

J o a n n a J a r z ę b i a k

Jak możliwa jest wolność? Odpowiedź Chryzypa z Soloi

Artykuł ten jest próbą zarysowania podstawowych tez stoickich w kwestii wolności, próbą ukazania, jak możliwe jest pogodzenie metafizycznego determinizmu z etyką wolności i odpowiedzialności. Podstawę artykułu stanowią następujące teksty: Cyцерon, *O przeznaczeniu*, Aleksander z Afrodyzji, *O przeznaczeniu*, Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, a także: Aulus Gelliusz, *Noctes Atticae*, Diogenianos, w: Euzebiusz, *Preparatio Evangelica* oraz inne zachowane fragmenty¹.

Adwersarze stoickiej metafizyki niejednokrotnie atakowali Portyk, oskarżając go o niegodne potraktowanie w ich doktrynie człowieka, a przez pozbawienie go możliwości wolnego wyboru uczynienie z niego niewolnika losu. Wystarczy sięgnąć chociażby po traktat *O przeznaczeniu* Aleksandra z Afrodyzji, czy niedokończoną pracę Cyцерona o tym samym tytule, by stać się świadkiem toczonych wówczas na ten temat sporów. I mimo że stoicy nie byli pierwszymi deterministami w świecie myśli greckiej, to nikogo nigdy nie traktowano w dyskusjach tak ostro jak ich właśnie. Przeciwwstawiający się doktrynie stoickiej sceptycy i epikurejczycy sięgali bowiem do samego jej trzonu, do podstawowych tez i założeń stoickiej metafizyki, odnajdując tam twierdzenia, które przeczyły istnieniu wolności ludzkiej.

Zanim owe polemiki rozgorzały w III wieku p.n.e., przed stoikami *de facto* nie rozważano, jak możliwa jest ludzka wolność, uważając po prostu za oczywiste, że człowiek jako taki charakteryzuje się zdolnością do wolnego wyboru i nawet wobec losu tradycyjnie ujętego pod postacią wszechmocnych Mojr nie widziano sprzeczności między spełnianą przez nie funkcją a postulowaną swobodą działania człowieka. Edyp – odwołując się do najbardziej wyrazistego

¹ Hans von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1903–05 (dalej: SVF, nr tomu, nr fragmentu).

przykładu – był wolny, mimo że jednocześnie podlegał działaniu przeznaczenia i woli bogów. Dopiero stoicy, zwłaszcza Chryzyp, o którego wykładni tego zagadnienia będzie mowa w tym artykule, byli pierwszymi, którzy sproblematyzowali wolność², czyli postawili kwestię wolności jako problem i podjęli się go rozwiązać.

Stoicyzm i problem wolności

W świetle stoickiej wizji świata jako zdeterminowanego, stoickiej koncepcji boga jako wszechwiedzącego, stoickiej doktryny o przeznaczeniu i opatrności, a także koncepcji dobra i zła, która wyłania się z Chryzypowej teodycei, powstaje wiele pytań i wątpliwości, które narzucają się każdemu czytelnikowi pism stoickich, czy to współczesnemu, czy starożytnemu. Po pierwsze, przypisanie człowiekowi możliwości wolnego wyboru i jednocześnie jego funkcjonowanie w świecie, którym kieruje przeznaczenie, wykluczają się wzajemnie. Gdzie w dziejach wszechświata jest miejsce na wolność ludzką, skoro wszystkie działania i czyny człowieka są zdeterminowane czy wręcz z góry przewidziane – i, co więcej, w każdej kolejnej odsłonie świata każdego z ludzi czeka ten sam los, każdy będzie powtarzał to samo postępowanie? Determinizm i wolność, to dwa pojęcia, które zdają się być największymi przeciwieństwami – i nie sposób uzgodnić ich wzajemnie ze sobą, tak jak nic nie może być białe i czarne jednocześnie. Po drugie, jeśli z racji determinizmu rządzącego światem zanegowalibyśmy i zniesli prawo wolnego wyboru, to tym samym podważylibyśmy fundamenty etyki i wszelkiej moralności. Jeśli bowiem nie ma wolności, nie można w ogóle mówić o odpowiedzialności moralnej człowieka za popełniane przez niego czyny; tylko w sytuacji możliwości podjęcia przez jednostkę autonomicznej decyzji, można oceniać wynikające z niej jej postępowanie i przypisywać komuś winę za konkretny postępki. Natomiast, gdy – zgodnie z teorią przeznaczenia – wszystko dzieje się według odwiecznego planu, z góry określonego, ustalonego jeszcze przed powstaniem pierwszego i ostatniego bytu na świecie (predeterminacja), a każde działanie jest w nim przewidziane i przypisane konkretnej osobie, nie da się obciążyć odpowiedzialnością za zaistniałe w ten sposób zło, wpisane zresztą w plan dziejów, kogoś, kto realizuje dyrektywy mu wyznaczone. Wreszcie, jeśli w myśl teodycei zło obiektywne w zasadzie nie istnieje, to na jakiej podstawie funkcjonuje kara zsyłana przez boga na ludzi za ich złe postępowanie? Bóg przecież według argumentów teodycealnych i doktryny metafizycznej jako pierwsza i jedyna przyczyna wszystkiego ponosi całkowitą odpowiedzialność za wszystko, co ma miejsce w świecie. On i tylko on.

² Por. Max Pohlenz, *Freedom in Greek Life and Thought*, Dordrecht 1966.

Pojęcie wolności

Warto w tym miejscu spytać, co w ogóle stoicy i starożytni przez słowo wolność rozumieli. Problem jednak leży w tym, że w debatach nad wolnością okresu hellenistycznego nie spotyka się szczegółowych analiz tego pojęcia³, na przykład takich, które prowadziłyby choćby do powszechnego dziś rozróżnienia na wolność negatywną i pozytywną; podobnie pojęcie wolnej woli – tak nieraz w historii filozofii sporne i kontrowersyjne, nie jest bliżej precyzowane. Starożytni z reguły uznawali za wolność – bardzo ogólnie – możliwość dokonania autonomicznego wyboru. Nie dość tego: wydaje się, że zdarzało im się również często podczas wspólnych dyskusji używać tak szeroko rozumianego pojęcia wolności w odmiennych kontekstach. To niefrasobliwe postępowanie prowadziło w sposób nieunikniony do wzajemnego niezrozumienia się oponentów. Czym innym jest bowiem możliwość dokonania wolnego wyboru rozumiana w ten sposób, że w tych samych okolicznościach ta sama osoba raz może podjąć taką decyzję, a innym razem inną, a czym innym jest rozumienie tej możliwości jako dokonywanie wyboru bez jakichkolwiek nacisków, itp. Tego typu szczegółowe rozważania zostaną w tej pracy pominięte⁴ (chyba że okażą się niezbędne dla wyłuszczenia przedstawianej tezy) i przyjmuję, że według stoików – zgodnie zresztą z tym, co sami mieli twierdzić – „wolnością jest kierowanie własnymi czynami”⁵, a według ich adwersarzy: wolność to sytuacja, w której człowiek stoi przed alternatywą, może wybrać spośród co najmniej dwóch możliwości konkretny sposób postępowania w danych okolicznościach.

