

The background of the cover is a photograph of a grand, ornate library. The ceiling is highly decorated with intricate white stucco carvings and a large, colorful fresco. The walls are lined with tall, dark wood bookshelves filled with books. In the foreground, there is a wooden reading table with a green upholstered chair and a desk with an open book. The lighting is warm and focused on the reading area.

Wolność człowieka i jej granice

**Antologia pojęcia
w doktrynach polityczno-prawnych
Od Starożytności do Monteskiusza**

**pod redakcją
Olgerda Góreckiego**



**Wolność
człowieka
i jej granice**





WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Wolność człowieka i jej granice

**Antologia pojęcia
w doktrynach polityczno-prawnych
Od Starożytności do Monteskiusza**

**pod redakcją
Olgerda Góreckiego**

Olgierd Górecki – Uniwersytet Łódzki, Wydział Prawa i Administracji
Katedra Doktryn Polityczno-Prawnych, 90-232 Łódź, ul. Kopcińskiego 8/12

RECENZENT

Maciej Marszał

REDAKTOR INICJUJĄCY

Monika Borowczyk

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Hanna Opala

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/SergyAK

Publikacja dofinansowana ze środków przyznanych w ramach dotacji dla Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego na rozwój młodych naukowców i doktorantów

© Copyright by Olgierd Górecki, Łódź 2019

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2019

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.07253.15.0.K

Ark. wyd. 27,5; ark. druk. 28,0

ISBN 978-83-8142-180-5

e-ISBN 978-83-8142-181-2

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

Spis treści

| | |
|--|-----|
| Od Redaktora..... | 7 |
| Olgierd Górecki – Wprowadzenie. Stan badań nad kategorią wolności w literaturze przedmiotu | 9 |
| Michał Bizoń – Powstanie i znaczenia pojęcia wolności w Grecji. Platon i ἐλευθερία. Arystoteles i ἐλευθερία | 27 |
| Janina Gajda-Krynicka – Paradoxs wolności w filozofii stoickiej | 67 |
| Romuald Piekarski – Mówca – myśliciel – pisarz humanista, czyli Cynceron o wolności | 99 |
| Jacek Salij OP – Wolność w refleksji św. Augustyna | 137 |
| Artur Andrzejuk – Wolność w doktrynie Tomasza z Akwinu | 149 |
| Jakub Skomiał – Wolność w poglądach Williama z Ockham | 171 |
| Romuald Piekarski – Główne znaczenia wolności w myśli Niccolò Machiavellego | 207 |
| Dawid Nowakowski – Czy wolność jest do szczęścia potrzebna? Wolność w renesansowych utopiach | 239 |
| Tomasz Szczech – Wolność w myśli reformacji | 263 |
| Bogdan Szlachta – Wolność w refleksji przedstawicieli szkoły z Salamanki | 277 |
| Dorota Pietrzyk-Reeves – Civitas libera. Wolność w koncepcjach republi- kańskich XVI wieku | 299 |
| Iwona Barwicka-Tylek – Tomasz Hobbes: od wolności do postuszeństwa – od postuszeństwa do wolności | 327 |

| | |
|---|-----|
| Marek Tracz-Tryniecki – <i>Wolność w pismach Andrzeja Maksymiliana Fredry</i> | 347 |
| Jacek Malczewski – <i>W pogoni za wolnością: przypadki Algernona Sidneya</i> | 369 |
| Zbigniew Rau – <i>Czy wolność Johna Locke’a jest naszą wolnością?</i> | 399 |
| Andrzej Sylwestrzak – <i>Liberalizm Monteskiusza i konstytucjonalizm polski</i> | 415 |
| Noty biograficzne autorów | 443 |

Od Redaktora

Niniejsza trzytomowa monografia powstała jako wyraz fascynacji naukowej problematyką wolności człowieka. Asumptem do jej zredagowania było zorganizowanie przez Katedrę Doktryn Polityczno-Prawnych Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego konferencji naukowej pt.: „Wolność w doktrynach społecznych, politycznych i prawnych”, która odbyła się w dniach 18–20 września 2013 r. w Uniejowie. Niestety, z przyczyn niezależnych od jej organizatorów, wygłoszone referaty nigdy nie zostały w całości opublikowane w formie materiałów pokonferencyjnych. Z upływem czasu powstała jednak idea napisania rozbudowanej wieloautorskiej monografii, która w sposób jak najbardziej kompleksowy i komplementarny zawierałaby przekrój analizy badawczej problematyki wolności człowieka w szeroko rozumianej myśli politycznej od czasów starożytnych po dzień dzisiejszy. Pragnę podkreślić, że niniejsza praca nie ma charakteru publikacji pokonferencyjnej, co wynika z dwóch faktów. Po pierwsze, do realizacji zaplanowanego projektu zostali zaproszeni liczni autorzy, którzy nie brali udziału w przywołanej konferencji. Po drugie, brak jest sporej części wygłoszonych referatów – ze względu na tematykę nie mieściły się w założeniach badawczych książki, którą, Drogi Czytelniku, trzymasz teraz w swoich rękach.

W trakcie trwania prac nad publikacją zmarło jej dwóch autorów, wybitnych przedstawicieli nauki polskiej. Pana Profesora Ryszarda M. Małajnego oraz Pana Profesora Miłowita Kunińskiego nie ma już wśród nas. Nadal pozostają obecni w pamięci Ich przyjaciół, kolegów i koleżanek oraz uczniów.

Szczególne wyrazy wdzięczności winien jestem Panu Profesorowi Zbigniewowi Rauowi za zaufanie, jakim mnie obdarzył i za wiarę w możliwość realizacji tego projektu. Przeprowadzone z nim liczne konsultacje naukowe zainspirowały mnie do wielu przemyśleń, bez których ta książka na pewno by nie powstała.

Dziękuję wszystkim pracownikom Katedry Doktryn Polityczno-Prawnych Uniwersytetu Łódzkiego za pomoc, poparcie i wyrozumiałość okazane w trakcie trwania prac nad kategorią wolności człowieka.

Serdecznie dziękuję recenzentom naukowym – Panu Profesorowi Andrzejowi Sylwestrzakowi oraz Panu Profesorowi Maciejowi Marszałowi – za wnikliwą analizę wszystkich artykułów oraz celne sugestie, które pozwoliły na podniesienie poziomu merytorycznego całości książki.

Na koniec składam wyrazy podziękowania dla władz rektorskich Uniwersytetu Łódzkiego oraz dziekańskich Wydziału Prawa i Administracji UŁ za hojną pomoc finansową przy publikacji niniejszej monografii. Jak wskazuje pragmatyka życia akademickiego – nawet najwznioślejsze i najbardziej fundamentalne idee nie mogą zostać właściwie zbadane, a ich wyniki upowszechnione, bez wsparcia materialnego prawnie określonymi środkami płatniczymi.

Olgierd Górecki

Olgierd Górecki

Wprowadzenie. Stan badań nad kategorią wolności w literaturze przedmiotu

*Gdy widzisz ptaka w locie jak wolny jest,
jak płynie sobie, aż po nieba kres,
wiedz – niebo bywa pełne wichrów i burz,
a z lotu ptaka już nie widać róż.*

*Bo wolność – to nie cel, lecz szansa, by
spełnić najpiękniejsze sny, marzenia,
wolność – to ta najjaśniejsza z gwiazd,
promyk słońca w gęsty las, nadzieja.*

Marek Grechuta, *Wolność*¹

Problematyka wolności stanowiła niezmienny obiekt ludzkiego zainteresowania od najwcześniejszych czasów. Była między innymi źródłem inspiracji artystów, przedmiotem eksplanacji ludzkiego zachowania dla filozofów, jak i obiektem nauki zwanej eleuterologią. Wydaje się wręcz niemożliwe, aby opisać wszelkie ewentualne próby jej zdefiniowania oraz konteksty, z którymi się konotuje. Stąd też wśród publikacji poświęconych problematyce wolności można odnaleźć liczne opracowania z zakresu odmiennych dziedzin naukowych zarówno humanistycznych, jak i społecznych. Dziwi jednak fakt, że brak jest w polskiej literaturze przedmiotu opracowania, które aspirowałoby do jak najbardziej komplementarnego przedstawienia ewolucji i znaczenia pojęcia wolności, którym operowali przedstawiciele naszego zachodniego kręgu cywilizacyjnego, od czasów starożytnych aż po dzień dzisiejszy. Celem niniejszej publikacji jest uzupełnienie tejże luki. Trzytomowa antologia, którą trzymasz, Czytelniku, w swych dłoniach, składa się z 62 artykułów poświęconych analizie kategorii wolności człowieka w myśli politycznej, filozoficznej i społecznej. Do napisania zamieszczonych w niej tekstów zostali zaproszeni najwybit-

¹ Utwór pochodzi z płyty: M. Grechuta, *Dziesięć ważnych słów*, Kraków 1994.

niejsi przedstawiciele polskiej nauki specjalizujący się w zakresie omawianej problematyki. Układ rozdziałów ma charakter chronologiczny w stosunku do prezentowanego zagadnienia. Tom 1 składa się z 17 rozdziałów, a wprowadzenie do książki zawiera skrupulatną analizę aktualnego stanu badań nad ideą wolności w polskiej nauce przedmiotu oraz w wybranych najważniejszych publikacjach anglojęzycznych. Treść następnych artykułów zawartych w tomie prezentuje się następująco: jako pierwsze zostały zamieszczone teksty dotyczące myśli starożytnej, poświęcone koncepcjom antycznych Greków i Rzymian (m.in.: Platona, Arystotelesa, stoików, Cyce-rona, św. Augustyna). Następne obejmują analizę założeń chrześcijańskich filozofów średniowiecza (św. Tomasza, Williama z Ockham), zaś kolejne prezentują najwybitniejsze teorie epoki renesansu (Machiavellego, utopii renesansowej, reformacji, szkoły z Salamanki). Warto podkreślić, że w monografii znajdują się także teksty poświęcone polskiej myśli politycznej. Renesansowa myśl polityczna, przynosząca odrodzenie antycznej tradycji, znalazła swój wyraz w traktatach z zakresu polskiego dyskursu republikańskiego XVI w., jak i w jej rozwiniętej formie – w postaci myśli Andrzeja Maksymiliana Fredry. Ponadto w pierwszym tomie znajdują się także interpretacje założeń Tomasza Hobbesa, Algernona Sidneya oraz Johna Locke'a. Ostatni artykuł, stanowiący studium myśli Monteskiusza, zawiera także przegląd stanowisk z zakresu teorii podziału władzy, a w szczególności trójpodziału władzy z perspektywy konstytucjonalizmu.

10

Tom 2 składa się z 22 rozdziałów z zakresu analizy myśli epoki Oświecenia do końca wieku XIX. Jako pierwsze zostały zamieszczone artykuły dotyczące koncepcji Thomasa Gordona i Johna Trencharda (*Cato's Letters*), Dawida Hume'a, Jana Jakuba Rousseau oraz Adama Smitha. Następne teksty obejmują interpretację różnorodnych aspektów wolności w założeniach „Ojców Konstytucji” USA, zaś kolejne prezentują poglądy twórców konserwatyzmu: Edmunda Burke'a oraz Josepha de Maistre'a. Obszernej analizie poddano również filozofię niemiecką Immanuela Kanta, George'a Wilhelma Hegla, jak i najwybitniejszych przedstawicieli romantyzmu. Grupując pozostałe zawarte w tomie artykuły według ich przynależności do klasycznych nurtów politycznej refleksji, można wymienić opracowania szeroko postrzeganej myśli: liberalizmu (Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill, Herbert Spencer, Lord Acton), socjalizmu (socjalizm utopijny, Karol Marks i Fryderyk Engels), konserwatyzmu (Juan Donoso Cortés) i anarchizmu (Lysander Spooner, Max Stirner, Piotr Kropotkin, Michaił Bakunin). Na podkreślenie zasługuje, że w monografii znajduje się także tekst poświęcony ewolucji koncepcji wolności w polskiej myśli politycznej na przełomie XVIII i XIX w.

Natomiast tom 3 składa się z 23 rozdziałów, obejmujących zakres analizy myśli politycznej od końca XIX w. do współczesności. Jako pierwsze zostały zamieszczone teksty dotyczące koncepcji Fryderyka Nietzschego, Włodzimierza Lenina oraz Lwa Trockiego. Następne opracowania obejmują interpretację różnorodnych aspektów wolności w założeniach hiszpańskiej myśli tradycjonalistycznej (karlistowskiej) i niemieckich konserwatystów rewolucyjnych oraz pojmowania wolności w doktrynie narodowego socjalizmu. Grupując pozostałe artykuły zawarte w tomie według ich przynależności do ideologii i nurtów politycznej refleksji, można wymienić opracowania szeroko postrzeganej myśli: liberalizmu (Ludwig von Mises, Friedrich August von Hayek, Milton Friedman, Isaiah Berlin, James M. Buchanan, John Rawls i Ronald Dworkin), socjalizmu (historia i idee Praskiej Wiosny, ruch Nowej Lewicy), katolickiej nauki społecznej (Jan Paweł II), libertarianizmu (Robert Nozick), republikanizmu (Quentin Skinner), jak i feminizmu oraz komunitarianizmu. W książce znajduje się także przekrojowy tekst będący studium znaczenia pojęcia wolności we współczesnej demokracji. Na zakończenie opublikowano dwa artykuły dotyczące zagadnienia metodologii i typologii kategorii wolności.

Każdy z zawartych w antologii artykułów poświęcony jest analizie konkretnej myśli filozoficznej lub doktryny polityczno-prawnej i stanowi samodzielną merytoryczną całość, stąd też w niniejszym wstępie nie będę próbował dokonywać podsumowującej oceny ani próby zdefiniowania, czym jest wolność. Odpowiedź na to pytanie znajduje się bowiem we wszystkich opublikowanych tekstach i za każdym razem przybiera odmienną i wyjątkową formę. Chcąc uczynić jednak zadość pewnym ogólnym i wprowadzającym uwagom, przedstawię aktualny stan badań nad ideą wolności w polskiej nauce przedmiotu oraz w wybranych najważniejszych publikacjach anglojęzycznych.

W polskiej literaturze naukowej istnieją liczne pozycje, do których rzetelny badacz pojęcia wolności powinien się odnieść. Przedstawię zatem poniżej stan polskiej nauki nad kategorią wolności, zaznaczając, że odnoszę się jedynie do pozycji książkowych mających charakter monograficzny – pomijam więc wszelkie artykuły, słowniki i prace o charakterze dydaktycznym. Chronologicznie pierwszą z nich jest książka pod redakcją Mariana Drużkowskiego i Krystyny Sokół zatytułowana *Antynomie wolności*, zawierająca aż 31 esejów poświęconych przedstawicielom filozofii od Platona po Karola Marksa². Została wydana w 1966 r., czyli w okresie, który z całą pewnością nie pozwalał na uprawianie obiektyw-

² M. Drużkowski, K. Sokół (red.), *Antynomie wolności*, Warszawa 1966.

nej nauki humanistycznej i społecznej, a mimo to do dziś stanowi skarbnicę wiedzy, pod warunkiem umiejętnego z niej korzystania. Dla oceny okresu PRL-u znamienne jest fakt, że artykuł Isaiaha Berlina *Dwie koncepcje wolności*, jeden z najbardziej wpływowych tekstów z zakresu dwudziestowiecznej filozofii politycznej, wygłoszony pierwotnie jako wykład na Uniwersytecie Oxfordzkim w 1958 r. i opublikowany w zbiorze *Four Essays on Liberty* w 1969 r., został przetłumaczony i wydany w Polsce dopiero w roku 1991 (sic!)³. Następną naukową publikacją poświęconą pojęciu wolności jest praca Hanny Rosnerowej nosząca tytuł *Dylematy pojęcia wolności. Próba wprowadzenia analitycznego*, która ukazała się w 1993 r. i była poświęcona związkom wolności z logiką i etyką⁴. Dwa lata później opublikowano obszerną pracę pt. *Studia nad ideą wolności* pod redakcją Zdzisława J. Czarneckiego⁵. Jej autorzy – ówczesnie związani głównie z Zakładem Historii Nowożytnej Wydziału Filozofii i Socjologii UMCS – przede wszystkim zawarli w przywołanej monografii wyniki prowadzonych badań historycznych nad wybranymi nowożytnymi ujęciami pojęcia wolności zarówno w myśli religijnej, jak i politycznej. Natomiast w roku 1997 ukazała się książka pod redakcją Marii Reut zatytułowana *Wobec wolności*, w której zostały zawarte analizy i interpretacje wybranych kontekstów pojęcia wolności występujących w różnorodnych dziedzinach naukowych, takich jak filozofia, socjologia, psychologia oraz pedagogika⁶.

Ważnym wydarzeniem naukowym dla badań nad kategorią wolności był zorganizowany przez Katolicki Uniwersytet Lubelski V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej „Wolność we współczesnej kulturze”, który odbył się w dniach 20–26 sierpnia 1996 r. w Lublinie. O skali konferencji najlepiej świadczy fakt, że wzięło w niej udział ponad 300 osób z trzydziestu krajów świata, a sam papież Jan Paweł II skierował do jej uczestników swoje specjalne przesłanie. Liczne wygłoszone referaty zostały przetłumaczone na język polski i opublikowane w roku 2017 w wyjątkowo obszernym tomie pokonferencyjnym noszącym tytuł *Wolność we współczesnej kulturze*⁷. Książka składa się z 61 artykułów naukowych podzielonych na referaty wygłoszone plenarnie i w sekcjach tematycznych

³ I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969; *idem*, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, oprac. J. Jedlicki, tłum. H. Bartoszewicz, Warszawa 1991; tenże, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz i in., Warszawa 1994.

⁴ H. Rosnerowa, *Dylematy pojęcia wolności. Próba wprowadzenia analitycznego*, Warszawa 1993.

⁵ Z.J. Czarnecki (red.), *Studia nad ideą wolności*, Lublin 1995.

⁶ M. Reut (red.), *Wobec wolności*, Wrocław 1997.

⁷ Z.J. Zdybicka i in. (red.), *Wolność we współczesnej kulturze*, Lublin 1997.

dotyczących relacji wolności z: moralnością i prawem, społeczeństwem i polityką, nauką, kulturą i wychowaniem oraz religią. Ze względu na charakter kongresu refleksja chrześcijańska stanowi dominującą perspektywę naukową zawartych w tomie tekstów. Omawiana praca ma charakter materiałów pokonferencyjnych, dlatego została wzbogacona o liczne wystąpienia powitalne m.in. hierarchów Kościoła rzymskokatolickiego oraz przedstawicieli władz publicznych i akademickich.

Dla badań dotyczących pojęcia wolności fundamentalne znaczenie odgrywa myśl polityczna Berlina, której poświęcona została monografia Beaty Polanowskiej-Sygulskiej pt. *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, wydana w 1998 r.⁸ Natomiast w roku 2000 ukazała się rozprawa Marka Palucha zatytułowana *Spór o rozumienie wolności*, która porusza zagadnienie wartości i godności ludzkiego istnienia, odnosząc się do różnorodności pojęcia wolności, zwłaszcza w interpretacji Berlina⁹. Jeszcze jedną ważną pozycją naukową, którą należy przywołać, jest kolejna książka pod redakcją Marii Reut, nosząca tytuł *Dylematy wolności*. Zawarte w niej artykuły zaliczyć można przedmiotowo do zakresu filozofii hermeneutycznej. Oscylują one wokół zagadnienia podmiotowości człowieka w wybranych nowożytnych koncepcjach filozoficznych¹⁰. Rok później, tj. w 2002 r., ukazała się niewielka praca zbiorowa pt. *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka*, zredagowana przez Adama Hrebendę i Wojciecha Kautego¹¹. Wspólnym mianownikiem opublikowanych tekstów jest perspektywa opisująca relacje zachodzące pomiędzy jednostką i jej prawem do wolności a państwem i władzą. Natomiast problematyce oddziaływania osiemnastowiecznej myśli europejskiej na koncepcje wolności została poświęcona książka z 2003 r. pod redakcją Anny Grześkowiak-Krwawicz oraz Izabelli Zatorskiej, nosząca tytuł *Freedom: Heritage of the Past or an Idea of Enlightenment?*¹². Warto również przywołać obszerną monografię Jolanty Zdybel *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre'a*, która wprawdzie nie jest w całości poświęcona pojęciu wolności, ale zajmuje ono pokaźną część prowadzonej w niej analizy filozoficzno-porównawczej¹³.

⁸ B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998.

⁹ M. Paluch, *Spór o rozumienie wolności*, Rzym 2000.

¹⁰ M. Reut (red.), *Dylematy wolności*, Wrocław 2001.

¹¹ A. Hrebenda, W. Kaute (red.), *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka*, Katowice 2002.

¹² A. Grześkowiak-Krwawicz, I. Zatorska (red.), *Freedom: Heritage of the Past or an Idea of Enlightenment?*, Kraków 2003.

¹³ J. Zdybel, *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre'a*, Lublin 2005.

Z punktu widzenia rozwoju nauki przedmiotu rok 2007 można określić mianem roku wolności, gdyż ukazało się w nim aż sześć pozycji poświęconych temu zagadnieniu. Pierwszą z nich jest książka Ryszarda Legutki zatytułowana *Traktat o wolności*, mająca charakter rozbudowanego i wielopłaszczyznowego eseju¹⁴. Drugą pozycją jest obszerna monografia Jana Kłosa pt. *Wolność, indywidualizm, postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności*, w której autor w jednym z rozdziałów analizuje znaczenie pojęcia wolności od starożytności po nowożytność¹⁵. Kolejną publikacją jest praca zbiorowa opublikowana pod redakcją Piotra Orlika, nosząca tytuł *Wolność – szkice i studia*¹⁶. Warto zaznaczyć, że o wyjątkowości przywołanej pozycji świadczy to, że każdy przedstawiony w niej artykuł został poddany pod dyskusję, w której brali udział wszyscy współautorzy książki. Dzięki temu czytelnik nie tylko może zapoznać się z treścią naukowych artykułów, lecz także ma możliwość skonfrontować się z ich odbiorem. Na szczególną uwagę zasługuje także monografia zatytułowana *Wolność i jej granice. Polskie dylematy*, wydana pod redakcją Jacka Kloczkowskiego, która poświęcona została wyłącznie prezentacji badań skoncentrowanych na polskiej myśli społeczno-politycznej¹⁷. Zgadając się z Kloczkowskim, należy podkreślić, że idea wolności odgrywa w polskiej tradycji intelektualnej wyjątkowo znaczącą rolę. Z kolei książka pod redakcją Marka Szulakiewicza i Zbigniewa Karpusa pt. *Wolność w epoce poszukiwań* jest drugim pod względem objętości opracowaniem polskojęzycznym poświęconym omawianej problematyce¹⁸. Składa się ona z 36 merytorycznych rozdziałów podzielonych tematycznie na trzy części związane z ujęciem wolności przez pryzmat filozoficzny, religijny i polityczny. Ostatnią z pozycji wydanych w 2007 r. jest monografia Nicolasa Grimaldiego, przetłumaczona na język polski i wydana pod tytułem *Dylematy wolności*¹⁹. Francuski filozof ukazał w niej różnorodność statusu, sensu i doświadczania wolności.

Rok 2008 również obfitował w publikacje poświęcone problematyce wolności. Ukazały się wówczas cztery pozycje dotyczące tego zagadnienia. Zbigniew Rau opublikował monografię zatytułowaną *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*. Autor argumentował w niej m.in., że historyczną podstawę klasycznej doktryny libera-

¹⁴ R. Legutko, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007.

¹⁵ J. Kłos, *Wolność, indywidualizm, postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności*, Lublin 2007.

¹⁶ P. Orlik, *Wolność. Szkice i studia*, Poznań 2007.

¹⁷ J. Kloczkowski (red.), *Wolność i jej granice. Polskie dylematy*, Kraków 2007.

¹⁸ M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), *Wolność w epoce poszukiwań*, Toruń 2007.

¹⁹ N. Grimaldi, *Dylematy wolności*, tłum. A. Graboń, Kraków 2007.

lizmu stanowi triada wolności, na którą składa się wolność wewnętrzna, wolność autonomicznego działania oraz wolność w społeczeństwie obywatelskim²⁰. Drugą książką jest praca Mieczysława Alberta Krąpca pt. *Ludzka wolność i jej granice*²¹. Zawarta w niej filozoficzna analiza wolności człowieka opata jest na rozumowaniu, że podstawą wolności jest decyzyjny akt działania, który umieszczony w różnorodnych kontekstach ludzkiego życia – takich jak religijny, naukowy, moralny, prawny czy polityczny – ukazuje odmienne przejawy celowego działania człowieka. W roku 2008 ukazała się także praca zbiorowa pod redakcją Marii Jankowskiej i Marii Ryś nosząca tytuł *W trosce o wewnętrzną wolność osoby*²². Składają się na nią wystąpienia wygłoszone na zorganizowanym przez Towarzystwo Uniwersyteckie Fides et Ratio symposium, które odbyło się 15 marca 2008 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W przekonaniu organizatorów tejże konferencji współczesny człowiek, zafascynowany wolnością oderwaną od prawdy i autorytetów moralnych, ulega rzeczywistemu zniewoleniu. Stąd też tak ważną rolę odgrywa właściwe wychowanie młodych ludzi, które pozwoli im cieszyć się w dorosłym życiu wolnością autentyczną. Ostatnią książką opublikowaną w 2008 r. jest *Wolność i władza w życiu publicznym*, zredagowana przez Władysława Zuziaka i Joannę Mysonę Byrską²³. Zawarte w tomie artykuły dotyczą istniejącej dynamiki i złożoności relacji zachodzących pomiędzy różnymi formami władzy a wolnością człowieka i możliwością jej urzeczywistnienia na płaszczyźnie życia publicznego. Teksty zostały pogrupowane w cztery bloki tematyczne poświęcone: wolności politycznej, władzy i wolności w życiu publicznym i prywatnym, dojrzywaniu do wolności w sferze ekonomicznej i społecznej oraz wolności w kulturze i władzy w mediach.

Wśród prac naukowych poświęconych problematyce wolności doniosłe miejsce zajmuje książka napisana przez Iwonę Barwicką-Tylek, zatytułowana *Portrety wolności. Studium z historii idei i postmodernizmu „stosowanego”*²⁴. Autorka nie tylko przeanalizowała różnice pomiędzy modernistycznymi a postmodernistycznymi modelami wolności, ale przedstawiła także koncepcje wolności występujące w doktrynach Tomasa Hobbesa, Jana Jakuba Rousseau, Jean-Paula Sartre’a, stoików, Alexisa

²⁰ Z. Rau, *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, Warszawa 2008.

²¹ M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2008.

²² M. Jankowska, M. Ryś (red.), *W trosce o wewnętrzną wolność osoby*, Warszawa 2008.

²³ W. Zuziak, J. Mysona Byrska, *Wolność i władza w życiu publicznym*, Kraków 2008.

²⁴ I. Barwicka-Tylek, *Portrety wolności. Studium z historii idei i postmodernizmu „stosowanego”*, Warszawa 2009.

de Tocqueville'a oraz Michela Foucaulta. Również w 2009 r. pod redakcją Marii Szyszkowskiej opublikowano pracę zbiorową noszącą tytuł *Pokój i demokracja*²⁵, której pierwsza z czterech części poświęcona została szeroko rozumianej wolności człowieka. Rok później, w 2010 r. ukazało się jak dotychczas najobszerniejsze opracowanie poświęcone omawianej problematyce – praca zbiorowa zredagowana przez Ewę Kozerską, Piotra Sadowskiego i Andrzeja Szymańskiego pt. *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym. Wybrane zagadnienia*²⁶. Składa się ona z 38 artykułów naukowych podzielonych na cztery części tematyczne, dlatego czytelnik może zapoznać się z tekstami dotyczącymi zagadnienia wolności zarówno w prawie rzymskim, w historii państwa i prawa, w doktrynach polityczno-prawnych, jak i we współczesnym polskim prawie publicznym i prywatnym. Dla badacza kategorii wolności interesująca może się okazać także książka pod redakcją Leszka Balcerowicza pt. *Odkrywając wolność. Przeciw zniewoleniu umysłów*²⁷. Ta zawierająca ponad 1000 stron pozycja składa się z obszernych fragmentów dzieł wybitnych nowożytnych i współczesnych myślicieli, podzielonych na pięć tematycznych części, takich jak: natura ludzka a wizja ustroju, państwo – demokracja – wolność, państwo – własność – rynek, państwo socjalne – społeczeństwo – człowiek oraz liberalizm – antyliberalizm. Praca ta ma charakter *stricte* źródłowy, pomimo że została opatrzona merytorycznym wprowadzeniem.

W roku 2013 wydano cztery pozycje naukowe poświęcone problematyce wolności. Pierwszą z nich jest zbiór tekstów wygłoszonych na studencko-doktoranckiej konferencji „Granice wolności w starożytnej myśli greckiej, rzymskiej i judaistycznej”, która została zorganizowana 18–19 czerwca 2012 r. na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Tom nosi tytuł *Granice wolności w starożytnej myśli greckiej* i został zredagowany przez Justynę Biernat i Przemysława Biernata²⁸. Drugą pozycją jest również praca zbiorowa, wydana pod redakcją Marii Szyszkowskiej i Anny Rossmanith, zatytułowana *Nieprzeciętność. Dylemat wolności*²⁹. Zawarte w niej artykuły autorstwa filozofów i prawników powiązane są myślą przewodnią – jak interpretować wolność, aby wyzwolić we wspólnocie politycznej dążność do wielowymiarowego respektowania człowieczeństwa, co ma uchronić przed antyhumanistycznym charakterem

²⁵ M. Szyszkowska (red.), *Pokój i demokracja*, Warszawa 2009.

²⁶ E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański (red.), *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym. Wybrane zagadnienia*, Toruń 2010.

²⁷ L. Balcerowicz (red.), *Odkrywając wolność. Przeciw zniewoleniu umysłów*, Poznań 2012.

²⁸ J. Biernat, P. Biernat (red.), *Granice wolności w starożytnej myśli greckiej*, Kraków 2013.

²⁹ M. Szyszkowska, A. Rossmanith (red.), *Nieprzeciętność. Dylemat wolności*, Warszawa 2013.

współczesnych demokracji, wyrażającym się w powszechnej aprobacie przeciętności. Kolejną pozycję stanowi książka zredagowana przez Leszka Kopciucha – *Współczesne i historyczne konteksty wolności*³⁰, będąca zbiorem wystąpień wygłoszonych na interdyscyplinarnej konferencji naukowej „Konteksty wolności”, zorganizowanej w Lublinie w dniach 21–22 marca 2013 r. przez Lubelskie Towarzystwo Naukowe przy współpracy z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. O różnorodności tematyki podjętej przez 29 autorów pracy najlepiej świadczy fakt, że reprezentują oni takie dziedziny naukowe jak filozofia, socjologia, historia, pedagogika i teoria literatury. Dla badań nad kategorią wolności istotne znaczenie ma również książka Quentina Skinnera *Wolność przed liberalizmem*, która wprawdzie została napisana w roku 1998, jednak dopiero w 2013 r. ukazała się w języku polskim, opatrzona wstępem Bogdana Szlachty³¹. Podstawowa teza dowodzona przez Skinnera opiera się na założeniu, że współczesna refleksja polityczna została zdominowana przez ideologię liberalną, a w szczególności przez jej późniejszą analizę wolności negatywnej. Dlatego autor *Wolności przed liberalizmem*³² ukazał wcześniejszą i konkurencyjną wobec liberalnej tzw. teorię neorzymską, zgodnie z którą obywatel posiada tylko takie prawa i wolności, jakie są gwarantowane przez prawo pochodzące od państwa legitymizowanego przez wszystkich obywateli.

Wśród polskich rozpraw naukowych poświęconych problematyce wolności należy jeszcze wymienić sześć książek opublikowanych stosunkowo niedawno. Pierwszą z nich jest praca zbiorowa pod redakcją Kamila M. Wieczorka zatytułowana *Wolność. Aporie filozoficzne*³³. Składa się ona z sześciu merytorycznie odległych od siebie rozdziałów, poruszających zagadnienie wolności przez kontrast indywidualności, mitologii, społeczeństwa i literatury. Natomiast drugą publikacją jest tom 10 *Wrocławskich Studiów Erazmiańskich – Wolność, równość i własność w prawie i polityce*³⁴. Większość z 26 zamieszczonych w nim artykułów dotyczy pojęcia wolności ujętej w bardzo szerokiej panoramie analizowanego zagadnienia – od rozważań teoretyczno-filozoficznych, historyczno-prawnych, przez doktrynalno-polityczne aż po analizę dogmatyki prawniczej. Na uwagę zasługuje także książka zatytułowana *Kategoria wolności w ujęciu wybranych kierunków myśli ekonomicznej*, której redaktorki – Urszula Zagóra-Jonszta

³⁰ M. Kopciuch (red.), *Współczesne i historyczne konteksty wolności*, Lublin 2013.

³¹ Q. Skinner, *Wolność przed liberalizmem*, tłum. A. Czarnecka, Toruń 2013.

³² B. Szlachta, *Zapoznane dziedzictwo polityczne Zachodu?*, [w:] Q. Skinner, *op. cit.*, s. 13.

³³ K.M. Wieczorek (red.), *Wolność. Aporie filozoficzne*, Siemianowice Śląskie 2015.

³⁴ M. Sadowski, A. Spychalska, K. Sadowa, *Wrocławskie Studia Erazmiańskie*, t. 10: *Wolność, równość i własność w prawie i polityce*, Wrocław 2016.

i Renata Pęciak – postawiły sobie za cel prześledzenie historycznej ewolucji pojęcia wolności ekonomicznej oraz jej możliwej implementacji w postaci liberalnych rozwiązań na płaszczyźnie gospodarczej³⁵. Rozważania zostały zawarte w 6 rozbudowanych rozdziałach poświęconych analizie koncepcji wolności w myśli starożytnej i średniowiecznej, w poglądach merkantylistów i fizjokratów, w ekonomii klasycznej, w poglądach przedstawicieli socjalizmu utopijnego i naukowego, w nauczaniu katolickiej nauki społecznej oraz w niemieckiej myśli historyzmu i ordoliberalizmu. W roku 2017 ukazała się natomiast książka pod redakcją Anety i Zenona Liców nosząca tytuł *Wolność i solidarność w języku i kulturze*, której autorzy poruszyli zagadnienia z zakresu szeroko rozumianej wolności słowa oraz znaczenia tegoż pojęcia w kulturze³⁶. Równie interesującą lekturę stanowi rozprawa Mariana Golki zatytułowana *Paradoksy wolności*, której autor podjął wielopłaszczyznowe rozważania poświęcone problematyce wolności człowieka – poczynawszy od znaczenia i dziejów pojęcia, poprzez analizę warunków umożliwiających funkcjonowanie bądź sprzeciwiających się wolności, aż po zagadnienia dotyczące jej zderzenia z koniecznością³⁷. Najnowszą pozycją, która ukazała się w języku polskim, jest książka pt. *Wolność*, zredagowana przez Henry’ego Hardy’ego, zawierająca wzniesione klasyczne eseje Berlina, uzupełnione o mniej znane jego artykuły poświęcone tejże problematyce, jak i o dodatki autobiograficzne³⁸.

18

W przypadku obcojęzycznej literatury naukowej nie sposób wymienić absolutnie wszystkich pozycji dotyczących analizy pojęcia wolności. Aby jednak wyznaczyć najważniejsze zwroty w badaniach poświęconych temu zagadnieniu, pozwolę sobie przywołać te anglojęzyczne pozycje, które są najczęściej przytaczane i cytowane oraz które zostały opublikowane po 1960 r³⁹. Pierwszą z nich jest praca pod redakcją Alberta Hunolda zatytułowana *Freedom and Serfdom. An Anthology of Western Thought*, wydana w roku 1961⁴⁰. W założeniu miała ona stanowić obraz refleksji naukowców pochodzących z różnych krajów cywilizacji Zachodu, którzy w obliczu totalitaryzmu charakteryzującego propagandę komunistyczną, pragnęli skupić swoje badania na temacie wolności. W tym samym

³⁵ U. Zagóra-Jonszta, R. Pęciak (red.), *Kategoria wolności w ujęciu wybranych kierunków myśli ekonomicznej*, Katowice 2016.

³⁶ A. Lica, Z. Lica (red.), *Wolność i solidarność w języku i kulturze*, Gdańsk 2017.

³⁷ M. Golka, *Paradoksy wolności*, Warszawa 2017.

³⁸ I. Berlin, *Wolność*, tłum. B. Baran, Warszawa 2017.

³⁹ Dokonany przez mnie wybór cenzusu daty publikacji podyktowany jest pragnieniem ukazania współczesnego dyskursu naukowego poświęconego problematyce wolności, na który decydujący wpływ miały rozważania Isaiaha Berlina dotyczące podziału wolności na pozytywną i negatywną.

⁴⁰ A. Hunold (red.), *Freedom and Serfdom. An Anthology of Western Thought*, Dordrecht 1961.

roku ukazała się także monografia Felixa Oppenheima pt. *Dimensions of Freedom*⁴¹, poświęcona analizie kategorii wolności człowieka w kontekście społecznych relacji władzy zachodzących wewnątrz społeczeństwa pomiędzy jednostkami. Dwa lata później światło dzienne ujrzała książka z zakresu filozofii moralności autorstwa Richarda Mervyna Hare'a – *Freedom and Reason*⁴², poświęcona pogodzeniu domniemanej antynomii pomiędzy wolnością a rozumem. Natomiast w roku 1979 opublikowana została praca zbiorowa pod redakcją Alana Ryana nosząca tytuł *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*⁴³. Artykuły w niej zawarte zostały napisane przez wybitnych przedstawicieli filozofii polityki i poświęcone pamięci Berlina. Z kolei w 1980 r. Joel Feinberg wydał zbiór swoich esejów zatytułowany *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*⁴⁴, wśród których problematyka wolności stanowiła jeden z głównych obiektów badań. Teżoż samego roku opublikowana została rozprawa Lawrence'a Crockera pt. *Positive Liberty. An Essay in Normative Political Philosophy*⁴⁵, w której autor skupił się na analizie pojęcia wolności pozytywnej i negatywnej. Rok później ukazała się książka z zakresu filozofii moralności, autorstwa Lansinga R. Pollocka, zatytułowana *Freedom Principle*⁴⁶. Kolejną monografią poświęconą problematyce wolności jest książka z 1982 r., zredagowana przez Gary'ego Watsona, nosząca tytuł *Free Will*⁴⁷. Wchodzące w jej skład artykuły powiązane są refleksją dotyczącą istniejącej dychotomii pomiędzy wolną wolą a determinizmem. Rok później ukazała się następna obszerna praca zbiorowa wydana pod redakcją Allena Philipa Griffithsa pt. *Of Liberty*, zawierająca różnorodne teksty związane z szeroko pojętą problematyką wolności⁴⁸.

Dla badacza doktryn politycznych wielce istotna jest lektura książki zredagowanej przez Johna Graya i Zbigniewa Pelczyńskiego *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*⁴⁹. Składa się ona z licznych artykułów poświęconych analizie kategorii wolności w myśli politycznej przedstawicieli Zachodu, od czasów starożytnych aż po współczesność. Należy także zwrócić uwagę na monografię Roberta Younga z 1986 r., zatytułowaną *Personal Autonomy. Beyond Negative and Positive Liberty*⁵⁰, w której autor

⁴¹ F.E. Oppenheim, *Dimensions of Freedom*, New York 1961.

⁴² R.M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford 1963.

⁴³ A. Ryan (red.), *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford 1979.

⁴⁴ J. Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton 1980.

⁴⁵ L. Crocker, *Positive Liberty. An Essay in Normative Political Philosophy*, Hague 1980.

⁴⁶ L.R. Pollock, *Freedom Principle*, New York 1981.

⁴⁷ G. Watson, *Free Will*, Oxford 1982.

⁴⁸ A.P. Griffiths, *Of Liberty*, Cambridge 1983.

⁴⁹ J. Gray, Z. Pelczyński, *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, London 1984.

⁵⁰ R. Young, *Personal Autonomy. Beyond Negative and Positive Liberty*, London 1986.

udowodniał tezę, że ograniczenie pojmowania ludzkiej wolności jedynie do zakresu wolności negatywnej jest zbyt wąskie, gdyż nie uwzględnia autonomii jednostki. W kolejnym roku ukazały się dwie istotne książki poświęcone problematyce wolności. Pierwszą z nich jest rozprawa Richarda J. Normana *Free and Equal. A Philosophical Examination of Political Values*⁵¹, która została poświęcona badaniu idei wolności i równości jako wartości zakorzenionych w ludzkim doświadczeniu. Drugą jest natomiast praca Richarda E. Flathmana nosząca tytuł *The Philosophy and Politics of Freedom*⁵², zawierająca rozważania dotyczące różnorodności pojmowania pojęcia wolności. Następna praca, którą pragnę przywołać – *A Theory of Freedom* – została wydana już po śmierci autora – Stanleya Isaaca Benna, w 1988 r.⁵³ Stanowi ona opatrzoną wstępem i konkluzjami uporządkowaną kompilację najróżniejszych artykułów Benna dotyczących szeroko pojętego zagadnienia wolności człowieka.

W 1991 r. ukazała się jedna z najważniejszych i najczęściej cytowanych książek poświęconych analizie pojęcia wolności, którą jest *Freedom* Tima Graya⁵⁴. Autor udowodnił w niej, że można wyróżnić aż siedem odmiennych koncepcji wolności, a także poddał analizie różnorodne argumenty oceniające wolność, jej zakres, jak i możliwość agregacji oraz dystrybucji samej wolności. Z kolei rozprawa pt. *Liberty*⁵⁵, wydana pod redakcją Davida Millera w 1991 r., jest zbiorem najważniejszych dwudziestowiecznych esejów z zakresu filozofii politycznej poświęconych kategorii wolności (m.in. autorstwa Berlina, Geralda C. MacCalluma, Friedricha Augusta von Hayeka, Charlesa Taylora i innych). Należy zauważyć, że praca ta w nieznacznie zmienionej formie została powtórnie wydana w 2006 r. pod tytułem *Liberty Reader*⁵⁶.

Powracając jednak do chronologicznej prezentacji naukowych opracowań dotyczących omawianej problematyki, trzeba przywołać książkę Hillela Steinera pt. *An Essays of Rights*⁵⁷, opublikowaną w roku 1994. Wprawdzie praca ta została poświęcona poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, czym jest sprawiedliwość, jednak pierwszy jej rozdział zawiera analizę warunków służących możliwości dokonania osądu, czy jednostka jest wolna podczas dokonywania określonego działania. Powodem przywołania tej rozprawy jest fakt, że Steiner jest autorem licznych artykułów

⁵¹ R.J. Norman, *Free and Equal. A Philosophical Examination of Political Values*, Oxford 1987.

⁵² R.E. Flathman, *The Philosophy and Politics of Freedom*, Chicago 1987.

⁵³ S.A. Benn, *A Theory of Freedom*, Cambridge 1988.

⁵⁴ T. Gray, *Freedom*, New York 1991.

⁵⁵ D. Miller (red.), *Liberty*, Oxford 1991.

⁵⁶ D. Miller (red.), *Liberty Reader*, Edinburgh 2006.

⁵⁷ H. Steiner, *An Essays of Rights*, Oxford 1994.

na temat kategorii wolności i z całą pewnością można zaliczyć go do grona najczęściej cytowanych naukowców badających ową problematykę.

W 1999 r. ukazały się dwie ważne publikacje. Pierwsza z nich – *A Measure of Freedom*⁵⁸ – została napisana przez Iana Cartera, który podjął rozważania nad możliwością ilościowego opisu i definiowania kategorii wolności występującej w różnych koncepcjach filozoficznych. Drugą jest natomiast monografia Samuela Fleischackera zatytułowana *A Third Concept of Liberty. Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*⁵⁹, poświęcona próbie konstrukcji modelu wolności w oparciu o krytyczną analizę berlińskiego podziału na wolność pozytywną i negatywną przy jednoczesnym odwołaniu się pomocniczo do kategorii sądów moralnych (Adam Smith, Immanuel Kant, John Rawls).

W roku 2000 ukazała się rozprawa z zakresu teorii i filozofii prawa – *Legal Reductionism and Freedom*, napisana przez Martina van Heesa⁶⁰. Łącząc prawniczy redukcjonizm z pozytywizmem i nowym instytucjonalizmem, autor argumentował, że prawo można zredukować jedynie do faktów, co w połączeniu z zastosowaną metodologią charakterystyczną dla teorii decyzyjnych pozwoliło mu na dokonanie interdyscyplinarnej analizy wolności regulowanej przez normy prawa pozytywnego. Natomiast w 2001 r. Ian Carter wraz z Mariem Ricciardim zredagowali pracę zbiorową pt. *Freedom, Power and Political Morality*, poświęconą dorobkowi naukowemu Felixa Oppenheimera. Książka w połowie składa się z różnorodnych merytorycznie artykułów dotyczących właśnie problematyki wolności⁶¹. W 2003 r. opublikowano dwie monografie, które wymagają przywołania. Pierwszą z nich jest praca Richarda E. Flathmana nosząca tytuł *Freedom and Its Conditions: Discipline, Autonomy, and Resistance*⁶². Autor, odwołując się do poglądów takich myślicieli jak Michel Foucault, Fryderyk Nietzsche, Michel de Montaigne i Stuart Hampshire, argumentował, że człowiek dążący do wolności, aby pozostać w zgodzie z własną wewnętrzną dyscypliną, musi czasem sprzeciwić się autorytetowi państwa i wystąpić przeciwko przepisom jego prawa, czego doskonałym przykładem może być protest polityczny. Drugą pozycją wydaną w 2003 r. jest książka Matthew H. Kramera zatytułowana *The Quality of Freedom*⁶³. Kra-

⁵⁸ I. Carter, *A Measure of Freedom*, Oxford 1999.

⁵⁹ S. Fleischacker, *A Third Concept of Liberty. Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*, Princeton 1999.

⁶⁰ M. van Hees, *Legal Reductionism and Freedom*, Dordrecht 2000.

⁶¹ I. Carter, M. Ricciardi, *Freedom, Power and Political Morality*, New York 2001.

⁶² R.E. Flathman, *Freedom and Its Conditions: Discipline, Autonomy, and Resistance*, New York 2003.

⁶³ M.H. Kramer, *The Quality of Freedom*, Oxford 2003.

mer, rozpoczynając swoje badania od analizy berlińskiego podziału na wolność pozytywną i negatywną, dążył do zbudowania modelu, który pozwoliłby na określenie maksymalnie możliwej do zmierzenia wolności człowieka oraz całkowitej wolności występującej w społeczeństwie. Rok później ukazała się monografia autorstwa Mahasweta Chaudhury'ego pt. *Bounds of Freedom. Popper, Liberty and Ecological Rationality*. Jej autor – indyjski uczony – z perspektywy krytycznej wobec racjonalizmu dokonał analizy pojęcia wolności w duchu współczesnego nurtu ekologizmu, odwołując się jednocześnie do myśli politycznej Karla Poppera⁶⁴.

Na szczególną uwagę zasługuje praca zbiorowa nosząca tytuł *Freedom. A Philosophical Anthology*, zredagowana przez trzech czołowych badaczy kategorii wolności – Iana Cartera, Matthew H. Kramera i Hillela Steinerja⁶⁵. Jest to obszerna antologia licząca 500 stron, składająca się aż z 86 artykułów podzielonych merytorycznie na dziewięć rozdziałów dotyczących: podziału na wolność pozytywną i negatywną, stosunku wolności do arbitralnej władzy publicznej, swobody myśli, moralności, przymusu, autonomii, umiejętności i ekonomicznej nierówności, stosunku liberalizmu do wartości, jaką jest sama wolność, oraz do możliwości mierzenia zakresu wolności. Zawarte w książce teksty zaliczyć można merytorycznie do filozofii politycznej oraz doktryn polityczno-prawnych. Co ciekawe, oprócz artykułów *stricto* naukowych, praca ta zawiera również liczne przedruki fragmentów dzieł wybitnych myślicieli, którzy pisali na temat wolności, przykładowo takich jak: Niccolò Machiavelli, Tomasz Hobbes, John Locke, John Stuart Mill, Isaiah Berlin, Robert Nozick. Inną zbiorową pracą poświęconą przekrojowemu ukazaniu spektrum zagadnień dotyczących wolności człowieka jest książka *Freedom. Reassessments and Re-phrasings*, wydana w 2008 r. pod redakcją Jose V. Cipruta⁶⁶. Tematyczny przekrój artykułów składających się na ową książkę jest bardzo szeroki i interdyscyplinarny, gdyż stanowi ona pokłosie serii seminariów, które odbyły się na Uniwersytecie Pensylwanii (*Penn*) w Filadelfii.

Warto również wspomnieć o pracy Johna Graya *The Soul of the Marionette. A Shoret Enquiry into Human Freedom*, będącej wprawdzie raczej filozoficznym esejem niż rozprawą naukową⁶⁷. Jej autor – jeden z bardziej znanych współczesnych angielskich myślicieli politycznych – przedstawił własną wizję natury ludzkiej wolności. Stwierdził, że wiara w wyzwalającą moc wiedzy jest największą iluzją dzisiejszej ludzkości, tak samo jak

⁶⁴ M. Chaudhury, *Bounds of Freedom. Popper, Liberty and Ecological Rationality*, Amsterdam 2004.

⁶⁵ I. Carter, M.H. Kramer, H. Steiner, *Freedom. A Philosophical Anthology*, Oxford 2007.

⁶⁶ J.V. Ciprut, *Freedom. Reassessments and Re-phrasings*, Cambridge 2008.

⁶⁷ J. Gray, *The Soul of the Marionette. A Shoret Enquiry into Human Freedom*, London 2015.

niegdyś dla Sokratesa i przedstawicieli gnostycyzmu charakterystyczne było przekonanie, że wolność można osiągnąć jedynie dzięki zdobyciu specjalnej wiedzy. Wynika z tego, że człowiek, aby móc się cieszyć ludzką wolnością, powinien zaakceptować swoją ułomną – nieświadomą wszelkich praw wszechświata – naturę, ponieważ: „Nie chcąc wznieść się do niebios, mogą znaleźć wolność w upadku na ziemię”⁶⁸.

Ostatnią monografią, jaką pragnę przywołać, jest książka z 2016 r. autorstwa Michaela McKenna i Derka Perebooma, nosząca tytuł *Free Will. A Contemporary Introduction*⁶⁹. Stanowi ona usystematyzowany przewodnik poświęcony filozoficznemu zagadnieniu wolnej woli, adresowany do studentów filozofii kończących wyższe studia, stąd też ma ona bardziej charakter dydaktyczny aniżeli naukowy.

Bogactwo przywołanej powyżej literatury wskazuje jednoznacznie na interdyscyplinarną specyfikę przedmiotu badań. Każda z dyscyplin humanistycznych, jak i społecznych postrzega kategorię wolności z zupełnie odmiennej i właściwej sobie perspektywy. Umiejętne operowanie różnorodną argumentacją w celu uzasadnienia własnej tezy badawczej stanowi zatem nie tylko o kunszcie warsztatu metodologicznego autora, ale również wydaje się być niezbędnym fundamentem pozwalającym na głębokie i kompleksowe zrozumienie tego, co kryje się pod ideą wolności.

Bibliografia

- Balcerowicz L. (red.), *Odkrywając wolność. Przeciw zniewoleniu umysłów*, Poznań 2012.
- Barwicka-Tylek I., *Portrety wolności. Studium z historii idei i postmodernizmu „stosowanego”*, Warszawa 2009.
- Benn S.A., *A Theory of Freedom*, Cambridge 1988.
- Berlin I., *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz i in., Warszawa 1994.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, oprac. J. Jedlicki, tłum. H. Bartoszewicz, Warszawa 1991.
- Berlin I., *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969.
- Berlin I., *Wolność*, tłum. B. Baran, Warszawa 2017.
- Biernat J., Biernat P. (red.), *Granice wolności w starożytnej myśli greckiej*, Kraków 2013.
- Carter I., *A Measure of Freedom*, Oxford 1999.
- Carter I., Kramer M.H., Steiner H., *Freedom. A Philosophical Anthology*, Oxford 2007.
- Carter I., Ricciardi M., *Freedom, Power and Political Morality*, New York 2001.
- Chaudhury M., *Bounds of Freedom. Popper, Liberty and Ecological Rationality*, Amsterdam 2004.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 166.

⁶⁹ M. McKenn, D. Pereboom, *Free Will. A Contemporary Introduction*, New York 2016.

- Ciprut J.V., *Freedom. Reassessments and Rephrasings*, Cambridge 2008.
- Crocker L., *Positive Liberty. An Essay in Normative Political Philosophy*, Hague 1980.
- Czarnecki Z.J. (red.), *Studia nad ideą wolności*, Lublin 1995.
- Drużkowski M., Sokół K. (red.), *Antynomie wolności*, Warszawa 1966.
- Feinberg J., *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton 1980.
- Flathman R.E., *Freedom and Its Conditions: Discipline, Autonomy, and Resistance*, New York 2003.
- Flathman R.E., *The Philosophy and Politics of Freedom*, Chicago 1987.
- Fleischacker S., *A Third Concept of Liberty. Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*, Princeton 1999.
- Golka M., *Paradoksy wolności*, Warszawa 2017.
- Gray J., *The Soul of the Marionette. A Shoret Enquiry into Human Freedom*, London 2015.
- Gray J., Pelczyński Z., *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, London 1984.
- Gray T., *Freedom*, New York 1991.
- Griffiths A.P., *Of Liberty*, Cambridge 1983.
- Grimaldi N., *Dylematy wolności*, tłum. A. Graboń, Kraków 2007.
- Grześkowiak-Krwawicz A., Zatorska I. (red.), *Freedom: Heritage of the Past or an Idea of Enlightenment?*, Kraków 2003.
- Hare R.M., *Freedom and Reason*, Oxford 1963.
- Hees M. van, *Legal Reductionism and Freedom*, Dordrecht 2000.
- Hrebenda A., Kaute W. (red.), *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka*, Katowice 2002.
- Hunold A. (red.), *Freedom and Serfdom. An Anthology of Western Thought*, Dordrecht 1961.
- Jankowska M., Ryś M. (red.), *W trosce o wewnętrzną wolność osoby*, Warszawa 2008.
- Kloczkowski J. (red.), *Wolność i jej granice. Polskie dylematy*, Kraków 2007.
- Kłós J., *Wolność, indywidualizm, postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności*, Lublin 2007.
- Kopciuch M. (red.), *Współczesne i historyczne konteksty wolności*, Lublin 2013.
- Kozerska E., Sadowski P., Szymański A. (red.), *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym. Wybrane zagadnienia*, Toruń 2010.
- Kramer M.H., *The Quality of Freedom*, Oxford 2003.
- Krapiec M.A., *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2008.
- Legutko R., *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007.
- Lica A., Lica Z. (red.), *Wolność i solidarność w języku i kulturze*, Gdańsk 2017.
- McKenn M., Pereboom D., *Free Will. A Contemporary Introduction*, New York 2016.
- Miller D. (red.), *Liberty*, Oxford 1991.
- Miller D. (red.), *Liberty Reader*, Edinburgh 2006.
- Norman R.J., *Free and Equal. A Philosophical Examination of Political Values*, Oxford 1987.
- Oppenheim F.E., *Dimensions of Freedom*, New York 1961.
- Orlik P., *Wolność. Szkice i studia*, Poznań 2007.
- Paluch M., *Spór o rozumienie wolności*, Rzym 2000.
- Polanowska-Sygułska B., *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998.
- Pollock L.R., *Freedom Principle*, New York 1981.
- Rau Z., *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, Warszawa 2008.

- Reut M. (red.), *Dylematy wolności*, Wrocław 2001.
- Reut M. (red.), *Wobec wolności*, Wrocław 1997.
- Rosnerowa H., *Dylematy pojęcia wolności. Próba wprowadzenia analitycznego*, Warszawa 1993.
- Ryan A. (red.), *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford 1979.
- Sadowski M., Spychalska A., Sadowa K., *Wrocławskie Studia Erazmiańskie*, t. 10: *Wolność, równość i własność w prawie i polityce*, Wrocław 2016.
- Skinner Q., *Wolność przed liberalizmem*, tłum. A. Czarnecka, Toruń 2013.
- Steiner H., *An Essays of Rights*, Oxford 1994.
- Szlachta B., *Zapoznane dziedzictwo polityczne Zachodu?*, [w:] Q. Skinner, *Wolność przed liberalizmem*, tłum. A. Czarnecka, Toruń 2013.
- Szulakiewicz M., Karpus Z. (red.), *Wolność w epoce poszukiwań*, Toruń 2007.
- Szyszkowska M. (red.), *Pokój i demokracja*, Warszawa 2009.
- Szyszkowska M., Rossmann A. (red.), *Nieprzeciętność. Dylemat wolności*, Warszawa 2013.
- Watson G., *Free Will*, Oxford 1982.
- Wieczorek K.M. (red.), *Wolność. Aporie filozoficzne*, Siemianowice Śląskie 2015.
- Young R., *Personal Autonomy. Beyond Negative and Positive Liberty*, London 1986.
- Zagóra-Jonszta U., Pęciak R. (red.), *Kategoria wolności w ujęciu wybranych kierunków myśli ekonomicznej*, Katowice 2016.
- Zdybel J., *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre'a*, Lublin 2005.
- Zdybicka Z. J., Herbut J., Maryniarczyk A., Łyskawka A., Szutta N. (red.), *Wolność we współczesnej kulturze*, Lublin 1997.
- Zuziak W., Mysona Byrska J., *Wolność i władza w życiu publicznym*, Kraków 2008.

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

Powstanie i znaczenia pojęcia wolności w Grecji

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

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

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

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

³ *Ibidem*, s. 103–104.

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

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

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

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

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

⁶ Ajschylos, *Blagalnice*, 948.

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

Pochodzenie i znaczenia źródłosłowu ἐλεύθερος⁸

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ *Ibidem*, s. 84–89.

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

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

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

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

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

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

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

²³ *Ibidem*, 7.104.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

zob. Platon, *Państwo* 557b; odn. *ισηγορία* Pseudo-Ksenofont, *Ustrój ateński*, 1.12. Analogiczne skojarzenie z *ισηγορία* u Herodota, *Dzieje* 5.78 i Demostenesa, 21.124, gdzie *ελευθερία* i *ισηγορία* są wymienione jako dwa kluczowe ideały demokratyczne, choć bez wskazania wyraźnego między nimi związku. Por. Demostenes, 9.3, gdzie stwierdza on, że *παρρησία* przystoi wolnym, nie niewolnikom, choć nie zestawia jej z abstrakcyjną *ελευθερία*. Określenie *παρρησία* jest tu odniesione do niewolników (*δούλοι*), którzy „mówią, co chcą”, a wcześniej do tyrauna Filipa Macedońskiego, który może sobie pozwolić na robienie i mówienie, co chce. Na ten temat zob. J. Filonik, *Speaking of Freedom: The Notion and Dynamics of Freedom in Athenian Oratory and Athenian Democracy*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2015, s. 124–127. Odnośnie do wolności ograniczonej prawem zob. Herodot, *Dzieje*, 3.83.3; Tukidydes, *Wojna peloponeska*, 2.37 i 7.69. Por.: P. Liddel, *Civic Obligation and Individual Liberty in Ancient Athens*, Oxford 2007, s. 17–18; odnośnie do *Wojny peloponeskiej* 7.69 zob. J. Filonik, *Speaking...*, s. 64, n. 202; odnośnie do *Wojny peloponeskiej* 2.37 zob. *ibidem*, s. 62–63; odnośnie do *Dziejów* 3.83.3 zob. *ibidem*, s. 193, n. 589.

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

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

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

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

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

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

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

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

36

Platon i *ἐλευθερία*

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

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

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

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

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

Krytyka wolności demokratycznej

W *Państwie* VIII–IX Platon opisuje cztery ustroje wadliwe⁴³: ustrój timokratyczny, oligarchię, demokrację oraz tyranie⁴⁴. Są one ułomne względem najlepszego ustroju arystokratycznego (konstruowanego „w słowach” przez Sokratesa i nazwanego w dialogu Kallipolis). Panująca w Kallipolis pierwotna harmonia i sprawiedliwość załamuje się na rzecz wewnętrznego sporu⁴⁵. W Kallipolis, ukształtowanej na wzór sprawiedliwej duszy, harmonia polega na panowaniu czynnika rozumnego, ucieleśnionego przez filozofów będących warstwą rządzącą, którzy ustanawiają prawa, kierując się pragnieniem dobra powszechnego. W kolejnych wadliwych ustrojach rządzący kierują się partykularnymi interesami swojej grupy, wchodząc w konflikt z resztą obywateli.

⁴³ Platon, *Państwo*, VIII 544a.

⁴⁴ *Ibidem*, VIII 544c.

⁴⁵ *Ibidem*, VIII 547bc.

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

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

⁴⁶ *Ibidem*, VIII 548ac, por. 550e.

⁴⁷ *Ibidem*, VIII 550e–551b.

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

⁴⁹ Platon, *Państwo*, VIII 557b.

⁵⁰ *Ibidem*, VIII 557bc.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁴ Platon, *Państwo*, VIII 557b.

⁵⁵ *Ibidem*, VIII 561bc.

⁵⁶ *Ibidem*, VIII 561d.

⁵⁷ *Ibidem*, VIII 561d.

⁵⁸ *Ibidem*, VIII 564a.

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

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

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

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

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

⁵⁹ *Ibidem*, IX 577de.

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

⁶¹ Platon, *Państwo*, IX 577d.

Psychologia chcenia

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

42

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

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

⁶² *Idem, Hippiasz mniejszy*, 366b.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁵ Platon, *Gorgiasz*, 452d.

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

⁶⁷ Platon, *Gorgiasz* 466bd.

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

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

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

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

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

⁶⁹ Platon, *Gorgiasz*, 467a.

⁷⁰ *Ibidem*, 466de.

⁷¹ *Ibidem*, 468b.

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

⁷³ Platon, *Państwo* IX, 580d.

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

⁷⁵ *Ibidem*, IX 581b.

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

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

Wolność jako robienie, co się chce zgodnie z rozumem

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

⁷⁶ *Ibidem*, IV 441d–e, 443d–e.

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

⁷⁸ Platon, *Fajdros*, 256ab.

⁷⁹ *Idem*, *Państwo*, IX 577d.

częściami duszy, co umożliwiła człowiekowi działanie w celu dobra, będącym prawdziwym przedmiotem jego chcenia.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁷ Platon, *Teajtet*, 175e.

⁸⁸ *Idem*, *Państwo*, IX 591d–591a.

⁸⁹ *Ibidem*, VIII 564a, IX 577c.

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

⁹¹ *Ibidem*, VIII 547bc.

⁹² *Ibidem*, II 700a.

⁹³ *Ibidem*, 674b.

⁹⁴ *Ibidem*, IV 715b.

⁹⁵ *Ibidem*, I 722c–723d.

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

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

Podsumowanie analizy myśli Platona

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

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

⁹⁶ *Ibidem*, IX 857cd.

⁹⁷ *Ibidem*, III 701d.

⁹⁸ *Ibidem*, IV 715b.

⁹⁹ *Ibidem*, IV 712e–713a.

¹⁰⁰ *Ibidem*, VI 756e.

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

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

¹⁰³ Platon, *Państwo* VIII, 561b.

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

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

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

Arystoteles i ἐλευθερία

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

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

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

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

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

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

Ἐλεύθερος jako wolny człowiek przeciwstawiony niewolnikowi (δούλος)

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

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

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

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

¹¹¹ Arystoteles, *Polityka*, 1253b32.

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

z natury niewolnikiem¹¹³. Osobliwe nieco pojęcie należenia do drugiego człowieka z natury Arystoteles tłumaczy niskim poziomem zdolności rozumowych. Otóż dusza rozumna jest ośrodkiem władającym ciałem. Istnieją natomiast ludzie, którzy mają szczególnie nierozwinięty rozum w pewnej analogii do zwierząt, które „kierują się tylko odruchami zmysłowymi”¹¹⁴. Ludzie tacy nie są zdolni do władania sobą samym, muszą zatem znajdować się pod panowaniem drugiego człowieka: „[c]i, którzy w takim stopniu stoją poniżej drugich, w jakim dusza góruje nad ciałem, a człowiek nad zwierzęciem [...] ci tedy są z natury niewolnikami. [...] Z natury bowiem jest niewolnikiem, kto może być własnością drugiego [...] i kto o tyle tylko ma związek z rozumem, że go spostrzega u innych, ale sam go nie posiada”¹¹⁵. Ponieważ działanie wbrew własnej naturze jest szkodliwe, zatem dla niewolnika z natury jest rzeczą korzystną należeć do innego człowieka. Jak stwierdza Arystoteles, „pewni ludzie są z natury wolnymi, inni zaś niewolnikami, przy czym stan niewoli jest dla tych drugich zarówno pożyteczny, jak i sprawiedliwy”¹¹⁶.

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

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

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

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

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

¹¹⁶ *Ibidem*, 1255a1–3.

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

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

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

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

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

Ἐλεύθερος jako obywatel samorządnej πόλις przeciwstawiony poddanemu despcie

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

¹¹⁸ *Ibidem*, 1255b16–40.

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

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

¹²¹ *Ibidem*, 1325a28–30.

¹²² *Ibidem*, 1333a6–8.

¹²³ *Ibidem*, 1255b16–22.

¹²⁴ *Ibidem*, 1254b2–6.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹²⁹ *Ibidem*, 1276b1–2, por. 1274b41.

¹³⁰ *Ibidem*, 127517–21.

¹³¹ *Ibidem*, 1279a21.

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

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

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

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

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

¹³⁴ *Ibidem*, 1337b8–11.

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

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

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

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

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

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

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

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

Ἐλεύθερος jako obywatel ustroju demokratycznego

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

Istotnie, według Arystotelesa ἐλευθερία jest podstawą demokracji:

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴² Por. *ibidem*, 1317b2–3. Por. wolność jako wartość szczególnie ceniona w demokracji w *Etyce nikomachejskiej*, 1131a27–28.

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

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

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

¹⁴⁶ *Ibidem*, 1280a11 i 1310a30.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵³ *Ibidem*, 1310a12–14.

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

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

¹⁵⁴ *Ibidem*, 1310a14–15.

¹⁵⁵ *Ibidem*, 1310a35.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 1310a32.

¹⁵⁷ *Ibidem*, 1317b12.

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

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

Wolność polityczna jako dobro

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wolność filozofa i wolność polityka

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

62

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶⁹ *Idem*, *Polityka*, 1325a16–22.

Sam Arystoteles opowiada się za wyższością życia czynnego:

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

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

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

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

63

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

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

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

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

¹⁷² *Ibidem*, 1177b11–14.

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

Bibliografia

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

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

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

Paradoks wolności w filozofii stoickiej

Filozofia stoicka zrodziła się na terenach greckiej *oikoumene* w epoce określanej mianem hellenistycznej¹, która przyniosła ze sobą, poza rewolucyjnymi zmianami na mapie politycznej Europy, Azji i północnej Afryki, nowy etap i zasadnicze przeobrażenia w obszarze szeroko pojmowanej cywilizacji i kultury – już nie tylko greckiej *sensu stricto*. Aktorami na owej scenie wydarzeń, jakie miały miejsce między symbolicznymi datami: śmiercią Aleksandra Wielkiego (323 r. p.n.e.) i bitwą pod Akcjum (31 r. p.n.e.), kiedy to ostatnia monarchia hellenistyczna została podbita przez Rzym, byli bowiem zupełnie inni ludzie niż ci, którzy tworzyli cywilizację i kulturę tzw. epoki klasycznej, inni jeśli chodzi o przynależność etniczną, poczucie tożsamości i systemy wartości, a nawet rasę. Jeśli przyjrzymy się faktom historycznym, stwierdzić musimy, że utrata niepodległości greckich *poleis*², jaka *de facto* nastąpiła po zakończeniu uwięźdzonego bitwą pod Cheroneą w 338 r. p.n.e. systematycznego podboju państw-miast przez władcę Macedonii Filipa II, była tożsama z końcem starego i początkiem nowego świata: świata, w którym właściwa jedynie

67

¹ Termin *Hellenismus*, *hellenistische Epoche* dla określenia dziejów cywilizacji starożytnej od śmierci Aleksandra Wielkiego do upadku ostatniej monarchii – Egiptu, podbitego przez Rzymian, wprowadził do literatury przedmiotu niemiecki historyk, uczeń Hegla, J.G. Droysen (*Geschichte des Hellenismus*, 1837–1843); termin ten utworzony od greckiego czasownika *hellenidzein* (ἠλληνίζειν), który oznacza: postępować jak Grek, naśladować Greka (por. m.in. *Dzieje Apostolskie* 6, 1), miał podkreślać odmienną kulturę owej epoki.

² Problem, czy w epoce hellenistycznej w istocie upada instytucja *polis*, jest po dzień dzisiejszy przedmiotem dyskusji i sporów historyków starożytności (obszerna bibliografia przedmiotu por. E. Wipszycka, B. Bravo, *Historia starożytnych Greków*, Warszawa 2010, t. 3, s. 429 i nast., *passim*). Przyjmuje, inaczej niż m.in. wspomniani autorzy, że niezależnie od faktu istnienia np. Aten, Sparty, Koryntu czy też Związku Achajskiego bądź Eolskiego, które zachowały pewną autonomię i miały swój rozbudowany aparat administracyjny, sama instytucja *polis* traci w tej epoce swoje znaczenie. Pociąga to za sobą liczne konsekwencje, co zostanie pokazane niżej.

starożytnej Helladzie struktura polityczna – państwo-miasto (*polis*) została zastąpiona przez wielkie monarchie hellenistyczne, założone i rządzone przez diadochów Aleksandra. Zmiany ustrojowe z kolei pociągnęły za sobą daleko idące konsekwencje, m.in. także w obszarze naszych zainteresowań: w świadomości ludzi epoki, a więc Greków i tych, którzy w wyniku podbojów Aleksandra Wielkiego za Greków chcieli uchodzić, zaakceptowawszy te aspekty greckiej cywilizacji i kultury, które odróżniały Hellenów od „barbarzyńców”³. Owo przejście od świata greckich *poleis* do nowego „hellenistycznego” świata monarchii dokonało się bardzo szybko – w czasie krótszym niż życie jednego pokolenia. Nowa rzeczywistość historyczno-polityczna z konieczności z jednej strony pozbawiła człowieka tych systemów wartości w szerokim znaczeniu tego słowa, w których został wychowany i które narzuciła mu instytucja *polis*, z drugiej zaś postawiła przed nim określone wyzwania, którym musiał sprostać: konieczność odnalezienia się w nowym świecie, co wiązało się z próbami ustalenia czy przededefiniowania nowych wartości, norm etycznych i moralnych, jak też celu i sensu życia.

Jakie konkretne zmiany przynosi dla człowieka greckiej *oikoumene* epoka hellenistyczna?

68 Analiza nurtów i wątków antropologicznych w historii, literaturze i filozofii greckiej epoki przedhellenistycznej pokazuje, że Grek, niezależnie od tego, czy żył w ustroju oligarchicznym, czy demokratycznym, czy żył w Atenach, Sparcie, Megarze czy Koryncie, postrzegał się i był postrzegany przede wszystkim jako obywatel (*polites*) swojej *polis*, nie zaś jako jednostka – indywiduum (*idiotes*). Fakt ten zarówno definiował człowieka, jak też utrzymywał jego świadomość narodową, polityczną, kulturową, stanowił o jego tożsamości. Bycie obywatelem determinowało określony system wartości człowieka, związany nierozdzielnie z życiem we wspólnocie politycznej, która z jednej strony zapewniała człowiekowi określony status i bezpieczeństwo, poczucie przynależności, z drugiej zaś stawiała przed nim określone wymagania, jak choćby przedkładanie dobra *polis* nad partykularne interesy jednostki⁴. Nie ulega wątpliwości, że ów status obywatela znalazł najlepsze, wręcz przykładowe odzwierciedlenie w demokracji ateńskiej, która swą pełną i najdoskonalszą postać uzyskała w drugiej połowie V w., i w roli, jaką demokratyczne Ateny od-

³ M.in. przez przyjęcie na terenach podbitych przez Aleksandra, sięgających na wschodzie aż po Hindus, zarówno w sprawach administracyjno-urzędowych, jak i w literaturze i aktach komunikacji interpersonalnej tzw. wspólnej mowy (*Koine dialektos*), która powstała w wyniku ujednoczenia wielości greckich dialektów oraz uproszczenia gramatyki, składni i wymowy.

⁴ Dłateo m.in. tak ciężką karą dla obywatela było wygnanie z jego *polis*.

grywały w historii greckiej do czasów Cheronei. Wizja ateńskiej demokracji, zwana też często demokracją Peryklesową, utrwaliła się w historii jako ustrój doskonały, zapewniający obywatelom zabezpieczenie wszystkich potrzeb materialnych i duchowych, jak też ustrój, w którym każdy obywatel decyduje o losach państwa i – przez organy przedstawicielskie – sprawuje w nim rządy. Demokracja Peryklesowa była z założenia ustrojem opartym na wolności i równości obywateli⁵. Warto przypomnieć tu jeden z najtrafniej opisujących demokrację ateńską tekstów – fragmenty mowy żałobnej (*Epitafios*), jaką wygłosić miał sam Perykles na pogrzebie pierwszych poległych w wojnie peloponeskiej Ateńczyków⁶. Wielki demagog powiada w niej, że polegli oddali życie w obronie określonych wartości, cechujących demokratyczną *polis* ateńską, które uczyniły z niej nie tylko hegemonia konfederacji państw morskich, lecz przede wszystkim duchowego przywódcę wszystkich Hellenów – „szkołę wychowania Hellady” (*paideuma tes Hellados*). Najważniejszą z owych wartości jest wolność (*eleutheria*), ona bowiem determinuje inne pozytywne cechy ustroju demokratycznego⁷.

Jak owa kategoria – wolność – była pojmowana w czasach ateńskiej demokracji? Należy przede wszystkim podkreślić fakt, że pojęcie to funkcjonowało zwłaszcza w aspekcie politycznym⁸. Osobista wolność jednost-

⁵ Warto podkreślić, że zalety ustroju demokratycznego dostrzegali również jego polityczni przeciwnicy, jak np. autor znany pod imieniem Pseudo-Ksenofonta czy też Staro-Oligarchy (*O ustroju politycznym Aten*), który podkreślając, że demokracja to rządy „mołochu” i że demokratyczne Ateny dopuszczają się wielu niesprawiedliwości wobec *polejs* sprzymierzonych w Związku Morskim, stwierdza jednak, że w tym ustroju żyje się dobrze pod względem materialnym, jak też ustrój ten jest trwały i nie do obalenia.

⁶ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Wrocław 1989, II 35 i nast.

⁷ *Ibidem*. „W naszym życiu państwowym kierujemy się zasadą wolności. [...] Kierując się wyrozumiałością w życiu prywatnym, szanujemy prawa w życiu publicznym; jesteśmy posłuszni każdorazowej władzy i prawom, zwłaszcza tym niepisanim, które bronią pokrzywdzonych i których przekroczenie przynosi publiczną hańbę”. „W sporach prywatnych każdy obywatel jest równy w obliczu prawa [...] jednostkę ceni się nie ze względu na przynależność do pewnej grupy, lecz ze względu na talent osobisty, jakim się wyróżnia; nikomu też, kto jest zdolny służyć ojczyźnie, ubóstwo ani nieznanne pochodzenie nie przeszkadza w osiągnięciu zaszczytów [...] przyznanie do ubóstwa nie przynosi nikomu ujmy, jednakże ujma jest, jeśli ktoś nie stara się z niego wydobyć”. „W zrozumieniu, że szczęście polega na wolności [...] a wolność na męstwie”.

⁸ Problem wolności jako takiej, m.in. z punktu widzenia zdeterminowania działań i losu człowieka przez naturę, nie jawi się w myśli wczesnych filozofów greckich *explicito*; można tylko wyciągać na podstawie spekulacji wnioski, że np. w filozofii pitagorejczyków, przyjmujących teorię metempsychozy i palingenezy, człowiek jest skazany na uwikłanie w koło żywotów, a więc zniewolony przez prawo natury, czy też – w demokrytejskim świecie atomów i próżni, w którym nie ma miejsca na przypadek, człowiek jest całkowicie podporządkowany związkowi przyczynowo-skutkowemu, a więc nigdy

ki wynikała, poza niezbywalnym warunkiem bycia Grekiem, z ustroju *polis* – z praw, zarówno państwowych, spisanych (*nomoi*), jak też z praw zwyczajowych (*agrafoi nomoi*)⁹. Zgodnie z tymi prawami status obywatela mógł przysługiwać tylko człowiekowi wolnemu (*eleutheros*) w znaczeniu fizycznym, tzn. takiemu, który nie był niewolnikiem, nie był niczyją własnością (*doulos*), niezależnie od przyczyn popadnięcia w niewolę (mógł urodzić się z niewolnych rodziców, zaprzedać się w niewolę za długi¹⁰, zostać pojmanym na wojnie¹¹), urodzonemu z prawnego związku dwojga ateńskich rodziców, takiemu, który nie był cudzoziemcem i, oczywiście, tylko mężczyźnie. Obywatel zatem podlegał tylko *polis*, a ściślej – tym jego instytucjom i prawom, które sam ustanowił i w których uczestniczył, nie zaś instytucji władzy jako takiej, wynikającej np. z prawa natury, z pochodzenia, woli bogów czy przewagi militarnej. Wolność w demokratycznych Atenach manifestowała się w kilku aspektach. Wszyscy obywatele, niezależnie od pochodzenia czy stanu majątkowego, byli *ex definitione* równi wobec prawa (*isonomia*), a także w dostępie do urzędów i zaszczytów (*isotimia*). Wszyscy obywatele uczestniczyli w Zgromadzeniu Ludowym, które podejmowało najważniejsze dla *polis* decyzje, a reformy Kleisthenesa i Peryklesa zapewniały im diety, wynagradzające czas spędzony na obradach tym, którzy utrzymywali się z pracy własnych rąk. Określone funkcje państwowe powierzane były tym, których wskazał los – w procedurze losowania¹², gdyż o sprawowaniu urzędu nie decydowały dochody, koneksje rodzinne czy nawet kompetencje, takie jak wy-

70

nie jest wolny. Po raz pierwszy problem wolności pojawia się w filozofii platońskiej, i to w dwóch aspektach: wolności politycznej, którą Platon zdecydowanie krytykuje, jak też i aktów wolnej woli, lecz problem wolnej woli i aktów wyboru (*boulesis, boulesthai*) jawi się w pismach filozofa przeważnie nie w postaci wywodu ścisłego, lecz w formie mitu (por. *Państwo X* – mit eschatologiczny i in.); wyjątek stanowi dialog *Protagoras*, w którym filozof ustami Sokratesa podejmuje problem relacji między oceną faktu, stanu rzeczy, zdarzenia, a wyborem (*proairesis*), jako wynikiem aktu woli (*boulesis*), który nie zawsze wybiera dobro (*akrasia*), por. Owidiusz, *Metamorfozy*, VII, 20–21: *Video meliora proboque deteriora sequor...*

⁹ Szerzej na ten temat por. J. Gajda, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przed-sokratejskiej*, Wrocław 1987; *eadem*, *Gdy rozpadły się ściany świata... Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995.

¹⁰ Procedurę tę zlikwidowała konstytucja Solona, a ustawa ta, zakazująca obywatelom ateńskim oddawania się w niewolę za długi, określana była terminem: *seisachtheia* – dosł. strząśnięcie jarzma.

¹¹ D.B. Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca 1966; L. Schumacher, *Niewolnictwo antyczne. Dzień powszedni i los niewolnych*, tłum. B. Mrozewicz, Poznań 2005.

¹² Ta procedura, jak zresztą i inne aspekty ustroju demokratycznego, była przedmiotem ostrej krytyki ze strony Platona, por. zwł. *Hippiasz mniejszy*; *Państwo, passim*; *Prawa, passim*.

kształcenie¹³. Ważnym aspektem wolności demokratycznej była wolność słowa (*parrhesia*). Źródła literackie, m.in. zachowane teksty przedstawiciela tzw. starej komedii attyckiej, Arystofanesa oraz mówców attyckich V i IV w. pokazują, że ze sceny teatru Dionizosa czy z mównic, jak też podczas Zgromadzenia Ludowego bardzo często padały ostre słowa krytyki, których adresatami byli demagogi i politycy ateńscy, a nawet sam lud ateński, którego personifikacją w komediach jest postać głupiego starca Demosa. Wspominany już autor traktatu *O ustroju politycznym Aten*, jawnie mieniący się zagorzałym wrogiem demokracji, przyznaje, że jest to jedyny ustrój, który dopuszcza własną krytykę¹⁴. Przy rekonstrukcji wieloaspektowego pojmowania wolności w epoce przedhellenistycznej nie można pominąć funkcjonującej w świadomości nie tylko Ateńczyków, pamiętających wojny perskie, nieustannej obawy przed jej utratą. Utrata wolności bowiem zagrażała greckim *poleis* ze strony dwóch mocarstw: ciągle i zawsze ze strony Persów, jak też ze strony Macedonii, rosnącej w potęgę od momentu objęcia tronu przez Filipa II, a Grecy, jak świadczą o tym m.in. mowy polityczne z V i IV w., zdawali sobie sprawę z tego, że wraz z wolnością polityczną utracą wszystko to, co różniło ich w sposób pozytywny od „barbarzyńców”. Owo zagrożenie legło u podstaw artykułowanych już w V w. pierwszych idei panhellenizmu¹⁵, który miał służyć zachowaniu przez Greków wolności. Najdobitniej odzwierciedlają się one w działalności i pismach dwóch ateńskich mówców: Izokratesa i Demostenesa, jakkolwiek reprezentowali oni zgoła odmienne opcje

¹³ Ową równość dokumentowała instytucja sądu skorupkowego (*ostrakismos*), która – z założenia w ustrojach demokratycznych miała eliminować z *polis* przez dziesięcioletnie wygnanie tych, którzy mogli stanowić zagrożenie dla ustroju demokratycznego; w praktyce jednak, jak uczy historia Arystydesa zwanego Sprawiedliwym czy Hermodorosa z Efezu, na wygnanie skazywano tych, którzy w jakiś, często pozytywny sposób wyróżniali się w społeczności „równych”. Por. Plutarch, *Żywoty sławnych mężów. Arystydes VII, Heraklit* B 121, 3, [w:] H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*; por. też R. Turasiewicz, *Demostenes i jego czasy*, [w:] *Demostenes. Wybór mów*, oprac. R. Turasiewicz, Wrocław 1991, s. 21), który przyjmuje, że przestrzeganie równości w ateńskiej demokracji wynikało nie tyle z samej zasady *isotimii*, ile z nienawiści do nierówności i indywidualizmu.

¹⁴ Por. też choćby *Mowa pogrzebowa (Epitafios)* Demostenesa, wygłoszona ku czci poległych pod Cheroneą Ateńczyków: „Ustroje demokratyczne posiadają, obok wielu pięknych rysów – przy których powinien trwać każdy trzeźwo myślący człowiek – także wolność słowa...”, *Epitafios* 25, tłum. R. Turasiewicz.

¹⁵ Po raz pierwszy idea panhellenizmu pojawiła się w mowie sofisty Gorgiasza z Leontinoi (tzw. *Mowa Olimpijska [Olympiakos logos]*, [w:] H. Diels, W. Kranz, *op. cit.*, B 7, 8, 8a); sofista nawoływał w niej do zgodnego połączenia sił greckich *poleis* dla obrony przed barbarzyńcami. Należy podkreślić, że Gorgiasz, chociaż jako nie-Ateńczyk nie posiadał praw obywatelskich, postrzegał możliwość zagrożenia nie tylko niepodległości *poleis*, lecz przede wszystkim wolności i równości, cechujących *polis* demokratyczną.

polityczne¹⁶. Historia pokazuje, że sprawdziły się obawy Demostenesa: greckie *poleis* utraciły swą niepodległość, a ich obywatele bezpowrotnie utracili *de facto* wolność, wynikającą z niej równość, tożsamość, poczucie związku z wspólnotą *polis*, związku determinującego systemu wartości, jak choćby poczucie dumy z przynależności do „szkoły wychowania Hellady”, ateńskiej *paidei* czy też do „synów Sparty”, a więc wszystko to, co składało się na status obywatela¹⁷.

W epoce hellenistycznej zatem dokonuje się zasadnicza zmiana, jeśli chodzi o status i kondycję człowieka. Przede wszystkim za sprawą podbojów Aleksandra ogromnie rozszerzają się granice greckiej *oikoumene*, sięgając na wschodzie do gór Hindukusz, a tym samym zaciera się funkcjonujący w epoce klasycznej tak istotny podział na Greków i barbarzyńców¹⁸, znikają nawet dzięki owej „wspólnej mowie” bariery językowe. Greckie *poleis* tracą *de facto* niepodległość, a tym samym pojęcie obywatela z całym wskazanym wyżej zbiorem definiujących je predykatów staje się pojęciem pustym. Grek przestaje być obywatelem Aten, Sparty czy Koryntu, stając się, podobnie jak Pers, Med, Żyd czy Egipcjanin poddanym Antygonidów, Attalidów czy Ptolemeuszy, monarchia bowiem nie identyfikowała się w świadomości człowieka epoki hellenistycznej ze wspólnotą (*koinonia*), lecz z władzą. Zwycięstwa militarne, dokonania o cha-

72

¹⁶ Obaj mówcy, postrzegając kryzys demokracji ateńskiej, żywili obawy przed utratą niepodległości Aten, lecz podczas gdy Izokrates, zwłaszcza po zawarciu w 386 r. tzw. pokoju Antalkidasa, w wyniku którego jońskie miasta Azji Mniejszej dostały się pod panowanie Persów, upatrując w imperium perskim zagrożenie dla wolności całej Hellady, widział w Filipie Macedońskim wybawcę i wyzwoliciela, i nawoływał do utworzenia koalicji Aten i Macedonii (Isocrates, *Panathenaicus* (orat. 12), [w:] G. Mathieu, É. Brémond (red.), *Isocrate. Discours*, vol. 4, Paris 1962, s. 87–159), to Demostenes w Filipie II właśnie widział największe dla wolności Aten i innych greckich *poleis* zagrożenie (Demostenes, *Mowy Olintyjskie, Mowy przeciwko Filipowi*, [w:] Demostenes, *Wybór mów...*), por. zwłaszcza *Mowa III*, w której mówca wyraźnie stwierdza, że zagrożenie demokratycznej *polis* jest tożsame z zagrożeniem podstawy bytu człowieka/obywatela, jakie stanowią wolność i równość.

¹⁷ Gdybyśmy chcieli posłużyć się wypracowaną przez Isaiaha Berlina terminologią i klasyfikacją (I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, [w:] *idem, Four Essays on Liberty*, Oxford 1969; wyd. polskie: *Dwie koncepcje wolności*, [w:] *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, oprac. J. Jedlicki, tłum. H. Bartoszewicz, Warszawa 1991), moglibyśmy przyjąć, że funkcjonujące w epoce przedhellenistycznej rozumienie wolności ma charakter pozytywny („wolność do...”), co podkreśla cytowana wyżej mowa Peryklesa.

¹⁸ W epoce tej po raz pierwszy spotkały się dwie – najogólniej rzecz określając – cywilizacje: Zachodu i Wschodu, lecz nawet wnikliwi badacze epoki hellenistycznej nie mogą po dziś dzień określić sfer i zakresu wzajemnych wpływów kulturowych ani zdecydować, czy i na ile np. cywilizacja grecka zdominowała cywilizacje Egiptu, Persji, Mezopotamii czy Indii, jak też na ile sama ich dominacji uległa (więcej por. J. Gajda, *Gdy rozpadły się...*).

rakterze kulturowym, jak mecenat czy fundacje¹⁹, kondycja gospodarcza państwa/monarchii były traktowane jako osiągnięcia i zasługi władcy, który – jako pan podległych mu ziem i ludzi – rządził w sposób absolutny, przejmując często wschodnie atrybuty władzy, jak choćby mitra, strój egipskich faraonów przywdziewany przez wywodzących się z macedońskiego rodu Ptolemeuszy, budzący sprzeciw i odrazę Greków obowiązek padania na twarz przed władcą (*proskynesis*), kult władców, przyznający im atrybuty boskości i inne. Nie ma zatem w monarchiach miejsca na instytucje parlamentarne, funkcje państwowe i wojskowe są powierzane przedstawicielom elit dworskich, rośnie rozwarstwienie społeczne. Wraz z utratą znaczenia i sensu pojęcia „obywatel” puste stają się pojęcia równości politycznej w znaczeniu równości wobec prawa i w dostępie do zaszczytów (*isonomia*, *isotimia*), nie istnieje już wolność słowa (*parrhesia*)²⁰, a tym samym nie istnieje już wolność – puste staje się pojęcie wolności w aspekcie politycznym, wywyższające Greków epoki klasycznej ponad np. podległych Królowi Królów Medów i Persów.

Wróćmy do pytania o kondycję człowieka – dawnego obywatela – w epoce hellenistycznej. Nie ulega wątpliwości, że dawnemu obywatelowi trudno było odnaleźć się w nowym świecie. Stary bowiem minął bezpowrotnie, natomiast można zaryzykować stwierdzenie, że w epoce tej nie dokonał się proces kształtowania nowej świadomości politycznej²¹, której nosiciel czułby się związany z monarchią Attalidów czy Seleucydów takimi więzami, jakie dawniej łączyły go z *polis*. Dawny obywatel nie ma poczucia, że owe monarchie są ojczyzną, wobec której należy wykonywać powinności, być z niej dumnym, dla której warto żyć, a nawet, jak pokazują to mowy pogrzebowe epoki klasycznej, umierać²². Staje się on zatem częścią zatowizowanego zbioru poddanych, podległego władcy, traci swą tożsamość polityczną i narodową, obce jest mu poczucie przynależności czy miłości do ojczyzny, bowiem jej *de facto* nie ma. Polityka

¹⁹ Jak np. utworzenie słynnej Biblioteki Aleksandryjskiej czy Musajonu w Aleksandrii, czy też konkurencyjnej Biblioteki Pergamońskiej.

²⁰ W monarchiach hellenistycznych nie ma już miejsca na swobodę wypowiedzi o charakterze politycznym ani na retorykę polityczną, zanika taki gatunek literacki jak tzw. stara komedia attycka.

²¹ Być może dlatego, że żywot monarchii hellenistycznych był zbyt krótki.

²² W większości monarchii hellenistycznych zanika np. instytucja pospolitego ruszenia, jak i obowiązkowa służba wojskowa, jaką musiał odbyć każdy obywatel Aten, Sparty, Koryntu. W dawnej *polis* każdy obywatel był w razie konieczności *ex definitione* żołnierzem, który walczył i umierał za *polis*, świadom tego, że po śmierci jego zasługi zostaną docenione i będzie opłakany przez współobywateli, m.in. w przeznaczonych dla tych, którzy zginęli za ojczyznę *Epitafiosach* – gatunku retoryki politycznej. W epoce hellenistycznej korzystano z usług wojsk najemnych, a po co pisać takie mowy dla najemników.

przestaje być polem i obszarem jego samorealizacji, która z konieczności przenieść się musi na obszar życia prywatnego. Człowiek z jednej strony staje się, jak postulował to prekursor filozofii stoickiej, Sokratesowy uczeń Antystenes „obywatelem świata” (*kosmopolites*), z drugiej strony jednak nie potrafi się w owym całym dla niego nowym świecie odnaleźć. Jak wspomniano wyżej, straciły znaczenie dawne wartości, normy etyczne i moralne związane ściśle z życiem *polis*, a nie wypracowano jeszcze nowych. Człowiek zatem staje się jednostką, indywiduum, które trafnie określa grecki termin *idiotes*, koncentruje się już tylko na swoim życiu prywatnym. Musi w nim odnaleźć normy etyczne i moralne, składające się na nowy system wartości, który ma zostać całkowicie przeddefiniowany i dla którego trzeba odnaleźć inne argumenty ostatecznego uzasadnienia niż te funkcjonujące w epoce poprzedniej. W epoce hellenistycznej traci znaczenie Arystotelesowa definicja człowieka jako *to zoon politikon*²³, nie pojawia się natomiast nowa, która ujmowałaby jego samotność, izolację i – właściwe naturze człowieczej, a w istocie nierealizowalne – pragnienie szczęścia.

Problem jak żyć szczęśliwie nurtował Greków od czasów, które można określić jako przedfilozoficzne²⁴, a podjęła go także filozofia, sytuując go w obszarze tej dyscypliny, która *explicite* od czasów późnych następców Platona: Polemona i Krantorę została w Akademii nazwana etyką i odróżniona od fizyki i logiki jako odrębna dyscyplina filozoficzna²⁵, w istocie tożsama z nauką o życiu szczęśliwym – eudajmonologią. Do epoki hellenistycznej jednak problem życia szczęśliwego w filozofii, niezależnie od jej przedstawicieli i nurtów, wynikał czy też był wyprowadzany niejako dedukcyjnie z nauki o pierwszej postaci czy pierwszych postaciach bytu – z koncepcji *archai* – zasady wszechświata i kosmosu, jak też z praw

²³ Termin ten, inaczej niż polscy tłumacze, przekładam: „istota żywa przeznaczona z racji swojej natury do życia we wspólnocie politycznej *polis*”, której – jako swego rodzaju powszechnikowi przypisywał Stagiryta postać bytu pierwszego, determinującego naturę człowieka. Aristotle, *Ethica Nicomachea*, red. I. Bywater, Oxford 1894; *idem*, *Politica*, red. W.D. Ross, Oxford 1957, polskie przekłady: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, 1141a i nast.; *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2006, 1253a, 12262a i in.).

²⁴ To pytanie odnajdujemy w najstarszych zabytkach piśmiennictwa greckiego, od eposów Homera poczynając, pojawia się ono w greckiej liryce i w dramacie.

²⁵ Według świadectw doksograficznych podział taki miał wprowadzić trzeci scholarcha Akademii – Ksenokrates (por. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII 15; Cicero, *De natura deorum. Academica*, I 5, 19; R. Heinze, *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892, fragm. 1) w pełni konsekwentnie funkcjonował jednak w Akademii od czasów Polemona, a przejęły ów podział nowe szkoły filozoficzne epoki hellenistycznej.

owym kosmosem rządzących. W najdawniejszych greckich nurtach filozoficznych – w całej przedplatońskiej fizyce szczęście jest człowiekowi niejako zadane i bynajmniej nie jest tożsame z indywidualnymi odczuciami zadowolenia, radości czy spełnienia. Co więcej, człowiek musi nad swoim szczęściem, definiowanym w określony sposób przez filozofię, pracować, dokonując szeregu wyrzeczeń i spełniając powinności, jakie nakłada na niego fakt bycia częścią kosmosu czy później – częścią *polis*. W eudajmonologii fizyków i w eudajmonologii politycznej szczęście jest zatem stanem naturalnym człowieka, wyznaczonym mu i określonym czy to przez *arche* – zasadę kosmosu, czy to przez *polis*, zaś nieszczęście narusza stan naturalny, jest niejako wbrew naturze. Człowiek zatem powinien być szczęśliwy, bowiem stan szczęśliwości jest niejako wpisany w jego naturę – jako części kosmosu czy obywatela państwa. Szczęście to jednak nie polega na indywidualnych odczuciach jednostki: na zadowoleniu, przyjemności, radości czy satysfakcji, co więcej, człowiek do takich odczuć nie ma prawa, jeśli bowiem ulega pragnieniom dyktowanym przez fakt bycia naturą jednostkową i indywidualną, narusza naturalny stan szczęśliwości. Jeśli zatem człowiek jest nieszczęśliwy, to wyłącznie z własnej winy – z głupoty, która nie pozwala mu zrozumieć, co jest dla niego najlepsze i przyjąć tego, co z woli natury czy z woli *polis* jest nieuniknione²⁶. Eudajmonologia filozoficzna jest z kolei odpowiedzią na rację indywidualnego człowieka, lecz odpowiedź ta niejako rozmija się z pytaniem: nie tylko bowiem nie daje recepty na szczęście indywidualne, nie uwalnia człowieka od lęków i bólu, lecz wręcz odmawia mu prawa do bycia nieszczęśliwym i wymaga akceptacji tego, co człowieka, który postrzega siebie nie jako część kosmosu czy obywatela *polis*, trapi i boli. W swoistym agonie filozofii i poezji zderzyły się po raz pierwszy dwie prawdy: prawda egzystencjalna indywidualnego człowieka i filozoficzna prawda natury – *fysis*, która odrzuca prawdę egzystencjalną, ponieważ nie dysponuje ona żadnymi argumentami. Minie kilka wieków, zanim filozofia włączy w obszar swoich dociekań prawdę egzystencjalną, zanim przyzna człowiekowi – jednostce prawo do bycia nieszczęśliwym.

²⁶ W VI–IV w. p.n.e. obserwujemy swego rodzaju spór racji: racji eudajmonologii filozoficznej i racji indywidualnego człowieka, odzwierciedlającej się w tym gatunku poezji starożytnej, w którym człowiek jako podmiot liryczny ujawnia swoje pragnienia, lęki i obawy: w liryce greckiej, w której często napotykałyśmy wyznania poetów, mówiące o pełnym nieszczęściu życia człowieka. W tym gatunku literackim, w którym ujawnia się nam twórca – poeta jako podmiot liryczny, w których mówi do nas konkretny człowiek, przekazujący we własnym imieniu jakieś indywidualne przesłanie, prawdę jednostkową i egzystencjalną, odnajdujemy strofy świadczące o tym, że człowiek jest głęboko nieszczęśliwy, choćby ze względu na świadomość nieuchronności śmierci, zmienność losu czy niespełnienie pragnień.

Nasuwa się zatem pytanie, czy ten schemat eudajmonologiczny wykreowany przez filozofię grecką zachowuje swą ważność w epoce, w której dokonują się w życiu Greków wskazane wyżej zasadnicze zmiany.

Nie ulega wątpliwości, że odpowiedzi na podstawowe pytanie, jak żyć szczęśliwie, człowiek epoki hellenistycznej szuka w filozofii. Lecz filozofia epoki klasycznej udzielała odpowiedzi obywatelom *polis*, a odpowiedzi te nie sprawdzają się w nowym świecie, bowiem pytania o szczęście zadają już zupełnie inni ludzie. Ponadto epoka hellenistyczna przynosi całkiem nową postać filozofii. Pojawia się w niej zjawisko, które określam jako kryzys filozofii systemu²⁷. System Arystotelesa uległ destrukcji w łonie samej szkoły perypatetyckiej: uczniowie Stagiryty zajmowali się już tylko poszczególnymi dyscyplinami, jak badania przyrodnicze Teofrasta lub fizyka Stratona z Lampsakos, czy też uprawiali historię poszczególnych dyscyplin. System platoński u następców Platona w Akademii przybierał coraz bardziej abstrakcyjną i oderwaną od życia postać, której nie „ściągały na ziemię” wewnętrzne spory akademików dotyczące platońskiej „filozofii pierwszej”, dzielące uczniów Filozofa na zwolenników teorii idei i teorii zasad. Późni scholarchowie Akademii – Polemon i Krantor – zajmują się właściwie tylko etyką praktyczną. Po śmierci Arystotelesa uprawiana w Perypacie etyka szkolna koncentruje się na analizie i ocenach rozmaitych modeli życia dla ustalenia, jaki model daje człowiekowi największe szczęście: życie poświęcone filozoficznej kontemplacji (*bios theoretikos*) czy czynne życie praktyczne (*bios praktikos*). Analizowane i opisywane przez perypatetyków modele życia (podkreślenia wymaga fakt, że zdecydowana większość pism noszących tytuły *Peri bion* preferowała model życia teoretycznego) były oceniane przez odniesienie do bytu pierwszego – najwyższego dobra, determinującego hierarchie wartości w świecie fenomenalnym. Wszystkie perypatetyckie modele życia mają charakter zdecydowanie wartościujący, a ocenom podlegają w nich nie tylko same modele, lecz i konkretne postaci historyczne, które dane modele realizowały w życiu. Propozycje perypatetyckie, podobnie jak etyka Polemona i Krantora, nie udzielały odpowiedzi

²⁷ Terminem „filozofia systemu” nazywam zarówno filozofię Platona, jak i Arystotelesa, przyjmującą jako „filozofię pierwszą” naukę o bycie pierwszym, która determinuje arbitralnie wiedzę o poszczególnych aspektach bytu, narzucającą kategorycznie określone metody badań poszczególnym dziedzinom wiedzy o rzeczywistości noetycznej i fenomenalnej, które – jako dyscypliny filozoficzne – funkcjonować mogą jedynie w obrębie systemu, stanowiącego pełną i zupełną całość. Poza systemem nie przysługują tym dyscyplinom żadna autonomia. Taka postać systemu mogła funkcjonować jedynie w obszarze *polis* – była sankcjonowana przez strukturę *polis* i sama *polis* sankcjonowała. Z chwilą upadku *polis* system staje się konstrukcją abstrakcyjną i przychodzi moment, kiedy zostaje odrzucony, tak jak dzieje się z filozofią Platona i Arystotelesa.

na pytania egzystencjalne człowieka nowej epoki, ponieważ powstały dla człowieka *polis*. Ludzi pytających, co to jest szczęście i jak żyć szczęśliwie odsyłały do ustalonych przez system schematów eudajmonologicznych, które dla człowieka nowej epoki stały się już swego rodzaju abstrakcją. Epigoni filozofii systemowej, wychodząc pozornie naprzeciw nowym potrzebom człowieka, udzielają mu odpowiedzi, które mijają się z pytaniami, wikłają się w błędne koło: na pytanie o to, co dla człowieka nowej epoki, zepchniętego przez koleje historii w jedynie bezpieczną sferę indywidualności i prywatności, jest najwyższym dobrem i najwyższą wartością, o to, czym jest szczęście i jak żyć szczęśliwie, odpowiadają, że szczęście jest właśnie najwyższą wartością lub że najwyższa wartość jest szczęściem. System zatem mógł wyjaśniać świat i być przewodnikiem po nim dla ludzi ściśle związanych ze wspólnotą *polis*, z chwilą upadku *polis* stracił swoją rację jako argument ostatecznego uzasadnienia tego, czego już w świecie nie było. Człowiek epoki hellenistycznej nie odnajdywał już na przykład w filozofii Arystotelesa odpowiedzi na pytanie, czym czy kim jest, bowiem Stagiryta definiował go jako *zoon politikon* – istotę żywą przeznaczoną z racji swojej natury do życia we wspólnocie politycznej *polis*. Przy analizie złożonego problemu, jakim jest w epoce hellenistycznej kryzys filozofii systemu, nie można pominąć faktu, że taka postać filozofii nie mogła się ostać wobec dynamicznego rozwoju nauk szczegółowych, które w dużej mierze za sprawą zinstytucjonalizowanych już ośrodków, takich jak Musaion, Biblioteka Aleksandryjska, rywalizujący z nią pergamoński krąg uczonych czy szkoła na Rodos, przybierają postać dyscyplin autonomicznych wobec filozofii i nie szukają w niej uprawomocnienia i argumentu ostatecznego uzasadnienia. Żadna z tych nauk jednak, nawet rozwijająca się w ośrodku aleksandryjskim medycyna, nie podjęła trudu badań nad człowiekiem we wszystkich aspektach jego bytu i egzystencji. Nowa epoka niesie zatem ze sobą konieczność nowej filozofii.

Nowa filozofia musi podjąć nowe zadania: zbadanie, czym jest człowiek, jaka jest jego natura i jak ma żyć wobec wyzwań epoki, lecz w tych badaniach musi zweryfikować dawne ustalenia i zaproponować inne rozwiązania niż filozofia systemu. Musi zatem zrezygnować ze statusu takiej wiedzy – *sofia*, która jako jedyna i nadrzędna wobec poszczególnych umiejętności – *technai* obejmuje swoim zasięgiem całokształt rzeczywistości ze względu na to, że ona właśnie owe poszczególne nauki uprawomocnia, i przyjąć funkcję nauczycielki życia: „[...] puste są słowa filozofa, które nie leczą żadnego cierpienia ludzkiego”²⁸. Filozofia ma uczyć ludzi

²⁸ J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Lipsiae 1921 (dalej cytuję według tego wydania, cyfra oznacza numer fragmentu), III 471 (fragment pisma Chryzypa *O namiętnościach*).

życia, lecz w przeciwieństwie do filozofii systemu filozof ma uczyć nie społeczeństwo w jego organicznej jedności, lecz pojedynczych ludzi, kierując swoje nauki do jednostek zatowimowanych: punktem wyjścia dla badań nowej filozofii stał się człowiek – indywiduum, a celem – wskazywanie mu właściwego sposobu życia, tożsamego z życiem szczęśliwym, pojmowanym jako najwyższe dobro, lecz już zgoła nie tożsame z dobrem transcendentnym i nie na nim wzorowane. Dyrektywy dla życia szczęśliwego nie płyną więc dla człowieka „z góry”, lecz szuka ich w świecie, który jest „tu i teraz”²⁹.

Jakie zatem zmiany zachodzą w filozofii epoki hellenistycznej?

Jak wskazano wyżej, dwie wielkie szkoły – Akademia i Perypat – nie były w stanie sprostać wymaganiom, jakie filozofii stawiali ludzie „nowego świata”: pokazać, jak mają żyć, by odnaleźć szczęście ani przededefiniować pojęć, składających się na koncepcję życia godnego i szczęśliwego w epoce poprzedniej. Niejako w odpowiedzi na podstawowe pytanie epoki hellenistycznej powstają trzy nowe szkoły – trzy nowe nurty filozoficzne, które *explicite* definiują filozofię jako terapeutkę i nauczycielkę życia, wskazując jej główny cel. Stoicki filozof Chryzyp píše:

78

[...] najwyższym celem jest być szczęśliwym, dla tego bowiem celu czyni się wszystko, zaś samo życie szczęśliwym nie służy żadnemu celowi; bycie szczęśliwym zaś polega na życiu według wskazań cnoty, a to wszystko na życiu zgodnym z naturą³⁰.

Założyciel *Ogrodu* – Epikur powiada: „Wszakże życie nasze nie potrzebuje ani nedorzecznych teorii ani czcnych domysłów; pragniemy tylko żyć bez strachu”³¹, i dalej:

Gdyby nas nie dręczył strach przed zjawiskami niebieskimi i obawa, że śmierć w jakiś sposób stale nam zagraża, a także i to, że nie znamy granic bólu ani pożądań, zbyteczne byłoby studium filozofii³²;

[...] filozofia jest działaniem opartym na naukach i rozumowaniach, prowadzącym do życia szczęśliwego³³.

Nowe nurty filozoficzne epoki hellenistycznej koncentrują się zatem na etyce tożsamej z eudajmonologią, a fizyka i logika zostają eudajmonolo-

²⁹ Por. J. Gajda, *Gdy rozpadły się...*, por. H. Flashar (red.), *Die Philosophie der Antike*, t. 4: *Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994; A.A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987.

³⁰ J. von Arnim, *op. cit.*, III 204, 264 i in.

³¹ Epikur, *List do Pytoklesa*; Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, X 87, przeł. K. Leśniak.

³² *Ibidem*, X 142.

³³ *Ibidem*, X 21–30.

gii podporządkowane, jako dyscypliny jej służebne i uprawomocniające konkretny model życia szczęśliwego³⁴.

Nie ulega wątpliwości, że spośród szkół hellenistycznych najbardziej reprezentatywny dla epoki, jak też mający największy zasięg wpływów, sięgający aż po wczesne nurty filozofii chrześcijańskiej, był nurt stoicki³⁵. Szeroki zasięg wpływów i funkcjonowania filozofii stoickiej, w przeciwieństwie np. do nauk Epikura, można jak sądzę wytłumaczyć faktem, że myśl stoicka podlegała kilku etapom ewolucji³⁶, jak też i tym, że już w okresie republiki rzymskiej utożsamiała się nie tylko z określonymi koncepcjami świata, natury, człowieka, lecz z postawą życiową, determinującą określony stosunek do powinności, dobra i zła, celu życia i śmierci³⁷. Przyjmujemy zatem, że do grona filozofów stoickich zaliczać będziemy zarówno filozofów Starej Stoi (choć i w ich koncepcjach można dostrzec różnice), filozofów rzymskich: wielkiego pisarza, teoretyka retoryki i kiego polityka – Cyncerona, jednego z najbogatszych i jednocześnie najbardziej kontrowersyjnych, jeśli chodzi o moralność, ludzi cesarstwa – Senekę, ubogiego wyzwolonego niewolnika – Epikteta, jak też filozofa w cesarskiej purpurze – Marka Aureliusza. Należy tu zaznaczyć, że z pism filozofów Starej Stoi zachowały się do naszych czasów tylko fragmenty³⁸. W rekonstrukcji ich poglądów wykorzystuję zachowane do naszych czasów pisma zaliczanego do Stoi Rzymskiej Epikteta (*Diatryby, Encheiridion*), który, inaczej niż Cyncero czy Seneka, wraca do ustaleń stoików epoki hellenistycznej – do filozoficznych korzeni stoicyzmu³⁹.

³⁴ Ze względu na stan źródeł nie poświęcam uwagi ważnej skądinąd szkole sceptycznej.

