

MARIAN BABIŃSKI

ACTIO I CONTEMPLATIO
W PROZIE SENEKI MŁODSZEGO

Spośród licznych opracowań¹ poświęconych lub częściowo traktujących o twórczości filozoficznej Seneki, w których poruszana jest problematyka zbliżona do prezentowanego artykułu², kilku słów omówienia wymaga jedynie dysertacja M.J. Beveridge³. Mimo podobieństwa tytułów między wspomnianą rozprawą a niniejszą pracą treści oraz zakres badanego materiału są dalece różne. Autorka bowiem ukazując poglądy Seneki, które mogą być ujęte w ramy terminologiczne "actio" i "contemplatio", odnosi je do sposobu życia i osadza w kontekście starorzymskiego "mos maiorum" na tle całokształtu filozofii greckiej, poszczególne zaś wypowiedzi moralisty wiąże z jego biografią, przyjmując ustaloną chronologię dzieł tego pisarza. To pozwala jej postawić tezę o rozdarciu psychicznym filozofa, zmuszonego akceptować i realizować raz "otium", raz "negotium". Stąd u Beveridge próba uzasadnienia, że twórczość Seneki - przynajmniej w aspekcie zagadnień działania i kontemplacji - była tłumaczeniem jego postaw życiowych. Można więc sądzić, iż celowe będzie przedstawienie tematyki "actio" i "contemplatio" w innym naświetleniu i przy użyciu innych metod.

Zebranie rozsypanych po całej twórczości prozaicznej Seneki, a następnie zestawienie jakby na jednym poziomie sformułowań zawierających pojęcia "actio" i "contemplatio", by stworzyć pewną uporządkowaną (ograniczoną wszakże terminologicznie) konstrukcję myśli filozofa odnoszących się do rozmaitych aspektów danego zagadnienia, może budzić pewne obawy natury metodologicznej. Nie chodzi bowiem wyłącznie o badanie semantycznej strony wyrazów "actio" i "contemplatio". Jednakże do takiego potraktowania tematu upoważnia przede wszystkim - jak się wydaje - gatunek literacki, któremu są podporząd-

kwane wszystkie dzieła pisane prozą, jakie stworzył moralista. Owym wyznacznikiem tych utworów - mimo przyjmowanego dalszego zróżnicowania gatunkowego, np. list, dialog, konsolacja, traktat naukowy - jest diatryba⁴, a więc luźny, pełen dygresji, nie zespolony organicznie i kompozycyjnie wywód, z reguły o charakterze filozoficznym, nacechowany elementami sentencjonalnymi oraz retorycznymi.

Klucową wypowiedzią Seneki, która rozpoczyna i zarazem wieńczy myśl filozofa o wzajemnym stosunku "actio" i "contemplatio", jest stwierdzenie: "Solemus dicere summum bonum esse secundum naturam vivere. Natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni" ("De otio" 5, 1)⁵. Podporządkowanie tych obydwu warstw życia⁶ w swej nierozłączności naturze jako temu, co decyduje o formacji człowieka w porządku ontycznym i co równocześnie w porządku etycznym wyznacza zasady postępowania ("secundum naturam vivere"), stanowi o sposobie, w jaki Seneka rozumie zagadnienie oddawania się rozmyślaniu i działaniu. Obszarem, na którym najpełniej realizuje się owa dwoistość ludzkiego powołania, jest filozofia, ponieważ właśnie ona "[...] et contemplativa est et activa; spectat simul agitque" ("Epist." 95, 10). Filozofia zatem nie tylko daje obraz rzeczywistości, wiedzie do poznania istotnych praw rządzących światem, lecz także ma za zadanie określać sposób działania, czyli prowadzić do wykorzystania nabytej wiedzy. By ukazać rangę tak pojmowanej filozofii, nie zmniejszając jednocześnie samej wartości działania, Seneka powiada: "Ergo secundum naturam vivo, si totum me illi dedi, si illius admirator cultorque sum. Natura autem utrumque facere me voluit, et agere et contemplationi vacare. Utrumque facio, quoniam ne contemplatio quidem sine actione est". ("De otio" 5, 8). Mędrzec więc, choćby nawet oddawał się wyłącznie rozmyślaniu, czyni zadość wymogom natury, gdyż nie odbywa się ono bez działania. Uprawianie filozofii jest działaniem już przez samo to, iż stanowi jeden z przejawów ludzkiego życia.

Zrozumienie natury oraz wypełnianie powinności, które wynikają z tego poznania, umożliwiają człowiekowi osiągnięcie "virtus". Seneka zauważa: "In duas partes virtus dividitur, in contemplationem veri et actionem. Contemplationem institutio tradit [...]" ("Epist." 94, 45). Filozofia teoretyczna ("contemplatio veri"), pielęgnowana i zachowywana w szkołach filozoficznych, jakkolwiek jest działaniem w wy-

miarze ludzkiej aktywności w ogóle, to jednak przez stwarzanie podstaw należytego postępowania wyznacza niejako drogę, która pozwala człowiekowi zdobyć najwyższą - w rozumieniu stoików - wartość, szczyt doskonałości - "virtus". Posiadanie więc "virtus" warunkuje zespolenie się obydwu elementów - racjonalnego i aktywnego.

Tożsamy z "virtus", rozumianą w kategorii prymarnego dobra (*primum bonum*), jest doskonały "animus" - "[...] talis animus virtus est" ("Epist." 66, 6) - pierwiastek intelektualny, który w zasadzie konstytuuje człowieka, niezależny od ciała traktowanego jako powłoka. Obok innych cech posiada on zdolność całościowego widzenia⁷ rzeczywistości: "[...] toti se inserens mundo et in omnes eius actus contemplationem suam mittens [...]" (tamże). W konsekwencji wszelkie działanie, a nawet same zamysły, skoro są podporządkowane takiemu "animus" ("cogitationibus actionibusque intentus" - tamże), który nie jest zdolny do popełnienia jakiegokolwiek omyłki, są doskonałe. Wypada tu zaznaczyć, iż Seneka malując zupełny obraz "virtus", w całkowitym jej ujęciu, postuluje pewien ideał, odchodząc od przedstawienia czegoś rzeczywistego. Inaczej człowiek jako podmiot zarówno czynności, jak i myśli (tkwiący nieprzerwanie w sferze "actio" i "contemplatio") byłby pozbawiony możliwości dążenia do osiągnięcia "virtus", a tym samym - wszelkiej możliwości rozwoju.

