

Stoicka teoria wartości a psychopatologia. Czy ideał apatii ma charakter neurotyczny?

Konrad Banicki

I

Postawienie pytania natury psychologicznej nie wydaje się na gruncie etyki filozoficznej krokiem samym w sobie oczywistym. Obok automatycznego podejrzenia o tak zwany psychologizm wątpliwości budzi już samo to, czy pytanie takie w jakikolwiek sposób mieści się w zakresie przedmiotowym tej dyscypliny. Zastrzeżenia tego rodzaju uchylić może odwołanie się do pewnej wizji antropologicznej. Otóż jeżeli uznamy, iż dla człowieka równie istotne jak zmagania etyczno-egzystencjalne jest jego funkcjonowanie psychospołeczne, oraz – co więcej – że obie te płaszczyzny stanowią jedynie aspekty tej samej ostatecznie rzeczywistości, to okaże się, że rozważania etyczne i psychospołeczne stają się istotowo ze sobą związane. Jedność „przedmiotu” badania prowadzi tym sposobem do merytorycznego powiązania dziedzin badających jego różne aspekty.

Takie dość ogólne rozumowanie nabiera większej mocy i kształtu, kiedy dokona się jego aplikacji na gruncie takiej etyki, która stanowi nie tylko dyscyplinę akademicką, ale także zawiera w sobie postulat i próbę realizacji w praktyce. Uprawiając rzetelnie taką etykę nie jest możliwe – ani tym bardziej pożądane – oddzielenie teoretycznej strony dociekań od własnego funkcjonowania psychospołecznego. Traktujący poważnie swoje rozważania etyk podejmuje się nie tylko abstrakcyjnej i teoretycznej refleksji, ale także angażuje całość swojej egzystencji. Im bardziej dogłębny charakter mają jego filozoficzne poszukiwania, tym bardziej arbitralne staje się oddzielenie podmiotu namysłu etycznego od podmiotu psychospołecznego. Fakt ten widoczny jest szczególnie wtedy, kiedy mówi się o wysiłku wcielenia etyki filozoficznej w życie. Próba pielęgnacji własnego aspektu etyczno-egzystencjalnego abstrahująca od – często zdawałoby się przyziemnych – problemów funkcjonowania psychospołecznego budzi wątpliwości nie tylko co do

swojej powagi, ale także co do szans realizacji. Podsumowując powiedzieć można, że zarówno podmiot refleksji etycznej jak i podmiot etycznego życia są jednocześnie w istotnym swoim aspekcie podmiotami psychospołecznymi. Konsekwentne zapoznanie tego faktu wypacza etykę w jej aspekcie teoretycznym i praktycznym.

Powyższe uwagi powinny – zdaje się – w wystarczający sposób usprawiedliwić zamierzoną tutaj próbę oceny stoickiej teorii wartości z punktu widzenia psychopatologii. Nauka Portyku, jak cała zresztą filozofia hellenistyczna, posiada pewne cechy, które uprawomocniają analizy psychospołeczne w sposób szczególny. Otóż nauka Zenona oraz jego następców nie tylko – co w filozofii dość rzadkie – koncentrowała się na etyce, ale także – co, zdaje się, jeszcze radsze – wiązała się z poważną próbą wcielenia jej w życie podjętą nie tylko przez czytelników filozoficznych dzieł, ale także przez samych ich autorów. Pamiętając o godnej podziwu integracji życia teoretycznego z praktycznym u takich filozofów jak na przykład Epiktet lub Marek Aureliusz powiedzieć trzeba, iż oddzielenie aspektu etycznego ich życia od funkcjonowania psychospołecznego wiązałoby się po prostu z głębokim zafałszowaniem.

Opierając się na fakcie, że nauka Portyku stanowiła fundament funkcjonowania wielu filozofów i adeptów stoicyzmu, okazuje się, iż sensowne i uzasadnione ze względu na zakres rozważań etyki filozoficznej jest podjęcie próby oceny doktryny stoickiej z punktu widzenia psychopatologii. Skoro surowa nauka Zenona w sposób istotny kształtowała funkcjonowanie psychospołeczne wielu starożytnych, to możliwa staje się ocena natury tego wpływu. Co niesłychanie ważne, nie sugeruje się tutaj jeszcze jakiegokolwiek kształtu uzyskanych w wyniku takich rozważań rezultatów – stwierdza się jedynie sensowność samych dociekań. Kiedy pamięta się o ostatecznej jedności podmiotu etyczno-egzystencjalnego i podmiotu psychospołecznego, to zasygnalizowane zagadnienie poza sensownością nabiera także pozytywnej ważności. Jest tak tym bardziej wtedy, kiedy wspomni się, że zarówno stoicka w swoim charakterze refleksja, jak i próby życia zgodnie z tą surową nauką, nie zakończyły się bynajmniej wraz ze zmiernem Cesarstwa Rzymskiego.

Jeżeli chodzi o wpływ filozofii stoickiej na funkcjonowanie psychospołeczne jej adeptów, to w sposób oczywisty najbardziej bezpośrednią rolę odgrywała doktryna etyczna. W jej obrębie najbardziej interesująca dla psychologa okazuje się teoria wartości i bezpośrednio z niej wynikająca koncepcja emocji.

II

Prezentację stoickiej teorii wartości można, jak się zdaje, rozpocząć od nakreślenia jej ram formalnych. Aksjologia Portyku mianowicie ma charakter niejako trójwartościowy – rzeczywistość dzieli się tutaj na to, co dobre, to, co złe i to, co pomiędzy, czyli rzeczy obojętne. Aczkolwiek taki trójpodział wiąże się już z pewnym pozytywnym rozstrzygnięciem (aksjologia dwuwartościowa także bywa/bywała formułowana), to bez dookreślenia treściowego nie wskazuje jeszcze na to, co dla nauki stoickiej najbardziej specyficzne. Otóż stoicy dziedzinę rzeczy podlegających kwalifikacji jako dobre lub złe zdefiniowali tak wąsko, że właściwie większość spraw, do których zarówno myśl zdroworozsądkowa jak i większość tradycji etycznych przykłada jakąś wagę, okazuje się tutaj obojętne. Według Zenona i jego szkoły dobrem we właściwym sensie nazwane być mogło jedynie dobro moralne, cnotliwy charakter lub też – bardziej ogólnie – racjonalność. Na zasadzie symetrii złem było tylko zło moralne, wadliwy charakter lub nieracjonalność. Diogenes Laertios nie pozostawia tutaj wątpliwości co do ostatecznego sensu i radykalizmu stoickiej dystynkcji – jak stwierdza: „Do rzeczy dobrych należą cnoty, jak przezorność, sprawiedliwość, dzielność, powściągliwość i inne. Złe są rzeczy im przeciwne, a więc bezmyślność, niesprawiedliwość i inne”¹.