³⁵ Przyznaje to większość badaczy filozofii hellenistycznej (A.A. Long, *Hellenistic Philosophy*, London 1974; *idem*, *Stoic Studies*, Cambridge 1996; A.A. Long, D.N. Sedley, *op. cit.*). Warto przytoczyć tu słowa pracy może już przestarzałej, ale cennej (W. Tarn, *Cywilizacja hellenistyczna*, tłum. C. Kunderewicz, Warszawa 1957): „Większość ludzi czuła, że świat do nich należy, lecz żegluję po niezbadanym morzu. Stoa zabrała się do sporządzania mapy tego morza. Jednak mniejszość czuła się uciemżona oraz przestraszona i pragnęła uciec z nowego świata; tym wskazywał drogę Epikur...”.

³⁶ Filozofia stoicka podlegała ewolucji i modyfikacjom, dlatego też przyjmuje się, że rozwijała się ona w trzech etapach: 1. tzw. Starej Stoi (III – do początku II w. p.n.e., jej przedstawiciele to Zenon z Kition, Kleantes z Assos, Ariston z Chios, Chryzyp z Soloi); 2. Stoi Średniej, zwanej też Rodyjską (od lat 20. II w. do połowy I w. p.n.e. – Posejdonios i Panajtios z Rodos); 3. tzw. Stoi Młodszej albo Rzymskiej (od poł. I w. p.n.e. do końca II w. n.e. – M.T. Cyncero, L.A. Seneka, Epiktet, Marek Aureliusz).

³⁷ Można bowiem żywić wątpliwości co do „jedności filozofii stoickiej” (por. J. Christensen, *Esaj o jedności filozofii stoickiej*, tłum. M. Bardel, Warszawa 2004) m.in. ze względu na odmienny status ontyczny boga w Starej Stoi, Stoi Rodyjskiej i Rzymskiej, jak też różny od koncepcji Starej Stoi aksjologiczny status materii bierniej, czy też – jak np. u Seneki – odmiennie traktowanie „rzeczy obojętnych” (*ta adiafora*), takich jak zdrowie czy bogactwo.

³⁸ J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1903 (reprint: Stuttgart 1968).

³⁹ Por. Epiktet, *Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, wstęp i oprac. J. Gajda-Krynicka, Kraków 1997, *passim*.

W filozofii Starej Stoi problem wolności pozostaje w ścisłym związku z pytaniem: jak żyć szczęśliwie⁴⁰. Jak wskazano wyżej, nie ma już powrotu do przedhellenistycznego pojmowania szczęścia i wolności. Filozofia musi zatem wypracować nowe modele i znaleźć dla nich dowody i uzasadnienia. Filozofowie Starej Stoi formułują dwie definicje szczęścia i życia szczęśliwego. Zaczniemy od definicji życia szczęśliwego: jest to życie zgodne z naturą⁴¹, bowiem ona najlepiej nas prowadzi i dostarcza najlepszych wzorów. Postulat życia zgodnego z naturą sformułował już wcześniej uczeń Sokratesa, Antystenes, założyciel szkoły kynickiej⁴². Jego uczniowie, wędrując po krainach greckiej *oikoumene*, często porzucający domy i majątności, uczyli ludzi prostych, że prawdziwe wartości zapewniające szczęście to wartości duszy, najwyższą zaś wartością jest cnota/*arete*, którą człowiek może uzyskać tylko żyjąc zgodnie z naturą. Za mistrzem przyjmowali bowiem, że państwo, prawo, zdobycze cywilizacji czy choćby status obywatela lub podział ludzi na wolnych i niewolników bądź na Hellenów i barbarzyńców nie są zdeterminowane przez naturę rzeczywistości (*fysis*), lecz wynikają z niepisanych aktów umowy społecznej (*nomos*), które dokonały się kiedyś – w jakimś czasie, a są sprzeczne z naturą. Owe akty umowy społecznej zniewalają ludzi, choćby przez konieczność podporządkowania się prawom stanowionym⁴³ czy obyczajom utrwalonym przez tradycję. Skoro jednak nie jest możliwy powrót ludzkości do stanu szczęśliwego pierwotnego natural-

80

⁴⁰ Podobnie zresztą jak w filozofii Epikura czy Pirrona z Elidy. Dla Epikura bowiem życie szczęśliwe to życie wolne od strachu: przed bogami, przed śmiercią, bólem fizycznym i niepokojem duszy (por. m.in. Diogenes Laertios, *op. cit.*, X 134, X 76, X 81 i n.), dla sceptyka natomiast można osiągnąć szczęście przez uwolnienie się od dogmatów i przez „zawieszenie wyrokowania” (*epoche*), czyli przez powstrzymanie się od formułowania sądów z roszczeniem prawdziwości. Jeśli zatem przywołamy, jak wyżej, klasyfikację i podział I. Berlina, wolność w epoce hellenistycznej, definiowana przez szkoły filozoficzne, będzie miała charakter negatywny („wolność od...”).

⁴¹ J. von Arnim, *op. cit.*, III 12, 280, 460 i in.

⁴² Antystenes uczył, że celem człowieka powinno być dążenie do uzyskania zapewniającego szczęście stanu *autarkii* – wewnętrznej niezależności i samowystarczalności. Taki stan można osiągnąć drogą wyrzeczenia się – uwolnienia od tego, co pozostaje poza sferą wpływów człowieka: bogactw, zaszczytów, upodobań do rozkoszy cielesnych, a nawet więzów rodzinnych i państwowych, i drogą wytrwania – pracy i ćwiczenia się w rezygnacji z wszelkich potrzeb. Tą drogą człowiek uzyskuje wolność i szczęście (G. Giannantoni, *Socraticorum reliquiae*, t. 4, Roma 1983–1985; D.R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the Sixth Century AD*, London 1937. Por. też najnowsze wydanie: Antisthenis, *Fragmenta. Antisthenove Zlomky*, red. A. Kalaš, V. Suvák, Bratislava 2014).

⁴³ Mówi o tym w platońskim dialogu *Gorgiasz* uczeń sofistów, Kallikles, stwierdzając, że w ustroju demokratycznym dokonuje się zniewolenie jednostek silnych, zrodzonych przez naturę do władania, przez nieporównanie liczniejszy (*polloi*) tłum ludzi słabych (Platon, *Gorgiasz*, 482 i nast.; por. J. Gajda, *Sofisci*, Warszawa 1989).

nego bytowania, człowiekowi pozostaje wewnętrzne uwolnienie się od więzów narzucanych przez stanowienie innych, jak też i od tych, które – uwikłany w układy państwowe i społeczne – narzuca sobie sam, takich jak: przywiązanie do dóbr materialnych, dążenie do kariery politycznej, upodobanie w przyjemnościach cielesnych, są to bowiem dobra pozorne, niestanowiące o szczęściu, lecz wręcz szczęściu zagrażające. Odrzucenie dóbr pozornych i ograniczenie potrzeb cielesnych pozwala człowiekowi osiągnąć stan samowystarczalności, niezależności od nikogo i niczego, prawdziwej wolności – *autarkii* (*autarkeia*), która jest tożsama za szczęściem. Stan ten polega na tym, by niczego od nikogo nie potrzebować, ograniczyć czy wręcz zredukować wszelkie potrzeby, nie podlegać żadnym nakazom czy zakazom⁴⁴. Należy jednak podkreślić że, jakkolwiek sami stoicy określali nauki kyników mianem „najkrótszej drogi do cnoty/*arete*”, kynickie życie zgodne z naturą nie było tożsame z postulatami stoików. Przede wszystkim filozofowie kynicy, od Antystenesa poczynając, nie zajmowali się badaniami natury rzeczywistości, określanymi od czasów Arystotelesa mianem fizyki, a zatem wzorów zachowań i trybu życia szukali w świecie dostępnym w oglądzie zmysłowym – w świecie zwierząt, niezdeprawowanych aktami umowy społecznej ani „wynałazkami” cywilizacji. Ich koncepcja sytuowała się w obszarze mających swój początek już w połowie V w. sporów o genezę państwa, prawa, norm etycznych i moralnych⁴⁵, i bezpośrednio z określonego stanowiska w tych sporach wynikała. W filozofii Starej Stoi postulat życia zgodnego z naturą miał zupełnie inne uzasadnienie. Jak zaznaczono wyżej, filozofię epoki hellenistycznej charakteryzuje podział na trzy dyscypliny: fizykę – naukę o naturze rzeczywistości, w tym i o człowieku, logikę – naukę o poznaniu, i etykę, tożsamą z eudajmonologią⁴⁶, jakkolwiek te trzy działy stanowiły w filozofii stoickiej (w przeciwieństwie np. do filozofii Epikura) organiczną całość. Filozofię jako dążenie do mądrości i ćwiczenie się w umiejętnościach sprowadzić można zatem do następującego modelu: każdy człowiek z natury pragnie żyć szczęśliwie; najlepsze jest życie zgodne z naturą

⁴⁴ Najpopularniejszym filozofem cynickim był Diogenes z Synopy, uczeń Antystenesa, utożsamiany już w starożytności z mędrcom cynickim, bohater wielu anegdot, por. m.in. Diogenes Laertios, VI 20 nn.).

⁴⁵ Ich przedmiotem był problem: czy państwo, prawo, normy etyczne i moralne, czy też język są „z natury” – *fysei*, czy też wynikają z aktów stanowienia ludzkiego – „z umowy” – *nomo*. Por. J. Gajda, *Prawo natury...*

⁴⁶ Stoicy definiowali filozofię jako „dążenie (*epitedeusis*) do mądrości (*sofia*), mądrość zaś jako wiedzę (*episteme*) o rzeczach boskich i ludzkich” (J. von Arnim, *op. cit.*, II 36) czy też dokładniej: jako ćwiczenie (*askesis*) we wskazanych wyżej umiejętnościach, które ma docelowo prowadzić do osiągnięcia stanu doskonałości – cnoty/*arete*, tożsamej ze szczęściem (*eudajmonia*).

(przedmiot etyki), która z racji swej rozumnej i doskonałej struktury jest wzorem i syntezą doskonałości, determinującą postać wszelkich wartości w życiu i działaniach człowieka (przedmiot fizyki); natura w swej strukturze nie jest nam dana w bezpośrednim oglądzie zmysłowym, człowiek musi zatem opanować reguły poznania, formułowania sądów, odróżniania sądów prawdziwych od fałszywych, by poznać naturę, która ma być dla niego wzorem (przedmiot logiki); płynące z owych dyscyplin filozoficznych wnioski człowiek musi wykorzystywać w praktyce dla ustalenia celu życia, odróżnienia dóbr pozornych od prawdziwych, co wymaga określonej postawy badawczo-etycznej: dążenia i ćwiczenia.

Jak zatem stoicka fizyka uzasadnia konieczność życia zgodnego z naturą? W koncepcjach dotyczących natury rzeczywistości filozofowie Starej Stoi, podobnie zresztą jak i inne nurty filozofii hellenistycznej, powracają do ustaleń filozofów przedplatońskich – stoicy do Heraklita z Efezu, przyjmując jego naukę o pierwotnej w porządku bytowania praszubstancji (*arche*), utożsamianej z rozumnym praogniem – Logosem. Stara Stoa modyfikuje jednak nauki Milezyjczyka, przyjmując, że początkiem świata i natury są dwie *archai*: czynna – ów Logos, utożsamiany z bogiem, rozumem, czynnikiem kształtującym i ożywiającym, oraz bierna, podlegająca kształtowaniu i poruszaniu. Wszechświat – kosmos jest więc złożony z owych dwóch *archai*⁴⁷, a boski Logos nadaje mu rozumność i doskonałość. Kosmosem i wszystkim, co na kosmos się składa, w tym i człowiekiem, rządzi konieczność/przeznaczenie (*heimarmene*), zawarte w zasadzie czynnej, pojmowane jako „łańcuch przyczyn wszystkiego, co istnieje”⁴⁸, tożsame z Logosem/ogniem/bogiem ogólne i powszechne prawo, które wiąże związkami przyczynowo-skutkowymi wszystkie części kosmosu. W fizyce zatem filozofowie Starej Stoi przyjmują, że wszystko, w tym i działania ludzi, podlega prawu konieczności i *de facto* człowiek nie może realizować aktów wolnej woli, gdyż nie pozostaje to w jego mocy. Filozofia stoicka wpisuje się zatem w nurt skrajnego determinizmu⁴⁹, lecz owa konieczność jest jednocześnie pojmowana jako opatrność (*pronoia*), manifestująca się w doskonałej i celowej strukturze kosmosu, budowie ciała ludzkiego, społeczności i państwa⁵⁰. Opatrność

82

⁴⁷ Por. J. von Arnim, *op. cit.*, II 416, 439, 1046 i in.

⁴⁸ *Ibidem*, II 912.

⁴⁹ Ów skrajny determinizm stawia pod znakiem zapytania monografia S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001. Por. też *eadem*, *Stoic Conception of Freedom and their Relation to Ethics*, „Phronesis” 1998, vol. 43, nr 2, s. 133–175.

⁵⁰ Chryzyp w swym traktacie *O opatrności* powiada, że „jak tarcza dla osłony, a pochwa dla miecza, wszystko oprócz kosmosu powstało dla jakiejś przyczyny: owoce bowiem i plody, które rodzi ziemia, powstały ze względu na zwierzęta, te zaś ze względu

pojmwali stoicy w dwóch aspektach: jako zdeterminowaną przez wynikającą z rozumnego Logosu konieczną doskonałość fizyczno-strukturalną, jak też celową opiekę boga/Logosu nad światem. Utożsamienie konieczności z opatrnością może się wydawać niekonsekwencją. Zgodnie bowiem z prawem konieczności człowiek jest *de facto* z natury zniewolony i podporządkowany jej prawom. Postulat życia zgodnego z naturą jako warunku szczęśliwości tożsamej z wolnością jawić się może jako paradoks z kilku względów. Przede wszystkim człowiek nie może żyć niezgodnie z naturą, nawet gdyby chciał, bowiem nie pozwoli mu na to prawo konieczności⁵¹. Ponadto rodzi się pytanie, jak człowiek całkowicie podporządkowany konieczności może być wolny i szczęśliwy, wiedząc, że w każdym aspekcie swego życia musi się owej konieczności podporządkować, że nie jest panem swego losu? Niezbywalny dla starych stoików fakt zniewolenia człowieka przez prawo natury może ludzi wręcz unieszczęśliwiać, lecz wynika to z ich głupoty i słabości⁵², jak też z faktu, że ogół ludzi epoki hellenistycznej pojmuje szczęście jako życiową pomysłność, spełnianie pragnień i ambicji, bogactwo, karierę czy też cielesne zgoła uciechy. W świecie podlegającym prawu konieczności osiągnięcie wskazanych wyżej pozornych dóbr jest w istocie niemożliwe i nie do uzyskania dla człowieka zniewolonego przez przeznaczenie, który po-

na człowieka, jak koń, by na nim jeździć, wół, by nim orać, pies zaś, by polował i strzegł. Sam zaś człowiek zrodził się po to, by podziwiał i naśladował doskonałość kosmosu”, por. częste porównania kosmosu do wspólnego domu czy miasta – J. von Arnim, *op. cit.*, II 1153; por. II 1132–1167. Por. Epiktet: „Tak postanowił rządca (sc. bóg tożsamy z Logosem). On zaś postanowił, że ma być zima i lato, obfitość plonów i nieurodzaj, występki i cnota, i wszelkie tego rodzaju przeciwieństwa, żeby we wzajemnym zestroju tworzyły symfonię świata, z nas zaś każdemu dał ciało i członki ciała, i mienie, i ludzi do towarzysstwa” (*Diatryba* I, 12); „Bóg w swej dobroci nie zostawił człowieka w świecie bez widomych znaków swej opieki – każdemu bowiem przydał ducha opiekuńczego (*dajmon*), który otacza opieką każdego człowieka, i powierzył jemu zadanie, żeby go strzegł i ochraniał, a przy tym takiego stróża, którego nie sposób uspić, nie sposób oszukać...” (*Diatryba* I, 14, tłum. L. Joachimowicz).

⁵¹ Chryzyp wprowadza często argument, w którym porównuje człowieka do psa uwiązanego za wozem, który chcąc nie chcąc musi za wozem podążać, lecz kiedy idzie dobrowolnie, nie sprawia mu to cierpienia (por. J. von Arnim, *op. cit.*, II 957).

⁵² W jedynym zachowanym w całości tekście starych stoików – *Hymnie do Zeusa* pisał drugi scholarcha szkoły stoickiej, Kleantes: „Nie mogą tego zrozumieć zli wśród żyjących na ziemi, / nędzni, bo wiecznie ścigając szczęścia naszego złudzenie, / Ani nie widzą ni słyszają boskiego prawa wszechświata, / Czemu posłuszni swym życiem mądrze kierować by mogli, / Lecz w swym szaleństwie każdy ku innej dąży niedoli, / Jedni dla próżnej sławy zbyt zdrażają gorliwość, / Inni za zyskiem goniąc, na złą kierują się drogę, / Tamci folgują zgnuśnieniu i ciało nurzają w rozkoszy, / Zło przyjmując za dobro, w rozterce miotają się ludzie, / A owoce ich trudów przeciwne, niż było pragnienie” (J. von Arnim, *op. cit.*, I 137, tłum. T. Zieliński, [w:] T. Zieliński, *Religia hellenizmu*, Wrocław 1991).

nadto jest bezsilny wobec ubóstwa, chorób, nieuchronnej śmierci, klęsk żywiołowych czy militarnych i utraty bliskich. Niemożliwa do uzyskania jest również wolność, pojmowana jako swoboda czynienia tego, co się chce, całkowita niezależność nie tylko od władcy, lecz i od praw natury⁵³. Rozumiał to doskonale Epiktet, postrzegając w filozofii właśnie jedyny lek i jedyną terapię na nieszczęścia trapiące ludzi w nowym świecie⁵⁴, wynikające z człowieczej bezsilnej niezgody na zniewolenie przez konieczność. Owa niezgoda wynika jednak z niewiedzy czy raczej z niezrozumienia natury rzeczywistości, z niewłaściwego pojmowania dobra i zła⁵⁵, a zatem z nieumiejętności właściwej oceny rzeczy, faktów i zjawisk, co pociąga za sobą nierozumne dążenie do tego, co w istocie dobrem nie jest. Człowiek musi zatem nauczyć się postrzegać świat, naturę jako doskonałą, zaś cierpienia i rozczarowania uznać za zło pozorne. Człowiek jest w stanie, ma możliwości i predyspozycje do takiego poznania. Problem ten wiąże się ze stoicką logiką jako dyscypliną filozoficzną, której przedmiotem jest szeroko pojmowane poznanie, jak też z fizyką ze względu na status ontyczny duszy rozumnej. Człowiek jako część kosmosu usytuowany jest na szczycie hierarchii bytów składających się na kosmos, a jako taki ma duszę rozumną, której najważniejsza część (*to hegemonikon*) jest częścią rozumnego Logosu. I jakkolwiek obdarzony jest przez na-

⁵³ Por. Epiktet, *Diatryba* IV, 1: „Wolny jest ten, kto żyje tak, jak chce żyć, któremu nie sposób zadawać przymusu, któremu nie sposób stawać na przeszkodzie, na którego nie sposób wywierać przemocy i gwałtu, którego dążeń nie sposób zahamować, którego życzenia zawsze osiągają upragnionego celu, którego odrazom nigdy się nie dzieje na przekór... a zatem nikt z ludzi złych nie żyje tak, jak chce żyć – a co za tym, nie jest również człowiekiem wolnym...”, tłum. L. Jachimowicz. Filozof z Hierapolis pokazuje w tej diatrybie, że jedynie człowiek mądry i dobry jest prawdziwie wolny, gdyż nie pragnie i nie dąży do niczego złego ani sprzecznego z naturą. Por. diatryba III 24; por. też M.T. Cicero, *Paradoksy stoickie*, V, który stwierdza: „Tylko mędrzec jest człowiekiem wolnym, każdy głupiec zaś to niewolnik”.

⁵⁴ Por. Epiktetową definicję filozofii: „Początkiem filozofii, przynajmniej dla ludzi, którzy w należyty sposób i przez właściwe podwoje starają się wejść do jej przybytku, jest świadomość własnej słabości...” (*Diatryba* II, 11). Epiktet porównuje filozofa do lekarza, który wszak nie leczy zdrowych, lecz chorych (*Diatryba* III, 23: „Izbą lekarską, mężowie, jest sala wykładowa filozofa...”), a początkiem każdej terapii jest przecież rozpoznanie choroby. Filozof zatem nie powinien uczyć tylko teorii, popisując się przy tym erudycją; jego zadaniem jest pomagać i uzdrawiać, jak to według Epikteta czynił Sokrates, Zenon czy Kleantes, owi dawni mistrzowie, którzy umieli prowadzić ludzi drogą do cnoty wiódącą. Powinien, przemawiając do sumienia uczniów, pokazywać im, w czym błędzą.

⁵⁵ Jedną z przyczyn słabości moralnej człowieka jest niewłaściwe korzystanie z naturalnych pojęć ogólnych, zwanych inaczej antycypacjami (*prolepsis*), według nauki starych stoików niejako człowiekowi wrodzonych, pierwotnych wobec pojęć ukształtowanych w doświadczeniu i przez naukę. Należą do nich pojęcia dobra, zła, wolności, sprawiedliwości i tym podobne.

ture, jak i inne istoty żywe, instynktem samozachowawczym (*oikeiosis*), to kierujący działania człowieka ku „zachowaniu własnej istoty i świadomości”⁵⁶, a więc ku temu, co przyjemne i pożyteczne, co zabezpiecza byt jego, rodziny, przedłużenie gatunku itp., rozumny – logiczny aspekt duszy podporządkowuje, a przynajmniej powinien podporządkować, te dążenia rozumowi. W organicznej jedności, jaką jest człowiek, najważniejsza jest jednak dusza rozumna, umożliwiająca poznanie Logosu świata w jego aspekcie rozumnego prawa rządzącego naturą⁵⁷. Życie zgodne z naturą to zatem w filozofii stoickiej życie logiczne⁵⁸, podporządkowane we wszystkich aspektach rozumnemu Logosowi – naturze. Takie życie może prowadzić ten, kto poznałszy naturę i jej prawa, odkrywa, że zgodnie z prawem konieczności nic *de facto* nie pozostaje w jego mocy, z wyjątkiem aktów woli: aprobaty lub negacji, a ściślej – formułowania sądów, których przedmiotem jest wartość rzeczy, stanów czy zjawisk. Takie sądy o charakterze aksjologicznym, o ile są prawdziwe, umożliwiają dokonywanie właściwych wyborów.

Problem właściwych wyborów wiąże się ściśle z drugą definicją szczęścia w filozofii stoickiej, zgodnie z którą jest ono tożsame z cnotą/*arete*. Koniecznym i wystarczającym warunkiem życia szczęśliwego jest cnota/*arete*, jest ona jedna (inaczej niż cztery tzw. cnoty kardynalne w filozofii platońskiej czy wielość cnót etycznych u Arystotelesa), autoteliczna – jest celem sama w sobie, nie zaś środkiem do czegoś, pojmowana jest jako najwyższe dobro. Przeciwnością cnoty/*arete* jest występki (*kakia*), a to, co nie jest cnotą ani występkiem, należy do obszaru rzeczy obojętnych (*adiaphora*) – takich jak bogactwo, sława, a nawet zdrowie czy życie.

⁵⁶ J. von Arnim, *op. cit.*, III 178.

⁵⁷ Inne części duszy – dusza ludzka składa się z ośmiu części: pięciu zmysłów, części warunkującej rozmnażanie się, części warunkującej mowę oraz części najważniejszej, rozumnej: Logosu, określanej też mianem części władczą (*to hegemonikon*) – umożliwiają „fizyczne” bytowanie człowieka, doznania zmysłowe.

⁵⁸ W filozofii systemu epoki poprzedniej formułowano pytania o najlepszy model życia. W Akademii i Perypacie ścierały się ze sobą dwa modele: życie czynne (*bios praktikos*) i życie poświęcone filozoficznej kontemplacji (*bios theoretikos*). Poznanie nie jest jednak ostatecznym celem człowieka – stoicy odrzucili platońsko-arystotelesowski model życia poświęconego kontemplacji (*bios theoretikos*), pojmowanego przez nich jako wyrafinowana postać hedonizmu (Chryzyp, por. J. von Arnim, *op. cit.*, III 702), przyjmując, że poznanie jest środkiem, przy pomocy którego człowiek może wypełnić swój naturalny obowiązek podporządkowania się prawu natury – Logosowi, jak i wypełnić nakazy instynktu samozachowawczego, w postaci życia zgodnego z naturą kosmosu – Logosem. Sformułowali zatem postulat życia zgodnego z Logosem (*bios logikos*): „Z trzech możliwych rodzajów życia: teoretycznego, praktycznego i zgodnego z Logosem, powinno się wybierać ten trzeci, albowiem istota obdarzona rozumem (*to logikon zoon*) została przez naturę stworzona celowo dla teorii i działania”. J. von Arnim, *op. cit.*, III 687.

Człowiek więc – w teorii starostoickiej – może być albo cnotliwy, albo występny. Cnota w filozofii stoickiej jest definiowana jako doskonałość (*teleiosis*) autonomiczna, gdyż nie jest zależna od żadnych okoliczności; jako jedna i niestopniowalna, jakkolwiek w działaniach ludzkich może obiektywizować się w różnych aspektach: w sporach przybiera postać sprawiedliwości (*dikajosyne*), w dążeniach czy ubieganiu się o coś – postać umiarkowania (*sofrosyne*), w cierpieniu – postać męstwa (*andreia*)⁵⁹. Cnotę/*arete* można osiągnąć jedynie przez życie zgodne z naturą, tak więc dwie definicje szczęścia w filozofii stoickiej są tożsame. Jak ma się w filozofii stoickiej realizować droga do cnoty/*arete*? Można zaryzykować stwierdzenie, że starzy stoicy, jak też Epiktet, postrzegali dwie takie drogi. Jedną, krótszą, wskazała im filozofia kynicka⁶⁰, sprowadzając ją do uwolnienia się od „rzeczy doczesnych” i wskazując wzory osobowe: szczęśliwy i wolny jest ten, kto odrzucił mienie, zaszczyty, ambicje, by żyć w ubóstwie i prostocie. Druga – dłuższa i trudniejsza – została wypracowana przez filozofię, która znalazła dla niej argumenty i dowody, jak też usytuowała ją w doskonałości i harmonii kosmosu, wiążąc w organiczną całość trzy dyscypliny filozoficzne. Dłuższa droga do cnoty/*arete* wiedzie przez poznanie, końcowym wynikiem którego jest rozpoznanie tego, co leży w naszej mocy, pogodzenie się z nieuniknionym i dokonywanie właściwych ocen i wyborów. Co jest przedmiotem owych wyborów? Jak i dlaczego człowiek może dokonywać wyborów niewłaściwych i jakie są tego konsekwencje?

86

Jak zaznaczyłam wyżej, stoicy przyjmują, że każdy człowiek dysponuje wrodzonymi pojęciami ogólnymi, takimi jak dobro, sprawiedliwość itp., jak też – zgodnie z wrodzonym instynktem samozachowawczym – wie, że należy wybierać dobro. Dlaczego zatem człowiek postępuje źle? Dlaczego uznajemy, pozostając we władzy błędnych mniemań, za dobro to, co w istocie dobrem nie jest? Filozofia stoicka tłumaczy, że błąd rodzi się w indywidualnych aktach stosowania pojęć ogólnych w konkretnych przypadkach, inaczej mówiąc po prostu w praktyce. W niewłaściwym rozumieniu czy zastosowaniu np. pojęcia dobra w życiu codziennym przyjmujemy choćby, że dobrem jest fizyczna rozkosz, kariera polityczna czy bogactwo, opierając się na postrzeżeniach czy mniemaniach podzielanych przez większość ludzi. Pożądamy np. pieniędzy w błędnym przekonaniu, że one są dobrem, pograżając się w ten sposób w występku

⁵⁹ J. von Arnim, *op. cit.*, III 200, 201. Podobnie rzecz się ma, jeśli chodzi o występki – kto jest występny, na polu bitwy stchórzy, w sporach będzie niesprawiedliwy, wystawiony na pokusy cielesne, będzie rozpustny itp.

⁶⁰ Antystenes jest zaliczany przez Epikteta do jego mistrzów i nauczycieli; por. Epiktet, *Diatryba* I, 17; *Diatryba* III, 24; *Diatryba* IV, 6.

chciwości. Uważamy się za zniewolonych przez naturę, gdyż podlegamy chorobom, starości i śmierci, traktując je jako zło. Orzekamy zatem fałszywie, biorąc za podstawę sądu o wartości danej rzeczy postrzeżenie czy wyobrażenie, które nie jest prawdziwe, lecz za prawdziwe np. powszechnie uważane, co więcej, czynimy zły użytek z naszej woli przez akt akceptacji fałszu, nie szukając prawdy, którą możemy przecież uzyskać na drodze dialektycznych dociekań. Stąd pożądamy tego, co nie jest godne pożądania, a odrzucamy to, do czego winniśmy dążyć. Właściwych wyborów natomiast dokonujemy wtedy, gdy rozumiemy znaczenie pojęcia i dokonujemy jego konfrontacji z wyobrażeniem, jakie rodzi się w naszym umyśle o danej rzeczy. Wtedy to rozkoszy, kariery czy bogactwa nie uznamy za dobro, a zatem za rzecz godną wyboru i uwikłamy się w zniewolenie przez doznania zmysłowe czy wybujałą ambicję, a nawet pograżymy się w smutku i rozpaczycy z powodu niezaspokojenia dążeń czy utraty. Żyjemy w fałszu i błędach, a „nikt, kto błądzi, nie jest wolny”⁶¹.

Właściwych wyborów dokonujemy również wtedy, gdy uświadomimy sobie, że spośród wszystkiego, z czym styka się człowiek, jedne rzeczy pozostają w jego mocy, inne zaś nie. Umiejętność rozróżnienia między nimi stanowi według stoików podstawę wszelkiej mądrości. Rozróżnienie to bowiem siłą rzeczy uświadamia nam, że na to, co pozostaje poza naszą mocą, nie mamy wpływu, a zatem to nie może być przedmiotem naszych wyborów, a świadomość tego faktu pozwala człowiekowi na zachowanie właściwej postawy moralnej, polegającej na spokoju ducha i ciała w każdej sytuacji, w której się znajdzie. W świetle stoickiej fizyki, jak i nauki o człowieku, jest oczywiste, że życie, zdrowie, bogactwo – to, co filozofia starych stoików sytuowała w obszarze ziemi niczyjej, „rzeczy obojętnych” (*adiaphora*) – pozostają poza naszą mocą i wolą. W naszej mocy natomiast pozostają sądy – bowiem, zgodnie ze stoicką teorią sądu, każdy akt sądenia poprzedzony jest aktem woli – wewnętrzną zgodą na wyobrażenie, będące przedmiotem sądu. W człowieczej mocy zatem pozostają akty woli, dzięki którym można zająć właściwe stanowisko wobec tego wszystkiego, co składa się na obszar „rzeczy obojętnych”, a zwłaszcza wobec popędów i namiętności, czyli wszelkiego rodzaju doznań. Wszystko zatem, co jest od nas niezależne, nie powinno nas obchodzić, gdyż jest nam dane mocą przeznaczenia, boga, zrządzenia losu czy kaprysu władcy. Powinniśmy zatem obojętnie odnosić się do tego, co pozornie tylko zakłóca nasze szczęście, bowiem w istocie ani ubóstwo, ani choroba, ani władca, ani śmierć nawet nie zburzy naszego szczęścia, jeśli je zbudujemy w duszy. Władca może

⁶¹ Epiktet, *Diatryba II*, 1, [w:] *idem, Diatryby, Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, oprac. i tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.

nam odebrać wolność czy życie, lecz nie może pozbawić nas prawdziwej wolności – wolności ducha, gdyż nie może nas zmusić, byśmy na przykład uznali sąd fałszywy za prawdziwy czy odwrotnie⁶². Filozofia bowiem, obiecując człowiekowi, że dopiero wtedy odnajdzie wszystko, gdy wszystkiego się wyrzeknie, co więcej, obiecując mu prawdziwe szczęście, spokój ducha i wolność w zamian za wyrzeczenie się tego, co i tak do niego nie należy, co jest zmienne, przemijające i bezwartościowe, nazywając prawdziwie szczęśliwym tylko tego, kto nie ma i nie pragnie niczego, potrafi dla swych obietnic znaleźć argument ostatecznego uzasadnienia w ścisłym dialektycznym wywodzie.

Należy zatem ponownie przededefiniować pojęcie szczęścia tożsamego z wolnością. Szczęśliwy jest człowiek żyjący zgodnie z naturą, gdyż tylko taki może osiągnąć cnotę/*arete*. Takie szczęście manifestuje się w stanach określanych przez stoików terminem *apatheia*, czyli wolność od doznań, zarówno przykrych, jak i przyjemnych⁶³, jak też terminem *autarkia*, czyli wolność od jakiegokolwiek władzy, stan wewnętrznej niezależności i samowystarczalności. Problem *apathei* wymaga kilku dookreśleń. Już etymologia tego terminu⁶⁴ wskazuje, że stan *apathei* osiąga ten, kto niczego nie doznaje, niczego nie pragnie, jest obojętny zarówno wobec uciech, jak i wobec cierpień. Nasuwać się tu musi pytanie, czy osiągnięcie takiego stanu jest w ogóle możliwe w praktyce życia, czy można uwolnić się od doznań. Filozofowie Starej Stoi zdawali sobie z tego sprawę i można zażytkować stwierdzenie, że dlatego właśnie wypracowali dwie koncepcje etyki czy raczej dwa modele życia⁶⁵, które określam jako „teoretyczna etyka cnoty” i „praktyczna etyka powinności”. Stan *apathei* i *autarkii* może osiągnąć tylko mędrzec (*ho sofos*), który jest raczej postulatem etyczno-eudajmonologicznym, bowiem prawdziwego mędrca próżno by szukać wśród ludzi. Chryzyp w traktacie *O mędrcach*⁶⁶ stwierdza, że mędrzec

88

⁶² Pięknie dokumentują to słowa Epikteta: „Popatrzcie na mnie, ja nie mam domu, ja nie mam ojczyzny, ja nie mam bogactwa, ja nie mam służby, ja nie mam ni żony, ni dzieci [...] Mam ci ja tylko ziemię i niebo, i tę jedna postrzępioną kapotę. A jednak czegoś mi braknie? Nie jestem bez smutku, nie jestem bez strachu, nie jestem wolny? Kto z was i kiedy mnie widział, żebym czasami nie dopiął, czego pragnę, albo żebym czasami na sobie doznał, do czego wstręt czuję? [...] czyż jest ktoś taki, kto by patrząc na mnie, nie pomyślał, że widzi swojego króla i pana?” (Epiktet, *Diatryba* III, 22).

⁶³ Epiktet, *Diatryba* IV, 3, 6, 10 i in.; por. J. von Arnim, *op. cit.*, III 144, 201, 439 i in.; por. Epiktet, *Diatryba* II, 16: „Wyprostuj wreszcie swój grzbiet jak człowiek wyzwolony z jarzma niewoli”.

⁶⁴ *Pathos* w grece oznacza najogólniej „doznanie”, w węższym znaczeniu: „namiętność”; przedrostek *a* (tzw. *alfa privativum*) jest przeczeniem.

⁶⁵ Por. J. Gajda, *Gdy rozpadły się...*, s. 81 i nast.

⁶⁶ J. von Arnim, *op. cit.*, III 323, 586.

to ktoś, kto posiadał cnotę/*arete*, kto podporządkuje się konieczności prawa natury dobrowolnie, w świadomym zaangażowaniu woli i intelektu. Taką postawę tożsamą z życiem szczęśliwym stoicy określali mianem postępowania właściwego (*katorthoma*, od gr. *kata ton orthon logon prattein* – postępować zgodnie z rozumem, który jest *orthos* – właściwy, prawidłowy jako częśćka Logosu świata). Mędrzec stoicki jest wolny od namiętności, jest „królem i panem samego siebie”⁶⁷, w pełni kontroluje swe życie, które może dobrowolnie zakończyć. Obce są mu wszelkie odczucia traktowane jako „nierozumne poruszenia duszy”⁶⁸, nie popełnia błędów i nie orzeka fałszywie, a tym samym jest wolny od smutku i nie może dotknąć go żadna krzywda⁶⁹. Lecz jednocześnie stan *apathei* – wolności od afektów – odbiera mędrcom takie pozytywne cechy jak miłość, litość, współczucie⁷⁰, ponieważ np. okazanie litości czy akt przebaczenia wymaga uprzedniego współ-odczuwania⁷¹ czy afektu. Mędrzec zatem, o ile ktoś taki może w ogóle chodzić po ziemi, żyje zamknięty w swej wieży z kości słoniowej, nie wchodzi w relacje z innymi, nie uczestniczy w zdeteminowanych instynktem samozachowawczym człowieka kręgach społecznych⁷², nie angażuje się politycznie, jakkolwiek z pewnym zdziwieniem czytamy w zachowanych fragmentach pism Zenona z Kition, że mędrzec, gdy zajdzie taka potrzeba, może służyć władcy. Tylko mędrzec jest zatem całkowicie wolny, a przez to szczęśliwy. Stoicką koncepcję mędrca należy jednak traktować raczej jako postulat etyczny, jako model,

⁶⁷ *Ibidem*, III 332.

⁶⁸ *Ibidem*, I 205, III 391.

⁶⁹ *Ibidem*, III 586: „Stoicy powiadają, że żadne okoliczności zewnętrzne nie są w stanie zakłócić ich szczęścia, a mędrzec będzie szczęśliwy nawet wtedy, gdyby płonął we wnętrzu byka Falarysa”; „Któż bowiem mógłby przypuszczać, że jest ktoś bogatszy od tego, który nie potrzebuje niczego ponad to, czego domaga się jego natura, albo że jest ktoś potężniejszy od tego, który osiąga wszystko, czego zapragnie, albo, że jest ktoś szczęśliwszy od tego, który wolny jest od wszystkich namiętności, albo że jest ktoś, komu bardziej sprzyja los, niż temu, kto wszystko, co posiada, może, jak mówią, unieść ze sobą nawet z katastrofy na morzu? Jakaż więc władza, jakie godności, jakie królestwo może przewyższać mądrość, gardzącą wszystkim, co ludzkie i przyziemne i wznoszącą duszę jedynie ku sprawom wiecznym i boskim?” (J. von Arnim, *op. cit.*, III 600).

⁷⁰ *Ibidem*, III 641–642: „Nie są natomiast miłośnikami i nikomu niczego nie wybaczą, bo nie należy uchylać praw ustanowionych przez prawo, a ustępstwa i litość nie przystoju duszy...”

⁷¹ Stosowany świadomie w tekście termin współ-odczuwanie ma na celu wierne oddanie greckiego *συνπάθεια* (odczuwanie wraz kimś).

⁷² Człowiek zgodnie z wrodzonym instynktem samozachowawczym musi zakładać rodzinę, płodzić potomstwo, żyć w grupach, w państwie, a takie życie *ex definitione* musi korzystać z „rzeczy obojętnych”, jak też podlegać doznaniom.

który zwykły człowiek może obrać za wzór i punkt docelowy wszystkich działań etycznych.

Dla zwykłych ludzi, uwikłanych w kręgi społeczne, filozofia stoicka wypracowała model etyki, którą określam jako praktyczną. Praktyczny aspekt etyki stoickiej wynika z trzeźwej oceny sytuacji człowieka żyjącego wśród innych ludzi, którym daleko do niedoścignionego w istocie wzoru mędrca. Do takich ludzi kierował swoje nauki Epiktet. Główną kategorią praktycznego aspektu etyki stoickiej jest postępowanie (*prokope*). Człowiek zniewolony przez powinności związane np. z odpowiedzialnością za rodzinę, o którą musi się troszczyć, może jednak – drogą postępu – zbliżyć się do cnoty/*arete*, dokonując nieustannie właściwych wyborów tych spośród „rzeczy obojętnych”, które, jakkolwiek niezbędne, w określonych sytuacjach są warte lub niewarte wyboru, jak też wypełniając wynikające z uczestniczenia w kręgach społecznych powinności (*ta kathekonta*), jakie nakłada na niego rodzina, otoczenie czy państwo. Jest to zatem etyka powinności, które należy skrupulatnie wypełniać niezależnie od upodobań czy pożądań, nie zważając na trudy i cierpienia. Człowiek dążący (*prokop-ton*) do cnoty/*arete* nie mógł z racji praktyki życiowej zachować całkowitej obojętności wobec tego obszaru, który rozciągał się między cnotą a występkiem, a więc nigdy nie mógł być całkowicie wolny. Stoicka etyka praktyczna nakazywała mu każdorazową relację ze sferą *adiafora* poprzedzać ścisłym wyliczeniem ceny (*aksia*) każdej z tych rzeczy: czy jest przydatna, jak np. bogactwo, łaska i przychylność monarchy, do życia zgodnego z naturą, czy nie, czy posiadanie jej dostarczy chwilowej przyjemności, pociągając za sobą późniejszą przykrość, czy raczej należy ją odrzucić dla późniejszej korzyści moralnej. W aktach właściwego wyboru miały ludziom pomagać analizy konkretnych sytuacji wraz z ustaleniami, jak w każdej z możliwych sytuacji: w bitwie, w transakcjach handlowych, w cierpieniu czy w triumfie, w obliczu klęski czy utraty bliskich, a nawet na biesiadzie zachowałby się mędrzec. Człowiek zatem powinien naśladować mędrca, a przez to zbliżyć się do szczęścia czy raczej uzyskać taką jego postać, jaka jest dostępna w świecie. Lecz i tę postać szczęścia determinuje rozumność. Człowiek bowiem, zgodnie z zaleceniami etyki praktycznej, powinien posługiwać się określonym kryterium w ocenianiu każdej z „rzeczy obojętnych”. Takim kryterium jest stoicka nauka o poznaniu – logika, a ściślej nauka o sądach i kryteriach ich prawdziwości. Pięknie pokazuje to Epiktet w *Diatrybach*⁷³. Logika według Epikteta powinna stanowić swego rodzaju sprawdzian (*kri-*

⁷³ Epiktet, *Diatryba* II, 16. Sam filozof zresztą zostawił nam swego rodzaju podręcznik, uczący właściwych relacji z „rzeczami obojętnymi”. Jest to krótki, liczący 52 paragrafy, wyciąg, jaki sporządził uczeń filozofa, Flavius Arrianus z jego wykładów, zawierający z jednej strony streszczenie najważniejszych ustaleń Epiktetowej filozofii moralnej, z dru-

terion), który człowiek ma stale na podorędziu, sprawdzian pozwalający w każdej sytuacji ocenić, czy to, co nas spotyka, zależy od naszej woli, czy nie. Radzi zatem filozof, by każdego dnia ze „sprawdzianem w rękę” badać każdą rzecz czy zjawisko, z którym się stykamy, sprawdzać, czy jest zależne, czy niezależne od naszej woli: piękny chłopak czy dziewczyna, czyjaś śmierć, wywołująca rozpacz czy współczucie, spotkanie z konsulem... Sprawdzian pouczy nas, że żadna z tych rzeczy nie zależy od wolnej woli, a zatem przyjmowanie jej jako zło lub dobro jest tylko mniemaniem naruszającym spójność naszego ducha, które należy odrzucić. Wyzbądźmy się zatem mniemań – nawołuje Epiktet – odrzućmy je, tak jak odrzuca się jarzmo niewoli, i przyjmijmy to, co przeznaczył nam bóg, akceptując świadomie i racjonalnie owo przeznaczenie, bowiem tylko w ten sposób będziemy prawdziwie wolni.

Jak zaznaczyłam wyżej, koncepcja wolności w filozofii Starej Stoi nie funkcjonowała – w przeciwieństwie do epoki klasycznej – w aspekcie politycznym. Wypracowana została dla człowieka-jednostki, który nie był związany emocjonalnie z taką postacią wspólnoty, jaką były monarchie hellenistyczne, być może dlatego, że ich żywot był zbyt krótki, a zmiany ustrojowe tak gwałtowne, że dawny obywatel *polis* nie mógł się w nich odnaleźć. Utracił bowiem dawną ojczyznę, a nie poczuł się jeszcze obywatelem świata. Utracił na zawsze wolność polityczną, niosącą ze sobą określone przywileje, niezależnie od przynależności do kręgów społecznych, utracił poczucie przynależności do wspólnoty politycznej. Została mu zatem tylko wolność indywidualna, która w zestawieniu ze stoicką fizyką, w świecie podlegającym prawu konieczności może jawić się jako paradoks. W takim świecie wolność może mieć, zgodnie z klasyfikacją Isaiaha Berlina, jedynie charakter negatywny⁷⁴.

Koncepcja wolności tożsamej z cnotą/*arete* ulega znaczącym modyfikacjom w tzw. Stoi Rzymskiej. Modyfikacje te są w dużej mierze zde-

giej zaś pokazujący krok po kroku drogę do wewnętrznej wolności i niezależności (por. wyd. polskie: Epiktet, *Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz), Kraków 1997.

⁷⁴ S. Bobzien wyróżnia, na podstawie szczegółowej analitycznej analizy, formy pojmowania wolności w filozofii starożytnej, sprowadzając je do: a) wolności czynienia tego, co się chce, nieuwarunkowanego przez żadne czynniki; b) wolności w podejmowaniu decyzji; c) wolności woli. Te trzy postaci wolności określa jako *radical libertarianisms*, nie analizuje jednak postaci wolności w kontekście historycznym i politycznym, przyznając im status „wolności pozytywnej”. Wolność negatywną pojmuje jako: a) wolność od siły i przymusu; b) wolność działania, niezdeteminowaną przez czynniki zewnętrzne; c) wolność działania niezdeteminowaną przez czynniki wewnętrzne – wolność „negatywną”. Koncepcje Autorki koncentrują się na analitycznej interpretacji zachowanych fragmentów pism Chryzypa, a ponadto nie uwzględniają uwarunkowań polityczno-historycznych. Zob. S. Bobzien, *op. cit.*

terminowane odmiennymi warunkami historyczno-politycznymi okresu schyłku republiki rzymskiej. Postrzegamy to przede wszystkim w pojmowaniu cnoty wolności u Marka Tulliusza Cyncerona⁷⁵, którego nauczycielem był m.in. Poseidonios, przedstawiciel tzw. Stoi Średniej, zwanej inaczej Rodyjską. Rzymskiego mówcę, polityka i pisarza różniło od filozofów Starej Stoi w sposób zasadniczy poczucie przynależności politycznej i państwowej do chylącej się już ku upadkowi republiki rzymskiej i ścisły związek z wartościami republikańskimi, z tym, które sami Rzymianie określali mianem ducha rzymskiego i starej rzymskiej cnoty (*virtus Romana*), jaka cechować miała obywatela rzymskiego. Cyncero był i czuł się obywatelem rzymskim, obywatelem republiki z jej tradycjami wolności obywatelskiej i powinności obywatela wobec państwa. W Cyncerońskiej modyfikacji filozofii stoickiej, w jej koncepcjach szczęścia, wolności i powinności odnajdziemy zatem inne niż w pismach Zenona, Kleantesa czy Chryzypa modele życia szczęśliwego i godnego, jak też inne koncepcje powinności. Inne, jako że oparte na innej koncepcji człowieka i do innych zgoła ludzi skierowane. Dla Cyncerona bowiem człowiek nie jest już wyizolowaną jednostką – bliżej niezdefiniowanym obywatelem świata, dążącym do szczęścia indywidualnego, postępującym samotnie na drodze do doskonałości, nieangażującym się w sprawy życia publicznego, w sprawy innych ludzi. Dla Cyncerona-Rzymianina człowiek jest przede wszystkim obywatelem rzymskim, obywatelem państwa, które jest strukturą zdeterminowaną przez rozumną i boską naturę Kosmosu, a jako takie jest wartością pierwszą i nadrzędną. Państwu zatem winien być podporządkowany każdy aspekt życia ludzkiego, łącznie z aspektem religijnym, gdyż religia również jest postrzegana przez Cyncerona jako czynnik wspierający i utrwalający strukturę państwa. Pierwszą powinnością człowieka jest zatem życie czynne, życie w służbie państwa, podporządkowanie mu wszystkich dążeń i działań indywidualnych. Dla Cyncerona już w samej definicji mędrca mieści się konieczność biegłości w sztuce politycznej i czynnego w nią zaangażowania, bowiem mędrzec winien służyć swemu państwu. Co więcej, jest to powinność każdego

⁷⁵ Za pierwszego przedstawiciela Stoi Rzymskiej uznać należy M.T. Cyncerona (106–43 p.n.e.), jakkolwiek uważa się go często za eklektyka, lecz należałoby raczej przyjąć, że jego własna filozofia była adaptacją myśli stoickiej do nowej sytuacji politycznej schyłku republiki rzymskiej i do systemu wartości republikańskich. Niezależnie od tego że Cyncero podjął się trudu nauczania Rzymian filozofii greckiej i – jako pierwszy – stworzył łacińskie odpowiedniki greckich pojęć i kategorii, jego koncepcje filozoficzne uznać należy za modyfikację koncepcji stoickich, za przystosowanie np. pojęcia cnoty/*arete* do odmiennej od monarchii hellenistycznych formy ustrojowej, jaką była republika rzymska. Świadczy o tym szereg pism filozoficznych: *Tusculanae disputationes*, *De finibus bonorum et malorum*, *Paradoxa stoicorum*, *De republica*, *De legibus* i inne.

człowieka, a jej spełnianie gwarantuje życie szczęśliwe i godne. Koncepcja wolności u rzymskiego stoika odzyskuje zatem aspekt polityczny. Taka koncepcja wynika z zajęcia przez Arpinatę określonego stanowiska w sporach o genezę państwa i prawa. Cycero przyjmuje, że człowiekowi z natury dane jest dążenie do życia we wspólnocie⁷⁶ i potrzeba działania⁷⁷. Odrzuca zatem starostoicki model mędrca, pogrążonego w wewnętrznej emigracji na rzecz obywatela rzymskiego, czynnie uczestniczącego w polityce, a tym samym odrzuca właściwy mędrcom stoickiemu stan *apathei*, pojmowanej jako wolność od doznań, gdyż taki stan byłby przeciwny naturze człowieczej. Dla Cycerona bycie obywatelem związane jest ściśle określoną sferą powinności wobec państwa, w którym funkcję jednoczącą ludzi i wyznaczającą status obywatelskości określa prawo⁷⁸. Podobnie jak w filozofii Starej Stoi jest ono przełożeniem kosmicznej rozumności na język stanów ludzkich⁷⁹, musi zatem z konieczności być rozumne, sprawiedliwe sprawiedliwością jednakową dla wszystkich i należy mu się podporządkować. Z prawa natury wynika dla Cycerona przyrodzona człowiekowi wolność, której nie przekreśla konieczność podporządkowania się obywateli władzy, o ile oczywiście jest to władza rozumna, która zgodnie z naturą ma służyć państwu i dobru obywateli, nie zaś własnym interesom⁸⁰. Podporządkowanie się rozumnej władzy jest równoznaczne z podporządkowaniem się prawu – nie odbiera człowiekowi wolności,

⁷⁶ W traktacie *O państwie* Cycero wkłada w usta Scypiona Afrykańskiego wykład o genezie państwa i prawa, jak też o najlepszej formie ustrojowej, które to formy ocenia, przyjmując jako kryterium wolność „obywateli”: „Przeto istniały w ludziach, niby jakieś nasiona [towarzystwo] i nic nie wiadomo nam o rozmyślnym ustanowieniu czy to innych sposobów łączenia się, czy to samego państwa. Otóż gromady te, powstałe z przyczyn, o jakich mówiłem, przede wszystkim założyły sobie w pewnych miejscach siedliska, iżby miały gdzie mieszkać. Gdy zaś umocniły je przez obranie odpowiedniego położenia i przez pracę rąk, tego rodzaju zbiór domów, przystrojony świątyniami i placami publicznymi, nazwali grodem warownym lub miastem”. Cyceron, *Pisma filozoficzne I–IV*, tłum. W. Kornatowski i in., Warszawa 1961, I 41.

⁷⁷ „Natura zaszczepiła w rodzaj ludzki tak głęboką potrzebę cnoty i tak wielką chęć bronienia wspólnego dobra, że to mocne uczucie bierze górę nad wszelkimi ponętami i rozkoszami bezczynności...”, Cycero, *op. cit.*, I 2.

⁷⁸ „Państwo (*res publica*) [...] to rzecz ludu (*res populi*). Lud zaś – to bynajmniej nie każde zbiorowisko ludzi skupionych dowolnym sposobem, lecz wielka ich gromada, zespolona przez uznanie tego samego prawa i przez pożytek wynikający ze wspólnego bytowania”, Cycero, *op. cit.*, I 39.

⁷⁹ Cycero, *O prawach*, I 19: „...Początek prawa stanowionego wywodzić należy z prawa przyrodzonego (...*a lege ducendum est iuris exordium*...).

⁸⁰ Por. Platon, *List VII*, w którym filozof, poddając krytyce znane mu ustroje polityczne, stwierdza, że wszystkie są złe, ponieważ nie ma w nich sprawiedliwości, a sprawującym władzę (w ustrojach monarchicznych, oligarchicznych czy demokratycznych) chodzi tylko o własne interesy, nie o dobro poddanych; por. też *Państwo*, ks. I–II.

którą Arpinata pojmuje przede wszystkim jako wolność polityczną, polegającą zwłaszcza na uczestniczeniu we wszelkich decyzjach politycznych, na udziale w rządzeniu państwem. Jest to zatem wolność pozytywna, którą uprawomocnia naturalna równość ludzi. Trzeba tu jednak podkreślić, że koncepcja wolności u Cyncerona sytuuje się w dwóch obszarach: teoretycznym – filozoficznym oraz praktycznym, jak też i to, że ma dwa aspekty: wolność państwa i wolność indywidualną. Zostaje bowiem sformułowana w czasie kiedy republika rzymska jako ustroj polityczny *de facto* zbliża się z wielu przyczyn do swego kresu, czego Arpinata zdaje się nie dostrzegać i nie rozumieć, jakkolwiek zdaje sobie sprawę z jej zagrożenia przez dążące do władzy absolutnej jednostki. W obszarze filozoficznym Cyncero koncentruje się na problematyce wolności zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i państwowym. Wszyscy ludzie z natury są wolni i równi⁸¹, jeśli chodzi o wolność działań, decyzji i woli, lecz mogą zostać zniewoleni przez złe formy ustrojowe. I tak w ustroju monarchicznym poddani muszą podporządkowywać się władzy monarchy czy tyrana, nie współuczestnicząc w rządzeniu państwem, a więc pozbawieni są wolności decyzji i wolności woli, w ustroju oligarchicznym większość podporządkowywać się musi mniejszości, natomiast w ustrojach demokratycznych, jakkolwiek z definicji rządzi cały lud i decyzje polityczne podejmowane są przez głosy całego ludu, to punktem ich odniesienia nie jest rozumność i sprawiedliwość, lecz liczebna przewaga głosów. Żadna zatem czysta forma ustrojowa nie zapewnia człowiekowi wolności w jej aspekcie pozytywnym, wręcz przeciwnie – takiej wolności, należnej mu z natury, człowieka pozbawia. Cyncero zatem, za Arystotelesem, w swoim projekcie doskonałego ustroju opowiada się za ustrojem mieszanym, zawierającym elementy monarchii, oligarchii i demokracji – taka forma ustrojowa jest najlepszym gwarantem wolności politycznej obywateli⁸². Pobrzmiwają tu echa koncepcji wolności w demokratycznych Atenach epoki klasycznej – „wolności do...”. W aspekcie wolności państwowej Arpinata niejednokrotnie podkreśla, że wolność państwa pozostaje w ścisłym związku z trwałością ustrojową, ponieważ zarówno monarchia czy

⁸¹ Podobnie przyjmowali filozofowie Starej Stoi, lecz i oni zdawali sobie sprawę z tego, że jest to raczej teoria, bowiem w praktyce, jak pisał Chryzyp: „[...] nie wszystkie miejsca w teatrze są jednakowe...”, J. von Arnim, *op. cit.*, 458.

⁸² Ustrój „złożony w równych i miarkujących się częściach z trzech głównych form państwa. Chciałbym bowiem, ażeby w państwie istniał jakiś czynnik zwierzchni w postaci władzy królewskiej, następnie – aby jakiś udział w rządzeniu przyznano i zapewniono powadze przedniejszych obywateli, w końcu – aby pewne sprawy zostawiano osądowi i woli ludu”. Cynceron, *Pisma filozoficzne*, tłum. W. Kornatowski i in., Warszawa 1961, I 69, por. też I 47: „[...] siedliskiem wolności może być jedynie to państwo, w którym władza najwyższa należy do ludu”.

tyrania, jak też ustrój oligarchiczny i demokratyczny mają mniejszą stabilność niż postać ustroju mieszanego, jaką Cyzero postrzegał w republice rzymskiej. Nie ulega jednak wątpliwości fakt, że cyzerońska koncepcja wolności w jej wszystkich aspektach wpisuje się raczej w projekt o charakterze utopijnym, bez szans w istocie na wprowadzenie go w życie, zwłaszcza w obliczu dramatycznych zmian politycznych. Obawy Cyzerona, nieodosobnionego zresztą w swych przekonaniach, znalazły odzwierciedlenie w mowach politycznych zwanych *Filipikami* na wzór mów Demostenesa. Kierował je przeciwko Antoniuszowi, w którym postrzegał największe zagrożenie dla republikańskiej wolności. Jak wiemy, przypłacił to życiem.

Kolejną modyfikację stoickiej koncepcji wolności odnajdujemy w pismach Lucjusza Annaeusza Seneki – postaci w długiej historii stoicyzmu najbardziej kontrowersyjnej, nie tyle ze względu na życie, jakie prowadził⁸³, ile ze względu na wyraźnie artykułowane przez niego przeświadczenie, że filozof, który uczy, jak prowadzić życie cnotliwe i moralne, sam nie musi się do owych reguł i nauk stosować. Wynika to z dokonującego się w rozwoju i ewolucji filozofii stoickiej przeniesienia punktu ciężkości z teorii na praktykę (dla Seneki filozofia ma służyć przede wszystkim moralnemu wychowaniu człowieka i terapii jego duszy⁸⁴), jak też i ze zmian w statusie ontycznym i aksjologicznym dwóch prapostaci bytu/*archai*. Jak pisałam wyżej, w filozofii Starej Stoi owe *archai* – czynna i bierna – nie podlegały wartościowaniu. Dla Seneki *arche* czynna, tożsama z bogiem jest dobra, natomiast bierna jest zła i generuje zło. Człowiek zatem, podobnie jak kosmos i wszystko w kosmosie, jest istotą wewnątrznie skonfliktowaną, dusza bowiem jest z boskiej substancji, natomiast ciało ze złej materii i jako takie jest siedliskiem zła, ciało walczy w nim z duszą, ciało wpędza człowieka w chorobę duszy, a ponieważ każdy ma ciało, nie ma ludzi moralnie zdrowych, nawet filozof może popaść w pułapki ciała, ulegać popędowi i namiętnościom. Uzdrowić człowieka może tylko filozofia, która w swej terapeutycznej funkcji wskaże człowiekowi drogę do cnoty/*virtus*, pojmowanej jako uwolnienie się od cielesnego zła. Cyzerońską koncepcję cnoty politycznej zastąpił więc Seneka koncepcją cnoty moralnej, któ-

⁸³ W jego biografii odnajdujemy wiele faktów, które świadczą o tym, że życia moralnego bynajmniej nie prowadził. Zarzuca mu się wręcz niemoralność i uleganie pokusom ciała, oportunizm i konformizm, milczącą zgodę, jeśli nie wręcz aprobate, dla zbrodni matkobójstwa, jakiej dopuścił się Neron, i wiele innych...

⁸⁴ Jeszcze w filozofii Cyzerona dużą rolę odgrywała logika i jej narzędzia, natomiast Seneka, jakkolwiek postrzegał i akceptował funkcjonowanie trzech dyscyplin filozoficznych, za najważniejszą uważał etykę w jej aspekcie praktycznym (i tak np. nigdy nie dokończył dzieła *Quaestiones naturales*, poświęconego fizyce).

ra nie jest jednak taka sama jak starostoicka *apatheia* – całkowita wolność od doznań, afektów, namiętności. Z jednej strony bowiem według Seneki takiego stanu nie da się w pełni osiągnąć, ponieważ człowiek ma ciało, z drugiej zaś nie wszystkie z „rzeczy obojętnych” należy kategorycznie odrzucać. I tak np. nie należy odrzucać bogactwa, ponieważ umożliwia ono *otium* – wolność od pracy zarobkowej i trudów życia, a tym samym daje czas, który można poświęcić filozofowaniu⁸⁵, a ponadto umożliwia ono wspomaganie ubogich. Starostoicki mędrzec, jak wskazywano wyżej, całkowicie wolny od doznań, nie odczuwał współczucia ani litości. Inaczej Seneka, jak świadczą o tym pisma konsolacyjne, w których rzymski filozof potrafi pocieszać i współczuć⁸⁶. Cycerońska koncepcja wolności w okresie Cesarstwa Rzymskiego u schyłku panowania dynastii julijsko-klaudyjskiej straciła swoje znaczenie, a pojęcie wolności republikańskiej stało się puste. W obliczu zamętów politycznych i intryg dworu wraca zatem koncepcja wolności „negatywnej”, która zapewnić może człowiekowi upragniony spokój ducha, jakkolwiek nie uchroni go przed siłą i przemocą w aspekcie fizycznym. Taka wolność pozwala właściwie ocenić przychylność czy gniew imperatora, poklask czy potępienie ze strony tłumu i pozostać wolnym w duszy. W tak pojmowanej wolności mieści się także wolność śmierci, której nikt człowiekowi odebrać nie może.

96

Koncepcję wolności „negatywnej” przyjmował często przywoływany już Epiktet, uczeń Musoniusza Rufusa, stoika rzymskiego, od którego najprawdopodobniej nauczył się, że filozof-mędrzec stoicki winien żyć zgodnie ze swymi naukami. W jego *Diatrybach* odnajdziemy nawiązania do rygorystycznej *apathei* Starej Stoi, złagodzonej jednak w dużej mierze współ-odczuwaniem⁸⁷ – *sympatheią* wobec ludzi, których filozofia ma uleczyć z nieprawości życia i pokazać im, na czym polega szczęście tożsame z cnotą i wolnością.

Bibliografia

- Antisthenis, *Fragmenta. Antisthenove Zlomky*, red. A. Kalaš, V. Suvák, Bratislava 2014.
 Arnim J. von, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1903 (reprint Stuttgart 1968).
 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, red. I. Bywater, Oxford 1894.

⁸⁵ L.A. Seneca, *De otio* (termin *otium* zwykle się tłumaczył jako „bezczynność”, a oznacza on „odpoczynek, czas wolny od pracy”), *De tranquillitate animi*, [w:] L.A. Seneca, *Pisma filozoficzne*, t. 1–2, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1965.

⁸⁶ *Idem*, *De consolatione ad Martami*, *De consolatione ad Helviam matrem* i in., [w:] L.A. Seneca, *Pisma filozoficzne*...

⁸⁷ Zob. przypis 71.

- Aristoteles, *Politica*, red. W.D. Ross, Oxford 1957.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2006.
- Diels H., Kranz W. (red.), *Die Fragmenta der Vorsokratiker*, Berlin 1951 (reprint Dublin–Zurich 1966), s. 150–182.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, oprac. J. Jedlicki, tłum. H. Bartoszewicz, Warszawa 1991.
- Berlin I., *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969.
- Bobzien S., *Determinizm and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2001.
- Bobzien S., *Stoic Conception of Freedom and their Relation to Ethics*, „Phronesis” 1998, vol. 43, nr 2, s. 133–175.
- Cyceron, *Pisma filozoficzne I–IV*, tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj, K. Leśniak, Warszawa 1961.
- Cicero M.T., *De natura deorum. Academica*, London 1933.
- Cicero M. T. *Paradoxa stoicorum*, Frankfurt/M.–Bern–New York–Paris 1991.
- Christensen J., *Esej o jedności filozofii stoickiej*, tłum. M. Bardel, Warszawa 2004.
- Davis D.B., *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca 1966.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1982.
- Droysen J.G., *Geschichte des Hellenismus*, Basel 1952.
- Dudley D.R., *A History of Cynicism. From Diogenes to the Sixth Century AD*, London 1937.
- Epiktet, *Diatryby, Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, oprac. i tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.
- Flashar H. (red.), *Die Philosophie der Antike*, t. 4: *Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994.
- Gajda J., *Gdy rozpadły się ściany świata... Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995.
- Gajda J., *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1987.
- Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1989.
- Gajda-Krynicka J., *Wstęp*, [w:] Epiktet, *Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Kraków 1997, s. 7–45.
- Giannantoni G., *Socraticorum reliquiae*, t. 4, Roma 1983–1985.
- Heinze R., *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892.
- Isocrates, *Panathenaicus*, [w:] G. Mathieu, É. Brémond (red.), *Isocrate. Discours*, vol. 4, Paris 1962, s. 87–159.
- Long A.A., *Hellenistic Philosophy*, London 1974.
- Long A.A., *Stoic Studies*, Cambridge 1996.
- Long A.A., Sedley D.N., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987.
- Ovidius P.N., *Metamorphoses*, red. Tarrant R., Oxford 2004.
- Plato, *Epistulae, Platonis opera*, vol. 5. Oxford 1907 (repr. 1967), red. J. Burnet, polski przekład: M. Maykowska, Platon, *Listy*, Warszawa 1987.
- Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Hippiasz Mniejszy*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1948.
- Platon, *Prawa*, tłum. i oprac. D. Zygmontowicz, Kęty 2017.

- Plutarch, *Żywoty sławnych mężów. Arystydes VII*, tłum. M. Brożek, Wrocław, Warszawa, Kraków 1996.
- Schumacher L., *Niewolnictwo antyczne. Dzień powszedni i los niewolnych*, tłum. B. Mrozewicz, Poznań 2005.
- Seneca L.A., *Pisma filozoficzne*, t. 1–2, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1965.
- Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, VIII, red. H. Mutschmann, J. Mau, *Sexti Empirici opera*, vol. 2, 3, Leipzig 1914.
- Tarn W., *Cywilizacja hellenistyczna*, tłum. C. Kunderewicz, Warszawa 1957.
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Wrocław 1989.
- Xenophon, *Atheniensium respublica* [Sp.], red. E.C. Marchant, *Xenophontis opera omnia*, vol. 5, Oxford 1920 (repr. 1969); polski przekład⁸⁸: Pseudo-Ksenofont, *O sposobie rządzenia Ateńczyków*, tłum. A. Pacewicz, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2007, vol. 2, fasc. 1007.
- Turasiewicz R., *Demostenes i jego czasy*, [w:] *Demostenes. Wybór mów*, oprac. R. Turasiewicz, Wrocław 1991, *passim*.
- Wipszycka E., Bravo B., *Historia starożytnych Greków*, t. 3, Warszawa 2010.
- Zieliński T., *Religia starożytnej Grecji: zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław 1991.

⁸⁸ Podaję adres przekładu polskiego dla umożliwienia ewentualnym czytelnikom, nieznanym greki, przeczytanie całości.

Mówca – myśliciel – pisarz humanista, czyli Cynceron o wolności

*Animal hoc providum, sagax, multiplex,
acutum, memor, plenum rationis et consi-
lii, quem vocamus hominem*¹.

*Gdyby ludzie, posłuszni głosowi natury,
kierowali się zasadą, wedle której [...]
człowiekiem jestem i nic, co ludzkie, nie
jest mi obce, wszyscy jednakowo szano-
waliby prawo. Kto bowiem [...] posiada
rozum, ma także poczucie sprawiedliwości,
a zatem i świadomość prawa naturalnego*².

99

Uwagi wstępne

W powszechnym odbiorze rzymskie pojęcie wolności (*libertas*) rozumiane jest nade wszystko w znaczeniu politycznym i bezpośrednio związane z republikańską formą sprawowania rządów, przeciwstawianych rządowi jedynowładcy (*regnum*). Jedynowładca to *Princeps*. W rozumieniu potomków Romulusa ludzie żyjący pod rządami króla są po prostu niewolnikami, a nie wolnymi obywatelami. Rzymscy republikanie wypędzili ostatniego swego króla – Tarkwiniusza Pysznego, który był strasliwym tyranem³. Trzeba wszakże już na początku zaznaczyć, że prócz

¹ Cic. Atticus. I 22 (Listy Cyncerona do Atticusa, za: W. Pawlak, *Z dziejów pojęcia humanista (do wieku XVII)*, https://www.kul.pl/files/268/Z_dziejow_pojecia_humanitas.pdf (dostęp: 2.05.2016). Na temat pojęcia *humanitas* i znaczenia humanizmu u Cyncerona zob. W. Pawlak, *op. cit.* Por. M. Tullius Cicero, *De legibus I, de natura hominis et iuris et civitatis*, Cic. leg. 1, 15–30, http://www.gottwein.de/Lat/cic_philos/Cic_leg1015.php (dostęp: 2.03.2018).

² Cynceron, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 110.

³ Zob. Tytus Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia miasta, Księgi I–V*, tłum. A. Kościółek, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968, 2.15.

politycznego znaczenia *libertas* odnoszonego do zbiorowości w pismach Cycerona występuje jeszcze wolność w znaczeniu indywidualnym, będącym odpowiednikiem tego, co od czasów św. Augustyna nazywamy *libero arbitrio*, czyli wolną wolą.

Wolność w tym ostatnim rozumieniu wiązana jest z mądrością życiową i dlatego pojawia się w tzw. literaturze mądrościowej. Jan Maria Bocheński pisał:

Literatura pełna jest opracowań tego rodzaju, nie mówiąc już o systemach moralności, które z reguły zawierają wiele materiału mądrościowego, wystarczy przypomnieć zbiory przysłów, fakt, że w samej Biblii znajdujemy kilka ksiąg „mądrościowych”, że piśmiennictwo ascetyczne wielkich religii roi się od podobnych tekstów i wymienić choćby Cycerona, Epikteta, Marka Aureliusza [...]⁴.

Eklektyk czy autor humanistycznej syntezy?

100 Giovanni Reale w swej *Historii filozofii starożytnej* określił Cycerona mianem najbardziej charakterystycznego przedstawiciela sceptycyzującego eklektyzmu w Rzymie⁵. W porównaniu z Filonem i Antiochosem w zakresie spekulacji miałby on być stawiany niżej, „gdyż nie proponuje żadnej nowej koncepcji”. W moim przekonaniu ta opinia jest niesprawiedliwa i powierzchowna. Nie pierwszy to raz wielce zasłużony historyk filozofii pomniejsza autora pierwszej wielkości⁶. Reale oczywiście niuansuje swoją ocenę, wspominając o zasługach Cycerona jako „pomostu” między filozofią grecką i kulturą rzymską, nie odmawiając mu „głębokich ujęć problemów szczegółowych, zwłaszcza zagadnień moralnych [...] i przenikliwych analiz”⁷.

Nie podejmuję się tutaj prowadzenia rzeczowej polemiki z wybitnym włoskim znawcą filozofii antycznej⁸. Niemniej chciałbym zaznaczyć, że z perspektywy filozofii polityki, reprezentowanej chociażby przez szkołę Leo Straussa, ranga myśli filozoficznej Cycerona wypada zdecydowanie

⁴ Zob. J.M. Bocheński, *Podręcznik mądrości tego świata*, Kraków 1994, s. 1.

⁵ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 3, Lublin 2004, s. 539.

⁶ Wymieńmy choćby Władysława Tatarkiewicza i rangę Fryderyka Nietzschego.

⁷ G. Reale, *op. cit.*, s. 540.

⁸ Pomiję także kwestię, którym reprezentantom sceptycznej Akademii i szkół stoickich Cyceron zawdzięczał najwięcej. Zaznaczę jedynie, że pilnie studiując, w oryginale, największych greckich filozofów – Platona i Arystotelesa – czerpał wiele od obu, nie stroniąc od krytykowania ich niektórych kontynuatorów, jak w przypadku szkoły perypatetyckiej Teofrasta.

lepiej niż przedstawiają to historycy filozofii⁹. Co więcej, to nie Antiochos z Laodycei ani Filon z Larysy traktowani są jako reprezentanci starożytnej myśli rzymskiej jako takiej, lecz właśnie Ciceron. Oni znani są zaledwie specjalistycznym badaczom, historykom sceptycyzmu i późnej Akademii Platońskiej. Pod dużym wpływem lektur Cicerona tworzyli tacy myśliciele (od wieków średnich po współczesność) jak św. Augustyn¹⁰, Tomasz Hobbes, Immanuel Kant, Hugo Grocjusz i wielu innych. I twierdzą, że wielu z nich bardzo się starało (nie zawsze z dobrym wynikiem) zaproponować ulepszoną własną wersję koncepcji powinności, wyłożoną w *De officiis*. Edmund Burke także bywa lekceważony i nazywany pogardliwie mówcą, lecz dzieje filozofii polityki bez poważnego potraktowania myśli jego (i jego kontynuatorów) byłyby wielce zubożone.

Ciceron oczywiście nie aspirował do roli czołowego łacińskiego metafizyka. Pozostawał zależny od stoików, sceptyków, Platona, Arystotelesa i mniej czy bardziej ich wybitnych kontynuatorów w jego czasach. Podejmował się roli pośrednika i popularyzatora filozofii greckiej. Jed-

⁹ Szerzej na temat myśli politycznej Cicerona: J. Annas, *Cicero on Stoic Moral Philosophy and Private Property*, [w:] M. Griffin, J. Barnes (red.), *Philosophia Togata*, Oxford 1989; H. Christian, *Cicero der Politiker*, Munich 1990; T.A. Dorey (red.), *Cicero*, London 1965; A.R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor 1996; M. Fuhrmann, *Cicero und die römische Republik. Eine Biographie*, Munich–Zürich 1989; A. Géza, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, tłum. A. Gierlińska, Poznań 1994; *Introduction*, [w:] M.T. Griffin, E.M. Atkins (red.), *Cicero: On Duties*, Cambridge 1991; H.A. Hunt, *The Humanism of Cicero*, Melbourne 1954; J. Justyński, *Listy polityczne Cicerona. Myśl polityczna Cicerona w świetle jego listów*, Warszawa 1970; D. Karłowicz, *De Republica Marka Tulliusza Cicerona*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, R. I, nr 3, s. 137–149; A. Lintott, *Cicero as Evidence: A Historian’s Companion*, Oxford 2010; A.A. Long, *Cicero’s Politics in „De officiis”*, [w:] A. Lakes (red.), *Justice and Generosity*, Cambridge 1995; P. MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero*, London 1989; J.M. May (red.), *Brill’s Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*, Leiden–Boston–Köln 2002; T. Mitchell, *Cicero: The Ascending Years*, New Haven 1979; *idem*, *Cicero: The Senior Statesman*, New Haven 1991; J.G.F. Powell (red.), *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995; M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge 1991; D.R. Shackleton Bailey, *Cicero*, London 1971; D.L. Stockton, *Cicero. A Political Biography*, Oxford 1971; J. Wikarjak, *Warsztat pisarski Cicerona*, Warszawa–Poznań 1976; J.E.G. Zetzel, *Editor’s Introduction*, [w:] *idem*, *Cicero. On the Commonwealth and On the Laws*, Cambridge 1999.

¹⁰ Można sądzić, że Ciceron miał już pewnego rodzaju intuicję Królestwa Bożego w rozumieniu św. Augustyna, skoro pisał, że „istnieje w niebiosach pewna kraina, gdzie zaznają wiecznej szczęśliwości, jako że najwyższe bóstwo, które włada całym światem, ze wszystkiego, co jest na Ziemi, najbardziej upodobało sobie ludzkie zbiorowiska i gromady jednoczone prawem, a nazywane państwami. Ich przywódcy stąd przychodzą i tutaj wracają” (Ciceron, *O państwie...*, s. 89). Ciceron „ojczyznę niebieską” kojarzy z „poczuciem sprawiedliwości” oraz „przywiązaniem do ojczyzny”; osoby kroczące tą ścieżką miałyby „dążyć prostą drogą ku niebu i wspólnocie jego mieszkańców” (*ibidem*). „Tutaj” może oznaczać zapewne albo Niebiosa albo jakiś rodzaj (niewidocznej dla licznych) „teokracji na Ziemi”. Zob. także uwagi na temat „kar Bożych”: Ciceron, *O państwie...*, s. 141.

nakże w najważniejszych swych pracach filozoficznych wnosił tak wiele z rzymskiej tradycji i z własnego doświadczenia, że śmiało możemy tu mówić o oryginalnej syntezie humanistycznej. Taka wykładnia osiągnięć filozoficznych Cyserona znajduje pośrednie potwierdzenie w jego konsekwentnych wywodach krytycznych skierowanych przeciw hedonizmowi epikurejskiemu, przeciw niektórym propozycjom pozostałych ówczesnych szkół filozoficznych. W nieprzypadkowo obranej formie dialogu¹¹ ich autor na sposób zalecany przez Arystotelesa poszukiwał możliwie najlepszej argumentacji w najważniejszych kwestiach spornych z zakresu teorii polityki, etyki, filozofii religii i teologii¹².

Wolność indywidualna, natura i cnoty

Gdyby pojęcie wolności utożsamić z jej epikurejskim lub stoickim rozumieniem, z poczuciem wewnętrznego spokoju, brakiem pragnień i wewnętrzną równowagą, to byłaby ona dostępna przede wszystkim mędrcom lub filozofom, stroniącym od życia publicznego. Jednak chociaż tego rodzaju wolność Arpinata zna i ceni¹³, to dość często koncentruje się na politycznym rozumieniu (czy użytku z) wolności, gdzie nacisk położony jest nie tylko na nieodczuwaniu braków czy samostanowieniu (lub samowoli), ale i na niezależności, tj. niepodleganiu nikomu.

Poszukiwanie spokoju i wewnętrznej równowagi, charakterystyczne dla greckiej filozofii (popularyzowanej także w Rzymie), pociągało często za sobą zupełne odsunięcie się od spraw publicznych. Cyseron tłumaczy to, że:

[...] ci bardzo sławni filozofowie [...] nie mogli pogodzić się ani ze sposobami bytowania ludu, ani z obyczajami możnych; [...] niektórzy z nich spędzili życie na wsi, zadowolając się swym gospodarstwem. Zmierzali oni do tego samego

¹¹ Na ten temat zob. uwagi J.E. Holtona, *Marcus Tullius Cicero*, [w:] L. Strauss, J. Cropsey (red.), *History Political Philosophy*, Chicago–London 1987, s. 155–175.

¹² Na język polski, poza przywołanymi w tekście niniejszego artykułu dziełami Cyserona, zostały także przetłumaczone i opublikowane następujące jego prace: Cyseron, *Księgi akademickie. O najwyższym dobru i złu. Paradoxy stoików. Rozmowy tuskulańskie*, tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj, [w:] Cyseron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1961, s. 7–683; Cyseron, *O starości. O przyjaźni. Topiki*, tłum. W. Kornatowski, [w:] Cyseron, *Pisma filozoficzne*, t. 4, Warszawa 1963; Cyseron, *Filipiki. Mowy przeciwko Markowi Antoniuszowi*, tłum. K. Ekes, Warszawa 2002; Cyseron, *Wybór listów*, tłum. G. Pianko, oprac. M. Plezia, Wrocław 2004; Cyseron, *Wybór pism naukowych*, tłum. K. Wisłocka-Remerowa, Wrocław 2004.

¹³ Pośród jego przyjaciół znajdował się epikurejczyk Attyk; o innych przyjaciółach nie trzeba tu wzmiankować. Pisał o tym m.in. Kazimierz Kumaniecki – zob. książkę *Cyseron i jego współcześni*, Warszawa 1989.

celu, co i królowie: by nie odczuwać żadnych braków, nie podlegać nikomu i korzystać z wolności, której istotą jest żyć tak, jak się podoba¹⁴.

Jak wyjaśnia Arpinata, „[...] cel ten jest wspólny ludziom żądnym władzy” i tym, o których [była mowa, że] „unikają spraw państwowych”. Jednak pierwsi, czyli politycy, ludzie możni, zmierają do niego przez dążenie do zdobywania wielkich bogactw; drudzy zaś – jak epikurejczycy czy później liberałowie – poprzestają na małym.

O ile sposób życia stroniących od sfery publicznej filozofów jest mało uciążliwy dla pozostałych, o tyle postawa drugich – działających w sferze politycznej, oddających się działalności na wielką skalę, zabiegających o zdobycie sławy i wielkości – może być wedle Cicerona bardziej pożyteczna dla ludzkiego rodzaju¹⁵.

Trzeba wszakże pamiętać, że sława i chwała to najwyższe wartości w myśli Machiavellego, lecz nie Cicerona. Ten bowiem zachęca, by cnotę nagradzać uznaniem i chwalić, bierze wszakże pod uwagę inne rodzaje satysfakcji i nagród niż czysto materialne i prestiżowe¹⁶.

* * *

Niniejsze opracowanie poświęcam głównie wolności w znaczeniu politycznym, jednak to rozumienie wolności nie daje się łatwo – w odczytywaniu myśli Arpinaty – odseparować, zarówno od zagadnienia wolności indywidualnej ludzkiej woli, jak i np. od kwestii ludzkiej kondycji, analizowanej w kontekście losu, przeznaczenia i wiary w bóstwa.

Ciekawe są uwagi Arpinaty na temat relacji człowieka i natury. Utrzymuje on, że ludzka mowa, poczucie rytmu, talent do śpiewu są darami natury, pochodną tego, iż „słońce rozmawia z księżycem... albo że świat rozbrzmiewa harmonią”¹⁷. Wszystko to ma być pobudzane przez naturę, wprowadzającą „w ruch swoimi popędami oraz przemianami”¹⁸. Natura jest ostoją zgodności i harmonii, „utrzymuje się ona i trwa własną mocą,

¹⁴ Wolność osobista, indywidualna, prywatna.

¹⁵ Ciceron, *O powinnościach*, tłum. W. Kornatowski, [w:] *idem, Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1960, s. 363. Z tym wszakże zastrzeżeniem, że hedoniści najczęściej nie mają dobrego rozeznania, na czym opiera się dobro wspólne i tym samym ich działalność publiczna ma charakter interesowny, partykularny, a czasami wręcz szkodliwy i krótkowzroczny.

¹⁶ Będzie o tym mowa w kontekście jego rozważań teologicznych.

¹⁷ Ciceron, *O naturze bogów*, [w:] Ciceron, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1960, s. 181.

¹⁸ *Ibidem*, s. 182.

a nie mocą bogów”¹⁹. Natura ogranicza też w pewien sposób wszystkie istoty żyjące: „żadne ciało nie jest nieśmiertelne” ani „wiecznotrwałe”, ponieważ jest podzielne i złożone, toteż podlega rozkładowi;

[...] każda istota żywa jest z natury swej obdarzona zdolnością znoszenia różnych odczuć, żadna z nich nie może uniknąć odbierania jakichś z zewnątrz pochodzących doznań, to jest pewnego rodzaju konieczności znoszenia cierpienia²⁰.

Inaczej niż epikurejczycy, Arpinata samo cierpienie ocenia jako element ludzkiej kondycji, a nawet coś pożytecznego, nad czym powinna panować dzielność. Jednak – co należy tu podkreślić – człowiek nie mieści się do końca w tych wszystkich uwarunkowaniach czysto naturalnych, a jako istota społeczna ma udział w szczególnej wolności. Ponadto człowiek może usprawniać swe ciało i duszę, nabywając nowe umiejętności i dochodząc do uzyskania rozmaitych cnót, co stanowi pochodną wolności wewnętrznej i przesłankę wolności politycznej.

Również relacja wolności i prawa (czy to prawa stanowionego tylko, czy także prawa naturalnego i boskiego) odnosi się do obu znaczeń wolności. Po pierwsze, prawo to wyznacza ograniczenia dla wolności człowieka pojedynczego, po wtóre, warunkuje trwanie, upadek czy rozwój ludzkich zbiorowości, przesądza lub w każdym razie tworzy istotny współczynnik żywotności bądź upadku ludzkich cywilizacji. Słowem, o wolności człowieka nie sposób traktować, abstrahując od jakiegoś przedstawienia ludzkiej natury, w jej specyfice, czyli także jej rozumności. Antropologia i etyka w czasach Cyncerona ściśle powiązana była z siatką znaczeń i kluczowych pojęć, które przeplatały się z koncepcjami cnót.

104

Wolność a etyka cnót

Do dziś rozpowszechniony jest pogląd, że dzielność (*virtus*) w rozumieniu tradycji rzymskiej oznaczała w pierwszej kolejności męstwo wojenne. Jest on po części tylko uzasadniony, gdyż przynajmniej w myśli Cyncerona *virtus* ma również znaczenie cywilne, pokojowe i obywatelskie, oznaczając m.in. odwagę cywilną do obrony niepopularnych pozycji podczas sporów politycznych, w czasach pokoju. Autor *De officiis* ujął to w formie zawołania: „Niech oręż ustąpi przed togą, a wawrzyn przed chwałą cywila”²¹.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, s. 368.

Wolność a wielkoduszność

W kontekście analizy kwalifikacji i dzielności potrzebnych (także) aktywnym obywatelom, działającym w czasach pokojowych na polu publicznym, kierującym się poczuciem powinności i odpowiedzialności, Ciceron rozważa przymioty człowieka wielkodusznego. Wielkoduszność to cnota zakładająca posiadanie wolności wewnętrznej. Tego rodzaju wolność pociągała najczęściej za sobą pogardę dla tego, co pospolite i dla postępów haniebnych, które niekiedy przynoszą ludziom małodusznym osobiste korzyści²².

Człowieka wielkodusznego wyróżnia więc wzniosłość ducha, uwiadoczniająca się pośród trudów i niebezpieczeństw, np. podczas działań wojennych. Ta wzniosłość występuje także w życiu publicznym, gdy nie kierujemy się względami na partykularne korzyści, lecz na pożytek ogółu. Ciceron ukazuje dwuznaczność motywacji kogoś, kto poszukuje rozgłosu (uznania czy sławy), gdyż ten osiągany bywa, niestety, nierzadko „podstępem i chytrą”²³. W podobny sposób rozgranicza zuchwałość od męstwa w sensie właściwym, gdyż pierwsza idzie w parze z „obrotnością” raczej niż mądrością, z „próżnością”, a nie z dobrem wspólnym. Ludzie dzielni i wielkoduszni muszą być zarazem sprawiedliwi. „Chcemy zatem, aby ludzie mężni i wielkoduszni byli zarazem prawi i rzetelni, miłujący prawdę” i stronili od fałszu. „Przykre jest jednak to, że z tej wzniosłości i wielkości ducha nader łatwo rodzi się krnąbrność i nadmierne pragnienie przewodzenia”. Ktoś taki „pragnie być pierwszym ze wszystkich, a nawet jedynym, który coś znaczy”²⁴. Mamy tu dotknięcie rozległej problematyki tzw. *libido dominandi*, tj. ambicji, która niekoniecznie idzie w parze z umiejętnościami i przede wszystkim z poszanowaniem dla innych. Trudno człowiekowi ambitnemu (choć miernemu) trzymać się miary tego, co słuszne, a zatem uchyla się on od sprawiedliwości, a także od przepisów prawnych.

Człowiek wielkoduszny pogardza rzeczami zewnętrznymi i odznacza się niezależnością względem innych osób, namiętności i fortuny. Czyny wielkoduszne wymagają wielkiego nakładu pracy, umiejętności ponoszenia ryzyka w obliczu zagrożenia własnego życia i własności. Wielkoduszność idzie w parze z wszelką dzielnością i na nią ma wzgląd, uwalnia się ponadto od wszelkiej namiętności. „Albowiem oznakę męstwa i wielkości ducha upatrywać należy w przyznawaniu małej wartości

²² *Ibidem*, s. 359.

²³ *Ibidem*, s. 360.

²⁴ *Ibidem*.

rzeczom, które większość ludzi uważa za wyborne i wspaniałe”, a również w niewzruszonym znoszenie tego, co uchodzi za przykre.

Jest natomiast niezgodne z rozumem, gdy ktoś nie daje się wprowadzić opanować lękowi, lecz ulega żądzy albo gdy ktoś nie załamał się pod wpływem cierpienia, lecz dał się zwyciężyć pokusom rozkoszy²⁵. Także żądza sławy, pragnienie dostojenstw może być szkodliwe, gdyż odbiera „niezależność, o którą ludzie wielkoduszni powinni walczyć z całej siły”²⁶. Człowiek wielkoduszny powinien być gotowy do wyzbycia się urzędu lub rezygnacji z ubiegania się o niego, gdy za tym przemawia wzgląd na dobro wspólne. Wolność jest czymś różnym od samowoli i oznacza zarazem niezależność od przypadkowych uwarunkowań. Niezależność wymaga ponadto, aby

[...] uwolnić się od wszelkich niepokojów ducha [...] od żądzy i strachu, [...] od smutków i uniesień radości czy gniewu, by w sercach naszych panowały spokój i cisza, co zapewnia [...] stałość charakteru i przysparza godności²⁷.

Wolność wewnętrzną i niezależność osiąga się dzięki odosobnieniu, dzięki stronieniu od życia publicznego jako takiego; w ten sposób uwalniamy się zarówno od obyczajów ludzi możliwych, jak i pospolitego sposobu bytowania ludu. Życie na wsi i zajmowanie się jedynie własnym majątkiem może prowadzić do tego samego celu, o jaki zabiegają królowie: „by nie odczuwać żadnych braków, nie podlegać nikomu i korzystać z wolności, której istotą jest żyć tak, jak się podoba”²⁸. Między pierwszymi a drugimi istnieje jednak istotna różnica, gdyż pierwsi „mają przekonanie, iż zdołają [ów cel] osiągnąć, jeżeli zdobędą wszelkie bogactwa, podczas gdy drudzy pragną poprzestać na swoim i na małym”²⁹. Wprawdzie

[...] łatwiejsze, bardziej bezpieczne, mniej przykre czy uciążliwe dla innych jest życie ludzi uchylających się od zatrudnień publicznych, natomiast bardziej pożyteczna dla rodzaju ludzkiego [...] jest postawa życiowa tych, którzy poświęcili się państwu oraz działalności na wielką skalę. [...] Osoby ubiegające się o sprawowanie rządów powinny wcale nie mniej, a bodaj nawet więcej niż filozofowie wykazywać i wielkoduszności, i pogardy dla rzeczy ludzkich [...] i jeśli pragną spokoju ducha i swobody umysłu, a chcą poważnie i statecznie urzeczywistnić swoje zamierzenia³⁰.

²⁵ Cynceron zdaje się tutaj podążać tokiem rozumowania obecnym już np. w Platonickich *Prawach*, gdzie męstwo posiada podwójne znaczenie: panowania nad cierpieniem oraz odporności na wszelkie (nierozumne) pożądania i (niecne) pokusy.

²⁶ Cynceron, *O powinnościach...*, s. 363.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, s. 364.

³⁰ *Ibidem*.

Filozofom jest o tyle łatwiej, że ich życie mniej jest wystawione na uderzenia losu, ponieważ „mają oni mniej potrzeb” i nie upadają tak łatwo na duchu, gdy spotyka ich jakieś niepowodzenie. W życiu czynnym ludzi zajmujących się sprawami państwa występują większe wzruszenia i znaczniejsze dokonania, „przez co tym bardziej należy wymagać od nich, ażeby byli wielkoduszni i wolni od trwogi”³¹. Z czasem³² Arpinata przestaje tak mocno podkreślać większe zasługi ludzi aktywnych w życiu praktycznym i więcej zrozumienia znajduje dla cnót intelektualnych. Wprawdzie wielcy politycy mają potencjalnie większy (i zarazem dobroczynny) wpływ na wielu ludzi, lecz np. stanowienie dobrego prawa nie jest domeną ludzi praktyki, gdyż w tym zakresie niekiedy potrzeba czegoś więcej: obok znajomości zapisów prawnych i procedur, zarówno odpowiedniego wykształcenia, erudycji, jak i filozoficznego wglądu.

Cynceron podkreśla różnice, dla których ludzie podporządkowują się rozkazom i władzy³³. Kierują się oni albo życzliwością, albo wielkością doznawanych dobrodziejstw, „bądź wybitnymi [...] zasługami, bądź nadzieją, że będzie to dla nich korzystne, bądź obawą, by nie zostali zmuszeni do posłuchu siłą, bądź ujęci widokiem na szczodre obdarowanie i zjednani obietnicami, bądź wreszcie – pozyskani za zapłatę”³⁴.

Najbardziej korzystny według niego jest przypadek zapewniania sobie „ogólnej miłości”, zaś najbardziej szkodliwy – wzbudzania strachu przez sięgających po władzę. „Kogo się boją, tego nienawidzą; a że nienawidzą, «pragną jego zguby»”. Żadna zaś potęga nie może się oprzeć powszechnej nienawiści. Naturalnym obiektem takiej nienawiści są tyrani.

Ci, którzy sprawują władzę nad ludem ujarzmionym siłą, mogą istotnie posługiwać się surowymi środkami – tak, jak wolno to czynić panom w stosunku do niewolników, jeśli nie można ich utrzymać w posłuszeństwie w inny sposób³⁵.

Arpinata zachęca rządzących do zabiegania o życzliwość i przychyłność obywateli, i zarazem ostrzega przed polityką ciągłej presji i zastraszania.

³¹ *Ibidem*, s. 366.

³² Tj. np. w późnym dziele *De officiis*.

³³ Cynceron, *O prawach*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1960, s. 426.

³⁴ *Ibidem*, s. 427.

³⁵ *Ibidem*.

Dzielność i męstwo jako warunek wolności?

Męstwo trzeba praktykować, realizuje się ono tylko w działaniu, „najdoskonalsza zaś jego forma polega [...] na rządzeniu państwem oraz zastosowaniu [...] zasad omawianych przez teoretyków [tj. filozofów – R.P.] w zaciszu ich szkół”. Cynceron – opowiadając się za specyficznym rzymską³⁶, praktyczną postawą w tym zakresie – posuwa się do twierdzenia, że nie tylko filozofii, ale i przede wszystkim prawodawstwu Rzymianie (przynajmniej po części) zawdzięczają „pobożność i obrzędy religijne”, „prawo narodów”, a dalej: „sprawiedliwość, rzetelność i bezstronność [...], poczucie przyzwoitości, umiarkowanie (zbawienne poczucie wstydu), pragnienie chwały [...], dzielność w trudach i niebezpieczeństwach”³⁷. Wedle słów Cyncerona filozof Ksenokrates miał powiedzieć, że słuchający filozofów „uczą się postępować z własnej woli, jak każe prawo”³⁸. Wprawdzie prawu cywilnemu przypisuje on większą moc sprawczą, a słowa filozofów skłaniać mogą ku temu nielicznych, to jednak teoretyczne roztrząsania („greckie nauki”) nie pozostają bez znaczenia³⁹. Czytamy w pracy *O państwie*, że „najwięcej może zdziałać [człowiek] w czasie wolnym od zajęć, a w samotności w ogóle nie czuje się samotny...”⁴⁰. Mamy tu istic Arystotelesowską zachętę do *scholia* – uprzywilejowanego czasu dla namysłu, dysput i intelektualnej swobody, kiedy jesteśmy w stanie zdystansować się od codziennych presji i doraźnych obowiązków. Bez takiego dystansu niesłuchanie trudno np. uchwalić dobre prawo⁴¹.

Cynceron wyraża postawę bliską stoicyzmowi, charakteryzującą się pogardą dla dóbr doczesnych. Jednocześnie nawiązuje do ideału stoickiego mędrca:

Szczęściarzem jest człowiek, który słusznie wszystko uznaje za własne, nie na mocy ustawy Kwiryków, lecz dzięki wyrokom mędrców, nie przez cywilne zobowiązanie, ale na mocy powszechnego prawa natury przyznającego tytuł własności tylko osobie świadomej, jak korzystać z posiadanych dóbr⁴².

„Wyroki mędrców” to nic innego jak wynik spokojnych, rzeczowych dyskusji, badań, dzięki którym najlepsze oceny i rozwiązania zaczynają być zrozumiałe i oczywiste.

³⁶ W odróżnieniu od teoretycznej greckiej.

³⁷ *Ibidem*, s. 427.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cynceron, *O państwie...*, s. 23.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 21.

⁴¹ Por. N.G. Dávila, *Scholia – wybór*, <http://metta.lk/polish/Nicolas-Gomez-Davila.html> (dostęp: 3.05.2016).

⁴² Cynceron, *O państwie...*, s. 21.

* * *

Zanim przejdziemy do przedstawienia Ciceronowego pojęcia wolności w znaczeniu politycznym, trzeba będzie przywołać w zarysie pewne realia, instytucje, zwyczaje oraz (przede wszystkim) elementy siatki pojęciowej, jaka rozpowszechniona była w ówczesnym rzymskim życiu publicznym.

Rządzenie dla dobra wspólnego (*excipiendos communis commodi causa; pro publico bono*) w najlepszych okresach panowania republiki rzymskiej oznaczało, że państwo reprezentowało interes wszystkich obywateli oraz istniało dla ich dobra wspólnego. Republikę odróżniali Rzymianie od demokracji bezpośredniej (typu greckiego, np. w Atenach), gdyż miała być ona rządzona poprzez stosowanie obowiązującego prawa, stojącego ponad ludzką samowolą⁴³. Urzędy w republice rzymskiej sprawowane były kadencyjnie – najdłużej przez jeden rok i miały najczęściej charakter kolegialny. Przedłużenie urzędowania ponad okres przewidziany prawem traktowano jako nadużycie i zagrożenie dla republiki.

Aby nieco dokładniej wniknąć w rzymską tradycję republikańską, w której zasadniczą rolę odgrywa termin *virtus*, przywołamy kilka dalszych pojęć⁴⁴, co może rzucić pewne światło na rzymskie rozumienie cnót politycznych, najpełniej wyartykułowane stosunkowo późno, bowiem dopiero pod koniec okresu republikańskiego właśnie przez Cicerona⁴⁵.

Pojęcie *virtus* ma od początku swój wymiar moralny. Służy opisowi drogi cnoty, która jest przeciwieństwem łatwej i przyjemnej drogi zła⁴⁶.

⁴³ „Aż do czasów Sulli nie było w Rzymie niekontrolowanej władzy politycznej”, J. Korpanty, *Rzeczypospolita potomków Romulusa. Ludzie – wydarzenia – idee*, Warszawa 1979, s. 21.

⁴⁴ W tym zakresie korzystam z wnikliwych analiz A.M. Kinneginga, zawartych w jego książce *Aristocracy, Antiquity and History. An Essay on Classicism in Political Thought*, New Brunswick, NJ 1994. Zob. szczególnie rozdział 6, pt. *The Man of Honor*; zob. także artykuł Kinneginga pt. *Liberty and Virtue: A Ciceronian View*, [w:] R. Piekarski (red.), *Cnoty polityczne dawniej i obecnie*, Gdańsk 1997, s. 21–42.

⁴⁵ Wedle Korpantego to dopiero Ciceron tak wyraźnie podkreślał w znaczeniu *virtus* aspekty pokojowe, związane z administracją, sprawowaniem urzędów i całą sferą cywilną (Korpanty, *op. cit.*, s. 24). Powstaje oczywiście wątpliwość, czy opracowane przez Cicerona ujęcie dzielności nie oznacza gruntownej reinterpretacji potocznych i nieusystematyzowanych znaczeń wcześniejszych. Ze swojej strony skłaniam się do poglądu wyrażanego m.in. przez Kumanieckiego, że filohellenizm Cicerona nie pociągnął za sobą zerwania z wcześniejszą tradycją rzymską, a jedynie ją wzbogacił i uporządkował (K. Kumaniecki, *op. cit.*).

⁴⁶ Jak w słynnej opowieści Ksenofonta o Herkulesie na rozdrożu. Por. Ksenofont, *Herkules na rozdrożu*, [w:] *idem, Wspomnienia o Sokratesie*, [w:] *idem, Wybór pism*, opracował J. Schnayder, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965.

Zakłada ona trudy się, wysiłek samoprzezwyciężania, walkę wewnętrzną. Jest to jedyna droga do tego, aby być człowiekiem wolnym, mającym udział we władzy i godnościach stąd płynących, a nie tylko poddanym lub wręcz kimś bez honoru. *Virtus* jest rezultatem walki, oznacza zwycięstwo nad wrogiem (wewnętrznym wrogiem jest uleganie emocjom, pasjom, nieokiełzanym pragnieniom, brak samodyscypliny, samokontroli, samoograniczenia itd.). Ćwiczenie się w tej męskiej cnotcie to zarazem walka umysłu (ćwiczenie wewnętrzne), jak i wymiar działania, szczególnie działania publicznego, zorientowanego na dobro wspólnoty⁴⁷.

Kluczowe pojęcia: *virtus* a honor, dobro innych, opanowanie, autorytet, dyscyplina, sława

Z *virtus* ściśle związane jest pojęcie honoru. Ludzie honoru muszą sobie zasłużyć na sławę, podziw, uznanie (*honos*) czy autorytet, który z kolei daje im poczucie dumy, jednak uznanie i szacunek, który się liczy, pochodzi od innych ludzi honoru, zaś opinia szerokich rzesz posiada mniejsze znaczenie⁴⁸. *Honos* – uznanie wiązało się zazwyczaj z przyznaniem urzędu głosami obywateli, stanowiąc nagrodę za *virtus*.

Człowiek bez honoru według ówczesnych pojęć jest poza wstydem, nie dba o to, co inni o nim myślą⁴⁹, może kierować się własną korzyścią czy przyjemnością. Utrata honoru oznacza więc upokorzenie, dla honoru warto narażać życie, a nawet popełnić samobójstwo. W rzymskiej myśli politycznej, której zwieńczeniem jest (do pewnego stopnia) filozofia polityczna Cycerona, honor to ukoronowanie cnoty. Zasługuje nań ten, kto dokonał wielkich rzeczy. Takich zaś rzeczy (jak wierzono) można dokonać jedynie, kierując się nie samymi tylko popędami czy impulsami. Poświęcenie, którego wymaga honor, zakładało też odrzucenie własnego

⁴⁷ Por. A.M. Kinneging, *Liberty and Virtue...*, s. 24 oraz *idem*, *Aristocracy...*, s. 142. Zob. też Ksenofonta, *Wspomnienia o Sokratesie*, *op. cit.*

⁴⁸ Oczywiście powyższa charakterystyka pozostaje w znacznej mierze wyidealizowana, być może bardziej stosuje się do dawniejszej Republiki z okresu świetności. Najważniejsze jest to, że stanowi ona obowiązujący, zgodny z obyczajem sposób myślenia. To, że później – szczególnie wraz z upadkiem reform Sulli – zabieganie senatorów, a nawet konsulów o popularność u rzymskiego ludu zaczęło iść w parze z koncentracją władzy wspartej głównie na sile wojskowej, aż Rzym stał się cesarstwem, nie ma tu większego znaczenia. Zob. na ten temat monografię A. Keaveney'a, *Lukullus*, tłum. A. Ziółkowski, Warszawa 1998.

⁴⁹ Chyba że chodziłoby o uzyskanie przychylności elektoratu.

partykularnego interesu dla korzyści innych, dla celów publicznych. Nie może być poważania i honoru bez *virtus*.

Tylko człowiek opanowany, zdolny do rządzenia sobą uważany jest za zdolnego do rządzenia innymi, tylko on ma autorytet (*auctoritas*). Literatura rzymska – jak powiada A.M. Kinneging – „oddycha przywództwem i hierarchią: mąż stoi ponad żoną, ojciec ponad dziećmi, senior nad juniorem (starszy nad młodszym), patron nad klientem (*magistratus nad privatus, boni lub optimi nad multi*)”⁵⁰. Hierarchiczność stosunków międzyludzkich uważana więc była za coś naturalnego. Stąd rzymska myśl polityczna nie zajmowała się problemem zwierzchnictwa czy władztwa jako takiego, gdyż nie wymagało to uzasadnienia. Przedmiotem uwagi była natomiast kwestia wykluczenia wadliwego zwierzchnictwa. W tym zakresie szczególną rolę odgrywały dwie koncepcje: już sygnalizowana koncepcja autorytetu (*auctoritas*), co jednak – jak podkreśla Kinneging – nie ma nic wspólnego z „autorytaryzmem rządzenia”, *auctoritas* bowiem nie jest równoważny z uprawnieniem do sprawowania władzy, *auctoritas* – to autorytet moralny oparty na najwyższych cnotach, któremu należy się jeśli nie posłuszeństwo, to przynajmniej wysłuchanie (gotowość wysłuchania), co zakłada jednocześnie, że „inni, bardziej doświadczeni czy lepiej wykształceni, mogą wiedzieć lepiej”.

Kolejne kluczowe pojęcie to dyscyplina, która oznacza podporządkowanie się autorytetowi zwierzchnika. Autorytet i dyscyplina gwarantują porządek, jednak posłuszeństwo względem zwierzchnika jest innego rodzaju niż posłuszeństwo niewolnika względem swego pana. Chodzi tu o posłuszeństwo honorowe, zasługujące na szacunek, a więc będące przeciwieństwem posłuchu niewolniczego. To niewolnicze podporządkowanie się pozostawało w kolizji z wolnością, honorowy posłuch takiej kolizji nie oznaczał. Z tym rozgraniczeniem wiązało się kolejne ważne rozróżnienie między dominacją a pryncypatem.

Rzymianie rozróżniali bowiem między dwoma rodzajami władztwa, między *dominus et deus i princeps civium Romanorum*. *Principatus* współwystępuje z *libertas*, *dominatio* implikuje istnienie *dominus*: pana i niewolnika (*servus*). *Princeps* kierował swymi podwładnymi poprzez *auctoritas*, *dominus* zaś przemocą. O ile pierwszego słuchano z szacunku, o tyle drugiego ze strachu. *Princeps* służył interesom swoich podwładnych, a więc był „kustoszem”, strażnikiem czy opiekunem, podczas gdy *dominus* miał na względzie raczej tylko swe własne cele, podwładnych zaś używał jako środka⁵¹.

⁵⁰ A.M. Kinneging, *Liberty and Virtue...*, s. 38.

⁵¹ *Ibidem*, s. 41. Już tutaj wypada zauważyć, że zbieżność terminologiczna z *Il Principi Machiavellego* może być myląca. Jedynowładztwo, które wysuwa się naprzód jako znaczenie naczelne pryncypatu u Machiavellego, pojawia się także w dziejach myśli rzymskiej,

Dalej posiadaniu *virtus* towarzyszy sława (*gloria*). Wedle określenia Cyserona „sława to uznanie dla pięknych czynów i wielkich zasług dla państwa”⁵². Zyskiwało się ją więc albo na wojnie, albo pełniąc jakiś urząd, czy to w jednej z prowincji⁵³, czy w stolicy. Sława przez wielu pisarzy rzymskich nazywana była nieśmiertelną, stając się nierzadko chwałą całego rodu, na który spływał blask zasług, ale wraz z tym także zobowiązanie, że jego przedstawiciele będą kontynuować świetne tradycje swych przodków.

Obok czci zdobytej u współobywateli w walce z nieprzyjaciółmi zewnętrznymi dobre imię można było uzyskać np. występując z przemoвами w rolach obrońcy czy oskarżyciela. Od kandydatów na wyższe urzędy oczekiwano, że będą wybornymi mówcami, wyróżniającymi się umiejętnością argumentacji. Ażeby to osiągnąć, należało uzyskać pewne wykształcenie, dojść do wyrobienia w sobie mądrości praktycznej (*prudentia*). Jak wiadomo, Rzymianie w większości byli zorientowani praktycznie – cenili przede wszystkim zajęcia użyteczne, a wobec wykształcenia ogólnego, filozofii i teorii pozostawali dość długo nieufni. Cyseron, który starał się przełamać tę jednostronność mentalności Rzymian, przez związek z szanowaną religijnością przybliżał współobywatelom pojęcia greckiej filozofii⁵⁴. Określał „mądrość jako znajomość rzeczy boskich i ludzkich”, z której mają wynikać praktyczne decyzje życiowe wraz z trzeźwym rozpoznawaniem wspólnych korzyści i umiejętnością przewidywania przyszłości ojczyzny i swojej własnej⁵⁵. Te wszystkie powyżej wskazane wymagania niejako poprzedzają i umożliwiają dopiero należyte uchwycenie znaczenia wolności w ustroju republikańskim.

112

Wolność republikańska

Zagadnienie wolności republikańskiej, czyli wolności dla ogółu obywateli pojawia się u Cyserona w kontekście znaczenia ojczyzny (*patria*). Filozof wyodrębnił dwa rozumienia ojczyzny: pierwszą „z tytułu uro-

tyle że do głosu wyraźnie dochodzi dopiero u schyłku republiki, a wychodzi na pierwszy plan w okresie cesarstwa, np. za panowania Septymiusza Sewera (zob. np. T. Kotula, *Septymiusz Sewerus*, Wrocław–Warszawa 1986, podrzdział pt. *Dominus noster* i nast., s. 86–95).

⁵² Cyt. za J. Korpanty, *op. cit.*, s. 25.

⁵³ I tak np. sam Cyseron był edylem na Sycylii, a potem namiestnikiem w prowincji Cylicy odpowiedzialnym za transporty zboża do Rzymu. Zob. K. Kumaniecki, *op. cit.*, rozdz. 7: *Od edylatu do pretury (lata 69–66)* oraz rozdz. 17: *Namiestnictwo w Cylicy (lata 51–50)*, s. 126, 357.

⁵⁴ Por. J.E. Holton, *op. cit.*, s. 155–175.