Jak już wspomniano, natura niejako zobowiązuje człowieka do dążenia ku doskonałości. Dlatego też Seneka przywiązuje tak ogromną wagę zarówno do powodu, który skłania do wyboru czy to życia kontemplacyjnego, czy to aktywnego, jak i do skutków, które wynikają z przyjęcia jednego z nich, bez nacechowania elementami drugiego: "Sed refert, inquis, an ad illam (sc. contemplationem) voluptatis causa accesseris nihil aliud ex illa petens quam adsiduam contemplationem sine exitu; est enim dulcis et habet inlecebras suas. Adversus hoc tibi respondeo: aequè refert, quo animo civilem agas vitam, an semper inquietus sis nec tibi unquam sumas illum tempus, quo ab humanis ad divina respicias" ("De otio" 6, 1). To paralelne zestawienie "contemplatio" i "actio" w aspekcie przy czynowym jest zarazem zestawieniem antytetycznym w aspekcie osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Z jednej strony bowiem взгляд na przyjemność ("voluptas") nie może decydować o poświęceniu się nauce, ani ucieczka w działalność publiczną nie może być uwarunkowana samą tylko chęcią wypełnienia czasu, z drugiej

strony obie dziedziny powinny dopełniać się nawzajem: "[...] misceri enim ista inter se et conseri debent [...]" ("De otio" 6, 2). W przeciwnym wypadku "[...] res adpetere sine ullo virtutum amore et sine cultu ingenii [...] minime probabile est [...]" oraz "[...] imperfectum ac languidum bonum est in otium sine actu proiecta virtus, numquam id, quod didicit ostendens" (tamże).

Przed problemem "actio" i "contemplatio" w powiązaniu z pojęciem "voluptas" staje Seneka raz jeszcze podczas omawiania trzech głównych rodzajów życia. Przytaczając rozróżnienie Arystotelesa⁸: "Praeterea tria genera sunt vitae, inter quae quod sit optimum quaeri solet. Unum voluptati vacat, alterum contemplationi, tertium actioni" ("De otio" 7, 1), dokonuje filozof przeinaczenia myśli Stagiryty. Posługuje się mianowicie terminami użytymi poprzednio na oznaczenie sposobów życia w celu ich wymienienia, by wyszczególnić ich cechy i wzajemne zależności: "Nec ille sine actione contemplatur, nec hic sine contemplatione agit" ("De otio" 7, 2), a gdzie indziej: "[...] nec ille, cuius vita actionibus destinata est, sine contemplatione est" ("De otio" 7, 1). Pomijając jednak te nieścisłości wyraźnie dostrzega się zespolenie (w sferze ideału) czynnika aktywnego w domenie kontemplacji oraz racjonalnego w dziedzinie aktywności, przy czym na miejsce odwrotny porządek obydwu momentów: pierwiastek racjonalny stanowi o "actio", natomiast "contemplatio" wyraża się w "actio".

W tym kontekście występuje również pojęcie "voluptas": "[...] nec ille, qui contemplantionem inseruit, sine voluptate est [...]" (tamże)⁹, lecz jawi się ono nie jako przyczyna (bo taką Seneka zdecydowanie by odrzucił), ale jako przypadłość. Trudno nie zgodzić się ze zdaniem filozofa, iż człowiek czyniąc coś z zamiłowaniem odczuwa płynącą stąd przyjemność oraz że tak rozumiana przyjemność pozostaje w zgodzie z naturą.

Znamienną rzeczą dla Seneki jest pojmowanie filozofii na sposób mądrościowy, a nie systemowy. Świadczą o tym choćby następujące sformułowania: "Sapientia perfectum bonum est mentis humanae. Philosophia sapientiae amor est et adfectatio" ("Epist." 89, 4). Jak można zauważyć, mądrość ("sapientia") utożsamiana z doskonałym dobrem ("perfectum bonum"), czyli doskonałością w ogóle, stanowi bezpośredni warunek jej osiągnięcia. Filozofia natomiast pełni rolę służebną w docho-

dzeniu do mądrości, a tym samym do doskonałości, będąc jedynie płaszczyzną, która umożliwia człowiekowi stanie się mędrcem.

Aczkolwiek Seneka nie odcina się od powszechnie przyjmowanego podziału filozofii: "Philosophiae tres partes esse dixerunt et maximi et plurimi auctores¹⁰: moralem, naturalem, rationalem" ("Epist." 89, 9)¹¹, niemniej jednak na pierwszym miejscu stawia etykę (naukę o wartościach) i tej dziedzinie wiedzy poświęca najwięcej uwagi. W obszarze etyki wyróżnia trzy części: "inspectio", "impetus" i "actio"¹². Pierwsza z nich ukazana jest jako "[...] suum cuique tribuens et aestimans quanta quidque dignum sit, maxime utilis" ("Epist." 89, 14). Do jej zadania należy więc nie tylko właściwa ocena rzeczy pod względem wartości, lecz także - w odniesieniu do osoby - oddanie każdemu sprawiedliwości, czyli tego, co się komuś należy. Nadto owa "inspectio", ponieważ jest rozumną władzą, zyskuje miano najbardziej pożytecznej. Z kolei "impetus" (zamiar) ma być "[...] ordinatum temperatumque [...]" (tamże). Obydwa te elementy, z których jeden pochodzi ze sfery racjonalnej ("inspectio"), drugi zaś jest zdominowany przez tę sferę ("impetus"), są ukierunkowane na "actio". I dlatego Seneka mimowolnie dochodzi ostatecznie do dwoistego podziału etyki. Wybór według wartości rzeczy, uwzględniający okoliczności¹³ i zamiar oraz samo działanie, tworzy życie zharmonizowane: "Tunc ergo vita consors sibi est, ubi actio non destituit impetum, impetus ex dignitate rei cuiusque concipitur proinde remissus vel acrior, prout illa digna est peti" ("Epist." 89, 15).

Istota ludzka będąc jakby odbiciem świata - mikrokosmosem, powinna nade wszystko wnikać w samą siebie: "[...] sibi totus animus vacet et ad contemplationem sui [...] respiciat [...]" ("Natural. quaest." III praef. 2). Seneka dodaje, iż do osiągnięcia takiego stanu, który dopiero umożliwia poznanie siebie, trzeba spełnić pewne warunki: "[...] nox ad diem accedat, occupationes recidantur, patrimonii longe a domino iacentis cura solvatur [...]" (tamże). Niejako równoległe ma przebiegać poznanie wszechświata - makrokosmosu: "[...] prospicere et ultra mundum (sc. humani ingenii sagacitas) libet, quo feratur, unde surrexerit, in quem exitum tanta rerum velocitas properet" ("Epist." 110, 9). Negacja potrzeby takiej dociekliwości wiedzie do upadku człowieka: "Ab hac divina contemplatione abductum animum in sordida et humilia

pertraximus [...] (tamże). Obydwa te nurty epistemologiczne, między którymi utrzymuje się stosunek proporcjonalności, mają wspólny cel, mianowicie kształtowanie "animus". Niemniej dotyczą zagadnień, które same przez się godne są rozpatrywania.

