

A n d r z e j S t ę p n i k

Pascal i Epiktet: dwa sposoby radzenia sobie z nędzą człowieka

Słowa kluczowe: *antropologia, Epiktet, B. Pascal, stoicyzm, szczęście*

Można wysunąć co najmniej dwie racje przemawiające za zestawieniem poglądów autora *Myśli* z koncepcjami stoików, w szczególności Epikteta. Po pierwsze, filozofia Epikteta miała na Pascala ogromny wpływ, czego ten ostatni nie ukrywał. W *Rozmowie z panem de Saci* Pascal przyznaje, że Epiktet i Montaigne to autorzy, których najchętniej czytywał i którzy byli dla niego inspiracją (Pascal 1962, s. 83). O Epikcie mówi, że „to jeden z tych filozofów, którzy najlepiej na świecie znali powinności człowieka” (Pascal 1962, s. 83) oraz „zasługiwałby na uwielbienie, gdyby równie dobrze znał ludzką słabość” (Pascal 1962, s. 85). Uważa, że Epiktet powinien być właściwie czytany, gdyż „choć leczy gnuśność, wbija w pychę i dlatego może przynieść wiele szkody tym, co nie pojmują, jak bardzo bywa znieprawiona najdoskonalsza nawet cnota, jeśli nie wypływa z wiary” (Pascal 1962, s. 101). Po drugie, stoicy proponują konkurencyjny wobec Pascalowskiego sposób radzenia sobie z nędzą człowieka. Pascal w *Myślach*, stanowiących apologię religii chrześcijańskiej, przedstawia alternatywę: albo nędza człowieka bez Boga, albo szczęście z Bogiem. Stoicyzm, gdyby okazał się filozofią zdolną do zapewnienia człowiekowi szczęścia bez odniesienia do chrześcijańskiego Boga, pokazywałby, że alternatywa Pascala jest fałszywa, stąd tyle wysiłku Pascal wkłada w dyskredytację filozofii, w szczególności stoickiej. Pascal zresztą jawnie pisze o swoich zamiarach: „Ująłbym chętnie tę rzecz w takim porządku: aby wykazać próżność wszelakiego stanu, wskazać próżność pospolitych żywotów, a następnie próżność żywotów filozoficznych, pirrońskich, stoickich;

ale nie zachowując porządku” (Pascal 1999, s. 44). Chce wykazać, że wszystkie pozachrześcijańskie sposoby radzenia sobie z nędzą człowieka są nieskuteczne, wobec czego – o ile chcemy zaznać szczęścia i przekroczyć ludzkie słabości – powinniśmy nawrócić się na chrześcijaństwo.

Najpierw skoncentrujemy się na ustaleniu, co składa się, zdaniem autora *Myśli*, na nędzę człowieka, a także na tym, czy można adekwatnie zarzucić Epiktetowi, że nie znał dobrze ludzkich słabości. Następnie przyjrzymy się Pascalowskiej recepcji stoicyzmu i ocenimy zasadność zarzutów Pascala wobec poglądów Epikteta i reprezentowanego przez niego filozoficznego nurtu. Zbadamy, które z omawianych rozwiązań – pascalowskie czy stoickie – pozwala skuteczniej radzić sobie z mankamentami kondycji ludzkiej. Na koniec podejmiemy kwestię tego, w jakim stopniu narzędzia wypracowane przez stoików mogą być użyteczne dla chrześcijanina, szczególnie w odniesieniu do – obecnego u wielu myślicieli chrześcijańskich, w tym autora *Prowincjałek* – postulatu poddania się woli Bożej.

1. Ludzka słabość według Pascala

Punktem wyjścia Pascalowskiej antropologii jest stwierdzenie, że człowiek sytuuje się między dwiema nieskończonościami, czyli tym, co nieskończenie wielkie (chodzi tu głównie o nieskończoność przestrzeni kosmicznej), a tym, co nieskończenie małe (jak świat cząstek elementarnych niedostępnych naszym zmysłom), czy też, ujmując to nieco innymi słowami, między nieskończonością a nicością (Pascal 1999, s. 51–58). Z tego wynikają konsekwencje zarówno ontologiczne, jak i epistemologiczne. Do pierwszych należy widoczna kruchość człowieka, który jest łatwo niszczalny, niczym trzcina, choć ma też pewną przewagę nad światem – w przeciwieństwie do innych obiektów świata jest świadomy i myśli, jest więc trzciną myślącą (Pascal 1999, s. 119–120). Z kolei do drugich można zaliczyć jego wyraźne ograniczenia poznawcze: człowiek nie jest w stanie poznać w pełni ani siebie, ani świata (Pascal 1999, s. 57–60, 63–78, 91–92). Tak charakteryzuje te poglądy Frederick Copleston:

Człowiek nie może poznać ani nieskończenie wielkiego ani też nieskończenie małego. Nie może też mieć zupełnej znajomości nawet tych rzeczy, które mieszczą się między obu ostatecznościami. Wszystkie bowiem rzeczy są ze sobą powiązane wzajemnymi relacjami, tak że całkowita wiedza o jakiegokolwiek części wymaga znajomości całości. Intelktualna pojętność człowieka jest ograniczona; jest on też podatny na zwodnicze podszepty wyobraźni i zmysłów (Copleston 1995, s. 166–167).

Człowiek, zdaniem autora *Myśli*, nie jest w stanie osiągnąć szczęścia. Dzieje się tak z kilku powodów. Po pierwsze, człowiek nie może zaspokoić swoich

pragnień, przez co cierpi (Pascal 1999, s. 86). Po drugie, wiele rzeczy, w tym śmierć, wywołuje w nim głęboki lęk (Pascal 1999, s. 107–108, 124, 143–146, 151), a ponadto jest bardzo zmienny w nastrojach: „Lada co nas pociesza, bo lada co nas zasmuca” (Pascal 1999, s. 88). Po trzecie, jesteśmy przywiązani do życia, zdrowia, urody, sławy, bogactwa, do ludzi, których kochamy, do ziszczania się naszych nadziei, co sprawia, że martwimy się ich potencjalną utratą i smucimy, gdy życie nie odzwierciedla naszych oczekiwań. Jak podsumowuje to francuski myśliciel:

Jesteśmy tak nieszczęśliwi, iż możemy znajdować przyjemność w jakiejś rzeczy jedynie pod warunkiem, że strapimy się, jeśli ta rzecz się nie uda, co mogą sprawić tysiące przyczyn i sprawiają też na każdym kroku. Kto by odkrył tę tajemnicę, aby się cieszyć dobrem nie martwiąc się przeciwnym mu złem, ten trafiłby w sedno: oto *perpetuum mobile* (Pascal 1999, s. 85).

