącymi do mądrości. Dzieje się tak ponieważ jedynie jednostki, które uważają za najwyższe dobro cnotę są zdolne do odczuwania autentycznych serdecznych i przyjaznych uczuć wobec współobywateli. Jeśli dana jednostka reprezentuje inną hierarchię wartości, ceni w większym stopniu rzeczy zewnętrzne niż samą cnotę, nie będzie ona dobrym przyjacielem. Argumentacja ta pojawia się w stoicyzmie już u Zenona z Kition<sup>34</sup>. W jednej z diatryb Epiktet nadaje obrazową formę idei, o której mowa. Filozof opisuje relacje pomiędzy ludźmi sięgając do nieco brutalnej metafory: „A nigdyś to nie widział zgrai psów, jak to pieściwie jeden do drugiego merda ogonem, a jak to baraszkuje ze sobą, tak, iż byłby skłonny przyznać, że żyją w najserdeczniejszej przyjaźni? Wszelako, byś się naocznie o ich przyjaźni przekonał, rzuć no tak jakiś ochłap mięsa pomiędzy tą zgrają a zobaczysz, co warta ich przyjaźń”<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> „I tak z woli wyprowadza się życzliwość, łaskawość, serdeczność, miłość”, Diogenes Laertios, VII, 116.

<sup>33</sup> Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, 11m.

<sup>34</sup> Diogenes Laertios, VII, 33.

<sup>35</sup> Epiktet, *Diatryby*, II, 191.

W dalszej części diatryby Epiktet stosuje stworzoną przez siebie metaforę do relacji pomiędzy ludźmi. W ich przypadku rolę ochłapów mięsa odgrywają różnorodne rzeczy zewnętrzne: sława, praca, pieniądze lub honorowe stanowiska. Jeśli ludziom brak jest właściwej postawy wobec tych zjawisk, postawy, w której odmawiają one tym rzeczom jakiegokolwiek wartości i uznają, iż wartość ma jedynie ich własne etyczne działanie, są oni skłonni do rezygnacji z przyjaźni w imię wymienionych rzeczy zewnętrznych.

Inna stoicka argumentacja dowodząca, że prawdziwa przyjaźń może istnieć pomiędzy ludźmi rozumnymi wiąże się ze zwróceniem uwagi na fakt, że tylko oni cechują się wewnętrzną stałością i równowagą konieczną dla wytworzenia się wzajemnego zaufania. „Prawdziwa przyjaźń, nie ta fałszywie nią zwana, nie może istnieć bez zaufania i stałości; między nędznymi jako nieufnymi, niestałymi i żywiącymi sprzeczne poglądy nie ma przyjaźni, ale pewne inne związki i kontakty, tworzone z zewnątrz przez ich potrzeby i poglądy”<sup>36</sup>. Jak widzimy, stoicy dowodzą nie tylko, że przyjaźń jest dla nich ważna, ale wręcz, że jedynie ich doktryna umożliwia wytworzenie się pomiędzy ludźmi przyjaźni prawdziwej, tj. uczucia bezinteresownego, niezwiązanego z doraźnymi i zmiennymi potrzebami. Przedstawiona we wstępie krytyka pozycji stoickich okazuje się więc być jak na razie zupełnie bezzasadna.

Wracając do stoickiej idei przyjaźni warto zwrócić uwagę na przyjaźń, jaka nawiązuje się pomiędzy Lucyliuszem a Seneką. Jakkolwiek w niektórych kwestiach Seneka reprezentuje inne stanowisko niż przedstawiciele Starej Stoi (co prowokuje niektórych komentatorów do postawienia rzymianinowi zarzutu eklektyzmu), jego rozmyślania o przyjaźni są jednak zgodne z doktryną założycieli Portyku. Ważnym elementem przyjaźni jest dla Seneki wzajemne wspieranie się w pracy nad sobą. Bliskość i intymność relacji Lucyliusza i Seneki wynika właśnie z faktu, iż posiadają oni istotny wspólny cel, jakim jest etyczna doskonałość. M. Foucault sugerował w jednym ze swoich wykładów, że relacja ta jest autorytarna i antycypuje w pewnym stopniu średniowieczne praktyki ascetyczne<sup>37</sup>. Zarzut ten jest jednak o tyle nietrafny, że Seneka wielokrotnie stwierdza, iż sam nie nadaje się na nauczyciela, wciąż bowiem daleki jest od ideałów, które chciałby spełniać. Relacja ta jest właściwie w całości oparta na pewnej postaci *boulesis*, czyli na przyjaznym dążeniu do wsparcia innych ludzi w ich codziennych duchowych kłopotach. Interesującym jej wyrazem jest następująca wypowiedź Seneki: „Kiedy cię tak usilnie proszę, byś się przykładał do nauki, działam w swym własnym interesie: chcę cię mieć za przyjaciela; a to nie może się udać, jeżeli nie będziesz nadal pracował nad doskonaleniem siebie, tak jak zacząłeś”<sup>38</sup>.