Ponieważ filozofię starożytną, a ściślej mówiąc, tak-zwaną fizykę znamionuje łączenie tematyki metafizycznej z fizykalną (nauki fizykalne nie zostały jeszcze wyodrębnione), również Seneka nie ustrzega się takiego stawiania problemu: "[...] digna res contemplatione, ut sciamus, in quo rerum statu simus, pigerrimam sortiti an velocissimam sedem, circa nos deus omnia an nos agat" ("Natural. quaest." VII 2, 3). Rozstrzygnięcie kwestii, czy ziemia zajmuje w kosmosie miejsce centralne, wydaje się Senece sprawą zasadniczą, gdyż chodzi o pozycję, wręcz o godność człowieka. Dlatego przyjęcie geocentryzmu uspokaja jakby filozofia, pozwalając mu na dostreżenie wspaniałości natury i możliwości jej poznawania, gwarantowanej odpowiednim uposażeniem człowieka: "In media nos (sc. natura) sui parte constituit et circumspectum omnium nobis dedit; nec erexit tantummodo hominem, sed etiam habitalem contemplationi factura, ut ab artu sidera in occasum labentia prosequi posset et vultum suum circumferre cum toto, sublime fecit illi caput et collo flexili imposuit [...]" ("De otio" 5, 4).

Skoro badanie rzeczywistości, tej zewnętrznej (wszechświat) i tej wewnętrznej (człowiek), wchodzi w obręb "contemplatio" stanowiącej przeciwieństwo domeny umysłu, stosowne będzie - jak się wydaje - zwrócenie uwagi na zagadnienie "actio" zależnej od czynnika racjonalnego, która jednak nie odnosi się do dziedziny moralnej.

Seneka zgodnie z doktryną stoicką przeciwstawia się pogładowi, jakoby na skuteczność działania wywierały korzystny wpływ jakiegokolwiek afekty¹⁴, a w szczególności gniew. Twierdzenie, iż opanowanie tej namiętności, nie zaś całkowite wyzbycie się jej, jest czymś pożytecznym, gdyż "[...] sine quo (sc. aliquid irae) languabit actio [...]" ("De ira" I 7, 1), spotyka się z osobliwą repliką filozofa. Argument jest zaskakujący: "Utrum ergo ita ut nihil faciant eorum quae ira dictat an ut aliquid? Si nihil faciunt, apparet non esse ad actiones rerum necessarium iram [...]" ("De ira" I 8, 4). Nieodparcie nasuwa się tutaj uwaga, że syllogizm ten jest błędny w samym założeniu, ponieważ Seneka utożsamia znaczenia:

"panowanie nad namiętnością" oraz "wysbycie się namiętności" i w ten sposób wyklucza istnienie rozbieżności zdań. Sprowadza więc kwestię do semantycznej antynomii.

Jedynym czynnikiem, jakimś ma podlegać wszelkie działanie, aby okazało się ono skuteczne i należyście umotywowane, jest "ratio". "Nil aliis instrumentis opus est, satis nos instruit ratione natura" ("De ira" I 17, 2) - stwierdza Seneka, odwołując się równocześnie do najważniejszej zasady stoików. Umysł bowiem z natury jest wyposażony w to wszystko, czego potrzeba, aby działanie obywatela się bez afektów osiągnęło wyznaczony cel: "[...] ad actione [...] multo per se ratio fortior est" ("De ira" I 17, 3)¹⁵.

Działanie nie powinno też przerastać możliwości człowieka: "Quotiens aliquid conaberis, te simul et ea, quae paras quibusque pararis ipse, metire" ("De ira" III 7, 2). Tę kapitalną wypowiedź Seneki - którą znamionuje zarazem niebywały kunszt literacki - można w jakimś sensie zestawić z osiągnięciami dzisiejszej prakseologii. Przede wszystkim na pierwszy plan wysuwa się konieczność oceny zarówno umiejętności (stopnia możliwości) działającego, jak i stopnia trudności tego, co ma zostać wykonane; dalej - że miarę działania określa podmiot w aspekcie własnej pracy oraz przedmiot w aspekcie efektu. Dopowiedzeniem już tylko wydaje się wskazanie: "Ergo actiones nostrae nec parvae sint nec audaces [...], in vicinum spes exeat, nihil conemur, quod mox adepti quoque successisse miremur" (tamże). Ma ono wszakże ten walor, iż wyznacza dolną granicę przedsięwzięć ("nec parvae sint")¹⁶.

Wynikiem działania, czyli procesu wykonywania czegoś, jest czyn ("actio")¹⁷, który - podobnie jak działanie - uwarunkowany jest przez pierwiastek rozumowy. Przeto Seneka nie bez podstaw wysnuwa wniosek: "Qualis ratio est, tales et actiones sunt [...]" ("Epist." 66, 33). Z kolei tak sformułowane zdanie sugeruje, że poprawna będzie następująca transformacja: ponieważ jakość rozumu stanowi o jakości czynów, można z czynów wnosić o jakości samego rozumu, czyli o jego różnorodnych predyspozycjach.

Obszarem, w którym Seneka tkwi najgłębiej poruszając zagadnienia "contemplatio" i "actio", jest moralność, ponieważ sam czuje jakby powołanie do wyrażania myśli o charakterze normatywnym. One zaś odnoszą się bezpośrednio do człowieka, istoty tak ukonstytuowanej, iż pragnie wiedzieć, co należy czynić stając wobec wyboru między dobrem a złem.

Podstawę moralnie słusznego działania upatruje Seneka w filozofii, która jest - niby w sposób paradoksalny - sprzężona z "virtus": "Nam nec philosophia sine virtute est nec sine philosophia virtus. Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem; nec virtus autem esse sine studio sui potest nec virtutis studium sine ipsa" ("Epist." 89,.8). Prawda obopólnej zależności - poznawczej i predyspozycyjnej - pokazuje, iż człowiek dążąc do "virtus" na drodze filozofii, musi już wpierv tę "virtus" w pewnym stopniu posiadać jako niezbędny warunek skłonięcia się ku filozofii, aby przez nią dopiero ujrzeć i zrozumieć "virtus" jako najwyższą wartość.

Wprawdzie natura wymaga od człowieka raczej dzielności ducha niż uczoneści¹⁸, lecz "[...] alterum sine altero non fit: non enim aliunde animo venit robur quam a bonis artibus, quam a contemplatione naturae" ("Natural. quaest." VI 32, 1). Natura jest więc ową zasadą wszechświata, której poznanie pozwala uzyskać pożądane atrybuty, służące stawianiu czoła rozmaitym zagrożeniom. Znajomość naturalnego porządku rzeczy sprawia, że człowiek znajdując się nawet pośród największych niebezpieczeństw wyzbywa się wszelkiej trwogi, gdyż w ostateczności czeka go tylko śmierć, a ta jest i tak nieunikniona¹⁹.

Ciało ze wszystkimi swoimi ułomościami nie sprzyja rozwojowi "animus", toteż ten "[...] in hoc tristi et obscuro domicilio clusus, quotiens potest, apertum petit et in rerum naturae contemplatione requiescit" ("Epist." 65, 17). Wypoczynek ów nie polega wszakże na bezużytecznym trawieniu czasu, lecz jest niejako stanem wyzwolenia ku formowaniu istotnej części człowieka - "animus".

Podobną okoliczność stanowi brak trosk: "Vacat enim animus molestia liber ad inspectum universi, nihilque illum avocet a contemplatione naturae" ("Epist." 92, 6). Wolność od zmartwień staje się wolnością do poznania natury po to, by człowiek mógł łatwiej dostąpić najwyższego dobra, czyli życia szczęśliwego²⁰. Taki spokój jednak, chociaż pomocny w rozważaniu rzeczywistości, nie jest koniecznym warunkiem realizacji ostatecznych zamierzeń, dlatego że mędrzec (wypływa to z definicji mędrca stoickiego) potrafi przezwyciężyć wszelkie trudności.

