



LESZEK SKOWROŃSKI

Arystoteles a wolność

Aristotle and Freedom

ABSTRACT: The article's argument is developed in five parts:

I The distinction between 'moralized' (contemporary) and 'non-moralized' (Greek) concepts of freedom:

Today we assume that freedom itself has an intrinsic worth and we have a natural right to it. Any curb on freedom is suspicious and often leads to outrage. Faced with a restriction, we expect not so much to be given a rational explanation as to be begged for forgiveness. Recently, we do not even want to accept nature's constraints on our physical bodies. Such 'moralized' freedom has an absolute value, which surpasses the value of the actions it facilitates.

In contrast, the value of 'non-moralized' freedom is limited to the worthiness of these actions. It has no intrinsic value. A stupid or wicked action is not increased in value by the fact that it was done 'freely'. Quite the opposite. By those who understand freedom in the 'non-moralized' way, the freely chosen life of a drug addict is not treated with respect but as a sign of sheer foolishness or madness.

II The Greeks' meanings of *eleutheria* (freedom):

The concept of freedom has the origins of its core meaning in antiquity. It is not primitive but derivative. It was born from the reality of slavery. If there were no slavery, there would be no concept of freedom. In the same way, if there were no illness there would be no concept of health. The original *eleutheros* (free man) is 'not-a-slave'.

Subsequently, the Greeks started using *eleutheros* in other senses e.g. a free-born citizen or a poor citizen in contrast to a rich man. Furthermore, they claimed *eleutheria* for the political system of democratic *poleis* in opposition to enslavement in tyrannies. They also understood *eleutheria* as a right to participate in the governing of their *polis*, to rule and to be ruled in turn. *Eleutheria* was also used to describe a state's sovereignty; it meant independence from another *polis*. *Eleutherai poleis* were contrasted with *hypekooi* (dependent) or *douleuousai* (enslaved) *poleis*. Moreover, the Greeks believed that a man could be enslaved not only by another man but also by his own desires. *Eleutheros* was thus a man who exercised self-control, i.e. who was master of his passions. Further still, the majority of free-born citizens were in a sense perceived as being unfree, because they had to work for a living. There was accordingly a sense of *eleutheria* specific to individuals free from the necessity to earn a living: *eleutheria* as *scholē* (leisure).

III Aristotle on *eleutheria* understood as freedom to live as one likes:

In Aristotle's *Politics* 1310a.25-35, we find a short but strong and unequivocal criticism of another understanding of freedom, popular in the democratic *poleis* and one very

close to our modern hearts: freedom to live as one likes (*to zen hos bouletai tis*). According to Aristotle, the democrats are wrong to define freedom in this way (*kakos horizontalai to eleutheron*). It is bad (*touto d'esti phaulon*) if one lives 'according to his fancy' (*ho chreizon*). Aristotle believes that the truly free man needs to live a politically-structured life (*to zen pros ten politeian*). And being limited by the structure is not enslavement (*douleian*) for a man but the exactly opposite, i.e. salvation (*soterian*).

IV Who is a free man according to Aristotle?

Aristotle accepts the basic difference between a free man and a slave. The first lives for himself, the other for somebody else, (*Met* 982.b25-26). But Aristotle's *eleutheros* is more than only a free-born man. He is actually *eleutherios* – he is worthy to be free. He has the character and behaviour fit for a free man. The more perfect as a human being he is the more free he is. The idea that a man could deserve or not deserve to be recognized as free is completely foreign to our modern sensitivities. Following Sartre, it is natural to believe that my freedom is very exactly the stuff of my being (*est très exactement l'étoffe de mon être*), that man is wholly and forever free (*il est tout entier et toujours libre*). For Sartre, freedom expresses itself in a free choice between the available options regardless of their truth or worth. For Aristotle, for a man to be called free he has to make the right choice.

V Does Aristotle give us any insight into man and freedom?

The last part concentrates on the fundamental difference between Aristotle's and our view of the freedom of men in the world expressed in lines in *Met* 1075a.19-23 which are paradoxical for us. Aristotle notices that, strangely enough, free men have less choice in what they do than slaves and animals (*tois eleutherois hekista exestin ho ti etuche poiein*). Free men are free because they realize that they are *restricted* by nature (*hekastou arche auton he phusis estin*). They know that they *must* act the way reality demands.

Aristotle believed that the world is bigger than us and that 'all people want to know' in order to adjust better to the objective world. Modernity believes that humans are conquerors and masters of nature. For nearly two hundred years men have been urged not to pay much attention any more to the philosophers who 'only interpreted the world', because the really exciting 'point, however, is to change it'. The choice as to who to believe and follow is ours.

KEY WORDS: *eleutheros* (free) • *eleutherios* (free-minded, fit to be free), *eleutheria* (freedom), reality

I

Neutralna moralnie i nacechowana moralnie koncepcja wolności¹

W historii myśli o wolności da się wyróżnić dwa podejścia do rozumienia wolności:

- 1) wolność jako pojęcie opisowe – neutralne aksjologicznie; można je określić jako pragmatyczne, praktyczne, techniczne;
- 2) wolność jako pojęcie moralne – zasadniczo normatywne.

¹ Źródłem tego rozróżnienia jest artykuł Ralfa Badera *Moralized Conceptions of Liberty*, w: red. D. Schmidtz, C. E. Pavel, *The Oxford Handbook of Freedom*, Oxford 2018. Bader posługuje się rozróżnieniem „moralized” i „non-moralized”, co najdosłowniej można by tłumaczyć jako „zmoralizowane” i „niezmoralizowane”.

