

ACTA UNIVERSITATIS LODZIENSIS  
FOLIA PHILOSOPHICA 11, 1995<https://doi.org/10.18778/0208-6107.11.04>*Robert Muller*

## W SPRAWIE GRECKIEGO MODELU WOLNOŚCI

Kto zamierza wypowiadać się na temat wolności, nieomal zmuszony jest odwołać się do jej greckiej koncepcji. O ile niektórzy nawiązują do niej z nostalgią, niczym do pewnego wzorca, inni wręcz przeciwnie, starają się zwrócić uwagę na właściwe jej ograniczenia lub jej szczególny charakter. W ten sposób samo pojęcie „wolności greckiej” wciąż jest przedmiotem sporów<sup>1</sup> i nie może dziwić fakt, że następstwa tego są wyraźnie wyczuwalne w interpretacjach typowo filozoficznych<sup>2</sup>. Łatwo dałoby się te rozbieżności wyjaśnić i to na wiele sposobów, wskazując zwłaszcza na wewnętrzne trudności tej problematyki oraz niemal natychmiast wyzwalane przez nią namietności<sup>3</sup>, szeroki zakres tematyczny oraz różnorodność autorów, do których należy

<sup>1</sup> Spośród współczesnych prac należy wymienić następujące dzieła: A. J. Festugière, *Liberté et civilisation chez les Grecs*, Paris 1946; M. Pohlenz, *Griechische Freiheit*, Heidelberg 1955; tłum. fr. *La liberté grecque*, Payot, Paris 1956; H. J. Muller, *Freedom in the Ancient World*, Harper, New-York 1961 oraz D. Nestle, *Eleutheria*, Bd. 1: *Die Griechen*, Mohr, Tübingen 1967. Patrz także: polemika między E. Tielsch, *Die Logik des Freiheitsbegriffs*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1974, Nr. 28, s. 242–272 a R. Schottländerem, *Kritische Bemerkung zu E. Tielsch's Logik des Freiheitsbegriffes*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 1975, Nr. 29, s. 404–408 (odpowiedź E. Tielsch w „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1976, Nr. 30, s. 269–274).

<sup>2</sup> Przypomnijmy choćby dyskusję wywołaną przez pierwszy tom pt. *Urok Platona* książki K. Poppera, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie* (pierwsze wydanie angielskie w 1945 r., tłum. fr., Le Seuil, Paris 1979); patrz zwłaszcza repliki: R. B. Levinson, *In Defence of Plato*, Cambridge 1953 oraz D. Hays, *An Examination of Popper's Criticism of Plato's Republic*, „Dialogos” 1984, No. 19/43, s. 81–89. Podobny spór, choć bardziej umiarkowany w tonie, wokół problemu źródeł zasady moralności, por. K. Abel, *Vom geschichtlichen Ursprung des Moralitätsprinzips φιλικός χάρις*, [w:] *Miscellanea di studi classici in onore di E. Manni*, vol. 1, G. Bretschneider, Roma 1980, s. 1–34.

<sup>3</sup> Tak jak można to zauważyć już u Herodota i Tukidydesa. Por. także: M. van Straaten, początek artykułu *What Did the Greeks Mean by Liberty? I. The Hellenic Period*, „Thêta-Pi” 1972, s. 105–127. O. Gigon (*Der Begriff der Freiheit in der Antike*, „Gymnasium” 1973, Nr. 80, s. 8–56) mówi o „wybuchowych pojęciach”.

się odnieść, a także filozoficzne opcje badaczy. Spory te biorą także swój początek z niejednorodności metodycznej. Niektórzy, uważając bez wątpienia, że wolność jest sama w sobie ideą wystarczająco jasną, zadowolają się wskazaniem na „powszechnie przyjętą” definicję, nie pytając o jej uzasadnienie lub ważność<sup>4</sup>, inni czują się w obowiązku poddać bardziej starannej analizie wspomniane pojęcie, choć wyraźnie z punktu widzenia uprzednio obranej przez nich koncepcji lub też opierając się na współcześnie wypracowanych teoriach<sup>5</sup>, jeszcze inni odwołują się przede wszystkim do specyficznie greckich znaczeń rozważanych terminów, zanim odniosą je ewentualnie do sensu i problematyki wolności, z jakimi spotykamy się obecnie<sup>6</sup>.

Jeśli nawet ostatnia z tych postaw narzuca się, gdy pytamy o racje naszego odwołania się do Greków, nie gwarantuje ona bynajmniej zgodności rezultatów, gdyż tym razem autorzy nатыkają się na różnorodność słownictwa stanowiącego przedmiot ich badań<sup>7</sup>, jak i na mrok spowijający pierwotne znaczenie większości z tych terminów<sup>8</sup>. I chociaż ci, którzy podjęli to wyzwanie nie są w stanie całkowicie urzeczywistnić swojego programu, wydaje się nam jednak, że ten typ badań powinien być kontynuowany. Chcielibyśmy włączyć weń, proponując na początek – ponieważ nie zdołalibyśmy prowadzić tej pracy jednocześnie we wszystkich kierunkach wyznaczonych przez interesujące nas pojęcie – kilka uwag zacieśnionych do grupy *ἐλευθέρως* – *ἐλευθέρως*. Nasz cel jest podwójny: pokazać najpierw, że pomimo niejasnego pochodzenia, możliwe jest ustalenie pierwotnego znaczenia wspomnianych terminów poprzez logikę ujawniającą się w sposobach ich pierwotnego użycia; po drugie zaś, że spontaniczne uprzywilejowanie tej grupy badań w obszarze interesującego nas tematu jest, pomimo licznych luk, jak najbardziej usprawiedliwione, ponieważ natrafiamy tam na korzenie całej naszej „współczesnej” problematyki wolności. Nietrudno zgadnąć, że to, czego dotyczą te badania, jest nie tylko lepszym poznaniem greckiego

<sup>4</sup> Np. A. J. Festugière, *Liberté et civilisation...*, s. 1: „Etre libre, c'est ne pas être captif, c'est être délivré” lub H. J. Muller, *Freedom in the Ancient World...*, s. XIII: „I am adhering to the relatively neutral, objective definition [...]: the condition of being able to choose and to carry out purposes”.

<sup>5</sup> H. Gomperz przedstawia także tego rodzaju pogląd w pierwszym wykładzie z książki zatytułowanej *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*, Jena–Leipzig 1904; K. Abel, *Vom geschichtlichen Ursprung...*, s. 5–7 (pomimo ilustracji zapożyczonych z *Iliady* i z Ajschylosa).

<sup>6</sup> Taka jest w przybliżeniu nić przewodnia cytowanych artykułów Gigona i van Straatena, a także (pomimo stosowania innych metod i przyjęcia innych punktów widzenia) dzieł Pohlenza i Nestle'a. Można tu także dorzucić, mimo wyrażonych już zastrzeżeń, pracę Festugière'a.

<sup>7</sup> Widać od razu, że oprócz terminu *ἐλευθέρως* i jego pochodnych należałoby przestudiować także sens i użycie terminów *ἐκόν*, *ἐθέλω*, *βούλομαι*, *ἀτάρκεια*, *αὐτονομία*, *ἐξουσία*, *ἐφ' ἡμῖν* oraz jeszcze kilka innych, jak także słów, które są z nimi spokrewnione.

<sup>8</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1968–1970 podaje jako niepewną etymologię słów: *ἐλευθέρως*, *βούλομαι*, *ἐθέλω*.

modelu wolności, ale także lepszym oszacowaniem wkładu pracy wszystkich badaczy, którzy – w ten lub inny sposób – stanęli wobec problemu logiki *ἐλευθερία*<sup>9</sup>.

## 1

A. Według szeroko rozpowszechnionego poglądu, wszelka refleksja na temat greckiej *ἐλευθερία* powinna opierać się na pierwotnie *politycznym* znaczeniu terminu, a to w podwójnym sensie: jako że w sposób konieczny należy usytuować ją bezpośrednio w ramach tej szczególnej wspólnoty, jaką stanowi antyczna *polis*, następnie, jako że chodzi tu o szczególną kwestię stosunku do władzy. Wolnym nazywany jest ten, kto w obszarze państwa-miasta posiada pewną liczbę prerogatyw, a w szczególności – co w sposób istotny odróżnia go od niewolnika – uczestniczy na mocy prawa w sprawowaniu najwyższej władzy<sup>10</sup>. Taki jest punkt widzenia A. J. Festugière'a<sup>11</sup> lub M. Pohlenza; ten ostatni precyzuje zresztą, że widziana w ten sposób wolność jest pojęciem wtórnym: egzystencja ludzi pozbawionych wolności poprzez kontrast wzbudza poczucie bycia wolnym<sup>12</sup>. O. Gigon uznaje także źródłową opozycję wolnego i niewolnika, ale widzi ją bardziej w obszarze prawa cywilnego, niż w obszarze prawa politycznego *sensu stricto* (O. Gigon, *Der Begriff*, s. 8 i 10). Analizy H. Gomperza, choć bardziej subtelne, sytuują się w tej samej perspektywie: Hellenowie byli panami, w tym sensie, że obok i poniżej nich znajdowali się niewolnicy (H. Gomperz, *Die Lebensauffassung*, s. 29); Grek czuł się wolny w przeciwieństwie do niewolnika (s. 34); a ideał wolności wewnętrznej wypracowany następnie przez filozofów nie ulega w żaden sposób dewaloryzacji, gdy ukaże się go w powiązaniu z zespołem historycznych i socjalnych determinant.

W następnym kroku tej analizy należy zatem pokazać, w jaki sposób dokonano przejścia od sensu politycznego do sensu moralnego i metafizycznego tego pojęcia. Ten sam tekst Gomperza dostarcza w tej kwestii jednoznaczne

<sup>9</sup> Jak będzie można zauważyć dalej, myślimy zwłaszcza o Platonie i o sokratykach, podczas gdy uczeni odrzucają zazwyczaj możliwość istnienia prawdziwej idei wolności w czasach tak odległych (a choć nawiązują czasem do Arystotelesa, najczęściej jednak nie sięgają dalej, jak do stoików).

<sup>10</sup> *Ἡ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων*, według sformułowania Arystotelesa, *Polityka*, III, 6, 1279 a 21. Por. F. de Coulanges, *La cité antique* (przedruk Flammarion, Paris 1984), s. 269: „Avoir des droits politiques, voter, nommer des magistrats, pouvoir être archonte, voilà ce qu'on appelait la liberté”.

<sup>11</sup> „[...] du sens de liberté politique, qui est le sens premier [...]”. A. J. Festugière, *Liberté et civilisation...*, s. 21. Patrz także: T. di Stefano, *Analisi semantica della libertà classica e della libertà rivelata*, „Ann. della Facoltà di Lett. e Filos.”, (Università di Perugia) 1975–1976, vol. 13, s. 57–58.

<sup>12</sup> M. Pohlenz, *La liberté grecque...*, s. 11.

ustalenia: tak samo, jak w naszych czasach „godność osoby” rozumianej jako wartość moralna wywodzi się z faktu idealizacji przez burżuazję świadomości klasowej szlachty (która jest, dla tych ostatnich, zwykłą świadomością prerogatyw związanych z ich stanem, bez powiązania z moralnością), tak samo uczucia i samoświadomość wolnego Greka były podniesione przez filozofów do rangi uniwersalnego ideału. Wolny człowiek nie czuł się, w przeciwieństwie do niewolnika, skrepowany przeznaczeniem, miał mniej obaw i nadziei, uznając ponad sobą tylko bogów. Stąd ukazywanie swej zależności wobec losu i zapobiegliwości o dobra materialne było oznaką posiadania duszy służalczej<sup>13</sup>. W ten sposób, wychodząc od postrzeżenia niższości politycznej i społecznej, ukształtowało się poprzez kontrast moralne pojęcie wolności, interpretowanej jako niezależność w ogóle, a potem jako wielkość duszy i szczodrość (*ἐλευθεριότης*)<sup>14</sup>. Tak zreasumowana ewolucja znaczeniowa z penością pozostawia w cieniu wiele etapów pośrednich i rodzi wiele pytań. Można np. odnieść się do książki Pohlenza, aby prześledzić bardziej dokładnie, jak według niego świadomość wolności zrodzona w wewnętrznym odniesieniu: panowie–niewolnicy stawiała się z wolna świadomością klasową, zanim nie zrosła się z obszarem niezawisłości jednego państwa-miasta od pozostałych, a następnie nie przeniosła się w sferę polityki wewnętrznej (por. streszczenie, 18–20). Sens moralny pojawił się dopiero wraz z Sofoklesem i Eurypidesem, np. w stwierdzeniach, że niewolnik także może przejawiać wolność duszy (wolność nie jest już określeniem stanu społecznego czy politycznego, stając się w owym czasie determinującym kryterium do oceny wartości człowieka; s. 63 i n.)<sup>15</sup>. Problemy wyłaniające się z tego nowego pojęcia są rozważane najpierw przez trzech wielkich tragików, a następnie przez Protagorasa, Sokratesa i późniejszych filozofów.

Ale szczegóły nie stanowią o trudności wewnętrznej tej „dominującej” czy też klasycznej tezy. Pytania powstają raczej w związku z luką ujawniającą się wewnątrz samej zasady tego rodzaju interpretacji: jak to się dzieje, że jakość bycia „wolnym” w punkcie wyjścia, przypuszczalnie czysto opisowa, rozszerza tak łatwo swoje znaczenie przybierając sens moralny i filozoficzny? Jeżeli ma to być możliwe, trzeba aby w odróżnieniu od innych własności lub porównywalnych atrybutów<sup>16</sup> idea „bycia wolnym” zawierała już: 1) element podatny filozoficznej waloryzacji, niezależnie od wyższości faktycznej, czysto

<sup>13</sup> Sens moralny terminów: *δοῦλιον* już u Teognisa (I, 530), *ἐλεύθερος* u Alkajosa (45, 10 i dalej, w: *Anthologia lyrica graeca*, H. 1, hrsg. von E. Diehl, Leipzig 1949).

<sup>14</sup> H. Gomperz, *Die Lebensauffassung...*, s. 33–35. Taka sama interpretacja u A. J. Festugière’a, *Liberté et civilisation...*, s. 21–22; por. T. di Stefano, *Analisi semantica...*, s. 68.

<sup>15</sup> *Sofokles*, fr. 854; *Eurypides*, *Helena*, 728–731, *Jon*, 854–856; fr. 831.