Wypowiedź ta wyraźnie sugeruje, iż nie jest możliwa prawdziwa przyjaźń z ludźmi, którzy nie pracują nad doskonaleniem siebie. Nie jest to możliwe, ponieważ

<sup>36</sup> Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, 11m.

<sup>37</sup> M. Foucault, *The Culture of the Self* [wykład wygłoszony w Berkeley Language Center 12.04.1983] [http://dpg.lib.berkeley.edu/webdb/mrc/search\\_vod?keyword=Foucault](http://dpg.lib.berkeley.edu/webdb/mrc/search_vod?keyword=Foucault) [27.07.2009]

<sup>38</sup> Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, IV, 35, 1.

zawsze może pojawić się zagrożenie, że druga osoba zrezygnuje z przyjaźni w imię rzeczy zewnętrznych. Cytat powyższy jest też o tyle interesujący, że zwraca uwagę, jak blisko związane są ze sobą dwa aspekty stoickiej *boulesis*, dążenie do doskonalenia własnej cnoty i do doskonalenia przyjaciela. Seneka pragnie mieć Lucyliusza za przyjaciela, ponieważ Lucyliusz może wspomóc go w praktykowaniu własnej cnoty; wspomagając jego pracę nad sobą Seneka pomaga także sobie.

Pewne elementy stoickiej przyjaźni skłoniły A. Bönhofera do uznania, iż przypomina ona pod wieloma względami chrześcijańską miłość bliźniego<sup>39</sup>. Przypuszczenie to jest do pewnego stopnia trafne, faktycznie bowiem konstytutywna dla obu uczuć jest swoista bezinteresowność. Tym, co odróżnia jednak bardzo mocno stoicyzm od chrześcijaństwa, jest zupełnie odmienna postawa wobec seksualności, w tym wobec miłości homoseksualnej. Pewne wyobrażenie na ten temat dają nam następujące fragmenty: „Mędrzec lubi młodzieńców, którzy swoim zewnętrznym wyglądem zdradzają naturalną skłonność do cnoty. Miłość określają jako skłonność do zbliżenia się wywołaną przez ujawnione piękno, ale nie dla współżycia, lecz dla przyjaźni”<sup>40</sup>. „Powiadają, że miłowanie, obejmowanie się i przyjaźnienie się cechują jedynie szlachetnych”<sup>41</sup>. Warto przy tym zauważyć, że ważnym aspektem stoickiej miłości jest jej edukacyjny charakter. Jest ona zwrócona na tych młodych ludzi, którzy zdradzają pewne inklinacje do mądrości i cnoty. Jak jasno dają do zrozumienia powyższe fragmenty, uczucie to nie jest wolne od fascynacji seksualnej. Mędrcom nie zależy jednak na samym seksie, ale na kształtowaniu charakteru kochanka. Nie oznacza to wprawdzie bynajmniej, że seks jest zupełnie nieobecny w relacji mędrca do kochanych przez niego młodzieńców. Niemniej jednak nie jest on głównym elementem konstytuującym relację. Jak trafnie ujmują tę kwestie M. Nussbaum, sytuację stoickiego mędrca można porównać do gościa na konferencji, który zapytany o to, czy przyszedł na konferencję po to, żeby jeść, zapewne odpowie: „ależ skąd, przyszedłem tutaj, aby uczestniczyć w konferencji”. Osoba ta będzie zapewne jadła w przerwach pomiędzy referatami, jeśli nie będzie miała rozsądnych powodów, by tego unikać<sup>42</sup>. Podobnie stoicki mędrzec nie będzie unikał seksu, jeśli nie będzie miał ku temu powodów, niemniej jednak seks będzie tylko pewnym elementem towarzyszącym. Głównym przedmiotem pragnienia mędrca nie jest bowiem ciało, ale raczej „ujawnione piękno” charakteru kochanej osoby. Warto przypomnieć, że zgodnie bowiem z powszechnym w starożytności przekonaniem cechy charakteru danej osoby są możliwe do odkrycia na podstawie jej fizjonomii. Stoicka koncepcja materialności duszy dodatkowo wspiera to wyobrażenie. Także piękno moralne, zdolność i potencjał do doskonalenia się ujawnia się wobec tego w zewnętrznym