To drugie rozumienie dzisiaj dominuje. Wydaje się oczywistym i jedynie właściwym pojmowaniem wolności.

Traktując wolność jako pojęcie pragmatyczne, uznaje się, że jest ona na ogół czymś pożądanym i korzystnym, ale dopuszcza się też możliwość, że w pewnych sytuacjach bywa ona niekorzystna albo wręcz szkodliwa. Parafrazując Arystotelesa, można powiedzieć, że trzeba właściwie ocenić, komu, kiedy, po co i w jakim zakresie powinna przysługiwać wolność²: obdarzenie dwuletniego dziecka wolnością przechodzenia na drugą stronę ulicy zapewne doprowadzi do nieszczęścia.

Wolność polityczną można również traktować jako wolność techniczną. Jedną z najbardziej istotnych politycznych kwestii jest odpowiedź na pytanie: komu powinno być wolno rządzić państwem, aby te rządy były najskuteczniejsze w budowaniu dobra obywateli? Każdemu? Tylko najbogatszym? Tylko najmądrzejszym? Tylko dziedzicznemu królowi? Prawidłowa odpowiedź wydaje się sprawą techniczną, polegającą na rozważeniu zalet i wad różnych ustrojów, na porównaniu istniejących i przeszłych form rządzenia w różnych państwach i ocenieniu, który z tych rządzących podmiotów najskuteczniej buduje albo budował dobrobyt. Przy którym z tych rządzących podmiotów, biorąc pod uwagę istniejące realnie warunki, państwo najsprawniej funkcjonuje albo funkcjonowało w przeszłości?

Toteż dobry prawodawca i prawdziwy mąż stanu powinien znać zarówno najlepszy ustrój, jak i możliwie najlepszy w istniejących okolicznościach³.

Księga III *Polityki* jest poświęcona takim właśnie praktycznym rozważaniom.

Patrząc z kolei na wolność jako pojęcie moralne, traktujemy ją jako wartość samą w sobie. Jej znaczenie nie daje się zredukować do wartości czynów, które ona umożliwia⁴. Każde ograniczenie wolności jawi się jako problematyczne, podejrzane, budzi niepokój i wymaga nie tyle wyjaśnienia, ile raczej gorliwego usprawiedliwienia.

² Cnota – według Arystotelesa – charakteryzuje się tym, że odczuwamy odpowiednie emocje i postępujemy tak, jak obiektywnie wymagają tego od nas okoliczności, czyli działamy „we właściwym czasie, z właściwych przyczyn, wobec właściwych osób, we właściwym celu i we właściwy sposób”. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1106b 21–23. Cytuję przekład D. Gromskiej.

³ ὥστε τὴν κρατίστην τε ἀπλῶς καὶ τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην οὐ δεῖ λεληθέναι τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς πολιτικόν. Arystoteles, *Polityka*, 1288b 25–27. Cytuję przekład L. Piotrowicza.

⁴ R. Bader, *op.cit.*

Wprowadzając na samym wstępie powyższe rozróżnienie koncepcji wolności, chcę zwrócić uwagę, że bywały okresy w historii myśli filozoficznej, w których wolność miała treść neutralną aksjologicznie (w przeciwieństwie do współczesnej, nacechowanej moralnie koncepcji wolności). Uważam, że starożytni Grecy, pisząc o *eleutherii*, mieli na ogół na myśli właśnie wolność neutralną moralnie.

II

Jak rozumieli terminy *eleutheria* i *eleutheros* Arystoteles i inni starożytni?

O wolności dyskutuje się obecnie bardzo dużo. Duński badacz greckich *poleis* Mogens Herman Hansen mówi nawet o obsesji wolności w dzisiejszej teorii politycznej⁵. Nie zawsze w historii tak było. Pojęcia wolności i autonomii, choć mają swe początki w starożytności, nie są jednak odwiecznymi, elementarnymi ideami. Można ustalić, gdzie, kiedy i dlaczego pojawiły się pierwszy raz. Trzeba też zdawać sobie sprawę, że słowa takie jak *eleutheros* i *eleutheria*, które standardowo tłumaczy się jako „wolny” i „wolność”, miały w starożytności inny sens i wydźwięk, niż mają dla nas. Dostrzeżono to stosunkowo niedawno. Mowa Benjamina Constanta *O wolności starożytnych w porównaniu z wolnością nowożytnych*, wygłoszona w roku 1819 była jednym z pierwszych przypadków, w których skontrastowano starożytne i nowożytne pojęcie wolności. Warto pamiętać, że nie można przenosić sensu i intuicji, jakie dzisiaj wiążemy z pojęciem wolności, na *eleutherię*.

Przedstawię krótko za Hansenem dziewięć znaczeń słów *eleutheria* (wolność) i *eleutheros* (człowiek wolny), jakie można znaleźć w tekstach greckich.

1. Niewolnik a człowiek wolny

Podstawowe rozumienie wolności wywodzi się z kontrastu pomiędzy niewolnikiem (*doulos*) a człowiekiem wolnym (*eleutheros*). Wszystkie pozostałe rozumienia wywodzą się z tego przeciwstawienia. Niewolnictwo w Grecji istniało niezależnie od systemu politycznego. Na niewolnictwie opierały się zarówno tyranie, jak i demokracje. Wśród ponad tysiąca greckich *poleis* nie było żadnego systemu politycznego, w którym wszyscy mieszkańcy byliby wolni. Niewolnictwo było wszechobecnym faktem, niepodważalnym elementem struktury obiektywnego świata. Tym, co utrudnia nam

⁵ M. H. Hansen, *Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” nr 50, 2010, s. 1–27.

zrozumienie starożytnego świata, jest nasza niemożność zaakceptowania, że niewolnictwo nie było dla starożytnych problemem moralnym. Tego po prostu nie jesteśmy w stanie przyjąć do wiadomości⁶.