Senekę tak dalece fascynuje idea doskonałości, że nawet pocieszając Marcję²¹ zaleca jej: "Harum contemplatione virtutum filium gere quasi sinu" ("Consol. ad M." 24, 4).

Rozważanie więc zalet ("virtutes") nieżyjącego już syna ma być dla matki (jakże oryginalne porównanie!) jakby drugim macierzyństwem, a zarazem sposobnością do własnego duchowego rozwoju²².

Odpowiedniemu kierunkowi formowania umysłu towarzyszy też radość: "Fruearis quidem etiam dum emendas (sc. animum), etiam dum componis [...]" ("Epist." 4, 1), aczkolwiek dopiero wyzbycie się wszelkich wad zasługuje na pełne uznanie: "[...] alia tamen illa voluptas est, quae percipitur ex contemplatione mentis ab omni labe purae et splendidae" (tamże). Ta głęboka radość, wręcz rozkosz intelektualna ("voluptas"), jest ukoronowaniem wysiłków, jakie łączą się z pracą nad samym sobą.

Seneka wypowiadając uwagi odnoszące się do "contemplatio" jako filozofii moralnej na ogół identyfikuje się ze Stoż, ponieważ rola innych szkół jest odmienna: "Quo pertinet haec dicere? Ut appareat contemplationem placere omnibus; alii petunt illam, nobis haec statio, non portus est" ("De otio" 7, 4). Uprawianie bowiem filozofii jest dla stoików środkiem ("statio") w zmierzaniu ku "virtus".

Moralista zdaje sobie sprawę z faktu, że studia filozoficzne nie są dostępne dla każdego: "Non est philosophia populare artificium [...]" ("Epist." 16, 3). Niemniej jednak stwierdza, że właśnie filozofii, która udziela odpowiedzi na najbardziej podstawowe pytania i której równowagiem jest "contemplatio", podlega całe życie człowieka w najprzeróżniejszych aspektach etycznych: "Animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium derigit cursum" (tamże). Nadając w ten sposób filozofii charakter użyteczności i normatywności (takie są zresztą niezmiennne cechy etyki), pozostaje Seneka w sferze rozważań metaetycznych: nie podaje bowiem wprost wskazań odnośnie do okoliczności, w jakich ma się dokonywać takie a nie inne, moralnie dobre działanie. Nieco dokładniej, lecz nadal dosyć ogólnie, określa rolę filozofii w relacji między przyjętymi przez człowieka zasadami a samym postępowaniem: "[...] facere docet philosophia, non dicere, et hoc exigit, ut ad legem suam quisque vivat, ne orationi vita dissentiat, ut ipsa intra se vita unius sit omnium actionum sine dissensione coloris" ("Epist." 20, 2).

Dla sposobu pojmowania przez Senekę czynów, których doko-

nuje człowiek, znaczenie niezmiernie ważne ma wypowiedź: "Omnes actiones totius vitae honesti ac turpis respectu temperantur; ad haec faciendi et non faciendi ratio derigitur" ("Epist." 76, 18). Możliwe jest zatem rozpatrywanie wszelkich czynów (jako wyznaczników życia) w kategoriach moralnych, w wymiarze tego, co prawe i słuszne, oraz tego, co niegodziwe, a moralna wartość czynu, dyktowanego powinnością czynienia lub nieczynienia czegoś, zasadza się na przyjęciu lub odrzuceniu dobra czy zła. Człowiek posiada więc nieprzymuszoną, niezwykłą wolę, czyli możliwość wyboru między dobrem a złem. Pewną trudność w rozumieniu tej swobody wyboru sprawia pogląd moralisty na fatum, a co za tym idzie - na istotę ludzkiej wolności: "Quid enim intellegis fatum? Existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat" ("Natural. quaest." II 36). P. Grimal²³ próbuje wykazać, że nie zachodzi żadna sprzeczność między koniecznością zdarzeń a wolnością człowieka, ponieważ działanie moralne słuszne polega na poddaniu się naturalnemu porządkowi świata, ten zaś utożsamia się z przeznaczeniem. Wydaje się jednak, że należy wykluczyć wpływ fatum na działanie moralne człowieka, aby zachować dla niego wolność warunkującą decyzję: "actio" w porządku przeznaczenia (u Seneki) jest w stosunku do człowieka czymś zewnętrznym, czymś, co musi nastąpić, natomiast człowiek nadaje jej kształt moralny, i to tylko leży w jego mocy.

Seneka jakby potwierdza taką interpretację wolności działania podczas analizowania jakości uczynku: "Actio recta²⁴ non erit, nisi recta fuerit voluntas, ab hac enim est actio" ("Epist." 95, 57). Owa dobra wola ("recta voluntas"), chociaż nadzwyczaj istotna dla czynu moralnego (świadczy bowiem o wolności podmiotu), pośredniczy niejako między samym czynem ("actio recta") a postawą duchową ("habitus animi") człowieka, który musi posiadać znajomość praw rządzących całością życia, a także umiejętność właściwego osądu tego, co ma dotyczyć jego postępowania²⁵, aby został uznany za mędrca i aby jego czyny były równoznaczne z doskonałymi.

Prawdziwe dobro ("verum bonum") - jak zaznacza moralista - pochodzi "[...] ex bona conscientia, ex honestis consiliis, ex rectis actionibus [...]" ("Epist." 23, 7). Wyraźna gradacja, jaka występuje w tym wyjaśnieniu, wskazuje, że wartość moralna czynu zależy także od intencji człowieka ("consilia"), te z kolei - jeśli są szlachetne ("honestas") - wypływają z czystego sumienia ("bona conscientia"). Sumienie

zatem nie tyle jest próbnikiem, ile źródłem czynu, będąc zaś doskonałym, narzuca czynowi znamiona moralnie dobrego.

Również "virtus", jakkolwiek jest w doktrynie stoickiej definiowana jako jedna i niepodzielna, ma (ponieważ w inny sposób jej ogląd jest niemożliwy)²⁶ wiele odmian ("species"), które "Pro vitae varietate et pro actionibus explicantur [...]" ("Epist." 66, 7). Przekończoności ("actiones"), jeśli są dokonywane w wymogach "virtus", stając się jej przejawem w kategoriach dobra: "[...] omnia autem virtutis actio bonum est"²⁷ ("Epist." 102, 19), są równocześnie przez "virtus" uświęcane. Seneka powiada: "Quidquid attigit, in similitudinem sui adducit et tinguit; actiones, amicitias, interdum domos totas, quas intravit disposuitque, condecorat" ("Epist." 66, 8). I odwrotnie - przejawy "virtus" (do nich zaliczają się także czyny) służą jej scharakteryzowaniu i poznaniu: "Ex quo ergo virtutem intelleximus? Ostendit illam nobis ordo eius et decor et constantia et omnium inter se actionum concordia et magnitudo super omnia efferens sese" ("Epist." 120, 11).