⁵⁵ Por. J. Korpanty, *op. cit.*, s. 27.

dzenia, drugą z tytułu przynależności państwowej⁵⁶. Ponad miejsce urodzenia, czyli to, co współcześnie nazywane jest „małą ojczyzną”, stawia Arpinata ojczyznę w rozumieniu prawnym i politycznym, zatem nie np. Tuskulum, lecz Rzym; ten właśnie – nazywany Rzeczpospolitą – mieni „ojczyzną wszystkich obywateli” i powiada, że „[d]la niej to [...] winniśmy poświęcać swe życie, jej oddawać się całkowicie, w niej wszystko pokładać i wszystko jej ofiarowywać”⁵⁷.

Dla Rzymian *societas civilis* (odpowiednik późniejszego społeczeństwa obywatelskiego), stanowiła wspólnota ludzi uznających to samo prawo i współdziałających ze sobą dla dobra ogólnego. Inny łaciński termin, do którego pojęcie to odsyłało, *res publica*, wskazywał na państwo jako rzecz publiczną, jako dopełnienie natury człowieka, o którym Cyceon pisał w następujący sposób:

Rzeczpospolita to wspólna sprawa, o którą dbamy pospołu, nie jako bezładna gromada, tylko liczne zgromadzenie, jednoczone uznawaniem prawa i pożytków z życia we wspólnocie⁵⁸.

Tak więc przekraczanie własnej partykularnej korzyści i perspektywy mogło dawać gwarancję właściwego działania na rzecz wspólnego dobra i utrzymywania swobód obywatelskich.

Podsumowując powyższą analizę, można wskazać na trzy elementy republikańskiego modelu społeczeństwa obywatelskiego, które funkcjonują także dzisiaj. Po pierwsze, życie obywatelskie jest traktowane w sposób szczególny, wiążący się z odpowiedzialnością i troską o to, co wspólne, i jest to przestrzeń praktycznej wzajemności wolnych osób. Po drugie, w ujęciu republikańskim warunkiem wolności jednostki-obywatela była

⁵⁶ *Ibidem*, s. 239.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Najważniejszą przyczyną owego współistnienia jest nie tyle poczucie bezradności, co wrodzona potrzeba bytowania wśród innych. Zgodnie z ideałem republikańskim, wyrażanym przez kontynuujących namysł Arystotelesa i Cyceona myślicieli włoskiego renesansu, aktywne życie obywatelskie, *vita activa civilis*, stawiane było wyżej niż życie kontemplacyjne, ponieważ uznawali oni, że tylko przez działanie i czyn mogą być praktykowane cnoty. Aktywne życie polityczne obywateli było celem samym w sobie i wyłączającą najwyższą formą życia we wspólnocie, do której aspiruje większość jednostek. Wpisujący się w tę tradycję Jean Bodin głosił w XVI w., że o szczęściu państwa decydują nie tylko dobre rządy, lecz również prawi i mądrzy obywatele, odznaczający się cnotami umysłowymi i moralnymi. Co więcej, jako bodaj pierwszy myśliciel wskazywał w dziele *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej* (tłum. zbiorowe, Warszawa 1958), że wspólnotę obywatelską obok rodzin tworzą także zrzeszenia w postaci korporacji i kolegów, służące sile i jedności poddanych. W czasach nowożytnych to ów element stowarzyszeniowy stanie się kluczowym elementem społeczeństwa obywatelskiego.

wolność całej wspólnoty politycznej. Nie była to zatem wolność od państwa, lecz wolność w państwie, zbudowana na autorytecie prawa i instytucji politycznych, religii i obyczajów. Po trzecie, status obywatela był tu wiązany przede wszystkim z obowiązkiem troski o to, co publiczne i odsyłał do pojęcia ładu politycznego opartego na rozpoznawanych przez rozum zasadach sprawiedliwości i słuszności. Wolno sądzić, że Cynceron twórczo przyswoił sobie Arystotelesowską klasyfikację ustrojów politycznych i przystosował ją do realiów republiki rzymskiej, podobnie jak i zaadoptował Platonską krytykę demokracji. „Z ludowładztwem mamy do czynienia – pisał – gdy ogół o wszystkim decyduje...”; ale to król sprawiedliwy i mądry, niewielka grupa wybitnych obywateli i wreszcie ogół obywateli (choć jego władza budzi najczęściej wątpliwości), zdaniem Arpinaty, „mogą zagwarantować stabilność ustroju, o ile unikną zachłanności i bezprawia”⁵⁹.

O ograniczonej wolności ludu

114

Cynceron opowiadał się za ustrojem mieszanym, czyli w praktyce za pewnego rodzaju republiką arystokratyczną, gdzie udział we władzy realizowany był poprzez sprawowanie kontroli nad zagadnieniami żywotnymi dla całego państwa, takimi jak prowadzenie wojny czy długi publiczne. Rola przedstawicieli ludu, takich jak np. trybunowie, miała być wszakże dość ograniczona.

Pisał on: „przyznaję [...] ludowi tę wolność w taki sposób, aby dobrzy obywatele cieszyli się wpływami i mogli z nich korzystać”⁶⁰; i opowiadał się za ograniczoną tajnością głosowania. Chodziło o to, że do tabliczek, za pomocą których lud brał udział w głosowaniu, mieli mieć wgląd „najlepsi i najpoważniejsi obywatele”; „wolność tedy polegałaby na tym, że lud miałby możliwość okazania w należyty sposób swej wdzięczności dobrym obywatelom”⁶¹. Widać tu aż nazbyt dobrze ograniczoną zaufania Cyncerona do „nieokrzesanego ludu”.

Z podobną powściągliwością traktował on zagadnienie równości. W jego opinii „tak zwana równość jest w gruncie rzeczy wyjątkowo niesprawiedliwa; gdy jednakowo traktuje się wybitnych ludzi i zwykłe miernoty [...] mamy do czynienia z karykaturą równości”⁶². Arpinata do-

⁵⁹ Cynceron, *O państwie...*, s. 27.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 307.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, s. 31.

strzegął walory ustroju mieszanego, albowiem gdy „królowie [...] oferują nam opiekę i przywiązanie, elity roztropność, [to] lud [i jego uprawnienia wzmacniają obywatelską] wolność”⁶³.

O „naturalności” i tolerowaniu niewolnictwa

Jak już wspomniałem, Ciceron nie sądzi, by różnice między ludźmi (ale i między warstwami społecznymi) były nieistotne. W swym dystansie do egalitaryzmu posuwa się tak daleko, że właściwie (mimo rezerwy do zalet imperializmu rzymskiego) usprawiedliwia pewne formy niewolnictwa. Mając na względzie dyspozycje do nieposłuszeństwa ze strony jednostek i ludów, powiada:

[...] niewola jest sprawiedliwa, ponieważ tacy ludzie odnoszą z niej pożytek; istnieje ona gwoli korzyści, jeśli wygląda przyzwoicie, to jest jeśli odbierze ludziom złym swobodę krzywdzenia niewolników; wtedy ujarzmionym powodzi się lepiej aniżeli przed ujarzmeniem, kiedy znajdowali się w gorszym położeniu.

Wydów ten kończy retoryczne pytanie:

[...] czy nie widzimy, że sama natura daje władztwo każdej silnej istocie, co łączy się z największym pożytkiem istot słabych? Bo dlaczegóż Bóg rozkazuje człowiekowi, dusza ciała, a rozum żądy, popędliwości i innym złym pierwiastkom teje duszy?⁶⁴

Najwyraźniej Arpinata – mimo swego humanizmu⁶⁵ i uniwersalizmu – podzielała przeświadczenia swej epoki. „Prawo silniejszego” – to raczej mało przekonująca wykładnia prawa naturalnego. A – jak wiemy – powracała później ona, w pewnych złagodzonych formach np. u Johna Locke’a i we współczesnym neoliberalizmie, gdzie przybrała postać usprawiedliwiania wielkich ekonomicznych nierówności i „prawa do nieograniczonego bogacenia się”. Tutaj – u Cicerona – uznanie niewol-

⁶³ *Ibidem*, s. 32. Arpinata wyraźnie skłania się do pewnej odmiany elitarności, gdy pisze np. „że sama natura do rządzenia przeznacza najlepszych, i to z wielkim pożytkiem dla słabszych istot [...] Przecież i bóstwo rządzi człowiekiem, dusza włada ciałem, rozum panuje nad żądzą, gniewem i innymi tkwiącymi w duszy pierwiastki zła” (*ibidem*, s. 72). Kluczowe byłoby tu zrozumienie słabości i siły w kategoriach bardziej subtelnych aniżeli potęga czysto materialna.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 137.

⁶⁵ Wyjaśnienie humanizmu czy humanitaryzmu Cicerona w kontekście tzw. *artes liberales* (oświecenia i wykształcenia) znajdujemy np. w eseju T. Sinki *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa 1960, s. 25.

nictwa za zjawisko „naturalne” pełni zapewne również rolę usankcjonowania jedynie ograniczonego udziału ludu i popołitej większości we władzy publicznej republiki.

Nie oznacza to, że Arpinata nie uznaje za ważny współczynnik stabilnych rządów kontrolnej funkcji większości. Czytamy bowiem:

[...] w monarchiach obywatele nie mają realnego wpływu na wymiar sprawiedliwości oraz ważne dla państwa decyzje. Pod rządami elity ogół praktycznie nie korzysta z wolności i swobód, odsunięty od kierowania państwem i pozbawiony wpływów. Gdy władza lud, nawet praworządny i pełen umiaru, z powszechnej równości wynikają krzywdy, ponieważ nie uwzględnia się żadnej hierarchii.

Z kolei w monarchii „decyduje jeden człowiek, a państwo jest z definicji rzeczpospolitą, o którą troszczyć się obywatele pospołu”. Także w przypadku rządów elity wedle Arpinaty „zwykli ludzie żyją [...] jakby w niewoli”⁶⁶. W innym miejscu czytamy:

[...] nieograniczona władza oraz sprawiedliwość i mądrość jedynowładcy zapewniają obywatelom dobrobyt, poczucie bezpieczeństwa, spokój i ład. Ludności brakuje, rzecz jasna, wielu przywilejów, przede wszystkim traci wolność, która nie polega na tym, by służyć dobremu panu, lecz by nie mieć nad sobą żadnego⁶⁷.

116

Cyceron usiłuje zatem wyważyć właściwe rozwiązania i proporcje, unikając wszelkich odchyień. Gdy wszystkie decyzje zależą już od postanowień ogółu, w jego przekonaniu państwo utraciło stabilność, ponieważ nie uwzględniono różnic między obywatelami⁶⁸.

Najłatwiej zachować jedność w Rzeczypospolitej, jeżeli wszyscy zmierzają ku tym samym celom. Niezgoda [w tym zakresie] powstaje z odmiennego pojmowania korzyści, gdy każdy forsuje własny pogląd. Gdy wąska elita przejmowała władzę, trwałość ustroju stała zawsze pod znakiem zapytania⁶⁹.

Cyceron uskarża się, że „ludzi zamożnych i opływających w dostatki bierze się mylnie za prawdziwą elitę”⁷⁰. Z kolei, „garstka bogaczy, którym brakuje męstwa” zajmować może nienależną sobie pozycję, a przecie to „męstwu zawdzięczamy, że wydający rozkazy nie ulegają żadnej namiętności”⁷¹.

⁶⁶ Cyceron, *O państwie...*, s. 28.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 54.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 28.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 29.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 30.

⁷¹ *Ibidem*, s. 31.

Arpinata diagnozował sytuację ówczesną następująco:

Trudność w podejmowaniu decyzji sprawiła, że władza od monarchy przeszła w ręce większej grupy obywateli, a lekkomyślność i wybryki motłochu spowodowały przekazanie rządów wąskiej elicie⁷².

W ten sposób rzeczpospolita znalazła się „między beziłą jednostek i nierozwągą tłumu”. Ciceron zauważa tu, że ze wszystkich form ustroju to raczej „rządy elit cechuje największe umiarkowanie”⁷³. W obliczu wspomnianych zagrożeń przewiduje najgorsze, czyli upadek wolności i rządów republikańskich.

Swawola, niebezpieczeństwo a rządy dyktatora

Ciceron używa wielokrotnie znanej alegorii sternika i lekarza. Bura na morzu tworzy obrazowy kontekst (stania w obliczu gwałtownych zagrożeń), który czyni zrozumiałym racjonalność porządku uprawnień, gdy rządzący jest tylko jeden. Inaczej sytuacja przedstawia się, gdy to ludność (poprzez swoich przedstawicieli, np. trybunów) rządzi krajem bądź przynajmniej ma znaczący udział w sprawowaniu rządów. Wówczas większość ta „nieraz zagrozi wysokim urzędnikom, sprzeciwi się im, wezwie przed trybunały, odwoła się od ich decyzji”, ale znowuż na wojnie „słucha ich niczym królów, ponieważ bezpieczeństwo jest ważniejsze od samowoli”. Skrajny przypadek nadużywania pełnomocnictw reprezentantów ludu wskazywał Arpinata na przykładzie decemwirów, od których postanowień jako „spisujących prawa nie było odwołania”. Dla utrzymania zgody (na mocy prawa konsularnego⁷⁴) w państwie powinno się zabronić „powoływania urzędników, których decyzje byłyby niepodważalne”⁷⁵. Również władza konsulów może być nadużywana, stąd Rzymianie powołali urząd trybunów plebejskich⁷⁶, mających wszakże ograniczone kompetencje. W podsumowaniu należy przyznać, że ustrój mieszany może być stabilny, gwarantować wolności i swobody obywatelskie, gdy odpowiednio wyważone zostaną funkcje władcze poszczególnych instytucji przedstawicielskich: senatu, konsulów i przedstawicieli plebejskich. W trudnych sytuacjach rozstrzygać powinni przedstawiciele

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Co stanowiło zapewne odpowiednik współczesnej władzy prezydenckiej.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 57.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 59.

senatu, w którym zasiadali zazwyczaj „ludzie nadzwyczaj rozumni w radzie i wyjątkowo potężni w boju, ogólnie szanowani, bo piastując najwyższe godności, żyli skromniej od innych i niewiele byli od nich bogatsi”⁷⁷.

Z inną sytuacją mamy do czynienia, gdy pojawia się ostry konflikt i sytuacja rewolucyjna. Bywa wówczas tak, że element kontroli demokratycznej przeradza się w rodzaj anarchii. Napotykamy w tym kontekście iście platońską przestrożę:

Skoro [...] pospólstwo obaliło przemocą sprawiedliwego władcę i odebrało mu panowanie lub [...] zakosztowało krwi ludzi wysoko postawionych, całkowicie podporządkowując Rzeczpospolitą swoim zachciankom [...] dzieje się wówczas to, co nadzwyczaj trafnie opisał Platon.

Cyceron przyrównuje w tym miejscu zachowanie i szaleństwo mas do gwałtownego sztormu lub pożaru:

Platon mówi, że gdy za sprawą niegodziwych podczaszych w nienasycone gardziele pospólstwa spragnionego nektaru wolności leje się go bez rozcieńczenia nazbyt wiele, wówczas prześladowania, oskarżenia i kary spotykają urzędników i ludzi wpływowych nazywanych możnowładcami, królami, tyranami⁷⁸.

Filozof wskazuje, że równość posiada swe granice:

Gmin prześladowuje obywateli szukających przywództwa możnych i wymyśla im od biernych niewolników. Pochwały i nagrody zbierają ludzie, którzy pełnią urząd, zachowują się jak osoby prywatne i zwyczajni obywatele, którzy dowodzą, że między urzędnikiem a człowiekiem z ulicy nie zachodzi najmniejsza różnica. W takim państwie wszystko musi być przeniknięte poczuciem niezależności, dlatego także w rodzinach zanika nieposłuszeństwo, a plaga ta szerzy się nawet wśród zwierząt. W rezultacie ojciec lęka się syna, potomek nie dba o rodzica, szerzy się bezwstyd, wszyscy cieszą się pełnią swobody, nie ma różnicy między obywatelem a cudzoziemcem, nauczyciel drży przed uczniami i prawi im dusery, uczniowie zaś gardzą nauczycielami, młodzi traktują starszych jak zbędny balast, starsi zniżają się do poziomu żadnej uciech młodości, aby nie stać się dla niej ciężarem. W końcu i niewolnicy zapominają o karności, żony chcą równych praw z mężami, a w tym bezmiarze swobody nawet psy, konie i osły nie dają się okiełznać, więc trzeba im schodzić z drogi. [...] pod wpływem [tej] bezgranicznej wolności ludzie stają się przeczuleni i nadmiernie podejrzliwi, bo przy najmniejszej próbie wywarcia nacisku wpadają w gniew i stawiają opór. Zaczynają nawet lekceważyć prawa, by uwolnić się od wszelkiego jarzma⁷⁹.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 66.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 67–68. Nihilistyczny żywioł „wyzwolonego pospólstwa” przedstawia Cyceron, dramatycznie pisząc, że „pospólstwo [...] wszystko bez wyjątku sobie podporządkowuje; samowolnie feruje wyroki śmierci, na kogo zechce, zagarnia, porywa, przetrzymuje, niszczy do woli” (*ibidem*, s. 75).

Wywód Cyncerona jest tak barwny i sugestywny, że przytoczymy jeszcze dalszy akapit w całości:

Nadmierna swoboda, przez innych uważana za prawdziwą wolność, może się zdaniem Platona przerodzić w tyranie, odrastającą od korzenia. Zbyt duża władza elit prowadzi do ich zguby, a nadmiar swobód kończy się zniewoleniem ogółu obywateli. Wszelki brak umiaru wywołuje następstwa przeciwne od oczekiwanych. Tak jest w pogodzie, na polu i w ludzkim ciele, ilekroć przebierze się miarka. Podobnie bywa w państwie, gdzie nadużywanie swobód ściąga srogą niewolę na społeczeństwo i na poszczególnych ludzi. Przesadna swoboda kończy się tyranią i niesprawiedliwą, okrutną niewolą. Nieokiełznany, wręcz dziki motłoch ulega często wpływom śmiałego, bezczelnego przywódcy, wyłonionego na miejsce pokonanych i wyzutych ze stanowisk możnowładców; ów śmiełek bez skrupułów prześladowuje znaczniejszych współobywateli, nie zważając wcale na ich zasługi dla państwa, a wobec zwykłych ludzi szafuje hojnie mieniem cudzym i własnym⁸⁰.

Z odpowiednikiem anarchii społecznej w porządku indywidualnym mamy do czynienia, gdy słabnie władza rozumu. Cynceron przyrównywał tę władzę do mocy poskramiacza dzikich zwierząt, pisząc:

Taki Hindus albo Punijczyk kieruje jednym zwierzęciem, pojętym i nawykłym do przebywania z ludźmi, natomiast ukryta w głębi ludzkiej duszy moc zwana rozumem poskramia i oswaja wiele bestii trudnych do okiełznania⁸¹.

119

Bez roztropności i mocy rozumu „rydwan państwa” pozbawiony zostaje „woźnicy”, a państwo przestaje funkcjonować jako „zwarta całość”.

Za odpowiednik muzycznej harmonii [reprezentującej sprawiedliwość – przyp. R.P.] uznałem w Rzeczypospolitej powszechną zgodę – najmocniejszą i najlepszą oraz gwarancję pomyślności, co bez sprawiedliwych rządów jest nie do pomyślenia⁸².

Arpinata w tym kontekście wypowiada⁸³ tezę iście antymakiaweliczną: „trzeba udowodnić, że kierowanie Rzeczypospolitą jest możliwe tylko wówczas, gdy sprawiedliwość stanowi najwyższą z norm”⁸⁴.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 38.

⁸¹ *Ibidem*, s. 62.

⁸² *Ibidem*, s. 63.

⁸³ Ustami Scypiona.

⁸⁴ *Ibidem*.

Upadek republiki

Prawda jest następująca, dopóki imperium [*empire*] ludu rzymskiego utrzymywane było raczej przez akty dostarczające korzyści niż akty niesprawiedliwości czy krzywdy, wojny prowadzone albo w obronie sprzymierzeńców, albo dla utrzymania imperium, kończyły się łagodnie lub tylko tak surowo jak nakazywała konieczność⁸⁵, nasz senat był wtedy schronieniem i osłoną królów, ludności i całych ludów, nasi urzędnicy i dowódcy wojskowi zabiegali o największą dla siebie sławę tylko przez to, że podejmowali słuszną i rzetelną obronę prowincji i sprzymierzeńców. A zatem nasze rządy słusznie mogły być nazywane paternalistycznymi – rodzajem ojcowskiej opieki nad całą ziemią, niż Imperium. Ta polityka i dyscyplina podupadały stopniowo, a po zwycięstwie Sulli je porzuciliśmy [...] sprawiedliwie więc zostaliśmy ukarani. Gdybyśmy nie dopuścili do bezkarności tak licznych zbrodni, nigdy by nie doszło do zupełnej bezkarności w przypadku tego jednego męża [...] I w ten sposób, chociaż mury miasta stoją nadal – choć nawet i one obawiają się już najgorszych zbrodni – prawdziwa republika została całkowicie utracona⁸⁶.

120

Po dziś dzień istnieje wiele rozbieżności na temat rzeczywistych przyczyn tego upadku. Wedle nowszych badań historycznych⁸⁷ dyktatura Juliusza Cezara nie była samodzielną przyczyną rozpadu republiki, lecz raczej konsekwencją wcześniejszego stopniowo narastającego rozwoju wypadków oraz kumulujących się w Rzymie zmian własnościowych i instytucjonalnych. „Spadkobierca Cezara, August [...] zrobił wszystko, aby rządami swymi nie nasunąć skojarzeń z monarchią, ale sprawić wrażenie restytucji ustroju republikańskiego, republikańskiej wolności”⁸⁸. Wedle Tacyty⁸⁹ August chciał być uważany jedynie za konsula z uprawnieniami trybuna.

„Lecz skoro żołnierzy przynęcił darami, lud rozdawnictwem zboża, a wszystkich słodyczą pokoju, powoli zaczął się wzbijać i zagarniać w swe ręce przywileje senatu, urzędników i praw”⁹⁰. Jednak jego poddani nie byli całkowicie wyzbyci rządów prawa i dobro powszechne obywateli nadal po części stanowiło o wielu posunięciach jego władzy. Wolność zaginęła dopiero za sprawą jego tyrańskich cesarskich kontynuatorów i następców, i jak to wyraził Seneka: „Rzym powrócił do stanu dzieciństwa”⁹¹.

⁸⁵ Por. Ciceron, *O powinnościach...*, s. 344–345, gdzie Ciceron daje poznać swoje stanowisko w sprawie „prawa narodów”.

⁸⁶ *Ibidem*, 2.26–29, tu cyt. za: T.L. Pangle, J. Ahrens Dorf, *Justice among Nations. On the Moral Basis of Power and Peace*, Lawrence 1999, s. 67.

⁸⁷ Wbrew wyobrażeniom spiskowców.

⁸⁸ J. Korpanty, *op. cit.*, s. 22.

⁸⁹ Tacyt, *Historiae*, 1,2, przytaczam za: J. Korpanty, *op. cit.*, s. 22.

⁹⁰ J. Korpanty, *op. cit.*, s. 23.

⁹¹ *Ibidem*.

Aby lepiej uwydatnić cechy specyficzne koncepcji cnót Cicerona oraz jego rozumienia republikanizmu, zestawimy krótko jego podejście z ujęciem Machiavellego, który – raczej niestusznie – uchodzi za autentycznego odnowiciela republikanizmu rzymskiego.

Ciceron w swoim dziele *O powinnościach* opisuje nieuczciwe przypadki sprzedaży nieruchomości. Zaznacza z naciskiem, że Ojcowie-Założyciele republiki rzymskiej „nie pochwalali chytrych ludzi”⁹². A opinia przodków dla Cicerona to nie jakieś przestarzałe, dawno nieaktualne „pobożne życzenia”, a ważny punkt odniesienia. Skoro przodkowie takie postęпки wręcz ganili, to znaczy, że nie były to dobre praktyki. Zatem przeciwstawianie chytrości i roztropności stanowiło tu element stały.

Dalej Arpinata zauważa, że „inaczej zwalczają chytróść przepisy prawne, a inaczej filozofowie”⁹³. Obydwie instancje uznają chytróść i przebiegłość za zło. Przepisy prawne mają bronić dobra ogółu, a chytróść temu nie służy, więc przepisy przewidują tu pewne sankcje. O filozofach Ciceron powiada, że przenikają oni przebiegłość swym rozumem i myślą. I to ich rozum żąda, by „nie czyniono nic podstępnie, nic obłudnie i nic fałszywie”⁹⁴. Postępowanie podstępne, obłudne, a więc złe wydaje się być gwałtem zadany rozumowi.

Tymczasem dla Machiavellego przekupstwa i podstępny, będące przejawami przebiegłości, są czynami racjonalnymi. W opinii Cicerona stosunkowo niedawno zaczęto „oddzielać cnotę od pożytku”, traktując je jako przeciwieństwa, przez co „wyrządzono współzyciu ludzi dotkliwą szkodę”⁹⁵. Sam Ciceron chce trzymać się wcześniejszych ustaleń „najwybitniejszych filozofów”, którzy pojęcia sprawiedliwości, dzielności i pożytku traktują jako nierozdzielne. Wedle nich „to, co sprawiedliwe, jest też tym samym pożyteczne”, a „co cnotliwe, jest zarazem sprawiedliwe”, skąd wynika, że „wszystko, co cnotliwe, jest przez to samo pożyteczne”. „Ludzie, którzy tego nie rozumieją, podziwiają częstokroć jednostki przewrotne i wyrachowane, poczytując chytróść za mądrość”⁹⁶. Zatem mamy tu najwyraźniej do czynienia z dwoma odmiennymi koncepcjami racjo-

⁹² Ciceron, *O powinnościach...*, s. 506.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 419.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 420. Te konstatacje Machiaveli powinien odnieść do siebie, gdyż kolizja w pojmowaniu roztropności jest tutaj ewidentna. Należałoby jeszcze dowieść, że Ciceron – w tym względzie – pozostaje w zgodzie nie tylko z tradycją sokratyczną, ale i dawniejszą myślą republiki rzymskiej, która w czasach Sulli, Juliusza Cezara i Marka Antoniusza całkowicie podupadła, degenerując się i grzebiąc tym samym rzymski republikanizm. Machiaveli dla odmiany będzie utrzymywał, że ta nowa gietka „roztropność” od początku składała się na mentalne wyposażenie elit republikańskich.

nalności. A z rozumem nierozzerwalnie wiąże się – u Cycerona – moralność. Zatem koncepcje cnoty Machiavellego i Cycerona pozostają zdecydowanie różne, skoro zakładają odmienne prawo rozumu.

Mając w pamięci szeroko podzielane przekonanie, że to Machiaveli jest politycznym realistą, można zapytać, czy w takim razie Cyceron ze swoimi moralnymi wymaganiami i nakazami jest utopistą? Najpierw trzeba przypomnieć, że Cyceron opowiada się za pewną wersją stoickiego prawa naturalnego, mimo że nie wierzy w możliwość i prawdopodobieństwo jego doskonałej realizacji, gdy pisze:

My wszelako zgola nie znamy prawdziwego prawa i rzeczywistej sprawiedliwości w doskonałej i wyraźnej postaci: dostępne są nam tylko ich cienie i niejakie podobieństwa. Obyśmy się choć tych trzymali!⁹⁷.

Zatem zdaje sobie sprawę z tego, że ludziom dzielność w stopniu doskonałym nie jest dostępna. Podobnego przekonania jest Machiavelli, jednak ich odpowiedzi na ten antropologiczny fakt są całkowicie odmienne albo wręcz przeciwstawne. Machiavelli relatywizuje wszelkie zachowania moralne, a Cyceron zachęca, by realizować je na tyle, na ile człowiek jest to w stanie czynić.

Cyceron daje wyraz swemu przekonaniu, komentując przebiegłość w zabieganiu o dobra doczesne⁹⁸:

Co do mnie, nawet prawdziwe dziedzictwa uważam za nieuczciwe, jeśli je uzyskano przez chytne pochlebstwa i przez udaną, a nie szczerą usłużność. W takich to właśnie przypadkach co innego zwykło uchodzić niekiedy za pożyteczne, a co innego za cnotliwe. Mylnie! Bo ta sama jest miara pożytku i cnotliwości⁹⁹.

Jak pisze dalej Cyceron:

Kto nie pojmie dokładnie tego [iż nie ma pożytku, gdy zagraża on cnotliwości – uzupeł. R.P.], nie powstrzyma się od żadnego oszustwa i od żadnego występku. Pomyśli sobie bowiem: „Tamto jest, co prawda cnotliwe, lecz to korzystne” i przez [owo] urojenie odważy się na rozerwanie pojęć, z natury połączonych w jedno; a to jest [już] źródłem wszelkich podejść, występków i zbrodni¹⁰⁰.

Cyceron doskonale zdaje sobie sprawę z zagrożeń, jakie wiążą się z uchyleniem związku pojęcia cnoty i korzyści. Zatem radzi, by „w momencie podjęcia decyzji” wybierać „to, co moralnie dobre, bo w gruncie rzeczy to właśnie jest korzystne”. Trafnie przewiduje, że tam, gdzie przyjmie się po-

⁹⁷ *Ibidem*, s. 507.

⁹⁸ W tym akapicie korzystam z analiz i sformułowań Celiny Głogowskiej, zawartych w jej niepublikowanym esej.

⁹⁹ Cyceron, *O powinnościach...*, s. 510.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 510.

zorną rozdzielność cnoty i pożytku, pojawiają się „wszelkie podejścia, występki i zbrodnie”. A właśnie do takiego postępowania namawia Machiavelli.

Instrumentalizacja cnoty i czysto utylitarne ujmowanie życia społecznego jako przenikniętego bez reszty przez partykularne interesy grupowe niesie ze sobą poważne zagrożenia. Zwracałem uwagę, że instytucje publiczne powinny być napełnione obywatelską troską, która wyrasta nie z biurokratycznej sprawności, ale z czynienia zadość moralności publicznej. „Bez tego polityka staje się [bowiem] tylko ułomnym mechanizmem, ślepym na szansę dobrego życia politycznej wspólnoty”¹⁰¹. Polityka, którą proponował i zalecał Machiavelli, zdaje się być właśnie takim „ułomnym mechanizmem”, w którym niemoralni lub amoralni rządzący zabiegają o utrzymanie władzy, nie dbając o dobre życie obywateli.

Aby wykazać, że realizm polityczny Machiavellego jest zawodny i groźny, trzeba m.in. przeciwstawić się pseudokonserwatywnemu podejściu, z jego instrumentalizacją religii i wierzeń ludu¹⁰². Tutaj przejdziemy do przedstawienia argumentów Cicerona, opowiadającego się za kultywowaniem religii nie z racji czysto instrumentalnych.

Przeznaczenie, determinizm i wolna wola – od czego zależą pragnienia?

123

Zagadnienia teologiczne uznaje Ciceron za trudne i pełne niejasności. Własne twierdzenia w tym zakresie formułuje w trybie probabilistycznym, po przeanalizowaniu rozmaitych opinii. Zdaje sobie bowiem sprawę z tego, że w obiegu znajduje się wiele opinii powierzchownych, opierających się na pozorach. Według niego fakt trwania kultów religijnych i praktyk poszanowania świętości ma prawdziwe podstawy. Zatem nie poprzestaje na „konserwatywnym” wnioskowaniu o użyteczności tych czy innych przekonań, przez wzgląd na korzystne konsekwencje praktyczne, takie jak poparcie wyborców, ich większe zaufanie itp. okoliczności¹⁰³.

¹⁰¹ R. Piekarski, *Zagadnienie cnót politycznych – zarys problemu*, [w:] R. Piekarski (red.), *Czym jest filozofia polityki?*, Gdańsk 1999, s. 131.

¹⁰² Pisałem na ten temat dość obszernie w mojej książce *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Gdańsk 2007, zob. szczególnie rozdział pt. *Konieczność, przypadek, fortuna, religia, negacja opatrności i prawa naturalnego – ontologiczne założenia leżące u podstaw przedstawienia kosmosu społecznego*, s. 104–114.

¹⁰³ Ciceron, *O naturze...*, s. 9. Por. także uwagę w *De officiis*, gdzie odchodzenie od sprawiedliwości w rządzeniu nazwane jest „naruszeniem świętego przymierza” (*idem, O powinnościach...*, s. 339).

Rzymski myśliciel i mówca skłania się w tym zakresie do podzielenia przynajmniej niektórych wierzeń zawartych w publicznej religii rzymskiej. Przykładem tego jest jego przekonanie o istnieniu bóstw opiekuńczych, a także darów udzielanych rodzajowi ludzkiemu przez „nieśmiertelnych bogów”¹⁰⁴. Swoim zwyczajem Arpinata poddaje pod dyskusję rozmaite argumenty i stanowiska filozoficzne, po to by odróżnić te bardziej wiarygodne od fałszywych lub mało prawdopodobnych.

Dokładniejsza analiza rozmaitych stanowisk teologicznych omawianych w dziele *O naturze bogów*¹⁰⁵ to zagadnienie odrębne i dosyć obszerne, którego tutaj podejmować nie możemy. Musimy zadowolić się prześledzeniem wybranych zagadnień, takich jak: przeciwstawienie się panteizmowi, determinizmowi wykluczającemu ludzką wolność wewnętrzną czy zagadnienie boskiej opatrności, które odgrywają istotną rolę w dystansowaniu się do antywolnościowych przekonań o bezwzględności działania ślepego fatum, czysto mechanistycznemu rozumieniu konieczności, obecnych w ludzkim życiu indywidualnym i społecznym.

Cyceron uznaje, że „pobożność jest wyrazem sprawiedliwości względem bogów”¹⁰⁶. Podkreśla, że bogów i ludzi wiąże pewna wspólnota, a ludzie otrzymują od bogów rozmaite dobrodziejstwa. Z kolei religijność przejawia się m.in. jako „umiejętność oddawania czci bogom”, którzy stanowią uosobienie doskonałości oraz przedmiot podziwu. Filozof oddziela więc tak rozumianą religijność od przesądów i zabobonów, stanowiących obiekt krytyki epikurejczyków i stoików, mieszających nierzadko jedno z drugim¹⁰⁷. Autor dzieła *O naturze bogów* najwyraźniej skłania się do twierdzenia, że wiara w bogów oraz udział w doświadczeniu *sacrum* stanowi cywilizacyjny standard, od którego odchylenia są względnie rzadkie¹⁰⁸.

Arpinata powtarza znany pogląd, że wyobrażenia bóstwa dochodzą do głosu w przecuciach przyszłych wypadków¹⁰⁹; ich kolejną przyczynę

¹⁰⁴ Cyceron, *O naturze...*, s. 9.

¹⁰⁵ Warto przypomnieć, że uczestnikami tego dialogu są następujące postaci: Gajus Kotta – przyjaciel Cycerona, epikurejczyk senator Gajus Wellejusz, Kwintus Lucyliusz Balbus, reprezentant szkoły stoickiej oraz Marek Piso. Najczęściej *porte parole* Arpinaty jest ten pierwszy.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 69.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ „Tak więc – czytamy – rzecz najważniejsza utrzymuje się bez zmiany u wszystkich ludzi i u wszystkich narodów. Wiara bowiem w bogów jest wrodzona wszystkim jednostkom i jakby wyryta we wszystkich duszach. Jacy są bogowie, na to mamy różne poglądy; ale że są, temu nikt nie zaprzecza”. *Ibidem*, s. 81.

¹⁰⁹ W tłumaczeniach sobie „celowego urządzenia zjawisk niebieskich, płodności ziemi”. *Ibidem*.

dostrzeża w reakcjach lękowych, powstających w obliczu gwałtownych zjawisk atmosferycznych¹¹⁰ i wydarzeń naturalnych¹¹¹ czy wreszcie anomalii występujących wśród istot żywych oraz w reakcjach na zjawiska astronomiczne¹¹². Wszystkie one odczytywane były jako „zwiastujące wielkie nieszczęścia”. Według niego:

Czwartą i do tego najważniejszą przyczyną [lęku czy respektu przed mocami bogów – uzup. R.P.] jest prawidłowość ruchu i nadzwyczajna stałość obrotów nieba, słońca, księżyca i wszystkich gwiazd, jak również rozmaitość ich, przydatność, piękność i porządek. Sam widok tych rzeczy jest dostateczną wskazówką, że nie są one dziełem przypadku¹¹³.

Idąc w ślady wywodów Platona, podkreśla on celowość procesów, podleganie przebiegu tych zjawisk pewnym zasadom, a stąd wnioskuje o istnieniu jakiejś potężnej „rozumnej istoty”, jakiegoś przemyślnie działającego podmiotu¹¹⁴, który tym wszystkim kieruje. Uznaje za oczywistość, że przekonanie, iż „w całym świecie nie ma nic doskonalszego niż sam [człowiek], byłoby bezrozumnym zuchwalstwem”¹¹⁵.

Ponadto bogom przypisuje doskonałość, wszechogarniającą moc sprawczą, mądrość i roztropność. Regularność naturalnych procesów czy to w kosmosie, czy w świecie istot żywych odczytywana jest tu jako oznaka ładu i harmonii, wyznaczających także kondycję i usytuowanie człowieka¹¹⁶. Tak zarysowane stanowisko nie przeszkadza Ciceronowi odnosić się sceptycznie i krytycznie do wiary w pomniejszych bóstwa czy boginie i do wielobóstwa wielu rzymskich wierzeń¹¹⁷.

Zapewne równie istotne jest przekonanie Cicerona o tym, że dusza i rozum, mądrość i roztropność człowieka „są dziełem boskiej opatrności”¹¹⁸. Manifestacją działania tejże opatrności ma być ponadto to, co wyróżnia człowieka od innych istot, czyli posługiwanie się mową, zręczność rąk, wynalazczość i talenty techniczne, umiejętność żeglowania i umiejętności artystyczne, przejawiające się np. w grze na instrumentach muzycznych, a także rozliczne ludzkie prace oraz urządzenia społeczne, w tym wznoszone „miasta, mury, domy i świątynie”¹¹⁹.

¹¹⁰ Takich jak pioruny i burze.

¹¹¹ Takich jak zarazy i trzęsienia ziemi.

¹¹² Takich jak np. komety.

¹¹³ *Ibidem*, s. 82.

¹¹⁴ Czy podmiotów.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 83.

¹¹⁶ Por. *ibidem*, s. 93.

¹¹⁷ Por. *ibidem*, s. 107 i nast.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 155.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 157, 163.

W kontekście problemu wolności politycznej ciekawe jest to, co Cyce-ron ma do powiedzenia na temat wspólnych cech oraz ograniczeń rozmaitych form życia, pośrednio wskazujących na istnienie wyższego świata, którego te ograniczenia nie obejmują. Przejdźmy jednak obecnie do kwestii wierzeń rzymskich i bóstw, które patronowały ludzkim osiągnięciom i cnotom. Wymienia się tu mądrość, wierność, nadzieję, męstwo, cześć, zwycięstwo, pomyślność, odnosząc się z pewnym zrozumieniem dla praktyki budowania im posągów, dalej: miejsca kultu im poświęcone, których wznoszenie płynąć miało z przekonania, że „tkwi w nich jakaś moc boska”. Warto zaznaczyć, że inaczej niż w przypadku Machiavellego, Cyce-ron zarazem dystansuje się np. do kultu Fortuny, „której nikt nie wyobraża sobie inaczej jak zmienną i niestałą, co – w jego ocenie – na pewno nie jest godne bogini”¹²⁰.

Wreszcie centralnym problemem w tych rozważaniach Cyce-rona jest zagadnienie opatrności boskiej w kontekście przeznaczenia. W tym zakresie stara się on uniknąć wielu zarówno naiwnych¹²¹, jak i moralnie gorszących wyobrażeń na temat działalności bogów. Podziela argumenty filozofów linii sokratejskiej, którzy – idąc m.in. za Platonem – kwestionują odpowiedzialność bogów za zło, ich patronowanie zdradzie, oszustwom, szalbierstwu i wszelkiej przebiegłości¹²². Za tego rodzaju nadużywanie inteligencji, posługiwanie się rozumem w sposób niegodziwy „dla celów występnych, a nie gwoli czynienia dobra [...] winę ponoszą tu ludzie, a nie bogowie”¹²³. Cyce-ron opowiada się za istnieniem ludzkiej wolności i względnej przynajmniej autonomii, które czynią człowieka istotą zdolną do odpowiedzialności.

Odwrotną stroną nadużywania rozumu jest jego niedostatek, czyli głupota. Ciekawe, że podobnie jak później myśliciele chrześcijańscy, Cyce-ron wskazuje na korelację między mądrością a wiarą, a więc na pewnego rodzaju patronowanie przez czynniki boskie ludzkiej inteligencji i mądrości:

Jeśli bowiem głupota [...] jest złem większym od wszelkich nieszczęść wynikających z okoliczności zewnętrznych i wszelkich dolegliwości cielesnych wziętych razem [...] to wszyscy my, którzy [...] jesteśmy przedmiotem [...] pieczy ze strony bogów, w rzeczywistości znajdujemy się w nader nieszczęsnym położeniu.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 200. Por. także s. 201.

¹²¹ Powielanych m.in. przez niektórych rzymskich poetów.

¹²² Przebiegłości nie należy identyfikować z przemyślnością, roztropnością czy sprytem.

¹²³ Cyce-ron, *O naturze...*, s. 212.

Powstaje tu kwestia, czy opatrność boska, nie naruszając ludzkiej wolności wewnętrznej, udziela jakichś gwarancji powodzenia ludziom mądrym i dobrym. Ciceron szeroko omawia znane przypadki, które mogłyby wskazywać, że bogowie albo ludźmi się w ogóle nie zajmują, albo też nie dbają o zwycięstwo dobra i sprawiedliwości w ludzkim świecie.

To rzeczy powszechnie znane – powiada Arpinata – że wielu ludzi „dobrych [...] spotkało nieszczęście”, a z kolei nie brakuje i „niegodziwców, którym powodziło się jak najlepiej”. Ciceron, wbrew teozom np. Arystotelesa o nietrwałości tyranii, podaje przykłady długo rządzących tyranów, którzy żyli wręcz szczęśliwie i umierali śmiercią naturalną. Wspomina o sytuacjach, gdy „bogowie nieśmiertelni nagradzają świętokradców!”¹²⁴. Autor dzieła *O naturze bogów* zdaje sobie sprawę, że w ten sposób stwarza wrażenie, jakby „zachęcał do złych uczynków”.

Wrażenie takie byłoby uzasadnione, gdyby nie to, że sumienie ludzkie samo przez się, bez żadnego wpływu ze strony bogów, odgrywa tak poważną rolę. Jeżeliby się go zniszczyło, upadłoby wszystko¹²⁵.

Wszystko, czyli podstawowy porządek w państwie, gdzie nagradza się czyny dobre, a karze występki. Autor sugeruje tu, że rozgraniczanie dobra i zła stanowi przymiot zarówno tych lepszych rządów ludzkich, jak i „boskich rządów nad światem”¹²⁶.

Rzymski myśliciel zwraca uwagę, że powszechny pozostaje zwyczaj, iż bogom dziękujemy za dobra zewnętrzne, za otrzymane czy uzyskane korzyści, zdrowie, dostatek, wygody, godności, zaszczyty i życiową pomyślność, natomiast nie łączy wartości wewnętrznych, w tym zdobywania i praktykowania cnót, z działaniem czynników boskich¹²⁷. Chrześcijaanom może wydać się nieco zaskakujące, że Arpinata dzielność ludzkich charakterów oraz inne cnoty, łącznie z mądrością, uznaje za czysto ludzki wysiłek¹²⁸, a nie jakiś dar boży¹²⁹.

Wobec faktu powodzenia i pomyślności ludzi złych można zasadnie przeczyć „wszelkiej mocy i potędze bogów”, i niewielką pociechą jest to, że „dobry los spotyka też niekiedy ludzi prawych. Te właśnie wypadki podchwytyjemy i bez żadnego powodu przypisujemy nieśmiertelnym

¹²⁴ *Ibidem*, s. 215–216 i 217.

¹²⁵ *Ibidem*, s. 217–218.

¹²⁶ Por. *ibidem*, s. 217–218.

¹²⁷ „Nikt nigdy nie przypuszczał – ciągnie – że od bogów dostał swą cnotę” (*ibidem*).

¹²⁸ Także Herkulesowi nikt nie ślubował nigdy dziesięciny z intencją, żeby zostać mądrym” (*ibidem*, s. 219).

¹²⁹ Tym samym mamy tu wykluczenie tego, co myśliciele chrześcijańscy nazwali potem „cnotami wlanymi” czy „teologalnymi”.

bogom”¹³⁰. Wyglądałoby więc na to, że – jak zaznacza Cynceron – „pomyślny lub niepomyślny los zupełnie nie zależy ani od tego, jaki jesteś, ani od tego, jakie prowadziłeś życie”¹³¹. Cynceronowy Kotta rozważa tutaj wielce niepokojący fakt, że wprawdzie przemożna opatrność „może dokonać wszystkiego, co tylko zechce”, lecz zarazem „nie troszczy się ona o poszczególnych ludzi”, a w konsekwencji „nie troszczy się też o państwa, o narody i kraje”, a również „i o cały ludzki rodzaj”¹³².

Można sądzić, że w tym wypadku Cynceron raczej obstaje przy poglądzie¹³³ Lucyliusza, który broni się przed „napadem na opatrność bożą” i nalega na stoickie pojmowanie prawa naturalnego. Powiada on, że walczy

[...] o ołtarze i święte ogniska, o świątynie i inne ofiarowane bogom miejsca, jak również o te mury, które wy, kapłani, uznajecie za nietykalne, chociaż przy pomocy religii umacniacie miasto lepiej niż przy pomocy murów. Odstąpienie od tej sprawy uważam za grzech i nie porzucę jej, póki mi starczy tchu!¹³⁴

Zatem to stanowisko Kwintusa Lucyliusza Balbusa uznaje Cynceron za bliższe własnemu przekonaniu. Zauważmy wszakże, że mamy tu raczej stanowisko przyjęte intuicyjnie i wzmocnione jedynie ze względu na dalekosiężne konsekwencje dla pomyślności cywilizowanych zbiorowości czy państwa rządzącego się prawami. Właściwa i rzeczowa odpowiedź na zakwestionowanie rządów boskiej opatrności nie została tutaj sformułowana. Można sądzić, że jej częścią jest koncepcja prawa naturalnego, którą Cynceron przedstawia w imieniu szkoły stoickiej. Trzeba przybliżyć więc poglądy Cyncerona na znaczenie prawa.

Koncepcja prawa i ludzka natura

Cynceron – jak wiadomo – ludzkie prawo stanowione wywodził z rozumu, a ponieważ ten jest u niego konstytutywną częścią natury, to prawo ludzkie (*lex*) posiada podstawę w „prawie przyrodzonym”, czyli naturalnym. Tym samym Arpinata przyjmował tezę o inteligibilności świata, o jego porządku rozumnym, a więc i o twórcy, i o prawie bożym. Z tym ostatnim związany jest publiczny kult religijny. Tak jak to było w czasach antycznych, kult religijny uznawany przez władzę polityczną

¹³⁰ *Ibidem*, s. 219.

¹³¹ *Ibidem*, s. 220.

¹³² *Ibidem*, s. 222.

¹³³ Innego uczestnika tej dysputy.

¹³⁴ Cynceron, *O naturze...*, s. 223.

pozostawał w zasadzie nierozdzielny z kultem państwowym¹³⁵. Rozumność świata oraz rozumność ludzka manifestująca się w mądrości są podstawą sprawiedliwości i jej miernikiem¹³⁶.

Prawo stanowione to „wszelkie nakazy i zakazy utwierdzone na piśmie”. To wszakże poprzedzone jest przez „prawo najwyższe”, wcześniejsze od jakiegokolwiek przez ludzi stworzonego państwa. Ciceron daje wyraz przejętej od stoików koncepcji prawa naturalnego, ustanowionego przez bogów, pisząc: „całym światem rządzi moc oraz siła twórcza bogów nieśmiertelnych, ich rozum, potęga, myśl i wola”¹³⁷. Arpinata wskazuje na wyjątkową kondycję człowieka, który wyposażony został w zdolność myślenia, w opartą na zapamiętywaniu bystrość. Według niego sam rozum przybierający postać mądrości posiada w sobie coś boskiego i spokrewnia ludzi z bóstwem. Z tego pokrewieństwa wyprowadza pojęcie „prawego rozumu”, oznaczającego „węzeł czy więź prawa przyrodzonego”, której korelatem pozostaje z kolei wspólnota i wspólnotowość, a więc wspólnota podporządkowująca się prawu stanowionemu. Ciceron pisze o wspólnej podległości „tym samym rozkazom i władzom” i „temu samemu kierownictwu niebieskiemu, boskiej myśli, wszechpotężnemu Bogu! Cały ten świat należy tedy poczytywać za jedno wspólne państwo bogów i ludzi”¹³⁸ – dodaje. Przytoczymy teraz określenia odnoszące się do prawa naturalnego, nazywanego „prawem rzeczywiście”:

Rzeczywiste prawo to [...] prawdziwa roztropność zgodna z naturą i obecna w każdym człowieku, która jest władczym głosem obowiązku i stanowczym ostrzeżeniem przed zbrodnią. Nie na darmo wydaje polecenia i stawia zakazy szlachetnym, ale podli nic sobie z tego nie robią. Wspomnianego prawa nie godzi się zmienić, zastąpić jego postanowień innymi lub całkiem znieść; senat ani ogół obywateli nie zwolnią nas z jego przestrzegania [...], w Rzymie i Atenach, teraz i w przyszłości to prawo niczym się nie różni; w każdym miejscu po wsze czasy pozostanie bez zmian; wieczne i jedno dla wszystkich niczym bóg, król i pan wszechrzeczy, który to prawo stworzył, obmyślił i zatwierdził. Kto nie przestrzega jego postanowień, samego siebie utraci i odrzuciwszy własne człowieczeństwo będzie przez to cierpiał, choćby uniknął męki uważanej powszechnie za karę¹³⁹.

¹³⁵ Przy wszystkich zastrzeżeniach dotyczących nazywania ówczesnych wspólnot cywilizacyjno-politycznych państwami.

¹³⁶ Ciceron, *O prawach...*, s. 208.

¹³⁷ Warto zauważyć, że Ciceron oddala w tym kontekście prodeistyczny pogląd epikurejczyków głoszący, iż „bóstwo nie troszczy się ani o sprawę własną, ani o cudzą” (*ibidem*, s. 209).

¹³⁸ Ciceron, *O naturze...*, s. 210.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 71–72. Fragment ten nie jest jednoznaczny w swej wymowie, gdyż gładko przechodzi od prawa naturalnego do prawa boskiego, co wydaje się przyczyną pewnej niejasności.

Kontynuując swe rozważania odnoszące się do zagadnienia ludzkiej natury, Arpinata przekonuje, że „żeśmy się narodzili do sprawiedliwości i że prawo ustanowiły nie osady ludzkie, ale natura”¹⁴⁰. Jedynie ludzkie słabości, zepsute nawyki czy przesady zaciemniają te ludzkie dyspozycje do życia sprawiedliwego i prawego, które łączyć mają wszystkich ludzi. Mamy tu więc uzasadnienie powszechnej równości wobec prawa. Ludzie różnią się wprawdzie wykształceniem, lecz „możność uczenia się mają tę samą”¹⁴¹. Ludzi upodabnia do siebie nawzajem również zbliżone wyposażenie w zdolności percepcji zmysłowej oraz w mowę. Powyższy wywód podsumowuje Ciceron stwierdzeniem, że każdy człowiek może „dojść do cnoty”¹⁴².

Jednak droga do dzielności nie jest – wedle niego – prosta i oczywista, albowiem

[...] wszyscy jednakowo dają się uwieść rozkoszy, która, choć jest podniętą do zła, ma jednak jakieś podobieństwo do naturalnego dobra: sprawiając przyjemność [...] jest przyjmowana przez błędzący umysł jako coś zbawiennego¹⁴³.

Ciceron przesuwając dalej całą tę dyskusję na plan życia społecznego i wspólnotowego.

Wiązanie wspólnotowości, wzajemnej życzliwości i sprawiedliwości ze zdolnością rozgraniczania dobra i zła prowadzi myśl Cicerona ku pewnej odmianie perypatetyckiej etyki cnot. Wedle Arpinaty „czyny szlachetne przypisujemy cnotie, a haniebne przywarom”¹⁴⁴. Nie ma wątpliwości, że Ciceron – mimo swego sceptycyzmu i akademickiego probabilizmu – przyjmuje aksjologię obiektywistyczną, skoro pisze:

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 214.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*, s. 215.

¹⁴³ Zastanawiające jest tutaj pewne podobieństwo wywodów Arpinaty do przesłanek kluczowej zasady grzechu pierwotnego późniejszych myślicieli chrześcijańskich. Czytamy: „Jednaka jest niewiedza, przez którą unikamy śmierci jako rzekomego unicestwienia naszego bytowania, a trzymamy się uporczywie życia, ponieważ zachowuje nas w tym stanie, w jakim zostaliśmy zrodzeni. Podobnie i ból zaliczamy do największych utrapień, tak ze względu na jego dokuczliwość, jak dlatego, że wydaje się towarzyszem śmierci”. Zaś pochodną tego stanu rzeczy może być przekonanie, iż „ludzie doznający czci zdają się nam szczęśliwi, natomiast ludzie niecieszący się uznaniem – nieszczęśliwi”. Autor *O prawach* sugeruje w tym miejscu, że mamy w tym zakresie nierządnie do czynienia z idolatrią, opartą na zabobonach, czego przykład wskazuje w kulcie psów i kotów. Wywodzi go z umiłowania „dobroci, życzliwości, wdzięcznego usposobienia stanowiącego odpowiedź na doznawane dobrodziejstwa”. Z drugiej strony zazwyczaj pogardzamy ludźmi pysznymi, złośliwymi, okrutnymi i niewdzięcznymi. Wniosek, jaki stąd mamy wyciągnąć, brzmi następująco: „należyte zasady życiowe czynią ludzi lepszymi”. Por. Ciceron, *O naturze...*, s. 216.

¹⁴⁴ *Ibidem*, s. 223.

dobro [...] nie zasadza się na mniemaniu, lecz na naturze. W przeciwnym razie na mniemaniu polegałoby także szczęście; a czyż można powiedzieć coś bardziej niedorzecznego?¹⁴⁵.

Podążanie śladem tej tradycji uwidacznia również fakt, że Ciceron przyjmuje istnienie wartości samoistnych, które ze swej strony nie służą już niczemu więcej¹⁴⁶. Dopelnieniem tego stanowiska jest krytyczne ujmowanie wartości użytecznych, tj. wszelkich korzyści indywidualnych i grupowych¹⁴⁷. Ciceron za własny bierze stoicki ideał „życia zgodnego z naturą”, to jest „życia nacechowanego skromnością i umiarem, polegającego na cnotliwym postępowaniu”¹⁴⁸. Przy czym autor pracy *O prawach* nacisk kładzie również na wychowawczy i korygujący sens prawa, które powinno – jego zdaniem – naprawiać wady i popierać rozwój cnot¹⁴⁹. Należy przypominać, że moc nakazów i zakazów prawnych (skłaniania ku dobru i odstręczenia od zła) wywodzi z odwiecznego prawa boskiego¹⁵⁰.

Ciceron, św. Augustyn i kontynuatorzy tradycji rzymskiej

Recepcja pism Cicerona była bardzo rozległa i choć zmieniała się jego ranga w filozofii polityki, to oddziaływał na koncepcje i kluczowe rozwiązania wielu późniejszych myślicieli¹⁵¹. Przykład tego znajdujemy już w znanym liście św. Augustyna, który pisał do przyjaciela:

Rozważ pokrótce te księgi *O państwie* (Cicerona), z których zacerpnąłeś ów sentyment najbardziej oddanych obywateli, dla których nie istnieją ograniczenie rozmiaru czy czasu w zakresie nakazów troski i służby prawych ludzi względem ich kraju. Pomyśl o nich, zaklinam, i zauważ, jak wielkie wartości przyznaje się skromności, samokontroli, wzajemnemu zaufaniu oraz tym czystym, szacownym i prawnym obyczajom.

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 224.

¹⁴⁶ „Prawa i wszelkie uczciwości pożądać trzeba tylko ze względu na nie same [...] Zatem prawo jest godne pożądania i szacunku samo przez się. A jeśli prawo, to i sprawiedliwość. Jeśli znów ona, to i pozostałe cnoty...”. *Ibidem*, s. 225.

¹⁴⁷ „Im więcej bowiem ktoś we wszystkich swych poczynaniach bierze pod uwagę korzyść, w tym mniejszym stopniu jest człowiekiem prawnym. Także i ci, co cnotę mierzą nagrodą, mają na myśli nie cnotę, lecz wyrachowanie”. Ciceron, *ibidem*, s. 226.

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 231.

¹⁴⁹ *Ibidem*, s. 232.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 242.

¹⁵¹ Zob. *Part III: Receptions of Cicero*, [w:] C. Steel (red.), *The Cambridge Companion to Cicero*, New York 2013.

Na silne inspiracje ze strony Cyncerona widoczne w koncepcji prawa naturalnego Edmunda Burke'a zwracał uwagę Leo Strauss w swej książce *Prawo naturalne w świetle historii*¹⁵². Warto także zasygnalizować, że pod niektórymi względami rozwiązania Cyncerona zdają się przedstawiać istotną alternatywę dla wątpliwych propozycji tegoż Burke'a.

Cynceron, ceniąc „długie trwanie”, pomyślnie stawianie czoła wielu praktycznym wyzwaniom jako sprawdzian danyh wzorców i rozwiązań instytucjonalnych, w tym i współautorstwo czy kontynuowanie dziedzictwa przez następujących po sobie prawodawców, ceni zarazem inicjatywy, projekty, celowe działania ponadprzeciętnych jednostek (takich jak Likurg w Sparcie czy Romulus i jego następcy w Rzymie), mające oparcie w refleksyjności. Burke natomiast sprawstwo dobrych wzorcowych rozwiązań, które przynoszą w efekcie konstytucję brytyjską, przypisuje, w pewien (raczej osobliwy) sposób pojmowanej opatrności, działającej jakby wbrew ludzkim zamysłom¹⁵³.

W przeciwieństwie do brytyjskiego założyciela konserwatyizmu Cynceron nie tylko nie potępia abstrakcyjnych teorii, ale dostrzega ich walory praktyczne, nie wyzbywając się sprawdzianów praktyczno-doświadczalnych mądrości praktycznej, która musi dowieść swojej wartości przez sprostanie konkretnym i zróżnicowanym wyzwaniom w dłuższym czasie przez wiele pokoleń¹⁵⁴.

Kolejnym myślicielem, który wypracował własną koncepcję „powinności cnoty” w niewątpliwiej polemice z wywodami Cyncerona, był Immanuel Kant. Gdy chodzi o prawo narodów i pionierską pod wieloma względami koncepcję stosunków międzynarodowych, to poważnym dłużnikiem Cyncerona był Hugo Grocjusz¹⁵⁵. Wedle Włodzimierza J. Koraba-Karpowicza Grocjusz krytykuje makiawelizm i koncepcję racji stanu za ignorowanie zasad moralnych przez przywódców politycznych, głoszenie podwójnych standardów oceny; broni sprawiedliwości w relacjach międzynarodowych, opowiada się za prawem międzynarodowym i społecznością międzynarodową. Podobnie jak Cynceron, kwe-

¹⁵² L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Warszawa 1969.

¹⁵³ Najkrócej mówiąc, chodzi o niezamierzone konsekwencje ludzkich działań, będące wynikiem mocy i celowego działania czynnika boskiego.

¹⁵⁴ Myśl, że to, co rozumne, już się ucieleśniło i obecne jest w ludzkich instytucjach, została dopracowana w pewien sposób przez Hegla, u którego przybiera miano ducha obiektywnego. Nie miejsce tu wszakże, by poddawać dyskusji relację ducha obiektywnego i ducha absolutnego w jego rozumieniu i dociekać różnic w stosunku do Burke'a.

¹⁵⁵ Na związki między Cyncerońską a Grocjańską koncepcją stosunków międzynarodowych wskazywał niedawno W.J. Korab-Karpowicz, omawiając myśl Cyncerona w swej książce pt. *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke'a. Tradycja klasyczna i jej krytycy*, Keęty 2010, s. 116–121.

stionuje korzyści z niesprawiedliwego, niegodziwego postępowania. Polemizuje ze stanowiskiem Karneadesa, jego krytyką prawa naturalnego, zrównującą korzyść ze sprawiedliwością oraz z jego moralnym relatywizmem, korzyścią własną jako nadrzędnym motywem, z kontraktualizmem. Kwestionuje prawo siły, cynizm mocarstw kierujących się korzyścią własną¹⁵⁶.

Moglibyśmy tak kontynuować omawianie tej niemającej końca listy mniej czy bardziej wybitnych filozofów będących kontynuatorami lub polemistami Cyncerona. Z braku wystarczającej ilości miejsca zakończymy naszą rekonstrukcję kilkoma uwagami o trwałym znaczeniu dokonania wielkiego rzymskiego humanisty. Może nie będzie wielką przesadą, jeśli powiemy, że Cynceron przez wieki pełnił przez swe pisma rolę nauczyciela humanizmu i uniwersalizmu w całym świecie cywilizacji Zachodu. Jeszcze w wieku XVIII jego dzieła były często czytane i poddawane pod dyskusję. Lecz gdzieś właśnie od czasów rewolucji francuskiej, gdy rozpowszechniła się retoryka wolnościowo-równościowa, jego (skądinąd reprezentatywne dla dawnej szkoły myśli republikańskiej) idee wolnościowe przestały być popularne, ustępując koncepcjom populistycznym i osobliwemu realizmowi politycznemu spod znaku Machiavellego.

Zapewne refleksje Cyncerona poświęcone wolności nie były należycie uporządkowane i skupione na tym ważnym pojęciu¹⁵⁷, a wiele fragmentów jego dzieła nie dotrwało do współczesności. Lecz przecież nasze przyznawanie się do dziedzictwa rzymskiej tradycji prawno-politycznej nie może obywać się bez klasycznej myśli republikańskiej, której Cynceron jest niewątpliwie prawowitym reprezentantem. Nawet jeżeli pewne ograniczenia jego wyobraźni moralnej, takie jak tolerowanie instytucji niewolnictwa, mogą być oceniane jako drastyczne, to nie stanowi to wystarczającej racji dla lekceważenia jego namysłu nad zagadnieniami, które przedstawiał jasno, rzetelnie i klarownie – nad tym, co w polityce podłe i odrażające, szlachetne, wzniosłe i wielkie. Dotyczy to również wolnościowej myśli republikańskiej.

¹⁵⁶ Na znaczącą rolę pism Cyncerona w zakresie koncepcji podstaw pokoju w relacjach międzynarodowych zwracali uwagę Th.L. Pangle i J. Ahrensdoř, *op. cit.*

¹⁵⁷ Powstawały one w kontekście analiz poświęconych władzy, dzielności, sprawiedliwości, honorowi, ojczyźnie itp. pojęciom etyczno-politycznym.

Wykaz dzieł Cyserona (Marcusus Tullius Cicero)

Dzieła retoryczne

De inventione lub *Libri rhetorici* – O inwencji lub Księgi retoryczne

De oratore – O mówcy

Brutus – Brutus

Orator – Mówca

De optimo genere oratorum – O najlepszym rodzaju mówców

Partitiones oratoriae – Podziały retoryczne

Topica – Topika

Dzieła filozoficzne

De re publica – O Rzeczypospolitej, O republice lub O państwie

De legibus – O prawach

Paradoxa stoicorum – Paradoxy stoickie

Consolatio – Pocieszenie

Hortensius – Hortensjusz lub Hortenzjusz

134 *Catulus et Lucullus* lub *Academici libri priores* – Katulus i Lukullus lub Pierwsza redakcja Akademików

Academicorum libri quattuor lub *Academica* – Akademików ksiąg cztery lub Akademiki

De finibus bonorum et malorum – O problemach najwyższego dobra i zła lub O najwyższym dobru i złu

Tusculanorum disputationum libri V lub *Tusculanae disputationes* – Rozmów tuskulańskich ksiąg pięć, Rozmowy tuskulańskie lub Tuskulanki

Timaeus – Timajos

De natura deorum – O naturze bogów

Cato maior de senectute lub *De senectute* – O starości

De divinatione – O znakach bożych lub O wrózeniu

De fato – O przeznaczeniu

Laelius de amicitia – Leliusz o przyjaźni

De Gloria – O sławie

De officiis – O obowiązkach lub O powinnościach

De virtutibus – O cnotach

Bibliografia

- Annas J., *Cicero on Stoic Moral Philosophy and Private Property*, [w:] M. Griffin, J. Barnes (red.), *Philosophia Togata*, Oxford 1989.
- Bocheński J.M., *Podręcznik mądrości tego świata*, Kraków 1994.
- Bodin J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1958.
- Christian H., *Cicero der Politiker*, Munich 1990.
- Tullius Cicero M., *De legibus I, de natura hominis et iuris et civitatis*, Cic. leg. 1, 15–30, http://www.gottwein.de/Lat/cic_philos/Cic_leg1015.php (dostęp: 2.03.2018).
- Ciceron, *Filipiki. Mowy przeciwko Markowi Antoniuszowi*, tłum. K. Ekles, Warszawa 2002.
- Cyceron, *Księgi akademickie. O najwyższym dobru i złu. Paradoksy stoików. Rozmowy tuskulańskie*, tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj, [w:] Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, PWN, Warszawa 1961, s. 7–683.
- Cyceron, *O naturze bogów. O wróżbiarstwie. O przeznaczeniu*, tłum. W. Kornatowski, [w:] Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1960, s. 1–222.
- Cyceron, *O państwie. O prawach. O powinnościach. O cnotach*, tłum. W. Kornatowski, [w:] Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1960, s. 7–557.
- Cyceron, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999.
- Cyceron, *O starości. O przyjaźni. Topiki*, tłum. W. Kornatowski, [w:] Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. 4, Warszawa 1963.
- Cyceron, *Wybór listów*, tłum. G. Pianko, oprac. M. Plezia, Wrocław 2004.
- Cyceron, *Wybór pism naukowych*, tłum. K. Wislocka-Remerowa, Wrocław 2004.
- Dávila N.G., *Scholia – wybór*, <http://metta.lk/polish/Nicolas-Gomez-Davila.html> (dostęp: 3.05.2016).
- Dorey T.A. (red.), *Cicero*, London 1965.
- Dyck A.R., *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor 1996.
- Fuhrmann M., *Cicero und die römische Republik. Eine Biographie*, Munich–Zürich 1989.
- Géza A., *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, tłum. A. Gierlińska, Poznań 1994.
- Griffin M.T., Atkins E.M., *Introduction*, [w:] M.T. Griffin, E.M. Atkins (red.), *Cicero: On Duties*, Cambridge 1991.
- Holton J.E., *Marcus Tullius Cicero*, [w:] L. Strauss, J. Cropsey (red.), *History Political Philosophy*, Chicago–London 1987, s. 155–175.
- Hunt H.A., *The Humanism of Cicero*, Melbourne 1954.
- Justyński J., *Listy polityczne Cicerona. Myśl polityczna Cicerona w świetle jego listów*, Warszawa 1970.
- Karłowicz D., *De Republica Marka Tulliusza Cicerona*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, R. I, nr 3, s. 137–149.
- Keaveney A., *Lukullus*, tłum. A. Ziółkowski, Warszawa 1998.
- Kinnesing A.A.M., *Aristocracy, Antiquity and History. An Essay on Classicism in Political Thought*, New Brunswick–NJ 1996.
- Kinnesing A.A.M., *Liberty and Virtue: A Ciceronian View*, [w:] R. Piekarski (red.), *Cnoty polityczne dawniej i obecnie*, Gdańsk 1997, s. 21–42.

- Korab-Karpowicz W.J., *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke'a. Tradycja klasyczna i jej krytycy*, Kęty 2010.
- Korpanty J., *Rzeczpospolita potomków Romulusa. Ludzie – wydarzenia – idee*, Warszawa 1979.
- Kotula T., *Septymiusz Sewerus*, Wrocław–Warszawa 1986.
- Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, [w:] Ksenofont, *Wybór pism*, oprac. J. Schnayder, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965, s. 15–69.
- Kumaniecki K., *Cyceron i jego współcześni*, Warszawa 1989.
- Lintott A., *Cicero as Evidence: A Historian's Companion*, Oxford 2010.
- Liwiusz T., *Dzieje Rzymu od założenia miasta, Księgi I–V*, tłum. A. Kościółek, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968.
- Long A.A., *Cicero's Politics in „De officiis”*, [w:] A. Lakes (red.), *Justice and Generosity*, Cambridge 1995.
- MacKendrick P., *The Philosophical Books of Cicero*, London 1989.
- May J.M. (red.), *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*, Leiden–Boston–Köln 2002.
- Mitchell T., *Cicero: The Ascending Years*, New Haven 1979.
- Mitchell T., *Cicero: The Senior Statesman*, New Haven 1991.
- Pangle T.L., Ahrens Dorf J., *Justice among Nations. On the Moral Basis of Power and Peace*, Lawrence 1999.
- Pawlak W., *Z dziejów pojęcia humanista (do wieku XVII)*, https://www.kul.pl/files/268/Z_dziejow_pojecia_humanitas.pdf (dostęp: 2.05.2016).
- Piekarski R., *Cyceron i inny obraz Rzymu*, [w:] R. Piekarski, *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Gdańsk 2007, s. 246–286.
- Piekarski R., *Cyceron o cnotach politycznych*, „Christianitas” 2000, nr 3/4, s. 167–183.
- Piekarski R., *Cyceron*, [w:] J. Bartyzel (red.), *Encyklopedia polityczna*, t. 2, Radom 2009, s. 117–124.
- Piekarski R., *Zagadnienie cnót politycznych – zarys problemu*, [w:] R. Piekarski (red.), *Czym jest filozofia polityki?*, Gdańsk 1999, s. 111–132.
- Powell J.G.F. (red.), *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995.
- Reale G., *Cyceron i eklektyzm akademicki w Rzymie*, [w:] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, tłum. W.I. Zieliński, Lublin 2004, s. 532–539.
- Schofield M., *The Stoic Idea of the City*, Cambridge 1991.
- Sinko T., *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa 1960.
- Shackleton Bailey D.R., *Cicero*, London 1971.
- Steel C. (red.), *The Cambridge Companion to Cicero*, New York 2013.
- Stockton D.L., *Cicero. A Political Biography*, Oxford 1971.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Warszawa 1969.
- Strauss L., Cropsey J. (red.), *History Political Philosophy*, Chicago–London 1987.
- Wikarjak J., *Warsztat pisarski Cycerona*, Warszawa–Poznań 1976.
- Zetzel J.E.G., *Editor's Introduction*, [w:] J.E.G. Zetzel, *Cicero. On the Commonwealth and on the Laws*, Cambridge 1999.

Wolność w refleksji św. Augustyna*

Najłatwiejszym do zauważenia rodzajem wolności jest jej wymiar negatywny, a w gruncie rzeczy międzyludzki – że wolność jest przeciwieństwem i nieobecnością przymusu, przemocy, kajdan, niesprawiedliwych ograniczeń. Jak się wydaje, dopiero Platon i Arystoteles (ale zapewne już Sokrates) zauważyli moralny wymiar wolności – że być wolnym to przede wszystkim być panem samego siebie, nie być niewolnikiem swoich lęków ani pożądań.

Obu tym aspektom wolności Augustyn poświęcił wiele uwagi – przede wszystkim chciał je zharmonizować ze swoją chrześcijańską wiarą. Jednak chronologicznie pierwszym problemem, przed jakim stanął w swoim myśleniu na temat wolności, była dla niego konfrontacja z manichejską tezą, że wolność jest czymś iluzorycznym, bo w gruncie rzeczy zarówno do dobra, jak do zła jesteśmy zdeterminowani.

137

Przeciw manichejskiemu negowaniu wolności

Polemikę z manichejską negacją wolności podjął Augustyn w swoim rozpoczętym wkrótce po przyjęciu chrztu, ale ukończonym dopiero osiem lat później, w roku 395, dialogu pt. *O wolnej woli (De libero arbitrio)*¹,

* Artykuł opublikowany pierwotnie w „Poznańskich Studiach Teologicznych” 2015, nr 29, s. 212–223.

¹ *O wolnej woli*, tłum. Anna Trombala, [w:] św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 493–649.

a kontynuował ją w kolejnych – aż trzech! – komentarzach do Księgi Rodzaju² oraz w wielu innych tekstach antymanichejskich³.

Determinizm manichejskich był logiczną konsekwencją wyznawanego przez nich metafizycznego dualizmu, czyli przeświadczenia, że dobro i zło są to pierwiastki gruntownie sobie przeciwstawne, a ich pomieszanie w naszym świecie wynika stąd, że dobry świat Boży stał się ofiarą inwazji królestwa ciemności. Pierwiastki te – zdaniem manichejskich – przeciwstawiają się sobie aż tak radykalnie, że ani to, co dobre, nie może się zepsuć, ani to, co złe, nigdy nie może zostać naprawione. Stąd manichejscy twierdzili, że nie ponosimy odpowiedzialności za zło, jakie w nas jest, znalazło się ono bowiem w nas w wyniku inwazji ciemności, której staliśmy się ofiarą bez naszej winy. W młodości Augustyn sam był wyznawcą tej doktryny. „Było mi z nią wygodnie – z żalem wspominał tamten okres swojego życia – bo nie musiałem oskarżać się o swoje grzechy”.

Ciągle trwałem w mniemaniu – zwierza się później w swoich *Wyznaniach* – że to nie my grzeszymy, lecz grzeszy w nas jakaś obca nam natura. Dogodne było dla mej pychy to przekonanie, że nie ciąży na mnie żadna wina i że wtedy, gdy coś złego uczyniłem, nie muszę się z tego spowiadać – prosząc, abys [Ty, Boże] uzdrowił duszę moją, bom zgrzeszył przeciw Tobie. Wolałem ją usprawiedliwiać, a oskarżać coś innego, co było ze mną, a mną nie było. W rzeczywistości to wszystko należało całkowicie do mnie i tylko moja bezbożność dokonywała takiego podziału i przeciwstawiała jedną część mego „ja” drugiej części. Grzech mój był tym trudniejszy do uleczenia, że nie uważałem siebie za grzesznika⁴.

Właśnie w dyskusjach z manichejskimi Augustyn wykuwał swoją naukę, że zło jest brakiem dobra tam, gdzie ono być powinno, a o jego drugorzędności w stosunku do dobra świadczy to, że ono nigdy nie istnieje samodzielnie, ale jedynie jako czynnik pomniejszający lub zniekształcający dobro. Augustyn nauczał stanowczo, że:

1. W całej rzeczywistości nie ma bytów, które nie byłyby stworzone przez Boga, wszystko zaś, co stworzył Bóg, jest dobre.
2. Zło nigdy nie jest czymś odrębnym od dobra ani niezależnym od Stwórcy. Jest ono raczej objawem dewaluowania się dobra. Dla porządku przypomnijmy, że mówiąc o złu, Augustyn ma na myśli

² Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejszym*, tłum. Jan Sulowski (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 25), Warszawa 1980.

³ M.in. św. Augustyn, *Pisma przeciw manichejszym*, tłum. Jan Sulowski (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 54), Warszawa 1990; Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, tłum. Jan Sulowski (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 55–56), Warszawa 1991.

⁴ Św. Augustyn, *Wyznania* (5,10), tłum. Zygmunt Kubiak, wyd. 2, Warszawa 1982, s. 79–80.

przede wszystkim zło w ścisłym słowa znaczeniu, tzn. zło moralne, to zło, które chrześcijanie tradycyjnie nazywają grzechem.

3. Bóg nie jest sprawcą zła i nie jest Mu ono potrzebne do tego, żeby podkreślać doskonałość Jego dzieła stwórczego.
4. Chociaż zło powoduje pomniejszenie lub deformację dobra, to jednak nie osłabia rządów Opatrzności nad światem. „Bóg bowiem z całą pewnością by do żadnego zła nie dopuścił, gdyby nie był dostatecznie wszechmocny i dobry, ażeby wyprowadzić z niego dobro”⁵.

Głosząc takie tezy, Augustyn musiał sobie postawić pytanie, skąd wobec tego wzięło się zło⁶. Na to pytanie odpowiada bez żadnych wąhań: źródłem zła jest wolna wola stworzeń rozumnych. Zatem prawda, że stworzenia rozumne, w tym również ludzie, zostały obdarzone przez Stwórcę realną, a nie tylko pozorną wolnością, jest dla Augustyna postulatem wiary.

Owszem, Augustyn zdaje sobie sprawę z tego, że nasza wolność ludzka, z chwilą kiedy staliśmy się grzesznikami, uległa znacznemu zaciemnieniu. „Nikt nie miał takiej wolności jak pierwszy człowiek, dopóki stał przy swoim Bogu, który go stworzył sprawiedliwym, nie wypaczonym najmniejszą wadą”⁷. Dopiero skutek grzechu nasza wolność uległa osłabieniu i nieraz rozumiemy ją opacznie, toteż w obecnej naszej sytuacji – jak to napisał Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, 86 – „wolność potrzebuje wyzwolenia”. Co na ten temat mówił św. Augustyn, spróbujmy powiedzieć kilka słów za chwilę.

Jak pogodzić naszą realną wolność z absolutną transcendencją Boga?

Przyjęcie prawdy, że wolność ludzka jest czymś realnym, kazało Augustynowi zmierzyć się z problemem następnym. Mianowicie już od czasów Cycerona ówczesnym inteligentom wydawało się, że czymś obiektywnie

⁵ „Deus, cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo” (*Enchiridion ad Laurentium*, cap. 11, tłum. własne; *Patrologia Latina* 40, 236). Por. J. Salij, *Opatrzność Boża w świecie w którym dzieje się zło*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2010, R. 48, nr 2, s. 21–29.

⁶ Por. H. Cholwińska, *Zagadnienie genezy zła w myśli św. Augustyna*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1999, R. 37, nr 1, s. 87–113.

⁷ „Nulli tam liberum est, quam illi fuit, qui Deo suo, a quo erat conditus rectus, nullò prorsus vitio depravatus adstabat” (*Opus imperfectum contra Iulianum*, lib. 1, cap. 47, tłum. własne; *Patrologia Latina* 45, 1068).

niemożliwym jest przekroczenie następującego dylematu: albo rzeczywiście jesteście wolni, ale wówczas czymś absurdalnym byłoby samo nawet istnienie absolutnie transcendentnego Boga, a przede wszystkim niemożliwa byłaby boska przedwiedza o naszych wolnych czynach; albo też Bóg z góry zna nasze czyny, ale wówczas nasza wolność jest czymś pozornym, bo w rzeczywistości do naszych niby to wolnych czynów determinuje nas jakieś fatum.

Temu tematowi Augustyn poświęcił już trzecią księgę wspomnianego wyżej dialogu *O wolnej woli*. Również później wracał do tego tematu, m.in. w piątej księdze *Państwa Bożego*. Żeby krótko streścić, Augustyn rozwiązywał ten problem w trzech następujących tezach:

1. Zwątpienie w prawdę ludzkiej wolności burzyłoby wypracowany w ciągu pokoleń porządek społeczny.

Zniszczylibyśmy całe ludzkie życie. Daremnie byłyby wydawane prawa, daremnie byłyby uciekać się do karanias i pochwał, do ganienia i zachęcania, a ustanawianie nagród dla ludzi dobrych, kar zaś dla złych nie byłoby już wyrazem jakiegokolwiek sprawiedliwości⁸.

2. Bóg jest kimś transcendentnym wobec czasu, zatem błędem jest widzieć Jego przedwiedzę w perspektywie chronologicznej.
3. Nie godzi się podejrzewać nieskończenie dobrego i prawdomównego Boga o to, że dając nam poczucie wolności, nas okłamuje; nie godzi się również wątpić w Jego wolność i przypuszczać, że „musi” doprowadzić do tego, co o nas przewiduje Jego przedwiedza.

140

Wolność jako przeciwieństwo i nieobecność przymusu

Problematyka negatywnego wymiaru wolności, tzn. wolności od niesprawiedliwych ograniczeń narzucanych nam od zewnątrz, jest u św. Augustyna zdominowana przez refleksję nad niewolnictwem. Przypomnijmy, że klasycy greckiej filozofii – Platon i Arystoteles – uznawali niewolnictwo za stan naturalny. Ich zdaniem, niektórzy ludzie po prostu rodzą się jako niewolnicy. Według Arystotelesa „niewolnik jest żyjącym narzędziem” (*Etyka nikomachejska*, 8,11,1161b). Innymi słowy, niewolnik – jak w innym swoim dziele twierdził Arystoteles – to taki człowiek, który swój rozum i wolę ma poza sobą, to ktoś taki, kto „o tyle tylko ma związek z rozumem, że spostrzega go u innych, ale sam go nie posiada” (*Polityka*, 1,13,1254b).

⁸ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, lib. 5 cap. 9; t. 1, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 271.

Owszem, również filozofowie pogańscy, mianowicie stoicy, zwłaszcza Seneka, upominali się o człowieczeństwo niewolników. Jednak fakt faktem, że dopiero chrześcijaństwo ogłosiło fundamentalną równość wszystkich ludzi, swoich i obcych, niezależnie od płci oraz statusu społecznego. Przypomnijmy tu słynną tezę apostoła Pawła, że „nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28; por. 1 Kor 12,13).

Otóż Augustyn dał tezie apostoła Pawła mocne, a zarazem proste uzasadnienie teologiczne. Mianowicie w napisanych w roku ok. 420 *Problemach Heptateuchu* zwraca uwagę na to, że Pan Bóg, stwarzając człowieka, poddał mu ryby, ptaki i zwierzęta (por. Rdz 1,26), ale Pismo Święte nic nie mówi o tym, żeby jedni ludzie mieli być w niewoli u innych ludzi. „Sprawiedliwa niewola i sprawiedliwe panowanie mają miejsce wtedy, kiedy zwierzęta służą człowiekowi, a człowiek panuje nad zwierzętami”⁹. Pierwsza wzmianka o ludziach jako niewolnikach pojawia się w Biblii dopiero w przekleństwie, jakie Noe rzucił na swojego wyrodnego syna, Chama (por. Rdz 9,25-26). Mówiąc krótko, niewolnictwo jest w Piśmie Świętym przedstawione jako przeklęty owoc grzechu. Zarazem jednak – twierdzi Augustyn – nie wolno zapominać o tym, że niewola jest nieraz losem ludzi niewinnych i sprawiedliwych, jak o tym świadczą chociażby dzieje Jozefa, sprzedanego do niewoli przez rodzonych braci.

Argumentację tę powtórzył Augustyn kilka lat później, w 19 księdze *Państwa Bożego*¹⁰.

Istota wolności: wolność od grzechu

Również drugi, analizowany przez starożytnych filozofów wymiar wolności – wolność jako panowanie nad swoimi lękami, nieuporządkowanymi ambicjami oraz różnymi namiętnościami – Augustyn poddał gruntownej reinterpretacji teologicznej. Dla Augustyna ten wymiar wolności to przede wszystkim wolność od grzechu. Ideę tę zaczerpnął Augustyn od apostoła Pawła, w którego listach myśl o niewoli grzechu i o wyzwoleniu z niej przewija się wielokrotnie (por. Rz 6,6-23; Ga 4,9; 5,1; Kol 2,8).

⁹ „Justa servitus et justa dominatio, cum pecora homini serviunt, et homo pecoribus dominator” (*Questiones in Heptateuchum*, lib. 1 cap. 153, tłum. własne; PL 34,590).

¹⁰ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, lib. 19 cap. 15; *op. cit.*, t. 2, s. 420.

Jedna i druga niewola jest nieszczęściem człowieka, który się w niej znalazł, jednak niewola grzechu – zdaniem Augustyna – jest nieszczęściem nieporównanie groźniejszym, niż ta niewola, kiedy człowiek jest własnością innego człowieka. W perspektywie ostatecznej – tę tezę biskup Hippony powtarzał co najmniej kilkakrotnie – lepiej być bogobojnym niewolnikiem, niż niegodziwym właścicielem niewolników. „Zaiste, szczęśliwszy jest ten, kto zostaje w niewoli u człowieka, niż ten, kto jest niewolnikiem żądzy!”¹¹.

O nieszczęsna niewolo! – woła Augustyn – Liczni niewolnicy, kiedy nie mogą wytrzymać ze złymi panami, proszą, żeby ich sprzedać. Godzą się z niewolą, chcą przynajmniej pana zmienić. Lecz co ma uczynić niewolnik grzechu? Do kogo się uda? Kogo poprosi, aby go sprzedano innemu? Niewolnik człowieka, udęczony twardym traktowaniem, szuka odpoczynku w ucieczce. Ale dokąd ucieknie niewolnik grzechu? Gdzie by nie uciekł, wszędzie siebie ciągnie za sobą. Złe sumienie nie ucieknie od samego siebie. Gdzie by człowiek nie poszedł, pójdzie za nim. Grzech jest bowiem we wnętrzu człowieka¹².

Długa homilia 41. *Komentarza Ewangelii Jana*, z której wyjąłem powyższy cytat, jest objaśnieniem kluczowej dla chrześcijańskiego rozumienia wolności perykopy z Ewangelii Jana 8,31-36. Nie sposób w trakcie krótkiego odczytu poddać szczegółowej analizie tak obszerny tekst. Ograniczę się do pokazania, jak Augustyn rozwiązywał napięcie między dwiema następującymi prawdami biblijnymi. Chodzi z jednej strony o naukę Pana Jezusa, że „każdy, kto grzeszy, jest niewolnikiem grzechu” (J 8,34), z drugiej o tę prawdę biblijną, że wszyscy jesteśmy grzeszni. Czyżby stąd wynikało, że wszyscy bez wyjątku jesteśmy niewolnikami grzechu i wolność jest nam w ogóle niedostępna?

Odpowiedź Augustyna na to pytanie jest dwuczęściowa. Odwołując się do znanego sformułowania z Listu do Rzymian¹³, biskup Hippony powiada tak: Owszem, wszyscy jesteśmy grzeszni, jednak istnieje radykalna różnica między tymi, w których króluje grzech, i tymi, w których króluje łaska. Tylko ci pierwsi są niewolnikami grzechu¹⁴.

Jednak ma Augustyn również głębszą odpowiedź na to pytanie: Wolność jest czymś dynamicznym – czym innym jest początek wolności, czym innym wolność doskonała. Samo tylko zachowywanie przykazań „jest dopiero początkiem wolności, a nie wolnością doskonałą”¹⁵. Jestem człowiekiem prawdziwie wolnym, jeżeli staram się w mojej wolności

¹¹ *Ibidem*.

¹² *In Ioannis Evangelium*, tr. 41,4, tłum. własne; PL 35,1694.

¹³ „Niechże więc grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele” (Rz 6,12).

¹⁴ Por. *Enarratio in Psalmum 50,3* (PL 36,587).

¹⁵ *In Ioannis Evangelium*, tr. 41,10; PL 35,1697.

doskonać. Jednakże wolność absolutna w obecnym życiu jest nam niedostępna. Absolutnie wolnymi – w sensie wyzwolonymi od wszelkiego grzechu – będziemy dopiero w życiu wiecznym.

Dlaczego nawet o kimś takim, kto stara się pokonywać pokusy skłaniające do przekraczania Bożych przykazań, i rzeczywiście to mu się udaje, trudno powiedzieć, że jest w pełni panem samego siebie? Bo wciąż wisi nad nim realne zagrożenie, że jednak zapanuje nad nim jakaś namiętność lub inna niedobra słabość.

Patrząc praktycznie, niewątpliwie bardziej wolny jest urzędnik radykalnie niedostępny atrakcyjnej i gwarantującej bezkarności pokusie korupcyjnej, niż ten, kto nie ulega jej dopiero za cenę ponadludzkiego niemal wysiłku woli. Większą również wolnością cieszy się małżonek, który osiągnął wewnętrzną niezdolność do zdrady małżeńskiej, niż małżonek, który wciąż na nowo musi wybierać między wiernością i niewiernością, nawet jeżeli konsekwentnie wybiera wierność.

Jak widzimy, wolność – według Augustyna – nie jest wartością wyizolowaną. Jest ona w sposób konieczny ukierunkowana ku dobru i sprawiedliwości. Zobaczmy najpierw, jakie znaczenie ma ta intuicja Augustyna dla jego refleksji politycznej. Zwłaszcza że państwa – w przeciwieństwie do ludzi – nie są przecież wezwane do życia wiecznego.

Między utopią a bezprawiem

Teoria państwa wiąże się w myśli Augustyna z problematyką wolności tylko pośrednio, o ile ma ona związek z troską o sprawiedliwość, co jest podstawowym zadaniem państwa. Tutaj zdecydowałem się powiedzieć na ten temat kilka słów, bo kluczowa w myśli Augustyna idea państwa Bożego dość często jest rozumiana opacznie i zasługuje na wyprostowanie.

Współczesny inteligent, słysząc sam tytuł głównego dzieła, spontanicznie domyśla się, że Augustyn przedstawia w nim jakieś niebezpieczne marzenia na temat chrześcijańskiej teokracji albo że traci czas na syzyfowy trud poszukiwań idealnego ustroju politycznego. Trudno o większe nieporozumienie, tego rodzaju cele są biskupowi Hippony zupełnie obce.

Państwo Boże oraz państwo ziemskie są to, w ujęciu Augustyna, rzeczywistości ostateczne, zatem w swojej istocie niewidzialne, mogące jedynie częściowo przejawiać się widzialnie w naszym ludzkim świecie. Państwo Boże – założone przez samego Boga już w akcie stwórczym i potwierdzone oraz przywrócone dziełem zbawczym Jezusa Chrystusa – jest

to społeczność Bożych przyjaciół, idąca przez świat zgodnie z wolą Bożą i w Jego miłości, zmierzająca do eschatologicznej dojrzałości. Natomiast państwo ziemskie jest to płynąca przez dzieje ku ostatecznemu bezsensowi i nieszczęściu rzeka buntu przeciwko Bogu.

Jeśli idzie o realne państwa – podobnie jak nikt z nas nie osiągnie na tej ziemi idealnej bezgrzeszności, tak samo czymś niemożliwym jest stworzenie idealnego państwa. Augustyn wyraził to w ostrej tezie, że „państwa rzymskiego nigdy nie było” (*nunquam fuit Romana respublica*). Jeśli bowiem uznać definicję Scypiona, że państwo jest rzeczą ludu (*rem publicam definit esse rem populi*) – to przecież tam, „gdzie nie ma rzetelnej sprawiedliwości, nie może być również związku ludzi zespolonego przez uznanie tego samego prawa, a więc nie może być i ludu pojmowanego stosownie do tej definicji”¹⁶.

Czy zatem państwo powinno przynajmniej starać się zmierzać do tego, żeby było w nim jak najwięcej rzetelnej sprawiedliwości? Nawet w świetle powyższego cytatu pytanie to wydaje się retoryczne. Bo owszem, państwo winno zmierzać do ustanowienia idealnej sprawiedliwości, jednak z góry trzeba pogodzić się z tym, że ideału nigdy nie osiągnie.

Niestety, zdarza się, że jest przeciwnie, że państwo weźmie rozwód ze sprawiedliwością. Słynna wypowiedź Augustyna na ten temat wydaje się tak ważna, że warto przytoczyć ją w całości:

Czymże są wyzute ze sprawiedliwości państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników? Bo czyż i rozbójnicze bandy są czymś innym, niż małymi państwami? Wszak i banda jest gromadą ludzi rządzących się rozkazami swego przywódcy, związaną przez ugodę o wspólności i rozdzielającą zdobycz wedle przyjętego przez się prawa. Gdy plaga ta przez napływ niegodziwych ludzi rozrasta się tak dalece, iż opanowuje niektóre okolice, zakłada swoje placówki, zagarnia miasta, ujarzma narody, wówczas jawnie przyjmuje nazwę państwa, do czego się już całkiem wyraźnie przyczynia bynajmniej nie wyrzeczenie się chciwości, ale przydanie do niej bezkarności¹⁷.

Tę wypowiedź Augustyna wręcz często przywoływał Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI¹⁸. Szczególnie doniosłe zabrzmiało przypomnienie tych słów Augustyna w przemówieniu, jakie 22 września 2011 r. papież Benedykt wygłosił w Bundestagu:

Polityka musi być działaniem na rzecz sprawiedliwości i tworzeniem w ten sposób podstawowych przesłanek dla pokoju. Oczywiście polityk będzie szukał sukcesu, bez którego nie byłoby możliwe skuteczne działanie polityczne. Sukces

¹⁶ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, lib. 19 cap. 21, t. 2 s. 427.

¹⁷ *Ibidem*, lib. 4 cap. 4; t. 1 s. 223–224.

¹⁸ Por. np. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 137; Benedykt XVI, encyklika *Deus Caritas est*, 28.

podporządkowany jest jednak kryterium sprawiedliwości, woli przestrzegania prawa i znajomości prawa. Sukces może również omamić, otwierając drogę do zafalszowania prawa, do niszczenia sprawiedliwości. „Czymże są więc wyzwute ze sprawiedliwości państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników?” – powiedział kiedyś św. Augustyn. My, Niemcy, wiemy z własnego doświadczenia, że słowa te nie są czczymi pogroźkami. Przeżyliśmy odłączenie się władzy od prawa, przeciwstawienie się władzy prawu, podeptanie przez nią prawa, tak iż państwo stało się narzędziem niszczenia prawa — stało się bardzo dobrze zorganizowaną bandą złoczyńców, która mogła zagrozić całemu światu i zepchnąć go na skraj przepaści. Służba prawu i walka z panowaniem niesprawiedliwości jest i pozostaje podstawowym zadaniem polityka. W obecnej historycznej chwili, gdy człowiek zyskał niewyobrażalną dotychczas moc, zadanie to staje się szczególnie naglące¹⁹.

Wyjaśnienie pewnego nieporozumienia

Na koniec trzeba wspomnieć o nieporozumieniu, jakie związane jest z nauką św. Augustyna na temat wolności. Otóż nauczał on, że jest czymś nie do pomyślenia, ażeby Bóg – absolutnie wolny – kiedykolwiek czynił zło. Nie dlatego, żeby był do tego przymuszony, ale dlatego, że jest nieskończenie dobrym Bogiem. Udział w tej Bożej wolności i jej bezalternatywnym skierowaniu na dobro mają już teraz aniołowie. My również taką wolnością będziemy obdarzeni, jednak dopiero w horyzoncie eschatologicznym.

W powyższej doktrynie prof. Leszek Kołakowski dopatrywał się ukrytej apologii państwa totalitarnego:

Doktryna augustyńska, według której wolność nie polega na możliwości wyboru między dobrem a złem, ale człowiek staje się wolnym faktycznie wybierając dobro, może dobrze służyć ideologiom totalitarnym. Istotnie, według tej filozofii, im mniej możliwości wyboru posiadamy, tzn. im bardziej nasze życie jest uregulowane przez przymus, przez władzę, która wie, jak odróżnić dobro od zła, tym bardziej jesteśmy wolni. Jeśli się wierzy, że większość naszych czynków ma znaczenie moralne – to wolność doskonała uzyskuje idealne wcielenie w reżimie, który nie pozostawia jednostkom żadnego wyboru, to znaczy w państwie totalitarnym²⁰.

Otóż teksty Augustyna nie pozwalają na taką interpretację jego poglądów na wolność. Biskup Hippony z całą stanowczością twierdził, że wolność jest przeciwieństwem przymusu i że to dlatego człowiek nie zo-

¹⁹ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_pl.html.

²⁰ L. Kołakowski, *Gdzie jest miejsce dzieci w filozofii liberalnej*, „Znak” 1993, nr 461, s. 12–13.

stał stworzony jako ktoś zaprogramowany do bycia dobrym. Bo czegoś prawdziwie chcieć można tylko w sposób wolny: „Lepiej, że wolność czyni człowieka dobrym, niż konieczność – to dlatego musiała być dana człowiekowi wolna wola”²¹. W swoim głównym dziele antypelagiańskim Augustyn myśl tę wyraża jeszcze ostrzej: „Jeśli ktoś jest przymuszany, znaczy to, że tego nie chce; i nie ma większego absurdu, niż powiedzieć o kimś, że nie chcąc, chce jakiegoś dobra”²².

Opaczna interpretacja Kołakowskiego wzięła się zapewne stąd, że wolność (*eleutheria, libertas*) utożsamia on z wolnym wyborem (*proairesis, liberum arbitrium*), toteż wolność jest dla niego przede wszystkim możliwością wyboru między dobrem a złem. A przecież nawet z naszego obecnego doświadczenia moralnego wiemy, że wolności nam przybywa, im bardziej stajemy się wewnątrznie niezdolni do złych wyborów. Przyjemnie jest sobie uświadomić, że moja wolność wobec alkoholu osiągnęła taki poziom, iż nie upiję się, choćbym nawet na całą noc został zamknięty w sklepie monopolowym. To, że alkoholik stoi wobec wyboru między zachowaniem trzeźwości i upiciem się, i potrafi się powstrzymać od wyskokowych napojów dopiero za cenę ponadludzkiego niemal wysiłku woli, świadczy o tym, że jest on wobec alkoholu mniej wolny niż ja. Większą również wolnością cieszy się małżonek, który osiągnął wewnętrzną niezdolność do zdrady małżeńskiej, niż małżonek, który wciąż na nowo musi wybierać między wiernością i niewiernością.

146

Bibliografia

- Augustyn św., *Confessiones*, Patrologia Latina 32; *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, wyd. 2, Warszawa 1982.
- Augustyn św., *Contra Faustum*, Patrologia Latina 42; *Przeciw Faustusowi*, tłum. J. Sulowski (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 55–56), Warszawa 1991.
- Augustyn św., *De diversis questionibus LXXXIII*, Patrologia Latina 40.
- Augustyn św., *De libero arbitrio*, Patrologia Latina 32; *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, [w:] św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn św., *Enarrationes in Psalmos*; Patrologia Latina 36 i 37; *Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sulowski (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 37–42), Warszawa 1986.

²¹ „Melior autem homo est qui voluntate, quam qui necessitate bonus est – voluntas igitur libera danda homini fuit” (*De diversis questionibus LXXXIII*, 2; Patrologia Latina 40,11).

²² „Si enim cogitur, non vult: et quid absurdius, quam ut dicatur nolens velle quod bonum est” (*Opus imperfectum contra Iulianum* 1,101; Patrologia Latina 45,1117).

- Augustyn św., *Enchiridion ad Laurentium*, Patrologia Latina 40; *Podręcznik dla Wawrzyńca*, tłum. W. Budzik, [w:] św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, s. 231–288.
- Augustyn św., *De civitate Dei*, Patrologia Latina 41; *Państwo Boże*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. 1–2.
- Augustyn św., *De Genesi contra Manichaeos*, Patrologia Latina 34; *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, tłum. J. Sulowski, [w:] św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 25), Warszawa 1980.
- Augustyn św., *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Patrologia Latina 34; *Niedokończony komentarz do Księgi Rodzaju*, tłum. J. Sulowski, [w:] św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 25), Warszawa 1980.
- Augustyn św., *De Genesi ad litteram libri duodecim*, Patrologia Latina 34; *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, tłum. J. Sulowski, [w:] św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 25), Warszawa 1980.
- Augustyn św., *In Ioannis Evangelium*, Patrologia Latina 35; *Homilie na Ewangelie św. Jana*, tłum. W. Szoldrski i W. Kania (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 15), Warszawa 1977.
- Augustyn św., *Opus imperfectum contra Iulianum*, Patrologia Latina 45.
- Augustyn, św., *Questiones in Heptateuchum*, Patrologia Latina 34; *Problemy Heptateuchu*, tłum. J. Sulowski (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 46–47), Warszawa 1990.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Poznań 2006.
- Cholwińska H., *Zagadnienie genezy zła w myśli św. Augustyna*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1999, R. 37, nr 1, s. 87–113.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2000.
- Kołodziej L., *Gdzie jest miejsce dzieci w filozofii liberalnej?*, „*Znak*” 1993, nr 461.
- Ratzinger J., *Czas przemian w Europie*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.
- Salij J., *Opatrzność Boża w świecie, w którym dzieje się zło*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2010, R. 48, nr 2, s. 21–29.

Wolność w doktrynie Tomasza z Akwinu

Tomasz z Akwinu (1224/25–1275) był do niedawna głównym mistrzem intelektualnym katolicyzmu, a i dziś oficjalne nauczanie Kościoła katolickiego opiera się w dużej mierze na jego myśli, która obecna jest zresztą także w teoriach niezwiązanych wprost ze sprawami religijnymi czy teologicznymi, jak np. w doktrynach prawnych, politycznych czy filozoficznych.

Życie i działalność św. Tomasza z Akwinu przypada na wiek XIII, słusznie nazywany złotym wiekiem scholastyki. Tomasz dzięki zbiegowi okoliczności, wywołanemu nieustannym konfliktem cesarza Fryderyka II z kolejnymi papieżami, studiował na cesarskim uniwersytecie w Neapolu, gdzie z niezwykłą gorliwością wykładano pisma Arystotelesa, których lektury zakazywano na uniwersytetach podlegających Rzymowi. W Neapolu spotkał uczniów św. Dominika. Urzekli go oni swoją bezkompromisowością oraz ewangeliczną prostotą życia. W 1244 r. Tomasz wstąpił do zakonu kaznodziejów. Przełożeni, aby uchronić nowicjusza przed rodziną, która sprzeciwiła się jego decyzji oraz umożliwić mu pogłębianie znajomości filozofii, głównie w wersji arystotelesowskiej, wysłali go na Uniwersytet Paryski do św. Alberta Wielkiego, który był najsłynniejszym wówczas uczonym dominikaninem i uchodził za znawcę filozofii Arystotelesa. Po drodze do Paryża Tomasz został na polecenie matki porwany przez braci i uwięziony. Po roku matka ustąpiła. Tomasz dotarł do Alberta Wielkiego i wraz z nim wyjechał do Kolonii w 1248 r., aby już niebawem wrócić na Sorbonę jako wykładowca. Wiosną 1256 r. Tomasz został promowany na mistrza świętej teologii. Był na uniwersytecie – jako zakonnik – atakowany przez duchownych z kapituły katedralnej paryskiej, posiadających dotychczas decydujące znaczenie na uczelni. Powstały wówczas teksty w obronie zakonów żebrzących. Pod koniec 1259 r. Tomasz został odwołany z Paryża. Od 1261 r. był wykładowcą teologii w kurii papieskiej. Jesienią 1268 r. udał się ponownie do Paryża,

aby tym razem z kolei włączyć się w spór o rzeczy znacznie ważniejsze niż stanowiska uniwersyteckie, mianowicie prawdziwy kształt i znaczenie doktryny Arystotelesa. Na wydziale *artium* bowiem Siger z Brabancji z dużą siłą głosi awerroizm. Wtedy powstały Tomaszowe komentarze do pism Arystotelesa. W 1272 r. Tomasz wyjechał z Paryża do Neapolu, gdzie objął katedrę teologii na uniwersytecie. Na św. Mikołaja, 6 grudnia 1273 r., doznał dziwnego przeżycia podczas odprawiania nabożeństwa i od tego dnia zaprzestał pracy. W lutym 1274 r. na polecenia papieża udał się do Lyonu na sobór powszechny. Po drodze stan zdrowia Tomasa pogorszył się. Podróżni zatrzymali się w opactwie cystersów w Fossanova, gdzie rankiem 7 marca Tomasz zakończył życie.

Mówi się niekiedy, że tak jak Augustyn „ochrzcił” Platona, tak Tomasz „ochrzcił” Arystotelesa. Jest to jednak zbyt daleko idące uproszczenie. Tomasz bowiem, korzystając z arystotelesowskiego realizmu, stworzył własną metafizykę istnienia (*esse*), która zapewniła mu trwałe miejsce w historii myśli ludzkiej.

Dokładnie trzy lata po śmierci Tomasa, 7 marca 1277 r., biskup Paryża i wielki kanclerz Uniwersytetu w jednej osobie, Stefan Tempier, potępiając arystotelizm, włączył do wykazu potępionych poglądów szereg tez Tomasa. Do tego potępienia przyłączyli się biskupi: Canterbury – Robert Kildwardy, dominikanin, i jego następca, Jan Pekham, franciszkanin. Ciało Tomasa stało się przedmiotem sporu pomiędzy dominikanami i cystersami z Fossanova, w wyniku którego zostało ekshumowane, pozbawione głowy i wreszcie wygotowane.

W dniu 18 lipca 1323 r. papież Jan XXII w Awinionie kanonizował św. Tomasza; 14 lutego 1325 r. odwołano w Paryżu potępienie jego nauki. W XVI w. teologię Tomasa ogłoszono jako obowiązujący wykład wiary. Pod koniec XIX w. papież Leon XIII zaapelował do intelektualistów o odrodzenie myśli św. Tomasa, co dało początek ruchowi neotomistycznemu.

Potoczne rozumienie wolności ukształtowane zostało – jak się wydaje – najpierw pod wpływem św. Augustyna, następnie Kartezjusza, a potem Jeana-Paula Sartre’a. Autorzy ci wyznaczają ściśle woluntarystyczną koncepcję człowieka, w której wolność to mniej więcej tyle co niezależność. Wskazuje na to stosowanie pojęcia wolności nie tylko w odniesieniu do bytów osobowych. Mówi się np. o zwierzętach żyjących na wolności, które odróżniamy od zwierząt żyjących w niewoli człowieka. W tomistycznym ujęciu wolność będzie związana z intelektualnym charakterem bytu ludzkiego i w pierwszym rzędzie jej podstawa będzie tkwiła we władzach poznawczych, co wyraźnie różni to ujęcie od koncepcji woluntarystycznych.

Wolność w tekstach Tomasza z Akwinu

Termin „wolność” (*libertas*) używany jest w tekstach Tomasza tylko akcydentalnie i to jako synonim dobrowolności (*voluntarium*), niezde-terminowania (*indeterminatio*) czy nawet panowania (*dominium*). Za- zwyczaj Akwinata mówi o wolności czegoś – decydowania, sądenia, postępowania. Co więcej, wolność Tomasz odnosi do bytu ludzkiego, a przypisanie jej czemukolwiek innemu jest u niego wyłącznie pewną analogią. Nie znajdziemy więc w jego tekstach teorii wolności politycznej, gospodarczej, organizacyjnej rozumianej inaczej niż wolność człowieka, jego działania, poznawania, sumienia.

Problematyka wolności znajduje się w pismach Akwinaty w kontek-ście teorii dobra i teorii woli.

1. Dobru poświęca Tomasz dwie kwestie już na początku swojej *Sum- my teologii*¹. Podstawową tezą jest tożsamość dobra i bytu² oraz na- wiązanie do klasycznego określenia dobra jako tego, czego wszyscy pragną³. Wprowadza to w problematykę własności transcendentalnej dobra, powodowanej wprost przez samo *esse* bytu jednostkowego. Posiadanie przez byt własności dobra oznacza możliwość wybrania go przez osobę, jako czegoś dla niej pozytywnego. Jest to w dalszej konsekwencji przyczyna działania woli.
2. Działanie woli jest przedmiotem zainteresowań Tomasza na począ- tku drugiej części jego dzieła, w tzw. *Traktacie o uczynkach*⁴, a w *Trak- tacie o uczuciach*⁵ korzysta z ustalonych wcześniej zasad przy zagad- nieniu oceny moralnej ludzkich uczuć. Sam czyn ludzki Akwinata traktuje dwojako: najpierw jako relację, czyli byt przypadłościowy zapodmiotowany zarazem w dwóch lub więcej substancjach, z któ- rych jedna jest podmiotem relacji, jej autorem, a druga kresem tej relacji, czyli jej swoistym odbiorcą. W obszernej kwestii 18 *primae*

151

¹ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 5–6. Korzystam z wersji elektronicz- nej tekstów Tomasza, która powstała na podstawie edycji leonińskiej: *Corpus thomisti- cum*, S. Thomae de Aquino, *Opera omnia* recognovit ac instruxit Enrique Alarcón auto- mato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A.D. MMI, dostępnej pod adresem www.corpusthomicum.org (dostęp: 10.01.2014). Kompletny polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. zbior. pod dyr. S. Bełcha, t. 1–34, Londyn 1966–1980. Zagadnienia antropologiczne dostępne są także w przekła- dzie S. Swieżawskiego: św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku, Summa teologii 1*, 75–89, tłum. S. Swieżawski, wyd. 2, Kęty 2000.

² *Ens et bonum conventuntur.*

³ *Bonum est quod omnia appetunt.*

⁴ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 6–21.

⁵ *Ibidem*, q. 22–48.

secundae partis określa Tomasz warunki dobra moralnego tak rozumianego czynu człowieka.

3. Uwagi na interesujący nas temat znajdują się ponadto w *Kwestiach dyskutowanych o złu*⁶, a szczególnie w będącej częścią tego zbioru *Kwestii o ludzkim decydowaniu*. Ponadto Tomasz podejmuje to zagadnienie w innych obszerniejszych dziełach, jak *Summa filozoficzna*⁷, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*⁸, *Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda*⁹ czy *Komentarz do Etyki nikomachejskiej*¹⁰.