We wczesnym okresie archaicznej Grecji konceptualizacja wolności jest poprzedzona konceptualizacją popadnięcia w niewolę⁷. Jest to klasyczny przypadek uzmysłowienia sobie istnienia dobra dopiero wtedy, gdy przychodzi refleksja, że dobro to może być odebrane, a nie wtedy, gdy bezproblemowo nim się cieszymy. Typowy przykład to zdrowie i choroba. Gdyby nie było chorób, nikt by się nie zastanawiał nad tym, czym jest zdrowie.

2. *Eleutheros* czyli wolno urodzony obywatel danej *polis*

To rozumienie *eleutherii* wiązało się ze specyficznym demokratycznym pojmowaniem równości. Ponieważ wszyscy obywatele byli *eleutheroi* – wolno urodzeni, czyli równi sobie pod względem urodzenia, demokraci uznawali, że *eleutheroi* są równi sobie pod każdym względem.

3. *Eleutheros* czyli ubogi obywatel w opozycji do bogacza

Większość wolnych obywateli była biedna. Zaliczenie kogoś do *eleutheroi* miało czasami na celu raczej podkreślenie jego ubóstwa niż jego wolnego społecznego statusu. Opozycja między biednymi i bogatymi przekładana jest na opozycję między demokracją a oligarchią.

4. *Eleutheria* w demokracjach przeciwstawiana zniewoleniu w tyraniach

W politycznej retoryce ateńskich mówców opozycja pomiędzy wolnością w demokracji a zniewoleniem pod rządami tyranów pojawia się ze szczególnym nasileniem, kiedy mówią o pozbyciu się tyranii w 510 roku, o wojnach z Persją w wieku V i wojnach przeciw Filipowi Macedońskiemu w wieku IV.

⁶ Interesujące uwagi na ten temat można znaleźć w *Shame and Necessity* Bernarda Williama (B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley 1993, s. 106, 117), który przypomina, że w literaturze starożytnej dyskusja nad niesprawiedliwością niewolnictwa jest praktycznie nieobecna, ponieważ wszyscy byli przekonani o jego niezbydności. Na coś koniecznego nie można było patrzeć przez pryzmat sprawiedliwości albo niesprawiedliwości. Problem, z jakim zdaniem Williama mamy tu do czynienia, zawarty jest w pytaniu: jak dalece nasze odrzucenie niewolnictwa, jako rażącej niesprawiedliwości, jest zależne od nowożytnych pojęć, które nie były dostępne dla starożytnych Greków?

⁷ K. Raaflaub, *Democracy, Oligarchy, and the Concept of the 'Free Citizen' in Late Fifth-Century Athens*, „Political Theory”, t. 11, nr 4, s. 2357.

5. *Eleutheria* jako wolność uczestniczenia w rządach

Wolni obywatele mieli prawo być urzędnikami swego polis. W demokracjach mieli do tego nie tylko prawo, więcej – oczekiwano tego od nich według zasady: na przemian rządź i bądź rządzonym.

6. *Eleutheria* czyli wolność życia tak, jak się komu podoba

Ten sposób pojmowania wolności jest nam dzisiaj najbliższy. O krytyce Arystotelesa tego właśnie, tak swojskiego dla nas rozumienia wolności, powiemy w dalszej części artykułu.

7. *Eleutheria* czyli niezależność polis od innych poleis

Ten rodzaj *eleutherii* odnosił się do zewnętrznej suwerenności polis niezależnie od jej ustroju. Za wolną w tym sensie uważano autonomiczną polis – nie tylko demokratyczną, ale także rządzoną przez oligarchów, a nawet przez jedynowładcę. Przeciwnieństwem *eleutherai poleis* były miasta-państwa uzależnione od innych (*hypēkooi poleis*) nazywane też zniewolonymi (*do-uleuousai poleis*).

8. *Eleutheria* jako samokontrola

Zdolność panowania nad swymi żądzami. Człowiek, który nad nimi nie panuje, jest ich niewolnikiem. Jeżeli pragnienie demokratów, by każdy mógł robić, co mu się podoba, jest wyrazem ulegania żądzom, to wolność jako samoopanowanie jest przeciwieństwem tego rodzaju wolności demokratycznej. Zwolennicy wolności wyrażającej się w samoopanowaniu uważają wolność demokratyczną z punktu 6 (życie tak, jak się komu podoba) za niewolę.

9. *Eleutheria* jako wolny od pracy czas (*scholē*)

Wolność od konieczności pracy zarobkowej (*ascholia*). Fizyczna praca rzemieślników i robotników (*banausoi*) utrudnia i najczęściej uniemożliwia pełny rozwój potencjału tkwiącego w naturze człowieka⁸.

⁸ Lista Hansena zapewne wymaga uzupełnień. Kurt Raaflaub, szwajcarski historyk, zwraca na przykład uwagę na znaczenie podkreślające szlachetność charakteru przypisywaną *eleutherosowi*. Więcej piszemy o tym w dalszej części artykułu.

