

Michał Bizoń

Powstanie i znaczenia pojęcia wolności w Grecji. Platon i ἐλευθερία. Arystoteles i ἐλευθερία

Powstanie i znaczenia pojęcia wolności w Grecji

Według Herodota niejaki Meandrios ustanowił na Samos kult Dzeusa Opiekuna Wolnych (Ζεύς Ἐλευθέριος) jako wotum po obaleniu władzy tyrana Polikratesa¹. W Atenach ustanowiono analogiczny kult Dzeusa, który odnowiono po wojnach perskich, jednocześnie zmieniając określenie boga z Σωτήρ (wybawca) na Ἐλευθέριος (opiekun wolnych/wyzwolicieł)². Od V w. p.n.e. obchodzono panhelleńskie święto Eleutherii upamiętniające poległych w bitwie pod Platejami, w której Grecy wyzwolili się od Persów³. W Halikarnasie jeden z miesięcy otrzymał nazwę Ἐλευθεριών, być może w związku z tym świętem⁴. Grecki źródłosłów ἐλευθερος i terminy jemu pokrewne (rzeczownik ἐλευθερία, czasownik ἐλευθερώω, przysłówek ἐλευθερῶς) obejmują pole znaczeniowe najbliższe współczesnemu politycznemu pojęciu wolności. Było to podstawowe – ale nie jedyne – określenie wolności w starożytnej Grecji.

Użycie zwrotu ἐλευθερος i jemu pokrewnych jest przedmiotem niniejszego tekstu. Należy podkreślić jednak, że termin ten ma w starożytnych tekstach wiele znaczeń, dla których nie zawsze możliwe jest pre-

¹ J.D. Mikalson, *Herodotus and Religion in the Persian Wars*, Chapel Hill 2003, s. 112; E.W. Robinson, *The First Democracies: Early Popular Government Outside Athens*, Stuttgart 1997, s. 119; T. Scanlon, *Eros and Greek Athletics*, Oxford 2002, s. 267; M. Ostwald, *Freedom and the Greeks*, [w:] R.D. Richard (red.), *The Origins of Modern Freedom in the West*, Stanford 1995, s. 42; K. Raaflaub, *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago 2004, s. 60–63, 86–89, 102–117, 191–192.

² K. Raaflaub, *The Discovery...*, s. 102–118.

³ *Ibidem*, s. 103–104.

⁴ Herodot, *Dzieje*, 3.142; Inscr. Cos 13. Odn. nazwy miesiąca Ἐλευθεριών: K. Raaflaub, *The Discovery...*, s. 315, przyp. 211 i 214.

czyjne wskazanie współczesnego odpowiednika. Co więcej, znaczenia te powstawały w różnych okresach historycznych i były uzależnione od konkretnych historycznych i kulturowych uwarunkowań. Poniżej omówię najważniejsze z nich wraz ze wskazaniem czasu i kontekstu ich powstania.

Należy także zaznaczyć, że zwrot *ἐλεύθερος* nie był jedynym określeniem odnoszącym się do wolności w ramach dyskursu politycznego w starożytnej Grecji. W okresie klasycznym – zwłaszcza w czasach wojny peloponeskiej – łączono go, głównie w kontekście polityki między państwowej, z określeniem *αὐτονομία*. Termin ten oznaczał wówczas przede wszystkim zdolność do samorządności w ramach polityki wewnętrznej *πόλεις*, zagrożonych dominacją ze strony większego podmiotu politycznego (zwłaszcza Ateńskiego Związku Morskiego). W tym znaczeniu był on często przywoływany w dyskursie politycznym i stosowany jako termin techniczny w traktatach⁵.

Ważnym aspektem wolności politycznej w starożytnej Grecji było zagadnienie wolności wypowiedzi. Choć u Ajschylosa pojawia się (wybitnie rzadki!) zwrot *ἐλευθερόστομος* na określenie swobody/otwartości wypowiedzi („mówiący w sposób godny wolnego człowieka”)⁶, to obywatelską cnotę szczerzej wypowiedzi w demokracji określano raczej jako *ἰσηγορία* lub, od II poł. V w. p.n.e., jako *παρρησία*⁷. W ramach dyskursu demokratycznego człowiek wolny w znaczeniu pełnoprawnego obywatela określany był często jako *ὁ βουλόμενος*, dosł. „ten, który (ze)chce”. Termin ten kładł nacisk na przywilej możliwości wypowiadania się na eklezji lub podejmowania bez ograniczeń innych działań politycznych w ramach instytucji demokratycznych. Przysługiwał przede wszystkim obywatelom w odróżnieniu od metojków i innych nie-obywateli. Wreszcie, w tekstach filozoficznych zagadnienia związane z wolnością (zwłaszcza odnośnie jednostki) określane były terminami takimi jak *βούλεσθαι* (chcenie), *αἶρεσθαι* (wybór), *δύναμις* (władność) oraz *ἐκὼν/τὸ ἐκούσιον* (własnowolność).

⁵ Zob. K. Raaflaub, *The Discovery...*, s. 147–160.

⁶ Ajschylos, *Blagalnice*, 948.

⁷ K. Raaflaub, *The Discovery...*, s. 221–225.

Pochodzenie i znaczenia źródłosłowu ἐλεύθερος⁸

Wyraz ἐλεύθερος ma indoeuropejski rodowód i w swoim najbardziej pierwotnym znaczeniu odzwierciedla strukturę protoindoeuropejskiej wspólnoty⁹. Protoindoeuropejski pierwiastek słowny to **h₁leudʰ* – oznacza „dojrzewanie” (tu: do udziału we wspólnocie). Od tego pierwiastka pochodzą rozmaite wyrazy w językach indoeuropejskich, m.in. starogórnoniemieckie *liut* i staroangielskie *lēod* – „ludzie”, litewskie *liáu-dis* – „człowiek z gminu”, starocerkiewnośłowiańskie *ljudije* (stąd polskie „ludzie”)¹⁰. Z tego samego źródłosłowu pochodzi łaciński *liber* – „wolny”, związany etymologicznie ze słowem oznaczającym dzieci (scil. wolnych obywateli) – *liberi*¹¹. Stąd wnioskuje się, że podstawowe znaczenie tego wyrazu w języku protoindoeuropejskim to „dorosły, pełnoprawny członek wspólnoty”. Przeciwwstawiony był mu natomiast niewolny poddany.

W grece wyraz ten jest poświadczony już dla dialektu mykeńskiego z epoki brązu, w formie transliterowanej *e-re-u-te-ro*. Nie ma jednak pewności, jakie było jego znaczenie. W zachowanych źródłach występuje on jedynie w kontekście gospodarczym, odnosząc się najprawdopodobniej do różnego rodzaju zwolnień z obciążeń i płatności względem pałacu władcy. Zwrot *δούλος* (w transliteracji: *do-e-ro/-a*), który w późniejszej grece będzie funkcjonował jako przeciwieństwo ἐλεύθερος, także występuje w tekstach mykeńskich, jednak poświadczone użycia nie wskazują na wyraźną opozycję między tymi wyrazami. W odróżnieniu od

29

⁸ Por. typologię znaczeń terminu ἐλεύθερος. M.H. Hansen, *Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 2010, nr 50, s. 1–27. Książkowe omówienie znaczeń źródłosłowu ἐλεύθερος przedstawił: K. Raaflaub, *The Discovery....* Zob. też K. Raaflaub, *Zum Freiheitsbegriff der Griechen: Materialien und Untersuchungen zur Bedeutungsentwicklung von eleutheros/eleutheria in der archaischen Zeit und klassischen Zeit*, [w:] E.C. Welskopf (red.), *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt*, vol. 4, Berlin 1981, s. 180–405.

⁹ Zob. R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Brill 2013, s. 408.

¹⁰ Pierwotne znaczenie pierwiastka **h₁leudʰ* – to „rosnąć”, „dojrzewać” (por. *steigen*, *wachsen*). Wskazuje to na następujący rozwój znaczenia: wyrosnięty = dorosły → pełnoprawny członek wspólnoty → wolny. Pojawia się tu kusząca analogia – choć bardzo odległa, gdyż ἐλεύθερος miało pierwotnie nie psychologiczne, a jedynie praktyczne, polityczne konotacje – do stoickiego pojęcia οἰκείωσις, czyli naturalnego rozwoju człowieka, w trakcie którego stopniowo rozwija on sobie właściwą naturę (w szczególności psychiczną). W drodze οἰκείωσις człowiek zdobywał rozum dopiero około 12. roku życia, kiedy to można było powiedzieć, że mógłby być panem siebie. Niemniej osiągnięcie dorosłości nie było dla stoików równoznacznie z wolnością, którą w ścisłym znaczeniu osiągał jedynie mędrzec.

¹¹ Por. nazwę germańskiego plemienia Franków. Frank oznacza członka plemienia Franków, jednak w języku germańskim oznacza równocześnie „wolnego” (czego ślad widać również we współczesnym znaczeniu tego słowa, np. w języku angielskim, gdzie oznacza ono szczerość wypowiedzi).

e-re-u-te-ro termin *do-e-ro/-a* występuje w kontekście religijnym, nie ekonomicznym, będąc najprawdopodobniej technicznym określeniem osób ściśle związanych z kultem danego bóstwa („słudzy” boga)¹². Wynika stąd, że choć zachodziła ciągłość językowa między epoką mykeńską a archaiczną i klasyczną, nie towarzyszyła temu ciągłość znaczeń.

U Homera *ἐλεύθερος* występuje rzadko i odnosi się nie do osób, lecz do okoliczności, w których osoby te się znajdują¹³. Co więcej, podstawowym określeniem na niewolnego sługę u Homera nie jest *δούλος*, a *δμῶς*, co wskazuje, że opozycja *ἐλεύθερος*–*δούλος* nie była w tych czasach pierwszoplanowa. Opozycja ta zaczyna wykształcać się w epoce archaicznej (VII–VI w. p.n.e.), lecz w tym czasie podstawowa była opozycja niewolnik (*δούλος*) – pan (*δεσπότης*). Termin *ἐλεύθερος* („człowiek niebędący zależnym od / niebędący własnością innego”) bywał używany w opozycji do *δούλος*, mającego znaczenie negatywne. Niemniej *ἐλεύθερος* nie był przeciwstawiany *δεσπότης*. O ile ten drugi termin mógł mieć znaczenie polityczne, to termin *ἐλεύθερος* dotyczył raczej sfery prywatnej gospodarstwa domowego (*οἶκος*)¹⁴.

W późnej epoce archaicznej *ἐλεύθερος* coraz częściej przeciwstawiany jest *δούλος*, który oznacza status społeczny wolnego człowieka¹⁵. Pojęcie to początkowo miało ogólny charakter społeczny i nie несло ze sobą wyraźnego ładunku politycznego czy etycznego¹⁶, a tym bardziej nie miało żadnych konotacji związanych z konkretnym ustrojem. Politycznego wymiaru termin *ἐλεύθερος* zaczął nabierać pod koniec VI w. p.n.e. Ważnym czynnikiem był tu rozwój instytucji politycznych *πόλεις* oraz zjawisko tyranii, które było katalizatorem rozwinięcia się politycznej samoświadomości obywateli. Politycznego znaczenia nabrało najpierw pojęcie negatywne, wyrażane terminem *δούλος*. Funkcjonujące w opozycji do terminu *δεσπότης*, w politycznym wymiarze synonimicznego z określeniem *τύραννος*, także nabrało znaczenia politycznego, określając stan politycznej niesamodzielności/zależności¹⁷.

¹² K. Raafaub, *The Discovery...*, s. 19–22.

¹³ Homer, *Iliada*, 6.455: *ἐλεύθερον ἦμαρ ἀπούρας*, „odebrawszy ci wolność dnia”, tzn. poprowadziwszy w niewolę; *Iliada*, 6.528: *κρατήρα στήσασθαι ἐλεύθερον*, „postawić pułap wolności”, tzn. uczcić wyzwolenie od wroga. Por. K. Raafaub, *The Discovery...*, s. 23–37.

¹⁴ K. Raafaub, *The Discovery...*, s. 23–29.

¹⁵ To ogólne znaczenie przetrwało w czasach klasycznych, zob. np. Pseudo-Ksenofont, *Ustrój ateński*, 1.12; Ksenofont, *Hellenika*, 7.3.8. W platońskim *Lachesie*, 186b znajdujemy obcych (*ξένοι*) przeciwstawionych obywatelom Aten (*Ἀθηναῖοι*), a następnie wprowadzone jest dalsze rozróżnienie na obcych niewolników (*δούλοι*) i wolnych (*ἐλεύθεροι*). Por. Arystoteles, *Polityka*, 1253b4, 1254a12–13; IG II2 1128.19–20. Por. Y. Garlan, *Slavery in Ancient Greece*, Ithaca 1988, s. 40–45.

¹⁶ Por. odmienny pogląd: J. Barnes, *Aristotle and Political Liberty*, [w:] R. Kraut, S. Skultety (red.), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Oxford 2005, s. 185–201.

¹⁷ K. Raafaub, *The Discovery...*, s. 53–55.

W miarę rozwoju instytucji politycznych πόλις określenie ἐλευθερος, używane w stosunku do człowieka niebędącego niewolnikiem, zaczęło być jednak coraz silniej łączone ze statusem obywatela (πολίτης). Używany na określenie człowieka niebędącego niewolnikiem, a więc będącego panem siebie w sferze prywatnej, termin ἐλευθερος zaczął także oznaczać człowieka będącego panem siebie jako żyjącego w wolnym ustroju, w przeciwieństwie do człowieka, który jako poddany tyрана, nie jest panem siebie¹⁸. Według Kurta Raaflauba kluczowym wydarzeniem dla wykształcenia się politycznego znaczenia terminu ἐλευθερος były wojny perskie. Wtedy to świeżo zdobyta polityczna niezależność od tyranów – ucieleśniona w statusie obywatela – została zagrożona przez obcego najeźdźcę. Zagrożenie ze strony Persji nie dla istnienia, lecz dla politycznego samostanowienia πόλεις – a więc widmo politycznej zależności – poskutkowało wykształceniem się pojęcia politycznej wolności w znaczeniu niepodległości od obcego władcy, a wreszcie politycznego samostanowienia¹⁹. Nie jest zapewne przypadkiem, że w tym właśnie czasie pojawia się po raz pierwszy abstrakcyjny rzeczownik ἐλευθερία (wolność polityczna)²⁰.

Termin ἐλευθερος otrzymał zatem w pierwszych dekadach V w. p.n.e. znaczenie polityczne, ale nie wiązało się ono jeszcze z określonym ustrojem; wszakże πόλεις, które walczyły przeciwko Persom, miały rozmaite ustroje, zarówno demokratyczne, jak i oligarchiczne (w różnych wydaniach)²¹. Nowo wykształcone pojęcie wolności przechodziło jednak w V w. p.n.e. dalszą ewolucję. Przyjrzyjmy się najistotniejszym aspektom politycznego pojęcia wolności w miarę ich rozwoju.

Ἐλευθερία jako wolność samostanowienia politycznego łączona była często z siłą. Sukces Ateńczyków w starciu z Persami Herodot przypisuje sile ducha, jaka zrodziła się w nich po odrzuceniu władzy tyranów i uzyskaniu równości obywatelskiej (ἰσηγορία)²². W innym ustępie Herodot przekazuje odpowiedź spartańskiego króla-wygnańca, Demarata, udzieloną królowi perskiemu Kserksesowi, który zapytał, w jaki sposób nieliczni Grecy mieliby się przeciwstawić perskiej potęgze. Otóż siła Spartan leży w ich własnowolnym posłuszeństwie wobec prawa. Walczą oni

¹⁸ Anonim Jamblicha, 7.12 (D.-K. II 404.16–20); Demostenes, 6.24–25.

¹⁹ K. Raaflaub, *The Discovery...*, s. 58–84.

²⁰ *Ibidem*, s. 84–89.

²¹ Co najmniej dziewięć państw koalicyjnych było oligarchiami: Sparta, Korynt, Tegea, Sykion, Egina, Eretria, Chalkis, Elida i Ambrakia, zob. M.H. Hansen, *Democratic...*, s. 1–27.

²² „Uciskani bowiem utracili ducha (ἐθελοκάκειον), gdyż pracowali na tyрана, gdy jednak się wyzwolili (ἐλευθερωθέντων), każdy jeden nabrał woli działania na własny rachunek” (Herodot, *Dzieje*, 5.78).

jako wolni ludzie, ale nie całkiem wolni (ἐλεύθεροι γὰρ ἔόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροι εἰσὶ) – przyjmują bowiem nad sobą panowanie prawa²³.

