

Piotr Stankiewicz

Uniwersytet Warszawski

Autarkia a Inny – o pewnym problemie w stoicyzmie

Wstęp

Tekst niniejszy jest przedstawieniem jednego z elementów mojej pracy doktorskiej, którą przygotowuję w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem dr hab. Janusza Dobieszewskiego. Praca ta poświęcona jest filozofii stoickiej – tropieniu i badaniu jej potencjalnych sprzeczności wewnętrznych, a także analizie krytyki, jakiej stoicyzm może być poddany z perspektywy dzisiejszej filozofii i humanistyki. Praca dotyczy trzech zasadniczych działów tematycznych: problemu z twórczością artystyczną w stoicyzmie i relacji stoika do sztuk pięknych (w dzisiejszym rozumieniu tego terminu), trudności, jakie wiążą się z pojęciem „natury” (a zatem i z fundamentalną dla stoicyzmu kategorią „zgodności z naturą”), a także badaniu istoty relacji między stoikiem a drugim człowiekiem („Stoik a Inny”). Niniejszy tekst jest skrócowym przedstawieniem jednego z elementów tegoż właśnie ostatniego działu.

Przedstawienie problemu

Punktem wyjścia dla moich analiz jest konstatacja, że postulaty autarkii i zaangażowania w relacje z innymi ludźmi zdają się wchodzić ze sobą w sprzeczność. Czym jest postulat autarkiczny, tego wyjaśniać nie trzeba, dość przytoczyć *incipit* „Encheiridionu” Epikteta:

Z wszystkich rzeczy jedno są od nas zależne, drugie zaś niezależne. Zależne są od nas: sądy, popędy, pragnienia, odrazy i jednym słowem – wszystko, co jest naszym dziełem. Niezależne natomiast od nas: ciało, mienie, sława,

godności i jednym słowem – to wszystko, co nie jest naszym dziełem
[Epiktet, *Ench.*, 1].

Po przyjęciu tego bazowego rozróżnienia, etykę stoicką można zdefiniować jako etykę moralnego odwrócenia się od tego, „co nie jest naszym dziełem”, i uznaniu wyłącznie „rzeczy od nas zależnych” za poprawnie opisywalne takimi predykatami jak „dobry” i „zły”. Postulat autarkii można zatem wyrazić jako postulat niezależności od rzeczy zewnętrznych (rzeczy ode mnie niezależnych).

Czym jest natomiast postulat „zaangażowania w relacje z innymi ludźmi”? Sytuacja jest tutaj nieco bardziej skomplikowana, bowiem zdaje się on realizować na dwóch płaszczyznach. Pierwszą z nich jest dezyderat społecznej (społeczno-politycznej) aktywności stoika. Jego obecność w filozofii stoickiej nie budzi zasadniczych wątpliwości – co do tego zgadza się zdecydowana większość opracowań i interpretacji, zarówno tych z poziomu popularno-podręcznikowego, jak i tych będących pracami poważniejszymi. Nade wszystko, jest on obecny w tekstach źródłowych¹:

... stoicy mówią: Aż do ostatniego tchu będziemy zajęci działaniem, nigdy nie zaprzestaniemy pracować dla dobra powszechnego, wspomagać poszczególnych ludzi, wyświadczać dobrodziejstw nawet nieprzyjaciołom...
[Seneka, *De otio*, I.4].

Jak ty sam jesteś dopełnieniem ustroju społecznego, tak i wszelkie działanie twe niech będzie dopełnieniem życia społecznego. A jeżeli twe działanie nie ma związku czy to bliskiego, czy dalszego z celem dobra społecznego, to rozrywa życie [...] i jest tak samo buntownicze jak wśród ludu człowiek, który sam jeden występuje przeciw zgodzie ogólnej [Marek Aureliusz, IX.23].

Stoicy mówią też, że mędrzec, o ile nic mu nie stoi na przeszkodzie, będzie brał udział z życiu politycznym – jak pisze Chryzyp w pierwszej księdze *Życiorysów* [Diogenes Laertios, 2004, 419].

¹ Jak wiadomo, jedynymi pełnymi źródłami dla stoicyzmu starożytnego są teksty Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza. Z tych więc tekstów (a także z relacji Diogenesa Laertiosa) korzystam.

