

Piotr Orlik
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

O *Diatrybach* Epikteta jako źródle inspiracji dla współczesnych poszukiwań tożsamościowych z perspektywy możliwości konstytuowania tożsamości w aktach antycypacji indyferencji

Rozważ, kim jesteś.

Epiktet¹

[...] *dla sztuki życia tworzywem jest własne życie każdego człowieka.*

Epiktet²

Mysli Epikteta (ur. ok. 50 roku n.e.) były na tyle istotne dla jego bezpośrednich słuchaczy, przybywających niejednokrotnie z odległych stron do Likopolis, gdzie prowadził szkołę filozoficzną, by nie tylko przyjmować je do wiadomości, ale przede wszystkim podejmować w próbach kształtowania samego siebie. Według jednego z uczestników wykładów Epiktet: „nie miał [...] nic innego na celu, jak to tylko, żeby pobudzić w słuchaczach umysły do rzeczy najlepszych”³. Filozof z Likopolis — tak jak Sokrates — nauczał tylko ustnie, ale Arrianus, jego wybitny uczeń, autor m. in. dzieła *Anabaza* o wyprawie Aleksandra Wielkiego, sporządzał notatki, upowszechnione pod tytułem *Diatryby*, po które czytelnicy sięgają od starożytności po współczesność.

Zdawać by się mogło, że Epiktet, który urodził się jako niewolnik i pozostawał nim aż do około czterdziestego roku życia, jako człowiek, który w odróżnieniu od wolnych obywateli nie był traktowany pod względem prawnym jako osoba i mógł być w majestacie prawa przez właściciela sprzedany, a nawet zabity⁴, nie jest w stanie zaoferować wolnym Rzymianom nic prócz

¹ Epiktet, *Diatryby; Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1961, s. 133.

² *Ibidem*, s. 53-54.

³ Flavius Arrianus, [w:] Epiktet, *op. cit.*, s. 3.

⁴ Por. P. Veyne, *Cesarstwo Rzymskie*, [w:] P. Veyne (red.), *Historia życia prywatnego*, t. I, *Od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego*, przeł. K. Arustowicz i M. Rostworowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków 2005, s. 71.

pełnego oddania w niewolniczej służbie swojemu aktualnemu właścicielowi. A jednak podejmuje indywidualne poszukiwania duchowe⁵ i przemienia sam siebie do tego stopnia, że staje się źródłem inspiracji dla innych. Marek Aureliusz już w pierwszej księdze *Rozmyślań* wskazuje, jak istotne znaczenie miało dla niego „poznanie wykładów Epikteta, których mi udzielił z własnej księżnicy”⁶. Trudno przecenić rolę wyzwania, jakie odnajdują czytelnicy w *Dia-trybach*, dla ich własnych poszukiwań.

Dystans wielu wieków oddzielających nas od czasów filozofa z Likopolis wymaga uprzytomnienia, że próby samodzielnego kształtowania siebie w dawnych społeczeństwach traktowane mogły być jako niezrozumiałe, a nawet destrukcyjne, gdyż — jak pisze Anthony Giddens — „W warunkach przednowoczesnych kluczową rolę w segmentacji działania i ram egzystencjalnych odgrywała tradycja”⁷. W wielu koncepcjach wskazywany jest przełom, jaki stanowi przejście od społeczeństw tradycyjnych do nowoczesnych. Na przykład Louis Dumont podkreśla, że w tradycyjnych społeczeństwach nacisk jest położony na społeczeństwo w całości, a człowiek nie stanowi niezależnego indywiduum, lecz funkcjonuje w ramach hierarchii. Dopiero w nowoczesności ważny staje się człowiek jako jednostka:

Istota ludzka to człowiek „elementarny”, niepodzielny w swej postaci istoty biologicznej, a jednocześnie myślącego podmiotu. Każdy człowiek z osobna jest w pewnym sensie wcieleniem całej ludzkości. Jest miarą wszechrzeczy (w całkowicie nowym znaczeniu).⁸

O ile w społeczeństwie tradycyjnym człowiek był elementem wchodzącym w skład holistycznie pojmowanej całości, o tyle w nowoczesnym każdy indywidualny człowiek stanowi niezależną wartość⁹. Indywidualizm, który pojawia się w nowoczesności, znosi tradycyjne podporządkowanie, hierarchię. Przejście od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego wiąże się z przejściem od stanu, kiedy wartość przypisywana była całości, jaką jest społeczeństwo, do sytuacji, kiedy wartość przypisuje się każdemu człowiekowi

⁵ Por. G. Reale, *Epiktet, filozof niewolnik*, [w:] *idem, Historia filozofii starożytnej*, t. IV: *Szkoły epoki cesarstwa*, przeł. E. I. Zieliński, RW KUL, Lublin 1999, s. 127: „Wraz z Epiktetem Stoa pokazuje konkretnie, że niewolnik może być filozofem i może być o wiele bardziej wolny niż ludzie wolni w potocznym tego słowa znaczeniu, to znaczy wolny duchowo”.

⁶ Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, PWN, Warszawa 1988, s. 4.

⁷ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Sulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 68.

⁸ L. Dumont, *Homo hierarchicus. System kastowy i jego implikacje*, przeł. A. Lebeuf, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2009, s. 55.

⁹ Por. L. Dumont, *Szkice o indywidualizmie*, przeł. M. L. Kalinowski, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8-9, s. 211.

z osobna. Człowiek jako indywiduum w nowoczesności staje się kardynalną wartością i zyskuje znaczną wolność wyboru. W *Szkicach o indywidualizmie* Louis Dumont symptomatycznie pisze, że w nowoczesności:

Niektóre wartości nie będą pochodziły od społeczeństwa, lecz zostaną wyznaczone przez samo indywiduum na własny użytek. Inaczej mówiąc, indywiduum jako wartość (społeczna) wymaga od społeczeństwa scedowania na nie części uprawnień do ustalania wartości.¹⁰

Również Giddens uważa, że w tradycyjnym społeczeństwie indywiduum nie mogło mieć takiego znaczenia jak w nowoczesnym:

Kulturom przednowoczesnym obca jest idea, że każda osoba ma wyjątkowy charakter i sobie tylko właściwe możliwości, które mogą zostać zrealizowane lub nie. W średniowiecznej Europie urodzenie, płeć, status społeczny i inne atrybuty tożsamościowe były stosunkowo niezmiennie.¹¹

Vincent Descombes w książce *Rozterki tożsamości* przypomina, że w świecie tradycyjnym, w jakim tworzył Homer, pytanie o tożsamość było pytaniem o kraj pochodzenia, o rodziców¹². Na przykład czarodziejka Kirke, zdziwiona, że na Odyseusza nie działają środki, które pozwoliły jej wcześniej przemienić jego towarzyszy, pyta: „Ktoś jest? Z jakiego ludu? Który kraj cię rodzi?”¹³. Obecnie możemy mieć trudności ze zrozumieniem, jak istotną rolę w wyznaczaniu tożsamości odgrywała tradycja w dawnych społeczeństwach. Według Descombes’a:

Człowiek żyjący w tradycyjnym społeczeństwie, gdy musi się przedstawić, definiuje siebie jako złożenie rozmaitych relacji wynikających z jego statusu (rodzic/dziecko, małżonek/małżonka, pan/sługa, starszy/młodszy, rodak swoich rodaków itd.). Natomiast człowiek nowoczesny przedstawia się jako jednostka, to znaczy jako ktoś, kto uznaje, że ma rozmaite cechy społeczne, może jednak pomyśleć siebie *n i e z a l e ż n i e* od nich. Na przykład, pochodzi z takiego a takiego kraju, ale równie dobrze mógł urodzić się w innym lub mógłby nawet zmienić miejsce swojego ziemskiego zamieszkania.¹⁴

W związku z różnorodnością zjawisk związanych z indywidualizmem Michel Foucault rozróżnia trzy kwestie¹⁵. Po pierwsze, postawę indywidualistyczną,

¹⁰ *Ibidem*, s. 219.

