

Dobrochna Dembińska-Siury

Refleksje nad poglądami Seneki na temat wolności

Nihil accidere bono viro mali potest
Seneka, *De providentia*, II. 1

W jednej ze swoich książek, wydanej przed paru laty także w Polsce¹, P. Hadot stawia tezę, że filozofia starożytna miała charakter przede wszystkim praktyczny i rozważania wielu jej twórców należy odczytywać i interpretować jako rodzaj ćwiczeń duchowych. Doskonałą ilustracją tego przekonania są poglądy Seneki, żyjącego w latach 4 przed Chr. — 65 po Chr. przedstawiciela stoicyzmu rzymskiego, tzw. stoi młodszej. Filozofię okresu rzymskiego, zwłaszcza zaś tę o zabarwieniu stoickim, charakteryzuje niewątpliwie moralizm i praktycyzm², a w pismach Seneki wielokroć można znaleźć wątki potwierdzające tezę Hadota. Jest więc w nich obecne zarówno przekonanie, że mędrzec zawsze powinien starać się uzyskać właściwy pogląd na istotę danej rzeczy, zjawiska czy wydarzenia — czym ono w rzeczywistości jest i w jakiej relacji pozostaje do człowieka, jak również że przez nieustanne rozważanie posiadanej na ten temat wiedzy staje się on niejako uzbrojony i zabezpieczony przed wszelkimi niespodziankami losu: nic go nie zaskoczy, nic nie wzruszy, nic więc go nie pokona. Takie spojrzenie jest oczywiście zgodne z duchem stoicyzmu³, spójne ze stoickimi wyobrażeniami o świe-

¹ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992.

² Cyceon określa ją mianem *magistra vitae* (w tłumaczeniu polskim znajdujemy frazę: „O filozofio, przewodniczko życia”. *Rozmowy Tuskulańskie*, V, 2, w: M.T. Cyceon, *Pisma filozoficzne*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, t. 3); a Seneka w jednym z listów napisze: „Jak gdyby filozof był kimś innym niż wychowawcą rodzaju ludzkiego” — *humani generis pedagogus* (L.A. Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, 89, 13; tekst łaciński według francuskiego wydania Les Belles Lettres: Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Paris 1987–1993).

³ Nie oznacza to bynajmniej, że Seneka biernie przejmuje poglądy swoich poprzedników w szkole i odnosi się do nich bezkrytycznie (por. np. *Listy*, 33 oraz 83), a także że nie korzysta z mądrości innych autorytetów (np. *Listy*, zwłaszcza w pierwszych księgach, obfitują w cytacje z pism Epikura); stoicyzm wyznacza niewątpliwy fundament jego postawy filozoficznej, niemniej, zgodnie z duchem epoki, postawa ta nie jest wolna od eklektycznej skłon-

cie i miejscu w nim człowieka, ale jest ono także właściwą, a nawet w jakimś sensie nieuniknioną reakcją na współczesne Senece wydarzenia historyczne i jego własne doświadczenia. Życie łacińskiego myśliciela rozciągało się w czasie przypadającym na panowanie aż pięciu cesarzy: Oktawiana Augusta, Tyberiusza, Kaliguli, Klaudiusza oraz Nerona i w znacznej mierze upłynęło w atmosferze terroru, podejrzeń, niepewności, obfitując w dramatyczne wydarzenia i zwroty. Zaznał Seneka wielkich zaszczytów, ale dotknęło go też wygnanie i wyrok śmierci, a godne, samobójcze odejście, stanowiące wypełnienie rozkazu Nerona, jest faktem powszechnie znanym.

Można zauważyć, że zarówno stoicki obraz świata, jak też życie w Cesarstwie stanowiły wspólne i w pewnym sensie paralelne uwarunkowania kształtujące określone poglądy. Szczególnie wyraźnie ta wspólna podstawa — swoista analogia zachodząca pomiędzy pewnymi aspektami świata przyrody i rzeczywistości politycznej — przejawia się w wyobrażeniach na temat wolności. W świecie przyrody panuje konieczność, której człowiek w swoim aspekcie fizycznym jest poddany i na którą nie ma wpływu; Seneka pisze często o prawach natury czy losu i o konieczności wynikającej z układu spraw we wszechświecie⁴. „Wszystko się dzieje zgodnie z nieodmiennym i raz na wieki ustanowionym prawem. [...] Jedna przyczyna jest zależna od drugiej, a wszystkie sprawy, powszechne i jednostkowe, są wplecione w nieprzerwane pasmo wydarzeń. [...] Wszystkie nasze radości i smutki są dawno postanowione z góry [...]”⁵. Niemniej, takiemu postrzeganiu świata towarzyszy ważne ustalenie: przekonanie o poddaniu wszystkiego nieodwracalnej konieczności w niczym nie umniejsza podziwu dla piękna i doskonałości świata, od którego, w wyobrażeniu stoików, nie ma nic bardziej doskonałego.

Poddany konieczności, każdy może odnieść do siebie stwierdzenie: „wiodą mnie losy” i pociechę znajdować w tym, że wiodą one wszystko i wszystkie istoty bez wyjątku: ludzi, tak samo jak bogów i oni bowiem wprzęgnięci zostali w jarzmo konieczności, a „niepowstrzymany nurt unosi zarówno sprawy boskie, jak ludzkie”⁶. Tego, co go czeka w przyszłości, człowiek nie wie i nie może przewidzieć. Przyszłość jest przed nim zakryta i niepewna. Srożą się klęski żywiołowe, zdarzają choroby i wszelkiego rodzaju nieszczęścia, nikt nie zna biegu życia i jego kresu. Życie zwrócone ku przyszłości Seneka nazwie głupim, niemiłym i peł-

ności do uznawania za swoje poglądów innych szkół i filozofów, jeżeli tylko zgadzały się one w tonie z własnymi tezami filozofa.