Argos logos

Jednym z najbardziej znanych argumentów wysuwanych przez oponentów zasady przeznaczenia był tzw. *argos logos*, czyli „gnuśne rozumowanie”⁶. Mówił on o tym, że jeśli wszystko, co ma się zdarzyć, jest odwiecznie ustalone, i zawsze wszystko dzieje się zgodnie z wyrażającym ów odwieczny plan przeznaczeniem, to bez względu na zachowanie uwikłanego w nie człowieka i tak wydarzy się to, co ma się wydarzyć:

jeśli twym przeznaczeniem jest wyzdrowieć z choroby, to czy wezwiesz lekarza, czy nie wezwiesz, wrócisz do zdrowia. Podobnie jeśli przeznaczeniem twoim jest nie wyzdrowieć,

³ Problem wolności jawi się w sposób istotny w retoryce V i IV wieku p.n.e., m.in. *Mowy Demostenesa, Izokratesa* itd.

⁴ Wszystkich zainteresowanych problemem definicji wolności odsyłam do znakomitego artykułu S. Bobzien, *The Inadvertent Conception and late Birth of the Free-Will Problem*, „Phronesis”, vol. XLIII, no. 2, 1998.

⁵ DL VII 121, dz. cyt., s. 425.

⁶ Cynceron, *O przeznaczeniu*, tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1960, s. 420.

wieć z tej choroby, to czy wezwiesz lekarza, czy nie wezwiesz, nie odzyskasz zdrowia. Jedno i drugie zależy od przeznaczenia i wzywanie lekarza nie przyda ci się na nic⁷.

Uważano, że takie rozumowanie może prowadzić do zaniechania jakiejkolwiek aktywności przez podważenie jej skuteczności i efektywności; zgodnie z nim sam fakt istnienia przeznaczenia podważa sens jakiejkolwiek działalności ludzkiej, pozbawia człowieka jego własnej inicjatywy, skazując i wręcz zalecając (znieskształcone dyrektywy etyki stoickiej) bierność i bezkrytyczne poddanie się losowi, wyrażające się w apatii.

Chryzyp oczywiście zwalczał to rozumowanie, a proponowane przez niego rozwiązanie tego sofizmu⁸ relacjonuje między innymi Cynceron⁹. Według niego stoik twierdzi, że argument ten nie uwzględnia faktu, iż istnieją dwa rodzaje zdarzeń: proste i złożone.

Pierwsze to te, które zachodzą bez względu na wszelkie inne, poboczne czy towarzyszące im zjawiska i wydarzenia. Mówi Chryzyp:

do prostych [zdarzeń] należy na przykład „Sokrates umrze tego a tego dnia”. I niezależnie od tego, czyby Sokrates coś zrobił, czyby nic nie robił, dzień jego śmierci byłby oznaczony¹⁰.

Jakkolwiek wskazanie na sam fakt śmierci jako czegoś nieuchronnego i bezwzględnego (bez względu na to, co wydarzy się w życiu człowieka, pewnego dnia on umrze) jest jak najbardziej zgodne z postulowanym kryterium prostoty zdarzenia, to sformułowanie „tego a tego dnia” nieco je rozmywa, jeśli wręcz mu nie przeczy. Przykład Sokratesa, którym posługuje się według Cyncerona Chryzyp, (Sokratesa właśnie, a nie kogokolwiek innego), jest o tyle mało szczęśliwy, że – jak wiadomo powszechnie – Sokrates wprawdzie wypił cykutę zgodnie z wyrokiem, ale miał możliwość ucieczki z więzienia i z miasta, a tym samym przedłużenia swojego żywota. Mógł zatem zmienić konkretną godzinę swojej śmierci, tak jak może zrobić to każdy, decydując się chociażby na samobójstwo. Pomijając ten szczegół związany z podanym przez Chryzypa przykładem, kryterium prostoty wydarzenia, jako tego, które będzie miało miejsce bez względu na jakiekolwiek działania jednostki, której ono dotyczy, jest jasne i czytelne.

Zdarzenia złożone natomiast to te, które zależą od wielu różnych czynników, w różnym stopniu je determinujących: to, czy urodzi się Edyp, zależy od wcześniejszego faktu obcowania Lajosa z Jokastą; to, czy ktoś wystąpi na olimpiadzie w konkurencji zapasów, uwarunkowane jest obecnością innego zawodnika, który będzie mu przeciwnikiem w walce. Nie można mieć dzieci bez aktu kopulacji,

⁷ Tamże, s. 420.

⁸ Tak rozumowanie to określa m.in. Cynceron (*O przeznaczeniu*, wyd. cyt., s. 421).

⁹ Cynceron *O przeznaczeniu*, wyd. cyt., s. 420–421.

¹⁰ Tamże, s. 420.

tak samo jak nie można walczyć bez przeciwnika – dlatego też Chryzyp twierdzi: „obydwie te rzeczy są związane ze sobą i współprzeznaczone”¹¹. Kryterium wyznaczającym złożoność danego zdarzenia zdaje się być zatem – w świetle podanych przykładów – konieczność zaistnienia wydarzenia poprzedzającego zdarzenie rozważane, bez którego w ogóle by do niego nie doszło. A co oznacza owa współprzeznaczość (*confatalis, synheimarmenos*)? Okazuje się, że wszelkie zdarzenia na świecie można rozważać jeszcze pod innym kątem: to, że wyzdrowiejesz, jest równoznaczne z tym, że wezwiesz lekarza; inaczej: jeśli dane ci jest wyzdrowieć, to w tym ewentualnym przyszłym zdarzeniu zawarta jest niejako poprzedzająca je czynność wezwania lekarza. Oba zdarzenia są w równym stopniu zdeterminowane, jak mówi Chryzyp: są współprzeznaczone.

Przeprowadzenie podziału między zdarzeniami na proste i złożone¹² jest według Chryzypa wystarczające, by zaprzeczyć zasadności *argos logos*. Rozumowanie to można wprawdzie odnieść do zdarzeń prostych – w ich przypadku faktycznie bezzasadne jest podejmowanie jakiegokolwiek działania: i tak nie zmienia się ich przebiegu, nawet zaniechanie wszelkiej aktywności nie wpływa na nie w żaden sposób. Jednak w przypadku zdarzeń złożonych, dookreślanych jako połączone ze sobą i współprzeznaczone, nie zostało dowiedzione, mówi Chryzyp, jakoby miały one mieć miejsce nawet w przypadku zaniechania wszelkiego działania na ich rzecz.