<sup>16</sup> W różnych epokach i okolicznościach klasą dominującą mogła być również klasa posiadaczy, jak i rycerstwo.

zewnętrznej socjalnej, politycznej tych, do których wyższość ta ma zastosowanie; a także 2) odniesienie do czegoś istotnego w osobowości ludzi tak określanych. Można prawdopodobnie uznać, że inne atrybuty, stosujące się do dominującej grupy, będą przedmiotem tego samego rodzaju idealizacji, ale racje po temu muszą pozostać te same: faktyczna wyższość nie wystarcza do tego, aby wyłoniły się treści etyczne<sup>17</sup>. Poza tym ideał wolności – i to właśnie chcieli uwidocznić Gomperz, Festugière czy Pohlenz – nie jest jednym z wielu pojęć moralnych, ponieważ zawiera w sobie wyjątkową „siłę magiczną” (*Zauberkraft*, według Pohlenza), na którą powołuje się bohater Eurypidesa idący na śmierć lub też, którą w krytycznych momentach sławią mówcy (Perykles, Demostenes), a także ponieważ, w końcu i nade wszystko, ideał ten stanowi, według wspomnianych autorów, decydujący wkład greckich filozofów do zachodniego humanizmu.

B. Nowsze opracowania postawiły sobie za zadanie rozwiązać problemy, których źródłem była owa klasyczna koncepcja<sup>18</sup>. Wszystkie te studia opierają się w pierwszym rzędzie na nowej hipotezie dotyczącej etymologii grupy *ἐλεύθερος* – *ἐλευθερία*. Pohlenz przyłączył się – co prawda nie bez zastrzeżeń – do pochodzącego z odległych lat przekonania, jakoby grupa ta miała związek z rdzeniem *ἐλνθ-*, *ἐλενθ-* oznaczającym „iść, gdzie się chce” (H. Gomperz, *Die Lebensauffassung*, s. 13); etymologia ta ma swoją długą tradycję, która sięga antyku, ponieważ figuruje w *Etymologicum magnum*<sup>19</sup>, a Pohlenz konfrontuje ją z ustępem z Lukrecjusza (II, 256–258) oraz z pewnym zdaniem Epikteta (*Diatryby*, IV, 1, 34), które zmierzają w tym samym kierunku. Dzisiaj jednak miejsce tej pociągającej etymologii zajmuje etymologia nowa, bardziej zadowalająca i bardziej prawdopodobna w oczach wielu specjalistów<sup>20</sup>. Istota jej polega na powiązaniu słowa *ἐλεύθερος* z indoeuropejskim rdzeniem \**leudh-*, z którego w językach starosłowiańskim i germańskim powstały słowa oznaczające „lud”, „ludzie” (por. *Leute* we współczesnym niemieckim), a który

<sup>17</sup> Jak pokazuje to Gomperz, aby dokonało się przejście od szlachectwa jako stanu do szlachetności jako wzniosłości duszy, konieczne jest postrzeganie tego szlachectwa nie jako zwykłej cechy właściwej klasie dominującej w sposób obiektywny, gdyż taka własność mogłaby być neutralna („członkowie takiej to a takiej wspólnoty etnicznej lub rodziny”) lub przypadkowa („o orlim nosie”), a nawet o wartości negatywnej („próżniacy”, „najeźdźcy”), a jako taka lekceważona lub zwalczana.

<sup>18</sup> Patrz zwłaszcza: Nestle, cytowane studia oraz van Straaten (przyp. 1 i 3), a także prace di Stefano (przyp. 11).

<sup>19</sup> I. Gaisford (éd.), *Etymologicum magnum*, Oxford 1848, przedruk Amsterdam 1962, s. 328 (*τὸ ἐλεύθερον εἰν ὄπον ἐρᾶ*).

<sup>20</sup> H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, H. 5–6, hrsg. von C. Winter, Heidelberg 1957, s. 490–491; E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Ed. de Minuit, Paris 1969, s. 321–333. T. di Stefano (*Analisi semantica...*, s. 57) podkreśla, że hipoteza ta była już zaproponowana w: O. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, Bd. 2, Berlin 1929, s. 458 i n. P. Chantraine (przyp. 8) przedstawia również tę etymologię, ale uważa ją za przypuszczalną i nie do udowodnienia.

to rdzeń stał się ponadto podstawą czasowników „wzrastać”, „rozwijać się” w indoirañskim oraz w języku Gotów. Wbrew pozorom, wspólny rdzeń \**leudh-* pozwala wyjaśnić oba te znaczenia: wychodząc od form czasownikowych, jak pisze E. Benveniste, nie tak trudno „pojąć, że obraz zakończonego procesu rozwoju prowadzącego do skończonej postaci ludzkiej, wytworzył gdzie indziej pojęcie kolektywne takie, jak szczerp, rozrastająca się grupa na oznaczenie etnicznego odłamu; zespołu tych, którzy urodzili się i wspólnie rozwijali” (E. Benveniste, *Le vocabulaire*, s. 323). W ten sposób pierwotnym, fundamentalnym sensem ἐλεύθερος byłby „należący do szczepu, do ludu”<sup>21</sup>.

Drugi element uwidacznia się wyraźnie w najnowszych opracowaniach, a przynajmniej w niektórych, zwłaszcza w pracach D. Nestle’a oraz E. Tielsch<sup>22</sup>, którzy uczynili z niego centralną oś swoich interpretacji: jeśli zaakceptujemy proponowaną etymologię, trzeba pamiętać przede wszystkim o tym, że formą wyjściową jest tu przymiotnik, o ile określa on w sposób bezpośredni pewnych ludzi lub pewne rzeczy w ich konkretnym istnieniu; nie zaś rzeczownik, który oznaczając pewną jakość, jest już abstrakcją. Następnie – i nade wszystko – trzeba zaznaczyć, że to pierwotne znaczenie jest z istoty swej *pozytywne*, inaczej mówiąc „wolny” nie jest pojęciem źródłowo wyłaniającym się z kontrastu, z porównania (z niewolnikiem lub – jak chce tego Pohlenz – ze sługą), nie jest negacją uprzednio danego stanu. Cała „logika” tego pojęcia i jego rozwoju ulega zafałszowaniu, jeśli nie bierze się pod uwagę tej początkowej pozytywności: wolny, to nie ten, który uświadomił sobie, że różni się od niewolnego, ale bezpośrednio ten, lub to, co stanowi fragment określonej linii rozwoju lub wrasta w rodzimą przestrzeń danego ludu, należy do „ojczyzny”<sup>23</sup>. Mamy tu do czynienia z sądem wartościującym (wyraz jakiejś preferencji, przynależności do czegoś), który pozwala wyjaśnić późniejszą ewolucję w jej aksjologicznym wymiarze – siła emocjonalna pojęcia i jego idealizacja – lepiej, niż czyniła to wcześniejsza hipoteza wskazująca na sens czysto opisowy. Tielsch interesuje się następnie opozycją, która istnieje, jej zdaniem, między sensem z istoty swej pozytywnym greckiej *eleutheria* a negatywnym pojęciem wolności późniejszego humanizmu; podczas gdy Nestle bada dzieje pojęcia (w formie sporu wokół idei „prawdziwej” wolności) u głównych autorów greckich od *Iliady* do Epikteta.

Bez względu na to, jak sugestywne nie byłyby analizy jednych lub drugich (szczególnie zaś ostatniego z wymienionych autorów), pogląd ten nie może

<sup>21</sup> D. Nestle, *Eleutheria...*, s. 7 oraz E. Benveniste, *Le vocabulaire...*, s. 323. M. van Straaten tłumaczy: „belonging to the people, at home” (*What Did the Greeks Mean...*, s. 108) a u T. di Stefano: „appartenante al popolo” (*Analisi semantica...*, s. 57).

<sup>22</sup> D. Nestle, *Eleutheria...* oraz E. Tielsch, *Die Logik...*, s. 249 i n.

<sup>23</sup> Stąd zaproponowane przez D. Nestle’a (*Eleutheria...*, s. 8) tłumaczenie *eleutheros* jako „rodzimy, miejscowy” (*eingeboren, einheimisch*).

być przyjęty bezapelacyjnie. Otóż dlatego, że – naszym zdaniem – autorzy ci nie doceniają różnorodności materiału, na jakim się opierają bądź to odrzucając, bądź to lekceważąc sens negatywny. Najlepszym przykładem byłby tu Nestle<sup>24</sup>: wielokrotnie – czasami wyraźnie, a czasami w sposób domyślny – dochodzi on do faktycznego wykorzystania znaczenia mocno różniącego się od tego, które sam uważa za fundamentalne. Znaczenie to, w pewnym sensie „leżące pod ręką”, pojawia się w sposób konieczny za każdym razem, kiedy po „wolnym” występuje określnik („wolny od czegoś”, np. wolny od obaw; por. Eurypides, *Heraklidi*, 868)<sup>25</sup> albo kiedy pociąga to za sobą niejasność (dobrym przykładem byłby tekst Herodota, dokładnie komentowany przez Nestle’a, w którym Grek Demarat wyjaśnia Kserksesowi, że Lacedemończycy nie są „wcale wolni”, ale podlegają pod Nomos)<sup>26</sup>. Autor nie omija ani nie odrzuca sensu „negatywnego”, ale dla jego koncepcji całkowicie zdominowanej przez znaczenie „wolny = ojczysty, swojski lub przynależny do ludu”, ta inna wartość stanowi element zakłócający w przeprowadzanej przez niego analizie: z jednej strony nigdzie nie jest powiedziane, co – choćby przypuszczalnie – kryje w sobie ta negatywna wartość (jaki jest jej związek z poprzednim znaczeniem lub z pierwotnym rdzeniem), a to z drugiej strony, prowadzi do niemożności określenia jej roli i znaczenia w wielkim sporze wokół różnych ujęć wolności, który stanowi sedno problematyki tego dzieła.

C. Trudności te jednak dadzą się przezwyciężyć, a jedną z zalet książki Nestle’a jest zachęta, jaką daje ona czytelnikowi do kontynuowania badań w tym zakresie. Uznając zgodnie z aktualnym stanem wiedzy, że drugie z proponowanych objaśnień etymologicznych jest prawdopodobne, trzeba – naszym zdaniem – przyznać, że jest ono faktycznie mocniejsze i bogatsze, niżby to wynikało nawet z sugestii tych, którzy do niego nawiązują oraz

<sup>24</sup> E. Tielsch uważa ze swej strony, że negatywne pojęcie wolności wewnętrznej pojawia się tylko w okresie pomiędzy Lukrecjuszem a Tertulianem (*Die Logik...*, s. 253, przyp. 20). Patrz: krytyka tego stanowiska przez R. Schottländera (*ibidem*, przyp. 1).

<sup>25</sup> Ten sam autor zaznacza, począwszy od s. 8, że bardzo wcześnie odnajdujemy w historii języka sens „wolny = pozbawiony czegoś”, ale bez dodatkowych objaśnień. Dalej (s. 96) odwołuje się zwłaszcza do jednego ustępu z Platona (*Państwo*, VII, 536 e), gdzie mowa o tym, że człowiek wolny nie powinien uczyć się niczego jak niewolnik, po czym cytując z naciskiem wyjaśnienie dorzucone przez Platona (wiadomości, które na siłę wprowadza się do duszy, *βίαιον*, ulatują z niej), komentując je w ten sposób: Phronesis wymaga wolności jako życiodajnego pierwiastka. Trudno byłoby nie zrozumieć tego w następujący sposób: wymaga ona wolności będąc przeciwieństwem lub brakiem tego edukacyjnego przymusu.

<sup>26</sup> *Herodot*, VII, 101–105, zwłaszcza 104 (D. Nestle, *Eleutheria...*, s. 49–56). Aby zrozumieć tego rodzaju twierdzenie (por. Platon, *List VII*, 354 e: ἐλεύθεροι ...πάντη πάντως), należy przyjąć, że „wolny” sam w sobie wyraża mniej więcej „niezależny od autorytetu i reguł”, co różni się bardzo od „miejscowy” albo „przynależny do ludu”. Na s. 103 termin *eleutheros* jest zresztą wyraźnie przeciwstawiony wyrażeniom: „być pod rozkazami” oraz „być zniewolonym batem”.

pozwała ono zrozumieć, dlaczego w znanych tekstach terminy z rodziny *eleutheros* mają tak różnorodne znaczenie. Przy czym zgodnie z prawdą należy tu odnotować, że tej mnogości znaczeń nikt nie próbuje zaprzeczyć. Widzieliśmy przed chwilą, iż według samego Nestle'a sens „wolny = pozbawiony czegoś” występował już bardzo wcześnie. Komentując użycie *eleutheros* w *Iliadzie*<sup>27</sup>, M. van Straaten uwypukla – wbrew poprzednikowi – kontekst pierwszego z tych fragmentów, narzucający według niego rozumienie terminu zbliżone do idei nieskrępowania;<sup>28</sup> u Solona sytuacja jest identyczna, tak więc od VI i VII w. idea przynależności do kraju rodzinnego jest wyraźnie kojarzona z ideą wolności (negatywnej)<sup>29</sup>. Fakt, że znaczenia negatywnego nie da się uniknąć, ujawniony został także przez R. Schottländera w jego krytyce pod adresem Tielsch: nawet gdy zaakceptujemy zaproponowane znaczenie pozytywne (*eleutheroi* = ludzie należący do jednego ludu, do rodu), jest ono pod względem logicznym nierozzerwalnie związane z ideą przeciwną (wolni przeciwstawiliby się – określając się jako tacy – ludności, którą sobie podporządkowali); być może sens negatywny nie jest pierwotny, ale podąża za tym drugim „jak jego cień”<sup>30</sup>. Wreszcie stwierdzenie Benveniste'a: „Już w najwcześniejszych tekstach łacińskich i greckich obecne są wszystkie

<sup>27</sup> Przymiotnik jest tu użyty czterokrotnie (natomiast brak odpowiadających mu rzeczownika i czasownika) i odnosi się zawsze do rzeczy, nie do osób: trzykrotnie określa dzień, *ἡμαρ* (VI, 455; XVI, 831; XX, 193), jeden raz zaś odnosi się do krateru (VI, 528).

<sup>28</sup> M. van Straaten, *What Did the Greeks Mean...*, s. 109. W księdze VI, 455–461, jest mowa o losie, jaki czeka Andromachę, kiedy zostanie pozbawiona „dnia wolności” (po śmierci Hektora): „Wówczas byś w Argos musiała dla obcej pani tkąć szaty, / Wodę nosić z krynicy Messejskiej czy Hyperejskiej, / ciężko stękając; nad tobą zawisłaby twarda konieczność / κρατερή δ'επιπέσει ἀνάγκη /” (tłum. I. Wieniewski, wersy 450–452).