Rzuca się w tu w oczy pozorna sprzeczność wolności²⁴. Według Demarata wolność nie może być zwiększana w nieskończoność: daje ona siłę, gdy podda się dobrowolnemu samoograniczeniu. Wolność jest tu zatem skojarzona z praworządnością. Wolność to życie pod prawem, ale jedynie własnym, tzn. ustanowionym przez wspólnotę *ex definitione* wolnych obywateli, a nie z zewnątrz przez tyrana bądź obcego najeźdźcę.

W tej pozornej sprzeczności wolności, która musi być poddana samoograniczeniu, da się dostrzec zapowiedź krytyki nieograniczonej wolności u filozofów. Choć tyrania znosi wolność całkiem, jednak wolność nie może też wzrastać bez ograniczeń: paradoksalnie, więcej jest wolności, gdy jest ona ograniczona – pobrzmiewa tu echo sfinkсового powiedzenia Hezjoda, że więcej jest pół aniżeli wszystek²⁵. W podobny sposób Platon i Arystoteles poddają krytyce nieograniczoną wolność „demokratyczną”, jako prowadzącą do największego zniewolenia pod tyranią. Arystoteles robi rozróżnienie także w tym kontekście między wolnością i bezprawiem. Do obu tych stanów prowadzić może demokracja w zależności od tego, czy kieruje się prawami, czy arbitralną wolą zgromadzenia.

Wolność polityczna jest zatem kojarzona z jednej strony z siłą i skutecznością militarną jako zapewniającą suwerenność względem innych podmiotów politycznych, a z drugiej z praworządnością wewnątrz państwa. Tym samym jest przeciwstawiona zarówno słabości i bierności politycznej spowodowanej spętaniem sił obywatelskich tyranią, jak i arbitralności władzy tyrańskiej. Oba te elementy politycznego znaczenia ἐλεύθερος znajdziemy u Platona i Arystotelesa.

Powyższe znaczenie wolności jako samoograniczenia prawem funkcjonowało również w odniesieniu do państw. W dyskursie politycznym termin ἐλεύθερος był łączony z αὐτόνομος w odniesieniu do niepodle-

²³ *Ibidem*, 7.104.

²⁴ Upodobanie do zastosowania sprzeczności jako wymownego zabiegu stylistycznego jawi się również w epitafium poety Symonidesa dla Spartan poległych pod Platejami: „Mężowie ci, przydawszy miłej ojczyźnie sławę niezniszczalną, sami okryli się ciemnym całunem śmierci. Umierając, nie umarli jednak, gdy cnota, cześć im oddając, z czeluści Hadesu w górę ich prowadzi” (*Anthologia Palatina*, 7.251). Spartańskie posłuszeństwo prawom podkreślił ten sam poeta w swoim słynnym epitafium dla poległych pod Termopilami: „Przechodniu, obwieść Lacedemończykom, że tu oto spoczywamy, wierni ich prawom” (Herodot, *Dzieje*, 7.228). Natomiast w epitafium dla poległych pod Platejami Ateńczyków Simonides podkreślił wolność przywróconą Helladzie dzięki ich poświęceniu: „Jeśli polec szlachetnie częścią jest cnoty największą, nam ją los przydzielił ze wszystkich ludzi. Pospieszając bowiem wolność przywrócić Helladzie, tu legliśmy, sławą nieśmiertelną okryci” (*Anthologia Palatina*, 7.253).

²⁵ Ὅσφ πλέον ἤμισυ παντός, *Prace i dni*, 40.

głych πόλεις, w odróżnieniu do państw niesuwerennych, określanych np. jako ὑπήκοοι πόλεις²⁶. To znaczenie wolności jako politycznej suwerenności nie miało jednoznacznych konotacji ustrojowych. Demostenes łączył je z demokracją, ale bywało ono też odnoszone do innych ustrojów, a nawet przeciwstawiane demokracji²⁷.

Polityczna wolność w znaczeniu samostanowienia obywateli w ramach prawa zaczęła być przedstawiana w V w. p.n.e. jako stan swoisty Greków w przeciwieństwie do z zasady podległych tyranom i szczególnie podatnych na niewolę barbarzyńców. Przeciwstawienie wolny Hellen – niewolny barbarzyńca pojawia się zwłaszcza w odniesieniu do wojen przeciwko Persom²⁸. Opozycja Hellen – barbarzyńca bywała kojarzona też z przeciwstawieniem przepychu i prostoty. Była ona też pośrednio łączona z opozycją tyrania – wolność. Tak np. Demostenes w *Trzeciej filipice* kontrastuje dawne przywiązanie Hellenów do wolności (ἐλευθερία) z ich obecnym przyzwoleniem na niewolę (9.36–40). Czasy dawne, do których Demostenes się odwołuje, to okres wojen perskich, gdy Grecy „przemogli perskie bogactwa” i „przywrócili wolność Helladzie”. Jednym tchem mówi on o barbarzyńcach i tyranach (τοὺς τυράννους καὶ τοὺς βαρβάρους), którzy wtedy według niego okazali się bezsilni wobec Greków, dzisiaj zaś ich złoto znajduje posłuch u mówców i strategów greckich²⁹. Tu tyrania jest z jednej strony kojarzona ze wschodnim przepychem i przekupstwem (odnosi się to szczególnie do Persów), a z drugiej z barbarzyńcami w ogóle. Potężnemu dzięki swemu bogactwu barbarzyńskiemu tyranowi przeciwstawiony jest żyjący w surowych warunkach, lecz sam sobie stanowiący prawo Hellen.

W wąskim znaczeniu termin ἐλεύθερος bywał odnoszony konkretnie do ustroju demokratycznego³⁰. W tym znaczeniu wolno urodzony obywatel demokratycznej πόλις porównywany był także z wolno urodzo-

²⁶ Zob. Ksenofont, *Hellenika*, 3.13 i 3.1.20; Eurypides, *Herakles oszalały*, 286–287; Tukidydes, *Wojna peloponeska*, 4.108.2–3; IG II2 43.20–23, 126.16. Por. M. H. Hansen, *The „Autonomous City-State”. Ancient Fact or Modern Fiction*, [w:] M.H. Hansen, K. Raaflaub (red.), *Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart 1995, s. 25–28.

²⁷ Odnosnie wolności jako suwerenności w monarchii i oligarchii zob. Herodot, *Dzieje*, 1.210.2, 3.82.5. Odnosnie wolności jako suwerenności przeciwstawionej demokracji zob. Ksenofont, *Helleniki*, 2.2.2 i Tukidydes, *Wojna peloponeska*, 8.64.5.

²⁸ W 479/8 r. p.n.e. wystawiono tzw. Kolumnę Wężową w Delfach w celu upamiętnienia zwycięstwa nad Persami. Wyryty na niej napis upamiętnia 27 πόλεις, które „wyrwały miasta z niewoli” (δοῦλοσύνης στρυγερῶς ῥυσάμενοι πόλεις, Diodor Sycylijski, 11.33).

²⁹ Zob. np. Demostenes, 9.36–40 i 10.4; Isokrates, 20.10; Lizjasz, 26.2. Pochodną tego znaczenia wolności jest spotykane nieraz w źródłach przedstawienie wolności demokratycznej jako uwłaszczenia najuboższych klas. Zob. np. Arystoteles, *Polityka*, 1281b22–25 i 1294a16–17.

³⁰ Zob. np. omawiane niżej powiązanie u Arystotelesa wolności z demokracją w *Polityce*, 1301a28–35.

nym obywatelem *πόλις* o innym ustroju³¹. W kontekście demokracji ateńskiej termin *ἐλευθερος* bywa użyty w odniesieniu do wolnego obywatela jako urodzonego z rodziców obywateli³². W sferze prawnej przeciwstawienie wolnego obywatela i niewolnika w wielu greckich *πόλεις* wiązało się ściśle z zakazem poddawania tego pierwszego torturom, które były natomiast zwyczajowym środkiem uzyskiwania zeznań od niewolników (podczas śledztwa dopuszczano zresztą torturowanie zarówno tych należących do oskarżonego, jak i do strony poszkodowanej)³³.

Termin *ἐλευθερία* pojawia się także jako ideał demokratyczny, zarówno w pozytywnym, jak i negatywnym sensie. *Ἐλευθερος* oznaczało w takim wypadku obywatela demokratycznej *πόλις*, który na zmianę rządzi i podlega rządóm (*ἀρχεῖν καὶ ἄρχεσθαι*), co było uważane za jedną z istotowych składowych demokracji³⁴. Drugą bardzo ważną cechą przypisywaną demokracji była wolność pojęta jako „życie, jak się chce” (*ζῆν ὡς βούλεται τις*), bynajmniej niemająca tak pozytywnego wydźwięku jak poprzednia³⁵. Na-

³¹ Zob. Demostenes, 57.69; Ajschines, 3.169; por. Arystoteles, *Polityka*, 1283a33, 1290b10, 1291b26; 1301a28–35. Według Arystotelesa niektórzy demokraci wnioskowali, że skoro obywatele są z urodzenia wolni, to powinni też być równi: zob. *Polityka*, 1301a28–35. Por. Platon, *Meneksenos*, 239a: „równe według natury pochodzenie skłania nas, aby dążyć do równości według praw” (*ἡ ἰσογονία ἡμᾶς ἡ κατὰ φύσιν ἰσονομίαν ἀναγκάζει ζητεῖν κατὰ νόμον*). Bezpośrednio po tym fragmencie Platon mówi o wolności (*ἐν πάσῃ ἐλευθερίᾳ τετραμμένοι*), w której „byli wychowani” przodkowie obywateli *πόλις*. Takie ujęcie nie determinuje zresztą, że równość ta musi być arytmetyczna. Jak wiadomo, w „demokracji” Solona istniały cztery klasy majątkowe w różnym stopniu uwłaszczone politycznie. W *Meneksenosie* Platon nawiązuje do częstego u mówców IV w. toposu szlachetnej dawnej demokracji (*πάτριος πολιτεία*, dosł. „ustrój przodków”), co niosło ze sobą naturalne skojarzenia z Solonem.

³² W roku 451/0 p.n.e. Perykles wraz z Efialtesem wprowadzili nowe prawo ograniczające dostęp do obywatelstwa ateńskiego. Według tego prawa obywatelem mogło być odtąd jedynie dziecko dwojga obywateli; prawo to prawdopodobnie nie było retroaktywne. Jako przykład tego znaczenia *ἐλεύθερος* zob. np. Arystoteles, *Polityka*, 1280a4–5, 1281a6. Por. M.H. Hansen, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa*, tłum. R. Kulesza, Warszawa 1999, s. 66–69.

³³ Demostenes, 24.168: *τί δοῦλον ἢ ἐλεύθερον εἶναι διαφέρει;* Por. inskrypcję z Delos z III w. p.n.e.: *τὸν μὲν δοῦλον μαστιγοῦν ἐν τῷ κκύφαν[ι] πλ[ηγ]α[ι]ς πεντήκκοντα, τὸν δὲ ἐλεύθ[ε]ρον ζημιοῦν δραχμαῖς [δ]έκκα [...]*. (SEG XXIII 498.13–16). Por. G. Thür, *Beweisführung vor den Schwurgerichtshöfen Athens – Die Proklesis zur Basanos*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung” 1980, vol. 97, nr 1.

³⁴ Zob. Eurypides, *Błagalnice*, 406–408; Isokrates, 20.20; Arystoteles, *Polityka*, 1317b2–3.

³⁵ Zob. Herodot, *Dzieje*, 3.83.3; Tukidydes, *Wojna peloponeska*, 2.37.2, 7.69.2; Platon, *Państwo*, 557B; Isokrates, 7.20, 12.131; Arystoteles, *Polityka*, 1310a32–34, 1316b24, 1317b11–17, 1318b39–41, 1319b30. Por. M.H. Hansen, *Ancient Democratic Eleutheria and Modern Liberal Democrats' Conception of Freedom*, [w:] D.J. Ober, C. Hendrick (red.), *Dēmokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton 1996, s. 91–104. Czasem zestawiana z tym znaczeniem *ἐλευθερία* była grecka koncepcja szczerzej wypowiedzi, którą określano bądź jako *παρρησία*, bądź *ισηγορία*. Odnośnie związku między *παρρησία* i *ἐλευθερία*

leży zaznaczyć, że choć Arystoteles łączy to pojęcie z demokracją, to w mowach wygłaszanych w demokratycznych instytucjach politycznych pojawia się ono jako topos w znaczeniu negatywnym, jako bezprawie przeciwstawiane demokratycznej praworządności³⁶. W łagodniejszej formie ten rodzaj wolności oznacza swobodę wyboru prywatnego stylu życia (przy jednoczesnych ograniczeniach w sferze publicznej). U Tukidydesa taką swobodę, choć inaczej wyrażoną, kojarzy z demokracją Perykles³⁷.

Wreszcie, według IV-wiecznych filozofów ἐλευθερος może oznaczać człowieka mającego wolny czas (σχολή)³⁸. W tym znaczeniu był on przeciwstawiany drobnemu rzemieślnikowi (βάνανσος), zwłaszcza przez niechętnego udziałowi ludzi pracujących we władzy Arystotelesa³⁹. To znaczenie ἐλευθερος ma związek z filozoficzną wolnością rozumianą jako cecha mędrca. Zarówno Platon, jak i Arystoteles omawiają pojęcie mędrca jako wycofanego z czynnego życia πόλις⁴⁰. Topos ten rozwinie się w epoce hellenistycznej, zwłaszcza u epikurejczyków i sceptyków, dla których mędrzec nie może lub nie powinien uczestniczyć w życiu politycznym

zob. Platon, *Państwo* 557b; odn. *ισηγورία* Pseudo-Ksenofont, *Ustrój ateński*, 1.12. Analogiczne skojarzenie z *ισηγورία* u Herodota, *Dzieje* 5.78 i Demostenesa, 21.124, gdzie *ἐλευθερία* i *ισηγورία* są wymienione jako dwa kluczowe ideały demokratyczne, choć bez wskazania wyraźnego między nimi związku. Por. Demostenes, 9.3, gdzie stwierdza on, że *παρρησία* przystoi wolnym, nie niewolnikom, choć nie zestawia jej z abstrakcyjną *ἐλευθερία*. Określenie *παρρησία* jest tu odniesione do niewolników (δούλοι), którzy „mówią, co chcą”, a wcześniej do tyrana Filipa Macedońskiego, który może sobie pozwolić na robienie i mówienie, co chce. Na ten temat zob. J. Filonik, *Speaking of Freedom: The Notion and Dynamics of Freedom in Athenian Oratory and Athenian Democracy*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2015, s. 124–127. Odnośnie do wolności ograniczonej prawem zob. Herodot, *Dzieje*, 3.83.3; Tukidydes, *Wojna peloponeska*, 2.37 i 7.69. Por: P. Liddel, *Civic Obligation and Individual Liberty in Ancient Athens*, Oxford 2007, s. 17–18; odnośnie do *Wojny peloponeskiej* 2.37 zob. *ibidem*, s. 62–63; odnośnie do *Dziejów* 3.83.3 zo. *ibidem*, s. 193, n. 589.

³⁶ J. Filonik, *Speaking...*, rozdz. 5.

³⁷ „W życiu prywatnym nie wglądamy z podejrziwą ciekawością w zachowanie się naszych współobywateli, nie odnosimy się z niechęcią do sąsiada, jeśli się zajmuje tym, co mu sprawia przyjemność, i nie rzucamy w jego stronę owych pogardliwych spojrzeń, które wprawdzie nie wyrządzają szkody, ale ranią. Kierując się wyrozumiałością w życiu prywatnym, szanujemy prawa w życiu publicznym; jesteśmy posłuszni każdoczesnej władzy i prawom, zwłaszcza tym niepisanim, które bronią pokrzywdzonych i których przekroczenie przynosi powszechną hańbę”, Tukidydes, *Wojna peloponeska*, 2.37.1–2 (por. *ἐλευθέρος πολιτεύομεν* i przyp. 25).

³⁸ Por. łacińskie przeciwstawienie *otium* – *negotium*.

³⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1177b1–26; *Retoryka*, 367a30–33; *Polityka*, 1337b5–17.

⁴⁰ Platon, *Teajtet*, 172cd, 175e; *Fedon*, 69b; Arystoteles, *Polityka*, 1325a10; por. S. McLoughlin, *The Freedom of the Good: A Study of Plato's Ethical Conception of Freedom* (rozprawa doktorska), Albuquerque 2012, s. 20.

(por. maksymę epikurejską *λάθε βίωσας*, powtórzoną przez Kartezjusza po łacinie jako *larvatus prodeō*)⁴¹.