⁴ Por. np. *Listy*, 25 oraz 91. Jest to pogląd, który Seneka przyjmuje zasadniczo, niemniej rozważa też inne możliwości, jak np. w jednym z listów: „Czy krępuje nas nieubлагanym prawem przeznaczenie, czy rozporządził wszystkim władca wszechświata Bóg, czy bez jakiegokolwiek porządku porusza i obraca sprawy ludzkie przypadek [...]” (16, 5).

⁵ L.A. Seneka, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1989 (dialog *O Opatrzności*, V, 6-7); tekst łaciński według serii Les Belles Lettres: Sénèque, *Dialogues*, Paris 1970.

⁶ Tamże, 8.

nym trwogi⁷. Konieczność panuje nie tylko w świecie przyrody. Poddane są jej także losy państw i władców, dominuje nad człowiekiem w jego odniesieniach społecznych i politycznych. I w tej sferze przyszłość utajona jest w niepewności. Wybuchają nagle wojny, upadają państwa, giną pochłonięte przez pożar miasta i dotychczasowe zabezpieczenia przekształcają się w źródło strachu. Władcy zmieniają się w tyranów, a przyjaciele we wrogów. Można powiedzieć, że niewielu ludzi poznało to tak dobrze, jak Seneka. „Ani w życiu prywatnym, ani w publicznym nie ma nic pewnego [...] nie ma nic takiego, na co los by się nie odważył”⁸.

Wielkość mędrca nie polega więc na tym, że zna zakryty przed innymi bieg przyszłych wydarzeń; stanowi o niej świadomość wszechwładnego panowania konieczności, od której nikt nie jest wolny i przed którą nikt nie może się uchylić, oraz mądra zgoda na przyjęcie tego faktu, uczynienie z niego prawdy dominującej nad całym życiem i nim kierującej. Mędrzec wie, że powinien uważać, iż cokolwiek może zdarzyć się człowiekowi, zdarzy się na pewno⁹. Więcej, powinien rozmyślać o tym nieustannie — rozważać wszystkie możliwe nieszczęścia, które mogą go spotkać, i przygotowywać się do spotkania z nimi tak, aby gdy przyjdą, nie był zaskoczony i im się nie poddał. W rozważaniu tym winien podjąć wysiłek oczyszczenia zjawisk z błędnych na ich temat mniemań i, jak już wspomniano, czynić próbę dotarcia do ich istoty, co pozwoliłoby mu na zminimalizowanie bądź wręcz odrzucenie popularnych wyobrażeń o tym, co złe i straszne, i na usunięcie nieodparcie towarzyszącego im lęku¹⁰. „Cóż więc jest dobrem? Znajomość rzeczy. A co złem? Nieznajomość rzeczy”¹¹.

U podstawy tych rozważań, niezależnie od faktu, że zagadnienia przyrodnicze znajdowały się tylko w tle zasadniczych zainteresowań Seneki¹², kryje się refleksja na temat natury jako całości — wszechświata i w nim człowieka. I ta

⁷ *Listy*, 15, 9.

⁸ Tamże, 91, zwłaszcza 5-15.

⁹ Tamże, 24, 15-16.

¹⁰ Por. np. *Listy*, 13, 7-8: „Niepokoją nas bądź wydarzenia teraźniejsze, bądź przyszłe, bądź jedno i drugie. O teraźniejszych rozstrzygać jest łatwo: wystarczy, że ciało twoje jest wolne od dolegliwości i zdrowe oraz że nie masz zmartwienia wynikającego z doznania krzywdy. Zastanówmy się nad wydarzeniami przyszłymi. Otóż dzisiaj nie przyczyniają nam one żadnych kłopotów. Może nastąpią, może nie nastąpią, a tymczasem ich nie ma. Niektóre rzeczy przeto niepokoją nas bardziej, niż powinny, niektóre dręczą wcześniej, niż powinny, niektóre wreszcie niekają, choć wcale nie powinny” (tamże, 4-5).

¹¹ Tamże, 31, 6. Por. znakomite studium P. Hadota o Marku Aureliusz (dz. cyt. s. 109-147) a w nim wypunktowanie sposobów rozważania, przy pomocy których stoicy odzierali zjawiska z ich zewnętrznej i według nich pozornej grozy bądź też ich atrakcyjności.

¹² Jest tak w odniesieniu do dzieł o dominującej problematyce etycznej i stwierdzenie to nie ma na celu ignorowania dziełka *Naturales Quaestiones*, choć znamienne, że i ono stanowi dla autora dobrą okazję do refleksji moralnej, czego wymownym przykładem jest np. wstęp do książki trzeciej; zob. Seneka, *O zjawiskach natury*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1969.

refleksja nad światem przyprowadzała do wniosku, że powszechna konieczność (*necessitas*) nie jest różna od kierującej wszystkim i czuwającej nad wszystkim opatrności (*providentia*). Piękno wszechświata, doskonałość składających się na niego zjawisk są dla filozofa wymownym dowodem jej istnienia w świecie¹³. Zgodnie z wyobrażeniami stoików, przyjmuje Seneka *rationem facientem*, tworzy rozum utożsamiany z Bogiem (*ratio [...] faciens, id est deus*) za najpierwszą przyczynę wszystkiego¹⁴. Wszystko więc, całość Wszechświata i to, co w nim, sprowadza się według niego do materii i do rozumu-Boga, zaś Bóg „[...] kieruje tym, co rozlewając się dokoła idzie za Nim jako za władcą swym i przewodnikiem”¹⁵. Przy przyjęciu stoickiej wizji świata te dwa fakty nie podlegają więc wątpieniu: po pierwsze — jeżeli twórcza przyczyna jest we wszystkim i wszystko przenika, to wszystko, co jest i co się dzieje, jest i dzieje się w sposób konieczny, oraz po drugie — skoro ta twórcza przyczyna jest rozumem i Bogiem, jej działanie jest najlepsze, a zatem wszystko jest i dzieje się najlepiej, jak tylko być może. W tej wizji pytanie: *unde malum*? jawi się jako całkowicie bezzasadne, sensowne pozostaje jedynie pytanie *cur malum*? dlaczego jest zło? i pytanie drugie — czy to, co uważamy za zło, rzeczywiście jest złem? Taki jest punkt wyjścia rozważań Seneki na temat wolności.