Wszystkie tego rodzaju mylne wnioski można obalić w ten sam sposób. Więcej nawet, to określone działanie właśnie jest warunkiem koniecznym zajścia danego zdarzenia. A takim mylnym wnioskiem jest „czy zawezwiesz lekarza, czy nie wezwiesz”, gdyż tak samo przeznaczone jest zawezwanie lekarza, jak i odzyskanie zdrowia¹³.

Jeśli zatem jest komuś przeznaczonym (!) wyzdrowienie, to jest mu współprzeznaczone także wezwanie lekarza¹⁴.

Inne źródło, czerpiące cytaty stoickie bezpośrednio z traktatu *O przeznaczeniu* Chryzypa – Diogenianos¹⁵ podkreśla ponadto, że wiele ze zdarzeń nie może mieć miejsca bez naszej chęci, aby się one wydarzyły, bez naszej gotowości do podjęcia działania. Jeśli coś ma się zdarzyć (zgodnie z wyrokiem przeznaczenia), to ma się zdarzyć dlatego, że my tego chcemy. Niemożliwa jest zatem do zaist-

¹¹ Tamże, s. 421.

¹² Jak zauważa S. Bobzien, nie jest to podział wyczerpujący (por. S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998, s. 201).

¹³ Cyceon, *O przeznaczeniu*, wyd. cyt., s. 420.

¹⁴ Czyżby zatem nie istniały przypadki wyzdrowienia bez pomocy lekarskiej? Czy nie można by także potraktować jakiegoś konkretnego aktu wyzdrowienia w innych, równie konkretnych okolicznościach jako zdarzenia prostego, a więc jednoznacznie i bezwzględnie przeznaczonego? Możemy mieć przecież do czynienia z wyzdrowieniem bez obecności lekarza, gdy sam chory się leczy, albo też z wyzdrowieniem bez jakiegokolwiek interwencji.

¹⁵ Eusebius *Praeparatio evangelica* 6.8.26–29 (SVF 2.998).

nienia sytuacja jakiegokolwiek rozdzwiewu między wydarzeniami a naszym uczestnictwem (czy nieuczestnictwem) w nich, co zdaje się być zakładane w *argos logos*. Każdemu zdarzeniu towarzyszy jakieś działanie ze strony człowieka, które wypływa z jego chęci i decyzji podjęcia określonej aktywności. Nigdy zatem nie dojdzie do zaniechania działania na rzecz jakiegoś zdarzenia, bo jeśli jest ono przeznaczone, to przeznaczona jest zarazem wola i działanie człowieka, zmierzające do jego realizacji. Ta odpowiedź Chryzypa trafia w samo sedno *argos logos*.

Sposób odparcia argumentu *argos logos* przez Chryzypa nasuwa oczywiście wiele mniej lub bardziej szczegółowych wątpliwości (zapewne nie tylko tych przeze mnie sygnalizowanych). Wydaje się, że Chryzyp dokonuje pewnych skoków w swoim rozumowaniu, stąd nie zawsze czytelne są wszystkie przejścia od poszczególnych przesłanek do wniosków. Nawet jeśli problem tkwi w doborze przykładów, których jako takich nie ma sensu roztrząsać zbyt dogłębnie, to z pewnością można odnieść wrażenie, że wszystkie one nie są przypadkowe. Tym, co je łączy i sprawia, że są bardzo do siebie podobne, jest obecność motywu przepowiedni we wszystkich historiach, do których odsyłają. Kto wie, czy może właśnie nie to był właściwy kontekst relacjonowanej dyskusji, którego musimy się domyślać, ponieważ dotarły do nas jedynie jej szczątki.

Pomijając jednak problemy interpretacyjne, Chryzypowe odparcie argumentu „gnuśnego rozumowania” nie tylko wprowadza nas w sam środek problematycznej kwestii wolności, ale także wskazuje miejsce, jakie zajmuje ona w nauce stoickiej. Samo dokonanie rozróżnienia na dwa typy zdarzeń oczywiście jej nie rozwiązuje, ale ważne jest to, że ponad wszelką wątpliwość stwierdza się za jego pomocą, iż ludzkie działanie wiąże się w pewien istotny sposób z wypełnieniem przeznaczenia, stanowiąc warunek konieczny realizacji przewidzianych planem kosmicznym zdarzeń. Wszystkie zdarzenia (i proste, i złożone) są przeznaczone, a mimo to przynajmniej na niektóre z nich (złożone) mamy wpływ. Jak to jest możliwe? Oto pytanie, na które poszukuje odpowiedzi Chryzyp.

Wolność jako problem

Rozpoczynając relację z dyskusji nad wolnością, Cynceron przytacza pewne rozumowanie, które można potraktować jako punkt wyjścia hellenistycznego sporu:

Jeśli wszystko dzieje się z przeznaczenia, to wszystko jest skutkiem uprzednich przyczyn. A jeśli dotyczy także pragnień ludzkich, to rozciąga się i na to, co jest następstwem pragnień, a więc na przyzwolenia. Ale jeśli przyczyna pragnień nie zależy od nas, to i pragnienia nie są w naszej mocy. Jeżeli tak, to również skutki tych pragnień nie zależą od naszej woli. Przeto ani przyzwolenia, ani czyny nasze nie są w naszej mocy. Stąd zaś wynika, że ani pochwały i nagany, ani nagrody i kary nie są uzasadnione¹⁶.

¹⁶ Cynceron, *O przeznaczeniu*, s. 426–427.

Pomijając zasadność i ważność logiczną tego rozumowania, trzeba zaznaczyć, że sygnalizuje ono kontekst toczonej dyskusji i wskazuje na terminy i zagadnienia, które się w niej pojawiają. Po pierwsze, pojęcie wolności wiąże się w jakiś sposób z pojęciem przyzwolenia (odsyłającym, oczywiście, do konkretnej teorii poznania stosowanej przez stoików), po drugie, zachodzenie aktu przyzwolenia rozważane jest w kontekście zasady przyczynowości, przy czym ważne są zależności (nie tylko logiczne) między pojęciem przyczyny, przeznaczenia i konieczności. Nie wspominając już o Chryzypowej teorii modalistów, która wydaje się odgrywać w jego rozumowaniu i rozwiązaniu problemu kluczową rolę (nieprzypadkowo bowiem Cyceeron stara się zdać z niej relację tuż obok przedstawienia Chryzypowego stanowiska w sprawie wolności).

Spróbuję teraz kolejno prześledzić wszystkie te zagadnienia i – zestawiając szczątkowe wypowiedzi Chryzypa – skonstruować w miarę spójną tezę, którą najprawdopodobniej w owej dyskusji wygłaszał.

