

KS. STANISŁAW KOWALCZYK

IDEA WOLNOŚCI W FILOZOFII GRECKO-RZYMSKIEJ

Idea wolności była znana już w starożytnej Grecji, gdzie pojawiała się w mowach działaczy politycznych, w literaturze i pismach filozoficznych¹. Pojęcie wolności politycznej stało się głośne od V wieku przed Chrystusem. Do jego prekursorów należeli dwaj wybitni politycy ateńscy: Solon i Perykles, którzy opowiedzieli się za demokratycznym modelem życia społeczno-politycznego. Solon istnienie wolności wiązał z państwem, na którego terenie prawo winno łączyć się harmonijnie z siłą i w ten sposób kształtować porządek społeczny. Wolność nie może być identyfikowana z anarchią, jej istotę stanowi natomiast równość wszystkich obywateli wobec prawa. Wolność to przede wszystkim atrybut państwa (*pólis*), które jest niezależne od innych. Jednym z państw antycznej Grecji była Sparta, której ustrój był wybitnie militarno-autorytarny. Zapewne wpływ takiego modelu życia politycznego był jednym z powodów tego, że wolność indywidualnych obywateli w starożytnej Grecji była marginalizowana. Nie bez znaczenia dla ówczesnej koncepcji wolności były również wierzenia religijne Greków. Uznawali oni decydujący wpływ bogów, dlatego w antycznej literaturze często akcentuje się podległość człowieka przeznaczonemu mu losowi (*moira*) i konieczności tajemniczych sił kosmicznych (*anánke*).

Pojęcie wolności i jego synonimy pojawiały się często w starogreckiej literaturze. Homer używał terminu „dobrowolny” (*ekón*) na oznaczenie czło-

Ks. prof. dr hab. STANISŁAW KOWALCZYK – Katedra Filozofii Społecznej, Instytut Socjologii KUL; adres do korespondencji: ul. Bernardyńska 7B/9, 20-109 Lublin.

¹ Por. D. N e s t l e. *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*. T. 1. Tübingen 1967 s. 19-85.

wieka, który nie ulega żadnej zewnętrznej sile i który działa zgodnie ze swą naturą. Człowiek wolny może nawet podjąć heroiczny wysiłek przeciwstawienia się swemu losowi czy przeznaczeniu. Ajschylos twierdził, że wolny jest nie tylko ten człowiek, który rządzi się własnym prawem, ale także ten, który Boże prawo uznaje za własne. W podobnym znaczeniu mówi o wolności Sofokles, u którego pojęcie to nabrało wydźwięku etycznego, rozumiane było bowiem jako akceptacja prawa bożego i wyznacznik ludzkiego działania.

Kategoria wolności została zasymilowana również na terenie starogreckiej filozofii. H. Krämer wyróżnił trzy istotne znaczenia pojęcia wolności w antycznej myśli greckiej: 1) odpowiedzialność, dobrowolność, wolność woli; 2) wolność wyboru i decyzji pomiędzy różnymi możliwościami; 3) samodzielność². Pokrewną klasyfikację typów wolności podał O. Gigon, który wyróżnił następujące znaczenia tej kategorii w antycznej Grecji: 1) wolność jako forma życia jednostek i państw; 2) wolność jako podstawa odpowiedzialności etycznej człowieka; 3) wolność ujmowana w kontekście oddziaływania na człowieka sił kosmicznych i woli bogów³. Obie zaprezentowane typologie pojęcia wolności w pewien sposób się dopełniają. Starożytni Grecy nie widzieli sprzeczności pomiędzy wolnością człowieka a koniecznością podporządkowania się kosmicznemu porządkowi i woli bogów. Swoistym odpowiednikiem praw kosmicznych było prawo obowiązujące w społeczności państwowej, dlatego – chcąc uniknąć anarchii – należy mu się podporządkować.

Wypuklenie roli państwa w życiu człowieka nie przeszkodziło jednak myślicielom greckim w wypracowaniu idei wolności indywidualnej. Znali oni takie terminy jak „wolny wybór” (*proairesis*) i „wola” (*boúlesis*)⁴. Synonimicznym pojęciem była kategoria autonomii, rozumiana jako wewnętrzna niezależność wobec sił zewnętrznych i wewnętrznych skłonności zmysłowych. Takie znaczenie wolności pojawiło się u Antystenesa, a przede wszystkim u Diogenesa z Synopy. Idea wolności była również istotnym motywem refleksji Sokratesa (zm. 399 przed Chr.). Odróżnił on wolność w życiu społeczno-politycznym i wolność indywidualno-subiektywną. Ta ostatnia ma wymiar etyczny, wymaga bowiem świadomego podporządkowania się rozpoznany nakazom moralnym. Sokrates przyjmował pogląd, że nikt nie czyni świadomo-

² H. K r ä m e r. *Die Grundlegung des Freiheitsbegriff in der Antike*. W: J. S i m o n (Hrsg.). *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*. Freiburg–München 1977 s. 245.

³ O. G i g o n. *Der Begriff der Freiheit in der Antike*. „Gymnasium” 80:1973 s. 3 nn.

⁴ W. W a h r n a c h. *Freiheit*. W: *Wörterbuch der Philosophie*. T. 2. Basel–Stuttgart 1972 kol. 1065-1066.

mie zła, dlatego stanowi ono jedynie rezultat braku właściwego poznania. Ten starogrecki myśliciel silnie akcentował potrzebę wypracowania wolności wewnętrznej, tj. autonomii ducha.