Pamiętając o zupełności i rozłączności omawianego podziału, treściowe dookreślenie rzeczy obojętnych okazuje się już tylko logiczną konsekwencją – konsekwencją, której logiczny charakter nie wiąże się wcale z psychologiczną oczywistością jej rezultatu. I tak, okazuje się, że „życie, zdrowie, przyjemność, piękno, siła, bogactwo, dobra sława, szlachetne urodzenie” są tak samo obojętne

¹ Diogenes Laertios [1984] s. 416.

jak „rzeczy [im, przyp. K.B.] przeciwne, śmierć, choroba, trud, brzydota, słabość, ubóstwo, zła sława, podle urodzenie i tym podobne”².

Taka skrótowa prezentacja dookreśla już właściwie zasadnicze kryterium, którym kierował się Portyk kwalifikując aksjologicznie poszczególne elementy rzeczywistości. Co ważne jednak, dla postawionych sobie tutaj celów analizy psychologicznej może się okazać przydatne przywołanie nieco innego sformułowania stoickiej aksjologii. Sformułowanie owo, pochodzące od Epikteta, różni się od powyższego jedynie, jeśli chodzi o decydujące kryterium podziału – co do wyników ma być z nim – przynajmniej według stoików – tożsame. Kryterium, na które wskazuje ten mędrzec-niewolnik, jest dobrowolność – jako złe lub dobre oceniane może być tylko to, co od człowieka zależne; „sądy, popędy, pragnienia, odrazy i jednym słowem – to wszystko, co jest naszym dziełem”³. Cała reszta, a więc „ciało, mienie, sława, godności”⁴ jest obojętne. Mimo odmienności zastosowanej przez Epikteta procedury rezultat jest, jak widać, ten sam – nie ma innej wartości poza cnotą, a to wszystko, co nie podlega wartościowaniu moralnemu, jest ni mniej, ni więcej obojętne.

Nakreślone przez Epikteta sformułowanie jest dla podjętych tutaj rozważań cenne o tyle, o ile w połączeniu z dość intuicyjną tezą, że do szczęścia wystarczy to, co dobre i brak tego, co złe, prowadzi do niesłychanie ważnego wniosku. I tak: „Jeśli więc rzeczy niezależne od wolnej woli nie są ni dobre, ni złe, wszystkie natomiast rzeczy zależne od wolnej woli są w naszej mocy i jeśli nam ani ich zabrać, ani też dodać, kiedy tego nie chcemy, nikt nie jest w stanie, to gdzież tu jest jeszcze miejsce na trwogę?”⁵. Stoicka teoria wartości okazuje się tym samym gwarantować możliwość samodzielnego osiągnięcia szczęścia – tak upragnionej przez wszystkich filozofów ery hellenistycznej *autarkii*. Obok całego ciężaru filozoficznego takie rozstrzygnięcie nie pozostaje bez znaczenia dla rozważań na gruncie psychologicznym. Jeżeli teoria, więcej, teoria niesłychanie mocna i

² Tamże.

³ Epiktet [1961a] s. 455.

⁴ Tamże.

⁵ Epiktet [1961b] s. 145.

nieintuicyjna prowadzi do tak w owym czasie silnie upragnionych wniosków, to pod znakiem zapytania staje jej rzeczywista geneza. Czy stoicka teoria wartości powstała, jako mniej lub bardziej bezpośredni owoc myślenia życzeniowego? Czy Epiktet nie ujawnia nam przypadkiem czegoś, co pozostaje mniej widoczne u jego bardziej uporządkowanych warsztatowo poprzedników? Sygnalizując takie zagadnienie i jego niebagatelne znaczenie dla rozważań etycznych podkreślić należy pewną metateoretyczną w swej naturze kwestię – otóż sformułowane powyżej pytania mieszczą się na płaszczyźnie rozważań genetycznych. Tym samym jakakolwiek na nie odpowiedź nie może służyć do bezpośredniej weryfikacji lub falsyfikacji stoickiej koncepcji. Takie zadanie właściwe jest płaszczyźnie uzasadnienia.

III

Po zakreśleniu stoickiej teorii wartości możliwe staje się przedstawienie w dużym stopniu zeń wynikającej koncepcji emocji. Co ważne, koncepcja ta umożliwi przejście do rozważań natury psychologicznej, dla których stanowi dużo bardziej naturalny przedmiot niż aksjologia. Zaprezentowany tu zarys stoickiej teorii emocji opierał się będzie w głównej mierze na koncepcji Chryzypa, dla poznania której podstawowym dostępnym współcześnie źródłem jest *De placitis Hippocratis et Platonis* Galena. Odwołanie się tutaj akurat do tego filozofa nie ma charakteru przypadkowego. Otóż w przypadku koncepcji chryzypiańskiej nasza współczesna wiedza (ilość dostępnych źródeł) jest stosunkowo największa. Co więcej, wpływ myśli tego niegdysiejszego biegacza⁶ był w starożytności tak duży, iż utożsamiona ona została z ujęciem kanonicznym. Nie bez przyczyny mawiano przecież, że: „Gdyby nie było Chryzypa, nie byłoby Stoi”⁷. Kanoniczność i radykalność tej koncepcji stanowi z perspektywy postawionych sobie tutaj celów jej przewagę nad na przykład bardziej eklektycznym ujęciem Posejdoniosa.

Jednym z bardziej naturalnych sposobów rozpoczęcia omówienia koncepcji emocji jest, zdaje się, przedstawienie obowiązującej na jej gruncie definicji emocji

⁶ Diogenes Laertios [1984] s. 455.

⁷ Tamże, s. 457.

(*pathe*). W przypadku stoicyzmu takie przedstawienie warto podzielić na kilka kroków. Jest tak dlatego, że już sama definicja kluczowego pojęcia zawiera tak wiele niebagatelnych i zaskakujących rozstrzygnięć, że sformułowanie jej od razu w całości mogłoby zaciemnić uzyskany obraz. Poszukując definicji ujętej klasycznie w pierwszym przybliżeniu, jakie warto poczynić, jest dookreślenie rodzaju najbliższego pojęcia emocji. Otóż, jak stwierdza omawiający stoicyzm Diogenes Laertios, „namiętności [(*pathe*), przyp. K.B.] są to pewne sądy (*kriseis*), jak mówi Chryzyp w dziele *O namiętnościach*”^{8,9}.

Emocje to nie tylko pewne sądy, ale sądy o pewnej szczególnej treści. Omawiając tę treść zazwyczaj utożsamia się pojedynczą emocję z pojedynczym sądem, tu jednak przyjęta zostanie argumentacja Richarda Sorabji’ego¹⁰ i emocja zdefiniowana zostanie jako składająca się z dwóch sądów. I tak treścią pierwszego z tych sądów (sądu o wartości) jest stwierdzenie, że „pewne dobro lub zło (korzyść lub strata) jest blisko (*at hand*)”¹¹, treścią drugiego (sądu o odpowiedzialności) jest przekonanie, że „odpowiednio jest zareagować”^{12,13}. Przykładowo emocję smutku miałyby konstituować sądy o tym, że dzieje się pewne zło oraz o tym, że odpowiednią nań reakcją jest „niechlujstwo, rozdrapywanie policzków przez kobiety, bicie się w piersi, po głowie i po udach”¹⁴.