<sup>39</sup> A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke 1890, s. 195.

<sup>40</sup> Diogenes Laertios, VII, 130.

<sup>41</sup> Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, 11m.

<sup>42</sup> M. Nussbaum, *Eros and the Wise: The Stoic Response to a Cultural Dilemma*, [w:] *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, ed. T. Engberg-Pedersen, J. Sihvola, Dordrecht — Boston, Kluwer Academic Publishers 1998, s. 275.

wyglądzie jednostki i właśnie ono, a nie samo ciało, budzi miłość mędrca. Oczywiście miłość ta odróżnia się od uczuć odczuwanych przez zwykłych śmiertelników, jest ona bowiem pewnym kunsztem, jak zdaje się świadczyć tytuł jednego z dzieł Zenona z Kation — *Sztuka miłości*<sup>43</sup>. Główną różnicą pomiędzy miłością jako *eupatheiai* a „zwykłymi” uczuciami jest także fakt, że jest ona zwrócona na prawdziwe dobra (cnotę lub zadatki cnoty w duszy młodych ludzi), a nie na dobra pozorne, na które orientują się *pathe*. Uczucie to opiera się więc na prawdziwym poznaniu, a nie na poznaniu fałszywym.

Oczywiście takie ujęcie tematu może się wydawać nieco naiwne, już w starożytności oskarżano stoików, iż broniąc tak rozumianej miłości w istocie zafałszowują oni swoją doktrynę apatii pod wpływem homoerotycznych fascynacji. Z drugiej strony jednak wydaje się, że stoicy trafnie ujmują pewne ważne elementy miłości, faktycznie bowiem uczucie to wydaje się być w dużym stopniu związane z odkryciem wartości kochanej osoby<sup>44</sup>. Być może faktycznie kochamy innych ludzi dlatego, że dostrzegamy piękno ich charakterów. Stoicka koncepcja przyjaźni i miłości rodzi jednak inne problemy. Jeśli bowiem jest ona uczuciem związanym z cnotą i zaletami innych ludzi, jak powinniśmy zachowywać się wobec tych, którzy są od cnoty dalecy? Konsekwentnie należałoby uznać, iż ludzie niebędący mędrkami i niedążący do mądrości nie zasługują na przyjazne uczucia ze strony mędrca. Problem ten prowadzi nas w stronę kolejnego *eupatheiai* przezorności.

### 3.2 Przezorność

Przezorność jest rozsądnym odpowiednikiem strachu. Tak jak wszystkie inne dobre uczucia integralnie wiąże się ona z cnotą. Przejawem tego uczucia jest przede wszystkim ostrożność w kwestii wydawania sądów. Chodzi tutaj mianowicie o uniknięcie pochopnych wyobrażeń, o akceptację jedynie tych przedstawień, które zostały już wszechstronnie przeanalizowane. Z drugiej strony, co szczególnie ważne w interesującym nas kontekście krytyki stoicyzmu, przezorność jest także związana z kontaktami z innymi ludźmi. Kontakty te mogą bowiem wyrzucić szkodliwy wpływ na stoicką praktykę samodoskonalenia. Spotkania z innymi mogą prowadzić do zmiany wyobrażeń na temat tego, co dobre lub złe, a to właśnie te wyobrażenia są fundamentem cnoty. Stoicka *eusebeia* jest więc przejawem troski o to, by prawidłowe wyobrażenia (tj. te, które stwierdzają, iż rzeczy zewnętrzne nie mają wartości) nie uległy zmianie pod wpływem lekkomyślności i pod wpływem siły sugestii lub autorytetu innych osób.