Po czwarte, człowiek nie koncentruje się na chwili obecnej, lecz ciągle odnosi się do przeszłości i przyszłości (Pascal 1999, s. 86–87). Nie potrafi „pozostać w spokoju w izbie”, goni za zajęciami i rozrywką, bezskutecznie starając się uciec od samego siebie (Pascal 1999, s. 96–104). Jego stan to „niestałość, nuda, niepokój” (Pascal 1999, s. 95). Jeśli odnajdzie w końcu spokój, to ten wcale nie przyniesie mu ukojenia:

Szukamy spokoju zwalczając jakieś przeszkody; kiedy je przezwyciężymy, spokój staje się nie do zniesienia. Albo się myśli o tych niedolach, które się cierpi, albo o tych, które grożą. I gdybyśmy się nawet czuli dostatecznie bezpieczni ze wszystkich stron, troska własną swoją mocą nie omieszkaby wynijść z głębi serca, gdzie ma swoje korzenie, i napełniłaby duszę swoim jadem (Pascal 1999, s. 100).

I wreszcie po piąte, w człowieku rozgrywa się wojna domowa między rozumem a namiętnościami, w której górę biorą te ostatnie (Pascal 1999, s. 134–135). To wszystko sprawia, że jeśli człowiek poczuje się szczęśliwy, to jest to stan chwilowy i ulotny. W dłuższym okresie dojdą do głosu omawiane czynniki, powodujące, że jego domyślny stan to „niestałość, nuda, niepokój”.

Zdecydowana większość spostrzeżeń Pascala jest trafna, z wyjątkiem tego dotyczącego niemożności poznania rzeczywistości w makroskali i mikroskali. Błąd ten wynika przede wszystkim z uznania, że to, co w czasach autora jest nieznane lub niewykonalne, pozostanie takim również w przyszłości¹. Współcześnie dysponujemy z jednej strony zaawansowanymi narzędziami ułatwiającymi badania, takim jak teleskopy, radioteleskopy czy mikroskopy elektroniczne, z drugiej – teoriami opisującymi i wyjaśniającymi świat w makroskali

¹ Jest to nierzadki błąd wśród filozofów. Przykładem może być August Comte, który twierdził, że może nigdy nie poznamy składu gwiazd. Już w latach 60. XIX wieku dzięki spektroskopii badano skład Słońca, m.in. odkrywając nowy pierwiastek – hel. Co ciekawe, Comte zmarł niewiele wcześniej, bo w 1857 roku.

(ogólna teoria względności, teoria Wielkiego Wybuchu) oraz mikroskali (mechanika kwantowa, model standardowy). Co prawda, nie jesteśmy w stanie – przynajmniej na razie – pogodzić tych teorii, a nasze rozumienie wszechświata jest nadal niepełne, ale i tak jest znacząco większe niż w czasach autora *Prowincjałek*. Jednak inne spostrzeżenia Pascala do dziś zachowują aktualność – szczególnie te dotyczące trudności osiągnięcia przez człowieka trwałego szczęścia. Co więcej, okazują się zgodne z twierdzeniami płynącymi z różnych tradycji mądrościowych, takich jak stoicyzm, epikureizm czy buddyzm.

Warto rozważyć, jaki status mają wskazane przez Pascala uwarunkowania i czynniki: czy są wyłącznie elementami lub konsekwencjami natury ludzkiej, czy też nie; czy dotyczą wszystkich ludzi, czy tylko wybranych; czy wreszcie jesteśmy na nie skazani, czy też możemy się uwolnić spod ich wpływu i osiągnąć upragnione długotrwałe szczęście.

Na większość z tych pytań odpowiemy, zajmując się zarzutami Pascala kierowanymi w stronę filozofii stoickiej. Teraz skoncentrujemy się na tym, czy Pascalowski opis człowieka może pretendować do bycia obiektywnym opisem człowieka w ogóle. Przyglądając się skłonności autora *Myśli* do uogólniania i ekstrapolowania własnego doświadczenia, a także mając na uwadze apologetyczny cel jego dzieła, możemy powziąć co do tego wątpliwości. Podobnie uważał Tadeusz Płużański, pisząc:

U myślicieli typu Pascala pogląd na człowieka w ogólności jest poglądem na siebie samego – i odwrotnie, opinia o sobie identyfikuje się niemal ze zdaniem na temat człowieka jako takiego. Pascal, zdecydowany egocentryk, dostrzega i rozważa wszelkie problemy ludzkie przez pryzmat własnych przeżyć, które skłonny jest nader pochopnie uogólniać (Płużański 1974, s. 65).

Trzeba zatem ostrożnie podchodzić do twierdzeń Pascala, szczególnie tych, które mają mocno apodyktyczny charakter. To pozwoli nam na właściwą ocenę, który z dwóch sposobów radzenia sobie z nędzą człowieka – stoicki czy chrześcijański – jest bardziej obiecujący i czy rzeczywiście są one ze sobą nie do pogodzenia.