Stoicka teoria poznania

Przyzwolenie (*synkatathesis*) – to jeden z terminów technicznych stoickiej teorii poznania, odgrywających zasadniczą rolę w definiowaniu ludzkiej wolności¹⁷.

Proces poznania przebiega w następujący sposób: człowiek odbiera z zewnątrz bodziec, który odciska w jego racjonalnej duszy¹⁸ wrażenie (*phantasia*), będące z kolei podstawą uwolnienia impulsu (*horme*). Impuls może prowadzić do wykonania przez człowieka określonej czynności bądź spowodować sformułowanie przez niego jakiejś opinii lub przekonania. Charakter osiągniętego efektu, praktyczny albo intelektualny, nie ma w tym momencie specjalnego znaczenia, istotny jest natomiast fakt, że aby dany bodziec wywołał którykolwiek z tych dwóch typów skutków, konieczne jest „zadziałanie” przyzwolenia (*synkatathesis*). Przyzwolenie poprzedzające wydanie impulsu to funkcja, którą charakteryzuje się tylko i wyłącznie dusza ludzka, zwierzęta jej nie posiadają, dlatego też reagują na otrzymany bodziec automatycznie. Ludzie natomiast, zanim w jakikolwiek sposób odpowiedzą na odcisnięte na swej duszy wrażenie, mają możliwość dania na nie bądź wstrzymania przyzwolenia, czyli uznania je za prawdziwe i wiarygodne lub za fałszywe i zwodzące. Danie przyzwolenia prowadzi do podjęcia określonego działania, fizycznego lub intelektualnego; wstrzymanie przyzwolenia oznacza z kolei powstrzymanie się od wszelkiej reakcji i niepodjęcie w związku z danym bodźcem żadnej aktywności (do czego – jak mówi Chryzyp – potrzeba z reguły pewnej dodatkowej energii, poddanie się impulsowi jest w tym sensie łatwiej-

¹⁷ Na temat stoickiej epistemologii: SVF 2.52–101.

¹⁸ Według Chryzypa dusza ludzka nie ma w sobie nic nierozumnego, nie składa się na nią żaden element nierozumny.

sze). Badanie działania i funkcjonowania przyzwolenia, określenie warunków, w jakich dochodzi do udzielenia bądź odrzucenia przyzwolenia, jest kluczowe dla określenia wolności, jaką dysponuje człowiek, zdefiniowania jej i wyznaczenia jej granic. To właśnie przyzwolenie – jako podstawowa funkcja naszego rozumnego uposażenia – stanowi ośrodek, przez który i za pomocą którego człowiek egzekwuje swoje prawo wolnego wyboru.

Zasada przyczynowości

Chryzyp, stojąc na tym samym stanowisku, co jego przeciwnicy w kwestii znaczenia wolności dla ukonstytuowania moralności, i potwierdzając przez to niezależny fakt posiadania przez człowieka możliwości wolnego wyboru, podjął się odpowiedzi na stawiane mu zarzuty, sięgając do samego trzonu swej nauki: koncepcji przyczynowości¹⁹, stanowiącej podstawę stoickiego determinizmu – i – zastosował bardzo formalne rozwiązanie problemu.

Przede wszystkim odróżnił dwa typy przyczyn, nazywając je zresztą bardzo różnorodnie: mówi o przyczynach pomocniczych, które działają sprawczo na jakiś byt w sposób bezpośredni, oraz o przyczynach głównych lub początkowych, działających niejako pośrednio. I stwierdza dalej, że tylko te pierwsze są niezależne od nas, podczas gdy drugie pozostają w naszej mocy.

Jedne z przyczyn [...] są zasadnicze i początkowe, inne pomocnicze i bardzo bliskie. Dlatego mówiąc, że wszystko dzieje się z przeznaczenia na mocy przyczyn uprzednich, nie chcemy bynajmniej rozumieć, iż sprawiają to przyczyny zasadnicze i początkowe, lecz mamy na myśli uprzednie przyczyny pomocnicze i bardzo bliskie²⁰.

Rację dokonanego przez Chryzypa rozróżnienia tłumaczy Cyцерon wprost: „z jednej strony odrzucał konieczność, a z drugiej twierdził, że nic nie dzieje się bez uprzedniej przyczyny, dla uniknięcia konieczności, a utrzymania przeznaczenia rozróżniał różne rodzaje przyczyn”²¹. Chryzyp za wszelką cenę chce mówić o przeznaczeniu, ujętym zgodnie z jego fizyczną charakterystyką jako ontologiczna zasada świata, której działania nie da się w jakikolwiek sposób, czy to czasowy, czy przestrzenny, ograniczyć lub wstrzymać. Jednak fakt, że wszystko bez wyjątku dzieje się zgodnie z przeznaczeniem, nie musi oznaczać i nie oznacza jeszcze, iż jednocześnie wszystko dzieje się z konieczności. Kiedy mamy do czynienia z przyczyną początkową i zasadniczą, wówczas skutek, jaki pociąga ona za sobą, jest konieczny, ale jeśli mamy do czynienia z przyczyną bliską i pomocniczą, jej

¹⁹ Nie czas i miejsce by ją tutaj omawiać, jedynie przypomnę, że *credo* tej teorii to po wielokroć powtarzane twierdzenie: „nic nie dzieje się bez przyczyny” (por. np. SVF 2.945).

²⁰ Cyцерon, dz. cyt., s. 427.

²¹ Tamże, s. 427.

efekt nie zostaje osiągnięty w ten sposób (choć oczywiście zostaje on zrealizowany, inaczej nie moglibyśmy w ogóle mówić o przyczynach). Chryzyp, pozostając na stoickim stanowisku w kwestii bezwzględnego działania zasady przyczynowości, dodaje jedynie, że wszystkie przyczyny osiągają swój efekt zgodnie z zasadą przeznaczenia, ale nie wszystkie w sposób konieczny, co w pewien sposób zdaje się łagodzić imputowane stoikom stanowisko skrajnie deterministyczne. Czy tak jest faktycznie, a jeśli tak, to jak to jest możliwe?

Porównanie: wałek, bąk

Aby wyjaśnić dokładnie rozumowanie Chryzypa, warto sięgnąć do przykładu, którym on sam się posługuje: wałek lub bąk „nie mogą zacząć obracać się bez uzyskania jakiegoś napędu, ale gdy go otrzymają, to wałek toczy się potem z własnych przyrodzonych cech, a bąk kręci się z własnej natury”²². Wałek toczy się z powodu jakiegoś pochodzącego z zewnątrz pchnięcia, popychająca go ręka stanowi przyczynę pomocniczą – według Chryzypowej terminologii – ruchu owego wałka. Lecz fakt, że porusza się on tocząc, a nie na przykład pełzając czy w jakikolwiek inny sposób, jest spowodowany i uzależniony od jego własnej natury, czyli wszystkich przypisanych mu jako wałkowi właściwości, które stanowią przyczynę główną, zasadniczą lub inaczej jeszcze – początkową jego ruchu. Przyczyny pomocnicze są zawsze określone co do miejsca i czasu i działają w określonych okolicznościach, natomiast przyczyny główne stanowią stały czynnik decydujący o zachowaniu poszczególnych bytów.

