

MARCIN PIETRZAK

(Opole)

GENEALOGIA I FUNKCJA PERSWAZYJNA TZW. PARADOKSÓW STOICKICH

W pisanej na wygnaniu w 45 roku p.n.e. rozprawie filozoficznej *Paradoxa Stoicorum* Cyceron podjął się obrony twierdzeń, które sami ich głosiciele – myśliciele Portyku mieli określać mianem „paradoksów”. Nie dotarły do nas żadne bezpośrednie przekazy potwierdzające istnienie tego rodzaju „konwencji terminologicznej”. Informację tę potwierdzają pośrednio fragmenty dzieł Epikteta. W poniższym szkicu spróbuję rzucić nieco światła na perswazyjną funkcję owych paradoksów i wskazać na źródła, z których wypływała stoicka inklinacja do ich formułowania. Będzie to próba zarysowania, bliższej raczej niż dalszej, genealogii owych niezwykłych, zadziwiających i wprawiających w osłupienie też formułowanych przez myślicieli Portyku.

Mianem „paradoksu” Grecy określali zdarzenia, poglądy lub nawet postacie mające charakter niezwykły, cudowny, niespotykany, niezgodny z potocznym doświadczeniem, nieoczekiwany. W greckim rozumieniu przymiotnika παράδοξος zawierają się zarówno elementy emotywnie dodatnie, jak i ujemne. Zwycięzca igrzysk olimpijskich może zostać określony jako godny podziwu – παράδοξος, co miało stanowić honorowy tytuł przyznawany wyróżniającym się atletom¹. Paradoksalny to jednak przede wszystkim niespodziewany, sprzeczny z potocznym doświadczeniem, niewiarygodny². Cyceron wymienia sześć

¹ Por. Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, III, 18, s. 172.

² Będę używał terminu paradoks w tym właśnie znaczeniu, w którym oznacza on twierdzenie sprzeczne z potocznym doświadczeniem, nieoczekiwane. Będę mógł w związku z tym mówić o paradoksie jako wniosku wypływającym z jakiejś argumen-

twierdzeń stoickich mających taki właśnie charakter: (1) Jedynym dobrem jest cnota, (2) ta zaś wystarcza do szczęśliwego życia. (3) Wszelkie występki są sobie równe. (4) Każdy głupiec jest szaleńcem (5) i niewolnikiem, zaś mędrzec jedynie jest człowiekiem wolnym (6) i bogatym. Twierdzenia te, choć z pozoru niewiarygodne i sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem, są, zdaniem słynnego mówcy, „w najwyższym stopniu prawdziwe” (*verissima*)³. Studiując pisma Cyncerona z okresu konsulatu, nietrudno zauważyć, że przynajmniej w tej sprawie jego poglądy uległy wyraźnej zmianie⁴, do czego zresztą autor *Rozmów tuskulańskich* chętnie się przyznaje⁵. W wygłoszonej na osiemnaście lat przed napisaniem *Paradoksów* mowie w obronie konsula Lucjusza Licyniusza Mureny jej autor ironizuje na temat tych samych paradoksalnych zasad i z głoszącego ich doniosłość Katona Utyceńskiego, będącego jednym z oskarżycieli w procesie. Zestawia on surowe aż do absurdu zasady moralne, głoszone przez uczniów Zenona z Kition, z umiarkowanymi regułami życiowymi głoszonymi przez perypatetyków i akademików. Warto przytoczyć ten fragment w całości, jako że dobrze nadaje się on do zilustrowania paradoksalnego w poczuciu powszechnym charakteru nauki stoickiej:

Był bowiem pewien wybitny filozof imieniem Zenon. Naśladowcy stworzonych przez niego zasad nazywają się stoikami. Zasady te i wskazówki są następujące: Mędrzec nigdy nie kieruje się życzliwością i nie wybaczy nikomu żadnego błędu. Litościwy jest tylko głupiec i człowiek lekkomyślny. Jest rzeczą niegodną męża, dać się uprosić czy przebłagać. Tylko mędrzy, choćby byli najbrzydsi, są piękni, choćby byli najubożsi, są bogaci, choćby byli niewolnikami, są królami. Nas zaś, którzy nie jesteśmy mędrkami, nazywają zbiegami, wygnańcami, wrogami, nawet szaleńcami. Wszystkie przewinienia są równe. Każdy występki jest niegodziwą zbrodnią i nie mniej winny jest ten, co niepotrzebnie uduśli koguta, jak ten, co uduśli ojca. Mędrzec nigdy się nie waha, niczego nie żałuje, w niczym się nie myli, nigdy nie zmienia zdania.

Człowiek tak zdolny, jak Marek Katon, przejął te zasady od uczonych pisarzy nie po to, by o nich wzorem wielu dyskutować, lecz po to, by według nich żyć. – Domagają się czegoś dzierzawcy podatków. „Strzeż się, żebyś im nie okazał odrobiny życzli-

tacji, a nie o samej argumentacji. Zob. Hyde, Michael J., *Paradox: The Evolution of a figure of Rhetoric* [w:] *Rhetoric 78: Proceedings of Theory of Rhetoric: An Interdisciplinary Conference*, red. Robert L. Brown, Jr., Martin Steinmann, Jr., Minneapolis: University of Minnesota Center for Advanced Studies in Language, Style, and Literary Theory, 1979, s. 202.

³ Cynceron, *Paradoksy stoików* [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, przeł. K. Leśniak, t. III, PWN, Warszawa 1961, s. 448.

⁴ Por. K. Kumaniecki, *Literatura rzymska. Okres cynceroński*, Warszawa 1977, s. 315–317.