2. Zarzuty Pascala względem stoicyzmu

Pierwszym zarzutem Pascala wobec Epikteta i reprezentowanego przez niego nurtu filozoficznego jest stwierdzenie, że stoicy nie są w pełni świadomi nędzy człowieka, co sprawia, że popadają w nadmierną pychę, a przez to ich cnota jest niedoskonała². Przytoczmy jeden z licznych fragmentów *Myśli* tego dotyczący:

² Przytaczaliśmy już opinie Pascala o samym Epikciecie, który „zasługiwałby na uwielbienie, gdyby równie dobrze znał ludzką słabość” (Pascal 1962, s. 85) i który „choć leczy gnuśność,

Bez tych boskich wiadomości cóż mogli uczynić ludzie, jeśli nie albo wznieść się w wewnętrznym poczuciu, które im zostało z minionej wielkości, lub też unieść się w widoku własnej obecnej niemocy? Nie widząc bowiem całkowitej prawdy nie mogli przyjść do doskonałej cnoty. Ponieważ jedni uważają naturę za nieskażoną, drudzy za niepoprawną, nie mogli uniknąć albo pychy, albo lenistwa, tych dwóch źródeł wszelakich grzechów, ile że nie [mają innej drogi], jak tylko oddać się im przez gnuśność lub wyrwać się im przez pychę. Jeśli bowiem znali doskonałość człowieka, nie znali jego skażenia; tak iż unikali wprawdzie gnuśności, ale wpadali w pychę; jeśli zaś poznawali niemoc natury, nie rozumieli jej godności; tak iż mogli wprawdzie uniknąć próżności, ale jedynie rzucając się w rozpacz. Stąd rozmaite sekty: stoików i epikurejczyków, dogmatyków i akademików itd. (Pascal 1999, s. 191).

Trudno się zgodzić z tym zarzutem. Sam Epiktet świadomość własnych ograniczeń – głównie poznawczych – uznaje za punkt wyjścia należytego filozofowania:

Początkiem filozofii, przynajmniej dla ludzi, którzy w należyty sposób i przez właściwe podwoje starają się wejść do jej przybytku, jest świadomość własnej słabości i niedołęstwa w rzeczach koniecznych (Epiktet 1961, s. 136–137).

Stoicy, co prawda, nie wskazują, tak jak Pascal, na człowieka jako byt znajdujący się pomiędzy dwiema nieskończonościami, ale ukazują chwilowość życia ludzkiego względem wieczności i znikomość nawet największych imperiów względem wielkości całej Ziemi, a tej ostatniej względem kosmosu. Marek Aureliusz w *Rozmyślaniach* wielokrotnie nawiązuje do krótkości i kruchości naszego życia, a także przemijalności sławy nawet największych ludzi (Marek Aureliusz 1984, s. 16, 18, 39, 42, 56, 66, 91, 109–111). W ramach napomnienia pisze:

Pamiętaj o całości materii, której malutką cząstkę posiadasz. I o całym czasie, którego krótki i drobniauchny dział ci wydzielono. I o losie, którego jakże znikomą jesteś cząstką! (Marek Aureliusz 1984, s. 53).

Stoicy wyraźnie pokazują, że człowiek szukający swojego szczęścia w rzeczach, które są od niego niezależne, nie osiągnie długotrwałego zadowolenia, ze względu na zmienną naturę rzeczywistości. Jak zauważa Seneka, „kto cieszy się z dóbr przypadkowych, wspiera się na kruchych podstawach: radość ta, jak przyszła, tak też odejdzie” (Seneka 1961, s. 512). Dlatego też stoik powinien cały czas pamiętać o zmienności losu i być przygotowanym na jego odmianę, traktując przeciwności jako wyzwania rzucone mu przez bogów (Seneka 1996, s. 114, 167, 217–218, 253–255; Seneka 1961, s. 436–441, 506, 565–568). Seneka, podobnie zresztą jak inni stoicy, podkreśla kluczową rolę akceptacji

wbiją w pychę i dlatego może przynieść wiele szkody tym, co nie pojmują, jak bardzo bywa znieprawiona najdoskonalsza nawet cnota, jeśli nie wypływa z wiary” (Pascal 1962, s. 101). Te zarzuty rozszerza Pascal na cały stoicyzm.

biegu rzeczy oraz zachowania dystansu względem rzeczy od nas niezależnych (Seneka 1961, s. 214, 283–294).

Stoicy wiele uwagi poświęcają wyzwaniu człowieka od rozmaitych lęków, szczególnie od lęku przed śmiercią, i relacjom między sferą rozumną człowieka – która, podobnie jak u Pascala, decyduje o naszej sile i wyjątkowości – a sferą afektywną. Stąd można mniemać, że stoicy podpisaliby się pod tezą o wojnie domowej między rozumem a namiętnościami, chociaż inaczej niż autor *Myśli* typowałby jej wynik.

Również inne wątki Pascalskiej „nędzy człowieka” są obecne w pismach stoików. Seneka podkreśla, że rzadko żyjemy chwilą obecną i zazwyczaj jesteśmy pogrążeni w rozpamiętywaniu przeszłości, marzeniach dotyczących przyszłości lub czekaniu na coś, co ma się dopiero ziszczyć; a jeśli już nakierujemy się na teraźniejszość, to wypełniamy życie próżną krzątaniną i walką z nudą (Seneka 1996, s. 14–27, 255–257). Stwierdza następnie, że ludzie bezskutecznie – np. przez zmianę miejsca pobytu – chcą uciec od samych siebie (Seneka 1961, s. 101–103, 551–555), a zamiast tego powinni dążyć do zachowania spokojnego i zrównoważonego umysłu: „Bo za najpierwszy dowód umysłu zrównoważonego poczytuję możliwość spokojnego trwania na jednym miejscu i obcowania z samym sobą” (Seneka 1961, s. 5).

Jak zatem wyraźnie widzimy, stoicy są świadomi wszystkich uwarunkowań, o jakich później pisał Pascal i które mają się składać na nędzę człowieka. Dlaczego zatem, będąc całkiem nieźle odczytany w pismach stoików – Epikteta, Seneki i Marka Aureliusza – Pascal zarzuca im nieznaną negatywnych aspektów kondycji ludzkiej? Spór między tymi filozofami leży nie tyle w samym opisie nędzy człowieka, ile w poglądach na temat jej pochodzenia i możliwości jej przewalczenia. Pascal, jako chrześcijanin inspirowany myślą św. Augustyna, uważa, że natura człowieka jest skażona przez grzech pierworodny i może być uzdrowiona tylko za sprawą łaski i Chrystusa. Natomiast stoicy prezentują optymistyczne podejście do natury ludzkiej i możliwości osiągnięcia szczęścia przez człowieka (Sellars 2021, s. 18–19). Seneka wprost pisze, że „natura nie obdarza nas żadnymi występnyymi skłonnościami: wydała nas na świat jako nieskażonych oraz wolnych od przywar” (Seneka 1961, s. 475). Z tym właśnie nie chce zgodzić się Pascal, bo to, jego zdaniem, znamionuje pychę, biorącą się z przyjęcia, że można osiągnąć szczęście własnym wysiłkiem, bez łaski Bożej. Jest to bardzo specyficzne rozumienie pychy; zauważmy, że w standardowym rozumieniu trudno zarzucić stoikom pychę: często bowiem ukazują marność związaną z gonieniem za władzą, zaszczytami, sławą czy bogactwem, wskazując na ulotność i znikomość (pod względem czasowym czy przestrzennym) wielkich imperiów czy wielkiej władzy. Z kolei Marek Aureliusz w *Rozmyślaniach* wielokrotnie napomina samego siebie, aby zachować pokorę, aby się nie „szczarzyć”.