<sup>43</sup> Diogenes Laertios, VII, 34.

<sup>44</sup> Sąd ten bywa czasem kwestionowany, np. przez H. Frankfurta: „It is not necessarily as a result of recognizing their value and of being captivated by it that we love things. Rather, what we love necessarily acquires value for us because we love it. The lover does invariably and necessarily perceive the beloved as valuable, but the value he sees it to possess is a value that derives from and depends upon his love”. H. Frankfurt, *On Love and Its Reasons*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2004, s. 39.

W pewnym stopniu stoicka przezorność jest właściwie uczuciem przeciwnym przyjaźni. Przyjaźń jest uczuciem związanym z jednostkami, które w jakimś stopniu posiadały cnotę lub dążą do niej; przezorność jest uczuciem, które jest odczuwane w towarzystwie tych, którzy są od cnoty dalecy. To właśnie o tym uczuciu opowiada Epiktet w *Diatrybie* XVI „A zatem skoro w stosunkach z ludźmi czai się tak wielkie niebezpieczeństwo, należy mieć się na straży, ilekroć nawiązuje się z prostakami tego rodzaju formy współżycia, i trzeba pamiętać, że jest niepodobieństwem, aby ktoś ocierając się o człowieka osmolonego sadzą, sam też nie wymorusał się sadzą. Bo i jak sobie poradzisz (...), gdy taki rozpuści język o sprawach ludzkich: A o ten to kawał drania, tamten to dusza nie człowiek, a to dobrze się stało a tamto źle się stało?”<sup>45</sup>. Niebezpieczeństwo, o którym mówi filozof, to właściwie niebezpieczeństwo zmiany sądów na temat dobra i zła pod wpływem wyobrażeń na ten temat reprezentowanych przez innych ludzi. Refleksja Epikteta oparta jest na realistycznym i uzasadnionym przekonaniu, iż jego studentom brakuje odpowiedniej charyzmy do tego, by przekonać innych do własnych racji. Z drugiej strony filozof jest świadomy, iż ludziom trudno jest zrozumieć złożoność stoickiej doktryny, w związku z czym otoczenie społeczne jest wobec adeptów stoicyzmu nastawione sceptycznie i niechętnie. Z tego względu konieczne jest właśnie zachowanie ostrożności (*eusebeia*) w relacjach z innymi. W innym miejscu ostrożność tę porównuje Epiktet do postępowania lekarzy, którzy zalecają czasem pacjentom wyjazd z miejsca zamieszkania w celu zmiany warunków klimatycznych. Filozof jako lekarz duszy także zaleca innym zmianę miejsca zamieszkania, zmiana ta umożliwi bowiem przeobrażenie szkodliwych przyzwyczajzeń<sup>46</sup>. Chodzi tutaj mianowicie o oduczenie się tych nawyków, które w jakimś stopniu zostały przez nas przejęte od naszego otoczenia społecznego.

Porównanie filozofa do lekarza nakazującego częściową izolację od czynników przyczyniających się do powrotu choroby jest przywoływane także przez Senekę: „Pytasz mnie, czego przede wszystkim powinienś unikać. Gawiedzi. (...) Ja przynajmniej przyznam się do słabości: nigdy nie przynoszę do domu tej obyczajności, jaką wyniosłem. Coś z tego, com był należycie uporządkował; coś z tego com był wygrał, wraca. Co się przytrafia chorym, których długotrwała niemoc wyczerpała aż tak bardzo, iż nigdzie nie mogą się pokazać bez wyrządzenia sobie szkody, to samo dzieje się i z nami, których dusze wracają do siebie po długiej chorobie”<sup>47</sup>. Jak widzimy, Seneka podobnie jak Epiktet otwarcie zaleca swojemu adeptowi pewną formę społecznej izolacji. Jeśli wyjście z domu grozi zaburzeniem wewnętrznego porządku, konieczne wydaje się być ograniczenie kontaktów towarzyskich do bliskiego kręgu znajomych, zwłaszcza tych, którzy troszczą się o cnotę (czyli *de facto* — praktykują stoicyzm). Można powiedzieć, że w idei rozumnej obawy kryją

<sup>45</sup> Epiktet, *Diatryby*, III, 16.