Przenosząc teraz to rozróżnienie między przyczynami w obszar zachowań ludzkich, warto jeszcze raz przytoczyć słowa samego Chryzypa.

Jak więc [...] ten, kto popchnął wałek, zapoczątkował wprawdzie jego ruch, lecz nie dał wałkowi zdolności toczenia się, także odebrane wrażenie odcisnie się wprawdzie i jakby wyryje w duszy swój obraz, lecz przyzwolenie pozostanie w naszej mocy; tak jak to zostało powiedziane o wałku, otrzymuje on bodziec z zewnątrz, lecz w dalszym ciągu będzie działało z własnej siły i własnej natury. I gdyby coś stało się bez uprzedniej przyczyny, byłoby fałszem, że wszystko dzieje się z wyroku przeznaczenia. Jeśli zaś uznajemy za prawdopodobne, że wszystko, co się dzieje, ma swoją uprzednią przyczynę, to jakież można by przytoczyć dowód, który by zmusił do przyznania, że nie wszystko jest dziełem przeznaczenia? Chodzi tylko o to, by zdawać sobie sprawę z różnic zachodzących pomiędzy przyczynami²³.

Na duszę ludzką, podobnie jak na wałek czy bąka, oddziałują dwa czynniki. Pierwszy to zewnętrzny bodziec, który powoduje, że wałek zaczyna się poruszać,

²² Tamże, s. 428.

²³ Tamże, s. 428–429.

a w przypadku duszy – zostaje odcisnięte w niej wrażenie. Drugi działający czynnik to natura przedmiotu, która stanowi o takim, a nie innym sposobie poruszania się wółka, a w przypadku duszy o udzieleniu bądź nie przyzwolenia na odebrane wrażenie. Skutek działania obu czynników – przyczyn – jest jeden: to ruch wółka lub określone działanie podejmowane przez człowieka (pozostając w obrębie duszy: wydanie bądź uchylenie przyzwolenia). Błędem byłoby jednak – jak podkreśla Chryzyp – tych dwóch istotnie odmiennych przyczyn nie odróżniać.

O ile bodziec i sposób jego działania zdaje się jasny, o tyle warto bliżej określić drugą z działających przyczyn nazwaną naturą, nietrudno bowiem w tym przypadku o nieporozumienia, które mogłyby niesłusznie obciążyć Chryzypa. Zaczniemy od tego, że Chryzyp, ilustrując swą tezę porównaniem, nie ogranicza się przy tym do posłużenia się jednym przykładem, tylko podaje ich dwa. Zdaje się, że dzięki temu łatwiej jest nam zrozumieć, co właściwie miał na myśli, mówiąc o przyczynowo działającej naturze. Wółkowi i bąkowi wspólna jest natura bycia przedmiotem, ale jako różne przedmioty charakteryzują się innymi właściwościami, które decydują o tym, w jaki sposób każdy z nich się porusza. Określony ruch bąka, inny od ruchu wółka, nie wynika z faktu, że bąk jest przedmiotem, bo gdyby tak było, to poruszałby się on tak samo jak wółek. Podobnie ludzie: wszyscy posiadają tę samą naturę ludzką, lecz to nie ona określa nasze działanie. Gdyby bowiem to natura człowieka w ogóle decydowała o naszym zachowaniu w konkretnej sytuacji, moglibyśmy mówić w dalszym ciągu tylko o determinizmie, a tego właśnie próbuje Chryzyp uniknąć. Co zatem decyduje w istocie o tym, że postępujemy tak, a nie inaczej? Szereg cech, które charakteryzują nas jako jednostki i nadają naszemu postępowaniu ów indywidualny rys podlegający porównaniu i ocenie.

Charaktery i skłonności ludzkie są bardzo różne: jedni znajdują przyjemność w rzeczach słodkich, drudzy w gorzkawych; jedni są rozpustni, drudzy gniewliwi, okrutni lub pyszni, a inni brzydzą się takimi występками²⁴.

W *Nocach Attyckich* Geliusza, gdzie pojawia się to samo porównanie, stoik twierdzi jeszcze dobitniej: o naszym zachowaniu i podejmowanych działaniach decyduje nasza własna chęć i charakter (*ingenium*; w oryginalnym tekście greckim najprawdopodobniej: *diathesis*)²⁵. Indywidualną naturę człowieka określają jego stałe dyspozycje umysłowe – z perspektywy metafizycznej (fizycznej) to oczywiście przenikająca nas *pneuma*, charakteryzująca się określonym napięciem i odpowiedzialna za konstytucję człowieka. Dlatego też dzieje się tak, że spośród ludzi poddanych tym samym bodźcom i uzyskujących na ich podstawie te same wra-

²⁴ Tamże, s. 408.

²⁵ Galen NA 7.2.11 (SVF 2.1000).

zenia – jedni udzielają im przyzwolenia, inni zaś nie. To, że przyzwolenie *może* zostać udzielone, determinuje pojawienie się i działanie bodźca, ale o tym, czy faktycznie człowiek przyzwoli czy też nie, decyduje jego własna, indywidualna natura, żaden czynnik z zewnątrz nie odgrywa w tym procesie jakiegokolwiek roli, nie ma na to wpływu również standardowe uposażenie człowieka. Gdy takie przyzwolenie zostanie wydane, dusza formułuje impuls, który prowadzi do konkretnego działania.

Przedstawione porównanie pokazuje – i zdaje się, iż taki był zamiar Chryzypa – że w procesie podejmowania działania przez człowieka uczestniczy czynnik pozostający w jego mocy i mimo że wszelkie bodźce odbieramy z zewnątrz, to nie przesądzają one o naszym zachowaniu. Tym samym można z całą pewnością obciążyć odpowiedzialnością za konkretne postęпки konkretnego człowieka, ponieważ to jego własna indywidualna natura, jego skłonności, jego rozum stanowią o skutku, jaki wywiera na niego dany bodziec. Ktoś inny mógłby w tej samej sytuacji wobec tego samego bodźca zachować się zupełnie inaczej.

Przeznaczenie a konieczność – teoria modalistów

U Cyserona dyskusja nad wolnością i determinizmem przeplata się – jak już wspomniałam – z dyskusją nad takimi pojęciami logicznymi jak możliwość, niemożliwość, konieczność – i wydaje się, że starożytni te zagadnienia ze sobą łączyli.