Druga płaszczyzna zaangażowania w relacje z innymi ludźmi jest niejako powtórzeniem zalecenia powyższego, ale nie w wymiarze społecznym, a w wymiarze jednostkowym, w wymiarze relacji z przyjacielem. Najlepszym przykładem będą tutaj apoteozy przyjaźni z „Listów moralnych do Lucyliusza”:

Przyjaciela trzeba mieć w swoim sercu. To zaś nigdy nie pozostaje z dala od nas. Kogo tylko chce, widzi co dzień. Ucz się tedy ze mną, obiaduj ze mną, przechadzaj się ze mną [Seneka, *Ad Lucil.*, IV.55.11].

Chciałbym tedy przypuścić cię do uczestnictwa w tej tak nagłej mojej przemianie: w następstwie zacząłbym pokładać większe zaufanie w naszej przyjaźni, tej przyjaźni prawdziwej, której nie niweczy ani widok jakiegoś pożytku, ani lęk, ani troska o własną korzyść; przyjaźni, z którą ludzie umierają i dla której godzą się na śmierć [tamże, I.6.2].

Jest zatem w stoicyzmie obecny zarówno postulat autarkii, jak i postulat zaangażowania w relacje z drugim człowiekiem. Na czym polegać ma sprzeczność między nimi? Wydaje się ona nieunikniona, bowiem jeśli rozważyć gdzie w zdefiniowanym przez Epikteta podziale na „rzeczy od nas zależne” i „niezależne” lokuje się inny człowiek – trudno nie zauważyć, że siłą rzeczy musi on znaleźć się wśród „rzeczy niezależnych”. Dochodzimy więc do sprzeczności, bo oto z jednej strony mamy nakaz nieuznawania „rzeczy niezależnych” ani za dobro, ani za zło, a z drugiej – nakaz pracy dla dobra wspólnego i kultywowania więzi z przyjacielem. A wszak zarówno przyjaciel, jak i wszelkie dobro wspólne należą do „rzeczy od nas niezależnych”.

Propozycja jego rozwiązania

Zarysowany wyżej problem poddamy szczegółowej analizie w przygotowywanej przeze mnie pracy doktorskiej. Proponuję w niej kilka możliwych dróg obejścia lub przewyciężenia tej sprzeczności i jedną z nich chciałbym przedstawić w tekście niniejszym. Podkreślam, że w żadnej mierze nie pretenduje ona do wyczerpania

tematu (stąd też jest jedną z kilku), wydaje się jednak, że otwiera pewną interesującą perspektywę.

Koncepcję swoją przedstawię w odniesieniu do „wymiaru indywidualnego” relacji stoika z Innym, to jest do jego relacji z osobami bliskimi i przyjaciółmi (choć po drobnych modyfikacjach daje się ona zastosować również do wymiaru „społecznego”). Spójrzmy na cytaty z „Listów do Lucyliusza”, będący idealnym punktem wyjścia do tej analizy:

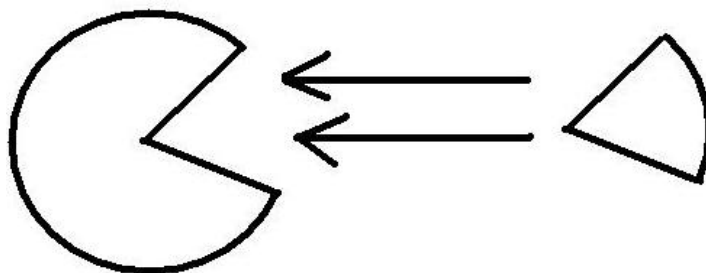
...mędrzec zadowala się sam sobą. Chce on jednakże mieć i przyjaciela, i sąsiada, i towarzysza – aczkolwiek zupełnie starcza sam sobie. [...] mędrzec zadowala się sobą nie w tym znaczeniu, żeby chciał obywać się bez przyjaciela, lecz w tym, że może się bez niego obejść [tamże, I.9.3-5].