I. PLATON

Szczególne rolę w starogreckiej filozofii odegrał Platon (zm. 347 przed Chr.). Jego rozważania dotyczące problematyki wolności są ambiwalentne, dlatego często są przedmiotem ostrej krytyki. K. Popper w pracy *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie* zarzucił starogreckiemu myślicielowi propagowanie państwa totalitarnego⁵. Symptomy takiego państwa to m.in.: preferowanie interesów elit rządzących na niekorzyść ogółu obywateli, zniesienie rodziny połączone ze wspólnotą kobiet i dzieci u tzw. strażników, zniesienie własności prywatnej, utożsamienie kolektywizmu z altruizmem, wprowadzenie ostrej cenzury, zalecanie kontroli policyjnej w odniesieniu do życia prywatnego, podporządkowanie religii interesom państwa.

Bardziej wyważoną ocenę platońskiej koncepcji państwa zaprezentował W. Witwicki, tłumacz Platonowego dzieła *Państwo*. Słusznie wskazał on na złożoność filozofii społeczno-politycznej Platona, prezentowanie różnorodnych modeli państwa, ich stron pozytywnych i negatywnych. Witwicki słusznie jednak zarzucił Platonowi ignorowanie nieodzowności rodziny w życiu społecznym, brak całkowitego zrozumienia dla miłości jako podstawy monogamicznego małżeństwa i atrofii uczuć rodzinnych⁶. Dość jednostronnie ocenił koncepcję państwa i wolności Platona A. Kasia⁷. Jego zarzuty sprowadzają się do uwag, że Platon aprobował niewolnictwo, całkowicie kwestionował ideę politycznej demokracji i zalecał ustrój policyjno-totalitarny jako model państwa idealnego.

Część sygnalizowanych zastrzeżeń wobec platońskiej koncepcji życia społeczno-politycznego jest zasadna. Kontrowersyjne idee Platona łączą się organicznie z jego modelem państwa idealnego. W państwie takim istnieją cztery

⁵ K. R. P o p p e r. *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. Tłum. H. Krahelska. T. 1. Warszawa 1993 s. 70 nn., 122-123, 166 nn., 222 n.

⁶ W. W i t w i c k i. *Objaśnienia tłumacza*. W: P l a t o n. *Państwo*. Tłum. W. Witwicki. T. 2. Warszawa 1958 s. 173-178.

⁷ A. K a s i a. *Platona idea wolności ascetycznej*. W: *Antynomie wolności*. Warszawa 1966 s. 23-28.

typy ludzi: rządzący państwem to odpowiednik złota, ich pomocnicy to srebro, rolnicy i rzemieślnicy to żelazo i brąz⁸. Najbardziej interesował się autor *Państwa* elitą rządzącą, którą nazywał strażnikami. Ich pomocnikami są wojownicy. Reszta obywateli, zwana najczęściej ludem, nieczęsto była przedmiotem rozważań Platona. Do obywateli państwa nie zostali zaliczeni niewolnicy, których istnienie ma być czymś naturalnym i zgodnym z prawem państwowym.

W platońskim modelu państwa idealnego z łatwością można dostrzec elementy państwa totalitarnego. Kierowniczą rolę w państwie Platon przyznał elitom politycznym, czyli strażnikom. W odniesieniu do nich zalecał zniesienie małżeństwa monogamicznego, tj. wprowadzenie wspólnoty kobiet i dzieci⁹, a także zniesienie własności prywatnej¹⁰. Wychowanie dzieci powinno znaleźć się w gestii państwa, ono bowiem jedynie jest w stanie przygotować ludzi do pełnienia ważnych funkcji polityczno-państwowych. Platon zalecał także eutanazję wobec tych ludzi, których życie uznał za „bezużyteczne” dla państwa¹¹. W dziele *Państwo* znajdujemy również aprobatę cenzury literatury, muzyki i sztuki¹². Autor dzieła rolę państwa uznał za tak istotną, że postulował całkowite podporządkowanie mu interesów obywateli.

Powyższa koncepcja państwa idealnego niewątpliwie koreluje ze współczesnym rozumieniem państwa dyktatorsko-autorytarnego. Nie jest to jednak wyczerpująca prezentacja filozofii politycznej Platona, dlatego zbyt ekstremalny jest kierowany pod jego adresem zarzut całkowitej opozycji wobec modelu demokracji. Grecki myśliciel wyróżnił kilka modeli życia polityczno-państwowego: monarchię, elitarną arystokrację i demokrację. Wymienione modele państwa oceniał w zasadzie pozytywnie, lecz przestrzegał, że arystokracja może przekształcić się w oligarchię. Z niej drogą rewolucji może powstać demokracja, która z kolei może prowadzić do anarchii, a następnie do dyktatury. Platon lękał się ekstremalnych postaw, które prowadzą zwykle do wypaczeń życia społecznego. W dziele *Prawa* znajdujemy stwierdzenie: „Gdy więc w jedynowładztwie kocha się jedno państwo, a drugie w wolności wyłącznie i bardziej niż trzeba, to żadne z nich nie trzyma się właściwej

⁸ P l a t o n. *Państwo* III 415 a-c (t. 1 s. 186-187).

⁹ *Państwo* V 457 c-d (t. 1 s. 258-259).

¹⁰ *Państwo* III 416 d-417 b (t. 1 s. 189-190).

¹¹ *Państwo* III 407 d-410 a (t. 1 s. 171-177).