⁵ Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie* [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, s. 700.

wości”. Przychodzą prosić cię o coś ludzie biedni i nieszczęśliwi. „Będziesz niegodziwym zbrodniarzem, jeśli uczynisz coś dla nich z litości”. – Ktoś się przyznaje, że dopuścił się występku, i prosi o przebaczenie. „Zbrodnią jest wybaczać winy”. – A przecież to lekkie przewinienie. „Wszystkie winy są równe”. – Powiedziałeś coś. „To już jest nieodwołalne”. – Nie opierałeś się na faktach, ale na swoim przypuszczeniu. „Mędrzec niczego nie przypuszcza”. – Pomyliłeś się w czymś. Uważa to za złorzeczenie. – Oto co wynika z tej nauki: „Powiedziałem w senacie, że pozwę do sądu kandydata ubiegającego się o konsulat”. Powiedziałeś w gniewie. „Mędrzec – mówi – nie gniewa się nigdy”. Ale ze względu na okoliczności. „Jest cechą człowieka niegodziwego, dać się oszukać kłamstwu. Rzeczą haniebną jest zmieniać zdanie, zbrodnią – dać się ubłagać, niegodziwością – litować się”. Nasi zaś mistrzowie – wyznają bowiem, Katonie, że i ja w młodości nie ufając własnym zdolnościom, szukałem pomocy w nauce – nasi, powtarzam, mistrzowie, poczynając od Platona i Arystotelesa, to ludzie spokojni i umiarkowani. Twierdzą oni, że mędrzec kieruje się niekiedy życzliwością, a dobry człowiek lituje się, że różne są rodzaje występków i różne kary, że człowiek rozsądny potrafi zdobyć się na przebaczenie, a nawet mędrzec wyraża nieraz swój pogląd na temat rzeczy, na której się nie zna, gniewa się czasem, daje się uprosić i przebłagać, niekiedy zmienia zdanie, jeśli tego wymaga słuszość, odstępuje nieraz od swoich przekonania. Wszystkimi cnotami kieruje ich zdaniem pewien umiar⁶.

Cyceron zwraca się tutaj z kpiną do swojego przyjaciela Katona, który przejęty nauką stoicką głosi zasady odbiegające w swojej treści od powszechnie przyjmowanych reguł współżycia społecznego. Wydaje się jednak, że mimo kpin zawartych w mowie *Pro Murena* Cyceron dostrzegał rolę, jaką odegrał styl retoryczny Katona w popularyzacji stoicyzmu wśród Rzymian jego epoki. W *Brutusie* mówi on:

Widzę, że naszych stoików spotkało to samo, co greckich, że mianowicie jak niemal wszyscy niezwykle wnikliwie analizują zagadnienia, których dotyczy mowa, czynią to zgodnie z regułami [logiki] i są niemal architektami w doborze słów, tak przeszedłszy od logicznego rozumowania do wysłowienia, stają się bezsilni. Wylączęm z tej grupy jedynie Katona, któremu, chociaż jest idealnym stoikiem, nie brakuje najwspanialszej umiejętności przemawiania⁷.

Była zatem wymowa Katona jedną z pierwszych prób połączenia surowych zasad retoryki stoików z wprowadzonymi do niej elementami elokwencji⁸.

Kwintyliian informuje nas o pierwotnym stanowisku myślicieli Portyku w sprawie zasad wymowy (choć nie wymienia on wprost nazwy

⁶ Cyceron, *Mowa w obronie Mureny* [w:] tenże, *Mowy wybrane*, tłum. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1960, s. 144–145.

⁷ Cyceron, *Brutus, czyli o sławnych mówcach*, przeł. Magdalena Nowak, Warszawa 2008, 31, 118, s. 100.

⁸ Zob. Cyceron, *O najwyższym dobru i złu* [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, s. 306–307.

szkoły⁹), zgodnie z którym jedyną funkcją, jaką wypełnić ma mówca, jest nauczanie. Niedopuszczalne jest w związku z tym dla stoickiego mówcy jakiegokolwiek apelowanie do emocji słuchaczy, które oznacza słabość i nie daje się pogodzić z dążeniem do prawdy¹⁰. Sam założyciel szkoły miał pisać językiem tak niedbałym, że Cynceron w *Rozmowach tuskulańskich* określił go mianem „podłego słoworoba” (*ignobilis verborum opifex*)¹¹. Nie lepiej przedstawiała się sprawa z drugim ojcem stoicyzmu, Chryzypem, którego z powodu niewybrednego doboru słownictwa oskarżano o „gnojomowę” (koprolalię)¹².

Odmienne oblicze literackie zyskał stoicyzm w okresie tzw. Średniej Stoi. Już pisma Panaitosa z Rodos znane były z dobrego stylu i przystępnej formy wykładu¹³. Jego uczeń Poseidonios z Rodos również znany był z dobrego, choć może nazbyt lekkiego stylu pisarskiego, który krytykuje Strabon, dając jednak przy okazji jego znakomite próbki¹⁴. Obaj wymienieni powyżej myśliciele odegrali ważną rolę w procesach przenoszenia nauk stoickich na grunt kultury rzymskiej. Jeden jako przyjaciel i towarzysz Scypiona Afrykańskiego, drugi jako nauczyciel Cyncerona. Wraz z Katonem Utyceńskim retoryka stoicka zyskała jeszcze na sile perswazyjnej, dzięki wprowadzeniu przezeń elementów elokwencji¹⁵, co poświadcza Cynceron, pisząc:

Zauważyłem, Brutusie, u wuja twego Katona, że gdy zabierał głos w senacie, omawiał często ważne zasady filozoficzne. Odbiegały one co prawda od powszechnie przyjętych i stosowanych przez ogół prawideł współżycia ludzkiego, lecz Kato przemówieniem swym osiągnął, że owe zasady filozoficzne nawet ludowi zdawały się godne uznania¹⁶.

Kolejnym krokiem w rozwoju metod perswazji stoickiej były właśnie *Paradoxa Stoicorum* Cyncerona, w których sprowadził on owe para-

⁹ G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1963, s. 292.

¹⁰ Quintillianus, *Institutio Oratoria*, V, 1.

¹¹ Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie* [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, s. 701.

¹² T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. II, Warszawa 1959, s. 61. Niezrozumiałość stoickich wywodów krytykuje Cynceron w *De finibus* (Tenże, *O najwyższym dobru i zlu*, s. 283, 291 i 329).

¹³ Tamże, s. 65.

¹⁴ Strabon, *Geografia*, III, 2.9.

¹⁵ Zob. R. Stern, *The First Eloquent Stoic: Cicero on Cato the Younger*, „The Classical Journal”, t. 101, nr 1, 2005.