Najogólniejsze określenie wolności znajduje się w *Summie filozoficznej* i brzmi: „Wolne jest to, co samo dla siebie jest przyczyną” (*Liberum est quod sui causa est*)¹¹. Chodzi więc o to, co dziś określilibyśmy słowem podmiotowość. Piotr z Bergamo w słynnej *Tabula aurea*¹², omawiając termin *libertas*, starannie zbiera wszystkie konteksty jego występowania w tekstach Tomasza. I tak *libertas* oznacza „panowanie z mocą nad swoimi działaniami”. Pisze dalej, że tak rozumiana wolność ma cztery znaczenia: wolność od przemocy, nędzy, grzechu i prawa (*a coactione, miseria, peccato et iustitia*) i dodaje, że pierwsza z nich oznacza wprost wolny wybór (*liberum arbitrium*). Podkreśla też, że „pragnienie zła nie stanowi wolności ani żadnej jej części”. W ten sposób Tomasz wyraźnie sprowadza wolność do podmiotowej własności człowieka – *summum libertatis convenientissime est in voluntate* („najwyższa wolność jest czymś najbardziej odnoszącym się do woli”) i precyzuje, że „korzeniami” wolności człowieka są wola i rozum w taki sposób, że wola jest jej podmiotem, a rozum – przyczyną¹³.

⁶ S. Thomae Aquinatis, *Questiones disputate De malo*, [w:] *Corpus thomisticum*. Kwestia dyskutowana o wolnym wyborze (*Questio disputata de Libero arbitrio*) umieszczona została także jako kwestia VI w zbiorze *De Malo* i zatytułowana tam *De electione humana*.

⁷ *Idem*, *Summa contra Gentiles*, [w:] *Corpus thomisticum*, *op. cit.* Polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzającymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1, Poznań 2003.

⁸ *Idem*, *Questiones disputate De veritate*, [w:] *Corpus thomisticum*, *op. cit.* Polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczynski, t. 1–2, Kęty 1998.

⁹ *Idem*, *Scriptum super Libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, [w:] *Corpus thomisticum*, *op. cit.*

¹⁰ *Idem*, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, [w:] *Corpus thomisticum*, *op. cit.*

¹¹ *Idem*, *Summa contra Gentiles*, *op. cit.*, lib. 2 cap. 48 n. 3. Polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzającymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1, Poznań 2003, ks. 2, rodz. 48, akapit 3 (s. 384).

¹² Petrus de Bergamo, *In opera Sancti Thomae Aquinatis index, seu Tabula Aurea*, Roma 1960, s. 571.

¹³ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 17, a. 1, ad 2. Polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9, tłum. F. W. Bednarski, London 1963, s. 270.

Zanim więc przejdziemy do bardziej szczegółowych opisów funkcjonowania ludzkiej wolności, trzeba zatrzymać się chwilę przy fundamentalnym w antropologii Tomasza odróżnieniu poznania od pożądania, co na poziomie władz duchowych stanowi odpowiednio intelekt (*intellectus*) i wolę (*voluntas*). Intelekt jest władzą poznawczą, czyli biernie przyjmującą treści, które doń docierają z otaczającej go rzeczywistości. Tomasz podkreśla, że intelekt nie tworzy poznania; jego największą zaletą jest „wierność” bytom, które poznaje. Wola natomiast jest władzą decydowania. Kieruje człowieka ku bytom, które poznawczo ujął intelekt. Dlatego u Tomasza zawsze działanie zależy od poznania; wola jest zależna od informacji płynących z intelektu. Z tego punktu widzenia wolę nazywa *appetitus intellectivus* – pożądaniem intelektualnym¹⁴. Wola jednak nie stanowi ślepego narzędzia „w rękach” intelektu, lecz ma „coś własnego”; tym czymś jest możliwość wyboru spośród opcji zaproponowanych przez intelekt. Zasadą zaś tego wyboru jest pragnienie przez nią dobra. Tak więc jak „przedmiotem” intelektu jest prawda, którą odbiera, tak „przedmiotem” woli jest dobro, do którego dąży. I tu pojawia się najtrudniejszy moment tej koncepcji: wolna wola z konieczności chce dobra, które prowadzi do szczęścia. Nikt bowiem, jak to często podkreśla Tomasz, nie pragnie zła i nawet wtedy, gdy człowiek popełnia samobójstwo, to dlatego, że widzi w tym jakieś dobro, np. uniknięcie cierpienia¹⁵. Jak to pogodzić z wolnością woli? Odpowiedź Tomasza jest dość prosta:

Jesteśmy panami naszego postępowania w tym sensie, iż możemy wybierać to lub owo. Zaś wybór nie dotyczy celu, ale „tego, co do celu prowadzi”. Stąd też pożądanie ostatecznego celu nie należy do tego, czego jesteśmy panami¹⁶.

To związanie wolności z wewnętrznymi władzami człowieka lapidarnie ukazuje tekst następujący po zacytowanym wyżej zdaniu z *Summary filozoficznej*:

Co więc samo dla siebie nie jest przyczyną, nie jest wolne w działaniu. [...] A zatem tylko te [rzeczy], które się same poruszają, mają wolność w działaniu. I tylko te w działaniu używają sądu. Rzecz bowiem, która się sama porusza, dzieli się na poruszającą i poruszaną; poruszającą jest pragnienie poruszone przez rozum, wyobraźnię lub zmysły, do których należy sądzenie. Wśród nich tylko te sądzą w sposób wolny, które się same do sądu pobudzają. Żadna zaś władza sądząca nie pobudza się do sądzenia inaczej, jak tylko przez to, że zastanawia

¹⁴ *Ibidem*, I, q. 80, a. 2c.

¹⁵ *Ibidem*, I–II, q. 29, a. 4, ad 2. Polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, tłum. J. Bardan, Londyn 1967, s. 79.

¹⁶ *Ibidem*, I, q. 82, a. 1, ad 3. „Sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in III Ethic. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus”.

się nad swoim działaniem; musi bowiem, jeśli się sama pobudza do sądenia, znać swój sąd. A to jest jedynie właściwością intelektu. [...] Byty obdarzone intelektem mają [...] nie tylko wolność działania, lecz także wolność sądu, a to znaczy mieć wolną decyzję¹⁷.

W tekście tym pojawiają się już wszystkie kluczowe terminy Tomaszowej doktryny wolności człowieka: *liberum in agendo* (wolność w działaniu), *liberum iudicium* (wolny sąd) i *liberum arbitrium* (wolna decyzja). Przy czym Akwinata wyraźnie wiąże wolne działanie z posiadaniem intelektu i wydawaniem przez niego wolnych sądów, które stanowią podstawę wolnego decydowania. To wolne decydowanie jest – jak już wiemy – domeną woli:

Swoistą cechą wolności woli jest wybór; bowiem dlatego – jak się to o nas mówi – mamy wolną wolę, iż możemy jedno przyjąć, a drugie odrzucić – co właśnie znaczy: wybierać. Stąd też, żeby poznać naturę wolności woli, trzeba przyjrzeć się wyborowi¹⁸.

W tym wykładzie Tomasza zwraca uwagę sposób rozumienia wolności wyboru – *liberum arbitrium*, która – przysługując człowiekowi¹⁹ – nie jest sprawnością (*habitus*) czy jakimś aktem duszy ludzkiej, lecz samą władzą, stanowiącą podmiot i swoich aktów, i odpowiednich sprawności²⁰. Właściwym działaniem *liberum arbitrium* jest wybór²¹.

Wolność więc nie jest cechą udzielaną człowiekowi z zewnątrz, nie jest nawet uzyskiwaną sprawnością: jest po prostu jego władzą, niezbywalnym elementem jego bytowej struktury. Ta wolność człowieka polega na wybieraniu dobra. Zwróćmy uwagę na pozorny paradoks: to, co stanowi konieczność woli, jest wolnością człowieka. Wskazuje to jeszcze

¹⁷ *Summa contra Gentiles*, op. cit., lib. 2 cap. 48 n. 3. „Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. [...] Et haec [res] sola iudicio agunt: nam movens seipsum dividitur in movens et motum; movens autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare. Horum igitur haec sola libere iudicant quaecumque in iudicando seipsa movent. Nulla autem potentia iudicans seipsam ad iudicandum movet nisi supra actum suum reflectatur: oportet enim, si se ad iudicandum agit, quod suum iudicium cognoscat. Quod quidem solius intellectus est. [...] intellectualia vero non solum actionis, sed etiam liberi iudicii, quod est liberum arbitrium habere”.

¹⁸ S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 3 resp. Polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, tłum. P. Bełch, London 1980, s. 170. „Proprium liberi arbitrii est electio, ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimus, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet”.

¹⁹ *Ibidem*, I, q. 83, a. 1c. „Necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso rationalis est”.

²⁰ *Ibidem*, I, q. 83, a. 2c.

²¹ *Ibidem*, I, q. 83, a. 3c. „Proprium liberi arbitrii est election”.

dobitniej na fakt, że wolność przysługuje człowiekowi jako bytowi rozumnemu, a wola, która jest fundamentem wolności człowieka – stanowi pewną bytową strukturę, uzależnioną ontycznie i funkcjonalnie od intelektu, działającą zgodnie ze swą naturą i dopiero w ramach ludzkiego *compositum* wykazującą skutki w postaci wolnego wybierania:

Otóż wybór wymaga czegoś ze strony władzy poznawczej i czegoś ze strony władzy pożądawczej. Ze strony władzy poznawczej wymagany jest namysł, który wyrokuje: co należy nad inne przełożyć; a ze strony władzy pożądawczej wymaga się, żeby przyjęła to, co przez namysł zostało zawyrokowane – pożądam tego²².

Tomasz, analizując wybór, stwierdza, że stanowi go zarówno komponent poznawczy, jak i pożądawczy, jednakże *liberum arbitrium* jest – według niego – władzą pożądawczą, i to tożsamą z wolą²³. Tę tożsamość Akwinata wyjaśnia przez porównanie do intelektu i rozumu²⁴. Jak intelekt jest podmiotem rozumienia zasad, w świetle których dochodzimy do wniosków, co nazwano rozumowaniem i co przypisano rozumowi, który jest po prostu intelektem w funkcji rozumowania, podobnie i wola jest podmiotem prostego chcenia dobra (co stanowi jej naturę, czyli innymi słowy podlega w tym zakresie naturalnej konieczności), natomiast wolny sąd jest podmiotem wyboru tych rzeczy i działań, które mają urzeczywistnić to dobro, a człowiekowi dawać szczęście. Wolny sąd zatem dotyczy środków prowadzących do celu, którym jest w ujęciu przedmiotowym dobro – w podmiotowym zaś ujęciu stanowi szczęście. Wybór jest działaniem woli, która jednak – z racji tego, że wybiera – nazywana jest wolnym sądem. Jest on podstawą dobrowolności naszego postępowania i tego wszystkiego, co składa się na wolność człowieka.

Z tego wynika dalej, że zło moralne pochodzi bardziej z faktu rozumności człowieka i dopiero pośrednio z faktu jego wolności. Nasz autor stoi bowiem na stanowisku, że dobroć woli zależy wyłącznie od określonego przez rozum przedmiotu, gdyż wewnętrzny akt woli jest pierwszym, a zatem najprostszym, poruszeniem ludzkiego postępowania: „I dlatego dobroć i złość woli zależy od czegoś jednego; inne zaś akty

²² *Ibidem*. „Ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae, ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praefendum; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur”.

²³ *Ibidem*, I, q. 83, a. 4c.

²⁴ *Ibidem*. Tomasz przedstawia w korpusie problemy, jakie miał z ujęciem wolnego sądu sam Arystoteles, który w swojej *Etyce nikomachejskiej* wahał się co do tego, czy wolny sąd jest władzą poznawczą czy pożądawczą (6,2).

dobroci i złości mogą zależeć od różnych innych [rzeczy]”²⁵. Nasuwa się tu problem zależności aktów woli od poznania, głównie poznania rozumowego: „Dobroć woli – sądzi św. Tomasz – zależy od rozumu w ten sam sposób jak zależy od przedmiotu”²⁶. Dobro bowiem, chociaż jest właściwym przedmiotem woli, musi być najpierw ujęte przez rozum, który ukazuje woli jej przedmiot, gdyż ona sama niczego nie rozpoznaje. *Bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis*²⁷ – tym zdaniem Tomasz rozpoczyna swoje rozważania na temat dobra i zła moralnego wewnętrznych aktów woli. Zdanie to odnosi nas do antropologicznych podstaw etyki, gdyż to właśnie w swej teorii człowieka Tomasz ustala, że wola jest władzą pożądania intelektualnego (*appetitus intellectivus*), a jej przedmiotem jest dobro, do którego dąży w sposób konieczny²⁸. Można powiedzieć, że wola jest władzą decydowania i podstawą swoistego odnoszenia się człowieka do poznanych wcześniej rzeczy. Tomasz zauważa, że chcenie dobre i chcenie złe to gatunkowo różne akty woli²⁹. Różnica gatunkowa w postępowaniu zależy od przedmiotu, dlatego też dobro i zło w wewnętrznych aktach woli zależą od przedmiotu czynu, który ma być dokonany. Pamiętamy jednak, że przedmiotem woli jest dobro i że wola z konieczności do tego dobra dąży. Rodzi się więc pytanie: w jaki sposób zło, które jest brakiem dobra, staje się przedmiotem woli? Na tak sformułowane zastrzeżenie Akwinata odpowiada, że przedmiotem woli „nie zawsze jest dobro prawdziwe”³⁰, ale niekiedy jest nim coś, co wydaje się być dobrem, lecz w rzeczywistości „nie ma w sobie powodu żadnego dobra”. To pozorne dobro może być jednak przez wolę pożądane, lecz akt takiego pożądania nie jest moralnie pozytywny. Tomasz pisze, że to rozum ukazuje woli przedmiot jej dążenia jako dobro, dlatego ostatecznie dobro moralne wewnętrznego aktu woli zależy od rozumu, który stanowi pryncypium wszelkich ludzkich i moralnych poczynań³¹.

²⁵ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I-II, q. 19, a. 2c. „Et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur: aliorum vero actuum bonitas et malitia potest secundum diversa attendi”.

²⁶ *Ibidem*, I-II, q. 19, a. 3c. „Bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo, quo dependet ab objecto”.

²⁷ *Ibidem*, I-II, q. 19, a. 1c. Dobro i zło stanowią z istoty swej różnicę wśród aktów woli.

²⁸ *Ibidem*, I, q. 82–83.

²⁹ *Ibidem*, I-II, q. 19, a. 1c. „Voluntas bona et mala sunt actus differens secundum speciem”.

³⁰ *Ibidem*, I-II, q. 19, a. 1 ad 1. „Verum bonum”.

³¹ *Ibidem*, I-II, q. 19, a. 1 ad 3. „Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum”. To ostatnie zagadnienie ma w literaturze tomistycznej (i nie tylko) wiele opracowań, jak np. monografię o. Krąpca, *Dlaczego zło* (Lublin 1976), rozprawę prof. M. Gogacza, *Zło i dobro* („Studia Philosophiae Christianae” 1978, R. 14, nr 2, s. 21–41).

Konieczność woli a dobrowolność czynu w interpretacjach tomistów

Tomasz wiąże wolność z intelektualnym charakterem całego bytu ludzkiego. Ten intelektualny charakter człowieka powoduje też, że jest on osobą. Komentatorzy, „stojąc na barkach Tomasza” – zgodnie ze znanym powiedzeniem Bernarda z Chartres – aby zobaczyć więcej, dalej i dokładniej, wiązali problem wolności z tematem osoby i relacji osobowych. Starali się w ten sposób zakwestionować woluntaryzm z jednej i determinizm z drugiej strony.

Pamiętamy, że w *Summa theologiae* św. Tomasz wyraża myśl, że wola dąży do dobra w sposób konieczny³². Nie jest to oczywiście konieczność wynikająca z przymusu, lecz konieczność naturalna ze względu na sam cel działania woli. Tomasz wyraźnie wyklucza podleganie woli jakiegokolwiek przymusowi, pisze bowiem, że „niemożliwe jest, aby coś było zarazem zniewolone i naturalne, tak jak niemożliwością jest, aby coś było przymuszone i dobrowolne”³³. Zarazem powiada, że woli przysługuje wolność w odniesieniu do jej decyzji (*liberum arbitrium*), a skutek działania woli – czyn ludzki – charakteryzuje się dobrowolnością (*voluntarium*). Dopowiada też zaraz, że coś określa się jako naturalne, bowiem odpowiada skłonności natury, tak samo co innego określa się jako dobrowolne, gdyż odpowiada skłonności woli³⁴. Na czym więc polega owa naturalna konieczność woli i jak ma się do niej wolność woli, skoro nie utożsamiają się ze sobą? Powstaje też pytanie, czy może wola człowieka dążyć do zła, które jest brakiem dobra?

Profesor Étienne Gilson uważa, że „założenie, że wola może podlegać przymusowi, jest sprzeczne i absurdalne; wola jest całkowicie wolna od przymusu”. Czy jest ona wolna od konieczności? Musimy tu przeprowadzić pewne rozróżnienie. W tym, co dotyczy wykonania aktu, wola jest zawsze wolna od konieczności:

Słowem, woli przysługuje zawsze wolność chcenia lub niechcenia jakiegokolwiek przedmiotu; gdy wola chce, przysługuje jej zawsze wolność w samookreśleniu się wobec takiego czy innego przedmiotu³⁵.

³² S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 1c i a.2c.

³³ *Ibidem*, I, q. 82, a. 1c.

³⁴ *Ibidem*. „Et ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis”.

³⁵ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 347. Zob. też rozdziały o wolnej woli i wolności w książkach E. Gilsona,

Ojciec J. Dubois pyta: „Czy nie możemy nie chcieć?” W odpowiedzi wskazuje na samą naturę woli jako pożądania intelektualnego, które jest poruszane przez dobro w sposób konieczny. „Chcenie dobra jest chceniem koniecznym”. Zasadę tej konieczności stanowi szczęście, które jest pożądaniem celu ostatecznego. Obejmuje też ono konsekwentnie wszystkie te dobra, które zdają się do tego celu doprowadzać. Dlatego – według słów o. Dubois – „wola wchodzi w krąg działania pewnego rodzaju determinizmu albo, powiedzmy, spontaniczności koniecznej: pożąda w sposób konieczny dobra najwyższego”³⁶.

Ojciec Jacek Woroniecki zwraca uwagę, że polski termin „wolność” niezupełnie odpowiada treści łacińskiego wyrażenia *liberum arbitrium*, co dosłownie oznacza „wolny sąd”³⁷. „W istocie wolność nasza – pisze Woroniecki – i wypływająca z niej odpowiedzialność nie dadzą się sprowadzić do jednej tylko władzy, ale są następstwem wspólnej ich gry...”³⁸. Najlepsze tomistyczne wyjaśnienie tej „gry” dał zdaniem Woronieckiego jezuita Matiussi w 21 tezie tomistycznej św. Piusa X³⁹.

Problem wolności i konieczności w ujęciu tomistycznym jeszcze bardziej interesował kolejne pokolenie tomistów. Profesor Stefan Swieżawski w wstępie do przekładu 82 i 83 kwestii *Traktatu o człowieku* pisze:

Tomasz sprawę ujmuje bardzo jasno i zasadniczo, gdy powiada, że korzeniem każdej wolności jest rozum: *radix totius libertatis est in ratione posita*. Dlatego więc i tylko dlatego, że wśród różnych ewentualności możliwy jest wybór jedynie dla człowieka wyposażonego w rozum (w przeciwieństwie do zdeterminowanego, bo bezrozumnego zwierzęcia), zdolność wykonywania wyboru świadczy o wolności. W wypadkach jednak, w których wyższy stopień życia intelektualnego i moralnego umniejsza mnogość możliwości i wybór nasz zostaje ograniczony, wolność nie tylko nie zanika, lecz pojawia się w wyższej i czystszej postaci.

Prof. Swieżawski zwraca uwagę, że:

[...] nasuwa się jednak przy takiej interpretacji wolności pewna trudność. Czy przy takiej koncepcji wolności, umieszczającej w rozumie całe jej źródło,

Duch filozofii średniowiecznej (tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958) i *Elementy filozofii chrześcijańskiej* (tłum. T. Górski, Warszawa 1960).

³⁶ J. Dubois OP, *Czynności ludzkie*, [w:] *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, praca zbiorowa, przekład ss. dominikanek z klasztoru św. Anny, Poznań 1967, s. 126–127.

³⁷ Taki przekład *liberum arbitrium* preferuje J. Woroniecki. Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 130.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, s. 133. Oto zawarta tam treść owej tezy: „1. Wola nie uprzedza rozumu, ale idzie za nim; 2. pożąda ona bowiem z konieczności tego, co jej zostanie przedstawione jako dobro wypełniające całkowicie jej pożądanie, lecz 3. między dobrami, co do których sąd może wypaść rozmaicie, zachowuje wolność wyboru. 4. Wybór zatem następuje po ostatnim sądzie praktycznym, że zaś właśnie ten sąd jest ostatni, sprawia to wola”.

nie popełnia się błędu, że się już właściwie przestaje mówić o wolności woli, a całą problematykę wolności sprowadza się do wolności poznania, zapominając o wolności samej decyzji? [...] Bliższe wniknięcie [w Tomaszowy schemat współdziałania rozumu i woli – przyp. A.A.] pokazuje nam, że w naszej decyzji podstawowy i istotny jest akt wyboru, właśnie ów *appetitivus intellectus vel appetitus intellectivus*, [...] ten zaś akt wyboru jest aktem woli. Można też powiedzieć inaczej: elementem materialnym, „materią” w akcie wyboru jest sąd naszego intelektu praktycznego [...] jednakże formą naszego wyboru jest akt woli, który też stanowi element formalny naszego wybierania, czyli naszej decyzji. [...] Chodzi o to, że właśnie w mocy woli człowieka znajduje się ostateczny sąd intelektu praktycznego. I nie intelekt, lecz wola dokonuje wyboru tego sądu i podejmuje dotyczącą go decyzję. Sama więc wola określa swą własną decyzję i ona jest formalnie wolna [...]⁴⁰.

Ojciec Mieczysław A. Krąpiec w swojej monografii *Ja – człowiek* konfrontuje rozmaite współczesne formuły problemu z tradycją klasyczną problemu woli, płynącą od św. Tomasza. Przypomina, że w tradycji tej wyróżnia się „dwojakiego rodzaju akty woli przyporządkowane intelektualnie dostrzeganemu dobru: akty wyłonione naturalne i akty nakazane. Pierwsze [...] mają za swą bezpośrednią przyczynę samą wolę i dlatego nazywa się je aktami «dobrowolnymi»”. Akty te

[...] mają za swój przedmiot formalny dobro, które w konkretnych warunkach jest zawsze „takim o to” dobrem, chociaż „takie o to” dobro od strony ontycznej suponuje dobro jako dobro, czyli dobro w swej analogicznej ogólności, które „gatunkuje” wolę jako jej formalny przedmiot, tak jak byt gatunkuje ludzki intelekt. Owo dobro [...] stoi u podstaw przeżycia zwanego „szczęściem w ogólności”.

Rzecz jasna suponuje ono intelektualną wizję bytu jako bytu, czego następstwem jest naturalna inklinacja rozumna (wola) ku dobru, będącego osobistym szczęściem.

Obok tych aktów woli

[...] istnieją jeszcze akty nakazane przez wolę jako przyczynę sprawczą, a wykonane przez inne władze człowieka [...] te ostatnie podlegają przymusowi, natomiast akty dobrowolne w stosunku do dobra w ogólności podlegają konieczności, lecz nie przymusowi. W stosunku zaś do wszelkiego dobra, nie będącego dobrem w ogólności, są aktami wolnymi⁴¹.

⁴⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku, Summa teologiczna 1*, 75–89, oprac. S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 432–434.

⁴¹ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 283–284. Obszerniejszy *passus* swoich rozważań poświęca o. Krąpiec uściśleniu pojęć „konieczności” i „przymusu”. Konieczność jego zdaniem wynika z porządku przyczynowania. Można powiedzieć, że chodzi tu wprost o naturalny porządek realnie istniejącej rzeczywistości, w której np. „człowiek jest z konieczności rozumny”. Gdy natomiast uzasadnieniem jakiejś konieczności jest sprawa przyczyna zewnętrzna fizyczna albo moralna, to mamy do czynienia z przymusem.

Wynika z tego, że nasza wola [...] w stosunku do dobra analogicznie ogólnego, które jest naszym szczęściem w przeżyciu ogólnym i niezdeteminowanym, podlega konieczności, a nie swobodnemu wyborowi. Znaczy to, że nasza wola [...] nie może nie chcieć dobra, jeśli to dobro jest przedmiotem formalnym woli. [...] Natomiast wola w swych aktach dobrowolnie wyłonionych nie może podlegać przymusowi, gdyż te akty wyływają [...] z samej woli i w niej samej pozostają. Zatem nikt z zewnątrz nie może nakazać dobrowolnych wewnętrznych aktów woli. Inaczej [...] powstają akty woli nakazujące wykonanie czegoś na zewnątrz. Takie akty mogą być i bywają wymuszone na skutek przemocy i gwałtu. Nasza wolność działania, zwana wolnością woli, dotyczy zatem jedynie wewnętrznych decyzji.

Stąd jej określenie jako „panowanie woli nad swoimi aktami w stosunku do wszelkich dóbr, które nie są dobrem nieskończonym”. Tak pojęta wolność – dodaje o. Krąpiec – jawi się w postaci tzw. wolności wyboru (*libertas specificationis*) i tzw. wolności działania (*libertas exercitii*)⁴².

Z kolei profesor Mieczysław Gogacz ukazuje wolę w jej relacji do intelektu. Pisze:

Obok [...] intelektu możnościowego i czynnego jest w duszy jako jej przypadłość, duchowa władza, której działanie polega na wyborze tego, co jej intelekt ukaże jako odpowiedni dla niej przedmiot chcenia. Intelekt poznaje całą dostępną mu rzeczywistość. Posiada w sobie treści poznawcze. Wola „widzi” je w intelekcie. I z doświadczenia wiemy, że nie idzie za każdą treścią. Wola właśnie wybiera. [...] Wybiera na zasadzie własnej decyzji, lecz z tego, co jej intelekt zaprezentuje. Wynikają więc z tego faktu dwie własności woli: właśnie jej wolność, czyli niezależność od intelektu w istnieniu i działaniu, a z drugiej strony jej swoista zależność od informacji, której o rzeczach dostarcza jej intelekt. [...] Wynika z tego, że rozwój wolności nie idzie w kierunku coraz większej ilości aktów wyboru, lecz w kierunku coraz rozumniejszych decyzji. Gdy intelekt będzie poznawał rzeczywistość coraz dokładniej, gdy zobaczymy różne wartości tego, co poznał, wola, usprawniona w wyborze tego, co wartościowsze, będzie wybierała dobra o realnej wartości [...]. Tych aktów wyboru może więc być coraz mniej, gdy będą trafniejsze. A gdy mądrość i miłość uzyskują poziom bardzo wysoki, wybór woli może sprowadzić się do aktu wyboru najdoskonalszego bytu. Wolność więc według św. Tomasza nie powiększa się przez ilość aktów, lecz przez ich trafność w stosunku do najwłaściwszego dobra, odpowiedniego dla człowieka. To wszystko daje się zrealizować pod warunkiem, że wola, która jest sama dla siebie źródłem swych decyzji, będzie współpracowała z intelektem dobrze usprawnionym. Gdy po prostu przyjmie hegemonię intelektu. [...] Intelekt więc, który dokonał prawdziwych sądów intelektualnych, te sądy dał do dyspozycji woli. Gdyby intelekt nigdy się nie mylił, wola byłaby zbyt cenna, jako władza przesądzająca o zrealizowaniu danego sądu. Wola więc decyduje i ryzykuje. Trafność jej wyboru zależy od intelektu, od prawdziwości jego sądów. [...] Człowiek z tej racji, że jest rozumny, jest wolny w swych decyzjach. Jest rozumny, to znaczy odkrywa prawdę w żmudnym trudzie przechodzenia z przesłanek do wniosku. Jest wolny, ponieważ akceptuje wynik swojego poznania, a potem zmienia decyzję i wybór, gdy dojdzie do sądów bardziej prawdziwych⁴³.

⁴² *Ibidem*, s. 285–286.

⁴³ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa 1985, s. 78–80.

Wolność *constitutivum* osoby (kierunki rozwoju tomistycznej koncepcji wolności)

Okazją do prześledzenia losów Tomaszowej koncepcji wolności w filozofii chrześcijańskiej „epoki posttomistycznej” był poświęcony wolności we współczesnej kulturze V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej⁴⁴, który miał miejsce na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w sierpniu 1996 r. Kongres pokazał, że problematyka wolności pod koniec XX w. podejmowana i rozważana była w różnych nurtach i szkołach filozoficznych. Antoni B. Stępień, podsumowując obrady sekcji polskiej, zauważył jednak, że „większość wypowiedzi sięga do szacownej, starożytnej tradycji problematyki wolności, wiele osób nawiązuje do Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, niektórzy po prostu przypominają ich poglądy”⁴⁵.

Battista Mondin w wykładzie pt. *Wolność jako istotny i pierwotny czynnik konstytutywny osoby ludzkiej*⁴⁶ wyraźnie związał wolność z osobą. Uważa on, za Heglem, że prawda, iż wolność stanowi istotną cechę osoby ludzkiej, „została uzyskana po raz pierwszy dzięki chrześcijaństwu”. Dla myślicieli starożytnych wolność była bowiem stanem politycznym, społecznym lub psychologicznym. Dziś cecha ta jest powszechnie akceptowana w rozmaitych deklaracjach, konstytucjach i kodeksach. Wypracowanie chrześcijańskiego pojęcia wolności przypisuje Mondin woluntaryzmowi św. Augustyna. Sam idzie dalej po tej linii, uznając wolność za możliwość doskonalenia człowieczeństwa poprzez kulturę. To określenie umożliwiło Mondinowi odmówienie miana prawdziwej wolności czynom człowieka nieskierowanym na jego doskonalenie się, np. handel narkotykami czy mordowanie przeciwników politycznych.

Rocco Buttiglione⁴⁷ wiąże wolność osoby z relacjami osobowymi, które są jej niezbywalną własnością. Zauważa zresztą, że historyczne formułowanie się teorii osoby rozpoczęło się od zidentyfikowania relacji osobowych, a dopiero potem samej natury osoby. Niepełność Boecjańskiej definicji osoby polega właśnie na nieuwzględnieniu w niej zachodzenia pomiędzy osobami relacji, które sprawiają, że powiązane nimi osoby stają się jakby kimś jednym, czyli wspólnotą. W tym fakcie upatruje Buttiglione możliwości nowych badań nad teorią osoby w ogóle. Na relacyjny

⁴⁴ Zob. opublikowane materiały: *Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL Lublin, 20–25 sierpnia 1996, Lublin 1997.

⁴⁵ A.B. Stępień, *Uwagi metafizyczne o rozważaniach o wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 775.

⁴⁶ W tłum. P. Kawalca, s. 53–69.

⁴⁷ R. Buttiglione, *Osoba a społeczeństwo*, tłum. N. Szutta, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 83–94.

charakter wolności, analizując ją z pozycji filozofii podmiotu, wskazywał też Jan Krokos⁴⁸.

Najmocniej wolność z osobą związał niewątpliwie Josef Seifert w obszernym wykładzie zatytułowanym *Być osobą – być wolnym*⁴⁹. Łączy on wolność z posiadaniem przez osobę sfery możliwościowej w swej ontycznej strukturze. Wydaje się jednak, że nie jest to najszcześniejsze rozwiązanie, wynikałoby bowiem z niego odebranie wolności Bogu, a przypisanie jej innym bytom, np. zwierzętom i roślinom. Ostatecznie autor stwierdza, że „wolność ludzka jest oczywista”⁵⁰. A zatem radykalne związanie wolności z osobą jest tu raczej jakąś filozoficzną intuicją niż dostatecznie uzasadnionym wnioskiem. Autor ostro krytykuje klasyczne ujęcie dobra, jako tego, czego wszyscy pożądamy i wobec tego przeciwstawia się tomistycznej koncepcji, że wolność ludzka dotyczy środków prowadzących do dobra, którego pożądamy z konieczności, jako tego, co daje nam szczęście, nie kwestionując jednakże samego naturalnego pragnienia szczęścia.

Przeciwnego zdania jest Vittorio Possenti, który akceptując Tomaszowe rozróżnienie konieczności dobra i dobrowolności czynu, w tym właśnie upatruje genialnego rozwiązania „dramatu ludzkiej wolności” (wyrażenie Seiferta)⁵¹. Podkreśla, że tylko takie usytuowanie ludzkiej wolności stawia człowieka z dala zarówno od determinizmu, jak i indeterminizmu. Wskazuje zarazem na rolę poznania, lecz nie sytuje poznania dobra na pozycji czynnika determinującego nasze postępowanie, gdyż to ostatecznie wola kieruje się lub nie wskazaniem intelektu, wola ma także moc skierowywania poznawczej działalności intelektu w interesujące ją obszary rzeczywistości. Należy w tym miejscu zauważyć, że osobno sam problem „wolność a prawda” podjął Andrzej Maryniarczyk⁵². Possenti proponuje, by dokładnie zbadać podstawy decyzji zbuntowanych aniołów, aby raz na zawsze zakwestionować wszelki intelektualizm etyczny: wszak aniołowie ci posiadali doskonałą wiedzę o Bogu i mimo to odrzucili Boga. Dokonali zatem wyboru przeciwko tej poznanej prawdzie.

Także Georges Cottier, zastanawiając się nad podmiotem wolności, stwierdza, że jest ona „jedynym przywilejem osoby”⁵³. Przeprowadza on

⁴⁸ J. Krokos, *Wolność jako podwójna relacja. Relacyjny charakter wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 351–354.

⁴⁹ J. Seifert, *Być osobą – być wolnym*, tłum. A. Szutta, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 116–157.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 125.

⁵¹ V. Possenti, *Dialektyka wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 189–197.

⁵² *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 309–329.

⁵³ G. Cottier, *Wolność a posłuszeństwo. Refleksje filozoficzne*, tłum. A. i P. Kawalcowie, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 199–221, cyt. ze s. 200.

dalej analizę poznania i postępowania człowieka wprost za św. Tomaszem i skierowuje ją ku podjętemu w tytule tematowi wolności i posłuszeństwa. Przekonywująco i z pełną konsekwencją pokazuje, że filozoficzne ustalenia Akwinaty porządkują i rozjaśniają zaplątania i nieścisłości wprowadzone do problematyki wolności przez filozofów nowożytnych i współczesnych.

Wydaje się, że w przywołanych wypowiedziach mamy do czynienia właściwie z dwiema trudnymi do pogodzenia koncepcjami wolności: woluntarystyczną, w której wolność jest podstawową własnością osoby, stanowi przyczynę naszego postępowania, jest swoistym punktem wyjścia postępowania człowieka, oraz intelektualistyczną, w której wolność jest skutkiem korzystania z rozumności człowieka, stanowi więc swoisty punkt dojścia człowieka, który osiąga on, postępując zgodnie ze swą rozumną naturą. W tej drugiej koncepcji musimy jednak obok wolności wyróżnić niezależność czy niezdeteminowanie osoby w odniesieniu do jej postępowania.

Aporie tomistycznej koncepcji wolności

163

Wolność czy rozumność?

Pierwszą filozoficzną aporią, która pojawia się w związku z problemem wolności w tomizmie, jest pytanie: co jest pierwsze – wolność czy rozumność? Postawienie wolności przed rozumnością wyznacza wszelkie tradycje woluntarystyczne, w których właśnie dominuje decydowanie nad rozpoznawaniem. Poznawanie jest tam właściwie podporządkowane decydowaniu, co prowadzić może niekiedy do sytuacji aż groteskowego uporu, np. co z tego, że ludzie dość powszechnie postrzegają niebo koloru niebieskiego, dla mnie – wszak jestem „wolnym” człowiekiem – to niebo ma kolor soczystej zieleni. Oczywiście większość z nas odesłałaby tak mówiącego delikwenta do okulisty.

Postawienie rozumności, pojmowanej jako wysiłek jak najbardziej adekwatnego odczytania otaczającej nas rzeczywistości, przed wolnością oznacza podporządkowanie decydowania poznaniu. Wyznacza zatem w etyce wszystkie kierunki intelektualistyczne. Wolność zatem zakłada rozumność. Wynika z tego dalej, że wolne jest tylko to postępowanie człowieka, które wynika z jego rozumności. Jak więc zakwalifikujemy te czyny ludzkie, które podejmuje on z niewiedzy, ignorancji lub zwyczajnej głupoty? Są one wprawdzie podjęte w sposób dobrowolny, lecz sta-

nowią zaprzeczenie rozumności. Czy skoro wolność wynika z rozumności, to owe czyny możemy określić jeszcze mianem czynów rozumnych? Czy więc na określenie złych wyborów nie należy zaproponować innego określenia, np. swoboda, niezależność, dowolność.

We współczesnej kulturze dominuje – jak się wydaje – woluntaryzm⁵⁴. Wolność stawia się często przed rozumnością i utożsamia z dowolnością. Ma to niekiedy szlachetny wystrój demokracji lub tolerancji. Pamiętać wszakże należy, że czołowy niemiecki socjaldemokrata – rzecznik daleko posuniętych swobód osobistych Willy Brandt – zauważył, że np. tego, kto jest ojcem dziecka, nie ustala się na drodze głosowania.

Poglądy św. Tomasza w tym zakresie sytuują się zdecydowanie po stronie intelektualizmu moralnego. To intelekt, odczytujący rzeczywistość, dostarcza nam danych, na podstawie których możemy rozsądnie poruszać się w tej rzeczywistości. Poglądy Tomasza są do tego stopnia intelektualistyczne, że nawet niechętnie mówi on o wolności; woli używać określenia *liberum arbitrium* – „wolny wybór” (co niektórzy tłumaczą nawet: „wolny sąd” – dostrzegając w wyrażeniu „wolny wybór” dyskretny ukłon w stronę woluntaryzmu). Wolny wybór jest niezwykłą cechą woli, stanowi po prostu istotę jej działania. Polega on właśnie na swobodnym wyborze przez wolę jednej z opcji zaproponowanych jej przez intelekt. Intelekt rozpoznaje rzeczywistość. Skutki swojej działalności poznawczej udostępnia woli. Wybór jednak należy do woli, która – jak pisze prof. Gogacz – „decyduje i ryzykuje”⁵⁵.

Liberum arbitrium dotyczy ludzkiego postępowania – wolność odnosi się więc do praktycznej działalności człowieka, nie zaś do jego działalności teoretycznej, czyli rozpoznawania rzeczywistości. Poznawanie dla Tomasza ma być prawdziwe, to znaczy zgodne z poznawaną rzeczywistością, innymi słowy: prawdziwość naszej wiedzy jest zgodnością zawartych w niej ujęć z faktami, które to ujęcie mają opisywać. Skoro jednak wolność odnosi się do filozofii praktycznej – oznacza to, że polem refleksji nad wolnością jest etyka jako filozoficzna nauka o ludzkim postępowaniu.

⁵⁴ Widać to wyraźnie w dziedzinie reklamowania różnych szkodliwych wyrobów, a najwyraźniej w promocji papierosów. Przeciwnicy nikotynizmu, na czele z ministrem zdrowia, przekonują, że palenie tytoniu jest przyczyną wielu groźnych chorób. Dzięki różnorodnym sposobom uświadamiania tego faktu ludziom, jest on społecznie trudny do zakwestionowania, dlatego autorzy reklam (dopóki były one dozwolone) chwyтали się właśnie argumentów woluntarystycznych w stylu: „palę, bo lubię”. Woluntaryzm w radykalny sposób „dystansuje” argumenty rozumowe, dając „szansę” innym motywacjom, np. modzie, emocjom, fałszywie pojętej nowoczesności itp.

⁵⁵ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 78–80.

Wolność czy konieczność?

Drugą aporią wiążącą się z podjętym tematem jest kontrowersja pomiędzy determinizmem i indeterminizmem. Determinizm bowiem odmawia człowiekowi wolności, głosząc, że wszelkie jego poczynania i działania, a nawet myślenie są z góry dokładnie określone. Przyczyny tego stanu rzeczy określa się rozmaicie – i w ten sposób kwalifikuje się różne determinizmy. Indeterminizm jest sądem przeciwnym: przysługuje człowiekowi wolność, która często jawi się jako podstawowa i pierwsza cecha bytu ludzkiego. Takie rozumienie wolności zbliża niektóre indeterminizmy do woluntaryzmu, tak jak niektóre determinizmy mają intelektualistyczny, a częściej racjonalistyczny ton, jak np. determinizm marksistowski, mówiący, że wolność jest uświadomioną koniecznością.

W związku z nakreśloną wyżej relacją poznania i decydowania pojawić się może jednak pytanie, czy w ogóle dysponujemy wolnością, czy też nasze wybory dokonują się zawsze pomiędzy błędem, tożsamym zarazem ze złem i fałszem, oraz wyborem słusznym, będącym zarazem prawdą i dobrem. W sytuacji takiej nie byłoby miejsca na wolność polegającą na możliwości alternatywnego wyboru pomiędzy dwoma tak samo wartościowymi dobrami.

Tomasz z Akwinu w swojej etyce odróżnia cel naszych dążeń od drogi prowadzącej do tego celu. Etapy tej drogi nazywa środkami. Z celem wiąże Tomasz pojęcie konieczności. Wolność – jego zdaniem – dotyczy środków prowadzących do tego celu. Jeśli jednak z celem wiązałaby się jakaś konieczność, to oznaczałoby, że to zagadnienie opuszcza obszar filozofii praktycznej, a wraca swoiście do filozofii teoretycznej. Tak w istocie usytuowane jest ono w tekstach i Arystotelesa, i Tomasza. Cel naszego życia ich zdaniem istnieje obiektywnie, nie wybieramy więc go, lecz odkrywamy na drodze teoretycznej kontemplacji. Można nie odkryć tego najwyższego celu ludzkiej egzystencji i przegrać swe życie, uganiając się za dobrami przemijającymi, niezależnymi od nas, bezwartościowymi. To przegrane życie jest dla człowieka nieszczęściem. Odkrycie owego celu ludzkiego życia nie jest trudne, gdy się zważy, co wyróżnia człowieka spośród innych żyjących. Tym wyróżnikiem jest ludzki intelekt. W intelektualności tedy należy szukać najwyższego dobra człowieka. Gdy – nawiązując do tego odkrycia – skorzystamy z objawienia chrześcijańskiego, to dowiemy się, że tym najwyższym intelektualnym dobrem jest kontemplacja samego Boga. Uzyskanie tego dobra jest tożsame ze szczęściem. Tomasz powie, że wola, intelektualna władza decydowania pragnie dobra z konieczności.

Wolność lub dobrowolność, jak mówi św. Tomasz, dotyczy środków prowadzących do realizacji celu, a środki te mogą być różnorodne. Cel bowiem może być realizowany na różnych drogach. Tym celem jest

dobro, którego wola człowieka po prostu nie może nie chcieć. Wolność wkracza zaś wtedy – jak pisze o Krapiec – w konkretne warunki, gdzie jej przedmiot staje się konkretnym „takim oto” dobrem⁵⁶.

Wolność czy niezależność?

Wolność jako niezależność od czegokolwiek głosił Sartre, dowodząc, że człowiek zawsze może wybierać, że z każdej sytuacji są przynajmniej dwa wyjścia, że człowiek tak naprawdę niczego nie „musi”. Sartre upatrywał w wolności istotnej cechy bytu ludzkiego, dlatego konsekwentnie odrzucał to, co ogranicza ludzką niezależność. Takim podstawowym czynnikiem ograniczającym naszą niezależność są inni ludzie, a przede wszystkim ci, którzy są z nami powiązani miłością. Dlatego Sartre odrzucał miłość.

Gdy z kolei zwiążemy wolność z rozumnością, wypadnie nam odmówić miana wolności wyborom będącym zaprzeczeniem tej rozumności. Warto w tym miejscu zauważyć, że dla Arystotelesa i św. Tomasza na takich właśnie wyborach polega moralne zło. Wynikałoby z tego, że wolność nie jest źródłem zła; wolność jako przejaw rozumności może być tylko pryncypium dobra moralnego. A zatem zło moralne wynika z innej cechy osoby ludzkiej: niezależności od intelektu, a co za tym idzie – także niezależności od wolności. Idąc po linii tych rozważań, prof. Gogacz głosi, że wolność stanowi przejaw sumienia i manifestację mądrości.

Sumienie jest bowiem pierwszym praktycznym sądem intelektu. Sądem, który intelekt formułuje na temat naszego postępowania i przekazuje go woli. Wola z tym sądem może zrobić, co zechce i na tym polega właśnie jej niezależność od intelektu. Może więc wola dokonać gwałtu na ludzkim sumieniu i postąpić wbrew jego zaleceniom. Człowiek doświadcza wtedy skrupułów, wyrzutów sumienia czy jakichś innych moralnych udręk. A zatem wolność, rozumiana jako przejaw rozumności, polegać może jedynie na podejmowaniu działań w zgodzie z głosem sumienia, dlatego śmiało możemy powiedzieć, że wolność jest przejawem sumienia.

Znamy jednak wszyscy ludzi, którzy zgodnie ze swym sumieniem popełniają wiele zła. Co można powiedzieć o tym ich sumieniu? Tyle tylko, że jest niewiele warte. A więc sumienie sumieniu nierówne. Sumienie więc nie stanowi ostatecznego kryterium naszej moralności, a co za tym idzie, także naszej wolności. Dlatego Gogacz mówi o mądrości, która polega na wyraźnym skonfrontowaniu prawdy z dobrem. Jest to więc pełna świadomość faktów i okoliczności jakiegoś działania, skorelowana

⁵⁶ M.A. Krapiec, *Ja – człowiek*, s. 283–284.

z przewidywanymi skutkami tego działania, ocenianymi z punktu widzenia osoby, której to działanie dotyczy. Dopiero więc mądrość stanowi dostateczne zabezpieczenie naszej wolności.

Wolność czy miłość?

Sartre odrzucał miłość jako podstawowe i dobrowolne ograniczanie naszej wolności. Na V Światowym Kongresie Filozofii Chrześcijańskiej w Lublinie, latem 1996 r. wyraźnie wiązano wolność z teorią osoby. Skoro bowiem według Arystotelesa wolność człowieka wynika z jego rozumności, a ta rozumność jest z kolei podstawą Boecjańskiej definicji osoby, to prosta konsekwencja tych poglądów prowadzi do związania wolności z osobą. Jednakże jak to często i w życiu, i w filozofii bywa, proste konsekwencje mają zawile drogi ku światłu dziennemu. Jeszcze bowiem św. Tomasz nie widział konieczności wiązania wolności z koncepcją osoby.

Można jednak na gruncie klasycznego tomizmu wskazać na wolność jako cechę lub nawet *constitutivum* osoby, o ile ta wolność zakorzeniona jest w rozumności. Wolność zatem jest przejawem intelektu osoby. Nawiązując natomiast do klasycznej etyki arystotelesowskiej, jednoznacznie należy wskazać na wolność jako pozytywną moralnie własność osoby ludzkiej. Wyklucza to z obszaru wolności moralne zło. A zatem możliwość podejmowania zła moralnego należałoby określić jakimś innym terminem, gdyż w takim ujęciu – paradoksalnie – człowiek jest niezależny od wolności jako wyboru moralnego dobra. Może bowiem wybrać zło moralne. Takie konsekwencje powoduje przyjęcie tej klasycznej koncepcji wolności i – słuszne z tego punktu widzenia – powiązanie jej z koncepcją osoby.

Problematyka wolności, podjęta i formułowana w obcym tomizmowi woluntaryzmie, przeniesiona na grunt filozofii Akwinaty, powoduje konieczność jej przeformułowań idących pod prąd utartym, pierwotnym interpretacjom tego tematu. Być może też jakimś rozwiązaniem problemu wolności osoby byłaby refleksja nad relacjami osobowymi, na co wskazywał Butiglione. Boecjańska koncepcja osoby w tekstach św. Tomasza została poszerzona o problematykę istnienia i powodowanych przez to istnienie skutków w postaci własności transcendentalnych, takich przede wszystkim jak realność i odrębność⁵⁷. To pozwoliło Gogaczowi na wymienienie wśród elementów konstytuujących osobę, obok istnienia i ro-

⁵⁷ Zob. M. Gogacz (red.), *Opera Philosophorum Medii Aevi, textus et studia*, t. 8: *Subsystencia i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1987.

zumności także relacji osobowych, a przede wszystkim miłości⁵⁸. Może więc analiza wolności w kontekście relacji osobowych odświeżyłaby większy nieco rąbek tajemnicy ludzkiej wolności?

Bibliografia

Teksty Tomasza z Akwinu⁵⁹

De electione humana, [w:] *De Malo*, www.corpusthomisticum.org (dostęp: 10.01.2014).
In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum exposition, [w:] *Corpus thomisticum*, www.corpusthomisticum.org (dostęp: 10.01.2014).

Kwestia dyskutowana o wolnym wyborze (Questio disputata de Libero arbitrio), www.corpusthomisticum.org (dostęp: 10.01.2014).

Questiones disputate De malo, [w:] *Corpus thomisticum*, www.corpusthomisticum.org (dostęp: 10.01.2014).

Questiones disputate De veritate, [w:] *Corpus thomisticum* (polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1–2).

Scriptum super Libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis, [w:] *Corpus thomisticum*, www.corpusthomisticum.org (dostęp: 10.01.2014).

Summa contra Gentiles, [w:] *Corpus thomisticum* (polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, tł. Z. Włodek, W. Zega, t. 1, Poznań 2003).

Summa theologiae, www.corpusthomisticum.org (dostęp: 10.01.2014).

Traktat o człowieku, Summa teologii 1, 75–89, tłum. S. Swieżawski, wyd. 2, Kęty 2000.

Traktat o człowieku, Summa teologiczna 1, 75–89, oprac. S. Swieżawski, Poznań 1956.

Suma teologiczna, tłum. zbior. pod kier. S. Bełcha (kompletny polski przekład), t. 1–34, Londyn 1966–1980.

Opracowania

Antweiler A., *Das Problem der Willensfreiheit*, Freiburg 1955.

Auer J., *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, München 1938.

Bergamo de P., *In opera Sancti Thomae Aquinatis index, seu Tabula Aurea*, Roma 1960.

⁵⁸ Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie, Warszawa 1997. Zob. szczególnie rozdział 7 pt. *Teoria osoby u podstaw realistycznej etyki i pedagogiki*, s. 65–74.

⁵⁹ Korzystam z wersji elektronicznej tekstów św. Tomasza, która powstała na podstawie edycji leonińskiej: *Corpus thomisticum*, S. Thomae de Aquino, *Opera omnia recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A.D. MMI*, dostępnej pod adresem www.corpusthomisticum.org.

- Broder Ch., *Willensfreiheit*, Stuttgart 1947.
- Bukowski A., *Wolna wola i uzdolnienie moralne człowieka w świetle objawienia*, [w:] *Problemy religijno-moralne*, Warszawa 1929, s. 69–89.
- Buttiglione R., *Osoba a społeczeństwo*, tłum. N. Szutta, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL–Lublin, 20–25 sierpnia 1996, Lublin 1997, s. 83–94.
- Chojnacki P., *Wolność woli człowieka w świetle psychologii i filozofii*, [w:] *Problemy religijno-moralne*, Warszawa 1929, s. 51–68.
- Cottier G., *Wolność a posłuszeństwo. Refleksje filozoficzne*, tłum. A. i P. Kawalcowie, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL–Lublin, 20–25 sierpnia 1996, Lublin 1997, s. 199–221.
- Dajczak J., *U podstaw wolności woli*, „Homo Dei” 1950, nr 19.
- Dubois J. OP, *Czynności ludzkie*, [w:] *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, praca zbiorowa, przekład ss. dominikanek z klasztoru św. Anny, Poznań 1967, s. 126–127.
- Février P., *Déterminisme et indéterminisme*, Paris 1955.
- Gilson É., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958.
- Gilson É., *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1960.
- Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.
- Gogacz M., *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997.
- Gogacz M., *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa 1985.
- Gogacz M., *Zło i dobro*, „Studia Philosophiae Christianae” 1978, nr 14/2, s. 21–41.
- Gogacz M. (red.), *Opera Philosophorum Medii Aevi, textus et studia*, t. 8: *Subsystencja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1987.
- Havard R., *Les problèmes de la liberté*, Paris–Bruges 1957.
- Jakubisiak A., *La pensée et le libre arbitre*, Paris 1936.
- Kaczyński E., *Prawda, wolność, sumienie: nauka św. Tomasza*, „Teofil” 1996, nr 5/1, s. 75–92.
- Kozubski Z., *U podstaw woli wobec zagadnień snu naturalnego, hipnozy i sugestii*, Warszawa 1924.
- Kramer H.G., *The Indirect Voluntary or voluntariura in causa*, Washington 1935.
- Krapiec M.A., *Dlaczego zło*, Lublin 1976.
- Krapiec M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
- Krapiec M. A., *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004.
- Krokos J., *Wolność jako podwójna relacja. Relacyjny charakter wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL–Lublin, 20–25 sierpnia 1996, Lublin 1997, s. 351–354.
- Laporte J., *La conscience de la liberté*, Paris 1947.
- Liberté et vérité* [pr. zbior.], Louvain 1954.
- Linke A., *O wolności woli. Studium psychologiczne*, „Unitas” 1911, nr 5, s. 20–27, 104–113, 179–191, 283–296.
- Lombardi F., *La libertà del volere e l'individuo*, Milano 1941.
- Lottin O., *La theorie du libre arbitre depuis Saint Anselme jusqu'a Saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1929.

- Łuszczczyńska M., *Ubi ratio, ibi ius. Doktryna prawna świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 2013.
- Neeser M., *Liberté chrétienne et libertés humaines*, Montpellier 1947.
- Pastuszka J., *Psychologia ogólna*, t. 2, Lublin 1947.
- Penczek M., *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, Kraków 2012.
- Possenti V., *Dialektyka wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL–Lublin, 20–25 sierpnia 1996, Lublin 1997, s. 189–197.
- Ricoeur P., *Volontaire et involontaire*, Paris 1953.
- Salamucha J., *Rola woli w naszym życiu psychicznym*, „Głos Kapłański” 1932, R. 6, nr 1, s. 7–15.
- Sawicki F., *Wolność woli w nowym oświeceniu*, „Roczniki Filozoficzne” 1949–1950, nr 2/3, s. 185–198.
- Seifert J., *Być osobą – być wolnym*, tłum. A. Szutta, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL–Lublin, 20–25 sierpnia 1996, Lublin 1997, s. 116–157.
- Siewerth G., *Die Freiheit und das Gute*, Freiburg 1959.
- Siewerth G., *Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit*, Düsseldorf 1954.
- Simon Y., *Traité du libre arbitre*, Liège 1951.
- Siwek P., *Świadomość wolności woli*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, s. 386–392.
- Stępień A.B., *Uwagi metafizyczne o rozważaniach o wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL–Lublin, 20–25 sierpnia 1996, Lublin 1997, s. 775–777.
- Stępień T., *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2003.
- Vennes G., *Inconscient freudien et problèmes de la liberté*, Trois–Rivières 1960.
- Wenzl A., *Philosophie der Freiheit*, München 1947.
- Werner Ch., *L’âme et la liberté*, Paris 1960.
- Wicher W., *Wolność woli i determinizm psychologiczny jako zagadnienie etyczne i wychowawcze*, Warszawa 1932.
- Wilpert P., *Erziehung zur Freiheit*, Regensburg 1948.
- Winowski L., *Próba wolności*, „Znak” 1957, nr 9.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, 2-1, 2-2, Lublin 1986.
- Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, praca zbiorowa, tłum. ss. dominikanek z klasztoru św. Anny, Poznań 1967.
- Zega W., *Wolność chrześcijańska w wykładzie „Listu do Galatów” św. Tomasza z Akwinu*, „Teofil” 1993, nr 2/1, s. 20–30.

Wolność w poglądach Williama z Ockham

Uwagi wstępne

William z Ockham, uważany za najwybitniejszego myśliciela XIV w.¹ czy wręcz za geniusza filozofii średniowiecznej², był przede wszystkim teologiem³, filozofem⁴, logikiem⁵ i nominalistą⁶. Jako filozof był najbardziej wpływowym myślicielem swego stulecia, nowatorsko podważając założenia

171

¹ Na temat życia i twórczości Ockhama zob.: L. Baudry, *Guillaume d'Occam: sa vie, ses oeuvres, ses idées politiques*, t. 1: *L'homme et les oeuvres*, Paris 1949; A. Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham*, Milano 1972; M. Cord Adams, *William Ockham*, t. 1–2, Indianapolis 1987; z literatury polskiej: R. Palacz, *Ockham*, Warszawa 1982; B. Szlachta, *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Kraków 2001; *idem*, hasło: *Ockham*, [w:] K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 4, Warszawa 2009, s. 406–414.

² Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia łacińskiego obszaru kulturowego*, Warszawa 1973, s. 368 i 380.

³ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 807 wskazał, że zwieńczeniem teorii Ockhama jest nauka o Bożej wszechmocy. Zob. R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain–Paris 1947.

⁴ Zob. L. Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Occam*, Paris 1958; Ph. Boehner, *Ockham William: Philosophical Writings*, New York 1957; *idem*, *Collected Articles on Ockham*, New York 1958.

⁵ S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 806 uznał Ockhama za jeden z głównych autorytetów w zakresie logiki. Por. E.A. Moody, *The Logic of William of Ockham*, New York 1935; J. Biard, *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*, Paris 1969; J. Salamucha, *Logika zdań u W. Ockhama*, „Przegląd Filozoficzny” 1935, s. 208–239.

⁶ Jako nominalista Ockham był jednak odległy w metafizyce od uważających go za twórcę szkoły nominalistów XV-wiecznych (np. Jean Gerson). Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 3: *Od Ockhama do Suareza*, tłum. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 2001, s. 125; P.V. Spade, *Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes*, [w:] P.V. Spade (red.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge 2004, s. 100–117.

fundamentalne teologii i filozofii istniejące od końca wieku XIII⁷. Największy rozgłos przyniosła mu maksyma określana jako brzytwa Ockhama⁸.

Ockham nie był myślicielem politycznym systematycznie analizującym problematykę społeczeństwa, władzy, państwa i prawa. Nie był także radykalnym reformatorem realiów społecznych jego czasów⁹. Relacje zachodzące między papieżstwem a cesarstwem oraz między papieżstwem a członkami Kościoła stały się przedmiotem jego zainteresowania w związku z kolejnymi sporami, w których uczestniczył¹⁰. Swoje poglądy polityczne, mieszczące się w granicach wyznaczonych przez wcześniejsze stanowiska średniowieczne, Ockham zawarł dziełach¹¹, które napisał, będąc uciekinierem¹².

W dziejach europejskiej filozofii średniowiecznej pierwsza połowa XIV stulecia to zamknięcie okresu wielkich myślicieli, takich jak Duns Szkot, Ockham, a druga połowa – początek epoki szkół obejmujących ich uczniów i następców (kontynuacja w XV w.)¹³. Dlatego XIV w. można ujmować dwojako. Po pierwsze był to czas kontynuacji. Trwały dyskusje mające za przedmiot wolność woli (rozwijane po potępieniu z 1277 r.)

⁷ E. Jung-Palczewska, *Wilhelm Ockham (ok. 1280–1349)*, [w:] E. Jung-Palczewska (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, Warszawa 2000, s. 194.

⁸ B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. T. Baszniak i in., Warszawa 2000, s. 456; E. Jung-Palczewska, *op. cit.*, s. 195; zob. M. Łagosz, „Brzytwa Ockhama” a wykazanie nieistnienia, Wrocław 2002.

⁹ B. Russell, *op. cit.*, s. 547.

¹⁰ R. Palacz, *Atomizm społeczny Wilhelma Ockhama*, [w:] M. Drużkowski, K. Sokół (red.), *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Warszawa 1966, s. 160; J. Grzybowski, *Miecz i pastorat. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kąty 2006, s. 150. W ujęciu G. Minois, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego nieporozumienia. Od Augustyna do Galileusza*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1995, s. 233. Myśl Ockhama nie tylko ukształtowała się w toku polemik, ale była też przez nie naznaczona.

¹¹ F. Copleston, *op. cit.*, s. 126–130. Znaczna część dzieł politycznych Ockhama została wydana przez H.S. Offlera: H.S. Offler, *Guillelmi de Ockham. Opera Politica*, t. 1: *Octo quaestiones de potestate papae*, s. 314 i nast.; *An princeps pro suo succursu*, s. 230 i nast.; *Consultatio de cause matrimoniali*, s. 278 i nast.; *Opus nonaginta dierum*, rozdz. 1–6, s. 293 i nast., Manchester 1940; t. 2: *Opus nonaginta dierum*, rozdz. 7–124, s. 375 i nast.; t. 3: *Epistula ad fratres minores*, s. 6 i nast.; *Tractatus contra Benedictum*, s. 167 i nast.; *Tractatus contra Johannem*, s. 29 i nast. Ponadto: *Dialogus prima pars* i *Dialogus: tertia pars*, [w:] M. Goldast, *Monarchia Sancti Romani Imperii*, vol. 2, Frankfurt 1614, odpowiednio: s. 398 i nast. oraz 771 i nast.; *Dialogus: tertia pars*, [w:] R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327–1354)*, Rome 1914, s. 392 i nast. Tłumaczenie polskie: W. Ockham, *Dialog. Część pierwsza*, tłum. i oprac. J. Surzyn, Warszawa 2010. *Dialog* w niniejszym tekście jest przytaczany przez wskazanie części i fragmentu.

¹² F. Copleston, *op. cit.*, s. 126–130.

¹³ Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 397.

oraz relacje jej i rozumu. W ich toku pojawiły się nowe zagadnienia (m.in. poznawcza funkcja woli, stosunek woli Bożej do człowieka¹⁴). Spory dotyczące wolności i konieczności prowadziły ku rozważaniom na temat przeznaczenia, powiązanego z kwestią boskiej wiedzy wyprzedzającej wszystko to, co ma nastąpić¹⁵. Późnośredniowieczni nominaliści uważali, że dotyczące człowieka Boże przeznaczenie jest niezależne od ludzkich zasług gromadzonych przez całe życie albo że przeznaczenie w pewnym stopniu jest zależne od zasług człowieka (m.in. Ockham)¹⁶.

Po drugie – stulecie XIV było przede wszystkim czasem krytyki i pojawienia się nowych koncepcji. W jego pierwszej połowie zaznaczył się ogólny kryzys myśli spekulatywnej oraz zwroty (połączone w poglądach Ockhama) albo ku empirii, konkretyzacji nauk szczegółowych i refleksji teoriopoznawczej, albo ku sferze praktyki, szczególnie praktyki etycznej. Zrodziły się także trzy wielkie nurty znamienne dla czasów nowożytnych: poglądy Eckharta, Dunska Szkota i Ockhama¹⁷.

Czternastowieczne tendencje filozoficzne można zatem podzielić na tradycyjne szkoły filozoficzne czy, zgodnie z ówczesną klasyfikacją, na kierunki nominalistyczny i realistyczny, a od wystąpienia Ockhama – na „starą drogę” (*via antiqua*) i „nową drogę” (*via moderna*)¹⁸. Czternastowieczny nurt zachowawczy był kontynuacją prądów XIII w. Nurt sceptyczny, dominujący w tym stuleciu i krytyczny wobec metod badawczych filozofii wieku poprzedniego, spowodował, że stało się ono epoką odchodzenia od tradycyjnego sposobu myślenia¹⁹. Jako nurt antyschola-

¹⁴ S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 818.

¹⁵ W związku z tym ukształtowała się alternatywa: albo wszechmoc Boga wraz z wynikającym z niej przeznaczeniem (ograniczenie wolności człowieka), albo wolność bez ograniczeń (zagrożenie Bożej wszechmocy). Zob. S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 351.

¹⁶ Zob. J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, tłum. D. Pietrzyk-Reeves i in., Kraków 2006, s. 166.

¹⁷ Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 416 wskazał, że wrogi stosunek Ockhama do wszystkich systemów scholastycznych i jego teoria wiedzy, zwalczająca całą tradycję i wskazująca na nauki doświadczalne, umożliwiły pojawienie się później nowych ujęć świata i człowieka. Wynikające z tego konsekwencje prowadziły zarówno do Galileusza, jak i do Kartezjusza czy Hume’a.

¹⁸ *Ibidem*, s. 398. Zapoczątkowana przez Ockhama „nowa droga” została nazwana buridaizmem, od imienia mistrza paryskiego z I połowy XV w. Zob. J. Legowicz (red.), *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1981, s. 370.

¹⁹ K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 2009, s. 380; zob. K. Michalski, *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV siècle*, odb. z „Bulletin International de l’Académie Polonaise des Sciences et des Lettres” 1925.

styczny był obecny w poglądach Ockhama, „Czcigodnego Początkodawcy” (*Venerabilis Inceptor*)²⁰, inicjującego krytyczny nurt nominalizmu²¹.

Ockham należał do grona tzw. scholastyków franciszkańskich, grupy najwybitniejszych filozofów wieków średnich, jakich na przełomie XIII i XIV w. wydał ten zakon²². „Czcigodny Początkodawca” jest uważany za ostatniego wybitnego filozofa scholastycznego²³, najważniejszego po św. Tomaszu²⁴, przez część franciszkanów stawianego obok Dunsza Szkota²⁵. Był scholastykiem najbardziej cenionym przez Lutra²⁶. Scholastyka czasów Ockhama, mając już za sobą fazę konstruktywną (XIII w.), znalazła się w okresie krytycznym²⁷, czego jednym z efektów był właśnie nominalizm²⁸.

W myśli polityczno-prawnej czasów Ockhama dominowały kwestie wewnątrzkościelne i zagadnienie stosunku władzy duchowej do władzy świeckiej. Narastający ruch koncyliarystyczny i ruch mistyczny podkre-

²⁰ S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 798 zaznaczył, że określenie to miało dwa znaczenia. Było tytułem bakałarza, który nie doszedł do magisterium, a w stosunku do Ockhama symbolicznie oznaczało jego miejsce w myśli XIV-wiecznej. To drugie znaczenie jest podkreślone w literaturze. Zdaniem Z. Kuksewicza Ockham dokonał druzgocącej analizy krytycznej treści wielkich systemów XIII w. (*op. cit.*, s. 380). Uznawał tylko wartość tradycyjnej etyk. Według niego była ona nauką praktyczną (wyższą od nauk teoretycznych), będącą postępowaniem ludzi i społeczeństw, opisującą i oceniającą ludzkie czyny (s. 383).

²¹ J. Legowicz, *op. cit.*, s. 119–120. Zob. G. Leff, *Medieval Thought. St. Augustine to Ockham*, Baltimore 1958; *idem*, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastics Discourse*, Manchester 1975; K. Michalski, *Odrodzenie nominalizmu w XIV wieku*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1926, t. 4, s. 171–216.

²² B. Russell, *op. cit.*, s. 537.

²³ T. Tiuryn, *Bocjusz i problem uniwersaliów*, Wrocław 2009, s. 25 uznał czas Dunsza Szkota i Ockhama za ostatni ze szczytów w dziejach filozofii klasycznej. Zdaniem S. Swieżawskiego Ockham zamknął okres wielkiej scholastyki, gdyż „ustaje wszelka nadzieja filozoficznego wgłębiania się w prawdy wiary” (*op. cit.*, s. 817). Oznacza to otwarcie się drogi prowadzącej do empiryzmu nowożytnego.

²⁴ B. Russell, *op. cit.*, s. 542 i 550.

²⁵ E.R. Curtis, *Literatura europejska i łacińska średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Boroński, Kraków 1997, s. 233.

²⁶ B. Russell, *op. cit.*, s. 545. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6: *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 151 wskazał, że charakterystyczna dla Lutra koncepcja *totus home* w pewnym zakresie ukształtowała się na podstawie poglądów Gersona, który pozostawał m.in. pod wpływem ockhamizmu.

²⁷ Ten kryzys klasycznej scholastyki związany był z radykalnym zanegowaniem przez Ockhama istnienia poza umysłem realnych odpowiedników pojęć ogólnych: J. Domański i in. (red.), *Z dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, Warszawa 1989, s. 98. Wcześniej system scholastyczny został naruszony przez woluntaryzm Dunsza Szkota: J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 61.

²⁸ J. Domański i in., *op. cit.*, s. 39. Zdaniem J. Legowicza (*op. cit.*, s. 370) właśnie odrodzenie nominalizmu stanowiło najdonioślejsze osiągnięcie XIV-wiecznej antropologii filozoficznej. Zob. G. Leff, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastics Discourse*, Manchester 1975.

ślały, że prawdziwym Kościołem jest wspólnota wiernych, a papież powinien być poddany władzy soboru²⁹. W zakresie problematyki władzy pojawiła się możliwość uznawania jej za efekt konwencji ludzkiej (wpłynął na to przebieg polemiki Dunsza Szkota z poglądami Akwinaty). Narastała świadomość znaczenia swobodnego wyrażania zgody przez ludzi na przymus prawa i rządy monarsze³⁰. Idei tej sprzyjało dążenie soborów do władzy w Kościele i stanów do współrządzenia w państwie.

Mimo częstego łączenia Ockhama z Marsyliuszem z Padwy, w zakresie problematyki Kościoła poglądy myśliciela angielskiego różniły się od myśli Padewczyka, minimalizującego władzę papieską³¹. Głosząc, że to Chrystus nadał Kościołowi formę monarchiczną, Ockham odrzucił pogląd Marsyliusza o wyłącznie ludzkim pochodzeniu hierarchii w Kościele. Odrzucił także tezy Idziego Rzymianina i Augustinusa Triumfusa z Ankony³², znoszące moc wiążącą prawa ludzkiego w stosunku do papieża³³.

Ze względu na wskazaną problematykę wolności w poglądach Ockhama, charakter i zakres jego twórczości oraz wydarzenia polityczne, w których uczestniczył, a które wyraźnie wpłynęły na jego poglądy, niniejszy tekst ujęty został w trzy części. W pierwszej przedstawione zostało życie myśliciela, w tym trzy spory, których był uczestnikiem oraz jego twórczość, w drugiej – problematyka nominalizmu XIV-wiecznego, a w trzeciej – zagadnienia związane z problematyką wolności w ujęciu Ockhama. Całość zamykają wnioski końcowe.

William Ockham – życie i twórczość

Człowiek i jego życie

Ockham urodził się prawdopodobnie w 1285 r. (na pewno przed 1300 r.) być może we wsi Ockham koło Guilford, w hrabstwie Surrey, na południe od Londynu³⁴. Po rozpoczęciu studiów wstąpił do zakonu fran-

²⁹ Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 470.

³⁰ J. Baszkiewicz, *Władza*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1999, s. 47 i nast.

³¹ Poglądy Marsyliusza z Padwy zostały przedstawione w *Dialogu* (s. 350).

³² Na temat poglądów Augustinusa zob. A. Wielomski, *Teokracja ekstremalna Augustyna z Ankony*, [w:] M. Sadowski, P. Szymaniec (red.), *Wrocławskie Studia Erazmiańskie*, z. 5: *Religia a prawo i państwo*, Wrocław 2011, s. 69–86.

³³ W. Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico*, 11.1, s. 18–19, [w:] R. Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein „Breviloquium de principatu tyrannico“*, Leipzig 1944.

³⁴ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej...*, s. 798.

ciszczaków³⁵, w ramach którego istniał radykalny ruch spirytualistów, w sposób zdecydowany krytykujący Kościół jako organizację³⁶. W 1306 r. został wyświęcony na subdiakona, a w 1318 r. otrzymał prawo spowiadania.

Ockham studiował filozofię w szkołach zakonnych, a następnie związał się z Oksfordem³⁷. W latach 1310–1315 zgłębiał tam najpierw sztuki wyzwolone, a potem, w Norton College, teologię³⁸. W latach 1315–1317 wykładał Pismo Święte, w przewidzianym terminie napisał obowiązkowy komentarz do *Sentencji* Piotra Lombarda, a później, otrzymawszy tytuł bakałarza sentencjariusza teologii (1318 r.), celem dopełnienia wymogów warunkujących uzyskanie tytułu bakałarza teologii, od roku 1317 do przełomu 1319 i 1320 wykładał *Sentencje*³⁹. Po kolejnych czterech latach działalności kaznodziejskiej i nauczycielskiej mógłby zostać magistrem teologii. Obowiązków tych nie wypełnił, co tłumaczyć może jego przydomek „Czcigodny początkujący” (*Venerabilis inceptor*). Wygłosił bowiem cykl kontrowersyjnych wykładów dotyczących *Sentencji*. W konsekwencji przez władze uniwersyteckie nie został dopuszczony do nauczania. Do 1324 r. nauczał jako *baccalaureus formatus* i tego stopnia w hierarchii uniwersyteckiej nigdy nie przekroczył⁴⁰.

Dalsze losy Ockhama były bezpośrednio związane z trzema kolejnymi sporami (o poglądy, o własność i o władzę), których z różnych przyczyn był uczestnikiem. Za wydarzenia przełomowe uznać należy pobyt w Awinionie (1324–1328), ucieczkę do Pizy i związanie się z cesarzem Ludwikiem Bawarskim (1328 r.)⁴¹. Podobny charakter miała śmierć jego protektora (1347 r.). Dalsze losy myśliciela nie są znane. Być może szukał porozumienia z papieżem, ale nie ma pewności, czy podpisał formułę posłuszeństwa. Zachowała się natomiast formuła odwołania błędów przez Ockhama⁴². Krokiem pojednawczym było odesłanie papieżowi pieczęci zakonu franciszkanów otrzymanej od Michała z Ceseny. Myśliciel angielski zmarł w Monachium, prawdopodobnie w trakcie pierwszego ata-

³⁵ E. Jung-Palczevska, *op. cit.*, s. 193.

³⁶ Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 356–357.

³⁷ Zob. J. Legowicz, *op. cit.*, s. 284.

³⁸ Por. J. Legowicz, *op. cit.*, s. 127; E. Jung-Palczevska, *op. cit.*, s. 193; Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 381.

³⁹ E. Jung-Palczevska, *op. cit.*, s. 193; Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 381.

⁴⁰ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej...*, s. 798.

⁴¹ Stając się jednym z najważniejszych zwolenników Ludwika Bawarskiego i jednym z najbardziej nieprzejednanych przeciwników papieża Jana XXII, Ockham skupił się tylko na pisarstwie politycznym. Zob. R. Hohn, *Wilhelm Ockham in Munchen*, „Franziskanische Studien” 1950, t. 32, s. 149–157. Szczyt działalności antypapieskiej przypadł na 1334 r. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej...*, s. 798.

⁴² S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej...*, s. 798; R. Palacz, *op. cit.*, s. 174.

ku epidemii czarnej ospy (między czerwcem 1349 r. a marcem 1350 r.)⁴³. W 1802 r. szczątki Ockhama zniknęły i do chwili obecnej nie wiadomo, gdzie się znajdują.

Od 1341 r. uczniów Ockhama zaczęto nazywać ockhamistami⁴⁴. Tworząc ważny w późnym średniowieczu nurt nominalizmu, byli postrzegani jako kreatorzy „nowej drogi”⁴⁵. Mimo zakazów zajmowania się logiką ockhamistyczną, wydanych przez wydział sztuk Uniwersytetu Paryskiego (1339–1340) i ponowionych w latach 1346–1347, doszło do rozkwitu tego kierunku (dwie linie: myśliciele o zainteresowaniach filozoficznych i myśliciele o zainteresowaniach przyrodniczych)⁴⁶. Zakaz nauczania wydany przez króla Ludwika XI (1474 r.) doprowadził do krótkotrwałego odrodzenia kierunków należących do *via antiqua*. Pod koniec XV w. kierunki te i nominalizm stały się przedmiotem szyderstw ze strony humanistów włoskich.

Trzy spory

Poglądy polityczne Ockhama były związane z dwoma wielkimi sporami toczącymi się za jego życia: o ubóstwo ewangeliczne (pomiędzy franciszkanami a Kurią)⁴⁷ i o władzę (pomiędzy papieżem a cesarstwem). Czynnikiem, który spowodował, że Ockham wziął w nich udział, stał się spór o wiedzę (poglądy).

Już w okresie nauczania w Oksfordzie poglądy Ockhama były przedmiotem oskarżeń ze strony dominikanina Jana Luterella, kanclerza uniwersytetu⁴⁸. W 1323 r. przedstawił on w Awinionie swoje zarzuty (traktat *Libellus contra doctrinam Guillelmi Occham*⁴⁹), zawierające pięćdziesiąt sześć argumentów z różnych dzieł Ockhama⁵⁰. W związku z tym myśliciel angielski został wezwany do Awinionu (1324 r.), ówczesnej Stolicy Aposto-

⁴³ Por. J. Legowicz, *op. cit.*, s. 127; B. Russell, *op. cit.*, s. 542.

⁴⁴ W stosunku do zwolenników Ockhama Jan Gerson (XV w.) używał określenia *terministae*, a dominikanin Piotr Niger – *conceptistae*, czyli *nominales*. Zdaniem S. Swieżawskiego, *Dzieje europejskiej...*, s. 805 te trzy określenia były uzasadnione.

⁴⁵ J. Legowicz, *op. cit.*, s. 129.

⁴⁶ Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 368. Na temat pierwszego potępienia ockhamizmu zob. G. Minois, *op. cit.*, s. 238.

⁴⁷ Zdaniem J. Grzybowskiego, *op. cit.*, s. 150 ten właśnie spór miał szczególne znaczenie dla poglądów politycznych Ockhama.

⁴⁸ J. Legowicz, *op. cit.*, s. 127; E. Jung-Palczewska, *op. cit.*, s. 193.

⁴⁹ *Libellus* został wydany przez F. Hoffmanna, [w:] *Erfurter Theologische Studien*, vol. 6: *Texte zur vierzehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1959.

⁵⁰ Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 384.

skiej⁵¹. Tam miał złożyć wyjaśnienia służące oczyszczeniu się z zarzutów przedstawionych przez Luterellę. Przez cały okres pobytu w Awinionie ciążył na nim zakaz opuszczania miasta. Osobiste zabiegi Luterella spowodowały, że papież Jan XXII (1316–1334) powołał specjalną komisję pod przewodnictwem Jakuba z Furno do zbadania pism Ockhama i przedstawionych zarzutów⁵². Wydała ona dwa orzeczenia oparte w całości na treści oskarżenia, a w 1326 r., nie kończąc swoich prac, formalnie przedstawiła papieżowi do potępienia pięćdziesiąt jeden też wybranych z pism Ockhama. Żadna z tych też nie została jednak potępiona.

Przebywając w Awinionie, Ockham został wciągnięty w trwający od początku lat 20. XIV w. spór o ubóstwo (o przestrzeganie ślubów ubóstwa przez zakony żebracze), prowadzony przez część franciszkanów z papieżem Janem XXII⁵³. Włączenie się Ockhama do tego sporu było związane z przybyciem do Stolicy Apostolskiej generała zakonu Braci Mniejszych Michała z Ceseny i Bonagracja z Bergamo⁵⁴, którzy zostali wezwani przez papieża.

Przedmiotem tego sporu było zagadnienie ważne ze względu na papieskie uchylenie obowiązywania reguły, zgodnie z którą papież był właścicielem majątków znajdujących się w dyspozycji franciszkańskiej. Zostały one oddane zakonowi jako korporacji (1322 r.), pod warunkiem że jego członkowie nie popełnią grzechu dysponowania własnością osobistą⁵⁵. Mniejszość franciszkanów (spirytuałowie)⁵⁶ kierowana przez

178

⁵¹ Od tego momentu przez blisko ćwierć wieku Ockham pozostawał w bezpośrednim sporze z kolejnymi papieżami. Wpłynął na to m.in. pobyt w Awinionie. Prowadzone tam jałowe polemiki i przepych dworu papieskiego obniżyły rangę władzy papieskiej w oczach Ockhama. Zob. G. Minois, *op. cit.*, s. 232.

⁵² Zob. A. Pelzer, *Les 51 Articles de Guillaume Occam censures en Avignon 1326*, „Revue d’histoire Ecclesiastique” 1922, t. 18, s. 240.

⁵³ Postać i działalność papieża Jana XXII jest oceniana różnie. Zdaniem G. Minois krytykowany papież Jan XXII, pochodzący z Cahors, miasta bankierów, prowadził wystawny tryb życia, zwiększając papieski fiskalizm (*op. cit.*, s. 232). Swoim spadkobiercom miał pozostawić 80 mln dukatów. Natomiast W.J. La Due, wskazał, że z jednej strony – po znacznym zubożeniu skarbu papieskiego za pontyfikatu Klemensa V (1305–1314) – Jan XXII rozpoczął tworzenie nowego systemu finansowego (*op. cit.*, s. 181). Dzięki temu możliwe stało się zgromadzenie znacznych środków pieniężnych służących odzyskiwaniu władzy nad Państwem Kościelnym i finansowaniu rozrastającej się kurii. Z drugiej strony na ten pontyfikat przypadła rekordowa liczba spalonych na stosie katarów, waldensów i fraticellich.

⁵⁴ Zdaniem J. Surzyna początkowo „sprawa awiniońska” nie miała dla Ockhama podłoża politycznego (J. Surzyn, *Wstęp tłumacza*, [w:] W. Ockham, *Dialog. Część pierwsza*, s. 8).

⁵⁵ B. Russell, *op. cit.*, s. 543.

⁵⁶ W.J. La Due (*Na tronie świętego Piotra. Historia papieżstwa*, tłum. M. Miecielica, Ł. Tabaka, Wrocław 2004, s. 182) podkreślił, że pogląd ten wyraziła generalna kapituła franciszkanów (Perugia, maj 1322 r.), ogłaszając, że Chrystus i apostołowie nie dysponowali

Michała z Ceseny zajęła stanowisko krytyczne wobec tej decyzji papiejskiej. Wyrażając przekonanie, że Chrystus wraz z Apostołami niczego nie posiadali i nie poczuli się do żadnej własności, głosili, że tylko oni, przyjmując powszechne ubóstwo, w pełni realizują drogę Jezusa i jego uczniów⁵⁷. Uważano, że zakon ani *de iure*, ani *de facto* nie dysponuje uprawnieniem do własności⁵⁸. Papież Jan XXII potępił jako heretyckie stanowisko głoszone przez tę mniejszość (1323 r.) i usunął Michała z Ceseny z funkcji generała zakonu. Zaostrzający się spór doprowadził do uznania przez Michała z Ceseny i spirytuałów, że papież jest heretykiem (kwiecień 1329 r.). W odpowiedzi Jan XXIII bullą *Quis vir reprobus* (1329 r.) potępił ponownie nauki Michała i upomniał franciszkanów za publikowanie traktatów krytykujących wypowiedzi papiejskie⁵⁹.

Ockham należał do grupy krytykowanych franciszkanów. Poglądy papiejskie uznał za błędne, a nawet heretyckie, gdy na zlecenie Michała z Ceseny (1328 r.) przebadał to kontrowersyjne zagadnienie prawie od chwili powstania zakonu franciszkańskiego. Przeanalizował m.in. dokumenty wydane przez Jana XXII, dotyczące tego zagadnienia, a zwieńczeniem jego wysiłku było przygotowanie studium dotyczącego „ubóstwa apostołskiego”. Zdaniem Ockhama papież był zatwardziałym heretykiem, skoro nie wykazał najmniejszej chęci zmiany swego stanowiska⁶⁰. Kwestionując nauczanie swoich poprzedników i przyjmując błędną naukę o ubóstwie Chrystusa, utracił swój tytuł do sprawowania władzy⁶¹. Konsekwencją stanowiska Ockhama było przekonanie o konieczności niezwłocznego usunięcia Jana XXII ze stolicy Piotrowej⁶².

Opowiedzenie się po stronie współbraci zakonnych zdecydowanie zmieniło sytuację Ockhama przebywającego w Awinionie. Doprowadziło

ani własnością indywidualną, ani zbiorową. Spirytuałowie głosili rygorystyczną postać ubóstwa. Druga grupa istniejąca w tym zakonie – franciszkanie konwentualni posiadali tylko ubogie kościoły i klasztory wystarczające im do sprawowania apostołstwa.

⁵⁷ Ogłaszając papieża heretykiem, spirytualiści odwołali się do idei „kluczy wiedzy” (*per claves scientiae*) – mocą urzędu nauczycielskiego, zgodnie z którą to, co raz zostało zdefiniowane przez papieża, jest prawdą wiary i przez ich następców nie może być poddawane w wątpliwość. Jan XXII potępił ten pogląd spirytuałów jako błędny. K. Schatz, *Prymat papiejski, od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski S.J., Kraków 2004, s. 178 i 244.

⁵⁸ R. Palacz, *op. cit.*, s. 167

⁵⁹ W.J. La Due, *op. cit.*, 183.

⁶⁰ Swój sprzeciw wobec nauczania Jana XII Ockham wyraził w kilku pracach. Broniąc stanowiska Michała z Ceseny, był przekonany, że zniesienie własności osobistej członków zakonów ułatwiało duszy ludzkiej swobodne zbliżenie się do Boga. Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej...*, s. 165.

⁶¹ W. Ockham, *Epistula ad fratres minorem*, [w:] H.S. Offler, *op. cit.*, t. 3, s. 6 i nast.

⁶² J. Surzyn, *op. cit.*, s. 9.

do jego ucieczki (1328 r.) na dwór Ludwika Bawarskiego przebywającego w Pizie. Wraz z nim uciekli Michał z Ceseny i Bonagracja z Bergamo⁶³. Ucieczka stała się przyczyną ekskomuniki za opuszczenie Awinionu. Ockham nigdy nie został formalnie potępiony za poglądy. Uciekinierzy ogłosili papieża heretykiem i wezwali do zwołania kolejnego soboru⁶⁴.

Novum w sposobie prowadzenia sporu z papieżem przez Ockhama były uwagi dotyczące bezpośrednio miejsca papieża w Kościele. Stanowiły one niejako zapowiedź ruchu koncyliarystycznego⁶⁵. Ockham krytykował papieski absolutyzm w Kościele jako nieuzasadniony i szkodliwy, gdyż przypisywanie papieżowi „pełni władzy” znosiło ewangeliczną wolność. Następowo to albo przez ograniczenie wolności chrześcijan, większe niż głosiło Stare Prawo (chrześcijanie jako niewolnicy papieża)⁶⁶, albo przez stosowanie wobec nich norm bardziej restrykcyjnych niż starotestamentowe. Zakwestionowanie przez papieża ewangelicznego „prawa wolności” (*lex libertatis*) czyniłoby z niego heretyka⁶⁷. Myśliciel nie podważał rządów papieża, następcy św. Piotra i Chrystusowego Wikariusza. Nie negował uprawnień feudalnych papieża dotyczących tylko pewnych obszarów w Italii, nadanych św. Piotrowi przez świeckich⁶⁸. Uważał, że papieżstwo przekroczyło już swój mandat i jest niezdolne do właściwego rządzenia bez kontroli i ograniczenia⁶⁹. Głosząc potrzebę ograniczenia władzy papieskiej, przedstawił ideę pochodzącego z wyboru Ogólnego Synodu, instytucji składającej się z osób duchownych i świeckich. Nie przypisywał mu nieomyślności wypowiedzi w sprawach religijnych, ale uważał, że miałyby więcej słuszności niż sam papież. Reprezentantów na Synod Ogólny wybierałyby synody prowincjonalne, składające się z przedstawicieli wskazanych przez wspólnoty religijne⁷⁰.

⁶³ B. Russell, *op. cit.*, s. 543.

⁶⁴ Problematyka możliwości papieskiego błędzenia i popadnięcia w herezję oraz hereetyckiego nauczania przez papieża Jana XXII została obszernie omówiona przez Ockhama w jego *Dialogu* (przede wszystkim s. 296–309).

⁶⁵ Zob. B. Tierney, *Ockham, the Conciliar Theory and the Canonists*, „Journal of History of Ideas” 1954, vol. 15; *idem*, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Oxford 1955.

⁶⁶ W. Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico*, 11.3, s. 23.

⁶⁷ *Ibidem*, 11.18, s. 58.

⁶⁸ W. Ockham, *An princeps pro suo succursu...*, s. 246.

⁶⁹ K. Schatz (*op. cit.*, s. 159) stwierdził, że traktowanie finansów jako decydującej o wszystkim stronie działalności Kościoła prowadziło do nadużywania kar kościelnych. Wskazał, że np. w roku ucieczki Ockhama (1328 r.) papież Jan XXII ekskomunikował 36 biskupów i 46 opatów właśnie z powodu niezapłacenia w wymaganym czasie należnych opłat.

⁷⁰ F. Copleston, *op. cit.*, s. 135.

Sobór (w ujęciu Ockhama – Synod Ogólny) był reprezentantem nie tylko biskupów, ale całego chrześcijaństwa, wszystkich stanów i korporacji duchownych⁷¹. Jednak jego uprawnienia były ograniczone, gdyż uchwały soborowe stawały się prawomocne dopiero po ich uznaniu przez wiernych. Ockham stwierdził bowiem, że błędzić mogą i sobór, i papież, ale cały Kościół jest nieomylny.

Zgodnie z obecnymi w środowisku franciszkańskim hasłami krytycznymi myśliciel angielski podkreślał ideał zawiązku bezpośredniego wiernych z Bogiem oraz wyższość pobożności ludzi prostych wobec obzędowości Kościoła hieratycznego. Było to zgodne z ideałem spirytualistów: pobożności człowieka prostego, żyjącego bogobojnie, sprawiedliwie i w miłości do Boga, a także z ontologią nominalistyczną prowadzącą do krytyki hierarchii kościelnej⁷².

Ockham twierdził, że mimo iż rzeczy świeckie są nieskończenie niższe od duchownych, to Kościół ulega podszeptowi szatana, lubując się w bogactwie, władzy doczesnej i światowej sławie. Zgubił zatem swoje prawdziwe powołanie, a rządzą nim fałszywi papieże heretycy, odstępujący od prawdziwej wiary⁷³. Zdaniem Ockhama źródłem najwyższego autorytetu w Kościele są wszyscy wierni. Jako poszczególne jednostki stanowią oni rzeczywisty Kościół. Prowadziło to do stwierdzenia, że wspólnota wiernych oraz sobór ją reprezentujący stanowią najważniejszą władzę w Kościele, do której, podobnie jak do cesarza, należy kontrola papieża i hierarchii kościelnej⁷⁴. Myśliciel angielski uznawał zarówno potrzebę elekcji papieża przez wiernych (w tym przez cesarza – członka wspólnoty chrześcijańskiej), jak i sprzeciwu czy detronizacji papieża, który popadł w herezję lub stał się niesprawiedliwy⁷⁵.

Ucieczka z Awinionu oraz pobyt w Pizie i w Monachium (od 1329 r.)⁷⁶ spowodowały, że Ockham związał się z dworem cesarskim i opowiedział się po stronie Ludwika Bawarskiego w jego sporze o władzę, toczonym z papieżem Janem XXII⁷⁷. Spór ten był konsekwencją rywalizacji o bycie „Królem Rzymian”, toczonej przez Fryderyka Austriackiego z Lu-

⁷¹ Zgodnie z ideą praktykularyzmu uczestnicy soboru byli prokuratorami, a nie reprezentantami. Zob. T. Borowska, K. Górski, *Umysłowość średniowiecza*, Warszawa 1993, s. 144.

⁷² Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 471.

⁷³ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii...*, s. 351

⁷⁴ Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 472.

⁷⁵ III. *Dial.*, 2.3.4; por. B. Szlachta, *O monarchii...*, s.233.

⁷⁶ W Monachium przebywali już Jan z Janduno i Marsyliusz z Padwy.

⁷⁷ Wyrazem tej więzi miały być przypisane Ockhamowi słowa, które skierował do cesarza Ludwika: „*Tu me defendas gladio, ego te defendam cano*” („Ty mnie bronisz mieczem,

dwikiem Bawarskim, a wywołanej śmiercią króla Niemiec Henryka VII (1313 r.). W wyniku podwójnej elekcji (1314 r.) królem niemieckim obrano Wittelsbacha, popartego przez mniejszość. Większość grona elektorskiego opowiedziała się za Habsburgiem⁷⁸. Papież nie uznał żadnego z elektów. Oświadczył, że tak jak jego poprzednicy w okresie *interregnum* (*vacante imperio*)⁷⁹ sprawuje władzę (jurysdykcję) w cesarstwie, a przysługujące mu uprawnienia do zatwierdzenia wybranego elekta są elementem konstytutywnym w procesie powoływania cesarza rzymskiego⁸⁰.

Wobec bawarskiego zwycięstwa pod Mühlldortem (1322 r.)⁸¹ papież wstrzymał się z uznaniem tak wyłonionego elekta (1323 r.)⁸² i opowiedział się po stronie Habsburga, Wittelsbach zaś został ekskomunikowany za nielegalne posługiwanie się tytułem i korzystanie z uprawnień cesarskich (marzec 1324 r.). Poddanym zakazano uważać go za króla i wezwano przeciwko niemu do krucjaty. W odwecie władca bawarski doprowadził do zwołania soboru powszechnego i ogłoszenia, że Jan XXII jest heretykiem (tzw. Deklaracja Sachsenhausen, maj 1324)⁸³. W odpowiedzi papież usunął Wittelsbacha z urzędu i obłożył jego ziemię interdyktem. Najechawszy Włochy, Ludwik Bawarski został ukoronowany na króla Longobardów (Mediolan 1327 r.) i na cesarza rzymskiego (Rzym 1328 r.)⁸⁴. Koronacja ta nie została uznana przez papieża. W związku z tym następnym krokiem Ludwika Bawarskiego było usunięcie Jana XXII z tronu w Awinionie i powołanie franciszkanina Mikołaja V (antypapież do

ja ciebie bronić będę piórem"). Zob. B. Russell, *op. cit.*, s. 546; S. Swieżawski, *Dzieje filozofii...*, s. 798.

⁷⁸ W. Czaplński, A. Galos, W. Korda, *Historia Niemiec*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1981, s. 196.

⁷⁹ Znaczenie kwestii *vacante imperio* wzrosło w czasie pontyfikatu Jana XXII, który wykorzystywał jej podstawową tezę głoszącą, że do papieża należy wikariat Rzeszy w przypadku wakowania cesarstwa. Zob. Fr. Baethg, J. Baszkiewicz, „*Dominium mundi*” w poglądach politycznych Bartolusa, [w:] J. Baszkiewicz, *Państwo, rewolucja, kultura polityczna*, wstęp i przygotowanie do druku H. Olszewski, Poznań 2009, s. 166.

⁸⁰ B. Szlachta, *O monarchii...*, s. 203. Ockham i Marsyliusz z Padwy twierdzili, że uprawnienia przypisywane sobie przez papieża pozbawiają znaczenia akt elekcji, a uroczystości takie jak koronacja nie przenoszą żadnej władzy, są one tylko symbolami faktu posiadania władzy przekazanej już wcześniej. Zob. E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, tłum. M. Michalski, red. nauk. J. Strzelczyk, Warszawa 2007, s. 261.

⁸¹ W. Czaplński i in., *op. cit.*, s. 197.

⁸² Jako warunek uznania papież wskazał podporządkowanie się władcy bawarskiego władzy papieskiej. Stanowiło to kulminacyjny moment sporu.

⁸³ E. Czaplński i in., *op. cit.*, s. 198.

⁸⁴ W.J. La Due (*op. cit.*, s. 182) napisał, że przeprowadzając swoją koronację cesarską, Ludwik Wittelsbach podkreślał fakt przyjęcia korony z woli ludu.

1330 r., tj. do powrotu Ludwika do Niemiec). Pojednanie Mikołaja V z Janem XXII miało miejsce już dwa lata wcześniej⁸⁵.

Mimo śmierci Jana XXII (1334 r.) spór toczył się dalej za pontyfikatów Benedykta XII i Klemensa VI⁸⁶. Jego symbolicznym zakończeniem były dwa akty z 1338 r.: konstytucja *Licet iuris* Ludwika Bawarskiego i uchwała elektorów w Rhense. Akt Ludwika Wittelsbacha głosił, „że władza i godność cesarska pochodzą od samego Boga, a wybierany przez elektorów, w wyniku samej elekcji, posiada wszystkie cesarskie uprawnienia bez jakiegokolwiek papieskiego potwierdzenia czy zgody”⁸⁷. Natomiast uchwałą podjętą w Rhense grono elektorskie odmówiło papieżowi prawa każdorazowego zatwierdzania wyboru i koronacji króla niemieckiego. Akcentując swoją samodzielność, stwierdziło, że powoływanie władcy jest wyłącznym uprawnieniem elektorów⁸⁸. Podkreśleniem jej treści była detronizacja Ludwika Bawarskiego (1347 r.). Końcowe stadium sporu przypadło na panowanie Karola IV (1346–1378). Ostateczna odmowa papieskiego współdziałania przy koronacji królewskiej nastąpiła na podstawie wydanej przez niego *Złotej Bulli* (1356 r.)⁸⁹. Ustanowiła ona nową procedurę obowiązującą przy elekcji króla niemieckiego, bez konieczności uzyskiwania potwierdzenia papieskiego⁹⁰.

W trwającym sporze o władzę Ockham był zwolennikiem cesarza, z innych jednak powodów niż Marsyliusz z Padwy, odrzucający tradycyjną koncepcję podporządkowania władzy świeckiej duchownej⁹¹. Ujmował wszelkie relacje Kościół–państwo w kategoriach teologicznych⁹², w zasadzie w granicach ówczesnych koncepcji politycznych⁹³. Posługiwał się argumentami teologicznymi z Pisma Świętego i praw-

⁸⁵ W.J. La Due, *op. cit.*

⁸⁶ F. Copleston, *op. cit.*, s. 130.

⁸⁷ E.H. Kantorowicz, *op. cit.*, s. 262.

⁸⁸ W. Czaplinski i in., *op. cit.*, s. 199–200.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 203.

⁹⁰ Zdaniem W.J. La Due (*op. cit.*, s. 183) treść *Złotej Bulli* oznaczała, że idea supremacji papieża nad cesarstwem nie znajduje odbicia w istniejącej rzeczywistości.

⁹¹ Zadanie J. Grzybowskiego (*op. cit.*, s. 149) Marsyliusz z Padwy wyrażał radykalizm stawiający tego myśliciela faktycznie poza Kościołem hierarchicznym. Współcześni mu Ockham i Dante Alighieri podjęli próbę stworzenia pogłębionej refleksji na temat relacji papież–cesarz. Nadała ona tym poglądom cechy uniwersalizmu w średniowiecznej filozofii politycznej.

⁹² J. Surzyn (*op. cit.*, s. 7–8) wskazał, że dowodem samodzielności elektorów była przeprowadzona przez nich detronizacja Ludwika Bawarskiego. Podkreślił przy tym, że dla Ockhama ostatecznym źródłem jest wola Boga (*potentia Dei absoluta*), mogąca zmieniać wszelkie normy mające zatem wyrażnie względny charakter.

⁹³ F. Copleston, *op. cit.*, s. 131.

nymi z prawa kanonicznego, a także z tradycji rzymskiej⁹⁴. Nie krytykował teorii dwóch mieczy, a występował tylko przeciwko dążeniom papieży do przypisania sobie doczesnych uprawnień monarchów⁹⁵. Głosząc rozdzielenie władzy duchownej i świeckiej, uważał, że papież (najwyższa władza w sferze duchownej) nie jest źródłem władzy cesarskiej⁹⁶. Władza świecka jest bowiem dana bezpośrednio od Boga, a nie pośrednio przez Kościół⁹⁷. Bóg przyznał ludziom, obdarzonym wolną wolą, prawo stanowienia władzy, której celem jest dobro społeczności. Współczesne Ockhamowi cesarstwo, uosobione przez Ludwika Bawarskiego⁹⁸, miało zawdzięczać swoje istnienie „ustanowieniu przez Boga i lud”, a nie przez papieża, będącego bożym namiestnikiem. Ockham argumentował, że cesarz dzierży władzę od Boga otrzymywaną „stałe lub zwykle” za pośrednictwem ludu (stałego źródła jego władzy), a tylko „okazjonalnie” wprost od Boga⁹⁹. Papież nie może zatem obejmować swoją jurysdykcją sfery doczesnej¹⁰⁰, a ważność wyboru króla niemiec-

⁹⁴ Odnosząc akt ustanowienia cesarzy do dziedzictwa rzymskiego, Ockham przedstawił tezę o ich legitymowanej władzy, której istnienie było efektem „uznania” jej przez Rzymian (lud rzymski) za panowania Oktawiana Augusta. Legitymacja tej władzy miała inny charakter niż legitymacja św. Piotra (władza bezpośrednio od Boga) czy jego następców (działanie we wspólnocie, której zwierzchnikiem jest Chrystus). Cesarstwo antyczne zostało ustanowione przez lud w wyniku przeniesienia władztwa na cesarza. Wprawdzie cesarze otrzymywali tytuł w wyniku różnych procedur, to jednak ostateczne źródło znajdowało się w dobrowolnym akcie uznania zwierzchnictwa przez ogół poddanych. *Tractatus contra Benedictum*, [w:] H.S. Offler, *op. cit.*, t. 3, s. 167 i nast. vi 2.5. Antyczne przeniesienie władztwa dotyczyło także uprawnienia do wskazywania sukcesora i przeprowadzania jego elekcji. Dokonywał tego poprzedni cesarz, a nie grono elektorów działających na podstawie upoważnienia pochodzącego od ludu. *Octo quaestiones de potestate papae*, [w:] H.S. Offler, *op. cit.*, t. 1, s. 163.

⁹⁵ G. de Lagarde, *Comment Ockham comprend le pouvoir séculier*, „Scritti di sociologie e politica in onore de Luigi Sturzo” 1953, t. 1; *idem*, *La naissance de l'esprit laïque*, t. 4: *Guillaume d'Ockham: Défense del'Empire*, Louvain 1962; *idem*, t. 5: *Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales*, Louvain-Paris 1963.

⁹⁶ F. Copleston, *op. cit.*, s. 132.

⁹⁷ Ockham uważał, że cesarz i monarchowie są następcami władców rządzących na długo przed pojawieniem się Kościoła i biskupów. Zob. *Breviloquium de principatu tyrannico...*, iii.2, s. 75–76; *An princeps*, 2, [w:] H.S. Offler, *Guilliemi de Ockham. Opera Politica*, vol. 1, Manchester 1978, s. 235.

⁹⁸ B. Szlachta (*O monarchii...*, s. 241) wskazał, że takie ujęcie oznaczało pominięcie kwestii ciągłości władzy cesarskiej i problemu tytułu cesarskiego Ludwika Bawarskiego wynikającego z jego elekcji.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 239.

¹⁰⁰ Zdaniem Ockhama papież nie był zwierzchnikiem ani cesarza, ani królów. Nie mógł ich detronizować, gdyż nie miał wobec nich „własnej jurysdykcji”. Mógł uczestniczyć w takiej detronizacji. Miało to jednak charakter pochodny jako wynikające z relacji względem ludu. Zob. B. Szlachta, *O monarchii...*, s. 242. O okazjonalnej możliwości papie-

kiego nie wymaga papieskiego zatwierdzenia¹⁰¹. Cesarz, sprawujący najwyższą władzę w świecie doczesnym, może jednak ingerować w sprawy Kościoła dotyczące kwestii świeckich. To stwierdzenie także dowodziło – zdaniem Ockhama – niesłuszności papieskich roszczeń do sprawowania rządów nad światem świeckim, w tym do wybierania i zatwierdzania cesarza¹⁰². Stanowisko zajęte przez myśliciela angielskiego, przemawiające na korzyść cesarza i innych panujących, nie oznaczało jednak popierania wzrostu zakresu ich władzy.

Wywodząc zasadę władzy monarszej od Boga, Ockham uważał, że ludzie – jako wolni i równi z natury – mogą spontanicznie, dobrowolnie i ostatecznie ustanowić nad sobą władców. W tym zakresie przysługuje im naturalne prawo wyboru, a swobodna decyzja wolnych ludzi zgodna jest z wolą Boga, gdyż od niego wszyscy otrzymali to prawo. Ustanowienie władcy jest zatem decyzją pierwotnie niezależnych i równych ludzi. Zasada władzy, podobnie jak zasada własności, pochodzi od Boga działającego poprzez lud, który nie może uniknąć dokonania wyboru, czyniąc to albo bezpośrednio, albo pośrednio. Tego prawa członkowie „zgromadzenia wielu” nie mogą być pozbawieni przez żadną siłę doczesną. Mogą jednak zrezygnować z tego uprawnienia. Dlatego źródłem władzy cesarskiej jest wola elektorów reprezentujących (zastępujących) lud¹⁰³. Sposób wyboru panującego i zasada następstwa tronu należą do kwestii regulowanych prawem ludzkim. Kolejni władcy nie muszą być wybierani, gdyż w wyniku dobrowolnego podporządkowania się może być ustanowiona monarchia dziedziczna. Dotyczy to zarówno wspólnot uniwersalnych, jak i partykularnych. Przyczyną ustanowienia cesarstwa rzymskiego była zatem spontaniczna zgoda całego świata, a jego legalność wynikała z dobrowolnej akceptacji przez poddanych¹⁰⁴. Każdy lud („zgromadzenie wielu”) może dokonywać wyboru swego władcy zgodnie z samodziel-

skiego wkraczania w sprawy świeckie Ockham wspominał w *Octo quaestiones* (viii 6.50-52, s. 200–201).

¹⁰¹ Myśliciel angielski uważał, że skoro kandydat stawał się cesarzem poprzez sam fakt wyboru (III. Dial., m 2.3.3.), to elekcja dokonana w obecności papieża nie oznaczała dysponowania przez niego uprawnieniem do zatwierdzania czy przenoszenia na wybranego godności cesarskiej.

¹⁰² Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 472.

¹⁰³ B. Szlachta (*Monarchia prawa...*, s. 238–239) wskazał, że według Ockhama zależny od Boga cesarz był także zależny od ludu rzymskiego. W zakresie tej problematyki franciszkanin sięgnął po argumenty historyczne dotyczące Karola Wielkiego i Ottona I Wielkiego. J. Baszkiewicz, *Średniowieczna myśl...*, s. 504.

¹⁰⁴ *Dialog*, 2,3,1, 27.

nie wyrażoną swoją wolą¹⁰⁵. W tym zakresie nie może być zastąpiony przez papieża, na którym nie ciąży taki obowiązek, ani któremu nie przysługuje takie uprawnienie¹⁰⁶.

Twórczość¹⁰⁷

Obszerna twórczość Ockhama obejmuje dzieła logiczne, teologiczne, filozoficzne¹⁰⁸, przyrodnicze¹⁰⁹ i polityczne¹¹⁰. Do najważniejszych z nich należą: z zakresu logiki – *Summa totius logicae* (przed 1320 r.)¹¹¹, komentarz do pism logicznych (*Isagogi*) Porfiriusza i dzieł logicznych Arystotelesa; z zakresu teologii – *Quaestiones super prima librum Sententiarum* (1323 r.)¹¹² i *Quodlibeta* (przed 1323 r.)¹¹³.

Rytm życia Ockhama wyznaczył trzy okresy w jego twórczości. Przed 1324 r. nie wypowiedział się na tematy polityczne¹¹⁴. Przez następne kilka lat, do przełomowego roku 1328 r., napisał wszystkie dzieła filozoficzne, traktaty z zakresu logiki i teologii oraz traktaty dotyczące sporu zwolenników Michała z Ceseny z papieżem Janem XXII¹¹⁵. Dzieła polityczne, napisane po 1328 r. przez Ockhama – uczestnika sporu

¹⁰⁵ *Ibidem*, 2.3.2.8.

¹⁰⁶ W. Ockham, *Opus monaginta dierum*, [w:] H.S. Offler, *Guillelmi de Ockham. Opera politica...*, t. 1, s. 293 (2.4).

¹⁰⁷ Bibliografia dzieł Ockhama znajduje się w: L. Baudry, *Guillaume d'Ockham...*; V. Heynek, *Ockham Literatur 1919–1949*, „Franziskanische Studien” 1950, t. 32, s. 164–183.

¹⁰⁸ Zob. Ph. Boehner, *Ockham William...*; Guillelmi de Ockham, *Opera Philosophies et Theologies*, New York 1967.

¹⁰⁹ A. Goddu, *The Physic of William of Ockham*, Leiden 1984; K. Michalski, *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV^e siècle*, „Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres” (Classe de philologie, d'histoire, et de philosophie, Janvier-Mars 1927) 1928, s. 93–164.

¹¹⁰ H.S. Offler, *Guillelmi de Ockham. Opera Politica...*, t. 1–3, Manchester 1940–1963.

¹¹¹ W. Ockham, *Summa totius logicae*, Oxford 1675; wyd. polskie przekł. *Suma logiczna*, tłum., wstęp i przypisy T. Włodarczyk, Warszawa 1971.

¹¹² Jest to najważniejsze dzieło Ockhama sprzed 1323 r., a szczególnie jego prolog. Pierwsza księga (*ordinatio*) jest autorska, księgi pozostałe (*reportationes*) zostały spisane przez kogoś innego.

¹¹³ W. Ockham, *Quodlibeta septem*, Strassbourg 1491. Dzieło to związane było ze specjalnym rodzajem dysputy scholastycznej – dyskusją kwodlibetyczną. Zob. J. Le Goff, *Inteligenca w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1997, s. 94; K. Krauze-Błachowicz, *Wstęp. Filozofia XIII wieku*, [w:] K. Krauze-Błachowicz (red.), *Wszystko to ze zdziwienia...*, s. 28. Zdaniem J. Surzyna (*Wstęp ...*, s. 8) dzieło to zostało napisane w czasie pobytu w Awinionie.

¹¹⁴ B. Szlachta, *Monarchia...*, s. 203; *idem*, *Ockham*, s. 407.