⁸ *Tamże*, s. 420.

⁹ Greckie słowo *pathe* bywa współcześnie tłumaczone przynajmniej na kilka sposobów. Leśniak, podobnie jak na przykład Nussbaum lub Edelstein oddaje je słowem namiętność (*passion*). Innymi możliwymi przekładami są przyjęte w tej pracy i u Sorabji’ego słowo „emocja” lub też... „zmartwienie” (Śmigaj). Pamiętając o tym, że współczesne słowa mają zastane i utrwalone znaczenie podkreślić trzeba, że kwestia tłumaczenia nie ma tutaj jedynie konwencjonalnego charakteru.

¹⁰ Sorabji [2000].

¹¹ *Tamże*, s. 29. Tłumaczenie tekstów angielskojęzycznych – jeżeli w bibliografii nie zaznaczono inaczej – własne.

¹² *Tamże*, s. 29.

¹³ Badacze mówiący o jednym tylko sądzie (Edelstein, Nussbaum) tożsamym z pierwszym sądem Sorabji’ego nie tyle uważają, że drugi sąd nie stanowi emocji, co twierdzą, że jest on w jej przypadku tak naturalną konsekwencją sądu pierwszego, iż jego wyróżnienie nie jest konieczne.

¹⁴ Cicero [1961] s. 622. Odwołanie się akurat do Cyncerona jest tutaj o tyle nieprzypadkowe, o ile autor *Rozmów tuskulańskich* jako jeden z nielicznych w starożytności wyraźnie oddzielał dwa sądy stanowiące emocję.

Kiedy omawia się stanowiące emocję sądy, konieczne jest podkreślenie, że są one *ex definitione* fałszywe¹⁵. Tym samym sąd o wartości nie orzeka tego, że cnota jest dobra, a wina zła, lecz ogranicza się do klasy rzeczy obojętnych. Konsekwencją takiego ujęcia na gruncie stoickiej teorii wartości jest to, że przedmiot emocji stanowiły „kruche (*vulnerable*) rzeczy zewnętrzne, rzeczy, które mogły się nie pojawić, lub zaistnieć niespodziewanie – rzeczy niebędące w całości pod naszą kontrolą”¹⁶.

Sąd o wartości i sąd o odpowiedniości stanowiące jakąś pojedynczą emocję mogą być, jeśli chodzi o treść, dość szczegółowe – mogą na przykład orzekać, że źle się stało, iż jako polityk nie otrzymałem pewnego intratnego stanowiska, oraz że właściwą na to reakcją jest spiskowanie przeciw koledze, któremu bardziej się poszczęściło. Co ważne jednak i na co stoicy zwracali niesłychanie dużą uwagę, takie sądy szczegółowe oparte są na stanowiących ich warunek możliwości sądach ogólnych. Treścią owych sądów ogólnych byłoby błędne przypisywanie rzeczom obojętnym – takim jak na przykład polityczny sukces – wartości. Ucieleśnione w nich przekonanie uwrażliwia człowieka na odczuwanie emocji i stanowi tak zwane *nosema* – „dyspozycję osoby mającej tendencję do podlegania silnym emocjom, dyspozycję będącą odczuwanym stanem niedołęstwa, osłabienia i braku solidności”¹⁷.

Po przywołaniu definicji rozumianej po stoicku *pathe* możliwe staje się przedstawienie kanonicznej klasyfikacji emocji. Podstawą takiej klasyfikacji jest treść sądu o wartości mogąca być zaszeregowana według podwójnego kryterium. Pierwsza jego część ma charakter formalny i oddziela te sądy, które dobro lub zło orzekają o czymś obecnym w teraźniejszości od tych, które pewną wartość przypisują przyszłości – czemuś, co dopiero ma się pojawić. Druga część jest materialna – oddziela sądy orzekające o dobru od tych orzekających o złu. Oba elementy kryterium są wobec siebie logicznie niezależne i owocują tym samym podziałem emocji na cztery główne klasy – „wśród namiętności są cztery główne

¹⁵ Wyjątkowy jest tu smutek odczuwany z powodu własnych braków w cnotcie (na przykład przez Alcybiadesa) – w tym przypadku sąd pierwszy jest prawdziwy.

¹⁶ Nussbaum [1996] s. 378.

rodzaje: smutek (*lupe* [*aegritudo*, przyp. K.B.]), strach (*phobos* [*metus*, przyp. K.B.]), pożądanie (*epithumia* [*libido*, *appetitus*, *cupiditas*, przyp. K.B.]), rozkosz (*hedone* [*laetitia*, przyp. K.B.]¹⁸). I tak, smutek konstatowałby zło obecne w teraźniejszości, strach zło oczekiwane w przyszłości, pożądanie oczekiwane w przyszłości dobro, a rozkosz dobro obecne aktualnie.

Omówienie stoickiej koncepcji emocji nie może zostać uznane za zakończone bez skrótowego choćby przedstawienia immanentnie w niej obecnego postulatu praktycznego. Zanim to jednak nastąpi, konieczne jest wskazanie na pewną właściwość rozumianej po stoicku *pathe*, która stanowi warunek możliwości takiego postulatu. Otóż, jak to zostało już wskazane, według Portyku emocja konstytuowana jest przez sądy. Co ważne, sądy oddziela się tutaj ściśle od przedstawień (*phantasiai*). Samo przedstawienie, wobec którego człowiek pozostaje bierny i na które nie może wywrzeć wpływu, stanowi warunek konieczny, ale bynajmniej nie wystarczający sądu. Aby ten zaistniał konieczne jest pojawienie się dobrowolnego aktu przyzwolenia (*sunkatatheseis*)¹⁹.

Z uznaniem dobrowolnego aktu rozumu za warunek konieczny sądu i tym samym emocji wiązać można pojawienie się pewnej zaskakującej tezy. Otóż stoicy formułują twierdzenie, iż *pathe* pozostają pod naszą kontrolą – że możliwe jest całkowite powstrzymanie się od ich doznawania. Już sama taka teza jest czymś stosunkowo rzadkim, Portyk poszedł tu jednak dalej. Stwierdzono mianowicie, że wykorzenienie emocji jest nie tylko możliwe, ale także godne osiągnięcia. Celem praktyki stoickiej stał się ideał apatii.

Dla poparcia swojego programu stoicy mieli przynajmniej kilka argumentów. Pierwszym z nich było wskazanie na prosty fakt tego, że emocje to sądy fałszywe. Skoro tak, to nie powinno się ich przyjmować. Rozumowanie takie jest przekonujące dla uznającego samodzielną wartość prawdy stoika, co więcej, może być dlań nawet wystarczające do przyjęcia ideału apatii, nie wydaje się jednak,

¹⁷ Tamże, s. 393.