III

Arystoteles a *eleutheria* pojmowana jako
wolność życia tak, jak się komu podoba

W pismach Arystotelesa nie znajdziemy zaaprobowanej przez niego definicji wolności. Podaje on nam za to definicję wolności demokratycznej, którą uważa za błędną. Píše w *Polityce*:

Założeniem ustroju demokratycznego jest wolność (Υπόθεσις μὲν οὖν τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθερία). Tak się też pospolicie mówi, że jedynie w tej formie [rządów, w państwach o takim tylko, demokratycznym ustroju – L. S.] (ἐν μόνῃ τῇ πολιτείᾳ ταύτῃ) zażywają obywatele wolności i to właśnie – powiadają – ma na celu demokracja.

Arystoteles wyjaśnia dalej, że wolność według demokratów polega na tym, by

żyć, jak kto chce (τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις). Bo to – powiadają – jest właściwością (ἔργον) wolności, podczas gdy niewolnika znamionuje to, że żyje nie tak, jak by chciał (τοῦ δουλεύοντος τὸ ζῆν μὴ ὡς βούλεται)⁹.

Arystoteles jest krytykiem demokracji i jego krytyka ogniskuje się na demokratycznej definicji wolności:

Natomiast w państwach demokratycznych, które w pierwszym rzędzie za takie uchodzą, występuje zjawisko przeciwne ich interesowi, a przyczyną jego jest fałszywe rozumienie wolności (αἴτιον δὲ τούτου ὅτι κακῶς ὀρίζονται τὸ ἐλεύθερον). Wolność zaś miałaby się wyrażać w tym, że każdy robi, co mu się podoba (ἐλεύθερον δὲ [καὶ ἴσον] τὸ ὅ τι ἂν βούληται τις ποιεῖν). Toteż w takich demokracjach żyje każdy, jak chce (ζῆ [...] ἕκαστος ὡς βούλεται) i „wedle swego upodobania” (ὁ χρήζων) – jak mówi Eurypides. A przecież jest to zupełnie błędne (τοῦτο δ’ ἐστὶ φαῦλον). Nie należy bowiem uważać tego za niewolę, lecz za wyzwolenie z niewoli (σωτηρίαν), jeśli się żyje wedle ustroju (τὸ ζῆν πρὸς τὴν πολιτείαν)¹⁰.

Było czymś oczywistym dla Arystotelesa, że prawo i struktura społeczna nie ograniczają wolności, ale ją umożliwiają.

⁹ Arystoteles, *Polityka*, 1317a 40 – b 17.

¹⁰ Arystoteles, *Polityka*, 1310a 25–35.

IV

Kim jest człowiek wolny według Arystotelesa?

Arystoteles akceptuje oczywiście podstawowe rozróżnienie między niewolnikiem i człowiekiem wolnym:

wolnym człowiekiem nazywamy tego, który żyje dla siebie samego, a nie dla kogoś innego (ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλευθέρος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν)¹¹.

Człowiek wolny Arystotelesa jest kimś więcej niż nie-niewolnik, niż wolnourodzony. Powodem do dumy arystotelesowskiego *eleutheros* jest to, kim jest, jak doskonałym jest człowiekiem, a nie to, że urodził się jako wolny człowiek. Istotą *eleutheros* jest to, że jest *eleutheros* – godnym bycia wolnym. Określenie „doskonały człowiek” używam tu w znaczeniu: „doskonały egzemplarz gatunku ludzkiego”.

W pewnym sensie jest dla nas mylące, że Arystoteles w odniesieniu do doskonałego człowieka używa między innymi określenia *eleutheros*. Zakładamy bowiem, że wolność jest definiującym elementem człowieka. Bliska nam jest koncepcja wolności jako niezbywalnej cechy ontologii człowieka, wolności opisywanej przez Sartre’a:

Człowiek nie jest *najpierw*, aby *potem* być wolnym, bo nie ma żadnej różnicy między bytem człowieka a jego „byciem-wolnym”; moja wolność jest wiecznie tym, o czym mowa w moim bycie, ona nie jest dodatkową jakością ani *właściwością* mojej natury; ona jest najdokładniej tworzywem mojego bytu¹².

Wbrew temu, co pisze Sartre, dla Arystotelesa „człowiek *najpierw* jest, aby dopiero *potem* być wolnym”, ponieważ tym bardziej jest wolny, im bardziej jest doskonały – doskonałość jest źródłem wolności, stopień wolności jest zależny od stopnia doskonałości. Wolność Arystotelesowska nie jest tworzywem ludzkiego bytu. Jest dopiero rezultatem doskonalenia się albo spełniania się natury człowieka.

¹¹ Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b25–26. Cytuję przekład K. Leśniaka.

¹² „L’homme n’est point d’abord pour être libre ensuite, mais il n’y pas de différence entre l’être de l’homme et son ‘être-libre’; ma liberté est perpétuellement en question dans mon être; elle n’est pas une qualité surajoutée ou une *propriété* de ma nature; elle est très exactement l’étoffe de mon être”. J.-P. Sartre, *L’Être et le Néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 2001, s. 60 i 483. Tłumaczenie polskie za: A. Iskra-Paczkowska, *Antynomie Sartre’owskiej koncepcji egzystencji autentycznej*, praca doktorska, Uniwersytet Śląski, Katowice 2007, s. 100.