Jak widać, termin *ἐλεύθερος* posiadał wiele znaczeń. Niektóre powstały wcześniej od innych. Nie wszystkie też były ze sobą spójne. I tak np. ogólne znaczenie wolności określające status obywatela w przeciwieństwie do poddanego tyrana stoi w sprzeczności ze znaczeniem wolności jako cechy przynależnej szczególnie obywatelowi demokracji, przeciwstawianego wolno urodzonemu obywatelowi *πόλις* oligarchicznej. Na podstawie powyższych rozważań można wyróżnić następujące znaczenia terminu *ἐλεύθερος*:

1. Dorosły, pełnoprawny człowiek będący panem siebie, któremu przeciwstawiony jest niepełnoprawny niewolnik/sługa.
2. Obywatel samorządnej *πόλις* dobrowolnie poddający się prawom, w przeciwieństwie do poddanego tyrana. Na poziomie politycznym wolność ta oznacza suwerenność w uchwalaniu własnych praw przez *πόλις* i określana bywa terminem *αὐτοκρεια*.
3. Hellen w odróżnieniu od barbarzyńcy. Znaczenie to jest czasem łączone z kontrastem greckie ubóstwo – wschodni przepych.
4. Obywatel demokratycznej *πόλις*, którego wolność polega na naprzemiennym rządzeniu i byciu rządzonym.
5. Człowiek wolny, mogący robić, co chce / żyć, jak chce.
6. Człowiek mający wolny czas, w przeciwieństwie do robotnika.

36

Platon i *ἐλευθερία*

Termin *ἐλεύθερος* i jemu pokrewne występują względnie rzadko u Platona i nie pełnią z reguły roli technicznej⁴². Najpowszechniejsze w źródłach greckich znaczenia tego terminu, mianowicie społeczne (wolny w przeciwieństwie do niewolnika) i polityczne (obywatel wolnej *πόλις* w przeciwieństwie do poddanego tyrana) są u niego obecne w marginalnym jedynie stopniu. W przeciwieństwie do Arystotelesa, Platon ma niewiele do powiedzenia o człowieku wolnym jako obywatelu, a tym bardziej o wolności samej *πόλις*, rozumianej jako niezależność (*αὐτονομία*)

⁴¹ O wolności jako niezaangażowaniu zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1177b1–26; *Retoryka*, 1367a30–33; *Polityka*, 1337b5–17.

⁴² Termin *ἐλεύθερος* w znaczeniu człowieka wolnego przeciwstawionego poddanemu tyrana: *ibidem*, IX 569c, 578e, 579b. Ciekawe jest użycie terminu *ἐλεύθερος* w mocno pozytywnym sensie w odniesieniu do słów, w połączeniu z prawdą i szlachetnością (*ibidem*, VI 499a). Por. termin *ἐλευθεριότης*, „wielkoduszność, serdeczność, liberalność”, czasownik *ἐλευθεριάζω*, „mówić otwarcie, w sposób godny wolnego człowieka” (*Prawa*, III 701e), a także przymiotnik *ἐλευθερικός*, „należący do wolnego człowieka” (*ibidem*, XI 919e).

od obcej władzy. Brak u niego także szerszego omówienia wolności w zestawieniu z niewolą (zagadnienie niewolnictwa jest w *Dialogach* prawie nieobecne). Inaczej niż Arystoteles, Platon nie kładzie też nacisku na analogię między przeciwstawieniami wolny – niewolny i Grek – barbarzyńca. Niemniej rozwija on wysoce oryginalne pojęcie wolności, które oparte jest na złożonej psychologii moralnej. Kluczowym pojęciem jest tu pożądanie cechujące rozum, które ukierunkowane jest na dobro. Korzystając z niego, Platon rozwija pojęcie wolności rozumianej jako władza robienia tego, co się chce.

Na pierwszy rzut oka jest to osobliwy punkt wyjścia, zważywszy na kontekst tekstów współczesnych. Termin ἐλευθερία w znaczeniu „robienia czego się chce” jest dość rzadki i pojawia się najczęściej w kontekście demokratycznym. Jednak u Platona otrzymuje ona nowe, swoiste znaczenie. Człowiek wolny Platona to ten, który robi to, co chce, lecz prawdziwa wolność nie polega na arbitralnym chceniu. Tak pojęte chcenie jest cechą istotową demokracji i „duszy demokratycznej”, które Platon poddaje złożonej krytyce. Natomiast swoje oryginalne, filozoficzne pojęcie wolności określa on w jawnej opozycji do wolności demokratycznej pojętej jako arbitralne chcenie. Zaczniemy zatem od omówienia krytyki wolności demokratycznej u Platona. Następnie omówię oryginalne pojęcie wolności Platona, które przeciwstawione jest wolności demokratycznej.

Krytyka wolności demokratycznej

W *Państwie* VIII–IX Platon opisuje cztery ustroje wadliwe⁴³: ustrój timokratyczny, oligarchię, demokrację oraz tyranię⁴⁴. Są one ułomne względem najlepszego ustroju arystokratycznego (konstruowanego „w słowach” przez Sokratesa i nazwanego w dialogu Kallipolis). Panująca w Kallipolis pierwotna harmonia i sprawiedliwość załamuje się na rzecz wewnętrznego sporu⁴⁵. W Kallipolis, ukształtowanej na wzór sprawiedliwej duszy, harmonia polega na panowaniu czynnika rozumnego, ucieleśnionego przez filozofów będących warstwą rządzącą, którzy ustanawiają prawa, kierując się pragnieniem dobra powszechnego. W kolejnych wadliwych ustrojach rządzący kierują się partykularnymi interesami swojej grupy, wchodząc w konflikt z resztą obywateli.

⁴³ Platon, *Państwo*, VIII 544a.

⁴⁴ *Ibidem*, VIII 544c.

⁴⁵ *Ibidem*, VIII 547bc.

W przypadku timokracji i oligarchii rządzący kierują się odpowiednio dzielnością wojenną⁴⁶ oraz bogaceniem się⁴⁷. Charakter obu tych ustrojów wyznacza pewna pozytywna cecha. W przypadku czwartego z kolei ustroju, czyli demokracji, jest inaczej. Istotą demokracji jest wolność (*ἐλευθερία*)⁴⁸. Termin ten jest tu jednak rozumiany negatywnie. Obywatele demokratycznej πόλις „to są ludzie wolni; pełno jest wolności w państwie i wolności słowa. Wolno w nim każdemu robić, co się komu podoba”⁴⁹. W przeciwieństwie do dwóch poprzednich ustrojów wadliwych, gdzie naturę ustroju i praw określał typ osobowości grupy rządzącej, w demokracji „każdy sobie własne życie może tak urządzić, jak to każdemu odpowiada [...]”. Więc myślę, że przede wszystkim w takim ustroju będzie najwięcej ludzi różnorodnych”⁵⁰. Demokracja jest zatem określona przez swoją nieokreśloność.

Omawiając wadliwe ustroje, Platon jedynie bardzo ogólnie zarysowuje ich polityczny kształt. Nie omawia instytucji politycznych, lecz skupia się na przymiotach psychicznych rządzących oraz obywateli, które określa cecha będąca istotą danego ustroju. W przypadku demokracji jest to wolność. O ile jednak cechy określające timokrację i oligarchię – męstwo realizujące się w wojnie oraz pragnienie bogactwa – są względnie łatwe do zrozumienia, to z opisu demokracji trudno wywnioskować wolność

⁴⁶ *Ibidem*, VIII 548ac, por. 550e.

⁴⁷ *Ibidem*, VIII 550e–551b.

⁴⁸ *Ibidem*, VIII 557b. Należy zaznaczyć, że Platon stosuje ten sam termin – *ἐλευθερία* – na określenie krytykowanej przez siebie wolności jako istoty demokracji oraz w odniesieniu do opisanej w *Państwie* Kallipolis, która jest państwem wolnych ludzi. Platon nie przywiązuje zbytniej wagi do precyzji terminologicznej. To mało powiedziane – celowo unika ścisłości, nawet jawnie wyśmiewając skrupulatność terminologiczną (*Protagoras*, 358ab). Nie wydaje się, aby można było znaleźć w dialogach choć jeden termin, który byłby konsekwentnie używany w odniesieniu do danego pojęcia. Dotyczy to najsłynniejszych z pojęć Platona, tzn. form/idei (określanych raz terminem *ἰδέα*, raz *εἶδος*) uczestnictwa (*scil.* rzeczy w ideach, określanego np. jako *μέθεξις* lub *κοινωνία*) oraz „części duszy” (z reguły określanej jako *τὸ λογιστικόν*, *τὸ θυμοειδές*, tzn. „to coś rozumowego”, „to coś uczuciowego” itd., a jedynie parę razy jako *μέρος*, „część”). Biorąc pod uwagę niezwykle kunsztowny warsztat literacki Platona, widoczny zarówno na poziomie kompozycji dramaturgicznej dialogów, jak i na poziomie leksykalnym i stylistycznym, jest wysoce prawdopodobne, że ta pozorna niedbałość terminologiczna jest zabiegiem zamierzonym. Być może jego celem jest zniechęcenie czytelnika do trwonienia sił na badanie nianów słownych i zachęcenie do skupienia się na warstwie treściowej dzieła. Badając zatem pojęcie *ἐλευθερία* w demokracji, nie będziemy mogli sięgnąć po pomoc statystyki wyrazów ani posiłkować się użyciem tego terminu w innych kontekstach. Jedyńm sposobem jest zbadać znaczenie i cechy, jakie Platon przypisuje temu pojęciu w kontekście demokracji, a następnie porównać wynik z koncepcją wolności filozoficznej.

⁴⁹ Platon, *Państwo*, VIII 557b.

⁵⁰ *Ibidem*, VIII 557b.

jako istotę jej rozwoju. Mimo że Platon nazywa krytykowany przez siebie ustroj demokracją, to nie ma on rozpoznawalnych cech greckiego ustroju demokratycznego⁵¹. Opis ten jest ironiczny i nieraz tak karykaturalny, że ociera się o surrealizm⁵². W przeciwieństwie do Arystotelesa Platon nie łączy tu wolności demokratycznej z rozwiązaniami ustrojowymi, takimi jak rotacyjne piastowanie urzędów lub wybieranie urzędników przez losowanie. Etykieta demokracji nie tłumaczy zatem, na czym polega krytykowana tu wolność. Należy więc oczekiwać, że nie odpowiada ona żadnemu potocznemu znaczeniu tego pojęcia. Istotnie, jest rozumiana dość specyficznie. Czym zatem jest demokratyczna wolność?

Dusza człowieka demokratycznego opanowana jest przez „myśli blagierskie”, które

[...] sprowadzają butę (ὕβριν) i nierząd (ἀναρχίαν), i beznadziejną rozpustę (ἀσωτίαν), i bezwstyd (ἀναιδείαν), [...] nazywając butę wyższą kulturą (εὐπαιδευσίαν), nierząd – niezależnością (ἐλευθερία), beznadziejną rozpustę – pańskim gestem (μεγαλοπρέπειαν), a bezczelność – męstwem (ἀνδρείαν)⁵³.

Ustęp ten jest wymowny. Choć wcześniej termin ἐλευθερία został użyty na określenie istotowej cechy krytykowanego demokratycznego ustroju, tu funkcjonuje on w znaczeniu pozytywnym i jest wymieniony wraz z innymi jednoznacznie dobrymi cechami, „wyższą kulturą” i „pańskim

⁵¹ Por. *ibidem*, VIII 562ce. Jak sugeruje zjadliwie Arystoteles, również prawdziwe greckie demokracje mogły się zbliżyć do tego antyideału, gdy źródłem prawa stawały się arbitralne uchwały (ψηφίσματα) *demosu*, por. *Polityka*, 1292a5–6 i 1293a10. Jednak omówienie przez Platona „ustrojów” w VIII i IX ks. *Państwa* ma niewiele wspólnego z analizą politologiczną, jak zresztą i cały dialog. Nie omawia on prawie wcale instytucji politycznych, ani w swoim państwie „w słowach”, ani w ustrojach wadliwych. Tymczasem historyczną demokrację ateńską określały – bardziej nawet niż ideologiczne hasła wolności i naprzemiennego rządzenia i bycia rządzonym, a tym bardziej niż hasło „życia jak się chce” (przypisywane demokracji przez Arystotelesa) – swoiste demokratyczne instytucje. Demokracja ateńska to przede wszystkim Zgromadzenie Ludowe na Pnyksie (ἐκκλεσία), Rada (βούλη) i ciało wykonawcze w postaci Prytanów (πρυτάνεις) na Agorze, wreszcie sądy (δικαστήριον) i skomplikowany system ustanawiania praw (po 403 r. wielostopniowe, między ciałem prawodawców, νομοθέται, Radą a Zgromadzeniem). Dodajmy do tego bronione jak świętości prawa przeciwko wnioskowi niekonstytucyjnym (γραφὴ παρανόμων, γραφή μὴ ἐπιτήδειον θείναι), lustrację polityków wstępujących na urząd (δοκιμασία) i audyty polityków ustępujących z urzędu (εὐθύναι). Pojęcie ustroju (πολιτεία) u Platona odnosi się przede wszystkim do sfery etycznej (jako ustrój w duszy i przez ekstrapolację ustroj państwa) i nie powinno być traktowane jako krytyka konkretnego rozwiązania konstytucyjnego, lecz raczej pewnego typu charakteru.

⁵² Choć wyrazistość niektórych z jego cech (np. swobodne poruszanie się zwierząt po ulicach) nasuwa myśl, że są to aluzje do realnych sytuacji lub osób, których – niestety – nie sposób dzisiaj dokładnie ustalić.

⁵³ Platon, *Państwo*, VII, 560e–561a; por. Isokrates, 7.20.

gestem". Platon zarzuca „demokratom” zawłaszczenie tych terminów i nadanie im fałszywych znaczeń. W opisywanej przez niego demokracji wolność nie ma swego potocznego znaczenia (jakikolwiek by nie było), lecz jest użyta na określenie „nierządu” lub anarchii (*ἀναρχία*).

Anarchia ta polega – jak można wnosić z wyżej cytowanych ustępów – na tym, że „każdy sobie własne życie może tak urządzić, jak to każdemu odpowiada”⁵⁴. Jest to bliskie znaczeniu piątego terminu *ἐλευθερία*. Tak pojęta wolność nie jest jednak wyłącznie negatywnie pojętym brakiem ograniczeń, dzięki czemu obywatel demokracji ma możliwość urządzenia swojego życia według własnych reguł. Platon twierdzi, że człowiek taki nie będzie w istocie posiadał żadnych reguł. Człowiek demokratyczny

[...] myśli prawdziwej [...] nie przyjmuje i nie dopuszcza jej do swojej twierdzy, gdyby mu ktoś powiedział, że jedne przyjemności rodzą się na tle pożądań pięknych i dobrych, a drugie na tle złych, i jednym się należy oddawać i szanować je, a drugie poskramiać trzeba i ujarzmić. On zawsze na to trzęsie głową, że nie, i powiada, że wszystkie są podobne i wszystkie trzeba szanować zarówno⁵⁵.

40 W odróżnieniu od obywatela ustroju timokratycznego lub oligarchicznego, który kieruje się określonymi – choć mniej niż doskonałymi – zasadami, człowiek demokratyczny „żyje z dnia na dzień, folgując w ten sposób każdemu pożądaniu, jakie się nadarzy. [...] On to życie nazywa przyjemnym i wolnym, i szczęśliwym”⁵⁶. Wolność demokratyczna nie polega zatem na „robieniu co się chce”, lecz na braku określonych reguł postępowania. Człowiek demokratyczny działa zgodnie z przygodnie nadarzającymi się pobudkami: „[a]ni jakiegoś porządku, ani konieczności nie ma w jego życiu, ani nad nim”⁵⁷.

Jak się okaże, „robienie co się chce” nie musi mieć u Platona znaczenia pejoratywnego. Widać to po opisie ustroju tyrańskiego, który powstaje z demokracji. Ustrój ten jest w najwyższym stopniu pozbawiony wolności: demokratyczna „[n]admierna wolność [...] w nic innego się nie przemienia, tylko w nadmierną niewolę. [...] [Z] wolności bez granic – niewola najzupełniejsza i najdziksza”⁵⁸. Państwo tyrańskie jest w najwyższym stopniu zniewolone, gdyż „bynajmniej nie robi tego, czego chce”.

⁵⁴ Platon, *Państwo*, VIII 557b.

⁵⁵ *Ibidem*, VIII 561bc.

⁵⁶ *Ibidem*, VIII 561d.

⁵⁷ *Ibidem*, VIII 561d.

⁵⁸ *Ibidem*, VIII 564a.

Także „dusza rządzona despotycznie bynajmniej nie będzie robiła tego, co by chciała”⁵⁹, nie będzie zatem wolna⁶⁰.