¹² *Państwo* II 377 b-378 a (t. 1 s. 119-120); III 398 c-399 e (t. 1 s. 154-157); III 401 b-e (t. 1 s. 166-161).

miary”¹³. Każde państwo powinno być sprawiedliwe. Sprawiedliwość implikuje istnienie jakiejś równości, ale nie może to być równość matematyczna, lecz jedynie równość proporcjonalna¹⁴. Jest to pośrednie uznanie zróżnicowania społecznego, a nawet relatywnego uprzywilejowania. Podstawą prawodawstwa państwowego powinno być przede wszystkim dobro państwa, dlatego interesy jednostek należy mu podporządkować¹⁵.

Platon nie dezawuuje demokracji jako modelu państwa. Stwierdza jednak, że w państwie demokratycznym wolność jest traktowana jako „jego największy skarb”, co powoduje często zaniedbywanie innych podstawowych wartości ludzkich. Zwolennicy ekstremalnie pojmowanej demokracji postulują w życiu społecznym wolność nieograniczoną, dlatego jakkolwiek prawną jej limitację traktują jako zamach na należne im prawa. W rezultacie dochodzi do anarchizacji życia społeczno-państwowego¹⁶. Wówczas starzy ludzie lękają się młodszych, np. nauczyciele uczniów. „Skoro wszystkim wszystko wolno”, to demokracja przekształca się w jej przeciwieństwo. „Nadmierna wolność [...] w nic innego się nie przemienia, tylko w nadmierną niewolę – i dla człowieka prywatnego, i dla państwa”¹⁷. Należy przyznać, że Platon trafnie wychwytuje zagrożenia niewłaściwie pojmowanej demokracji, utożsamianej z maksymalizacją wolności indywidualnej. Oligarchia jest wypaczeniem ustroju arystokratycznego, ponieważ w miejsce rozumu i mądrości kieruje się egoistycznym wyrachowaniem ekonomicznym. Model oligarchiczny państwa nie da się utrzymać na dłuższy czas, ponieważ aprobejuje ludzkie krzywdy. Dlatego w sposób rewolucyjny przekształca się w demokrację. Ta ostatnia jednak, jeżeli koncentruje się na wolności egocentrycznej, to prowadzi do anarchii i ostatecznie stwarza klimat do powstania dyktatury. Platon formułuje swoją przestrożę następująco: „Nie z innego ustroju powstaje dyktatura, tylko z demokracji; z wolności bez granic – niewola najzupełniejsza i najdziksza”¹⁸. Zagrożeniem demokracji jest niebezpieczeństwo przechwycenia rządów przez ludzi nieuczciwych, którzy z hałaśliwych trybunów ludowych łatwo przeistaczają się w demagogów i dyktatorów¹⁹. Jest paradoksem, że przeczulenie na punkcie indywidualnej niezależności

¹³ P l a t o n. *Prawa* III 693 e (Tłum. M. Maykowska. Warszawa 1960 s. 121).

¹⁴ *Prawa* VI 757 a-e (s. 223-224).

¹⁵ *Prawa* XI a-c (s. 507-508).

¹⁶ *Państwo* VIII 562 a-e (t. 1 s. 444-445).

¹⁷ *Państwo* VIII 564 a (t. 1 s. 448).

¹⁸ Tamże.

¹⁹ *Państwo* VIII 566 a-d (t. 1 s. 452-453); VIII 569 b-c (t. 1 s. 458).

ostatecznie prowadzi do „despotyzmu i niewolnictwa”. Platona ocena dyktatury – trzeba to przyznać – była jednoznacznie negatywna. Dyktator bowiem to człowiek, który ograbia własnych obywateli z ich własności, a nawet posuwa się – dla osiągnięcia własnych korzyści – do pozbawiania ich życia. Ostatecznie grecki myśliciel doszedł do wniosku, że najlepszym modelem państwa jest ustrój pośredni pomiędzy monarchią a demokracją²⁰. Choć w sposób przesadny wskazywał na mankamenty ustroju demokratycznego, to jednak go nie odrzucał ani nie potępiał.

Platon nie kwestionował potrzeby i sensu wolności indywidualnej, ale widział w niej jedną z wielu wartości. Podkreślał, że wolność w życiu społecznym nie powinna przeistoczyć się w anarchię i bezład. Tyrania niszczy wolność, ale w modelu demokratycznym bywa ona nieraz wykorzystywana w sposób szkodliwy dla państwa. W pismach greckiego myśliciela pojawiła się koncepcja wolności wewnętrzno-moralnej²¹. Koncepcja ta opiera się na pewnej analogii pomiędzy strukturą państwa a strukturą człowieka. Wolność i autonomia państwa jest konsekwencją jego wewnętrznego ładu społecznego. Podobna sytuacja zachodzi w wypadku wolności człowieka. Tylko ten człowiek jest autentycznie wolny, który nie jest niewolnikiem własnych lęków, irracjonalnych popędów, zmysłowych uczuć itp.²² Platon ironicznie zauważa, że nawet dyktator – choć jest despotą dla swych podwładnych – to w wymiarze duchowym jest niewolnikiem²³. Wolność wewnętrzna jest osiągalna jedynie poprzez nabywanie cnót moralnych, tj. mądrość, realizację dobra i duchową niezależność wobec sytuacji losowych²⁴. Możliwość podejmowania zewnętrznych wyborów nie jest najbardziej istotna dla wolności człowieka, czymś bardziej istotnym jest zdolność panowania nad sobą. Tylko tak rozumiana wolność jest konstruktywnym elementem życia społecznego, w wymiarze zaś indywidualnym warunkuje zdobycie szczęścia. Platon ideę wewnętrznej wolności łączył z tezą o nieśmiertelności duszy człowieka²⁵. Ostatecznie można stwierdzić, że dla Platona wolność łączy się z działaniem rozumnym, odpowiedzialnym, poszanowaniem prawa państwowego i bożego oraz realizacją wartości moralnych – na czele ze sprawiedliwością i miłością.