Dlaczego mylnie odbieramy dzisiaj sens słowa *eleutheros*? Pierwszą z przyczyn jest powyżej wspomniane współczesne utożsamianie wolności z istotą natury człowieka. U Arystotelesa nie ma tego utożsamienia. Druga przyczyna tkwi w tym, że chociaż oba terminy – współczesny „człowiek wolny” jak i arystotelesowski *eleutheros* sygnalizują coś pozytywnego, to za każdym z tych terminów kryje się inna racja. „Człowiek wolny” wyraża aprobatę autonomicznego, niezależnego działania, bo dla nas wyraża ono istotę natury człowieka, natomiast *eleutheros* jest jednym z terminów, w jakich Arystoteles wyraża pochwałę doskonałości, ponieważ *eleutheros* kontrastuje z *aneleutheros*, który to przymiotnik wyraża dezaprobatę niedoskonałości. Mylnie odczytujemy sens arystotelesowskiego *eleutheros*–„wolny”, ponieważ wzbraniamy się zaakceptować konotacje związane ze słowem *aneleutheros*–„niewolny”. Arystoteles używa terminu *eleutheros*, ponieważ to określenie tradycyjnie wiązano z pozytywnymi cechami człowieka, ponieważ w grece starożytnej przymiotnik *eleutheros*–„wolny” kojarzył się ze szlachetnym, dostojnym, szczodrym, hojnym, zacnym, otwartym. Natomiast *aneleutheros*–„niewolny” kojarzył się z nieszlachetnym, nieokrzesanym, przewrotnym, zdradliwym, nikczemnym, służalczym, skąpym.

Genezę tych skojarzeń zwięźle wyjaśnia Kurt Raaflaub, specjalista od historii greckiego pojęcia *eleutheria*:

W VI wieku przed Chrystusem i wcześniej przeciwstawiano sobie ostro człowieka wolnego i niewolnika pod względem wyglądu fizycznego, charakteru i zachowania. Wszystko co piękne, dobre, szlachetne i prostolinijne definiowało człowieka wolnego; wszystko co było szpetne, złe, nikczemne i pokretnie znajdowano u niewolnika i spodziewano się tego od niewolnika. Analogicznie do słowa *doulios* (godne niewolnika, niewolnicze, służalcze), które pojawia się już w *Iliadzie*, słowo *eleutherios* stworzono, by opisać typologiczne cechy i wymagania, których obiektem jest *eleutheros*, człowiek wolny¹³.

Z punktu widzenia współczesnego rozumienia pojęcia wolności nie ma istotnego związku między wolnością a charakterem człowieka wolnego. Zakresy wolności albo braku wolności nie są uzależnione od zalet charakteru. Dzisiaj jesteśmy przekonani, że człowiek wolny to człowiek, który nie podlega przymusowi ani zewnętrznemu, ani wewnętrznemu. Jego charakter nie ma tu nic do rzeczy. We współczesnych podręcznikach etyki i filozofii politycznej bardzo dużo znajdujemy na temat rozmaitych rodzajów i rozumień wolności. Natomiast nie ma nic na temat charakterów ludzi wolnych

¹³ K. Raaflaub, *op.cit.*, s. 533. Tłumaczenie własne.

i niewolnych. Prawie nic nie ma też na temat wychowywania ludzi do tego, by mogli być wolni, a już nie do pomyślenia jest, by można było dzisiaj wychowywać ludzi do tego, by byli *godni* być wolnymi. Wydaje się nam oczywistością, że *każdy* człowiek z definicji jest godny tego, by być wolnym.

W świecie starożytnym jest dokładnie odwrotnie. Są ludzie z *natury wolni* i z *natury niewolni*¹⁴. Te dwie grupy ludzi mają odmienne charaktery i właśnie ze względu na swój charakter człowiek zasługuje na przynależność do jednej z tych grup. Jakkolwiek okropnie to dla nas dzisiaj brzmi – ze względu na swój nikczemny charakter niewolnik zasługuje na to, żeby być niewolnikiem. Z kolei człowiekowi wolnemu wartość nadaje nie wolność, ale jego dobry charakter. Może się zdarzyć, że ludzie z niewolniczym charakterem pod względem prawnym należą do grupy ludzi wolnych i odwrotnie. Dla starożytnych prawa natury nie były niezawodne i dlatego Arystoteles pisał, że

przedmiotem każdej nauki jest to, co zachodzi zawsze, albo w przeważającej większości przypadków (ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ ἀεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)¹⁵.

Eleutheros albo *eleutherios* to arystokrata ducha, człowiek rządzony przez swój najwyższy element – „człowiek o wolnym umyśle” (φρόνημα ἔχων ἐλεύθερον)¹⁶. W *etyce nikomachejskiej* Arystoteles wyjaśnia, że takimi ludźmi kieruje coś, „co zdaje się zgodnie z naturą rządzić nami i pojmować rzeczy piękne i boskie”¹⁷, coś, co „samo jest czymś boskim, czy też najbardziej boskim naszym pierwiastkiem”¹⁸.

Eleutheroi jest więc określeniem Arystotelesa dla ludzi doskonałych, ludzi, w których natura ludzka się spełniła. Innymi słowami o podobnym pozytywnym, pochwalnym wydźwięku są: *agathoi* albo *esthloi* (dobrzy, przy czym nie chodzi tu o dobroć moralną, ale bycie dobrym egzemplarzem gatunku), *aristoi* (najlepsi), *kalokagathoi* (piękni i dobrzy, dżentelmeni), *dikaioi* (sprawiedliwi), *fronimoi* (mądrzy, rozsądni), *megalopsychoi* (ludzie

¹⁴ Trzeba przyznać, że „są ludzie, z których jedni wszędzie są niewolnikami, a drudzy nigdzie” (ἀνάγκη γὰρ εἶναι τινὰς φάναι τοὺς μὲν πανταχοῦ δούλους τοὺς δ’ οὐδαμοῦ). Arystoteles, *Polityka*, 1255a 31–32. Trzy linijki dalej Arystoteles podkreśla, że istnieje dobre urodzenie i wolność w bezwzględnym słowa tego znaczeniu (ἀπλῶς εὐγενὲς καὶ ἐλεύθερον). Arystoteles, *Polityka*, 1255a 35.