¹¹ A. Giddens, *op. cit.*, s. 104.

¹² Por. V. Descombes, *Rozterki tożsamości*, przeł. M. Krzykawski, Kurhaus, Warszawa 2013, s. 147.

¹³ Homer, *Odyseja*, przeł. L. Siemieński, Wydawnictwo Greg, Kraków 2004, s. 122.

¹⁴ V. Descombes, *op. cit.*, s. 148.

¹⁵ Por. M. Foucault, *Troska o siebie*, przeł. T. Komendant, [w:] *idem*, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 418-419.

zgodnie z którą wartość ma sama jednostka, która uzyskuje większy lub mniejszy stopień niezależności wobec grupy i wobec instytucji. Po drugie, uznanie doniosłości życia prywatnego (znaczenie przyznawane relacjom rodzinnym i zajęciom domowym). Po trzecie, wskazuje aspekt polegający na intensywności relacji z samym sobą, na uznawaniu samego siebie za przedmiot poznania, za obszar działalności. Chodzi o zdolność do przekształcania siebie, o doskonalenie siebie, zmienianie, poprawianie. Trzy wskazane wymiary mogą się ze sobą łączyć, ale nie muszą. Na przykład wśród wojskowych arystokratów oczekiwano, by jednostka potwierdziła własną wartość czynami, które nadadzą jej szczególny charakter. Niezwykłe czyny w trakcie walki wyróżniają tego, kto ich dokonał, spośród innych, i w ten sposób staje się on szczególnym indywiduum. W tym środowisku ceni się odwagę, natomiast ani nie przypisuje się znaczenia życiu prywatnemu, ani nie są istotne intensywne relacje z samym sobą (polegające np. na zastanawianiu się nad sobą samym). Istnieją też społeczeństwa, w których wprawdzie przyznaje się znaczącą rolę życiu prywatnemu, gdzie jest ono ochraniające, organizowane — np. wśród dziewiętnastowiecznego mieszczaństwa w krajach zachodnich — ale indywidualizm jest w nich słaby, ponieważ zanika praca jednostki nad sobą samą. W jeszcze innych grupach stosunek jednostki do samego siebie jest wzmacniany i rozwijany, ale nie wiąże się z postawą indywidualistyczną ani kultywowaniem życia prywatnego. Foucault wskazuje jako charakterystyczne pod tym względem grupy pustelników z pierwszych wieków chrześcijaństwa, wśród których życie prywatne nie było cenione. Podane przykłady obrazują jednostronność wielu tendencji indywidualistycznych. Natomiast indywidualizm we wszystkich trzech aspektach, zgodnie z wnioskiem filozofa, można odnaleźć w czasach Epikteta:

W powolnym rozwoju sztuki życia pod znakiem troski o siebie dwa pierwsze wieki epoki cesarstwa mogą być uważane za wierzchołek krzywej: za coś w rodzaju złotego wieku kultury Siebie, oczywiście z zastrzeżeniem, że fenomen ów dotyczył jedynie stosunkowo nielicznych grup społecznych, będących nosicielami kultury, dla których *techné tou biou* mogła mieć sens i realność.¹⁶

Symptomatyczne w tym kontekście stają się słowa Epikteta:

Tam przysięgają żołnierze, że nikogo nie będą stawiać ponad cesarza, tutaj natomiast my przysięgamy, że sami siebie będziemy stawiać ponad wszystko [wyróżnienie — P.O.]¹⁷.

¹⁶ *Ibidem*, s. 421.

¹⁷ Epiktet, *op. cit.*, s. 53.

Doskonalenie siebie, nieustanna troska o postać „ja” stają się dla Epikteta niezwykle ważne. Dla stoika tożsamość nie jest związana z funkcją społeczną, tak jak dla żołnierzy przysięgających wierność cesarzowi. W wyniku pracy nad sobą tworzy on samodzielnie postać siebie samego. Oddanie, jakie deklarują żołnierze cesarzowi, stoik może deklarować tylko samemu sobie. By doskonalenie siebie „stawić ponad wszystko”, musi przejść przez długi proces, który pozwoli mu się uwolnić od licznych przesądzeń społecznych. Ujęcie wielu podzielanych powszechnie przekonań jako iluzji, którym dotąd sam ulegał, konstytuuje autonomię „ja”. To nie zewnętrzne struktury społeczne wyznaczać mają postać „ja”, lecz niezależna od nich jednostka kultuwująca sztukę życia.

Wśród znaczących osób w „złotym wieku kultury Siebie” Foucault wskazuje Senekę, Marka Aureliusza, a przede wszystkim Epikteta:

Najbardziej filozoficzne rozwinięcie tego tematu [sztuki życia — P.O.] pojawia się bez wątpienia u Epikteta. Człowiek w *Diatrybach* określany jest jako istota, która musi troszczyć się o siebie. [...] Dla Epikteta troska o siebie jest przywilejem-zobowiązaniem, darem-obligacją, która zapewnia nam wolność, zmuszając nas, byśmy widzieli w sobie samych przedmiot naszej własnej pilności.¹⁸

Istotne w powyższym fragmencie jest nie tylko skonstatowanie, że właśnie Epiktet najbardziej spośród filozofów rozwinął problematykę sztuki życia, ale przede wszystkim uwypuklenie, że troska o siebie jest „przywilejem-zobowiązaniem”, „darem-obligacją”. Nikt nie zmusza nikogo do podjęcia zadania samodzielnego kształtowania siebie, żadna instytucjonalna instancja tego nie wymaga. W tym sensie jest ono „przywilejem”, „darem”. Jednak nie społeczeństwo daje ten przywilej, nie ono obdarza, lecz człowiek podejmujący wyzwania sztuki życia obdarza sam siebie, zyskuje przywilej nie wobec innych ludzi, ale wobec dotychczasowej postaci siebie, z czasów, kiedy nie odkrył jeszcze możliwości kształtowania siebie, kiedy powielał tylko wzorce społeczne. Z drugiej strony przywilej jest zobowiązaniem, a dar — obligacją. Chodzi o to, że troska o siebie nie polega tylko na uświadomieniu sobie samego siebie, ale wiąże się ze zobowiązaniem — zaznaczmy: wpływającym z woli indywiduum podejmującego zobowiązanie/obligację, a nie z instancji reprezentujących społeczeństwo — by poświęcać sobie uwagę, by zajmować się samym sobą i by pracować nad samym sobą. Kształtowanie siebie wymaga podejmowania zobowiązań. Tak jak leczenie w medycynie nie polega tylko na stawianiu diagnozy, tak też troska o siebie podejmującego „dar” kształtowania siebie nie wiąże się tylko z uświadomieniem aktualnej postaci „ja”, ale wymaga podjęcia kroków zmierzających do zmiany siebie, w związku z czym

¹⁸ M. Foucault, *op. cit.*, s. 423-424.

pojawiają się zobowiązania, a dar staje się „darem-obligacją”. Foucault akcentuje analogię pomiędzy medycyną i sztuką życia — jako filozofią — u Epikteta:

Kształtować się i leczyć — to podobne czynności. Epiktet podkreśla to: nie chce, aby jego szkoła uważana była za zwykłe miejsce kształcenia, gdzie można zdobyć umiejętności przydatne w karierze i życiu publicznym, kiedy powróci się do swego domu, ażeby z nich korzystać. Trzeba uważać ją za „lecznicę duszy”.¹⁹