²⁰ *Prawa* VI e (s. 222-223).

²¹ Por. Nestle, jw. s. 89-100; H. G o m p e r z. *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*. Jena 1927 s. 169-192.

²² *Państwo* IX 577 a-e (t. 2 s. 16-18).

²³ *Państwo* IX 579 a-c (t. 2 s. 20-21).

²⁴ *Państwo* IX 576 c-577 c (t. 2 s. 15-19); *Prawa* XII 963 a (s. 583).

²⁵ *Państwo* X 621 e (t. 2 s. 100).

II. ARYSTOTELES

Kolejnym greckim myślicielem, który wiele uwagi poświęcił problematyce wolności, był Arystoteles (zm. 322 przed Chr.). Odróżnił on dwojaki wymiar wolności: indywidualny i społeczno-polityczny. Ostatni z nich omawiał w dziele *Polityka*. Idąc za powszechną opinią współczesnych sobie, uznał niewolnictwo za stan naturalny. „Pewni ludzie – pisał – są z natury wolnymi, inni zaś niewolnikami, przy czym stan niewoli jest dla tych drugich zarówno pożyteczny, jak i sprawiedliwy”²⁶. To kontrowersyjne stwierdzenie łączyło się z przekonaniem, że Grecy to ludzie ze swej natury wolni, natomiast „barbarzyńcy” mają duszę niewolników.

Stagiryta odróżnił trzy ustroje polityczne: ustrój arystokratyczny mówi o potrzebie cnoty, oligarchiczny opiera się na posiadanym bogactwie, natomiast demokratyczny koncentruje się na postulacie wolności w życiu społecznym²⁷. Demokracja jest „tym ustrojem, w którym najzupełniej została przeprowadzona zasada równości”²⁸. Podstawą ustroju demokratycznego jest aprobata i obrona wolności, dlatego „tak się pospolicie mówi, że jedynie w tej formie zażywają obywatele wolności”²⁹. Arystoteles, charakteryzując wolność społeczno-polityczną, pisze: „Jedną cechą wolności jest to, że się na przemian to słucha, to rozkazuje”³⁰. Innym charakterystycznym rysem wolności jest „możność urządzenia sobie życia, jak kto chce”³¹. Idea wolności ściśle łączy się z ideą równości. Konsekwencją wolności i równości, traktowanych jako podstawy życia społecznego, jest dostępność wszelkich urzędów państwowych dla wszystkich ludzi oraz ich rotacja. Arystoteles w zasadzie aprobował model demokratyczny państwa, ale nie był jego bezkrytycznym zwolennikiem. Sądził, że demokracja ulega deformacji wówczas, kiedy kieruje się wyłącznie interesami większości, a nie dobrem ogółu³². Wolność życia społecznego nie może kolidować z porządkiem społecznym, dlatego obywatele powinni podporządkować się prawu, a nie żyć wyłącznie według własnych

²⁶ A r y s t o t e l e s. *Polityka* I 2, 15 1255 a (Tłum. L. Piotrowicz. Warszawa 1964 s. 14).

²⁷ A r y s t o t e l e s. *Etyka nikomachejska* V 3 1131 a (Tłum. D. Gromska. Warszawa 1956 s. 170).

²⁸ *Polityka* IV 4, 2 1291 b (s. 159).

²⁹ *Polityka* VI 1, 6 1317 b (s. 262).

³⁰ Tamże.

³¹ *Polityka* VI 1 1318 a (s. 262). Por. N e s t l e, jw. s. 102-112.

³² *Polityka* III 5 1279 b (s. 112).

upodobań i woli³³. Aktywność polityczna wymaga posiadania sprawności moralnych, a także dysponowania wolnym czasem. Arystoteles odszedł od platońskiego modelu państwa autorytarnego, lecz w dalszym ciągu był rzecznikiem nadmiernej ingerencji państwa w prywatne życie obywateli³⁴. Całkowita aprobata niewolnictwa nie była jedynym kontrowersyjnym stwierdzeniem myśliciela ze Stagiry. Sądził on bowiem np., że rzemieślnicy nie powinni być obywatelami państwa³⁵.

O ile w *Polityce* Arystoteles omawiał wolność w sensie społeczno-politycznym, to w swych trzech etykach analizował wolność indywidualno-moralną. Mówiąc o aktywności człowieka, wyróżnił dwojaki rodzaj działań: dobrowolne (*ekoúsios*) i niedobrowolne. Niedobrowolne, tj. „niezależne od woli jest to, co dzieje się pod przymusem i skutkiem nieświadomości”; natomiast „zależne od woli wydaje się być to, czego przyczyna tkwi w samym działającym podmiocie, zdającym sobie sprawę z jednostkowych okoliczności, wśród których czynu dokonuje”³⁶. Czyny dobrowolne mają swą przyczynę w człowieku jako świadomym i wolnym podmiocie. Czyny niedobrowolne są konsekwencją przymusu albo braku należytej świadomości. Dobrowolne jest to „wszystko, co zależy od samego człowieka, a czego mógłby nie zrobić, robi [zaś] świadomie i sam z siebie”³⁷. Autor *Etyki nikomachejskiej* zaznacza, że czyny podejmowane pod wpływem gniewu czy innych silnych emocji są również zależne od woli człowieka i dlatego należy je oceniać w kategoriach etycznych.