Mimo tak rozumianego problemu owa niepodzielność i jedność "virtus" będącej równoznaczną z "ratio" prowadzi Senekę do sformułowania paradoksu czysto stoickiego o równości wszystkich przejawów "virtus"²⁸, a więc także wszystkich uczynków: "[...] ergo omnes (sc. actiones) pares sunt" ("Epist." 66, 33). Ichociaż moralista dodaje: "Pares autem actiones inter se esse dico, qua honestae rectaeque sunt" (tamże), to jednak owo zastrzeżenie (qua honestae rectaeque sunt) nie wnosi nic nowego do twierdzenia o równej wartości czynów, ponieważ są one podporządkowane "virtus" oraz "ratio", te zaś z samej natury - w filozofii stoickiej - odznaczają się takimi przymiotami.

Wprawdzie ten, kto dąży do osiągnięcia "virtus", na ogół nie życzy sobie czegoś, co jest dla niego groźne albo uciążliwe, jak wojna czy choroba²⁹, lecz gdy takie okoliczności nadejdą, powinien ze względu na "virtus" pożądać dzielności ("fortitudo") w ich znoszeniu³⁰. Skrajną sytuacją natomiast jest znalezienie się w obliczu śmierci: wtedy bowiem człowiek poddany zostaje najsurowszej próbie zachowania "virtus". W przepięknej metaforze jako przykład wypełnienia powinności życia przedstawia moralista czyn ojca etyki: "Vita autem honesta actionibus variis constat; in hac est [...] calix venenatus, qui Socratem transtulit e carcere in caelum" ("Epist." 67, 7). "Vita honesta" jest więc potwierdzana - aż do

ostatnich granic - przez przyjęcie odpowiedniej, zgodnej z powinnością człowieka postawy ("actio"): poniesienie ofiary z życia staje się zachowaniem życia szlachetnego.

Gotowość spełnienia podobnego czynu jest uwarunkowana wszakże bezinteresownością i uznaniem ponadczasowych wartości: "[...] et quamvis fructus operis peracti nullus ad defunctum exemptumque rebus humanis pertineat, ipsa tamen contemplatio futuri operis iuvat, et vir fortis ac iustus, cum mortis suae pretia ante se posuit, libertatem patriae, salutem omnium, pro quibus dependit animam, in summa voluptate est et periculo suo fruitur" ("Epist." 76, 28). Świadomość owych wartości jest równoznaczna ze znajomością skutków takiego czynu: zgoda na śmierć wiąże się z największą radością, a wzgląd na dobro innych jest wystarczającą nagrodą, lecz nie przekreśla bezinteresowności osoby, która odważa się ofiarować życie.

W rozważaniach Seneki na temat istoty czynu moralnego funkcję nader ważną spełnia ukazanie struktury takiego czynu: "Actiones nostrae honestae sunt, non ipsa quae aguntur" ("Epist." 92, 12). Wartość moralna uczynku - w ogólnym jego rozumieniu - zasadza się więc na intencji człowieka³¹, a nie na tym, przez co czyn się przejawia, jakkolwiek te dwa elementy są z sobą zespolone, gdyż sam czyn nie jest jakimś abstraktem. Za instruktywny przykład owego złożenia może posłużyć senecjańska definicja "beneficium": "Sic beneficium est et actio [...] benefica et ipsum, quod datur per illam actionem, ut pecunia, ut domus, ut praetexta; unum utrique nomen est, vis quidem ac potestas longe alia" ("De benef." II 34, 5). O istocie dobrodziejstwa stanowi jednak sam akt dawania, nie zaś materialna strona wyświadczonego "beneficium". Dlatego też filozof zauważa: "An beneficium eripi posset, quaesitum est. Quidam negat posse; non enim res est, sed actio" ("De benef." VI 2, 1). Co więcej - w ten sposób pojmowane dobrodziejstwo (jako czyn o pewnej wartości moralnej) rozwiązuje problem wdzięczności³²: "Illi beneficio, quod actio perficit, relata gratia est, si illud benevole excipimus [...]" ("De benef. II 35, 1).

Aby czyn mógł zostać uznany za moralnie dobry, nie może wyrastać z czegoś, co jest moralnie złe: "Non nascitur [...] ex malo bonum"³³, non magis quam ficus ex olea" ("Epist." 87, 25). Seneka biorąc za przykład popełnienie świętokradztwa ("sacrilegium"), stanowczo zbija argumenty rzekomo panującej

opinii, jakoby taki postępek czy - szerzej - postępowanie ("actio"), które w wymiarze społecznym mogłoby uchodzić za dobre, gdyż przynosi pewne korzyści³⁴ ("bona"), a jedynie z obawy przed konsekwencjami prawnymi mogłoby być poczytywane za złe³⁵ ("malum"), było dobrem w wymiarze etycznym. Moralista ironicznie i sarkastycznie ocenia tego rodzaju motywację, przedstawiając jej następstwa: "Adice nunc, quod sacrilegium, si omnino ex aliqua parte bonum est, etiam honestu erit et recte factum vocabitur: nostra enim actio est" ("Epist." 87, 24). Kłóci się ona bowiem ze zdrowym ludzkim rozsądkiem: "Quod nullius mortalium cogitatio recipit" (tamże).

Seneka będąc moralistą i jakby pretendencem do miana wychowawcy ludzkości uwzględnia (choć nie bez zastrzeżeń) znaczenie konatywności, jakie ta spełnia w kształtowaniu moralnych postaw człowieka, które - jeżeli są realizowane - mają mu zapewnić życie szczęśliwe. Skoro pojawiają się sformułowania: "[...] beata [...] vita constat ex actionibus rectis; ad actiones rectas praecepta perducunt [...]" ("Epist." 95, 4)³⁶, można domniemywać, iż w zasadzie rola wskazań ("praecepta") nie jest deprecjonowana przez Senekę (moralistę przecież), zwłaszcza że w innym miejscu zauważa: "[...] actiones honestas et praeceptis fieri [...]" ("Epist." 95, 6). Jednakże możliwość oddziaływania owych wskazań jest ograniczona: "[...] non tantum praeceptis" (tamże). Z jednej strony bowiem nikt poza mędrcom (lecz taki wizerunek przynależy już do sfery ideału) nie jest w stanie określić wyczerpująco wszystkich okoliczności, które wymagają udzielenia pouczeń³⁷, a zatem życie jako całość nie może zostać dokładnie wytyczone - to zaś wydaje się moralistcie nader istotne³⁸, z drugiej strony, jeśli uznać formację umysłową i duchową nauczyciela za odpowiednią, zarysowuje się trudność właściwego odbioru: "Non semper ad actiones rectas praecepta perducunt, sed cum obsequens ingenium est; aliquando frustra admoventur, si animum opinionones obsident pravae" ("Epist." 95, 4). Te dwa momenty: brak zupełnej wiedzy udzielającego wskazań oraz brak należytej kondycji przyjmującego je, są główną przeszkodą w całkowitej akceptacji wartości pouczeń.