Przyjmując rozróżnienie: wolności *od* czegoś i wolności *do* czegoś, można by stwierdzić, że skoro twórcza przyczyna obejmuje z nieuchronnością wszystko, co istnieje i staje się, w dziedzinie istnienia nie ma miejsca na wolność, która by oznaczała niezależność od konieczności losu i nim powodowanych wydarzeń. Jak powie Seneka, parafrazując fragment znanego hymnu Kleantesa do Zeusa, bądź też komentując go, jak chcą niektórzy: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*¹⁶. Chętnych i opornych równie dotyka konieczność, poczucie wolności zależy jedynie od postawy człowieka; podczas gdy *nolens* skarżyć się będzie na ciosy losu i własną wobec nich bezbronność, w tych samych okolicznościach *volens* nie będzie czuł się zniewolony. Wiedza o naturze świata, świadomość jego nieuchronnych praw pozwoli mu zająć postawę tego, który z losem jest pogodzony dostrzegając we wszystkim, co się zdarza, przejaw działania najdoskonalszego rozumu¹⁷.

¹³ Por. Seneka, *O Opatrzności*, oraz *List* 41, 1-3.

¹⁴ *Ratio faciens* — łaciński odpowiednik greckiego λόγος σπερματικός, por. Seneka, *Listy* 65, 12.

¹⁵ Tamże 23.

¹⁶ Seneka, *Listy*, 107, 11. Krokiewicz w swoim szkicu o stoicyzmie zauważy, że inspirację tego znanego powiedzenia stanowił zapewne przykład dany przez Chryzypa, mianowicie: psa uwiązanego za jadącym wozem, obraz, który miał ilustrować sytuację człowieka w świecie i jego możliwe zachowania (zob. A. Krokiewicz, *Stoicyzm*, w: A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995).

¹⁷ Por. Seneka, *Listy*, 74, 20: „Chcesz wiedzieć na czym polega to wewnętrzne uzbrojenie? Na tym, żeby nie oburzać się na nic, co się nam przytrafia, i rozumieć, że właśnie to, co

Niemniej taka wiedza o świecie, stanowiąc niezbędny warunek wolności, nie wystarcza do jej pełnego urzeczywistnienia. Wolność, zdaniem Seneki, spełnić się może dopiero na skutek właściwego rozeznania dobra i zła. Pozostając w obrębie *necessitatis*, pozostaje się tylko w sferze wyboru między poddaniem a oporem, przechodząc w dziedzinę *providentiae*, wkracza się w świat wolności. Powracając do postawionego wcześniej pytania: *Cur malum?* trzeba zgodnie ze stoicyzmem odpowiedzieć, że dlatego, iż bogowie, czy też sam boski rozum ćwiczy człowieka w dobru na podobieństwo dobrego ojca po to, aby stał się człowiek do niego podobny. W dialogu *O Opatrzności* Seneka zadaje dramatyczne pytanie: „Dlaczego [...] tak wiele nieszczęść spada na ludzi dobrych?” I odpowiada: „Nie widzisz, jaka wielka zachodzi różnica pomiędzy rodzicielską czułością ojców i matek? Ojcowie zaraz z rana każą budzić swe dzieci, aby je wysłać do pracy, nie pozwalają im wypocząć nawet w święta, wyciskają z nich poty, a nierzadko i łzy. [...] Ojcowskiego ducha żywi Bóg w stosunku do ludzi dobrych. Kocha ich, ale *fortiter* (stanowczo, mężnie)”¹⁸. To zatem, co ludzie powszechnie uważają za zło, nie dzieje się przypadkiem, jest świadomym działaniem rozumu świata. Ale jest też działaniem najlepszym. Powstaje więc problem zasadności określania nieszczęśliwych wydarzeń mianem zła. Problem, który stanowi niejako motyw przewodni pism Seneki: pojawia się w dialogach, nieustannie rozważany jest w listach. W tym samym dialogu *O Opatrzności* Seneka włoży w usta Boga następujące słowa: „Jakiż powód macie do tego, aby się na mnie skarżyć, wy, którzy znajdujecie upodobanie w prawości? Innych otoczyłem złudnymi dobrami (*bona falsa*) [...] Wam natomiast dałem dobra prawdziwe i trwałe (*bona certa, mansura*) [...] Wszelkie dobro [należałoby dodać: dobro prawdziwe] złożyłem we wnętrzu”¹⁹. Ani więc nie są złem spotykające człowieka nieszczęścia — jedynie potoczne wyobrażenia uważają je za takie²⁰ — ani też nie są dobrem prawdziwym wszystkie te rzeczy, które powszechnie za dobra się uważa: bogactwo, pozycja, zewnętrzna pomyślność itp.

Dopiero właściwa wiedza o tym, co dobre i co złe, pozwala stoickiemu mędrcowi zmierzyć się z problemem wolności. Tak też to Seneka ujmie w jednym z listów: być wolnym to tyle, co rozróżniać dobro i zło „nie kierując się mniemaniem popółstwa”²¹. Etyka filozofa, zgodnie z wyobrażeniami właściwymi dla stoicyzmu, w sposób istotny jest odniesiona do rozumu. Seneka wierzy w moc właści-

wyduje nam się krzywdzące, przydatne jest do zachowania ogólnego układu rzeczy i należy do czynników, które nadają bieg światu i umożliwiają mu wypełnienie swego zadania”.

¹⁸ II, 1 oraz 5-6.

¹⁹ VI, 3, 5.

²⁰ I z natury rzeczy nie mogą być złem, jeżeli są dziełem twórczego rozumu, sprawiającego wszystko najlepiej.