Drugi zarzut Pascala dotyczy tego, że osiągnięcie stoickiej cnoty jest dostępne jedynie względnie niewielu ludziom, podczas gdy prezentuje się ją

jako – dostępne dla każdego – remedium na nędzę człowieka; dodatkowo Pascal zdaje się twierdzić, że stoicy, w szczególności Epiktet, inspirowali się w swojej filozofii przykładami niezłomnych chrześcijan:

Stoicy. — Wnioskuje, że można zawsze to, co można *niekiedy*, i skoro pragnienie chwały każe dobrze czynić jakąś rzecz tym, których ma w swej mocy, i inni potrafią toż samo. – Są to ruchy gorączkowe, których zdrowy ustrój niezdolny jest naśladować. Z tego, iż istnieją chrześcijanie niezłomni, Epiktet wnioskuje, iż każdy może być taki (Pascal 1999, s. 162).

Pojawia się także wątek niestopniowalności stoickiej cnoty, rzeczywiście występujący u niektórych stoików, z czego Pascal wyprowadza wniosek, że wszyscy ci, którzy nie posiadli cnoty w pełni, są na takim samym poziomie, jakby nie posiadli jej wcale:

To, czego żądają stoicy, jest tak trudne, a tak czcze! Stoicy mówią: Wszyscy ci, którzy nie znajdują się na wysokim szczeblu mądrości, są jednak szaleni i występni jak ci, którzy są na dwa palce pod wodą (Pascal 1999, s. 162).

Rozpatrzmy po kolei te zarzuty. Stoicy rzeczywiście uważają, że mądrość dostępna jest dla wszystkich ludzi³, choć jest rzadka (Seneka 1961, s. 141, 145). Jest to stanowisko spójne: z tego, że coś jest osiągalne dla praktycznie wszystkich, ale wymaga wysiłku, nie wynika, że wszyscy tego dokonają; co więcej, najczęściej zdarza się, że osiągają to względnie nieliczni. Wielce prawdopodobne jest, że tę trudność wypracowania stoickiej cnoty stwierdza Pascal przez uogólnienie, na podstawie własnych, mało skutecznych prób. Można tu odpowiedzieć słowami Marka Aureliusza: „Jeżeli coś jest dla ciebie bardzo trudne, nie sądź, że to jest niemożliwe dla człowieka w ogóle” (Marek Aureliusz 1984, s. 62).

W kwestii niestopniowalności cnoty warto uwzględnić to, że, po pierwsze, nie wszyscy stoicy stali na tym stanowisku; wielu z nich kierowało się mniej kontrowersyjnym poglądem, że można przejawiać mniejszą lub większą cnotę, a posiadanie nawet jej okrucza przybliży nas do szczęścia. Po drugie, z tego, że nie możemy osiągnąć czegoś w pełni, nie wynika, że częściowe tego osiągnięcie jest bezwartościowe. Przykładem może być sam Epiktet, który nie uznaje się za w pełni wolnego, za to wskazuje na Diogenesa z Synopy i Sokratesa jako zupełnie wolnych i szczęśliwych bez względu na okoliczności (Epiktet 1961, s. 362–365). Jednakże z tego powodu, że sam nie posiada – jak Diogenes i Sokrates – pełni cnoty, nie uważa się za kogoś stojącego na tym samym poziomie mądrości, wolności i szczęścia co większość ludzi goniących za rzeczami od nich niezależnymi.

³ Także dla kobiet (przykładem jest Porcja, córka Katona) czy niewolników (tu możemy przywołać samego Epikteta). Było to coś idącego pod prąd czasów i dla wielu mogło być nie do zaakceptowania (np. dla Arystotelesa).

Nie sposób też uznać, że stoicy wzięli sobie za wzór „niezlomnych chrześcijan”, gdyż w czasach, gdy powstawał i rozwijał się stoicyzm, nie było chrześcijaństwa; poza tym Epiktet powołuje się najczęściej na Diogenesa z Synopy czy Sokratesa jako przykłady właściwego życia. Co więcej, wśród praktykujących stoicyzm było wielu, którzy potrafili nawet oddać życie za to, co uważali za słuszne, a którzy dla innych stawali się wzorcami osobowymi, choć nie wyznawali chrześcijaństwa: Kleantes, Publiusz Rutyliusz Rufus, Katon Młodszy, Gajusz Rubeliusz Plaut, Trazeja Petus, Muzoniusz Rufus⁴.

Kolejne zarzuty Pascala wobec stoicyzmu koncentrują się wokół nieskuteczności recept stoickich na osiągnięcie szczęścia. Autor *Myśli* stanowczo twierdzi, że nie da się – jak postulowali stoicy – opanować namiętności za pomocą rozumu, ponadto specyficznie interpretuje dążenia stoików, którzy, według niego, pragnęli być bogami:

Ta wojna domowa rozumu przeciw namiętnościom sprawia, iż ci, którzy chcieli pokoju, podzielili się na dwie sekty. Jedni zamierzali wyrzec się namiętności i stać się bogami [stoicy]; drudzy – wyrzec się rozumu i stać się bydlętami [epikurejczycy]⁵. Ale ani jedni, ani drudzy nie zdołali tego osiągnąć; zawsze pozostaje rozum, który piętnuje niskość i niegodziwość namiętności i mąci spokój tych, co im się poddają; i zawsze namiętności zostają żywe w tych, którzy chcą się ich wyrzec (Pascal 1999, s. 135).