¹¹⁵ W toku sporu o ubóstwo ewangeliczne Ockham napisał *Opus nonaginta dierum* (1330 r.) jako krytykę bulli papieskiej *Quis vir reprobus* (1329 r.)

cesarsko-papieskiego, utrzymane są w duchu dysput filozoficznych. Przedstawione w nich tezy, popierane różnymi argumentami, często są pozostawiane bez rozstrzygających wniosków¹¹⁶. W latach 1333–1334 pisał jako zwolennik orientacji procesarskiej. Polemizował jednocześnie z Marsyliuszem z Padwy. Odpowiedzią Padewczyka na poglądy Ockhama był traktat *Obrońca mniejszy (Defensor minor)*¹¹⁷. Myśliciel angielski nie był tak radykalny w swoich poglądach jak Marsyliusz, a mimo to opracował demokratyczną procedurę wyboru delegatów na sobór powszechny¹¹⁸. Po 1338 r. pisał głównie dzieła poświęcone wewnętrznym sprawom Kościoła. Bronił w nich idei koncyliarystycznych, ograniczających władzę papieża na rzecz soboru¹¹⁹.

Najwcześniej powstało dzieło *Opus nonaginta dierum*, w którym nawiązując do problemu apostołskiego ubóstwa, poddał krytyce poglądy Jana XXII. Zarzucił mu bronienie fałszywych tez i wykazał, że stał się heretykiem¹²⁰. Jeszcze w 1334 r. ukazała się praca *Epistola ad fratres minores in capitulo apud Assisium congregatos*. Znalazły się w niej pierwsze rozważania dotyczące odróżnienia Kościoła-zgromadzenia wiernych od faktycznej struktury Kościoła ziemskiego oraz podważenie wyłączności Kościoła w zakresie prawdy ewangelicznej¹²¹. W latach 1340–1341 Ockham napisał kilka traktatów dotyczących problematyki władzy, w tym stosunku świeckiej (króla niemieckiego) do duchownej, a także skutków elekcji króla niemieckiego.

Ukoronowaniem twórczości politycznej Ockhama stał się jego obszerny traktat polityczny *Dialog*¹²², dzieło pisane przez wiele lat i osta-

¹¹⁶ Z obszernej literatury na ten temat wskazać należy: C. Bayley, *Pivotal Concepts in the Political Philosophy of William of Ockham*, „Journal of the History of Ideas” 1949, vol. 10, nr 2, s. 199–218; L. Baudry, *Le philosophe et le politique dans Guillaume d’Ockham*, „Archives d’Histoire Doctrinale et Litteraire du moyen âge” 1939, vol. 12, s. 209–230; J. Kilcullen, *Ockham’s Political Writings*, [w:] P.V. Spode (red.) *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge 1999; A.S. McGrade, *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge 1974; J. Miethke, *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge 1960.

¹¹⁷ Marsilius of Padua, *Writings on the Empire: „Defensor minor” and „De translatione imperii”*, Cambridge 1993.

¹¹⁸ B. Russell, *op. cit.*, s. 544.

¹¹⁹ E. Jung-Palczewska, *op. cit.*, s. 194.

¹²⁰ Zob. A.S. McGrade, *op. cit.*, s. 72–75.

¹²¹ W. Ockham, *Epistola ad fratres minores in capitulo apud Assisium congregatos*, [w:] L. Baudry, *La lettre de Guillaume d’Occam au chapitr d’Assise*, „Revue d’histoire franciscaine” 1926, t. 3, s. 202 i nast.

¹²² *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorem et pontificum* jest traktatem składającym się z trzech części (ostatnia nie została skończona), a jego przedmiotem są relacje zachodzące między władzą duchowną a świecką.

tecznie nieukończone przed śmiercią¹²³. Obok *Obroncy pokoju* Marsyliusza z Padwy, *Dialog* stał się inspiracją dla rozwoju poglądów koncyliarystycznych i sformułowania zasad budowy nowego społeczeństwa¹²⁴.

Dialog powstał w toku konfliktu politycznego pomiędzy papieżem a cesarstwem, na który nałożył się spór w łonie Kościoła (papieża z częścią zakonu Braci Mniejszych). Swój wpływ miała także tzw. niewola awiniońska w latach 1309–1377. *Dialog* (*Dialogus prima pars*) jest dziełem wyjątkowym¹²⁵. Pod względem formy jest dialogiem prowadzonym przez ucznia (inicjatora podejmowanych tematów, oczekującego wyjaśnienia wskazanych kwestii, a nie opinii swego rozmówcy) z mistrzem uniwersyteckim (znawcą całości podejmowanych zagadnień, dokładnie rozważającym każdy problem, uwzględniającym istniejące opinie i rozwiązania)¹²⁶. Posługując się określeniem „oni”, mistrz utrudniał ustalenie autorstwa prezentowanych poglądów. Chronił zatem siebie oraz innych myślicieli i uczonych przed możliwością oskarżeń i represji ze strony papieża. Jediną postacią wskazaną imiennie jest papież Jan XXII.

Przedmiotem prowadzonego dialogu jest spór toczony przez Jana XXII z franciszkanami. Takie zakreślenie przedmiotu umożliwiło Ockhamowi prowadzenie rozważań dotyczących sytuacji Kościoła i całego chrześcijaństwa, a przede wszystkim zdefiniowanie zjawiska herezji i ustalenie, kto jest heretykiem. Było to zagadnienie niezwykle ważne ze względu na papieskie uznanie za heretyków części franciszkanów, w tym Michała z Ceseny. Odróżniając głoszenie herezji od bycia heretykiem, Ockham określił przesłanki umożliwiające uznanie kogoś za heretyka (stan uporczywości bez gotowości do poprawy), oskarżenie (specjalna procedura) i skazanie za herezję. Jego zdaniem w niegodziwość heretycką mógł popaść każdy człowiek Kościoła, w tym papież, ale także kolegium kardynalskie czy sobór powszechny. Wprawdzie myśliciel podkreślał rolę soboru powszechnego jako reprezentanta całej wspólnoty wiernych,

¹²³ Zdaniem J. Surzyna (*op. cit.*, s. 11) dzieło to jest najpełniejszą syntezą politycznych poglądów Ockhama. Sam Ockham określił je jako „rodzaj *summy* na temat kontrowersji wokół wiary katolickiej i wielu spraw, które obecnie mają miejsce wśród chrześcijan” (*Dialog, Prolog*, s. 53).

¹²⁴ J. Surzyn, *Wstęp...*, s. 36.

¹²⁵ Do tego traktatu jako część druga (przed *Dialogus tertis pars*) zostało dołączone dziełko *De potestate ppae et cleri* (*O władzy papieża i kleru*), służące doktrynalnemu odróżnieniu poglądów Ockhama od stanowiska Marsyliusza z Padwy. Zdaniem J. Surzyna (*Wstęp...*, s. 12) w części dołączonej, mającej odmienną formę, trudno znaleźć odniesienie do innych części *Dialogu*.

¹²⁶ Taki sposób prezentowania problematyki został zapowiedziany przez Ockhama w *Prologu* do tego dzieła.

ale nie głosił, że jest on nieomylny (odmiennie niż koncyliaryści¹²⁷), będąc ostateczną instancją chrześcijaństwa.

Uznanie przez Ockhama papieża Jana XXII za heretyka oznaczało utratę uprawnień do sprawowania władzy papieskiej, możliwość osądzenia, pojęcie i skazanie. Myśliciel franciszkański odrzucił godność urzędu, którego sprawowanie wynosi papieża ponad ogół wiernych. Zdaniem Ockhama czynią to przymioty piastującego urząd, a jeżeli papież jest heretykiem, to staje się ekskomunikowany i traci wszelkie prawa do jakiegokolwiek władzy¹²⁸. Wprawdzie myśliciel podkreślał rolę soboru powszechnego jako reprezentanta całej wspólnoty wiernych, ale nie głosił, że jest on nieomylny (odmiennie niż koncyliaryści¹²⁹), będąc ostateczną instancją chrześcijaństwa.

Pozostałymi pismami politycznymi Ockhama są m.in.: *Breviloquium de principatu tyrannice*¹³⁰, *De imperatorum et pontificum potestate* (1347 r.)¹³¹ oraz *Compendium errorum papae Johannis XXII* (*Wyciąg błędów papieża Jana XXII*)¹³². Poruszał w nich zagadnienie możliwości przejmowania przez władzę dóbr kościelnych bez zgody papieża¹³³.

Nominalizm

189

Jedną z przyczyn sławy Ockhama jest postrzeganie go jako XIV-wiecznego twórcy nowożytnego nominalizmu¹³⁴. Nurt ten stanowił zwieńczenie trwającego co najmniej od XII w. procesu zarysowywania się w kulturze europejskiej tendencji wyrażającej stopniowy awans jednostek i ich politycznej roli w relacjach z ciałami zbiorowymi (korporacjami). Przejawiało się to zarówno w tezach ruchów heretyckich, jak i w poglądach myślicieli ortodoksyjnych, wśród których wzrastał się mistycyzm, oraz w podkreślaniu znaczenia bezpośredniego (indywidualnego) przeżycia religijnego i osobistego kontaktu z Bogiem¹³⁵.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ J. Surzyn, *op. cit.*, s. 35.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Tekst tego traktatu (*Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana, specialiter autem super Imperium et subiectos imperio, a quibusdam vocatis summis pontificibus usurpato*) znajduje się w R. Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer...*

¹³¹ Tekst ten wydał R. Scholz, *op. cit.*, s. 453 i nast.

¹³² *Compendium errorum...*, [w:] M. Goldast, *Monarchia...*, s. 957 i nast.

¹³³ Traktat ten służył usprawiedliwieniu postępowania Edwarda III, króla Anglii, który opodatkował kler celem sfinansowania działań wojennych we Francji.

¹³⁴ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii...*, s. 802; K. Michalski, *Odrodzenie...*, s. 171–216.

¹³⁵ J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 1988, s. 70; G. de Lagarde, *Individualisme et corporatisme au moyen-âge*, [w:] *Études présentées à la Commission Internationale*

Stulecie XIV, zwane wiekiem nominalizmu, przyniosło ponowny spór o pojęcia ogólne. Był on efektem pojawienia się „drugiego nominalizmu” w postaci *via moderna*. Źródłem pierwszego nominalizmu (XI–XII w.) były analizy gramatyczne, a wtórnie – teoria bytu i teoria poznania. Nominalizm XIV-wieczny był związany z tymi dwiema teoriami. Podstawą nominalistycznej teorii powszechników było uznanie, że istnieją tylko byty jednostkowe, a analiza procesu poznania abstrakcyjnego musi być ujmowana zgodnie z tą podstawową tezą ontologiczną¹³⁶. Następująca w XV w. ewolucja nominalizmu polegała na odchodzeniu od radykalnego stanowiska Ockhama i częściowym powrocie do koncepcji realistycznych.

W sporze o uniwersalia możliwe jest wyróżnienie dwóch stanowisk skrajnych (nominalizm i realizm skrajny) i znajdującego się między nimi stanowiska umiarkowanego (realizm umiarkowany)¹³⁷. Ockham, najbardziej nieprzejednany przeciwnik realizmu¹³⁸, był myślicielem, na którym zakończyła się klasyczna myśl dotycząca uniwersaliów. Jego poglądy dotyczące tego zagadnienia zostały ujęte w trzy tezy, z których ważna jest trzecia: pierwsza – istnieje tylko to, co jednostkowe; druga – ogólność istnieje wyłącznie w pojęciach ogólnych; trzecia – poza jednostkowymi substancjami i jednostkowymi jakościami przysługującymi tym substancjom nie istnieją żadne inne byty (tzw. redukcja ontologiczna Ockhama)¹³⁹.

Ockham wyraźniej niż Duns Szkot oddzielił teologię (nakaz opierania się na wierze) od filozofii dotyczącej albo rzeczywistości bytów jednostkowych (filozofia w sensie ścisłym), albo pojęć (logika)¹⁴⁰. Podstawą ontologiczną jego myśli było odrzucenie wszelkich bytów ogólnych i uznanie, że jedyną rzeczywistością są właśnie byty jednostkowe, odizolowane od

pour l'Histoire des Assemblées d'Etats, t. 3: *L'organisation corporative du moyen-âge à la fin de l'Ancien Regime*, Louvain 1937.

¹³⁶ Z. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 458.

¹³⁷ T. Tiuryn, *op. cit.*, s. 16. Zob. Z. Kałuża, *Les quelles doctrinales a Paris. Nominalistes et réalistes aux confens du XIV^e et XV^e siècles*, Deamo 1988, s. 15–17; D.M. Armstrong, *Nominalism and Realism*, Cambridge 1978; *idem*, *Universals and Scientific Realism*, Edinburgh 1957.

¹³⁸ G. Minois, *op. cit.*, s. 233. Ockham przypisał stanowisku realistycznemu, dominującemu w scholastyce, błąd polegający na myleniu znaku z tym, co przez niego jest oznaczone. Skoro powszechniki jako znaki opisują rzeczywistość, to nieuzasadniony jest wniosek, że ich ogólność jest częścią składową tej rzeczywistości poza umysłem, tworzonej przez niepowtarzalne rzeczy jednostkowe. R.A. Eberle, *Nominalistic System*, Dortmund 1970; M.A. Krąpiec, *Uniwersalia*, [w:] A. Maryniaczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 600–604; M. Offher, *Nominalismus und Realismus*, Berlin 1919.

¹³⁹ T. Tiuryn, *op. cit.*, s. 40–41.

¹⁴⁰ Zob. M. Tweedale, *Scotus vs Ockham: A Medieval Dispute Ower Universales*, t. 2, Lewinstong 1999.

siebie i niemające ze sobą żadnej więzi¹⁴¹. Zdaniem Ockhama istnienie bytów indywidualnych było nie tylko czymś pierwotnym i nieredukowalnym, ale także niewymagającym żadnego wyjaśnienia¹⁴². Pojęcia są zatem tylko znakami szczególnymi wskazującymi na wiele realnie istniejących różnych jednostek¹⁴³. Wynikająca z tego rygorystyczna zasada empiryzmu głosiła, że poznanie pewne, bo dotyczące rzeczy jednostkowych, pochodzi od doświadczenia oraz poznania zmysłowego i umysłowego¹⁴⁴. Między bytami istniejącymi realnie zachodzi tylko jedna różnica – różnica realna¹⁴⁵. Zdaniem Ockhama wiedza ludzka może dotyczyć tego, co szczegółowe (cel: znajomość powszechników), gdyż tylko to jest realne¹⁴⁶.

Uznawanie istnienia *universale ante rem* służyło do wyjaśniania stworzenia. Musiało ono istnieć w umyśle Boga zanim mógł dokonać dzieła stworzenia. Odrzucając wszelką ogólność, Ockham głosił, że każdy byt, nawet duchowy, jest jednostkowy, a w Bogu nie ma żadnych ogólnych idei-wzorców¹⁴⁷. Zdaniem myśliciela nie ma niczego wspólnego wielu rzeczom, każda z nich jest odrębna od pozostałych i nie istnieje żadna wspólnota (podobieństwa realne). Pojęcia są swego rodzaju „bytami jednostkowymi”, aktami psychicznymi o naturze szczegółowej, bowiem jednostkowej. Jako takie odnoszą się do jednostkowych rzeczy¹⁴⁸.

Reagując na pogląd Dunska Szkota, Ockham uważał za fałszywe zarówno stanowisko radykalne o istnieniu człowieka w ogóle (o uczestnictwie w nim konkretnych jednostek ludzkich), jak i umiarkowane o występowaniu w każdej jednostce natury ujmowanej w pojęciach uniwersalnych, a w konkretnych istniejących jako jednostkowość¹⁴⁹. W ujęciu Ockhama powszechnik w żadnym sensie nie jest rzeczą, gdyż był tylko myślą istniejącą w rozumie (przypadłość duszy-umysłu, która może o wielu orzekać)¹⁵⁰. Oznaczało to, że temu, co ogólne, nie przysługuje rzeczywistość niezależna od rozumu i nie znajduje się w rzeczach jednostkowych.

¹⁴¹ Ockham podkreślał, że pożytek powinien być mierzony raczej miarami indywidualistycznymi niż wspólnotowymi (III. *Dial.*, 2.3.4).

¹⁴² T. Tiuryn, *op. cit.*, s. 183.

¹⁴³ W. Ockham, *Quodlibeta...*, V.

¹⁴⁴ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii...*, s. 799.

¹⁴⁵ Stwierdzenie powyższe prowadziło do myśli, że od momentu stwierdzenia danej rzeczy bezpośrednia obserwacja jej istnienia jest wątpliwa. Stanowiło to podstawę zasady ekonomii myślenia (tzw. brzytwa Ockhama).

¹⁴⁶ S. Swieżawski, *Dzieje...*, s. 801.

¹⁴⁷ J. Domański i in., *op. cit.*, s. 99.

¹⁴⁸ S. Swieżawski, *Dzieje...*, s. 805–806.

¹⁴⁹ Zob. M. Tweedale (red.), *Scotus vs. Ockham. A Medieval Dispute over Universale*, t. 1–2, New York 1999.

¹⁵⁰ S. Swieżawski, *Dzieje...*, s. 803.

Konsekwencją przyjęcia jednostkowości bytu było przekonanie, że każdy byt jest odrębny od innych i niepowtarzalny. Wywodzonym z tego wnioskiem indywidualistycznym było twierdzenie, że istnieją tylko poszczególni ludzie, a nie istnieje bycie człowiekiem (wykluczanie się istnienia realnego i ogólności). Rzeczy jednostkowe różnią się między sobą, a pojęcia ogólne są efektem abstrakcji opierającej się na podobieństwie między nimi. Ockham stwierdził, że powszechnik może być orzekany o wielu bytach jednostkowych (*praedicabile de pluribus*). Tylko byt indywidualny jest bytem realnym¹⁵¹, a uniwersalia, będące tylko nazwami (łac. *termini*), nie istnieją zarówno *ante rem* (przed rzeczami, przed poznaniem, jak i *post rem* (po rzeczy, po jej poznaniu) czy *in rem* (w rzeczach).

Dla nominalizmu Ockhama znamienne było podkreślanie wszechmocy Boga (*potentia Dei absoluta*)¹⁵². Od Niego wywodził zarówno władzę, jak i prawo jej ustanowienia (powołania piastuna) przez ludzi¹⁵³. Mogą oni, dysponując prawem pochodzącym od Boga, spontanicznie i dobrowolnie, ustanowić nad sobą władcę. Tylko w niektórych przypadkach, wskazanych przez Pismo Święte, Bóg własnym aktem powołał władzę (np. w Izraelu). W pozostałych sytuacjach Bóg przyznał ludziom pochodzącym od Niego prawo swobodnej decyzji co do ustanowienia władcy¹⁵⁴.

Istnienie każdej władzy wynika zatem z decyzji ludzkiej woli, jednocześnie zgodnej z wolą Boga i swobodnej. Decyzja o ustanowieniu władzy (powołaniu piastuna) ma charakter ostateczny i nieodwoalny. Ludzie byli tylko jednorazowym kreatorem doczesnej władzy. Gdy ją ustanowili swoją dobrowolną zgodą, to nie dysponowali już żadnym środkiem, by ją odebrać. W ujęciu Ockhama dobrowolności ustanowienia władzy towarzyszy niepodważalność skutków tej decyzji. Dlatego poruszając zagadnienie despotcji, Ockham wskazał, że w jej warunkach poddani nie dysponują żadnymi prawami¹⁵⁵, a *lex regia* tylko dzięki odpowiedniej interpretacji nie pozbawia ich praw¹⁵⁶.

¹⁵¹ Według Ockhama cała rzeczywistość składa się wyłącznie z przedmiotów realnie istniejących, którymi są tylko i wyłącznie indywidua. Zob. J. Legowicz, *op. cit.*, s. 206.

¹⁵² K. Pomian (*op. cit.*, s. 380) następująco ujął wizję Ockhama dotyczącą relacji Bóg – świat: jednoczesne całkowite uzależnienie świata od Boga i autonomizowanie tego świata wobec Boga. W ten sposób Ockham ujawnił wewnętrzną antynomię myślenia kategoriami jedności i układów, kwestii relacji wiary i rozumu oraz Kościoła i państwa.

¹⁵³ J. Legowicz, *op. cit.*, s. 504. Ockham nie przyjął poglądu Stagiryty o potrzebach natury ludzkiej jako źródle władzy. Zob. J. Baszkiewicz, *op. cit.*, s. 72.

¹⁵⁴ Zob. G. de Lagarde, *Comment...*, s. 593–612.

¹⁵⁵ *Dialogus* III, I,2.6.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

W ujęciu Ockhama społeczeństwo złożone z jednostek jest sumą, zgromadzeniem wielu (*aggregatio mulierum*)¹⁵⁷. Nie jest, jak uważano w XIII w., całością, do której jednostki przystępują, czy osobą reprezentowaną, prawną, sztuczną (*persona representanta*)¹⁵⁸. Jednostki stawały się zatem elementami składowymi wspólnot, które traciły swą jednolitość i przestawały być „ciałami organicznymi”. Zamiast tego stawały się zbiorami wielu odrębnych części składowych. Dotyczyło to zarówno Kościoła, jak i cesarstwa czy poszczególnych państw¹⁵⁹. Konsekwencje tego stwierdzenia miały różny charakter. Ockham podkreślał istnienie indywidualne jednostki. Prowadziło to do odwrócenia tradycyjnego ujęcia relacji zachodzących między całością (wspólnotą) a jej częściami (członkami). Kościół, tracąc walor korporacyjny, stanowił zbiór żyjących ludzi, członków szerszej społeczności, będących ostatecznymi „nośnikami zwierzchnictwa”¹⁶⁰. Tak jak każda wspólnota, był tylko sumą (zbiorowiskiem) pojedynczych członków i innych części składowych¹⁶¹. Odrzucenie tomistycznego przekonania o wyższości całości nad częścią prowadziło do identyfikacji dobra społecznego z dobrem jednostki¹⁶². Krytyka relacji istniejących tylko terminologicznie objęła także relacje społeczne, odrzucając hierarchiczną budowę społeczeństwa. W bliższej perspektywie oznaczało to zwrócenie się przeciwko ówczesnej strukturze kościelnej i społecznej, a w perspektywie dalszej – wykorzystanie nominalizmu przez ruch soborowy i reformacyjny¹⁶³. Głoszona wizja społeczeństwa prowadziła także do odrzucenia solidaryzmu, uznania króla za stan, idei suwerenności ludu i jego reprezentacji oraz zasady większości. Ockham traktował istnienie korporacji (indywidualizm korporacji) jako stan faktyczny, ale nie jako zjawisko konieczne. Nominalistyczne i indywidualistyczne postrzeganie przez Ockhama członkostwa parlamentu oznaczało, że posłowie reprezentują

¹⁵⁷ Zob. R. Palacz, *Atomizm...*, s. 159–177.

¹⁵⁸ T. Borowska, K. Górski, *op. cit.*, s. 143.

¹⁵⁹ B. Szlachta, *O monarchii...*, s. 231.

¹⁶⁰ *Ibidem*, s. 232.

¹⁶¹ G. de Lagarde, *Comment...*, s. 593–612; B. Tierney, *Ockham...*, s. 40–70.

¹⁶² W realiach średniowiecznych zasady nominalizmu niosły krytykę podstaw społeczeństwa opartego na władaniu ziemią i prawach indywidualnych, przenikały do struktur korporacyjnych, których podstawą była sytuacja osobista i prawa kolektywne, oraz umacniały dążenia partykularne. Zob. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, t. 4, Paris 1948. Na temat indywidualizmu zob. A.S. McGrade, *Ockham and the Birth of Individual Rights*, [w:] B. Tierney, P. Linchan (red.), *Authority of Power. Studies on Medieval Laws and Government Presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday*, Cambridge 1980; W.A. Maurer, *William Ockham*, [w:] J. Garcia (red.) *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation*, New York 1994.

¹⁶³ J. Legowicz, *op. cit.*, s. 371.

„jednostki”. Skoro społeczeństwo (*aggregatio mulierum*) jest zbiorem jednostek, to jego najwyższą władzą są wszyscy. Wszyscy mogą przybywać na koncylium, ale mogą też wybrać swych przedstawicieli. Potwierdza to myśl Ockhama, że „prawdą wiary” jest to, na co zgodzą się „wszyscy”¹⁶⁴.

Człowiek i jego wolność

Dla średniowiecznych rozważań dotyczących wolności, poza kwestią wolnego wyboru dokonywanego przez człowieka, najważniejszym zagadnieniem był jej charakter, ograniczenia i stopień nasilenia zgodnie z powszechnym przekonaniem, że tylko Bóg był w pełni wolny. Wyrażał to m.in. Ockham, podkreślając bożą wszechmoc¹⁶⁵, która powodowała, że wolność ludzka nie była absolutna, lecz ograniczona i przygodna. Wolność absolutna mogła przysługiwać tylko Bogu¹⁶⁶. Jednocześnie wolność aktu dokonywanego przez ludzką wolę była ujmowana jako jedna z przesłanek warunkujących dobroć czynów człowieka¹⁶⁷. W związku z tym doszło do wykształcenia się czterech podstawowych zagadnień w prowadzonych rozważaniach: wszechmoc i wolność Boga, wolna dyspozycja człowieka, wyzwolenie człowieka od grzechu i spontaniczność ludzkiego działania¹⁶⁸.

Źródłami inspiracji dla średniowiecznych rozważań dotyczących wolności i wolnego wyboru były przede wszystkim poglądy Arystotelesa¹⁶⁹ oraz myślicieli wczesnochrześcijańskich (św. Augustyna)¹⁷⁰. Znaczenie podstawowe miała Księga Rodzaju, podnosząca problem wszechmocy i wszechwładzy Boga oraz niezależności decyzji człowieka¹⁷¹. Istotną wagę miał woluntaryzm wyrażany przez św. Augustyna, podkreślającego rolę woli człowieka w dokonywaniu nieskrępowanego wyboru. Według niego człowiek był zaangażowany w wolny wybór poprzez swoją wolę, od której zależał grzech i zasługa. Człowiek tylko wtedy był wolny, gdy dzięki

¹⁶⁴ W. Ockham, *Dialog XIII*, s. 830; por. G. Lagarde, *L'idees...*, s. 486.

¹⁶⁵ S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 57.

¹⁶⁶ D.W. Clark, *Ockham on Human and Divine Freedom*, „Franciscan Studies” 1978, vol. 38, s. 14–22.

¹⁶⁷ S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 57.

¹⁶⁸ B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 216.

¹⁶⁹ Arystoteles, *Polityka*, ks. VIII 1317^a 40 – b.7; *idem*, *Etyka nikomachejska*, 1109^b 30 – 1113^a.

¹⁷⁰ J.B. Korolec, *Filozofia moralna. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 7, Warszawa–Wrocław–Kraków–Gdańsk 1980, s. 175.

¹⁷¹ *Ibidem*, s. 178.

łasce wyzwał się od grzechu i nieszczęścia w przyszłości¹⁷². Św. Augustyn, podkreślając woluntaryzm, w woli postrzegał środek wyzwalający człowieka od grzechu. Na plan dalszy przesunął zatem rolę intelektu. W ten sposób stanowiska Arystotelesa (umiarkowany realizm) i św. Augustyna (woluntaryzm, którego przedstawicielem był Ockham) wyznaczały granice, pomiędzy którymi oscylowała myśl średniowieczna¹⁷³.

Dla średniowiecznej myśli łacińskiej znamienne było przekonanie, że ze swej natury każdy człowiek jest wolny. Wynikało to z tradycji biblijnej, teologicznej i filozoficznej oraz z prawniczej teorii i praktyki¹⁷⁴. Pojęcie wolności obejmowało dokonywanie wyboru między co najmniej dwiema możliwościami, wyboru zależnego od własnej decyzji człowieka i swobodnego (niezależnego od jakiegokolwiek przymusu) zmierzania ku wyznaczonemu celowi. W myśli późniejszego średniowiecza wykształciły się dwie koncepcje wolności. Starsza, wywodząca się z tomizmu, w równej mierze intelektualistyczna i woluntarystyczna, przyjmowała, że istotą wolności było poddanie się przez człowieka temu, co poznaje jako słuszne, a jego własny intelekt wskazuje cel do urzeczywistnienia. Według młodszej, wywodzącej się z ockhamizmu, istotą wolności było swobodne urzeczywistnienie przez człowieka tego, co chce i postanowił¹⁷⁵.

Ockham i jego uczniowie bezwzględnie podkreślali wolność Boga i wszystkich jego poczynąń. Rodziło to szeroko ujmowaną kwestię zakresu, w jakim wolność przysługuje człowiekowi¹⁷⁶. Myśliciel angielski z wolności uczynił podstawę etyki w ramach rozważań teologicznych, a z pytania o zakres możliwości woli ludzkiej wobec Boga – podstawę swoich dalszych rozważań¹⁷⁷. Przedstawione przez niego nowe ujęcie wolności, stając się ważnym czynnikiem dalszego rozwoju myśli zachodnioeuropejskiej, prowadziło do oddzielenia wolności od naturalnych skłonności człowieka oraz do stwierdzenia, że w relacjach między ludźmi nie ma norm obowiązujących bezwzględnie. Możliwe jest zatem, zdaniem Ockhama, przeciwstawienie jednostki wspólnocie, a jej uprawnień indywidualnych – prawu przedmiotowemu tejże wspólnoty¹⁷⁸.

¹⁷² Św. Augustyn, *De duabus animabus contra Manichaeos*, X, 14.PL. 42, cel. 104; wydanie polskie: *O dwóch duszach*; wyd. J. Zycha z 1891), przeł. J. Sulowski, [w:] św. Augustyn, *Pisma przeciw manichejczykom*, Warszawa 1990, s. 67–88.

¹⁷³ J.B. Korolec, *op. cit.*, s. 178.

¹⁷⁴ S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 55.

¹⁷⁵ J.B. Korolec, *op. cit.*, s. 176.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii...*, s. 341.

¹⁷⁸ R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, tłum. P. Domański, Kąty 1999, s. 256.

Według Ockhama człowiek ma tylko jedno istnienie całościowe, obejmujące wiele istnień częściowych. Głosząc istnienie w człowieku trzech form substancjalnych (cielesna, duszy umysłowej i duszy intelektualnej), podkreślał wyższość woli nad rozumem. Dla problematyki woli istotne znaczenie miały dwa przekonania Ockhama. Zgodnie z pierwszym w skutek upadku człowieka jego wola w znacznym zakresie została uwolniona od dominacji norm niezmiennych. Stała się zatem władzą wypełniającą treścią sferę swobodnego decydowania przez człowieka¹⁷⁹. Zgodnie z drugim wola mogła być ujmowana albo jako niepoddająca się poleceniu żadnego „zwierzchnika moralnego”, albo jako niosąca wraz z wolą Boga pozytywne zobowiązania dla człowieka¹⁸⁰.

Wola, według Ockhama, określając sama siebie, nie podlega rozumowi zajmującemu się pojęciami, a jako wolna rządzi człowiekiem. Działa na umysł, wiążąc pojęcia w sądy i decydując, jakie sądy powstają. Wypowiada się zatem w sprawie celów człowieka i środków służących ich osiągnięciu oraz kwalifikacji moralnej celów ludzkich. Decydując o sposobach jego działania, wola człowieka musi stosować się do zmiennej woli Boga. Nie może zatem decydować dowolnie¹⁸¹. Ujęcie woli jako jedynego i wyłącznego przedmiotu wszystkich cnót powodowało odrzucenie przez Ockhama wyróżnienia cnót moralnych (*virtutes morales*) i cnót intelektualnych (*virtutes intellectuales*)¹⁸².

W ujęciu Ockhama człowiek był istotą zmysłową i obdarzoną duchem¹⁸³. Skoro jednak nie da się udowodnić założenia niematerialnej i nieśmiertelnej duszy, to problematyka ta należy do sfer wiary¹⁸⁴. Także kwestią wiary była wolność Boga. Stosunek ciała do duszy Ockham ujął zgodnie z tradycją franciszkańską. Wyróżnił w człowieku trzy formy (zmysłową, rozumną i *corporeitatis*), a przedkładanie tego rozróżnienia nad *unitas formae* było efektem wiary¹⁸⁵. Pierwsza forma była związana z cielesnością i z nią umierała, druga – związana z ciałem, była od niego odłączona i nieśmiertelna¹⁸⁶, trzecia zapewniała tożsamość żywego ciała i zwłok. To rozróżnienie nie dotyczyło wewnętrznej jednostkowej duszy,

¹⁷⁹ J. B. Korolec, *op. cit.*, s. 177; B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 216 i nast.

¹⁸⁰ B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 220.

¹⁸¹ Pierwsza interpretacja była znamienna dla Grzegorza z Rimini (XIV w.) i Gabriela Biela (XV w.). Zob. B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 221.

¹⁸² *Ibidem*, s. 223.

¹⁸³ S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 99.

¹⁸⁴ R. Heinzmann, *op. cit.*, s. 255.

¹⁸⁵ W. Ockham, *Quodlibeta...*, II, 1.10.

¹⁸⁶ *Ibidem*, II, 11–12.

która nie jest oddzielona od swoich władz, a skoro nie są oddzielone od siebie, to wola i intelekt są tożsame z duszą¹⁸⁷.

Przyjęte przez Ockhama założenia woluntaryzmu powodowały konieczność zanegowania powiązania „wolnych decyzji” człowieka z jego naturalnymi skłonnościami. Uważał on, że wolność wyprzedza rozum i wolę, popychając je do czynów. Oznaczało to, że w jego ujęciu wolność zajmuje miejsce tradycyjnie zastrzeżone dla intelektu, który odwołuje się do celu i naturalnych skłonności, wyznaczając treść prawnych wyborów. Umacnia więź człowieka z Bogiem, decydując o moralności ludzkich czynów¹⁸⁸.

Człowiek stworzony przez Boga jest wolny i podległy tylko Jemu¹⁸⁹. Jest od Niego całkowicie zależny, nikomu nie podlegając docześnie. W ujęciu Ockhama Bóg jest przede wszystkim wola, a w dalszej kolejności – rozumem (prawym rozumem), który rozkazuje, a stworzywszy wszystko, w każdej chwili może uczynić co zechce z każdym stworzonym bytem¹⁹⁰. Wola Boga jest niczym nieograniczona¹⁹¹. W procesie stwarzania nawet Jego własna istota nie jest czynnikiem krępującym. Stwarzając, niczego nie naśladuje, nawet idei¹⁹², a Jego wszechmoc jest źródłem normy moralnej¹⁹³. Człowiek zatem jest moralnie zobowiązany chcieć to, co Bóg nakazuje chcieć i nie chcieć tego, czego Bóg nakazuje nie chcieć¹⁹⁴. Zdaniem Ockhama prawo Boże, wyraz woli Boga, absolutnego władcy świata, wszechwładnego i niepoznawalnego, zawiera wartości moralne całkowicie od Niego zależne. Stwórca w niczym jednak nie podlega własnym poglądom moralnym i może je w każdej chwili zmienić. Jest władny wywrócić całą skalę ludzkich wartości¹⁹⁵.

W zakresie bożych nakazów i zakazów człowiek jest moralnie zobowiązany do dopasowania swojej woli do woli Boga. Swobodna wola człowieka decyduje o jego posłuszeństwie wobec bożych przykazań. Jednak faktyczna zgodność z tymi przykazaniami nie stanowi wystarczającej przyczyny, która czyni wolę moralną¹⁹⁶. Człowiek, byt rozumny, po-

¹⁸⁷ *Ibidem*, II, 1.10.

¹⁸⁸ W. Ockham, *Sententiae* II, 20.

¹⁸⁹ B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 216.

¹⁹⁰ W. Ockham, *Sententiae* IV, q.3.Q; zob. B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 222–223.

¹⁹¹ J. Domański i in. (*op. cit.*, s. 173) wskazał, że tak jak Jan Duns Szkot, należący do dawnej drogi, tak Ockham, a następnie Buridan, głosili, iż wola, wszechmoc i wolność Boga nie są ograniczone żadnymi obiektywnymi prawami.

¹⁹² S. Swieżawski, *Dzieje...*, s. 811.

¹⁹³ J. Legowicz, *op. cit.*, s. 465.

¹⁹⁴ F. Copleston, *op. cit.*, s. 117

¹⁹⁵ J. Baszkiewicz, *op. cit.*, s. 181.

¹⁹⁶ R. Heinzmann, *op. cit.*, s. 257.

winien poddać się prawu ustanowionemu przez Boga. Jeżeli nie wie, co Bóg ustanowił, to zobowiązany jest moralnie do postępowania zgodnego z poczuciem co do tych nakazów¹⁹⁷. Wolność stawała się zatem „boską władzą” w człowieku, łączącą go z Bogiem i określającą „dobro lub zło rzeczy” oraz ujawniającą ludzkie posłuszeństwo wobec woli Boga¹⁹⁸. Tak rozumiana wolność była postrzegana jako „bezzałożeniowe samookreślenie duszy” („*voluntas pro statu isto poteste nolle finem ultimum*”)¹⁹⁹. Nie jest bowiem możliwe stworzenie metodami filozoficznymi ani założeń ontologicznych, ani struktur, którymi mógłby kierować się ludzki instynkt pewności²⁰⁰.

Wolność człowieka jest jego podstawową władzą²⁰¹, od której zależy sam akt woli oraz wybór między różnymi podmiotami²⁰². Podkreślanie przez Ockhama wolności woli w stosunku do rozumu było zgodne z tradycją filozofów franciszkańskich²⁰³. Posiadania wolności nie można udowodnić rozumowo (argumentami), gdyż jest ona pewna dzięki osądowi świadomości²⁰⁴. Swoją wolność człowiek może poznać dzięki doświadczeniu²⁰⁵. Doświadcza bowiem, że bez względu na to, co dyktuje rozum, jego wola może chcieć tego albo nie chcieć²⁰⁶. Jednocześnie człowiek doświadcza, że karanie bądź nagradzanie ludzi za dokonane czyny świadczą o uznaniu wolności za coś realnego. Na potępienie zasługują tylko czyny zależne od jego woli²⁰⁷.

Wola ludzka, górując nad intelektem, jest czynnikiem aktywnym, siłą istniejącą w człowieku, który może czegoś pragnąć. W poglądach franciszkanina cel był ważny tylko w ramach jednostkowego czynu, a nie ciągu czynów. Ludzkie działanie, będące szeregiem osobnych aktów, było zatem szeregiem wolnych decyzji, a wola – czynnikiem tworzącym więź między nimi²⁰⁸. W akcie decyzji i wyboru celów swoich dążeń wola jest wolna i niezależna, posiada zdolność spontanicznego działania. Także to stwierdzenie odpowiada tradycyjnemu ujęciu franciszkańskiemu, zgodnie z którym porządek natury jako zdeterminowany (podległy prawom)

¹⁹⁷ F. Copleston, *op. cit.*, s. 124.

¹⁹⁸ B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 216.

¹⁹⁹ W. Ockham, *Sententiae* IV, 16.

²⁰⁰ *Idem*, *Quodlibeta...*, IV, 1 i 2.

²⁰¹ *Ibidem*, 1.16.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ F. Copleston, *op. cit.*, s. 116.

²⁰⁴ W. Ockham, *Quodlibeta...*, 1.16.

²⁰⁵ F. Copleston, *op. cit.*, s. 115.

²⁰⁶ W. Ockham, *Quodlibeta...*, 1.16.

²⁰⁷ *Idem*, *Sententiae* III, 10.H.

²⁰⁸ B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 216.

jest przeciwstawiony porządkowi wolności. Zgodnie z tym stanowiskiem Ockham uważał, że wolność, obca w stosunku do natury, przejawia się w sztuce, decydując o jej wyższości nad naturą²⁰⁹.

Analogicznie do wolności Boga Ockham głosił, że u człowieka konieczne jest odróżnienie *facere absoluta* i *facere ordinata*. *Potentia absoluta*, w ramach ładu, w którym się znajduje, jest przyczyną prawdziwie wolnego działania. Tylko akt woli może być dobry albo zły, a przez to moralny (*virtuosus*), gdyż określa wewnętrzne nastawienie działania. Tylko czyn wynikły z woli podlega ludzkiej odpowiedzialności, a każdy inny czyn w zasadzie mógłby zostać spowodowany przez samego siebie²¹⁰. Sama wolność nie czyni zatem dobrym aktu woli, gdyż kryterium jest miłość do Boga²¹¹. W każdym moralnie dobrym akcie Bóg, tylko ze względu na Niego samego²¹², musi być kochany ponad wszystko. Oznacza to, że wola Boga staje się źródłem poprawności czynu²¹³. Akt taki otrzymuje cechę absolutnego i koniecznego dobra ze względu na to, że sam Bóg go chce. Człowiek poznaje ten wymiar w pojmowaniu moralnym, przy czym należyte rozumienie tego, co prawdziwe, nie jest różne od samego aktu, stanowiąc rozumienie bezpośrednio praktyczne²¹⁴. Według Ockhama wolna wola chce albo nie chce celu ostatecznego (szczęśliwości), odnoszonego do Boga²¹⁵.

Ockham przyjmował istnienie w woli sprawności i skłonności²¹⁶. Przyczyna ich istnienia nie może wynikać z rozumu, mogącego nakazywać, co wola powinna chcieć, jak i czego nie chcieć. Nie jest nią też związek z pożądaniem zmysłowym. To, że wola skłonna jest ulegać temu pożądaniu, myśliciel angielski uznawał za niepodważalny fakt wynikający z doświadczenia²¹⁷. Uleganie to, w określonym kierunku, rodzi sprawność, umacniającą się, gdy wola nie przeciwstawia się wystarczająco pożądaniu zmysłowemu. Wolna wola ma jednak moc przeciwstawiania się sprawności i skłonności oraz wybierania działań przeciwnych. Jest ona ontologiczną podstawą porządku moralnego i dlatego treść prawa moralnego jest wyznaczona nakazem Boga. Zależność ludzkich wolnych czynów wyrażana jest jako powinność moralna.

²⁰⁹ J. Legowicz, *op. cit.*, s. 476.

²¹⁰ W. Ockham, *Quodlibeta...*, III, 14.

²¹¹ *Idem*, *Sententiae* I, 1.2.

²¹² *Idem*, *Quaestiones variae*, New York 1984, s. 7.

²¹³ B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 215.

²¹⁴ W. Ockham, *Sententiae* III, 11 i 12.

²¹⁵ *Idem*, *Sententiae* I, 1.4. W ujęciu Ockhama człowiek może nie chcieć szczęścia (*Sententiae* I, 1.6).

²¹⁶ *Idem*, *Sententiae* III, 4.M; *Sententiae* III, 16.D; *Sententiae* IV, 12.

²¹⁷ F. Copleston, *op. cit.*, s. 117.

Uważając, że ludzki czyn dokonany pod wpływem jakiegokolwiek czynnika (skłonności, celu, sprawności, cnoty) nie mógłby być w pełni wolny, Ockham umieścił takie czynniki poza granicami wolnego czynu. Skutkiem tego o działaniu zgodnym z afirmacją czy negacją sprawności miała decydować tylko wolność. Natomiast cnota, tracąc wartość moralną centralnej kategorii filozoficznej, stawała się tylko mechanizmem psychologicznym czy nawykiem²¹⁸. To wolność w połączeniu z „władczą możliwością jednostki”²¹⁹ miała decydować o treści czynu. Wskazane obniżenie moralnego znaczenia cnoty wraz z „atomizacją” działań ludzkich pozwala postrzegać Ockhama jako inicjatora „subiektywistycznego przewrotu” w myśli polityczno-prawnej²²⁰.

Wnioski końcowe

1. Swoje rozważania Ockham (*Venerabilis Inceptor*) wiązał z kolejnymi sporami (o wiedzę, o ubóstwo ewangeliczne, o władzę), w których uczestniczył w różnym zakresie i charakterze. Problematyka wolności pojawiała się w jego dziełach w związku z omawianymi zagadnieniami wynikającymi z tych sporów. Przypisywany Ockhamowi przełom w myśli średniowiecznej i wynikające z tego jego znaczenie dla rozwoju myśli nowożytnej można sprowadzić do jego woluntarystycznej koncepcji wszechmogącego Boga i stanowiska nominalistycznego w sporze o powszechności, a także do zachwiania podstawami „wielkiej scholastyki” i oddzielenia rozumu od wiary, a filozofii od teologii.
2. Wyrażane przez Ockhama stanowisko nominalistyczne (istnienie tylko bytów jednostkowych) spowodowało zmianę ujęcia relacji części do całości i odejście od tradycyjnego pojęcia wspólnoty społecznej. Zamiast pojęć całości i wspólnoty przedstawił nowe pojęcie natury ludzkiej, które zapowiadało nowożytne wątki w koncepcjach społecznych i polityczno-prawnych. Człowiek, istota

²¹⁸ B. Szlachta, *Monarchia prawa...*, s. 216.

²¹⁹ M. Villey, *Le genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam*, „Archives de Philosophie du Droit” 1964, vol. 9, s. 97–127; A.S. McGrade, *Ockham...*, s. 150.

²²⁰ B. Szlachta (*Monarchia prawa...*, s. 217) pisząc na ten temat, stwierdził: „Przewrót ten miał doprowadzić do odejścia od tradycyjnego sposobu myślenia, koncentrującego się na działaniach, a nie na uprawnieniach (szczególnie władców), zgodnych z przedmiotowym prawem wiecznym, odzwierciedlającym je prawem naturalnym i niesprzecznymi z nimi prawem narodów i prawem cywilnym”. Według tego badacza łączyło się to z władzą jednostki, z uzyskaniem postaci prerogatywy, z której miał korzystać podmiot uprawniony (m.in. władca stosujący prawo w świecie doczesnym).

zmysłowa i obdarzona duchem, był przez niego przedstawiony jako wolny od wszelkich ograniczeń zewnętrznych, dysponujący swobodą moralną i prawną. Jako konkretna jednostka pełnił rolę nadrzędną wobec wszelkich struktur społecznych i politycznych, a nawet wobec prawa. Ponad wszystkimi ludźmi znajdowała się tylko absolutna wszechmoc Boga, mogącego swoją wolą zmieniać w dowolny sposób wszelkie prawa i bieg dziejów. Człowiek zatem zależy jedynie od Boga, a wszelka instytucjonalizacja społeczeństwa zawsze pozostaje względem niego wtórna. W zakresie bożych nakazów człowiek jest zobowiązany moralnie do dopasowania swej swobodnej woli do woli Boga. O tym posłuszeństwie decyduje sam człowiek, który jako byt rozumny powinien poddać się bożym decyzjom.

3. Przedstawiona przez Ockhama wizja wolności człowieka stanowi swoiste odbicie absolutnej wolności Boga, gdyż jej źródłem były działania samego Stwórcy.
4. Ockham odszedł od problematyki wolności jako wyboru między „dobrem” a „złem” i ujął ją w kategoriach polityczno-prawnych (wolność w ujęciu politycznym). Dzięki temu mógł ją szeroko wykorzystać, omawiając zagadnienia związane z władzą duchowną i świecką oraz cesarstwem (państwem) i jego stosunkiem wobec Kościoła (państwa).

Bibliografia

- Augustyn św., *O dwóch duszach (De duabus animabus contra Manichaeos)*; wyd. J. Zycha z 1891), przeł. J. Sulowski, [w:] św. Augustyn, *Pisma przeciw manichejczykom*, Warszawa 1990, s. 67–88.
- Armstrong D.M., *Nominalism and Realism*, Cambridge 1978.
- Armstrong D.M., *Universals and Scientific Realism*, Edinburgh 1957.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2007.
- Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2006.
- Baethg Fr., Baszkiewicz J., „*Dominium mundi*” w poglądach politycznych Bartolusa, [w:] J. Baszkiewicz, *Państwo, rewolucja, kultura polityczna*, Poznań 2009, s. 152–193.
- Baszkiewicz J., *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 1988.
- Baszkiewicz J., *Władza*, Kraków 1999.
- Baudry L., *Guillaume d'Occam: sa vie, ses oeuvres, ses idées politiques*, t. 1: *L'homme et les oeuvres*, Paris 1949.
- Baudry L., *La lettre de Guillaume d'Occam au chapitr d'Assise*, „Revue d'histoire franciscaine” 1926, t. 3, s. 202–219.

- Baudry L., *Le philosophe et le politique dans Guillaume d'Ockham*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du moyen âge” 1939, vol. 12, s. 209–230.
- Baudry L., *Lexique philosophique de Guillaume d'Occam*, Paris 1958.
- Bayley C., *Pivotal Concepts in the Political Philosophy of William of Ockham*, „Journal of the History of Ideas” 1949, vol. 10, nr 2, s. 199–218.
- Biard J., *Logique et theorie du signe au XIV^e siècle*, Paris 1969.
- Bochner Ph., *Collected Articles on Ockham*, New York 1958.
- Bochner Ph., *Ockham William: Philosophical Writings*, New York 1957.
- Borowska T., Górski K., *Umysłowość średniowiecza*, Warszawa 1993.
- Clark D.W., *Ockham on Human and Divine Freedom*, „Franciscan Studies” 1978, vol. 38, s. 14–22.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 3: *Od Ockhama do Suareza*, tłum. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 2001.
- Cord Adams M., *William Ockham*, t. 1–2, Indianapolis 1987.
- Curtis E.R., *Literatura europejska i łacińska średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Boroński, Kraków 1997.
- Czapliński W., Galos A., Korda W., *Historia Niemiec*, Wrocław 1981.
- Domański J., *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996.
- Domański J., Ogonowski Z., Szczucki L. (red.), *Z dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, Warszawa 1989.
- Eberle R. A., *Nominalistic System*, Dortmund 1970.
- Ghisalberti A., *Gughielmo di Ockham*, Milano 1972.
- Goddu A., *The Physic of William of Ockham*, Leiden 1984.
- Goldast M., *Monarchia Sancti Romani Imperii*, vol. 2, Frankfurt 1614.
- Grzybowski J., *Miecz i pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kąty 2006.
- Guelluy R., *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain–Paris 1947.
- Heinzmann R., *Filozofia średniowieczna*, tłum. P. Domański, Kąty 1999.
- Heynek V., *Ockham Literatur 1919–1949*, „Franziskanische Studien” 1950, t. 32, s. 164–183.
- Hohn R., *Wilhelm Ockham in Munchen*, „Franziskanische Studien” 1950, t. 32, s. 149–157.
- Jung-Palczewska E., *Wilhelm Ockham (ok. 1280–1349)*, [w:] E. Jung-Palczewska (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, Warszawa 2000.
- Kałuża Z., *Les quelles doctrinales a Paris. Nominalistes et réalistes aux confens du XIV^e et XV^e siècles*, Deamo 1988.
- Kantorowicz E., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, tłum. M. Michalski, red. nauk. J. Strzelczyk, Warszawa 2007.
- Kelly J.M., *Historia zachodniej teorii prawa*, przekł. D. Pietrzyk-Reeves, Ł. Słoniowski, R. Olszowski, M. Kunecka, M. Modrzejewska, R. Lis, A. Krzynówek, Kraków 2006.
- Kilcullen J., *Ockham's Political Writings*, [w:] P.V. Spode (red.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge 1999, s. 302–325.

- Korolec J.B., *Filozofia moralna. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 7, Warszawa 1980.
- Krauze-Błachowicz K., *Wstęp. Filozofia XIII wieku*, [w:] K. Krauze-Błachowicz (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, Warszawa 2002, s. 13–59.
- Krapiec M.A., *Uniwersalia*, [w:] A. Maryniaczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 600–604.
- Kuksewicz Z., *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia łacińskiego obszaru kulturowego*, Warszawa 1973.
- La Due W.J., *Na tronie świętego Piotra. Historia papieżstwa*, tłum. M. Miecielica, Ł. Tabaka, Wrocław 2004.
- Lagarde G. de, *Comment Ockham comprend le pouvoir seculier*, „Scritti di sociologie e politica in onore de Luigi Sturzo” 1953, t. 1.
- Lagarde G. de, *Guillaume d’Ockham: Critique des structures ecclésiales*, t. 5, Louvain-Paris 1963.
- Lagarde G. de, *Individualisme et corporatisme au moyen-âge*, [w:] *Études présentés à la Commission Internationale pour l’Histoire des Assemblées d’Etats*, t. 3: *L’organisation corporative du moyen-âge à la fin de l’Ancien Regime*, Louvain 1937.
- Lagarde G. de, *La naissance de l’esprit laïque*, t. 4: *Guillaume d’Ockham: Défense de l’Empire*, Louvain 1962.
- Leff G., *Medieval Thought. St. Augustine to Ockham*, Baltimore 1958.
- Leff G., *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastics Discourse*, Manchester 1975.
- Le Goff J., *Inteligencja w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1997.
- Legowicz J. (red.), *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1981.
- Luterell J., *Libellus contra doctrinam Guillelmi Occham*, [w:] F. Hoffmann, *Erfurter Theologische Studien*, vol. 6: *Texte zur vierzehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1959.
- Łagosz M., *„Brzytwa Ockhama” a wykazanie nieistnienia*, Wrocław 2002.
- Marsilius of Padua, *Writings on the Empire: „Defensor minor” and „De translatione imperii”*, Cambridge 1993.
- Maurer W.A., *William Ockham*, [w:] J. Garcia (red.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation*, New York 1994.
- McGrade A.S., *Ockham and the Birth of Individual Rights*, [w:] B. Tierney, P. Linchan (red.), *Authority of Power. Studies on Medieval Laws and Government Presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday*, Cambridge 1980, s. 149–165.
- McGrade A.S., *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge 1974.
- Michalski K., *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV^e siècle*, „Bulletin International de l’Académie Polonaise des Sciences et des Lettres” (Classe de philologie, d’histoire, et de philosophie, Janvier-Mars 1927) 1928, s. 93–164.
- Michalski K., *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV siècle*, odb. z „Bulletin International de l’Académie Polonaise des Sciences et des Lettres” 1925.

- Michalski K., *Odrodzenie nominalizmu w XIV wieku*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1926, t. 4, s. 171–216.
- Miethke J., *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge 1960.
- Minois G., *Kościół i nauka. Dzieje pewnego nieporozumienia. Od Augustyna do Galileusza*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1995.
- Moody E.A., *The Logic of William of Ockham*, New York 1935.
- Ockham W., *Breviloquium de principatu tyranico super divina et humana, specialiter autem super Imperium et subiectos imperio, a quibusdem vocatis summis pontificibus usurpato*, [w:] R. Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein „Breviloquium de principatu tyrannico”*, Leipzig 1944.
- Ockham W., *Dialog. Część pierwsza*, tłum. i oprac. J. Surzyn, Warszawa 2010.
- Ockham W., *Opera Philosophies et Theologies*, New York 1967.
- Ockham W., *Quaestiones variae*, New York 1984.
- Ockham W., *Quodlibeta septem*, Strassbourg 1491.
- Ockham W., *Summa totius logicae*, Oxford 1675; wyd. polskie *Suma logiczna*, tłum., wstęp i przypisy T. Włodarczyk, Warszawa 1971.
- Offher M., *Nominalismus und Realismus*, Berlin 1919.
- Offler H.S., *Guillelmi de Ockham. Opera Politica*, t. 1, Manchester 1940.
- Offler H.S., *Guillelmi de Ockham. Opera Politica*, t. 2, Manchester 1963.
- Offler H.S., *Guillelmi de Ockham. Opera Politica*, t. 3, Manchester 1956.
- Palacz R., *Ockham*, Warszawa 1982.
- Palacz R., *Atomizm społeczny Wilhelma Ockhama*, [w:] M. Drużkowski, K. Sokół (red.), *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Warszawa 1966, s. 159–177.
- Pelzer A., *Les 51 Articles de Guillaume Occam censures en Avignon 1326*, „Revue d’histoire Ecclesiastique” 1922, t. 18, s. 229–245.
- Pomian K., *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 2009.
- Russell B., *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałek, Warszawa 2000.
- Salamucha J., *Logika zdań u W. Ockhama*, „Przegląd Filozoficzny” 1935, s. 208–239.
- Schatz K., *Prymat papieski, od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski SJ, Kraków 2004.
- Scholz R., *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein „Breviloquium de principatu tyrannico”*, Leipzig 1944.
- Scholz R., *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern 1327–1354*, Rome 1914.
- Spade P.V., *Ockham’s Nominalist Metaphisic: Some Main Themes*, [w:] P.V. Spade (red.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge 2004, s. 100–117.
- Surzyn J., *Wstęp tłumacza*, [w:] W. Ockham, *Dialog. Część pierwsza*, tłum. i oprac. J. Surzyn, Warszawa 2010, s. 7–36.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.
- Swieżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6: *Człowiek*, Warszawa 1983.
- Swieżawski S., *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987.

- Szlachta B., *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Kraków 2001.
- Szlachta B., *Ockham*, [w:] K. Chojnicka, M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 4, Warszawa 2009, s. 406–414.
- Tierney B., *Ockham, the Conciliar Theory and the Canonists*, „Journal of History of Ideas” 1954, vol. 15, s. 40–70.
- Tierney B., *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Cananists from Gratian to the Great Schism*, Oxford 1955.
- Tiuryn T., *Boecjusz i problem uniwersaliów*, Wrocław 2009.
- Tweedale M., *Scotus vs. Ockham: A Medieval Dispute over Universales*, t. 2, Lewinstong 1999.
- Tweedale M. (red.), *Scotus vs. Ockham. A Medieval Dispute over Universales*, t. 1–2, New York 1999.
- Villey M., *Le genèse du droit subjectif chez Guillaume d’Occam*, „Archives de Philosophie du Droit” 1964, vol. 9, s. 97–127.
- Wielomski A., *Teokracja ekstremalna Augustyna z Ankony*, [w:] M. Sadowski, P. Szymaniec (red.), *Wrocławskie Studia Erazmiańskie*, z. 5: *Religia a prawo i państwo*, Wrocław 2011, s. 69–86.

Główne znaczenia wolności w myśli Niccolò Machiavellego*

Uwagi wprowadzające

Zagadnienie wolności nie jest pierwszorzędym problemem dla Machiavellego. Nie oznacza to oczywiście, że Machiavelli nie wnosi niczego nowego do nowoczesnej myśli wolnościowej, gdyż nie bez racji dość powszechnie przyjmuje się, że wprowadził on nowe impulsy np. do tradycji republikańskiej, która jest (dla niego) ucieleśnieniem wolności w wymiarze ustrojów politycznych. Owszem, słynny Florentczyk porusza temat wolności w kilku rozróżnialnych znaczeniach, jednak czyni to z określonej – rzecz można – osobliwej perspektywy. Wbrew utartym opiniom, w tym także pośród filozofów (jak Spinoza, Rousseau), powtarzanym przez utytułowanych akademików, autor *Księcia* nie jest konsekwentnym przeciwnikiem władzy tyrańskiej¹, która (dla autorów klasycznych) była zaprzeczeniem i wolności i ucieleśnieniem niesprawiedliwości. To fakt powszechnie znany, że rad udzielał on wszystkim walczącym ze sobą stronom i stronnikom jednowładztwa i republikanom. Jego wizerunek, nieco zamaskowanego orędownika świętej sprawy wolności, patriotyzmu i republiki, w mojej ocenie – pełen jest retuszy.

207

Machiavelli jest myślicielem rewolucyjnym, przyczyniającym się do przełomu w myśli politycznej, przełomu torującego nowe drogi głównego nurtu nowożytnej (i współczesnej) filozofii polityki. Lecz ów przełom dokonuje się u niego poprzez zerwanie z wieloma znaczeniami czy pojęciami ugruntowanymi w tradycji klasycznej i chrześcijańskiej. Trzeba powtórzyć, gdy chodzi o problematykę wolności, to była ona przez Florentczyka podejmowana w kontekstach raczej specyficznych.

* Artykuł opublikowany pierwotnie w „Pieniądze i Więź” 2014, nr 1(62), s. 16–31.

¹ Choć znaczna część interpretacji współczesnych, łącznie z Quentinem Skinnerem utrzymuje co innego.

Najwyraźniej, dzierząc w tym względzie palmę pierwszeństwa², odpowiada on za zapoczątkowanie procesów sekularyzacji polityki i stopniowej marginalizacji teologii politycznej³. Na te procesy składa się również porzucenie tradycji prawa naturalnego, odchodzenie od wielkich koncepcji ładu, zaniechanie wywodzenia prawowitych porządków prawno-politycznych z uprzedniego ładu moralnego i kosmicznego⁴. Te procesy można ujmować jako rodzaj emancypacji, wyzwolenia, czyli wybijania się na wolność. Być może właśnie w tym węższym kontekście Spinoza nazwał Machiavellego obrońcą wolności. Z kolei Rousseau, ignorując wiele racji przeciwnych, upierał się, by widzieć w nim oddanego republikanina, który w *Księżciu* ukazuje amoralność rządzących w rodzaju Cesare Borgii, rzekomo po to, aby „przestrzec stronników wolności przed podstępnością jej wrogów”.

Ze swej strony powątpiewam w stałość sympatii wolnościowych oraz w szczerą deklarację prorepublikańskich Florentczyka⁵. Problematyka wolności nie zaczyna się i nie kończy na kwestii ustrojów politycznych oraz

² W jakimś sensie uprzedził go zapewne Marsyliusz z Padwy.

³ Por. M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tłum. J. Mikos, Warszawa 2009.

⁴ Por. także P. Kaczorowski, *My i oni. Państwo jako jedność polityczna*, Warszawa 1998, s. 23 i nast.

⁵ W naszym przekonaniu istnieje niebłaha trudność we właściwym, rzetelnym interpretowaniu wielu jego wypowiedzi czy wywodów. Sądzimy, iż wiele nietrafnych czy zdecydowanie stronniczych wykładni jego myśli, daje się wytłumaczyć (do pewnego stopnia) faktem, że ich autorzy lekceważąco pomijają, całkiem oczywiste nasycenie jego wypowiedzi retorycznością lub wręcz sofistyką. Ci badacze jego myśli, którzy abstrahują od tej komplikacji, dochodzą do wielu wniosków w sposób arbitralny, wybierając sobie te jego analizy, które pasują do ich opowieści.

Cary Nederman (*Niccolò Machiavelli*) podkreśla, że Machiavelli nie uważał siebie nigdy za filozofa, i co więcej, otwarcie dystansował się do badań filozoficznych, w szczególności tych akademickich. Autor ów przyznaje, że wywody myśliciela z Florencji są często niespójne a niekiedy wręcz pełne sprzeczności.

Odwołując się do pewnych odmian doświadczenia praktycznego, jak i do analizy przykładów (czy to historycznych, czy fikcyjnych albo sobie współczesnych), Machiavelli w swych utrwalonych wypowiedziach dalece wykracza poza obiegowe opinie, a jego wywody są tylko pozornie popularne i łatwo zrozumiałe. On sam deklarował pewien rodzaj racjonalizmu, który nie bez racji można traktować jako zapowiedź procesów sekularyzacji w Europie. Do takich wniosków dojdziemy, gdy na serio rozważymy wymowę moralną jego nauczania oraz złowrogię konsekwencje tych wywodów.

To wiemy – jego wywody i analizy są niejasne, niespójne lub wewnętrznie sprzeczne. Lecz dlaczego? Mansfield i Strauss przekonywali, że nie z tego powodu, że Machiavelli był autorem roztargnionym lub nieuważnym pisarzem czy powierzchownym myślicielem. Gdy uznać ich racje, pozostawałoby jedynie przyjęcie, że owe cechy jego pisarstwa były rozmyślnie obrane i zamierzone. Kolejna kłopotliwa konsekwencja, jaka stąd płynie to ta, iż celowo wprowadza on (przynajmniej część) swoich czytelników w błąd i wy-

ich przemian. Ale to o tym to właśnie aspekcie wolności – o wolności politycznej Machiavelli wypowiadał się najobszerniej i w tym zakresie sformułował pewną wpływową linię argumentacji obywatelsko-republikańskiej.

Poszukując także innych znaczeń wolności, jakie u niego występują, nawiążemy do współczesnego podziału kategorii wolności na: wolność negatywną, pozytywną oraz wewnętrzną, uporządkowanych przez Ryszarda Legutko⁶.

Przypomnijmy, **wolność negatywną** przeciwstawia się zazwyczaj przemocy i/lub przymusowi; wolność **pozytywną** zaś **konieczności**; wreszcie wyróżnia się wolność **wewnętrzną** jako przeciwstawną brakowi samookreślenia, autodeterminacji i autonomii.

Już samo tylko wstępne zasygnalizowanie tych trzech odmian wolności pozwala uświadomić sobie, że stanowisko Machiavellego w tych sprawach jest raczej złożone. Przemoc i przymus to skądinąd ulubione tematy tego autora; nie uważa on ani przymusu ani przemocy za coś jed-

stawia ich na próbę, jeśli nie wręcz nimi manipuluje (najbardziej prawdopodobnie) dla osiągnięcia pewnych pozapoznawczych celów.

To są wszystko rzeczy bardziej uważnym czytelnikom znane od dawna. Jednak można je interpretować bardzo rozmaicie. L. Strauss i H. Mansfield doszukują się tutaj rozmyślnego postępowania Machiavellego, zaprawionego w dyplomacji, widząc u Florentczyka celowe posługiwanie się wyrafinowaną retoryką. Pośród bardziej krytycznych badaczy jego myśli nie występuje wiele wątpliwości, co do tego, że Machiavelli odrzucał i lekceważył tradycję platońską oraz daleko odchodził od całej chrześcijańsko-klasycznej filozofii. Jednak najistotniejsze jest w tej sprawie, jakie się stąd wyprowadza wnioski. Bardziej zasadne jest widzenie w jego pismach nowego początku myśli politycznej, w tym i bardzo doniosłych przesłanek dla głównych nurtów nowoczesnej filozofii politycznej. Jego ranga, przez wzgląd na zakres i czas oddziaływania, jest dla filozofii polityki pierwszorzędna. Przyznaje to także Cary Nederman.

W Polsce recepcja myśli Machiavellego nadal pełna jest słabo sprawdzanych półprawd lub wręcz frazesów. Przykładem tego jest – w mojej ocenie – treść ponad 40-minutowej audycji radiowej (zob. *Biosfera: Niccolo Machiavelli*: prof. Zbigniew Mikołajko w audycji Karoliny Głowackiej, radio Tok FM, 2013.02.14, dostęp 2013.02.16), w której profesor PAN Zbigniew Mikołajko (w rozmowie z redaktorką Karoliną Głowacką) – idący utartym szlakiem interpretacji *Rozważań...*, marginalizującym wymowę *Księcia*, określa Machiavellego mianem „jednej z najważniejszych postaci republikańskich”. Celem Machiavellego, wedle niego, miało być „zjednoczenie Włoch i/lub dobro Florencji”, a ponadto „zwalczanie tyranii” oraz „namysł nad cnotami republikańskimi Rzymu”. Wedle Mikołajki „nauczał on techniki rządzenia”. Sam Machiavelli przedstawiony został jako patriota włoski oraz florencki, dziedzic i kontynuator antyku, który przyczynił się waleśnie do tego, że Florencja stała się „republika ludową”. A ponadto „silna władza była [dla niego – uzup. R.P.] środkiem, nie celem”, celem zaś „bezpieczeństwo zwykłego człowieka w «rozedrganych Włoszech»”. I na koniec, wielkość Machiavellego jako człowieka wyrażać się ma w „życiu bez złudzeń, bez moralistyki i religianctwa”. W zasadzie wszystkie przytoczone tu opinie są albo nieściśle, albo niewiarygodne, albo nieprawdziwe.

⁶ R. Legutko, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007.

noznacznie naganego i – co więcej – silnie powątpiewa, czy życie polityczne może się bez nich obywać. Z kwestią wolności negatywnej wiąże się pewna komplikacja, albowiem posługując się konwencjonalnymi opiniami na temat tyranii, autor *Księcia de facto* pewne elementy tejże tyranii, jak i jakąś porcję przemocy uznaje raczej za nieuniknione w każdym właściwie ustroju. Mamy ponadto w tekstach Machiavellego znaczną dawkę retoryki⁷, co wprowadza w błąd wielu skądinąd dociekliwych badaczy tego myśliciela.

Jego słowom z *Księcia o verità effectuale* trzeba przeciwstawić inną jego wypowiedź (mniej chętnie cytowaną):

[...] od pewnego czasu nie mówię nigdy tego, co myślę, nie myślę nigdy tego, co mówię, a jeśli niekiedy powiem prawdę, ukrywam ją wśród tylu kłamstw, że trudno ją znaleźć⁸.

* * *

Przyjmijmy za Legutką, że **wolność pozytywna** „to zespół sprawności i środków pozwalających osiągać zamierzone cele”, a **wolność negatywna** to stan, w którym dany podmiot nie podlega zewnętrznej przemocy⁹. W pierwszym wypadku brak wolności oznacza niedostępność (lub trudności w dostępie do) środków, wiedzy bądź umiejętności, w drugim zniewolenie to podleganie przemocy, przymusowi lub innego rodzaju naciskom, uniemożliwiającym (lub utrudniającym) samostanowienie, decydowanie o sobie.

Ujęcie wolności pozytywnej u Machiavellego przybiera – w wymiarze zbiorowości – formę pochwały i naśladownictwa republiki rzymskiej, zaś w wymiarze indywidualium – formę charakterystyki wzorcowego nowego księcia czy rządzących elit, które mają być oddane (redukcyjnie pojmowanemu) dobru publicznemu. Tym zagadnieniom poświęcamy główną część tego opracowania. Poprzedzimy ją jednak uwagami o szerszej wizji świata Machiavellego, wizji, która tworzy najogólniejsze przesłanki jego antropologii oraz ujmowania przezeń ludzkiej wolności. Przechodzę zatem do kwestii wolność a determinizm, czyli analizy metafizycznych założeń jego myśli.

⁷ Zob. wyżej przypis nr 5.

⁸ Cyt. słowa Machiavellego, [za:] M. Viroli, *Uśmiech Machiavellego. Biografia*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2006, s. 249.

⁹ R. Legutko, *op. cit.*, s. 85.

Wolność a determinizm: kosmologia Machiavellego

Wprawdzie zagadnienie wolności wewnętrznej, decydowania o sobie, samookreślenia, autonomii, niezależności znajdują pewne rozwiązania także i u Machiavellego. Jednak u niego te sprawy rozpatrywane są przez pryzmat takich kategorii jak *Necessità*, *Fortuna*, *Occasione* i *Virtù*. Spróbujemy pokazać, że Florentczyk jest umiarkowanym deterministą. Na to wskazuje już jego znane stwierdzenie, że autorstwo ludzkich dokonań dzielone jest „po połowie między Fortunę a ludzką inicjatywę”...

Ściślej mówiąc, bieg ludzkiej historii jest wspólnym wytworem kosmicznych i ludzkich poruszeń, w których jeden odgrywa rolę nadrzędną, a drugi podporządkowaną. Stanowisko Machiavellego głosi (w D¹⁰ I.2), że zjawisko cykli politycznych ustrojowych przebiega zgodnie z ogólnymi prawami rządzącymi ludzkimi dziejami. Jak wiadomo, Machiavelli nie opracował dokładniej ani własnej ontologii ani kosmologii, niemniej przyjmował i przejmował pewne założenia czy rozstrzygnięcia w tym zakresie, jakie były wówczas rozpowszechnione, poddając je – żeby tak rzec – własnej obróbce.

W *Przedmowie* do ks. 1 *Rozważań*, Machiavelli wskazuje, iż historyczny ruch powracających cykli nie jest autonomicznym wynikiem ludzkich poruszeń; zatem bieg historii ujęty jest jako zależny od „ruchu, porządku i siły”, „niebios, planet, i elementów”¹¹. Takie ujęcie znajduje potwierdzenie w tych jego wypowiedziach, które traktują ludzkie społeczeństwa czy cywilizacje jako obiekty upodobnione do organizmów, które rodzą się, wzrastają, aby potem podupadać w swej kondycji i rozpadać się. A więc ta zależność od kosmicznego ruchu oznacza nie tylko regularność i przewidywalność, ale również wzorzec narodzin i upadku cywilizacji, państw i religii.

Taka perspektywa wyznacza określoną relację pomiędzy obrazem wszystkich rzeczy (natury) jako podlegających nieustającym zmianom a racjonalną polityką wobec jakoś powracających cykli ustrojowo-politycznych. A więc i kwestie wojny czy pokoju również mają pozostawać w pewnego rodzaju zależności od ruchu kosmicznego. Żeby tak rzec, wedle Machiavellego, wojna i pokój mają nie tylko ludzkie przyczyny:

¹⁰ Literą „D” oznaczam jego dzieło *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, zwłaszcza wtedy gdy sugeruję odwołanie się do słów włoskiego oryginału.

¹¹ *Niebios*, w rozumieniu Machiavellego, nie posiadają raczej znaczenia teologicznego i oznaczają jakieś wyższe zrzędzenie losu czy w ogóle jakiś niezależny czynnik pozaludzki. Gdyby, niekiedy, wchodziło u niego w grę jakieś szczątkowe znaczenie teologiczne, to najpewniej w sensie teologii naturalnej, do jakiej potem odwoływał się również Hobbes czy Spinoza.

dyspozycje Niebios, a więc uwarunkowania od ludzi niezależne również mają na nie znaczny wpływ.

Wychodząc od tego, Machiavelli sądzi, że racjonalna polityka powinna, przewidując ów dynamizm zewnętrznych uwarunkowań układających się w cykle, zarazem nie tkwiąc w statyczności, być przygotowana do ekspansji.

[Lecz] skoro wszystkie ludzkie rzeczy (*totte le cose umane*) znajdują się w ruchu i nie mogą pozostać nieruchome, [doświadczają] wznoszenia i opadania; do wielu rzeczy, do jakich rozum Cię nie przywiedzie, zostaniesz doprowadzony przez konieczność.

Nawet jeśli Niebiosa łaskawie pozwalają uniknąć wojny, w efekcie nastąpi czas próżnowania, zniewieścienie lub skłócenie. W każdym przypadku niebezpieczeństwo dla kraju jest realne. W rezultacie niemożliwa jest zrównoważona polityka zagraniczna i trzymanie się umiaru. Bardziej zaszczytne jest nastawienie się na ekspansję: „jeśli konieczność determinuje wzrost państw, to mogą one utrzymać to, co uzyskały przez podbój”¹².

W *Rozważaniach* czytamy:

[...] wszelkie rzeczy ludzkie znajdują się w ciągłym ruchu i nigdy nie pozostają w miejscu, niestałość ta sprawia, że wznoszą się one i opadają; a częstokroć konieczność kieruje nas tam, dokąd rozum nigdy by nas nie skierował. Jeśli więc prawodawca urządzi państwo tak, aby trwało ono w swoich granicach, a konieczność nakaże mu się rozrosnąć, to runą jego fundamenty, powodując nieuchronną zagładę. Z drugiej zaś strony, jeśli niebiosa oszczędzą mu wojny, pokój doprowadzi je do zniewieściałości lub do wewnętrznych waśni – a obydwie te plagi razem, lub każda z osobna, staną się przyczyną jego ostatecznej zguby¹³.

Wynika stąd, że u Machiavellego analizy uwarunkowań wojen, pokoju i polityki zagranicznej zakładają oddziaływanie na bieg ludzkich spraw „konieczności” (spowodowanej przez przyczyny kosmiczne). Skoro wszystkie ludzkie rzeczy są w przepływie i nie można często czynić tego, co rozum podpowiada, wówczas uginamy się przed presją konieczności; Zatem konsekwentna polityka, ograniczająca się rozmyślnie zaledwie do zachowywania (stanu posiadania) pozostaje właściwie, zdaniem Machiavellego, niemożliwa. Florentczyk przyjmuje ponadto, że przemoc czy przymus, towarzyszące rozmaitym odmianom konieczności, są nieuniknione. Stąd pozostaje już tylko zawężony wybór pomiędzy byciem

¹² Por. A.J. Parel, *Question of Machiavelli Modernity*, „The Review of Politics” 1991, vol. 53, nr 2, s. 320–339, <http://www.jstor.org/discover/10.2307/1407757?uid=3738840&uid=2&uid=4&sid=21103259806221>.

¹³ D I 6, *op. cit.*, s. 32.

ofiara grabieży oraz nastawianiem na cudzą własność. To drugie jest – jak powiada autor *Discorsi* – „bardziej poważane” niż pierwsze. Cnota szczodrości czy wielkoduszności zasadzać się ma na wadzie chciwości (*difetto avidità*) skierowanej na wrogów lub obcych. Albo, jeśli ktoś woli, prawdziwa szczodrość opiera się na łupiestwie czy zachłanności – wnioskuje Machiavelli.

Zerwanie z teleologicznym obrazem kosmosu

W kosmologii Machiavellego nie ma miejsca na rządzący Umysł. Machiavelli ujawnia swoje zasadnicze zerwanie z koncepcją całości Arystotelesa, ujmując treści kryjące się za klasycznym rozumieniem natury w kategoriach przypadku i konieczności. Podczas gdy (jeszcze) Polibiusz uważał, że cykliczna zmiana ustrojów, do jakiej dochodzi, przebiega „zgodnie z naturą”, sam Machiavelli (zachowując jedynie powierzchowne podobieństwo) powiada, że cykliczna zmiana pojawia się „przez przypadek”.

Nie oznacza to, że – wedle niego – przemiany ustrojowe, inaczej niż u Polibiusza, przebiegają bez porządku czy regularności. Przeciwnie dowodzi on, iż dochodzi do nich z konieczności i w nieodmiernej kolejności. Pojmuje „przypadek” w opozycji do „roztropności”. Rzeczona cykliczna przemiana nie zachodzi dlatego, że jest przez kogoś planowana albo dlatego, że zorientowana jest na jakiś upatrzony cel. Zastąpienie „natury”, „przypadkiem” było w starożytności przypisywane Demokrytowi (i Epikururowi). Z punktu widzenia Arystotelesa czy Platona, każda koncepcja, która pojmuje świat jako wynik ruchu bezdusznych ciał niezmiernych ku żadnym celom w istocie utożsamia naturę z przypadkowością. Zastępując naturę przypadkiem, Machiavelli wskazuje, że porzucił teleologiczne rozumienie natury i naturalnej konieczności na rzecz mechanistycznego ich rozumienia. Bardzo często mówi on o „przypadkach”, lecz nigdy o „substancjach”¹⁴.

Powracając do zestawienia z myślą Polibiusza¹⁵, należałoby dodać, iż Machiavelli w swojej własnej koncepcji cyklicznych przeobrażeń ustrojowych, mocniej i wyraźniej od Polibiusza eksponuje czynniki naturalistyczne oraz wyprowadza silniejsze, bardziej materialistyczne wnioski z przekonania o nieustającym i nieuchronnym procesie przemian – od

¹⁴ Zob. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Seattle–London 1969, s. 201–203 oraz przypisy na s. 337. Por. także: D I 2, 6, i III 1; Polibiusz, *Dzieje* VI 5-1,4 8; 6.2; 7.1, 9-10, 13-14.

¹⁵ Polibiusz, *Dzieje*, t. 1, tłum. i oprac. S. Hammer, Wrocław 2005.

linii wznoszącej po opadającą i z powrotem: od wzrostu ku osłabieniu i upadkowi. Stosunkowo jeszcze nieśmiałe hipotezy o genezie wyobrażeń moralnych u Polibiusza przeradzają się u Machiavellego w swoistą socjologię moralności i religii. Podobnie jak potem T. Hobbes, Machiavelli najprawdopodobniej usiłował pogodzić ze sobą dwa obrazy: wyobrażenie otaczającej człowieka natury oraz obraz ludzkiego kosmosu. Ani w jednym, ani w drugim nie dostrzegał śladów boskiej pierwszej przyczyny Arystotelesa ni Opatrzności chrześcijan. Tak przechodzimy od problemów metafizyki do teologii politycznej czy raczej socjologii i psychologii religii.

Gdy mowa o moralności i wierze, to w kontekście analizy wolności nasuwa się takie jej rozumienie, które nazywamy wolnością wewnętrzną. Spróbujemy naświetlić, co na ten temat Machiavelli miał do powiedzenia, analizując właśnie jego postawę wobec wiary i cnót moralnych.

Tematem właściwie przez Machiavellego zupełnie pomijanym jest (co może zaskakiwać w kontekście wyobrażeń na temat włoskiego renesansu) rozwój duchowy człowieka, jego dążenie do doskonałości. Florentczyka interesuje, co najwyżej piękno artystyczne i zmysłowe, a z drugiej strony doskonały książę-władca, który nie daje sobie odebrać panowania. Zatem wolność wewnętrzna ujmowana jest z wąskiej perspektywy, i to dość jednostronnie.

214

Stosunek do moralności i wiary

Machiavelli był z pewnością krytyczny wobec większości konwencji moralnych, jakie panowały na wypełnionych hipokryzją dworach renesansowych książąt czy w miejskich urzędach republik. Patrzył na nie z punktu widzenia ich użyteczności w walce i rywalizacji politycznej. Moralna prostoduszność czy pobożność na modłę ludową, w ujęciu autora *Księcia*, to u sprawujących władzę (czy ambitnych aspirantów) świetna poza i przebiegłe przebranie, racjonalnie zabiegających o utrzymanie (czy zdobycie) swej wysokiej pozycji społecznej. Z podobnie utylitarnej perspektywy spoglądał nasz Florentczyk na regulacje prawne oraz uprawnienia obywateli¹⁶. Tego zdania jest również Nederman, gdy przypomina, że

¹⁶ Innego zdania jest wprawdzie A. Riklin, który pisze: „Machiavelli w żadnym miejscu swoich dzieł nie uznawał łamania prawa za pożyteczne; wydaje się, że nigdy nawet nie dopuszczał stosowania niemoralnych środków *contra legem*, a tylko *intra* czy *extra legem*” (*Niccolò Machiavellego nauka o rządzeniu*, Poznań 2000, s. 80). Moim zdaniem Riklin zaciera tutaj zasadniczą różnicę między poglądem Machiavellego oraz Cyncerona.

Machiavelli kwestionował moralną podstawę rozgraniczania pomiędzy uprawnionym a nieuprawnionym posługiwaniem się środkami, jakimi dysponuje polityczna władza. Wedle florenckiego myśliciela, kto ma władzę, kto posiada siłę militarnego czy społecznego poparcia, ten ma również i uprawnienie by wydawać rozporządzenia czy formułować nakazy. Kwalifikacje moralne, osobista dobroć rządzącego nie stanowią właściwej przesłanki dla uzyskania i skutecznego sprawowania władzy. Jedynym rzeczywistym przedmiotem uwagi zabiegających o władzę i czyniących starania o jej utrzymanie jest gromadzenie zasobów oraz zabieganie o poparcie. Moralna słuszność nie jest w tym szczególnie pomocna, a może iść w parze ze słabością wiodącą do utracenia swej pozycji władczej. Inna rzecz, że posiadanie dobrej opinii u innych, a szczególnie pośród ludu, to – w jego ocenie – sprawa dla utrzymania poparcia zasadnicza lub przynajmniej istotna dla hamowania niechęci i wrogości rządzonych.

Nederman¹⁷ przychyła się do rozpowszechnionego przekonania, że jednym z głównych celów Machiavellego ma być wolne życie obywatelskie w republice albo przynajmniej stabilne państwo gwarantujące bezpieczeństwo zwykłym zjadaczom chleba. Drugi z tych celów wzorcowo miał być w czasach Machiavellego realizowany (wedle niego) w monarchii francuskiej. Zważywszy, że dla Florentczyka wojna i podboje są czymś „naturalnym”, opinie takie budzą wątpliwości.

Nierzadko życzliwi Machiavellemu komentatorzy jego analiz¹⁸ widzą w nim tego, który dystansuje się do pustki moralnych uniesień, niewnoszących rzeczowości do sporów politycznych. Naszym zdaniem powściągnięcie retoryki moralnej w kontekście władz i sztuki politycznej może być uzasadnione, o ile taka retoryka stanowi jedynie zasłonę dymną dla rzeczywistej polityki i jej brudów. Także brak wiedzy rzeczowej czy umiejętności bywają maskowane moralnymi frazesami. Jednakże to nie ten rodzaj powściągliwości reprezentuje i zaleca Machiavelli. Wręcz odwrotnie rekwizyty moralności plebejskiej oraz symulowanie pobożności Florentczyk zaleca w roli kamuflażu.

Jak przypomina Nederman, te podstawowe elementy myśli Machiavellego, w których znajdować można amoralne „nauczanie, jak czynić zło”, oraz inspirację dla późniejszej doktryny „racji stanu” wzbudzały i nadal wzbudzają kontrowersje. Tego rodzaju odczytanie dobrze pasuje do negatywnych zaleceń Machiavellego, aby „roztropny książę” unikał sprawiedliwości, litości, powściągliwości, mędrkowania czy kierowania się umiłowaniem swego ludu, oraz pozytywnych – by ten sięgał do prze-

¹⁷ C. Nederman, *op. cit.*

¹⁸ Np. Bronisław Łagowski oraz inni stronnicy Carla Schmitta.

mocy, nie cofał się przed okrucieństwem, posługiwał się podstępem oraz siał postrach.

Ta linia doradztwa została przesłonięta wszakże retorycznymi sztuczkami, które w intencji miały zwieść tradycyjnie usposobionych czytelników¹⁹. Czytelnik sam musi rozstrzygnąć między przekonaniem, że Machiavelli pozostawał niekonsekwentny, chaotyczny, zmienny w swych sądach itp., czy – przeciwnie – napisał wiele słów dla wprowadzenia części czytelników błąd. Jedno lub drugie rozstrzygnięcie jest konieczne, aby móc zinterpretować konsekwentnie zarówno jego wywody w *Księciu*, *Rozważaniach*, jak i okazjonalnych wypowiedziach, takich jak *O sprawiedliwości* czy *Zachęta do pokuty*²⁰.

Lektura również obu tych dwóch krótkich okolicznościowych wypowiedzi skłania do przekonania, że Machiavelli dobrze znał tradycyjne nauczanie klasyków filozofii polityki oraz etykę chrześcijańską. Znał je na tyle dobrze, że potrafił przekonywająco je naśladować i to nie tylko w tonacji parodii. Inne dające się pomyśleć odczytanie dopuszczałoby, że Machiavelli zachowuje, popadając w niekoherencję, pewne elementy klasycznej nauki i chwilami nawraca ku wierze chrześcijańskiej. Mnie wydaje się to mniej prawdopodobne, lecz całkiem tego wykluczyć nie można²¹. Jednakże wbrew sceptycznemu pogładowi na zbliżenie Machiavellego do kościoła chrześcijańskiego, niekiedy spotyka się komentatorów posuwających się do stwierdzenia, iż był on wręcz jeśli nie moralistą to myślicielem chrześcijańskim czy chrześcijaństwa bliskim.

216

Machiavelli – myśliciel chrześcijański?

W *Rozważaniach* chrześcijaństwo zostaje przedstawione jako wysysająca z ludzi osocze witalności potrzebne do aktywnego życia obywatelskiego. W *Księciu* traktuje się instytucjonalny kościół i władzę papieską z równą pogardą, co i podziwem. Z pogardą – z uwagi na niskie kwalifikacje moralne duchownych i papieży; z podziwem – przez wzgląd na skuteczne fortele i podstępność takiego postępowania, jakiego wzorzec stanowili papież Aleksander VI i jego młodszy syn Cesare.

¹⁹ Por. Th. Pangle, P.J. Ahrensdoř, *Justice among Nations. On the Moral Basis of Power and Peace*, Lavrence 1999, s. 62.

²⁰ *O sprawiedliwości*, tłum. A. Serafin, „Kronos” 2010, nr 2(13), s. 19–20; *Zachęta do pokuty*, tłum. S. Bruni, *op. cit.*, s. 21–23.

²¹ Wszak pamiętamy, że Niccolò miał młodszego brata Mateo – księdza, któremu miał się podobno przed śmiercią wyspowiadać ze swych grzechów.

Znane są stosunkowo nieliczne głosy otwartego sprzeciwu wobec praktyki odsądzania go od czci i wiary chrześcijańskiej, głosy usiłujące (w jakimś sensie) ratować reputację Machiavellego. I tak, wedle Sebastiana de Grazia, w pismach Machiavellego jakoby „kluczowe tematy biblijne, obraz kosmosu uporządkowanego i ześrodkowanego na Bogu, w którym [to obrazie – uzup. R.P.] inne siły (niebiosy i fortuna) zostają podporządkowane boskiemu planowi i Bożej woli”²². Zaś wedle Nedermana koncepcje łaski i wolnej woli tworzą wręcz istotne składniki konceptualnego porządku myśli Machiavellego. W świetle naszych uwag wcześniejszych takie odczytanie graniczy jednak z fantazją²³.

Czy to, co powyżej przedstawiliśmy, wiedzie wprost do wniosku, że Machiavelli wolność wewnętrzną lekceważy i traktuje wewnętrzne ludzkie dyspozycje jako dodatkowe zasoby w walce i rywalizacji politycznej? W istocie pozostaje to bliskie prawdy. Jednak dokładniejsze rozeznanie może przynieść tutaj dopiero trafna analiza jego pojęcia dzielności (*virtù*). Jednakże jego rozumienie dzielności, a szczególnie cnoty politycznej, pozostaje silnie powiązane z sygnalizowanymi już kategoriami, w tym przede wszystkim z Fortuną, odwzorowującą presję Konieczności (*necessita*). Przed rozpatrzeniem relacji *virtù* – *fortuna*, trzeba przynajmniej krótko zarysować antropologię Machiavellego.

Antropologia Machiavellego

Machiavelli porzucił pierwotne znaczenie dobrego społeczeństwa i dobrego życia. Zupełnie nie obchodziło go, co stanie się z naturalnymi skłonnościami człowieka czy ludzkiej duszy, której wymagania po prostu przekraczają tak obniżony cel²⁴.

²² Por. C. Nederman, *op. cit.*, punkt 4. *Morality, Religion, and Politics*.

²³ Gdy jednak czytamy jego *Zachętę do pokuty* (s. 21–22) i uznajemy autorstwo tego „westchnienia” w osobie N. Machiavellego (a nie np. jego brata księdza), to nieodparcie nasuwa się wątpliwość, czy rozwijana tutaj przeze mnie interpretacja myśli Florentczyka jest rzeczywiście najwłaściwsza i po prostu prawdziwa. Skoro Niccolò był zdolny do szczerzego żalu za własne przewiny, to być może moje krytyczne podejście do jego pism, należałoby nieco osłabić. I nie chodzi wyłącznie o ocenę jego osoby (której starałem się unikać), ale i ostateczny wydzźwięk jego przewrotnego rozumowania, wypada wówczas inaczej. Zob. także mój esej pt. *Przewrotny realizm Machiavellego*, w mojej książce *Machiawizm, patologia ducha, sacrum i polityka*, Sopot 2016, s. 58–88.

²⁴ L. Strauss, *Natural Right and History* (7th impression) Chicago–London 1971 (s. 178); por. polski przekład T. Górskiego, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 165.

W jego ocenie ludzie są niedoskonali, ułomni, w terminologii chrześcijańskiej – grzeszni. Ale ich grzechy, przywary, słabości czy występki pozostają niedobrowolne, a zatem nie podlegają winie, nie można (nie powinno się) za nie nikogo potępiać, choć z drugiej strony muszą być karane za pośrednictwem praw, by uczynić człowieka dobrym w znaczeniu socjalizacji, dostrojenia do zbiorowego bezpieczeństwa i wysiłków zmierzania do materialnej prosperity, identyfikowanej przez Florentczyka z dobrem publicznym. Aby obronić ludzi, a przede wszystkim ludzi władzy przed „Opatrznością” (i Bożą odpłatą), Machiavelli posuwa się do uwolnienia od piętna grzechu (a w ten sposób i do usprawiedliwienia) najgorszych nawet grzeszników, jakimi – wedle klasycznej nauki o polityce (odczytywanej przez Leo Straussa) – są tyrani. Lecz przez wybaczenie tyranom sugeruje się *nolens volens*, że jakieś elementy tyranii są konieczne, czy że wszelkie rządy są tyrańskie albo mają udział w tyranii²⁵.

Wedle Machiavellego, w większości wypadków ludzie są „nie wdzięczni, złośliwi, fałszywi, obłudni, tchórzliwi i chciwi [...] arogancy i podli, kierowani naturalnym odruchem przejawiają wyniosłość i butę, gdy im się dobrze wiedzie, a skrajną służalczość, gdy trapią ich przeciwności losu”²⁶. Ów ponury i mizantropijny opis ludzkiej natury nie jest jednak ostatnim słowem jego antropologii. Chociaż autor *Rozważań* uważa go za wystarczająco bliski prawdy, że ma on stanowić jedną z głównych racji oddalenia klasycznej filozofii polityki jako całkiem nierealistycznej mrzonki, to przecież Machiavelli dystansuje się także do chrześcijańskiej prawdy o grzechu pierworodnym.

Wprawdzie ludzie przejawiają wyraźniejszą skłonność raczej do zła, aniżeli do cnoty moralnej, lecz skłonność ta – w pewnych granicach – jest odwracalna. „Jedynie przez konieczność i szczególnie przymus prawny ludzie stają się dobrzy. Być złym jest tym samym, co być nieskrępowanym czy niezakutym w łańcuchy”²⁷. Ludzie łatwo ulegają zepsuciu i niełatwo mogą być odeń uwolnieni. Skoro mogą jednak zostać uspołecznieni, przymuszeni do pewnego rodzaju dobroci, nie są całkowicie źli z gruntu, cierpią zatem na uleczalną chorobę. I zwykli ludzie, a nawet i przywódcy

²⁵ Florentczyk „realista” w ten oto sposób, niejako przygotował intelektualny grunt pod nowoczesne tyranie, czyli rządy nad masami przywódców w rodzaju Adolfa Hitlera czy oligarchicznej „elity nowego typu”, które znamionuje (żeby posłużyć się opinią E. Voegelina) mentalność pospólstwa wyzbytego hamulców moralnych.

²⁶ Przytaczam tę rekapitulację fragmentu *Księcia* z rozdziału XVII autorstwa Giuseppe Prezzoliniego (*The Christian Roots of Machiavelli's Moral Pessimism*, „Review of National Literatures” 1970, vol. 1, s. 26–37, a szczególnie s. 27, 69) za Berlinem: I. Berlin, *Oryginalność Machiavellego*, tłum. Zofia Dorosz, „Literatura na Świecie” 1986, nr 6, s. 221–222; por. przypis nr 69 na s. 273.

²⁷ L. Strauss, *op. cit.*, s. 279 i nast.

rzadko potrafią być jednocześnie złymi i dobrymi²⁸. Najczęściej też nie stać ich na konsekwentne czynienie zła. Przeważnie są na to zbyt prości, naiwni lub łatwowierni. Chociaż opis ten nie stosuje się do wszystkich.

Wedle Machiavellego ludzie są z natury „kowalni” (*malleabile*)²⁹, a więc przez wykształcanie nawyków podatni na „obróbkę” ze strony prawodawców czy nosicieli cnoty politycznej. Eksponując pierwiastki zwierzęce w ludzkiej naturze, podkreślając to, co w człowieku niższe, bardziej podstawowe lub wręcz nieludzkie, Machiavelli zarysowuje antropologię redukcjonistyczną³⁰. Najwyraźniej polemizując z antropologią chrześcijaństwa, autor *Rozważań* szuka usprawiedliwienia dla „miłości własnej” jako niezbędnej przesłanki dla perspektywy pewnego rodzaju samousprawnienia oraz przede wszystkim podstawy możliwości ulepszenia innych przez rządzących.

Machiavelli odrzuca klasyczną cnotę umiaru jako nierealistyczną. Ludzki sposób odczuwania w zasadzie traktuje jako przyrodzony. Ludzkie odczucia, wedle niego, podlegają przemianom podobnym do rytmów natury. Interpretuje owo odwzorowanie czy naśladowanie natury dość szczególnie. Dostrzega u siebie i innych naprzemienną skłonność do tego, co wzniosłe i cnotliwe oraz do lubieżności i lekkoduchostwa, przedstawiając to, jako niewinne uleganie naturze³¹.

Należy wszakże zaznaczyć, że w kwestii możliwości dystansowania się do własnej natury, Machiavelli czyni pewien znamieny wyjątek. Gdyż nowy władca, wzorcowy nosiciel *virtù*, człowiek o najwyższej roztropności, wedle niego, jest w stanie wznosić się ponad własne nawykowe reakcje, ponad swój normalny temperament. I dzięki swojej roztropności, zyskuje możliwość manewrowania, dokonywania zwrotów oraz instrumentalnego traktowania moralności oraz wiary. Tego rodzaju wewnętrzna giętkość czy „operatywność” oznacza amoralną „sprawność”, znajdowana przez Florentczyka u założycieli religii, reformatorów, mężów stanu czy najznakomitszych dowódców wojskowych.

Warto jeszcze dodać, że „ograniczona wolna wola”, względna swoboda wyboru odnoszona jest przez Machiavellego nie tylko do jednostek, ale i do zbiorowości³². To także stanowi rację, dla której mimo dość wyraźnej preferencji dla ustroju republikańskiego, poszukiwał on najlepszych możliwości zachowania tego, czy innego księstwa. Zasadniczo przyjmo-

²⁸ Na przykład na sposób Cesarego Borgii.

²⁹ L. Strauss, *op. cit.*, s. 279.

³⁰ Por. H.C. Mansfield jr., *Machiavelli's Virtue*, Chicago–London 1996, s. 38.

³¹ Zob. jego list do Vettoriego z 31 stycznia 1515 r. Por. M. Viroli, *op. cit.*, s. 206.

³² Machiavelli, inaczej niż Arystoteles, przez analogię przypisuje pewne cnoty całym zbiorowościom, np. ludom – Rzymianom, Szwajcarom czy Galom.

wał, że właściwie skonstruowany ustrój republiki dysponuje większą zdolnością adaptacyjną, gdyż w zależności od okoliczności³³ czy potrzeby może poddać się kierownictwu kogoś z uzdolnionych ludzi elity władzy, mając w tym względzie większe zasoby od państwa rządzonego przez jednowładcę. Mimo tego Machiavelli był przekonany, że rządy książęce, przynajmniej w pewnym zakresie dadzą się bronić. Inaczej bowiem trudno byłoby mu zajmować pozycję neutralności między republiką a pryncypatem, i nie byłby w stanie zamazywać różnicy pomiędzy nimi (jak czyni to często w *Rozważaniach*, np. używając terminu „książęta republiki” – *principi della repubblica*)³⁴.

Virtù, Fortuna i przemoc

Jej naturalna moc powala wszystko, jej królestwem jest zawsze gwałt, jeżeli nadzwyczajna *virtù* jej nie złagodzi [...] / Podwójne oblicze posiada stara czarownica, jedno dzikie, drugie łagodne, a kiedy się obraca albo nie dostrzega Cię, albo Ci grozi, albo też się uśmiecha [...] / Jasno przemawia ten przykład, jak dalece podoba się jej i pozostaje drogi ten, kto naciska ją, ponagla i kłuje³⁵.

220

Jak wiemy z lektury *Księcia*, za najbardziej niezawodną metodę sprawowania rządów oraz oddalania rywali uznał jego autor zręczne posługiwanie się strachem, presją, zastraszaniem oraz od czasu do czasu przemocą, bez której te metoda musiałyby zawodzić. Posłuch, posłuszeństwo, respekt lub neutralne przyzwolenie uzyskuje się, w ocenie Machiavellego, presją, przemocą i przemyślnym podstępem.

Fortuna – co trafnie opisywał Nederman – postrzegana jest przez Machiavellego jako ślepy, niszczący żywioł, przed którym można się jedynie po części zabezpieczyć. Odpowiada mu, jak się wydaje, pewien rodzaj ludzkich zachowań, unoszonych gniewem, zawiścią czy zaślepiającą ambicją. Takie odczytanie pasuje do stwierdzeń, że granice tego oddziaływania Fortuny tworzą mądrość oraz dzielność (*virtù*). Pojawia się tutaj wszakże ambiwalencja, gdyż – jak już była mowa – Machiavelli pozostaje daleki od klasycznego rozumienia cnoty i mądrości. Toteż *virtù* Machia-

³³ Np. zależnie od typu zagrożenia zewnętrznego dla państwa.

³⁴ Bardziej dokładne przedstawienie jego antropologii starałem się przekazać w mojej książce *Cnoty polityczne Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Gdańsk 2009.

³⁵ Machiavelli, *Capitolo di Fortuna: A Giovan Battista Soderini*, [w:] *Tutte le opere, a cura di Mario Martelli*, Firenze 1993 (oznaczone przez Riklina jako: Machiavelli 1993, SE). Tutaj korzystałem z wydania dostępnego w Internecie – cytuję za Riklinem, nieco korygując polski przekład; por. A. Riklin, *op. cit.*, s. 48.

vellego inaczej się manifestuje: nie w samopanowaniu, harcie ludzkiego ducha i w wymiarze wolności wewnętrznej, lecz w zmaganiu z uwarunkowaniami zewnętrznymi oraz w kontrolowaniu innych ludzi czy polityczno-militarnego biegu wydarzeń. Wobec kaprysów Fortuny należy postępować śmiało lub nawet zuchwale, bez przesadnej ostrożności czy umiaru i aby uzyskać nad nią kontrolę, trzeba ją smagać i naciskać. Mamy tu obrazowe zalecenie dla władcy nowego typu, by ten, w konfrontacji z Fortuną, dawał upust swoim uczuciom, sięgał do przemocy i gwałtu, by ją zdominować zamiast chłodno wszystko kalkulować. Pewnym obliczem Fortuny jest sama Konieczność, wymuszająca nawet nieludzki gwałt oraz postępowanie wbrew rozumowi. Jedynie odpowiednie przygotowania i gotowość do zdecydowanych reakcji na zmienne ataki Fortuny może przynieść nad nią zwycięstwo.

Fortuna to ta część natury, której ludzie nie są w stanie kontrolować. Ona to przesądza, iż nie mamy nigdy dość własnych zasobów zewnętrznych, by zaprzestać troski o zaopatrzenie, ponieważ „cokolwiek dobrego Ci się przydarzy, coś złego zaraz następuje po tym”³⁶. Nawet najbardziej zapobiegliwi, roztropni ludzie nie mogą uwolnić się od ryzyka – każdy, czy w warunkach pierwotnych, czy cywilizowanych, zmuszony jest nadal do gromadzenia zasobów. Lecz w przypadku ludzi z klasy władczej, fortuna dostarcza niemało okazji do największych osiągnięć.

Musimy podjąć próbę wykorzystania takich okazji, by przewyciężyć Fortunę i przestać być odeń zależnymi – tylko wtedy możemy nieograniczenie nabywać. Surowość natury, przypływy i odpływy fortuny wzmagają ludzki strach przed śmiercią i niedostatkiem.

Człowiek jest istotą nieznającą bezpieczeństwa, i musi bez końca walczyć, ponieważ „czas nie czeka, dobroć czy życzliwość nie wystarcza, fortuna się odmienia, a szaleństwo czy ludzka złość nie przyjmuje podarków, które by je mogło przekupić”³⁷.

³⁶ *Mandragora*, akt IV, scena 1, [w:] *Wybór pism*, oprac. K. Żaboklicki, wstępem opatrzył J. Malarczyk, tłum. różni, Warszawa 1972, s. 1034): „To prawda, że Los i natura dbają o równowagę w rachunku; nie obdarza Cię nigdy dobrem, żeby na drugiej szali nie położyć zła. Im bardziej wzrasta we mnie nadzieja, tym bardziej rośnie też obawa. Biada mi! Czyż to możliwe, abym wiecznie musiał żyć pośród takich cierpień, to trapiiony obawami, to znowu krzepiony nadzieją? Jestem jak okręt, nękanym dwoma przeciwnymi wiatrami, co tym bardziej się chwieje, im bliżej jest przystani”.

³⁷ Cytuję za Nunem Monteiro (*Machiavelli's Morality*, <http://home.uchicago.edu/~monteiro/works/machiavelli-essay.pdf>) – D III 30 (a nie III 31, jak mylnie podaje autor): Mowa o Soderinim, który był „młodym człowiekiem, który swoim łagodnym postępowaniem pozyskał na początku znaczną popularność, wydawało mu się więc, że bez zgorznięcia, gwałtów i zamieszek zdoła przewyciężyć opór zawistnych mu obywateli. Nie wie-

U Machiavellego to najczęściej konieczność wywołuje dzielność – a znowuż ta zawsze musi troszczyć się o konieczność, orientując się na nabywanie. Jak dalece ludzie to rozpoznają, dostrzegając w konieczności twórczą siłę, to inna już rzecz. A jednak to nacisk konieczności sprawiać ma, że ujawniają oni swoje najlepsze zdolności³⁸. Życie ludzi rozgrywa się w nieustającej niemal kondycji podlegania konieczności i nie ma w ludzkiej naturze miejsca dla czasu wolnego, nieodróżnianego przez Machiavellego od próżnowania czy lenistwa, które wiedzie do popsucia. Tu więc Machiavelli przeciwstawia się Arystotelesowi, a mianowicie w tym, że nie dostrzega znaczenia czasu wolnego (*τον ελεύθερο χρόνον*) jako warunku wstępnego cnoty rozumieniu klasycznym, a raczej widzi w nim przyczynę jej upadku.

Roztropność u Machiavellego jest racjonalnością odniesioną do ludzkiej kondycji. Umożliwia ona dzielnym ludziom przewidywanie przyszłych konieczności. Jest ona czynnikiem kluczowym, gdyż brak wizji przyszłości pociąga za sobą niemożność zmiany własnej natury stosownie do czasów, i w ten sposób, uniemożliwia opanowanie własnego losu. Roztropność zakłada kalkulację zgodnie z koniecznością. Staje się w ten sposób wewnętrznym przewodnikiem cnoty, wiodąc ją ku jej skuteczności – nabywaniu zasobów. Ale, skoro roztropność kieruje cnotą, Machiavelli uznaje, że musi być ona przed-moralną kwalifikacją. Zatem roztropność (*prudenza*) nie jest podporządkowana tym samym ograniczeniom, co cnota – manipuluje ona cnotą i wadą stosownie do konieczności, lecz sama zawsze pozostaje niezbędna.

Skoro u Machiavellego wszelkie ludzkie sprawy znajdują się w nieustającym przepływie, nic dziwnego, że giętkość staje się wymaganiem cechującym dzielność. Tylko będąc giętkim – zmieniając się stosownie do czasów – człowiek *virtù* (nowy władca) staje wobec szansy zwycięstwa nad fortuną. Człowiek ma bez końca odpowiadać na to, czego żąda od niego konieczność. Musi przynajmniej manewrować, jeśli nie jest w stanie zmieniać swej natury. Przybierać ma rozmaite postawy – sięgać po maski lisa i lwa. Zaleca on, aby być „przygotowanym, by odmieniać swe postępowanie wraz z tym, jak zmieniają się poddmuchy fortuny, a zmieniające się okoliczności go naciskają [...] nie odstępując od słusznego postępowania, jeśli to możliwe”³⁹.

dział, że nie wolno zbyt długo czekać (czas nie stoi w miejscu), że dobroć nie wystarcza, że fortuna jest zmienna i że złości ludzkiej nie zaspokoją żadne dobrodziejstwa”. Obydwo – Savonarolę i Soderiniego – spotkała więc zguba, gdyż nie potrafili lub nie mogli pokonać owej zawiści. Por. N. Machiavelli, *Rozważania...*, s. 332.

³⁸ Jeśli wolno wyrazić swoje odczucie, to powiedzielibyśmy, iż w tym poglądzie jest pewien element prawdy. Jednak należałoby rozgraniczyć odmienne warianty (i fazy) takiej sytuacji działania czy aktywności „pod presją”. Dopiero bardziej subtelne jej ujęcie, pozwoliłoby zachować rozróżnienie ludzi dzielnych, szlachetnych oraz im przeciwnych.

³⁹ *Książę* – rozdz. 18. Zob. N. Machiavelli, *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. W. Rzymowski, Warszawa 1993; por. N. Monteiro, *Machiavelli's Morality*, przypis 20.

Autor nasz tak dalece osłabia wewnętrzną moc ludzkiej duszy, że także cała jego koncepcja cnoty (*virtù*) nie ma i nie może wiele wspólnego ani z tradycją klasyczną ani z chrześcijańską koncepcją cnót.

Koncepcja *virtù*

U Machiavellego *virtù* tworzy wypośrodkowanie między tradycyjnie pojmowaną cnotą i wadą. Pociąga to za sobą instrumentalizację tych rozgraniczeń, ich podporządkowanie zredukowanej roztropności, ukierunkowanej na pokonywanie rywali i zwyciężanie. Jego *virtù*, identyfikowana z cnotą polityczną rządzących, tzw. nowych władców, ma znaczenie pozamoralne. A więc nie jest cnotą w klasycznym sensie oznaczającym jednocześnie wewnętrzną ład ludzkiej duszy. Dawny moralny sens dzielności Machiavelli traktuje jako pewną „pozostałość”, element podporządkowany amoralnej roztropności czy rozwadze (*prudente*). Właśnie amoralna roztropność stanowi u Machiavellego rdzeń *virtù*. Florentczyk przypisuje roztropność polityczną „umysłowi adaptacyjnie uzdolnionemu” względem wszelkich uwarunkowań, wyzbytemu więc zahamowań natury moralnej. Zapoczątkowuje instrumentalne traktowanie rozumu, podporządkowywanego namiętnościom czy interesom⁴⁰. Uwzględnia normy moralne jedynie z uwagi na opinie innych, gdy ich przychyłność ma bezpośrednio praktyczne znaczenie. Oszukiwanie należy do stałego repertuaru środków, jakimi posługuje się książę, posiadający Machiavelłowską cnotę polityczną.