Arystoteles, mówiąc o wolności, rozróżnił wolność spontaniczności i wolność wyboru. Pierwsza z nich jest wolnością w szerokim znaczeniu tego słowa, jest ona bowiem właściwa dzieciom, a nawet zwierzętom. Wolnością rozumianą w sensie właściwym jest możliwość dokonywania wyborów (*proaíresis*), zwana postanowieniem. Jest to „wybór pewnych rzeczy z pominięciem innych”³⁸. Czy arystotelesowska wolność wyboru jest równoznaczna z chrześcijańską koncepcją *liberum arbitrium*, czyli wolnej woli? Negatywną odpowiedź daje francuski mediewista E. Gilson, pisząc: „Arystotelesowska

³³ *Polityka* III 4 1292 a 4-37.

³⁴ Zdawał się aprobować aborcję we wczesnych stadiach ciąży i zalecał ograniczenie liczby dzieci w rodzinach.

³⁵ *Polityka* III 3 1278 (s. 106).

³⁶ *Etyka nikomachejska* III 1 1111 a 20 (s. 79). Por. Arystoteles, *Etyka eudemojska* II 8 1224 a (Tłum. W. Wróblewski. W: Arystoteles. *Dzieła wszystkie*. T. 5. Warszawa 1996 s. 429).

³⁷ *Etyka nikomachejska* II 9 1225 b (s. 433).

³⁸ *Etyka nikomachejska* III 2 1112 a 17 (s. 83).

teoria wyboru, pojętego jako postanowienie woli, następujące po rozważaniu umysłowym, była znakomicie opracowana, ale faktem jest, że Arystoteles nie wspomina w niej ani o wolności, ani o wolnej decyzji³⁹. Powyższa opinia przesadnie akcentuje różnicę pomiędzy teorią Stagiryty a chrześcijańską koncepcją wolnej woli. Oczywiście należy przyznać, że Arystoteles w swej antropologii nie wypracował klarownej koncepcji umysłowych władz człowieka, dlatego nie mówił o wolnej woli jako władzy. Sposób charakterystyki wolnego wyboru sugeruje jednak, że jest to „trwała dyspozycja do pewnego rodzaju postanowień”, genetycznie powiązanych z poznaniem intelektualnym, lecz różnym od niego⁴⁰. Decyzja woli jest właściwą przyczyną ludzkich działań, mianowicie cele rozpoznane przez namysł intelektu stają się przedmiotem wyboru woli i jej postanowień. Akt decyzji woli jest wyborem, tzn. przyznaniem pierwszeństwa temu, co lepsze, przed tym, co gorsze⁴¹. Wybór woli różny jest od aktów poznawczych umysłu, a także od spontanicznych pragnień człowieka. Intelekt człowieka rozpoznaje i dobiera cele, wola wybiera środki do ich realizacji.

Wyrażenie „wolny wybór”, którym posługiwał się Arystoteles, prawdopodobnie odpowiada znaczeniowo terminowi *liberum arbitrium* filozofii chrześcijańskiej. Przemawia za tym fakt, iż grecki myśliciel sformułował szereg argumentów za uznaniem wolnej woli człowieka⁴². Pierwszy z nich wskazuje, że zakwestionowanie wolności działań człowieka jest równoznaczne z zaprzeczeniem jego przyczynowania sprawczego w odniesieniu do wykonanych czynów. Wolność woli człowieka implikuje również powszechna praktyka stosowania nagród i kar w życiu społecznym. Fakt ten byłby całkowicie bezzasadny i irracjonalny przy założeniu, że człowiek nie decyduje w sposób świadomy i wolny o swym postępowaniu. Nie są przecież karane czyny wykonane w sposób nieświadomy lub pod przymusem. Wolność woli pozwala człowiekowi na zajęcie określonej postawy wobec życia, co podlega już kwalifikacji etycznej. Tylko człowiek wolny odpowiada za swój charakter, trwałe dyspozycje, wybór celów życiowych i stosowane środki dla ich realizacji.

³⁹ E. G i l s o n. *Duch filozofii średniowiecznej*. Tłum. J. Rybałt. Warszawa 1958 s. 280. Interpretację Gilsona zaakceptowała H. Arendt (*Wola*. Tłum. R. Piłat. Warszawa 1996 s. 37, 88), stwierdzając, że arystotelesowski termin *proairesis* jest poprzednikiem scholastycznego wyrażenia *liberum arbitrium*.

⁴⁰ *Etyka nikomachejska* VI 2 1139 a 23 (s. 207). Por. tamże s. 208-209.

⁴¹ A r y s t o t e l e s. *Etyka wielka* I 17 1189 (Tłum. W. Wróblewski. W: A r y s t o t e l e s. *Dzieła wszystkie*. T. 5 s. 327).

⁴² *Etyka nikomachejska* I 8-10 1098 b-1101 a (s. 90-95).