Nie chodzi więc o nabycie umiejętności zawodowych, nie o specjalistyczne kształcenie, nie chodzi też w ogóle o życie publiczne, lecz o prywatne. Tak jak medycyna jest diagnozowaniem i leczeniem stanu ciała, tak sztuka życia stanowi poznawanie samego siebie i oddziaływanie terapeutyczne na postać „ja”. Tożsamość podejmującego wyzwania sztuki życia nie jest raz na zawsze określona, jej aktualna postać zależy m.in. od przebiegu aktów samopoznania i rodzaju podjętych zabiegów zmieniania siebie. Tożsamość kształtuje się w procesie, który nie ma końca w tym sensie, że jej postać zmienia się wraz z zabiegami kształtowania siebie. Czas pracy nad sobą wypełniają różnorodne zajęcia, wśród których Foucault wymienia:

[...] niezbyt intensywne ćwiczenia fizyczne, umiarkowane zaspokajanie potrzeb, [...] medytacje, lektury, wypisy z książek i rozmów [...] rozpamiętywanie prawd, które człowiek zna, ale musi jeszcze lepiej przyswoić [...] rozmowy z powiernikiem, z przyjaciółmi, z przewodnikiem czy nauczycielem duchowym.²⁰

Przed wszystkim jednak Epiktet wskazuje — czytamy w *Trosce o siebie* — na

[...] konieczność pracy nad własnym myśleniem; ta praca będzie czymś więcej niż próbą, która ma sprawdzić, do czego człowiek jest zdolny; będzie również czymś innym niż wyliczeniem błędów, niezgodnych z regułami zachowań; praca ta ma przyjąć formę ustawicznego filtrowania wyobrażeń — ich egzaminowania, kontroli i sortowania.²¹

Foucault widzi więc u Epikteta nie tylko przejawy postaw indywidualistycznych, ale też wieloaspektową pracę nad postacią siebie. Warto nadmienić, że w wielu pracach poświęconych filozofii sztuki życia przywoływane są myśli i zalecenia Epikteta²².

¹⁹ *Ibidem*, s. 432.

²⁰ *Ibidem*, s. 428.

²¹ *Ibidem*, s. 440.

²² Por. m.in.: W. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998, s. 31: „Höhepunkt erreicht die antike Philosophie der Lebenskunst in der Stoa, was den Begriff der Lebenskunst (grich. *peri bion techne*, lat. *ars vitae, ars vivendi*),

Chociaż poszukiwania własnej tożsamości ujmowane są zazwyczaj jako charakterystyczne dla ludzi nowoczesnych, a Epiktet żył w czasach poprzedzających o wieki nowoczesność, kształtowanie siebie samego stanowi, według Foucaulta, istotny wymiar jego filozofii²³. Związki dostrzegane przez francuskiego filozofa podkreśla np. Frédéric Gros:

Foucault ze swej strony próbuje pokazać, jak troska o siebie, a w szczególności stoickie praktyki wystawiania się na próbę zmieniają świat w okazję do poznawania i przekształcania Siebie, w miejsce, w którym wyłania się podmiotowość.²⁴

Fascynujący proces narodzin autonomii „ja” rozpoczyna się, kiedy człowiek dostrzeże możliwość zdystansowania się wobec własnej tradycji. „Ja” zaczyna wówczas zdawać sobie sprawę, że jego tożsamość może być konstytuowana przez nie samo, a nie instancje zewnętrzne, że może kształtować siebie na drodze immanentnej. Ponieważ „ja” indywidualne dopiero stopniowo się wyłania, nie ma ono początkowo wyraźnej świadomości samego siebie, jego akty świadomości dotyczą np. pewnych wymiarów tradycji, która ukształtowała „ja” społeczne człowieka podejmującego pracę nad sobą. Pierre Hadot w książce *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* wskazuje, że u stoików — a więc również w przypadku autora *Diatryb* — mamy do czynienia z „całkowitym odwróceniem zwykłego sposobu widzenia rzeczy”²⁵. Z dzisiejszej perspektywy możemy nie zdawać sobie sprawy z przewrotu, jaki dokonywał filozof jako jednostka krytyczna wobec obowiązujących potocznie przekonań. Hadot podkreśla z naciskiem szokujące dla ówczesnych ludzi konsekwencje tego rodzaju krytycyzmu:

die Detailliertheit ihrer Ausarbeitung, die Konzentration der philosophischen Aktivität auf sie angeht. [...] So wie Holz oder Bronze bei anderen Künsten, so wird das Leben eines jeden zum Material einer Kunst des Lebens, deren Handbuch Epiktet schreibt”.

²³ Por. M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France 1981–1982*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 445: „[...] podczas gdy u Platona dusza, spoglądając na samą siebie, rozpoznawała się jako istotę, która sama, substancjalnie, ma boską naturę, Epiktet definiuje spojrzenie na samego siebie jako analogon bytu boskiego, który to byt polega wyłącznie na troszczeniu się o siebie”.

²⁴ F. Gros, *Umiejscowienie wykładów*, [w:] M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu...*, s. 584.

²⁵ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 15. W innym miejscu (P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 177), nawiązując bezpośrednio do ósmego fragmentu *Encheiridionu* Epikteta, pisze: „Mamy tu do czynienia z całkowitym odwróceniem sposobu widzenia rzeczy”. Epiktet odchodzi (*ibidem*, s. 177) „Od »ludzkiego« widzenia rzeczywistości — widzenia, w którym nasze sądy wartościujące zależą od społecznych konwencji albo od naszych namiętności [...]”.

Trzeba sobie zdać sprawę z głębi i rozległości wstrząsu, jaki mogło wywołać w jednostce oderwanie od jej zwyczajów, uprzedzeń społecznych, całkowita zmiana sposobu życia, gruntowne przekształcanie sposobu postrzegania świata, nowa perspektywa kosmiczna i „fizyczna”, która z punktu widzenia powszedniego zdrowego rozsądku miała prawo wydawać się fantastyczna i szaleńcza.²⁶

Wśród rozlicznych kontekstów istotnych dla kształtowania nowoczesnej tożsamości, jakie Chartes Taylor nakreślił w pracy *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*²⁷, wskazane są również myśli Epikteta. Podkreśla u stoików, a zwłaszcza u Epikteta, „centralne miejsce ludzkiej zdolności do udzielania lub odmawiania zgody, zdolności wybierania”²⁸, gdyż ta zdolność stanowi jedno ze źródeł tożsamości nowoczesnej. Kanadyjski filozof przywołuje greckie pojęcie *prohairesis* (*proairesis*) u Epikteta, którego sens polega na tym, że indywiduum dysponuje możliwością dawania przyzwolenia i jego wstrzymywania, a więc tworzy płaszczyznę, na której „zaangażowanie ma kluczowe znaczenie”²⁹. Istotną rolę *prohairesis* u Epikteta podkreślają również inni autorzy, np. Wilhelm Schmid w książce *Philosophie der Lebenskunst*³⁰. Taylor, podejmując problematykę *prohairesis* u Epikteta, wskazuje, że chociaż zdani jesteśmy na wiele pobudzeń zmysłowych, impulsów, nie musimy im podlegać, istotne jest poddanie ich kontroli, wybieranie, podjęcie decyzji, za którymi z nich podążać („wyrażanie zgody”), a które wygaszać („odmawianie zgody”). Indywiduum staje się instancją, która poprzez takie, a nie inne wybory kształtuje siebie. Według Taylora Platon i Arystoteles wskazywali ogólne zasady postępowania, ale dopiero stoicy akcentowali, że poprzez dokonywanie konkretnych wyborów stajemy się tacy, a nie inni, możemy kształtować siebie jako indywidua:

Tym, co dla nas moralnie najistotniejsze, nie jest już uniwersalna natura czy racjonalna zasada, którą podzielamy z innymi, jak uważali Platon i Arystoteles, lecz również owa zdolność akceptowania, która z konieczności i w każdym przypadku jest moja (*jemeinig*, by posłużyć się terminem Heideggera).³¹

²⁶ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 58-59.