<sup>46</sup> Epiktet, *Diatryby*, III, 16.

<sup>47</sup> Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, I, 7, 1.

się pewne załączki sekciarstwa, pewne załączki zamykania się na zdanie innych. Jeśli rozważymy ten problem dokładniej, okazuje się jednak, iż ten typ moralnego elitaryzmu jest w pewnym stopniu charakterystyczny dla każdej etyki nawiązującej do klasycznej idei filozofii praktycznej. Jak trafnie zwraca uwagę Jan Hartman: „Dla pełnienia funkcji moralisty są wręcz niezbędne pewne szczególne warunki zabezpieczające, pewna izolacja moralizatora od jego słuchaczy, umożliwiająca wytworzenie pewnego dystansu, jaki musi oddzielać autorytet od posłusznych mu słuchaczy”<sup>48</sup>. W przypadku stoicyzmu izolacja ta przybiera właśnie kształt obawy o własną duszę, która uzasadnia częściowe wycofanie z relacji społecznych, zmianę pozycji w ich obrębie.

### 3.3 Rozumna radość

Mówiąc o rozumnej radości, stoicy mają na myśli uczucie zadowolenia i szczęścia związane ze świadomością tego, że nasze działanie jest w zupełności zgodne z wymaganiami cnoty. Tego rodzaju radość jest o tyle doskonalsza od innych uczuć, iż może być odczuwana w każdych warunkach. Każde zadanie życiowe może być bowiem wykonane w sposób właściwy i odpowiedni, co może stać się dla nas źródłem rozsądnej radości. Radość ta może być odczuwana nawet w najtrudniejszych życiowych sytuacjach. Jak trafnie oddaje ten aspekt etyki stoickiej Lawrence Becker: „The effective exercise of agency always brings joy, even in the midst of misery. Its sustained exercise in difficult, complex, richly varied endeavours is deeply engrossing and profoundly pleasurable”<sup>49</sup>. To właśnie tak rozumiana radość jest fundamentem stoickiej eudajmonii. Jest ona uczuciem stałym i pewnym, nie zależy bowiem w żadnym stopniu od zmienności rzeczy zewnętrznych. Jej jedyną determinantą jest stan charakteru i umysłu działającego podmiotu. Radość, o której mowa, jest uczuciem duchowym, które należy ściśle odróżnić od przyjemności cielesnej. Może ona być bowiem odczuwana nawet wtedy, gdy dręczy nas ból, wystarczy świadomość tego, że znosimy ten ból z odpowiednią godnością, w rozumny sposób. Pewne wyobrażenie o tak rozumianej radości daje nam jeden z fragmentów Epikteta: „Pamiętaj o tych zasadach i raduj się ze swego obecnego położenia, i ukochaj to, co chwila bieżąca niesie. Jeżeli zobaczysz, że chociaż coś z tego, czego się nauczyłeś i co gruntownie przemyślałeś, przekuwasz w czyn, również raduj się z tego. Jeżeliś obuzdał w sobie przewrotne mniemania, (...) jeżeli te same, co dawniej sprawy nie wywierają na tobie wrażenia (...) śmieje możesz każdego dnia obchodzić uroczystość. Dzisiaj — iżeś w takim, jutro — iżeś w owakim poczynaniu spisał się pięknie”<sup>50</sup>.

Radość, o której mówi Epitet, jest właściwie konstytuowana przez dwa komponenty. Z jednej strony konieczne jest rozpoznanie, jakich konkretnie działań wymaga od

<sup>48</sup> J. Hartman, *Tożsamość etyka, czyli uprawianie etyki jako problem moralny*, „Diametros” nr 14 (grudzień 2007), s. 21.

<sup>49</sup> L. Becker, *A New Stoicism*, Princeton, Princeton University Press 2005, s. 148.