¹⁸ Diogenes Laertios [1984] s. 420.

¹⁹ Dobrowolność takiego aktu może budzić wątpliwość przy będących źródłem sądu prawdziwego przedstawieniach kataleptycznych, o nich jednak w przypadku fałszywych z definicji emocji nie może być mowy.

aby rozstrzygało ono sprawę dla każdego. Zdając sobie sprawę z tego faktu stoicy sformułowali kilka kolejnych, tym razem praktycznych argumentów.

Otóż emocje stanowią śmiertelne zagrożenie dla upragnionego przez mędrca niezmaconego spokoju – nie bez przyczyny przecież Cynceron greckie *pathe* tłumaczy jako *perturbatio* (niepokój)²⁰. Tym, którzy chcieliby ograniczyć program wykorzenia emocji do *pathes* negatywnych (smutku i strachu) i tym samym pozostawić miejsce na te pozytywne (rozkosz i – w zależności od preferencji – pożądanie), stoicy odpowiadają, że emocje przyjemne i nieprzyjemne z konieczności sobie wzajemnie towarzyszą. Nie można liczyć na radość z posiadanego majątku bez strachu o jego utratę, smutku, jeśli taka utrata stanie się faktem oraz pożądania kolejnych rzeczy. Taka jednolitość i współwystępowanie emocji oparte są na stojących u ich podstawy sądach ogólnych błędnie przypisujących znaczenie rzeczom obojętnym. Jest ona tak duża, że nawet emocje przyjemne mają w sobie zawsze obecny moment negatywny – Martha Nussbaum²¹ używa tu wręcz terminu „emocje rzekomo pozytywne”.

W obrębie starożytnej dyskusji o emocjach alternatywnym wobec stoickiego programu apatii był perypatetycki postulat moderowania emocji – postulat *metriopatii*. Filozofowie Portyku twierdzili jednak, iż zrealizowanie takiego umiarkowanego programu nie jest możliwe. Emocje z samej swej istoty dążą do dwojako rozumianego nadmiaru. Otóż, po pierwsze, jedna emocja ma tendencję do osiągnięcia skrajnego i szkodliwego nasilenia. Po drugie, o czym już była mowa, nie jest możliwe ograniczenie się do doznawania tylko jednej – „rzekomo pozytywnej” – emocji. Wraz z nią z konieczności przyjdą inne, bardziej złowieszcze. Rozumując w ten sposób Portyk dochodzi do pozornie paradoksalnego wniosku. Otóż okazuje się, że bardziej umiarkowany program perypatetyków w przeciwieństwie do skrajnego programu apatii nie jest możliwy do zrealizowania.

Podsumowując stoicką argumentację przeciw emocjom powiedzieć można, że uniemożliwiają one osiągnięcie zintegrowanej osobowości i szczęścia. Ideał apatii za to gwarantuje prawdziwą *eudaimonię*. Jak stwierdza Nussbaum, „Filozo-

²⁰ Sorabji [2000].

²¹ Nussbaum [1996] s. 393.

fia tworzy wokół Ja niezachwiany mur, który chroni Je przed każdym możliwym atakiem losu”²².

IV

Stoicka teoria wartości oraz wynikająca z niej koncepcja emocji zostały tutaj przedstawione w celu dokonania ich oceny z punktu widzenia psychopatologii. Mówiąc ściślej zadane zostanie pytanie o to, czy nie mają one charakteru neurotycznego. Co ważne, sam sens takiego pytania wymaga tutaj dookreślenia. W psychologii o neurotyczności mówi się zazwyczaj, gdy chodzi o określenie dwóch klas zjawisk – neurotyczne może być (1) zachowanie i (2) osoba²³. Pojęcia „neurotycznej teorii” w psychologii raczej się nie spotyka. Nie znaczy to oczywiście, że pojęcia takiego w ogóle nie można użyć i że nie wiąże się z nim żaden heurystyczny potencjał. Jest wręcz odwrotnie. Pamiętać należy jedynie o tym, aby – w obliczu braku znaczenia zastanego – użycie terminu „neurotycznej teorii” wyraźnie dookreślić.

Pytając o to, czy stoicka teoria ma charakter neurotyczny, formułuje się tutaj właściwie dwie kwestie:

1. czy koncepcja wartości i emocji sformułowana przez Portyk mogła być nadbudowaną nad neurozą filozofów strukturą poznawczą? (czy konwersja na teorię stoicką była powodowana mechanizmem poszukiwania uzasadnienia dla swoich zachowań neurotycznych?),
2. czy próba wcielenia stoickiego ideału apatii w życie mogła (może) mieć charakter nerwicogenny?

Pyta się więc tutaj zarówno o to, czy teoria mogła być pochodna wobec zaburzenia psychiki jak i o to, czy zaburzenie takie mogła (może) powodować. Co ważne, bynajmniej nie jest teoretycznie niemożliwe, aby oba pytania uzyskały odpowiedź pozytywną – teoria może wynikać z neurozy i jednocześnie zwrotnie ją nasilać.

²² Tamże, s. 395.

²³ Mówienie o neurotyczności danej osoby nie musi się z konieczności wiązać z rozważaniem psychopatologicznym. Neurotyczność bywa także traktowana jako – obecny w mniejszym lub większym stopniu u wszystkich – wymiar osobowości. Pojęcie „neurozy” dla odmiany, mimo podobieństwa etymologicznego, ma sens raczej wyłącznie patologiczny.

Pytanie o tak dookreśloną neurotyczność można zadać logicznie sensownie – co nie znaczy, że z równie owocnym skutkiem – każdej teorii filozoficznej. Dlaczego zostało ono tutaj postawione wobec doktryny stoików? Pierwszą z przyczyn jest to, że nauka Portyku w samym swoim centrum zawiera koncepcję emocji wraz z postulatem ich zmiany. Takie zaangażowanie w dziedzinę emocji umożliwia bezpośrednio odniesienie jej do psychologicznego pojęcia neurotyczności – przecież neuroza to głównie zaburzenie emocji. Drugą przyczyną zwrócenia uwagi akurat na stoicyzm jest to, że propozycja ta – co w filozofii wcale nie tak częste – potraktowana została przez wielu ludzi całkowicie poważnie. Ideał apatii próbowali realizować nie tylko twórcy szkoły i ich starożytni adepci, ale także wielu ludzi żyjących później. Także współcześnie²⁴. Skoro tak, to warto zastanowić się nad rolą stoickich koncepcji w całości funkcjonowania (także psychospołecznego) tych – jak najbardziej „z krwi i kości” – ludzi.