²⁷ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

²⁸ *Ibidem*, s. 259.

²⁹ *Ibidem*, s. 345.

³⁰ W. Schmid, *op. cit.*, s. 193: „Der Lebenskunst wird eine Ethik der Wahl zugrunde gelegt, deren historischer Bezugspunkt in erster Linie bei Aristoteles zu finden ist, der sich in der *Nikomachischen Ethik* dem Problem der Wahl in vollem Umfang erstmals stellt; jedoch auch bei Epiktet, für den das Menschensein geradezu dadurch definiert ist, »Wahl« (*prohairesis*) zu sein”.

³¹ Ch. Taylor, *op. cit.*, s. 260.

Podjmując myśli Epikteta, Taylor zaznacza, że od czasów Kartezjusza doszło do radykalnej zmiany interpretacji roli rozumu w wybieraniu. Obowiązujące obecnie poglądy ukształtował Kartezjusz, według którego „rozum kontroluje pragnienia, czyli posługuje się nimi instrumentalnie”³². Natomiast według Epikteta należy odróżnić to, co od nas zależy, od tego, co od nas nie zależy, gdyż świadomość ta pozwala następnie kształtować postać siebie poprzez ograniczanie w nas samych znaczenia tego, co od nas nie zależy (a więc wygaszania nieakceptowanych sfer pragnień)³³. Nie chodzi więc o instrumentalne podporządkowywanie pragnień dowolnym celom, lecz o wypracowanie takiej postaci siebie, która będzie do pewnego stopnia uniezależniona od bezwzględnego ulegania wszelkim wpływom zewnętrznym.

Podkreślić należy ważną rolę, jaką dla możliwości podejmowania aktów antycypacji indyferencji³⁴ ma dystans indywiduum wobec własnej tradycji. O ile przyswojenie tradycji stanowi punkt wyjścia dla aktów antycypacji indyferencji podejmowanych przez konkretne indywiduum, ale ich jeszcze nie umożliwia, o tyle dystans wobec tradycji, przekraczanie przystosowania społecznego na rzecz autonomii, tworzy warunki dla tego rodzaju aktów, stanowiąc raczej proces, aniżeli raz na zawsze uzyskaną pozycję, proces, który może być zarówno czasowo wstrzymywany na rzecz przystosowania, jak i pogłębiany o nowe wymiary. Pojawić się może pytanie: czy najpierw należy uzyskać dystans wobec tradycji, co dopiero stworzy warunki dla antycypacji indyferencji, czy też odwrotnie, najpierw pojawić się muszą te akty, by powstał dystans. Oczywiście procesy te nie są niezależne i w znacznym stopniu wpływają na siebie wzajemnie. Dystans wobec tradycji tworzy warunki dla aktów antycypacji indyferencji, a akty te, o ile dotyczą tradycji, wznoszą kolejne warstwy tworzące pokłady dystansu wobec niej. Na kartach *Diatryb*

³² *Ibidem*, s. 278.

³³ Por. *ibidem*, s. 276-279. Taylor wskazuje, że rozróżnienie Epikteta, inspirując późniejszych autorów, stanowi jedno ze źródeł nowoczesnej tożsamości. Píše m.in.: „Shaftesbury przyjmuje za Epiketem rozróżnienie na rzeczy zależne ode mnie i niezależne i nakazuje troszczyć się jedynie o te pierwsze” (*ibidem*, s. 468); „Spośród wszystkich tradycyjnych poglądów filozoficznych najbliżsi byli Shaftesbury’emu stoicy. Jego mistrzami byli Epiktet i Marek Aureliusz” (*ibidem*, s. 466).

³⁴ Charakterystyki antycypacji indyferencji zawarte są w książkach: P. Orlik, *Wobec indyferencji. O możliwości konstytuowania całości poindyferencjalnej*, t. I: *Pirron i Hölderlin na ścieżkach indyferencji (aspekt wolności)*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2013; t. II: *Epiktet, Stirner, Hume na ścieżkach indyferencji (aspekt wyzwań tożsamościowych — część pierwsza)*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2015 oraz *idem*, *Horyzonty wrażliwości. O możliwości konstytuowania wrażliwości poindyferencjalnej*, Wydawnictwo Naukowe UAM Poznań 2003, a także innych pracach (por. m.in. P. Orlik, *Max Stirner wobec zniewalającej mocy tradycji — perspektywa antycypacji indyferencji*, „Sensus Historiae” vol. XXXIII 2018/4, s. 101-117; przypis 23 tego artykułu wskazuje wiele innych tekstów o antycypacji indyferencji).

znajdujemy liczne przejawy tego rodzaju związków. Przyjrzymy się przykładowo jednemu z symptomatycznych fragmentów:

Owszem, nauczyłem się tego, żeby na każde wydarzenie, które jest niezależne od mej woli, patrzeć jako na rzecz nie mającą dla mnie żadnego znaczenia.³⁵

Filozof pisze o zdolności modyfikowania siebie („nauczyłem się”), która związana jest z ujrzeniem pozorności sensów, jakie nakładają na wydarzenia wszelkie instancje zewnętrzne wobec niego. Nacisk społeczny, panujące obyczaje, wzory kulturowe decydują o poziomie istotności wydarzenia, a więc wprowadzają rozliczne różnice pomiędzy tym, czemu przypisywane jest pewne znaczenie, i tym, co jest traktowane jako pozbawione znaczenia. Epiktet przyjmuje do wiadomości te różnice, ale uczy się samodzielnie decydować, czy będzie je akceptował, czy też nie. Deklaruje, że różnice wnoszone z zewnątrz jest w stanie traktować jako iluzoryczne: „patrzeć jako na rzecz nie mającą dla mnie żadnego znaczenia”. Ujmowanie w indywidualnym akcie świadomości pozorności różnic stanowi akt antycypacji indyferencji³⁶. Epiktet kształtuje więc siebie poprzez szereg specyficznych aktów uobecniania indyferencji³⁷. Poszczególne zdarzenia uwikłane są w swoiste dla nich konteksty społeczne. Dlatego każde wydarzenie z osobna wymaga uruchomienia przez indywiduum aktów świadomości, które dążyć będą do wygaszenia różnic stanowiących ramy, w których wydarzenie jest ujmowane przez zewnętrzne instancje³⁸. Konteksty społeczne wydarzeń dane są indywiduum jako element tradycji, która go ukształtowała, dlatego niezwykle trudno jest mu ujrzyć je jako należące do sfery zewnętrznej wobec „ja”. W tym duchu Hannah Arendt, charakteryzując filozofię Epikteta, pisze:

³⁵ Epiktet, *op. cit.*, s. 96.

³⁶ Antycypacja indyferencji oraz inne specyficzne terminy utworzone w związku z problematyką indyferencji w skondensowany sposób (m.in. za pomocą diagramów) przedstawione zostały w: P. Orlik *Wobec indyferencji. O możliwości konstytuowania całości poindyferencjalnej*, t. I: *Pirron i Hölderlin na ścieżkach indyferencji (aspekt wolności)*, s. 7-26.

³⁷ Szerzej piszę o tym w pierwszych dwóch rozdziałach książki: *Wobec indyferencji. O możliwości konstytuowania całości poindyferencjalnej*, t. II: *Epiktet, Stirner, Hume na ścieżkach indyferencji (aspekt wyzwań tożsamościowych — część pierwsza)*, s. 21-194.