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 110. Tekst Solona pochodzi z fragmentu 24 (wyd. Diehl-Beutler por. Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, XII, 4). Patrz zwłaszcza: wersy 6–7 (przeciwstawienie ziemi niegdyś niewolnej i pociętej przez miedze, a dziś „wolnej”) oraz 13–15 (ta sama opozycja, tym razem zastosowana do ludzi podległych niewolnictwu, drżących przed swoim panem, a następnie wolnych – chcieliby się napisać „wyzwolonych” od tego przymusu). Szczególnie pierwszy fragment trudny jest do wyjaśnienia odwołując się jedynie do sensu „rodzimy, swojski”, ponieważ chodzi właśnie o rodzimą ziemię. Według D. Nestle'a (*Eleutheria...*, s. 29) mamy tu do czynienia z tym, co fundamentalne dla myśli Solona: ziemia polis jest całością żyjącą, chroniącą i umożliwiającą życie; odtąd mówienie o jej niewolnictwie nie stanowi metafory, ale wyraża gwałtowny ucisk boskiego źródła życia. Jednak nawet przyjąwszy, że termin „ziemia wolna” nie jest zwykłą pochodną terminu „wolny” w sensie potocznym (= człowiek wolny w opozycji do niewolnika), sformułowanie Nestle'a (gwałtowny ucisk, *gewalttätige Unterdrückung*) ujawnia samo przez się, że niełatwo obejść się bez sensu negatywnego w momencie, gdy chce się obronić inne znaczenie: ziemia rodzinna może być nazwana „nierodzinną, obcą” tylko wtedy, gdy jest ona ofiarą gwałtu, zewnętrznego przymusu. Patrz także: Teognis (VI w.), który używa terminu *eleutheros* w podwójnym znaczeniu, łączącym moralny sens pozytywny (godny wolnego człowieka) oraz „uwolniony od czegoś” (w przypadku, gdy ukochany okrył się hańbą), II, 1377–1380.

<sup>30</sup> R. Schottländer, *Kritische Bemerkung...*, s. 405.



znaczenia, jakie nasuwają się nam wraz ze słowem wolny. Zarówno człowiek wolny w państwie, jak i wolny od choroby, od cierpienia (z dopełniaczem)<sup>31</sup>; i choć autor ten przypomina, że sens pierwotny to nie „uwolniony od czegoś”, ale „należący do etnicznego szczepu”, dorzuca jednak: „Ta przynależność nadaje *przywileje*, które *nigdy* nie są udziałem cudzoziemca i niewolnika (podkr. – R. M.).

Zniesienie owej mocno już zakorzonej opozycji między sensem pierwotnym a znaczeniami występującymi w najstarszych tekstach wydaje się jednak możliwe. Najważniejszym argumentem, na rzecz jakiegokolwiek teorii powinny pozostać teksty (a *quasi* jednomyślność panująca w tym względzie wydaje się nam faktem kapitałowej wagi), które decydują o tym, czego w refleksji nad pojęciem wolności greckiej nie da się ominąć (nieco dalej spróbujemy wyjaśnić wstrzeźliwość w wypowiedziach pewnych autorów, co do sensu negatywnego). Podchodząc do tego problemu z drugiej strony, widać, że nowa etymologia, nie kłócąc się z zastaną praktyką językową, daje się z nią ostatecznie dość dobrze uzgodnić. Jeśli – podobnie jak Benveniste – wyjdziemy od form czasownikowych, w sposób naturalny przyjdzie nam zgodzić się co do tego, że idea „dokonującego się wzrostu, prowadzącego do *skończonej* postaci ludzkiej”, jest nierozzerwalnie związana z ideą braku przeszkód: aby wzrost dobiegł końca, to nic z zewnątrz nie może hamować wewnętrznej zasady rozwoju, roślina powinna rozwijać się „w sposób wolny”. Przytoczmy jako przykład niewolnika, czyż nie jest on właśnie tym, który swoim niedorozwojem odróżnia się od postaci i budowy człowieka wolnego?<sup>32</sup> Idea ta pojawia się w sposób niezwykle wyraźny w dwóch tekstach Platona:

<sup>31</sup> E. Benveniste, *Le vocabulaire...*, s. 324.

<sup>32</sup> *Odyseja*, XXIV, 252–253; *Teognis*, I, 535–536; Arystoteles, *Polityka*, I, 5, 12 54 b 27–31 (co prawda, niżej następuje poprawka: ciało nie jest decydującą oznaką). Nie jest jednak jasne, czy cechy fizyczne zależą od wzrostu samego w sobie, czy też raczej od jakiejś pierwotnej dyspozycji. Z pewnością następujące wersy z Teognisa przemawiają za drugim z alternatywnych rozwiązań (wers 538: *οὐδέ ποτ' ἔκ δούλης τέκνον ἐλενθέριον*: nigdy z niewolnicy dziecko wolne), ale wersy wcześniejsze w sposób bezdyskusyjny uzasadniają pierwszą hipotezę (pochylony kark, efekt posłusznego skłaniania się w sensie właściwym i figuratywnym); por. Demostenes, czwarte *Filipiki*, 27: razy i złe traktowanie w sensie cielesnym stanowią dla niewolnika konieczność, do której należy się nagiąć. Tak samo u Arystotelesa: pojęcie niewolnika z *natury* wydaje się narzucać ideę jakiegoś pierwotnego braku, braku z urodzenia; ale natura, w tym kontekście przeciwstawia się przede wszystkim konwencji, tzn. samowoli decyzji ludzkich i nic nie przeszkadza myśleć, że jej działanie uwidoczni się w czasie rozwoju (w formie „naturalnej konieczności”); fakt, że niewolnik ma ograniczony dostęp do rozumu (Arystoteles, *Polityka*, I, 5, 1254, b 22) każe myśleć, że jest on rodzajem człowieka niedokończonego, gdyż natura nie zawsze stwarza to, co zamierzała (1255 b 3–4), a rozum też jest podporządkowany rozwojowi. Rozum nie jest dany od razu, jak przypomina o tym porównanie niewolnika do dziecka uczynione przez Arystotelesa nieco dalej, ale ciągle w tym samym kontekście (1260 b 5–7). Porównanie to sugeruje, że niewolnik posiada rozum w stadium bardziej rozwiniętym niż dziecko.

w *Gorgiaszu*, kiedy Kalikles przeciwstawia swobodny rozwój bawiącego się i gaworzącego dziecka wychowaniu niewolniczemu (ponieważ odczuwanemu jako przymus) osobnika, którego sposób wyrażania się już od najmłodszych lat cechuje zbytnia konkretność;<sup>33</sup> a zwłaszcza w *Teajtecie* (173 a–b), gdzie znajdujemy wszystkie wchodzące w zakres naszej analizy terminy: wolność (*τὸ ελευθέριον*) idzie w parze ze wzrostem (*αὔξη*) i prostoliniowością zachowania (*τὸ εὐθύ*), niewolnictwo zaś (w sensie moralnym, tzn. niewolnictwo niefilozofów) jest kojarzone z małością i skrzywieniem<sup>34</sup>, które są efektem skrępowania i przymusu (*ἀναγκάζονσα*) wywieranego od młodości; stadium końcowe, wiek dojrzały, przedstawiony jest jako brak zdrowia pojawiający się tam, gdzie spodziewano się doskonałości. Nie chodzi tu oczywiście o przytoczenie autorytetu Platona w celu uprawomocnienia etymologicznej hipotezy, ale o pokazanie, że hipoteza ta pozwala wyjaśnić lepiej, niż dzieje się to w przypadku odwołania się do innych pierwotnych sensów, nie ulegającą kwestii i wcale nieodosobnioną praktykę językową. Porównanie tych idei pozwala zauważyć, że niejednokrotnie czynione zestawienia między wolnością a naturą – które zaskakują współczesnych autorów, zwłaszcza gdy te dwa pojęcia razem wzięte przeciwstawiają się prawom i przyjętym obyczajom ludzkim – dają się łatwo zrozumieć, gdy przypomnimy sobie, że w pojęciu *physis* znajduje się od zarania wpisana ta sama idea wzrostu: to, co jest ze wzrostem tym zgodne lub wskazuje na jego konieczność, będzie wolne; przeciwnie zaś, prawa są „pętami dla natury”, a tzn. wolnego, naturalnego rozwoju<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> 485 b–c. Wiadomo, że Kalikles transportuje następnie to rozumowanie na naukę filozofii: kto studiuje filozofię w młodości nie przeciwstawia się wolności, ale kto filozofuje w wieku bardziej zaawansowanym zasługuje na baty. Rzecz jasna, nie chodzi tu jedynie o rodzaj ustępstwa wobec pewnych praktyk edukacyjnych w Atenach (*wolni ludzie* zlecali nauczanie filozofii swoich starszych dzieci, co nazywało się wolnym nauczaniem), ciężar argumentacji Kaliklesa spoczywa wyraźnie na pojęciu rozwoju hamowanego i niehamowanego oraz na korekcyjnej idei „normalnego” dopełnienia wzrostu (por. 485 d: taki człowiek na darmo byłby uzdolniony z natury, stanie się nie-człowiekiem, *ἄναυδος*). Jednocześnie uwypukla się w tym fragmencie związek terminu „wolny” z terminami wyrażającymi moralne wartości pozytywne (485 e), do czego jeszcze powrócimy.

<sup>34</sup> Idea skrzywienia jest tu szczególnie podkreślona (*ὄγκοι, σκολιά, κάμπτονται, συγκλῶνται*), co przypomina Teognis (*ὄνποτε ἰθεῖα, ἀλλ’ αἰεὶ σκολιή, καύχένα λοζόν*, wers 535–536).

<sup>35</sup> *Antyfon*. Diels-Kranz, 87 B 44, fr. A, zbiór 4, 1–8. Pohlenz tłumaczy ten fragment wprowadzając pojęcie natury *czystej* prawdopodobnie w obawie, aby związek wolności i natury nie dał się odczuć jako przykry dysonans; w gruncie rzeczy nie myli się, ale wyjaśnienie to staje się niepotrzebne, gdy natura – zamiast być zbiorem ogólnych praw fizycznych lub też abstrakcyjną zasadą konieczności – pojęta jest jako wewnętrzna siła wzrostu. Nie należy też zbyt dziwić się, gdy ten sam Antyfon oznajmia gdzie indziej (*Antyfon*, D.-K., 87 B 44, fr. A, zbiór 1, 25–27; por. fr. B, zbiór 2, 16–20), że naturą rządzi konieczność: chodzi tu wyraźnie o odróżnienie tego, co naturalne oraz tego, co zostało *narzucone* przez prawa (ludzkie), a więc o opozycje tego, co wzrasta samo przez się (*φύνηται*, 1, 32–33; Diels tłumaczy *gewachsen*) i zewnętrznej interwencji. „La liberté est ici l’absence de contrainte extérieure: tout ce qui est

Bez trudu można zauważyć swoistość tego pierwotnego jądra semantycznego<sup>36</sup>, tak że *różnorodność* sensów i użycia terminu *eleutheros* (i *a fortiori* jego derywatów), którą przywołaliśmy niedawno, nie może już zaskakiwać. Kiedy bowiem idea nieskrępowanego rozwoju odnosi się do szczepu etnicznego lub do obszaru ojczyzny (rodzima przestrzeń Nestle'a), nie ma wątpliwości, że mamy tu do czynienia z wolnością polityczną. Pozwala to przyjąć tezę tego samego Nestle'a, która głosi<sup>37</sup>, że wymiar zewnętrzny (państwo-miasto rozumiane jest tu jako miejsce życiowego rozwoju, które przeciwstawia się innym państwom-miastom leżącym ogólnie rzecz biorąc poza jego granicami) musiał poprzedzać rozumienie wolności jako zasady wewnętrznej organizacji państwowej; ten ostatni sens wpływa jednak także w sposób naturalny z naszej pierwotnej idei, o ile ta implikuje równość wolnych w ich stosunku do istoty wspólnoty oraz do sprawowania władzy<sup>38</sup>. Jednak ta sama idea

d'ordre naturel advient nécessairement, mais par son propre mouvement, à la manière des êtres vivants qui croissent sans entraves" (A. J. Voelke, *Pacte sociale et liberté*, „Revue de philosophie ancienne” 1983, n° 2, s. 207). W ten sam sposób mówimy o wolnym ruchu lub o wolnej przewinie (wyrażenie to istnieje zresztą w języku greckim właśnie z przymiotnikiem *eleutheros*, por. D.-K., 97, 34–35). Na ten temat patrz także: koncepcja przypisywana Demokrytowi, u D.-K., 129, 9–11, gdzie odnajdujemy wspomniany konflikt prawo – natura oraz wolność usytuowaną po tej samej stronie co natura (o ile obie przeciwstawiają się prawom). Możliwe, że to właśnie ma na myśli Arystoteles, gdy utrzymuje, że ludzie wolni nie powinni działać przypadkowo. Przeciwnie, wszystkie działania ludzi wolnych, lub też większa ich część, są uporządkowane i poddane regułom (*Metafizyka*, XII, 10, 1075 a 19–21).

<sup>36</sup> A choć rekonstrukcja tego pierwotnego jądra semantycznego znajduje mocne uzasadnienie w przyjętej przez nas etymologii, odwoływanie się do niej nie jest tu konieczne. Wystarczy uznać, że sens negatywny istnieje z dawien dawna (a co za tym idzie, uznać wypływający stąd brak determinacji). Jak się wydaje, w punkcie tym panuje powszechna zgoda. Gdybyśmy bowiem woleli pozostać przy propozycjach Nestle'a i Tielsch (wolni = ci, którzy przynależą do rodu i którzy, w następstwie tego od początku mieli dostęp do władzy, jako *primi inter pares*; por. E. Tielsch, *Die Logik...*, s. 250), doszlibyśmy do tego samego rezultatu, wobec tego, że owo sprawowanie władzy implikuje: 1) brak przymusu, nieposłuszeństwo wobec obcego autorytetu oraz 2) zwrot ku istocie tak wyróżnionych jednostek (ponieważ brak przymusu nie jest jedną z wielu własności, ale konstytutywnym składnikiem ich bytu; por. D. Nestle, *Eleutheria...*, s. 114: wolny, to prawdziwy człowiek), co pozwoliłoby owej „własności” rozciągnąć się na ogół działań tych jednostek. Co do (2) patrz dalej.