Z jednej strony „zadowala się sam sobą”, z drugiej – „chce jednakże mieć przyjaciela”. Kluczowe są tu sprawy terminologiczne, z czego zdaje sobie sprawę sam autor podkreślając: „To zaś « może » [obyć się bez przyjaciela – przyp. P.S.], o którym mówię, oznacza, iż utratę przyjaciela znosi z całym spokojem ducha” (*et hoc quod dico 'possit' tale est: amissum aequo animo fert*²) [tamże, I.9.5]. Teza moja jest taka, że mimo wysiłków Seneki, by sprawę postawić jasno, dochodzi tutaj do pewnej konfuzji, która kładzie podwaliny pod cały omawiany problem. Wyrażenie „chcieć mieć przyjaciela” (*amicum habere velle*) odnosi się bowiem do zasadniczo odmiennej aktywności duchowej niż „zadowalać się samym sobą” (*se ipso esse contentus*) czy „móc obejść się bez przyjaciela” (*sine amico esse posse*). Splątanie ich w jedno, nader częste w pospolitych interpretacjach stoicyzmu, prowadzi do paradoksalnego wniosku, że stoik powinien zarazem potrzebować jak i nie potrzebować przyjaciela.

Zdefiniujmy teraz możliwie precyzyjnie obie te „aktywności duchowe”. Pierwsza z nich, wyrażająca się w słowach „móc się obejść bez przyjaciela” oznacza niezależność od takiej relacji z drugim człowiekiem, która da się przedstawić według schematu

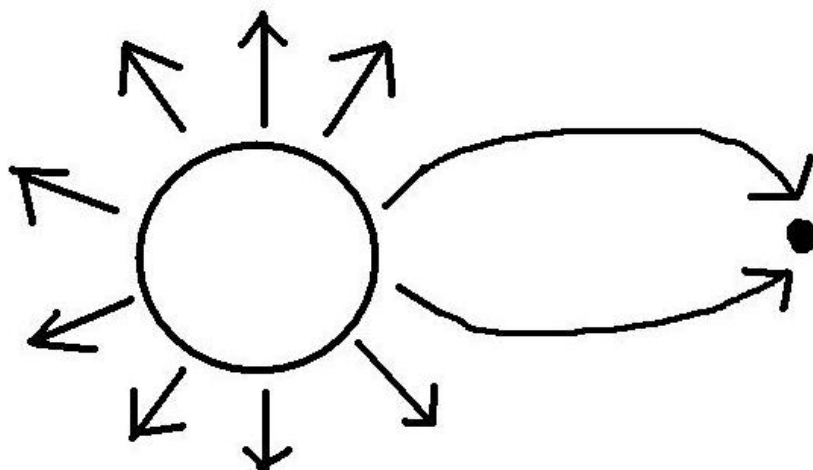
² Cytaty łacińskie za: www.thelatinlibrary.com/sen/seneca.ep1.shtml.

następującego: oto jest podmiot, któremu do osiągnięcia stanu pełni i doskonałości brakuje czegoś, co musi być mu dostarczone z zewnątrz. Tym czymś może być w ogólności wszystko: zdrowie, pieniądze, woda, powietrze do oddychania – choć w naszym wypadku chodzi oczywiście o to, co otrzymujemy od drugiego człowieka wchodząc z nim w stosunek przyjaźni. Rysunkowo można to przedstawić następująco:



To powiedziawszy, stwierdzić można, że stoicyzm w taki sposób definiuje pełnię i doskonałość, że nic zewnętrznego nie jest tej doskonałości czy pełni warunkiem. Na tym właśnie polega autarkia: że mędrzec od tak rozumianej aktywności duchowej jest wolny, czy inaczej: że nie jest ona warunkiem jego trwania w doskonałości. W tym sensie jest on niezależny od zdrowia, pożywienia, warunków życia i w tym właśnie sensie „może się obyć bez przyjaciół”. Streszczając: stoik jest niezależny od innych ludzi w tym sensie, że warunkiem jego doskonałości duchowej nie jest żadna taka relacja z Innym, która oparta jest na uzupełnianiu jakiegoś istniejącego uprzednio braku.