Odchodząc od całościowego ujmowania życia w rozważaniu o dawaniu zaleceń i tym samym być może sprowadzając rzecz do jednorazowego wydarzenia Seneka podkreśla wagę napomnienia ("admonitio") w świetle starań o uzyskanie "virtus": "Virtutem et exercet et ostendit recta actio. Acturo autem si pro-

dest qui suadet, et qui monet proderit. Ergo si recta actio virtuti necessaria est, rectas autem actiones admonitio demonstrat, et admonitio necessaria est" ("Epist." 94, 45). Godne odnotowania wydaje się wszak to, że napomnienie ma miejsce w sytuacji, gdy brak wyraźnych powodów jego udzielenia, np. jakiegóś przewiny, odstąpienia od wyznaczonych zasad. Można by rzec, iż jest ono środkiem prewencyjnym³⁹, by nie dopuścić do zboczenia z drogi ku "virtus".

Mimo równości mędrców, która wynika z osiągnięcia przez nich doskonałości (ta zaś nie jest stopniowalna), zachodzi jednak zdaniem Seneki - możliwość wzajemnej przydatności, jakiegóś obustronnej korzyści w obcowaniu z sobą⁴⁰: "Quid sapiens sapienti proderit? Impetum illi dabit, occasiones actionum honestarum commonstrabit" ("Epist." 109, 3). Ta przydatność urzeczywistniając się w dziedzinie moralnej stanowi także przejaw dawania zaleceń, a więc świadczy o niesbędności pouczenia, o roli przewodnika w ludzkim życiu, jakkolwiek jego pole działania jest obiektywnie ograniczone.

Chociaż sam sposób postępowania człowieka ("actio") świadczy już o jego rzeczywistej wartości - pozytywnej lub negatywnej - to jednak poznanie albo rozpoznanie owej wartości następuje również przez wypowiedź, czyli sposób wyrażania się kogoś. Innymi słowy - mowa zdradza człowieka: "[...] uniuscuiusque actio dicenti similis est [...]" ("Epist." 114, 2). Tą sentymentalną uwagą Seneka jakby zamyka swe rozważania na temat ludzkich działań i czynów o charakterze etycznym, nie ustosunkowując się jednak do problemu, na jakiej płaszczyźnie winno przebiegać doskonalenie się człowieka: czy ma ono realizować się w "otium" czy w "negotium".

Stanowisko Seneki co do działania w ogóle ("actio") i uprawiania filozofii ("contemplatio") nie zawiera w sobie rozbieżności, gdyż - jak już powiedziano - "contemplatio" stanowi pewną formę "actio". Uwidaczniają się natomiast niejasności, kiedy rzecz dotyczy obrania jednego z dwu rodzajów życia, mianowicie "actio" jako działalności publicznej lub prywatnej oraz "contemplatio" jako poświęcenia się wyłącznie studiom filozoficznym. Moralista bowiem nie opowiada się jednoznacznie za takim czy innym sposobem prowadzenia życia, chociaż obydwa poddaje wartościowaniu, wynik zaś tej oceny wypada różnorako⁴¹.

Ponieważ filozof rozumie złożoność psychiki ludzkiej⁴², dopuszcza swobodę wyboru, stosownie do naturalnych skłonno-

ci człowieka: "Considerandum est, utrum natura tua agendis rebus an otioso studio contemplationique aptior sit, et eo inclinandum, quo te vis ingenii feret" ("De tranq. anim." 7, 2). Ów pogląd wydaje się być najbardziej neutralny i najbardziej godny niezależnej i uniwersalnej myśli, jednak nie jest charakterystyczny dla samego Seneki.

Działalność na forum publicznym może okazać się skutecznym środkiem przeciw nudzie i przesytowi życia⁴³ - stwierdza Seneka, przychyłając się do zdania Atenodora⁴⁴: "Optimum erat [...] actione rerum et rei publicae tractatione et officiis civilibus se detinere" ("De tranq. anim." 3, 1). Wszakże głównie ze względu na panującą korupcję wśród warstw urzędniczych⁴⁵ należy wycofać się z takiego życia dla dobra własnego rozwoju, gdyż "[...] habet ubi se etiam in privato laxe explicet magnus animus [...]" ("De tranq. anim." 3, 2). U ludzi bowiem - w przeciwieństwie do zwierząt⁴⁶ - "[...] maxime in seducto actiones sunt" (tamże). Argument filozofa pochodzi więc z dziedziny moralnej, a termin "działalność publiczna" ("actio") zostaje zastąpiony także przez termin "actio", lecz w znaczeniu działalności ściśle osobistej, podległej realizacji celów samych przez się nadrzędnych, to znaczy doskonaleniu "animus".

Podobny problem, bo odnoszący się do kręgu kategorii moralnych, ma miejsce podczas próby zharmonizowania obydwu kierunków życia, przy czym skoro działalność publiczna ("actiosa vita") jest tylko odmianą działalności ogólnie pojętej, niewiele znaczący jest fakt, w jakim stanie wypadnie człowiekowi doskonalic się: "Longe itaque optimum est miscere otium rebus, quotiens actiosa vita impedimentis fortuitis aut civitatis conditione prohibebitur; numquam enim usque eo interclusa sunt omnia, ut nulli actioni locus honestae sit" ("De tranq. anim." 4, 8). Pozorne zatem wydaje się w tym kontekście preferowanie zajęć publicznych.

Chociaż doktryna stoicka wymaga oddawania się głównie sprawom politycznym i społecznym, Seneka przestrzega przed nadmiernym angażowaniem się (również w działalność prywatną), biorąc za kryterium przede wszystkim konieczność takiej aktywności: "Nam si necessaria sunt, et privatim et publice non tantum multa sed innumerabilia agenda sunt; ubi vero nullum officium sollemne nos citat, inhibendae actiones" ("De tranq. anim." 13, 1). Zbędność owego działania - wręcz zakaz - motywowana jest wszak potrzebą roztropności: zaszczyty albo ko-

rzysci materialne, jakie człowiek sobie obiecuje, mogą łatwo zostać zniweczone przez los ("fortuna")⁴⁷. Zatem i w tym wypadku ujawnia się aspekt etyczny (wartość działania), gdyż w gruncie rzeczy chodzi o zachowanie wewnętrznego spokoju, który umożliwiany jest przez zdolność przewidywania oraz świadomość, że ziszczenie pragnień jest uwarunkowane przez rozmaite okoliczności⁴⁸. Posiadanie takich przymiotów pozwala uniknąć wielu rozczarowań.