³⁸ M. Foucault akcentuje znaczenie nieustannej czujności „ja”, które może zostać do tego stopnia zniewolone przez napływające zdarzenia, że zatraci zyskaną dotychczas postać siebie: „Bycie silniejszym od samego siebie zakłada czujność i nieufność wobec samego siebie, a także to, że kontrola i panowanie obejmują nie tylko bieg codziennego życia, ale i sam przepływ przedstawień” (notatka opublikowana w: F. Gros, *op. cit.*, s. 598). Tradycja może ponownie wchłonąć rodzaje się „ja” indywidualne, potrzebna jest zatem „czujność i nieufność wobec samego siebie”.

Zdolność odwracania się od tego, co zewnętrzne, w stronę niewzruszonego wnętrza wymaga oczywiście „treningu” (*gymnazein*) i ciągłego argumentowania, ponieważ dopóki człowiek wie, że swe zwyczajne życie, nie tylko znajduje się w świecie zewnętrznym, takim, jaki jest, ale również jego wnętrze, na czas trwania życia, umieszczone jest w czymś zewnętrznym [...].³⁹

Akt świadomości ujmujący pozornie różnic wnoszonych przez tradycję — a więc akt antycypacji indyferencji — pozwala oddzielać tego, kto ujmuje iluzoryczność różnic, od miejsca, gdzie one są dostrzegane (zewnętrznych instytucji społecznych). Mamy zatem do czynienia z procesem, w którym każde ujęcie braku znaczenia pewnych różnic na zewnątrz „ja” modyfikuje w pewnym stopniu tożsamość podmiotu tych aktów. Podkreślmy — Epiktet wskazuje, że sam musiał przechodzić („nauczyłem się”) cały proces stopniowego ujmowania iluzoryczności różnic wnoszonych przez tradycję. W innym fragmencie *Diatryb* podkreśla: „nie wystarczy uczyć się tylko, ale ponadto potrzeba zarazem tę naukę stosować w życiu, a następnie jeszcze się w niej ćwiczyć”⁴⁰. Dystans wobec tradycji nie jest możliwy do uzyskania w jednorazowym akcie, lecz stanowi proces, w którego trakcie można wskazywać orientacyjne punkty, ale nie należy oczekiwać, że pewien stan tego procesu nie będzie już ulegał zmianie. W punkcie wyjścia aktów antycypacji indyferencji mamy do czynienia z indywidualium ukształtowanym przez tradycję. A więc na pytanie „Kim jesteś”, zapytany odpowie, wskazując swoją tożsamość społeczną. Natomiast ten, kto potrafi już dostrzegać pozornie tradycyjnych różnic, wykracza poza tożsamość społeczną, by samodzielnie kształtować postać siebie. Przekracza postawę osoby przystosowanej do społeczeństwa w kierunku autonomii. W świetle trzech zaproponowanych przez Davida Riesmana⁴¹ kategorii — anomia, przystosowanie, autonomia — Epiktet w analizowanym fragmencie *Diatryb* jawi się jako osoba zdająca sobie sprawę, że przekracza przystosowanie na rzecz autonomii. Podkreślmy, że w żadnym razie Epiktet nie może być ujmowany jako jednostka anomiczna.

³⁹ H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 119.

⁴⁰ Epiktet, *op. cit.*, s. 131. Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 12-13 „Stoicy na przykład deklarowali wprost, że dla nich filozofia jest »ćwiczeniem«. Z ich punktu widzenia filozofia nie polega na nauczaniu oderwanej teorii, ani tym bardziej na egzegezie tekstów, ale na sztuce życia, na konkretnej postawie, na określonym stylu życia angażującym całą egzystencję. Akt filozoficzny nie jest umieszczony jedynie w porządku poznania, lecz również w porządku »samego siebie« i w porządku istnienia; to akt postępu, który sprawia, że bardziej jesteśmy, który czyni nas lepszymi. Jest to konwersja powodująca przewrót w całym życiu, zmieniająca byt tego, który jej dokona. Pozwala mu przejść ze stanu życia nieautentycznego, przyćmionego nieświadomością, nękanego troską, do stanu życia autentycznego, w którym człowiek osiąga samoświadomość [...]”.

⁴¹ D. Riesman, *Samotny tłum*, przeł. J. Strzelecki, Warszawskie Wydawnictwo MUZA SA, Warszawa 1996.

W takim zakresie, w jakim zyskująca autonomię jednostka może wybierać, wybór podejmuje niezależnie od tradycyjnych preferencji. Zaznaczmy: po wstępnym zawieszeniu tradycyjnych różnic może wobec wybranych ich aspektów samodzielnie podjąć zarówno decyzję zarówno na „tak”, jak i na „nie”. Wypracowujące autonomię indywiduum nie przeciwstawia się mechanicznie każdej postaci własnej tradycji, nie przyjmuje wrogiej postawy wobec niej, ale próbuje nadawać wydarzeniom dnia codziennego sens w niezależny od niej sposób.

Słowo „wola” w przytoczonym i analizowanym powyżej fragmencie *Diatryb* (przekład L. Joachimowicz) stanowi odpowiednik greckiego słowa *proairesis*⁴² (*prohairesis*), a więc kategorii, którą Taylor wiązał ze zdolnością wybierania. Joachimowicz w jednym z przypisów wskazuje:

Wolna wola — tak tłumaczymy termin *proairesis*, dosłownie wybór, zdolność wyboru. U Epikteta termin ten zawiera szersze znaczenie, jak wolność wyboru, zdolność rozumnego samookreślenia, wolna wola i w ogóle dusza w tym aspekcie, że obdarzona jest wolną wolą jako nieodłączną właściwością rozumu.⁴³

W słowniku, jaki Reale zamieszcza w piątym tomie *Historii filozofii starożytnej*, słowo *proairesis* znajdziemy w haśle „Wybór”⁴⁴. Według Arystotelesa *proairesis* różni się zarówno od woli, ponieważ ona odnosi się do celów, jak i od namysłu, w trakcie którego dochodzi do ustalenia środków do celów. Natomiast *proairesis* ani nie wyznacza celów, ani środków do celu, stanowi natomiast według autora *Etyki nikomachejskiej* moment decyzyjny. Reale wskazuje: „Dopiero jednak w epoce Cesarstwa, a dokładnie u Epikteta, problematyka wyboru zostaje sformułowana w sposób naprawdę radykalny”⁴⁵. W *Diatrybach* już na pierwszych stronach podkreślone zostało fundamentalne znaczenie zdolności wybierania: „wolnej woli [*proairesis* — P.O.] nawet sam Zeus nie zdoła pokonać”⁴⁶.

⁴² E. I. Zieliński w przypisie do tłumaczeń fragmentów *Diatryb* zawartych w czwartym tomie dzieła Realego pisze (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV: *Szkoły epoki cesarstwa*, s. 138): „[...] polski przekład L. Joachimowicza, który termin *proairesis* tłumaczy jako »wola«, modyfikujemy, idąc za tłumaczeniem G. Realego, który termin ten oddaje przez »wybór moralny« lub »władza wyboru moralnego»”.

⁴³ L. Joachimowicz, w: Epiktet, *op. cit.*, s. 509-510, przypis 7.

⁴⁴ G. Reale, współpraca R. Radice, *Historia filozofii starożytnej*, t. V: *Słownik, indeksy i bibliografia*, przeł. E. I. Zieliński, RW KUL, Lublin 2002, s. 258-259.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 259.

⁴⁶ Epiktet, *op. cit.*, s. 8.