Jeszcze u Cyncerona dzielność wiązana była z doświadczeniem piękna w najszerszym znaczeniu, moralnym i estetycznym, z ładem ludzkiej duszy. Obok sensu militarnego, *virtus* w tradycji rzymskiej posiadała treści pokojowe, spełniające się w życiu obywatelskim, w czasie pokoju. Honor, sprawiedliwość, autorytet, dyscyplina, samoopanowanie, obok sławy będącej wynikiem zasług również moralnych – stanowią siatkę pojęć silnie powiązanych z *virtus*. Jest to widoczne u Liwiusza, Tacyta i Plutarcha, na których Machiavelli skądinąd chętnie się powołuje.

Tymczasem u niego sławę można uzyskać innymi środkami, zabiegając o poparcie ludu. Co gorsza, jest ona dostępna ludziom występny,

⁴⁰ Jak dowcipnie wyraził to Hobbes: „For the thoughts are to the desires as scouts and spies to range abroad and find the way to the things desired” („Myśli są dla namiętności niczym zwiadowcy i szpiedzy, wysyłani za granicę by znaleźć drogę dla upragnionych rzeczy”) – T. Hobbes, *Leviathan, Chapter VIII (Of the virtues commonly called intellectual; and their contrary defects virtue)*, red. J. Plamenatz, Oxford 1969, s. 103.

o ile są wystarczająco przebiegli i skryci. Sprawiedliwość jest nieosiągalna, a jej pozory (np. surowe lub okrutne egzekucje) mają służyć mamieniu lub zastraszeniu ludu. Dyscyplina, jaką on ceni, to dyscyplina wojskowa. Opanowanie także traktowane jest instrumentalnie, a umiar odrzucony.

Virtù w rozumieniu Machiavellego, w najlepszym razie reprezentuje podupadłą tradycję rzymską, albo jej pewną część i to raczej tę, którą kontynuowało imperium rzymskie w najgorszych okresach cesarstwa. Posługiwanie się podstępem, zdradą oraz przemocą, orzekanie winy zbiorowej całych ludów, łamanie prawa narodów było także udziałem rzymskiego senatu i władzy imperium rzymskiego. Nie należy przeczyć, że wyrafinowane metody podboju i dążenie do panowania nad ówczesnym światem, wilcza rywalizacja – to praktyki Rzymian, których Machiavelli nie wymyślił, a tylko je sugestywnie uwydatnił. Ten sposób postępowania był w części przenoszony w sferę rządów nad obywatelami i poddanymi. Pojmowanie więc *virtù* przez Florentczyka posiada częściową ewidencję w długich dziejach państwa rzymskiego.

Cnota polityczna, w rozumieniu Machiavellego, podporządkowana jest wartościom zewnętrznym (zdobywaniu korzyści osobistych, dominacji, popularności). Dziedzictwo jego *virtù* stanowią relatywizm i utilitaryzm. Fakt, że wiara i moralność oceniane są przezeń z utilitarnego punktu widzenia, ten wniosek pośrednio potwierdza.

Machiavelli mierzy materialnym sukcesem (zwycięstwem, popularnością lub władczą pozycją) jakościowo różne, wyższe od nich wartości. Prototypowym nosicielem *virtù*, poszukiwanym szczęściarzem wydaje się być raczej działający zuchwale, sprytnie i łaskawie dla ludu, oświecony tyran. Za miarodajną (w świecie polityki) przyjął on bowiem prymitywną skalę wartości dosyć upośledzonego ludu czy tyranów⁴¹.

U książąt (a więc w klasie władczej) *virtù* implikuje gotowość do czynienia zła moralnego. W przypadku nowych książąt (*Il principe nuovo*) „dobroć nie wystarcza”. Dobroć zaś jest cnotą etyczną i zarazem polityczną ludu („cnotą ogółu”), choć nie jest nią u władców czy rządzących. Wspomniana dobroć podtrzymywać ma „dobre porządki czy urządzenia”. A więc kiedy występuje w ludzie, to jako zaszczerpiona tam przez *dzielnego* księcia. Tak samo przywary i zepsucie ludu, brak wojowniczości i cnót wojskowych, stanowi pochodną zaniedbań rządzących.

Wewnętrzna „giętkość” rządzących oraz „plastyczność, podatność na kształtowanie” plebsu stanowią parę. W obrazie świata Machiavelle-

⁴¹ Inna rzecz, że taka prymitywna skala wartości nie aż tak rzadko stanowi rzeczywistą przesłankę zachowania wielu ludzi w świecie polityki. A tyrańskie postawy drzemać mogą nieomal w każdym człowieku.

go istnieć mogą tylko zniewalający i zniewalani, zło mniejsze lub większe, przemieszane z dobrem, wielcy i mali grzesznicy, książęta, możni i lud. W tym świetle trzeba spoglądać na jego „nowy republikanizm”.

Wolność pozytywna i oddany wolności republikanin?

Wedle Machiavellego do uzyskania wolności pozytywnej (a tą dla niego w szczególności jest – powiedzmy – wolna, dobrze prosperująca republika) potrzeba wielu rzeczy. Warunkiem większej wolności w życiu zbiorowym są zarówno odpowiednie instytucje, regulacje prawno-ustrojowe, jak i dyspozycje oraz umiejętności nazywane cnotami, lecz jego rozumienie cnot politycznych (i obywatelskich), co powyżej przedstawialiśmy, pozostaje z gruntu odmienne niż w tradycji klasycznej: cnoty klasyczne, podobnie jak i cnoty chrześcijańskie zostały przezeń zrelatywizowane i zinstrumentalizowane.

Wedle Skinnera⁴² wolność tworzy rodzaj zakotwiczenia politycznej teorii Machiavellego i ukierunkowuje jego ocenę wartości rozmaitych typów ustrojów. I jedynie republika, wedle tego odczytania, ma wyrażać preferencję Machiavellego oraz osiąga trwały stan wolności⁴³. Dzięki ogromnemu doświadczeniu w dyplomacji Machiavelli miał rozpoznać w ówczesnej monarchii francuskiej wzorzec polityki wewnętrznej zorientowanej na bezpieczeństwo. W *Rozważaniach poświęconych ustrojowi republikańskiemu* wybrane jego wzorce zostają zestawione z najlepszym wówczas wariantem monarchii po to, by pokazać, że nawet najdoskonalsza monarchia pozbawiona jest pewnych cech charakterystycznych dla właściwie zbudowanej republiki. I już to przesądzać ma o przewadze ustroju republikańskiego. Machiavelli utrzymuje, że największą zaletą monarchii francuskiej i jej króla jest stosowanie się do prawa i korzystanie z parlamentaryzmu. Dzięki prawu monarchia ta miała być zrównoważona i umiarkowana. Podkreślał on rolę parlamentu paryskiego, stanowiącego przeciwwagę dla wadliwych posunięć króla oraz arystokracji. Stąd tyrańskie zapędy króla i możnych dzięki instytucjom prawa oraz parlamentu były powstrzymywane, chroniąc ludność królestwa.

A jednak, mimo poszanowania prawa – jak streszcza wywód Machiavellego Nederman – także w instytucjonalnych ramach tej monarchii wolność całej wspólnoty (*vivere libero*) nie może być osiągnięta i utrzymana

⁴² Do którego Nederman tak chętnie się odwołuje.

⁴³ Por. C. Nederman, *op. cit.* – punkt *The Discourses on Livy: Liberty and Conflict*.

na. Król, nie mogąc zadowolić powszechnego pragnienia wolności, musi znajdować rozwiązanie zastępcze. Machiavelli dociekał, jakie namiastki wolności są osiągalne w ustroju jednowładczym. Dochodził do wniosku, że to tylko nieliczne jednostki chcą wolności jako takiej po to, aby rozkazywać innym; ci stronnicy wolności zaś – jak był przekonany – są na tyle nieliczni, iż mogą zostać usunięci lub przekupieni udziałem w zaszczytach. W opinii Machiavellego przeważająca większość ludu myśli wolność z bezpieczeństwem, wyobrażając sobie pierwszą jako tożsamą z drugą. Zatem większość wywodząca się z ludu pragnie wolności by bezpiecznie żyć (*vivere sicuro*). Jakkolwiek król nie może dać wolności prawdziwej, to jednak jest w stanie zadośćuczynić ludowej potrzebie bezpieczeństwa:

Co się tyczy drugiego z najgorętszych pragnień ludu – pragnienia wolności – to władca, nie będąc w stanie go zaspokoić, winien zbadać jego przyczyny. Przekona się wówczas, że niewielka część ludu pragnie wolności, aby móc rozkazywać innym, a cała reszta – to znaczy olbrzymia większość – pożąda jej jedynie dlatego, aby bezpiecznie żyć. W republikach wszelkich odmian do władzy nie dochodzi nigdy więcej jak czterdziestu lub pięćdziesięciu obywateli...

Jeśli zaś chodzi o tych, którym wystarczy bezpiecznie życie, łatwo jest ich zadowolić przez ustanowienie porządków i praw zapewniających zarówno silną władzę książęcą, jak i bezpieczeństwo publiczne. Jeśli tak właśnie władca postąpi, a poddani przekonają się, że pozostaje on zawsze wierny obowiązującym prawom, kraj żyć będzie szczęśliwie i bezpiecznie⁴⁴.

Mimowolną poniekąd konsekwencją życia zorientowanego na bezpieczeństwo jest rozbrojenie ludu. Machiavelli ocenia to zagadnienie niezależnie od kwestii „jak wielkie nie byłoby królestwo”. Król Francji prosperuje dzięki usługom obcych najemników. Wszystko to wynika z rozbrojenia jego ludu i zamysłu rządzącego, by cieszyć się bezpośrednio korzyścią płynącą z grabienia swego ludu oraz jego starań, by uniknąć niebezpieczeństw raczej wymaginyowanych niż tych rzeczywistych. A więc jednowładca nie czyni tego, co należy, a co mogłoby zapewnić obywatelom i państwu trwałe szczęście. Taki stan częściowego bezładu, niekiedy może przez pewien czas trwać o ile natrafi na czasy spokojne. Lecz wcześniej czy później nadejdzie czas, który doprowadzi w odmiennych okolicznościach do straty i nieodwracalnej ruiny.

Ustrój monarchiczny zorientowany na bezpieczne życie nigdy nie może stanowić odpowiednich ram instytucjonalnych dla wolnego życia obywatelskiego, a zatem pozostaje tylko w znaczeniu zawężonym, a nie w pełni, politycznym i obywatelskim. Z jednej strony Machiavelli podkreślał niezastąpiony charakter uzbrojenia ludu i wojsk własnego zacią-

⁴⁴ N. Machiavelli, *Rozważania...*, s. 59–60.

gu, z drugiej wskazywał, że wolność zbiorowa, czyli wolność obywateli nie daje się na dłuższą metę utrzymać bez takiego uzbrojonego w oręż ludu. To właśnie lud wyposażony w broń (militia obywatelska) ma pozostawać ostatecznym gwarantem, że żaden rząd ani żaden uzurpator nie będzie ludności tyranizował. Machiavelli argumentował:

Wedle mej oceny, kto potępia tarcia pomiędzy Nobilami i Plebsem wydaje się czepiać samej tej rzeczy, stanowi pierwszą przyczynę Rzymskiego trzymania się wolności... I ten nie uświadamia sobie, że w każdej republice istnieją dwie stałe dyspozycje, ta należąca do ludu i ta u możnych, i że wszelkie prawodawstwo faworyzujące wolność bierze się z niezgody między nimi⁴⁵.

Niebędące republikami reżimy – wedle Nedermana⁴⁶ – z uwagi na eliminowanie lub ograniczanie dyskursywnych praktyk ostatecznie opierają się na przymusie dominacji i mogą być skorygowane jedynie przy użyciu przemocy.

Znany wywód Machiavellego, w którym usiłował on dowodzić, że lud, w obecności i pod wpływem odpowiednich mówców, mających cechy przywódcze, potrafi podejmować korzystne dla siebie, i w tym ograniczonym znaczeniu, decyzje racjonalne. W naszej ocenie wszakże, daleko stąd jeszcze do pochwały praktyki komunikacyjnej i parlamentarizmu, jakie pojawiły się właściwie dopiero w drugiej połowie XX wieku. Przypisywanie, także w tym względzie demokratycznego prekursorstwa Machiavellemu, nie jest w naszych oczach, bardziej wiarygodne niż jego prekursorstwo względem populizmu typu nazistowskiego czy retoryki przywódców radzieckich.

227

Lud jako konserwator wolności republikańskiej

[...] ową niestałość, którą historycy zarzucają pospólstwu, można zarzucić również poszczególnym ludziom, a zwłaszcza władcom. Bowiem każdy, kogo nie powstrzymują prawa, zdolny jest popełnić te same błędy, które popełnia rozszalały tłum⁴⁷.

Wedle Machiavellego nie ma ludzi lepszych ni gorszych w sensie moralnym, bardziej czy mniej sprawiedliwych ze swej natury, powołanych do sprawowania rządów. W szczególności roszczenia tego rodza-

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Niccolò Machiavelli, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, punkt 7.

⁴⁷ D I 58.

ju, przedstawiane przez myślicieli klasycznych czy historyków rzymskich, a oznaczające negatywną ocenę kwalifikacji moralnych ludu, uznaje on za bezpodstawne. Tak streszczone stanowisko Florentczyka oznacza ponadto:

Primo – że właściwe cnoty polityczne, co najwyżej pośrednio mają tu związek z kwalifikacjami moralnymi. Secundo – sztuka rządzenia jest dlań zagadnieniem techniczno-pragmatycznym oraz zakłada pewne sprawności intelektualne, giętkość oraz przebiegłość (która posiada tylko niewiele elementów wspólnych z roztropnością w rozumieniu Arystotelesa). Tertio – wolność w jego rozumieniu to raczej wolność od moralnych więzów, od krępujących wierzeń czy przekonań moralnych; stąd nasuwa się ponownie wniosek, że Machiavelli kwestionuje wolność wewnętrzną (w rozumieniu klasycznym i chrześcijańskim), która stanowiła wcześniej warunek poczuwania się do winy, odpowiedzialności, skruchy itd.

To stwierdzenie czyni dopiero bardziej zrozumiałym naturalistyczne (i wąsko racjonalistyczne) ujmowanie przezeń całych ludzkich zbiorowości oraz redukcyjną psychologię ludzkich jednostek.

Quentin Skinner w swych pracach⁴⁸ sugerował, że Machiavelli jest w pewnym zakresie prekursorem liberalnego pojęcia wolności negatywnej... Sądzę, że może to być prawdą tylko w wąskim sensie odseparowania się od sporów o dobro najwyższe. Zapytajmy wprost: co ma do powiedzenia Machiavelli na temat wolności negatywnej?

Chyba głównie należałoby tutaj zwrócić uwagę na jego charakterystykę odpolitycznionego ludu jako zajętego swoimi prywatnymi, osobistymi sprawami. Ludu, który znajduje swoją porcję wolności w bezpieczeństwie, stabilności. Ten bierny udział w „wolności” sprowadza się do niepodlegania represjom i nadmiernej eksploatacji. W tym ograniczonym znaczeniu Machiavelli może być traktowany jako protodemokrata i osobliwy prekursor myśli liberalizmu.

W encyklopedycznej syntezie myśli politycznej Machiavellego John Najemny streszcza zawartość *Rozważań*, skupiając się na walorach obrony republikanizmu ich autora⁴⁹. Czyniąc częściowe ustępstwo na rzecz tej i jej podobnych interpretacji, przedstawimy pewne argumenty Machia-

⁴⁸ Także w monografii *Wolność przed liberalizmem*, tłum. A. Czarnecka, Toruń 2013, s. 60.

⁴⁹ J.M. Najemny, *Society, Class, and State in Machiavelli's Discourses on Livy*, [w:] *The Cambridge Companion to Machiavelli*, red. J. Najemny, Cambridge–New York 2010.

vellego, mogące przekonywać także i bardziej tradycyjnie usposobionych stronników rozwiązań republikańskich.

W *Przedmowie do I Księgi Rozważań* mowa jest o tym, że autor znalazł się na „ścieżce, po której jeszcze nikt nie stąpał”. Chodzi tu o ścieżkę myślową oznaczającą nowatorstwo w badawczym myśleniu o społecznych podstawach polityki, rządu oraz terytorialnych podbojów w powiązaniu ze społecznymi uwarunkowaniami, interesami klasowymi oraz przebiegiem konfliktów przesądzającym o powodzeniu czy upadku państw. Trzy księgi *Rozważań* poświęcone są określonym tematom⁵⁰. Pierwsza skupia się na instytucjonalnych urządzeniach i porządkach w kontekście polityki wewnętrznej republikańskiego Rzymu, na jego prawodawstwie, ustroju, regulacjach dotyczących polityki oraz religii, „które podtrzymywały *virtù* przez tak wiele wieków” (I.1).

Księga druga koncentruje się wokół rozwoju Imperium Rzymskiego i poddaje analizie problemy militarne, metody prowadzenia wojen, role piechoty, kawalerii, fortec, stosunków z podbitymi ludami, kolonizację, dyscyplinę w armii. Ponadto (w D II 19) dyskutuje się kwestię podbojów – czy są one opłacalne dla podbijających? W D II.2 Machiavelli przypisuje starożytnym religiom szczególne umiłowanie wolności, które miało manifestować się w zaciekłości podczas walki zbrojnej. Taka postawa w ocenie Florentczyka, stanowić miała wynik okrutnych ofiar kultowych i surowych ceremonii wzbudzających u widzów hart ducha, tężyznę cielesną oraz uznanie zarówno dla światowej sławy, jak i przywiązanie do własnej ojczyzny. Idąca z tym w parze gotowość do poświęceń została skontrastowana z cnotami chrześcijańskimi, z łagodnością, pokorą, odwodzącymi obywateli od dążenia do ziemskiej chwały. I wreszcie Księga trzecia traktuje o udziale jednostek w wielkości Rzymu, szczególnie w zakresie wojennej taktyki oraz rozkazów, lecz często odbiega od tej problematyki, np. w długim rozdziale III.6 poświęconym konspiracjom i podstępным zamachom.

Autor analizuje zagrożenia ustroju republikańskiego, z perspektywy możliwych oraz ich ambicji. Czynnikiem poruszającym dzieje republik, napędem przemiany ich form wewnątrz-ustrojowych są wewnętrzne konflikty, wynikłe z rywalizacji. Wiedzie to do przemian form sprawowania rządów, poddawania próbom ich zdolności przetrwania, obrony i ekspansji. Rozgrywa się to w nieustającym antagonizmie pomiędzy nobilami (*ottimati*) oraz politycznie zorganizowaną klasą średnią (*popolo*). Już w 9 rozdziale *Księcia* Machiavelli wskazał cele tych klas: podczas gdy *popolo* pragnie zazwyczaj jedynie tego, aby nie podlegać uciskowi ze strony

⁵⁰ Zob. szczeg. D I.1; II przedm. i III.1.

ottimati, to ci usiłują zapanować nad ludem i go zdominować, podobnie jak to czyni najczęściej jedynowładczy książę. Moźni, podobnie jak książę pragną przywilejów i honorów, nie dbając o interesy innych.

W D I.2 Machiavelli twierdzi, że konflikt (czy rozziew interesów) pomiędzy rzymskim plebem a senatem doprowadził republikę do „doskonałości”. Za monarchii rządzących Tarkwiniuszy nobilem zostali stłamszeni, poddani uciskowi, lecz za rządów republikańskich zaczęli „wypluwać swoją truciznę na plebs”, prowokując jego wzburzenie i wrogość. „Bezpieczeństwo plebsu” potrzebuje instytucji trybunów ludowych, stanowiącej gwarancję dlań dzięki prawu weta w sytuacji zagrożenia. Oceniając wysoko trybunów, dzięki którym republika miała zostać udoskonalona, Machiavelli polemicznie odciął się od opinii przeważającej wśród florenckich moźnych (*ottimati*). Wyrażali oni podziw dla wewnętrznego pokoju republiki Wenecji oraz potępiali Rzym za wewnętrzny chaos [*tumultuaria*]. W D I.4 Machiavelli nie tylko bierze w obronę Rzymską Republikę, ale – formułując jedną z głównych idei *Rozważań* – silnie argumentuje, że „kto potępia te konflikty [tumulti] między nobilami a plebem, wydaje się krytykować główną przyczynę utrzymywania się wolności w Rzymie”⁵¹.

230 Nie miejsce tu na polemikę z poglądem, że (klasowe) konflikty wewnętrzne w ludzkich społeczeństwach są czymś nieuniknionym i w tym sensie naturalnym oraz wspólną liberałom oraz Machiavellemu tezę, iż najlepszą rzeczą, jaka w tym zakresie można osiągnąć jest utrzymywanie tych konfliktów w pewnych instytucjonalnie ograniczonych ramach⁵². Można się zgodzić z powyższym rozumowaniem florenckiego myśliciela przynajmniej w tym zakresie, że nowsze polityczne usiłowania eliminacji tych konfliktów zazwyczaj prowadziły do straszliwych zbrodni np. w Kambodży czy w Związku Radzieckim.

Jeśli pominęlibyśmy zachęty formułowane przez Machiavellego do: imperialnych podbojów, wyboru pomiędzy byciem obrabowanym i rabusem, również pochwały przemocy oraz podstępności⁵³, to niektóre jego prawne, proceduralne czy instytucjonalne propozycje można by uznać za pomysłowe i w pewnym zakresie akceptowalne.

⁵¹ J. Najemny, *op. cit.*

⁵² Ciekawą dyskusję na ten temat znajdujemy np. w rozdziale trzecim książki H. Mansfielda, *Machiavelli's Virtue*, Chicago–London 1996, pt. *Burke and Machiavelli on Principles in Politics*.

⁵³ Tego rodzaju abstrakcję znajdujemy m.in. w przywoływanej książce A. Riklina.

Dostrzegamy bowiem pewien sens w obronie obywateli przed uciskiem, obronie zakładającej rywalizację (aktualnych czy potencjalnych) elit. Wszak na tym opiera się pokojowe przekazywanie władzy we współczesnych społeczeństwach demokratycznych, w intencji zorientowanych na rządy prawa. Jednakże sama rywalizacja partyjna, jak pokazują liczne doświadczenia, nie stanowi gwarancji wolności politycznej. Ponadto potrzeba np. prawnych gwarancji istnienia opozycji i jej prawa do zabierania głosu. Równie potrzebna jest edukacja humanistyczna i polityczna, bez których debaty parlamentarzystów albo będą na niskim poziomie albo pozostaną niezrozumiałe dla głosującej większości. Dopiero takie postawienie sprawy czyni bardziej prawdopodobnym rozwiązywanie trudnych problemów społecznych na drodze debaty.

Co do argumentów Machiavellego przekonujących o nieodzowności uzbrojenia ludu, to można także tu doszukać się jakiegoś racjonalnego jądra. Można bowiem, jeśli tak na to spojrzeć, przypisać mu chęć wyposażenia obywateli w zdolność obrony i oporu przed nieuczciwymi rządzącymi czy przed zakusami zepsutej, zwyrodniałej klasy politycznej.

Zapewne warto podejmować taką próbę selektywnego, życzliwego odczytywania owych elementów jego myśli politycznej. Jednakże pozostaje problem pogodzenia tychże elementów z tym, co niewątpliwe stoi z nimi w kolizji. Mamy tu na względzie przede wszystkim to, o czym powyżej pisaliśmy – przekonanie o twórczym znaczeniu przemocy⁵⁴, agresji, gwałtu i oszustwa. Aby ten aspekt lepiej naświetlić, odwołamy się do Arystotelesa.

W swej *Polityce* (VII 2-3) Arystoteles rozważa kwestię możliwości, jakie daje posługiwanie się przemocą. Zastanawia się także nad popularnym wówczas (i dzisiaj) poglądem, że tylko „despotyzm i tyrania zapewniają szczęście”. Ujarmianie sąsiadów, podboje w wojennych wyprawach, przymus czy przemoc, narzucające obywatelom władzę despotyczną – oto środki rzekomo wiodące do prawdziwego szczęścia⁵⁵. Posługiwanie się gwałtem, oszustwem i przemocą to wyróżniki władzy tyrańskiej. Stagiryta zapytuje: Czy tyran posiada moc osiągnięcia wszystkich, ważnych dla szczęścia celów czy dóbr? Czy władza nad wszystkimi wiedzie do tego celu? Czy ten, kto potrafi zachowywać władzę dla siebie, nie powinien się z nią z nikim dzielić? Czy nie powinien liczyć się z sąsiadem, krewnymi, rodziną, przyjaciółmi?

⁵⁴ Por. rozdział drugi książki P. Manenta, *Intelektualna historia liberalizmu*, pt. *Machiavelli i twórcza siła zła*, tłum. M. Miszalski, Kraków 1994.

⁵⁵ Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 186.

Kto tak mówi, może ma i słuszność, jeśli dla tych, co grabież i przemoc uprawiają, jest istotnie osiągalne najwięcej pożądane dobro życia. Ale to jest chyba niemożliwe, a założenie takie jest błędne. [...] Kto od wykroczenia zaczyna, ten nie potrafi tego później tyle naprawić, ile już złego uczynił odstępując od cnoty.

W tych słowach Arystoteles wydaje wyrok na tyrańca: w jego opinii, bowiem, to prawo natury przesądza o tym, że jego życie nie może być owocne, jego sposób postępowania – konieczności – chybia celu, którym jest szczęście.

Natomiast mniemanie, że każde panowanie jest despotyzmem, nie jest słuszne, bo różnica między panowaniem nad wolnymi a panowaniem nad niewolnikami nie jest mniejsza aniżeli różnica między ludźmi wolnymi z natury a niewolnikami z natury⁵⁶.

Machiavelli najwyraźniej jest przeciwnego zdania od Arystotelesa. Przemoc uznaje – przynajmniej dla silnego rządzącego – za nieuniknioną. Dla niego każde panowanie jest despotyzmem, zaś różnica między ludźmi wolnymi z natury a niewolnikami z natury – praktycznie dlań nie istnieje. Stąd jest on dość osobliwym obrońcą ludu, także i ludu o niewolniczej mentalności.

Wolność negatywna

Wolność negatywna posiada wiele aspektów i form przejawiania się. Wzięta z osobna i uczyniona wolnością nadrzędną lub jedyną ważną może mieć konsekwencje destruktywne (tak odczytuję przesłanie *Traktatu o wolności* Legutki). Wolność od przemocy to m.in. wyrzeczenie się przemocy w walce politycznej o własne prawa w sposób pokojowy, czy przez nieposłuszeństwo obywatelskie. Machiavelli okazywał lekceważenie dla chrześcijan, którzy przemocy się wyrzekali. Obwinał ich o słabość. Niezdolność czy niechęć do krzywdzenia innych uznawał za słabość i poważną wadę dla kogoś, kto chce pozostać wolny czy sprawować władzę.

Wyobraźnia Machiavellego pozostawała zamknięta na możliwość istnienia takiego przywódcy ludu, jak Mahatma Gandhi. Idea sprzeciwu wobec władzy niesprawiedliwej, a tym bardziej władzy tyrańskiej nigdy nawet mu nie zaświtała w głowie. Co więcej samo pojęcie sprawiedliwości traktował on jako element sprytnej retoryki. W sumieniu dostrzegał słabość ludzkiego umysłu, niezdolnego do walki o własne interesy.

⁵⁶ *Ibidem*.

Walka, wojna, przemoc, podstęp, rozmysłne kłamstwo, oszukiwanie innych – te wszystkie zjawiska uznawał za nieusuwalne cechy i manifestacje ludzkiej natury, ujawniające się zarówno w relacjach między państwami czy narodami, jak i w stosunkach międzyludzkich. Machiavelli jest myślicielem, który poszukując skuteczności w realizacji pewnych celów pozytywnych, bodajże jako pierwszy zaczął usprawiedliwiać wszelką przemoc i oszustwo, ograniczone jedynie względami na rzeczoną skuteczność.

Jego ponura wizja świata ludzkiego, nie przeszkodziła mu wprawdzie w poszukiwaniu modelowej republiki, która miała stanowić ucieleśnienie realistycznie pojmowanej wolności. Lecz wynik tego poszukiwania, z powyżej wskazanych racji, pozostaje problematyczny.

Bibliografia

Pisma Machiavellego⁵⁷

- (1506–1516) *I Capitoli [in Raccolta di opere]*, [w:] *Tutte le opere, a cura di Mario Martelli*, Sansoni Editore, Firenze 1993.
- (1513) *Il Principe; Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. W. Rzymowski, Warszawa 1993.
- (1512–1517) *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio; Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2009.
- (ok. 1518) *Mandragora; Mandragora, czyli napój zapładniający*, tłum. E. Boyé, Warszawa 1986.
- (ok. 1518) *Novella di Belfagor arcidiavolo; O Belfagorze arcydiabie*, tłum. J. Gałuszka, [w:] *Wybór pism*, oprac. K. Żaboklicki, Warszawa 1972, s. 1065–1074.
- (1520) *Vita di Castruccio Castracani da Lucca; Żywot Castruccia Castracaniego z Lukki*, tłum. J. Malarczyk, [w:] *Wybór pism*, oprac. K. Żaboklicki, Warszawa 1972, s. 668–700.
- (1521) *Dell'arte della guerra; O sztuce wojny*, tłum. A. Szopińska, Warszawa 2008.
- (1521–1525) *Istorie fiorentine; Historie Florenckie*, tłum. K. Estreicher, oprac. S. Wiślak, B. Bielańska, Warszawa–Kraków 1990.
- (1525) *Clizia*, edizione di riferimento: *Clizia*, a cura di Guido Davico Bonino, collezione di teatro 216, collana diretta da Paolo Grassi e Gerardo Guerrieri, Giulio Einaudi editore, 1977.

⁵⁷ Podaję w następującej kolejności: powstanie dzieła i jego tytuł oryginalny, najlepszy dostępny polski przekład, jeśli istnieje.

Inne ważniejsze przekłady polskie

Wybór pism, opracował K. Żaboklicki, wstępem opatrzył Jan Malarczyk, tłum. różni, Warszawa 1972.
 „Zachęta do pokuty” oraz inne listy Machiavellego, „Kronos” 2011, nr 3(8), s. 5–23.

Ważniejsze przekłady na inne języki

Machiavelli N. (1970), *The Discourses*, red. i wprowadzenie B. Crick.
 Machiavelli N. (1985), *The Prince*, tłum. H. Mansfield.
 Machiavelli N. (1988), *Florentine Histories*, tłum. L.F. Banfield, H. Mansfield.
 Machiavelli N. (1998), H.C. Mansfield, N. Tarcov, Chicago.
 Machiavelli N. (2003), *The Art of War*, red. i tłum. Ch. Lynch.
 Machiavelli N. (2006), *El Principe/The Prince: Comentado Por Napoleon Bonaparte/ Commentaries by Napoleon Buonaparte*, tłum. na hiszpański Marina Massa-Carrara.

Ważniejsze opracowania polskie oraz opracowania przełożone na język polski

234

Książki

Grzybowski K., Malarczyk J., Baszkiewicz J., Kłoskowska A., Ryszka F. (praca zbiorowa), *Niccolò Machiavelli. Paradoksy losów doktryny*, Warszawa 1973.
 Kłoskowska A., *Machiavelli jako humanista na tle włoskiego Odrodzenia*, Łódź 1954.
 Malarczyk J., *U źródeł włoskiego realizmu politycznego. Machiavelli i Guicciardini* [rozprawa habilitacyjna], Lublin 1963.
 Maneli M., *Machiavelli*, Warszawa 1968.
 Piekarski R., *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Gdańsk 2007.
 Riklin A., *Niccolò Machiavellego nauka o rządzeniu*, tłum. H. Olszewski, Poznań 2000.
 Viroli M., *Uśmiech Machiavellego. Biografia*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2006.

Artykuły lub rozdziały w książkach

Bartyzel J., *Makiawelizm*, <http://www.konserwatyzm.pl/encyklopedia.php?id=106>.
 Berlin I., *Oryginalność Machiavellego*, tłum. Z. Dorosz, „Literatura na Świecie” 1986, nr 6, s. 221–222.
 Fiktus P., *Interpretacje wirtu Niccolò Machiavellego w nauce polskiej*, Wrocławskie Studia Erazmiańskie (Studia Erasiana Wratislaviensia), red. M. Sadowski, P. Szymaniec, Wrocław 2008.
 Grzybowski K., *Wstęp* [1970], [w:] N. Machiavelli, *Książę*, tłum. W. Rzymowski, wyd. 2, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1979.

- Łagowski B., *Makiawelizm uciśnionych*, [w:] R. Piekarski (red.), *Cnoty polityczne dawniej i obecnie*, Gdańsk 1997.
- Łagowski B., *W stronę Monteskiusza czy Machiavellego?*, [w:] B. Łagowski, *Liberalna kontrrewolucja*, Warszawa 1994.
- Malarczyk J., *Wstęp* [1972], [w:] N. Machiavelli, *Wybór pism*, oprac. K. Żaboklicki, Warszawa 1972.
- Manent P., *Machiavelli i twórcza siła zła*, [w:] P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. M. Miszański, Kraków 1994.
- Mocek S., *Makiawelizm*, [w:] S. Mocek, *Moralne podstawy życia politycznego*, Warszawa 1997.
- Piekarski R., *Przewrotny realizm polityczny Machiavellego*, „Pieniądze i Więź” 2012, nr 2(55), wersja poprawiona w: R. Piekarski, *Makiawelizm, patologia ducha, sacrum i polityka*, Sopot 2016.
- Piekarski R., *Virtù Machiavellego odczytana z dzisiejszej perspektywy*, „Pieniądze i Więź” 1999, nr 3(4).
- Strauss L., *Czym jest filozofia polityki?*, tłum. R. Piekarski i H. Leszczyński, [w:] R. Piekarski (red.), *Czym jest filozofia polityki?*, Gdańsk 1999.
- Strauss L., *Czym jest filozofia polityki?*, tłum. R. Piekarski i H. Leszczyński, [w:] D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta (red.), *Współczesna filozofia polityki*, Kraków 2003, s. 63–76.
- Strauss L., *Trzy fale nowożytności*, tłum. W. Madej, „Res Publica” 1988, nr 11(17).
- Waśkiewicz A., *Solidarność wedle Machiavellego*, „Rzeczpospolita” 25.06.2005.

Inne

- Kaplan R., *Polityka wojowników. Dlaczego przywództwo potrzebuje pogańskich wartości?*, tłum. J. Ruszkowski, Warszawa 2009.
- Rzegocki A., *Racja stanu a polska tradycja myślenia o polityce*, Kraków 2008.
- Skinner Q., *Wolność przed liberalizmem*, tłum. A. Czarnecka, Toruń 2013.
- Waśkiewicz A., *Interpretacja teorii politycznej. Spór o metodę we współczesnej literaturze anglosaskiej*, Warszawa 1998.

Ważniejsze opracowania obcojęzyczne

Książki

- Fischer M., *Well-Ordered License: On the Unity of Machiavelli's Thought*, 2000.
- Herzog D., *Cunning*, New Jersey 2008.
- Mansfield H.C. jr., *Machiavelli's New Modes and Orders. A Study of the Discourses on Livy*, The University of Chicago Press, Chicago–London 2001.
- Mansfield H.C. jr., *Machiavelli's Virtue*, Chicago–London 1996.
- Meinecke F., *Die Idee der Staatsrason in der heuren Geschichte*, Munchen–Berlin 1924.
- Strauss L., *Thoughts on Machiavelli*, Seattle–London 1969.
- Viroli M., *Machiavelli and the Republican Idea of Politics*, [w:] G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (red.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge 1990, s. 163–164.

Artykuły w pismach lub rozdziały w książkach

- Femia J.V., *Machiavelli*, [w:] D. Boucher, P. Kelly (red.), *Mysłliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, Kraków 2008.
- Fischer M., *Machiavelli's Political Psychology*, „The Review of Politics” 1997, vol. 59, nr 4, s. 789–829.
- Kaplan R. D., *Pagan Ethics of War The World of Achilles: Ancient Soldiers, Modern Warriors*, „The National Interest” 2001/2002.
- Kristol I., *Machiavelli and Profanation of Politics* (1961), przedruk w: I. Kristol, *Reflections of a Neoconservative: Looking Back, Looking Ahead*, New York 1983.
- Leopardi G., *Tutte le opere: Le poesie e le prose*, red. F. Flora, Verona 1968.
- Pangle T.L., Ahrens Dorf P.J., *Niccolò Machiavelli*, [w:] T.L. Pangle, P.J. Ahrens Dorf, *Justice among Nations. On the Moral Basis of Power and Peace*, University Press of Kansas, Kansas 1999.
- Parel A.J., *Question of Machiavelli Modernity*, „The Review of Politics” 1991, vol. 53, nr 2, s. 320–339, <http://www.jstor.org/discover/10.2307/1407757?uid=3738840&uid=2&uid=4&sid=21103259806221>.
- Patapan H., *I Capitoli: Machiavelli's New Theogony*, „The Review of Politics” 2003, vol. 65.
- Peres Monteiro N., *Machiavelli's Morality*, <http://home.uchicago.edu/~monteiro/works/machiavelli-essay.pdf>.
- Pocock J.G.A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, London 1975.
- Prezzolini G., *The Christian Roots of Machiavelli's Moral pessimism*, „Review of National Literatures” 1970, vol. 1.
- Scharfstein B.A., *Amoral Politics. The Persistent Truth of Machiavellism*, New York 1995.
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, t. 1, Cambridge 1978.
- Strauss L., *Niccolò Machiavelli*, [w:] L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago–London 1986.

236

Opracowania encyklopedyczne

- Dietz M.G., *Machiavelli, Niccolò (1469–1527)*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. 4.
- Najemy R (red.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge–New York 2010.
- Nederman C., *Niccolò Machiavelli*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/machiavelli/>

Ważniejsze komentarze i dyskusje dawniejsze

- (1740) *L'Antimachiavel*, Autor: Voltaire & Friedrich II der Große, edizione di riferimento: Frédéric II (roi de Prusse; 1712–1786), *Oeuvres*, vol. 1, A Postdam: aux dépens des associés, 1805.

(1873) *Machiavelli e la sua dottrina politica*, Autor: Pasquale Stanislao Mancini, edizione di riferimento: „Diritto internazionale – Prelezioni, con un saggio sul Machiavelli, di P. S. Mancini, Professore Ordinario di Diritto Internazionale, Pubblico e Marittimo nella Università di Roma, Deputato al Parlamento, Napoli, presso Giuseppe Marghieri editore, strada Monteoliveto nr 37, 1873.

Pozostałe cytowane publikacje

Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.

Kaczorowski P., *My i oni. Państwo jako jedność polityczna*, Warszawa 1998.

Legutko R., *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007.

Lilla M., *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tłum. J. Mikos, Warszawa 2009.

Polibiusz, *Dzieje*, t. 1, tłum. i oprac. S. Hammer, Wrocław 2005.

Strauss L., *Natural Right and History*, Chicago–London 1971.

Czy wolność jest do szczęścia potrzebna? Wolność w renesansowych utopiach

Człowiek nie może zaprzeczyć, że był kiedyś szczęśliwy, nawet tak jak jeleni w lesie; a po niezliczonej ilości lat wciąż drzemie w nas dążność ku dniom pierwotnego świata, gdy każdy stąpał po ziemi niczym bóg, nim coś (nie wiem co) oswoiło człowieka; i kiedy zamiast ścian i martwego budulca obejmowała go dusza świata i wszechobecna święta atmosfera.

Hölderlin, *Hyperion*

239

Żyjemy w najszczęśliwszych i zarazem najniezszczęśliwszych czasach. Od takiej antynomii pragnę rozpocząć swoje rozważania. Najszczęśliwszych dlatego, że spełniły się oto pragnienia minionych pokoleń, pragnienia o długowieczności, powszechnej edukacji, postępach techniki i komforcie życia. A jednak zarazem najniezszczęśliwszych, gdyż, jak pokazują badania, doświadczenie depresji jest we współczesnym świecie Zachodu tak wszechobecne, że psychiatrzy nie wahają się nazywać naszych czasów „wiekiem melancholii”¹. Należy więc zadać poważne pytanie, czy było szczęściem to, co sobie pod jego pojęciem dotąd wyobrażaliśmy, czy rzeczywiście osiągnęliśmy to, czego chcieliśmy?

Jeśli prawdą jest, a nie znajduję podstaw, by twierdzeniu temu nie ufać, że celem wszelkich dążeń człowieka jest szczęście², to również i kształt

¹ Por. D.G. Blazer, *The Age of Melancholy. „Major Depression” and its Social Origins*, New York–Hove 2005, s. 3.

² Z twierdzeniem takim spotkać się możemy u wielu filozofów, por. np. Sokrates (według I. Terence, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, t. 1, New York 2007, s. 22); Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 18 i nast., s. 27 (por. I. Terence, *op. cit.*, t. 1, s. 22, 123 i nast.); Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. G. Kurylewicz, M. Antczak, Kęty 2006, s. 48, 61 i nast.; św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1995, s. 325; F. Petrarka, *Familiarium rerum*, tłum. K. Morawski, [w:] *Wybór*

współczesnego, wypracowanego w procesie dziejowym świata musi być w jakiejś mierze odzwierciedleniem żywionego o szczęściu przekonania. Skoro zatem naczelną ideą, przynajmniej deklaracyjnie, do której odwołuje się i na której wspiera świat teraźniejszy, jest idea wolności jednostki, nie powinno nas dziwić, że i we współczesnym pojęciu szczęścia wolność zajmować będzie naczelne miejsce. Jest ona, jak się zwykło dzisiaj uważać, nie tylko warunkiem koniecznym szczęścia, ale też sama w sobie traktowana jest jako dobro³. Dlatego też kiedy mamy do czynienia z projektami, które mienia się być najszcześniejszymi z możliwych, a wolności w nich nie ma, dostrzegamy tam sprzeczność i z perspektywy dzisiejszej oceniamy negatywnie. Jako że tematem moich rozważań jest zakres i znaczenie wolności w utopiach renesansowych, by uniknąć upraszczającej oceny, uznałem za zasadne również postawienie nadrzędnego pytania, mianowicie: czy wolność jest do szczęścia potrzebna?

Utopia jako gatunek literacki swymi korzeniami sięga czasów starożytnej Grecji, gdy powszechna wówczas praktyka zakładania nowych kolonii pobudziła wyobraźnię niektórych myślicieli do oddawania się planowaniu miast całkowicie od podstaw, włącznie z obowiązującym w nich prawodawstwem⁴. Choć Arystoteles⁵ jako pierwszego utopistę wymienia architekta Hippodamosa z Miletu, to jednak największy wpływ na potomnych wywarł oczywiście Platon ze swoim projektem sprawiedliwego, a więc uporządkowanego państwa w *Politei*. Dwie te podstawowe właściwości – budowanie państwa od podstaw i racjonalne jego uporządkowanie – stały się odtąd ramami konstrukcyjnymi wyznaczającymi kształt całej późniejszej utopijnej myśli.

Historycznym momentem, w którym utopijna wyobraźnia po wiekach milczenia przebudziła się na nowo, był przełom XV i XVI w., gdy niezwykle odkrycia geograficzne i wyprawy podróżnicze – podobnie jak wcześniej praktyka kolonizatorska – pozwoliły myśli politycznej przekroczyć granice znanej dotąd ziemi⁶. Stąd też renesansowa i wczesnonowoczesna utopia po-

pism, Biblioteka Narodowa, ser. 2, nr 206, Wrocław 1982, s. 227 i nast.; M. Montaigne, *Pisma*, tłum. T. Żeleński-Boy, t. 1, Kraków 1917, s. 80; J.S. Mill, *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska, [w:] *idem*, *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 2006, s. 52; Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpienia*, tłum. J. Prokopiuk, [w:] *idem*, *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967, s. 248 i nast.

³ Por. C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2012, s. 728.

⁴ Por. D. Dawson, *Cities of Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, New York – Oxford 1992, s. 21 i nast.

⁵ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2008, 1267b-1269a, s. 60–63.

⁶ Por. G. Ernst, *Profecja, natura i polityka. Studia nad myślą Tommaso Campanelli*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2003, s. 70; J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980, s. 59–60. Warto jednak przypomnieć, że wpływ odkryć geograficznych był słabo

łożona jest zazwyczaj na nieznannej wyspie, gdzieś w rejonach obu Ameryk lub też Indii. Motyw morskiej wyprawy stanowi zwykle nieodłączny element wszystkich tych opowieści, gdyż pozwala na opisanie całkowicie nowego świata⁷. Świat ten jest światem miejskim o przemyślanej strukturze, inspirowanej bez wątpienia XV-wiecznymi traktatami o sztuce architektury⁸, światem o wspólnotowym i uregulowanym, niczym w średniowiecznych klasztorach, życiu⁹, światem jednolitym i w zasadzie niezmiennym. Przedmiotem naszych rozważań będzie pięć dzieł: *Utopia* Tomasza Morusa (1516), *Miasto Słońca* Tommasa Campanelli (1602), *Christianopolis* Johanna Valentina Andreae (1619), *Nowa Atlantyda* Francisa Bacona (1626) i *Labirynt* świata Jana Komenskigo (1631).

Quentin Skinner¹⁰, wybitny badacz myśli politycznej renesansu i reformacji, swój rozdział o *Utopii* Morusa zaczyna stwierdzeniem, że choć niemal wszystko, co dotyczy tego dzieła, jest dyskusyjne, to przynajmniej jedna rzecz nie budzi żadnych wątpiwości, mianowicie naczelny jego przedmiot. Jest nim bowiem, jak głosi już sam pełny łaciński tytuł dzieła, *optimusreipublicae status*. Przedmiot ten jest zresztą naczelnym tematem nie tylko *Utopii* Morusa, ale i utopii w ogóle, która traktując o najszcześniejszym ustroju, rozumie przez to i ustrój najlepszy¹¹. Jednakże, jak różne są koncepcje ludzkiej natury i świata, tak też i odmienne wyznaje się koncepcje szczęścia i prowadzącej do niego drogi. Renesansowe utopie, mimo że powstawały z podobnych pobudek, propagowały nie jedną, lecz

obecny we włoskiej myśli utopijnej (F.E. Manuel, F.P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge–Massachusetts 1997, s. 154).

⁷ Por. T. More, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Lublin 1993, s. 19, 142; T. Campanella, *Miasto Słońca*, tłum. L. i R. Brandwajnowie, Wrocław 1955, s. 3; F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1954, s. 73; J.V. Andreae, *Christianopolis. An Ideal State of the Seventeenth Century*, tłum. E. Felix, New York 1916, s. 142 i nast. Również Montaigne (*op. cit.*, t. 1, s. 280–281) w eseju o kanibalach jest wyraźnie pod urokiem świeżych doniesień podróżników o doskonałości życia obcych ludów.

⁸ O wpływie włoskich traktatów o architekturze z XVw. na późniejszą myśl utopijną patrz: P.F. Grendler, *Utopia in Renaissance Italy: Doni's „New World”*, „Journal of the History of Ideas” 1965, vol. 26, nr 4, s. 479–480; F.E. Manuel, F.P. Manuel, *op. cit.*, s. 157–158.

⁹ O wpływie monastycyzmu na regularność życia utopian patrz np.: J.C. Davis, *Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopian Writings 1516–1700*, New York 1983, s. 82; J. DeLumeau, *Tajemnica Campanelli*, tłum. E. Burska, Warszawa 2011, s. 27; J. Szacki, *op. cit.*, s. 124 i nast. More przez cztery lata, nosząc włosiennicę i regularnie dokonując samobiczowania, żył z mnichami w Charterhouse (J.C. Davis, *op. cit.*, s. 45). W jego *Utopii* odniesienia do klasztorowego życia są szczególnie częste (*ibidem*, s. 58–59). Wpływ ideałów monastycyzmu na *Miasto Słońca* Campanelli zob.: J.C. Davis, *op. cit.*, s. 72.

¹⁰ Q. Skinner, *Visions of Politics*, t. 2, Cambridge 2002, s. 213.

¹¹ T. More, *op. cit.*, s. 17, 99. To samo jest również przedmiotem *Państwa* Platona, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, 420 b, s. 118.

wiele konkurencyjnych wizji, wśród których możemy wyróżnić przynajmniej trzy podstawowe typy: utopię cnoty, utopię wiedzy i utopię łaski.

Utopia cnoty, mająca swego najsłynniejszego wyraziciela w Tomaszu Morusie, wyrosła ze spostrzeżenia pozorności i iluzyjności zasad, na których wspiera się teraźniejsze społeczeństwo. Nawiązując niejako do o parę lat wcześniejszej *Pochwały głupoty* Erazma, próbuje More wprowadzić pierwszą z proponowanych przez tamtego strategii – odrzucenie iluzji i powrót do natury¹². Tylko bowiem unikając pułapki pozoru i ceniąc to, co naprawdę wartościowe, można zdobyć szczęście. Skoro więc polityczną wartością człowieka nie jest ani jego posiadanie, ani pochodzenie czy wśród ludu poważanie, lecz jedynie to, na ile rzeczywiście przyczynia się on do wspólnego dobra ludzkości, należy stworzyć takie społeczeństwo, w którym własność prywatna, szlacheckie przywileje i próżna chwała zostaną usunięte¹³. Powstały w ten sposób projekt Utopii jako wartość naczelną stawia cnotę, która jest niczym innym jak „życiem zgodnym ze wskazaniem natury”¹⁴, działanie zaś zgodne z naturą, jest – jak wiemy od cenionego przez humanistę Arystotelesa – szczęściem.

Utopia wiedzy wyłoniła się na przełomie XVI i XVII w. jako efekt wzmożonego zainteresowania naukami przyrodniczymi i mechanicznymi, gdy do głosu doszła nowożytna idea postępu, z towarzyszącym jej przekonaniem, że „wiedza to władza”. Choć owo przekonanie *explicite* wyraził w *Novum Organum* Francis Bacon¹⁵, stosuje się ono doskonale również do poglądów młodszego nieco Campanelli, który w *Mieście Słońca* przedstawił kompletny program inżynierii społecznej. Kiedy zatem wcześniejsza utopia Morusa receptę na szczęście widziała w dostosowaniu życia do natury, utopia wiedzy Campanelli i Bacona zapragnęła nad tą naturą panować. Tylko bowiem wydarłszy naturze jej tajemnice, można było pokierować nią tak, by życie płynęło szczęśliwie. Droga do szczęścia stała się więc tutaj wiedza.

Utopia łaski, której prominentnymi przedstawicielami nieprzypadkowo, jak sądzę, byli myśliciele niekatolicki – protestant Johann Valentin Andreae oraz morawianin Jan Komensky – wyłoniła się jako efekt zawodu marnością tego świata.

Kiedy wędrując jako obcy na ziemi – tak rozpoczyna swą opowieść Autor *Christianopolis* – cierpliwie bolejąc wiele od tyranii, sofistologii i hipokryzji, szukając człowieka i nieznanego tego, którego tak niespokojnie szukałem, zdecydowa-

¹² Por. D. Nowakowski, *500 lat „Pochwały głupoty”*. Dzieło – recepcja – inspiracje, „Avant-Plus” 2011 (nr specjalny), s. 277–280.

¹³ Por. też Q. Skinner, *op. cit.*, s. 230–231.

¹⁴ T. More, *op. cit.*, s. 90.

¹⁵ F. Bacon, *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955.

łem się raz jeszcze rzucić na Akademickie Morze, jakkolwiek wiele razy mnie już ono zraniło. I tak, wstąpiwszy na pokład dobrego okrętu, Fantazji, wraz z kilkoma innymi porzuciłem port i wystawiłem me życie i osobę na tysiące niebezpieczeństw, które przychodzą z pragnieniem wiedzy¹⁶.

Odnalezione na wyspie miasto Christianopolis, niczym Chrystus, chętnie przyjmuje wszystkich dobrych i szlachetnych ludzi, wygnanych przez zły świat z jego granic¹⁷. W podobny sposób, od wędrówki, rozpoczyna się również *Labirynt serca* Komenskiego, którego narrator wpierw, niczym Dante po piekle, prowadzony jest przez upersonifikowane Zuchwalstwo i Kłamstwo uliczkami nędznego świata, by wreszcie odnaleźć prawdziwy spokój w wewnętrznej komnacie swojej własnej duszy. Jedyne łaska, nie zaś próżne poszukiwania ludzi, którzy „trudzą się bezkresną pracą”, może zapewnić człowiekowi wszystko to, czego w głębi serca pragnie¹⁸.

Mamy zatem trzy typy renesansowej utopii. W pierwszej do szczęścia wiedzie moralna cnota, w drugiej naukowa wiedza, w trzeciej Boża łaska. Utopia, jak już wcześniej wspomniałem, jest takim projektem, który ma na celu realizację państwa najdoskonalszego i najszcześniejszego. Kolejnym więc naszym zadaniem, skoro pytamy o znaczenie i zakres ludzkiej wolności, będzie zbadanie szczegółowych zaleceń, które według naszych autorów mają do tego celu prowadzić.

Centralnym założeniem utopii Morusa jest przekonanie, że cnota jest najważniejszą i najpewniejszą drogą wiodącą do szczęścia. Jeśli zaś przez cnotę rozumie się „życie zgodne ze wskazaniem natury”, to jako korolarium naszego założenia występować będzie twierdzenie, że przyczyną ludzkich nieszczęść będzie wszystko to, co oddala życie człowieka od natury – a więc sztuczność, fałsz i ułuda. Tak wyglądają ogólne ramy projektu Tomasza More’a.

W tej apoteozie natury daje się słyszeć dalekie echo zarówno sofistycznych rozważań na temat *physisi nomos*, jak również cynickich zaleceń Diogenesa z Synopy. Tylko bowiem natura wskazuje nam, na czym polega szczęśliwe życie, zachęcając zarazem, na mocy równości wszystkich ludzi względem Opatrzności, do pomagania sobie nawzajem¹⁹. Wspiera nas w tym rozum, określający, których rzeczy należy pożądać jako prawdziwych przyjemności, a których unikać jako fałszywych rozkoszy²⁰.

¹⁶ J.A. Andreae, *op. cit.*, s. 142.

¹⁷ *Ibidem*, s. 144.

¹⁸ J.A. Comenius, *The Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart*, tłum. C. Lut-zow, London 1905, s. 205.

¹⁹ T. More, *op. cit.*, s. 90.

²⁰ *Ibidem*, s. 89, 91, 92, 93.

Tym, co uniemożliwia osiągnięcie pełnego szczęścia, jest według More'a zło moralne, mające swe korzenie w chciwości i pysze człowieka²¹. Zło to w sensie ścisłym przyjmuje postać iluzji, pozoru bytu, a w istocie – nicości i ujawnia się jako zbytek i pragnienie czci:

Jakże bowiem może sprawić ci naturalną prawdziwą przyjemność to, że ktoś zdejmuje z głowy kapelusz przed tobą lub zgina kolana? Czy takie zachowanie się uwolni twoje nogi od gościa, głowę zaś wyleczy z obłędu? [...] Dlaczego kamień podrobiony miałby ci przy oglądaniu mniejszą sprawić rozkosz, skoro oko twe nie umie odróżnić go od prawdziwego? Oba kamienie powinny mieć dla ciebie jednakową wartość²².

Sposobem na usunięcie tej przeszkody na drodze do szczęścia jest – w sferze osobistej: indywidualne doskonalenie się w cnocie²³, a w sferze politycznej: zniesienie własności i prywatności²⁴. Gdzie brak własności i prywatności, nie ma także miejsca na pojawienie się iluzji, zaś dzięki cnocie człowiek poddaje się panowaniu prawa naturalnego dobrowolnie²⁵, znajdując przyjemność w przyczynianiu się do dobra wspólnego. Ustrój Utopii zasadza się więc na tych dwóch: zniesieniu wszelkiej prywatnej własności i ustawicznym doskonaleniu moralnym, zaś jego celem jest „zapewnienie wszystkim obywatelom jak największej ilości czasu, aby oderwawszy się od trosk materialnych mogli swobodnie poświęcać się kulturze duchowej. W tym bowiem upatrują życie szczęśliwe”²⁶.

Efektom tego jest ściśle uporządkowanie zajęć mieszkańców Utopii. Utopianie wspólnie i o jednakowym czasie pracują, jedzą i odpoczywają. Niczym w klasztorze wszyscy wstają o czwartej nad ranem, by jeszcze przed wschodem słońca udać się na publiczny wykład, później zaś, od godziny dziewiętej do południa wykonują obowiązkowe prace. Następnie jedzą obiad i mają dwie godziny wypoczynku, a około piętnastej znowu udają się na trzy godziny do pracy. Dzień kończą wieczrą, po której do około dwudziestej mogą zabawiać się muzyką, rozmową lub gramami – pod warunkiem że nie będą one prowadziły do moralnego ze-

²¹ *Ibidem*, s. 75. Por. F.E. Manuel, F.P. Manuel, *op. cit.*, s. 125.

²² T. More, *op. cit.*, s. 92–93.

²³ Poświęcone jest temu wiele instytucji na Utopii, taki cel ma zarówno rozrywka, jak i święta. Por. T. More, *op. cit.*, s. 69–70, 78, 108. Wskazując na konieczność nieustannego ćwiczenia moralnego charakteru człowieka, nie musi Morus zakładać doskonałej natury człowieka, dzięki czemu jego koncepcja jest możliwa do pogodzenia z chrześcijańską doktryną grzechu pierworodnego (por. F. E. Manuel, F.P. Manuel, *op. cit.*, s. 135, jak również słowa More'a o „ułamnej i zmiennej naturze ludzkiej”; T. More, *op. cit.*, s. 130).

²⁴ T. More, *op. cit.*, s. 52–32.

²⁵ *Ibidem*, s. 90–91.

²⁶ *Ibidem*, s. 73.

psucia²⁷. Wszyscy mieszkają w jednakowych domach, noszą jednakowe ubrania, jedzą te same posiłki i nie posiadają żadnej własności. W sprawach materialnych wolność ani prywatność praktycznie nie istnieją. Jednakże, dzięki wyeliminowaniu zbytku, obowiązkowi pracy i zgodnemu współdziałaniu przy wykonywaniu zadań, zyskują Utopianie taką ilość wolnego czasu, jakiej nie spotyka się w żadnym innym ustroju²⁸. Ponadto, za sprawą owej stałości prowadzonego życia, pozbawieni są mieszkańcy Utopii trosk i niepewności związanych ze sprawami materialnymi, gdyż idealne państwo, niczym Ojciec w niebiesiech, troszczy się o nich²⁹.

Mimo jednak tego, że obywatele idealnego państwa Morusa nie mogą w pełni prowadzić takiego życia, jakie by chcieli, wolno im posiadać własne poglądy w sprawach filozoficznych i religijnych. Zresztą nawet ów brak obywatelskiej wolności nie jest w sensie ścisłym zniewoleniem, skoro społeczna rola człowieka jest mu przydzielana na podstawie jego talentów przez prawy rozum, który, zdaniem More'a, nigdy nie stoi w sprzeczności z naturą. A więc to raczej chcenie czegoś innego niż wyznaczyła natura jest oznaką braku cnoty i zniewolenia, nie zaś odwrotnie. Takie rozumienie wolności z trudem spotyka się z aprobatą we współczesnym świecie, ukształtowanym przez romantyczną afirmację indywidualności, oryginalności i samowoli. Co więcej, nawet obecna w *Utopii* wolność religijna, wbrew naiwnym sądom Johna Stuarta Milla, niewiele ma wspólnego z jego liberalizmem – tak samo jak nie można utopijnej doktryny przyjemności łączyć z nowoczesnym utylitaryzmem³⁰. Wolność intelektualna nie jest tu bowiem wartością samą w sobie, lecz stanowi jedynie środek zachowujący pokój w państwie. Innymi słowy to swoboda człowieka każdorazowo wymaga usprawiedliwienia, nie zaś – jak to jest obecnie – sama wolność i swobody obywatelskie uzasadniają wszystko inne. Jeśli wolność osłabia cnotę, to szczęście nie potrzebuje takiej wolności, jeśli zaś wolność cnotę sprzyja – nie należy jej ograniczać. Choć brzmi to dość radykalnie, nie powinniśmy zapominać, że twierdzenia te łagodzone są przez założenie, iż prawdziwie cnotliwe działanie, jako zgodne z naturą, nigdy nie jest wymuszone, lecz wynika z przekonania o tym, co dobre i co złe.

²⁷ *Ibidem*, s. 69, 80.

²⁸ *Ibidem*, s. 67–80. Jak stwierdzają F.E. Manuel i F.P. Manuel (*op. cit.*, s. 176), Utopianie wolą mniej konsumować, niż więcej pracować.

²⁹ Należy tutaj zwrócić uwagę, że szesnastowieczna obawa przed tyranią wynikała nie tyle nawet z ze strachu przed utratą wolności obywatelskiej, co raczej przed samowolą tyrana i wynikającą stąd niepewnością ludzkiego losu (por. E. de La Boetie, *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*, tłum. K. Matuszewski, Katowice 2008, s. 7).

³⁰ F.E. Manuel, F.P. Manuel, *op. cit.*, s. 145.

Na nieco innych podstawach wspierają się utopie wiedzy. Towarzyszy im przekonanie, że najważniejszą drogą do szczęścia jest panowanie nad naturą, środkiem zaś tego panowania jest wiedza. W przypadku Campanelli naczelną rolę pełnić tu będzie wiedza astrologiczna, w przypadku Bacona – magia naturalna.

Gdy zapytamy o to, na czym polega szczęście w utopijnym projekcie Campanelli, odpowiedź, jaką uzyskamy, nie będzie się w zasadzie różniła od tego, co zastaliśmy już u Morusa: szczęście polega na życiu zgodnym z naturą³¹. Gdy jednak będziemy dopytywać dalej, okaże się, że nacisk jest tutaj kładziony nie tyle na samą realizację tego życia, co raczej na dokładne rozpoznanie tego, czym jest owa natura. A nie jest ona bynajmniej dla wszystkich jednaka. Stąd też szczególne znaczenie uzyskuje wiedza o tajemnych właściwościach natury – astrologia.

Świat opisywany na stronach traktatów Campanelli jest bardzo odległy od tego, jaki znamy z pism humanisty Morusa. Bliżej mu do Platona czy pism hermetycznych, zwłaszcza wtedy gdy opisuje życie człowieka za pomocą metafor więzienia i grobu³². „Świat to wielka, żywa istota, my zaś żyjemy w jego trzewiach, jak robaki w naszych wnętrznościach” – czytamy w *Mieście Słońca*³³. Składa się człowiek z trzech zasadniczych części – ciała, tchnień i umysłu, i w zasadzie jedynie ta ostatnia w pełni do niego należy, podczas gdy pozostałe znajdują się we władaniu namiętności³⁴. Umysł pochodzi bezpośrednio od Boga i do niego dąży (*celsitudo*), tchnienia zaś są zaklętą w ciałach energią nieba, która nie mogąc emanować, rodzi życie³⁵. Energia ta, będąc siłą napędową wszelkich działań człowieka, *vehiculummentis*, znajduje się pod przemożnym wpływem gwiazd, stąd też żadne ludzkie przedsięwzięcie nie może być skuteczne, póki nie określi się tego wpływu i nad nim nie zapanuje. Kluczową rolę w tym odkrywaniu *naturaehominis* pełni, rzecz jasna, wspomniana już wcześniej astrologia. Utopijny projekt Campanelli *Miasto Słońca* jest więc oparty na założeniu, że jedynie poprzez odpowiednie kierowanie naturą, nie zaś, jak u Morusa, za sprawą etycznego ćwiczenia, możliwe jest osiągnięcie wiodącej do szczęścia doskonałości ludzkiej istoty³⁶. Astrologia określa zatem życie człowieka we wszystkich jego najważniejszych aspektach.

³¹ Por. G. Ernst, *Tommaso Campanella. The Book and the Body of Nature*, tłum. D.L. Marshall, Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2010, s. 95.

³² Por. G. Ernst, *Profecja...*, s. 44.

³³ T. Campanella, *op. cit.*, s. 78.

³⁴ Por. G. Ernst, *Profecja...*, s. 34, 48.

³⁵ *Ibidem*, s. 40. Por. również T. Campanella, *op. cit.*, s. 72.

³⁶ *Ibidem*, s. 34.

Kieruje ona prokreacją i odpowiada za wyznaczanie właściwego czasu na rozpoczęcie istotnych zadań:

Do spółkowania przystępują – pisze o mieszkańcach Miasta Słońca Campanella – dopiero po przetrawieniu posiłku i po modlitwie do Boga. W sypialniach stoją piękne posągi znakomitych mężów, którym kobiety się przyglądają, po czym ze wzrokiem utkwionym w niebo proszą Stwórcę o godne potomstwo. Aż do godziny stosunku śpią w dwóch oddzielnych sypialniach. Wtedy wstaje kierowniczką i otwiera z zewnątrz drzwi obydwu pokoiów. Godzinę tę określa astrolog i lekarz [...] ³⁷

Wolność jednostki jest tutaj ograniczona troską o doskonałość ludzkiej natury oraz – co z tym się wiąże – troską o doskonałość państwa. Ta pierwsza ściśle reguluje dietę, harmonogram dnia i prokreację, ta druga zaś, dbając o zachowanie pokoju i jedności, znosi wszelką własność prywatną ³⁸. Tak więc jednostka, by mogła osiągać szczęście, zobligowana jest do spożywania tylko tego, co zalecają lekarze, do spółkowania tylko z tymi, których wskażą medycy i tylko wtedy, gdy astrologowie uznają to za słuszne. Wszyscy mają jednakowe mieszkania, jednakowe stroje, razem jedzą i pracują ³⁹. Lenistwo jest surowo wzbronione ⁴⁰.

Czy oznacza to skrajną niewolę? Tak, jeśli rozpatrujemy człowieka na sposób czysto naturalistyczny. Jednakże, gdy przypomnimy sobie, że istnieje w człowieku jeszcze boski *mens*, okaże się, że to zniewolenie niższych części ludzkiego bytu jest warunkiem *sine qua non* wolności części najwyższej ⁴¹. Tylko bowiem dzięki wyeliminowaniu roli przypadku – a do niego zalicza się przecież samowola – może nastąpić pełne panowanie rozumu ⁴² i tylko przez opanowanie tchnień i ciała może ów święty umysł wznieść się na powrót do swojego Stwórcy ⁴³.

Motyw powrotu jest kluczowy również dla innej utopii wiedzy – *Nowej Atlantydy* Francisca Bacona. Jednakże, inaczej niż u Campanelli, drogę wyznaczać tu będzie nie astrologia – którą Bacon wielokrotnie jako za-

³⁷ *Ibidem*, s. 29–30. Por. *ibidem*, s. 34, 57 i nast.; G. Ernst, *Profecja...*, s. 75–76; J. Delumeau, *op. cit.*, s. 159 i nast.

³⁸ O zniesieniu własności prywatnej, patrz: T. Campanella, *op. cit.*, s. 16, 39–40; J. Delumeau, *op. cit.*, s. 161; G. Ernst, *Profecja...*, s. 72, 89; G. Ernst, *Tommaso Campanella*, s. 97.

³⁹ T. Campanella, *op. cit.*, s. 19, 24 i nast., s. 70–71.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 43, 56; J. Delumeau, *op. cit.*, s. 161; G. Ernst, *Profecja...*, 71; G. Ernst, *Tommaso Campanella*, s. 96–97.

⁴¹ Por. G. Ernst, *Profecja...*, s. 46.

⁴² Por. *Aforyzm polityczny* nr 28 (cyt. za: G. Ernst, *Profecja...*, s. 66).

⁴³ T. Campanella, *op. cit.*, s. 78; G. Ernst, *Profecja...*, s. 40–41. Ów powrót stworzeń do Stwórcy i wielości do jedności określa Campanella mianem religii (J. Delumeau, *op. cit.*, s. 290).

bobon krytykuje – ale magia naturalna⁴⁴. Ponadto, gdy u autora *Miasta Słońca* ów powrót dokonywał się osobno dla każdej jednostki, Baconowski projekt *Instauratio Magna* dokonuje odnowy ludzkości w powszechnym zrywie. Dla myśliciela z Werulamu zasadniczym celem nauki jest bowiem odzyskanie kondycji człowieka sprzed Upadku, a tym samym – restauracja pierwotnego i szczęśliwego panowania człowieka nad naturą⁴⁵. Temu też zadaniu poświęcone jest największe dzieło założyciela królestwa na wyspie Bensalem – instytut naukowy Dom Salomona, zwany również Kolegium Sześciu Dni⁴⁶.

Nowa Atlantyda – gdyż taką alternatywną nazwę nosi wyspa Bensalem – była w zamyśle autora projektem doskonałego państwa, w którym dzięki owocności prac naukowych i wynalazczości panowałaby doskonała szczęśliwość⁴⁷. Jednakże dzieło to pozostało niedokończone, przez co nie jesteśmy w stanie dokładnie ustalić, na czym miały polegać specyficzne przepisy regulujące życie mieszkańców wyspy. Wiemy tylko tyle, że uczeni najważniejszej instytucji Nowej Atlantydy – Domu Salomona – poprzez zgłębianie natury dokonywali licznych wynalazków i rozszerzali swą nad tą naturą władzę⁴⁸. Jak zapewnia autor, przyczyniało się to nie tylko do komfortu życia, ale również do poprawy obyczajów⁴⁹. Tkwiąca u podstaw filozofii Bacona idea postępu wydaje się jednak stać w sprzeczności z zasadniczą cechą renesansowej utopii, jaką jest jej niezmienność⁵⁰. Być może to właśnie owa sprzeczność między nieustannym postępowaniem nauki a utopią jako państwem najlepszym z możliwych kazała Baconowi porzucić swój projekt, ograniczając go jedynie do opisu Domu Salomona, który stał się – jak wiemy – wzorcem dla późniejszego *Royal Society of Science*.

Ostatni typ renesansowej utopii, który omówimy, to utopia łaski przedstawiona w *Christianopolis Andrae* i *Labiryntcie świata* Komenskiego. W projektach tych – co wynika, być może, z ich intelektualnej blisko-

⁴⁴ Astrologię jako zabobon krytykuje Bacon w *Novum Organum* (tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 70), a w *Esejach* (tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1959, s. 191) podkreśla wyższość cnoty i ćwiczenia nad gwiazdowym determinizmem.

⁴⁵ Por. F. Bacon, *Novum Organum*, s. 368–369; McKnight, *The Religious Foundations of Francis Bacon Thought*, Columbia–London 2006, s. 38, 41.

⁴⁶ F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, s. 97; McKnight, *op. cit.*, s. 39, przyp. 20.

⁴⁷ Bensalem jawi się bohaterom *Nowej Atlantydy* jako „obraz zbawienia” i „kraj aniołów”; jest ona krajem najszczęśliwszym (F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, s. 83–84).

⁴⁸ Por. F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, s. 113; *idem*, *Novum Organum*, s. 41, 105–106, 159.

⁴⁹ Por. F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, s. 107; S. McKnight, *op. cit.*, s. 30.

⁵⁰ Paradoksalnie również Bacon wartościuje zmianę negatywnie, gdy wspomina, że Solamon ustanowił zakaz wstępu dla cudzoziemców z obawy przed zmianami (F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, s. 96).

ści względem teologii reformacji – nie spotykamy już tak typowego dla wcześniej przedstawionych utopii założenia, że szczęście polega na zgodności z naturą. Tutaj źródłem szczęścia jest tylko jedno: Chrystus i jego łaska. Na tych dwóch zasadach – odrzuceniu koncepcji religii naturalnej⁵¹ i na przekonaniu o transcendentnym źródle szczęścia – opiera się konstrukcja tak jednej, jak i drugiej utopii.

Johann Valentin Andreae, poszukując, jak każdy utopista, recepty na stworzenie najdoskonalszego państwa, spostrzega, że najlepszym jego modelem jest ten, który najbardziej zgadza się z niebem⁵². Nie ma zaś na ziemi niczego bardziej niebiańskiego poza Ewangelią. Dzięki więc temu, że w Christianopolis, inaczej niż we wszystkich państwach świata, władza Ewangelia, dokonują się w nim prawdziwe zaślubiny nieba z ziemią i powstaje jedyna, szczęśliwa i „błogosławiona Boża republika”⁵³.

Od razu jednak należy się pewne zastrzeżenie. Christianopolis, w przeciwieństwie do Utopii, Miasta Słońca i Nowej Atlantydy, nie jest projektem uniwersalnym. Andreae wielokrotnie podkreśla, że jego mieszkańcy stanowią szczególną rasę ludzką, złożoną z istot dobrych i szlachetnych, które zły świat przegnał ze swoich granic⁵⁴. Jest to społeczność elitarna – by się dostać na wyspę, wszyscy przybysze są poddawani skrupulatnemu badaniu, analizuje się nie tylko ich charaktery i wychowanie, ale także rysy twarzy i dopiero gdy ocena jest pozytywna, dostają zezwolenie na wstęp do Christianopolis⁵⁵. Dzięki temu na wyspie panują pobożność i chrześcijańska cnota, które wyznaczają rangę obywateli⁵⁶. Nawet u młodzieży, już od najwcześniejszych lat, rozbudza się pragnienie zbożnego działania⁵⁷. Mieszkańcy utopii łaski to lud prawdziwie Chrystusowy, który najpełniej realizuje prawdziwy cel człowieka, jakim jest radowanie się Chrystusem⁵⁸. Szczęście nie polega bowiem – jak zapewnia nas Andreae – na pogoni za dobrami jedynie wyobrażonymi, które jako niewłaściwy przedmiot pragnienia powodują, że człowiek zawsze żyje w potrzebie, lecz na uwierzeniu i poznaniu Chrystusa⁵⁹. Poza pewnością dostąpienia nieba – co jest największym pragnieniem mieszkańców Christianopolis – z wiary płynie również przyjemność świadomości słuszne-

⁵¹ Por. np. J.A. Commenius, *op. cit.*, s. 299.

⁵² J.V. Andreae, *op. cit.*, s. 183.

⁵³ *Ibidem*, s. 143, 237, 277.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 239, 144.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 145–148.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 161.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 163, 206–207.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 178, 187.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 235–236.

go działania, przekroczenia ciemności i panowania nad namiętnościami, a „nade wszystko, niewysłowiona radość obcowania ze świętymi”⁶⁰.

Z uwagi na to, że jedynymi cenionymi wartościami są wartości duchowe, do rzeczy materialnych nie przywiązuje się w Christianopolis większej wagi. Są one istotne tylko o tyle, o ile przyczyniają się do zachowania ludzkiego życia i do rozwoju duchowego. Poza tym są one zupełnie nic niewarte. Konsekwencją takiej postawy jest wyeliminowanie własności prywatnej⁶¹. Andreae, podobnie jak wcześniej Morus i Campanella, widzi w pieniądzu i zbytku źródło wszelkiego zła⁶². Nikt się zatem o dobra materialne nie martwi i jedynym przedmiotem troski mieszkańców Christianopolis jest dusza⁶³. Stąd też w codziennym życiu centralna rola religii, częstych modlitw i podporządkowania władzy świeckiej chrześcijańskim zasadom⁶⁴. Dzięki zaś temu, że władza sprawowana jest nad ludźmi oddanymi Chrystusowi, prawo nie jest tutaj potrzebne, podobnie jak niepotrzebni są także prawnicy, gdyż i tak najważniejszym i jedynym prawidłem jest *imitatio Christi*⁶⁵. Rządy pełni się w Christianopolis nie poprzez rozkazywanie, lecz poprzez dawanie przykładu⁶⁶. Ponadto wszystkie obyczaje, jak również porządek pracy, urządzone są w taki sposób, by dzięki wspólnemu wysiłkowi oraz odpowiedniemu wyzyskaniu talentów otrzymać możliwie największą ilość wolnego czasu⁶⁷. W rozrywkach chrystusowego ludu nie ma jednak „głupiego rozmiłowania w sporcie ani wrzawy bezcelowego włóczęgostwa”, lecz tylko „oswobodzenie umysłu, rozmyślanie o pewnym przedmiocie, a zwłaszcza rozpatrywanie rzeczy odnoszących się do troski o przyszłe życie”⁶⁸. Wolnością, która jako jedyna ma znaczenie w Christianopolis, jest wolność od spraw doczesnych, od grzechów i marności świata. Pragnienie swobód obywatelskich i możliwości decydowania o sobie, które cenione są zwłaszcza dzisiaj, mogłyby przez Andreae być postrzegane jako jeszcze jeden przejaw największego zniewolenia, oddalającego nas od Boga – zniewolenia przez miłość własną. Prawdziwej wolności nie ogranicza bowiem ani ścisła cenzura za-

250

⁶⁰ *Ibidem*, s. 239, 163, 226.

⁶¹ *Ibidem*, s. 160; z zastrzeżeniem specjalnych okoliczności, kiedy dopuszczalne jest użytkowanie czegoś na wyłączność (*ibidem*, s. 161).

⁶² *Ibidem*, s. 196.

⁶³ *Ibidem*, s. 162.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 252, 158, 176 i nast. (Andreae podkreśla zasadniczą zgodność Wyznania wiary Christianopolis z augsburskim wyznaniem wiary Melanchtona: *ibidem*, s. 252).

⁶⁵ *Ibidem*, s. 246, 239.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 167.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 160, 161, 154, 155.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 167.

równy literatury, jak i muzyki, ani całkowity brak prywatności i zupełna jawność, ani też doszczętne pozbawienie wszelkiej indywidualności.

Jak pisze Andreae:

Istnieje wielka różnica pomiędzy człowiekiem i człowiekiem, lecz daleko większa różnica pomiędzy chrześcijaninem a człowiekiem świata. Człowiek świata nie służy tak wielu rzeczom, jak [nad wieloma] chrześcijanin ma panowanie. Ten drugi jest nie tylko wolny od wszelkiego złego wpływu Niebios, ale jest nawet z nim pogodzony. Stąd też czerpie on swoje codzienne dary niczym od przyjaciela, jako że Bóg rozkazał, by wszelkie stworzenie było dobrze nastawione do chrześcijanina. [...] Błogosławieni są ci, którzy używają świata, a nie są używani przezeń, tak dalece, jak dalece hojnie im go Bóg podarował! Ten, kto rozpozna wolność chrześcijańską, nigdy nie podporządkowuje się podłej służebności stworzeniom⁶⁹.

Dzieło Johanna Valentina Andreae wywarło przemożny wpływ na *Labirynt świata i raj serca* Komenskiego. Traktat ten różni się istotnie od wcześniej omówionych utopijnych dzieł tym, że utopią jest on tylko częściowo, w końcowych rozdziałach, podczas gdy w znaczącej mierze stanowi on typową opowieść drogi, zapowiadającą swym kształtem słynną *Wędrówkę pielgrzyma* Johna Bunyana. Dlatego też pominiemy całą, pięknie zresztą opisaną, wędrówkę bohatera oprowadzanego po pozornych dobrach doczesności i rozpoczniemy dopiero w momencie gdy wraz z porzuceniem spraw tego świata zaczyna się wątek utopijny. Na dźwięk głosu zachęcającego do powrotu do siebie bohater wstępuje do własnego serca, które wciąż jeszcze spowite jest ciemnościami. Panuje tu – z dala od wrzawy i pośpiechu świata – prawdziwa cisza i spokój⁷⁰. W komnacie, pod postacią jasności i światła, pojawia się Chrystus obwieszczający, że szczęścia nie można znaleźć w świecie, tylko w Bogu, Boga zaś tylko we własnym sercu⁷¹. Tym, co potrzebne do szczęścia, nie jest bowiem ani ludzki wysiłek czy cnota, ani też wiedza, lecz jedynie Boża łaska⁷². Komensky stosuje tutaj nieco kontrowersyjne porównanie Chrystusa do pijawki, która łącząc się z człowiekiem, zwalcza chorobę i przedłuża życie⁷³. Dopiero od momentu tego złączenia odzyskuje człowiek władzę nad swoją duszą:

Daję tobie – mówi Chrystus w *Labiryncie świata* – twą duszę i ciało, byś władał [nad nimi] jak nad królestwem. Jak wiele członków masz ty i twe ciało, i różne emocje twa dusza, tak wielu będziesz miał poddanych; bacz, by twe władanie nad nimi było dobre⁷⁴.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 229–230, 232.

⁷⁰ J.A. Comenius, *op. cit.*, s. 277–279.

⁷¹ *Ibidem*, s. 280–282.

⁷² *Ibidem*, s. 285.

⁷³ *Ibidem*, s. 286–287.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 288.

Zastosowanie tego popularnego przecież porównania człowieka do państwa nadaje nowe znaczenie rajowi serca, czyniąc z niego prawdziwie doskonałą, pozbawioną w świecie miejsca, utopię. Utopia ta jest – tak samo jak wszystkie dotąd omawiane – odcięta od świata i samotna, co stanowi warunek zachowania jej w doskonałej czystości⁷⁵. Choć, jak już wspomniano wcześniej, złączenie człowieka-utopii z Chrystusem daje mu panowanie nad sobą, to jednak czyni go ono jednocześnie podległym Bogu. Chrystus – jak pisze Komenski – zabiera okulary iluzji i uzdę tego świata, lecz w zamian daje własne okulary do rozpoznawania marności świata i zakłada swoje jarzmo⁷⁶. Kiedy świat ludził się w swym zniewoleniu posiadaniem wolności, wolność prawdziwa wynika z pozornego zniewolenia.

[Chrześcijanie] otrzymują przeto to, na co wszyscy najmądrzejsi ludzie na marno pracują – mianowicie, pełną wolność umysłu; stąd też nie są oni poddani i podlegli nikomu, poza Bogiem, ani też nie są oni zmuszeni czynić niczego wbrew swej woli⁷⁷.

To, co świat nazywa wolnością – jako panowanie własne nad wszystkimi – jest jedynie cieniem i pozorem wolności, podczas gdy prawdziwa chrześcijańska wolność polega na dobrowolnej wobec wszystkich służbie⁷⁸.

252

O błogosławiona służebności synów Bożych – wykrzykuje Komenski – od której nic bardziej wolnego nie może być wyobrażone – służebności, w której oddaje, podporządkowuje się człowiek tylko Bogu, by w ten sposób mógł być wolny we wszystkim! O nieszczęsna wolności tego świata, od której nic nie może być bardziej niewolniczego, w której człowiek nie słuchając samego Boga, nieszczęście zgadza się na bycie niewolnikiem innych, mianowicie, kiedy służy stworzonym bytom, nad którymi powinien panować i odrzuca Boga, któremu powinien być posłuszny⁷⁹.

Wolność, z której wywodzi się myślenie utopijne, jest wolnością początków, wolnością niezdeteterminowanego tworzenia rozpoczynanego w absolutnej pustce, wolnością, w obliczu której zbłąkana wyobraźnia pragnie odzyskać czy też odnaleźć zagubiony ład i porządek. Utopia wyłania się z morza chaosu i rozpadu jako jedyny, być może, stały punkt, *terminus*, który potrafi na nowo wymierzyć życie, czyniąc je nieprzypadkowym i sensownym. Schyłek renesansu i początek nowożytności, jako czas wybiegającej ku nieznanemu utopijnej nadziei, był zarazem świadkiem

⁷⁵ Por. *ibidem*, s. 289.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 295–296.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 305.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 306.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 307.

zanikania kolejnych granic: pomiędzy prawdą i fałszem, pomiędzy tym, co stałe i tym, co ruchome, pomiędzy tym, co względne i tym, co absolutne⁸⁰. Powstała w ten sposób bezgraniczna przestrzeń niepewności⁸¹, połączona z lękiem przed utratą tego wszystkiego, co dobrze znane, skutkowałą właśnie skazaniem na wolność, która jako dowolność i przypadkowość nie była chyba ani oczekiwana, ani upragniona. Owa wolność nieokreśloności i zatury szybko rozpoznana została jako największe zagrożenie i choroba wieku – *morbis melancholii*. Uskarżali się na nią niemalże wszyscy ówczesni pisarze i nikt – jak twierdzili – w „tym naszym szalonym wieku” nie był od niej wolny⁸². Od czasów średniowiecza powszechnie łączono melancholię (wcześniej acedię) z grzechem pierworodnym⁸³ i – choć subiektywnie jawiła się ona jako smutek bez przyczyny⁸⁴ – najtrafniejsze chyba jej rozpoznanie nastąpiło u Lutra⁸⁵, który utożsamiał ją z niepokojem wywołanym wewnętrznym nieporządkiem. Ten wewnętrzny nieporządek, będący – jak wiemy od św. Augustyna – efektem odsunięcia od upadłego człowieka, utrzymującego harmonię między jego władzami, światła łaski⁸⁶ – niepokoi swoją niesfornością, nie-

⁸⁰ Poczucie utraty kryterium rozróżniającego prawdę i fałsz wynikało po części z wielości niesprowadzalnych do siebie filozoficznych i religijnych odpowiedzi powstałych po załamaniu się średniowiecznego oglądu świata, jak i z coraz bardziej nasilającego się wpływu pirrońskiego sceptycyzmu Sekstusa Empiryka (por. R. Popkin, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, New York 2003, s. 8, 3; M. Montaigne, *op. cit.*, t. 3, s. 2–3; B.S. Gregory, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge–Massachusetts–London 2012, s. 113 i nast.; S. E. Schreiner, *Are You Alone Wise? The Search for Certainty In the Early Modern Era*, New York 2011). Towarzystwa temu również świadomości utraty twardego gruntu, na którym można by się oprzeć: człowiek nie tylko nie miał już stałego miejsca we wszechświecie (W.J. Bouwsma, *The Waning of the Renaissance 1550–1640*, New Haven–London 2002, s. 83), ale również i on sam, jako podmiot, przestał być czymś stałym (o odkryciu zmienności jaźni, por. Bouwsma, s. 24). Rozmicy uległy także wzorce moralne, co po części związane było z załamaniem się klasycznej etyki cnoty i wyłonieniem się licznych zsubiektywizowanych etycznych preferencji (B.S. Gregory, *op. cit.*, s. 185, 202–203, 220), jak i odkryciem wielu niesprowadzalnych do siebie postaw moralnych u nieznanych wcześniej ludów.

⁸¹ Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 300.

⁸² Por. D. Nowakowski, *Kobieta jako źródło miłosnej melancholii. „The Anatomy of Melancholy” Roberta Burtona*, „Kronos” 2016, nr 1, s. 250–267; J. C. Davis, *op. cit.*, s. 88; J. Delumeau, *op. cit.*, s. 202.

⁸³ Por. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny oraz sztuki*, tłum. A. Kryczyńska, Kraków 2009, s. 101–102.

⁸⁴ R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, t. 1, New York 2001, s. 419.

⁸⁵ M. Luther, *Hebräervorlesung* (cyt. za angielskim przekładem: M. Luther, *Lectures on the Epistle to the Hebrews*, [w:] *idem, Early Theological Writings*, tłum. J. Atkinson, Louisville, Kentucky 2006, s. 92).

⁸⁶ D. Nowakowski, *Św. Augustyn a paradoks zła*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica” 2010, nr 23, s. 80–81.

opanowanymi impulsami pożądliwości, która nie znosi ani sprzeciwu, ani przewodnictwa rozumu. Najmocniej doświadczyły tego niepokoju pokolenia mnichów, których dzieła przepelnione są wskazówkami i zestawami ćwiczeń na odpędzanie tego „demonu pokusy i smutku”. Podobnie i Platon, gdy opisywał w *Państwie* roszczenia niedojrzałej demokracji do pozbycia się wszelkiego panowania jako uzurpacji i przemocy, wskazywał jednocześnie na skrywającą się za maską pozornej wolności tyrańską bestię, która czeka tylko, by w atmosferze lekkomyślnej swobody wyzwolić się spod niemiłego jarzma rozumu⁸⁷. Robert Burton, gdy stwierdza, że również państwa mogą cierpieć na melancholię, mniej lub bardziej świadomie zbliżając się do Platona, identyfikuje ów stan jako burzę nieposkromionych namiętności, wewnętrzny chaos sprzecznych interesów, nieuzgadnialnej mnogości praw i prawników naginających je dla swych prywatnej korzyści, nad czym unosi się „*malusgenius* naszego narodu”, lenistwo i związana z nim nuda⁸⁸. Swawola nie przynosiła oczekiwanej arkadii, lecz skutkowałą melancholią, która także mogłaby rzec, odwracając w krzywym zwierciadle marzenie nieskończonej wolności: *et in Arcadia ego*. To właśnie ta odkryta w ten sposób nieszczęśliwa wolność była tą wolnością, ponad którą wzbić się pragnęła tęskniąca za rozumem zbłąkana wyobraźnia utopijna.

254

Utopia zatem, jako rozum zrodzony z wolności, niesie w sobie również tę negatywną pamięć melancholii, przed którą próbuje się bronić i uciekać: określoność staje się lekiem na rozmycie, porządek – na chaos⁸⁹. Jednocześnie, w desperackim pragnieniu szczęścia, korzysta utopia z krańcowych sił melancholijnej wyobraźni⁹⁰, by w ostatecznym akcie wolności raz na zawsze się tej wolności wyrzec: jest utopia próbą odzyskania świata sprzed wczesnonowożytnego kryzysu, miejsca, w którym nowoczesna wolność jako absolutna dowolność jeszcze nie istnieje.

Formą, jaką przyjmuje każda wczesnonowożytna utopia, jest forma matematyczna. Przestrzeń zajmowana przez idealne państwo jest dokładnie rozplanowana, zgodnie z najściślejszymi wytycznymi geometrii, a społeczny porządek skutecznie likwiduje wszelką niewymierność. Zlikwidowany zostaje nieład lenistwa, nieokreśloność lęku, nadmiar lub niedomiary własności, a istoty ludzkie, tracąc swą indywidualność, stają

⁸⁷ Por. Platon, *Państwo*, 562b-573d, s. 271–283.

⁸⁸ R. Burton, *op. cit.*, t. 1, s. 80 i nast.

⁸⁹ Por. M. Bieńczyk, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 2012, s. 46, 122. Niedostępna była dla mnie niestety książka Wolfa Lepeniesa, *Melancholie und Gesellschaft*, w której opozycję melancholii i utopii analizuje autor bardziej szczegółowo.

⁹⁰ O sile melancholijnej wyobraźni patrz R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *op. cit.*, s. 55. Por. też R. Burton, *op. cit.*, t. 1, s. 254–257.

się w pełni zliczalne i, niczym jednostki matematyczne, doskonale winkorporowane w system. Tak jak studiowanie matematyki, według rad dawanych przez renesansowych humanistów miało uwolnić od smutku i niechcianych myśli, tak geometryczna forma utopijnego życia chronić miała przed mrokiem melancholii. Doskonały ład i porządek stają się tym samym jedynym sposobem na osiągnięcie szczęścia.

Od razu spostrzegamy, że mamy tu do czynienia z zupełnie innym pojęciem szczęścia niż w postromantycznej nowoczesności. Wszystkie w zasadzie wczesnonowożytne utopie zakładają powiązanie szczęścia z rozumnością, wewnętrzną sprawiedliwością i harmonią. Wciąż bowiem żywe są jeszcze klasyczne poglądy starożytnych, którzy szczęście widzieli w posiadaniu wystarczającej wiedzy o dobru (Sokrates), w panowaniu doskonałej *dikaiosyne* (Platon), w wyrażającej się w cnocie realizacji ludzkiej natury (Arystoteles)⁹¹. Nawet jeśli gdzieśgdzie w *Utopii* czy *Mieście Słońca* pojawiają się twierdzenia sugerujące równoznaczność przyjemności ze szczęściem⁹², to jednak zawsze towarzyszą temu uwagi o rodzajach przyjemności, odróżniające rozkosz prawdziwą od fałszywej rozkoszy⁹³, gdyż również i przyjemności – zgodnie z uwagami Cycerona⁹⁴ – mają swoją wyznaczoną przez naturę miarę. A zatem nie każda przyjemność okazuje się być szczęściem, lecz jedynie ta zgodna z naturą. I choć będący najwyższym autorytetem klasycznej etyki cnoty Arystoteles potwierdza, że każdemu przyjemność sprawia to, czego jest miłośnikiem, to jednak chwilę później uściśla, że szczęściem jest tylko taka czynność duszy, która zgodna jest z jej dzielnością⁹⁵. Tak więc celem utopii, podobnie jak wcześniej platońskiego państwa⁹⁶, nie było zapewnienie ludziom wszelkich możliwych rozkoszy (jak w *Cockayne* czy arkadii)⁹⁷, lecz wykształcenie w obywatelach wiodącej do szczęścia cnoty czy też – po prostu – zmiana kondycji człowieka. Gdy Tatarkiewicz w swej książce *O szczęściu* pisał o utopiach⁹⁸, podkreślał, że nie tylko szczęście miały one na celu, lecz przede wszystkim wprowadzenie ładu i racjonalności w życie, zapomniał jednak dodać, że oba te cele są w zasadzie ze sobą tożsame. Daje

⁹¹ Por. I. Terence, *op. cit.*, t. 1, s. 14, 24 (Sokrates), s. 89 (Platon), s. 4, 139 i nast. (Arystoteles). Patrz również: Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 42; Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 29.

⁹² Por. np. T. More, *op. cit.*, s. 88.

⁹³ *Ibidem*, s. 79, 91 i nast., 95 i nast., 99.

⁹⁴ Por. Cyceon, *Katon Starszy o starości*, przeł. A. Twardecki, [w:] Cyceon, Plutarch, *Pochwała starości*, Warszawa 1996, s. 52.

⁹⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 26, 29.

⁹⁶ Por. W. Windelband, *Platon*, tłum. S. Bouffał, Warszawa 1902, s. 212 i nast.

⁹⁷ Por. J.C. Davis, *op. cit.*, s. 20–26.

⁹⁸ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1970, s. 453.

to jednocześnie legitymizację dla wprowadzenia różnego rodzaju zakazów mających na celu wyeliminowanie przeciwstawiających się szczęściu – choć wynikających z pogoni za przyjemnościami – postaw. Przyjemności związane jedynie z pozornymi dobrami tak naprawdę oddalają od szczęścia⁹⁹. Pozbawiona rozumności czy też wychowania wolność staje się wypływającą z konieczności pożądlivości zdegenerowaną samowolą; jedynie rozum, poprzez ład i porządek, pozwala odzyskać tej wolności właściwy kształt¹⁰⁰. Skoro więc i sama melancholia, jak przenikliwie zauważył Burton w poprzedzającym dzieło *The Anatomy of Melancholy* poemacie, ma nie tylko swe smutki, ale i rozkosze¹⁰¹, rolą rozumu jest się tym zgubnym rozkoszom przeciwstawić. Tylko przez zastosowanie wychowawczego przymusu, a więc zmniejszenie tak bronionej przez nowożytny liberalizm wolności indywidualnej, odzyskuje się najprawdziwszą, bo związaną ze szczęściem, do którego przecież dążymy, wolność wewnętrzną¹⁰².

Zarysowana powyżej perspektywa tak trudna jest dla nas do zaakceptowania, gdyż wraz z dokonującym się we wczesnonowożytnym świecie przełomem (który, *notabene*, był jednocześnie przyczyną melancholii) przewartościowaniu uległy wszystkie znaczące pojęcia i sposoby ujmowania świata. Przede wszystkim zaś, jak już wspomniałem, zmieniło się samo pojmowanie szczęścia. U podstaw zaś tego powszechnego przewartościowania stała dogłębna krytyka rozpoczęta przez reformację, która doprowadziła w efekcie do załamania się przednowożytnego, opartego na klasycznej etyce cnoty i transcendentaliach, obrazu świata. Myślicielem, który w tej uwolnionej z wartości absolutnych przestrzeni stał się szczególnie atrakcyjny, był Epikur ze swoim hedonizmem¹⁰³. Wraz z jego powrotem z długiego wygnania coraz częstsze stało się zrównywanie bogatszego wcześniej pojęcia szczęścia ze zwyczajną rozkoszą.

Tak rozpoczynają się dzieje nowoczesnego liberalizmu, którego początki łączy się najczęściej z osobą Thomasa Hobbesa¹⁰⁴. Hobbes, znany dzisiaj przede wszystkim ze swojej kontraktualistycznej koncepcji

⁹⁹ Por. *ibidem*, s. 343.

¹⁰⁰ Por. Platon, *Państwo*, *op. cit.*, 562e, 564a, s. 272, 273; *idem*, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, 687e, 689a-c, 697b-c, s. 110, 112–113, 127.

¹⁰¹ „All my joys to this are folly,/ Naught so sweet as melancholy./ [...] All my griefs to this are jolly,/ Not so sad as melancholy”. R. Burton, *op. cit.*, t. 1, s. 11. Por. też. W. Tatar-kiewicz, *op. cit.*, s. 352 i nast.

¹⁰² Opieram się tutaj na definicjach F.A. von Hayeka, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2006, s. 25–35. Na temat „prawdziwej wolności” realizującej się w ramach utopii patrz: J. Szacki, *op. cit.*, s. 42.

¹⁰³ Por. I. Terence, *op. cit.*, t. 1, s. 48.

¹⁰⁴ Por. J. Gray, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecki, Kraków 1994, s. 21.

państwa (i sprawiedliwości), był również moralnym relatywistą, jak i hedonistą, sprowadzającym wszelkie pobudki naszych działań do doznawania przykrości i przyjemności¹⁰⁵. W podobnym kierunku poszedł i inny angielski myśliciel – John Locke¹⁰⁶, a za nimi wszyscy bez mała zwolennicy koncepcji liberalnych, poczynając od Johna Stuarta Milla, a na Karlu Popperze i Johnie Rawlsie kończąc. Charakterystycznym znamięm nowoczesnego liberalizmu jest bowiem przekonanie, że nie istnieje żadne powszechne kryterium etycznego osądu i że zamiast niego mamy różnorodność konkurujących ze sobą wartości¹⁰⁷. Z pluralizmu tego wynika następnie twierdzenie o wartości wolności indywidualnej, gdyż – na co zwrócił uwagę już Hobbes, mówiąc o tym, że szczęście nie polega na spokoju umysłu, lecz jest wiecznym przechodzeniem od jednej przyjemności do drugiej¹⁰⁸ – wolność wewnętrzna, z uwagi na zniszczenie jej metafizycznych podstaw, staje się w istocie pustym pojęciem. Szczęście nie jest już teraz łączone z rozumnością, lecz raczej z wolnością i oznacza nic innego jak (negatywnie) brak jakiegokolwiek przymusu na drodze ku przyjemności lub (pozytywnie) władzę otrzymywania tego, co się chce. Jak słusznie zauważa Peter Berkowitz¹⁰⁹, liberalizm swój cel widzi nie w osiągnięciu doskonałości człowieczeństwa, lecz w promowaniu wolności. Odkąd identyfikowana ze szczęściem rozkosz¹¹⁰ została nową boginią ludzkości¹¹¹, niedopuszczalne stało się – jak to bywało dawniej – poświęcanie wolności indywidualnej w imię pełniejszej realizacji ludzkiej natury i kultury, lecz – wręcz odwrotnie – za normę uznano oskarżanie cywilizacji jako przeciwnika naturalnego pragnienia wolności (Rousseau)¹¹². To wolność indywidualna, a nie rozumność stanowi o istocie człowieka, stając się niezbywalnym atrybutem działającego podmio-

¹⁰⁵ Por. C. Wilson, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford 2008, s. 180, 191; I. Terence, *op. cit.*, t. 2, s. 113, 119–122.

¹⁰⁶ Por. C. Wilson, *op. cit.*, s. 207, 210; I. Terence, *op. cit.*, t. 2, s. 266.

¹⁰⁷ Por. J. Gray, *op. cit.*, s. 53.

¹⁰⁸ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 54, 84–85.

¹⁰⁹ P. Berkowitz, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton 2000, s. 4.

¹¹⁰ Por. Z. Freud, *op. cit.*, s. 249.

¹¹¹ O rozkoszy jako o bogu pisze niedwuznacznie Markiz de Sade (*Julietta. Powodzenie występku*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków 2003, s. 73, 138), ta karykatura nowoczesnego nihilizmu.

¹¹² J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] *idem, Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 212. Por. również J.W. Goethe, *Cierpienia młodego Wertera*, tłum. F. Mirandola, Kraków 2005, s. 70. Troska o wewnętrzną harmonię jest dla G. Bataille'a służalczą (G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. O. Hedemann, Warszawa 1998, s. 124).

tu, którego życie jest odtąd tylko i wyłącznie jego własnym projektem¹¹³. Nowoczesna jednostka nieskrępowana jest przez jakiekolwiek bezwarunkowe, normatywne czy wartościujące zobowiązania¹¹⁴; co więcej, jako że szczęście – wedle XIX-wiecznych indywidualistów i liberałów – leży w nieskrępowanym rozwoju własnej osobowości¹¹⁵, nowoczesna jednostka ma do tej wolności prawo. Absolutna wolność staje się wreszcie, jako nicość, jedyną właściwą rzeczywistością ludzką (Sartre) i z tej nicości, po odrzuceniu wszelkiej złej wiary, wyłania się „nasza nihilistyczna szansa” na wolność i emancypację (Vattimo)¹¹⁶. To krańcowe wyolbrzymienie liberalno-indywidualistycznych ideałów, skutkujące utożsamieniem szczęścia z nihilizmem i śpiewaniem peanów na cześć nicości, jest – jak sądzę – jedną z największych pomyłek w dziejach człowieka. Pomyłką szczególnie bolesną, bo wyzwalającą tragiczną chorobę melancholii: epikurejskie uwolnienie od „przesądów” nie przyniosło bowiem spodziewanego spokoju, lecz poskutkowało jeszcze bardziej przerażającym lękiem niepewności i nieokreśloności¹¹⁷. Nadmierne pragnienie wolności skończyło swój lot tragicznym upadkiem w „smutek bez przyczyny” i „poczucie utraty bytu”¹¹⁸. Obraz nowoczesnego doświadczenia melancholii, przedstawiony w mistrzowskim literackim opisie Hoffmanna, jest doskonałym odwróceniem ładu codziennego życia mieszkańców wczesnonowoczesnej utopii, w której na melancholię po prostu nie było miejsca:

Pozwól, że cię zapytam bezpośrednio, uprzejmy czytelniku, czy były godziny, zaiste całe dni i tygodnie w twoim życiu, podczas których wszelkie twoje zwyczajne czynności stały się boleśnie odrażające [...] twe piersi wzruszone były niejasnym uczuciem, że owo szlachetne pragnienie przedmiotu przekraczającego wszelkie ziemskie przyjemności, musi gdzieś, kiedyś, być zaspokojone [...] to dążenie do czegoś nieznanego owłada tobą, gdziekolwiek tylko jesteś. [...] Wleczesz się tu i tam ze spuszczonym wzrokiem, niczym odrzucony zalotnik i żadna z wielu różnych ludzkich aktywności nie daje ci ani radości, ani bólu, jak gdybyś już przestał należeć do tego świata¹¹⁹.

¹¹³ J.J. Rousseau, *op. cit.*, s. 154; Z. Bauman, *Wolność*, Kraków 1995, s. 36.

¹¹⁴ Por. T. Pfau, *Beyond Liberal Utopia: Freedom as the Problem of Modernity*, „European Romantic Review” 2008, vol. 19, nr 2, s. 85.

¹¹⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 277.

¹¹⁶ J.P. Sartre, *Byt i nicość*, tłum. J. Kiełbasa i in., Kraków 2007, s. 238; G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2007, s. 25; *idem*, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, Kraków 2011, s. 52.

¹¹⁷ Por. Z. Bauman, *op. cit.*, s. 51; H. Ferguson, *Melancholy and the Critique of Modernity. Soren Kierkegaard's Religious Psychology*, London–New York 2005, s. 25.

¹¹⁸ Oba te określenia są najbardziej powszechnymi definicjami nowoczesnej melancholii (H. Ferguson, *op. cit.*, s. 14).

¹¹⁹ Cyt. za: H. Ferguson, *op. cit.*, s. 25.

Antynomia, od której zacząłem swój wywód, znakomicie pasuje również do określenia minionych czasów „jesieni Renesansu”, gdy myślenie utopijne szczególnie się nasiliło. Również i owe czasy były, jak pisze William J. Bouwsma, „zarazem najlepszymi i najgorszymi z czasów”¹²⁰. I podobnie jak dzisiaj, trudno było wówczas jednoznacznie wskazać przyczynę tego wszechogarniającego smutku; historyk jednak z odległości wieków łatwo dostrzeże, że owa zmiana kulturowego nastroju leżała „w samej kulturze, mając konkretnie swe źródła w wolności, którą [ta kultura – D.N.] promowała”¹²¹. Królujący wszędzie nieporządek, wręcz chaos, w połączeniu z pamięcią niedawno zagubionego ładu i szczęścia, raj utraconego, wyzwalał marzenia o niezależnym, zarówno od tego, co minione, jak i od tego, co rzeczywiste, idealnym świecie utopii. „Przeszłość jest snem, przyszłość – ciemną chmurą, terażniejszość tylko wiatrem” – pisał Pierre de Lancre w *Tableau o niestałości i zmienności wszystkich rzeczy* (1607)¹²². Utopia jest zjawiskiem sytuującym się zawsze gdzieś „pomiędzy” tym wszystkim, a więc – niczym najmniejsza częśćka w nieskończenie podzielonym ciele – sytuującym się, w zasadzie, nigdzie. Wyrasta ona ze znamionującej nowoczesnego ducha wolności wyobraźni, by w wymyślanym świecie ideałów odbudować ów porządek, który w zmiennej rzeczywistości zatracił już rację swojego bytu. Utopia renesansowa zatem, nie będąc *sensu stricto* projektem politycznym, stanowi skuteczną, a być może nawet najskuteczniejszą – gdyż likwiduje przyczyny choroby u samych jej korzeni – terapię duszy, pozwalając jej, mimo braku zewnętrznych znaków, na odbudowanie wewnętrznej mapy porządku, tak by wyczuwszy właściwy wiatr, bezpiecznie mogła zawinąć do przystani. Utopia okazuje się być zatem szczęśliwym wewnętrznym żeglowaniem i odbudowaniem wolności wewnętrznej przez porządkowanie życia, który to rejs – mimo upływu czasu – możliwy jest do zastosowania również i dzisiaj, gdy inne środki na melancholię zawodzą.

We wszystkich tych utopiach, jak mieliśmy się okazję przekonać, wolność – pojęta jako swoboda i samowola, nowoczesny pęd do indywidualizacji i oryginalności – stanowi przeszkodę na drodze do szczęścia. Jest ona raczej zniewoleniem przez namiętności czy zewnętrzne pobudki niż panowaniem nad sobą i światem. Nie oznacza to jednak, że według utopijnego myślenia szczęście nie wymaga albo też nie zawiera w sobie żadnej wolności. Wręcz przeciwnie, lecz jest to wolność inna, rozumna. Wolność ta jest zawsze swego rodzaju podległością wobec nadrzędnych

¹²⁰ W.J. Bouwsma, *op. cit.*, s. 113.

¹²¹ *Ibidem*, s. 112.

¹²² Cyt. za: *ibidem*, s. 123.

norm i wartości – jest nią posłuszeństwo wymaganiom cnoty, wiedzy o naturze lub samemu Bogu.

Dzisiejszy świat zredukował pojęcie wolności do pierwszego jej aspektu i być może dlatego jest nieszczęśliwy. Odzyskanie jej drugiego pojęcia, niekoniecznie jako „uświadomionej konieczności”, pozwoli być może na odzyskanie utraconego szczęścia.

Bibliografia

- Andreae J.V., *Christianopolis. An Ideal State of the Seventeenth Century*, tłum. E. Felix, New York 1916.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2008.
- Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1995.
- Bacon F., *Eseje*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1959.
- Bacon F., *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955.
- Bacon F., *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1954.
- Bataille G., *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. O. Hedemann, Warszawa 1998.
- Bauman Z., *Wolność*, Kraków 1995.
- Berkowitz P., *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton 2000.
- Bieńczyk M., *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 2012.
- Blazer D.G., *The Age of Melancholy. „Major Depression” and its Social Origins*, New York–Hove 2005.
- Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. G. Kurylewicz, M. Antczak, Kęty 2006.
- Bouwsma W.J., *The Waning of the Renaissance 1550–1640*, New Haven–London 2002.
- Burton R., *The Anatomy of Melancholy*, New York 2001.
- Campanella T., *Miasto Słońca*, tłum. L. i R. Brandwajnowie, Wrocław 1955.
- Comenius J.A., *The Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart*, tłum. C. Lut-zow, London 1905.
- Cyceron, *Katon Starszy o starości*, tłum. A. Twardecki, [w:] Cyceron, Plutarch, *Pochwała starości*, Warszawa 1996, s. 27–98.
- Davis J.C., *Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopian Writing 1516–1700*, New York 1983.
- Dawson D., *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, New York –Oxford 1992.
- Delumeau J., *Tajemnica Campanelli*, tłum. E. Burska, Warszawa 2011.
- Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 2001.
- Ernst G., *Profecja, natura i polityka. Studia nad myślą Tommaso Campanelli*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2003.