<sup>37</sup> D. Nestle, *Eleutheria...*, w części poświęconej Pindarowi, s. 32.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 55; E. Tielsch, *Die Logik...* Pierwsze z tych dwóch znaczeń zostanie wkrótce podporządkowane pojęciu *autonomii*, oba terminy (*eleutheria* i *autonomia* lub słowa z tej samej rodziny) będą chętnie włączane do tego kontekstu; por. *Herodot*, I, 95–96 oraz VIII, 140; *Izokrates*, *Panegyryk*, 117; *Ksenofont*, *Historia Grecji*, III, 1, 20–21 (w ks. VI, 3, 7–12 *eleutheria* nie występuje, ale *autonomia* jest wyraźnie przeciwstawiona przymusowi i gwałtowi z zewnątrz; zdanie 8 pokazuje nadto związek między dominacją zewnętrzną i tyranią wewnętrzną); *Demostenes*, *O wieńcu*, 305. W przypadku wewnętrznej wolności politycznej wyeksponowana jest szczególnie idea równości, którą zestawia się z pojęciem *eleutheria*, np. *Solon* w: *Diogenes L.* I, 67 (*ισοπολιτεία* przeciwstawiona tyranii); *Herodot*, III, 142 (*ισονομία* i *ἐλευθερία*); V, 37 (*ισονομία* i *ἐκόν*), 78 (*ισηγορία* i *ἐλευθερῶ*), 92 a (*ισοκατία* przeciwstawiona tyranii); *Eurypides*,

nieskrępowanego „rozwoju” może także odnosić się do jednostek, gdy te są rozpatrywane w ich stosunku do tego co wobec nich zewnętrzne (bogowie, konieczność, inni ludzie, prawa itd.), która może odtąd wpływać ograniczająco na właściwy im byt lub też na ich własną działalność. Wolnym (ciągle *eleutheros*) jest się albo nie, w zależności od tego czy możliwe jest, czy też nie, wyzwolenie się od tych mocy zewnętrznych<sup>39</sup>. Pojęcie wolnego czy też swobodnego zawodu, w przeciwieństwie do konieczności zarabiania na życie pracą, staje się zrozumiałe – przynajmniej częściowo – z tego „indywidualistycznego” punktu widzenia bez potrzeby odwoływania się do ideału człowieka wolnego w państwie (co także wyraża przymiotnik *eleutheros*)<sup>40</sup>. Wreszcie – podobne zjawisko daje się zauważyć także na przykładzie zmian zachodzących we współczesnych językach – *eleutheros* staje się terminem odpowiednim do orzekania o dowolnych zjawiskach, zwłaszcza materialnych, o ile mamy tu do czynienia z opozycją wewnętrzną siły lub też mechanizmu samoregulacji oraz zewnętrznych przeszkód zdolnych do położenia kresu funkcjonowaniu tego mechanizmu<sup>41</sup>.

Jednak samo wyjaśnienie różnorodności znaczeń *eleutheros* nie wystarcza; trzeba jeszcze zrozumieć – a ten punkt jest niemiernie ważny – szczególną zawartość aksjologiczną słownictwa związanego z wolnością, które się wokół tego terminu ukonstytuowało. Ogólnie rzecz biorąc, od chwili gdy zaistniała „własność”, której posiadanie nie jest oczywiste, a pociąga za sobą różnorodne

*Blagalnice*, 430–441; *Tukidydes*, IV, 78, 3 (*ισονομία* przeciwstawiona pojęciu *δυνατεία*); *Izokrates*, *Areopagitikos* (*Obrona dawnego ustroju Aten*), 20.

<sup>39</sup> Ajschylos, *Prometeusz*, 49–50; Eurypides, *Hekabe*, 864–869; por. Platon, *Fedon*, 62 d oraz 114 b.

<sup>40</sup> Co prawda, nie zawsze łatwo jest odróżnić te dwa punkty widzenia. Np. w *Protagorasie* Platona sztuki, które studiuje się bez zamiaru uczynienia z nich swego zawodu nazwane są „odpowiednimi dla wolnego człowieka” (312 b) w perspektywie, którą można by uważać za czysto socjalną i polityczną (wykonując je, wolni obywatele nie uwłaczają swojej godności). Jednak racji tego konwenansu nie należy szukać w wewnętrznej wartości tych sztuk, wyłania się ona jedynie w związku, jaki zachodzi między obywatelem a wybraną przez niego sztuką: moment podporządkowania ujawnia się, gdy chodzi o konieczność zarabiania na życie (por. Eurypides, *Fenicjanki*, 391–395); nieważne, jaka sztuka może być wyzwoloną, jeśli studiuje się ją dla niej samej, a nie w wyniku konieczności, ponieważ w tym samym fragmencie *Protagorasa* sofistyka – w zasadzie studiowana jako zawód, a w konsekwencji „przyprawiająca o rumieniec” – może być środkiem na „wzbogacenie własnej kultury”. *Gorgiasz* (517 d – 518 a) proponuje, pozornie inne, wytłumaczenie różnicy pomiędzy dwoma rodzajami sztuk; a jednak odwołuje się ono do tej samej opozycji: sztuki wolne lub wyzwolone (por. sugestia 518 a) to takie, które określają cele i nadają kierunek innym sztukom; same dominują bez poddawania się zewnętrznym lub obcym dyrektywom. Z tego punktu widzenia, nauką przynależną ludziom wolnym w pełnym tego słowa znaczeniu – gdyż dominuje ona absolutnie – jest oczywiście filozofia lub dialektyka (*Sofista*, 253 c–d).

<sup>41</sup> Patrz przyp. 35 (D.-K., 97, 34–35); tekst ten jest datowany na II w. n.e., ale niezwykle interesująco przedstawiałaby się możliwość przypisania tego wyrażenia samemu Demokrytowi, gdyby znalazły się na to dowody.

przywileje, fakt przyznawania tej własności jakiejś grupie lub indywiduum posiada wartościujące znaczenie (przykładowo: przynależność do danej narodowości lub – w pewnych państwach – przynależność rasowa). Tym bardziej, gdy nie chodzi o własność – jak ważna by ona nie była – ale o samą istotę bytu i gdy wzmiankowane przywileje nie są jedynie przywilejami w jakiejś dziedzinie (szczególne prawa, dziedzina władzy bądź dochodów), ale dotyczą współzależności posiadania wszystkich cech przyznawanych tej istocie<sup>42</sup>. Otóż dopełnienie własnego rozwoju bez przeszkód aż do jego kresu (por. wyrażenie Benveniste'a cytowane na s. 42–43) oznacza realizację bytu z danego gatunku, bytu zgodnego z własną istotą tak, że wolny byt nie jest niczym innym, jak bytem człowieka<sup>43</sup>. Zrozumiałym staje się, że własność bycia wolnym jest czymś więcej niż początkowo neutralnym atrybutem, który później ulega „idealizacji”, dlatego że przysługiwał klasie panującej (nawet jeśli ta klasa początkowo jako jedyna rościła sobie prawo do reprezentowania tego bytu-człowieka): słowo *wolny* zaczyna oznaczać przynależność do ludzkości i w sposób naturalny jest używane często – samo lub też w połączeniu z innymi przymiotnikami określającymi jakąś doskonałość lub pozytywną wartość moralną – aby wyrazić istotne wartości ludzkie<sup>44</sup>. Dlatego też trzeba raczej rozumieć *eleutheros* w sensie „godny człowieka (prawdziwego)”, niż w zbyt zawężonym sensie „godny wolnego obywatela”, nawet jeśli oba sensy pokrywają się częściowo<sup>45</sup>. Określenie „wolny człowiek” zaczyna nawet odnosić się wprost do tego, który nie zajmuje się polityką, a życie wolne (we wspomnianym sensie) zaczyna uchodzić za jedyne, które

<sup>42</sup> W ten sposób zwykła wzmianka o tym fundamentalnym bycie, bez konieczności dodatkowych dokreśleń, jest już sądem wartościującym (np. „Oto człowiek! Oto przywódca!...”; por. *Iliada*, V, 530; Eurypides, *Ifigenia w Aulidzie*, 1450; Ksenofont, *Cyropedia*, II, 2, 21; IV, 2, 25).

<sup>43</sup> Zrównanie to stało się w dużej mierze przyczyną protestu niewolników żądających, aby uznać ich za istoty wolne (z serca, z umysłu); por. *Sofokles*, fr. 854; Eurypides, *Helena*, 728–731 oraz *Jon*, 854–856. Wyraźnie słycać je w ustach Kaliklesa (*ἄναξτοπος*, *Georgiasz* 485d) lub Cyrusa (Ksenofont, *Cyropedia*, IV, 2, 25); często też sugerowane jest poprzez kontekst (np. Eurypides, *Orestes*, gdzie różnego rodzaju zestawienia pozwalają uzyskać dwa równania: barbarzyński = niewolny = nie-człowiek, bez wartości w porównaniu z człowiekiem wolnym; tymczasem człowiek wolny = człowiek prawdziwy; por. 786, 1115, 1170, 1528. Patrz także: Platon, *Państwo*, II, 359 b).

<sup>44</sup> *Sofokles*, *Filoktet*, 1006; *Tukidydes*, II, 43, 4 (por. Platon, *Państwo*, VIII, 562 c); Platon, *Gorgiasz*, 485 e oraz 491 e–492 c; *Państwo*, VI, 499 a; *Prawa*, III, 693 b; Arystoteles, *Polityka*, VIII, 3, 1338 b, 3. Wolność najwyższą wartością: *Herodot*, VI, 11 i 109; Ksenofont, *Wyprawa Cyrusa I*, 7, 3; *Historia Grecji*, IV, 1, 35; *Pamiętniki*, IV, 5, 2.

<sup>45</sup> Por. wyżej: zawody wolne i niewolnicze oraz Teognis, II, 1380; Platon, *Prawa*, I, 635 (chodzi tu o kształtowanie w procesie wychowania ludzi odważnych i wolnych, tzn. ludzi doskonałych); VII, 808 a–c (zdumiewający tekst, gdzie znajdujemy: z jednej strony, obraz snu w połączeniu ze wstydem, brakiem wolności i śmiercią, z drugiej strony zaś, przebudzenie odniesione do życia i myślenia).

warto przeżyć<sup>46</sup>. Co więcej: członkowie grupy ludzkiej, która jako pierwsza przyjęła określenie „wolni” w sensie „ci, którzy należą do plemienia” wyrazili pewien banał, jako że wyrażenie to oznacza, iż włączyli oni siebie do ludzi ukształtowanych, ludzi prawdziwie ludzkich. Formuła ta nie jest więc niczym innym, jak jednym z licznych wybiegów językowych, za pomocą których odmawia się innym przynależności do tejże ludzkości, zachowując to określenie na własny użytek<sup>47</sup>. Jednak fakt, że pomyślano i wyrażono pojęcie ludzkości poprzez ideę dopełnionego procesu rozwoju (zakładając możliwość, że nie osiągnie on swego naturalnego kresu albo uczyni to w niesprzyjających warunkach), ma jeszcze inny zasięg<sup>48</sup> i wprowadza nas w sam środek niełatwej problematyki, którą się teraz zajmujemy.

## 2

A. Odsyłająca do rośliny metafora, która – w świetle dotychczasowych rozważań – przyczyniła się do tego, aby myśleć o autentycznej ludzkości jako o „nieskrępowanym rozwoju”, nie może być jednak na dłuższą metę zadowalająca. Z pewnością jest ona wygodna, kiedy chodzi o przedstawienie jakiejś doskonałości lub normy (prawdziwi ludzie): roślina, której wzrost dopełnia się, jest naprawdę tym, czym być powinna; jest zgodna ze swoją istotą i dostarcza pozytywnego modelu bytu zarazem spełnionego, jak i „usprawiedliwionego” (tzn. takiego, którego jednostkowa forma nie zawiera nic dowolnego, ponieważ nie jest ona niczym innym, jak naturalnym spełnieniem się obiektywnego procesu)<sup>49</sup>. Ten punkt widzenia prowadzi tymczasem do uwypuklenia się roli samego rozwoju tak, że w konsekwencji wyodrębnieniu ulegają pojęcie i model aktywności jako takiej: mówiąc o nieskrępowanym wzroście przyznajemy, iż normalny wzrost rośliny może ulec zahamowaniu, tzn. można mu przeszkodzić. Prawdziwy człowiek staje się tym samym rodzajem ideału, a w każdym razie *celem*, którego można nie osiągnąć. Element wewnętrzny (załączek, natura wirtualna) pozostaje z pewnością decydujący, ale jego związek z tym, co zewnętrzne musi zostać

<sup>46</sup> *Anaksagoras*, D.-K., 59, A 29; *Platon*, *Teajtet* 172 c i n.; *Arystyp* w: *Ksenofont*, *Pamiętniki*, II, 1, 11 i 13; *Arystoteles*, *Polityka*, VII, 3, 1325 a oraz *Rose*, fr. 58. Patrz także teksty epikurejskie cytowane przez *D. Nestle'a*, *Eleutheria...*, s. 114–115.

<sup>47</sup> *C. Lévi-Strauss*, *Race et histoire*, Gonthier-Unesco, Paris 1961, s. 21.

<sup>48</sup> Przykłady cytowane przez *Lévi-Straussa* („dobrzy”, „wspaniali”, „kompletni” itd.) nie dają tej możliwości interpretacyjnej, w każdym razie nie bardziej niż określenia etniczne, geograficzne lub rodzinne, które znajdujemy w *Iliadzie*. Określenie „kompletni” mogłoby mieć związek z ideą rozwoju, ale nie jest to konieczne (może bowiem oznaczać tych, którzy posiadają wszelkie talenty, którym nic nie brakuje itd.).

<sup>49</sup> Por. *Arystoteles*, *Polityka*, I, 2, 1252 b 32. Obrazy skonstrastowane z ideą zahamowanego wzrostu służyłyby wyrażeniu wartości negatywnych; por. fragment z *Teajteta* skomentowany wcześniej.

wzięty pod rozwagę. Zanotujmy niezwłocznie, że jedyny rodzaj aktywności, który można mieć na względzie stosując podobną logikę, jest aktywnością negatywną: to, czego się oczekuje, jest odsuwaniem lub zwalczaniem wszystkiego, co mogłoby przeszkodzić rozwojowi od wewnątrz, samorozwojowi. Tego rodzaju „roślinny” model jest więc wygodny i zadowalający, gdy poszukujemy norm lub, ogólniej rzecz biorąc, gdy brak jest jasnych i niezaprzeczalnych zasad pozytywnych<sup>50</sup>. Model ten jednak musiał bardzo szybko ukazać swe ograniczenia: w świecie roślinnym lub zwierzęcym pierwotność wzrostu naturalnego wobec wzrostu, którym się steruje, tak samo jak – przynajmniej pozorna – identyczność jednostek tego samego gatunku, mogły podtrzymywać myśl (lub iluzję, o co nie będziemy się spierać), co do istnienia *typu normalnego*; tymczasem sfera doświadczenia ludzkiego nie poddaje się dobrze tego rodzaju konceptualizacji.

Przede wszystkim o wiele bardziej problematyczna jest tu faza końcowa, czyli w pełni urzeczywistniona istota rozważanego przez nas bytu. Jedność typu może być zachowana dopóty, dopóki różnica między ludźmi uchodzi za niejednorodną realizację tej samej istoty; wtedy dysproporcja ta przyjmuje w sposób naturalny formę opozycji wolny – spełniony i niewolny – niespełniony<sup>51</sup>; jeśli jednak ujawniają się różnice między tymi, którzy są „spełnieni”<sup>52</sup>, albo jeśli barbarzyńcy<sup>53</sup> i niewolnicy zaczynają podpadać pod określenie „ludzkość” (por. s. 38), wtedy istota ulega rozbiciu, a typ, do którego się dąży, nie może już zostać pomyślany wyłącznie na wzór rozkwitłej rośliny. Wolność zawierająca już składnik negatywny (brak przeszkód do pełnego rozkwitu) nabywa dodatkowej nieokreśloności<sup>54</sup>. W tej perspektywie należy umieścić „walkę o prawdziwe pojęcie wolności”, z której Nestle, co

<sup>50</sup> Siła atrakcji tego modelu nie uległa jeszcze wyczerpaniu, jeśli weźmiemy pod uwagę szerokie zastosowanie pojęcia „wolnego rozwoju” w naszych czasach, zwłaszcza w dziedzinie pedagogiki.