Interpretatorzy *proairesis* Epikteta konstatują wagę tej kategorii, ale nie są w pełni zgodni w analizie jej sensu. Reale ujmuje *proairesis* jako intelektualny⁴⁷ akt poznawczy:

Współczesnemu czytelnikowi może się wydawać, że *proairesis* oznacza akt woli. Gdyby tak było, wówczas etyka Epikteta byłaby etyką woluntarystyczną. Tak jednak nie jest: *proairesis* jest aktem rozumu, jest sądem poznawczym.⁴⁸

Natomiast Arendt w książce *Wola*⁴⁹ poświęca osobny rozdział *proairesis*, a już jego samym tytułem — *Zdolność wyboru: proairesis jako poprzedniczka woli* — wyraża nieco inne stanowisko niż Reale. Autorka, tak samo jak włoski historyk filozofii, wskazuje, że według Arystotelesa ani cel (na przykład zdrowie, szczęście), ani środki do celu nie podlegają wyborowi, natomiast „*proairesis* jest arbitrem rozsądzającym pomiędzy kilkoma możliwościami”⁵⁰. Podejmując myśli Epikteta, autorka przede wszystkim podkreśla znaczenie, jakie zyskuje u niego „wewnętrzne ja”⁵¹ oraz sztuka życia⁵². Arendt uważa, że *proairesis* u Epikteta wykracza poza wymiar czysto intelektualny:

W swoim gwałtownym potępieniu wszystkich, którzy są „filozofami tylko w gębie”, Epiktet pokazuje zięjącą przepaść pomiędzy tym, czego ludzie nuczają, a tym, jak postępują. Tym samym ożywia wynikającą z owej krytyki starą intuicję, że rozum sam przez się nie porusza ani nie dokonuje niczego. Sprawcą w człowieku jest wola. Zawołanie Epikteta: „Rozważ, kim jesteś!”, jest z pozoru napomnieniem kierowanym do rozumu, ale zaraz potem następuje odkrycie, że „człowiek [...] nie ma nic bardziej suwerennego (*kyriotes*) niż wola (*proairesis*) [...], wszystko inne jest jej podporządkowane, ona zaś [...] nie podlega niczemu”⁵³.

W świetle słów Arendt uwypuklić można, że kiedy Epiktet w analizowanym już fragmencie *Diatryb* mówi „nauczyłem się”, nie chodzi tylko o zrozumienie-

⁴⁷ G. Reale, współpraca R. Radice, *op. cit.*, hasło „Wola”, s. 254: „Także *proairesis* Epikteta ma charakter bardziej intelektualistyczny niż woluntarystyczny”.

⁴⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV: *Szkoły epoki cesarstwa*, *op. cit.*, s. 140.

⁴⁹ H. Arendt, *op. cit.*

⁵⁰ *Ibidem*, s. 97.

⁵¹ Por. *ibidem*, s. 112.

⁵² *Ibidem*, s. 113: „Epiktet uważał się za filozofa, a przedmiot filozofii określał jako »sztukę własnego życia«. Sztuka ta polegała głównie na posiadaniu argumentów na wypadek każdego niebezpieczeństwa i każdego wielkiego nieszczęścia”.

⁵³ *Ibidem*, s. 117-118. Cytowany przez Arendt fragment *Diatryb* Joachimowicz przekłada następująco (Epiktet, *op. cit.*, s. 133): „Rozważ, kim jesteś. Po pierwsze, jesteś człowiekiem, to znaczy stworzeniem, które nie ma nic wspanialszego od wolnej woli, lecz wszystko inne jest jej podporządkowane, ona zaś sama pozostaje nie ujarzmiona i nie podlega niczemu”.

nie i zapamiętanie wskazywanych treści. Tym, co ma istotne znaczenie dla zaangażowania „ja”, które nie pozostanie bierne, jest *proairesis*. Kształtowanie „ja” polega na tym, że nie tylko zyskuje ono wiedzę o tym, iż tradycja nadaje pewnym różnicom znaczenie, ale podejmuje decyzję (*proairesis*) o ewentualnym „wygaszeniu”, o odsunięciu od siebie tej różnicy. Akt antycypacji indyferencji ujmujący pozorność tradycyjnej różnicy zmienia „ja” o tyle, o ile nie tylko odsłoni się przed indywiduum możliwość widzenia iluzoryczności tej różnicy, ale też samodzielnie podejmie ono decyzję, czy różnicę tę będzie uwzględniać („tak”), czy pomijać („nie”). Indywiduum tworzy siebie poprzez decyzje, jakie podejmuje. Może bowiem np. zdecydować, że w ogóle nie przyjmie do wiadomości pozorności tradycyjnej różnicy, jaka została przez nie ujęta w akcie antycypacji indyferencji, a sam ten akt zlekceważy i zapomni. W tym przypadku proces zyskiwania autonomii zostaje przez samo indywiduum wstrzymany. Wycofuje się ono z powrotem do tożsamości społecznej, nie chce podążać drogą autonomii. Tym samym akty antycypacji indyferencji, jako zakłócające powrót do tradycji, stają się dla niego podejrzane, niebezpieczne i zbędne. Człowiek, który ujrzał możliwość pójścia różnymi drogami, ale szybko zdecydował, że nie chce niezależności, że pragnie tylko przystosowania, może, co prawda, ponownie stanąć na rozstaju dróg, ale dopóki trzyma się sztywno podjętej decyzji, a wzmacnia ją przecież przemożny wpływ tradycji, oddala się tym samym od problemów związanych zarówno z autonomią, jak i indyferencją. Ponieważ wykraczanie poza tradycyjne różnice jest trudne, a podążanie tą drogą nie jest wzmacniane przez zewnętrzne instancje, człowiek musi znaleźć oparcie w sobie samym. Nieprzypadkowo w *Diatrybach* czytamy: „Początkiem filozofii, przynajmniej dla ludzi, którzy w należyty sposób i przez właściwe podwoje starają się wejść do jej przybytku, jest świadomość własnej słabości”⁵⁴. Ten, kto ujrzy słabość jako przystosowanie do społeczeństwa i zapragnie uwalniać się od jej przemożnego wpływu, zaczyna poszukiwać oparcia w samym sobie. Kolejne akty ujmowania pozorności różnic (czyli antycypacji indyferencji) wzmacniają poprzednie, tak jak zdobyta forma dystansu wobec tradycji stanowi punkt wyjścia dla uzyskiwania dystansu w następnych wymiarach. W analizowanym fragmencie *Diatryb* Epiktet, zdając sobie sprawę z tego, że oprzeć się może tylko na sobie samym, postanawia „na każde wydarzenie, które jest niezależne od mej woli, patrzeć jako na rzecz nie mającą dla mnie żadnego znaczenia” nie tylko w przygodnych przypadkach, kiedy ujawniła się pozorność pewnej tradycyjnej różnicy (antycypacja indyferencji), ale także na własny użytek utworzyć zbiór takich sytuacji, dzięki czemu będzie mógł wdrożyć stosowny sposób ustosunkowania do nich. Kryterium zaliczenia wydarzenia

⁵⁴ Epiktet, *op. cit.*, s. 136.

do tworzonego przez zmierzającego ku autonomii Epikteta zbioru znajduje on w samym sobie, istotne jest dlań, czy wydarzenie „jest niezależne od mej woli [*proairesis* — P.O.]”. Zwróćmy uwagę na wzrastającą moc indywidualum, które niezależnie od tradycji podejmuje decyzje, samodzielnie wyznacza sobie kryteria działania, wzmacnia samo siebie. Ten aspekt akcentuje m.in. Émile Durkheim: „Stoicyzm [...] naucza, że człowiek powinien oderwać się od wszystkiego, co wobec niego zewnętrzne, aby żyć z siebie i poprzez siebie”⁵⁵. Człowiek zanurzony w tradycji nie widzi sensu w antycypacji indyferencji. Natomiast Epiktet, jak wskazuje analizowany fragment *Diatryb*, otwiera się na akty tego rodzaju. Instancją ujawniającą pozorność tradycyjnych różnic jest bowiem „ja” indywidualne, które przekracza dotychczasowe „ja” społeczne i samodzielnie kształtuje swoją tożsamość.