- Ernst G., Tommaso Campanella. *The Book and the Body of Nature*, tłum. D.L. Marshall, Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2010.
- Ferguson H., *Melancholy and the Critique of Modernity. Soren Kierkegaard's Religious Psychology*, London–New York 2005.
- Freud Z., *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, [w:] Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967.
- Goethe J.W., *Cierpienia młodego Wertera*, tłum. F. Mirandola, Kraków 2005.
- Gray J., *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecki, Kraków 1994.
- Gregory B.S., *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge–Massachusetts–London 2012.
- Grendler P.F., *Utopia in Renaissance Italy: Doni's „New World”*, „Journal of the History of Ideas” 1965, vol. 26, nr 4, s. 479–494.
- Hayek F.A. von, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2006.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Komeński, J. A., *Labirynt świata i raj serca*, Cieszyn 1914.
- Klibansky R., Panofsky E., Saxl F., *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny oraz sztuki*, tłum. A. Kryczyńska, Kraków 2009.
- La Boetie E. de, *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*, tłum. K. Matuszewski, Katowice 2008.
- Luther M., *Lectures on the Epistle to the Hebrews*, [w:] M. Luther, *Early Theological Writings*, tłum. J.A. Atkinson, Louisville, Kentucky 2006.
- Manuel F.E., Manuel F.P., *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge–Massachusetts 1997.
- McKnight S., *The Religious Foundations of Francis Bacon Thought*, Columbia–London 2006.
- Mill J.S., *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska, [w:] J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, PWN, Warszawa 2006, s. 93–227.
- Montaigne M., *Pisma*, tłum. T. Boy-Żeleński, t. 1–5, Kraków 1917.
- More T., *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Lublin 1993.
- Nowakowski D., *500 lat „Pochwały głupoty”. Dzieło – recepcja – inspiracje*, „Avant-Plus” 2011 (numer specjalny), s. 269–288.
- Nowakowski D., *Kobieta jako źródło miłosnej melancholii. „The Anatomy of Melancholy” Roberta Burtona*, „Kronos” 2016, nr 1, s. 250–267.
- Nowakowski D., *Św. Augustyn a paradoks zła*, „Acta UniversitatisLodziensis” 2010, nr 23, s. 61–88.
- Petrarka F., *Familiarium rerum*, tłum. K. Morawski, [w:] F. Petrarka, *Wybór pism*, Biblioteka Narodowa, ser. 2, nr 206, Wrocław 1982, s. 190–263.
- Pfau T., *Beyond Liberal Utopia: Freedom as the Problem of Modernity*, „European Romantic Review” 2008, vol. 19, nr 2, s. 83–103.
- Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960.
- Popkin R., *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, New York 2003.

- Rousseau J.J., *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 111–135.
- Sade Markiz de, *Julietta. Powodzenie występku*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków 2003.
- Sartre J.P., *Byt i nicość*, tłum. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Kraków 2007.
- Schreiner S.E., *Are You Alone Wise? The Search for Certainty In the Early Modern Era*, New York 2011.
- Skinner Q., *Visions of Politics*, t. 2, Cambridge 2002.
- Szacki J., *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Warszawa 1970.
- Taylor C., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2012.
- Terence I., *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, t. 1–2, New York 2007–2008.
- Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2007.
- Vattimo G., *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, Kraków 2011.
- Wilson C., *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford 2008.
- Windelband W., *Platon*, tłum. S. Bouffał, Warszawa 1902.

Wolność w myśli reformacji

Niemal każde skuteczne zakwestionowanie dotychczasowego ładu sprowadza się do wyartykułowania możliwie prostej idei, mogącej stanowić przeciwwagę dla ideologii, na której opiera się kwestionowany ład. Idea ta pełni zazwyczaj rolę tarana burzącego zmurszały dotychczasowy porządek, a jej treścią jest mniej lub bardziej spójny zbiór postulatów alternatywnych wobec *status quo*. Jeżeli dzieje XVI-wiecznej reformacji porównać do ataku na warowny zamek, a idee reformatorów do broni oblegających tę warownię napastników, to można dostrzec, że gdy tylko okazało się, iż dobrowolne otwarcie bram i wymiana braterskich uścisków między załogą zamku a obozującymi wokół wojskami nie wchodzi w rachubę, wówczas atakujący użyli do sforsowania bram warowni całego szeregu ideowych taranów, w tym koncepcji wolności chrześcijańskiej. Mniej więcej od schyłku lat 30. XVI w. wolność chrześcijańska w ujęciu reformatorów zmienia swą rolę – przestaje być taranem, a staje się ważnym komponentem nowego instytucjonalnego ładu.

263

W związku z powyższą konstatacją nie dziwi fakt, że pojęcie wolności było punktem wyjścia dla refleksji politycznej zarówno Marcina Lutra, jak i Jana Kalwina¹.

Zręby nauki o wolności, będącej jednym z filarów doktryny Lutra, zarysowały się w okresie, który nastąpił po *Turmerlebnis*². Pierwszą próbą doktrynalnego ujęcia tego zagadnienia były wykłady poświęcone *Listom*

¹ Luter poświęcił wolności jeden z pierwszych swoich traktatów zatytułowany *O wolności chrześcijanina* (*Tractatus de libertate christiana*), napisany i opublikowany w 1520 r. M. Luther, *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1884–2001 (ponad 100 tomów). Wspomniany traktat opublikowano w t. 7, s. 49–73.

² Terminem *Turmerlebnis* określa się doświadczenie religijne, pod wpływem którego Luter utwierdził się w przekonaniu o totalnym zepsuciu natury ludzkiej i zbawiennym wpływie łaski Bożej.

św. Pawła do Rzymian i do Galatów, przypadające na lata 1515 i 1516³. W ich treści przyszedł reformator argumentował, że wskutek upadku pierwszego człowieka natura jego potomków uległa zepsuciu. Człowiek utracił wolność, którą Bóg pierwotnie dał rodzajowi ludzkiemu. Odtąd wszyscy stali się niewolnikami grzechu. Aspektem tej niewoli stała się zależność człowieka od postawionej nad nim ludzkiej władzy oraz od prawa, mówiącego mu, co jest dobre, a co złe, ale niedającego mocy nad grzechem, który sprawia, że działamy wbrew prawu. Zmianę tego położenia uzyskuje ten tylko, kto wskutek działania Słowa doznał w swym sercu żywej wiary oraz płynącego z niej usprawiedliwienia. Taki człowiek – chrześcijanin w pełnym tego słowa znaczeniu – jest prawdziwie wolny.

„Chrześcijanin jest najbardziej wolnym panem wszystkiego, nie poddanym nikomu; chrześcijanin jest najniższym sługą wszystkiego, poddanym każdemu”⁴. Stawiając, a następnie komentując tę tajemniczą tezę, Luter dał wykład swojego rozumienia wolności chrześcijańskiej. Zdaniem wittenberskiego reformatora człowieka cechuje dwoistość natury. Z jednej strony jest on istotą duchową, i ten aspekt Pismo Święte określa mianem „wewnętrznego człowieka” albo nazywa duszą. Z drugiej strony człowiek jest zewnętrzny, cielesny. Prawdziwym chrześcijaninem jest ten, w którego duszy mieszka wiara, niosąca za sobą konsekwencje w postaci usprawiedliwienia oraz chrześcijańskiej wolności. Wolność jest nie tylko konsekwencją wiary – jest właściwie tożsama z wiarą. Luter stwierdza:

Oto chrześcijańska wolność, nasza wiara, której efektem jest nie to, że winniśmy być beztroscy albo wieść złe życie, ale to, że nikt nie potrzebuje prawa albo uczynków dla usprawiedliwienia albo zbawienia⁵.

Wolność to duchowa siła, która pozwala wierzącym panować wśród nieprzyjaciół i najgorszych nawet przeciwności. Wolność pozwala śmiać się z marnych usiłowań prześladowców, którzy zabijają ciało, ale nie mogą uczynić nic więcej. Wolność pozwala sprzedać wszystko, co się ma, wyjść spod władzy prawa opartego o lęk przed karą, opuścić wszystkie ziemskie zależności i układy, aby dołączyć do związku z Chrystusem. Chrześcijanin „jest wolny od wszystkich rzeczy”, i nie jest to postulat pod adresem kogokolwiek, ale proste stwierdzenie faktu będącego następstwem łaski.

³ Zob. T. Jacobi, *Christen heißen Freie: Luthers Freiheitsaussagen in den Jahren 1515–1519*, Tübingen 1997, s. 240–243.

⁴ M. Luther, *Tractatus de libertate christiana*, [w:] M. Luther, *D. Martin Luthers Werke...*, t. 7, s. 49–73.

⁵ *Ibidem*.

Powyższe stwierdzenia Luter uzupełniał doktryną o służebnym charakterze wolności chrześcijańskiej. Nie każdy człowiek obojętny na groźby władzy jest wolnym chrześcijaninem. Postawa zuchwalstwa i awanturnictwa była dla Lutra odrażającym zaprzeczeniem wolności chrześcijańskiej; dostrzeżenie takiej postawy wśród podburzonych przez Müntzera chłopów spowodowało niezwykle gwałtowny atak wittenberskiego reformatora w traktacie *Przeciw morderczym i zbójckim bandom chłopskim*⁶. Zdaniem Lutra zachowanie chłopów nie miało nic wspólnego z wolnością chrześcijańską ani z chrześcijaństwem w ogóle. Był to zbrodniczy i krwawy bunt wobec ustanowionej przez Boga władzy, tym gorszy, że osłonięty pozorami ewangelicznej pobożności. Powołującym się na chrześcijańską wolność chłopom Luter odpowiadał, że „chrzest [...] nie ciało i nie majątność czyni wolnymi, lecz dusze”⁷. To jedna z nielicznych w tym traktacie tez polemizujących ze stanowiskiem chłopów. Wittenberczyk doszedł był już bowiem do wniosku, że ma do czynienia z gromadą opętanych przez szatana szaleńców, wobec której żadne argumenty nie będą skuteczne. Pismo jest w swej ogólnej wymowie skierowaną do władz oraz wszystkich chrześcijan instrukcją nakazującą bezwzględnie i krwawe stłumienie chłopskiego buntu.

Cztery lata później Luter na kartach *Małego katechizmu* wzywał do surowego traktowania osób, które nie chcą podporządkować się edukacji religijnej:

[...] należy [im] powiedzieć, że zapierają się Chrystusa i że nie są chrześcijanami; nie należy ich też dopuścić do Sakramentu Ołtarza ani pozwolić im trzymać dzieci do Chrztu, ani też korzystać z jakiegś części wolności chrześcijańskiej; trzeba ich po prostu pozostawić papieżowi i jego rzeźnikom, a prócz tego samemu diabłu. Więcej, takim rodzice i chlebodawcy powinni odmówić jedzenia i picia, a nadto donieść o nich ich księciu, aby takich nieokrzesanych ludzi przepędził z kraju itd.⁸

Chrześcijańska wolność nie ma zatem nic wspólnego z buntem i niechęcią wobec władzy. Przeciwnie – prowadzi do posłuszeństwa i dobrowolnej służby:

Albowiem człowiek nie żyje dla siebie jedynie w tym śmiertelnym ciele, aby pracować na jego utrzymanie, ale również dla wszystkich ludzi na ziemi; więcej: żyje on wyłącznie dla innych, a nie dla siebie⁹.

⁶ *Idem, Przeciw morderczym i zbójckim bandom chłopskim*, tłum. H. Bartoszek, [w:] A. Ściegienny, *Luter*, seria „Myśli i Ludzie”, Warszawa 1967.

⁷ *Ibidem*, s. 170.

⁸ *Idem, Mały katechizm*, tłum. A. Wantuła, [w:] *Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 42.

⁹ Tłumaczenie własne na podstawie M. Luther, *Tractatus de libertate christiana*, [w:] M. Luther, *D. Martin Luthers Werke...*, t. 7, s. 49–73.

Chrześcijanin nie jest typem egocentryka, zainteresowanego wyłącznie swoim zbawieniem. Usprawiedliwiony i zbawiony został właśnie w tym celu, żeby mógł w płynącym z wiary spokoju całkowicie poświęcić się dla dobra innych ludzi. Luter nauczał:

Zadaniem chrześcijanina jest troszczyć się o swe ciało w tym właśnie celu, aby w zdrowiu i dobrym samopoczuciu był on zdolny do pracy, do nabywania i zachowywania własności, po to aby wspomóc potrzebujących, tak aby silniejsze członki ciała służyły słabszym, i abyśmy mogli być dziećmi Boga, troszczącymi się i zajmującymi sobą nawzajem, jedni drugich noszącymi ciężar, i w ten sposób wypełniającymi zakon Chrystusowy. Oto jest prawdziwe chrześcijańskie życie, oto jest wiara prawdziwie czynna w miłości, gdy człowiek zabiera się z radością i miłością do dzieła tej najbardziej wolnej służby, w której służy innym ochoczo i darmo, będąc samemu obficie usatysfakcjonowanym pełnią i bogactwem swej własnej wiary¹⁰.

Wolność chrześcijanina polega więc na głębokiej wierze i towarzyszącym jej przekonaniu o pewności zbawienia własnej duszy, odkupionej drogocenną krwią Jezusa Chrystusa. Tego rodzaju pewność jest bazą dla radosnego i entuzjastycznego ofiarowania swego życia Bogu w pożytecznym dla społeczeństwa działaniu. Elementem służby płynącej z wolności jest posłuszeństwo władzy. Chrześcijanie są poddani władzom zwierzchnim „w wolności ducha” i „z wdzięcznej miłości”.

Omawiając kwestię wolności chrześcijańskiej, Luter zwrócił uwagę na relację między tą wolnością a ceremoniami religijnymi. Uznał ceremonie, reguły i obrzędy za pożyteczne dla osób niedojrzałych w wierze, tak jak rusztowania przydatne są podczas budowy domu. Dla dojrzałych, którzy prostą wiarą uchwycili się Chrystusa i pojęli wolność chrześcijańską, rytuały i reguły mogą okazać się szkodliwe, tak jak szkodliwe jest nadużycie bogactwa, zaszczytów czy używanie rozkoszy. Wprawdzie na tym świecie nie można obejść się bez minimum ceremonii i obrzędów, ale pamiętać należy, aby nie zacząć traktować ich jako środków pozyskania sobie przychylności Boga, która już została nam darowana i dostępna jest wyłącznie przez wiarę. Z drugiej jednak strony błędą ci, którzy arogancko lekceważą ceremonie i pogardzają obrzędami, powołując się na wolność chrześcijańską. Reformator uważał, że taka postawa bywa przyczyną rozterek ludzi mających wprawdzie wiarę, ale potrzebujących jeszcze reguł i obrzędów. Arogancja ludzi eksponujących swą rzekomą duchową dojrzałość nie ma nic wspólnego z cechującą Chrystusa miłością względem słabych w wierze.

Podsumowując swój traktat, Luter czyni ważną uwagę epistemologiczną dotyczącą wolności chrześcijańskiej oraz usprawiedliwienia przez wiarę. Zauważa, że:

¹⁰ *Ibidem*.

[...] potrzebujemy modlić się, aby Bóg prowadził nas i uczynił nas pouczonymi przez Boga; to jest, gotowymi, aby uczyć się od Boga; oraz o to, by, tak jak obiecał, wypisał swe prawo w naszych sercach. W przeciwnym razie nie ma dla nas nadziei. Albowiem jeśli On sam nie pouczy nas wewnętrznie o tej mądrości ukrytej w tajemnicy, natura może tylko potępić to i osądzić jako herezję¹¹.

Ludzka natura i naturalny rozum wskutek grzechu pierworodnego stały się bowiem przesądne i chętniej wierzą w to, że usprawiedliwienie może zostać osiągnięte przez jakieś prawa bądź uczynki. Zrozumienie Bożego usprawiedliwienia i chrześcijańskiej wolności oraz życie według nich możliwe jest tylko w wyniku przychodzącej spoza natury ingerencji samego Boga.

Warto zaznaczyć, że od 1520 r. Luter jako synonimu wolności chrześcijańskiej używał terminu *wolność sumienia* (*Freiheit des Gewissens*)¹². To nowe wówczas wyrażenie weszło na stałe do słownika idei politycznych i zajmuje w nim dziś ważne miejsce, chociaż jego treść bardzo się zmieniła. Dla Lutera nie do pomyślenia byłoby „uwolnić” sumienie od związania słowem Bożym¹³.

Podobnie jak dla Lutera, również dla Jana Kalwina punktem wyjścia systemu teologiczno-politycznego była nauka o człowieku, o jego moralnej i duchowej kondycji oraz relacji łączącej go ze Stwórcą. Koncepcja wolności jednostki ludzkiej odgrywa znaczącą rolę w antropologii geneńskiego reformatora, a co za tym idzie – w całym jego systemie¹⁴.

Za świętym Augustynem i Lutrem Kalwin podkreślał dziedziczne zepsucie, uniwersalną deprawację i kompletną utratę duchowej wolności jako rezultaty grzechu pierworodnego, wskazywał też na Boga i jego nienależną, uprzednią, nieodpartą i odwieczną łaskę jako jedyną możliwość podźwignięcia się z grzechu i pozbycia się jego konsekwencji. Tylko w dużym uproszczeniu można pogląd ten utożsamiać z pesymizmem antropologicznym. Kalwin bowiem nie twierdził po prostu, że rodzaj ludzki jest naturalnie i uniwersalnie skłonny do zła. Jego stanowisko w kwestii natury ludzkiej było bardziej subtelne i złożone, zaś jego zręby oparte były na koncepcji św. Augustyna. To właśnie augustyniańska antropologia stała się dla Kalwina punktem wyjścia dla rozważań nad ważną dla szesnastowiecznej reformacji kategorią chrześcijańskiej wolności. Swoiste rozumienie tej wolności pozwoliło geneowskiemu reformatorowi wskazać

¹¹ *Ibidem*.

¹² J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, tłum. L. i H. Kühn, Warszawa 1964, s. 171.

¹³ M. Luther, *D. Martin Luthers Werke...*, t. 18, s. 624.

¹⁴ Wyczerpujące omówienie antropologii filozoficznej Kalwina znaleźć można w: S. Piwko, *Filozoficzne aspekty doktryny Jana Kalwina*, Warszawa 1987, s. 76–120.

jednostce jej miejsce we wspólnocie oraz określić stosunek człowieka do otaczającego go porządku religijnego, społecznego i państwowego.

Zdaniem Kalwina człowiek został stworzony przez Boga jako dobry i doskonały. Obdarzony został wolną wolą, która dawała mu możliwość niegrzeszenia. Pierwszym źródłem grzechu stał się świadomy bunt – pycha. Człowiek w początkach swojego doświadczenia świadomie i dobrowolnie odwrócił się od Boga. Grzech pierworodny, popełniony przez pierwszego człowieka – Adama, stał się udziałem całego adamowego potomstwa. Kalwin skłania się ku głoszonej przez Augustyna koncepcji grzechu pierworodnego, w myśl której cały rodzaj ludzki tkwił w pierwszym człowieku, wskutek czego grzech Adama pokalał nie tylko jego samego, ale również tkwiące w nim potomstwo¹⁵. Dlatego też bez względu na to, czy człowiek jest winnym niewierzącym czy też niewinnym wierzącym, jego potomstwo będzie winne, a to dlatego, że pochodzi z zepsutej natury¹⁶.

Grzech jest skazą natury stworzonej jako dobra. Za Augustynem Kalwin podkreśla subtelną różnicę między zepsutą naturą a zepsuciem wypływającym z natury. Kalwin pisze: „Człowiek jest zepsuty przez naturalną wadliwość, ale wadliwość, która nie wypływa z natury”¹⁷. Jest to echo rozważań, jakie Augustyn zawarł w *De civitate Dei*¹⁸.

268

Dziedziczne zepsucie wywołane grzechem jest zdaniem Kalwina całkowite. Dotyczy ono wszystkich części duszy. Jest też powszechne – nie można przed nim w żaden sposób uciec. Ze skażonej natury koniecznie wynika grzeszne postępowanie, co jednak nie daje nikomu wymówki przed Bogiem. Człowiek grzeszy bowiem „z konieczności”, ale nie „z przymusu”. Grzeszy on, według słów Kalwina, „z najzarliwszej skłonności serca”, „wskutek nacisku jego własnej żądz”, ale nie „z powodu zewnętrznego przymusu”¹⁹.

Człowiek w chwili stworzenia wyposażony został przez Boga w dary, które Kalwin dzielił na ponadnaturalne (takie jak wiara, miłość, duchowe poznanie, pragnienie świętości) oraz naturalne (rozum, wola). Upadek w grzech spowodował utratę darów ponadnaturalnych oraz osłabienie

¹⁵ Św. Augustyn, *De Civitate Dei*, XXI, 12, według: św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Kęty 1998 (liczby w nawiasie oznaczają numer księgi i rozdziału); J. Kalwin, *Institutio Christianae Religionis*, II, 1, 7; wersja z 1559 r., tłumaczenie własne na podstawie J. Calvin, *Joannis Calvinii Opera Quae Supersunt Omnia*, 59 tomów, wyd. W. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Corpus Reformatorum, vol. 29–87, Brunswick–Berlin, 1863–1900.

¹⁶ J. Calvin, *Joannis Calvinii Opera...*, II, 1, 7.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Św. Augustyn, *De Civitate Dei*, XIV, 11.

¹⁹ J. Calvin, *Joannis Calvinii Opera...*, II, 3, 5.

i deformację darów naturalnych. Iskraw, czy też drobnym odłamkiem Bożkiej doskonałości w człowieku pozostało jego sumienie. Jest ono kanałem, przez który do upadłego człowieka płynie informacja o Bożych oczekiwaniach. Daje możliwość rozróżnienia dobra od zła i pozwala jednostce rozpoznać stan upadku, w jakim się ona znajduje. Nauka Kalwina przedstawia sumienie w jego aspekcie negatywnym. Nie pomaga ono bowiem w spełnieniu Bożych wymagań, a jedynie daje poznanie naszej grzesznej kondycji. Właściwe i pobożne postępowanie zawdzięczać możemy nie wewnętrznemu głosowi sumienia, lecz przychodzącej z zewnątrz łasce.

Zanim wskażemy na Bożą łaskę jako na wyjście ze stanu grzechu, wypada słów kilka poświęcić skutkom takiej wizji człowieka dla pojęcia prawa natury. Jasne wydaje się być to, że stanowisko Kalwina w kwestii natury ludzkiej przekreśla możliwość skutecznego uzasadnienia fenomenu państwa i prawa, jak również poszczególnych norm prawa w oparciu o naturę człowieka czy też naturalny ludzki rozum. Natura ta, choć w swej istocie dobra, to jednak do tego stopnia pokalana jest grzechem, że nie można z niej uczynić wystarczająco trwałego fundamentu dla państwa i prawa²⁰. To samo powiedzieć można o naturalnym, wyemancypowanym spod Bożej łaski rozumie i naturalnej ludzkiej mądrości.

Zniewolony przez grzech i pozbawiony naturalnej drogi wyjścia człowiek znajduje się w tragicznym położeniu. Nawet najbardziej wyteżony wysiłek intelektualny nie jest mu w stanie dać poznania rzeczywistości, gdyż rozum ludzki jest częścią skażonej grzechem natury, i jego wskazania nie są tak poprawne, jak mogłoby się wydawać. Brak właściwego poznania rzeczywistości nie jest jednak najbardziej tragiczną konsekwencją grzechu. Jest nią natomiast wieczne potępienie, które czeka ludzi jako sprawiedliwa kara za ich grzech.

Ludzkie możliwości są stanowczo niewystarczające, by osiągnąć właściwe poznanie albo też aby przerzucić most przez przepaść, jaka na skutek grzechu oddziela go od Boga. Doskonałe i prawidłowe poznanie ma natomiast Bóg. On też ma moc, aby uwolnić człowieka od winy i kary za grzech. Jako suwerenny Władca wszechświata nie jest on jednak wobec nikogo zobowiązany do udzielania pomocy zbuntowanym przeciwko niemu ludziom. Sprawiedliwość Boga nakazuje mu oddać każdemu, co mu się należy – to znaczy ukarać grzeszników, kwestionujących jego suwerenną władzę.

²⁰ Co nie oznacza, że Kalwin wzywa do radykalnej przebudowy systemu politycznego w oparciu o objawienie. Systemy polityczne należy przyjąć takimi, jakimi są. Zob. H. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge 1982, s. 160.

Bóg jest jednak dobry. Okazał łaskę wszystkim ludziom, posyłając na ziemię swojego Syna Jezusa Chrystusa. Jezus stał się człowiekiem i jako jedyny człowiek żył bez grzechu. Jego życie na ziemi zakończyło się ukrzyżowaniem. Śmierć Jezusa na krzyżu była aktem Bożej sprawiedliwości i łaski. Kara za grzech została poniesiona przez bezgrzesznego Bożego Syna. Dzięki temu każdy, kto wierzy w Jezusa, dostępuje odpuszczenia grzechów i usprawiedliwienia. Ten podstawowy akt łaski dotyczy wszystkich ludzi, choć większości z nich na przeszkodzie w skorzystaniu z jego dobrodziejstw stanie niewiara. Nauka Kalwina odbiega w tym punkcie od poglądów św. Augustyna, który nauczał o ograniczonej mocy ofiary Jezusa.

Aby człowiek mógł osiągnąć zbawienie, potrzebna jest wiara, ta zaś jest darem łaski. Nikt nie może jej w sobie wzbudzić własnymi siłami. Bóg udziela jej wybranym przez siebie ludziom. Obdarzeni łaską wiary ludzie w punkcie wyjścia niczym nie różnią się od innych. Kryterium Bożego wyboru pozostaje tajemnicze i ukryte przed nami. W żadnym wypadku nie można go nazwać niesprawiedliwym, gdyż Bóg jest sprawiedliwy. Człowiek usiłujący oskarżać Boga o niesprawiedliwość czy brak miłości ulega nonsensownemu złudzeniu, jakoby mógł być sędzią swojego Stwórcy.

270

W oparciu o swe odwieczne i sprawiedliwe postanowienie Bóg niektórych ludzi obdarza łaską wiary i przeznacza do zbawienia, innym zaś tej łaski odmawia. Predestynowani przez Boga ludzie dostępują odkupienia i usprawiedliwienia. Ponadto z woli Boga Ojca w wierzących działa odnawiająca ich moc Chrystusa poprzez Ducha Świętego i „ciało – czyli wspólnotę wierzących”²¹. Człowiek staje się odkupiony na mocy aktu Bożej łaski, bez uprzednich zasług, ale doświadczenie Bożej łaski przynosi zmiany w jego życiu.

Kalwin był przekonany, że ostatecznie tylko Bóg jest w stanie powiedzieć, kto jest predestynowany, a kto nie, mimo to jednak uznawał istnienie znaków wybrania. Takim znakiem była szczerza pokuta oraz silna i niezachwiana wiara w Boże miłosierdzie²², postępujący po usprawiedliwieniu proces uświęcenia²³ oraz pewność bycia powołanym do tego, by służyć Bogu w określony sposób²⁴.

²¹ J. Calvin, *Joannis Calvinii Opera...*, III, 1, 1.

²² *Ibidem*, III, 2, 15; III, 11, 2; III, 24, 6. Zob. W. Stevenson Jr., *Sovereign Grace. The Place and Significance of Christian Freedom in John Calvin's Political Thought*, New York–Oxford 1999, s. 9.

²³ J. Calvin, *Joannis Calvinii Opera...*, III, 14, 9; III, 14, 19; W. Stevenson Jr., *op. cit.*

²⁴ *Ibidem*, III, 11, 6; W. Stevenson Jr., *op. cit.*, s. 19.

Grzech jest stanem niewoli, z którego wyprowadza człowieka Boża łaska. To właśnie ona wprowadza wierzących chrześcijan w wymiar chrześcijańskiej wolności. Głoszona przez Kalwina koncepcja wolności stanowi, jak zauważa William R. Stevenson, „ważne połączenie między jego poglądami teologicznymi a politycznymi”²⁵. Jest ona według mnie silnie indywidualistyczna, choć w innym tego słowa znaczeniu niż to, które nadała mu myśl liberalna. Indywidualizm w wydaniu liberalnym uniezależnia jednostkę od tego, co zewnętrzne, ale pozostawia ją samej sobie. Umieszcza on jednostkę poza jej wspólnotowym kontekstem, a wszystkie drogowskazy przykrywa zasłoną relatywizmu. Wolność liberalnego indywidualizmu jest wolnością od zewnętrznego przymusu, ale również od prawdy; wolnością do samorealizacji jednostki, ale również do błędzenia po aksjologicznym pustkowiu.

Wolność chrześcijańska, o jakiej mówi Kalwin, jest inną kategorią. We wszystkich swoich aspektach jest ona sprawą duchową²⁶. Genewski reformator z pasją występował przeciw tym, którzy

[...] słysząc, że w Ewangelii obiecana jest wolność, taka wolność, która nie uznaje króla ani urzędnika między ludźmi, ale patrzy jedynie na Chrystusa, myślą, że nie mogą korzystać ze swej wolności tak długo, dopóki widzą jakąkolwiek władzę ustanowioną nad nimi²⁷.

271

Prawdziwej wolności doświadcza jednostka obdarzona przez Boga łaską wiary. Zaczyna się ona w sferze wewnętrznej, ale jej skutki widoczne są wyraźnie na zewnątrz, przynosi przeobrażenie wspólnotom ludzkim, Kościołowi, instytucjom politycznym.

Wolność chrześcijańska zaczyna się w miejscu, w którym jednostka wskutek otrzymanej łaski uświadamia sobie otrzymane przebaczenie i nową relację wobec Boga. Strach przed karą w wieczności zostaje zastąpiony przez niezachwianą ufność w Bożą dobroć i miłosierdzie. Jednocześnie człowiek nabiera głębokiego przekonania o całkowitej swej zależności od Boga. Zaczyna postrzegać siebie jako instrument w Bożym ręku.

Prawdziwie wolny chrześcijanin nie kieruje się strachem przed karą²⁸. Celem jego działań nie jest uniknięcie kary, ale realizacja woli Boga na ziemi. Chrześcijanin jest wolny od podlegania instytucjom i tradycji. W swej wolności jest jednak całkowicie zależny od Boga, który jest zarazem autorem

²⁵ W. Stevenson, *op. cit.*, s. 4.

²⁶ S. Piwko, *op. cit.*, s. 108.

²⁷ J. Calvin, *Joannis Calvini Opera...*, IV, 20, 1.

²⁸ „Od strachu, sączonego przez księży w dusze wiernych, woli on [Kalwin – T. Sz.] pewność, jaką daje przekonanie o własnym zbawieniu” – B. Cottret, *Kalwin*, tłum. M. Milewska, Warszawa 2000, s. 169.

istniejącego porządku rzeczy, a zwłaszcza instytucjonalnego Kościoła i władzy państwowej. Akcentowanie pozycji Boga jako twórcy porządku stanowi istotny element równowagi, ograniczający potencjalny radykalizm zawarty w koncepcji wolności chrześcijańskiej. Wolność od instytucji nie prowadzi do wybuchu anarchii, jeżeli połączona jest z zależnością od Boga, który te instytucje ustanowił i oczekuje posłuszeństwa względem ich rozkazów.

Głoszona przez Kalwina wolność ma też swój aspekt pozytywny. Człowiek zostaje wyzwolony do realizacji woli Boga w świecie. Wypełnia ją w ramach przydzielonego mu przez Boga powołania. Genewski reformator podkreśla, że Bóg „wyzaczył powinności każdemu człowiekowi według właściwego dlań sposobu życia”²⁹. Człowiek w ujęciu Kalwina przypomina żołnierza czuwającego na posterunku wyznaczonym mu przez dowódcę, którym jest Bóg. Każde prawdziwe powołanie pochodzi bezpośrednio od Boga. Zadaniem człowieka jest sprostać wyznaczonemu dlań powołaniu. Porzucenie zadań z niego wynikających jest tak samo naganne jak wykraczanie poza jego granice. Kategoria powołania ma bardzo silne miejsce w doktrynie polityczno-społecznej Kalwina. To właśnie dzięki tej kategorii myśl Kalwina jest podatna na radykalne jej interpretacje. Człowiek posiadający szczególne Boże powołanie może bowiem w imieniu Boga zreformować w duchu chrześcijańskim Kościół albo instytucje ustrojowe. Generalny nakaz szanowania zastanego porządku nie obowiązuje ludzi mających owo szczególne powołanie. Siła Bożego powołania widoczna jest chociażby w głoszonej przez genewskiego reformatora doktrynie prawa oporu. Kalwin dopuszczał możliwość, że w rządzonym przez bezbożnego władcę kraju Bóg wzbudzi szczególnego swojego sługę – wybawiciela, który przeciwstawi się władcy, aby ocalić Boży lud z opresji. Widać więc, że nawet paulińska zasada niestawiania oporu złemu władcy w doktrynie Kalwina ustępuje pierwszeństwa Bożemu powołaniu³⁰.

Pomimo to pamiętać należy, że powołania o charakterze tak radykalnym jak to wyżej wspomniano traktował Kalwin jako przypadki sporadyczne, będące wyjątkiem od zasady spokojnego funkcjonowania wierzących chrześcijan w ramach pochodzącego od Boga porządku kościelnego, społecznego i politycznego.

Chrześcijańska wolność jest, według zwięzłego określenia Kalwina, „wolną służbą i służebną wolnością”³¹. Korzystać z niej mogą tylko ci,

²⁹ J. Calvin, *Joannis Calvinii Opera...*, III, 10, 6.

³⁰ *Ibidem*, IV, 20; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, t. 2, Cambridge 1978, s. 192.

³¹ J. Kalwin, *Komentarz do I Listu Piotra*, 2, 16 wg J. Calvin, *Commentaries*, The Library of Christian Classics, vol. 23, tłum. i oprac. J. Haroutunian, Philadelphia 1958.

którzy poddali swoje życie Bogu. A i oni często na początku swej drogi wiary myślą błędnie, że zostali uczynieni wolnymi wyłącznie dla swego własnego dobra. Prawdziwa wolność nie tylko nie czyni nikomu krzywdy, ale jest wolnością pozytywną – do służby bliźnim. Jest też wolnością wewnętrzną. W pierwszym rzędzie polega ona na tym, że człowiek wyzwolony zostaje z niewoli grzechu do posłuszeństwa względem sprawiedliwości. Prawdziwie wolnym może być jedynie obdarzony łaską wiary chrześcijanin. Płynąca z wiary wolność odrywa go od zależności od ludzkich norm i instytucji, ale zaraz potem przywraca go do posłuszeństwa wszelkiemu ludzkiemu porządkowi, choć na innej już zasadzie. Przed doświadczeniem wiary człowiek podlega prawu, ponieważ nie ma innego wyjścia. Wie, że łamiąc prawo, naraża się na sankcję, która rodzi w nim obawę. Wierzący chrześcijanin zaznaje wewnętrznej wolności od strachu. Odtąd strach przestaje być zasadą kontrolującą jego poczynania, ustępując miejsca miłości. Posłuszeństwo ludzkiemu porządkowi zyskuje nową regułę, którą jest miłość. Ponieważ zaś Bóg nakazał szanować ustanowioną przez siebie władzę, wolni w swoim sumieniu chrześcijanie będą tej władzy posłuszni z miłości do Boga, a nie ze strachu przed karą.

Wolność chrześcijańska nie ma nic wspólnego z samowolą. Jest wolnością wewnętrzną i pozytywną. Dotyczy sfery sumienia i duszy, które, wolne od grzechu i strachu, doświadczają płynącej z Bożej łaski motywacji do służby Bogu i bliźnim. W tym sensie głoszona przez Kalwina koncepcja wolności do złudzenia przypomina tę, którą Luter wyłożył w traktacie *O wolności chrześcijanina*. Patrząc na problem wolności głębiej, odnajdziemy jednak istotną różnicę między Lutrem a Kalwinem. Wolność Lutra jest wolnością od prawa, podczas gdy wolność Kalwina jest wolnością ku prawu.

Widać to wyraźnie w rozstrzygnięciu problemu tzw. trzeciego zastosowania prawa. Teologowie reformacji zgadzali się na ogół co do dwóch ról, jakie odgrywa spisane w Biblii prawo Boże. Po pierwsze, prawo jest niczym lustro, tzn. informuje człowieka o jego stanie duchowym, ostrzega, przekonuje o grzechu, daje człowiekowi poznanie jego grzesznej kondycji. Po drugie, prawo powstrzymuje zło przez wzbudzenie strachu przed karą. Wątpliwości budziła odpowiedź na pytanie, czy prawo można potraktować jako przewodnika wierzących. Odpowiedź Lutra, oparta o wywód św. Pawła w liście do Galatów³², była jednoznacznie negatywna. Bycie poddanym prawu rozumianemu jako litera Bożego przykazania jest według Lutra rodzajem niewoli, z której wybawia człowie-

³² List św. Pawła do Galatów, 3:24–25, [w:] *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2014.

ka łaska. Zdaniem wittenberczyka miłość nie potrzebuje prawa. Inaczej uważał Kalwin, zdaniem którego miłość jest prawem, Ewangelia – wypełnieniem prawa. Przyjście Chrystusa nie uwolniło wierzących od podlegania prawu, a jedynie od przekleństwa prawa. Wierny może wypełnić prawo dzięki łasce; ale potrzebna jest groźba zastosowania przymusu, na wypadek gdyby nie chciał go wypełniać³³.

Protestanckich reformatorów łączy postrzeganie wolności w kontekście etyki chrześcijańskiej. Wolność przez nich rozważana stanowi atrybut chrześcijanina. Zarówno Luter, jak i Kalwin aprobują sformułowane przez św. Augustyna rozróżnienie pomiędzy niezależną od wiary wolnością formalną a przysługującą wyłącznie chrześcijanom wolnością moralną. Wolność moralna jest jedyną rzeczywistą wolnością, toteż tylko ona interesuje reformatorów, i bez względu na to, czy akcentują oni płynącą z wiary niezależność od instytucji, czy też podkreślają wpływające z tejże wiary poddanie porządkowi politycznemu i kościelnemu, wolność jest przez nich postrzegana wyłącznie w związku z osobistą relacją jednostki z Jezusem Chrystusem. Ten wspólny mianownik, jakkolwiek bardzo istotny, nie oznacza braku znaczącej różnicy pomiędzy Lutrem a Kalwinem, gdy chodzi o postrzeganie idei wolności. Jak wskazano wyżej, pierwszy z nich uznawał wolność za głęboko osobisty, wewnętrzny atrybut jednostki obdarzonej łaską wiary, oddzielający ją od świata zewnętrznego wraz z presją jego norm i wymagań. Drugi nie zerwał z tą koncepcją, ale skorygował ją i uzupełnił. Skorygował ją przez podkreślenie, że postawa buntu i anarchii nie jest owocem prawdziwej wiary. Natomiast uzupełnił ją przez wskazanie, że prawdziwie wierzący chrześcijanin rozpoznaje instytucje jako dar Boży, ułatwiający mu kroczenie drogą wiary. Mówiąc obrazowo, według Lutra uwalniający głos Chrystusa słyszany jest przez Biblię bądź oparte o nią kazanie; według Kalwina zaś Chrystus mówi również przez prawodawców i przedstawicieli instytucji politycznych oraz kościelnych. Doniosłość przejścia od głoszonej przez Lutra „wolności od prawa” ku kalwińskiej „wolności ku prawu” wiąże się ze zmianą roli przypisywanej idei wolności, która z ideowego tarana skierowanego przeciw zastanemu, budzącemu sprzeciw porządkowi stała się ideą mającą na celu utrwalenie nowego porządku społecznego, aspirującego do doskonałości, choć skazanego – z uwagi na głęboko sięgające skutki grzechu – na permanentną niedoskonałość.

³³ Zob.: J. Calvin, *Joannis Calvini Opera...*, II, 7; H. Jakuszko, *Idea wolności w niemieckiej myśli teologiczno-filozoficznej od Lutra do Herdera*, Lublin 1999, s. 24; W. Stevenson, *op. cit.*, s. 45–46.

Bibliografia

- Augustyn św., *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Kęty 1998.
- Calvin J., *Commentaries*, The Library of Christian Classics, vol. 23, tłum. i oprac. J. Haroutunian, Philadelphia 1958.
- Calvin J., *Joannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*, 59 tomów, red. W. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, *Corpus Reformatorum*, vol. 29–87, Brunswick–Berlin 1863–1900.
- Cottret B., *Kalwin*, tłum. M. Milewska, Warszawa 2000.
- Höpfl H., *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge 1982.
- Jacobi T., *Christen heißen Freie: Luthers Freiheitsaussagen in den Jahren 1515–1519*, Tübingen 1997.
- Jakuszek H., *Idea wolności w niemieckiej myśli teologiczno-filozoficznej od Lutera do Herdera*, Lublin 1999.
- Lecler J., *Historia tolerancji w wieku reformacji*, tłum. L. i H. Kühn, Warszawa 1964.
- List św. Pawła do Galatów 3:24–25*, [w:] *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2014.
- Luter M., *Mały katechizm*, tłum. A. Wantuła, [w:] *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999.
- Luther M., *Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe (ponad 100 tomów), Weimar 1884–2001.
- Luter M., *Przeciw morderczym i zbrojeckim bandom chłopskim*, tłum. H. Bartoszek, [w:] A. Ściegienny, *Luter*, seria „Myśli i Ludzie”, Warszawa 1967.
- Luther M., *Tractatus de libertate christiana*, [w:] M. Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1884–2001, t. 7, s. 49–73.
- Piwko S., *Filozoficzne aspekty doktryny Jana Kalwina*, Warszawa 1987.
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, t. 1–2, Cambridge 1978.
- Stevenson W.R. Jr., *Sovereign Grace. The Place and Significance of Christian Freedom in John Calvin's Political Thought*, New York–Oxford 1999.

Wolność w refleksji przedstawicieli szkoły z Salamanki*

Szkoła z Salamanki, której czas trwania czy rozwoju datuje się zwykle na około sto lat¹, zatem na 3–4 pokolenia, kojarzona jest z niezwykleymi dokonaniem w różnych, dzielonych dziś dziedzinach wiedzy: od refleksji o gospodarce, przez myśl polityczną po etykę. Tacy autorzy, jak Francisco de Vitoria (1483–1546), Domingo de Soto (1494–1560) i Martín de Azpilcueta (Azplicuety; 1493–1586), Luis de Molina (1535–1600) i Juan de Mariana (1534–1622), a także urodzeni około połowy XVI w.: Francisco de Suárez (1548–1617), Gabriel Vázquez (1549–1604), a nawet Giovanni Botero (1544–1617), którzy mieli nawiązywać w swej refleksji do dokonań wcześniejszego od nich kard. Kajetana (Tommaso' de Vio, 1468–1534), z pewnością godni są odnotowania, choć tylko niektórzy spośród nich mogą być uznawani za twórców – użyjmy nazwy wprowadzonej stonkunkowo niedawno przez Harro Höpfla² – „jezuickiej myśli politycznej”. Znajdowane w ich wykładach i ich pracach dywagacje dotyczą również problemu wolności, choć problem ten jest przez nich traktowany odmiennie niż zwykle się to czynić dzisiaj, jest bowiem wiązany nie z obszarem swobodnej dyspozycji podmiotu moralnego, lecz z relacją tego podmiotu do jego treści gatunkowej, do natury ludzkiej, która ma być jednaka w każdym przedstawicielu ludzkiego gatunku.

277

To stwierdzenie zbliża nas do kwestii zaznaczonej już na wstępie: idzie w pierwszej kolejności nie tyle o wolność woli (jako „władzy” posiadanej przez każdy podmiot), ile o wolność człowieka jako „całości”, znajdującą w relacji do natury gatunkowej właściwej człowiekowi. Idzie więc w pierwszej kolejności nie tyle o wolność czy swobodę wyboru do-

* Artykuł opublikowany pierwotnie w: „Politeja” 2014, nr 6, t. 32, s. 93–110.

¹ Krótką „historię” tego środowiska przedstawiłem w tekście *Przedstawiciele katolickiej szkoły z Salamanki wobec umowy społecznej*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Warszawa 2010, zwłaszcza s. 86–87.

² *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, Cambridge 2004.

konywanego przez wolę (choć problem ten, jak się zaraz okaże, odgrywał w refleksji przedstawicieli „szkoły” niepoślednią rolę), ile o wolność podmiotu realizowaną o tyle, o ile podmiot ten stale potwierdza swe człowieczeństwo, podejmuje akty odpowiednio do swej natury gatunkowej określanej – bo tak rzecz ujmowano najczęściej, a stronić będziemy w tym wywodzie od prezentacji ujęć różniących się od tego rozłożeniem akcentów – przez zespół skłonności przyrodzonych właściwych każdemu człowiekowi jako przedstawicielowi gatunku ludzkiego³, bez względu zatem na jego wyznanie, osadzenie w osobliwym czy partykularnym kontekście kulturowym czy nawet „narodowym”. To odniesienie było racją, dla której autorzy związani ze szkołą mogli przekonywać o jednakich miarach człowieczeństwa tkwiących we wszystkich ludziach i wszystkich ludzi obowiązujących, także Indian, których respekt dla tych „treści gatunkowych” był podawany w wątpliwość, a przez to jego nieobecność mogła się stać racją krytyki ich człowieczeństwa⁴. Świadcstwo takiego sposobu myślenia daje już Vitoria, gdy w tekście, któremu nadano tytuł *De usu ciborum, sive temperantia* datowanym na 1537 r., pisał, powołując się na św. Tomasza z Akwinu, iż celem prawa jest i prawodawcy winno być takie kształtowanie jego adresatów, iżby stawali się oni dobrzy, a co za tym idzie, iż gdyby zwyczaje, którym hołdują były błędne, to władca (prawodawca) ma obowiązek je znieść⁵. Cały wywód wiąże się zaś z przekonaniem, zgodnie z którym miary „dobra” tkwią w tym, co wspólne wszystkim ludzkim jednostkom jako przedstawicielom tego samego gatunku, posiadającym taką samą gatunkową naturę, której treść – jak już podniesiono i jak w wielu miejscach głosi przywoływany przez Vitorię św. Tomasz – wyznaczają skłonności przyrodzone; skłonności, odpowiednio do których istnieć mają „przykazania prawa naturalnego”, stwierdzone przez rozum przyrodzony każdego człowieka, zarówno wierzącego, jak i niewierzącego⁶. Rzecz bowiem nie tylko w tym, by prawo ustanawiane

278

³ O odrzuceniu koncepcji naturalnych skłonności przez Wilhelma z Ockham i – szerzej – o znaczeniu tej koncepcji w etyce chrześcijańskiej zob. w szczególności S.T. Pinckars OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 230–231.

⁴ Zob. w tym zakresie dywagacje Wojciecha Buchnera w pracy *Wojna i konkwista. Hiszpańska myśl polityczna Złotego Wieku*, Kraków 2007, zwłaszcza cz. 3.

⁵ Zob. F. de Vitoria, *Political Writings*, red. A. Pagden, J. Lawrance, Cambridge 1995, s. 219.

⁶ Zob. szerzej m.in. B. Szlachta, *Sprawiedliwość, prawo i uprawnienie w myśli św. Tomasza z Akwinu (zarys problematyki)*, [w:] *Teka Łagowskiego. Księga jubileuszowa z okazji 70. urodzin Profesora Bronisława Łagowskiego*, red. P. Bartuła, K. Haremska, Kraków 2008, s. 129–151, oraz *idem, Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2007, rozdział prezentujący myśl angielskich katolików.

przez prawodawcę (wiążące „od zewnątrz”, jako zmuszające) nie było sprzeczne z wymaganiami rozumu przyrodzonego znajdującego jako normy prawa naturalnego treści normatywne chroniące skłonności przyrodzone, a co za tym idzie posiadało także „moc kierującą” (wiążącą „od wewnątrz”), ale także w tym, by wiodło adresatów ku szczęśliwości; ta zależność była wiązana z jeszcze jednym wymiarem: prawo miało chronić człowieczeństwo każdej ludzkiej jednostki, a przez to miało umożliwiać wolność; wolność nie myślaną jako zakłócaną przez normy prawa, lecz jako przez normy te chronioną, a w pewnym sensie nawet ujawnianą.

Być może ostatecznie stwierdzenie brzmi dzisiaj nieco paradoksalnie, gdy przywykliśmy mniemać, że normy, które należy realizować często z obawy przed związaną z nimi sankcją, przynajmniej „potencjalnie” zakłócają swobodę wyboru podmiotów poddanych prawu; winniśmy wszelako zważyć, że normy prawa naturalnego jako – mówiąc tym razem językiem św. Tomasza – „normy i miary” dla prawa stanowionego, dla woli ludzkiego prawodawcy, miały chronić człowieczeństwo, dokładniej naturę gatunkową, przyrodzone skłonności właściwe ludzkiemu gatunkowi; skojarzenie człowieczeństwa, które miało być określane właśnie przez przyrodzone skłonności, z prawem naturalnym, które miało je chronić, prowadziło rozumujących w ten sposób do konstatacji, zgodnie z którą wolność każdego przedstawiciela gatunku ludzkiego spełniała się o tyle, o ile realizował on wymagania człowieczeństwa, *ergo* prawa naturalnego.

Wnioskowanie to, bliskie – jak się wydaje – także członkom szkoły z Salamanki, wielokrotnie odwołującym się do św. Tomasza, dotyczyło każdego podmiotu ludzkiego, nie tylko niewierzących, ale także prawodawców, także prawodawców ustalających normy dla nich lub honorujących ich zwyczaje, niekiedy „zwyczaje nieludzkie” (by stwierdzić ich „nieludzkość” wskazywano właśnie miarę przed chwilą przedstawioną; na marginesie warto wspomnieć, iż Vitoria wielokrotnie podkreślał, iż żaden władca-prawodawca nie znający Chrystusa nie jest wolny od jurysdykcji papieża, który miał być władny karać także „pogan i barbarzyńców otwarcie łamiących wymagania prawa naturalnego”⁷; nadto: władcy chrześcijańscy mogli wydawać wojny barbarzyńcom praktykującym zwyczaje sprzeczne z normami prawa naturalnego⁸, chroniącego – powtórzmy – skłonno-

⁷ F. de Vitoria, *On Dietary Laws, or Self-Restrain*, [w:] *idem, Political Writings*, s. 223.

⁸ *Ibidem*, s. 225. Zob. również angielski tekst wykładu *De Indiis (On the American Indians)*, [w:] F. de Vitoria, *Political Writings*, s. 231 i nast., gdzie rozumowanie autora jest mocno wspierane cytatami z Arystotelesa wiodącymi w podobnym kierunku. Vitoria otwarcie zmierza w tym tekście do wykazania, że „nieracjonalne stworzenia” nie mogą korzystać z władztwa, jako że władztwo jest uprawnieniem z prawa (*dominium est ius*),

ści przyrodzone określające gatunkową naturę człowieka, bez względu na jego wyznanie⁹). Jak pisał Vitoria w *De potestate civili* datowanym na 1528 r.: „nie tylko to, co jest w niebie, na ziemi i we wszystkich innych częściach *universum*, nie tylko człowiek rządzący całym światem, ale także każdy poszczególny atom istnieje dla pewnego użytku i dla celu; każda rzecz musi być zatem tym, czym jest z racji właściwego jej celu lub **celowej przyczyny**, o której decyduje prawdziwy rozum i **konieczna przyczyna** wszystkich rzeczy”¹⁰. Już „życie społeczne” toczone się w stanie poprzedzającym grzech pierworodny wymagało „z konieczności” i „z natury rzeczy” kierunkowania ku wspólnemu (powszechnemu) celowi. Ustaliwszy znaczenie celu jako przyczyny określającej każdy byt (nawet „każdy atom”), Vitoria głosił (powołując się nie tylko na Arystotelesa, ale i na „Matkę Naturę”), że człowiek jest istotą społeczną tak dlatego, że nie jest w stanie sam zaspokoić „fizycznych potrzeb swojego istnienia, jak i dlatego, że sama jego rozumna dusza wskazuje mu na realizację potrzeby partnerstwa (skoro bowiem sama dusza jest złożona z dwóch części, rozumienia i woli, to jakże rozumienie miałoby się doskonalić bez ćwiczenia i doświadczania”, możliwych jedynie w relacjach z innymi?). Wywód jednego z pierwszych członków „szkoły” pozwala przyjąć, że celem człowieka pozostaje bycie z innymi, zaś „skłonność do życia społecznego”, jedna z głównych skłonności określających gatunkową naturę człowieka, stanowi środek, który służy realizacji celu właściwego człowiekowi. Miasto (*civitas*), powiada więc Vitoria, jest „wspólnotą najbardziej naturalną, bo najbardziej zgodną z naturą”. Nie jest taką wspólnotą rodzina, nie-równie mniej doskonała i naturalna, bo niezdolna samodzielnie bronić się przez atakiem z użyciem przemocy¹¹.

a nieracjonalne stworzenia, jak władcy-prawodawcy honorujący „niehumanitarne zwyczaje”, nie mogą posiadać uprawnienia z prawa (*ibidem*, s. 247).

⁹ Skądinąd uwaga ostatnia mogła wieść do tezy, zgodnie z którą każda jednostka władna jest nie tylko rozpoznać treść wymagań prawa naturalnego, ale i użyć przemocy dla obrony siebie przed „nienaturalnym przymusem” ze strony władcy stawiającego się poza granicami prawa naturalnego, jak wywodzi Harald E. Braun w pracy *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*, Hampshire 2007, s. 90; w tej samej pracy zob. interesujące uwagi o związaniu prawodawców „siłą kierującą”, ale nie „zmuszającą” prawa, z przywołaniem uwag nie tylko Mariany, ale i Soto (s. 99 i nast.), oraz o nie tyle przymuszaniu czy „nawracaniu siłą” niechrześcijan na „wiarę Chrystusa”, ile przekonywaniu ich do chrześcijaństwa, słowem o „tolerancji” wobec nich (s. 141 i nast.).

¹⁰ F. de Vitoria, *On civil power*, q.1, a.1, § 3, [w:] *idem*, *Political Writings*, s. 4.

¹¹ *Idem*, q.1, a.2, § 4, s. 8–9. Późniejsi członkowie szkoły z Salamanki w rozważaniach dotyczących podstaw „zobowiązania politycznego”, sięgając zwykle do Arystotelesa i Akwinaty, kontynuowali rozumowania Vitorii także dowodząc, że człowiek jest z natury istotą społeczną, że sama racjonalna, bo należąca do rozumnego Bożego projektu stworzenia, przyrodzona (naturalna) skłonność (inklinacja, dążność), a nie świadomy sąd

Nie dość że wolność odnoszona jest do swoistego „bytu zbiorowego”, jakim jest wspólnota powstająca naturalnie, a w sposób odpowiadający rozumności, spontanicznie i samorzutnie, choć wedle zamysłu Bożego, nie dość, że a ona „pierwotne władztwo”, które ma służyć „dobru wspólnemu”, to jeszcze dobro to kojarzone jest przez przedstawicieli szkoły z Salamanki z treściami natury właściwej ludzkiemu gatunkowi, a przez to również z prawem naturalnym treści te, skłonności, chroniącym. Normatywny punkt odniesienia staje się czytelny, czytelna jest też

rozumu lub wola powodowana przez rozum albo arbitralnie rozstrzygająca „pcha” go do życia wspólnotowego. Ludzka „racjonalność” miała zatem polegać na działaniu odpowiednio do przyrodzonych skłonności, racjonalnym miarą rozumności Bożego projektu, który przewidywał powstawanie i istnienie „naturalnych wspólnot” mających umożliwiać zaspokajanie potrzeb typowych dla człowieka; taką potrzebą było m.in. zachowywanie gatunku, dlatego rodzina, w której realizowała się skłonność ją spełniająca, stanowiła społeczność podstawową; w niej, jako powstającej z mocy przyrodzonej tej właśnie skłonności, miała już występować „naturalna władza” męża nad żoną i ojca nad dziećmi (fakt urodzenia w rodzinie poddawał dzieci władzy ojca, niewymagającej aktu uznania z ich strony ani porozumienia między nimi i ojcem; w relacji męża i żony zgoda stawała się elementem istotnym, bo wola kobiety ujawniona przy zawarciu małżeństwa była podstawą uznania, że władza męża nad nią zaczęła się realizować i nie wymaga ustalania warunków, gdyż wynika z natury tego związku). Bóg ustalił nie tylko „rozumne skłonności” ułatwiające człowiekowi dążenie do właściwego jego naturze celu, ale nadto dał człowiekowi wolną wolę, dzięki której mógł zaprzeczyć skłonnościom, a przez to porzucić „rozumność”. Dzięki ustanowieniu rodziny człowiek uzyskiwał możliwość realizacji większej ilości potrzeb niż byłby w stanie sam zaspokoić, choć jeszcze nie wszystkich. Inna naturalna skłonność „pchała” go zatem do wstępowania do bardziej złożonych wspólnot, po to, by realizować kolejne potrzeby i poddawać się właściwym im zwierzchnościom. Istniała jednak fundamentalna różnica między władzami domową i polityczną: o ile pierwsza rezydowała w jednej z tworzących ją osób, w ojcu, a nie w rodzinie jako całości, o tyle we wspólnocie politycznej należała zrazu do niej jako całości. Przyjawszy pierwotną równość ludzi, brak racji, by uznać, że ten lub inny człowiek albo grupa ludzi posiada władzę niejako z natury, głosił np. Suárez (o „naturalnym walorze” władzy i kontrowersjach związanych z „kontraktualnym” projektem niektórych przynajmniej przedstawicieli szkoły z Salamanki piszę szerzej w tekście przywołanym w przypisie 1.). W tym miejscu warto jednak powtórzyć, że część badaczy (m.in. Richard Tuck) z tezy, iż źródło władzy tkwi w samej naturze ludzkiej, a celem jej istnienia jest obrona i zabieganie o dobro podlegających jej jednostek wywodzi wniosek, zgodnie z którym skoro jednostka mogła wyrzec się wolności, to mogła to również uczynić cała wspólnota; Tuck traktuje jednak wspólnotę jako pewną całość-jedność o woli własnej, różnej od jednostkowych, uznając, że „lud jest panem swej wolności” i może ją w całości i bezwarunkowo przenieść na kogoś (*Natural Rights Theories*, Cambridge 1979, s. 56–57). Warto jednak odnotować, że Suárez – do którego Tuck się odwołuje – kreślił wprawdzie analogię jednostki i wspólnoty, ale nie twierdził, iż wspólnota może się również „oddawać w niewolę” podobnie jak jednostka: „pierwotne władztwo” wspólnoty miało wszak realizować wymagania prawa naturalnego skłaniające do chronienia „dobra publicznego”, zatem wspólnota nie mogła wykonywać władztwa przeciwko owemu dobru ani przyzwolić na to władcy. Także zatem władca nie mógł wykonywać władztwa otrzymanego od wspólnoty przeciwko „dobru

„faktyczna” w istocie podstawa dla niego (czytelna jest też w końcu podstawa dla zarzutu stwierdzającego w tym rozumowaniu swoisty „błąd naturalistyczny”). Jest to punkt odniesienia, który należy uwzględnić, gdy zastanawiamy się nad wolnością „człowieka jako całości”: jest on wolny jedynie wówczas, gdy podejmuje zachowania zgodne ze skłonnościami swej gatunkowej natury, wolność człowieczą traci, gdy przeczy tym skłonnościom (wówczas popada w niewolę, nawet w „niewolę grzechu”, jak zdają się przekonywać członkowie szkoły). W ten kontekst uwikłany jest drugi problem zapowiedziany na wstępie niniejszego tekstu: problem swobody decydowania, wolności woli, która wszak może zatwierdzić stwierdzony przez rozum („rozumienie”) wymóg natury gatunkowej albo nawet normę prawa naturalnego, ale też może wymogowi temu czy tej normie zaprzeczyć. Innymi słowy, wola człowieka może albo dostosować się do faktycznych skłonności („unormowanych” przez Boga, który ustalił „normatywną treść” natury gatunkowej człowieka) lub chroniących je norm prawa naturalnego, a – o ile są z nimi zgodne – także do norm prawa zwyczajowego lub stanowionego, albo nie dostosować się do tych faktycznych lub normatywnych miar. Oto niezwykle istotny kontekst jednego z najciekawszych sporów, które można przedstawiać na styku etyki i myśli politycznej; sporu dotyczącego wolności jako kategorii stosowanej do woli danego, konkretnego podmiotu moralnego, a nie do

282

publicznemu”; jeśliby wspólnota zawarła z nim umowę zezwalającą na wykorzystywanie władzy przeciw temu dobru, to kontrakt byłby niesprawiedliwy, nie mógłby wiązać, byłby nieskuteczny, wspólnota przenosiłaby w nim władzę pozornie, cedując coś, czego nie posiadała. O ile zatem jednostka mogła oddać panu swą wolność i działać nie dla dobra własnego, lecz dla dobra pana, o tyle wspólnota nie mogła tego czynić, nie mogła legalizować aktów władcy skierowanych przeciw „dobru publicznemu”; z tego powodu każda norma prawa skierowana przeciwko temu dobru stawała się *ipso facto* nieprawą i nieskuteczną (zob. szerzej J.P. Sommerville, *From Suarez to Filmer: a Reappraisal*, „Historical Journal” 1982, vol. 25, nr 3, s. 534). Suárez sugeruje, że akty władcy skierowane przeciw takiemu dobru upoważniają nawet lud do jego detronizacji, gdy bowiem „mówimy o państwie jako całości, to państwo jest wyższe niż władca, państwo zatem, które obdarza władcę władzą, traktowane jest jako to, które określa warunki cesji, mianowicie że (władca) winien rządzić stosownie do dobra publicznego (public weal), a nie w sposób tyrański, oraz że jeśliby tak nie rządził, to *mógłby zostać pozbawiony posiadanej władzy i zdeponizowany*” (*Defensio*, III.3.4; wspólnota jest tutaj identyfikowana z państwem [*respublica*]). Tezy tej nie sposób uzgodnić z sugestiami Tucka. Odnotujmy jednak zarazem, że Luis de Molina w dziele *De justitia et jure*, odwołując się do św. Tomasza, eksponował nie tyle „moment rozumnego decydowania” przez Boga o treści natury, ile „moment dobroci” tkwiącej immanentnie w poszczególnych bytach, decydującej o ich poprawnych, odpowiadających prawu naturalnemu czynach (to, co dobre, ma „wynikać” z „własnej natury” danego bytu bardziej niż z woli Boga-„prawodawcy”); to „przeniesienie akcentu” nie burzyło jednak zasadniczej konstrukcji wpisanej w podejście członków szkoły z Salamanki.

tego podmiotu jako swoistej „całości”, której wola jest tylko jedną z części. Mawia się, iż wola ma być wolna, by czyn mógł być uznany za moralny albo „prawy moralnie”, z czym łączy się m.in. problem *liberum arbitrium*, odnoszony nawet do Boga samego czy czynu dokonanego w sposób wolny; mawia się jednak również, o czym już wspomiano, że „**człowiek jest wolny**” nie tyle z uwagi na swobodne decyzje swej woli, ile z uwagi na **czyny**, które poświadczają jego człowieczeństwo. Jak się wydaje, w drugiej kwestii członkowie szkoły z Salamanki nie różnili się, nieodmiennie odwołując się zwykle do stanowiska św. Tomasza, choćby – jak zdaje się dzisiaj – było ono krytykowane jako nazbyt „biologizacyjne”, bo wymagające, by wola człowieka zatwierdzała to, co od niej nie zależy¹². Gdy jednak idzie o kwestię pierwszą, ich drogi rozchodziły się, wszak szkoły nie tworzyli nawet przedstawiciele tego samego zgromadzenia zakonnego, była ona **środowiskiem** gromadzącym dominikanów i jezuitów, między którymi w pewnym momencie dziejów szkoły pojawiło się istotne napięcie wokół kwestii wolności woli raczej niż kwestii „wolności człowieka”. Ta druga kwestia jest równie ważna, ale – z perspektywy sporu jezuicko-dominikańskiego, który przyjdzie mi prześledzić na wstępie – wydaje się (przynajmniej na pierwszy rzut oka) pochodną kwestii pierwszej: ten, kto zostanie uznany za korzystającego z wolnej woli, mieć będzie szansę stać się człowiekiem wolnym. Że jednak teza ta

¹² Przywołajmy jednak, gwoli unaocznienia choćby jednego z problemów pojawiających się w relacji ustaleń zawartych w niniejszym tekście i poszukiwań św. Tomasza uwagi przytaczanego już Servaisa T. Pinckaersa: „Zakorzenie wolności w intelekcie i woli wytwarza w niej ukierunkowanie ku temu, co ma wartość prawdy i dobra, istotną dla niej i określającą jej celowość. Tak więc możliwość czynienia zła, zakłócająca tę celowość, zdaniem św. Tomasza nie należy do natury wolności: jest tylko jej oznaką i wynika z braku”, dopowiedzmy, z braku należytego ukierunkowania wyzuwającego człowieka „jako całość” z jego wolności; wolności nie realizowanej, bo do jej natury to nie należy, gdy wola podmiotu, korzystając z możliwości czynienia zła, wybiera właśnie zło, pewien brak. Św. Tomasz stwierdza to już w *Komentarzu do Sentencji*: „Do istoty (*ratio liberum arbitrium* – wolnego wyboru – nie należy niezdeteminowanie wobec dobra i zła, ponieważ wolny wybór jest przyporządkowany sam z siebie dobru, a ciężenie ku złu jest jego defektem”, jest więc defektem „wolnego wyboru”, defektem „wolnej woli”, która „spycha” w kierunku zła; z tych uwag Pinckaersa przywoływanych ze św. Tomasza wynika tedy, że nie tyle wolność człowieka „jako całości”, ile już wolność woli jest problematyzowana w relacji do zła: wolny wybór nie jest wolny, gdy nakierowuje ku złu, już on jest w takim przypadku „wybrakowany”, staje się jakąś negatywnością. Pinckaers przywołuje fragment *Sumy teologii*, w którym Tomasz orzeka, iż „fakt, że wolna wola może wybierać różne środki z zachowaniem należytego kierunku do celu, wskazuje na doskonałość wolnej woli. Natomiast to, że wybiera coś, zbaczając z kierunku do celu – a to znaczy grzeszyć – świadczy o wadliwości czy ułomności woli. I dlatego większa jest wolność woli u aniołów, którzy nie mogą grzeszyć, niż u nas, którzy możemy grzeszyć” (*Źródła moralności chrześcijańskiej...*, s. 349).

jest problematyczna, przekonamy się szybko, co sprawi, iż kwestia druga okaże się w dalszych rozważaniach nie być pochodną rozstrzygnięcia kwestii pierwszej¹³.

Zanim przejdę „do rzeczy”, nadmienię, że prowadzone za chwilę rozważania pozornie tylko mają walor głównie etyczny, a jak rzekliby niektórzy: teologiczny. W moim przekonaniu są one nie tylko użyteczne dla historyka myśli politycznej (jak były zasadnicze dla „myślicieli politycznych” tak z obozu katolickiego, jak i kalwińskiego, bez względu na to, czy czuli się „myślicielami politycznymi”, za których są dziś uznawani przynajmniej przez pewną grupę badaczy jakże podzielonych dziś na obszary/dziedziny/dyscypliny, a dopowiedzmy: nawet subdyscypliny i subsdyscypliny), ale kluczowe także dla niego, o ile pragnie on zrozumieć ujęcia bliskie nie jemu, działającemu w XXI w., skażonemu prostymi dystynkcjami wolności pozytywnym i negatywnej, ale autorom z XVI/XVII w.; autorom, których zdecydowanie mniej niż nas interesowały np. kwestie, na ile tzw. rzeczywistość materialna ogranicza nasze wybory, na ile „wolność życia” jest „ograniczana” przez śmierć, a nawet, czy wolność cywilna różni się od politycznej; choć i oni podejmowali kwestie „wolności gospodarowania” i „wolności korzystania z oporu” względem występnego władcy, a nawet z „wolności ustanowienia” już to ustroju (co, jak już widzieliśmy, choćby w przypisach, było ważnym elementem rozmyślań niektórych członków szkoły z Salamanki), już to „tytułu do panowania” jakiegoś władcy (choćby władcą tym miał być „podmiot zbiorowy”, co już problematyzowało wolność takiego „podmiotu”, bo „tytuł” miałby „on” nadawać sam sobie), to z pewnością kwestie te były dla nich nie tak istotne, jak te, do których prezentacji przystępujemy.

Każdy, kto studiuje tzw. etykę zachodnią, a zwłaszcza różne ujęcia chrześcijańskie, w pewnym zakresie ograniczane dogmatami, wie, iż w połowie XVI stulecia toczył się nie tylko spór między katolikami i kalwinistami, ale także między samymi katolikami o relację między łaską i wolą ludzką; wie, iż głównymi aktorami tego sporu katolików byli jezuita, zwłaszcza Hiszpan Luis de Molina (twórca „doktryny molinizmu”), i dominikanin, nade wszystko nieco starszy od Moliny także Hiszpan Domingo Bañez de Mondragona z Salamanki (1528–1604, twórca „doktryny banezanizmu” i autor przygotowanego na zlecenie portugalskiej inkwizycji *Relectio de merito et augmento caritatis* wydanego w Salamance w 1590 r., zawierającego krytyczną ocenę „molinizmu”). Problem w tym,

¹³ Na marginesie jedynie zaznaczę, że hiszpańskich polemistów zajmowała również relacja odwrotna: ten tylko, kto był człowiekiem, mógł być nie tylko wolny „jako człowiek”, ale i ewentualnie korzystać z wolnej woli, tylko człowiekowi przecież dostępnej. Problemy te rozważali w szczególności spierając się o „człowieczeństwo Indian”.

że nie tylko Molina, ale także Bañez mogą być zaliczani do szkoły w Salamance; skoro szkoła jest często prezentowana jako „tomistyczna”, to Bañeza raczej niż Molinę winniśmy z nią kojarzyć, bo jego stanowisko częściej niż Moliny określane bywa mianem „tomistycznego”. Miano to nadaje podejściu Bañeza m.in. jezuita Marian Morawski, znawca dogmatyki i etyki katolickiej, zauważając, że „niektórym tomistom” (podobnym Bañezowi) zarzucano, iż „ich tłumaczenie nie godzi się żadną miarą z wolną wolą i z orzeczeniami kościelnymi przeciw Kalwinizmowi”, ci jednak „z oburzeniem wypierali się tego rzekomego powinowactwa z herezją”; skojarzenie stanowiska „niektórych tomistów” (takich, jak Bañez) z podejściem kalwinistów (odrzuconym na soborze trydenckim) sugerowało nie tylko ich „nieortodoksyjność katolicką”, ale także – co dla nas znacznie ważniejsze – negowanie orientacji uzasadniającej istnienie wolnej woli. Z drugiej strony, jak wywodzi dalej autor aktywny przed stu laty, „pomawiano na odwrót molinistów, że ich zasady prowadzą do Pelagianizmu, lecz ci równie energicznie protestowali przeciw temu przypuszczeniu”¹⁴, zapewne świadomi, że kojarzy się ich ze stanowiskiem zanegowanym już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa¹⁵.

Skoro Morawski podaje, że „spory toczące się w granicach dogmatem określonych nie ujmują bynajmniej prawowierności zwalczających się teologów”¹⁶, a przez to odsyła nas do dogmatów, musimy do nich sięgnąć, by właściwie rozeznaczyć granice sporu, także tego, który przyjdzie nam przedstawiać. Zauważmy, że sobór trydencki przyjął na sesji szóstej niezwykle istotny także dla dalszych wywodów *Dekret o usprawiedliwieniu*; w jego rozdziale 1. czytamy, że „w przeniecierstwie Adama wszyscy ludzie utracili niewinność, stali się nieczyści, a przez to tak dalece byli niewolnikami grzechu i pod władzą diabła i śmierci, że nie tylko poga-

¹⁴ M. Morawski, *Dogmat łaski. 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym*, wykład 11 i 12, s. 1, www.ultramontes.pl/dogma_gratiae_11_et_12.htm (dostęp: 26.09.2010).

¹⁵ W 1594 r. papież Klemens VIII nakazał zakończenie sporu o relację łaski i wolnej woli, dwa lata później zażądał przekazania dokumentów z nim związanych, a w 1598 r. ustanowił w Rzymie specjalną Kongregację, która miała zbadać sporne problemy (*Congregatio de auxiliis* działająca do 1607 r.); choć po wysłuchaniu obu stron Kongregacja nie rozstrzygnęła sporu (początkowo biorąc stronę banezjan), to po zakończeniu jej działalności, papież Paweł V dopuścił opinie obu stron, zakazując wzajemnych oskarżeń o herezję, tj. nazywania dominikanów-banezjan „kalwinami”, a jezuitów-molinistów „pelagianami”. Mimo tego orzeczenia, kontrowersje dotyczące skuteczności łaski Bożej trwały wśród katolików jeszcze dalsze ponad sto lat: nie tylko dominikanie, jak Hyacinth Serry (autor *Historia Congregationis de auxiliis*, Louvain 1700), ale także jezuita Livinus de Meyer, krytycznie zestawiający wypowiedzi Moliny w dziele *Historia controversiarum de auxiliis* (Antwerp 1708), przyczyniali się do popularyzacji nazwiska Moliny.

¹⁶ M. Morawski, *op. cit.*, s. 1.

nie siłami natury, ale nawet Żydzi literą prawa Mojżesza nie mogli być uwolnieni ani się podźwignąć, choć ich wolna wola była prawie niezniszczona, a jedynie osłabiona i umniejszona¹⁷. Zwłaszcza fragment ostatni, w którym „wolna wola” (termin oddający w polskim tekście łacińskie *liberum arbitrium*) przypisywana jest i poganom, i Żydom, zdaje się być istotny: przez jednych i przez drugich wolna wola ma być posiadana jako „prawie niezniszczona, a jedynie osłabiona i umniejszona”. Już słowa: „prawie”, „osłabienie”, a zwłaszcza „umniejszenie” naprowadzają na zasadniczy punkt: choć wolna wola trwa w nich, trwa w tych, którzy nie są chrześcijanami, to przecież nie jest ona w nich pełna, jest jakoś „skażona” skutkiem czynu popełnionego przez Adama, ciężącej na nich „zmazy pierworodnej”. W tym już miejscu winniśmy się zatrzymać, by dostrzec osobliwą zapowiedź: przywoływani w tekście „poganie i Żydzi” nie tylko różnią się między sobą, ale zapewne w jakiejś mierze pospołu różnią się od chrześcijan; czy jednak także w nich wolna wola została „umniejszona” skutkiem grzechu pierworodnego?; czy ten „wspólny brak” wynikający z „umniejszenia” będzie usuwalny i dla niechrześcijan („pogani i Żydów”), i dla chrześcijan?; czy przedstawiciele obu grup będą w stanie „przekroczyć” to „umniejszenie”?

286 W rozdziale drugim tego samego dekretu soborowego znajdujemy orzeczenie, w myśl którego Jezus Chrystus został posłany tak Żydom, jak i poganom, by ich odkupił, by pociągnął ich do sprawiedliwości, by wszyscy oni odzyskali przybranie za synów; w rozdziale trzecim zaś czytamy, że Chrystus

[...] prawdziwie „umarł za wszystkich”, także zatem za niechrześcijan, lecz – co ważne – nie wszyscy jednak przyjmują dobrodziejstwo Jego śmierci, ale jedynie ci, którzy uczestniczą w zasłudze Jego męki; ci tedy tylko, którzy odrodzili się w Chrystusie, [...] za pośrednictwem zasługi Jego męki otrzymują łaskę, dzięki której stają się sprawiedliwi.

Łaska w wywodzie tym pojawia się jako warunek „stawania się sprawiedliwymi”, nie jest ona atoli kojarzona ze wszystkimi, lecz tylko z tymi, którzy „odrodzili się w Chrystusie”. Słowa te uwyrażniają zapowiadaną różnicę między tymi, którzy nie odrodzili się w Chrystusie, i tymi, którzy się w Nim się. Poświęcenie, dar Boga, który dla ludzi stał się człowiekiem, staje się „okazją” do zyskania szansy przez wszystkich, szansy – jak się wydaje – na „przekroczenie umniejszenia” ludzkiej woli jako woli wolnej, w każdym razie na zyskanie łaski jako warunku „stania się” przez nich „sprawiedliwymi”. Usprawiedliwienie grzesznika, także skażonego

¹⁷ *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4: 1512–1870, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 291.

tylko grzechem pierworodnym, dokonuje się przecież, jak czytamy w kolejnym rozdziale, przez „przeniesienie ze stanu, w którym człowiek rodzi się jako syn pierwszego Adama, do stanu łaski”, przez „przybranie” go za jednego z „synów Bożych” „przez drugiego Adama Jezusa Chrystusa naszego Zbawiciela, przy czym to przeniesienie po ogłoszeniu Ewangelii nie może się dokonać bez kąpieli odrodzenia lub jej pragnienia [...]”¹⁸.

Kluczowy wydaje się rozdział piąty dokumentu, którego treść podam w całości, by niczego nie uronić z ustalenia Ojców Soboru Trydenckiego z dnia 13 stycznia 1547 r.:

Sobór stwierdza też, czytamy, że usprawiedliwienie dorosłych bierze początek z uprzedzającej łaski Bożej przez Jezusa Chrystusa, czyli z Jego wezwania, którym bez żadnych wcześniejszych zasług są wzywani, aby [jako] ci, którzy przez grzechy byli odwróceny od Boga, za sprawą Jego pobudzającej i wspomagającej do nawrócenia łaski, przysposobili się do usprawiedliwienia ich samych, dobrowolnie zgadzając się i współpracując z tą łaską, w taki sposób, że – gdy Bóg dotyka serce człowieka światłem Ducha Świętego – ani człowiek nie pozostaje zupełnie beczynny przyjmując to natchnienie, zwłaszcza że może je odrzucić, ani bez łaski Bożej nie może swą wolną wolą osiągnąć sprawiedliwości wobec Niego. Stąd, gdy Pismo Święte mówi: „Zwróćcie się do Mnie, a Ja zwrócę się do was”, to przypomina nam naszą wolność, gdy zaś odpowiadamy: „Nawróć nas Panie do Ciebie, a i my się nawrócimy”, to wyznajemy, że uprzedza nas łaska Boża¹⁹.

287

Rozstrzygnięcia te wydają się jednoznaczne: łaska Boża, darmowa, „bez żadnych zasług” przez Niego dawana, poprzedza decyzję woli, woli wolnej, bo zdolnej przyjąć łaskę bądź ją odrzucić: przez przyjęcie łaski może człowiek dostąpić usprawiedliwienia, przez odrzucenie skutkiem decyzji wolnej woli nie jest w stanie uzyskać podobnego „usprawiedliwienia wobec Niego”. Rzecz idzie tedy i o wolną wolę (ta nie jest kwestionowana, choć działa wtórnie: wobec łaski uprzedniej), i o wolność człowieka jako „usprawiedliwionego wobec Niego”, wobec Jezusa Chrystusa; i o wolną wolę tedy, która może „zatwierdzić wolność” skojarzoną z usprawiedliwieniem, i o wolność człowieka „jako całości”, jako tego, który jest zarazem usprawiedliwiony czy sprawiedliwy. Już z tego fragmentu możemy wnosić, że o ile niechrześcijanie w zasadzie nie odpowiadają swą wolą na łaskę, nie przyjmują jej tedy, to korzystają wprawdzie ze swej, niekwestionowanej u nich, wolnej woli, ale nie wykorzystują szansy „przekroczenia” jej „umniejszenia” będącego skutkiem grzechu popełnionego

¹⁸ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, s. 291 i 293. Kanon 5. o usprawiedliwieniu przyjęty na tej samej sesji Soboru Trydenckiego odrzuca dwie tezy: jakoby „po grzechu Adama ludzka wolna wola została utracona i zniszczona oraz jakoby wolna wola była tylko nazwą, nazwą bez treści albo i fikcją wprowadzoną do Kościoła przez szatana” (*ibidem*, s. 313).

¹⁹ *Ibidem*, s. 293.

przez „pierwszego Adama”. Łaska zdaje się więc być tym elementem, którego przyjęcie dobrowolne, dzięki decyzji wolnej woli, stanowi warunek „przekroczenia umniejszenia” także wolnej woli; co więcej, wolność człowieka „usprawiedliwanego wobec Niego” jest możliwa tylko dzięki właściwemu wyborowi dokonywanemu swobodnie przez wolę; można wprawdzie prawić o wolności tego, który nie jest „usprawiedliwiony wobec Niego”, refleksja taka jest jednak o tyle chybiona, że odnosi się do kogoś, kto błędnie wykorzystał swą wolną wolę, kto odrzucił dawaną mu darmo łaskę Boga samego²⁰ i nie skorzystał z usprawiedliwienia, co zdaje się być równoznaczne z rezygnacją z wolności człowieka „jako całości”. Zwróćmy jeszcze uwagę na zastrzeżenie, iż „bez łaski Bożej człowiek nie może swą wolną wolą osiągnąć sprawiedliwości wobec Niego”, iż przyjęcie łaski decyzją wolnej woli warunkuje osiągnięcie sprawiedliwości, a co za tym idzie wolności przez człowieka „jako całość”. Wolna wola nie wsparta przez łaskę nie wystarcza, by osiągnąć usprawiedliwienie, osamotniona, przez łaskę nie wsparta, wola ta wprawdzie wciąż zapewne działa, tyle że jest wciąż „umniejszona”, nie umożliwia osiągnięcia stanu wolności człowiekowi „jako całości”. Niemniej, zaznaczmy i to, że owa „umniejszona” wolna wola ma zdecydować o przyjęciu łaski; dzięki temu przyjęciu dopiero znosi ona swoje „umniejszenie”, co umożliwia osiągnięcia usprawiedliwienia, a co za tym idzie stanu wolności człowieka „jako całości”. Może się już w tym miejscu wydawać, że niechrześcijaństwo, którzy nie przyjmują wolną wolą łaski i dlatego nie uzyskują usprawiedli-

288

²⁰ Rozdział 6 przywoływanego dekretu brzmi jednoznacznie nie tylko w omawianym zakresie, ale także w odniesieniu do kwestii innej jeszcze, dotyczącej przykazań/norm jako ewentualnych kryteriów, które należy poznawać i stosować, by należycie korzystać z wolnej woli, a przez to zyskiwać wolność skojarzoną z usprawiedliwieniem: „Do sprawiedliwości [dorośli] się przysposabiają: gdy pobudzeni i wsparci łaską Bożą przyjmują wiarę ze słuchania i dobrowolnie zwracają się do Boga” (zauważmy ponowne podkreślenie uprzedniości łaski wobec dobrowolnego, opartego o wybór dokonywany przez wolną wolę aktu upadłego wszak człowieka), „wierząc, że prawdziwe jest to, co przez Niego zostało objawione i obiecane [...]; gdy rozumieją, że są grzesznikami – przechodząc od strachu przed Bożą sprawiedliwością, który pożytecznie ich przeraża, do rozważania Bożego miłosierdzia – i dźwigani są w nadziei, ufając, że Bóg będzie dla nich łaskawy ze względu na Chrystusa, i zaczynają Go miłować jako źródło wszelkiej sprawiedliwości, i dlatego odwracają się od grzechów z pewnym obrzydzeniem i nienawiścią, czyli poprzez pokutę, którą należy podjąć przed chrztem; i wreszcie gdy obiecują przyjmując chrzest, rozpocząć nowe życie i zachowywać Boże przykazania” (*Dokumenty Soborów Powołanych...*, s. 295). Zwłaszcza odesłanie do „Bożych przykazań” warto zapamiętać, pojawia się bowiem w nim wyraźna zapowiedź związku już nie tyle łaski darmo dawanej i wyborów dokonywanych dobrowolnie, przez wolną wolę, ile związku wolnej woli i norm pochodzących od Boga (na razie nie tyle „norm opartych na naturze gatunkowej, ile właśnie pochodzących od Boga-prawodawcy jako „źródła wszelkiej sprawiedliwości”).

wienia, nie tylko nie mogą stawać się wolnymi ludźmi w swej „całości”, ale także nie mogą realizować swojego człowieczeństwa, nie mogą osiągać celu właściwego człowiekowi, ku któremu kierunkować wszak mają naturalne skłonności.

W przywoływanym dokumencie Soboru odrzucenie łaski zostaje też skojarzone z negacją przykazań sformułowanych przez Boga. Związek łaski i praw, dwóch elementów od Boga pochodzących, dawanych człowiekowi jako stworzeniu rozumnemu i korzystającemu z wolnej woli, ale i upadłemu, jest znaczący, naprowadza bowiem na dyskusję toczoną przez molinistów z tomistami-banezjanami nie tylko o relacji łaski Boga i woli człowieka, ale także o relacji prawa (osobliwie Bożego) i woli człowieka; wydaje się, że nie tylko łaska²¹, ale i prawo zdają się być „uprzednie” wobec woli (ani łaska, ani prawo nie są traktowane jako wtórne wobec wyborów wolnej woli człowieka)²². Oznacza to jednak, że wolność człowieka „jako całości” zależy i od woli potwierdzającej wymagania prawa, i od woli przyjmującej łaskę, w obu przypadkach bowiem wola „odnosząc się pozytywnie” czy „zatwierdzając” już to prawo, już to darmo dawaną łaskę umożliwia zarówno „usprawiedliwienie”, jak i osiągnięcie stanu wolności człowieka „jako całości”. Lecz właśnie ten wniosek zdaje się być istotny dla historyka myśli politycznej: wybory woli warunkują osiągnięcie i usprawiedliwienie, i wolności człowieka „jako całości”, mało jednak tego, bo i wybory woli mogą przecież deprecjonować zarówno samo usprawiedliwienie, jak i wolność człowieka „jako całości”, z czego wynika, że wolność woli wcale nie jest tym samym, czym jest nie tyle usprawiedliwienie, ile wolność człowieka „jako całości”, że wolna wola – odrzucając łaskę lub odrzucając wymagania prawa – może pchnąć człowieka „jako całość” w stan nieusprawiedliwienia z jednej, negacji

²¹ Potwierdza to w swoisty sposób 2. kanon o usprawiedliwieniu, deprecjonujący tezę, jakoby „łaska Boża” była przez Chrystusa „dawana tylko po to, aby człowiek łatwiej mógł żyć sprawiedliwie i zasłużyć sobie na życie wieczne”, oraz tezę, jakoby „jedno i drugie”, zatem życie sprawiedliwe i zbawienie, „można osiągnąć bez łaski mocą wolnej woli, chociaż z trudem i wysiłkiem” (*Dokumenty Soborów Powszechnych...*, s. 311 i 313).

²² Ostatnie zdanie naprowadza, oczywiście, na istotny spór toczony do dzisiaj, ten mianowicie, który dotyczy kwestii pochodzenia prawa; wybór, zgodnie z którym wszelkie prawo wiążące człowieka od niego samego pochodzi, jest sprzeczny z przytaczanymi ustaleniami, a przez to znosi kluczowy ich element. Nie wdając się szerzej w nadzwyczaj interesującą kwestię „przełomu nominalistycznego” i jego konsekwencji i dla etyki, i dla myśli politycznej i prawniczej lub nawet prawnej, poprzestaną na uwadze, iż przełom ten bez wątpienia uwypuklił znaczenie aktywności Boga jako prawodawcy, wskazał, iż to wola Boga poprzedza ustalenie treści prawa, być może otwierając drogę w kierunku uznania, że również „prawodawcza wola” człowieka może poprzedzać treści takich ustalenie.

wolności, by nie rzecz „stan niewoli” (oczywiście, nie niewoli „fizycznej”, ale „normatywnej”), z drugiej strony.

Należy pamiętać, że problem „usprawiedliwiania” w przytoczonych dotąd fragmentach odnosi się nade wszystko, jeśli nie wyłącznie, do usuwania zmyły grzechu nie tyle każdego, ile pierwotnego przez chrzest; bez chrztu umożliwiającego usunięcie tej zmyły niepodobna osiągnąć zbawienia, celu, ku któremu zmierza człowieka wolny „w całości”, co dyskwalifikuje w tym zakresie wszystkich tych, którzy nie przyjęli chrztu, i daje nam wstępną odpowiedź na pytanie o różnice dzielące niechrześcijan (tak pogan, jak i Żydów) od chrześcijan. Dzięki usprawiedliwieniu przez chrzest (jako „przyczynę narzędziową”, jak głosi omawiany dekret) każdy otrzymuje nie tylko odpuszczenie grzechów, ale także „wszystkie dary wlane: wiarę, nadzieję i miłość”; co więcej, przyjmujący „prawdziwą i chrześcijańską sprawiedliwość przez chrzest od razu otrzymują polecenie, aby odrodzeni zachowywali ją, to jest by zachowywali sprawiedliwość, jako najlepszą szatę daną im przez Jezusa Chrystusa, a nie tę, którą Adam stracił dla siebie i dla nas przez swoje nieposłuszeństwo”. Ważne jednak jest to, że nadto dekret wskazuje jednoznacznie, iż polecenie zachowywania sprawiedliwości po raz kolejny należy wiązać z wezwaniem do zachowywania przykazań ustanowionych i przez Boga²³, i przez Kościół²⁴. „Nikt zaś”, powiada się bowiem w rozdziale 11. i 12.,

290

²³ *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, s. 297 i 299.

²⁴ Wezwanie do zachowywania takich praw, które ustanowił Kościół, a także – jak się wydaje – skierowanie uwagi na czyny poświadczające przyjęcie łaski z jednej, realizowanie wymagań normatywnych z drugiej strony, wyznaczają kontekst dla następującego fragmentu omawianego dekretu: „Chociaż trzeba wierzyć, że grzechy nie są, ani nigdy nie były, odpuszczane inaczej, jak tylko ‘darmowo’ z Bożego miłosierdzia ze względu na Chrystusa, to jednak nie można powiedzieć, że komukolwiek chępiącemu się ufnością i pewnością [uzyskania] odpuszczenia swoich grzechów, poprzestającemu jedynie na tym, przebacza się lub przebaczone grzechy. Ta próżna i pozbawiona wszelkiej pobożności ufność może cechować heretyków i schizmatyków, owszem w naszych burzliwych czasach głoszona jest bardzo zawzięcie przeciwko Kościołowi katolickiemu (*Dokumenty Soborów Powszechnych...*, s. 299). „Usprawiedliwieni [...] dopiero przez zachowywanie przykazań Boga i Kościoła uzbrajają się bronią sprawiedliwości dla uświęcenia. Gdy wiara współpracuje z dobrymi czynami, oni wzrastają w tej właśnie sprawiedliwości przyjętej przez łaskę Chrystusa i są bardziej usprawiedliwieni” (s. 301). Dodajmy jeszcze kanon 20. o usprawiedliwieniu w pełnym jego brzmieniu, by unaocznic poważne znaczenie tych ustaleń: „Gdyby ktoś mówił, że człowiek usprawiedliwiony, bez względu na stopień doskonałości, nie jest zobowiązany przestrzegać przykazań Boga i Kościoła, ale tylko wierzyć, jakby Ewangelia była prostą i bezwzględną obietnicą życia wiecznego, bez warunku przestrzegania przykazań – niech będzie wyklęty” (*ibidem*, s. 315).

[...] nawet usprawiedliwiony, nie powinien uważać, że jest wolny od zachowywania przykazań, nikt też nie może mówić w sposób zakazany przez ojców pod karą anatemy, że przykazania Boże są dla człowieka usprawiedliwionego niemożliwe do zachowania ani nie powinien aż tak domniemywać z niedostępnej tajemnicy Bożego przeznaczenia, żeby uważał za pewne, iż jest w liczbie przeznaczonych [do zbawienia]²⁵.

Samo uzyskanie usprawiedliwienia przez przyjęcie chrztu nie „gwarantuje” ani osiągnięcia zbawienia, ani trwałości wyborów woli, ani – co za tym idzie – zachowywania wolności przez człowieka „jako całość”. Wszak po uzyskaniu jednego usprawiedliwienia (przez chrzest) i odzyskaniu dzięki niemu możliwości bycia wolnym „jako całość”, człowiek może porzucić stan wolności „jako całości”, gdy błędnie wybierze swą wolną wszak wolą, gdy zgrzeszy, popadnie w „niewolę grzechu”. Ale nawet wówczas może on – znów dzięki pobudzeniu łaską dobrowolnie przyjmowaną, akceptowaną przez jego wolną wolę – odzyskać raz jeszcze lub wiele razy jeszcze utracane usprawiedliwienie dzięki sakramentowi pokuty. Godzi się atoli wskazać, iż nie jest on w stanie tego dostąpić przez czyny „dokonywane siłami natury ludzkiej albo z pomocą nauki Prawa”, lecz dopiero dzięki „łasce Bożej”²⁶. Samo zatem dostosowywanie przez wolę wyborów do wymagań natury ludzkiej, samo przestrzeganie prawa wymagania te chroniącego nie wystarczają, konieczne bowiem staje się po raz kolejny skorzystanie z łaski wciąż dawanej darmo przez Boga. Jednak, skoro mówi się o sakramencie pokuty, wolna wola może – co konieczne – skorzystać z łaski jedynie wówczas, gdy należy do ochrzczonego, do tego zatem, kto „umniejszenie” woli wynikające z grzechu pierwotnego już przekroczyć lub „zniósł”. Słowem, spoglądając

²⁵ *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, s. 303 i 305. Dopowiedzenie znajdujemy w rozdziale 16. tego samego dokumentu, gdzie mowa o „ludziach usprawiedliwionych”, „którzy przyjętą łaskę trwale zachowali albo utraconą odzyskali”, i gdzie znajdujemy następujący wywód: „Dlatego też dobrze czyniącym „aż do końca” i mającym nadzieję w Bogu trzeba ukazywać życie wieczne jako łaskę miłosiernie przyobiecaną synom Bożym przez Jezusa Chrystusa i jako nagrodę, która wiernie ma być przyznana z obietnicy tego samego Boga za ich dobre uczynki i zasługi. [...] Gdyż tenże Jezus Chrystus [...] nieustannie udziela usprawiedliwionym mocy, która zawsze poprzedza, towarzyszy i następuje po ich dobrych czynach, bez której one w żadnym razie nie mogłyby być miłe Bogu i zasługujące. Należy wierzyć, że usprawiedliwionym niczego już nie brakuje, aby czyniami dokonany w Bogu, zadośćczynili prawu Bożemu w tym życiu i zasłużyli sobie prawdziwie na życie wieczne w odpowiednim czasie. [...] W ten sposób ani naszej własnej sprawiedliwości nie uważa się jako pochodzącej od nas, ani nie zapoznaje się i nie odrzuca sprawiedliwości Bożej; to bowiem, co nazywa się naszą sprawiedliwością, ponieważ przez jej udzielenie nam jesteśmy usprawiedliwieni, jest tą samą sprawiedliwością Bożą, ponieważ Bóg nam jej udziela ze względu na zasługę Chrystusa” (*ibidem*, s. 309 i 311).

²⁶ *Ibidem*, s. 311 (1. kanon o usprawiedliwieniu).

z drugiej strony: wolna wola tego, kto nie przyjął chrztu, nie przekroczył tedy jej „umniejszenia”, nie jest w stanie samodzielnie, a szans na przyjęcie łaski po grzechu już wydaje się nie mieć, zyskać usprawiedliwienia tylko dzięki swym czynom choćby potwierdzającym wymagania prawa, nie jest więc również w stanie stać się wolnym „jako całość”, osiągnąć stanu wolności człowieka „jako całości”.

Czwarty kanon o usprawiedliwieniu, negując jako niekatolicką tezę, iż ludzka wolna wola w niczym nie współdziała „z Bożym pobudzeniem i wezwaniem”, raz jeszcze potwierdza potrzebę korzystania z łaski gwoli uzyskania usprawiedliwienia, wskazując zarazem, że może ona sprzeciwić się łasce. Już ten kanon eksponuje zarówno konieczność współdziałania wolnej woli człowieka zachowanej przezeń mimo grzechu pierwotnego z łaską, jak i możliwość odrzucenia przez nią łaski. Konsekwentnie, kanon szósty neguje tezę, jakoby nie leżało w mocy człowieka kroczenie drogami zła, jakoby zarazem „zarówno złe, jak i dobre czyny sprawiać miał tylko Bóg, nie tylko przez przyzwolenie, ale także własne osobiste działanie, do tego stopnia, że Jego własnym dziełem jest nie mniej zdrada Judasza, niż powołanie Pawła”²⁷. Człowiek jest zatem w stanie swoją wolną wolą nie tylko wkroczyć, ale i kroczyć „drogami zła”, na które nie wprowadza go Bóg, lecz o podjęciu których decyduje on sam, decyduje swą wolną wolą; wolą, którą – jak głosi z kolei kanon 20. – może on przyjmować treści Ewangelii, lecz którą zarazem winien przyjąć przykazania „Boga i Kościoła”, by trwać w usprawiedliwieniu i wolności „jako całość”²⁸.

Znając kontekst wyznaczany przez orzeczenia trydenckie, Morawski uznaje za dogmat, „że człowiek może się oprzeć łasce, z czego wyprowadza wniosek, iż zdarza się łaska, z którą człowiek współdziała, której się nie opiera, i zdarza się łaska, której człowiek się opiera, z którą nie współdziała”. Teza ta, jak widzieliśmy przyjęta na Soborze, ma być podstawą „słynnej”, jak pisze polski jezuita, „dystynkcji pomiędzy łaską skuteczną a łaską dostateczną; skuteczną nazwano łaskę, która rzeczywiście skutek odnosi, a łaską dostateczną – nie chciano jej bowiem nazwać bezskuteczną – nazwano tę drugą, która faktycznie skutku nie odnosi”²⁹. Choć więc każda łaska jest w pewnym sensie skuteczna, bo zmierza do zbawiennego czynu, to ta tylko w dystynkcji określana jest mianem skutecznej, która połączona została z decyzją człowieka, z dobrowolnym jego z nią współdziałaniem, pozwalającym w pełni wywołać czyn zbawien-

²⁷ *Ibidem*, s. 313.

²⁸ *Ibidem*, s. 315.

²⁹ M. Morawski, *op. cit.*, s. 1–2.

ny. Dystynkcja jest o tyle istotna, że prowadzi do uznania, iż jeśli łaska (która jest zawsze uprzednia wobec decyzji woli ludzkiej) nie zostanie zaakceptowana przez wolną wolę człowieka, to traci swą skuteczność, jest tylko dostateczną, niepotwierdzoną, niespełnioną. Wola człowieka staje się więc decydującym kryterium skuteczności łaski, co zbliża nas do uchwycenia podstaw stanowiska Moliny, tkwiącego w jego przekonaniu korzeniami zarówno w Piśmie Św., jak i w pismach pierwszych Ojców Kościoła, a w końcu również w *Sumie teologii* św. Tomasza. Molina (który, jak pamiętamy, miał się zdaniem krytyków zbliżyć do pelagianizmu) uznał, iż Bóg daje łaskę darmo, uprzednio, przed czynem, jednak od wolnej woli człowieka ma zależeć, czy ją przyjmie, czy też odrzuci. Choć Bóg, czemu Molina nie przeczył, przewiduje decyzje człowieka, to ich nie „determinuje”. Zawsze daje On jedną „rodzajowo” łaskę, która nie jest „wewnętrznie zróżnicowana”, nie On jednak decyduje o tym, czy łaska będzie skuteczna, czy tylko dostateczna, lecz człowiek dzięki posiadaniu wolnej woli³⁰.

Krytycy podnosili, że Molina odrzuca tezę o bezwzględny „panowaniu” Boga nad wszystkimi bytami, uniezależnia wolną wolę człowieka od absolutnego władztwa Boga, można nawet w pewnym zakresie dopowiedzieć, że „jakoś” uzależnia Boga od ludzkiej woli, skoro ta miałaby „uskutecznić” (nie w sensie dzisiejszym „realizacji”, lecz jakiegoś „zatwierdzenia”) Jego wszak łaskę. By „przywrócić” rolę „panującego” Bogu, krytycy uznawali, iż Jego działanie (*motio divina*) musi poprzedzać wszelkie akty także takich stworzeń rozumnych i wolnych, jakimi są ludzie, nie tylko moralnie, ale i fizycznie: łaska miała więc być pierwsza nie tylko w stosunku do czynu, ale także, iż uprzednia i nieuwarunkowana, skuteczna bądź dostateczna nie na mocy decyzji wolnej woli człowieka, ale na mocy decyzji samego Boga. Dystynkcja: łaska skuteczna a łaska dostateczna, została więc zachowana przez krytyków, z tą atoli poprawką, że „łaska z natury swojej jest skuteczna, tak że ta łaska z góry”, *a priori*, „z istoty swojej skutek odniesie, a odniesie przez to, że powoduje, determinuje samo współdziałanie człowieka”; decyzja człowieka korzystającego z wolnej woli stawała się jednak zbędna, skoro sam Bóg udzielający łaski miał teraz decydować o jej skuteczności (udzielając łaski, miał On teraz „determinować współdziałanie człowieka”, które traciło walor „dobrowolnego”, skoro było determi-

³⁰ Molina twierdził, że łaska skuteczna, która zawiera w sobie pojęcie wolnej zgody woli człowieka, nie różni się w swej naturze od łaski jedynie dostatecznej, która wystarcza do uzdolnienia ludzkiej woli do dokonania czynu zasługującego, jeżeli wola wyraziła na nią zgodę i współdziałała z nią: łaska taka staje się „skuteczna”, jeśli wola faktycznie wyraża na nią zgodę (łaska skuteczna jest zatem tą, z którą wola ludzka faktycznie w dobrowolny sposób współdziała).

nowane samym rodzajem łaski ustalonym przez Boga; łaska skuteczna miała sama przez się, od wewnątrz i w sposób nieomylny, współtworzyć czyn zbawienny z wolną wolą, ta ostatnia była jednak determinowana do współdziałania z łaską). Krytycy przewidywali jednak drugi jeszcze rodzaj łaski lub – jak pisze Morawski – „drugą łaskę”, która „z natury swojej jest tego rodzaju, że skutku nie sprawi”, i dlatego nazywana jest „tylko dostateczną (*mere sufficiens*)”, dającą zaledwie „możność czynu zbawiennego, podnoszącą władze duszy, a nawet udzielającą im zdolności do działania nadprzyrodzonego”³¹, nie determinującą atoli ich działania ani nie kierującą nieomylnie ludzkiej woli, która jednak musiała być dopełniona w postanowieniach przez łaskę skuteczną udzielaną przez Boga.

Ostatecznie, zdaniem Bañeza i innych krytyków Moliny, Bóg miał wspomagać rozumne stworzenia w ich dobrowolnych aktach na dwa sposoby, a może nawet podwójnie: raz działając bezpośrednio na wolę i uzdalniając ją do działania (dając jej przez łaskę dostateczną możliwość działania), kiedy indziej (dopełniając) wpływając za pośrednictwem woli na sam skutek, stanowiąc jakby ostateczne „potrącenie” woli do czynu (łaska skuteczna). Bóg nie miał więc działać przez taką samą rodzajowo łaskę, lecz korzystał z dwóch różnych jej rodzajów; gdy działał za pośrednictwem łaski skutecznej, dokonywał wręcz „potrącenia” podmiotu, by ten działał, albo wzbudzał „podniecie fizyczne” (*praemotio physica*) do działania, tym samym determinując czyn, choć działając przez podmiot czy raczej w nim³². Brak takiej „podniety” miał sprawiać, że stworzenie nie było w stanie działać, z czego należy wnosić, że również nie mogłoby, mimo swej rozumności i woliwności, zdecydować o współdziałaniu z łaską, jak chciał Molina. Ostatecznie więc, zgodnie z ujęciem Bañeza,

³¹ M. Morawski, *op. cit.*, s. 4.

³² Banezianie nauczali, że Bóg ma absolutne panowanie nad wszystkimi bytami, zatem żaden byt w swoim istnieniu i działaniu nie może przekroczyć uniwersalnej sfery Pierwszej Przyczyny; także wolna wola stworzeń w sposób konieczny podlega absolutnemu władztwu Boga i nie może naruszyć ni przekroczyć tej sfery. działania Boga jako Pierwszej Przyczyny (*motio divina*), które z konieczności i ontologicznie poprzedza wszelką działalność stworzeń nierozumnych czy też rozumnych i wolnych, i dlatego nazywa się *praemotio* (*praedeterminatio ad actum*): nie jest to jednak jedynie oddziaływanie moralne Boga na stworzenie, lecz działanie sprawcze w porządku fizycznym, tedy nazywane być winno *praemotio physica*. To uniwersalne i „suwerenne” działanie Boga, zwane w teologii *concursum divinum naturalis*, nie ma jednak nosić wolnej woli ludzkiej: podobnie jak w porządku naturalnym, w porządku nadprzyrodzonym Bóg współdziała, zatem łaska w stosunku do nadprzyrodzonego czynu zasługującego, włączając ostateczny jego skutek, tj. zbawienie, jest absolutnie uprzednia i „suwerenna”. Z tego powodu główna teza banezjanizmu wiedzie do koncepcji predestynacji, uznania, że zbawienie jest niezależne od zasługi lub odpowiedzi ze strony człowieka.

Bóg miałby „fizycznie determinować wolę naszą do wszystkich czynów zbawiennych”³³.

Molina szedł w innym kierunku, między innymi dlatego, że za punkt wyjścia obierał nie tyle tezę o Bożej wszechmocy, ile tezę o istnieniu wolnej woli w stworzeniu rozumnym, jakim jest człowiek. Skoro Bóg sprawuje opatrność, wywodził, to musi mieć nieomylną wiedzę o tym, jak dana wola będzie odpowiadać na daną jej łaskę w danych okolicznościach. Bóg posiada jednak wiedzę pośrednią (*scientia media*), dzięki której poznaje w sposób nieomylny, jak wola ludzka w możliwych do pomyślenia okolicznościach będzie reagowała na tę lub inną łaskę. Przewidywanie przyszłych czynów człowieka miało jednak „zależec” od jego wolnych decyzji, wiedza Boga była więc zarazem uwarunkowana (*scientia conditio-nata*). Podkreślanie przez banezjan woli Boga wywołującego „uprzednie fizyczne poruszenie”, a przez to sprawiającego poprawny czyn człowieka, Molina uznał za równoznaczne z unieważnieniem jego wolnej woli. Należało bronić niezależności ludzkiej woli od determinującego wpływu Boga, przyjmując, że „łaska jest głównym czynnikiem zbawczym, choć nie jest jedynym czy wyłącznym czynnikiem”. Choć wola ludzka miała być podrzędna wobec Bożej łaski, to w ujęciu Moliny także ona była istotna, choć miała współdziałać z łaską: łaska w każdym przypadku miała więc dawać człowiekowi „możność dokonania czynu zbawiennego”, do niego jednak należało jej „zatwierdzenie”.

Wpływając na wolną wolę, łaska czyni ją [...] bożomocną, tj. udziela jej zdolności nadprzyrodzonej do wykonania czynu zbawiennego, ale pozostawia zarazem pełną możliwość zaniechania tego czynu. Jeżeli zatem człowiek wykonywa czyn zbawienny, to działa tą nadprzyrodzoną zdolnością, jaką ma z łaski, jeżeli zaś go nie wykonywa, to działa oczywiście jedynie swą władzą naturalną,

³³ M. Morawski, *op. cit.*, s. 3. Morawski tak przedstawia stanowisko hiszpańskiego dominikanina: „jeśli żaden czyn stworzony zdarzyć się nie może bez uprzedniej determinacji Bożej, to Bóg, znając od wieków swe własne dekry, wie zarazem o wszystkim, co się w czasie dzieć będzie, przewiduje też każdy dobrowolny uczynek człowieka. Dlatego też wiedza Boża jest absolutnie niezależna od stworzeń, bo dopiero mocą uprzedniego wyroku Bożego czyn stworzenia zdarzyć się może. Z własnego zatem dekretu wie Pan Bóg o wszystkim, co stworzenie uczyni, niepodobna bowiem – mówią tomiści – żeby Pan Bóg dopiero ze stworzenia dowiadywał się, co ono w danych warunkach uczyni i niepodobna, żeby stworzenie mogło wszechmocną Jego wolę nakłaniać w tę raczej niż inną stronę, albo odmienić jakimkolwiek sposobem Jego odwieczne wyroki” (*ibidem*, s. 3). Augustianie, o których także wspomina Morawski, mieli kojarzyć skuteczność łaski nie tyle z wolną wolą orzekającą człowieka (jak Molina), ile z decyzją Boga (dotąd jak Bañez), choć nie wywołującą „premoji fizycznej”, a jedynie „moralną” (i oni jednak głosili, że „łaska sama z siebie, z natury swojej, nieomylnie pociąga za sobą współdziałanie stworzenia, że łaska skuteczna swą mocą moralnie musi zwyciężyć złą pożądlivość” (*ibidem*, s. 4).

co – jak widzieliśmy, przywołując orzeczenie soborowe – było dyskwalifikowane jako podstawa „usprawiedliwienia”, a przez to również uzyskania wolności człowieka „jako całości”. Nie oznacza to, że z jednej strony działa łaska, z drugiej zaś, jakby równolegle, wola z nią współdziałająca w naturalny sposób, gdyż „naturalnym czynem wola z łaską współdziałać nie może; dopiero wówczas, gdy łaska poruszy wolę, ta ma zyskiwać moc do wykonania czynu nadprzyrodzonego, zachowując równocześnie moc naturalną nie wykonania go”, z czego wynika, że należy odróżniać poruszenia woli ku czynowi nadprzyrodzonemu i jej poruszenia „negatywne”, decydujące o niewykonywaniu takiego czynu. Potwierdzają to słowa: „Jeżeli pod tchnieniem łaski człowiek czyni cokolwiek w kierunku nadprzyrodzonego dobra moralnego, to działa [zawsze] mocą łaski; jeżeli zaś postępuje przeciwnie, to działa jedynie swą mocą naturalną, którą łaska pozostawia nietkniętą. Różnica tedy między łaską skuteczną a dostateczną [...] nie pochodzi z istoty łaski, lecz jedynie z wolnej woli człowieka”³⁴. Po takim ustaleniu Molina mógł wnioskować, że łaska nie może się „obrócić” ku złu, że dana jest tylko „do czynu dobrego”, zarazem jednak, iż ludzka „wola może ją udaremnić”; mógł też wnioskować, że nie ludzka wola początkuje drogę ku dobru, a zwłaszcza ku zbawieniu, lecz właśnie łaska, która wolę uzdalnia, nadaje jej możliwość w tym zakresie, możliwość tę jednak wola może zniweczyć, jako że żadna łaska nie determinuje jej w ten sposób, „aby wola nie mogła, zamiast być tej łasce powolną, wykonać czynu przeciwnego, czyli połączyć z aktualnym wpływem łaski akt oporu”³⁵.