<sup>50</sup> Epiktet, *Diatryby*, IV, 5.

nas sytuacja; drugim jej komponentem jest akceptacja tych uwarunkowań, na które nie mamy wpływu. Co interesujące — także budzące na ogół negatywne emocje czynniki zewnętrzne mogą cieszyć stoickiego mędrca. Może stać się tak wtedy, gdy potraktuje je on jako rodzaj wyzwania lub element gry. Jak zwraca uwagę J. Xenakis porównania życia do gry, uroczystości lub święta pojawiają się u Epikteta niezwykle często: „The concept of life as a game runs through characteristic comments on life, knowledge, education, freedom, therapy, happiness and death. His eudaimonism (...) may well stem from a playful outlook on life”<sup>51</sup>. Rzeczy zewnętrzne są porównywane przez Epikteta do piłki, najzupełniej obojętne jest pod jakim kątem czy z której strony piłka spada, przyjemności dostarcza umiejętność poradzenia sobie z nią. „A zatem Sokrates umiał znakomicie grać w piłkę. (...) A czym była tam piłka i jaka była stawka tej gry? Więzienie, wygnanie, wypicie trucizny, owdowienie żony, osierocenie dzieci. O tak ważne rzeczy prowadził grę, a mimo wszystko tę grę prowadził i ze znakomitą wprawą bawił się z piłką”<sup>52</sup>.

Oczywiście tak rozumianą zabawę musimy ściśle odróżnić od zwykłej lekkomyślności. Filozofia Portyku nie proponuje nam lekceważącego czy beztroskiego traktowania rzeczy zewnętrznych, jak zdaje się nieco zwodniczo sugerować Xenakis sformułowaniem „playful outlook on life”. Jeśli ktoś traktuje rzeczy zewnętrzne w sposób lekkomyślny czy lekceważący, nie realizuje cnoty. Lekkomysłność lub lekceważąca postawa wobec życia jest bowiem dla stoików wadą. Cnota wiąże się przecież właśnie z umiejętnością obchodzenia się z rzeczami zewnętrznymi we właściwy, prawidłowy sposób. Rzeczy zewnętrzne pełnią ciągle ważną funkcję jako elementy gry, którą każdy w pewnym sensie zobowiązany jest toczyć. Celem porównania Epikteta jest raczej docenienie tego, że najtrudniejsza nawet sytuacja życiowa może wiązać się ze swoistą satysfakcją związaną z tym, iż radzimy sobie w niej dobrze.

Interesującą charakterystykę *charis* daje nam Seneka w jednym ze swoich listów: „Podążaj do prawdziwego dobra i raduj się z tego, co własne. Lecz czymże jest to »własne«? Jest tobą samym i najlepszą częścią twojej osoby. (...) Pytasz czym jest owo prawdziwe dobro, i skąd ono przychodzi. Odpowiadam: z czystego sumienia, z pięknych zamierzeń, z prawych poczynań, z nieprzywiązywania wagi do rzeczy przypadkowych i ze spokojnego przebiegu życia stale trzymającego się jednej i tej samej drogi”<sup>53</sup>. Jak widzimy Seneka wiąże autentyczną radość z jedynymi dobrami, które faktycznie zasługują według stoików na to miano, mianowicie z dobrami moralnymi, takimi jak czyste sumienie i odpowiednia postawa wobec wydarzeń niezależnych od naszej woli. W wypowiedzi powyższej wyraźnie pobrzmiewa stoicka definicja szczęścia jako życia wewnętrznym zgodnego i spokojnego. Definicja ta jest łączona przez filozofię Portyku z przekonaniem, iż nieszczęśliwi są ci ludzie, którzy

<sup>51</sup> J. Xenakis, *Epictetus. Philosopher Therapist*, Hague, Martinus Nijhoff 1969, s. 12.

<sup>52</sup> Epiktet, *Diatryby*, II, 5.

<sup>53</sup> Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, III, 33, 6.



żyją w wewnętrznym konflikcie. Celem filozofii jest więc właściwie rozwiązanie wewnętrznych konfliktów, uporządkowanie umysłu, odpowiednie nastrojenie duszy. Źródłem szczęścia okazuje się być dla stoików właśnie ten wewnętrzny ład i harmonia wynikająca z życia zgodnego z naturą ludzką i z naturą wszechświata. O tym właśnie aspekcie stoickiej *charis* mówi Marek Aureliusz: „Ciesz się człowiek, gdy czyni to, co właściwe człowiekowi. Właściwe mu zaś jest: być życzliwym dla tych, którzy są mu pokrewni, gardzić podnietami zmysłowymi, odgraniczać ściśle wyobrażenie wiarygodne, badać wszech naturę i jej dzieła”<sup>54</sup>.