Racje pozorów. — Epiktet. Ci, którzy mówią: „Głowa cię boli...”, to nie to samo. Jesteśmy pewni swego zdrowia, a słuszności nie; w istocie jego słuszność była głupstwem. A przecież uważał ją za dowiedzioną, mówiąc: „Albo jest w naszej mocy, albo nie”. Ale nie widział, że nie jest w naszej mocy kierować sercem, i błędnie wyciągał wnioski z tego, że istnieli chrześcijanie (Pascal 1999, s. 316).

Pascal dowodzi tym samym, że nie rozumie stoicyzmu lub próbuje przedstawić go w taki sposób, aby łatwiej zbić konkurencyjne poglądy⁶. Stoikom bynajmniej nie chodzi o to, by całkowicie pozbyć się emocji czy zapanować nad nimi dzięki samej woli, lecz aby zyskać nad nimi kontrolę dzięki pracy w zakresie przekonań, które mają wpływ na nasze reakcje na dane bodźce, a także dzięki wypracowaniu dystansu do sytuacji. Tak zresztą przedstawia stoicyzm wielu komentatorów: „Fundamentem stoicyzmu jest koncepcja, że sposób, w jaki doświadczamy świata – nasze reakcje, lęki, pragnienia i wszystko inne – nie jest wytworem świata, tylko tego, co stoicy nazywają naszymi osądami lub opiniami” (Farnsworth 2022, s. 27). Nieprzypadkowo zarówno

⁴ O życiu tych postaci można przeczytać w: Holiday, Hanselman 2021.

⁵ Uderzająco nietrafna opinia, jeśli ma dotyczyć oryginalnej szkoły epikurejskiej. Pascal najprawdopodobniej odwołuje się tu do dominującego – za sprawą myślicieli stoickich i chrześcijańskich – choć nieadekwatnego obrazu epikurejczyka jako libertyna.

⁶ Nieuczciwy chwyt erystyczny polegający na tym, że nie dyskutujemy z rzeczywistym stanowiskiem oponenta, lecz z wykoślawioną przez nas, tak aby łatwiej było z nią polemizować, jego karykaturą, nazywamy „słomianą kukłą” (*straw man*).

Diatryby, jak i *Encheiridion* rozpoczyna Epiktet od odróżnienia tego, co jest od nas zależne (sądy, popędy, pragnienia, odrazy), od tego, co jest niezależne (ciało, mienie, sława, godności) (Epiktet 1961, s. 5–9, 455). Nie należy z tego jednak wnosić, że mamy bezpośrednią kontrolę nad naszymi popędami, pragnieniami czy emocjami, a rozróżnienie na to, co od nas zależne, i na to, co niezależne, pokrywa się w prosty sposób z rozróżnieniem na to, co wewnętrzne, i na to, co wobec nas zewnętrzne. Jak słusznie zauważa John Sellars (2021, s. 23–26), Epitet nie twierdzi, że mamy kontrolę nad wszystkim, co znajduje się wewnątrz nas, lecz bezpośrednio tylko nad naszymi sądami (przekonaniami), a pośrednio nad tym, co od nich zależy – a nasze przekonania mają wpływ na nasze emocje, pragnienia, popędy i zachowania. U podstaw stoicyzmu leży twierdzenie, że to nie same bodźce zewnętrzne wywołują w nas reakcje, lecz że za rodzaj i intensywność tych reakcji odpowiadają nasze przekonania:

Nie same rzeczy bynajmniej, ale mniemania o rzeczach budzą w ludziach niepokój (Epiktet 1961, s. 458).

Dwa zaś pewniki niech będą wśród podręcznych, na których się oprzesz: jeden, że wypadki zewnętrzne duszy nie dotyczą, lecz stoją spokojnie poza nią, a wszelki niepokój jest jedynie skutkiem wewnętrznego sądu, i drugi, że wszystko, co widzisz, wnet ulega zmianie i wnet zniknie. I zawsze miej w pamięci, ilu już zmian sam byłeś świadkiem. Świat – to zmiana, życie – to wyobrażenie (Marek Aureliusz 1984, s. 32).

Jeżeli cię trapi coś zewnętrznego, to nie to ci dolega, ale twój własny sąd o tym. A ten zmienić – już jest w twojej mocy (Marek Aureliusz 1984, s. 97).

Stoicy zresztą nie twierdzą, że za pomocą zmiany przekonań można się pozbyć wszystkich emocji, czy nawet zastąpić afekty – takie jak strach, smutek, gniew, zazdrość, pożądanie itp. – emocjami pozytywnymi. Zwracają uwagę na fakt, że istnieją niekontrolowane, automatyczne i krótkotrwałe reakcje na pewne bodźce⁷, jednakże aby przerodziły się one w intensywną i długotrwałą emocję czy wpłynęły na nasz nastrój, potrzebna jest nasza uwaga i sprzyjający temu osąd. Wybuch emocji – np. gniewu – dokonuje się za swoistym przyzwoleniem duszy (Seneka 1996, s. 87–88). Podobnie Epiktet stwierdza, że to nie ktoś nas znieważa, ale nasze własne zapatrywania powodują, że odczuwamy zniewagę (Epiktet 1961, s. 464). Tym samym nawet mędrzec stoicki w pewnych okolicznościach nie uniknie pobudzenia fizjologicznego i mimowolnej reakcji emocjonalnej, nie przerodzą się one jednak u niego – za sprawą właściwych przekonań i postawy dystansu – w dłużej trwające stany afektywne. Stoik może zatem odczuć smutek, ale nie popadnie z tego powodu w depresję. Złożony proces powstawania emocji dobrze przedstawia Sellars:

⁷ Seneka pisze o pierwszej automatycznej reakcji na dane zdarzenie (Seneka 1961, s. 194).

Seneka twierdzi, że w procesie powstawania emocji można wyróżnić trzy etapy: pierwszy to mimowolne pierwsze wzruszenie, które stanowi naturalną reakcję fizjologiczną pozostającą poza naszą kontrolą; drugi to sąd będący kontrolowaną przez nas odpowiedzią na doświadczenie; trzeci to emocja, która kiedy raz powstanie, wymyka się całkowicie naszej kontroli (Sellars 2021, s. 38).