Powyższe uwagi zdają się uzasadniać nakierowane na rolę emocji zainteresowanie stoicyzmem. Dookreślić jednak trzeba przyczyny stojące za tym, że zainteresowanie to ma tutaj charakter podejrzania. Hipoteza jest przecież jednokierunkowa – pyta się o to, czy nauka Portyku była neurotyczna, nie o to, czy umożliwiała ona osobowościowy rozkwit²⁵. Pierwszą przyczyną tego, że ujęcie stoickie rozpatruje się tutaj w kontekście możliwej patologii jest sama jego treść. O ile w ramach filozofii postulat apatii zaskakuje, o tyle na gruncie psychologii formułująca go teoria emocji byłaby po prostu niespotykanym ewenementem. Szokujące byłoby już samo stwierdzenie o możliwości zrealizowania tego programu i związana z nim antropologia ograniczająca ludzką istotę do jego części rozumnej (*hegemonikon*). Przy całym szacunku dla filozofii stoickiej przyznać trzeba, że poczucie tożsamości człowieka, który utożsamia siebie jedynie z rozumem a odcina się od swoich emocji, zwróciłoby – podejrzliwą – uwagę każdego psychoterapeuty.

²⁴ Por. np. Stockdale [1993].

²⁵ To, że pytanie o takim kierunku nie zostanie tutaj postawione, nie oznacza bynajmniej sugestii, że nie istnieją racje, które by wskazywały na jego zasadność. Co więcej, nie można wcale wykluczyć tego, że pytanie o neurotyczność stoicyzmu na zasadzie niejako dowodu „nie wprost” doprowadzi do tezy o jego pozytywnej dla całości ludzkiego funkcjonowania roli.

Gdyby ten sam terapeuta zapragnął przyrzeć się stoikom bliżej, to z pewnością zwróciłby uwagę na kontekst społeczny, w którym funkcjonowali – kontekst, który z pewnością nazwać można nerwicogennym. Ograniczając się jedynie do momentu historycznego, w którym powstała stara Stoa, powiedzieć trzeba, że był to czas rozpadu starego, klasycznego porządku i właściwych mu instytucji społecznych. Filip II wraz z synem Aleksandrem Wielkim dokonali zniszczenia, wydawałoby się koniecznego, kosmosu greckiej *polis*, a mający go zastąpić kosmos panhelleński zamienił się w chaos wraz ze śmiercią zwycięzcy spod Issos i wojnami o jego dziedzictwo. Klasycznego Greka, który utracił grunt pod nogami, zaczęło cechować poczucie, „że znajduje się w mocy sił zarówno przyrody, jak i sił politycznych, będących całkowicie poza jego kontrolą oraz możliwością przewidywania”²⁶. Tak centralne dla dobrostanu i stabilności psychicznej bezpieczeństwo ustąpiło miejsca chaotycznym zmianom. Paul Tillich mówi o tym okresie jako o jednym z głównych okresów lęku, które charakteryzują się tym, że „tradycyjne struktury znaczenia, władzy, wiary i porządku ulegają dezintegracji”²⁷. W takiej sytuacji człowiek traci podstawę umożliwiającą mu znoszenie egzystencjalnego lęku i, co nie powinno dziwić, staje się podatny na wszelkiego rodzaju dezintegrację psychiczną, także nerwicę.

W obliczu takich uwag sformułować można hipotezę, że powstały w samym środku tych niespokojnych czasów stoicyzm – a zwłaszcza jego koncepcja emocji – był w dużym stopniu psychologiczną w swojej naturze odpowiedzią na rzeczywistość społeczno-historyczną. I rzeczywiście twierdzenie takie pojawia się stosunkowo często. Omawiając naukę Portyku Zygmunt Kubiak stwierdza: „wśród przełomów i obrotów ery hellenistycznej, między Aleksandrem a nadejściem Rzymu, wśród zamętu historii liczni ludzie czerpali pociechę i pokrzepienie z doktryny głoszącej, że jedynym dobrem jest wytrwała cnota, czy raczej męstwo [...], u którego stóp rozpryskują się groźby jak piana”²⁸. Jeszcze wyraźniejsza jest tu opinia Nussbaum: „Czasami podejrzewa się, że koncepcja tego, co w ludzkim

²⁶ Tillich [1994] s. 63-64.

²⁷ Tamże, s. 68.

²⁸ Kubiak [2003] s. 208.

życiu posiada wewnętrzną wartość, dopasowana jest do wiedzy filozofa na temat tego, co może być bezproblemowo i pewnie zabezpieczone²⁹.

V

Po dookreśleniu sensu, w jakim pyta się o neurotyczny charakter stoickiej teorii emocji oraz po przedstawieniu racji stojących za tym, że samo pytanie warto jest postawić, możliwe jest skrótowe przedstawienie, będącego tutaj punktem odniesienia, ujęcia neurozy. Ujęcie to pochodzi z *Męstwa bycia* Paula Tillicha³⁰. Psycholog zapytać może, dlaczego czyni się tutaj odniesienie do tekstu, po pierwsze, terminologicznie w dużym stopniu archaicznego oraz po drugie, bynajmniej nie mającego charakteru czysto psychologicznego. Dlaczego na przykład nie odwołano się do najpowszechniejszej dziś klasyfikacji chorób psychicznych, czyli DSM-IV? Racje stojące za tą decyzją są następujące. Otóż zarówno w DSM-IV jak i w innej popularnej klasyfikacji ICD-10 pojęcie nerwicy odgrywa rolę co najwyżej marginalną. Odwołanie się do innych pojęć psychopatologicznych, aczkolwiek technicznie jak najbardziej możliwe, miałyby – jak się zdaje – dużo mniejszą wartość heurystyczną niż tutaj przyjęte.

Kategorie nozologiczne DSM-u i ICD mają charakter bardzo wąsko i objawowo definiowanych zaburzeń. Co więcej, programowa ateoretyczność tych klasyfikacji znacznie ogranicza owocność ich zastosowania dla ogólniejszych, filozoficznych bądź też antropologicznych rozważań. Podejście Tillicha z kolei cechuje się tutaj bardzo wieloma zaletami. Po pierwsze, korzystna jest jego multidyscyplinarność. Baza ontologiczna pozwala na bezpośrednią aplikację na gruncie filozofii, a socjologiczna poszerza ogólną perspektywę ujęcia. Co więcej, mimo relatywnej archaiczności terminologii Tillich pozostaje wciąż (także) psychologiem. Jego ujęcie nerwicy jest na tyle szerokie, że może zostać użyte do analizy sytuacji każdego człowieka, nie tylko tego w sensie klinicznym zaburzonego.

Prezentacja koncepcji autora *Męstwa bycia* musi zostać poprzedzona choćby szkicem jego najogólniejszych założeń. Otóż Paul Tillich ujmuje rzeczywistość w

²⁹ Nussbaum [1996] s. 502. Uwaga ta tyczy się całości filozofii hellenistycznej, nie tylko stoicyzmu.

³⁰ Tillich [1994].

kontekście tak zwanej polarności. Na całość metafizyczną składa się tutaj byt wraz z immanentnie w nim obecnym i stale przewyżczanym niebytem. W kontekście takiej konstrukcji zdefiniować można niesłychanie kluczowe dla podjętych tu rozważań pojęcie lęku – „lęk to stan, w którym byt jest świadomy możliwości swego niebytu [...] lęk to egzystencjalna świadomość niebytu”³¹. Taki lęk ma charakter egzystencjalny – w formie mniej lub bardziej jawnej jest on człowiekowi istotowo właściwy i bynajmniej nie może sam w sobie stanowić podstawy do diagnozy jakiegokolwiek patologii.