²¹ Seneka, *Listy*, 44, 6.

wego osądu dla zapanowania nad życiem afektywnym²². Przytoczone powyżej określenie stanu wolności nakłada się też u niego na inne, bardziej może zgodne z potocznymi wyobrażeniami: „Co to jest wolność? Nie być niewolnikiem żadnej rzeczy, żadnej potrzeby, żadnych wydarzeń”²³. Tak więc rozważanie zagadnienia wolności z natury rzeczy łączy się nierozdzielnie z równoczesną refleksją nad tym, co jest jej zaprzeczeniem, nad stanem niewoli. O ile bowiem można by próbować podważać stoicki, a słusznie będzie powiedzieć, że właściwy niemal całej starożytności, punkt widzenia i mieć wątpliwość co do tego, czy wolność polega na odpowiednim rozeznaniu dobra i zła, o tyle nie można odmówić racji stwierdzeniu, że wolność nie jest niewolą i że człowiekiem wolnym jest tylko ten, kto nie jest zniewolony. Należy przy tym wyjaśnić, że mówiąc o niewoli jako przeciwieństwie wolności, Seneka bynajmniej nie ma na myśli społecznego statusu niewolnika²⁴; nie zewnętrzne bowiem dobra są, według niego, dobrem prawdziwym, jak zaznaczył to w dialogu *O Opatrzności*.

W innym dialogu, *O pokoju ducha*, pisząc o niewoli wprowadza rozróżnienie na tych, którzy znajdują się w cudzej niewoli, i tych, którzy zostali zniewoleni przez samych siebie²⁵; wątek własnej niewoli pojawia się szczególnie często w jego pismach. W odróżnieniu od niewoli niezależnej od człowieka, danej mu przez los, z którą bez sensu i bezskutecznie byłoby walczyć, a zatem niewoli dla stoika tylko pozornej, nie zaprzeczającej prawdziwej wolności²⁶, drogą do zdobycia wol-

²² Zob. np. list 71, 32-33; por. również: P. Grimal, *Sénèque. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1948. Autor wręcz umieszcza Senekę w nurcie sokratejskim, zwracając uwagę na podobne, jak u Sokratesa, przekonanie, że: „analiza pojęć była metodą *par excellence* przeznaczoną do «oczyszczania ducha» zła, to znaczy niejasności i błędu (s. 52).

²³ Seneka, *Listy*, 51, 9.

²⁴ Por. głębokie rozważania Seneki w liście 47 na temat stosunku do niewolników (pojawia się tu też przekonanie, że zgodnie z naturą wszyscy ludzie są równi) oraz o tym, kto rzeczywiście jest niewolnikiem.

²⁵ X, 3; por. lapidarne stwierdzenie: *paucos servitus, plures servitute tenent* (list 22, 11) a także list 39.

²⁶ W tekście tylko przedstawiono stoicki punkt widzenia i nie jest celem tego artykułu skupianie się na wewnętrznych aporiach systemu, a tym bardziej próba ich rozwikłania. Na ten temat pisało wielu badaczy, żeby wymienić tylko A. Krokiewicza (dz. cyt.), a z innych: S. Botros, *Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy*, („Phronesis”, 1985, 3) oraz dyskusję z tym tekstem: R.W. Sharples, *Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism* („Phronesis”, 1986, 3). Na interesujące konsekwencje stoickich wyobrażeń fizycznych, m.in. także dla problemu wolności, zwraca uwagę A.A. Long, pisząc: „Z subiektywnego punktu widzenia *logos*, który determinuje strukturę każdego indywiduum, jest *jego logosem*. Możemy to wyrazić przez powiedzenie, że uniwersalna zasada przyczynowości nabiera w każdym indywidualnym człowieku swego jednostkowego charakteru. I od momentu, kiedy zindywidualizowany *logos* staje się realnym «ja», różnica między tym, co zewnętrzne i tym, co wewnętrzne nabiera znaczenia. Powiedzieć, że charakter człowieka jest zdeterminowany przez *logos*, to to samo, co powiedzieć, że jest on kimś, kto sam się determinuje” (*Hellenistic Philosophy. Stoic, Epicureans, Sceptics*, London 1986, s. 168). Podobną myśl wyraża M. Niedźwiec-

ności rzeczywistej jest wysiłek wydobycia się z własnej niewoli lub też troska o to, aby w nią nie popaść. Własna niewola jest niewolą dobrowolną, można zatem w niej tkwić, można być od niej wolnym. Zdaniem Seneki, popada się w nią pragnąc tych dóbr, które są nimi tylko pozornie. Nie oznacza to wprawdzie, że są złe, w istocie mają one status rzeczy obojętnych — nie są ani dobre, ani złe — a ich szkodliwość polega na swoistym uzależnianiu się od nich człowieka, właśnie na popadaniu w ich niewolę. Wymienia tu pragnienie dóbr materialnych i uciech, ale też pogoń za obowiązkami publicznymi i zaszczytami, a także nadmierne przywiązanie do rodziny, przyjaciół i ojczyzny, nadmierną troskę o zdrowie i długość życia. Wskazuje przy tym, że nadzwyczaj często u podstawy błędnej opinii i złego wyboru: dobra pozornego zamiast prawdziwego, leży z gruntu wadliwe podejście do oceny dóbr, jako że najczęściej bierze się pod uwagę ich wartość materialną, to, ile za coś trzeba uiścić wymiernych środków płatniczych; tylko takie nabytki nazywa się kosztownymi, które zdobywa się za duże sumy pieniędzy. Zauważa też, że nikt nie wlicza do kosztów wartości samego siebie. „Czego nie chcielibyśmy nabyć, gdyby trzeba było dać dom lub jakąś pięknie położoną czy też urodzajną posiadłość ziemską, to z największą ochotą zdobywamy kosztem kłopotów, kosztem niebezpieczeństw, kosztem utraty wstydu, wolności i czasu: tak dalece każdy ma siebie za coś najlichszego”²⁷. Niepohamowane chcenie, nadmierne, a w świetle stoickiej fizyki także nieuzasadnione przywiązanie do rzeczy i ludzi oraz lęk są uczuciami, którym folgowanie kończy się oddaniem siebie w niewolę. Można zostać niewolnikiem ludzi, niewolnikiem rzeczy, a nawet niewolnikiem własnego życia²⁸. Bowiem to charakter decyduje o wolności bądź niewoli człowieka, charakter, który człowiek sam w sobie kształtuje, nie zaś rodzaj pracy czy pozycja społeczna, które często wyznaczane są przez przypadek²⁹. „Oto jeden zostaje w niewoli swej chuci, drugi służy chciwości, trzeci próżności, a wszyscy są niewolnikami nadziei i strachu [...] Nie masz niewoli haniebniejszej niżli dobrowolna”³⁰. Stwierdzając, że dobrem nie może też być nic z tego, co można