Z opisu niewoli duszy despotycznej, która „nie będzie robiła tego, co by chciała”, można przez zaprzeczenie wnioskować, że wolność polegałaby na robieniu tego, co się chce. Istotnie, Platon tak właśnie określa wolność w pozytywnym znaczeniu. Nie może tu jednak chodzić o czysty brak reguł, który charakteryzował ustrój demokratyczny. Wolność to robienie co się chce. To zaś, co się chce, zależy od reguł, na podstawie których się postępuje. Zarówno w ustroju demokratycznym, jak i tyrańskim niewola wynika z podległości niewłaściwym pobudkom:

[...] jeżeli [...] człowiek jest podobny do państwa, to czy i w nim nie musi ten sam porządek panować, i czy jego duszy nie musi przepełniać niewola na wielu punktach i brak swobody? I czy nie te jego części są w niewoli, które były najprzyzwoitsze, a ten jego pierwiastek, który jest mały i najgorszy, i najbardziej szalony, ma w jego duszy władzę absolutną?⁶¹

Człowiek demokratyczny nie posiadał uprzednio określonych reguł, więc był podatny na wpływ szkodliwych przygodnych pożądań. Człowiek despotyczny jest trwale przez nie zniewolony. Odpowiednie ustalenie tych reguł jest istotą zaproponowanego przez Platona pojęcia wolności, rozumianej jako robienie tego, co się chce.

Dla Platona wolność ma charakter wybitnie indywidualny. Platowski indywidualizm dotyczący pojęcia wolności jest wysoce oryginalny na gruncie greckim. W istocie Platon jest twórcą pojęcia wolności indywidualnej jako cechy człowieka będącego panem siebie, niezależnego od innych dzięki swoim duchowym i rozumowym przymiotom. Istotową cechą tak pojętej wolności jest jego rozumne samostanowienie o sobie i niezależne od nikogo wyznaczanie sobie celów zgodnych z nakazami rozumu. Wolność jest tu pojmowana całkowicie w oderwaniu od szerszego kontekstu społecznego i politycznego. Człowiek wolny nie jest tu określony względem wspólnoty. Nie jest to też cecha relacyjna, charakteryzująca wzajemny stosunek obywateli, wolno urodzonych nie-obywateli bądź niewolników.

⁵⁹ *Ibidem*, IX 577de.

⁶⁰ Por. R.F. Stalley, *Plato's Doctrine of Freedom*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1998, vol. 98, s. 148. Podobny pogląd wypowiada Sokrates w *Gorgiaszu*, 467bc, 468d, gdzie uznaje, że tyrani w najmniejszym stopniu robią to, czego chcą, a więc mają najmniej władzy w państwie. Por. koncepcję wolności jako robienia tego, co najlepsze i niewoli jako konieczności robienia tego, co nikczemne u Ksenofonta (*Wspomnienia o Sokratesie*, 4.5.3–5).

⁶¹ Platon, *Państwo*, IX 577d.

Psychologia chcenia

Indywidualizm Platona wywodzi się z etyki Sokratesa, która stanowi punkt wyjścia jego refleksji filozoficznej. Sokrates, jedynie wtórnie zainteresowany zagadnieniami politycznymi, skupiał się w swojej działalności przede wszystkim na jednostkowej duszy i jej etycznych przymiotach. Jego refleksja etyczna rozwijała się natomiast w znacznej mierze w krytycznym dialogu z różnymi przedstawicielami bardzo niejednorodnego ruchu intelektualnego z drugiej połowy V w. p.n.e., zwanego dziś ruchem sofistycznym. Analiza zagadnień etycznych stanowiła istotną dziedzinę działalności autorów z tego kręgu. Omawiano kwestie takie jak źródła prawa etycznego (spór *physis* – *nomos*), źródła odpowiedzialności za czyn oraz zagadnienie słabej woli (akrazja). W kontekście tym rozwijano po raz pierwszy etycznie pojęte pojęcia chcenia, wyboru czy intencji. Nie jest zatem zapewne przypadkiem, że dyskusja z sofistami stanowi także kontekst rozważań Platona związanych z zagadnieniami chcenia, wyboru i intencji, a pośrednio zatem także z jego pojęciem wolności, które zostanie wypracowane na ich podstawie. Pierwszym tekstem, w którym omawiane są te kwestie, jest *Hippiasz mniejszy*. Od niego zatem należy zacząć.

42

W dialogu tym tytułowy sofista rozmawia z Sokratesem o naturze prawdomówności i kłamliwości, udowadniając, że z wyższości tej pierwszej cechy nad drugą wynika wyższość Achillesa, bohatera wzorcowo prawdomównego, nad przysłowiowo przebiegłym Odyseuszem. Hippiasz określa kłamliwość jako rodzaj władności (*dύναμις*) do czynienia czegoś – w tym przypadku do kłamania. Sokrates idzie za ciosem, podając znamiennej definicję: „władny [do czegoś] jest więc każdy, ktokolwiek wtedy czyni, co chce, kiedy tylko chce”⁶². Władność zostaje zatem określona poprzez pojęcie chcenia. Posługując się tak zdefiniowanym pojęciem władności, Sokrates doprowadza następnie Hippiasza do przyznania, że skoro zarówno człowiek prawdomówny, jak i kłamliwy musi mieć wiedzę na temat tego, o czym mówi prawdę lub o czym kłamie, zatem zarówno prawdomówność, jak i kłamliwość są w równym stopniu pewną władnością. Pojęcie to nie jest zatem wystarczające, aby wykazać wyższość Achillesa nad Odyseuszem.

W odpowiedzi Hippiasz wprowadza rozróżnienie między działaniem własnowolnym (*ἄκων*) i niewłasnowolnym/mimowolnym (*ἑκὼν*). Różnica między Achillesem a Odyseuszem ma polegać według niego na tym, że pierwszy używa swej władności kłamania mimowolnie, drugi

⁶² *Idem, Hippiasz mniejszy*, 366b.

zaś własnowolnie. Reszta dialogu poświęcona jest dyskusji o tych pojęciach. Sokrates argumentuje za wyższością własnowolności czynu nad mimowolnością, dochodząc do paradoksalnego stwierdzenia, że również własnowolne czynienie niesprawiedliwości jest rzeczą człowieka dobrego. Skoro bowiem człowiek władny własnowolnie źle wykonywać daną czynność jest lepszy w niej od mimowolnego partacza, zatem również odnośnie czynów etycznych własnowolne czynienie zła jest lepsze do mimowolnego.

Konfrontując Hippiasza z aporią, że własnowolne czynienie niesprawiedliwości należy do władności człowieka dobrego, Sokrates dodaje enigmatyczny warunek: „jeśli jest ktoś taki”⁶³. Można odczytać to jako wskazówkę, że on sam uważa ten wniosek jedynie za hipotetyczny, tzn. że człowiek dobry ma zdolność własnowolnego czynienia zła, lecz nie musi faktycznie tego robić. Wynikałoby stąd, że wymagany jest dodatkowy czynnik, aby przejść od władności do faktycznego działania. Czym innym jest bowiem posiadanie władności do czynienia niesprawiedliwości, a czym innym faktyczne działanie niesprawiedliwe. Sam Hippiasz postulował już wcześniej wprowadzenie takiego czynnika, rozróżniając między własnowolnym i mimowolnym działaniem. W rozróżnieniu tym zawarte jest domyślnie pojęcie intencji, które sprawnie rozróżniłoby między dobrym człowiekiem posiadającym władność do czynienia niesprawiedliwości a człowiekiem niesprawiedliwym, tzn. czyniącym niesprawiedliwość. Obaj posiadają odpowiednią władność, lecz jedynie człowiek niesprawiedliwy ma intencję do czynienia niesprawiedliwości. Pojęcie takie nie jest jednak jawnie wprowadzone, a dialog kończy się aporetycznie.

Hippiasz mniejszy pokazuje, że pojęcie chcenia odgrywało już na tym bardzo wczesnym etapie pisarstwa filozoficznego Platona ważną rolę. Wprowadzone w nim pojęcie robienia tego, co się chce oraz rozróżnienie między własnowolnym i niewłasnowolnym działaniem zostaną rozwinięte jako ważne elementy platońskiej psychologii moralnej i teorii działania⁶⁴.

⁶³ „A zatem własnowolnie grzeszący i rzeczy szpetne i występne czyniący, o Hippiaszu, jeśli faktycznie jest ktoś taki, nie byłby to nikt inny, jak człowiek dobry” (ὁ ἄρα ἐκὼν ἀμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικοι ποιών, ὦ Ἰππία, εἴπερ τις ἐστὶν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός, 376b6–7).

⁶⁴ Zarys pojęcia intencji można też wyśledzić w osobliwym określeniu sprawiedliwości pod koniec dialogu. Składa się ona bowiem z wiedzy i władności (*Hippiasz mniejszy*, 375d). Skoro ta określona była w kategoriach chcenia, to sprawiedliwość składa się tu z dwóch elementów, rozumowego i wolicjonalnego. Do bycia sprawiedliwym (ogólniej: cnotliwym) nie wystarcza rozum, a potrzebne jest jeszcze odpowiednie chcenie (por. rozróżnienie na βούλησις i προαίρεσις u Arystotelesa).

Pojęcie władności, tym razem jawnie powiązane z wolnością (*ἐλευθερία*), pojawia się ponownie w dialogu *Gorgiasz*. Gorgiasz z Leontinoj, słynny retor, definiuje w toku rozmowy z Sokratesem przedmiot swej sztuki retorycznej jako przekonywanie (*τὸ πείθειν*) i wskazuje na korzyści z niej płynące: „[...] zaprawdę [retoryka jest] wielkim dobrem i jednocześnie źródłem wolności (*ἐλευθερίας*) dla samych ludzi, jak i panowania nad innymi w ich poszczególnych państwach”⁶⁵. Wolność, jaką daje retoryka, Gorgiasz opisuje w znamienity sposób:

[...] dzięki tej władzy (*ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει*) niewolnikiem mieć będziesz lekarza, niewolnikiem i nauczyciela. Przedsiębiorca zaś dla innego, jak się okaże, zarabiać będzie, a nie dla siebie – mianowicie dla ciebie, władnego (*τῷ δυναμένῳ*) mówić i przekonywać ogół⁶⁶.

Retoryka jest zatem rodzajem władzy (*δύναμις*). Władza ta zaś daje wolność (*ἐλευθερία*).

Dla Gorgiasza wolność płynąca z retoryki polega na władzy i jest przeciwstawiona poddaństwu. Pojęcie władzy, za pomocą którego Gorgiasz określił wolność, przypomina to z *Hippiasza mniejszego*. Retor, mający władzę, dzięki swojej sztuce przekonywania potrafi skutecznie nagiąć wolę innych do swojej, powodując, że robią oni to, czego on chce. Pojęcie władzy z *Hippiasza mniejszego* zostaje zatem tutaj rozszerzone o pojęcie wolności. Wolność pochodzi z władzy, władza zaś polega na robieniu tego, co się chce. Zatem istotą wolności jest robienie tego, co się chce.

To, że wynikająca z władzy wolność jest w *Gorgiaszu* pojęta jako robienie tego, co się chce, znajduje potwierdzenie w rozmowie Sokratesa z Polosem. O retorach, którzy mają sztukę przekonywania, mówi, że „posiadają największe znaczenie w państwie”, gdyż „skazują na śmierć kogo zechcą, podobnie jak tyrani, pozbawiają ludzi własności i wypędzają z własnego państwa, skoro uważają za stosowne”⁶⁷. Jak wynika z dalszej rozmowy, według Polosa władza ta umożliwia retorom robienie tego, co chcą⁶⁸. Sokrates nie odrzuca założenia Polosa, że posiadanie władzy po-

⁶⁵ Platon, *Gorgiasz*, 452d.

⁶⁶ *Ibidem*, 452e; w późniejszej części dialogu Polos, uczeń Gorgiasza, stwierdzi, że dzięki retoryce mistrz ma „wielką władzę” (*μέγα δύνασθαι*). Por. ironiczne stwierdzenie Sokratesa na początku *Państwa* pod adresem Polemarcha o „bogatyń mężach, uważających, że wiele mogą” (*τινος ἄλλον μέγα οἰομένον δύνασθαι πλουσίου ἀνδρός*, 366a).

⁶⁷ Platon, *Gorgiasz* 466bd.

⁶⁸ *Ibidem*, 467ab. Nie zaskakuje, że dla Polosa ideałem wolnego człowieka jest tyran Archelaos. Motyw tyrana jako jedyne naprawdę wolnego człowieka jest wszechobecny w greckiej literaturze. Zob. Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, 49–50; *Persowie*, 241–42; Sofokles, *Antygona*, 479; Eurypides, *Helena*, 276; *Herakles szalejący*, 250–251. Por. M.W. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies*, Cambridge 1991; A. Adkins, *Merit and Responsibility*,

lega na robieniu tego, co się chce⁶⁹. Zamiast tego krytykuje on jego ocenę retorów, wprowadzając rozróżnienie między robieniem tego, co się chce, a robieniem tego, co uważa się za najlepsze⁷⁰. Retorzy – i wszyscy ludzie działający niesprawiedliwie – nie posiadają władzy, gdyż nie robią tego, co chcą. Jest tak dlatego, że każdy człowiek chce prawdziwego dobra⁷¹. Jednak człowiek działający niesprawiedliwie, czyni zło (wobec innych i siebie samego) – nie robi zatem tego, co chce, a więc nie ma władzy. Korzystając z wprowadzonego przez Gorgiasza określenia wolności jako władzy, można dodać, że człowiek taki nie jest także wolny.

Z rozumowania Sokratesa przeciwko Polosowi wynika, że człowiek może robić coś, czego nie chce – i nawet nie zdawać sobie z tego sprawy. Sokrates nie twierdzi, że ludzie niesprawiedliwi nie chcą tego, czego powinni chcieć. Według niego nie robią oni tego, co chcą – a więc podejmują działania na podstawie błędnego mniemania dotyczącego tego, co chcą, jednocześnie chcąc (nieświadomie) czegoś innego. Jak jest jednak taki stan możliwy? Wyjaśnienie tego wymagałoby wprowadzenia dwóch ośrodków chcenia, z których jeden odpowiedzialny byłby za prawdziwe chcenie dobra, drugi zaś za chcenie pozorne. Takie konkurencyjne ośrodki pożądania Platon wprowadza w *Państwie*.

W ks. IV *Państwa* Platon proponuje podział duszy na trzy części: rozumną, emotywną i pożądlivą⁷². Każda część jest źródłem chcenia i wszystkie one mogą wejść ze sobą w konflikt⁷³. W takim przypadku ostateczną decyzję podejmuje rozum, będący częścią najwyższą⁷⁴. W szczególności także rozum jest źródłem swoistego pragnienia, którego przedmiotem jest dobro i prawda⁷⁵. Swoistym dobrem duszy człowieka jest cnota, zaś najwyższą cnotą jest sprawiedliwość. Polega ona

Oxford 1960; E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 2004; D. Cairns, *Aidos. The Psychology and Ethics of Shame and Honour in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993.

⁶⁹ Platon, *Gorgiasz*, 467a.

⁷⁰ *Ibidem*, 466de.

⁷¹ *Ibidem*, 468b.

⁷² Nie jest jasne, czy podział ten dotyczy natury duszy, czy jest to jedynie metaforyczna analiza duszy w jej różnych działaniach. W innych bowiem ustępach Platon mówi o duszy jako jednolitej, pozbawionej podziałów (*Fajdros*, 245c; *Fedon*, 78b; *Państwo*, X 612a). Nie jest również jasne, czy podział na trzy części jest ostateczny. Krótko bowiem po analizie struktury duszy Platon sugeruje, że części mogłoby być więcej, nawet dużo więcej (*Państwo* IV, 443d).

⁷³ Platon, *Państwo* IX, 580d.

⁷⁴ *Ibidem*, IV 442c; por. *ibidem*, IV 437c: „Czyż nie powiesz, że dusza człowieka czegoś pożądającego wyciąga się ku temu, czego pożąda, bądź obejmuje to, co chce, aby zostało jej, bądź znowu gdy chce coś uzyskać, przytakuje sama sobie jakby na czyjeś pytanie, sięgając po tę rzecz?”.

⁷⁵ *Ibidem*, IX 581b.

na harmonii wszystkich części duszy, z których każda robi to, co do niej należy⁷⁶. W stanie tym każda część duszy podąża za tymi swoimi pragnieniami, na które rozum dał przyzwolenie. Rozum chce dobra, pragnienia te są zatem ukierunkowane na dobro. Według Platona każdy człowiek pragnie prawdziwego dobra – choćby nie wiedział, czym ono jest – zatem jeśli podąża on za pragnieniami i nakazami rozumu, robi to, co naprawdę chce.