Co ważne jednak, istnieje możliwość, że ten podstawowy lęk egzystencjalny przyjmie formę patologiczną. Wszystko zależy od tego, z jaką odpowiedzią człowieka spotka się on. Reakcją najbardziej pożądaną jest tak zwane męstwo bycia, a więc afirmacja całości swego bytu mimo całości obecnego w nim niebytu. Ta droga jest jednak najtrudniejsza i zazwyczaj realizowana jedynie przez mędrców. Ludzie przeciętni uciekają się tutaj do innego rozwiązania.

Rozwiązaniem tym jest samoafirmacja fragmentaryczna, która w zależności od swego charakteru przyjąć może formę zdrową i – w różnych okresach historycznych mniej lub bardziej powszechną – formę zaburzoną, neurotyczną. Człowiek zdrowy, mimo że afirmuje tylko część bytu, w swojej fragmentaryczności jest bardzo wielokierunkowy i elastyczny. Kiedy poniesie klęskę na jednym polu, to oprzeć się może na innych, już obecnych lub właśnie – w ramach przystosowania – tworzonych.

Neurotyk jest za to dużo bardziej sztywny. „Decyduje” on się na uniknięcie niebytu „na drodze unikania bytu”³². Tworzy sobie jedną, rzekomo niezdobytą twierdzę, w której bronić się chce przed całym światem. Chcąc uniknąć klęski lub nawet tylko walki oddaje on znaczną część swojego „ja”, aby obwarować się w ograniczonej reszcie – „Wyrzeka się części swych możliwości, by ocalić to, co mu pozostało”³³. Aby bronić integralności własnego projektu, neurotyk posunąć się może nawet do tego, że nieafirmowanemu bytowi (części „ja”) odmówi on

³¹ *Tamże*, s. 42.

³² *Tamże*, s. 75.

³³ *Tamże*, s. 75.

realności lub znaczenia. Jego ograniczona samoafirmacja jest jednak immanentnie wadliwa. Jej słabość pochodzi od nieuchronnie w niej obecnego wypaczenia stosunku do rzeczywistości i braku mocy płynącej z afirmacji całości bytu. Jako że lęk egzystencjalny jest tu nie tyle – jak w męstwie bycia – zintegrowany, co wparty, twierdza neurotyka okazuje się być kolosem na glinianych nogach.

Podsumowując rozważania Tillicha powiedzieć można, że najogólniej rzecz biorąc na lęk egzystencjalny odpowiedzieć można na trzy sposoby: męstwem bycia, zdrową afirmacją fragmentaryczną i afirmacją fragmentaryczną neurotyczną. Co ważne jednak, istnieją warunki, w których druga z tych możliwości nie istnieje – sytuacje, w których afirmacja przeciętnego człowieka staje się neurotyczna. Przykładem takich sytuacji mogą być „krytyczne okresy historii” – okoliczności, w których rzeczywistość zmienia się tak szybko i w tak nieprzewidywalny sposób, że wielokierunkowość i elastyczność przeciętnej samoafirmacji przestaje spełniać swoją funkcję i musi ustąpić miejsca bądź męstwu bycia, bądź samoafirmacji neurotycznej. Według Paula Tillicha sytuacją taką był moment, w którym powstawał stoicyzm.

Powyższe rozważania – mimo że z konieczności skrótowe – pozwalają na wskazanie ogólnych kryteriów, za pomocą których odpowiedzieć można będzie na pytanie o neurotyczność stoickiej teorii wartości i emocji. To, że neuroza jest odpowiedzią na lęk przed niebytem stanowi jej cechę istotną, aczkolwiek nie specyficzną – także męstwo bycia to odpowiedź na lęk. Bardziej charakterystyczna dla neurozy jest jej sztywna i niesłuchanie ograniczona fragmentaryczność (samo)afirmacji. Co ważne, jako efekt działania mechanizmów obronnych obecne jest tu także odmówienie realności lub – słabiej – ważności nieafirmowanej części bytu. Jeśli obie te cechy udałoby się przekonująco powiązać z ujęciem stoickim, to hipoteza o jego neurotycznym charakterze zostałaby potwierdzona.

VI

Kiedy zakreślone powyżej kryteria neurotyczności zastosuje się do oceny stoickiej aksjologii i koncepcji *pathe*, to dość łatwo jest odnieść wrażenie, że nauka Portyku kryteria te po prostu spełnia. Czy nie jest mianowicie tak, że stoicki

pomysł ograniczenia tego, co ważne, do cnoty, jest ni mniej, ni więcej drogą uniknięcia niebytu na drodze unikania bytu? W tym przypadku niebytem byłaby przygodność wszystkich rzeczy zewnętrznych wobec dziedziny rozumu, a więc wszystko to, co może stać się przedmiotem emocji. Z kolei bytem, z którego się rezygnuje, byłoby wszystko to, co w dziedzinie rzeczy zewnętrznych pozytywne, a więc na przykład radości relacji międzyludzkich, przyjemności zmysłowe i ogół tego, co naiwni według stoików ludzie skłonni by byli uznać za emocje pozytywne. Czy nie mamy tutaj do czynienia z obronnie ograniczoną do *hegemonikon* samoafirmacją? Co więcej, czy nie jest to właśnie sztywna i jednokierunkowa afirmacja neurotyka. Zapytać można nawet, czy określając tak znaczną część rzeczywistości jako obojętną, stoicy nie odmawiają jej tym samym neurotycznie istnienia.

Diagnoza koncepcji stoickiej byłaby tutaj jednak co najmniej przedwcześnie. Otóż dokonana na samym początku prezentacja stoickiej koncepcji wartości nie była – w sposób zamierzony – pełna. Jej dookreślenie przedstawione będzie tutaj jako immanentna część odpowiedzi na pytanie o neurotyczny charakter nauki Portyku. Otóż podział rzeczywistości na dobre, złe i obojętne, mimo że zupełny, nie wyczerpywał tego, co stoicy mieli do powiedzenia na temat wartości. Ścisłej chodzi tu o to, iż stwierdzenie, że wszystko poza cnotą i wadą ma ostatecznie charakter obojętny, jeśli sformułowane jako ostateczne, może być niesłychanie mylące. Aby możliwość taką ostatecznie wykluczyć, przywołać warto słowa Edelsteina, który stwierdza: „Stoa nigdy nie broniła teorii indyferencji. Od Zenona aż po Epikteta i Marka Aureliusza stoicy stwierdzali jednym głosem, że, chociaż tylko cnota jest dobrem, to inne rzeczy posiadają «wartość» [(wartość selektywną, *axia eklektike*), przyp. K.B.]”³⁴.