Druga aktywność duchowa, której wyrazem są słowa „chce mieć przyjaciela”, przedstawiona może być według schematu następującego: oto jest podmiot, w którym jest nadmiar, nadmiar ponad to, co jest niezbędne do osiągnięcia pełni i doskonałości. Nadmiar ten może z podmiotu niejako emanować – i to właśnie w sensie Plotyńskim, czyli bez umniejszenia doskonałości emanującego. Ów stały wpływ, owo „promieniowanie”, podmiot może chcieć na kimś skupić – i w tym sensie może chcieć mieć przy sobie kogoś, na kim owo oddziaływanie mogłoby się skoncentrować. Rysunkowo wyszłoby to następująco:



Jasne jest, że jest to ów drugi sens, wyrażający się w słowach „chce mieć przyjaciela”. Stoik chce go mieć, chce bowiem mieć przy sobie kogoś, kto umożliwi wprężenie jego siły moralnej w działanie. Intuicję tę potwierdza Seneka słowami z tego samego, dziewiątego listu do Lucylusza:

Po cóż tedy zdobywam sobie przyjaciela? Po to, bym miał za kogo umrzeć, bym miał za kim udać się na wygnanie, bym narażał się i poświęcał dla ratowania go od śmierci [tamże, I.9.10].

Dyskusja i konkluzje

Przedstawiona wyżej koncepcja wydaje się nieco rozjaśniać problem sprzeczności między postulatami autarkii, a postulatami zaangażowania w stosunki z innymi ludźmi. Dokonawszy powyższego rozróżnienia, można rzecz streścić następująco: w autarkii idzie o to, by swą doskonałość duchową konstruować jako niezależną od wszelkiej takiej relacji z „rzeczami niezależnymi”, która opiera się na uzupełnianiu braku. W stoickim umiłowaniu przyjaźni, czy imperatywie działania dla dobra wspólnego, idzie natomiast o to, by wykorzystywać innych ludzi jako cele działania moralnego, opierającego się na emanacji nadmiaru. Mylić tego nie należy – bowiem ewentualny brak takowego celu do działania (według schematu drugiego), doskonałości stoika (rozumianej według niezależności od schematu pierwszego) nie umniejszyłby w żaden sposób.

Nie twierdzą oczywiście, że pomysł powyższy rozwiązuje problem ostatecznie. Przeciwnie, zdaje sobie sprawę, że jest to rozwiązanie częściowe i dlatego w pracy doktorskiej staram się proponować również inne perspektywy spojrzenia na tę kwestię. W szczególności, nie jest też tak, że rozumowaniu wyżej przedstawionemu nie można nic zarzucić. Jego niewątpliwym plusem jest zgodność z tymi interpretacjami stoicyzmu, które ujmują „rzeczy niezależne” (*proegmena* i *apoproegmena*) jako surowy materiał, służący stoikowi jako substrat działania cnotliwego (w naszym wypadku owym „materiałem” będą po prostu inni ludzie). Jednak stwierdzenie owo jest zarazem bramą do głównego zarzutu, zarzutu, że traktowanie bliźniego jako „materiału do działania moralnego” jest sprzeczne z ideą relacji z innym jako Innym. W swej pracy doktorskiej pragnę pogłębić analizę tego problemu, w szczególności odwołując się do perspektyw proponowanych przez dwudziestowieczną filozofię dialogu.

Na koniec zaznaczę jeszcze dwa konteksty, w których warto dalej analizować zarysowaną tutaj koncepcję dwóch „aktywności psychicznych”. Jednym z nich jest „cnota obdarzająca” (*die schenkende Tugend*) Nietzschego z ostatniej mowy z pierwszej części *Tako rzecze Zaratustra* – może ona być czymś bliskim temu, co u mnie nazywa się roboczo „aktywnością psychiczną opartą na emanacji nadmiaru”. Drugim kontekstem jest Abrahama Masłowa rozróżnienie na uczucia (i wartości) typów D (*deficiency*) i B (*being*), które to rozróżnienie wydaje się nader podobne do mojego podziału na doświadczenia oparte na „braku” i „nadmiarze”. Problem z całą pewnością godzien jest dalszej i pogłębionej analizy.

BIBLIOGRAFIA

Diogenes Laertios, (2004), *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa: PWN.

Epiktet, (1961), *Diatryby*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN.

Marek Aureliusz, (1998), tłum. M. Reiter, Warszawa: PWN.

Seneka, L.A. (1963), *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: PAX.

Seneka, L.A. (2010), *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa: PWN.

www.thelatinlibrary.com/sen/seneca.ep1.shtml (7 lipca 2010 r.)