<sup>51</sup> Np.: nierówność między wolnym i niewolnikiem albo między Grekiem a barbarzyńcą, która uzasadnia poddanie tego drugiego władzy pierwszego (Arystoteles, *Polityka*, I, 5, 1254 b 16 i n.; por. *ibidem*, 6, 1255 a 32 i n.; Eurypides, *Ifigenia w Aulidzie*, 1400–1401). Arystotelesowska koncepcja niewolnika potwierdza, że chodzi tu o różnicę we wspólnocie „rodzajowej” lub „istotowej” (niewolnik ma dostęp do rozumu, ale w formie niekompletnej; por. *ibidem*, 5, 1254 b 22; 13, 1260 b 5). Co do barbarzyńcy, jemu także nie można odmówić całkowitego uczestnictwa w tym, co ludzkie.

<sup>52</sup> Niektórzy są wolni tylko duchem i nie są rozpoznawalni pod względem fizycznym (Arystoteles, *Polityka*, I, 5, 1254 b 33–36), nie mówiąc o niezliczonych różnicach temperamentu lub dysproporcji w samych duszach.

<sup>53</sup> *Antyfon*, D.-K., 87, B 44, B, zbiór 2, 10 i n.; por. Arystoteles, *Polityka*, III, 13, 1283 a 33–36. Wiadomo, że u Herodota barbarzyńcy również często walczyli o wolność (I, 95; 126–127; II, 102 itd.), a nawet o demokrację (w obu fragmentach autor stara się podkreślić swoją prawdomówność, jakkolwiek jego relacja z pewnością wzbudzi niedowierzanie greckich czytelników).

<sup>54</sup> A reprezentowane przez nią spełnienie może przybrać bardzo różne i konkurujące ze sobą formy.

zostało już powiedziane, czyni główny wątek swojej pracy: jeśli dla Ajschylosa, Herodota, Eurypidesa percepcja wolności nie daje się oddzielić od świadomości zagrożenia; jeśli zadali sobie oni tyle trudu, aby uznać za prawdziwą wolność Polis, Nomos, Dikajon, to dlatego że *przedmiot*, który zasługuje na to, aby zaistnieć i być chronionym przed zagrożeniami, nie jest już oczywisty. Jeszcze jeden krok i przedmiot ten znika przesłonięty procesem: kiedy mamy do czynienia z wieloma rywalizującymi ze sobą modelami (oraz w miarę jak stają się one coraz liczniejsze i bardziej zróżnicowane), to typ człowieka urzeczywistnianego w swobodnym wzroście staje się coraz bardziej nieokreślony i traci swe znaczenie; wtedy na polu walki pozostaje tylko swobodne stawanie się jako proces. Inaczej mówiąc: będąc początkowo sposobem, czy też warunkiem realizacji w pełni ziszczonej istoty, nieskrępowany rozwój utożsamia się z kolei z ową istotą i sam zaczyna pełnić rolę tego, co prawdziwie ludzkie<sup>55</sup>. Wyczuwalna już u Herodota i Eurypidesa (jako zagrożenie, któremu trzeba zapobiec) koncepcja ta stanowiłaby, według Nestle'a, sedno mów, które Tukidydes przypisuje Peryklesowi, a zwłaszcza tej ostatniej (*Mowa II*, 60–64), gdzie Perykles nie może już odwołać się do starej koncepcji autonomii jako celu, w którym miałyby być prowadzona wojna ze Spartą i w rezultacie nie może zaproponować Ateńczykom żadnych innych konkretnych celów: wystawiana wolność staje się zwykłą dominacją, ekspansją siły ograniczanej jedynie przez opór innej siły. Koniec końców wolność zaczyna oznaczać to, co w człowieku jest najbardziej wzniosłe, najbardziej radykalne urzeczywistnianie się jego możliwości, uwolnione od poczucia obowiązku i wszelkich więzi<sup>56</sup>.

Jak można zauważyć, analiza ta nie rości sobie praw do odtworzenia ewolucji historycznej, a raczej stara się rozwijać logikę pojęcia, w której „wolny” oznacza „rozwinęty”, a grupa lub jednostka realizują się poprzez wzrost, który bez przeszkód dobiega swego kresu. Zresztą to, co poprzednie uwagi starały się uwidocznić, streszcza się w stwierdzeniu, że ostatecznie logika ta niewiele zawdzięcza doświadczeniom historycznym, w których się odślania (państwo-miasto, stosunek do niewolników, wojny perskie itd.), że jest ona ściśle związana z tą szczególną koncepcją własnego ja – tego, co wewnętrznie ludzkie – koncepcją sformułowaną przez tych, którzy określili się wolnymi w tym właśnie sensie. Uderzająca jest radykalność wyływających stąd problemów – i to wyływających w sposób konieczny z tak rozumianego pojęcia: zanik pozytywnych celów wolności, priorytet przyznawany brakowi przeszkód jako takiemu oraz odrzucenie wszelkiego skrepowania, wszystko

<sup>55</sup> Nie odbiega to zbyt od formuły Fichtego: „Każde zwierzę jest tym, czym jest; tylko człowiek jest pierwotnie niczym”.

<sup>56</sup> D. Nestle, *Eleutheria...*, s. 81–84 (co do Herodota, por. 56, Eurypides, 70). Tę wolność „absolutną” (w sensie dosłownym) można odnaleźć w krytycznych wywodach Platona (*Państwo*, VIII–IX; *Prawa*, III, 693 e; *List VII*, 354 d–e) lub Izokratesa (*Areopagitikos*, 20; *Mowa panatejska*, 131 itd.).



to czyni z wolności ryzyko, a nawet ryzyko absolutne<sup>57</sup>. Nie wystarczy więc przeciwstawić rzecznikom koncepcji tak nowoczesnej, jak i „niebezpiecznej” (weźmy np. niektórych sofistów, inspiratorów Peryklesa), przejrzystych i „odpowiedzialnych” teorii autorów, którzy starali się ryzyko to znieść całkowicie<sup>58</sup>. Teorie tych ostatnich są bowiem z istoty swej *restrykcyjne* bądź dlatego, że usiłują one przedstawić wolność w każdym wypadku zamkniętą w wąskich granicach, bądź dlatego, że starają się one przywrócić pozytywne cele pozwalające zdefiniować „dobrą” wolność. Naszym zdaniem, tego rodzaju prezentacja grzeszy przede wszystkim innym rozłożeniem akcentów, jeśli chodzi o właściwy punkt wyjścia i prawdziwą problematykę sporu: celem jest tu bowiem np. porządek społeczny, ochrona życia ludzkiego, szczęście; wolność natomiast zostaje zepchnięta na plan dalszy, „znajduje się” ją w ówczesnej kulturze, w najlepszym razie jako uprzywilejowany środek do osiągnięcia celu (por. interpretacja Platona przez D. Nestle’a, *Eleutheria*, s. 89, 97–98, a zwłaszcza 91). Chodzi tu zwłaszcza o filozofów, ale także u Herodota, Tukidydesa lub wielkich tragiczków ta zmiana akcentu przesłania w efekcie: 1) radykalność pytań i stwierdzeń dotyczących realności wolności; 2) czysto filozoficzny wymiar odpowiedzi na pytania rodzące się w związku z problematyką natury wolności<sup>59</sup>.

B. Z pewnością nie należy stawiać problemu rzeczywistego istnienia wolności (kwestia realności wolności) jako problemu wyjściowego czy też najbardziej

<sup>57</sup> Ponieważ wolność (*exousia*) czynienia tego, co się chce nie przekreśla zła właściwego każdej istocie ludzkiej (Arystoteles, *Polityka*, VI, 4, 1318 b 39). Chodzi tu o demokrację, której podstawową zasadą, zgodnie z tym, co się powszechnie mówi, jest wolność (*eleutheria*, *ibidem*, 2, 1317 a 40); charakteryzuje ją mianowicie możność lub „wolność” czynienia tego, co się chce; swobodnego życia (*ibidem*, 1317 b 12; por. V, 12, 1316 b 24).

<sup>58</sup> Tego rodzaju sposób wysłowienia spotykamy u wielu badaczy, co mogłoby wyjaśnić ich przemilczenia wobec negatywnego sensu wolności. Jak to już odnotowaliśmy, obecność tego sensu w tekstach nie da się podważyć, choć nadaje mu się zazwyczaj wartość jedynie lingwistyczną i punktową, zaniedbując zasięg ideologiczny lub filozoficzny (jak w wyrażeniach: „wolny od choroby”, „uwolniony od trosk” itd.). W ten sposób odmawia się Grekom zdolności dostrzeżenia tu *prawdziwej* wolności. Wielu uczonych nie ukrywa zresztą związków swoich analiz ze współczesną problematyką (przestrzegając *nasze* czasy przed narzucającym się rozumieniem wolności jako indywidualnej samowoli, nieograniczonego i uchylającego się od zobowiązań prawa itd.), np. O. Gigon, *Der Begriff...*, s. 55–56; M. van Straaten, *What Did the Greeks Mean...*, s. 105–107; E. Tielsch, *Die Logik...*, s. 262 i n. Por. jeszcze K. Abel, *Vom geschichtlichen Ursprung...*, s. 31; C. Rowe, *God, Man and Nature: Ancient Greek Views on the Foundation of Moral Values*, „Eranos Jahrbuch” 1974, Nr. 43, s. 277.

<sup>59</sup> Jednym z powszechnych sposobów zacierania wagi tego problemu oraz powodem, dla którego interesujące nas badania stają się nudne, są zabiegi tłumaczy: jakże często terminy, takie jak: *eleutheros* – *eleutheria*, *exousia*, *ethelo* itd. oddaje się za pomocą określeń pejoratywnych („kaprys”, „samowola”, „zbyttnia swoboda”, „żądza” itd.), dzieje się tak zawsze, gdy autor grecki wydaje się przeprowadzać krytykę lub wyrażać naganę. Co czyniąc, skrywa się po prostu fundamentalną ambiwalencję słownictwa związanego z pojęciem wolności (która jest także wolnością do złego), a prawdziwy problem (a mianowicie, czy istnieje w *samym* pojęciu

decydującego; jeśli prawdą jest to, że powinniśmy najpierw wiedzieć o czym mówimy, zanim będziemy mogli rościć sobie prawo do rozstrzygnięć w kwestii istnienia tego o czym mówimy. Jednak najczęściej w toku badań – w sposób naturalny – problem ten sytuuje się na pierwszym planie: wyraziwszy raz znaczenie terminu „wolny” jako „nieskrępowany w swoim rozwoju” nie można już przeszkodzić wypowiedziom wyliczającym w formie obiekcji wszelkiego rodzaju przeszkody, które ciążyą na życiu ludzkim w sposób tak oczywisty ani zlekceważyć pytania, czy tego rodzaju praktyka nie jest całkowicie pozbawiona podstaw. Nic więc dziwnego, że wtedy właśnie natykamy się na liczne stwierdzenia, przesadnie kładące akcent na wielość łańcuchów krępujących człowieka ze wszystkich stron<sup>60</sup>. Wśród nich wyróżnić trzeba najpierw działalność bogów, która nie pozwala człowiekowi dokonać prawdziwego wyboru (*Iliada*, II, 66), decyduje o wyniku bitew (*Iliada*, XVII, 176–178) lub sprowadza na manowce umysł śmiertelników (*Odyseja*, XXIII, 11–14; Eurypides, *Heraklidzi*, 986–990, *Hippolit*, 438–443; por. *Orestes*, 418); następnie przeznaczenie (*Iliada*, VI, 488; Eurypides, *Heraklidzi*, 1357) lub też ogólnie rzecz biorąc konieczność (według Demokryta u Diogenesa Laertiosa, IX, 45). Słynny ustęp z Eurypidesa podaje kolejno cztery przeszkody nie pozwalające człowiekowi być wolnym:

Biada! nie ma wolnego (*eleutheros*) nigdzie śmiertelnika.  
 Jeden złota a drugi szczęścia niewolnikiem,  
 Innemu gmin lub prawa przepis zakazuje  
 Słuchać serca i działać podług myśli swojej.

(*χρησθαι μὴ κατὰ γνώμην τρόποις* – *Hekabe*, 864–867, tłum. Z. Węclewski, Poznań 1881). Tym bardziej nie można temu zaradzić, jeśli wszelki byt widział niegdyś, jaki los został mu przeznaczony, tak więc tylko Zeus byłby wolny (Aischylos, *Prometeusz skowany*, 49–50), bo nawet śmierć nie wyzwala ludzi od ciężaru ich przewin (Aischylos, *Eumenidy* 175, 339).

Te skargi, te gorzkie stwierdzenia nie dziwią nas. Wydaje się natomiast, że jesteśmy mniej wrażliwi na oświadczenia przeciwne, choć niemniej zdecydowane, a na pewno pojawiające się w tekstach równie dawnych i to nawet częściej. Wyrażają one myśl, że coś jednak zależy od człowieka, że wokół niego rozpościera się jakby przestrzeń gry, gdzie zewnętrzne zdeter-

wolności coś, co pozwala opowiedzieć się za jedną z tych wartości?) umyka uwadze. Oddzielając, a następnie zestawiając te dwa aspekty, czyni się je obcymi sobie, tak że sens pozytywny zamiast narzucać swą konieczność, zakłada z góry swą wyższość. Istnieje też tendencja odwrotna: gdy *eleutheros* wyraża niezaprzeczalnie wartość pozytywną, tłumaczenie go przez „prawy, szlachetny...” spycha w zapomnienie związek tych wartości z ideą wolności.

<sup>60</sup> Trzeba jednak zauważyć, że zaprzecza się tu idei aktywności lub autonomicznego rozwoju bez przeszkód: nawet w odmowie mamy do czynienia z tym samym pojęciem.

minowanie już nie obowiązuje, gdzie jego działalność może się rozwijać sama z siebie i gdzie w konsekwencji stare rozumienie terminu *eleutheros* nie jest zupełnie pozbawione znaczenia<sup>61</sup>. Przyjmując ten punkt widzenia nie będzie przesadą stwierdzenie, że epepeja i tragedia starają się skorygować to, co w poprzednich wypowiedziach było fałszem i przejawskrawieniem: tak też początek *Odysei* powiadamia nas, że ludzie chętnie zrzucają swoje przewiny na bogów, choć sami przyczynili się do swych nieszczęść (I, 32–34); to samo sprostowanie na temat odpowiedzialności ludzkiej w działaniach rzekomo zainspirowanych przez bogów znajdujemy u Ajschylosa (*Agamemnon*, 1505) i u Eurypidesa (*Hippolit*, 317, 323, 486 i dalej, *Trojanki*, 969 i dalej, 1036–1038); co do strachu przed tłumem, który według Hekabe nie pozwala ludziom działać zgodnie z własną wolą, można się od niego uwolnić, zgodnie z dalszym ciągiem tekstu już cytowanego (*ἐγὼ σε θῆσω τοῦδ' ἐλεύθερον φόβου*, 869), tak samo, jak można nie ulec próbom uzależnienia się od bogactw wspomnianych w tych samych wierszach (Suppl., 875–877).