Oprócz pracy w zakresie przekonań, a pośrednio także postaw, stoicy proponują inne narzędzia osiągnięcia i utrzymywania szczęścia. Epiktet i Seneka zalecają wdzięczność za to, co mamy i co nas spotyka, patrzeć na pozytyw aktualnej sytuacji, a nie koncentrowanie się wyłącznie na tym, co nam przeszkadza (Epiktet 1961, s. 21–26; Seneka 1961, s. 54). Doradzają traktowanie rzeczy zewnętrznych jako darów od bogów, które wszak kiedyś będą musiały zostać zwrócone (Epiktet 1961, s. 352–355), a przeciwności jako testów zesłanych przez bogów (Epiktet 1961, s. 76). Zachęcają też do konfrontacji z naszymi obawami, do ćwiczenia się w znoszeniu trudów (Seneka 1961, s. 63–65, 86–92). To pozwoli na akceptację zmienności losu oraz zachowanie dystansu do rzeczy od nas niezależnych, ocenianych nie jako dobre czy złe, lecz jako neutralne czy obojętne⁸:

Pamiętaj, że żądasz, nie tylko władzy i bogactw, lecz również spokoju i wypoczynku, wyjazdu do obcych krajów i zdobywania wiedzy znikczemnia człowieka i czyni zależnym od innych. Bo, krótko mówiąc, każda z rzeczy zewnętrznych, obojętnie, jaka ona jest, uzależnia od innych, jeżeli przywiązuje się do niej zbyt wielką wartość (Epiktet 1961, s. 370).

W świetle powyższych przykładów wyobrażamy sobie powołanie filozofa mniej więcej następująco: filozof powinien zestroić swą wolę z wydarzeniami, tak iżby nasza wola nie buntowała się przeciw niczemu zgoła, co tylko się dzieje, a z drugiej strony, żeby nie pragnęła niczego zgoła, by się działo, z tego, co się nie dzieje (Epiktet 1961, s. 148).

Te dwie bowiem zasady musimy mieć zawsze wyryte w pamięci: po pierwsze, że żadna rzecz, znajdująca się poza zasięgiem wolnej woli, nie jest ni zła, ni dobra, a po wtóre, że nie należy torować drogi biegowi wydarzeń, ale iść w ślad za biegiem wydarzeń (Epiktet 1961, s. 247).

Możemy jednak nadal przejawiać wątpliwości co do efektywności zaprezentowanych przez stoików narzędzi. Jak się okazuje, współczesna psychologia – chociażby badania nad efektami terapii poznawczo-behawioralnej – pośrednio potwierdzają skuteczność⁹ remediów stoickich i możliwość ich zastosowania przez zwykłych ludzi. Albert Ellis, twórca terapii racjonalno-emotywniej (REBT – *Rational Emotive Behavior Therapy*), zaliczającej się do nurtu

⁸ Jest to podobne do rozwiązań z innych tradycji mądrościowych, chociażby z buddyzmu. Budda za przyczynę cierpienia uważał nasze przywiązanie do rzeczy, a wykorzenienie przywiązania stanowiło receptę na wyzbycie się cierpienia.

⁹ Wyjaśnienie subtelnej różnicy między skutecznością a efektywnością terapii można znaleźć w: McManus 2023, s. 105–106.

psychoterapii poznawczej i bazującej m.in. na dokonaniach stoików¹⁰, przyjmował tak jak oni, że nie tyle same zdarzenia, co przekonania ich dotyczące powodują określone konsekwencje emocjonalne i behawioralne. Wyraża to model ABC, gdzie A to przeciwności (*adversities*), które za sprawą B, czyli żywionych przekonań (*beliefs*), prowadzą do C, czyli do określonych konsekwencji (*consequences*) w zakresie emocji i zachowań. Eliminacja irracjonalnych lub dysfunkcyjnych przekonań, czy też zastąpienie ich właściwymi, powoduje zauważalne zmiany w reakcjach i zachowaniach osób poddanych terapii¹¹. Ellis, podobnie jak stoicy, zaleca też pielęgnowanie wdzięczności, zastąpienie myślenia w kategoriach „muszę” myśleniem typu „mogę” czy „chcę”, wreszcie zaś konfrontowanie się – zarówno mentalne, jak i rzeczywiste – z obiektami i sytuacjami, które nas niepokoją, drażnią lub wywołują w nas lęk. Należy nadmienić, że REBT jest formą psychoterapii o potwierdzonej skuteczności i efektywności (David i in. 2018; David i in. 2021).

Na sam koniec rozważmy zasadność opinii Pascala, jakoby stoicy dążyli do osiągnięcia statusu bogów. Przeciwnie: stoicy akcentowali znikomość człowieka wobec kosmosu i pokornie akceptowali fakt, że są częścią większej całości – przebóstwionego, harmonijnego i rozumnego Wszechświata – na losy którego nie mają wpływu. Szczególnie jest to widoczne w *Rozmyślaniach* Marka Aureliusza, w których autor – pełniący funkcję cesarza – raz po raz przywołuje się do porządku i nakłania do przyjęcia pokornej postawy, jako właściwej wobec marności i ulotności wszelkich dóbr niezależnych od nas.

3. Pascalowskie remedium na nędzę człowieka: chrześcijaństwo

Warto teraz zestawić stoicką drogę do osiągnięcia i utrzymania szczęścia ze ścieżką polecaną przez Pascala. Autor *Myśli* kilkakrotnie deklaruje, że tylko bycie gorliwym chrześcijaninem może zapewnić człowiekowi prawdziwe szczęście (Pascal 1999, s. 154, 166, 317). Jak już się przekonaliśmy, Pascal uważa, że znajomość Boga bez znajomości własnej nędzy rodzi pychę, z kolei

¹⁰ Czytelnik pragnący zgłębić REBT może sięgnąć zarówno do polskich przekładów popularnych i nastawionych na praktykę książek Ellisa (2008a, 2008b), jak i do bardziej zaawansowanych anglojęzycznych publikacji (Ellis, Grieger 1977; Ellis, Grieger 1986; Ellis, MacLaren 1998). Tutaj musimy ograniczyć się do ogólnej charakterystyki propozycji Ellisa.