¹⁶ Cynceron, *Paradoxy stoików* [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, s. 447.

doksy „do rzędu pospolitych zasad” (*in communis locos*)¹⁷, a więc do schematów perswazyjnych (toposów) wskazywanych przez klasyczną sztukę retoryczną jako wspólne narzędzia dla rozmaitych rodzajów przekonywania. W ten sposób zagubiona została pierwotna *atopiczność* stoickich nauk moralnych. To, co było paradoksem, stało się elementem powszechnie przyjętych lub przynajmniej powszechnie akceptowanych reguł współżycia. Wagę tej przemiany można ukazać, odsłaniając korzenie nauki stoickiej i stoickiego sposobu perswadowania, a w szczególności rolę odgrywaną przez owe paradoksy, których „topizacji” dokonuje Cyceon.

Poszukiwania źródeł paradoksów stoickich prowadzą najpierw do cyników. Relacje pomiędzy stoicyzmem a cynizmem filozoficznym¹⁸ mają w pierwszym rzędzie charakter, by tak rzec, genealogiczny. Zenon z Kition, zanim stworzył własną szkołę filozoficzną, był uczniem Kratesa z Teb¹⁹. Pierwsze pisma Zenona miały powstawać pod wyraźnym wpływem cynizmu filozoficznego. Były one pisane, jak mówili starożytni, „pod psim ogonem”²⁰. Na charakter szkoły stoickiej ogromny wpływ wywarła cynicka nauka moralna i cynicki sposób życia²¹, dla którego wzoru dostarczyli Antystenes i Diogenes²². Paradoksalność nauk stoickich stanowi po części pozostałość po związku stoicyzmu z nauką naśladowców Antystenesa. Przeszczepienie na grunt cywilizowanego społeczeństwa elementów kontrkultury cynickiej musiało wywołać efekt paradoksalny. Z drugiej strony sami cynicy formułowali swoje poglądy w formie paradoksów. Sprzeczne ze zdrowym rozsą-

¹⁷ Tamże, s. 448.

¹⁸ Używam terminu „cynizm filozoficzny”, ponieważ wydaje mi się bardziej naturalny niż termin „cynicyzm”, którego użycie dla oznaczenia szkoły filozoficznej, założonej przez Antystenesa, sugeruje Władysław Tatarkiewicz w swojej *Historii filozofii*, jak również spopularyzowany przez niemieckojęzycznych historyków filozofii termin „kynizm”.

¹⁹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1988, VII, 1, 2, s. 369.

²⁰ Tamże, VII, 1, 4, s. 370.

²¹ Tamże, VI, 1, 15, s. 317.

²² Interesującą hipotezę na temat relacji pomiędzy cynizmem a pierwotnym stoicyzmem sformułował w jednej ze swoich mów cesarz Julian Apostata. Stoicy, jego zdaniem, zauważyli, że Grekom trudno było zaakceptować otwartość i prostotę cynicką, dlatego postanowili ją przysłonić maksymami dotyczącymi prowadzenia domu, interesów, a nawet sposobu uprawiania seksu z małżonką (Julian Apostata, *Mowa VI*, 185 c-d [za:] *Works of The Emperor Julian*, London/New York, MCMXIII, przekł. ang. Wilmer Cave Wright, Vol. II, s. 17).

kiem i szokujące dla ogółu, czyli w sensie przyjętym w tym artykule, *paradoksalne* nauki głoszone przez twórców stoicyzmu mają zatem swoje korzenie w przewartościowaniach cynickich, wyrażanych w tezach podobnych do tej: „Niechbym raczej zmysły postradał, niż miał odczuwać rozkosz”²³. Formułując tego rodzaju twierdzenia, cynicy realizowali nakaz wyroczeni delfickiej, która poleciła Diogenesowi sfałszować obiegową monetę²⁴, co miało oznaczać podważanie przyjętych w społecznościach ludzkich zasad współżycia²⁵.

Inspirację cynicką z łatwością wyczuć można w tezach, jakie zachowały się z pisanej „pod psim ogonem” *Politei Zenona*: ogólna edukacja jest bezużyteczna; ludzie źli (tj. niemądrzy) są wrogami swoich współziomków; kobiety powinny być wspólne; w miastach nie powinny być budowane ani świątynie, ani sądy, ani gimnazjony; nie trzeba bić monety dla celów wymiany i podróży; kobiety i mężczyźni powinni nosić takie same ubrania, a żadna część ciała nie powinna być zasłonięta²⁶.

Stoicyzm przejął zatem od cynizmu nakaz „fałszowania monety”. O ile jednak filozofowie spod znaku psa wcielali ją w życie poprzez przyjęcie nowego, dla wielu szokującego sposobu życia i współżycia, o tyle Zenon i jego następcy dokonali racjonalizacji tego przedsięwzięcia, a jej wynik przedstawili w formie paradoksów, będących tezami wysnutymi na podstawie abstrakcyjnych twierdzeń dotyczących natury możliwości, konieczności, faktów, wolności czy wyobrażeń. Jako przykład może służyć tutaj stawiana przez stoików teza, zgodnie z którą człowiek może osiągnąć stan, w którym nic na świecie nie będzie mogło się sprzeciwić jego woli. Stoicy dowodzili jej, posługując się jako przesłanką twierdzeniem, zgodnie z którym każdy dysponuje pełną wolnością kierowania wyobrazeniami (wolnością przyjmowania i odrzucania wyobrażeń); wszelki zaś przymus powstaje jako wynik przyjęcia tych, a nie innych wyobrażeń. A zatem człowiek, który posiada wolność przyjmowania i odrzucania wyobrażeń, nie może podlegać żadnemu przymusowi²⁷. Mamy tutaj do czynienia z argumentacją, której punktem dojścia – wnioskiem jest twierdzenie

²³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VI, 1, 3, s. 312.

²⁴ Na temat znaczenia czasownika *parachratterin* zob. J. G. Milne, I. Bywater, *PARAHARATHIS*, „The Classical Review”, 1940 (54), s. 10–11.

²⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VI, 2, 20–21, s. 321–322.

²⁶ M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, The University of Chicago Press, 1999, s. 3–4.

²⁷ Zob. Tamże, s. 60.

mające charakter paradoksalny. Taki właśnie jest porządek rozumowania. Jednak, jak to postaram się wykazać, porządek perswazyjny jest odmienny. Paradoks należy potraktować w tym przypadku jako punkt wyjścia procesu perswazyjnego. Jego wyeksponowanie (ekspozycja paradoksu) stanowi pierwszy krok w procesie perswazyjnym, w którego dalszej części uzyskuje on swoje uzasadnienie (uzasadnienie paradoksu).

Aby relację pomiędzy oboma stadiami zabiegu perswazyjnego odpowiednio naświetlić, trzeba dokonać retorycznej rekontekstualizacji zabiegu argumentacyjnego²⁸. Filozof nie będzie nam się odtąd jawił ani jako samotny myśliciel, ani jako uczestnik „nieskończonego dialogu” badaczy. Będzie on mówcą, który przemawia do publiczności. W przypadku omawianego zabiegu perswazyjnego publiczność, jaką ma przed sobą filozof, spełniająca w myśl tej samej interpretacji rolę mówcy, najpierw skonfrontowana zostaje z paradoksem, a dopiero potem paradoks zyskuje uzasadnienie. Mówca-filozof ustanawia w ten sposób między sobą a publicznością dwojaką relację. Pierwszą z nich ustanawia przez ekspozycję paradoksu. Jest to relacja podobna do tej, jaka łączy fachowca z jego klientem. Fachowiec przedstawia klientowi poprawny sposób uporania się z problemem, nie starając się wprowadzić rozmówcy w szczegółowe uzasadnienia (szczegóły techniczne), ustanawiając w ten sposób barierę, oddzielającą siebie jako fachowca od niepojmujących istoty problemu klientów-dyletantów. Fachowiec-filozof przedstawia klientom gotowy produkt w postaci paradoksu, uzasadnienie zachowując dla siebie. W tym punkcie perswazja przybiera formę, którą trudno uzgodnić z klasycznym rozumieniem sztuki retorycznej, obejmującej cele zabiegów retora zawsze w kontekście określonej wspólnoty, do której należą zarówno przemawiający, jak i jego audytorium²⁹. Z drugiej strony jednak filozof-fachowiec, uzasadniając paradoks, zaprasza słuchaczy do wejścia za kulisy argumentacji, co sprawia, że relacja fachowiec filozof – klient zostaje zastąpiona relacją mistrz filozof – uczeń. W ten sposób więc pomiędzy mówiącym a słuchającymi zostaje odbudowana, choć na drodze, jeśli można tak powiedzieć, okrężnej.

Taka retoryczna interpretacja paradoksów stoickich jako zabiegów perswazyjnych otwiera pole do dalszych zabiegów hermeneutycznych.

²⁸ Zob. Ch. Perelman, *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przekł. M. Chomicz, PWN, Warszawa 2004, s. 22–23.

²⁹ J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 2000, s. 11.

Szczególnie przydatny może się tutaj okazać sposób interpretowania zabiegów retora opracowany przez Kennetha Burke'a, który w miejsce pojęcia perswazji, rozumianej jako podstawowy cel sztuki retorycznej³⁰, wprowadza pojęcie identyfikacji³¹. Autor *Rhetoric of Motives* czyni z tego pojęcia podstawowe narzędzie do interpretacji zabiegu retorycznego. Tym, czego szuka mówca zwracający się do publiczności, jest osiągnięcie stanu konsubstancjalności ze słuchającymi. Na drodze do tego celu wykorzystuje on wszelkie środki znane klasycznej sztuce wymowy, poczynając od wspomnianych wcześniej toposów, a kończąc na technicznych środkach wzbudzania reakcji emocjonalnych, takich jak np. klimaksy i antyklimaksy³². Paradoks stoicki oglądany z tego punktu widzenia stanowi osobliwość. Identyfikacja z publicznością, jakiej domaga się zamiar retoryczny, zostaje tutaj osiągnięta, jak to już zostało powiedziane, w sposób okrężny. Paradoks wygłoszony przez mówcę wywołuje efekt zerwania identyfikacji, a dopiero przeprowadzone następnie uzasadnienie odbudowuje relację konsubstancjalności pomiędzy mówiącym i słuchającymi³³. Odzyskana w ten sposób identyfikacja ma jednak specyficzny zakulisowy charakter³⁴. Słuchacz może się zidentyfikować z mówcą, ale identyfikacja ta odbywa się na płaszczyźnie wiedzy fachowej: relacja fachowiec-klient zmienia się w relację mistrz-uczeń. Jednocześnie słuchacz, identyfikując się z mówcą na płaszczyźnie wiedzy fachowej, zrywa identyfikację z tymi, którzy nie chcą, lub nie są w stanie, skorzystać z zawołanego zaproszenia do wejścia za kulisy, które formułuje filozof-fachowiec.

Pod tym względem paradoks stoicki najwięcej ma do zawdzięczenia tradycjom wywodzącym się z pierwszej sofistyki. Również Gorgiasz i Protagoras, głosząc tezy takie jak zasada *homo mensura* albo twierdzenie, że „Nic nie istnieje”, posługiwali się, na płaszczyźnie retorycznej, zabiegiem identyfikacji zakulisowej.

³⁰ Tamże, s. 9–10.

³¹ K. Burke, *Rhetoric of Motives*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1969, s. 46.

³² Zob. K. Burke, *Tradycyjne zasady retoryki*, przeł. Krzysztof Biskupski, „Pamiętnik Literacki”, LXVIII, 1977, z. 2, s. 228. Pod tym tytułem został opublikowany polski przekład fragmentów II części *Rhetoric of Motives*.

³³ Na temat relacji pomiędzy pojęciem *konsubstancjalności* a pojęciem *identyfikacji* zob. K. Burke, *Rhetoric of Motives*, s. 20–23.

³⁴ Posługuję się tutaj pojęciem *kulis* wypracowanym przez E. Goffmana. Zob. Tenże, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak i P. Śpiewak, Warszawa 2000, s. 155–156.