Ujmując rzecz bardziej ogólnie trzeba zauważyć, że *Iliada* i *Odyseja* posługują się bardzo często słowami *ἐκὼν* i *ἐθέλω* omawiając działania, które zależą od jednostek, a nie od przypadku lub przemocy<sup>62</sup>; a jak to widzieliśmy wcześniej (przyp. 28) *eleutheros* wszedł już w związki (w *Iliadzie*) z ideą nieskrępowanego działania. Znane są późniejsze losy terminu *hekon*: kojarzony lub nie z *eleutheria* stanowi on jeden z centralnych terminów w problematyce tragicznej Eurypidesa, w której służy na oznaczenie dobrowolnej zgody na śmierć, niewymuszonej ofiary ze strony bohatera świadomie przeczystawionej śmierci, która przychodzi z zewnątrz (i która, jako taka, byłaby bez znaczenia)<sup>63</sup>. Ksenofont używa tego terminu, aby scharakteryzować posłuszeństwo ludzi wolnych w odróżnieniu od posłuszeństwa niewolników<sup>64</sup>; zbędnym jest przypominanie, jaki użytek czyni zeń Platon (nie tylko w słynnej

<sup>61</sup> Nie chodzi tu o opowiedzenie się za „prawdziwą” myślą Homera lub Eurypidesa ani za „obiektywnym” znaczeniem ich dzieła. Łatwo pojąć, że nie można podjąć takiej inicjatywy, dysponując jedynie kilkoma, wyrwanymi z kontekstu cytatami. Chodzi tu jedynie o przeciwstawienie się pewnej tradycji i o znalezienie argumentów na rzecz koncepcji, która nie waha się dostrzec problemu wolności w tekstach i całokształcie myśli, do której się te teksty odnoszą. Z tego samego powodu nie ma sensu dłuższe pozostawanie przy literaturze późniejszych czasów, w której obecność pojęcia wolności nie budzi już kontrowersji (większość badaczy dostrzega je w literaturze począwszy od stoików, tylko niektórzy zgadzają się sięgnąć do Arystotelesa, bardzo nieliczni zaś aż do Platona lub Homera).

<sup>62</sup> Patrz, np. *Iliada*, VI, 523; VII, 197; X, 372; XXIII, 434, 585; *Odyseja*, II, 133, III, 214; IV, 646–649. Jeśli nawet znajdziemy tu sporo przykładów negatywnych lub niejednoznacznych, trzeba niemniej uznać, że pojęcie działania uzależnione od indywiduum, a nie od siły zewnętrznej, posiada pewien sens w tych tekstach. Por. H. J. Muller, *Freedom in the Ancient World...*, s. 153–164.

<sup>63</sup> D. Nestle, *Eleutheria...*, s. 63–64. Patrz zwłaszcza: *Heraklidzi*, 531–559; *Hekabe*, 548–552; *Ifigenia w Aulidzie*, 1555–1560.

<sup>64</sup> *Cyropedia*, VIII, 1, 4 (por. I, 6, 21).

problematyce dobrowolnej przewiny<sup>65</sup>, ale także w wielu innych kontekstach, gdzie dobrowolna zgoda jest wyraźnie odróżniana od przemocy lub konieczności<sup>66</sup>, nie trzeba też przypominać klasycznych analiz, które Arystoteles poświęca temu pojęciu w ramach zagadnienia odpowiedzialności (*Etyka Nikomachejska*, III, 1–3). Zasygnalizujemy tylko, że w tej perspektywie odnaleźć można nawet ideę *autonomii* zastosowaną już nie do państwa-miasta, ale do osób<sup>67</sup>. Wreszcie, co do *eleutheria* w ścisłym znaczeniu, to nie będzie się już powracać do identyfikacji tego co wolne z tym co ludzkie ani ożywiać emocji, których idea ta jest źródłem; ale jest to dobry moment do przypomnienia tych tak charakterystycznych ustępów, jak i niektórych stron z Herodota, Tukidydesa lub Platona, gdzie uwidacznia się skrajna koncepcja wolności absolutnej: powyżej chodziło jedynie o rozwijanie logiki pojęcia, ale można tam dostrzec dodatkowe świadectwo siły i ogromu przywiązania do tejże koncepcji.

To, co tu krótko przypomnieliśmy, nie może rościć sobie prawa do udzielenia odpowiedzi w kwestii rzeczywistego istnienia wolności. Należałoby bowiem wziąć w tym miejscu pod rozagę utarte lub krytyczne potwierdzenia tego faktu oraz odpowiednią argumentację, a przede wszystkim zbadać bardziej dokładnie właściwą naturę zjawiska, o którym tu mowa. A jednak przypomnienie to nie jest bez znaczenia: idea wolności – własność czy też oznaka tego co ludzkie – interpretowana jako rozwój nieskrępowanej aktywności jednostki jest wyraźnie obecna w kulturze omawianego okresu. Co więcej: kiedy zagłębiamy się w dysputy *filozoficzne* związane z określoną treścią tego pojęcia, zauważamy, że wchodzi ono w zakres bliskiej nam problematyki metafizycznej i moralnej wbrew temu, co utrzymuje spora liczba badaczy<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> *Hippiasz większy*, 296 c; *Protagoras*, 345 d itd. aż do *Praw*, V, 731 c; IX, 860 d i n. Poza Symonidesem (cyt. w *Protagorasie*), Platon nawiązuje być może także do: *Iliada*, X, 372; *Teognis*, II, 1379–1380; Ajschylos, *Prometeusz skowany*, 266; *Epicharm*, D.-K., 23, B 7.

<sup>66</sup> Por. *Prawa*, VIII, 832 c–d, interesujący fragment, gdzie znajdujemy również termin *eleutheros*.

<sup>67</sup> Sofokles, *Antygona*, 821 (por. też 875), gdzie ukazana jest śmierć z wyboru; Izokrates, *Mowa panatejska*, 215, wolność dzieci Sparty przykładem wolności całkiem negatywnej.

<sup>68</sup> Patrz: T. di Stefano, *Analisi semantica...*, s. 68; E. Tielisch, *Die Logik...*, s. 253 i 258–259; K. Abel, *Vom geschichtlichen Ursprung...*, s. 20–22. Przyznajemy, że na pierwszy rzut oka omawiana problematyka nie pasuje do koncepcji, którą sobie stworzyliśmy. Na przykład w *Iliadzie* termin *hekon* jest często używany na określenie działań typu technicznego („rzucić włócznią”, „prowadzić swój rydwan”, „uciekać z pola walki lub stawiać opór”); często też jak to już zaznaczyliśmy, „wolność”, o której tu mowa, jest negowana. Jednak to właśnie stanowi sedno naszych rozważań: wcale nie jest takie pewne, czy działalność techniczna nie może prowadzić do ujawnienia odpowiedzialności (moralnej) indywiduum. Nadto trudno byłoby zanegować moralny (tzn. mający związek z dobrem lub złem albo z ideą zasługi), a nawet „ontologiczny” (di Stefano) charakter wolności w tekstach Eurypidesa (por. jeszcze raz *Orestes*, 251, *Ifigenia w Aulidzie*, 914–915, 928–930; *Heraklidzi*, 547–548). Dodajmy, że – wbrew

C. Kiedy wolność staje się przedmiotem rozważań filozoficznych, jawi się w nich ona jako obca materia, jako dziedzictwo scedowane przez historię języka i kultury, którego trwałość i uzasadnienie mają one oszacować. Należy więc zbadać, która z dwóch możliwych interpretacji wolności – wolność jako „aktywność” czy też wolność jako „nieskrępowany rozwój” – ma znaczenie dla doświadczenia ludzkiego, mogłoby się bowiem okazać, że dążenie do wolności jest jedynie iluzją. Interpretacja, która ewentualnie nadawałaby się do przyjęcia, mogłaby mieć jedynie ograniczone zastosowanie oraz – zgodnie z pewną określoną tradycją – nie dotykałaby wcale istoty człowieka. Gdybyśmy jednak odrzucili tę interpretację – ponieważ pojęcie „wolny” stanowi normę dla działania – stanimy wobec pytania, czy całkiem negatywne wyrażenie definiujące to pojęcie nie nasuwa jednakże *czegoś* w *sferze* przemyśleń praktycznych. Pytania te w sposób oczywisty zmuszają nas do refleksji nad *naturą* wolności. Naszym zdaniem bardziej interesujące jest przedstawienie w zarysie stanowisk różnych filozofów w tej ważnej dla nas kwestii, tak aby sytuowały się one w perspektywie tych bardzo ogólnych i „neutralnych” pytań, niż ukazanie i *bezpośrednia* analiza ściśle określonych pozycji filozoficznych zajmowanych przez większość z nich (bez różnicy czy zrobilibyśmy to w celu ich usprawiedliwienia, czy też odrzucenia)<sup>69</sup>. Na zakończenie chcielibyśmy zaproponować kilka punktów odniesienia dla tego rodzaju badań.

Tak, jak w niejeden sposób można odpowiedzieć na pytanie, czym jest człowiek, istnieją też dwa różne sposoby podejścia do zagadnienia natury wolności. W przypadku, gdy zapytujemy o wymóg niezależności, akcentując elementy zewnętrzne, w stosunku do których należy się zdystansować, na plan pierwszy wybija się identyfikacja tych zagadnień oraz – w sposób równoległy – zestawienie praktycznych środków działania, którymi dysponuje człowiek, chcąc stawić tym zagrożeniom opór lub uwolnić się od nich całkowicie. Jeśli jednak oświetlimy ten problem zupełnie inaczej, pytając, jaka „siła” czy też jaka zasada pozwala, ze względu na są własną naturę, uniknąć zewnętrznych ograniczeń, będziemy musieli skoncentrować się na teoretycznych sposobach wyjaśniania tak szczególnej „przyczynowości”. W pierwszym przypadku wkraczamy na drogę wytyczoną przez *autarkię*, w drugim zaś przez *autonomię*. Autarkią zajmowano się

---

opinii różnych specjalistów – słowo *eleutheria* i jego pochodne, choć nie jako jedyne, są w tym kontekście często używane, a zgodnie z tym, co już powiedzieliśmy, nie mamy tu do czynienia z nadużyciem.

<sup>69</sup> Por. wyżej, przyp. 58. Jeśli nawet istnieje *ograniczenie* użycia (lub użycie *właściwe*) pojęcia wolności, ich sens nie może być w żaden sposób założony z góry; a ponieważ wraz z pytaniem o wolność pojawiło się pytanie o człowieka i o najbardziej ogólny model wszelkiej aktywności lub całokształt zwyczajów ludzkich, decydujące kryterium musi pochodzić z wewnętrznej analizy przedmiotu badań.

wielokrotnie<sup>70</sup>. Rozumiana jako „samowystarczalność i brak potrzeby innych ludzi oraz innych elementów zewnętrznych” (O. Gigon), zdaje się ona wyrażać dobrze wolność doskonałą, tak jak ma to miejsce w tradycji epikurejskiej<sup>71</sup>. Choć w tym wzniosłym sensie może być ona bez przeszkód zastosowana do całości świata i tego co boskie<sup>72</sup>, ujawnia jednak dwa ogromne braki, kiedy próbuje się odnieść ją do człowieka. Przede wszystkim – pomijając symboliczny wyjątek, jakim był Sokrates<sup>73</sup> – autarkia może być wtedy jedynie częściowa i względna<sup>74</sup>: w sferze fizycznej mianowicie całkowity brak jest oczywiście nie do zniesienia<sup>75</sup>. W efekcie ograniczenie oznaczałoby tu maksymalne zawężenie swoich potrzeb lub pozostawanie przy tym, czym już się dysponuje<sup>76</sup>. Nawet szczęśliwy i szlachetny człowiek nie może, według Arystotelesa, sam sobie wystarczyć w takim stopniu, aby nie mieć już żadnych potrzeb cielesnych, materialnych i nie oczekiwać niczego od losu, „nie krępując jednocześnie w ten sposób własnej aktywności”<sup>77</sup>, trudno jest bowiem wytyczyć granice temu, co miałyby być wystarczającą ilością<sup>78</sup>; zaś w sferze stosunków międzyludzkich znane są nam trudności w pogodzeniu ideału autarkii z wagą, jaką przywiązywał ten sam Arystoteles do przyjaźni, niełatwo też zdefiniować wtedy człowieka jako istotę polityczną<sup>79</sup>. Jednym z zauważalnych aspektów tej względności staje się wówczas fakt, że nie można zdecydowanie wskazać, w jakiej przestrzeni miałyby się ta samowystarczalność przejawiać: fizycznej, społecznej, politycznej<sup>80</sup> czy

<sup>70</sup> Spośród prac już cytowanych, należy przede wszystkim przywołać analizy rzeczownikowe A. J. Festugière’a, *Liberté et civilisation...*, s. 109–126, a także O. Giona, *Der Begriff...*, s. 11–15.

<sup>71</sup> Epikur, *List do Menojkeusa*, 130; *Sent. vat.*, 44, 45, 77 (τῆς ἀὐταρκείας καρπὸς μέγιστος ἐλευθερία).

<sup>72</sup> Wspomnieć tu należy: Antyfon, D.-K. 87, B 10; Ksenofont, *Pamiętniki*, 1, 6, 10; Arystoteles, *Metafizyka*, N, 4, 1091 b 16; *De caelo*, I, 9, 279 a 21 itd.; Platon, *Timajos*, 33 d, 34 b, 68 e.

<sup>73</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, II, 24.

<sup>74</sup> Herodot (I, 32) zauważył już, że ani państwo-miasto, ani jednostka nie są zupełnie samowystarczalne.

<sup>75</sup> *Demokryt*, D.-K. 68, B 191.

<sup>76</sup> Epikur, *List do Menojkeusa*, 130; *Sent. vat.*, 45.

<sup>77</sup> *Etyka Nikomachejska*, I, 11, 1101 a 14; VII, 14, 1153 b 17; X, 9, 1178 b 33; por. *Polityka*, IV, 11, 1295 a 36.

<sup>78</sup> *Etyka Nikomachejska*, I, 5, 1097 b 8–13.

<sup>79</sup> Ideał autarkii: *Etyka Nikomachejska*, X, 6, 1176 b 5; 7, 1177 a 27. Potrzeba przyjaciół: *ibidem*, IX, 9; *Etyka Eudymejska*, VII, 12. Por. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, P.U.F., Paris 1976, s. 179–183, zwłaszcza 181; J. C. Fraisse, *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, Paris 1974. Podobna trudność w związku z epikurejską teorią przyjaźni; por. Seneka, *List*, 9, 1.