Wypowiedź Marka w bardzo jasny sposób określa źródła stoickiej radości. Jest nią mianowicie życie zgodne z naturą, chodzi tutaj o naszą specyficznie ludzką istotę czy naturę, z której wynika kilka istotnych właściwości. Przede wszystkim w naturze ludzkiej leży szczególnie instynkt społeczny związany z przyjaznym i życzliwym nastawieniem wobec innych ludzi. Przy czym, co istotne, mówiąc o tych, którzy są nam pokrewni, cesarz — filozof nie ma bynajmniej na myśli jedynie rodziny czy współobywateli. Na gruncie stoicyzmu „pokrewni” są nam wszyscy ludzie, wszyscy bowiem są w jakimś stopniu rozumni. Stoicka radość wiąże się więc integralnie z przyjaznym nastawieniem wobec innych. Realizacja ludzkiej natury wiąże się także z odpowiednim użyciem zdolności naszego rozumu. Dokonuje się to właśnie poprzez staranną analizę wyobrażeń, szczególnie tych, które przypisują jakąś wartość rzeczom zewnętrznym. Ostatnią postacią realizacji naszej natury jest specyficznie ludzka fascynacja strukturą wszechświata, która motywuje ludzi do próby wyjaśnienia struktury przyrody. Także rozwijanie tej ludzkiej zdolności może stać się źródłem stoickiej *charis*.

#### 4.

Przemyślenie ważnej roli, jaką odgrywają dobre emocje w życiu uczuciowym stoickiego mędrca, prowadzi do wniosku, iż pewna część zarzutów formułowana pod adresem stoickiej apatii nie jest uzasadniona. Okazuje się, iż stoicy nie wymagali bynajmniej od swoich adeptów zupełnego wymazania wszelkich uczuć, ale jedynie ograniczenia tych uczuć, które są nieracjonalne, przesadne i na skutek tego szkodliwe. Wbrew zarzutom Krantora, Shermna, i Williama przyjaźń i miłość nie są przez stoików uznawane za fenomeny bez znaczenia. Co więcej, jeśli argumenty Epikteta i Marka Aureliusza są słuszne, stoicki mędrzec jest lepszym przyjacielem lub mężem niż osoba, która nie ma ze stoicyzmem nic wspólnego. Koncentracja na doskonałości moralnej jest bowiem według kontynuatorów Zenona najbezpieczniejszym fundamentem zaufania w relacjach międzyludzkich. Nie oznacza to jednak, iż stoicka koncepcja jest w zupełności odporna na dalszą krytykę. Przede wszystkim wydaje się, że omówione uczucie obawy niesie ze sobą niebezpieczeństwo dla tych, którzy ją odczuwają. Z uczuciem tym wiąże się pewne poczucie wyższości, rodzaj moralnego elitaryzmu, który może wpływać destruktywnie na relację z innymi

<sup>54</sup> Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, VIII, 26.

ludźmi i faktycznie może prowadzić do społecznej alienacji. Mimo pewnych wątpliwości, jakie mogą wzbudzić stoickie uwagi o obawie, idee sformułowane przez filozofów Portyku wydają się zachowywać swoją aktualność. Aktualność ta wynika z jednej strony z teoretycznej relewancji tego stanowiska we współczesnych sporach filozoficznych; z drugiej strony jest ona wynikiem praktycznej wartości, jaką może mieć stoicyzm realizować w życiu jednostek, które współcześnie próbowałyby stoickie idee realizować. Artykuł powyższy spełnił swoją funkcję, jeśli w jakimś skromnym stopniu przyczynił się do wzmocnienia tych dwóch wspomnianych wymiarów relewancji stoicyzmu.

#### **Passions and the Good Emotions. A Defence of the Stoic Idea of Apathy**

The article tries to defend the stoic idea of apathy against some typical objections which are formulated against it in ancient and contemporary philosophical debates. My defense of it relies on correction of interpretative assumptions which are shared by the critics of stoic apathy. First, I discuss the assumption that the crucial stoic term *pathe* is coextensive with our modern notion of emotion. In the stoic theory of emotions, *pathe* refers to destructive irrational emotions, not to emotions in general. Secondly, critics of apathy ignore the key role played in stoic theory by the idea of good emotions (*eupatheiai*). In order to fill this gap I present the main assumptions of that theory.