Dla zilustrowania tego twierdzenia posłużę się przykładem zaczerpniętym z pierwszej księgi Platońskiego *Państwa*, gdzie jedną z głównych postaci jest sofista Trazymach, a przedmiotem rozważań jest definicja sprawiedliwości. Uczestnicy dyskusji: Kefalos i Polemarch przedstawiają swoje definicje sprawiedliwości, które odzwierciedlać mają poglądy: jedna starszego, druga młodszego pokolenia Ateńczyków³⁵. Kefalos twierdzi, że „[Sprawiedliwość to tyle, co] mówić prawdę i oddawać, co się wzięło”³⁶, podczas gdy Polemarch, reinterpretując myśl ojcowską, stwierdza, że sprawiedliwość „[...] to będzie ta sztuka, która przyjacielom i wrogom oddaje pożytki i szkody”³⁷. W momencie, w którym rozmawiający dokonują rozbioru definicji Polemarchowej, do dyskusji przyłącza się, choć może należałoby raczej użyć zwrotu „wtrąca się”, Trazymach³⁸. Żąda od Sokratesa, żeby ten zaprzestał ukrywania się za maską ironisty i sam udzielił odpowiedzi na pytanie o definicję sprawiedliwości³⁹. Skoro jednak Sokrates nie chce jej podać, Trazymach przedstawia własną:

[...] to, co sprawiedliwe, to nic innego, jak tylko to, co leży w interesie mocniejszego⁴⁰.

Definicja ta ma charakter paradoksalny w tym sensie słowa, którym posługuję się w tym artykule. Na tle definicji sformułowanych przez Polemarcha i Kefalosa, które mogły wydawać się dyskusyjne, ale które wydawały się z pewnością godne namysłu, definicja Trazymachowa robi wrażenie szokujące⁴¹. Jest sprzeczna z wszelkimi intuicjami moralnymi, do jakich sofista mógłby się odwołać. Ten fragment mowy Trazymacha można określić właśnie jako ekspozycję paradoksu. Po niej następuje uzasadnienie przybierające formę opisu rzeczywistości społecznej:

³⁵ Zob. E. Voegelin, *Order and History*, University of Missouri Press, t. III, s. 100.

³⁶ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 2010, 331d, s. 24.

³⁷ Tamże, 332d, s. 26.

³⁸ G. R. F. Ferrari, *Socrates in the Republic* [w:] *Plato's Republic. A Critical Guide*, red. Mark L., MacPheran, Cambridge University Press, 2010, s. 23. Także S. Rosen, *Plato's Republic. A Study*, Yale University Press, New Heaven–London 2005, s. 38–39.

³⁹ Platon, *Państwo*, 336c-d, s. 34.

⁴⁰ Tamże, 338c, s. 37.

⁴¹ Por. P. J. Hansen, *Plato's Immoralist and their Attachment to Justice*, Chicago 2010, s. 30, przyp. 12.

– No, więc ty nie wiesz – powiada – że z państw jedne mają dyktatury, w innych panuje demokracja, a w innych arystokracja?

– Jakżeby nie?

– Nieprawdaż, a kto ma moc w każdym państwie: rząd?

– No, tak.

– No, więc każdy rząd ustanawia prawa dla własnego interesu. Demokracja ustanawia prawa demokratyczne, dyktatura – dyktatorskie, a inne rządy tak samo. A jak je ustanowią, wtedy ogłaszają rządzonym, że to jest sprawiedliwe dla rządzonych, co jest w interesie rządzących, a kto się z tych przepisów wyłamuje, tego karzą za to, że niby prawo łamie i jest niesprawiedliwy. Więc to jest, pocziwa duszo, to, co mam na myśli; że w każdym państwie sprawiedliwość polega na jednym i tym samym: na interesie ustalonego rządu. Rząd przeciwieź ma siłę. Więc kto dobrze rachuje, temu wychodzi, że sprawiedliwość wszędzie polega na jednym i tym samym: na interesie mocniejszego⁴².

I dalej, jeszcze bardziej wyraziście:

Bo tobie się zdaje, że pasterze owiec i krów mają na oku dobro owiec i krów i tuczą je, i chodzą koło nich, mając na oku coś innego niż dobro swoich panów i własne, i tak samo ci, co rządzą w państwach, którzy naprawdę rządzą, myślisz, że jakoś inaczej się odnoszą do rządzonych niż jak do owiec i o czymś innym myślą nocą i dniem, jak nie o tym, skąd by wyciągnąć jak największą korzyść dla siebie. I taki daleki jesteś od tego, co sprawiedliwe, i od sprawiedliwości, i od tego, co niesprawiedliwe, i od niesprawiedliwości; ty nie wiesz, że sprawiedliwość i to, co sprawiedliwe, to jest w istocie swojej dobro cudze: dla mocniejszego i rządzącego – interes, a dla rządzonego i poddanego – szkoda. Niesprawiedliwość: wprost przeciwie. Ona panuje nad naiwnymi naprawdę „pocziwcami” i nad sprawiedliwymi. Rządzeni robią to, co leży w interesie rządzącego, bo on jest mocniejszy; słuchając go, przyczyniają się do jego szczęścia, a do własnego ani odrobiny. Trzeba przecieź zobaczyć, arcynaiwny Sokratesie, że człowiek sprawiedliwy wszędzie ma mniej niż niesprawiedliwy. Najpierw w interesach, w spółkach. Gdziekolwiek się taki jeden z drugim zwiąże, to przy rozwiązaniu spółki nigdy nie znajdziesz, żeby sprawiedliwy miał z niej więcej niż niesprawiedliwy.