III. STOICY

Mówiąc o antycznych koncepcjach wolności, nie można pominąć stanowiska stoików w tym względzie. Ich interpretacja wolności człowieka była ambiwalentna: z jednej strony jest bliska aksjologii chrześcijańskiej, z drugiej jednak strony oparta była na naturalistyczno-panteistycznym obrazie świata. Do czołowych przedstawicieli stoicyzmu należeli: Seneka, Marek Aureliusz i Epiktet. Marek Aureliusz (zm. 180), filozof na tronie cesarskim, swoją koncepcję szczęścia przedstawił w słynnych *Rozmyślaniach*. Zawierają one monistyczno-panteistyczną koncepcję świata, interpretując jego dzieje jako wiekuiste koło ustawicznych przemian. Człowiek to cząstka wszechświata poddana prawu przemijania⁴³. Tworzywem człowieka jest „proch”, dlatego niezależnie od swoich wysiłków nieuchronnie wpleciony jest w koło odwiecznych zmian. „Wola wszechświata” jest nie do obalenia, dlatego człowiek powinien świadomie uznać trwałe prawa natury i akceptować swój los⁴⁴.

Marek Aureliusz, pomimo przyjęcia naturalistyczno-materialistycznej koncepcji rzeczywistości, uznał potrzebę aktywizacji woli człowieka. Wolę traktował jako integralną część bytu ludzkiego, dzięki której człowiek jest zdolny do samoopanowania i kierowania własnym życiem⁴⁵. Oczywiście ludzka wola nie jest w stanie przerwać nieustannego procesu przemijania, lecz mimo to umożliwia ona zajęcie postawy wewnętrznego dystansu wobec nieuchronnego losu. Człowiek powinien spokojnie przyjmować radości i smutki, osiągnięcia życiowe i porażki, a nawet zachować spokój wobec perspektywy śmierci⁴⁶. Wola człowieka to „pierwiastek boski” zawarty w łupinie materialnego ciała⁴⁷, który pozwala nam na rozumne korzystanie z życia, życzliwość wobec ludzi, przewyciężenie moralnych słabości (gniewu, zmysłowości) oraz zachowanie równowagi ducha w każdej sytuacji egzystencjalnej czy społecznej. Ustawiczne koło przemian, w które wpleciony jest człowiek, nie wyklucza aktywnej akceptacji wartości moralnych: mądrości, życzliwości i dobroci, opanowania i wewnętrznego ładu.

⁴³ M a r e k A u r e l i u s z. *Rozmyślania*. Tłum. M. Reiter. Warszawa 1988 s. 56-59, 109 nn.

⁴⁴ Tamże s. 102, 124.

⁴⁵ Tamże s. 12-13, 59.

⁴⁶ Tamże s. 30, 75, 94, 111.

⁴⁷ Tamże s. 142 nn.

Wybitnym przedstawicielem filozofii stoickiej był Epiktet (zm. 130), Grek, niewolnik obdarowany wolnością, działający w Italii. Jego poglądy filozoficzne zawarte są w *Diatrybach* i *Enchiridionie*, pismach zredagowanych przez ucznia myśliciela. Epiktet zmodyfikował częściowo doktrynę stoicyzmu, gdyż panteizm łączył z teistyczno-personalistyczną koncepcją Boga, a także silniej uwypuklił duchowy wymiar człowieka.

Tym, co najcenniejsze w człowieku, jest wolna wola⁴⁸. Jest ona cenniejsza od ciała, pięknego wyglądu, talentów krasomówczych czy różnego rodzaju uzdolnień. Epiktet jednoznacznie odciął się od wulgarno-sofistycznego rozumienia wolności, w myśl którego można żyć jak się chce⁴⁹. Wolności nie należy więc utożsamiać z dowolnością, działaniem samowolnym i samolubnym, uleganiem kaprysom itp. Wolność rozumna wymaga rozpoznania oraz uznania istniejących praw przyrody i praw życia społecznego, poczucia odpowiedzialności za swe postępowanie, opanowania gniewu, lęku i odruchów zmysłowych⁵⁰. Wolnej woli nie należy identyfikować z irracjonalnym uporem, gdyż działanie człowieka powinno być rozumne i dlatego podlega korekturom. Wolność to umiejętność pogodzenia się z losem, dlatego konieczne jest wyzwolenie się od niepokoju i lęku przed nieznaną przyszłością. Epiktet odróżnił wolność zewnętrzną i wolność wewnętrzną. Pierwsza ma charakter prawno-społeczny, druga jest moralną wolnością od wad⁵¹. Człowiek prawnie wolny może być niewolnikiem lęku przed tyranem, niewolnikiem pieniędzy czy zmysłowości. Zwierzęta mogą posiadać jedynie wolność zewnętrzną, natomiast człowiek może również moralnym wysiłkiem zdobyć się na postawę wolności wewnętrznej. Dzięki niej człowiek nie jest niewolnikiem nikogo ani niczego, jest wewnętrznie niezależny i zachowuje pokój ducha w każdej sytuacji. Wiele jest rzeczy niezależnych od człowieka, są one etycznie neutralne. Dzięki wolnej woli człowiek jest zdolny do wyboru pomiędzy dobrem a złem, a w konsekwencji jest szczęśliwy lub nieszczęśliwy⁵².

⁴⁸ E p i k t e t. *Diatryby* I 12 (Tłum. L. Joachimowicz. Warszawa 1961 s. 47); II 23 (s. 198-199).