ka (Ossowska): „Wszystkie czyny ludzkie mogą być wyznaczone przez swe poprzedniki, a przecież jednak mogą być nieprzymuszone. Taki stan rzeczy zachodzi zazwyczaj w każdym systemie panteistycznym, albowiem to co dzieje się we wszechświecie zawsze dzieje się zgodnie z wolą człowieka, skoro stanowi on jedno z naturą. Fatum rządzi światem według naszej natury, rządzi nami konieczność, lecz nie gwałt”. (*Zarys aksjologii stoickiej*, Warszawa 1923, s. 26).

²⁷ Seneka, *Listy*, 42, 7.

²⁸ Tamże, 77, 15; por. też 39, 5-6. Seneka wiele miejsca poświęca problemowi śmierci; jego zdaniem nadmierna troska o życie i lęk przed śmiercią sprawiają, iż ludzie nie tylko marnują całe życie odzierając je z radości, lecz przez ciągłe myślenie o śmierci poniekąd żyją cały czas w jej cieniu. Z drugiej strony, samo życie nie stanowi dla niego ciężkiego obowiązku, który trzeba dźwigać niezależnie od okoliczności; wolność mędrca polega m.in. na tym, że wie on, kiedy powinien odejść i gdy trzeba, odchodzi bez lęku. (Zob. np. list 4 oraz 12, 24, 54 i inne).

²⁹ Tamże, 47, 15.

³⁰ Tamże, 17.

utracić, że zatem nie może być ono uzależnione od zewnętrznych, niezależnych od człowieka okoliczności, przywołuje Seneka znane powiedzenie Stilpona: *Omnia mea mecum sunt*³¹. Dobro znajduje się w samym człowieku, a rzeczy niezbędne do zaspokojenia podstawowych potrzeb są łatwo dostępne i zdobycie ich wymaga niewielkiego tylko wysiłku; ten zaś nie niweczy wolności. W niewolę popada się wtedy, gdy pragnienie zwraca się w stronę rzeczy zbędnych lub wręcz szkodliwych³².

Wolny jest więc człowiek wówczas, gdy uniezależni się od wszystkiego, co wzbudza jego pragnienie bądź też przejmując go lękiem. Wolny, gdy uniezależni się od rzeczy i zjawisk, na które nie ma wpływu. Wolny jest, według Seneki, gdy należy całkowicie do siebie, zawsze i wszędzie, gdy nie jest pochłonięty przez żadne sprawy, a co najwyżej użycza im trochę swojego czasu i swojej pamięci³³. Wolny wreszcie w następstwie własnego wysiłku, jest bowiem wolność dobrem, które można osiągnąć tylko samemu, dobrem, którego ani się nie kupi, ani nie dostanie z czyjegoś nadania³⁴. Te ustalenia prowadzą do oczywistej konstatacji: tak pojęta wolność nie leży w sferze ciała, które zawsze jest zależne i podporządkowane zewnętrznym okolicznościom, wolność można uzyskać jedynie w sferze ducha. Dla Seneki, przyjmującego, acz nie bez dyskusji z nimi i nie bez prób pewnego ich wzbogacenia, poglądy stoickie, z przeświadczenia o istnieniu przenikającego wszystko boskiego i twórczego rozumu (*ratio faciens*) wynika jednoznacznie, że ów boski rozum znajduje się też w człowieku³⁵. Jest w nim duchem (*animus*) i doskonałym rozumem (*ratio perfecta*); a skoro człowiek jest istotą rozumną, ów rozum właśnie stanowi jego istotną cechę³⁶. Jeżeli zatem dobro praw-

³¹ Tamże, 9, 18-19.

³² Zob. Seneka, *O życiu szczęśliwym*, XIV, 2-3: „[...] chwytając, sami bywamy chwytani. [...] ten, kto goni za rozkoszą, wszystko odrzuca na stronę, a przede wszystkim zaniedbuje swą wolność i wolnością płaci za przyjemności żołądka, tak że nie on kupuje rozkosz, ale siebie samego sprzedaje rozkoszy. Por. również list 110.

³³ Seneka, *Listy*, 62, 1-2.

³⁴ Tamże, 80, 5.

³⁵ Rozum zaś nie jest niczym innym, jak zasadzoną w ludzkim ciele częścią ducha boskiego (list 66, 12), również: Bóg jest w pobliżu ciebie, jest On z tobą, jest w tobie samym (zob. list 41, zwłaszcza 1-2 a także 7-8). Akcentuje to A.A. Long w swoim znakomitym studium *Soul and Body in Stoicism* („Phronesis”, 1982, 1), s. 53; pisząc o tym, iż Bóg przenika wszelką materię, zaznaczy: „But god is only represented «in propria persona» in the rational soul” (choć pojęcie *personae* w odniesieniu do stoicyzmu jest niewątpliwą przenośnią — DDS). Por. również na s. 8, przypis 26, cytat z innej pracy A.A. Longa.

³⁶ Zob. list 76, 9-10: „*Ratio ergo perfecta proprium bonum est, cetera illi cum animalibus satisque communia sunt*. Valet: et leones. Formosus est: et pavones. Velox est: et equi. Non dico, in his omnibus vincitur: non quero, quid in se maximum habeat, *sed quid suum*. Corpus habet: et arbor. Habet impetum ac motum voluntarium: et bestiae et vermes. [...] Quid est in homine proprium? Ratio: haec recta et consummata felicitatem hominis implevit” (podkreślenia DDS).

dziwe nie może ani być dane, ani utracone, dobrem prawdziwym człowieka jest to, które stanowi jego trwałą własność: duch — rozum, rozum prawy i doprowadzony do doskonałości (*recta et consummata*)³⁷.