¹¹ Siłę i zakres oddziaływania na nasze zachowania nawet pojedynczych przekonań doskonale ilustrują badania Carol Dweck nad nastawieniem na stałość oraz nastawieniem na rozwój (Dweck 2017).

znajomość własnej nędzy bez znajomości Boga rodzi rozpacz¹². To znajomość Jezusa Chrystusa stanowi złoty środek, gdyż w niej znajdujemy i Boga, i swoją nędzę (Pascal 1999, s. 288–289). Jak stanowczo stwierdza, „jedynie religia chrześcijańska mogła uleczyć te dwa błędy, wypędzając nie jeden drugim, mądrością ziemi, ale wypędzając i jeden, i drugi prostotą Ewangelii” (Pascal 1999, s. 191–192). Interesujące jest, że Pascal w *Myślach* nie konkretyzuje, co właściwie w chrześcijaństwie pomoże nam osiągnąć szczęście i jak dokładnie mamy je rozumieć. Znalazłem tylko jeden fragment, w którym autor mówi nam coś więcej w tym zakresie:

Zatem wyciągam ramiona ku memu Oswobodzicielowi, który, będąc przepowiedziany przez cztery tysiące lat, przyszedł cierpieć i umrzeć za mnie na ziemi, w czasach i wszystkich okolicznościach, które były przepowiedziane; i przez jego łaskę oczekuję śmierci w pokoju, w nadziei wiekuistego z nim połączenia; a tymczasem żyję radością, bądź w pomyślnościach, które podobało mu się mnie dać, bądź w niedolach, które mi zsyła dla mego dobra i które nauczył mnie cierpieć swoim przykładem (Pascal 1999, s. 287).

Łatwo zauważyć, że Pascal nie koncentruje się na osiągnięciu szczęścia w życiu doczesnym: wiara w Boga, co wyraźnie widać w słynnym zakładzie, umożliwi nam życie wieczne upływające w doskonałym szczęściu. W życiu doczesnym wiara nie sprawi, że będziemy nieustannie szczęśliwi – Bóg zsyła nam zarówno pomyślność, jak i niedole – będziemy jednak umieli je znosić, biorąc za przykład Chrystusa i żyjąc radosnym oczekiwaniem wiekuistego szczęścia. Odnosząc się tylko do doczesnego, najbliższego nam szczęścia, Pascal nie pozostawia wątpliwości, że – wbrew deklaracjom – nawet chrześcijaństwo nie jest w stanie go zapewnić:

Nie trzeba mieć duszy bardzo podniosłej, aby zrozumieć, że nie ma tu na ziemi trwałego i prawdziwego zadowolenia; że wszystkie nasze przyjemności są tylko marnościami, że niedole nasze są nieskończone, że wreszcie śmierć, która zagraża nam w każdej chwili, musi nieuchronnie wtrącić nas za niewiele lat w straszliwą konieczność wiekuistego unicestwienia albo wiekuistego nieszczęścia (Pascal 1999, s. 143).

Zauważamy, że chrześcijaństwo nie spowoduje, iż będziemy w pełni odporni na niedole i cierpienia w życiu doczesnym – nie tylko będziemy ich doznawać, ale wręcz możemy ich doświadczać nawet więcej niż niewierzący (Pascal pisze, że prawy chrześcijanin może być bardziej doświadczany przez Boga

¹² Było to charakterystyczne dla tradycji filozoficznej, szczególnie stoicyzmu i pirronizmu, dwóch nurtów, które miały największy wpływ na Pascala: „Filozofowie nie zalecali uczuć odpowiadających tym dwom stanom. Wzbudzali poczucie czystej wielkości, a to nie jest stan człowieka. Wzbudzali poczucie czystego poniżenia, a to nie jest stan człowieka. Trzeba poczucia poniżenia, nie z natury, lecz z pokuty: nie aby w nim trwać, ale aby iść ku wielkości. Trzeba poczucia wielkości, nie z zasługi, ale z łaski i po przejściu przez poniżenie” (Pascal 1999, s. 167). Zdaniem Pascala tylko chrześcijaństwo adekwatnie zdaje sprawę z ludzkiej natury.

niż niewierzący), lecz dzięki przykładowi Chrystusa potrafimy je znosić. Stoicyzm oferuje w tym zakresie o wiele więcej, gdyż umożliwia zmianę postaw tak, aby owe „niedole” nie były przyjmowane jako złe czy dokuczliwe; jak dowodzi Seneka, to, co ludziom wydaje się nieszczęściem, naprawdę nim nie jest (Seneka 1996, s. 219–223). W niektórych miejscach sam Pascal dostrzega potrzebę zmiany w zakresie postaw i przekonań, tak aby uzyskać pogodną akceptację wyroków Bożych: „Odmieńmy prawidło, jakie mieliśmy dotąd dla sądzenia o tym, co dobre. Mieliśmy za prawidło naszą wolę, weźmyż obecnie wolę Boga: wszystko, co chce, jest dla nas dobre i sprawiedliwe, wszystko, czego nie chce, złe” (Pascal 1999, s. 307). To zresztą zainspirowało Pascala w Epiktecie, że ten ostatni „niestrudzenie powtarza, że przedmiotem wszelkich dociekań i wszelkich pragnień człowieka powinno być poznanie woli Bożej i poddanie się jej” (Pascal 1962, s. 84), co wszak jest sednem filozofii stoickiej:

Jeżeli więc człowiek szlachetny i prawy rozważy to w sobie, podporządkuje swój rozum władcy wszechświata, nie inaczej niż obywatele ustawom państwa (Epiktet 1961, s. 46).

W świetle powyższych przykładów wyobrażamy sobie powołanie filozofa mniej więcej następująco: filozof powinien zestroić swą wolę z wydarzeniami, tak iżby nasza wola nie buntowała się przeciw niczemu zgoła, co tylko się dzieje, a z drugiej strony, żeby nie pragnęła niczego zgoła, by się działo, z tego, co się nie dzieje (Epiktet 1961, s. 148).