Teorię chcenia z *Państwa* można połączyć z koncepcją wolności jako władzy robienia tego, co się chce z *Hippiasza mniejszego* i *Gorgiasza*. Wolność to robienie tego, co się chce. W duszy człowieka istnieje jednak wiele ośrodków chcenia. Najwyższym i kierowniczym jest rozum, który zawsze chce prawdziwego dobra. Gdy pozostałe części duszy są mu podporządkowane, wtedy cała dusza chce dobra, a człowiek, działając zgodnie z owym chceniem, robi to, co chce. Jest zatem wolny.

Wolność jako robienie, co się chce zgodnie z rozumem

46 Wolność polega zatem na podążaniu za rozumem i podporządkowywaniu pożądań niższych części duszy nakazom rozumu. Niższe części muszą być odpowiednio wychowane i ukształtowane, aby dawały się opanować rozumowi⁷⁷. Opanowanie wiąże się ściśle z cnotą umiarkowania, która jest zestawiona z pobożnością i wolnością. W *Fajdrosie* Sokrates porównuje duszę do rydwanu zaprzężonego w dwa konie, narowistego czarnego i spokojnego białego – narzuca się analogia do części pożądlivej i emocjonalnej z *Państwa*. Następnie opisuje mających „wstyd i rozum” kochanków, którzy „umieli w swojej duszy ujarzmić (δουλωσάμενοι) to, w czym się jej zło kryło, a wyzwolili (ἐλευθερώσαντες) to, w czym dzielność”⁷⁸. Sama dusza (a tym bardziej człowiek) nie jest tu co prawda określona jako wolna. Wyzwolona jest raczej wyższa część duszy. Jednak opisując w *Państwie* duszę tyrańską, Platon wprost określa ją jako „nie-wolnicę”, skoro „te jego części są w niewoli, które były najprzyzwoitsze, a ten jego pierwiastek, który jest mały i najgorszy, i najbardziej szalony, ma w jego duszy władzę absolutną”⁷⁹. Można stąd wnioskować, że stan odwrotny, w którym część wyższa panuje nad niższymi, stanowi o wolności duszy. Zatem wolność polega na panowaniu rozumu nad niższymi

⁷⁶ *Ibidem*, IV 441d–e, 443d–e.

⁷⁷ *Ibidem*, IV 430e, 442c; por. IX, 589b–690a.

⁷⁸ Platon, *Fajdros*, 256ab.

⁷⁹ *Idem*, *Państwo*, IX 577d.

częściami duszy, co umożliwia człowiekowi działanie w celu dobra, będącego prawdziwym przedmiotem jego chcenia.

Koncepcja wolności jako wynikającej z panowania rozumu jest w *Państwie* wszechobecna. W ks. IV niesprawiedliwość, określona jako stan, w którym niższe części duszy panują nad rozumem, porównana jest do wojny domowej (στάσις), a więc sytuacji gdy wolność πόλις jest zagrożona lub nie istnieje⁸⁰. Także metafora jaskini może być odczytana jako proces wyzwiania się dzięki wiedzy⁸¹. Wolność jest jedną z przyczyn oceniania poezji w państwie. Wykluczone bowiem zostają te utwory, które przekazują fałsz, gdyż jest on źródłem zniewolenia duszy, nie pozwalając jej robić tego, co naprawdę chce⁸². Wolność cechuje wykształcenie strażników, gdyż nic, co jest przekazywane przez siłę, nie ostaje się w duszy. Aby przekazać wiedzę, trzeba przekonać, nie przymusić uczonego⁸³. Strażnicy zatem są kształceni poprzez zabawę, która nie jest postrzegana jako przymus i coś przykrego⁸⁴. Strażnicy, sami będąc wolni, są również „twórcami wolności dla państwa”⁸⁵ – choć pełnią rolę zwierzchnią w państwie, ich rola wobec pozostałych obywateli określona

⁸⁰ *Ibidem*, IV 444b; por. R.F. Stalley, *op. cit.*, s. 146.

⁸¹ Platon, *Państwo*, VII 514a–519d; por. R.F. Stalley, *op. cit.*, s. 157: „On this view freedom both in the state and in the individual rests, not on the possibility of unconstrained choice or the ability to «do otherwise», but rather on the capacity to recognise truth”.

⁸² „A jeśli [strażnicy] mają naśladować, to winni naśladować już od dzieciństwa to, co najbardziej dla nich odpowiednie, a więc ludzi dzielnych, panujących nad sobą, zbożnych, oraz wolnych (ἐλευθέρους) i mających inne takie cechy, rzeczy zaś niewolnych nie powinni ani robić, ani potrafić naśladować” (*Państwo*, III 387b).

⁸³ „Nic co nauczone przez siłę nie zostaje w duszy” (*ibidem*, VII 536e). Na początku ks. I Polemarch mówi do Sokratesa, że nie da się przekonać niestuchającego (*ibidem*, I 327e). Również w pseudoplatońskim *Liście 7* autor stwierdza, że przekonywać można tylko wolnych, nie niewolników (*List 7*, 331a–c). Por. R.F. Stalley, *op. cit.*, s. 154: „Plato claims that, if a city is to enjoy freedom and friendship together with wisdom, it must combine elements of both monarchy and democracy”. W *Prawach*, IV 719e–723d Platon uznaje, że prawa powinny przekonywać do swojej słuszności (w odpowiednich „preambulach”). Por. R.F. Stalley, *op. cit.*, s. 155: „He explains his point by describing the practice of two kinds of doctor. There are, firstly, slave doctors who have no real understanding of medicine but picked up such skill as they have by watching their masters. These rush from one patient to another and simply issue instructions about what is to be done without giving or receiving any explanations. The free doctor, on the other hand, listens to his patients and their relatives and does not give instructions until he has explained matters to them and thus secured their agreement”.

⁸⁴ Platon, *Państwo*, 536e–537a. Por. S. McLoughlin, *op. cit.*, s. 87, przyp. 169.

⁸⁵ „Strażnicy winni być zwolnieni ze wszystkich zajęć rzemieślniczych, będąc wyspecjalizowanymi rzemieślnikami wolności państwa i niczym innym się nie parąc, co ku temu celowi nie zmierza i nic innego winni nie wykonywać ani nie naśladować” (*Państwo*, V 461b).

jest jako przyjaźń wobec wolnych ludzi, na których utrzymaniu się znajdują. Dopiero gdy ustroj zacznie się degenerować, wolność ta jest utraczona na rzecz zniewolenia rzemieślników przez strażników⁸⁶.

Wolność pojęta jako robienie tego, co się chce w zgodzie z nakazami rozumu dotyczy jednostkowej duszy i odnosi się przede wszystkim do filozofa, którego dusza jest najbardziej wolna⁸⁷. Niemniej, opierając się na wprowadzonej w ks. III *Państwa* analogii między duszą jednostkową a ustrojem, Platon odnosi wyniki rozważań dotyczących duszy do państwa. Dotyczy to przede wszystkim rozważań na temat cnót, ale także panowania rozumu i wynikającej z niego wolności.

Zarówno w jednostkowej duszy, jak i w państwie możliwość uzyskania wolności uzależniona jest od panowania rozumu. Stan taki świadczy o samorządności, stan przeciwny – o niewoli⁸⁸. Dlatego też państwo podległe tyranowi jest w najwyższym stopniu zniewolone, gdyż tyran najbardziej ulega požądaniom niższych części duszy⁸⁹. Natomiast w najlepszym z ustrojów, arystokratycznym ustroju Kallipolis, „państwa w słowach”⁹⁰, wykształceni filozoficznie strażnicy, będący „twórcami wolności”, panują nad wolnymi ludźmi⁹¹.

Politycznym odpowiednikiem wolności jednostkowej, polegającej na posłuszeństwie niższych części duszy wobec rozumu, jest wolność obywatelska, polegająca na posłuszeństwie wobec prawa. Taka koncepcja wolności rozwinięta jest w *Prawach*. Platon podejmuje tam rozważania z *Państwa*, zgodnie z którymi zła jest zarówno skrajna wolność, jak i skrajne zniewolenie. Stan pierwszy odnosi się do anarchii demokratycznej, stan drugi do tyranii. Najlepszy jest stan pośredni, w którym lud dobrowolnie poddaje się prawom⁹². Nie mogą to jednak być dowolnie ustanowione prawa, lecz „dobre prawa” (*ὁρθὸς νόμος*)⁹³, ustanowione „ze względu na dobro wszystkich w całym państwie”⁹⁴. Co więcej, prawa takie nie są narzucone obywatelom przez przymus, lecz za pomocą rozumnego przekonywania⁹⁵. Ich celem jest pouczenie obywateli o treści i zasadności prawa. Platon porównuje ten zabieg do działania wolnego

⁸⁶ „Tych, którzy wcześniej strzeżeni przez nich jako wolni przyjaciele i żywiciela, teraz zniewoliwszy, zrobili perojkami i sługami” (*ibidem*, VIII 547c).

⁸⁷ Platon, *Teajtet*, 175e.

⁸⁸ *Idem*, *Państwo*, IX 591d–591a.

⁸⁹ *Ibidem*, VIII 564a, IX 577c.

⁹⁰ *Ibidem*, II 369c, IX 592a; *Prawa*, V 739c.

⁹¹ *Ibidem*, VIII 547bc.

⁹² *Ibidem*, II 700a.

⁹³ *Ibidem*, 674b.

⁹⁴ *Ibidem*, IV 715b.

⁹⁵ *Ibidem*, I 722c–723d.

lekarza, który „rozmawia ze swoim pacjentem, wolnym człowiekiem [...] w sposób nieomal filozoficzny”⁹⁶. Także prawodawca ma zmierzać do uczynienia państwa, dla którego tworzy prawa, wolnym⁹⁷.

Tak samo jak w przypadku jednostkowej duszy, wolność państwa zapewniona przez panowanie rozumu w postaci rozumnie ustanowionych praw przejawia się w tym, że każdy z obywateli robi to, co chce. To zaś wynika stąd, że rządzący w takim państwie sprawują władzę zgodnie z korzyścią każdego z obywateli⁹⁸. Wykonując zatem nakazy rządzących, obywatele działają dla własnej korzyści, a więc własnego dobra, którego chcą. Według Platona taki stan możliwy jest tylko w ustroju, w którym każda grupa obywateli ma udział w rządzeniu. W demokracjach i oligarchiach dominuje jedna z warstw obywateli, sprowadzając innych do stanu poddaństwa⁹⁹. Rozwiązaniem jest ustrój „pośredni pomiędzy tym, co cechuje ustrój monarchiczny i demokratyczny”¹⁰⁰, który uwzględni w panowaniu wszystkie grupy obywateli proporcjonalnie do ich zasługi¹⁰¹.

Podsumowanie analizy myśli Platona

Wolność dla Platona to robienie tego, co się chce, gdzie chcenie skierowane jest na dobro wskazane przez rozum. Człowiek kierujący się regułami wyznaczonymi przez rozum robi to, co naprawdę chce – w przeciwieństwie do człowieka demokratycznego, który podąża za przygodnymi pobudkami. Co więcej, pierwszy kieruje się własnymi regułami, podyktowanymi mu przez rozum, nie podlega zatem zewnętrznemu władcy¹⁰². Drugi postępuje zgodnie z regułami pochodzącymi z zewnątrz i „co się które nadarzy, temu rząd nad sobą oddaje, jak by ono ten urząd losem wyciągnęło – pokąd go nie zaspokoi. Potem znowu innemu hołduje, nie gardzi żadnym, wszystkie żywi na równi”¹⁰³.

Wolność pojęta jako robienie tego, co się chce jest zatem stanem neutralnym, mogącym się realizować w sposób dobry lub zły, w zależności od posiadania lub braku mądrości i cnoty¹⁰⁴. Bez mądrości, która wskazy-

⁹⁶ *Ibidem*, IX 857cd.

⁹⁷ *Ibidem*, III 701d.

⁹⁸ *Ibidem*, IV 715b.

⁹⁹ *Ibidem*, IV 712e–713a.

¹⁰⁰ *Ibidem*, VI 756e.

¹⁰¹ Por. Ch. Bobonich, *Plato's „Laws”. A Critical Guide*, Cambridge 2010, s. 179, n. 27.

¹⁰² Por. „Dzielnosc nie jest u nikogo w niewoli” (ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, Platon, *Państwo*, X 617e).

¹⁰³ Platon, *Państwo* VIII, 561b.

¹⁰⁴ Por. *idem*, *Obrona*, 30b: „[...] cnota nie rodzi się z majątku, ale majątek z cnoty i wszystkie inne dobra dla ludzi, i w życiu prywatnym i publicznym”. Por. też: M. Burnyeat,

wałaby, czego naprawdę się chce, wolność byłaby szkodliwa, prowadząc do demokratycznej anarchii. Nie mając w sobie źródła reguł, człowiek nie może być wolny bez pomocy z zewnątrz:

[...] aby takim człowiekiem mogło zacząć rządzić to samo, co rządzi najlepszym, zgodzimy się, że on powinien zostać niewolnikiem tamtego, najlepszego, który ma w sobie boski pierwiastek u steru. I nie będziemy uważali, że ten najlepszy powinien rządzić na szkodę niewolnika [...] ale dlatego, że to jest dla każdego lepsze, żeby nim rządził pierwiastek boski i rozumny; najlepiej, jeżeli każdy ma w sobie taki pierwiastek własny dla siebie, a jeśliby nie, to niech on nad nim panuje choćby z zewnątrz, abyśmy ile możliwości wszyscy byli podobni i przyjaźnią wspólną związani pod rządami tego samego pierwiastka¹⁰⁵.

Arystoteles i ἐλευθερία

50

Arystoteles używa terminu ἐλεύθερος przede wszystkim w *Polityce*, a zatem w politycznym kontekście. Z pozostałych zachowanych tekstów przymiotnik ἐλεύθερος (wolny) nie pojawia się w żadnym z dwóch głównych traktatów dotyczących etyki (*Etyka nikomachejska* i *Etyka eudemejska*), a jedynie w nielicznych miejscach w innych tekstach¹⁰⁶. Rzeczownik ἐλευθερία (wolność) pojawia się tylko raz w *Etyce nikomachejskiej*, także w kontekście politycznym¹⁰⁷. W *Etykach* pojawia się też przymiotnik ἐλευθέριος. Arystoteles używa ponadto spokrewnionych z ἐλεύθερος terminów ἐλευθεριότης i ἀνελευθεριότης, omawiając cnotę hojności i przeciwstawioną jej przywarę skąpstwa¹⁰⁸.

Apology 30b2–4: Socrates, Money and the Grammar of γίγνεσθαι, „Journal of Hellenic Studies” 2003, nr 123, s. 1–25.

¹⁰⁵ Platon, *Państwo*, IX 590cd; por. „Świadczy o tym [...] i prawo, że czegoś takiego chce, a ono jest sprzymierzeńcem wszystkich w państwie. I prowadzenie dzieci – to, że się im nie daje wolności, pokąd w nich tak jak w państwie nie wyrobimy pewnego ustroju wewnętrznego i nie wychowamy w nich pierwiastka najlepszego z pomocą takiego samego pierwiastka w nas samych, aby był podobnym strażnikiem i kierownikiem w duszy dziecka, dopiero wtedy dajemy mu wolność, niech sobie idzie” (*ibidem*, IX, 590d–591a).

¹⁰⁶ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 982b26–27; o człowieku będącym panem siebie i w analogii odnośnie pierwszej filozofii jako będącej własnym celem; *ibidem*, 1075a19 w znaczeniu wolnego niebędącego niewolnikiem. Por. *Retoryka*, 1367a2–b3, 1402a2, 1419b7. Terminologia wolności pojawia się także w pseudoarystotelesowskim *Ustroju politycznym Aten i Ekonomiku*.

¹⁰⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1131a27–28.

¹⁰⁸ *Idem*, *Etyka eudemejska*, 1215a–1217a, *Etyka nikomachejska*, 1119a22–1123a34 i 1127b33–1128b9.