A następnie w stosunku do państwa, kiedy chodzi o podatki, to z jednakich dochodów sprawiedliwy wpłaca więcej, niesprawiedliwy mniej. A jak można coś dostać, to ten nie dostaje nic, a tamten zyskuje grubo. A znowu jak jakiś publiczny urząd spełnia jeden i drugi, to dla sprawiedliwego jest kara – jeżeli już nie inna, to ta, że jego własne gospodarstwo schodzi przy tym na psy, bo on nie ma czasu dbać o nie, a z publicznego grosza takiemu nic nie przyjdzie, bo on jest sprawiedliwy, a oprócz tego jeszcze zaczyna ją go nienawidzić krewni i znajomi, kiedy im nie chce oddawać żadnych przysług wbrew sprawiedliwości. A u niesprawiedliwego wprost przeciwie. Ja mówię o tym, o którym przed chwilą mówiłem, o takim, co grubo potrafi pamiętać o sobie. Ty na takiego patrz, jeżeli chcesz ocenić, o ile lepiej człowiek wychodzi w swoich prywatnych sprawach na niesprawiedliwości niż na sprawiedliwości⁴³.

⁴² Platon, *Państwo*, 338d-339a, s. 37–38.

⁴³ Tamże, 343a-344a, s. 45–46.

Powyższy fragment można scharakteryzować jako trzeźwy, obiektywny lub nawet hiperobiektywny opis rzeczywistości społecznej⁴⁴. Stanowi on wsparcie dla wyeksponowanej na wstępie paradoksalnej definicji sprawiedliwości. Formułując ten opis, Trazymach dokonuje autoprezentacji, przedstawiając siebie samego jako osobę, która potrafi trzeźwo spojrzeć na rzeczywistość i nie ulega złudzeniom ani pokusom myślenia życzeniowego. W istocie Trazymach ukazuje samego siebie jako profesjonalistę, przedkładającego fachową opinię na forum złożonym z dyletantów, którzy sami siebie oszukują i udają głupców jedni przed drugimi⁴⁵. Ten *profesjonalny* charakter formułowanej przez niego opinii podkreślony zostaje dodatkowo przez żądanie zapłaty, którą miałby uiścić Sokrates w zamian za opinię/ekspertyzę Trazymacha⁴⁶. W ten sposób sofista ustanawia dystans pomiędzy sobą jako ekspertem a publicznością jako grupą dyletantów⁴⁷.

Podobny rys odnajdujemy również w innych portretach sofistów pióra Platona. Samo słowo „σοφιστής” miało pierwotnie oznaczać kogoś, kto jest mądry w określonej dziedzinie – eksperta⁴⁸. Z takim obrazem sofisty rozprawia się Platon w *Gorgiaszu*, zaliczając sofistykę i retorykę, na równi z kosmetyką, nie do sztuk, ale do umiejętności schlebiania⁴⁹. Sama jednak dyskusja, jaką podejmuje założyciel Akademii z obrazem sofisty jako fachowca, świadczy o tym, jak rozpowszechniony był to stereotyp. Autoprezentacja mówcy jako fachowca znajdowała oparcie w powszechnym wśród Greków epoki klasycznej podziwie dla owych δημιουργοί – ekspertów i mistrzów w sztuce⁵⁰. Podziw ten znalazł swój wyraz między innymi w słowach Diogenesa z Synopy, który miał mawiać, że:

[...] gdy widzi w życiu sterników, lekarzy, filozofów, nazywa człowieka istotą najmądrszą wśród istot żyjących, kiedy natomiast widzi tłumaczy snów, wróżbiarzy i im

⁴⁴ R. Barney, *Socrates' Refutation of Thrasymachus* [w:] *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, red. Gerasimos Santas, Blackwell Publishing, 2006, s. 46.

⁴⁵ Platon, *Państwo*, 336c, s. 34.

⁴⁶ Tamże, 337d, s. 36.

⁴⁷ Na użytek, jaki sofisci robili z paradoksu, zwraca uwagę Arystoteles (zob. Arystoteles, *O dowodach sofistycznych* [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, przeł. K. Leśniak, t. I, PWN, Warszawa 1990, 173a, s. 493–494.

⁴⁸ Zob. W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge University Press, London–New York–Melbourne 1971, s. 27.

⁴⁹ Platon, *Gorgiasz* [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. Władysław Witwicki, t. I, Kęty 1999, 463a-b, s. 363.

⁵⁰ Tamże, 319b-d s. 275.

podobnych albo też ludzi chępiących się czy to sławą, czy to pieniędzmi, wtedy nic nie wydaje mu się głupsze od człowieka⁵¹.

Również Sokrates, wykładając swoje nauki moralne, posługiwał się metaforą fachowości, przywołując przykłady wiedzy fachowej, która miała stanowić model dla proponowanego przez syna Sofroniska sposobu rozumienia mądrości⁵². Filozofia jest kolejną ze sztuk, zaś uprawianie sztuk jest tym, co prawdziwy człowiek robić powinien. Gdy Epiktet w swoich *Diatrybach* będzie odnosił się do zarzutu paradoksalności nauk głoszonych przez stoików, posłuży się właśnie porównaniem filozofii do sztuki czy fachu:

– Cuda dziwy (παράδοξα) głoszą filozofowie. – A w innych naukach (ἄλλαις τέχναις) to niby cuda dziwy nie mają miejsca? He? A jakież dziw większym jest nad to, że się komuś przekłuwa oko, by wzrok odzyskał? Gdyby ktoś o tym powiedział człowiekowi nieobeznanemu ze sztuką lekarską, czyżby się nie naśmiał z tej jego mowy? Co zatem jest w tym nadzwyczajnego, że również w filozofii zawierają się liczne prawdy, które dziwami wydają się nieświadomym?⁵³

Twierdzenia filozofii stoickiej wydają się zatem paradoksalne jedynie tym, którzy nie są obeznani (ἀπειροίς) z prawidłami sztuki filozoficznej. Twierdzenia z pozoru niewiarygodne mają swoje uzasadnianie, które często przybiera formę techniczną i abstrakcyjną i może zostać właściwie pojęte tylko przez fachowca-filozofa. Na innym jeszcze miejscu stara się Epiktet wykazać, że teza z pozoru paradoksalna, zgodnie z którą mędrzec nie poniesie żadnej szkody, nawet gdyby był torturowany i musiał znosić wszelkie cierpienia, znajduje uzasadnienie w pewnej abstrakcyjnej zasadzie, której prawdziwość jest jasna dla każdego, kto obznajomiony jest z zasadami filozofii:

Jakąż właściwie głosimy niedorzeczność (τί παραδοξολογοῦμεν), gdy powiadamy, że złem dla wszelkiego stworzenia jest to, co jest przeciwne jego naturze? Jestże w tym jakaś niedorzeczność? A bo to ty nie utrzymujesz tego samego w odniesieniu do wszelkich innych stworzeń? Z jakiegoż zatem powodu tylko dla jednego człowieka miałbyś tu czynić wyjątek? Jeśli bowiem twierdzimy, że człowiek ma łagodną, pełną miłości dla innych i wierną naturę, to jakąż niedorzeczność (παράδοξον) zawiera to nasze twierdzenie? – Nie zawiera żadnej⁵⁴.