Ze względu właśnie na tę wartość lub jej brak stoicy dokonywali dalszego podziału w obrębie rzeczy obojętnych. I tak, „Spośród rzeczy obojętnych jedne nazywa się godnymi wyboru [...], inne zaś godnymi odrzucenia [...]. Te, które są

³⁴ Edelstein [1966] s. 5. Mówiąc o wartości selektywnej wspomnieć trzeba o tym, że była ona absolutnie i jakościowo różna od właściwej cnotie wartości moralnej. Żadna ilość tej pierwszej nie mogła zastąpić najmniejszego braku tej drugiej. Co więcej, do osiągnięcia *eudaimonii* konieczne było jedynie dobro moralne.

godne wyboru, mają wartość, te, które są godne odrzucenia, wartości nie mają”³⁵. „Rzeczy godne wyboru są to [...] na przykład w dziedzinie duchowej odwaga, zręczność, wykształcenie i tym podobne, a w dziedzinie cielesnej – życie, zdrowie, siła, dobra kondycja fizyczna, piękno i tym podobne, jeśli zaś idzie o dobra zewnętrzne – bogactwo, powszechny szacunek, szlachetne pochodzenie i tym podobne”³⁶. Rzeczy godne odrzucenia to, z kolei, „w stosunku do duszy bezmyślność, niesprawność i tym podobne, w stosunku do ciała – śmierć, choroba, słabość, zła kondycja fizyczna, kalectwo, brzydota i tym podobne, w stosunku zaś do dóbr zewnętrznych – ubóstwo, zła opinia, złe pochodzenie i tym podobne”³⁷. Te rzeczy obojętne, które nie były ani godne wyboru, ani godne odrzucenia, miały charakter całkowicie neutralny.

Komentując wagę subpodziałów w obrębie rzeczy obojętnych Edelstein stwierdza: „Jest to dystynkcja, która nie może zostać pominięta z uwagi na to, że stanowi samą istotę stoicyzmu”³⁸. Także dla udzielenia rzetelnej odpowiedzi na postawione tu sobie pytanie jej znaczenie jest co najmniej niebagatelne. Otóż, skoro stoicy dokonywali w obrębie rzeczy zewnętrznych jakiegokolwiek podziału, to od razu oddalić trzeba sugestię, iż rzeczom tym odmawiali istnienia. Niebytu się nie różnicuje. Tym samym okazuje się, iż koncepcja stoicka nie cechuje się skrajną postacią neurotycznego zniekształcenia stosunku do rzeczywistości.

Nadal jednak aktualne pozostaje podejrzenie o fragmentaryczność stoickiej (samo)afirmacji. Czy filozofowie Portyku rzeczywiście odmawiali sprawom różnym od cnoty jakiegokolwiek wagi i postulowali całkowite odcięcie się od własnego aspektu emocjonalnego? Przynajmniej częściowej odpowiedzi na to pytanie dostarczyć może pewna wypowiedź Epikteta. Pewnego razu, kiedy omawiał on walkę o rzeczy takie, jak majątek lub sława, użył symbolu fig i orzechów. Jak stwierdził, nie warto tracić spokoju wewnętrznego, aby o nie zabiegać. Zadano mu jednak podchwytliwe pytanie: „A co robić, jeśli podczas rozrzucania [...] owoców

³⁵ Diogenes Laertios [1984] s. 417.

³⁶ *Tamże*, s. 417-418.

³⁷ *Tamże*, s. 418.

³⁸ Edelstein [1966] s. 5.

jakaś figa szczęśliwym trafem wpadnie mi do zandrza?” „Weź ją i zjedz! [odpowiedział, przyp. K.B.] W takich bowiem granicach można również i fide okazać szacunek”³⁹. Pojedynczej anegdocie nie można oczywiście przypisywać zbyt dużego znaczenia, jak się jednak wydaje, zaprezentowany w niej stosunek do rzeczy obojętnych godnych wyboru wskazuje na ich przynajmniej minimalną afirmację. Na jego określenie stoicy używali takich terminów jak preferencja (*ekloge*) oraz pragnienie z zastrzeżeniem (*hupexairesis*)⁴⁰. Właściwy im rodzaj świadomości wartościującej, aczkolwiek musi być – z uwagi na prawdziwość zaangażowanych sądów – odróżniony od *pathe*, stanowi z pewnością przykład pewnej afirmacji, która zająć może miejsce emocji w systemie motywacyjnym mędrca⁴¹.

Próbując bronić koncepcji stoickiej przed zarzutem prowadzenia do neurotycznie zawężonej afirmacji, warto zwrócić uwagę na tak zwane dobre uczucia (*eupatheiai*)⁴². O ile na *ekloge* składało się (trafne) rozpoznanie pewnej rzeczy jako godnej wyboru, o tyle *eupatheiai* konstytuowane były poprzez (także trafne) uznanie czegoś za w sensie ścisłym dobre lub złe. Wyróżnione przez stoików rodzaje dobrych uczuć były w zasadzie paralelne do zakreślonych przez nich rodzajów *pathe*. „W zasadzie” znaczy tu tyle, że pośród *eupatheiai* brakowało odpowiednika dla smutku (*lupe*). I tak wyróżnić można spośród nich odpowiadającą rozkoszy (*hedone*) radość (*khara*), odpowiadającą pożądaniu (*epithumia*) wolę (*boulesis*) oraz będącą odpowiednikiem strachu (*phobos*) rozwagę (*eulabeia*). Różnicę pomiędzy *eupatheiai* a *pathes* stanowiła nie tyle treść zaangażowanych w nie sądów, co to, że w przypadku pierwszych były one prawdziwe, a w przypadku drugich fałszywe. Wskazywano także na to, że dobre uczucia cechują się stałością i nie prowadzą na manowce, do których wiodą *pathes*. Jak zauważa

³⁹ Epiktet [1961b] s. 398.

⁴⁰ Por. Sorabji [2000] s. 52.

⁴¹ Rzeczami obojętnymi godnymi wyboru, których afirmacja jest dla oddalenia podejrzenia o neurotyczność szczególnie ważna, są – podkreślane zwłaszcza przez stoików rzymskich – wartości społeczne i rodzinne (por. Sorabji [2000], Reydam-Schils [2004], Reydam-Schils [2005]). To, jak stają się one przedmiotem afirmacji stoickiego mędrca widać bardzo wyraźnie w doktrynie *oikeiosis*, szczególnie gdy ta ujęta jest z perspektywy rozwojowej (por. Pembroke [1971]).

⁴² Por. Cicero [1961], Sorabji [2000].

Richard Sorabji⁴³, przynajmniej pewne *eupatheiai* (zwłaszcza *khara*⁴⁴) nazwalibyśmy współcześnie emocjami. W związku z powyższym teza sugerująca ograniczenie (samo)afirmacji poprzez naukę stoicką i związane z nią odcięcie się od dziedziny emocjonalnej musi zostać przynajmniej znacznie osłabiona.