¹⁵ Arystoteles, *Metafizyka* 1027a 20–21.

¹⁶ Arystoteles, *Polityka*, 1314a 3. „Człowiek o niezależnym sposobie myślenia” w tłumaczeniu Ludwika Piotrowicza.

¹⁷ ὁ δὲ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θεῶν. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1177a, 14–15.

¹⁸ εἴτε θεῶν ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1177a 15–16.

o wielkiej albo doskonałej duszy), *semnoi*¹⁹ (czcigodni, dostojni), *eleutherioi* (ludzie, których cechuje charakter i zachowanie *godne* wolnego człowieka).

V

Czy Arystoteles ma nam dziś coś istotnego do powiedzenia o człowieku i wolności?

Skoncentruję się na jednej, ale za to fundamentalnej różnicy między poglądami Arystotelesa a koncepcjami naszej współczesności. Arystoteles uważał za oczywiste, że człowiek wolny jest wolny dzięki temu, że żyje według obiektywnie obowiązujących reguł, reguł obiektywnego świata, a nie reguł kreowanych przez nas samych, wyborów dokonywanych spontanicznie i przypadkowo pod wpływem chwilowych pragnień i zmiennych nastrojów.

W *Metafizyce* znajdujemy następujący, paradoksalny dla nas akapit:

W świecie jest tak jak w domostwie (ὡσπερ ἐν οἰκίᾳ), gdzie *ludziom wolnym najmniej jest dozwolone postępować przypadkowo* (τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὃ τι ἔτυχε ποιεῖν) lecz wszystkie funkcje bądź większa ich część są *uregulowane* (πάντα ἢ τὰ πλείιστα τέτακται), natomiast niewolnicy i zwierzęta niewiele się przyczyniają do wspólnego dobra i najczęściej postępują przypadkowo (τὸ δὲ πολὺ ὃ τι ἔτυχεν); taka jest bowiem zasada, która konstytuuje naturę każdego z nich (τοιαύτη γὰρ ἐκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἢ φύσις ἐστίν)²⁰.

Ludzie wolni nie mogą postępować dowolnie, ponieważ ich intelekt jest w stanie rozpoznać prawidłowo rzeczywistość (czego nie są w stanie zrobić ludzie niewolni, których intelekt jest zbyt słaby, by tego dokonać). Zgoda na obniżenie sprawności swego intelektu jest poddaniem się zniewoleniu. Postępowanie wbrew wskazaniom intelektu, odmowa posłuszeństwa intelektowi jest oddawaniem się w niewolę. Człowiek wolny jest tym bardziej wolny, im mniej popełnia błędów.

Na przykład początkujący szachista widzi dziesiątki możliwych ruchów, z których w rzeczywistości wszystkie albo prawie wszystkie są jednak błędne. Doskonały szachista widzi tylko jeden ruch, ale jest to ruch dobry, zbliżający go do wygranej albo już dający mu wygraną. Mimo to wolny jest właśnie on – widzący tylko jeden, ale dobry ruch – a nie kiepski szachista,

¹⁹ Jest też cechą tyranów, że nie znajdują upodobania w ludziach dostojnych i niezależnych, και τὸ μηδενὶ χαίρειν σεμνῶ μηδ' ἐλευθέρῳ τυραννικόν. Arystoteles, *Polityka*, 1314a 5–6.

²⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, 1075a 19–23. Tłumaczenie dokonane przez Kazimierza Leśniaka wskazanych fragmentów *Metafizyki* zostało przeze mnie zmodyfikowane, a modyfikacje wyróżnione kursywą.

który czuje się „wolny” wykonać dziesiątki ruchów. Początkujący szachista jest w gruncie rzeczy zniewolony poprzez swe błędy – dziesiątki rzekomo dostępnych mu ruchów, wiodących go ostatecznie do porażki.

Swoje życie można przeżyć lepiej albo gorzej. Można wygrać życie, ale można też je sromotnie przegrać. Arystotelesowski wolny człowiek rozpoznaje prawidłowo obiektywny świat i dostosowuje się do niego. Współczesny „wolny” człowiek liczy na to, że świat dostosuje się do jego autonomicznych i niezależnych decyzji. W *etyce nikomachejskiej* znajdujemy taki komentarz na temat naszych samodzielnych, niepowtarzalnych i oryginalnych wyborów:

błądzić można w sposób rozmaity (τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν), (zło bowiem należy do tego, co jest nieograniczone, jak to już przypuszczali pitagorejczycy, dobro zaś do tego, co ograniczone), właściwie natomiast postępować można tylko w jeden sposób (τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς); dlatego pierwsze jest łatwe, drugie zaś trudne; łatwo jest chybić celu, trudno zaś w cel ugodzić (ῥάδιον μὲν τὸ ἀποτυχεῖν τοῦ σκοποῦ, χαλεπὸν δὲ τὸ ἐπιτυχεῖν). I dlatego należą nadmiar i niedostatek do tego, co złe, umiar zaś do dzielności. Szlachetność jeden zna sposób, lecz różne sposoby nikczemność (ἔσθλοὶ μὲν γὰρ ἀπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί)²¹.