Epiktet wskazuje, że oparcie można znaleźć nie tylko w tradycji, ale też w samym sobie. Krytykuje np. coraz częstsze w jego czasach powierzchowne naśladowanie przez niektórych ludzi postawy cynickiej, która nie jest wypracowana samodzielnie, nie wiąże się ze zdobywaniem autonomii, lecz właściwie jest odgrywana na podobieństwo roli teatralnej w celu sprawiania na innych ludziach wrażenia, że mają do czynienia z cynikiem. Ktoś, kto w ogóle nie wkroczył na drogę doskonalenia siebie, ale jest np. jednostką anomiczną, a więc taką, która nie jest w stanie w ogóle przystosować się do społeczeństwa, przebiera się za cynika, chwytając charakterystyczne dla Diogenesa z Synopy (nadmierny, autentycznego cynika, którego Epiktet niezmiernie cenił) przedmioty — torbę i kij, by pójść ku ludziom w nadziei, że uzyska dzięki temu pewne korzyści⁵⁶.

Antycypacja indyferencji stanowi proces ponawianych aktów ujmowania iluzoryczności różnic w obejmujących coraz szersze kręgi aspektach, co w nieunikniony sposób wiąże się z rozrywaniem bezpiecznego kokonu dotychczasowej postaci własnego „ja”. W *Diatrybach* czytamy między innymi:

Izbą lekarską [...] jest sala wykładowa filozofa: Nikomu nie wolno z radością wychodzić z tej izby, lecz z przygnębieniem na duchu.⁵⁷

⁵⁵ E. Durkheim, *Samobójstwo. Studium z socjologii*, przeł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 355.

⁵⁶ Epiktet, *op. cit.*, s. 282: „Niestety! U dzisiejszego cynika zobaczysz tylko torbę, kostur, no i te szczęki potwora: snadź, żeby każdą, którą da mu ktoś jałmużnę na poczekaniu pożreć albo ją złożyć na przechowanie do torby; albo żeby ot tak sobie, naszydzić się tylko z każdego napotkanego człowieka”.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 299.

Rola filozofa zestawiana jest z rolą lekarza, o ile drugi zajmuje się leczeniem ciała, o tyle pierwszy — duszy⁵⁸. Widzimy, że filozof stoicki kładzie nacisk na aspekt myśli, który nazwać można dzisiaj terapeutycznym. Terapia jest specyficznym cierpieniem, toteż wymaga przechodzenia przez „przygnębiecie na duchu”.

Epiktet sformułował trzy ważne pytania, jakie pojawiają się na drodze samodoskonalenia:

Czego mi jeszcze brakuje do całkowitego opanowania namiętności? Czego do całkowitego spokoju ducha? Kim jestem?⁵⁹

Pytania te jawią się jako elementy zaawansowanych etapów konstytuowania autonomicznej tożsamości. W pierwszym pytaniu zakłada się, że stawiający to pytanie potrafi w znacznym stopniu kontrolować własne pragnienia. Wie jednak, że gwałtowne emocje mogą pojawić się nieoczekiwanie i rozerwać wypracowaną postać „ja”. Resztki namiętności są niebezpieczne, podobnie jak zwęglone polana w wygasłym pozornie ognisku, ponieważ pod wpływem silnego wiatru mogą rozżarzyć się, a ogień, pozbawiony kontroli, doprowadzić może do katastrofalnego pożaru.

Drugie pytanie zakłada dokonywanie rekonesansu na murach wzniesionych wokół świata wewnętrznego, które ochraniają go przed czynnikami zewnętrznymi. Uwaga skierowana ma być na kontrolę samych „murów”: czy są dostatecznie wytrzymałe w newralgicznych miejscach, czy ich stan jest wystarczająco często monitorowany, czy należy je rozbudowywać.

Podejmując trzecie pytanie, zauważmy, że sfera „ja” u Epikteta ulega stopniowemu zawężaniu. W punkcie wyjścia stawiający pytanie należał do tradycji i jeszcze nie zdawał sobie sprawy, że wkrótce zmieni radykalnie swoją tożsamość. Stopniowo brane w nawias były przezeń kolejne elementy tradycji i świata zewnętrznego, aż doszło do sytuacji, kiedy zdał on sobie sprawę z zyskanej mocy świata wewnętrznego, ale też uświadomił, że oparcie znajduje tylko i wyłącznie w samym sobie. Odpowiedź na pytanie „Kim jestem?” polega zatem przede wszystkim na wskazaniu, kim już nie jestem (dwa poprzednie pytania). Paradoksalnie, moc „ja” wzrasta wraz z ograniczaniem sfery panowania. Na ten aspekt zwraca też uwagę William James na marginesie analiz poświęconych sferze „ja”:

Proponowana przez stoików recepta na osiągnięcie zadowolenia polegała na pozbyciu się z góry wszystkiego, co leży poza zakresem naszej władzy — wtedy ciosy losu mogą spaść na nas jeden po drugim i nie będziemy

⁵⁸ Por. *ibidem*, s. 222: „Dla uczciwego i szlachetnego człowieka przedmiotem zabiegów jest jego własna rozumna dusza, podobnie jak ciało dla lekarza i nauczyciela szermierki, a pole dla rolnika”.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 392.

ich odczuwać. Epiktet radzi nam, byśmy uczynili nasze „ja” niepodatnym na jakiegokolwiek ciosy [...] zawężając je i jednocześnie wzmacniając.⁶⁰

Wydawałoby się na pozór, że zawężenie sfery „ja” jest jego ograniczeniem, a więc osłabieniem. Tymczasem James wnikliwie zauważa, że wycofanie „ja” z pewnych sfer stanowi koncentrację na tym, co najistotniejsze, a osłabianiem byłoby właśnie rozpraszanie „ja” w najprzeróżniejszych kontekstach, które teoretycznie można dobudowywać bez końca. Używając rozróżnień Jamesa, powiedzieć można, że zawężenie polega na samoograniczeniu wpływu otoczenia, a więc na pomniejszaniu znaczenia wybranych wymiarów „ja społecznego”⁶¹. Według amerykańskiego pragmatysty często stajemy wobec konieczności wybierania pewnych wymiarów „ja” kosztem innych, co nie tylko wymaga akceptowania, ale też oznacza negatywną selekcję:

Nie znaczy to, bym nie chciał, gdybym mógł, np. jednocześnie być przystojny, silny, inteligentny i dobrze ubrany, być znakomitym sportowcem i zarabiać milion rocznie, być *bon vivant* i zdobywcą serc, a zarazem filozofem; być filantropem, mężem stanu, żołnierzem, odkrywcą Afryki, a jednocześnie wrażliwym poetą i świętym. Jest to jednak po prostu niemożliwe. Praca milionera pozostaje w sprzeczności z tym, czym zajmuje się święty, *bon vivant* nie mógłby pogodzić się z filantropem, a filozof i zdobywca serc źle czuliby się razem w tej samej ziemskiej powłoce. Te rozmaite kondycje mogą być u progu życia jednakowo dostępne człowiekowi. Jednak po to, by którąkolwiek z nich urzeczywistnić, pozostałe trzeba mniej lub bardziej stłumić⁶².