Usiłowanie pogodzenia przez Senekę poglądu stoickiego z epikurejskim na zagadnienie "actio" i "contemplatio"⁴⁹, gdzie "actio" utożsamia się niejako z "negotium", natomiast "contemplatio" z "otium", ma na celu wykazać jakby wyższość filozofii nad działalnością publiczną⁵⁰, aczkolwiek i tutaj - jak niejednokrotnie dowodzi tego moralista - nie następuje negacja działania ("actio"). Mędrzec bowiem swoją postawą przynosi znaczniejsze korzyści ludzkości niż mąż stanu⁵¹. Uprawiając filozofię staje się niby kosmopolitą: przynależy do ojczyzny, której granice nie są wytyczone na terytorium ziemskim⁵². Seneka broniąc w ten sposób znaczenia filozofii nadaje jej charakter poskannictwa i przyznaje, iż każdy okres życia człowieka jest stosowny do szukania odpowiedzi na najbardziej podstawowe pytania: "[...] primum, ut possit aliquis vel a prima aetate contemplationi veritatis totum se tradere, rationem vivendi quaerere atque exercere secreto; deinde, ut possit hoc aliquis emeritis iam stipendiis, profligatae aetatis, iure optimo facere et ad alios actus animum referre virginum Vestalium more, quae annis inter officia divisio divisio discunt facere sacra et cum didicerunt docent" ("De otio" 2, 1-2).

Na koniec warto przytoczyć wypowiedź Seneki, która określa człowieka jako istotę pierwszą po bóstwie, winną na drodze kontemplacji, czyli w tym wypadku uświadomienia sobie własnej wartości, wdzięczność bogom za taką a nie inną formację: "Quanto satius est ad contemplationem tot tantorumque beneficiorum reverti et agere gratias, quod nos in hoc pulcherrimo domicilio voluerunt (sc. dei) secundas sortiri, quod terrenis praefecerunt!" ("De benef." II 29, 3). Zdaniem moralisty człowiek nie ma żadnego prawa rościć sobie pretensji do stania się czymś więcej, niż jest lub może być z natury, albo wręcz ważyć się na bluźnierstwo dlatego tylko, iż według swego wyobrażenia nie jest pod każdym względem doskonały⁵³. Powinien natomiast docenić wspaniałość dobrodziejstwa

wyświadczonego przez bogów, przyjmując dar życia przez afirmację własnego jestestwa, innymi słowy - przez afirmację siebie jako określonego bytu. Ów pogląd, gdzie "contemplatio" nie jest wprawdzie przeciwstawiona "actio", pokazuje jednak znaczenie rozważania jako czynności rozumowej, pozwalającej na ogarnięcie tych prawd, które umożliwiają człowiekowi poznanie własnego człowieczeństwa. Z tego powodu - jak się wydaje - filozof nadaje "contemplatio" tak wielką rangę i jakby stawia ją nad "actio", gdy terminem tym oznacza angażowanie się w sprawy publiczne.

Z powodu charakteru twórczości Seneki trudno doszukiwać się w jego pismach jakiejś koncepcji, jakiegoś usystematyzowanego wykładu na temat pojęć "actio" i "contemplatio" oraz na temat ich wzajemnego stosunku. Można natomiast znaleźć w spuściźnie moralisty elementy prawdziwego humanizmu, który również - a być może przede wszystkim - zawiera się w stwierdzeniach, których wyznacznikami są omawiane pojęcia. Seneka bowiem ustawicznie nawiązuje do człowieka: to człowiek z całym bogactwem rozmaitych możliwości jest podmiotem zarówno wszelkiego działania, jak i namysłu nad owym działaniem, podmiotem rozważania w ogóle; człowiek także, zgodnie z zasadą stoicką, nie powinien pomijać w działaniu pierwiastka racjonalnego, oddając się zaś rozważaniu - pozostać bierny; człowiek wreszcie nadaje każdemu swojemu czynowi, którego jest a w każdym razie ma być świadomy, moralny koloryt.

PRZYPISY

¹ Warto tutaj wymienić następujące pozycje: A. G r i l l i. Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano. Roma 1953; R. J o l y. Le Thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique. Bruxelles 1956; A. M o m i g l i a n o. Seneca between political and contemplative life. "Storia e Letteratura Raccolta di Studi e Testi" 115 : 1969 s. 239-256; R. M u l l e r. Philosophie und Staat. Das Problem der Lebensform in Ciceros Staatschrift und Senecas de Otio. Amsterdam 1968; J. -M. A n d r e. Recherches sur l'otium romain. Paris 1962; t e n ż e. "Otium" et vie contemplative dans les lettres à Lucilius. "Revue des Études Latines" 40 : 1962 s. 125-128; Ch. B u r n i e r. La morale de Sénèque et le neostoïcisme. Lausanne 1909; M. G e n t i l e. I fondamenti metafisici della morale di Seneca. Milano 1932; M. H a d a s. The Stoic philosophy of Seneca. New York 1958.

² Artykuł ten stanowi znaczną część mojej pracy magisterskiej pod tym samym tytułem (Lublin 1984).

³ The Active and the Contemplative Life in the Prose Works of Seneca. Chapel Hill 1974 (mikrofilm).

⁴ Zwolennikiem tego poglądu jest E. Albertini (La Composition

dans les ouvrages philosophiques de Sénèque. Paris 1938 s. 305). Nieco odmiennego zdania jest natomiast J.-M. André (La philosophie à Rome. Paris 1977 s. 163 n.). Autor ten nie uznaje formy diatryby za dominantę całej prozy Seneki.

⁵ Cytowany tekst Seneki pochodzi z następujących wydań: Seneca. Moral Essays. With an English Translation by J.W. Basore in three volumes. London 1958; Seneca. Ad Lucilium Epistulae Morales. With an English Translation by R.M. Gummere in three volumes. London 1961; L. Annaei Senecae Naturalium Quaestionum libros VIII edidit A. Gercke. Lipsiae 1907.

⁶ Na to, iż chodzi o dwie warstwy życia, wskazuje użycie czasownika "gignere".

⁷ Zob. A. Ernout, A. Meillet. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Paris 1959 s. 680 n., gdzie można dopatrywać się takiego rozumienia pojęcia "contemplatio", gdyż jest ono derywatem terminu "templum", który pierwotnie oznaczał miejsce zewsząd widoczne, a zarazem takie, z którego było widać wszystko. Ilustracją takiego znaczenia "contemplatio" może być w pewnej mierze także zdanie: "Sed illud quoque multum est primo aspectu oculis occupasse, etiam si contemplatio diligens inventura est quod arguat" ("Epist." 100, 3).

⁸ Zob. Arystoteles. Etyka nikomachejska 1095b 17; 1177o 12 - 1178a 8; 1178b 3 - 1179a 32.

⁹ Seneka nie wspomina o przyjemności towarzyszącej "actio" prawdopodobnie dlatego, że nie wyszczególnia wszystkich możliwych powiązań (w myśl przyjętej przez siebie idei) między "voluptas", "contemplatio" a "actio".

¹⁰ Zob. W. Tatarkiewicz. Historia filozofii. T.1. Warszawa 1978 s. 14.

¹¹ Tamże.

¹² Zob. "Epist." 89, 14-15.

¹³ W zdaniu znajdującym się w kontekście omawianego zagadnienia: "Quid prodest impetus repressisse et habere cupiditates in tua potestate, si in ipsa rerum actione tempora ignores nec scias quando quidque et ubi et quemadmodum agi debeat?" ("Epist." 89, 15) Seneka wyraźnie przedstawia rodzaje okoliczności, które podpadają pod pojęcie "inspectio".