⁵¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VI, 24, s. 323–324.

⁵² Zob. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* [w:] tenże, *Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, II, 37, s. 37.

⁵³ Epiktet, *Diatryby. Encheridion*, s. 82–83.

⁵⁴ Tamże, s. 357.

Paradoks jest zatem kamieniem obrazu dla tych, którzy nie są obznajomieni z teoretycznym zapleczem filozofii – dla tych, którzy nie zostali wpuszczeni *za kulisy* działalności filozoficznej. Paradoks tworzy dystans pomiędzy mówiącym i słuchającymi, a jednocześnie stanowi zaproszenie do identyfikacji zakulisowej. Aby ustanowić ten nowy stosunek, mowa filozoficzna powinna być odstręczająca dla niewprawnego ucha. Filozof nie stara się wzbudzać aplauzu słuchaczy. Wyrażane głośno przez tych ostatnich wyrazy uznania dla tego, co mówi mówca, świadczą, zdaniem innego stoika Muzoniusza Rufusa, o tym, że „[...] zarówno ten, kto mówi, jak i ci, którzy słuchają, tracą czas”⁵⁵. Zanim zatem ustanowiona zostanie nowa relacja, podobna do tej, jaka łączy mistrza w fachu z jego uczniem, pomiędzy filozoficznym mówcą a jego słuchaczami musi zostać wytworzony dystans, zrywający wszelkie istniejące uprzednio pomiędzy stronami identyfikacje.

W ten sposób trafiamy na trzecie, po cynikach i sofistach, źródło paradoksów stoickich. Źródłem tym jest filozofia Heraklita, której wpływ na myśl stoicką, a w szczególności na fizykę i teorię *logosu*, jest powszechnie znany. Wpływ ten wykracza jednak poza granice ustaleń teoretycznych i rozciąga się na formy, jakie przybierała perswazja stoicka. Heraklit znany był już w starożytności jako filozof ciemny (*σκοτεινός*), zaś miano to miało mu przypaść w udziale ze względu na niezrozumiałość jego pism o przyrodzie⁵⁶. Diogenes Laertios powtarza pogląd, zgodnie z którym niezrozumiałość stylu pisarskiego Heraklita była zamierzona jako środek uniemożliwiający zapoznanie się z treścią pism przez profanów⁵⁷. Jego mowa filozoficzna miała być mową zagadek. Choć Teofrast, zgodnie ze świadectwem Laertiosa, miał głosić hipotezę sprowadzającą niezrozumiałość Heraklitowego stylu do skłonności autora do melancholii⁵⁸, w tradycji filozoficznej utrwalił się obraz myśliciela mrocznego, posługującego się zagadkami (*αἰνικτής*) na sposób wyroczeni delfickiej.

Ta skłonność filozofa z Efezu do posługiwania się zagadkami odślania, jak sądzi Giorgio Colli, pewną istotną właściwość myśli greckiej z epoki przedklasycznej, tę mianowicie, że była ona skierowana

⁵⁵ Muzoniusz Rufus, Fragment XLIX (*C. Musonii Rufi reliquiae*, red. O. Henze, Lipsk 1905).

⁵⁶ Cyceon, *O najwyższym dobru i złu* [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, II, 15, s. 216.

⁵⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 1, 5–6, s. 518.

⁵⁸ Tamże, IX, 1, 6, s. 519.

nie do szerokiego kręgu odbiorców, ale do wąskiego grona wtajemniczonych⁵⁹. Znalezienie odpowiedzi na zagadkę było tym, co czyniło zagadniętego godnym miana mędrca⁶⁰, stanowiąc zaczątek budowania wspólnoty tych, którzy znają się na rzeczy. Przytoczona w tym kontekście przez autora *Narodzin filozofii* Arystotelesowa definicja zagadki, jako „łączenia niemożliwości w mówieniu o tym, co rzeczywiście istnieje”⁶¹, dobrze zgadza się z sensem, jaki przypisuję stoickiemu paradoksowi. Niemożliwość, o której mówi Arystoteles, ma przecież charakter pozorny, tak jak w słynnym przykładzie zagadki, jaką zadali rybacy Homerowi przybyłemu na wyspę Ios, a o której wspomina Heraklit (fr. 56). Homer ostrzeżony przez wyrocznię delficką, aby wystrzegął się zagadki zadanej przez dzieci⁶², po powrocie na rodzinne Ios miał spotkać młodych rybaków, którzy wracając z nieudanego połowu, łapali wszy, a zapytani przez poetę o to, czy mieli udany połów, odpowiedzieli: „Cośmy złowili, tośmy wyrzucili, a czegośmy nie złowili, to wieziemy ze sobą”, mając na myśli wszy, których iskaniem byli zajęci⁶³. Zagadka ta, podobnie jak paradoksy stoików, pod pozorami absurdu skrywa proste prawdy, oczywiste dla tego, kto wie, o co chodzi. Zagadki tego rodzaju stanowiły podstawę współzawodnictwa pomiędzy mędrcami⁶⁴. Wiedzieć, znaczyło w epoce archaicznej, nie dać się zwieść pozorom i dotrzeć do sedna sprawy, tzn. rozwiązać zagadkę⁶⁵. Formę zagadki miały przepowiednie wyroczni delfickiej, od których to, jak sugeruje autor *Narodzin filozofii*, wywodzić się miała tradycja pojedynku na zagadki. Zagadka pytyjska może być rozumiana jako zaproszenie do wejścia za kulisy wydarzeń, albo przynajmniej stanowi sugestię, że takie kulisy istnieją. Można powiedzieć, że zagadka pytyjska, podobnie jak paradoks stoicki, jednocześnie zasłania owe kulisy i stanowi zaproszenie do wejścia za nie. Taką też enigmatyczną i paradoksalną formę ma wiele aforyzmów Heraklitejskich, jak np. te:

⁵⁹ G. Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa–Kraków 1991, s. 90.