Ἐλεύθερος jako wolny człowiek przeciwstawiony niewolnikowi (δούλος)

Jedno z podstawowych znaczeń terminu ἐλεύθερος to wolny człowiek w przeciwieństwie do niewolnika (δούλος). Pojawia się on u Arystotelesa w tym znaczeniu często, zwłaszcza w kontekście analizy politycznej gospodarstwa domowego (οἶκος, οἰκία) w *Polityce* (ks. I). Jak stwierdza Arystoteles, „pełna rodzina (οἰκία) składa się z niewolników (δούλων) i wolnych (ἐλεύθερων)”¹⁰⁹. Relacja między panem a niewolnikiem jest jedną z trzech podstawowych relacji określających gospodarstwo domowe (pozostałe dwie to mąż–żona i ojciec–dzieci). W ustępie tym termin ἐλεύθερος użyty jest w społecznym, a nie w politycznym znaczeniu. Oznacza człowieka będącego panem siebie, niepodlegającego innemu człowiekowi w podejmowaniu decyzji i działaniu. To ogólne znaczenie nie wiąże się z konkretnym ustrojem politycznym. Niemniej przeciwstawienie wolny – niewolnik w takim znaczeniu pojawia się w późniejszych księgach *Polityki* także w kontekście politycznym, mieszając się z innym znaczeniem tego terminu – obywatel samorządnej πόλις¹¹⁰. Znaczenie wolny – niewolnik nie zostaje zniesione w kontekście politycznym przez znaczenie obywatel-poddany, ale jest raczej podstawą dla znaczenia politycznego. Aby zatem odpowiednio zrozumieć znaczenie polityczne, należy rozważyć, jak Arystoteles rozumie pojęcie człowieka wolnego przeciwstawionego niewolnikowi.

Niewolnik jest „żywą własnością”¹¹¹ i jest określony jako „narzędzie” w gospodarstwie domowym, co odzwierciedla potoczne rozumienie niewolnictwa w Grecji, przynajmniej w okresie klasycznym¹¹². Arystoteles jednak idzie dalej, wyprowadzając pojęcie niewolnika z natury: „[c]złowiek, który z natury nie należy do siebie, lecz do drugiego, jest

¹⁰⁹ Arystoteles, *Polityka*, 1253b4; wszystkie cytaty z *Polityki* w przekładzie L. Piotrowicza.

¹¹⁰ Zob. *Polityka*, 1295b21–2, gdzie ἐλεύθερος przeciwstawiony jest niewolnikowi i jednocześnie poddanemu tyranu. W *Polityce*, 1317b12–13 Arystoteles określa jako cechę znamiennej dla wolności „możność urządzenia sobie życia, jak kto chce”, natomiast znamiennym niewolnika jest „fakt, że żyje nie tak, jakby chciał”.

¹¹¹ Arystoteles, *Polityka*, 1253b32.

¹¹² Na temat niewolnictwa w starożytnej Grecji zob.: K. Vlasstopoulos, *Greek Slavery: From Domination to Property and Back Again*, „The Journal of Hellenistic Studies” 2011, vol. 131, s. 115–130; S. Daitz, *Concepts of Freedom and Slavery in Euripides' „Hecuba”, „Hermes”* 1971, nr 99(2), s. 217–226; J. Gregory, *Euripides as Social Critic*, „Greece and Rome” 2002, vol. 49(2), s. 145–162; R. Osborne, M.H. Jameson, M. Katz, *Limiting Democracy: The Political Exclusion of Women and Slaves*, [w:] E. W. Robinson (red.), *Ancient Greek Democracy: Reading and Sources*, Oxford 2004, s. 248–312.

z natury niewolnikiem”¹¹³. Osobliwe nieco pojęcie należenia do drugiego człowieka z natury Arystoteles tłumaczy niskim poziomem zdolności rozumowych. Otóż dusza rozumna jest ośrodkiem władającym ciałem. Istnieją natomiast ludzie, którzy mają szczególnie nierozwinięty rozum w pewnej analogii do zwierząt, które „kierują się tylko odruchami zmysłowymi”¹¹⁴. Ludzie tacy nie są zdolni do władania sobą samym, muszą zatem znajdować się pod panowaniem drugiego człowieka: „[c]i, którzy w takim stopniu stoją poniżej drugich, w jakim dusza góruje nad ciałem, a człowiek nad zwierzęciem [...] ci tedy są z natury niewolnikami. [...] Z natury bowiem jest niewolnikiem, kto może być własnością drugiego [...] i kto o tyle tylko ma związek z rozumem, że go spostrzega u innych, ale sam go nie posiada”¹¹⁵. Ponieważ działanie wbrew własnej naturze jest szkodliwe, zatem dla niewolnika z natury jest rzeczą korzystną należeć do innego człowieka. Jak stwierdza Arystoteles, „pewni ludzie są z natury wolnymi, inni zaś niewolnikami, przy czym stan niewoli jest dla tych drugich zarówno pożyteczny, jak i sprawiedliwy”¹¹⁶.

W świetle ścisłego powiązania naturalnej niewoli z brakiem zdolności rozumowych osobliwie może zabrzmieć poniższy ustęp, wiążący raczej wolność z odwagą, a niewolę z jej brakiem, co z kolei w niezbyt jasny sposób powiązane jest z uwarunkowaniami klimatycznymi i geograficznymi:

Ludy bowiem mieszkające w zimnych krajach i w Europie są wprawdzie pełne ducha wojennego, ale wykazują pewien brak bystrości i zdolności do sztuki, dlatego też utrzymują łatwiej swą wolność; nie umieją jednak tworzyć organizacji państwowych i nie potrafią panować nad sąsiadami. Przeciwnie ludy azjatyckie są wprawdzie bystre i posiadają zdolności twórcze, ale brak im odwagi, toteż żyją stale w zależności i niewoli. Natomiast naród grecki, jak co do położenia w środku się znajduje, tak i dodatnie cechy jednych i drugich posiada, bo jest i odważny, i twórczy. Dlatego trwale utrzymuje swą wolność i ma najlepsze urządzenia państwowe, a byłby w stanie panować nad wszystkimi narodami, gdyby się w jedno państwo zespolił¹¹⁷.

¹¹³ Arystoteles, *Polityka*, 1254a14–15. Arystoteles sam stwierdza, że używa terminu niewolnik w dwóch znaczeniach (*Polityka*, 1255a3–33). O pojęciu niewolnika z natury u Arystotelesa zob. R. Kamtekar, *Studying Ancient Political Thought Through Ancient Philosophers: The Case of Aristotle and Natural Slavery*, „Polis” 2006, nr 33(1), s. 150–171; P. Garsney, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge 1996; R. Schlaifer, *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*, „Harvard Studies in Classical Philology” 1936, nr 47, s. 136–204.

¹¹⁴ Arystoteles, *Polityka*, 1254b22–23.

¹¹⁵ *Ibidem*, 1255a1–2, por. 1255b6–7.

¹¹⁶ *Ibidem*, 1255a1–3.

¹¹⁷ *Ibidem*, 1327b23–33; por. podobny pogląd łączący intelekt z uwarunkowaniami klimatycznymi wyrażony w traktacie hippokratejskim *Peri aerōn*.

Jednak ustęp ten tylko pozornie stoi w sprzeczności z koncepcją niewolnika z natury, co widać, gdy rozpatrzy się, na czym polega „brak rozumu” takiego człowieka. Otóż w żadnym wypadku nie musi on być niskiego intelektu czy pozbawiony umiejętności technicznych, gdyż według Arystotelesa nie jest on jedynie narzędziem do wykonywania czynności fizycznych, ale także rzemiosł i czynności intelektualnych¹¹⁸. Takie pojęcie niewolnika jest zgodne z grecką praktyką, gdzie niewolnikiem był zarówno niewykwalifikowany robotnik kopalni, jak i wysoce wykształcony pedagog lub urzędnik państwowy¹¹⁹. Rozum, którego brak niewolnikowi, z natury dotyczy ściśle umiejętności rządzenia sobą, co Arystoteles nazywa władzą polityczną¹²⁰.

Opozycja wolny – niewolnik jest zatem skojarzona z opozycją władza polityczna – władza despotyczna. W powyższym ustępie dotyczącym wolności ludów zamieszkujących różne strefy geograficzne Arystoteles wiąże wolność Greków z „najlepszymi urządzeniami państwowymi”. Można stąd wnioskować, że wolność jest dla niego cechą dobrego ustroju politycznego. Potwierdzają to inne fragmenty:

[M]niemanie, że każde panowanie jest despotyzmem, nie jest słuszne, bo różnica między panowaniem nad wolnymi a panowaniem nad niewolnikami nie jest mniejsza aniżeli różnica między ludźmi wolnymi z natury a niewolnikami z natury¹²¹.

Bywa zaś władza sprawowana, jak to w początkowych wywodach powiedziano, albo w interesie władającego, albo poddanych; pierwszą z nich nazywamy władzą despotyczną, drugą rządami nad wolnymi ludźmi¹²².

53

Ἐλευθερος jako obywatel samorządnej πόλις przeciwstawiony poddanemu despcie

Ostre rozróżnienie w myśli politycznej Arystotelesa między władzą polityczną, odnoszącą się do rządzenia wolnymi ludźmi¹²³ (gdzie wolność jest wymieniona wraz z równością), a władzą despotyczną, porównaną do panowania pana nad niewolnikiem¹²⁴, wskazuje na bliski związek między pojęciem pełnoprawnego członka wspólnoty politycznej a pojęciem czło-

¹¹⁸ *Ibidem*, 1255b16–40.

¹¹⁹ Zob. P. Ismard, *Democracy's Slaves: A Political History of Ancient Greece*, Cambridge 2017.

¹²⁰ Arystoteles, *Polityka*, 1254a34–36; 1255b4–15.

¹²¹ *Ibidem*, 1325a28–30.

¹²² *Ibidem*, 1333a6–8.

¹²³ *Ibidem*, 1255b16–22.

¹²⁴ *Ibidem*, 1254b2–6.

wieka wolnego¹²⁵. Przeciwnieństwem niewolnika z natury jest człowiek wolny z natury. Skoro niewolnictwo z natury wynikało z braku zdolności rozumowych umożliwiających posługiwanie się władzą polityczną, zatem przez zaprzeczenie można wnioskować, że wolność z natury implikuje posiadanie takich zdolności. Człowiek wolny z natury jest zatem z natury obdarzony możliwością posługiwania się władzą polityczną. Człowiek wolny jest zwierzęciem politycznym, tzn. jest z natury przystosowany do życia we wspólnocie politycznej: „[...] człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nadludzką istotą, albo nędznikiem”¹²⁶.

Takie polityczne znaczenie terminu *ἐλεύθερος* ma u Arystotelesa kilka elementów składowych. Po pierwsze, oznacza obywatela samorządnej *πόλις* w przeciwieństwie do nie-obywatela i obcego (niebędącego niewolnikiem)¹²⁷. Po drugie, określenie *ἐλεύθερος* często wymieniane jest w parze z *ἴσος* – równy¹²⁸. Oba elementy wymagają objaśnienia.

Arystoteles posłużył się w kontekście pojęcia niewolnika z natury rozróżnieniem na władzę despotyczną i władzę polityczną, z których pierwsza dotyczy relacji między panem a niewolnikiem, druga zaś – między członkami wspólnoty politycznej. Ta pierwsza jest relacją nierówną między człowiekiem wolnym i niewolnym. Druga jest równą relacją między wolnymi. Takie określenie wspólnoty politycznej i relacji między jej członkami zawiera oba elementy znaczenia człowieka wolnego: jest on po pierwsze obywatelem, po drugie jest równy względem innych wolnych.

Wspólnota polityczna jest wspólnotą obywateli¹²⁹. Obywatel jest z definicji pełnoprawnym członkiem wspólnoty politycznej:

Kto mianowicie w pewnym państwie ma otwarty współudział we władzy obradującej lub sądzącej, tego nazywamy już obywatelem tego państwa, państwem zaś – krótko mówiąc – zwiemy ogół takich ludzi, odpowiednio wielki, by sobie zapewnić wszystko, co do życia potrzebne, w wystarczającej mierze¹³⁰.

Jednocześnie Arystoteles określa państwo jako „społeczność ludzi wolnych”¹³¹. W kontekście ustroju wewnętrznego *πόλις* znaczenie określenia

¹²⁵ Należy jednak pamiętać, że zarówno u innych autorów, jak i u Arystotelesa te dwa znaczenia terminu *ἐλεύθερος* nie są równoznaczne, gdyż pojęcie wolnego człowieka jest ogólniejsze od pojęcia obywatela.

¹²⁶ Arystoteles, *Polityka*, 1253a2–5.

¹²⁷ Zob. np. *Polityka*, 1261a32, 1279a21, 1281b23–24, 1283a17, 34, 1283b20, 1286a36, 1290b1–3, 1290b18, 1292b39, 1294a11, 17, 20, 1299b27.

¹²⁸ Zob. np. *Polityka*, 1255b20, 1261a32.

¹²⁹ *Ibidem*, 1276b1–2, por. 1274b41.

¹³⁰ *Ibidem*, 127517–21.

¹³¹ *Ibidem*, 1279a21.

ἐλευθερος jest zatem zawężone do pojęcia obywatela (πολίτης) z wykluczeniem innych ludzi niebędących przecież niewolnikami (metojkowie, kupcy, przedstawiciele państw sojusznich itd.). To zawężone znaczenie wynika z ogólniejszego rozumienia ἐλευθερος jako człowieka wolnego przeciwstawionego niewolnikowi. Człowiek wolny z natury to ten, który jest zdolny sprawować władzę polityczną, a więc władzę nad wolnymi. Społeczność polityczna to wspólnota ludzi sprawujących władzę polityczną, a więc panujących nad wolnymi. Jednak w takiej wspólnocie władza ta sprawowana jest przez obywateli nad sobą nawzajem (bowiem władza sprawowana nad nie-obywatelami, np. niewolnikami, jest władzą despotyczną). Wynika stąd, że obywatel jest człowiekiem wolnym z racji sprawowania i podlegania władzy politycznej sprawowanej przez innych obywateli.

Określenie człowieka wolnego jako obywatela sprawującego władzę polityczną i jej podlegającego implikuje drugi element znaczeniowy, mianowicie równość względem innych obywateli. Obywatel ma pełny dostęp do władzy politycznej, a więc taki sam jak każdy inny obywatel. Ponieważ wszyscy obywatele nie mogliby sprawować swojej władzy politycznej równocześnie, Arystoteles wnioskuje, że „równość polega na wzajemności świadczeń oraz odpłat i dlatego utrzymuje państwa”¹³². Jednocześnie wprowadza on rozróżnienie między dwoma rodzajami równości: według liczby i według wartości. Określenie „wolny” w ogólnym znaczeniu obywatela nie wskazuje jednoznacznie, na którym z tych rodzajów równości jest ono oparte, może ono zatem wiązać się z każdym z nich. Arystoteles jednak łączy swoje własne pojęcie wolnego obywatela z równością według wartości, podczas gdy równość względem liczby cechuje według niego demokratyczne pojęcie obywatelstwa.

To zawężenie pojęcia równości zawartego w pojęciu wolnego obywatela wynika z omówionego powyżej pojęcia władzy politycznej. Wolny człowiek to ten, który jest panem siebie, przez co rozumie się możliwość sprawowania władzy politycznej. Sprawowanie władzy politycznej wiąże się jednak dla Arystotelesa z posiadaniem odpowiedniego wychowania i wykształcenia. Takie wykształcenie jest nieosiągalne dla ubogich i pracujących fizycznie: „Kto bowiem życie rzemieślnika lub wyrobnika prowadzi, nie jest w stanie uprawiać dzieł z cnotą związanych”¹³³. Ma to wręcz implikacje etyczne: „Za zajęcia właściwe wyrobnikom należy uważać ten kunszt i tę umiejętność, które ciało wolnych ludzi, duszę lub rozum robią niezdolnymi do stosowania i uprawiania cnoty”¹³⁴.

¹³² *Ibidem*, 1261a30–31; por. *Etyka nikomachejska*, 1132b.

¹³³ Arystoteles, *Polityka*, 1278a20–21.

¹³⁴ *Ibidem*, 1337b8–11.

Arystoteles uznaje zatem, że rzemieślnicy, ze względu na charakter wykonywanej przez siebie pracy, są niezdolni do rozwinięcia umiejętności rozumowych koniecznych do sprawowania władzy politycznej. Choć są wolni w znaczeniu niebycia niewolnikami, jednak nie są w pełni wolni w znaczeniu bycia wolnymi i równymi obywatelami wspólnoty politycznej. Ich status jest zatem wyższy niż niewolników z natury, lecz niższy niż obywateli. Arystoteles z analogicznego powodu proponuje wykluczenie niewolników i niebędących niewolnikami rzemieślników z grupy wolnych i równych obywateli, mianowicie takiego, że rozum ich nie jest dość rozwinięty, aby sprawować władzę polityczną.