Pisząc o naturalnej wielkości duszy, Seneka, który korzysta także z rozwiązań platońskich — a czyni to zwłaszcza w swojej koncepcji ducha i duszy, powołuje się wprawdzie na stoickie przekonanie o tym, iż jesteśmy „wspólnikami bóstwa i jego członkami”, jednakże sięga zarazem do wypowiedzianej w *Timajosie* pięknej myśli Platona: wyprostowana, skierowana ku niebu postawa człowieka wskazuje na jego boski rodowód i pokrewieństwo, tak też i dusza, sięgająca myślą „jak daleko jej się tylko podoba, została przez naturę stworzona po to, iżby miała pragnienia równe boskim”³⁸.

W konsekwencji stwierdza Seneka niejednokrotnie, że należy „ciału dogadzać jeno o tyle, o ile wymaga dobry stan zdrowia” oraz że „nie ma nic godnego podziwienia oprócz ducha i [...] wobec jego wielkości nic nie jest wielkie”³⁹. W tej perspektywie z konieczności sytuować się muszą dalsze rozważania na temat wolności i nie zdziwi stanowcze stwierdzenie Seneki, że niezachwiana wolność polega na pogardzie własnego ciała⁴⁰. Skoro bowiem wolności się nie dostaje, lecz ją zdobywa, ma ona, jak wszystko, swoją cenę: „Jeżeli cenisz ją sobie wysoko, wszystko inne należy cenić nisko”⁴¹. Jej cena obejmuje nie tylko rezygnację z bogactw i innych „dóbr” zewnętrznych, lecz również, i przede wszystkim, niezależność wobec pragnień i słabości ciała, wobec namiętności i przywiązań. One to, jak pisano powyżej, wprowadzają człowieka w stan uzależnienia, odbierając mu wolność. Uważa zatem Seneka namiętności, nadmierne oraz nieopanowane pragnienia ciała, za przyczynę chorobowych zmian w duszy; jest bowiem przekonany, że i dusza może być chora, tak jak chore bywa ciało. Chorobami duszy są więc „głęboko zakorzenione i ciężkie przywary [...] gdy już nazbyt mocno duszę uwikłały i przekształciły się w stałe jej wady”. Polegają one, zdaniem filozofa, na

³⁷ Na temat relacji ducha, duszy i ciała w stoicyzmie por. wzmiankowany artykuł Longa: „Żadni inni filozofowie nie kładli takiego jak stoicy nacisku na to, że racjonalność jest determinantą ludzkiego życia i że stanowi ona ten element, który odróżnia człowieka od innych zwierząt. [...] Ludzka dusza wspomaga ludzkie ciało i inne cechy psychiczne, które człowiek dzieli ze zwierzętami. To, co go różni od zwierząt, to obecność lub nieobecność λόγος (s. 49).

³⁸ *Listy*, 92, 30; por. Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, 90 a-b: [...] jesteśmy roślinami nie ziemskimi, lecz pochodzimy z nieba. [...] w rzeczy samej, Bóg umieścił naszą głowę, nasz korzeń w górze, gdzie było miejsce pierwotnych urodzin duszy i dlatego dał całemu ciału postawę wyprostowaną. Por. o chorobach duszy także *Timajos*, 86 b-d.

³⁹ Zob. np.: Seneka, *Listy*, 8, 5-6. Należy zauważyć, że to widziane w człowieku rozdwojenie nie tylko ma swój rodowód platoński (bez sięgania już do orficko-pitagorejskiego początku), lecz jest również konsekwencją wyraźnie obecnego w stoicyzmie dziedzictwa Arystotelesa: rozróżnienia bierniej materii i odpowiadającej tworzącemu aktowi formy. Niemniej w swojej koncepcji ducha Seneka bardzo wiele czerpie z platonizmu.

⁴⁰ Seneka, *Listy*, 65, 22.

⁴¹ Tamże, 104, 34.

upartym trzymaniu się złego mniemania i zbyt pożądanym pragnieniu czegoś, czemu powinno się przyznawać niewielką tylko wartość bądź wręcz odmawiać wszelkiej wartości. Do utrwalenia się tego opacznego mniemania dochodzi właśnie na skutek namiętności — nagannych i jątrzących popędów duszy, które — zanedbane — stają się przyczyną choroby. Proces, który polega na przejściu od sporadycznych aktów poddawania się popędom do utrwalenia w duszy, w postaci trwałej wady, złego mniemania na ich temat, porównuje Seneka do sytuacji, w której zadawniony i nie leczony katar oraz kaszel przekształcają się w gruźlicę⁴².

Choroba duszy polega więc na tym, że na skutek ulegania pragnieniom ciała, znajdującym na poziomie duszy swój odpowiednik w popędach, sprawy materialne tak dalece stają się ważne, że przytłaczają sobą obecny w człowieku pierwiastek duchowy. Stąd też, zdaniem stoików, uznawanie przyjemności ciała za dobro, a jego cierpienie za zło, dowodzi słabości duszy, która błędnie utożsamia dobro — cnotę oraz zło — stan cnoty przeciwny z odczuciami ciała. Aby właściwie zrozumieć odniesienie przez stoików popędów do sfery duszy, należy pamiętać o tym, że wszelkie dobro i zło może być, zgodnie z tym systemem, orzekane jedynie o duszy i jej działaniach, nie zaś o ciele, skoro dobru przyznaje się walor trwałości, jak również uznaje za coś możliwego do osiągnięcia, zatem zależnego od człowieka. Stoicy uważają ponadto, że *λόγος* ludzkiej duszy nie jest tylko jedną spośród jej zdolności, lecz sposobem całego jej działania i spełniania przez nią wszystkich właściwych jej funkcji; także tych funkcji, które przysługują również zwierzętom. Jednakże rozumna dusza człowieka spełnia je inaczej — rozumnie. Nie jest więc tak, że *λόγος* wstępuje w ludzką duszę jako jej nowa, oddzielna funkcja; przeciwnie, rozwija on się w niej przez jakiś czas, poczynając od wieku dziecięcego, któremu właściwa jest dusza posiadająca *λόγος* tylko potencjalnie⁴³. Charakter człowieka formuje się stopniowo i dopiero w jakimś momencie życia człowiek staje się w pełni odpowiedzialny za swoje czyny⁴⁴.