Zdaniem Arystotelesa, człowiek jest tym bardziej wolny, im bardziej pozbywa się tego wszystkiego, co prowadzi go do błędnego postrzegania rzeczywistości, błędnego reagowania na rzeczywistość, do błędnych wyborów i decyzji, do błędnego sposobu życia. Jest wolny (*eleutheros*), im bardziej jest mądry, rozsądny i odważny.

Ulubiony klasyk współczesności ma na swoim nagrobku wygrawerowane zdanie, które w filozofii i polityce jest wciąż ostatnim krzykiem mody: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”. (Na nagrobku zmieściło się jeszcze jedno zdanie – „Proletariusze wszystkich krajów łączcie się!”, dzisiaj nieco wstydliwie zapomniane, ponieważ proletariusze klasyka zawiedli. Zawiedli go być może dlatego, że życie

²¹ ἔτι τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἶκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου), τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς (διὸ καὶ τὸ μὲν ῥάδιον τὸ δὲ χαλεπὸν, ῥάδιον μὲν τὸ ἀποτυχεῖν τοῦ σκοποῦ, χαλεπὸν δὲ τὸ ἐπιτυχεῖν). καὶ διὰ ταῦτ' οὖν τῆς μὲν κακίας ἢ ὑπερβολῆ καὶ ἢ ἔλλειψις, τῆς δ' ἀρετῆς ἢ μεσότης. ἔσθλοὶ μὲν γὰρ ἀπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1106b 28–35. W tłumaczeniu C.D.C. Reeve'a ostatnie zdanie brzmi: „Ludzie są bowiem dobrzy na jeden prosty sposób, ale zli na wiele rozmaitych sposobów” („for people are good in one simple way, but bad in all sorts of ways”). Aristotle, *Metaphysics*, przekład, wprowadzenie i przypisy C.D.C. Reeve, Indianapolis/Cambridge 2014, s. 180). Arystoteles cytuje tu nieznanego nam autora.

proletariuszy jest zbyt mocno zakorzenione w rzeczywistości, by wszelkiego rozbratu z obiektywnie istniejącym światem nie odczuli szybko i dotkliwie na własnej skórze). Gdyby Arystoteles planował swój nagrobek, kazałby raczej wyryc na nim: „Filozofowie rozmaicie interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go *prawidłowo* interpretować”.

Arystoteles, w przeciwieństwie do Marksa, uważał że nie można deliberować na temat celów²². Cele są odkrywane w świecie, a nie narzucane światu. Dostosowujemy się do celów wyznaczonych nam przez naturę, a nie marzymy o zmienianiu świata, licząc że świat i natura dostosują się do naszych wyobrażeń, marzeń, żądz i zachcianek. Naszą naturą jest kierować się nieustannie i nieuchronnie na cele. Cała sztuka polega na tym, by rozumieć, które cele są prawidłowe. Św. Tomasz, idąc w ślady Arystotelesa, nawiązuje do słów z Księgi Jeremiasza (Jr 4,22): „Mądrzy są w popełnianiu nieprawości, lecz dobrze czynić nie umieją”, i komentuje:

Ktokolwiek bowiem odwraca się od właściwego celu, z konieczności wyznacza sobie cel niewłaściwy, gdyż każdy działający podmiot dąży do pewnego celu²³.

Nawet naturalni arystokraci muszą otrzymać odpowiednie wychowanie i żyć w odpowiednich warunkach. Wychowanie, warunki i ustrój mogą wykrzywić również naturę szlachetną. Dlatego kształcąc człowieka o wolnym umyśle (φρόνημα ἔχων ἐλευθερον)²⁴, trzeba zważać, by przedmiot jego nauki był „godny wolnego człowieka i piękny (ἐλευθέριον καὶ καλήν)²⁵ i nie oddawał się on zajęciom, które tylko „zaprzętają umysł i obniżają intelekt (ἄσχολον γὰρ ποιοῦσι τὴν διάνοιαν καὶ ταπεινήν)²⁶ i „które ciało wolnych ludzi, duszę lub rozum robią niezdolnymi do stosowania i uprawiania cnoty²⁷”.

Wychowanie arystotelesowskie polega na wykształceniu w człowieku cnót, bowiem dzięki cnotom właśnie jesteśmy w stanie rozpoznać i realizować prawidłowe cele. *Sophia* (mądrość) umożliwia dostrzeżenie prawidłowych celów, *phronesis* (rozsądek) umożliwia dostrzeżenie prawidłowych

²² „Namyślamy się nie nad celami, lecz nad środkami, które do tych celów wiodą” (βουλευόμεθα δ’ οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη); Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1112b 11–12.

²³ Tomasz z Akwinu, *Traktat o miłości*, przełożył i opracował W. Galewicz, Kęty 2022, s. 363.

²⁴ Arystoteles, *Polityka*, 1314a 3.

²⁵ Arystoteles, *Polityka*, 1338a 32. Wyróżnienie kursywą dodane.

²⁶ Arystoteles, *Polityka*, 1337b 14–15.

²⁷ Arystoteles, *Polityka*, 1337b 7–15.