Co więcej, sprawowanie władzy politycznej wymaga odpowiedniej ilości wolnego czasu na zajmowanie się sprawami bieżącymi państwa:

[W] państwie posiadającym najlepszy ustrój i mężów bezwzględnie, a nie z pewnego tylko punktu widzenia, sprawiedliwych, obywatele nie mogą prowadzić życia prostego robotnika ani handlowca, bo życie takie nie jest szlachetne i nie pozwala na rozwijanie cnoty; nie mogą też być rolnikami ci, którzy mają być mężami stanu, bo do uprawiania cnoty i rozwijania działalności politycznej potrzeba wolnego czasu¹³⁵.

56 Praca fizyczna uniemożliwia rozwijanie rozumu i cnoty, a zatem sprawowanie władzy politycznej. Zgodnie z arystotelesowskim pojęciem wolnego jako zdolnego do sprawowania takiej władzy, nie tylko niewolnik, ale też pracownik fizyczny czy rzemieślnik nie jest ściśle wolny¹³⁶. W porównaniu z poprzednim (obywatel i równy), jest to jeszcze bardziej zawężone znaczenie terminu *ἐλεύθερος*. Oznacza on tu niebędącego niewolnikiem obywatela, równego innym obywatelom, odpowiednio wykształconego i posiadającego dość wolnego czasu, aby poświęcić się rozwojowi cnoty i działalności politycznej. Znaczeniu temu przeciwstawieni są niewolnicy, robotnicy fizyczni, rzemieślnicy oraz handlowcy¹³⁷. Arystoteles skłania się także do wykluczenia z grona obywateli marynarzy floty, skoro do grupy tej należeli przeważnie ludzie ubożsi, a zatem niespełniający powyższych wymogów¹³⁸.

¹³⁵ *Ibidem*, 1328b–1329a2, por. 1292b, ff.

¹³⁶ *Ibidem*, 1328b39, 1329a20, 28–29, por. 1278a8 i 1281b23.

¹³⁷ Termin *ἐλεύθερος* użyty jest w takim zawężonym znaczeniu odnośnie „rynku wolnego” we wzorcowym państwie opisywanym przez Arystotelesa w ks. VII i VIII *Polityki*: „[D]obra jest urządzić plac rynkowy tego rodzaju jak w Tesalii, gdzie noszą one nazwę rynku wolnego. Jest to taki plac, na którym nie wystawia się żadnych towarów i na którym bez zawezwania przez władze nie wolno się zjawiać ani robotnikowi, ani chłopu, ani też żadnemu innemu człowiekowi tego rodzaju” (*Polityka*, 1331a30–35).

¹³⁸ *Ibidem*, 1327b9–11; przeciwnie do Arystotelesa uważali Ateńczycy, zwłaszcza w V w. od wojen perskich do wojny peloponeskiej. Szczycili się oni tym, że w ich flocie

Ἐλεύθερος jako obywatel ustroju demokratycznego

Arystoteles powiązał pojęcie wolności jako charakteryzującej obywatela wspólnoty politycznej z pojęciem równości według wartości. Możliwe jest jednak inne rozumienie wolności obywatelskiej jako powiązanej z pojęciem równości według liczby. Według Arystotelesa takie rozumienie wolności jest charakterystyczne dla demokracji, gdzie wolność pojęta szeroko jako niebycie niewolnikiem jest warunkiem wystarczającym obywatelstwa¹³⁹. O ile w przypadku pojęcia wolności powiązanego z równością według wartości ten ostatni element znaczeniowy wnosił do całego pojęcia istotną treść – posiadanie wykształcenia, rozwijanie się w cnocie i dysponowanie wolnym czasem – o tyle w pojęciu demokratycznym wolność jest praktycznie równoznaczna z obywatelstwem. Demokratycznie pojęty wolny człowiek to zatem obywatel bez żadnych dalszych ograniczających warunków¹⁴⁰.

Istotnie, według Arystotelesa ἐλευθερία jest podstawą demokracji:

Założeniem ustroju demokratycznego jest wolność. Tak się też pospolicie mówi, że jedynie w tej formie zażywają obywatele wolności i to właśnie – powiadają – ma na celu demokracja. Jedną cechą wolności jest to, że się na przemian to słucha, to rozkazuje. Bo prawo w ujęciu demokratycznym polega na tym, że za podstawę równości przyjmuje się liczbę, nie wartość. Jeśli się zaś tak ujmuje prawo, to tłum jest w konieczności czynnikiem rozstrzygającym i co większość uchwali, jest ostatecznie załatwione, a tym samym jest prawem. Powiadają bowiem, że każdy z obywateli musi mieć równe prawa, skutkiem tego w demokracjach ludzie ubodzy więcej znaczą niżli bogaci; przedstawiają przecież większość, a co ta uchwali, ma moc obowiązującą. To jest zatem jedna cecha wolności wysuwana przez wszystkich demokratów jako zasadniczy rys tego ustroju. Drugą cechę stanowi możliwość urządzenia sobie życia, jak kto chce. Bo to – powiadają – jest właściwością wolności, podczas gdy niewolnika znamionuje fakt, że żyje nie tak, jakby chciał. Jest to zatem drugi charakterystyczny rys demokracji. Stąd jednak wywodzi się też dążność, aby o ile możliwości nikomu nie podlegać, a jeśli to niemożliwe, to na przemian. W tym względzie zbiega się ta cecha wolności z pierwszą dotyczącą równości¹⁴¹.

służą jako wioślarze wolni obywatele. Fakt ten był uważany za ważną przyczynę skuteczności floty ateńskiej. Jednocześnie było dobrze znanym faktem, że marynarze floty, jako liczni i ubożsi z obywateli, z reguły byli zwolennikami i obrońcami radykalniejszej formy demokracji.

¹³⁹ Por. *ibidem*, 1281b23, 1290b1, 1291b34, 1292b39, 1294a11, 1299b27, 1301a30.

¹⁴⁰ Arystoteles wskazuje jednak, że takie pojęcie równości zawiera inny treściwy element znaczeniowy, mianowicie implikuje, że człowiek wolny jest najczęściej ubogi. Zob. *Polityka*, 1286a36, 1290b1–3, 1290b18.

¹⁴¹ Arystoteles, *Polityka*, 1317a40–b17.

Ustęp ten jest najobszerniejszym u Arystotelesa krytycznym omówieniem demokracji i wolności w znaczeniu demokratycznym. Arystoteles zaczyna od stwierdzenia, że wolność (*ἐλευθερία*) jest podstawą (*ὑπόθεσις*) demokracji. Zaznacza on jednocześnie, że *ἐλευθερία* nie jest używana tu w znaczeniu potocznym, ale jest wykorzystywana przez samych demokratów jako samoświadomy slogan polityczny o swoistym półtechnicznym znaczeniu. Wolność jako podstawa demokracji ma dwie składowe. Po pierwsze, oznacza prawo obywateli do rządzenia i bycia rządzonymi na zmianę (w przeciwieństwie do obywateli tyranii, monarchii i oligarchii)¹⁴². Po drugie, oznacza „życie, jak kto chce” (*τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις*)¹⁴³.

Arystoteles poddaje krytyce oba te elementy. Krytyka pierwszego z nich opiera się na technicznym rozróżnieniu między równością arytmetyczną i równością mierzoną według zasług¹⁴⁴. Wolność demokratyczna jako rządzenie i bycie rządzonym na zmianę powiązana jest ściśle z typową, według Arystotelesa, dla demokracji równością pojętą arytmetycznie¹⁴⁵. Arystoteles zgadza się z demokratami, że sprawiedliwość polityczna polega na równości¹⁴⁶. Podobnie jak demokraci uznaje także, że równość nakazuje, aby obywatele na zmianę rządzili i byli rządzeni, choć pojmując tę zasadę inaczej niż oni¹⁴⁷. Według Arystotelesa jednak równość może być pojęta dwojako, „ze względu na liczbę” (arytmetycznie) i „ze względu na wartość”¹⁴⁸; pierwsze rozumienie równości przyjęte jest przez

¹⁴² Por. *ibidem*, 1317b2–3. Por. wolność jako wartość szczególnie ceniona w demokracji w *Etyce nikomachejskiej*, 1311a27–28.

¹⁴³ Por. przeciwstawienie wolności pojętej jako możliwość „życia jak kto chce” i stanu niewoli w *Polityce*, 1317a40–b17. Zob. też *ibidem*, 1310a30, 1318a10. Por. także powiązanie wyższości intelektualnej z wolnością u Greków w przeciwieństwie do barbarzyńców w *ibidem*, 1327b20–33.

¹⁴⁴ Odnośnie krytyki równości arytmetycznej por. *Polityka*, 1317b3–10, 1317b16–17.

¹⁴⁵ Zob. *ibidem*, 1301a28–35; por. *ibidem*, 1280a22–25 i 1301b35–39.

¹⁴⁶ *Ibidem*, 1280a11 i 1310a30.

¹⁴⁷ „[...] Równość polega na wzajemności świadczeń oraz odpłat i dlatego utrzymuje państwa [...] Nawet między wolnymi i równymi musi istnieć ta wzajemność czy kolejność świadczeń, bo nie mogą wszyscy równocześnie władać, lecz musi się dokonywać wymiana czy to corocznie, czy też według jakiegoś innego porządku lub czasu” (*ibidem*, 1261a29–34). Arystoteles dodaje jednak natychmiast, że najbardziej byłoby pożądane, aby zawsze rządzili ci sami, najlepiej do tego przygotowani ludzie (1261a37–39). Rotacyjność rządu i bycia rządzonym jest ustępstwem uczynionym z powodu niemożności wyznaczenia wskazania takowych, gdy wszyscy są równi według natury (*φύσιν ἴσους εἶναι πάντας*, *ibidem*, 1261b1 por. 1259b14–17). Nawet jednak uczyniwszy to ustępstwo, Arystoteles nie pojmując rotacyjności na sposób demokratów. Opisując wzorcowy ustrój w ks. VII *Polityki*, zaleca on powierzenie rządu starszym obywatelom, a bycie rządzonym młodym (*ibidem*, 1329a2–17, 1332b12–1333a16).

¹⁴⁸ „Są zaś dwa rodzaje równości: ze względu na liczbę i ze względu na wartość” (*Polityka*, 1301b29–30), por. *ibidem*, 1317b3–4, 1301a27 oraz *Etyka eudemejska*, 1241b32–33.

demokratów, drugie przez oligarchów¹⁴⁹. Te dwa znaczenia równości leżą u podstaw dwóch rodzajów sprawiedliwości, które Arystoteles określa mianem sprawiedliwości wyrównującej (dla równości ze względu na liczbę) i sprawiedliwości rozdzielającej (dla równości ze względu na wartość)¹⁵⁰. Pierwszy rodzaj sprawiedliwości dotyczy równości względem prawa, drugi zaś podziału dóbr we wspólnocie, w tym w szczególności rotacji rządzenia i bycia rządzonym.

Rozróżnienie dwóch pojęć wolności i sprawiedliwości służy Arystotelesowi do krytyki pierwszego elementu demokratycznej wolności. Wykazuje on, że demokraci błędnie przyjmują zasadę rotacji rządzenia i bycia rządzonym bez żadnych dalszych ograniczeń, opierając ją na niewłaściwym dla tego zagadnienia pojęciu wolności według liczby¹⁵¹. Przyjęcie tej zasady w takiej postaci skutkuje też zdominowaniem państwa przez obywateli ubogich, co prowadzi do nierównowagi podziału wpływów politycznych, grożąc konfliktem politycznym. Pierwszy element demokratycznego pojęcia wolności jest zatem według Arystotelesa obciążony błędem ekwiwokacji i nie stanowi właściwej podstawy sprawiedliwego ustroju.

Krytyka drugiego elementu demokratycznego pojęcia wolności oparta jest na sposobie pojmowania przez Arystotelesa stosunku obywatela do wspólnoty:

[...] W państwach demokratycznych, które w pierwszym rzędzie za takie uchodzą, występuje zjawisko przeciwne ich interesowi, a przyczyną jego jest fałszywe rozumienie pojęcia wolności. Dwie są mianowicie cechy zdające się znamionować demokrację: panowanie większości i wolność. Otóż sprawiedliwość miałaby być równoznaczna z równością, a równość polegać na tym, że wola ludu bezwzględnie rozstrzyga; wolność zaś miałaby się wyrażać w tym, że każdy robi, co mu się podoba. Toteż w takich demokracjach żyje każdy, jak chce i „wedle swego upodobania” – jak mówi Eurypides. A przecież jest to zupełnie błędne. Nie należy bowiem uważać tego za niewolę, lecz za wyzwienie z niewoli, jeśli się żyje według ustroju¹⁵².

Według Arystotelesa „najważniejszą [...] rzeczą dla zapewnienia trwałości ustrojów [...] jest przystosowane do ustroju wychowanie” (τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας)¹⁵³, którego celem jest „przywyknienie”

¹⁴⁹ Arystoteles, *Polityka*, 1280a8–13 i 1280a22–25, *ibidem*, 1301b35–40. Na temat samej równości według wartości por. też *ibidem*, 1301b29–35 i 1281a4–8.

¹⁵⁰ *Idem*, *Etyka nikomachejska*, 1131b25–1132a6. Por. R. Kraut, *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford 2002, s. 148–150. *Etyka nikomachejska*, 1131b28, 1132b24.

¹⁵¹ Arystoteles, *Polityka*, 1317b2–4 i 1317b15–17. O sporach politycznych wynikających z nieporozumień względem przyjętego znaczenia równości zob. *ibidem*, 1301a28–35.

¹⁵² Arystoteles, *Polityka*, 1310a25–36.

¹⁵³ *Ibidem*, 1310a12–14.

do ustroju (*εἰθισμένοι καὶ πεπαιδευμένοι ἐν τῇ πολιτείᾳ*)¹⁵⁴ i życie „według ustroju” (*τὸ ζῆν πρὸς τὴν πολιτείαν*)¹⁵⁵. Jednak demokratycznie pojęta wolność, przynajmniej tak jak przedstawia ją Arystoteles, mianowicie jako robienie „co kto chce” (*τὸ ὅ τι ἂν βούληται τις ποιεῖν*)¹⁵⁶ i życie jak kto chce (*τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις*)¹⁵⁷, ma charakter jedynie negatywny, jako wolność od reguł i nawyków nabytych przez wykształcenie¹⁵⁸. Negatywnie pojętej wolności demokratycznej Arystoteles przeciwstawia nie inne pojęcie wolności, lecz lakonicznie określone życie „wedle ustroju”. Znaczenie tego zwrotu nie jest dostatecznie jasne¹⁵⁹. Arystoteles określa je jako „wyzwolenie z niewoli”, co wskazywałoby, że jest to jakaś koncepcja wolności alternatywna wobec koncepcji demokratycznej. W świetle wcześniejszych wywodów w tym samym rozdziale *Polityki* można by interpretować ten zwrot jako wyrażający wolność wynikającą ze zgodności celów obywatela, ukształtowanego odpowiednim wychowaniem, z celami wspólnoty politycznej. Z drugiej jednak strony brak u Arystotelesa wyraźnego pojęcia wolności interpretowanej pozytywnie jako życie zgodne z rozumem i prawami oraz panowanie nad sobą, jak to znajdujemy u Platona. Z tego powodu określenie życia „wedle ustroju” należy odczytać nie jako koncepcję wolności konkurencyjną względem negatywnej koncepcji demokratycznej, ale jako alternatywny cel dla obywatela *πόλις*.

Choć brak u Arystotelesa wyraźnie sformułowanej pozytywnej koncepcji wolności jako życia zgodnego z rozumem, jednak istnieją ustępy wskazujące, że przeciwstawienie wolności demokratycznej i życia „wedle ustroju” wiąże się dla Arystotelesa z pewnym pozytywnym pojęciem wolności. Aby zbadać to pojęcie, należy rozważyć, czy wolność stanowi dla Arystotelesa dobro, tak jak są nim cnoty oraz dobra fizyczne i zewnętrzne. Rozpatrując to pytanie, postaram się wykazać, że Arystoteles istotnie dysponuje pozytywnym pojęciem wolności – zarówno w odniesieniu do jednostki, jak i miasta-państwa – w znaczeniu autonomii zapewnionej przez połączenie cnót mądrości i męstwa.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 1310a14–15.

¹⁵⁵ *Ibidem*, 1310a35.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 1310a32.

¹⁵⁷ *Ibidem*, 1317b12.

¹⁵⁸ Na temat pojęcia „życia, jak się chce” w kontekście wolności zob. *ibidem*, 1317b10–13, 1317a40–b17, cf. 1310a30, 1318a10.

¹⁵⁹ Pogłębiona analiza znaczenia tego zwrotu przedstawiona jest w: J. Filonik, „*Living as One Wishes*” in Athens: The (Anti-)Democratic Polemics, „*Classical Philology*” 2019, nr 1, s. 1–24.