Taka koncepcja duszy prowadzi jednak do postawienia problemu „nierozumnych” pragnień i powodowanych nimi złych czynów. Otóż można powiedzieć, że człowiek zawsze działa rozumnie i we wszystkim jest istotą rozumną, jednakże stoicy rozróżniają rozum dobry i rozum zły. Mędrzec jest tym, komu właściwy jest dobry, prawy rozum, ten natomiast, czyje działania sprawiają wrażenie nie-

⁴² Tamże, 75, 11-12.

⁴³ Por. A.A. Long, *Soul and Body...*, dz. cyt., s. 50-52. Gdzie indziej Long zwróci uwagę, że „Natura ludzka jest tak ukonstytuowana, że rozwija się od czegoś nieracjonalnego i zwierzęcopodobnego w kierunku struktury rządzonej przez rozum. Ta koncepcja jest czymś najważniejszym w etyce stoików. Rozwój racjonalności przynosi ze sobą zmianę w ukierunkowaniu impulsów. Nowe przedmioty pragnień biorą pierwszeństwo nad zaspokajaniem podstawowych cielesnych pragnień” (A.A. Long, *Hellenistic Philosophy...*, dz. cyt., s. 173).

⁴⁴ Por. J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, s. 129.

rozumnych, ma rozum słaby i chory⁴⁵. Należy niemniej zauważyć, że fakt, iż λόγος czyni całą duszę rozumną, nie oznacza, że przez to jej działania stają się aktami czysto intelektualnymi; przeciwnie, skoro λόγος obejmuje sobą inne jej władze, także wrażenia, przyzwolenia czy popędy, działanie duszy w sferze moralnej będzie łączyć w sobie i element swoistego moralnego rozpoznania, i określoną intencję, i wolę konkretnego działania, i wreszcie doprowadzenie do jego urzeczywistnienia. Najogólniej można powiedzieć, że działanie duszy w aspekcie moralnym zawiera w sposób nierozłączny pewną wiedzę i chcenie (wolę), które uzewnętrzniają się w takim, a nie innym postępowaniu. Rozerwanie tej więzi, sytuacja, w której człowiek posiada wprowadzie świadomość moralnej powinności, a jednak jej nie spełnia, świadczy o słabości i chorobie duszy, czy też jej części kierowniczej⁴⁶.

Tak więc człowiek, gdy zapomni o tym, co mu przynależy jako istocie własnego gatunku, bądź też gdy w ogóle tego sobie nie uświadamia, w rezultacie, gdy jego chcenia nie znajdują uzasadnienia w odpowiedniej wiedzy o tym, co dobre i o tym, co jest złe, zamiast kształtować swoją duchową wielkość i czynić się wolnym, sprowadza siebie do rzędu istnień, które trwają kierując się jedynie *quasi* bezrozumnymi pragnieniami i popędami. Będąc chory w duszy — zniewolony przez własne zachcianki i nietrwale zewnętrzne rzeczy, będzie cierpieć, podobnie jak cierpi ten, kto chory jest na ciele. I podobnie jak tamten będzie próbował uwolnić się od swojego cierpienia, jednakże szukając jego przyczyny na zewnątrz siebie, tak jak na zewnątrz siebie szukał przyjemności. Czując się źle, zniechęcony i niespokojny, będzie zmieniał często miejsce pobytu w nadziei znalezienia w nowym otoczeniu spokoju, poczucia wolności i szczęścia. Podróże te jednak w swojej istocie nie będą niczym więcej niż ucieczką, ponadto ucieczką nie przynoszącą uzdrowienia. Seneka wskaże tu na podstawowe niezrozumienie i złą ocenę sytuacji. Człowiek chory w duszy nie zdaje sobie sprawy z tego, że to duszę powinien odmienić, a nie powietrze. „Pytasz, dlaczego ucieczka ta nie przynosi ci żadnego pożytku? Wszak uciekasz ze sobą. Trzeba zdjąć brzemię z swojej duszy; do tego

⁴⁵ Zob. A.A. Long, *Hellenistic Philosophy...*, dz. cyt., s. 177. Por. tu także próbę wyjaśnienia faktu, iż wśród ludzi nieczęsto spotkać można mędrca (któremu właściwa jest stała wartość działań), ale normą nie są też ludzie z gruntu źli; człowiek w swoich działaniach najczęściej porusza się pomiędzy dobrem i złem.

⁴⁶ Zob. J.M. Rist, *Stoic Philosophy...*, dz. cyt., s. 220-223, gdzie jest mowa o zgodności poglądów stoickich z platońskimi: „Dla «naturalnego» człowieka znajomość moralnej wiedzy implikuje próbę i chęć wcielenia jej w życie”. Autor zwraca też uwagę na trudności związane z oddawaniem sensu greckich słów w łacinie, która nie jest w stanie objąć jednym słowem szerokiej, zawierającej też element intencji, treści zarówno *voû*, jak też *διάνοιας*; skutkiem czego np. Cyncero przekłada zwrot *κατὰ voûν* wyrażeniem następującym: *ex sua mente ac voluntate*. Zdaniem Rista te właśnie kłopoty stały się przyczyną sądu niektórych badaczy, iż Seneka, w odróżnieniu od starszych stoików, rozdzielał wolę i umysł, sądu, według autora, błędnego (s. 223-224).

czasu nie będzie ci się podobało żadne miejsce. [...] Cokolwiek czynisz, czynisz przeciw sobie”⁴⁷.