W sporze *peri dynaton* (o możliwości, czyli: „co to znaczy, że coś się może stać”²⁶) Chryzyp nie chce zgodzić się z Diodorem, przedstawicielem stanowiska skrajnego determinizmu (czy też skrajnej konieczności). Jak relacjonuje Cyseron:

[Diodor] twierdzi, że tylko to może się stać, co się dzieje lub będzie się działo w przyszłości, i zapewnia, że to, co ma się stać, musi się stać, a to, co nie ma się stać, nie może się stać. Ty [tj. Chryzyp] zaś utrzymujesz, że może stać się także i to, co nie ma się stać, na przykład można rozłupać ten drogi kamień, chociażby to nigdy nie miało się stać, i że nie było koniecznością panowanie Cypselusa w Koryncie, chociaż zostało przepowiedziane przez wyrocznię Apollina na tysiąc lat naprzód²⁷.

Tak jak dla Diodora jest jasne, że to, co przeznaczone, jest zarazem konieczne, tak dla Chryzypa istnieje jeszcze inna kategoria, w ramach której mogą być rozważane zdarzenia, nawet te przepowiedziane, a mianowicie niekonieczność. Rozwikłanie i przedstawienie stanowiska Chryzypa w całym jego bogactwie logicznym (logika jest u tego autora wszechobecna!) jest pokusą nie lada i na pewno byłoby to zadanie fascynujące, lecz ze względów obiektywnych nie mieści się

²⁶ Cyseron, *O przeznaczeniu*, wyd. cyt., s. 413.

²⁷ Tamże, s. 410–411.

ono w ramach tej krótkiej rozprawy. Warto jednak zasygnalizować, jak wyglądała Chryzypowa teoria modaliiów, tylko ona bowiem odpowie nam na pytanie, jak możliwe jest mówienie o przeznaczeniu i niekonieczności pewnych zdarzeń jednocześnie.

U Diogenesa Laertiosa czytamy:

sądem możliwym jest taki sąd, którego prawdziwość można udowodnić, jeżeli okoliczności zewnętrzne nie sprzeciwiają się jego prawdziwości [...]. Sądem niemożliwym zaś jest taki sąd, który jest prawdziwy i którego prawdziwości nie można udowodnić [...]. Konieczny jest taki sąd, który jest prawdziwy i którego fałszywości nie można udowodnić albo, jeśli nawet można ją udowodnić, okoliczności zewnętrzne nie pozwalają uważać go za fałszywy [...]. Niekonieczny natomiast jest sąd, który może być zarówno prawdziwy, jak i fałszywy, jeżeli tylko zewnętrzne okoliczności nie stoją na przeszkodzie²⁸.

Ogólna definicja sądu (sformułowana przez stoików i przyjmowana przez większość szkół hellenistycznych) mówi, że może on być albo prawdziwy, albo fałszywy. Rozprawiając o przeszłości, można mówić jedynie prawdziwie, wszystkie sądy o niej stwierdzone mają charakter koniecznościowy; podobnie o teraźniejszości, jeśli stwierdzamy fakt istniejący, to mówimy coś koniecznego; problem pojawia się, gdy zaczynamy mówić o przyszłości. Jeśli mówimy coś prawdziwego o tym, co wydarzy się w przyszłości, w sposób konieczny to właśnie musi mieć miejsce, inaczej musielibyśmy zmienić wartość zdania i twierdzić, że jest fałszywe. Popadlibyśmy wówczas w absurd, przecząc definicji sądu, gdyż niemożliwe, żeby jedno i to samo zdanie było prawdziwe i fałszywe zarazem – twierdzi Diodor, przeciwstawiając się stanowczo takiemu ujmowaniu sprawy. W jego potraktowaniu kwestii kryje się jednak niebezpieczeństwo, które zauważył Chryzyp: przyznanie wszelkim prawdziwym zdaniom o przyszłości charakteru koniecznościowego, fałszywym zaś niemożliwości zagraża wolności ludzkiej. Jeśli wolność ludzka oznacza wybór pewnych działań, które może podjąć człowiek w określonej sytuacji, to musi być możliwe wyrażenie obu członów tej alternatywy w formie zdań o przyszłości. Sokrates jako wolny człowiek stoi przed wyborem: „pójdę na agorę” albo „zostanę w domu z Ksantypą”. Kiedy Sokrates poweźmie ostateczną decyzję, tylko jedno z tych zdań będzie prawdziwe, lecz fakt ten nie musi jeszcze oznaczać, że to drugie zdanie, niezrealizowane i niezaktualizowane, nie ma racji bytu. Według Chryzypa musi być możliwe mówienie w sposób pozytywny także i o tych wydarzeniach, które nigdy nie będą miały miejsca w przyszłości, ponieważ tylko w ten sposób można logicznie twierdzić, że człowiek ma wybór – to właśnie owa możliwość buduje nam alternatywę stanowiącą o ludzkiej wolności.

²⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1982, s. 404.

Okoliczności zewnętrzne, na które powołuje się Chryzyp w swojej teorii tego, co możliwe i niemożliwe, są kategorią bardzo intuicyjną, ale trafiającą w sedno sprawy i rozstrzygającą ostatecznie kwestię możliwości wolności. Dla Chryzypa stwierdzenie bądź niestwierdzenie przeszkód uniemożliwiających zajście pewnego wydarzenia zdaje się być podstawowym kryterium wartościowania sądów, tj. do orzeczenia, czy dany sąd, dane zdanie jest prawdziwe lub fałszywe, trzeba najpierw ustalić obecność lub nieobecność takich okoliczności zewnętrznych, które miały wpływ na zaistnienie bądź niezaistnienie faktu. Zatem można rozsądnie mówić o przyszłości, nawet o rzeczach, które nigdy nie będą miały miejsca, nigdy się nie zaktualizują, można mówić rozsądnie dopóty, dopóki nic nie przeciwstawia się, aby mogły one zostać zrealizowane.

„Uzasadnienie” wolności

Przyzwolenie jest właśnie takim sądem niekoniecznym (wszystkie akty duszy, także emocje, są według Chryzypa sądami) i właśnie taki jego charakter pozwala mówić o człowieku, że jest wolny. Na czym polega owa niekonieczność przyzwolenia i jaki ma to związek z możliwością dokonywania przez człowieka wyboru?