¹⁴ Jest to prawdopodobnie polemika z poglądami późniejszej szkoły perypatetyckiej. Natomiast przytoczona przez Senekę wypowiedź Arystotelesa o rzekomej nieodzowności gniewu w jakikolwiek działaniu nie znajduje potwierdzenia, przynajmniej w zachowanych pismach Stagiryty.

¹⁵ Por. także "De ira" I 8, 4.

¹⁶ Seneka wskazuje również na konieczność zachowania umiaru w podejmowaniu działań; por. np. "De ira" III 6, 6 oraz "De tranq. anim." 6, 3. W zdaniach tych nie występuje jednak rozpatrywany termin, tzn. "actio".

¹⁷ Zachodzi tutaj homonomia terminologiczna: "actio" oznacza raz proces działania, raz jego skutek.

¹⁸ Zob. "Natural. quaest." VI 32, 1.

¹⁹ Zob. "Natural. quaest." VI 2-3.

²⁰ Zob. "Epist." 92, 3.

- 21 Mowa o wykształconej i poważanej Rzymiance, córce stoika i historyka Kremucjusza Kordusa, która straciła syna Metiliusa, podobno wszechstronnie uzdolnionego młodzieńca.
- 22 Konsolacja skierowana do Marcji jest swoistą nauką moralną, do której Seneka - przy zastosowaniu argumentów filozofii stoickiej - wprowadza motywy doskonałości Metiliusa jako środek wydatniający irracjonalność bólu i smutku z powodu śmierci; por. np. 21, 5-6; 23, 3-4.
- 23 *Sénèque, sa vie, son oeuvre avec exposé de sa philosophie.* Paris 1948 s. 65 n.
- 24 Zob. L. J o a c h i m o w i c z. *Seneka.* Warszawa 1977 s. 27, gdzie autor omawiając naukę stoików o powinnościach rozróżnia: "actio recta" (prawidłowa) jako spełnienie powinności zgodnie z prawem natury oraz "actio honesta" (szlachetna), gdy powyższemu czynowi towarzyszy dobra intencja i odpowiednie usposobienie duchowe. Wydaje się jednak, iż Seneka nie przestrzega takiej dystynkcji; por. np. "Epist." 95, 57.
- 25 Zob. "Epist." 95, 57.
- 26 Zob. "Epist." 66, 7.
- 27 Sformułowanie to występuje w kontekście niewiele znaczącej kwestii, czy chwalebnie godnych pochwały jest dobrem dla chwalebnych czy dla tych, którzy dostąpili uznania; jednak ze względu na swą ogólność (a zarazem rozwiązanie problemu) wydaje się odpowiednio na odrębny cytat; por. "Epist." 102, 10; 102, 19.
- 28 Jedność i niepodzielność "virtus" nie dopuszczają stopniowania, stąd: "Ratio rationi par est, sicut rectum recto; ergo et virtus virtuti" ("Epist." 66, 32).
- 29 Zob. "Epist." 67, 4.
- 30 Zob. "Epist." 67, 6.
- 31 Por. także "De benef." I 6, 1. Można dopatrywać się w tej niekompletnej definicji "beneficium" tendencji eudajmonistycznych, jeśli przyjąć za przyczynę świadczenia dobrodziejstwa "gaudium" (radość).
- 32 Zagadnienia dobrodziejstwa u Seneki omawia szczegółowo L. Małunowicz (Koncepcja beneficium u Seneki Młodszeo. "Bos" 53 : 1963 s. 171-181.
- 33 Por. także np. "Epist." 87, 22; 87, 24.
- 34 Zob. "Epist." 87, 22-23.
- 35 Tamże.
- 36 Jest to wprawdzie przytoczenie cudzego poglądu służącego do postawienia kwestii, lecz przesłanki te zgadzają się ze stanowiskiem autora. Dopiero wniosek końcowy (dość zaskakujący i nie wiadomo, na czym oparty) stanowi główny powód polemiki; por. "Epist." 95, 4.
- 37 Zob. "Epist." 95, 5.
- 38 Zob. "Epist." 95, 8.
- 39 Z treści całego listu ("Epist." 94) można wnioskować, że Seneka także właśnie znaczenie nadaje terminowi "admonitio".
- 40 Autor najwyraźniej odbiega tutaj od ogólnych zasad stoicyzmu, zwłaszcza Stoic Starszej, łamiąc stoicki paradoks o równości i niestopniowości "virtus".

- 41 Por. np. "De benef." IV 13, 1, gdzie Seneka przeprowadza krytykę postawy epikurejczyków.
- 42 Por. "De tranq. anim." 2, 9.
- 43 Zob. "De tranq. anim." 2, 13-15.
- 44 Prawdopodobnie chodzi o Atenodora z Tarsu, filozofa stoickiego, którego sprowadził do Rzymu Oktawian.
- 45 Zob. "De tranq. anim." 3, 2.
- 46 Tamże.
- 47 Zob. "De tranq. anim." 13, 2.
- 48 Zob. "De tranq. anim." 13, 2-3.
- 49 Zob. "De otio" 3, 2.
- 50 Zob. "De otio", passim.
- 51 Zob. np. "De otio" 6, 5.
- 52 Zob. "De otio" 4, 1-2.
- 53 Zob. "De benef." II 29, 1-2.

"ACTIO" ET "CONTEMPLATIO" DANS LES ŒUVRES PROSAIQUES
DE SÉNÈQUE LE PHILOSOPHE

R é s u m é

Le présent article se donne pour tâche de présenter les idées de Sénèque sur le problème de "actio" et de "contemplatio", en s'appuyant sur les expressions qui contiennent ces termes dits "voces" dans les ouvrages prosaïques de ce philosophe.

Parmi les propos de Sénèque, le rôle principal est joué par ceux qui se rapportent à la nature. En tant qu'élément supérieur, elle décide de l'indissolubilité réciproque de "actio" et de "contemplatio": l'action ne peut pas être privée du composant de la contemplation, comme celle-ci ne peut pas s'accomplir sans l'action.

L'essentiel, dans la compréhension de la nature par l'homme, est de connaître le macrocosme, mais aussi le microcosme, c'est-à-dire soi-même ("contemplatio sui"). Au domaine de "ratio" qui conditionne toute connaissance s'ajoute aussi l'action, comme processus et conséquence, qui devrait se caractériser par la plus grande efficacité possible.

Tout en suivant les principes généraux présentés plus haut, qui ne sont cependant pas privés de valeurs éthiques, on ne mesestimera pas le domaine de la morale auquel Sénèque consacre le plus de place. A travers le prisme de la philosophie, surtout stoïcienne, qui équivaut à "contemplatio", il fait voir la structure et l'essence d'un acte moral, en rapportant "actio" à la notion de "virtus" et à ses synonymes; et aussi, il caractérise et juge cet acte, prenant pour exemple la diversité des attitudes des hommes.

Les remarques finales de l'article concernent l'attitude du moraliste à l'égard de "otium" et de "negotium" qui correspondent à "contemplatio" et à "actio" dans le cas où, leur indissolubilité postulée, celles-ci sont comprises comme deux façons de vivre.