⁶⁰ Tamże, s. 72.

⁶¹ Arystoteles, *Poetyka* [w:] tenże, *Retoryka. Poetyka*, przeł. Henryk Podbielski, PWN, Warszawa 1988, s. 354.

⁶² Pazuaniasz, *Wędrowka po Helladzie*, X, 24.2.

⁶³ Zob. D. B. Levine, *Poetic Justice: Homer's Death in the Ancient Biographical Tradition*, „The Classical Journal”, Vol. 98, nr 2, s. 141–142.

⁶⁴ R. P. Martin, *The Seven Sages as Performers of Wisdom* [w:] *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, Oxford University Press, New York–Oxford 1998, s. 119–120.

⁶⁵ G. Colli, *Narodziny filozofii*, s. 52–55.

Jeśli niespodziewane nie jest spodziewane, nie będzie znalezione, nieznajdywalne będąc i bezdrożne (B 18).

Człowiek w nocy dotyka światła. / Żyjący dotyka umarłego. / Przebudzony dotyka śpiącego (B 26.2).

I jeden z najsłynniejszych:

W te same rzeki wchodzimy i nie wchodzimy, jesteśmy i nie jesteśmy (B 49a)⁶⁶.

Fragmety powyższe wykazują wyraźne podobieństwo do zagadki Homerowej. One również ustanawiają podwójną relację pomiędzy mówiącym a słuchającym. Z jednej strony odstręczają słuchającego swoją niezrozumiałością i paradoksalnością, a z drugiej sugerują, że może on zostać dopuszczony do ukrytej w zagadce prawdy czy tajemnicy. Efekt ten uzyskuje Heraklit przede wszystkim dzięki tej cesze swojego stylu, którą Charles H. Kahn określił mianem gęstości, a która polega na znaczącej wieloznaczności (*meaningfull ambiguity*) wypowiedzi i związanej z tym podatności na wielorakie interpretacje⁶⁷, i choć zabieg tego rodzaju musiałby wzbudzić niechęć stoickiego mówcy, który ponad wszystko miał stawiać jasność i prostotę wyводу, to jednak zamiar perswazyjny jest w obu przypadkach taki sam: zawiązać podwójną relację ze słuchaczami. Z jednej strony ustanowić dystans wobec tych, którzy się na rzeczy nie znają, z drugiej zaprosić do wejścia w bliższą relację tych, którzy gotowi są do podążania za mistrzem.

PODSUMOWANIE

Analiza paradoksów stoickich z perspektywy retoryki doprowadziła nas do następujących konkluzji. Genealogii tej formy retorycznej należy się doszukiwać przede wszystkim w związku łączącym pierwotną naukę stoicką z cynizmem filozoficznym. W drugiej kolejności należy wskazać na pewne elementy kultury pierwszej sofistyki jako na leżące u podłoża zarówno cynickiego, jak i stoickiego sposobu argumentowania. Trzecim źródłem, z którego wypływają paradoksy stoickie, byłaby twórczość, a przede wszystkim styl pisarski Heraklita. Ostatecznie

⁶⁶ Powyższe fragmenty przytaczam za tłumaczeniem Kazimierza Mrówki (K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty kosmologiczne, ontologiczne i epistemologiczne. Wersja literacka*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis”. Folia 30. Studia Philosophica, II (2005), s. 106).

⁶⁷ Ch. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, 1979, s. 89–91.

źródeł owych paradoksów można się doszukiwać, idąc tropem wskazanym przez Giorgio Collego, we wspólnej dla całej myśli greckiej idei zagadki, jako bramie prowadzącej do mądrości. Analizy powyższe pozwoliły też na identyfikację podstawowych składników strategii perswazyjnej, której centralnymi elementami były paradoksy stoickie. Stosując tę strategię, mówiący chce przede wszystkim ustanowić podwójną relację pomiędzy sobą a publicznością: relację fachowiec-klient i mistrz-uczeń. Dokonuje tego poprzez wyeksponowanie twierdzenia, które ma charakter paradoksalny, tzn. nieprawdopodobny i niezgodny z doświadczeniem, które to twierdzenie daje się również zrozumieć jako zagadka. Ekspozycja paradoksu ma, z jednej strony, stworzyć dystans pomiędzy mówiącym a słuchającymi poprzez zawiązanie relacji fachowiec-klient, a z drugiej strony zasugerować możliwość zawiązania relacji mistrz-uczeń, co ma doprowadzić do konsubstancjacji retorycznej, w znaczeniu, jakie temu wyrażeniu nadaje Kenneth Burke. Owa konsubstancjalność byłaby osiągnięta niejako na drodze okrężnej, bez odwoływania się do tego, co łączy audytorium i mówiącego.

GENEALOGY AND THE ROLE OF PERSUASION IN THE PARADOXES OF STOICISM

Summary

In his *Paradoxa Stoicorum* Cicero defends the theses of the Stoic philosophers called „paradoxes”. The most important among them are claims about the self-sufficiency of virtue, the absolute freedom of the wise man, and the claim that all who are not wise are madmen. The usage of these paradoxes by the Stoics enables us to present a genealogy of this form of persuasion and trace its roots to the ancient cynics, sophists, and Heraclitus. Rhetorical analysis of philosophical speech allows us to describe the basic structure of the persuasive scheme. This analysis shows that exposition of the paradox leads to the establishment of a double relation between the philosopher and his audience. The first is between the professional or expert and the dilettante or client; second is between the master and his apprentice. This relation makes possible, in an indirect manner, a rhetorical consubstantiation (in Kenneth Bourke’s sense) of the speaker and his audience.

Marcin Pietrzak