⁴⁹ *Diatryby* I 12 (s. 46-47). Por. N e s t l e, jw. s. 120-132; A. K a s i a. *Stoicka koncepcja wolności jako zrozumiałej konieczności*. W: *Antynomie wolności* s. 48-59.

⁵⁰ „Kto bowiem nie ma panowania ani nad swoją żądzą, ani nad swoim lękiem, ten nie ma również wolności” (*Diatryby* IV 1 – s. 336).

⁵¹ *Diatryby* II 1 (s. 107-108); IV 1 (s. 337); IV 1 (s. 342-343).

⁵² *Diatryby* II 2 (s. 136); II 23 (s. 200 nn.).

Epiktet postawił pytanie: jak zdobyć wolność wewnętrzną? Przede wszystkim należy pogodzić się z własnym losem i nie pragnąć niczego⁵³. Następnie trzeba mieć czyste sumienie, odrzucić fałsz i przeciwstawiać się złu. Należy wyzbyć się duszy niewolnika. Niezbędnym środkiem jest także duch powściągliwości i umiejętność ascezy. Przykładem postawy wolności wewnętrznej byli Diogenes i Sokrates, którzy z równym dystansem przyjmowali dobry i zły los. Zdobyć wolności wewnętrznej i siły ducha wymaga również oparcia się na Bogu. Charakterystyczne, że Epiktet swoje rozważania kończy nie proklamacją wolności, lecz pełną zaufania modlitwą do Boga, podziękowaniem za wszystko i deklaracją spokojnego wypełniania swych obowiązków⁵⁴.

W stoickiej koncepcji wolności splatają się paradoksalnie *amor fati* i zachęta do postawy heroicznej. Pierwszy element wynika z panteistycznego kontekstu filozofii stoickiej, drugi element zbliża ten nurt do chrześcijaństwa. Idea wolności wewnętrznej ma niewątpliwie wymiar etyczny, w dalszej zaś konsekwencji jej adekwatną postawą może być jedynie antropologia personalistyczna. Tego właśnie brakowało w myśli stoickiej⁵⁵.

IV. PLOTYN

Koncepcję wolności wewnętrznej kontynuował czołowy przedstawiciel neoplatonizmu – Plotyn (zm. 270). Koncepcja ta była uwikłana w panteizm powiązany z teorią emanacji, czego konsekwencją był niejasny ontologiczny status indywidualnego człowieka⁵⁶. Myśliciel ten jednoznacznie mówił o wolności indywidualnego człowieka, lecz równocześnie był przekonany

⁵³ *Diatryby* II 4 (s. 148 nn.); III 24 (s. 313 nn., 317 nn.).

⁵⁴ *Diatryby* II 18 (s. 171); *Fragmenty Diatryb Epikteta* 53 (s. 486). Por. N e s t l e, jw. s. 135.

⁵⁵ Por. O. S c h m i t z. *Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus*. Gütersloh 1923; H. B a r t h. *Die Bedeutung der Freiheit bei Epiktet und Augustin*. W: *Das Menschenbild im Lichte zum 60. Geburtstag von Prof. D. Emil Brunner*. Zürich 1950 s. 49-64.

⁵⁶ Por. A. K a s i a. *Plotyn: indywiduum wobec absolutu*. W: *Antynomie wolności* s. 75-116.

o koniecznym charakterze całości procesu emanacyjnego⁵⁷. W *Enneadach* Plotyna można wyróżnić dwa typy wolności: relatywną wolność człowieka i wolność absolutu, zwanego Jednią lub Dobrem. W Bogu działanie i natura jest absolutną jednością, dlatego wola utożsamia się z naturą najwyższego Dobra. Bóg tylko sobie zawdzięcza własną bytowość, tzn. jest „Tym, czego właśnie zechciał On Sam”⁵⁸. Bóg jest absolutną Wolą, dzięki czemu jest prąźródłem wszystkiego. Absolut jest całkowicie wolny, tzn. nie zależy od nikogo i niczego⁵⁹. Chociaż Plotyn tak silnie akcentował wolność bytu absolutnego, to jednak zarazem uznał konieczność procesu emanacyjnego powstania świata.

Aktualnie najbardziej interesującym problemem jest sposób rozumienia wolności człowieka. Autor *Ennead* był realistą i dostrzegał oddziaływanie na człowieka zewnętrznych sił przyrody oraz wewnętrznych energii biologiczno-witalnych. Czy można zatem mówić o wolności człowieka? Materialne ciało nie jest wolne, podlega bowiem prawom przyrody. Źródłem wolności jest duch człowieka, który siłą swej woli zdolny jest do przewyciężenia presji zewnętrznych i wewnętrznych⁶⁰. Plotyn istotę wolności człowieka upatrywał nie tyle w fakcie dokonywania wyborów i zewnętrznych działaniach, lecz przede wszystkim w czynach wewnętrznych, nakierowanych na doskonałe opanowanie siebie. Wymaga to przełamywania siebie, wytrwałości w realizacji dobra i kierowania się prawdą. Autor *Ennead* stwierdził: „Cnota ratuje wolność oraz [...] nie pozwala być nam dłużej niewolnikami tych rzeczy, których niewolnikami byliśmy przedtem”⁶¹. Prawdziwie wolna wola człowieka to dobra wola. Ostatecznym źródłem dobra moralnego jest Dobro absolutne, dlatego „dusza staje się wolna, kiedy za pośrednictwem umysłu spieszy do Dobra bez przeszkód”, tj. Boga⁶². Wewnętrzną wolność człowieka Plotyn łączył ściśle ze świadomym nakierowaniem na zjednoczenie z absolutnym dobrem. Panteistyczno-emanacyjny kontekst jego filozoficznego systemu implikuje jednak perspektywę utraty przez człowieka swej indywidualnej osobowości, a więc depersonalizację. Tego rodzaju konsekwencje systemowe osłabiają wymowę plotyńskiej koncepcji wolności.