Powracając do zagadnienia wolności można zatem powiedzieć, że dla Seneki wolność łączy się trwale z doskonałym rozumem, z cnotą⁴⁸, bowiem ten, kto posiada cnotę wie, co jest dobre, a co złe, i zarazem postępuje zawsze zgodnie z dobrem, którego pragnie; jest więc tym samym wolny, jako że postępowanie zgodnie z dobrem, którego się pragnie, oznacza robienie tego, co się chce. Cnota, podobnie jak wolność, jest dobrowolna, i podobnie jak ona zdobywana tylko własnym wysiłkiem. Nie ma ani cnoty bez wolności, ani wolności bez cnoty⁴⁹, a poddanie się złu oznacza zarazem poświęcenie mu własnej wolności. Wolność osiąga się zatem drogą poprzestawiania na małym, obojętności wobec pokus i wznoszenia ducha ponad przeciwności losu. Jak powie Seneka: „Wolność [...] wcale nie polega na niedoświadczaniu żadnych przykrości. Tak sądzić byłoby błędem. Wolność polega na wznoszeniu ducha nad krzywdę oraz na przekształcaniu go w jedyne źródło własnych radości, na całkowitej jego rozłące z rzeczami zewnętrznymi [...]”⁵⁰. Tak pojęta, jest więc też wolność byciem ponad strachem, jest stanem nieodczuwania lęku ani przed bóstwem, ani przed żadnym człowiekiem⁵¹. Jest wolnością ducha, a nie ciała, i tak pojęta utożsamia się z życiem szczęśliwym, przez które rozumie Seneka całkowitą niezależność od trosk i nieprzerwaną spokojność⁵².

Na zakończenie należy przeto zauważyć, że wolność, według Seneki, tak jak w całym stoicyzmie i w większości nurtów myśli starożytnej, sprowadza się do wolności zwanej pozytywną, to znaczy do wolności osiąganej na skutek wyboru prawdziwego dobra i postawienia się całkowicie poza złem. Nie, aby człowiek nie mógł kierować się ku złu i zła wybierać, jednakże taki wybór, zdaniem stoików, nie tylko nie oznacza wolności, lecz stanowi jej zaprzeczenie. Sama bowiem możliwość wolnego wyboru nie jest wolnością; o wolności stanowi wybór dobra, bo tylko czyniąc dobro, czyni człowiek to, co rzeczywiście chce⁵³. Stoicy podej-

⁴⁷ Seneka, *Listy*, 28, 1-3.

⁴⁸ Seneka, *Listy*, 76, 10.

⁴⁹ Por. zwłaszcza list 66.

⁵⁰ Seneka, *O niezłomności mędrca*, XIX, 3 („Non est autem libertas nihil pati: fallimur; libertas est animum superponere iniuriis et eum facere se ex quo solo sibi gaudenda veniant, exteriora diducere a se [...]”).

⁵¹ Seneka, *Listy*, zwłaszcza 17, 6, por. *O życiu szczęśliwym*, III, 4.

⁵² Seneka, *Listy*, 92, 3; por. *O życiu szczęśliwym*, IV, 5.

⁵³ Należy mieć świadomość istnienia zasadniczej różnicy pomiędzy wolą (*voluntas*) czy możliwością wolnego wyboru (*liberum arbitrium*), a wolnością (*libertas*). Zacieranie jej prowadzi do istotnego pomieszania pojęć, z którym można się spotkać dość często np. w odniesieniu do myśli św. Augustyna; jego to, równie często, czyni się odpowiedzialnym właśnie za koncepcję wolności pozytywnej. Oczywiście Augustyn ją głosił, jednakże był w tym dzieckiem swojej epoki, a dla większości nurtów starożytności wolność, i co więcej — także życie szczęśliwe, zawsze utożsamiały się z dobrem. Inną jest już zupełnie kwestia, że taka

mują przekonanie, które jest obecne w etycznej myśli greckiej przynajmniej od czasów Sokratesa, to mianowicie, że wszyscy ludzie z natury pragną dobra. A jeżeli tak jest, to robią oni to, co chcą i postępują zgodnie z własną naturą, a w konsekwencji są wolni tylko wtedy, gdy zmierzają do osiągnięcia dobra. I przeciwnie: wybierając czyn zły, działają wbrew swojej naturze, nie robią tego, co chcą, sami więc siebie czynią niewolnikami⁵⁴. Szczególnie mocno myśl ta jest podkreślana przez Senekę należącego, obok Epikteta, do tych myślicieli, którzy kierowniczą część duszy (ἡγεμονικόν) łączyli przede wszystkim z aspektem moralnym i ten właśnie aspekt uznawali za wyznacznik osobowości człowieka⁵⁵. Dobrze ponadto mieć świadomość faktu, że wysiłek zdobywania wolności w jej sensie pozytywnym, stoicy, a z nimi Seneka, uważali za istotny obowiązek człowieka, do którego należało takie ukształtowanie siebie, aby w sobie samym i w swojej doskonałości mógł odnaleźć doskonałość i rozumność wszechświata⁵⁶.

Seneca's views on liberty

In stoic philosophy liberty is an important topic, but difficult to account for. It is important, because stoic philosophy offers a certain proposition for a satisfactory human life, which is a reasonable suggestion only on the assumption that man can shape his life to some extent, and at least insofar as he attempts to do so, he acts as a free agent. It is difficult topic because stoicism assumes necessity as a principle that governs the natural world and the creatures that live in it. For Seneca, a contemporary of Caligula, Claudius and Nero, the problem of liberty is particularly important, and the stoic proposition is highly attractive. In his attempt to accommodate necessity with liberty, he argues that a man is free only when he chooses the true good and strives to achieve it. With this plea Seneca finds his place among the defenders of the "positive liberty", prominent in the Greek tradition and informed by the principle that all human beings are naturally attracted by the good.

konceptja wolności harmonijnie korespondowała z prawdą, którą Augustyn przyjmował jako chrześcijanin.

⁵⁴ Niedźwiecka (Ossowska), *Zarys aksjologii stoickiej...*, dz. cyt., s. 27.

⁵⁵ Zob. J.M. Rist, *Stoic Philosophy...*, dz. cyt., s. 232.

⁵⁶ Zob. P. Grimal, *Sénèque...*, dz. cyt. s. 55.