Nie usiłuj nagać biegu wydarzeń do swej woli, ale nagać wolę do biegu wydarzeń, a życie upłynie ci w pomyślności (Epiktet 1961, s. 459).

Można zatem powiedzieć, że zarówno stoicy, jak i Pascal podobnie widzą postawę, jaką powinien przejawiać człowiek względem zmienności świata i odmian losu. Dodatkowo stoicy prezentują konkretne narzędzia, dzięki którym można wykształcić tę postawę. Z tej perspektywy Pascal nie powinien traktować stoicyzmu jako konkurencyjnego wobec chrześcijaństwa rozwiązania kwestii nędzy człowieka, lecz jako komplementarną perspektywę, która może pomóc chrześcijaninowi w sprzęgnięciu swojej woli z wolą Boga. Pascal widzi wroga tam – a mianowicie w niektórych nurtach filozoficznych – gdzie powinien raczej szukać sojusznika.

4. Podsumowanie

Zarzuty, jakie kierował Pascal wobec stoicyzmu, nie znalazły potwierdzenia w rzeczywistości. Okazało się, że stoicy, w tym Epiktet, doskonale znają słabości człowieka, choć zarazem przyjmują, że człowiek posiada zasoby – mianowicie rozum – dzięki którym może je okiełznać i pokonać. Wypracowa-

ne przez starożytnych stoików narzędzia służące do utrzymania szczęścia dzięki zapewnieniu sobie wolności i niezależności względem zmiennego losu okazały się skuteczne i możliwe do wykorzystania przez większość ludzi. Stoicyzm stanowi realną możliwość uzyskania w doczesnym życiu szczęścia i pokazuje fałszywość alternatywy Pascala: nędza człowieka bez Boga albo szczęśliwe życie z Bogiem.

Pascal traktuje stoicyzm jako konkurencyjne wobec chrześcijaństwa remedium na nędzę człowieka, przez co nie dostrzega, że stoicyzm oferuje narzędzia, które mogą pomóc chrześcijanom w radzeniu sobie z wyzwaniami doczesności i podporządkowaniu woli człowieka woli Bożej. Aby jednak to zrobić, Pascal musiałby do pewnego stopnia porzucić swoją twardą, apologetyczną optykę i dopuścić ewentualność, że istnieją nurty myślowe niechrześcijańskie, które mogą zaproponować człowiekowi coś wartościowego. Obawiam się jednak, że nie zdecydowałby się na takie ustępstwo.

Bibliografia

- Copleston F. (1995), *Historia filozofii*, t. IV: *Od Kartezjusza do Leibniza*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- David D., Cotet Matu S. Mogoase C., Stefan S. (2018) *50 years of rational-emotive and cognitive-behavioral therapy: A systematic review and meta-analysis*, „Journal of Clinical Psychology” 74 (3), s. 304–318.
- David O.A., Cîmpean A., Costescu C., DiGiuseppe R., Doyle K., Hickey M., David D. (2021), *Effectiveness of Outpatient Rational Emotive Behavior Therapy Over One Decade*, „The American Journal of Psychotherapy” 74 (4), s. 157–164.
- Dweck C. (2017), *Nowa psychologia sukcesu*, przeł. A. Czajkowska, Warszawa: Muza SA.
- Ellis A., Grieger R.M. (red.) (1977), *Handbook of Rational-Emotive Therapy*, New York: Springer Publishing.
- Ellis A., Grieger R.M. (red.) (1986), *Handbook of Rational-Emotive Therapy*, t. 2, New York: Springer Publishing Company.
- Ellis A., MacLaren C. (1998), *Rational Emotive Therapy: A Therapists Guide*, Atascadero, CA: Impact Publishers.
- Ellis A. (2008a), *Głębokie uzdrawianie emocji*, przeł. J. Gilewicz, Kraków: Zielona Sowa.
- Ellis A. (2008b), *Jak zadbać o własne szczęście*, przeł. A.M. Sak, Kraków: Zielona Sowa.
- Epiktet (1961), *Diatryby. Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Farnsworth W. (2022), *Jak praktykować stoicyzm*, przeł. L. Sielicki, Gliwice: Helion.
- Holiday R., Hanselman S. (2021), *Stoickie ścieżki życia. Od Zenona do Marka Aureliusza*, przeł. Z. Płoski, Gliwice: Helion.

- Marek Aureliusz (1984), *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- McManus F. (2023), *Terapia poznawczo-behawioralna*, przeł. J. Halbersztat, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Pascal B. (1962), *Rozmowa z panem de Sacy*, w: tenże, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Boy-Żeleński, M. Tazbir, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 81–102.
- Pascal B. (1999), *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Plużański T. (1974), *Pascal*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Sellars J. (2021), *Lekcje stoicyzmu*, przeł. M. Rogalski, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Seneka L.A. (1961), *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Seneka L.A. (1996), *Dialogi*, przeł. L. Joachimowicz, Poznań: Zysk i S-ka.

A n d r z e j S t ę p n i k

Pascal and Epictetus: Two Ways of Dealing with Human Misery

Keywords: *anthropology, Epictetus, happiness, B. Pascal, stoicism*

The juxtaposition of Blaise Pascal's view with the philosophy of Epictetus is important for at least two reasons. First, Epictetus and Michel de Montaigne were the authors whom Pascal enjoyed reading more than any other writers. They were also his main philosophical inspiration. Secondly, the Stoics proposed a way of dealing with human misery, which was competitive to Pascal's. The author of *Les Pensées*, by way of producing an apology of the Christian religion, presents the following alternative: we must either suffer misery of a man living without God, or we may rejoice in happiness with God. Thus Pascal's effort to discredit Stoicism should be read as a proposal to find an alternative to Christianity. The aim of this article is to analyse Pascal's objections to Stoicism and to compare Stoicism with Pascal's positive proposal, which was Christianity. As it seems, Pascal's objections to Stoicism are not confirmed in real life, as what Stoicism offers is a real possibility of obtaining happiness in this life, which is a view that undermines the position adopted by Pascal. The author of *Les Pensées* treats Stoicism as a remedy for human misery, which is a rival position to Christianity. This also means that Pascal failed to notice that Stoicism offered tools that could help the Christians cope with the challenges of worldliness and with the subordination of man's will to God's will.