Przyzwolenie powstaje jako skutek dwóch przyczyn: zewnętrznej – bodźca, bez którego, jak przyznaje Chryzyp²⁹, nie może w ogóle do niego dojść (przyzwolenie z definicji udzielone jest na coś), i wewnętrznej – indywidualnej natury człowieka, decydującej w zasadniczy sposób, czy wyda on przyzwolenie na konkretne wyobrażenie, czy też nie. A więc przyczyna zewnętrzna określa jedynie możliwość zajścia przyzwolenia, co nie oznacza jednak, że to przyzwolenie w sposób konieczny się pojawi, o tym bowiem decyduje dopiero przyczyna wewnętrzna. Ta z kolei też jest w pełni określona, stanowią o niej przecież fakty i doświadczenia z przeszłości danego człowieka. Danie lub niedanie przyzwolenia jest zatem przeznaczone, ponieważ podlega działaniu dwóch czynników należących do niezmiennego łańcucha przyczyn i skutków budujących całość rzeczywistości. Jednocześnie jednak wcale nie jest ono konieczne, ponieważ zależy bezpośrednio od decyzji, jaką podejmuje człowiek w określonym stanie umysłu w danych okolicznościach.

Rozwiązanie zaproponowane przez Chryzypa jest oczywiście pewnego rodzaju kompromisem między koncepcją, czy ogólnie ideą przyczynowości, a świadomością ludzkiej wolności.

Chryzyp niczym czcigodny sędzia polubowny pragnął zająć miejsce środkowe, lecz mimo wszystko przychylił się raczej do tych, którzy twierdzili, że działania duszy ludzkiej nie

²⁹ Cynceron, *O przeznaczeniu*, wyd. cyt., s. 428.

podlegają konieczności. Jednakowoż skutek swoistego języka popada on w takie trudności, że mimo woli potwierdza konieczność przeznaczenia³⁰.

W ten sposób komentuje stanowisko Chryzypa Cyceeron, który najwyraźniej nie bardzo dał się stoikowi przekonać do jego pomysłu, wskazał jednak wyraźnie na ogólny kształt i wymowę Chryzypowego rozwiązania: człowiek, mimo że nie może zmienić biegu wydarzeń, w które jest uwikłany, jest wolny wewnętrznie. W przeciwieństwie do zwierząt, które żyją z czystej konieczności według dyktatu ich zmysłowości, podlegając całkowicie odbieranym wrażeniom, człowiek jako istota rozumna może owe wrażenia dowolnie opracowywać, ważyć, rozsądzać, by ostatecznie dać im przyzwolenie bądź też nie. Może także, wziąwszy pod uwagę przeszłe i teraźniejsze zdarzenia i prześledziwszy ich wzajemne przyczynowo-skutkowe powiązania, przewidywać wypadki, które dopiero zdarzą się w przyszłości, i dopiero na podstawie swych analiz może stwierdzić działanie prawa czy reguły, do której znowu: może chcieć albo nie chcieć się dostosować. Faktem jest zatem, że Chryzyp określił granice wolności, zawężając ją do wewnętrznego świata ludzkiej duszy i wiążąc ją z rozumem. Właściwie można by nawet powiedzieć, że pojęcia wolności i rozumności pokrywają się w wywodach Chryzypa: wolnym bowiem może być ten, kto potrafi właściwie ocenić przychodzące z zewnątrz bodźce i tylko tym właściwym dać swe przyzwolenie; ten, kto żyje w harmonii z własną rozumną naturą, zgodnie ze swym logosem; ten, który nie sprzeciwia się i nie łamie boskiego prawa, prawa natury. Dlatego stoicy będą twierdzić, że „całkowicie wolnym człowiekiem jest jedynie mędrzec”³¹.

Teodycea

Zanim przejdę do podsumowania przedstawionych Chryzypowych rozważań i próby całościowego ujęcia stoickiego pojęcia wolności, chciałabym zwrócić uwagę na jeszcze jedno zagadnienie, które tylko pozornie nie łączy się z nim bezpośrednio.

Przedstawione rozwiązanie problemu wolności wydaje się być, jeśli nie czytą konsekwencją, to przynajmniej pozostawać w ścisłym związku ze stoicką teodyceą. Głównym argumentem, którym posługiwał się Chryzyp, tłumacząc obecność zła, było utożsamienie przeznaczenia z opatrnością bożą i przekonanie ludzi, że to, co się im przytrafia w życiu, jest tym, co dla nich najlepsze. Bóg, który – po pierwsze – jest absolutnie wolny i może robić, co chce, nie znajdując żadnych przeszkód na drodze realizacji swych zamierzeń, układa plan dziejów świata według swej nieskrępowanej woli; po drugie jest on dobry, a więc opcja kształtu

³⁰ Tamże, s. 426.

³¹ Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 425.

i rozwoju świata, którą podejmuje i aktualizuje, jest najlepszą z możliwych. Bóg przenikając wszystko, znajduje się również w każdym człowieku, w postaci cząstki, którą jest rozum – człowiek zatem, nie posiadając całej mądrości bożej, nie zgadza się od razu na wypadki, które zgodnie z bożą decyzją stają się jego udziałem, lecz taką zgodę może wyrazić, posługując się fragmentem niejako danej mu boskiej wiedzy. Jego przyzwolenie nie ma oczywiście wpływu na rozwój wydarzeń, ale jest zasadne dla jego własnej wolności, która w tym Chryzypowym ujęciu zaczyna się już od samej czystej świadomości bycia wolnym. Ktoś, kto przyzwala na wydarzenia mu przypisane i wychodzi z inicjatywą podjęcia się ich realizacji, jest człowiekiem wolnym; natomiast ten, który buntuje się przeciwko przeznaczeniu, nie chce zauważyć jego opatrnościowego charakteru, jest niewolnikiem, gdyż mimo dezaprobaty dla swego losu i tak jest zmuszony go wypełniać. Dobitnie ilustruje tę tezę słynne porównanie człowieka do psa uwiązanego do wozu, który może albo biec przy nim swobodnie, autonomicznie dostosowując się do jego ruchu, albo stawiając opór, być przez niego ciągniętym³².

Podsumowanie

Warto zwrócić uwagę i mieć zawsze w pamięci, że jakkolwiek logiczne byłyby fundamenty leżące pod rozwiązaniem problemu wolności, Chryzyp konsekwentnie porusza się w swych rozważaniach na jednocześnie dwóch płaszczyznach metafizycznych. Każdą rzecz, zjawisko, zdarzenie, nawet każdy problem czy zagadnienie można według niego oglądać w perspektywie globalnej, „kosmicznej” i indywidualnej. Wystarczy przypomnieć, że przeznaczenie rządzące światem jest w fizycznej teorii stoików tym samym, co *pneuma*, bóg, a także prawo i natura, przenikające świat. Ta immanentnie zawarta w świecie zasada nie jest czymś wobec niego obcym i zewnętrznym, jest tym, co go konstytuuje, stanowi go w jak najbardziej dosłowny sposób, bo cieleśnie. Jest siłą, która nie jest wyrazem działania jakiejś ślepej mechanicznej konieczności, lecz prowadzi do rozwoju świata ku doskonałości, która jest celem całego stworzenia. W ten sposób przedstawia się nam przeznaczenie z perspektywy ogólnej – makrokosmosu, a w perspektywie jednostkowej – mikrokosmosu, przeznaczenie to z kolei to samo co *logos* i rozum każdego człowieka. I podobnie nie można mówić o nim jako sile działającej poza człowiekiem, determinującej go i ograniczającej z zewnątrz, jako że przeznaczenie immanentnie zawarte w każdym z nas działa przez nas.