Dokonane powyżej dookreślenie stoickiej koncepcji wartości i emocji wymaga jeszcze poczynienie jednego – niesłuchanie istotnego dla postawionych sobie tutaj celów – komentarza. Otóż subpodział rzeczy obojętnych na godne wyboru, godne odrzucenia i całkowicie neutralne był doktryną oficjalną, kano-niczną. Obok niej istniał prąd heretycki, który w swojej skrajności taką dystynkcję odrzucał. Symbolem tego prądu stał się „Ariston Łysy z Chios, z przydomkiem Syrena, [który, przyp. K.B.] głosił, że najwyższym dobrem jest stan obojętności wobec wszystkiego, co się znajduje między dobrem a złem, że nie należy więc uznawać jakiegokolwiek różnicy w tych rzeczach pośrednich, lecz zachowywać się wobec nich zawsze jednakowo”⁴⁵.

Abstrahując – tymczasowo – od Aristona powiedzieć można, że wypowiedziane powyżej uwagi w dużym stopniu oddalają podejrzenie stoickiej teorii o neurotyczny charakter. Jak się okazało, z pewnością nie można jej zarzucić tego, że rzeczom obojętnym odmawia ona istnienia. Co więcej, dopuszcza ona możliwość doznawania przez mędrca pewnych dobrych uczuć (*eupatheiai*) i ograniczoną w swym charakterze afirmację rzeczy obojętnych godnych wyboru.

Przytoczone powyżej argumenty miały charakter niejako obronny – mniej lub bardziej przekonująco wskazywały one na to, iż omawiana koncepcja nie ma charakteru neurotycznego. Co ważne jednak, przywołać można także argumenty o charakterze bardziej pozytywnym. Odwołać się można mianowicie do tego, że Stoa nie tylko nie głosiła neurotycznej (samo)afirmacji, ale także nauczała ludzi prawdziwego męstwa bycia – czegoś, czego źródłem może być tylko afirmacja bytu w jego całości. Stoicy nie unikali neurotycznie niebytu, lecz stawiali mu czoła i przewyciężali (integrowali) pochodzący od niego lęk.

⁴³ Sorabji [2000]

⁴⁴ Por. Seneca [1961] ks. I, 23 i 59.

⁴⁵ Diogenes Laertios [1984] s. 442.

W czasach, w których najpowszechniejszy był strach przed śmiercią stwierdzali oni: „Nie straszna jest sama śmierć, straszna jest śmierć haniebna!”⁴⁶. Także ich przyzwalająca na samobójstwo w pewnych okolicznościach doktryna była owocem i źródłem męstwa, nie neurozy. Widać to doskonale w tym, że chociaż istnieją okoliczności, w których można, a nawet trzeba odebrać sobie życie, to istnieją także takie, w których czyn samobójczy jest całkowicie niedopuszczalny. Katon Młodszy i Seneka nie uciekali przed niebytem, oni go przewyżczali, co pozwoliło im zarówno żyć, jak i umierać godnie. Stoicy doskonale znali neurotyczny mechanizm, w którym lęk przed wszelką negatywnością odbiera ludziom wszelką pozytywność. Seneka stwierdza: „Bardzo wielu nieszczęśliwców waha się pomiędzy lękiem przed śmiercią i udrękami życia: i żyć nie chcą, i umrzeć nie umieją”⁴⁷. Lucyliuszowi radzi: „«Przygotuj się do śmierci» [...] Bo kto nauczył się umierać, ten zarazem oduczył się być niewolnikiem”⁴⁸.

W taki właśnie sposób stoickie męstwo umierania daje jednocześnie męstwo życia. Właśnie dlatego, że zarówno życie jak i śmierć stoicy uważają za rzeczy ostatecznie obojętne, mogą cieszyć się tym pierwszym i ze spokojem oczekiwać tego drugiego. Ich mężna afirmacja jest rozumna i przez to różnicująca. Takie różnicowanie nie wiąże się tutaj bynajmniej z fragmentarycznością.

Powyższe argumenty, jak się zdaje, w wystarczający sposób oddalają podejrzenie o to, że koncepcja stoicka narodziła się z neurozy lub też, że dobrze zrozumiana mogła (może) prowadzić do takiego rodzaju nieprawidłowości funkcjonowania. Aby taką konkluzję uczynić jeszcze bardziej silną, warto wskazać na samych stoików i na historyczny wpływ ich szkoły. Otóż ludzie tacy jak Seneka lub Katon swoim życiem dali światu przykład męstwa, jakie rodzi tylko prawdziwa i autentyczna afirmacja bytu – męstwa „które mogło rzeczywiście konkurować z męstwem chrześcijańskim”⁴⁹. Co więcej, męstwem takim wykazali się także ich uczniowie i to zarówno w starożytności, jak i w czasach późniejszych.

⁴⁶ Epiktet [1961b] s. 106.

⁴⁷ Seneca [1961] s. 10.

⁴⁸ *Tamże*, s. 98.

⁴⁹ Tillich [1994] s. 17.

Nie wydaje się możliwe, aby w obliczu takich a nie innych dalekosiężnych owoców nauki stoickiej, dało się utrzymać tezę, że sama doktryna jest w swojej istocie patologiczna.

Bibliografia

- Cicero [1961] – Marcus Tullius Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, tłum. J. Śmigaj, w: Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.
- Diogenes Laertios [1984] – Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.
- Edelstein [1966] – L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Harvard University Press, Cambridge 1966.
- Epiktet [1961a] – Epiktet, *Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, w: Epiktet, *Diatryby, Encheiridion. Z dodaniem fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.
- Epiktet [1961b] – Epiktet, *Diatryby*, tłum. L. Joachimowicz, w: Epiktet, *Diatryby, Encheiridion. Z dodaniem fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.
- Kubiak [2003] – Z. Kubiak, *Dzieje Greków i Rzymian. Piękno i gorycz Europy*, Świat Książki, Warszawa 2003.
- Nussbaum [1996] – M.C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press: Princeton 1996.
- Pembroke [1971] – S.G. Pembroke, *Oikeiosis*, w: *Problems in Stoicism*, red. A.A. Long, Athlone, London 1971, s. 114-149.
- Reydam-Schils [2004] – G. Reydam-Schils, *Musonius Rufus, Porphyry and Christians in Counter-Point on Marriage and the Good*, w: *Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, red. A. Kijewska, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 2004, s. 151-168.
- Reydam-Schils [2005] – G. Reydam-Schils, *The Roman Stoics. Self, Responsibility and Affection*, Chicago University Press, Chicago 2005.
- Seneca [1961] – Lucius Annaeus Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.
- Sorabji [2000] – R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation: The Gifford Lectures*, Oxford University Press, New York 2000.
- Stockdale [1993] – J.B. Stockdale, *Courage Under Fire: Testing Epictetus's Doctrines in a Laboratory of Human Behavior*, Hoover Institution/Stanford University, Stanford 1993.
- Tillich [1994] – P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Wydawnictwo Rebis, Poznań 1994.