<sup>80</sup> Uznanie autarkii za zasadę polityczną wydaje się lepszym rozwiązaniem, niż ciągle poszukiwanie odpowiedniego miejsca, dla tego, co tak trudno odnieść do indywiduum; por. Platon, *Państwo*, II, 369 b; Arystoteles, *Polityka*, I, 2, 1252 b 28–29 (ale Arystoteles

może moralnej<sup>81</sup>, wciąż bowiem jesteśmy odsyłani z jednej sfery do drugiej, chcąc zażegnać rodzące się obiekcje oraz usiłując nadać tej samowystarczalności jakąś realność. Teraz widać, jak trudno jest w podobnych warunkach odpowiedzieć na dwa pierwsze z postawionych na początku tego rozdziału pytań *filozoficznych*: względny charakter samowystarczalności z pewnością nie pozwala rozproszyć podejrzeń co do iluzoryczności wolności, a *przeniesienie* tejże wolności z jednej sfery do drugiej w jeszcze większym stopniu nie upoważnia do wypowiedzi na temat tego, czym byłaby istota człowieka. Stąd też drugi niedostatek wspomnianej koncepcji, tj. jej z gruntu negatywna natura, a w konsekwencji brak możliwości zidentyfikowania pozytywnej zasady wolności autentycznej (w każdym razie, gdy pozostajemy przy autarkii jako takiej i jej powiązaniach z zagrożeniami zewnętrznymi, co nie stosuje się np. do Arystotelesa). Tłumaczy to niemożność udzielenia odpowiedzi na trzecie pytanie i niepodobieństwo pomyślenia określonej praktyki wychodzącej od treści idei wolności, a także uczucie zawodu w obliczu teorii autarkii tak często sprowadzanej do serii moralizujących i nieco płaskich *porad*<sup>82</sup>.

Prawdopodobnie ten właśnie niedostatek sprawił, że uznani rzecznicy wolności, stoicy, uprzywilejowali drogę autonomii<sup>83</sup>. Jednak mieli oni poprzedników. Idea, że ugruntowania wolności należy szukać w wewnętrznej, konstytutywnej dla człowieka zasadzie określającej, w nadaniu praw sobie przez siebie, pojawia się najwcześniej w tragedii<sup>84</sup>, a filozofia V i VI w. dostarcza licznych punktów podparcia dla tego rodzaju badań. Mówiąc dokładniej, wydaje się, że pierwszy krok w stronę autonomii polega na tym, aby przestać pojmować człowieka jako niezróżnicowaną całość, za to dostrzec

dorzuca: „[...] poziom autarkii całkowitej, aby tak się wyrazić”.

<sup>81</sup> W kwestii szczęścia por. bardzo znaną koncepcję stoicką samowystarczalności cnoty (Diogenes L., VII, 127 itd.).

<sup>82</sup> Por. *Demokryt*, D.-K. 68, B, 191, 210, 246; *Epikur*, fr. 58 i 216 Arrighetti.

<sup>83</sup> Ich sposób użycia pojęcia autarkii, zresztą raczej ograniczony, wydaje się nam bardzo różny od tego, jaki pojawia się u Arystotelesa i u epikurejczyków, wbrew opinii A. J. Festugière'a (*Liberté et civilisation...*, s. 70 i n., 111 / oraz O. Gigona, (*Der Begriff...*, s. 15). Poza definicją czysto nominalną (*Stoicorum Veterum Fragmenta* [dalej: *S.V.F.*], III, 67, 3) znajdujemy tylko dwa wyraźnie odnoszące się do autarkii określenia, a mianowicie: 1) jedynie świat jest naprawdę samowystarczalny (*S.V.F.*, 11, 186, 4) oraz 2) cnota wystarcza do osiągnięcia szczęścia (por. wyżej). To drugie stwierdzenie jest charakterystyką życia moralnego, które samo opiera się na zasadach pozytywnych (natura, rozum), nie będąc zwykłym wymogiem ogólnej niezależności wobec tego, co zewnętrzne. Rysuje się tu niezgodność poglądów epikurejczyków i stoików, podobna do tej, którą można wskazać w odnośnym sposobie użycia pojęcia autarkii (por. R. Müller, *Les Mégariques*, Vrin, Paris 1985, s. 170, komentarz na temat tego fragmentu, s. 196).

<sup>84</sup> Powyżej, przyp. 67. Patrz także: *Demokryt*, B 264 oraz Plutarch, *Żywot Likurga*, XIII, 47 a.

w nim różne siły lub elementy mogące się sobie przeciwstawiać albo wchodzić w związki; po czym można już zapytać, który z tych elementów reprezentuje w sposób najbardziej uzasadniony całe indywiduum lub który jest naprawdę charakterystyczny dla tego co ludzkie. Suwerenność tego pierwiastka będzie wówczas traktowana jako prawdziwa wolność, podczas gdy pozostałe części składowe uzależnione są jeszcze od sił zewnętrznych, z mocy swej zewnętrzności działających poprzez przemoc. W schemacie tym można rozpoznać jeden z głównych tematów *Państwa* Platona (począwszy od księgi IV, 436 a)<sup>85</sup>. Sam Platon, jak wiadomo, uważał, iż inspiracją do tego pomysłu był Homer (*Odyseja*, XX, 16). Jakkolwiek by było, już pitagorejczycy wyróżniali kilka części duszy (Diogenes Laertios, VIII, 30). Także inne teksty, które posługują się podobnymi różniczeniami w człowieku przyczyniły się do narodzin tego typu problematyki<sup>86</sup>, która po Platonie stała się prawie banalna<sup>87</sup>.

O ile jednak ograniczymy się do stwierdzenia, że jest w człowieku siła determinująca, a nawet jeśli zdołamy wyodrębnić ten prawdziwy wewnętrzny składnik determinacji, nie zdołamy osiągnąć pewności, że znaleźliśmy coś innego, niż *komparatywne* pojęcie wolności, aby wyrazić to słowami Kanta<sup>88</sup>. W tym sensie nawet o fizycznym ruchu można powiedzieć, że jest wolny (również jeśli chodzi o Greków, por. tezę przypisywaną Demokrytowi, D.-K., II 97, 34–35), pod warunkiem, że na jakiś czas pominiemy przyczyny zewnętrzne, a weźmiemy pod uwagę jedynie te, które tkwią w nim samym. Prawdziwy problem polega nie na tym – powiada Kant

<sup>85</sup> Terminologia użyta przez Platona w *Państwie* jest pod tym względem jednoznaczna: sprawą rozumu jest zarządzać (441 e), dopiero wtedy można mówić o wolności (*eleutheria*, por. 576 a, 577 c–d, 591 b); przymus wywierany przez pożądanie jest gwałtem (440 a–b) i tyranią (573 b), ujarzmią (442 a, 519 a–b, 553 d), podczas gdy to on powinien być ujarzmiiony (444 b). Patrz także: *Prawa*, I, 635 d (nie jest naprawdę *eleutheros*, kto nie potrafi oprzeć się przyjemnościom); *Fedon*, 80 a.

<sup>86</sup> Np.: *Demokryt*, B 214, 236; *Antyfon*, B 58, 59; Eurypides, *Hippolit*, 377 i n.; *Medea*, 1078.

<sup>87</sup> Zgodnie przyjmuje się, że umiarkowanie polega na panowaniu nad rozkoszami i żądzami, stwierdza Agaton w *Uczcie Platona* (196 c). Poza Platonem, który często nawraca do tej idei, można by powołać się na wiele innych tekstów, gdzie jakaś szczególna moc (rozum, wola) mająca reprezentować to, co w człowieku najlepsze lub człowieka prawdziwego, przeciwstawiona jest żądzom, przyjemnościom itd. Dla nas szczególnie godnym odnotowania jest fakt, że zarówno w oczach wielu sokratyków, jak i u Platona tematyka ta dotyczy wolności (por. przyp. 85); czasami w sposób wyraźny, kiedy określa się przyjemności lub namiętności, jako przeszkody dla wolności (Ksenofont, *O gospodarstwie*, I, 18–23; *Historia Grecji*, IV, 5, 2–3); czasami w sposób mniej bezpośredni – za to łatwo rozpoznawalny – kiedy pochwała się mocą opanowania złych skłonności wpływających z ludzkiej natury (por. przypadek Stilpona z Megary, w: Cyцерон, *De fato*, V, 10 = frag. 158 Döring, albo przykład Sokratesa w *Badaczu życia* [Zopyros] Fedona; por. Cyцерон, *De fato*, V, 10–11 oraz *Tusc.*, IV, 80; odtworzenie w: L. Rossetti, *Ricerche sui „Dialoghi socratici” di Fedone e di Euclide*, „Hermes” 1980, vol. 108, s. 183–198).

<sup>88</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałeczki, PWN, Warszawa 1984, s. 157–158.



– aby wiedzieć, czy wspomniane składniki są wewnętrzne, czy zewnętrzne (ani nawet, czy są one rezultatem naoczności, czy też poznane rozumowo, jeśli rozważamy pierwszy przypadek), lecz aby stwierdzić, czy składniki owe mają, czy też nie, rację swego istnienia w czasie i w poprzedzającym stanie; inaczej mówiąc: należy wykluczyć ogólną ideę *naturalnej* przynależności, aby mogła zaistnieć wolność we właściwym sensie. Wydawać by się mogło, że bardzo daleko odeszliśmy od roślinnej metafory nieskrępowanego wzrostu i swobodnego rozwoju *physis*. Będziemy może nawet skłonni uznać, że Grecy z rozważanej epoki zdecydowanie nie doszli do autentycznego pojęcia wolności. Jednak wydaje się nam zupełnie oczywiste, że owo pojęcie wolności absolutnej: „przez tą rozumieć bowiem należy niezależność od wszystkiego, co empiryczne, a zatem od przyrody w ogóle” (Kant, *KPR*, Warszawa 1984, s. 159) jest jedynie doprowadzeniem do skrajności wymogu zawartego w jądrze semantycznym wskazanym wcześniej, tak jak dane to nam było zauważyć już w „przesadnych” i zbyt gwałtownie sformułowanych koncepcjach w pismach Herodota, Tukidydesa czy Platona. Jedyna różnica zasadza się na tym, że koncepcje greckie pozostaną w sferze czysto retorycznej i werbalnej, tak długo, aż nie dostarczą narzędzi do *pomyślenia* tej absolutnej niezależności, inaczej mówiąc: dopóki nie zidentyfikują pozytywnego pierwiastka zdolnego do wyjaśnienia podobnego zerwania z porządkiem naturalnym.

Rzecz ulegnie zmianie wraz z pojawieniem się Platona, który dookreślił refleksję na temat warunków możliwości i statusu tego rodzaju niezależności<sup>89</sup>. Z pewnością problem ten zasługiwałby na rozważenie także w innych perspektywach. Zauważmy tylko, że Platon prawdopodobnie dostrzegł fundamentalny wymóg tak zarysowanej koncepcji: aby wolność (właśnie w tym sensie, który wyłania się z niedawno cytowanego określenia Kanta) była możliwa, trzeba wykazać zasadniczą różnicę między naturą a duszą (lub jedną z jej części); trzeba określić jakiś inny porządek, „przyczynowość” różną od tej, która działa w naturze – dajmy na to: przyczynowość inteligibilną. Odpowiada temu w pierwszym rzędzie powszechnie znana teza o boskim charakterze duszy lub jej najdoskonalszej części (*Państwo*, IX, 589 d, e; 590 d; *Prawa*, V, 726 a). Należy tu jednak specjalnie podkreślić, że Platon nie zadowolą się ogólnym stwierdzeniem tej boskości, sformułowanym na podstawie pochodzenia i przeznaczenia

<sup>89</sup> Tak jak to zwykle bywa i tu można łatwo wskazać poprzedników Platona (np. Parmenidesa), tyle że fakt ten nie daje się skomentować w naprawdę interesujący sposób. Filozofia megarejska także dysponowała porównywalnym pojęciem „zerwania” (*rupture*), ale naprawdę można je rozpoznać dopiero u późnych przedstawicieli szkoły: Diodora i Stilpona (np. dokonane przez pierwszego z nich rozróżnienie między planem czystych zdarzeń oraz planem autentycznej racjonalności, które pozwoli pomyśleć niezależność i autonomię mędrca objaśnione przez Stilpona; por. R. Müller, *Les Mégariques...*, s. 153–157).

duszy<sup>90</sup>; ale podkreśla z rozmysłem, że ta boska natura stanowi nieredukowalną swoistość w odróżnieniu od ciał, ogólnie wziętej natury oraz jej „praw” lub zasad<sup>91</sup>. Pozostaje więc wykazać zależność między tymi dwoma porządkami. Nie wystarczy, aby dusza (lub *voῦς*) należała do innego świata, trzeba jeszcze, aby miała ona jakąś władzę na tym świecie<sup>92</sup>. Uzasadnienie tej władzy wydaje się przebiegać pośrednio: tak jak u Arystotelesa lub u Kanta, nie można by było wykazać konieczności, gdyby moralność była czymś realnym<sup>93</sup>. Jednak uprzednia analiza boskiej natury duszy dostarcza Platonowi bardziej bezpośredniego argumentu: dusza jest wcześniejsza od natury i od ciał, a w konsekwencji jest ona prawdziwą przyczyną wszystkiego<sup>94</sup>. A choć jej władza nie posuwa się aż do zdomi-

<sup>90</sup> Np. kwestia jej pochodzenia: *Timajos*, 41; kwestia nieśmiertelności: poza takimi słynnymi tekstami, jak: *Fedon*, *Fajdros* oraz *Państwo*, X; patrz także: *Timajos*, 90 b-c, gdzie względna nieśmiertelność uzależniona jest od ponadludzkiego pierwiastka w duszy.

<sup>91</sup> Pokrewieństwo z duszą wykazują: sąd, przewidywanie, inteligencja i sztuka, kontrastując z tym, co: twarde, miękkie, ciężkie lub lekkie, a należące do natury zmysłu pospolitego (*Prawa*, X, 892 a-b); dusza z natury swej bardziej boska, poprzedza wszystkie byty, które ruch swój otrzymały z zewnątrz (XII, 966 e); jest ona bezcielesna, bezbarwna, niewidzialna, inteligentna, wyposażona w pamięć i zdolność liczenia (*Epinomis*, 981 b-c). Zauważalny jest tam wyraźnie ruch myśli – podobny do tego, jaki opisuje Descartes w drugiej i na początku czwartej *Medytacji* – ruch, dążący do wyodrębnienia dwóch typów nieredukowalnych realności. Realności te wyodrębniane są nie tylko ze względu na wskazane właściwości, ale także – i zwłaszcza – ze względu na właściwy im sposób działania, czyli własną zasadę „funkcjonowania”. Aktywność tego, co twarde i ciężkie różni się od aktywności inteligencji lub pamięci. Najbardziej charakterystyczny pod tym względem jest z pewnością słynny ustęp z *Fedona* (98 c i n.), gdzie celowość *voῦς* przeciwstawiona jest *mechanizmowi* natury. Patrz także: *Prawa*, I, 645 a, gdzie wyraźnie powiedziane jest, pomimo porównania z marionetkami, że rozum nie przymusza, ale wymaga współpracy. Wiadomo, że dla Arystotelesa dusza także nie przynależy w całości do natury (*Anatomia zwierząt*, I, 641 b 9) oraz, że intelekt jest czymś boskim (*Rozmnażanie się zwierząt*, II, 3, 736 b 28).