Przeznaczenie jest właściwie zespołem różnych przyczyn działających na człowieka, spośród których rozróżnienie dwóch ich rodzajów ma zasadnicze znaczenie dla jednostki, pragnącej zrozumieć, na czym polega jej bycie wolną. Z jej perspektywy istnieje wyraźna granica między nią samą, jej duszą, rozumem (przy-

³² SVF 2.975.

czyna zasadnicza) a światem zewnętrznym (przyczyna bliska). Potocznie za przeznaczenie przyjmuje się tylko to, co wpływa na nią determinująco z zewnątrz, i tym samym popełnia się błąd, bo bodźce z zewnątrz nie są w ścisłym sensie odpowiedzialne za jej postępowanie, nie są nawet wystarczające, by je spowodować. Za każdym razem musi także zadziałać przyczyna wewnętrzna. Przeznaczenie – to na zewnątrz i to w nas – jest jednym i tym samym przeznaczeniem. Nie istnieje żadna sprzeczność czy nawet niezgodność interesów człowieka i świata.

Wolność zatem według Chryzypa zasadza się na charakteryzującej duszę ludzką funkcji przyzwolenia – rozumianego jako niekonieczny sąd o przyszłości. Człowiek nie ma wpływu na to, co dzieje się wokół niego, na odbierane bodźce, także jego indywidualne rysy są ściśle określone przez nagromadzone fakty i zdarzenia z jego życia. Udzielenie przyzwolenia bądź jego wstrzymanie wobec działania tych dwóch czynników nie zmienia dziejów świata, lecz daje człowiekowi poczucie uczestniczenia w nich. Przyzwolenie nie posiada żadnej efektywnej siły sprawczej. Nie na tym bowiem polega wolność człowieka, by zmieniać przeznaczenie rządzące światem. Wolność ludzka polega na zajęciu stanowiska wobec mających miejsce zdarzeń, na wyrażeniu na nie zgody bądź jej wstrzymaniu. Oto ta cenna alternatywa.

Wydaje się, że adwersarzom stoickim szczególnie zależało, by wolność oznaczała możliwość dokonania swobodnego wyboru między różnymi możliwościami, które przynosi konkretna sytuacja. Dla stoików żądanie to jawi się jako co najmniej absurdalne, a przede wszystkim niezgodne z prymarnymi zasadami ich fizyki i logiki. Jak bowiem człowiek może działać na co najmniej dwa sposoby, będąc tym oto konkretnym bytem w takich, a nie innych okolicznościach, miejscu i czasie? Niemożliwe jest, by postępował on wbrew swojej naturze, swojemu doświadczeniu, wychowaniu, okolicznościom właśnie, stąd niemożliwe jest by podjął inną decyzję niż tę, którą podejmuje, niemożliwe, żeby postępował inaczej, niż postąpił. Musiałby nie być sobą, by tak mogło się w ogóle zdarzyć. Niemożliwe, żeby w ogóle mogło być inaczej, niż jest na świecie, bo jest najlepiej, jak tylko może być. Gdyby było inaczej, byłoby „gorzej”, a to oznaczałoby, że boga nie ma. Dobry człowiek nie jest w stanie postępować źle, właśnie dlatego, że jest dobry, podobnie i zły człowiek nie jest w stanie postępować dobrze, bo jest zły.

Dla stoików człowiek jest wolny. Wolny nie w tym sensie, że postawiony jeszcze raz w tej samej sytuacji zachowa się inaczej niż za pierwszym razem, wolny w tym sensie, że zawsze istnieje możliwość, by zachował się inaczej. Możliwość czysto logiczna, polegająca na tym, że nie istnieją żadne zewnętrzne przeszkody, które uniemożliwiłyby podjęcie jakiegoś alternatywnego działania. Czy faktycznie takie właśnie działanie zostanie zrealizowane – to już nie ma znaczenia. To, co się stanie, jest już precyzyjnie określone planem przeznaczenia, który stanowią okoliczności zewnętrzne i wewnętrzna dyspozycja człowieka.

Dla stoików wolność jest po prostu faktem, tak jak faktem jest odpowiedzialność moralna, wina i kara. To fakt społeczny, polityczny, etyczny itp.; wolność to kwestia niepodważalna, można jedynie dyskutować, jak ona jest możliwa – i na to pytanie Chryzyp znajduje odpowiedź w postaci formuły czysto logicznej. Fundamentem dla odpowiedzialności moralnej i etyki jest dla Chryzypa sama możliwość postąpienia inaczej: człowiek wprawdzie zawsze postąpi tak samo, ale już istnienie owej możliwości jest decydujące dla ustanowienia go odpowiedzialnym za swój czyn.

Najkrótszą charakterystyką stoicyzmu bywa stwierdzenie, że jest to filozofia immanencji, moralność w sferze intencji – przykład stoickiego ujmowania wolności ludzkiej zdaje się to potwierdzać. Jak trafnie podsumowuje A.A. Long: Człowiek jest wolny, bo czuje się wolny³³. Jednocześnie przedstawione przez mnie stoickie rozwiązanie problemu wolności pokazuje, jak sam problem, sposób jego sformułowania zależy od przyjętej uprzednio teorii przyczynowości czy szerzej – sposobu (mniej lub bardziej mechanicystycznego) widzenia świata i przyrody. Chryzyp zdaje się być tego bardziej świadomy niż wielu późniejszych filozofów, którzy również będą próbowali zmierzyć się z problemem odpowiedzi na pytanie, jak w ogóle możliwa jest wolność.

How is Freedom Possible? An Answer from Chrysippus of Soloi

The question of freedom was first raised in the Hellenistic times by the Stoics, or more specifically by Chrysippus, the well-known teacher and the creator of the school. He faced the question: How is it possible for a man to be free in the world which is fully determined and which is made up of things and events that were anticipated and included in an everlasting plan called Fate? Chrysippus's solution to the problem is based on the logical distinction between the necessary and the possible and results in the assertion that freedom means being able to express positively individual attitude towards the things and events taking place in the world. The key-term is *synkatathesis* (the characteristics of human beings only) which is the act of approving or disapproving of the events occurring in our life and by means of which we exercise our freedom.

³³ A.A. Long, *Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action*, w: A.A. Long, *Problems in Stoicism*, London 1971, s. 173–195.