„Tłumienie”, o którym pisze James, jest oczywiście „odmawianiem zgody”, o czym była już mowa w związku z Epiktetem i kategorią *proairesis*. Istotne staje się więc „ja” jako instancja dokonująca wyborów. O ile jednak amerykański filozof pisze o człowieku nowoczesnym, od którego panujące normy społeczne i wzorce wymagają, by zdecydował się na jedną z możliwych ścieżek budowania swej tożsamości, o tyle podjęcie takiego zadania przez Epikteta, któremu społeczeństwo starożytnego Rzymu na mocy samego urodzenia przypisało pozycję niewolnika, jawi się jako zadanie wymagające o wiele więcej — nie tyle spełniania stereotypowych oczekiwań innych ludzi, ile przekraczania usankcjonowanych tradycją przesądzeń społecznych, a może się to dokonać tylko wówczas, kiedy „ja” znajdzie mocne oparcie w samym sobie. Dlatego w związku z Epiktetem James celnie wskazuje, że zawężanie sfery „ja” wiąże się u niego ze wzmacnianiem „ja”. Píše: „Rezygnacja z aspiracji

⁶⁰ W. James, *Psychologia. Kurs skrócony*, przeł. M. Zagrodzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 133.

⁶¹ Por. *ibidem*, s. 122-124.

⁶² *Ibidem*, s. 130-131.

przynosi taką samą błogosławioną ulgę, jak ich realizacja”⁶³, z czym niewątpliwie mógłby zgodzić się również Epiktet z zastrzeżeniem, że rezygnacja nie może objąć „troski o samego siebie”. Filozof z Likopolis uważa — tak jak inni stoicy — że w trosce o samego siebie „błogosławioną ulgę” przyniesie rezygnacja z bogactwa, władzy, sławy⁶⁴. Troszcząc się o samych siebie, możemy uświadomić sobie, że bogactwo nie jest czymś, czego zdobywaniu warto się bezwzględnie poświęcić, że dążenie do władzy nad innymi ludźmi dla samej władzy jest czymś, co należałoby raczej w sobie wyplenić, niż wzmacniać, że pragnienie sławy jest drogą na manowce. W tym kontekście warto przywołać uwagę Taylora, który, podejmując starożytne wezwanie „troski o samego siebie”, zauważa:

Jego treść była analogiczna do ostrzeżenia, jakiego dziś można by udzielić pracodawcy: „Po co tak harujesz, aby zarobić kolejny milion, skoro dostaniesz od tego zawału serca”.⁶⁵

Wartość przypisywana potocznie bogactwu i sławie jest wedle Epikteta pozorna, a one same powinny być traktowane wedle niego jako obojętne⁶⁶. Kiedy ktoś pragnie przede wszystkim zyskać sławę, może posunąć się do czynu podobnego do podjętego przez szewca Herostratesa, który w roku 356 p.n.e. spalił świątynię Artemidy w Efezie, stanowiącą jeden z siedmiu cudów świata, tylko po to, by zapewnić sobie rozgłos.

Mimo że *Diatryby* pochodzą z odległych czasów, stanowić mogą pryzmat, który w odniesieniu do problematyki antycypacji indyferencji pomoże dostrzec te aspekty z nią związane, które nie mają charakteru wyłącznie lokal-

⁶³ *Ibidem*, s. 132.

⁶⁴ Epiktet podziwia Diogenesa z Synopy, ucznia Antystenesa (pośrednio zatem Sokratesa), który żył w czasach, zanim Zenon z Kition założył szkołę stoików, ale stanowi ważne źródło inspiracji dla stoików greckich i rzymskich. Nadmienić należy, że nieprzypadkowo założyciel szkoły stoickiej był uczniem Kratesa, a więc cynika, który cenił Diogenesa z Synopy. O jego stosunku do bogactwa świadczy opowieść Diogenesa Laertiosa (*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska i in., PWN, Warszawa 1968, s. 357): „Krates usłuchał Diogenesa, który mu radził, aby swoją ziemię zostawił na pastwisko dla owiec, a pieniądze, jakie ma, wrzucił do morza”. Diogenes z Synopy wyrzekł się dążenia do posiadania do tego stopnia, że miał tylko torbę i kij, a za posłanie służył mu płaszcz, który na co dzień nosił, spał nie w budynku, ale w beczce, a kiedy zobaczył, że dziecko pije wodę, nabierając ją w złożone dłonie, wyrzucił kubek, który miał w torbie, by się od niego także nie uzależnić (por. *ibidem*, s. 321-353).

⁶⁵ Ch. Taylor, *op. cit.*, s. 246.

⁶⁶ Por. Epiktet, *op. cit.*, s. 376: „A może ty wielokrotnie nie słyszałeś o tym, że pragnienie musisz wyrwać z korzeniem, a odrzucić kierować jedynie ku rzeczom zależnym od wolnej woli, że musisz się wyprzeć wszystkiego — ciała, mienia, sławy, książek, że musisz zobojętnieć na wrzaski, na piastowanie, jak i niepiastowanie godności? Bo jeśli zejdziesz z tej drogi, stajesz się niewolnikiem, poddanym, człowiekiem podlegającym przeszkodom i przymusowi i całkowicie zależnym od innych”.

nego, ale pozostają widoczne również po upływie blisko dwóch tysięcy lat. Dokonania Epikteta inspirują m. in. rozważania Williama Jamesa, Hannah Arendt, Michela Foucaulta czy Charlesa Taylora. Współczesnych interpretatorów wiąże ze stoickim filozofem problematyka poszukiwań tożsamościowych. Spojrzenie na te poszukiwania z perspektywy możliwości konstytuowania tożsamości w aktach antycypacji indyferencji ukazuje, że ujęcie pozorności licznych różnic na zewnątrz „ja”, różnic wnoszonych przez tradycję, przez społeczeństwo, stopniowo wzmacnia „ja” jako miejsce, w którym są one dokonywane, jako instancję decydującą (*proairesis*) o dalszym losie tych różnic dla „ja”. Tożsamość konstytuowana jest poprzez ewentualne decyzje: (1) na „nie” — wstrzymujące prawomocność tych różnic w świecie wewnętrznym „ja”, (2) na „tak” — przyzwalające na ich obowiązywanie, albo też (3) nadające dawnym tradycyjnym różnicom nowy sens. Foucault, nawiązując m. in. do Epikteta, wskazuje, że zwrot ku samemu sobie wymaga odwrócenia się od rzeczy zewnętrznych⁶⁷. Chodzi o to, „by nigdy nie dać się wprawić w ruch nie-dobrowolny, na zasadzie perswazji albo zewnętrzznego bodźca. To w centrum samego siebie należy odnaleźć punkt zaczepienia”⁶⁸. Indywiduum kształtujące siebie w aktach antycypacji indyferencji staje się coraz bardziej autonomiczne, samo wpływa na postać siebie, a w coraz mniejszym stopniu ulega wpływom zewnętrznym.

Piotr Orlik

On Epictetus' *The Discourses* as a Source of Inspiration for Contemporary Searches for Identity from the Perspective of Possible Constitution of Identity in Acts of Anticipation of Indifference

Abstract

Epictetus' work, *The Discourses* was a source of inspiration for the reflections of, among others, William James, Hannah Arendt, Michel Foucault, and Charles Taylor. Contemporary philosophers find common grounds with the ancient Stoic in the exploration of the issues of self-identity search. The anticipation of indifference is an important element of the concept of making indifference present, developed

⁶⁷ Por. M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu...*, s. 208.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 209. W innym miejscu Foucault pisze o tym następująco (notatka opublikowana w: F. Gros, *op. cit.*, s. 603-604): „Celem jest więc osiągnięcie takiego stosunku do siebie, który polega jednocześnie na suwerenności i szacunku, panowaniu nad sobą i skromności wobec siebie, na potwierdzonym zwycięstwie Siebie nad Sobą i cierpieniach zadawanych Sobie przez Siebie”.

by the author in his other works. The article is an analysis of *The Discourses* and contemporary reflections thereof from the perspective of a possible constitution of identity in the acts of anticipation of indifference.

Keywords: identity, Epictetus, stoicism, anticipation of indifference, William James, Hannah Arendt, Michel Foucault, Charles Taylor.