⁵⁷ P l o t y n. *Enneady* II 9, 8; III 2, 2; V 1, 6.

⁵⁸ *Enneady* VI 8, 13 (Tłum. A. Krokiewicz. T. 2. Warszawa 1959 s. 658). Por. VI 8, 14.

⁵⁹ *Enneady* VI 9, 9.

⁶⁰ *Enneady* VI 8, 6.

⁶¹ *Enneady* VI 8, 5 (t. 2 s. 641).

⁶² *Enneady* VI 8, 7 (t. 2 s. 643). Por. VI 9, 9.

BIBLIOGRAFIA

- A r y s t o t e l e s: Etyka eudemejska. Tłum. W. Wróblewski. W: A r y s t o t e l e s. Dzieła wszystkie. T. 5. Warszawa 1996.
- A r y s t o t e l e s: Etyka nikomachejska. Tłum. D. Gromska. Warszawa 1956.
- A r y s t o t e l e s: Etyka wielka. Tłum. W. Wróblewski. W: A r y s t o t e l e s. Dzieła wszystkie. T. 5. Warszawa 1996.
- A r y s t o t e l e s: Polityka. Tłum. L. Piotrowicz. Warszawa 1964.
- A r e n d t H.: Wola. Tłum. R. Piłat. Warszawa 1996.
- B a r t h H.: Die Bedeutung der Freiheit bei Epiktet und Augustin. W: Das Menschenbild im Lichte zum 60. Geburtstag von Prof. D. Emil Brunner. Zürich 1950.
- E p i k t e t: Diatryby. Tłum. L. Joachimowicz. Warszawa 1961.
- G i g o n O.: Der Begriff der Freiheit in der Antike. „Gymnasium” 80:1973 s. 3 nn.
- G i l s o n E.: Duch filozofii średniowiecznej. Tłum. J. Rybałt. Warszawa 1958.
- G o m p e r z H.: Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. Jena 1927.
- K a s i a A.: Platona idea wolności ascetycznej. W: Antynomie wolności. Warszawa 1966.
- K a s i a A.: Plotyn: indywiduum wobec absolutu. W: Antynomie wolności. Warszawa 1966.
- K a s i a A.: Stoicka koncepcja wolności jako zrozumiałej konieczności. W: Antynomie wolności. Warszawa 1966.
- K r ä m e r H.: Die Grundlegung des Freiheitsbegriff in der Antike. W: J. S i m o n (Hrsg.). Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems. Freiburg–München 1977.
- M a r e k A u r e l i u s z: Rozmyślania. Tłum. M. Reiter. Warszawa 1988.
- N e s t l e D.: Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament. T. 1. Tübingen 1967.
- P l a t o n: Państwo. Tłum. W. Witwicki. T. 1-2. Warszawa 1958.
- P l a t o n: Prawa. Tłum. M. Maykowska. Warszawa 1960.
- P l o t y n: Enneady. Tłum. A. Krokiewicz. T. 1-2. Warszawa 1959.
- P o p p e r K. R.: Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie. Tłum. H. Kraheńska. T. 1. Warszawa 1993.
- S c h m i t z O.: Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus. Gütersloh 1923.
- W a h r n a c h W.: Freiheit. W: Wörterbuch der Philosophie. T. 2. Basel–Stuttgart 1972 kol. 1065-1066.
- W i t w i c k i W.: Objasnienia tłumacza. W: P l a t o n. Państwo. Tłum. W. Witwicki. T. 2. Warszawa 1958.

IDEAS OF FREEDOM IN GRECO-ROMAN PHILOSOPHY

S u m m a r y

Ancient philosophy distinguished three meanings of the notion of freedom: an individual man's freedom of choice and decision, freedom of social-political life and freedom (sovereignty) of the state. This latter meaning was considered the most important form of freedom. In his conception of an "ideal state" Plato advised abolition of private property and monogamy for the political élite (the so called "guards"), which is a feature of a totalitarian state. He distinguished three models of state: monarchic, aristocratic and democratic. He accepted the latter model, but he warned against maximising individual freedom, as it leads to anarchy in social life, which in turn is a source of tyranny. Aristotle appreciated democracy more, as it best puts into effect the postulates of freedom, equality and justice. The other form of freedom, according to his approach, is freedom understood as enabling a man to choose rationally, which should be preceded by reflection. His conception of man's existential freedom (*proairesis*) is close to the theory of free will (*liberum arbitrium*) in the Christian thought. The Stoics concentrated their attention on inner-moral freedom that they identified with the attitude of keeping a distance to man's existential vicissitudes. Some of them (Marcus Aurelius) joined the idea of inner freedom with philosophy of naturalistic pantheism, others (Epictetus) considered God as the source of moral freedom. Plotinus was also mainly interested in man's inner freedom, which he explained in the context of the pantheistic conception of the absolute.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: anarchia, człowiek, demokracja, dyktatura, wolność, wolność woli, wolność społeczno-polityczna, państwo, państwo totalitarne.

Key words: anarchy, man, democracy, dictatorship, freedom, freedom of will, socio-political freedom, State, totalitarian State.