Wolność polityczna jako dobro

Panuje spór wokół pytania, czy Arystoteles uznawał wolność polityczną za dobro, tak jak są nim dla niego cnoty, zdrowie i dobra zewnętrzne¹⁶⁰. Jak widać z powyżej cytowanych ustępów, Arystoteles uważa, że panuje bardzo bliski związek między władzą polityczną a statusem wolnego człowieka. W innych ustępach, gdzie władzy politycznej nad wolnymi obywatelami przeciwstawiona jest władza despotyczna nad sługami lub osobami niesamodzielnymi, jak np. kobietami¹⁶¹, związek ten jest jeszcze ściślejszy. Władza despotyczna charakteryzuje relację pana i niewolnika. Jednak w odniesieniu do państw przeciwstawienie władzy despotycznej i politycznej jest wyraźnie nacechowane pejoratywnie, przy czym władza despotyczna określona jest jako zwyrodniała władza polityczna:

[T]e ustroje, które mają na celu dobro ogólne, są według zasady bezwzględnej sprawiedliwości właściwe, te zaś, które mają na celu jedynie dobro rządzących, są błędne i przedstawiają wszystkie zwyrodnienia właściwych, są bowiem despotyczne, a przecież państwo jest społecznością ludzi wolnych¹⁶².

Władza polityczna, odpowiednia dla wspólnoty równych, powinna zatem kierować się dobrem wspólnym. Ponadto wolność w takiej wspólnocie zakłada, że obywatele poddają się rządowi i prawu dobrowolnie. Jest to warunek praworządności ustroju, jak wskazuje np. odróżnienie na tej podstawie ustroju królewskiego od tyranii¹⁶³.

Jest jednocześnie jasne, że dla Arystotelesa warunek bycia wspólnotą ludzi wolnych nie jest wystarczający, aby ukonstytuować miasto-państwo (πόλις) w najpełniejszym znaczeniu. Miasto-państwo nie jest dla niego wspólnotą zapewniającą bezpieczeństwo i handel, ale wymaga, aby było ukierunkowane na wspólny cel, jakim jest „pełne i samowystarczalne ży-

61

¹⁶⁰ Zob. R.T. Long, *Aristotle's Conception of Freedom*, „The Review of Metaphysics” 1996, vol. 49, nr 4, s. 775–802; F.D. Miller Jr., *Aristotle and the Origin of Natural Rights*, s. 873–907.

¹⁶¹ Arystoteles, *Polityka*, 1259a39–40, 1277b15–16.

¹⁶² *Ibidem*, 1279a17–21; por. 1333a3–6. Arystoteles bardzo rzadko używa terminu ἐλευθερία w odniesieniu do wspólnoty politycznej w znaczeniu niezawisłości politycznej. Takie użycie w *Polityce*, 1310b35–38 jest tym bardziej wyjątkowe, że Arystoteles prawie nigdy nie omawia zagadnienia polityki międzynarodowej. Niezależność πόλις jest jednak dla niego kwestią istotną. Standardowym określeniem używanym przez niego w tym kontekście jest αὐτάρκης. Bycie αὐτάρκης, podobnie jak bycie ἐλεύθερος jest przeciwstawione stanowi zniewolenia (zob. *ibidem*, 1291a10).

¹⁶³ *Ibidem*, 1285a27–b21; por. 1295a15–24 i 1313a5. Na ogólniejszym poziomie Arystoteles sugeruje, że wszelkie panowanie nad ludźmi wbrew ich woli jest bezprawiem, zob. *ibidem*, 1324b22–36. Por. *ibidem*, 1294b34–39. Podobny wniosek przedstawiony jest w *Etyce nikomachejskiej*, gdzie zgoda (ὁμόνοια) jest uznana za warunek trwania miasta-państwa (1167a26–b16).

cie”, do czego konieczna jest cnota¹⁶⁴. Arystoteles odrzuca zatem „kontraktualny” model państwa nie jako błędny, ale jako niewystarczający¹⁶⁵.

Wolność obywateli, rozumiana pozytywnie jako zdolność do sprawowania władzy politycznej dzięki rozumowi oraz negatywnie jako niepodleganie innemu człowiekowi, jest koniecznym warunkiem dążenia do cnoty, a więc realizacji ostatecznego celu zarówno w przypadku człowieka jednostkowego, jak i miasta-państwa¹⁶⁶. Warunek bycia ukierunkowanym na cnotę jako wspólny cel wszystkich obywateli powoduje jednocześnie, że wolność obywateli w negatywnym znaczeniu może być ograniczona¹⁶⁷.

Wolność filozofa i wolność polityka

Platon uznaje człowieka o duszy despotycznej za najbardziej zniewolonego, filozofa zaś za najbardziej wolnego. Jest tak dlatego, że despota, opanowany przez żądze, w najmniejszym stopniu robi to, co chce, filozof zaś, podążając za rozumem, który wskazuje mu jego prawdziwe dobro, robi to, co naprawdę chce. Arystoteles nie rozwija wątku wolności filozoficznej tak obszernie jak Platon. Omawia natomiast samowystarczalność (*αὐτάρκεια*) i wolny czas (*ἡσυχία*) filozofa¹⁶⁸. Ta analiza życia filozofa kontrastuje z wolnością cechującą obywateli, opisaną w *Polityce*.

W ks. VII *Polityki* Arystoteles rozważa przeciwstawne poglądy dotyczące tego, na czym zasadza się życie zgodne z cnotą:

Musimy odpowiedzieć tym, którzy przyznają wprawdzie, że życie cnotliwe jest najdoskonalsze, jednak różnego są zdania co do jego urządzenia. Jedni mianowicie odrzekają się od godności państwowych i sądzą, że życie wolnego człowieka różni się od życia męża stanu i jest bezwzględnie najdoskonalsze, inni natomiast to ostatnie właśnie uważają za najlepsze¹⁶⁹.

¹⁶⁴ Zob. Arystoteles, *Polityka*, 1253a7–18.

¹⁶⁵ „Widoczne więc z tego, że państwo, które naprawdę zasługuje na tę nazwę, a nie jest nim tylko z istnienia, musi się troszczyć o cnotę. Inaczej bowiem wspólnota państwowa staje się układem sprzymierzeńców, który od innych układów, zawieranych z odległymi sprzymierzeńcami, różni się jedynie co do miejsca, a prawo staje się umową oraz – jak się wyraził sofista Likofron – rękojmnią wzajemnej sprawiedliwości bez możliwości natomiast urabiania dobrych i sprawiedliwych obywateli” (*ibidem*, 1280b6–35).

¹⁶⁶ Człowiek wolny żyje dla siebie, niewolnik dla innego (*ibidem*, 1279a17–21). Wolność jest warunkiem bycia panem siebie (*Metafizyka* 982b26). Postawa niewolnicza jest niezgodna z cnotą wielkoduszności (*Etyka nikomachejska*, 1124b31, *Etyka eudemejska* 1233b36). Wolność jest związana z cnotą męstwa (*Polityka*, 1327b19–1328a7).

¹⁶⁷ Por. R.T. Long, *op. cit.*, s. 792.

¹⁶⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1177a–b.

¹⁶⁹ *Idem*, *Polityka*, 1325a16–22.

Sam Arystoteles opowiada się za wyższością życia czynnego:

Nie jest również słuszne, jeżeli się życie beczynne (τὸ ἀπρακτεῖν) wyżej ceni aniżeli czynne, bo szczęście leży w działaniu, a nadto czyny sprawiedliwych i rozumnych ludzi dają bogaty plon w postaci pięknych dzieł¹⁷⁰.

W ustępie tym zdaje się jednoznacznie potępiać „beczynność”, której przeciwstawia życie czynne polityka. Skoro wolność jest w szczególności cechą obywatela wspólnoty politycznej, fragment ten zdaje się sugerować, że życie beczynne jest według Arystotelesa jedynie pozornie nacechowane wolnością. Prawdziwa natomiast wolność zasadza się na życiu czynnym i działalności politycznej.

Jednak w *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles zdaje się najwyżej cenić życie w kontemplacji, cechujące filozofa: „[kontemplacja] jest też, jak się zdaje, jedyną rzeczą, którą się miłuje dla niej samej. [...] Szczęście zdaje się tkwić w zażywaniu wczasu (ἐν τῇ σχολῇ)”¹⁷¹. Arystoteles argumentuje następnie, że życie czynne polityka stoi w sprzeczności z oddawaniem się kontemplacji:

[...] działalność męża stanu jest też nie do pogodzenia z zażywaniem wczasu i zmierza nie tylko do samych czynności z życiem publicznym związanych, lecz także do władzy i zaszczytów albo przynajmniej do szczęścia owego męża stanu i jego współobywateli¹⁷².

63

Arystoteles opisuje zatem dwa konkurencyjne modele życia, które można powiązać z dwoma rodzajami wolności. Życie czynne wiąże się z wolnością pojętą pozytywnie, cechującą obywatela i przejawiającą się w równości według wartości oraz możliwości sprawowania władzy politycznej. Życie kontemplacyjne wiąże się z wolnością pojętą negatywnie, cechującą filozofa i przejawiającą się w samowystarczalności i braku obowiązków państwowych.

Niezgodność między tymi dwoma opisami nie musi stanowić sprzeczności nie do pogodzenia. W obu tekstach Arystoteles używa innej terminologii, co wskazuje, że nie mówi o konkurencyjnych pojęciach wolności. W *Polityce* używa terminów ἐλευθερία i ἐλεύθερος, brak tam jednak terminów σχολή i ἀσχολία. W *Etyce nikomachejskiej* używa natomiast

¹⁷⁰ *Ibidem*, 1325a31–34. Uzasadniając ten pogląd, Arystotelesa opiera się na rozróżnieniu między władzą polityczną a despotyczną: „słusznie twierdzą niektórzy, że życie wolnego człowieka jest lepsze aniżeli despoty, bo tak jest w istocie. [...] Natomiast mniemanie, że każde panowanie jest despotyzmem, nie jest słuszne” (*ibidem*, 1325a23–28). Ta druga jest władzą pana nad niewolnikiem, podczas gdy ta pierwsza jest władzą wolnych nad wolnymi.

¹⁷¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1177b1–4.

¹⁷² *Ibidem*, 1177b11–14.

tych dwóch ostatnich terminów, nigdy jednak nie określa życia kontemplacyjnego cechującego filozofa terminem *ἐλευθερία*. Co więcej, w *Polityce* Arystoteles poddaje krytyce nie czas wolny (*σχολή*), lecz bezczynność (*τὸ ἀπρακτεῖν*). Różnice terminologiczne w obu tych tekstach pokazują, że w przeciwieństwie do Platona Arystoteles nie odniósł pojęcia wolności do życia filozoficznego jako wolnego od zaangażowania politycznego. Inaczej niż Platon, Arystoteles używa pojęcia wolności jedynie w kontekście politycznym w odniesieniu do obywatela samorządnej πόλις.

Bibliografia

- Adkins A., *Merit and Responsibility*, Oxford 1960.
- Agard W., *Greek Conceptions of Freedom*, „The Classical Weekly” 1927, vol. 20, nr 18, s. 104–143.
- Barnes J., *Aristotle and Political Liberty*, [w:] R. Kraut, S. Skultety (red.), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Oxford 2005, s. 185–201.
- Beekes R., *Etymological Dictionary of Greek*, Brill 2013.
- Blundell M.W., *Helping Friends and Harming Enemies*, Cambridge 1991.
- Bobonich Ch., *Plato's „Laws”. A Critical Guide*, Cambridge 2010.
- Burnyeat M., *Apology 30b2-4: Socrates, Money and the Grammar of γίγνεσθαι*, „Journal of Hellenic Studies” 2003, nr 123, s. 1–25.
- Cairns D., *Aidos. The Psychology and Ethics of Shame and Honour in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993.
- Daitz S., *Concepts of Freedom and Slavery in Euripides' „Hecuba”, „Hermes”* 1971, nr 99(2), s. 217–226.
- Dodds E., *The Greeks and the Irrational*, Barkeley 2004.
- Dodds E. (red.), *Plato's Gorgias, a Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1959.
- Dorter K., *Free Will, Luck, and Happiness in the Myth of Er*, „Journal of Philosophical Research” 2003, vol. 28., s. 129–142.
- Filonik J., *Speaking of Freedom: The Notion and Dynamics of Freedom in Athenian Oratory and Athenian Democracy* (rozprawa doktorska), Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2015.
- Filonik J., *„Living as One Wishes” in Athens: the (Anti-)Democratic Polemics*, „Classical Philology” 2019, nr 1, s. 1–24.
- Garlan Y., *Slavery in Ancient Greece*, Ithaca 1988.
- Garsney P., *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge 1996.
- Gregory J., *Euripides as Social Critic*, „Greece and Rome” 2002, nr 49(2), s. 145–162.
- Hansen M.H., *Ancient Democratic Eleutheria and Modern Liberal Democrats' Conception of Freedom*, [w:] D.J. Ober, C. Hendrick (red.), *Dēmokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton 1996.

- Hansen M.H., „*The Autonomous City-State*”. *Ancient Fact or Modern Fiction*, [w:] M.H. Hansen, K. Raaflaub (red.), *Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart 1995, s. 25–28.
- Hansen M.H., *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa*, tłum. R. Kulesza, Warszawa 1999.
- Hansen M.H., *Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 2010, nr 50, s. 1–27.
- Ismard P., *Democracy’s Slaves: A Political History of Ancient Greece*, Cambridge 2017.
- Kamtekar R., *Studying Ancient Political Thought through Ancient Philosophers: The Case of Aristotle and Natural Slavery*, „Polis” 2006, nr 33(1), s. 150–171.
- Keyt D., *Aristotelian Freedom*, [w:] D. Schmidtz, C. Pavel (red.), *The Oxford Handbook of Freedom*, Oxford 2016.
- Kraut R., *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford 2002.
- Legutko R., *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*, Kraków 1990.
- Liddel P., *Civic Obligation and Individual Liberty in Ancient Athens*, Oxford 2007.
- Long R.T., *Aristotle’s Conception of Freedom*, „The Review of Metaphysics” 1996, vol. 49, nr 4, s. 775–802.
- McLoughlin S., *The Freedom of the Good: A Study of Plato’s Ethical Conception of Freedom* (rozprawa doktorska), Albuquerque 2012.
- Mikalson J.D., *Herodotus and Religion in the Persian Wars*, Chapel Hill 2003.
- Miller F.D. Jr., *Aristotle and the Origin of Natural Rights*, „The Review of Metaphysics” 1996, vol. 49, nr 4, s. 873–907.
- Miller F.D. Jr., *Platonic Freedom*, [w:] D. Schmidtz, C. Pavel (red.), *The Oxford Handbook of Freedom*, Oxford 2016.
- Osborne R., Jameson M.H., Katz M., *Limiting Democracy: The Political Exclusion of Women and Slaves*, [w:] E.W. Robinson (red.), *Ancient Greek Democracy: Reading and Sources*, Oxford 2004, s. 248–312.
- Ostwald M., *Freedom and the Greeks*, [w:] R.D. Richard (red.), *The Origins of Modern Freedom in the West*, Stanford 1995, s. 35–63.
- Raaflaub K., *Zum Freiheitsbegriff der Griechen: Materialien und Untersuchungen zur Bedeutungsentwicklung von eleutheros/eleutheria in der archaischen Zeit und klassischen Zeit*, [w:] E.C. Welskopf (red.), *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt*, vol. 4, Berlin 1981, s. 180–405.
- Raaflaub K., *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago 2004.
- Robinson E.W., *The First Democracies: Early Popular Government Outside Athens*, Stuttgart 1997.
- Scanlon T., *Eros and Greek Athletics*, Oxford 2002.
- Schlaifer R., *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*, „Harvard Studies in Classical Philology” 1936, nr 47, s. 136–204.
- Sharples R.W., *Plato on Democracy and Expertise*, „Greece and Rome” 1994, vol. 41, nr 1, s. 49–56.
- Skinner Q., *A Third Concept of Liberty*, „Proceedings of the British Academy” 2002, nr 117, s. 237–268.
- Stalley R.F., *Plato’s Doctrine of Freedom*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1998, vol. 98, s. 145–158.

- Thür G., *Beweisführung vor den Schwurgerichtshöfen Athens — Die Proklesis zur Basanos*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung” 1980, vol. 97, nr 1.
- Vlasstopoulos K., *Greek Slavery: From Domination to Property and Back Again*, „The Journal of Hellenistic Studies” 2011, vol. 131, s. 115–130.
- Zygmuntowicz D, *Praktyka polityczna. Od „Państwa” do „Praw” Platona*, Toruń 2011.