środków do prawidłowych celów²⁸, *andreia* (męskość, odwaga) umożliwia nam dążenie do prawidłowych celów w niesprzyjających dla obiektywnej prawdy warunkach, kiedy na przykład inni ludzie próbują nakłonić nas albo zmusić do odrzucenia prawdy o rzeczywistości. Do dobrego życia nie wystarczy zdolność prawidłowej oceny rzeczywistości, jeśli zabraknie odwagi postępowania zgodnego z tą oceną. Odwaga wymaga odczuwania i postępowania zgodnego z rozumną oceną rzeczywistości:

[...] sposób odczuwania i postępowania człowieka męznego zgodny jest z wymaganiami słuszności i z nakazami rozumu²⁹.

Podobnie łączy odwagę z nakazami rozumu *etyka Eudemejska*: „męstwo oznacza posłuszeństwo wobec rozumu” (ἡ γὰρ ἀνδρεία ἀκολούθησις τῷ λόγῳ ἐστίν)³⁰. Nie można być wolnym, negując rzeczywistość albo tchórzliwie zgadzając się na negowanie rzeczywistości.

Ludziom współczesnym z kolei wydaje się oczywiste, że wolny to ten, który sam dowolnie wybiera albo tworzy reguły swojego życia. Sądzą oni, że wolność osobista, autonomia, jest fundamentalną wartością. Uważają, że każdy chce mieć wolność oceniania, co jest dla niego najlepsze, wybierania swoich własnych celów, nawet jeśli to oznacza, że czasami wiąże się to z popełnianiem błędów, których przychodzi gorzko żałować. Wolą wierzyć, że ich przypadkowe, dyktowane żądzami, impulsywne wybory wbrew regułom rzeczywistości nie będą miały negatywnych, znaczących konsekwencji dla ich życia. Ponieważ czegoś chcą, wydaje się to im dobre. Arystoteles, jak zwykle, twierdzi coś odwrotnego:

Pożądamy pewnej rzeczy raczej dlatego, że wydaje nam się dobra, a nie dlatego wydaje się nam dobra, że jej pożądamy; zrozumienie jest punktem wyjścia³¹.

²⁸ Trzeba pamiętać, że *phronesis* (rozsądek, roztropność) jest czymś innym niż *deinotes* (bystrość umysłu łączona też z chytryością) – zdolność, której trzeba używać ostrożnie – umożliwia bowiem dostrzeżenie środków do jakichkolwiek celów, również tych złych.

²⁹ κατ' ἄξιαν γὰρ, καὶ ὡς ἂν ὁ λόγος, πάσχει καὶ πᾶρττει ὁ ἀνδρείος. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1115b 19–20).

³⁰ Arystoteles, *Etyka Eudemejska* 1229a 1–2. Cytuję przekład W. Wróblewskiego.


³¹ ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν· ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. Arystoteles, *Metafizyka*, 1072a 27–30. Tłumaczenie Kazimierza Leśniaka zostało przeze mnie zmodyfikowane. C. D. C. Reeve tłumaczy ostatnie słowa następująco: „since the starting-point is active understanding”. Aristotle, *Metaphysics*, przekład, wprowadzenie i przypisy C.D.C. Reeve, Indianapolis/Cambridge 2016, s. 205.

Harry Frankfurt w skondensowany sposób wyjaśnia namiętne pragnienia wolności współczesnych ludzi, upatrując jego źródeł w koncepcjach Hobbesa:

Ideałem współczesnego liberalizmu jest społeczeństwo, którego członkowie są maksymalnie wolni, by robić to, co chcą. Dlaczego warto dążyć do realizacji tego ideału? Jedną z odpowiedzi na takie pytanie może być przekonanie, że danie ludziom wolności robienia tego, co im się podoba umożliwi osiągnięcie szczęścia. Związek między robieniem tego, co nam się podoba, a osiągnięciem tego, czego chcemy, nie jest zbyt pewny. Jeszcze mniej pewny jest związek między osiągnięciem tego, czego chcemy, a byciem szczęśliwym. Można oczywiście zdefiniować szczęście jako po prostu nic innego niż zaspokojenie pożądania. Takie jest stanowisko na przykład Hobbesa, który pisze, że szczęście (określane przez niego słowem „felicity”) jest to „stałe powodzenie w osiąganiu tych rzeczy, jakich człowiek pragnie w różnych chwilach”. Hobbes wydaje się nie przejmować tym, że ludzie mogą się mylić co do tego, co rzeczywiście jest dla nich dobre. Definiuje po prostu szczęście jako zaspokajanie żądz³².

Arystoteles w pełni zgodziłby się z Frankfurtem i powiedziałby wprost, że:

- wolność robienia tego, co człowiekowi się podoba, *nie* umożliwia osiągnięcia szczęścia;
- związek między robieniem tego, co mu się podoba, a osiągnięciem tego, co chce, jest wielce wątpliwy;
- związek między osiągnięciem tego, co chce, a byciem szczęśliwym jest jeszcze bardziej wątpliwy.

Nie może więc dziwić, że współcześni krytycy dominujących dziś koncepcji człowieka i jego wolności oraz ich konsekwencji w dziedzinie filozofii społecznej tak często odwołują się do Arystotelesa. 

LESZEK SKOWROŃSKI, dr filozofii.

Zainteresowania badawcze: etyka i filozofia polityczna ze szczególnym uwzględnieniem filozofii Arystotelesa i jego wpływu na współczesną myśl etyczną i polityczną.

LESZEK SKOWROŃSKI, PhD in philosophy.

Research interests: ethics and political philosophy, in particular Aristotle's philosophy and its influence on contemporary ethical and political thought.

³² H.G. Frankfurt, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge 1999, s. 156, przekład własny. Cytat z Hobbesa (*Lewiatan*, część pierwsza, rozdział VI) w przekładzie Czesława Znamierowskiego.