<sup>92</sup> Przynajmniej nad jednostką ludzką, o ile ta – jako cielesna – należy do natury.

<sup>93</sup> Arystoteles, *Hermeneutyka*, IX, 18 b 31; 19 a 6 i n.; *Etyka Nikomachejska*, III, 1, 1109, b 30-35. Tematyka kary i nagrody w związku z koncepcją odpowiedzialności moralnej pojawia się prawie we wszystkich dialogach Platona, od *Alkibiadesa* (118 a) do *Praw* (IX, 863 c-d). Pomimo zbyt często cytowanego zdania „Nikt nie jest zły z własnej woli” (pojawia się ono zresztą w kontekście przywołanego fragmentu *Praw*; por. 860 d), Platon prawdopodobnie nigdy całkowicie nie zrezygnował z idei przypisującej odpowiedzialność za winę temu, kto popełnia zło. Z dalszych partii tekstu wynika jednak, że odpowiedzialność ta nie może być mierzona tylko prawem (w pewnym sensie mechanicznie, mając na celu podtrzymanie porządku politycznego), ale powinna dotyczyć problemu wyboru oraz dawać możliwość decydowania o dobru i złu (X, 896 c-d; fragment odwołujący się wprost do poprzedniego rozróżnienia dwóch porządków; a także 904 b-c: *intencje* jednostki są *przyczyną* obecności w niej dobra i zła).

<sup>94</sup> *Prawa*, X, 892 a i n. (896 d: dusza jest przyczyną wszystkiego i zarządza od wewnątrz wszystkim, co się porusza): XII, 966 e; *Epinomis*, 988 c-e. Należy podkreślić, że „determinizm” z jakim ciało działa na duszę (*Timajos* 86 b i n.) może być odwrócony: *logos* może zapanować nad masą ognia, wody, powietrza i ziemi, która dołącza się do duszy (*Timajos*, 42 d: cf. 73 a, 88 b, 9 a i n.); można oddzielić od duszy masy ołowiane, które spokrewnione są z przyszłością (*Państwo*, VII, 519 a-b).

nowania zewnętrznej natury, ani do zakłócenia porządku świata, to przecież nie ulega wątpliwości, że dusza ludzka (lub ściślej biorąc jej część intelektualna) jest wolna w wyborze dobra lub zła moralnego<sup>95</sup>, a władza jej sięga co najmniej innych ludzi (w sferze kształcenia lub życia politycznego).

Warto wreszcie zauważyć, że mówienie o wolności (*eleutheria*) w tym kontekście nie opiera się w żaden sposób na niepewnej analogii, ani też nie jest nadużyciem językowym: jeśli nawet Platon nie posługuje się tym słowem tak często, jak my to robimy<sup>96</sup>; stwierdziliśmy jednak (por. przyp. 85), że jest to termin całkiem właściwie dobrany do omawianej problematyki, tzn. do zagadnienia, czy i co sprawuje władzę w człowieku lub w jego duszy. Trzeba by nawet dodać, że pomimo pozornej powściągliwości Platona, wolność z pewnością nie jest dla niego pojęciem wyłącznie wtórnym, z którego czyniłby użytek jedynie po to, aby nie pozostawić go na łasce swoich przeciwników (Nestle, *Eleutheria*, 91). Wolność rzeczywiście leży w naturze myślenia: „Żadne bowiem prawo ani żaden nakaz nie jest potężniejszy od wiedzy i rozum nigdy podlegać i służyć nie może niczemu, ale rządzić musi wszystkim, jeżeli jest prawdziwym rozumem i zgodnie ze swą naturą wolnym istotnie”<sup>97</sup> (tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 423). Zatem to nie ze względu na doraźne racje późny Platon – ku zdziwieniu niektórych komentatorów – uznał, że intelekt pełni tak ważną rolę w porządku politycznym<sup>98</sup>; nieprzypadkowo także wtedy, gdy mowa o najwyższej ozdobie

<sup>95</sup> Powyżej, przyp. 93 przy końcu, a także *Państwo*, X, 617 e. Na rozstrzygnięcie ewentualnych trudności z utrzymaniem tej tezy, szczególnie jeśli chodzi o uzgodnienie jej ze zdaniem „Nikt nie jest zły z własnej woli” lub też z całością mitu o Erze nie mamy tu miejsca.

<sup>96</sup> Indeks Brandwooda pozwala jednakże stwierdzić, że – nie biorąc pod uwagę wyrazów pochodnych – terminy *eleutheria* i *eleutheros* figurują prawie 200 razy u Platona; dla porównania: u Arystotelesa Bonitz odnalazł termin *eleutheria* 9 razy, a *eleutheros* ok. 40.

<sup>97</sup> *Prawa*, IX, 875 c–d. Próżne byłyby zarzuty, że chodzi tu o prawodawstwo i że termin „wolny” ma sens polityczny: po pierwsze dlatego, że nawet przy wypowiedaniu go słycać wyraźnie ogólny zasięg jego treści; a przede wszystkim dlatego, że kontekst wprowadza tu postać tego, co zdany na samego siebie, prowadzi się bez żadnego prawa lub przepisu, a którego wolność w konsekwencji sprowadza się do podporządkowania się *Nomos* własnej ojczyzny. Ustęp z *Fedona* cytowany wcześniej (98 c–99 d) stanowi, naszym zdaniem, bardzo dobrą ilustrację tego typu „przyczynowości” właściwej umysłowi; a mianowicie „sądu o tym, co jest lepsze” w przeciwieństwie do przyczynowości mechanicznej. Sąd ten jest przedstawieniem celów oraz świadomością wartości, wiadomo skądinąd, jak wielki kładł Platon nacisk na fakt, że powiązanie inteligencji z tym, co lepsze jest całkowitym zaprzeczeniem konieczności lub przymusu: por. *Timajos*, 47 e–48; w sprawie edukacji oraz dialektyki, która jest uprzywilejowanym sposobem kształcenia, patrz: *Państwo*, VII, 536 d–e; VIII, 548 b–c; *Prawa*, IX, 857 c–d; dodatkowo w sprawie posłuszeństwa prawu: *Polityka*, 276 d; *Prawa*, III, 690 b–c; IV, 722 b–c.

<sup>98</sup> Patrz, np. *Prawa*, III, 693 b oraz VIII, 832 c–d (w sprawie różnicy między dobrym ustrojem a złymi, Platon podkreśla, że te ostatnie charakteryzują się brakiem zgody i gwałtem): podobnie *List VII*, 331 d (brak zgody na gwałt, nawet jeśli celem jest ustanowienie najlepszego ustroju) oraz *List VIII* 354 c–e (pomimo ograniczeń, mających zapobiec zbytnej wolności: chodzi tu mianowicie o to, aby nie zmieniła się ona w despotyzm).

duszy, ozdoby która stanowi jej własność i która pozwala jej kroczyć ufnie do Hadesu, obok wstrzemięźliwości, sprawiedliwości i odwagi wymienione zostały: wolność i prawda<sup>99</sup>.

Wnioski, wypływające z przeprowadzonej konfrontacji pierwszych poszukiwań filozoficznych z tym zdumiewającym pojęciem przekazanym przez kulturę, potwierdzają naszym zdaniem fakt, że tylko pogłębiona refleksja nad samą ideą wolności pozwala odpowiedzieć na pytania, których jest ona źródłem. Rzeczywiście, analizując metodycznie ten radykalny wymóg uniezależnienia się od ogólnie pojętej zewnętrżności, zdobywamy nie tylko sposobność do wypowiedzenia się na temat realnego lub iluzorycznego, istotowego bądź też akcydentalnego charakteru wolności, ale dochodzimy poprzez logikę właściwą temu myślowemu ruchowi do idei omówionego już pozytywnego czynnika determinacji. Nadto – a jest to tylko pozorny paradoks – właśnie wtedy, gdy poważnie potraktujemy ten wymóg absolutnej wolności, uwypuklamy w ten sposób najbardziej trafiający do przekonania, trudności związane z całkowitą indeterminacją, czyli kompletną nieobecnością pozytywnego projektu, która wydawała się być nieodpartą konsekwencją tak pojętej wolności. Skutkiem tego „fałszywa” lub „niedobra” wolność nie byłaby wolnością, która oddaliła się od pierwotnej treści semantycznej, gdzie wolny oznaczał tutejszy, rodzimy; a jeszcze mniej tą wolnością, która wbrew wszelkiej ostrożności nie godzi się na żadne ograniczenia lub wyrzeczenie się samej siebie (por. O. Gigon, *Der Begriff*, s. 37; M. van Straaten, *What Did the Greeks Mean by Liberty?*, s. 106 i 125), byłyby to raczej wolność, która nie potrafi w pełni sprostać aspiracjom absolutnej niezawisłości zawartej w jej pojęciu: człowiek, który wyrzeka się po prostu wszelkich związków i zobowiązań, nie może tym samym zdobyć zupełnej pewności co do swego „nieskrępowania”, tak że pozostaje on – mimo tego, co osiągnął – podporządkowany różnego rodzaju ograniczeniom w stopniu nie pozwalającym mu przeciwstawić im czynnika, który z istoty swej przekraczałby każdą przeszkodę. Dla Greków, tak jak i dla nas, tego samego rodzaju dwuznaczność kryje się w powiedzeniu „robić to, co się chce”. Wielu uważa, że definiuje ono wolność w sposób najbardziej adekwatny<sup>100</sup>. Jednak równie wielu odrzuca je jako tejsze wolności najbardziej niezręczne, a i niebez-

<sup>99</sup> *Fedon*, 114 e. Nie należy mylić tej wolności z wyzwoleniem przez śmierć z więzienia, którym są niższe partie ziemskie (114 b). Chodzi tu o wolność w życiu doczesnym (114 b), a zależy ona od myśli (*φρόνησις*, 114 c) i od procesu uczenia się (*τὸ μανθάνειν*, 114 e). Por. *Teajtet*, 175 e (wypoczynek, wolność a filozofia).

<sup>100</sup> „Quid est enim libertas? Potestas vivendi ut velis” (Cyceron, *Paradoxa Stoicorum*, V, 34; por. także *De off.*, I, 20, 70). To samo pisze Epiktet: *ἐλεύθερος ἐστὶν ὁ ζῶν ὡς βούλεται* ... (*Rozmowy*, IV, 1, 1). Por. też Platon, *Państwo*, IX, 577 d–e. Jak pamiętamy, sens ten wiąże się bezpośrednio z domniemaną etymologią terminu *ἐλεύθερος* (patrz s. 39).

pieczne, przeinaczenie<sup>101</sup>. W tym miejscu nasuwa się drobna uwaga streszczająca się w stwierdzeniu, że chodzi tu w mniejszym stopniu o problem *ryzyka* związanego ze swobodną moralnie interpretacją powyższego zdania, a bardziej o problem *realności* wolności: czysto negatywna interpretacja, nie odwołująca się do natury chcącej możliwości, zmienia działający podmiot w zabawkę każdej obcej siły, a więc nie pozwala w rzeczywistości czynić tego, co by się chciało<sup>102</sup>.

Popęliśmy błąd obawiając się, że uwydatnienie przez starożytnych Greków pojęcia absolutnego braku zależności od wszelkich przeszkód i hamujących człowieka więzów, przyczyni się do tego, aby usprawiedliwić współczesne pomieszanie wolnością z subiektywną samowolą jednostki. Należałoby raczej cieszyć się z jasności wypowiedzi autorów zajmujących się niegdyś tą delikatną problematyką, dla której impulsem było rozważane pojęcie oraz przemyśleć dobrze płynącą stąd naukę: refleksja, która od początku nie przywiązywałaby wagi do radykalnego wymogu autonomii będącej w samym centrum idei wolności, byłaby zupełnie bezradna wobec kaprysów tyrana lub rozprężenia źle pojętej demokracji. Wszak to nie wskutek powstrzymującego działania „od zewnątrz” (w imię zewnętrznych imperatywów, takich jak powszechna szczęśliwość lub ustrój państwa-miasta) można skłonić ludzi do rzeczywistego zaakceptowania prawa, któremu nie poddali się oni nigdy, gdyby mieli szansę uniknięcia jego narzucającego się charakteru. Gdy raz uznamy wolność za właściwy byt człowieka, za to dzięki czemu realizują się jego najwyższe możliwości oraz bez czego nie do uratowania byłyby wszelkie wartości, już tylko wolność sama może być źródłem ludzkiego prawa.

Przełożyła Małgorzata Kwietniewska

<sup>101</sup> Platon, *Państwo*, VIII, 557 b; *Prawa*, VI, 780 a; X, 907 c (por. *Laches*, 179 a; *Gorgiasz*, 469 c); Izokrates, *Mowa panatejska* 131; Arystoteles, *Polityka*, VI, 4, 1318 b 38; Epiktet, *Rozmowy*, IV, 1, 34.

<sup>102</sup> Jak zauważa to jeszcze Platon (*Gorgiasz*, 466 d i n.) pod nieobecność *voũς* rezultat działania może okazać się przeciwieństwem tego, co było zamierzone. Por. także Epiktet, *Rozmowy*, IV, 1, 35 i n. Nie można pominąć tu kwestii zła moralnego, którego sprawcą jest sam wolny *voũς*, czyli problemu wspólnego doktrynom biorącym faktycznie pod uwagę wolność absolutną, a także nie zgadzającym się na prostą identyfikację zła z różnymi „zewnętrznymi” zasadami, jak: materia, zmysłowość itd. Znane są analizy I. Kanta, np. w *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, gdzie stoicy rozpatrywani są właśnie pod tym względem (por. s. 83 w tłum. fr.: Gibelin, Vrin, Paris 1965). Oni sami nie byli zgodni w tej kwestii. I tak Chryzyp bronił tezy bliskiej tezie Kanta. Sięgając jeszcze dalej w przeszłość, wydaje się możliwe odnalezienie u Platona licznych elementów zmierzających w tym kierunku, ale trzeba by było poświęcić temu zagadnieniu odrębne studium.

*Robert Muller*

SOME REMARKS ON GREEK LIBERTY

Through a detailed analysis of ancient philosophical doctrines of liberty and careful examination of the etymology of the term „eleutheria”, the text gives its reader rich material for consideration which must eventually lead to a conclusion that Greek understanding of freedom as a specifically human entity, is the root of all modern views concerning liberty.