Przypomnienie ważnej dyskusji prowadzonej przez dominikanów i jezuitów pospołu zaliczanych do członków szkoły z Salamanki pozwala dostrzec niejaki napięcie w jej wnętrzu; napięcie między tymi, którzy eksponowali determinowanie wyborów człowieka przez Boga, i tymi, którzy przynajmniej w kierunku wyboru tego, co jest złem, brakiem, niezgodnością z wymaganiami natury gatunkowej, rezygnacją z celu właściwego przedstawicielom gatunku ludzkiego, eksponowali rolę arbitralnej ludzkiej woli; prawda, woli przydanej przez Boga, błędnie jednak używanej. Prezentacja tego napięcia nie ma prowadzić do wyjaskrawienia kwestii wpływu Boga korzystającego z łaski na wybory dokonywane przez człowieka; ma raczej ujawniać problemy podejmowane przez członków szkoły, którzy wciąż zgodnie podkreślali, iż wybory dokonywane przez ludzką wolę zatwierdzają (choćby dzięki pomocy łaski, z którą wola ma współdziałać) albo negują skłonności

³⁴ M. Morawski, *op. cit.*, s. 4.

³⁵ *Ibidem*, s. 5.

przyrodzone i chroniące je normy prawa naturalnego, odwołując tym samym jednostkę dokonującą wyborów od właściwego jej celu, grzeszącą zatem, tracącą swą człowieczą wolność. Dla myśli politycznej członków szkoły było to rozstrzygnięcie istotne, naprowadzające na problemy dalsze, choćby te, które dotyczyły wyborów woli zatwierdzających lub negujących skłonności przyrodzone do podtrzymywania gatunku czy pozostawiania z drugimi w pokoju, do zachowywania indywidualnego życia czy poznawania rzeczywistości, nie tyle w całej jej komplikacji, ile w szczególności znajdowanego w niej właśnie dobra publicznego. Wydaje się, że rozstrzygnięcie to skłaniało twórców myśli do eksponowania potrzeby potwierdzania przez wolę treści owych skłonności, czynienia tego po to, by wolność człowieka „jako całości” mogła się realizować czy mogła trwać, a przez to, by mogła trwać „wolność” zbiorowości współtworzonej przez wolne jednostki, zbiorowości nakierowanej na dobro, kojarzone przecież nie tyle z celem zbiorowości, ile z celami jednostek na nią się składających³⁶.

Bibliografia

- Braun H.E., *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*, Hampshire 2007.
- Buchner W., *Wojna i konkwista. Hiszpańska myśl polityczna Złotego Wieku*, Kraków 2007.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4: 1512–1870, Kraków 2004.
- Höpfl H., *Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, Cambridge 2004.
- Meyer L. de, *Historia controversiarum de auxiliis*, Antwerp 1708.
- Morawski M., *Dogmat łaski. 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym*, wykład XI i XII, s. 1, www.ultramontes.pl/dogma_gratiae_11_et_12.htm (dostęp: 26.09.2010).
- Pinckaers S.T., OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994.
- Serry H., *Historia Congregationis de auxiliis*, Louvain 1700.
- Sommerville J.P., *From Suarez to Filmer: a Reappraisal*, „Historical Journal” 1982, vol. 25, nr 3.

³⁶ Ustalenie to zwraca nas ku dystynkcji Berlina dwóch rodzajów wolności, z których „negatywna” nie wydaje się pojawiać w poszukiwaniach członków szkoły z Salamanki, wyraźnie natomiast widać w nich pewien rodzaj tego, co wspomniany autor zwie „wolnością pozytywną”.

- Szlachta B., *Przedstawiciele katolickiej szkoły z Salamanki wobec umowy społecznej*, [w:] Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010.
- Szlachta B., *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2007.
- Szlachta B., *Sprawiedliwość, prawo i uprawnienie w myśli św. Tomasza z Akwinu (zarys problematyki)*, [w:] P. Bartula, K. Haremska (red.), *Teka Łagowskiego. Księga jubileuszowa z okazji 70. urodzin Profesora Bronisława Łagowskiego*, Kraków 2008, s. 129–151.
- Tuck R., *Natural Rights Theories*, Cambridge 1979.
- Vitoria F. de, *Political Writings*, red. A. Pagden, J. Lawrance, Cambridge 1995.

Civitas libera. Wolność w koncepcjach republikańskich XVI wieku

W polskim dyskursie republikańskim XVI w., któremu poświęcony jest ten artykuł, pojęcie wolności odgrywa rolę fundamentalną, choć – inaczej niż w ujęciach późniejszych lub w ujęciach liberalnych – nie jest punktem wyjścia rozważań o ładzie politycznym. Renesansowa myśl polityczna, przynosząca odrodzenie antycznej tradycji republikańskiej, w Polsce znajduje wyraz w traktatach politycznych autorów, którzy wnoszą namysł polityczny na poziom tak wysoki, że nie ustępuje on niczym traktatom powstającym w tym czasie gdzie indziej. Dyskurs republikański ma u nas swoiste rodzime zabarwienie wynikające z określonej sytuacji społeczno-ustrojowej, ale jest też głęboko osadzony w klasycznym dziedzictwie republikańskim i na tym podwójnym tle należy go rozważać. Analizując ideę wolności w polskim dyskursie republikańskim przez pryzmat tych dwóch kontekstów, wskażę, że łączy się ona ściśle z innymi kluczowymi dla teorii republikańskiej kategoriami, takimi jak ład wspólnotowy rzeczypospolitej, sprawiedliwość i prawo, cnota oraz obywatelskość, i dopiero w połączeniu z nimi możliwe jest ukazanie pełnego rozumienia wolności i jej uwarunkowań.

299

Szesnastowieczne koncepcje republikańskie zakładają dwojakię pojmowanie wolności, odnosząc się z jednej strony do *civitas libera*, wolnej wspólnoty politycznej, z drugiej zaś do *libertas*, rozumianej jako wolność osoby. Pojęcie *libertas* we wczesnonowoczesnej tradycji republikańskiej jest używane zarówno w odniesieniu do wolności obywateli i republikańskiego samorządu, jak i do niezależności wspólnot politycznych od podmiotów zewnętrznych. Obydwu znaczeń zresztą nie sposób oddzielić, bycie wolnym obywatelem możliwe jest bowiem tylko w wolnej, tj. samorządnej, wspólnocie politycznej – republice¹. Dopiero rozważenie tego podwójnego rozumienia wolności pozwala na ukazanie osobliwości idei wolności republikańskiej.

¹ We Florencji już pod koniec XII i w XIII w. wolność była kojarzona z niezależnością od cesarza i z samorządem, czyli z prawem do własnej formy rządu, tj. samorządnej repu-

Kontekst pierwszy: klasyczna tradycja republikańska

Wolność w klasycznej tradycji republikańskiej, biorącej początek w filozofii Arystotelesa i rozwijanej w Rzymie przez Cyncerona, jest pochodną dobrze urządzonego ładu politycznego, a nie zasadą, która jest wobec tego ładu pierwotna, jak będą zakładać ujęcia nowożytnie, przyjmujące, że wolność i uprawnienia jednostki wyprzedzają porządek polityczny, ustanawiany dla zabezpieczenia wolności². W tradycji antycznej punktem wyjścia jest określenie natury, czyli istoty człowieka i wspólnoty politycznej, i uznanie, że właściwie urządzonego ładu politycznego sprzyja realizacji celu tej wspólnoty, a przez to celu wszystkich jej członków, jakim jest dobre życie. Tylko dzięki zakorzenionej w porządku natury sprawiedliwości i zgodnemu z nią prawu oraz dzięki oparciu wspólnoty na dobrym, sprzyjającym realizacji dobra publicznego ustroju możliwe stawało się korzystanie z wolności, pojmowanej nie w kategoriach osobistej niezależności, którą człowiek cieszy się z dala od życia publicznego, lecz takiej, którą cieszy się dzięki udziałowi w życiu publicznym. W Arystotelesowskiej *Polityce* obecne jest jednak także kluczowe dla całej tradycji republikańskiej stwierdzenie, że wspólnota polityczna jest społecznością ludzi wolnych³, na miano państwa nie zasługiwałyby więc ustroje despotyczne, takie, w których władza sprawowana jest nie ze względu na dobro wspólne zbiorowości, lecz ze względu na korzyść rządzących. Rzymskie pojęcie wolności, *libertas*, współcześnie przywołane przez Quentina Skinnera i Philipa Pettita jako ideał wolności republikańskiej, odnoszone do ustroju republikańskiego jako takiego⁴, najlepiej oddaje stwierdzenie Cyncerona: „[...] *legum idcirco omnes servi sumus ut liberi esse possimus*”⁵ (staje-

300

bliki. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, Cambridge–New York 1978, s. 8. Z kolei Hans Baron twierdzi, że ideał wolności republikańskiej i jego obrona kształtują się w okresie florenckiego humanizmu i są dziełem obywatelskich humanistów początku XIV w. Zob.: H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1966, s. 49, 58. Włoskie miasta-republiki, chcąc chronić się przed groźbą despotyzmu, odwoływały się do nowej ideologii, która była owocem „humanistycznej rewolucji” czternastowiecznej Florencji. Zob.: G. Holmes, *The Emergence of an Urban Ideology at Florence c. 1250–1450*, „Transactions of the Royal Historical Society” 1973, vol. 23, s. 111–134.

² Tezę tę rozwijam w książce *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012.

³ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, [w:] *idem, Polityka; Ekonomika; Retoryka; Retoryka dla Aleksandra; Poetyka; Zachęta do filozofii; Ustrój polityczny Aten; List do Aleksandra Wielkiego; Testament*, Warszawa 2001, 1279a, s. 85.

⁴ J. Hankins, *Exclusionist Republicanism and the Non-Monarchical Republic*, „Political Theory” 2010, vol. 38, nr 4, s. 457.

⁵ Cicero, *Pro Cluentio*, red. G. Ramsay, Oxford 1869, s. 121.

my się niewolnikami prawa, abyśmy mogli być wolni). Wolność więc to nie *licentia*, możliwość robienia tego, co się chce, czyli kwalifikacja cechująca się arbitralnością. Prawdziwa *libertas* zakładała samoograniczenie, poskromienie owej chęci robienia, co się chce, a to oznacza, że wolność jako taka jest możliwa tylko pod rządami prawa⁶.

Od XIII w. w północnych miastach włoskich upowszechnia się istotne rozróżnienie między rządami despotycznymi a takimi, które tworzą *popoli che vivono in libertà*⁷. W okresie słynnego Quattrocento do dyskursu wprowadzony został termin *res publica*, którym zaczęto określać ład polityczny i rządy ograniczone prawem, przeciwstawiane rządów despotycznym⁸, czyli nieograniczonej, arbitralnej władzy. To rozróżnienie stosowane było przez cały wiek XV do analizy republikańskiego ustroju Florencji, poczynając od wydanego w 1403 r. *Laudatio florentinae urbis* Leonarda Bruniego⁹. Autorzy renesansowi ostoję wolności dostrzegali nade wszystko w prawie, ale także w cnocie, która miała być swoistym pomostem między prawem a wolnością. Postulowali także rozproszenie władzy w ustroju mieszanym i szeroki w niej udział obywateli. Nacisk został przy tym położony na sygnalizowany wyżej podwójny sens wolności, oznaczającej z jednej strony niezależność wspólnoty politycznej od jakichkolwiek wpływów zewnętrznych (wolność republiki), z drugiej zaś „samorząd”, czyli wolność polityczną rozumianą jako aktywne uczestnictwo obywateli w decydowaniu o sprawach wspólnoty, udział w rządzeniu i wynikająca z tego wolność od dominacji. Obydwu znaczeń wolności nie sposób było oddzielić, bycie wolnym obywatelem stawało się bowiem możliwe tylko w wolnej, tj. niepodległej i samorządnej, wspólnocie politycznej. W rozwijanej w tym czasie republikańskiej teorii wolności pierwsze i zasadnicze pytanie dotyczyło tego, co to znaczy żyć w wolnej Rzeczypospolitej. Włoscy humaniści sięgający do antycznej tradycji republikańskiej kojarzyli wolność z koncepcją *civitas libera* (bliską raczej republikańskiemu dziedzictwu rzymskiemu niż greckiemu, w szczególności ujęciom Cyceron, Liwiusz i Salustiusz), której obywatel, *cives*, przeciwstawiany był poddanemu, *subditus*, i posiadał możliwość nadawania sobie

⁶ Ch. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge 1968, s. 7.

⁷ M. Villani, *Cronica*, red. F.G. Dragomanni, Milani 1848, vi, s. 275, cyt. za: N. Rubinstein, *Machiavelli and Florentine Republican Experience*, [w:] G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (red.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge 1993, s. 4.

⁸ Na temat rządów despotycznych we Włoszech w XIV–XVI wieku zob.: J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, tłum. M. Kreczowska, Warszawa 1991, s. 26–53.

⁹ L. Bruni, *Laudatio florentinae urbis*, [w:] Hans Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni. Studies in Humanistic and Political Literature*, Chicago 1968, s. 232–263.

praw, jakim miał podlegać wraz z innymi obywatelami, a więc w zgodzie z Arystotelesowskim rozumieniem obywatelstwa oraz z dochodzącą coraz wyraźniej do głosu koncepcją suwerenności ludu-obywateli będącego źródłem prawa. Przywołując przykład licznych ludów i republik starożytnych, Niccolo Machiavelli dowodził, że to republiki najlepiej strzegły swojej wolności i najdłużej były gotowe walczyć o nią, gdy nadchodziło zagrożenie zewnętrzne¹⁰. Wolność w odniesieniu do ciała politycznego oznaczać miała to samo, co wolność w odniesieniu do ciała naturalnego, możliwość swobodnego poruszania się i działania według własnej woli¹¹. W odniesieniu do rzeczypospolitej wola ta miała być wspólną (powszechną) wolą jego obywateli tworzących samorządną wspólnotę polityczną. Republikańscy humaniści, także ci, którzy tworzyli w kontekście polskim, byli jednak szczególnie ostrożni, jeśli chodzi o akcentowanie aspektu woluntaryzmu, kojarzonego później z demokracją, podkreślając, że wola czy to rządzącego, czy rządzonego musi być zawsze poddana rozumowi praktycznemu, musi być kierowana rozpoznaniem tego, co powinno i sprawiedliwe, że w związku z tym prymat w działaniu, tak jak w myśleniu, należy się rozumowi przed wolą albo inaczej woli kształtowanej przez rozum.

302 Zarówno w antycznej, jak i we wczesnonowożytnej tradycji republikańskiej, najszerzej rozwiniętej przez włoskich, polskich i angielskich humanistów, nie sposób było rozważać wolności w oderwaniu od ideału *vita activa*, kojarzonego nie tylko z aktywnym uczestnictwem obywateli w decydowaniu o sprawach wspólnoty, ale także z ustalonym przez Arystotelesa obowiązkiem troski o dobro publiczne, a więc także z obywatelską cnotą. To ten związek, pomijany przez niektórych współczesnych interpretatorów tradycji republikańskiej, będzie odgrywał istotną rolę także w kontekście polskim. W tradycji tej wolność jest pewnym osiągnięciem ładu prawno-instytucjonalnego, a zarazem pewnym postulatem normatywnym. Kategoria wolności i warunków jej urzeczywistnienia, podobnie jak inne pojęcia kluczowe dla funkcjonowania ładu republikańskiego, rozwijana jest nie w zamkniętych traktatach filozoficznych, lecz w dyskursie, w dialogu i polemice, wymaga więc uchwycenia pewnej dynamiki w przedstawianej argumentacji, pewnego napięcia (*agon*) i sporu, wyrastającego z szerszej perspektywy, w jakiej myśl danego autora się kształtowała. Tutaj jednak chciałabym wskazać przede wszystkim na pewien moment teoretyczny, trwały, który z tych różnorodnych rozstrzygnięć

¹⁰ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2009, II.2, s. 152.

¹¹ Q. Skinner, *Visions of Politics*, vol. 2: *Renaissance Virtues*, Cambridge–New York 2002, s. 6.

da się wyprowadzić, czyli na pewną republikańską teorię wolności wyra-
stającą z polskiego kontekstu, ale posługującą się pojęciami i schematami
rozumowania wypracowanymi przez klasyczną tradycję republikańską.

Kontekst drugi: rozwiązania prawno-ustrojowe Rzeczypospolitej

Wiek XVI jest kluczowy dla zrozumienia myśli politycznej I Rzeczy-
pospolitej, przyniósł on bowiem nie tylko wspaniały rozkwit teorii politycznej
i publicystyki politycznej, ale także utrwalenie pewnych najistotniejszych
pojęć, które miały odtąd kształtować dyskurs polityczny. Odnosiły się one
do ładu dobrze urządzonej wspólnoty politycznej określanej mianem *res
publica*, do Rzeczypospolitej będącej wspólnym dobrem i *civitas libera* – wol-
nym państwem. Wtedy też, wraz z okrzepnięciem wolnościowego ustroju
mieszanego Rzeczypospolitej, narodziła się polska tradycja wolności rozwi-
jana aż do schyłku XVIII w. Stało się to wraz z utrwaleniem konstytucyjnych
gwarancji wolności, jakimi cieszyła się warstwa wyższa¹². Wolność miała być
odtąd jedną z konstytucyjnych zasad ładu politycznego Rzeczypospolitej,
którego pierwowzorem miała być republika rzymska, i to w czasie gdy w in-
nych krajach Europy zaczęły dochodzić do głosu tendencje absolutystyczne.
Stając się z czasem najważniejszą wartością polityczną obywateli Rzeczy-
pospolitej, wolność ta była kojarzona z prawami i swobodami, czyli z pewnym
zespołem uprawnień czy też przywilejów przysługujących szlachcie, takich
jak wolność słowa, wyznania, wolność majątkowa, podatkowa czy równość
wobec prawa¹³. Wprowadzone w XVI w. rozwiązania ustrojowe zapewniały
istotny z punktu widzenia realizacji wolności udział obywateli we władzy
prawodawczej i przyjmowanie wszelkich praw za zgodą szlachty (konsty-
tucja *nihil novi*). Z wolnością kojarzona była także zasada elekcji *viritem*, poj-
mowana niekiedy jako fundament wolności każdego obywatela, bowiem
dawała każdemu z nich prawo udziału w wyborze króla. Ów obywatelski
wymiar wolności zgodnie z ujęciem republikańskim nie sprowadzał się tyl-

¹² Por.: A. Grześkowiak-Krwawicz, *Anti-Monarchism in Polish Republicanism in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, [w:] M. van Gelderen, Q. Skinner (red.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, vol. 1, Cambridge 2002, s. 45; J. Urwanowicz, *Ideologia a działalność polityczna szlachty w czasach Zygmunta III. Wokół wartości ustrojowych*, [w:] A. Sucheni-Grabowska, M. Żaryn (red.), *Między monarchią a demokracją. Studia z dziejów Polski XV–XVIII wieku*, Warszawa 1994, s. 174.

¹³ E. Opaliński, *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587–1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie*, Warszawa 1995, s. 80.

ko do praw politycznych szlachty, lecz obejmował także drugi warunek, zawarty w pojęciu *civitas libera*. Miano to przypisywano Rzeczypospolitej jako wolnej wspólnotie politycznej niepodlegającej niczyjej zależności, żadnemu zewnętrznemu zwierzchnikowi, i kierującej się własną wolą, w kształtowaniu której znaczący udział mieli obywatele. Ten podwójny sens wolności dobrze uchwycił anonimowy Senator, który wskazywał, że obok wolności, jaką cieszą się obywatele, „jest królestwo nasze wolne i z tej drugi przyczyny, że król, Pan nasz, nie wyznawa żadnej zwierzchności i nad sobą; i owszem, jest wolnego królestwa wolny Pan, nikomu nic powinien nie będąc”¹⁴, źródła tej wolności upatrując w wyzwoleniu monarchów polskich spod zależności cesarskiej Ottona, który w Gnieźnie koronował Bolesława Chrobrego. Publicyści szlacheccy podkreślali aspekt prawno-wolnościowy ustroju, dostrzegając, że tym różni się Rzeczypospolita od innych niezależnych wspólnot politycznych w Europie, iż udział obywateli we władzy jest w niej największy. Towarzyszyło temu przekonanie o wyższości polskiego ustroju i jego instytucji parlamentarnych w porównaniu z ustrojem angielskim, francuskim czy szkockim, polski ład bowiem opierał się na współuczestnictwie obywateli, a nie na posłuszeństwie poddanych, na spokoju wewnętrznym (w tym religijnym), prawie i wolności oraz parlamentarystyce¹⁵. Nie brakowało też pewnej megalomanii, odzwierciedlającej się w przekonaniu o wyjątkowości polskiej wolności, a tym samym Korony Polskiej, wyrażanej i w takich słowach:

Abowiem gdy się na wszytki strony świata kto obejrzy, uzna to, że Korona Polska za łaską Bożą coś więcej ma, z czego się nad inne narody krześcijańskie i pogańskie weseli i wynosi [...]. Wolność i swoboda, która jest wszytkich dóbr najwyższe dobro, która tak wielka i zacna w Polsce jest, że też innych narodów swobody z nią porównane nic innego nie są, jedno niewola nieznośna¹⁶.

W praktyce politycznej wolność ściśle wiązano z równością obywateli pod względem praw i obowiązków, uznając wręcz, że różnica pomiędzy stanem senatorskim a stanem rycerskim nie przekłada się na ograniczenia w zakresie wolności. Przenikliwi autorzy, tacy jak Sebastian Petrycy z Pilzna, przestrzegali jednak przed mieszaniem tych pojęć.

¹⁴ Senator anonim, *Deliberacje o królu, panach, radzie i urzędnikach, sejmie i bezkrólewiu*, [w:] B. Ulanowski (red.), *Sześć broszur politycznych z XVI i początku XVII stulecia*, Kraków 1921, s. 116.

¹⁵ Por. *Mowa starosty Andrzeja Pierzchlińskiego na średzkim sejmiku relacyjnym z 15 czerwca 1615 r.*, cyt. za: E. Opaliński, *op. cit.*, s. 85.

¹⁶ S. Orzechowski, *Contiones in maximo totius regni Poloniae*. Korzystam z tłumaczenia pt. *Krótkie rzeczy potrzebnych z strony wolności, a swobód polskich zebranie przez tego który wszego dobrego życzy ojczyźnie swojej*, [w:] K. Koehler (red.), *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, Kraków 2010, s. 34–35.

Teoria wolności

Wbrew dość powszechnej opinii¹⁷ wolność nie była głównym przedmiotem rozważań autorów najważniejszych traktatów politycznych XVI stulecia, a jeśli pojawiała się w tytułach poszczególnych dzieł (np. Łukasza Górnickiego *Droga do zupełnej wolności*, Andrzeja Wolana *O wolności Rzeczypospolitej albo Ślacheckiej* czy Krzysztofa Warszawickiego *De optimo statu libertatis*), to odsyłała zawsze do szerszego pojęcia, jakim jest pojęcie ładu, w którym wolność może być realizowana, albo wiązała się z troską o naprawę ładu już istniejącego. Dzisiejsze próby sformułowania teorii wolności republikańskiej są o tyle karkołomne, że chcą dopasować późniejsze sposoby konceptualizacji wolności do idei osadzonej w innym czasie i w innej siatce pojęciowej. Przyjrzyjmy się najpierw dwóm takim próbom.

Biorąc za punkt wyjścia rozróżnienie Benjamina Constanta¹⁸, Andrzej Walicki wskazuje, że wolność w Rzeczypospolitej była wolnością starożytnych, a nie osobistą niezależnością¹⁹. Konstatacja ta nie wydaje się jednak prawidłowa, gdy weźmiemy pod uwagę sposób pojmowania wolności, ujawniający się w większości pism politycznych XVI w., zwłaszcza w publicystyce. Stanisław Orzechowski np. mówi o wolności jako osobistej niezależności każdego obywatela od czegokolwiek z wyjątkiem prawa; wolność polityczna jest zabezpieczeniem wolności osobistej, a nie jej wykluczeniem. To prawda, że szlachcic nie traktował siebie jako człowieka prywatnego zainteresowanego nade wszystko korzystaniem z wolności ekonomicznej, uogólnienie Walickiego wydaje się jednak zbyt daleko idące. Raczej, jeśli już do jakiejś typologii mamy się odnieść, bardziej prawidłowe wydaje się posłużenie się wypracowanym na nowo przez Pettita²⁰ określeniem wolności jako braku dominacji, wy-

¹⁷ Zob. np. U. Augustyniak, *Granice wolności obywatela Rzeczypospolitej w XVI–XVII wieku. Jednostka wobec władzy, prawa i społeczeństwa*, [w:] J. Kloczkowski (red.), *Wolność i jej granice. Polskie dylematy*, Kraków 2007. Por. A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006, s. 19; eadem, *Staropolska koncepcja wolności i jej ewolucja w myśli politycznej XVIII w.*, „Kwartalnik Historyczny” 2006, R. 113, nr 1, s. 57–83.

¹⁸ B. Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, tłum. Z. Kosno, „Arka” 1992, nr 42, s. 73–84.

¹⁹ A. Walicki, *Trzy patriotyzmy*, [w:] idem, *Polskie zmagania z wolnością. Widziane z boku*, Kraków 2000, s. 230–232.

²⁰ Według Pettita republikańska tradycja wolności wyprzedza rozróżnienia Constanta i Berlina, i wskazuje na inny sposób rozumienia wolności niż ten, jaki jest właściwy tradycji liberalnej utożsamiającej wolność z brakiem arbitralnej ingerencji. Pettit wywodzi republikańską koncepcję wolności jako braku dominacji z rzymskiego rozróżnienia

kraczącym poza podział Constanta i Berlina²¹. Stwierdzenie, że „Polska szlachta egzekwowała swą wolność na forum publicznym, w hałaśliwych zgromadzeniach sejmikowych, w Sejmie i na polu elekcyjnym; jej charakterystycznym zawołaniem było: «kupą, mości panowie, kupą»”²², nie oddaje całego złożonego charakteru wolności, wynikającego zarówno z rozwiązań prawnych, jak i namysłu teoretycznego ukształtowanego pod wpływem klasycznej tradycji republikańskiej i humanizmu, z bardzo silnymi w nim pojęciami klasycznymi, ale i z rodzącego się indywidualizmu, a także pod wpływem ukształtowanej w Polsce tolerancji religijnej, mającej niebagatelne znaczenie dla pojmowania osobistej niezależności człowieka mogącego korzystać obok innych wolności także z wolności wyznania. Przedstawienie pewnej syntezy rozważań na temat wolności, wzmacniających, jak się wydaje, republikański charakter polskiego dyskursu politycznego XVI w., wymaga odwołania się do innych kategorii filozofii politycznej, a także do pojęć i koncepcji wypracowanych przez klasyczną tradycję republikańską oraz odpowiedzi na pytanie o istotę „wolnościowego” ładu republikańskiego, którego urzeczywistnienie miało gwarantować wolność obywatelską i niezależność osoby (wolność jako brak dominacji). Wymaga też przedstawienia kluczowych dla tej tradycji związków prawa i wolności oraz wolności i cnoty.

306

Inną interpretację zaproponował Zbigniew Ogonowski, twierdząc, że według współczesnej typologii, w szczególności przedstawionej przez Berlina i wyróżniającej wolność pozytywną i negatywną, w staropolskiej teorii i praktyce politycznej mamy do czynienia z obydwoma typami wolności. Wolność pozytywna dotyczyć by miała obywatelskiego zaangażowania i współuczestnictwa w życiu publicznym, w tym udziału we władzy prawodawczej i wyborze króla oraz decydowaniu o sprawach

pomiędzy *cives* i *servus*, byciem wolnym i byciem poddanym. Bycie wolnym oznacza, że nie podlega się dominacji rozumianej jako relacja pana i niewolnika albo pana i sługi, w której strona dominująca (pan) może arbitralnie ingerować w sprawy strony, która jest jej podległa (niewolnika lub sługi). O wolności można mówić tylko w odniesieniu do takiej sytuacji, w której tego rodzaju dominacja i tego typu relacja nie występuje i wystąpić nie może dzięki pewnym instytucjonalno-prawnym gwarancjom. Wolni jesteśmy więc wtedy, gdy ów rodzaj podległości czy zależności od cudzej woli nie ma miejsca, bowiem brak wolności i stan niewoli pojawia się nie tylko wtedy, gdy ktoś „wymusza” jakieś działanie jednostki wbrew jej woli, ale także wtedy, gdy podejmuje ona jakieś działanie lub rezygnuje z podjęcia go pod wpływem perswazji ze strony kogoś innego. P. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford 1997, s. 22; *idem*, *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge 2012.

²¹ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. H. Bartoszewicz, [w:] *idem*, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994, s. 178–233.

²² A. Walicki, *op. cit.*, s. 233.

państwa i sprawach lokalnych. Wolność negatywna, wiązana z zabezpieczeniem wolności osobistej, miałyby z kolei oznaczać brak ingerencji ze strony władzy w sferę prywatną obywateli, w tym w sferę posiadania; „jakoż wolność ta, którą stosując dzisiejsze pojęcia, można by nazwać «negatywną», była w Rzeczypospolitej zabezpieczona prawem i wiedzianno powszechnie, że jakakolwiek zmiana w tym zakresie nie mogłaby nastąpić bez wiedzy i zgody jej obywateli”²³. Miały to oddawać słowa Polaka z dialogu Górnickiego *Rozmowa Polaka z Włochem*: „Wolność ja zowie [...], iż żyję jako chcę, nie mam nasię żadnej królewskiej ustawy, ani mnie król mój zniewolić, abo zubożyć nie może”²⁴. Jednak Górnicki sformułowaniem tym posłużył się chyba po to, by pokazać, jak wolności rozumieć nie należy, takie jej pojmowanie oznaczało bowiem dla niego pomieszanie wolności i swawoli, i uznanie tej drugiej za istotę wolności, czyli pozbawienie jej ograniczeń wynikających z rozumu i z prawa oraz ducha obywatelskiego. W moim przekonaniu ani wskazana na początku uwaga Walickiego, ani próba przyłożenia dzisiejszych kategorii do rozumienia wolności w XVI i XVII w., podjęta przez Ogonowskiego i szerzej przez niego nieuzasadniona, nie pozwalają na wyjaśnienie paradygmatu wolności blisko związanego z klasyczną tradycją republikańską, choć wyrastającego na podbudowie prawno-ustrojowej, jaka się wówczas w Polsce wykształciła. Do analizy pojmowania wolności w Rzeczypospolitej trzeba zastosować ówczesne kategorie, idąc za niektórymi ustaleniami zaproponowanymi przez współczesnych badaczy podejmujących analizę dziedzictwa klasycznej tradycji republikańskiej²⁵.

Wolność w tradycji republikańskiej rozumiana była do niedawna zawsze jako wolność pozytywna, jako obywatelskie uczestnictwo we władzy czy współuczestnictwo w życiu publicznym, jednak sens wolności w teorii republikańskiej zawsze odnosił się także do braku arbitralnej ingerencji, przed którą owo uczestnictwo miało chronić. Istotą życia w wolności było więc nie tyle to, żeby rządzić, ile by nie być rządzonym, nie podlegać arbitralnej władzy. Takie ujęcie bliskie było Machiavellemu, który zwracał uwagę, że nawet w ustroju mieszanym, w republice, tylko pewna grupa obywateli faktycznie uczestniczy we władzy i tylko niewiel-

²³ Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1999, s. 78. Zob. też: A. Grześkowiak-Krwawicz, I. Zatorska (red.), *Liberté. Héritage du passé ou idée des Lumières?*, Warszawa–Kraków 2003.

²⁴ Ł. Górnicki, *Rozmowa Polaka z Włochem o wolnościach i prawach polskich*, [w:] *idem, Pisma*, t. 2, oprac. R. Pollak, Warszawa 1961, s. 345.

²⁵ Zob. w szczególności P. Pettit, *Republicanism...*; *idem, Freedom as Anti-Power*, „Ethics” 1996, vol. 106, nr 3, s. 576–604. Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge–New York 1998. Podobną interpretację podejmuje w swoich pracach A. Grześkowiak-Krwawicz.

ka część członków wspólnoty politycznej pragnie wolności jako uczestnictwa w rządzeniu, ogromna większość pragnie wolności jako gwarancji bezpieczeństwa, którego największym zagrożeniem jest przymus i podleganie czyjejś arbitralnej woli, kojarzone z faktyczną lub potencjalną niewolą²⁶. Życie w wolności miało w przekonaniu Machiavellego zapewniać swobodne, wolne od strachu korzystanie z własności, a ustrojem najlepiej je gwarantującym miała być demokracja. Przywołując Machiavellego oraz późniejszych myślicieli republikańskich, takich jak James Harrington, Pettit dowodzi, że wbrew dominującej dotąd interpretacji autorzy republikańscy uznawali demokratyczne uczestnictwo za zabezpieczenie wolności, a nie jej sedno: „[...] demokratyczna kontrola jest z pewnością ważna w tej tradycji, ale jej ważność nie wynika z jakiegoś definicyjnego związku z wolnością, lecz z faktu, iż jest to środek służący umacnianiu wolności”²⁷. W tym sensie wolność w tradycji republikańskiej byłaby zawsze wolnością *od* i dotyczyłaby ograniczenia władzy zwierzchniej²⁸. Jest to wolność od dominacji, a nie od ingerencji, ponieważ dominacja odnosi się także do możliwości ingerencji, a nie tylko do faktycznego jej zaistnienia, co oznacza, że utrata wolności, dominacja i zniewolenie mogą mieć miejsce nawet bez jakiegokolwiek faktycznej ingerencji, tak jak w sytuacji, w której mamy do czynienia z panem niepodejmującym żadnej ingerencji w życie poddanego, ale mogącym w każdej chwili to uczynić²⁹. Dopuszczalna ingerencja wolna od groźby podległości i zniewolenia miała natomiast mieć źródło i uprawomocnienie w dobrze ustanowionym ładzie prawowitej Rzeczypospolitej, będącej warunkiem wolności, której podmiotem był nie tyle człowiek niebędący niewolnikiem, ile człowiek będący obywatelem³⁰. Ani prawo, które nie było wyrazem arbitralnej woli, lecz było stanowione z uwagi na dobro tych, którzy mu podlegają, ani rząd działający dla realizacji dobra publicznego nie stanowiły zagrożenia dla wolności. Jeżeli więc w wieku następnym Thomas Hobbes twierdził, że wolność jest tylko tam, gdzie milknie prawo, to – inaczej niż autorzy republikańscy – traktował je jako źródło ingerencji, podobne do innych źródeł, odchodząc od przekonania, że w dobrze urządzonej republice prawo jest warunkiem wolności. Gdy te rozstrzygnięcia przełożymy na polską debatę o wolności toczoną w XVI w., zobaczymy, że dobrze oddają one całą wagę i złożoność dyskursu politycznego zakorzenionego w republikańskiej tradycji mającej zarówno źródła greckie, jak i rzymskie.

²⁶ P. Pettit, *Republicanism...*, s. 28.

²⁷ *Ibidem*, s. 30.

²⁸ Por. J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*, Warszawa 1978, s. 57.

²⁹ P. Pettit, *Republicanism...*, s. 30.

³⁰ Zob. Ch. Wirszubski, *op. cit.*, s. 63.

Teoria wolności, kształtowana w Polsce już w epoce renesansu, wpisuje się w tę tradycję, ponieważ uznaje, jak słusznie dowodzi Anna Grześkowiak-Krwawicz, że

[...] warunkiem zachowania wolności negatywnej, wolności realizowania indywidualnych celów jednostki był jej udział we władzy, a więc to, co dzisiaj teoretycy określają jako wolność pozytywną, gdyż wolny był tylko ten, kto mógł swobodnie decydować o sobie³¹.

Dlatego „już od wieku XVI wolność dla Polaków to zależność obywateli od woli własnej, a nie woli władcy”³². Kluczem do takiego pojmowania wolności byłaby więc teza, że prawo ustanawiane jest przez obywateli, którzy mu podlegają, jest więc „ich”. W praktyce chodziło przede wszystkim o to, by życie, honor i majątek obywatela nie podlegały arbitralnej woli jakiegoś samowładcy, czyli żeby nie występowała groźba dominacji. Jeśli nawet komuś dobrze się powodzi pod rządami absolutnymi, zauważał w połowie XVII w. Andrzej Maksymilian Fredro, to nie jest to przecież wolność prawdziwa, bo lud jest tylko poddanym władcy i w każdej chwili pozostaje na granicy niewoli³³.

Inaczej niż w teorii Hobbesa, w republikańskiej teorii wolności zasadnicze pytanie nie dotyczy wolności jednostki w społeczeństwie obywatelskim sytuowanym pomiędzy rodziną a państwem i od państwa niezależnym (takie rozróżnienie bowiem tutaj nie występuje³⁴), lecz wolności we wspólnocie politycznej. Istotna jest tu relacja między wolnością obywateli a władzą, jakiej podlegają, czyli pytanie, jak najlepiej pogodzić wolność ze zobowiązaniem politycznym. Republikańskie rozumienie wolności można więc w pewnym sensie odnieść do niezakłóconego korzystania z pewnych określonych praw obywatelskich³⁵. Określeniem takim nie po-

³¹ A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina liberta...*, s. 23.

³² *Ibidem*, s. 26.

³³ A.M. Fredro, *O wyższości rzeczypospolitej nad monarchią*, tłum. T. Włodarczyk, [w:] Z. Ogonowski (red.), *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. 1, Warszawa 1979, s. 335.

³⁴ Zob. szerzej: D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004, s. 32.

³⁵ Q. Skinner, *Liberty...*, s. 17–18. W praktyce politycznej wolność szlachcica polskiego oznaczała całą pełnię podmiotowych praw publicznych i w dyskursie politycznym szlachty tak właśnie wolność była rozumiana. Jeśli szlachecki publicysta twierdził pod koniec XVI w., że nikt w Europie nie cieszy się większą niż on wolnością, to rzeczywiście miał na myśli fakt posiadania o wiele większego zakresu praw podmiotowych przez obywateli niż szlachcic w jakimkolwiek innym kraju, czy to Szwed, czy Węgier, czy Niemiec, czy nawet Anglik. Pozostawało do rozstrzygnięcia pytanie, czy tej wolności towarzyszy wystarczająca odpowiedzialność za wspólnotę polityczną, za tych, dla których stanowi się prawo, czy aby nie przekształca się ta wolność w nadmierne samolubstwo. O szerokim zakresie wolności obywatela Rzeczypospolitej pisano nieprzerwanie także w XVII w.

słугiwali się wprawdzie zwolennicy ideału republikańskiego, nie sposób go odnaleźć w antycznej tradycji republikańskiej ani u renesansowych republikańców z Machiavellim na czele, ale wydaje się, że już na gruncie polskim dobrze oddaje ono istotę wolności w XVI w., skoro warstwy uznawane za wolne były takimi dzięki specjalnym prawom i przywilejom, jakimi się cieszyły we wspólnocie politycznej i jakie sprzężone były niejako z ciężącym na nich zobowiązaniem politycznym do samorządzenia i współdecydowania oraz zbrojnej ochrony wspólnoty. Prawa te i obowiązki nie byłyby jednak możliwe w państwie, które nie jest wolne, którego nie sposób określić mianem *civitas libera*, i to jest ten pierwotny kontekst dla wolności także w Polsce. Republikańska idea wolności wymagała więc ustalenia warunków decydujących o wolności wspólnoty politycznej, o *civitas libera*, wolnej Rzeczypospolitej oraz kwalifikacji, dzięki której podmiot może zostać uznany za wolny. Wolne instytucje miały zabezpieczać wolność w tym podwójnym sensie, czyli wolność wspólnoty politycznej i jej członków. Prawo, normy moralne i obyczaje oraz ustrój mieszany stwarzały warunki, dzięki którym funkcjonować mógł ład chroniący wolność albo inaczej warunki, dzięki którym człowiek mógł cieszyć się wolnością. O tym, czy jest się wolnym, decyduje w tym ujęciu zarówno to, kto stanowi prawo, któremu się podlega, jak i forma rządu (obydwa kryteria wyklucza teoria Hobbesa)³⁶.

310

Wolność w relacji do prawa, cnoty i obywatelskości

W klasycznej tradycji republikańskiej pojęcie wolności wiąże się z kilkoma innymi kluczowymi dla tej tradycji kategoriami, takimi jak prawo, cnota i obywatelskość, i ma to bardzo ścisłe zastosowanie w kontekście polskim. Dopiero ukazanie tego związku pozwoli na przedstawienie istoty namysłu nad wolnością, jaki kształtowali autorzy republikańscy w XVI w. Dyskurs wolnościowy podjęty przez polskich autorów najlepiej chyba streszczał się w tezie głoszącej, że prawdziwa wolność nie polega na swawoli³⁷. Odnosiła się ona do odmiennego od potocznego rozumienia wolności, wskazywała na jej istotę i główne zagrożenia, jakie wynikały z pomieszania tych dwóch pojęć starożytnych: *libertas* i *licentia*,

³⁶ Por. polemikę z takim stanowiskiem sformułowaną przez Williama Paleya w jego *Principles of Moral and Political Philosophy*, London 1785, s. 443–445. Zob. też Q. Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge–New York 2008.

³⁷ Tezę tę wyraźnie formułuje np. Ł. Górnicki, *Dworzanin*, ks. 4, [w:] *idem*, *Pisma*, t. 1, s. 390–391.

rozważanego przez autorów klasycznych, od Arystotelesa i Cyserona aż do św. Tomasza. Łączyła ona wolność z cnotą, rozumem i prawem jako instytucją kształtującą, a w szerszym sensie z możliwością samostanowienia, niepodlegania cudzej woli.

W przywoływanym wyżej stwierdzeniu Cyserona, mówiącym, że „stajemy się niewolnikami prawa, abyśmy mogli być wolni” zawiera się jedno z kluczowych dla tej tradycji ustaleń, które na gruncie polskim znalazło szerokie zastosowanie w republikańskiej teorii politycznej. Wynikało z niego, że wolność mogła być urzeczywistniana jedynie w takim ustroju, którego podstawą jest prawo³⁸. Związek między prawem a wolnością, który z czasem przestanie być oczywisty, należało uzasadnić, odnieść zarówno do zasad konstytuujących wolnościowy ład, jak i do pewnych rozwiązań empirycznych, które mogłyby potwierdzać tezy formułowane przez autorów republikańskich. Na poziomie rozwiązań ustrojowych gwarancją wolności miała być suwerenność prawa, ustroj, w którym „samo prawo królem jest nad ludźmi, a nie ludzie są praw tyranowie”³⁹. Na zasadę tę wskazywał już u początku XVI w. Stanisław Zaborowski, twierdząc, że prawo obowiązuje wszystkich, nie tylko lud, lecz także króla⁴⁰. Z czasem miała ona stać się jedną z fundamentalnych zasad ustrojowych, uznawano bowiem, że jeśli jakakolwiek Rzeczpospolita jest wolna, czyli jest przeciwieństwem tyranii, to taka, w której prawo stoi wyżej niż władca. Prawo miało też rozstrzygać o władzy i godności każdego urzędu. Wolan za mądry naród uznał ten, który zagwarantował sobie pokój królestwa i powszechną wolność, ograniczając zarówno swojego pana, jak i wszystkich poddanych prawem panującym nie z czyjegoś upodobania, lecz z woli tych, którzy mu podlegają⁴¹. Zasada nadrzędności prawa i ustalenie, że źródłem prawa jest wola tych, którzy mu podlegają, oraz że prawo ma zawsze na względzie pożytek wspólnoty, została uznana za ostoję wolności Rzeczypospolitej. Stawiając prawa ponad monarchą, uznając, że prawa są ważniejsze i bardziej święte niż władca, są bowiem od niego o wiele szlachetniejsze i lepsze, Orzechow-

³⁸ Późniejsza, wychodząca od Hobbesa tradycja miała uznawać, że być wolnym członkiem społeczeństwa cywilnego to po prostu nie być powstrzymywanym i ograniczanym w dążeniu do realizacji zamierzonych celów. Obowiązkiem państwa było powściągnięcie jednostek za pomocą przymuszającego i równego dla wszystkich systemu prawnego przed naruszeniem uprawnień do działania swoich współobywateli. Zob. Q. Skinner, *Liberty...*, s. 5.

³⁹ A. Wolan, *De libertate politica sive civilis. O wolności Rzeczypospolitej albo Ślacheckiej*, tłum. S. Dubingowicz, wyd. i oprac. M. Eder, R. Mazurkiewicz, Warszawa 2010, s. 97.

⁴⁰ S. Zaborowski, *Traktat w czterech częściach o naturze praw i dóbr królewskich oraz o narpawie królestwa i o kierowaniu państwem*, tłum. H. Litwin, J. Staniszewski, oprac. H. Litwin, Kraków 2005, II.3, s. 31.

⁴¹ A. Wolan, *op. cit.*, s. 139.

ski zwracał się do króla słowami: „Prawo jest panem w królestwie wolnym”⁴². Jest ono panem niemym i głuchym, dlatego monarcha jest językiem i oczami prawa, który „prawo wyklada”⁴³. O prawach Orzechowski chciał mówić w imieniu tych, którzy „za pomocą praw wprowadzają wszystko to, co słuszne, aby żyć w królestwie o najlepszym ustroju, aby pod sprawiedliwym królem i pod prawowitymi sądami zachować życie, majątki i wolność wraz z godnością”⁴⁴. Z poddania się własnemu prawodawstwu wynikać miało to, co w Rzeczypospolitej najlepsze, czyli ład gwarantujący wolność kojarzoną z prawami podmiotowymi obywateli.

W ujęciu republikańskim prawo posiadało szczególną kwalifikację, znaczenie i źródło. Jak twierdził Wawrzyniec Goślicki, „prawdziwy rozum jest prawem człowieka” (*vera ratione lex hominis est*)⁴⁵, prawo zaś jest duszą Rzeczypospolitej. A skoro tak, w nie mniejszym stopniu należy unikać tego, czego zabraniają prawa, jak i tego, czego zabrania rozum, pojmowany tu jako zdolny do odczytania zasad natury stworzonej przez Boga. Od takiej konstatacji niedaleko było do wskazania ścisłego związku między tak pojętym rozumem, prawem i cnotą, którego rozpoznanie warunkowało właściwe pojmowanie wolności. Prawo jest tu rozumiane jako zbiór norm skłaniających do właściwego postępowania, stających się „najlepszymi stróżami wolności pospolitej”⁴⁶. Przeciwwstawiona swawoli wolność, będąca „wędzidłem rozumu”, jak twierdził Wolan, miała powściągać „wszystkie nieporządne i od prawdziwej drogi cnoty błędzące popędliwości”⁴⁷. Dlatego też wszyscy prawodawcy mieli się starać, „aby pod zasłoną wolności, która się ma gruntować na prawach Rzeczypospolitej, zepsowana jaka swawola w obyczaje ludzkie i w żywot nie była wprowadzana”⁴⁸. Tym, co wyróżniało Rzeczpospolitą jako państwo „będące spólnej wolności stróżem”, było prawo stanowione dla zachowania wolności, czyli takie, które sprawia, że ludzie żyjący wedle niego nikomu nie szkodzą⁴⁹. Prawu została tym samym przypisana funkcja pozytywna, wychowawcza, a nie negatywna, czego przykładem jest także teoria Goślickiego. Można zapytać, czy nie oczekiwano zbyt wiele od norm, które

⁴² S. Orzechowski, *Fidelis subditus*, tłum. J. Januszowski, Kraków 1606, przedruk w: B. Ulanowski, *op. cit.*, s. 20.

⁴³ *Ibidem*, s. 21.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 100.

⁴⁵ L.G. Goslicius, *De optimo senatore libri duo*, Basilea 1593, s. 51.

⁴⁶ A. Wolan, *op. cit.*, s. 148.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 149.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 91.

miały regulować postępowanie jednostek, ale przecież nie mogły jako takie zastępować wychowania do cnoty i obyczajów.

Z takim podejściem teoretycznym wiązało się przekonanie, że samorządna republika nie może się utrzymać bez cnoty (*virtus*), czyli bez tego, co w języku angielskim zaczęto określać mianem ducha publicznego (*public spiritidness*), obejmując tym pojęciem szereg cech albo cnot związanych z chętnym i owocnym wypełnianiem obowiązków publicznych i troską o dobro wspólne. Realizacja owego dobra miała decydować o wolności wspólnoty, a tym samym także o wolności każdego obywatela. To właśnie ta zależność – pomiędzy charakterem obywateli (cnota publiczna) a wolnością wspólnoty politycznej – miała tworzyć warunki do realizacji wolności jako takiej. Wolność nie miała być wprowadzana z dala od wspólnoty politycznej albo przeciwko niej, lecz dzięki uczestnictwu we wspólnocie, dzięki aktywnemu i odpowiedzialnemu współdziałaniu dla realizacji dobra publicznego, a tym samym w urzeczywistnianiu warunków niezbędnych dla utrzymania wolności indywidualnej każdego obywatela⁵⁰. Tutaj ujawnia się właściwy republikańskiej idei wolności związek wolności zarówno z obywatelską cnotą, jak i z uczestnictwem w życiu publicznym wspólnoty, z odpowiedzialnym wypełnianiem funkcji publicznych i z samorządem. Związek ten może jednak mieć sens instrumentalny bądź substancjalny. Z sensem instrumentalnym mamy do czynienia wtedy, gdy uczestnictwo (nie tylko w stanowieniu prawa i ewentualnie wyborze króla, ale także w wypełnianiu innych obowiązków publicznych, tj. udział w obronie kraju i sądzie) traktowane jest jako instrument zagwarantowania każdemu osobistej niezależności, niepodlegania arbitralnej władzy i woli kogoś innego. Z kolei o sensie substancjalnym można mówić wtedy, gdy uznajemy, że uczestnictwo nie tylko jest środkiem zabezpieczenia wolności indywidualnej, ale wprost do tej wolności prowadzi, jest wartością samą w sobie, kształtuje obywatelski charakter. Wydaje się, że w dyskursie republikańskim, o którym tu mowa, ujawnił się nade wszystko sens substancjalny omawianego związku, choć w dyskursie publicystycznym odnaleźć można instrumentalne traktowanie uczestnictwa podporządkowanego wolności.

Jeżeli wolność obywatela gwarantować miało to, że był członkiem dobrze urządzonej, wolnej i samorządnej rzeczypospolitej, w której mógł rządzić i być rządzony pospołu, to wolność człowieka wyznaczała cnota, dobry ład w duszy. Pomędzy tymi dwoma kwalifikacjami zachodził oczywiście ścisły związek: jeśli w rzeczypospolitej „chciałby kto urósć,

⁵⁰ Zob.: N. Machiavelli, *op. cit.*, II.2, I.14.

nie mógłby urósć jeno cnotą⁵¹. Uwaga ta odnosiła się do przekonania, głoszonego zarówno przez autorów florenckich, jak i Gaspara Contarini⁵², że wszelkie funkcje wypełniane przez obywateli mogły być sprawowane dobrze jedynie przez tych, którzy kierowali się cnotą, a więc i względem na dobro publiczne. W krótkiej przedmowie poprzedzającej *Rozmowę Polaka z Włochem*, zatytułowanej *Do czytelnika w wolności urodzonego*, Łukasz Górnicki zawarł dwie fundamentalne tezy na temat wolności, odnoszące się do ładu rzeczypospolitej, do jego praktycznego wymiaru, które można odnaleźć u wielu autorów zaliczanych do klasycznej tradycji republikańskiej. Pierwsza głosi, że wolność musi łączyć się z cnotą – „przy cnotie wolność dobra, oprócz cnoty swa wola jest”⁵³ (etyczny wymiar wolności). Zgodnie z drugą tezą prawdziwa wolność może się realizować tylko pod opieką prawa – „pod prawem wolność prawdziwa, bez sprawiedliwości niewola jest”⁵⁴, czyli nie sposób mówić o wolności tam, gdzie nie wiąże się ona z prawem i sprawiedliwością, skoro „tego wolnością nie mamy zwać, iż kto podług swej wolej żywie, ale to jest prawdziwa wolność a swoboda: żyć podług prawa”⁵⁵. Tezy te odnoszą się do takiego rozumienia wolności, które uznaje ją za wartość warunkowaną istnieniem ładu etyczno-prawnego na poziomie indywidualnym i wspólnotowym. Wolność ściśle wiążąca się z cnotą i prawem jest zaprzeczeniem swawoli (*licentia*). Skoro źródłem zarówno cnoty, jak i prawa jest rozum, jest to zarazem źródło wolności. Innymi słowy, podlegać własnej woli to podlegać nie uczuciom i chęciom przez nie pobudzonym, lecz rozumowi, który, jak zakładali filozofowie czerpiący z ustaleń Arystotelesa, jest przewodnikiem w duszy ludzkiej i wyznacza właściwą miarę postępowania człowieka, a w odniesieniu do prawa wyznacza właściwą miarę bądź to w stosunku do człowieka jako takiego, bądź w odniesieniu do konkretnej grupy, w zależności od jej potrzeb i celów. Ujęcie takie daleko

314

⁵¹ Ł. Górnicki, *Droga do zupełnej wolności*, [w:] *idem*, *Pisma*, t. 2, s. 525. Górnicki przyjmuje Arystotelesowską koncepcję cnoty, sprzeciwia się uznaniu, że jest ona wiedzą, nie wystarczy bowiem znać istotę cnoty, by stać się cnotliwym, lecz trzeba cnotliwie postępować, cnota musi stać się nawykiem, stałą dyspozycją do postępowania w określony sposób wyznaczony przez rozum. *Droga do zupełnej wolności* rozpoczyna się od uwag o rozumności, czyli od wskazania, że tak jak człowiek rozumny dba o swoje ciało, żeby nie chorowało, tak samo ci, którzy rządzą rzecząpospolitą, winni się starać, by nigdy nie chorowała; kierowanie się rozumem, czyli cnotami dianoetycznymi, jest w państwie niezbędne, jeżeli ma ono osiągnąć swój cel. Tak samo człowiek, który nie kieruje się rozumem, nie będzie mógł osiągnąć celów, jakie wyznaczyła mu natura.

⁵² G. Contarini, *De magistratibus et republica Venetorum libri quinque*, Paris 1571.

⁵³ Ł. Górnicki, *Rozmowa Polaka z Włochem...*, s. 333.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Ł. Górnicki, *Dworzanin*, ks. 4, s. 390–391.

wykracza poza koncepcję kojarzącą wolność z brakiem nieuprawnionej ingerencji lub z prawami obywatelskimi.

W praktyce ustrojowej kształtującej się w Polsce od czasu powstania sejmu walnego istotą wolności stawało się podleganie prawu, na które wyraża się zgodę, uczestnicząc w jego stanowieniu, co dawało gwarancję podlegania woli własnej, a nie cudzej. Wolność od dominacji wiązała się jednak przede wszystkim z umiejętnością rozpoznawania właściwej miary dla prawa stanowionego. Tam, gdzie istniało niebezpieczeństwo, że wolność będzie się mieszać ze swawolą, czyli będzie się wolności nadużywać, tam zawsze istniało zagrożenie dominacją, czego najlepszym przykładem było zepsucie (korupcja) polegające na zaprzędaniu dobra publicznego na rzecz interesu partykularnego jednostki czy grupy. Ostoją prawdziwej wolności, jak dowodził świadom tych zagrożeń Górnicki, miał być dobry rząd i dobre prawo, czyli dobry, praworządny ład, od czasów Cycerona opisywany mianem *res publica*. Wolność bowiem wyrastała z dobrego ładu, nie mogła natomiast ładu sobie podporządkować w zgodzie z wymogami woli partykularnej. Woluntaryzm stawał się groźny dla wolności, gdy nie do końca było jasne, co ma wolę ograniczać albo czym wola ma się kierować. Swawola stawała się zagrożeniem ładu wspólnoty politycznej, dlatego też Górnicki, mając na względzie dobro i ład Rzeczypospolitej, nie wahał się używać sformułowań ją piętnujących:

Swawola jest rozkieltnana a bezrozumna wola, mająca za koniec swój rozkosz i do tej wszystkie swe kierując sprawy [...]. Swawolą ma tyran, który – w niewoli sam u rozkoszy będąc – wszystko to czyni, co ona rozkazuje, a na to nie patrzy, z dobrem li czy ze złem poddanych być ma, co ona zaczyna, lecz patrzy, żeby dogodził we wszystkim paniom swoim, to jest: wolej, rozkoszy a lubości⁵⁶.

Wolność, która przeradzała się w swoje przeciwieństwo, psuła ład, wymykała się z niego, zapoznając wymogi prawa wyższego rzędu rozpoznawane przez rozum, a tym samym pewien oczywisty fundament, z którego miała wyrastać.

Przed niebezpieczeństwami wypływającymi z wolności, która przekształcała się w samowolę, przestrzegał także Warszewicki, zauważając, że tyrania wielu jest bardziej uciążliwa niż tyrania jednego (odnosił się tu do przewagi Izby Poselskiej w Sejmie). Właściwie pojęta wolność miała polegać nie na swobodzie robienia tego, co się komu podoba, lecz na „niejakim umiarkowaniu i powściągliwości ducha, na poskramianiu jego afektów, na utrzymywaniu ludzi w posłuszeństwie wobec praw i bezstronnej sprawiedliwości”⁵⁷. Prawdziwa wolność była możliwa dopiero tam, gdzie wszyscy

⁵⁶ Ł. Górnicki, *Rozmowa Polaka z Włochem...*, s. 355.

⁵⁷ Varsevicii Cristophori, *Paradoxa: quae etiam diversis locis & temporibus, semel & iterum prodierunt*, Cracoviae, 1598, s. 78.

podlegają „sprawiedliwemu, słusznemu i jednakowemu osądowi praw”⁵⁸. Subtelne i przenikliwe rozważania na temat wolności w Rzeczypospolitej przynoszą inne dzieła tego autora, zarówno *De optimo statu libertatis libri duo*, jak i *Mowy pogrzebowe*. Nagła śmierć króla Stefana Batorego stała się dla Warszewickiego dobrą okazją, by wskazać na niedostatki instytucji, w tym przede wszystkim instytucji wolnej elekcji i nadużycia wolności, jakie ujawniły się w tym czasie szczególnie dobitnie. Prosił więc braci swoich szlachtę o „mądre szafowanie wolnością”, dowodząc zarazem, że „jako władza i zwierzchność państwa, tak i pospolita wolność, im skromniejsza, tem też jest i trwalsza”⁵⁹. Skoro podstawą ładu wszystkich państw jest sprawiedliwość („wsztyki państwa nie czem innem więcej, jak sprawiedliwością stoją”⁶⁰), to w jej ramach zawierać się musi korzystanie z wolności. Warto dodać, że Warszewicki był przeciwnikiem wolnej elekcji uznawanej przez szlachtę za kwintesencję wolności, przekonując, że prowadzi ona do niezgody i lekkomyślności, które kres kładą wolności⁶¹.

Właściwy związek prawa i wolności mógł być najpełniej realizowany w ustroju mieszanym, gdzie wszyscy, także monarcha, podlegają prawom, gdzie „samo prawo królem jest nad ludźmi, a nie ludzie są praw tyranowie”⁶². Realizacja tej zasady wyróżniać miała ład Rzeczypospolitej i gwarantować wolność od dominacji, przymusu i arbitralnej woli. Ideał ten mógł być jednak spełniony tam, gdzie obowiązywałyby bezwzględna równość wobec prawa, gdzie pochodzenie społeczne nie decydowałoby o tym, że podlega się takiemu, a nie innemu prawu. O realizacji tej zasady w Rzeczypospolitej XVI w. nie mogło być mowy i w tym twórcy republikańskiej teorii politycznej upatrywali zagrożenie dla dalszego trwania ładu. Najgłośniejsze było wystąpienie Andrzeja Frycza Modrzewskiego, domagającego się jednakowej kary za mężobójstwo zgodnie z wymogami sprawiedliwości arytmetycznej⁶³. Stanowisko to wsparł później Wolan, uznając „prawa niesprawiedliwe narodu naszego przeciwko mężobójcom postanowione” za dowód niesprawiedliwości gwałcącej nie tylko wolność jednostki, ale i wolność pospolitą⁶⁴.

Rdzeniem wolności w ujęciu republikańskim miał być brak podległości czyjejś arbitralnej woli, czyli brak dominacji. Słowa anonimowego autora z 1573 r. wskazywały na takie właśnie rozumienie:

⁵⁸ *Ibidem*, s. 77.

⁵⁹ K. Warszewicki, *Po śmierci króla Stefana, na pierwszym i głównym zjeździe mazowieckim mowa*, [w:] *idem*, *Dwie mowy pogrzebowe*, wyd. K. Turowski, Kraków 1858, s. 20.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 21.

⁶¹ *Ibidem*, s. 297.

⁶² A. Wolan, *op. cit.*, s. 97.

⁶³ Zob. A. Frycz Modrzewski, *Mowy o karze za mężobójstwo*, [w:] *idem*, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Mowy*, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1954, s. 41.

⁶⁴ A. Wolan, *op. cit.*, s. 113.

Wielka to wolność pospolita, iż mię pan nie rządzi, jako chce i jako mu się zda, ani też żadna lekka osoba, ale brat mój [...] i milej mi to wolnemu człowieku znosić, na co sam i brat mój na to ode mnie wysadzony przyzwoli. Mem zdaniem na tym obowiązku wszystka *salus reipublicae* i napraw tych czasów należy⁶⁵.

Podleganie prawu, które się dla siebie stanowi, miało chronić przed dominacją arbitralnej władzy i być gwarancją wolności, podleganie własnej woli wyrażonej w akcie prawodawczym odsyłało do woluntarystycznej koncepcji człowieka i tworzonego przez niego ładu. Akt woli miał wyznaczać treść prawa, jednak niektórzy autorzy, z Fryczem Modrzewskim, Goślickim i Górnickim na czele uznali zarazem, że o wolności można mówić wtedy, gdy wola jest kierowana prawym rozumem (*recta ratio*), czyli ustalającym właściwe wzorce postępowania. Istotę wolności należałoby więc upatrywać w kierowaniu się rozumem naprowadzającym wolę na to, co dobre⁶⁶, a więc także na realizację dobra publicznego, bez której nie sposób było zachować wolności wspólnoty politycznej. Powstaje pytanie, czy takie rozumienie wolności wykraczało poza koncepcję republikańską, skoro było zgodne z teorią Cyncerona, z jego koncepcją prawa natury i człowieka jako zakorzenionego w szerszym ładzie normatywnym przez nie wyznaczanym. W takim ujęciu odnajdywalibyśmy swoisty pomost między antyczną tradycją republikańską a koncepcją chrześcijańską, uznającą, że nie jest wolny ktoś, kto żyje w grzechu, bowiem staje się niewolnikiem grzechu. Wczesnonowożytni autorzy republikańscy nie stawiali tej kwestii tak mocno, nie mówili o grzechu, lecz o moralnej kwalifikacji działań, które można uznać za prawdziwie wolne. Co ciekawe, ten aspekt republikańskiej teorii wolności, tak mocno zarysowany

⁶⁵ *Naprawa Rzeczypospolitej Koronnej do elekcji nowego króla*, [w:] J. Czubek (red.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, Kraków 1906, s. 202. To przekonanie, że wolność to nade wszystko wolność samostanowienia, przetrwało do upadku Rzeczypospolitej, do roku 1795, jak dowodzi A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas...*, s. 25.

⁶⁶ Pojęcie wolności u Frycza Modrzewskiego komplikuje jego traktat *O wolnej woli* (1561, polski przekład E. Jędrkiewicza w: A. Frycz Modrzewski, *Pisma 1560–1562*, red. K. Górski, Warszawa 1957, [w:] *idem*, *Dzieła wszystkie*, t. 4), w którym sam uznaje, że zagadnienie wolności należy do najtrudniejszych kwestii (s. 170) i przyjmuje poglądy św. Augustyna o konieczności łaski Bożej po grzechu pierworodnym. Frycz Modrzewski wprawdzie konkluduje, że „człowiek, zanim popadł w grzech, miał pełną wolność woli, tak że od jego wyboru zależało chcieć lub nie chcieć zarówno dobra, jak i zła. Kiedy jednak zgrzeszył, nie utracił wprawdzie całkowicie owej wolności, ale doznał tego wielkiego nieszczęścia, że nie posługuje się nią tak, jak należy”, *ibidem*, s. 171. Tę mocną tezę osłabia jednak w pewnym sensie przekonanie, że „w rzeczach koniecznych do tego, aby wieść tutaj życie uczciwe i zacne, ma owa władza człowieka pewne znaczenie”, inaczej gdy idzie o sprawy boskie, o zbawienie. Wydaje się więc, że koncepcja ta nie przekreśla ani wolności obywatelskiej, ani możliwości „rozumnego korzystania z wolności” w sprawach związanych ze służbą Rzeczypospolitej, nie przekreśla więc obywatelskiej cnoty.

u Frycza Modrzewskiego i Goślickiego, jest nieobecny w analizie Skinnera, traktującego o braku dominacji pochodzącej z zewnątrz, pomijającego zaś podleganie dominacji, której źródło jest wewnętrzne i która wynika z zapoznania przez osobę działającą tego, co rozumne i prawe, z poddania się pod władanie nieuporządkowanych namiętności.

Rozwijana w Polsce teoria wolności republikańskiej wykraczała wyraźnie poza kontekst empiryczny, wskazując nie tylko na zakres możliwości, lecz przede wszystkim na zakres powinności, obwarowując wolność szeregiem wymogów natury instytucjonalnej i moralnej. Inaczej jest na poziomie publicystki szesnastowiecznej, w której za swoiste podsumowanie szlacheckiej refleksji wolnościowej tego okresu i swoiste prelude do myślenia o wolności w okresie późniejszym można uznać tekst *Libera respublica – absolutum dominium – rokosz*, powstały w czasie rokoszu Zebrzydowskiego, czyli już u początku wieku XVII. Nieograniczona władza jednego, władza absolutna została w tym tekście utożsamiona z tyranią, a więc z największym zagrożeniem dla wolności osobistej i z zaprzepaszczeniem wolności obywatelskiej⁶⁷. Choć nie ma powodów, by o władzy absolutnej (np. władza papieża w Kościele) zawsze mówić jako o władzy tyrańskiej, odbierającej wolność, dla anonimowego autora rokoszowej broszury oczywiste było, że *absolutum dominium* oznacza *foeda servitus*, „smrodliwą niewolę”, gdyż pod takim panowaniem nie ma już nic trwałego, ani prawa, ani ustaw, ani instytucji, a chłop i szlachcic stają się sobie równi jako *subiecta servituti ipsius*⁶⁸. Nieograniczona władza, która nie jest temperowana i hamowana przez prawo, to nieustanne źródło dominacji; pod taką władzą o wolności nie może być mowy, nawet gdyby tyran okazał się łagodny i nie ingerował zbyt w sprawy poddanych. Sam fakt, że może w każdej chwili to uczynić, miał zaprzepaszczać wolność, nie tyle bowiem aktualna ingerencja, co sama możliwość takiej ingerencji została tu uznana za brak wolności. Jest to ujęcie zgodne z przedstawionym przez Pettita pojęciem wolności republikańskiej, specjalnie wyjaskrawione przez gorącego orędownika rokoszu jako jedno z praw wolnościowych, czyli broniących wolności przed zakusami czy to ze strony króla, czy senatu, czy szlachty⁶⁹. W tym namyśle nad istotą wol-

⁶⁷ *Libera respublica – absolutum dominium – rokosz*, [w:] J. Czubek (red.), *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego*, t. 1–3, Kraków 1916–1918, t. 2, s. 409 i nast.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 410.

⁶⁹ To dość niezwykle ujęcie instytucji wolnościowych służących do walki o wolność, wtedy gdy jest ona zagrożona, wymagałoby dodatkowych studiów. Tu poprzestańmy na cytacie dotyczącej tych instytucji: „[...] kiedyby już widzieli, że król prawa gwałci, senator *annuit*, coby się miało oponować, to on pozwala, a to już na takową opresję od królów i senatorów ma stan rycerski swoje *representalia*, ma *foedus*, ma wielkie rugowe prawo, co go rokoszem

nej Rzeczypospolitej, nad istotą wolności obywatelskiej brakuje jednak wskazania, jakie są mechanizmy i rozwiązania ustrojowe, które wolność zachowywałyby, nie niszcząc podstaw ładu mieszanego i nie dopuszczając do przekształcania się wolności w swawolę. Już wtedy przecież odczuwane zaczynają być skutki elekcji *viritim* opartej na zasadzie jednomyślności, przed którą wprawdzie przestrzegał Jan Zamoyski, ale w powszechnym przekonaniu szlachty utrwalił się aksjomat, że tylko zgoda jednostek jest źródłem rządu i prawa. Zasada ta pokazuje, że to jednostka i jej wola, a nie wspólnota i zobowiązania wobec niej stają się podstawą ładu, podobnie jak w teorii kontraktualnej⁷⁰. Nie musiało to jednak stanowić zagrożenia dla ładu Rzeczypospolitej i jej wolności, jeśli tylko, jak chcieli tacy autorzy jak Frycz Modrzewski, Goślicki czy Petrycy, nie była to wola partykularnie stronnicza, lecz poddana „prawemu rozumowi”. W praktyce, wraz z zanikaniem równości społecznej i wspólności przekonań, jak się okazywało, coraz trudniej było utrzymać republikańskie podstawy ładu politycznego, skoro do głosu dochodziła wola jednostek niemiarkowana względem na dobro publiczne, a podtrzymywana równością wobec prawa w obrębie jednego tylko stanu i jednomyślnością.

W publicystyce politycznej obawy te były rzadsze, dominowało zaś przekonanie o wyjątkowości polskich urzędów wolnościowych. Anonimowy autor z czasów pierwszego bezkrólewia, wzorujący się być może na Orzechowskim, głosił, że „tak zakwitnęła Polska, iż żaden naród pod światem wolności i swobód większych nie ma nad nas”⁷¹, mając na myśli urządzenia i prawa przodków zaprowadzające w Rzeczypospolitej trwały ład oparty na ustroju mieszanym. Takie urządzenie państwa miało być dowodem mądrości i rozeznania, że „żadne rozkazywanie nie jest samo doskonałe bez takiego miarkowania, którym się wszyscy zarówno rzeczpospolitą dzielą”⁷². Inny autor publikujący w tym okresie wielkim szczęściem nazywał przysługujące szlachcie wolności i prawa pochodzące od przodków, i dodawał:

[...] wielkie szczęście nasze i w tym, że ponowiwszy wszystkich wolności, praw, swobód naszych, pokażemy się wszystkiemu światu, żechmy z przejrzenia Bożego daleko różni od wszystkich narodów i tym bogacichmy, że pod tym czasem razem wszyscy w tak możnej a bogatej Koronie jesteśmy królami⁷³.

zowią, ma egzekucją, ma kaptur, ma wolną zawsze kromocją do niego *tempore interregni et tempore regni* [...]”, *ibidem*, s. 405–406. Zob. też: J. Maciszewski, *Wojna domowa w Polsce 1606–1609. Studium z dziejów walki przeciw kontrreformacji*, cz. 1: *Od Stężyicy do Janowca*, Wrocław 1960.

⁷⁰ *Libera respublica...*, s. 405–406.

⁷¹ *Naprawa Rzeczypospolitej...*, s. 190.

⁷² *Ibidem*, s. 5.

⁷³ *Gdyżechmy przyszli na ten nieszczęsny wiek...*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, s. 147.

W sformułowaniu tym nie tylko przebija się świadomość wyjątkowości polskich porządków i wolności w porównaniu z innymi narodami, ale i przekonanie, że w Rzeczypospolitej wolny człowiek podlega sobie, jest sam sobie królem i tylko czasowo deleguje władzę zwierzchnią monarche, w którego wyborze uczestniczy. Wolności tej nie można było jednak mylić z prywatą, czyli z troską o interes własny, brakiem względu na wymogi prawa i obowiązki obywatelskie, niedostatkami cnoty, „sprośną niemilością przeciwko ojczyźnie”, „łakomą chciwością” szkodzącą Rzeczypospolitej „*ad officia et dignitates*”⁷⁴. Od wykorzenia tak pojętej prywaty zależeć miała przyszłość Rzeczypospolitej i stan jej wolności. Doświadczenie polityczne pokazywało także, że wolność ostać się nie może bez rządu, bowiem bez „egzekucyj *legum*” nie sposób zachować prawdziwej wolności, więc – jak dowodził inny autor – w zachowaniu ładu upatrywać należało gwarancję wolności:

A tak nie wolność rządem upada, lecz swawola, a my nie o poprawę swej woli chcemy się starać, ale o poprawę swobód, przetoż nam, którzy chcemy wolni być, króla wolnie obierać, najwięcej rządu potrzeba⁷⁵.

Konkluzje: trwanie wolności

W pismach polskich myślicieli kontynuujących najlepszy dorobek klasycznej filozofii politycznej wolność była obwarowana szeregiem zastrzeżeń, nie pozwalała się ująć na sposób „germański” – jak to określił Hans Kelsen⁷⁶ – jako wolność od państwa albo od władzy; ujmowana była na sposób ateński, jako udział we władzy traktowany nie tylko jako jedno z praw, lecz nade wszystko jako obywatelski obowiązek. Wolny człowiek w tym ujęciu to obywatel, ktoś, kto rządzi i jest rządzony pospołu i kto troszczy się o dobro publiczne. Ale w polskiej praktyce i w dyskursie wol-

⁷⁴ *Ibidem*. Inny autor z tego okresu nawoływał: „Ach, moi mili Polacy, ocućcie się, a wejrzycie w rzeczy głębiej! Wolność nasza wszytką majętność i sława nasza jest, do którejśmy wszytkie prawie narody na świecie bieżeli; tą stajemy, tą słyniemy [...]. Którego najdroższego klejnotu naszego, jakośmy cnotą, męstwem, dzielnością, krwią i gardłymi naszymi dostali, tak się go bójmy teraz przez cudzą niecnotę utracić. Nie jest ci to pokój i wolność, złe obyczajają między sobą cierpieć, ale wielka wojna i niewola i być równo poczytanym cnotliwemu z łotrem [...]. Panowie mili, lepsza wojna, niżli taki pokój”. *Pokazanie błędów i naprawy ich w naszej Rzplitej in hoc interregno, gdyż potem już czasu nie będzie*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólestwa*, s. 163.

⁷⁵ *O mającej nastąpić konwokacyjej*, [w:] *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólestwa*, s. 223. Zob. też: Ł. Górnicki, *Rozmowa Polaka z Włochem...*, s. 31.

⁷⁶ H. Kelsen, *O istocie i wartości demokracji*, tłum. F. Turynowa, rozdz. 1, Warszawa 1936.

nościowym jest obecne także rzymskie rozumienie wolności, rozumienie jurydyczne można by powiedzieć, łączące wolność z zabezpieczoną prawnie sferą niezależności od arbitralnej woli, możliwą dzięki posiadaniu pewnych praw, takich jak wolność wyznania, *neminem captivabimus*, ale także prawa polityczne. W ujęciu rzymskim prawo politycznego uczestnictwa nie stanowiło rdzenia wolności, którego należało szukać w niezależności rozumianej jako brak dominacji. Polscy autorzy, łącząc poniekąd te dwa rozumienia, wyjaskrawiali zarazem etyczny aspekt wolności, związek wolności i cnoty, w zgodzie z głównym paradygmatem republikańskiego ładu politycznego, który miał się opierać na cnocie obywatelskiej, na przekonaniu, że obywatele, którym wystarcza dzielności etycznej, są zdolni stworzyć i utrzymać ład wolnej wspólnoty politycznej, dbać o niego i utożsamiać się z nim w każdym akcie prawodawczym. Jednak w praktyce politycznej wolność szlachcica polskiego oznaczała całą pełnię podmiotowych praw publicznych i w dyskursie politycznym szlachty tak właśnie wolność była rozumiana. Jeśli szlachecki publicysta twierdził pod koniec XVI w., że nikt w Europie nie cieszy się większą niż on wolnością, to rzeczywiście miał na myśli fakt posiadania o wiele większego zakresu praw osobistych przez obywateli Rzeczypospolitej niż szlachcic w jakimkolwiek innym kraju, czy to Szwed, czy Węgier, Niemiec, czy nawet Anglik. Pozostawało do rozstrzygnięcia pytanie, czy tej wolności towarzyszy wystarczająca odpowiedzialność za wspólnotę polityczną, za tych, dla których stanowi się prawo, czy aby nie przekształca się ta wolność w nadmierne samolubstwo lub swawolę⁷⁷.

321

Zagrożenie to było szeroko rozważane przez autorów republikańskich. Przywołajmy jednego z najbardziej przenikliwych spośród nich, zwracającego uwagę, że:

Prawdziwa wolność nie polega na swawoli czynienia, co by się tylko zachciało, ani na nadmiernej pobłażliwości prawa dla tych, co się zbrodni głównych dopuścili, ale na poskramianiu ślepych i szalonych namiętności i na panowaniu nad nimi rozumem, wedle którego wskazań żyje się najlepiej i najświętobliwiej, jak też na niezawodnej karności w życiu, na sprawiedliwym porządku prawa; na takim samym odnoszeniu się do takich samych spraw bez żadnego względu na osoby; na równości w sądzeniu, wydawaniu wyroków i wykonywaniu ich. [...] Nikt nie jest bardziej niewolnikiem niż ten, co służy tak bezwzględny panom, choćby i opływał w majątności i zaszczyty. Czyż więc można wyobrazić sobie większą wolność jak niepodleganie ich władzy?⁷⁸

⁷⁷ W. Konopczyński, *Liberum veto. Studium porównawczo-historyczne*, Kraków 1918, s. 364.

⁷⁸ A. Frycz Modrzewski, *Dzieła wszystkie*, t. 1: *O poprawie Rzeczypospolitej*, tłum. E. Jędrkiewicz, oprac. S. Bodniak, Warszawa 1953, II.3, s. 238.

Wolność wymagała więc od człowieka takiego ograniczenia, które prowadziło do „roztropności, skromności, ludzkości i powinności wszystkich cnót”⁷⁹. Gdyby dalej rozwijać tak zapowiedzianą teorię wolności, należałoby stwierdzić, że wolność jest tu zarówno kwalifikacją moralną, jak i prawną, że wynika z dobrego ładu duszy i kierowania się rozumnością, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym. Nie chodzi więc tylko o brak dominacji ze strony władzy albo innych osób, lecz także o niepodleganie namiętnościom; ci, którzy nie byli prawdziwie wolni, na nic się nie mogli przydać Rzeczypospolitej. Najszeptniejszą nazywał Frycz Modrzewski taką wolność, która polegała na nieograniczonym pobłażaniu sobie i swoim występkom, której nie miarkował ni rozum, ni prawo, ni cnota. Trudno ją było przypisać stanowi szlacheckiemu jako jego przywilej, stawała się ona raczej przywilejem bogactwa i zuchwalstwa⁸⁰. W ten sposób dochodzimy do „ucisku wolności”, do zaprzeczenia wolności, do zapoznania podstaw, na jakich winna się opierać, a więc do tych elementów paradygmatu wolności, które nie były tak mocno akcentowane gdzie indziej, ale które wpisują się w republikańską koncepcję wolności kojarzonej z cnotą i obywatelskością. Podobne, „etyczne” ujęcie wolności znajdujemy pod koniec XVI w. u Sebastiana Petrycego z Pilzna, uznającego, że „tam jest największa wolność, gdzie rząd idzie wedle cnoty, ponieważ cnota jest wolności granica i żadnym sposobem nie może być przez cnoty wolność”⁸¹. Wyróżniając dwa rodzaje wolności, ludzką i bydłącą, Petrycy dowodził, że panem tej pierwszej jest rozum, rozsądek i cnota, tej drugiej istotą zaś jest czynić, co się chce, jest to więc niewola raczej niż wolność, bowiem podlegania namiętnościom nie sposób utożsamić z wolnością⁸². Prawdziwa wolność więc, jak wskazał Cynceron, to życie według rozumu; „wolność tedy jest, gdy cnota, niewola, gdy namiętność panuje”⁸³. Dlatego też tylko w niektórych ustrojach, jak dowodził Sebastian Petrycy z Pilzna, można doszukać się prawdziwej wolności, z pewnością nie ma jej w demokracji, gdzie każdy żyje, jak chce. Nacisk kładziono przecież nie na wolność samą, ale na wolność powiązaną z prawem i powinnością, wolność, która miała służyć celom wspólnoty politycznej – jej pożytkowi, a nie od niego oddalać. Ostoją wolności i ładu, w którym miała znaleźć zastosowanie, stawały się więc, obok słusznego prawa, troska o dobro wspólne i obywatelska cnota, zrozumienie zależności jednostkowego

⁷⁹ *Ibidem*, II.3, s. 239.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 622.

⁸¹ S. Petrycy, *Przydatki do „Polityki”*, [w:] *idem*, *Pisma wybrane*, t. 2: *Przydatki do „Ekonomiki” i „Polityki” Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, Warszawa 1956, s. 368.

⁸² *Ibidem*, s. 371.

⁸³ *Ibidem*, s. 372.

dobrobytu od pomyślności publicznej. Owe dodatkowe kwalifikacje nie pozwalają na traktowanie tak pojmowanej wolności bądź tylko jako osobistej niezależności, bądź jako udziału we władzy, czyli w tych kategoriach, które będą później opisywane jako „wolność do”, inaczej wolność pozytywna, i „wolność od”, inaczej wolność negatywna. Tak rozumiana wolność nie była nadanym dobrem, lecz czymś, czego wymogom należało sprostać, aby nie zatracić właściwego sensu wolności. Można chyba nawet uznać, że polscy autorzy wykraczali tutaj i poza wczesnonowoczesną tradycję republikańską, mocniej niż niektórzy jej przedstawiciele łącząc wolność z powinnością etyczną na poziomie jednostki oraz z dobrze urządzonym ładem politycznym na poziomie wspólnoty. Z daru wolności nie sposób było korzystać w innej niż wolna wspólnocie politycznej, zarazem w niewoli nie sposób było uprawiać się w cnocie, dlatego „we wszystkich rzeczach pospolitych dobrze postanowionych, wielkie zawsze i pilne ku zachowaniu wolności było staranie”⁸⁴.

Bibliografia

- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2004.
- Augustyniak U., *Granice wolności obywatela Rzeczypospolitej w XVI–XVII wieku. Jednostka wobec władzy, prawa i społeczeństwa*, [w:] J. Kloczkowski (red.), *Wolność i jej granice. Polskie dylematy*, Kraków 2007, s. 13–37.
- Baron H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1966.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, tłum. H. Bartoszewicz, [w:] I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994, s. 178–233.
- Bruni, L. *Laudatio florentinae urbis*, [w:] Hans Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni. Studies in Humanistic and Political Literature*, Chicago 1968, s. 232–263.
- Burckhardt J., *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, tłum. M. Kreczowska, Warszawa 1991.
- Cicero, *Pro Cluentio*, red. G. Ramsay, Oxford 1869.
- Constant B., *O wolności starożytnych i nowożytnych*, tłum. Z. Kosno, „Arka” 1992, nr 42, s. 14–45.
- Contarini G., *De magistratibus et republica Venetorum libri quinque*, Paris 1571.
- Cyceron, *Libera respublica – absolutum dominium – rokosz*, [w:] J. Czubek (red.), *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego*, t. 1–3, Kraków 1916–1918, t. 2, s. 403–414.

⁸⁴ A. Wolan, *op. cit.*, I.1, s. 75.

- Fredro A.M., *O wyższości rzeczypospolitej nad monarchią*, tłum. T. Włodarczyk, [w:] Z. Ogonowski (red.), *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. 1, Warszawa 1979, s. 331–337.
- Frycz Modrzewski A., *Mowy o karze za mężobójstwo*, [w:] A. Frycz Modrzewski, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Mowy*, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1954, s. 33–156.
- Frycz Modrzewski A., *Dzieła wszystkie*, t. 1: *O poprawie Rzeczypospolitej*, tłum. E. Jędrkiewicz, oprac. S. Bodniak, Warszawa 1953.
- Frycz Modrzewski A., *Pisma 1560–1562*, red. K. Górski, Warszawa 1957.
- Gdyżechmy przyszli na ten nieszczęsny wiek...*, [w:] J. Czubek (red.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, Kraków 1906, s. 147–160.
- Goslicius L.G., *De optimo senatore libri duo*, Basilea 1593.
- Górnicki Ł., *Droga do zupełnej wolności*, [w:] Ł. Górnicki, *Pisma*, t. 2, s. 475–530.
- Górnicki Ł., *Dworzanin*, ks. IV, [w:] Ł. Górnicki, *Pisma*, t. 1, oprac. R. Pollak, Warszawa 1961.
- Górnicki Ł., *Rozmowa Polaka z Włochem o wolnościach i prawach polskich*, [w:] Ł. Górnicki, *Pisma*, t. 2, oprac. R. Pollak, Warszawa 1961, s. 327–473
- Grześkowiak-Krwawicz A., *Anti-Monarchism in Polish Republicanism in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, [w:] M. van Gelderen, Q. Skinner (red.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, vol. 1, Cambridge 2002, s. 43–59.
- Grześkowiak-Krwawicz A., *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006.
- Grześkowiak-Krwawicz A., *Staropolska koncepcja wolności i jej ewolucja w myśli politycznej XVIII w.*, „Kwartalnik Historyczny” 2006, R. 113, s. 57–83.
- Grześkowiak-Krwawicz A., Zatorska I. (red.), *Liberté. Héritage du passé ou idée des Lumières?*, Warszawa–Kraków 2003.
- Hankins J., *Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic*, „Political Theory” 2010, vol. 38, nr 4, s. 452–482.
- Holmes G., *The Emergence of an Urban Ideology at Florence c. 1250–1450*, „Transactions of the Royal Historical Society” 1973, vol. 23, s. 111–134.
- Kelsen H., *O istocie i wartości demokracji*, tłum. F. Turynowa, Warszawa 1936.
- Koehler K. (red.), *Krzysztofa Warszawickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, Kraków 2010.
- Konopczyński W., *Liberum veto. Studium porównawczo-historyczne*, Kraków 1918.
- Machiavelli N., *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2009.
- Maciszewski J., *Wojna domowa w Polsce 1606–1609. Studium z dziejów walki przeciw kontrreformacji*, cz. 1: *Od Stężycy do Janowca*, Wrocław 1960.
- Naprawa Rzeczypospolitej do elekcji nowego króla*, [w:] J. Czubek (red.), *Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*, Kraków 1906, s. 187–208.
- Ogonowski Z., *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1999.
- Opaliński E., *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587–1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie*, Warszawa 1995.
- Paley W., *Principles of Moral and Political Philosophy*, London 1785.

- Petrycy S., *Przydatki do „Polityki”*, [w:] S. Petrycy, *Przydatki do „Ekonomiki” i „Polityki” Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, Warszawa 1956, s. 123–489.
- Pettit P., *Freedom as Anti-Power*, „Ethics” 1996, vol. 106, nr 3, s. 576–604.
- Pettit P., *On the People’s Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge 2012.
- Pettit P., *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford 1997.
- Pietrzyk-Reeves D., *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004.
- Pietrzyk-Reeves D., *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012.
- Rubinstein N., *Machiavelli and Florentine Republican Experience*, [w:] G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (red.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge 1993, s. 3–16.
- Senator anonim, *Deliberacje o królu, panach, radzie i urzędnikach, sejmie i bezkrólewiu*, [w:] B. Ulanowski (red.), *Sześć broszur politycznych z XVI i początku XVII stulecia*, Kraków 1921, s. 97–139.
- Skinner Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge–New York 2008.
- Skinner Q., *Liberty before Liberalism*, Cambridge–New York 1998.
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge–New York 1978.
- Skinner Q., *Visions of Politics*, vol. 2: *Renaissance Virtues*, Cambridge–New York 2002.
- Tazbir J., *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*, Warszawa 1978.
- Urwanowicz J., *Ideologia a działalność polityczna szlachty w czasach Zygmunta III. Wokół wartości ustrojowych*, [w:] A. Sucheni-Grabowska, M. Żaryn (red.), *Między monarchią a demokracją. Studia z dziejów Polski XV–XVIII wieku*, Warszawa 1994, s. 170–191.
- Varsevicii Cristophori, *Paradoxa: quae etiam diversis locis & temporibus, semel & iterum prodierunt*, Cracoviae 1598.
- Walicki A., *Trzy patriotyzmy*, [w:] A. Walicki, *Polskie zmagania z wolnością. Widziane z boku*, Kraków 2000, s. 225–270.
- Warszewicki K., *Dwie mowy pogrzebowe*, wyd. K. Turowski, Kraków 1858.
- Wirszubski Ch., *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge 1968.
- Wolan A., *De libertate politica sive civilis. O wolności Rzeczypospolitej albo Ślacheckiej*, tłum. S. Dubingowicz, wyd. i oprac. M. Eder, R. Mazurkiewicz, Warszawa 2010.
- Zaborowski S., *Traktat w czterech częściach o naturze praw i dóbr królewskich oraz o naprawie królestwa i o kierowaniu państwem*, tłum. H. Litwin, J. Staniszewski, oprac. H. Litwin, Kraków 2005.

Tomasz Hobbes: od wolności do posłuszeństwa – od posłuszeństwa do wolności

Filozof wolności?

Nazwanie Tomasza Hobbesa filozofem wolności mogłoby wzbudzić drwiący uśmiech nie tylko tych, którzy zachowują w pamięci sugestywny obraz ziemskiego Lewiatana z ryciny otwierającej najlepiej znane jego dzieło, ale także wielu przeszłych i obecnych badaczy jego myśli. Być może takie określenie wywołałoby uśmiech na twarzy samego Hobbesa, któremu, jak przekazują biografowie, nie brakowało poczucia humoru. Zdecydowanie łatwiej zgodzić się z opinią Barry'ego Hindessa, zaliczającego polityczną teorię autora *Lewiatana*¹ do „filozofii władzy”². Mamy tu przecież wymóg bezwzględного posłuszeństwa wobec suwerena, który nie tylko stoi ponad prawem³, ale rządzi za pomocą strachu, nie stroniąc od używania przemocy wobec swych obywateli. Jeśli już koniecznie chcemy wiązać Hobbesa z wolnością, to wydaje się on jednym z najradkalniejszych jej krytyków. Za dowód służyć może rysunek otwierający poświęconą wolności część dzieła *De Cive*⁴ – gromada skąpo odzianych dzikusów z łukami, celująca z tą samą beznamiętną precyzją zarówno do zwierząt, jak do siebie wzajemnie. Wolność oznacza wojnę wszystkich ze wszystkimi, a więc całkowitą anarchię, na którą lekarstwem ma być według Hobbesowskiej wersji umowy społecznej zrzeczenie się wolności.

327

¹ T. Hobbes, *Leviathan*, Londyn 1651; wyd. pol.: *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, wstęp i przypisy J.C.A Gaskin, Warszawa 2009 (wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania).

² B. Hindess, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 1999.

³ Najbardziej rozwiniętą obronę tego stanowiska zawarł Hobbes w swej późnej polemice z Edwardem Coke'em w pracy: *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, London 1681.

⁴ T. Hobbes, *De Cive*, Paryż 1642; wykorzystuję wyd. ang.: *De Cive, or the Citizen*, New York 1949.

Z drugiej strony, nie brakuje głosów uznających Tomasza Hobbesa za ważnego, choć nieoczywistego, prekursora liberalizmu. Dla jednych jest ta kwalifikacja przedmiotem aprobaty i powodem, dla którego nie wolno zapominać o Hobbesie w czasach tryumfu liberalnej demokracji⁵. Ale są i tacy, którzy jego idee uznają za przejaw klasowo uwarunkowanej świadomości burżuazyjnej, przywiązanej do „zaborczego indywidualizmu”⁶. Nawet jednak interpretatorzy skłonni wiązać Hobbesa z liberalizmem wskazują jednoznacznie, że daleko mu do traktowania wolności jako głównej wartości, domagającej się realizacji w ramach porządku politycznego. Wymaga on od prawidłowego rządu jedynie zapewnienia bezpieczeństwa swym obywatelom, konsekwentnie argumentując, że zgłaszane przez nas pretensje do wolności stanowią po temu główną przeszkodę.

Mimo to uznanie wolności za wtórny i poboczny temat, przewijający się jedynie przez Hobbesowską twórczość, byłoby przedwczesne i błędne. Choć to tematyka władzy, suwerenności i posłuszeństwa dominuje zdecydowanie w jego pracach, mógłby on powtórzyć za Michелеm Foucaultem (także uznanym przez Hindessa za filozofa władzy): „Nie jestem więc w żadnym razie teoretykiem władzy. Powiedziałbym nawet, że nie interesuje mnie władza jako autonomiczne zagadnienie [...]”⁷. Konieczność koncentracji na takim, a nie innym problemie wynikała w obydwu przypadkach z głębokiego przekonania, że nikt wcześniej nie postawił zagadnienia w sposób właściwy i nie opisał rzeczywistości politycznej tak, jak wygląda ona naprawdę. To „naprawdę” w przypadku Hobbesa oznaczało krytyczne przeegzaminowanie dominującej ciągle w XVII w. tradycji średniowiecznej, traktującej władzę jako pochodzące od Boga remedium na ludzki upadek (św. Augustyn) lub tej samej proveniencji narzędzie doskonalenia społeczeństw (św. Tomasz). Oznaczało także równie krytyczny stosunek do starożytności, co jest już mniej oczywiste z racji renesansowego przywiązania do klasyków greckich i rzymskich. Hobbes w analizie zjawisk politycznych postawił na rodzące się nauki ścisłe (filozofię przyrody, przyrodoznawstwo), a w słuszności tego wyboru utwierdzał go obserwowany i odczuwany osobiście polityczny zamęt, którego najtragiczniejszą odśłoną stała się angielska wojna domowa między parlamentem a królem, w tym ścięcie Karola I w 1649 r. Za widoczny nie tylko w Anglii chaos i kryzys lojalności wobec władców winą obarczył

⁵ P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. M. Miszański, Kraków 1994.

⁶ C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford 1962.

⁷ M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000, s. 315.

w niemalym stopniu filozofów. „Uniwersytety były dla tego narodu tym, czym drewniany koń dla Trojan” – pisał z gorzką ironią⁸.

Głównym wrogiem w polityce był dla Hobbesa błąd, a ten brał się z niedorzeczności⁹ głoszonych przez filozofów. Mówiąc wprost: szkodzi nam głupota, nie zaś zło, rozumiane jako rozmyślne wyrządzanie krzywd. Dlatego dobra teoria polityczna wymaga rzetelnej wiedzy o istocie władzy. Ale prawdziwa jest także relacja odwrotna: wiedza to władza – przyznawał Hobbes na długo przed Foucaultem. Inaczej niż francuski kolega po fachu, nie uważał jednak tego związku władzy i wiedzy za zgubny dla wolności. Nie uważał, ponieważ jednym z ważniejszych składników użytecznej dla władzy wiedzy uczynił przekonanie, że to naturalna wolność jednostek leży u jej podstaw.

Zamierzona oryginalność i nowatorstwo, powiązane z radykalizmem prezentowanych przez Hobbesa rozwiązań mają swoje wady i zalety. Z pewnością nie ułatwiają jednak interpretacji jego myśli. Źródeł rozbieżności jest wiele, ale dwa są szczególnie istotne. Po pierwsze, nie ma zgody co do roli, jaką w ramach jego systemu odgrywa religia (szerzej: światopogląd chrześcijański). Zdaniem Hobbesa cała wiedza o Bogu wyczerpuje się w uznaniu faktu jego istnienia i tym samym jest bezużyteczna¹⁰ z punktu widzenia teorii politycznej. A jednak nie stroni on od wykorzystywania odniesień biblijnych, a nawet snucia rozważań teologicznych, co po dziś dzień owocuje nierozstrzygniętym (i raczej nierozstrzygalnym) sporem dotyczącym zarówno osobistego, jak i filozoficznego stosunku Hobbesa do religii¹¹. Drugim powodem, dla którego interpretowanie myśli Hobbesa nie należy do zadań łatwych, jest „dbałość o zachowanie związków między argumentami, nieodparta logika, rozległość struktury wywodu oraz wiedza i inteligencja”¹². Prowokuje ona badaczy albo do podkreślania spójności całej teorii, albo też przeciwnie – do poszukiwania niespójności, których znaleźć można w dziełach Hobbesa wcale niemało. Pokusa eksponowania ewentualnych sprzeczności jest tym większa, że angielski filozof nie grzeszy intelektualną skromnością. Nie tylko uważa swe dzieło za pierwszą rzetelną i trafną teorię polityczną, ale przypisuje sobie sukcesy w rozwiązywaniu dylematów z innych dziedzin, nad którymi

⁸ T. Hobbes, *Behemoth, or, The Long Parliament*, red. F. Tönnies, London 1889, s. 40.

⁹ Politykom można więc wybaczyć, filozofom – nie, por. T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 121.

¹⁰ Ta teoretyczna bezużyteczność nie oznacza bezużyteczności „praktycznej”. Z Biblii nie dowiemy się niczego o władzy, ale sama religia jest efektywnym narzędziem oddziaływania na obywateli i przydaje się władcy jak najbardziej. Także jako instytucja Kościoła, jeśli tylko nie próbuje on kwestionować suwerenności króla.

¹¹ Zob. J.R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford 2008.

¹² J.C.A. Gaskin, *Wprowadzenie*, [w:] T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 9.

łamano sobie głowy od stuleci. Można mu wybaczyć traktat o optyce¹³, ale już zgorzenie matematyków rodziło jego przekonanie, że rozwiązał problem kwadratury koła¹⁴, a teologów drażnił analizą Trójcy Świętej¹⁵. Pouczał nie tylko studentów, ale i profesorów¹⁶. Jednym słowem miał wyjątkowo wysokie mniemanie o własnym rozumie, zdolnym zgłębić naturę świata fizycznego, ludzkiego i politycznego. Jest to zaufanie dosyć zastanawiające w zderzeniu z Hobbesowską tezą, że to namiętności, a nie rozum, decydują o naszych działaniach.

Powiązana z wyżej wymienionymi cechami kontrowersyjność Hobbesa w niczym nie deprecjonuje wartości jego dzieła, bezapelacyjnie uznanego za jedno z najważniejszych w historii filozofii i niemożliwych do zignorowania w myśli politycznej. Odpowiada natomiast za różnice w ocenie efektów jego pracy, także w aspekcie aktualności stawianych przez niego pytań i udzielanych odpowiedzi¹⁷. W tej sytuacji szczegółowa dyskusja i prezentacja dorobku autora *Lewiatana* wymagałaby solidnej monografii. Koncentracja na problematyce wolności pozwala jednak na dokonanie tutaj znacznych skrótów i cięć. Umożliwia na przykład ograniczenie poruszanych zagadnień tylko do tych, które bezpośrednio wiążą się z tematem. Rozważania o wolności, wsparte szerokimi odniesieniami do całego Hobbesowskiego światopoglądu, zawarte są przede wszystkim w *Elements of Law, Natural and Politic*¹⁸, *De Cive*, *Lewiatanie* oraz w polemice z biskupem Bramhallem¹⁹. Ponadto, skoro koncepcja wolności nie jest znakiem firmowym tego filozofa i nie decyduje o jego filozoficznej randze, nie będzie nadużyciem rezygnacja z nazbyt krytycznego podejścia badawczego i zastąpienie go próbą możliwie pełnego sprawozdania z poglądów samego Hobbesa. Oczywiście jest to tylko kolejna interpretacja, ale podążająca za dającym się zrekonstruować tokiem myślenia filozofa i udzielająca jego słowom dużego kredytu zaufania.

330

¹³ T. Hobbes, *Tractatus opticus*, Paryż 1644.

¹⁴ *Idem*, *Quadratura circuli, cubatio sphaerae*, London 1669.

¹⁵ Zwłaszcza w III części *Lewiatana* (*O państwie chrześcijańskim*), rozdz. 41 i 42, a także w *De Cive* (rozdz. 17).

¹⁶ T. Hobbes, *Six Lessons to the Professors of Mathematic, One of Geometry, the Other of Astronomy*, 1656.

¹⁷ Zainteresowanych tematem odesłać można do dwóch prac zbiorowych: P. King (red.), *Thomas Hobbes: Critical Assessments*, London–New York 1993 oraz G.A.J. Rogers, A. Ryan (red.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford 1998.

¹⁸ T. Hobbes, *Elements of Law, Natural and Politic, Part I: Human Nature, Part II: De Corpore Politico*, London 1650 (ogłoszone bez publikacji w 1640 r.; korzystam z wydania: J.C.A. Gaskin (red.), *The Elements of Law*, Oxford 1994).

¹⁹ V. Chappell (red.), *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge 1999.

Świat według Hobbesa

Pomysł skonstruowania człowieka-machiny przedstawił Julien Offray de la Mettrie, ale już sto lat wcześniej dryfował w tym samym kierunku Hobbes. Więcej nawet. O ile francuski lekarz chciał skonstruować sztuczną maszynę na wzór człowieka, o tyle Hobbes przekonywał, że sam człowiek jest taką maszyną. Nie miałyby więc dla Hobbesa sensu konkrowanie z naturą i zwykle odtwarzanie jej dzieł, dowodzące wyłącznie ludzkich kompetencji naśladowczych. Jeśli już tworzyć sztucznego człowieka, to w dużo większej skali. Dla Hobbesa takim zwielokrotnionym człowiekiem-maszyną, a więc organizmem złożonym ze zgodnie współpracujących części, powinno być państwo²⁰. „Powinno” – Hobbes nie unika twierdzeń normatywnych, ale osadza je w ramach filozofii przyrody, próbując w ten sposób nadać im charakter czysto deskryptywny. Siedemnastowieczna rzeczywistość polityczna nie spełnia oczekiwań myśliciela, ponieważ praktyka polityczna i działania głównych aktorów oparte są na błędnych i nienaukowych teoriach. Spory religijne, rebelie, konflikty społeczne, w których każda ze stron odwołuje się do podobnego zestawu idei (myśl chrześcijańska, dziedzictwo antyku), a mimo to uważa własne partykularne rozumienie sprawiedliwości za jedyne prawdziwe, muszą prowadzić do wojny. Lekarstwem na ten stan chaosu jest według Hobbesa tylko i wyłącznie ustalenie faktów i sformułowanie naukowej teorii politycznej, wyjaśniającej obiektywne mechanizmy funkcjonowania państwa. Fakty, a nie interpretacje powinny decydować o rządzeniu, zaś źródłem faktów – prawdy o rzeczywistości – jest nauka.

Przebywając na emigracji w Paryżu, Hobbes związał się z osobami skupionymi wokół Marina Mersenne’a, dzięki czemu znalazł się w centrum ówczesnego naukowego świata, zafascynowanego harmonijnością przyrody, jej różnorodnością, a zarazem uporządkowaniem. Były to czasy Kartezjusza i Galileusza, wynalazków i eksperymentów, czasy wydające na świat pierwszych astronomów, matematyków, fizyków i biologów. Uległ tej fascynacji Hobbes, choć raczej z perspektywy uczonego, ale jednak amatora. To, co interesowało go szczególnie, to wykazanie ciągłości między naturalnym światem fizycznym a sztucznym światem polityki, sugerujące możliwość zastosowania podobnych metod badawczych i ostatecznie odkrycia pod różnorodnością zjawisk społecznych uniwersalnego, determinującego ich przebieg (choć niekoniecznie treść) wzorca.

²⁰ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 280.

Efekty poszukiwań Hobbesa w tym względzie streścić można następująco: ruch i związany z nim materializm mechanistyczny oraz geometria jako uniwersalny model badawczy.

Metoda geometryczna należała do ulubionych metod badawczych XVII-wiecznych filozofów. Geometria Euklidesowa przekonywała, że nawet najbardziej skomplikowane przestrzenne figury są owocem przekształceń prostych w istocie elementów: przyjętych za pewne (bowiem całkowicie oczywistych) aksjomatów oraz ciągle tych samych praw i wzorów. Myślenie geometryczne zastosowane do rzeczywistości politycznej dawało nadzieję jej zrozumienia w ten sam sposób – widoczne skomplikowanie świata społecznego miało zostać oswojone dzięki opisaniu jego genezy, od elementów najprostszych, czyli pewnych i oczywistych. Najprostsze wydało się Hobbesowi opisanie natury (przyrody), czyli ciał fizycznych. Wyposażony w tę wiedzę przeszedł dalej do opisu człowieka i relacji interpersonalnych w stanie natury, by zakończyć mocnym akcentem w postaci opisu obywatela i państwa.

Świat dla Hobbesa jest sumą materialnych elementów²¹, znajdujących się w nieustannym ruchu i tym samym oddziałujących na siebie wzajemnie. Zderzenia i kolizje poszczególnych przedmiotów tworzą w ten sposób wielki łańcuch, a raczej sieć, przyczyn i skutków. Ruch jest tu najbardziej uniwersalną i jedyną istotową cechą świata oraz składających się nań rzeczy. Wszelkie inne ich atrybuty – jak kolor czy dźwięk – są wywoływane przez ruch (światła, powietrza) i do swego „zaistnienia” potrzebują postrzegającego podmiotu. Czerwień nie jest cechą kwiatu, bowiem jej odcień zmienia się w zależności od pory dnia, a w nocy przejść może w kolor czarny. A więc to nie róża jest czerwona – to ja widzę czerwoną różę. Wniosek polityczny: teoria polityczna musi dotrzeć do istoty państwa jako takiego, a nie zadowalać się opisem i oceną drugorzędnych, dostrzeganych w istniejących państwach i szeroko dyskutowanych rozwiązań.

Co istotne, ruch rozumie Hobbes w sposób nowożytny²², kwestionując arystotelesowską zasadę, że ciała pozostają w spoczynku dopóki coś ich nie poruszy. Przeciwnie – każde ciało porusza się tak długo, jak długo nic go nie zatrzyma. Człowiek nie jest tutaj żadnym wyjątkiem. Nazywamy ogólnie ten ruch życiem, a składają się nań zarówno ruchy wegetatywne, jak i rozmyślnie²³. Te drugie są inicjowane przez przedmioty zewnętrzne, które wzbudzają w nas wrażenia zmysłowe, przekazywane jako dążenie do mózgu, a potem do serca, gdzie spotykają się z ruchami

²¹ Różnej „gęstości”, co pozwala uznać anioły, a nawet Boga za istoty materialne.

²² Co nie znaczy, że pozbawiony starożytnych, zwłaszcza epikurejskich, inspiracji, por. J. Gaskin (red.), *The Epicurean Philosophers*, London–Vermont 1995.

²³ J. Gaskin (red.), *The Elements of Law*, s. 43 i nast.

wegetatywnymi. Jeśli je wspomagają, odczuwamy to jako przyjemność, jeśli natomiast zakłócają ich przebieg, powstaje odczucie przykrości. Konsekwentnie, przyjemność wzmacnia dążenie do (apetyt – pożądanie, upodobanie), natomiast przykreść wywołuje ruch unikający nieprzyjemnego bodźca (awersję – strach lub wstręt). Największą przykrością jest śmierć, co tłumaczy tezę Hobbesa, że głównym celem człowieka jest zachowanie życia, czyli unikanie bólu, a zwłaszcza gwałtownej śmierci. Konieczne jest tu jednak ważne zastrzeżenie. Samozachowanie jest kluczowe w tym sensie, że martwy człowiek to człowiek nieistniejący, a więc nieistotny dla Hobbesowskiego świata. O życiu decydują jednak nie tylko awersje, ale również apetyty. Sięgam po szklanke soku nie tylko dlatego, że boję się umrzeć z pragnienia, ale również z uwagi na jego smak, który lubię. W gruncie rzeczy to apetyty dominują zdecydowanie wśród rozmyślnie inicjowanych ruchów. Dopiero brak możliwości ich zaspokojenia sprawia, że szala przechyla się na mniej optymistyczną stronę awersji i strachu (bardzo spragniony człowiek może sięgnąć po napój wyłącznie z obawy przed odwodnieniem). W normalnych warunkach człowiek kieruje się głównie pożądaniem, a szczęściem nazywa ciągłe przechodzenie pożądania od jednego przedmiotu do drugiego²⁴.

Do kompletnego obrazu człowieka naturalnego (przedmiotu badań przyrodoznawstwa) brakuje jeszcze uwzględnienia roli rozumu, czyli władzy umysłowej tożsamej z „liczeniem (to znaczy: dodawaniem i odejmowaniem) ciągów nazw ogólnych, które zostały uznane w tym celu, by zarejestrować i oznaczyć nasze myśli”²⁵. Bez zagłębiania się w szczegóły, myśli są w stosunku do namietności wzbudzanych przez nasze dążenia (apetyty i awersje) jak wywiadowcy i szpiedzy. Korzystając z nich, rozum opracowuje najlepsze – a dla Hobbesa najlepsze to po prostu najbezpieczniejsze – sposoby osiągnięcia pożądanego przedmiotu lub uniknięcia zagrożenia. Pomaga rozumowi w tej służbie namietnościom zgromadzone doświadczenie i wiedza.

Znając zręby Hobbesowskiej psychologii (pozostającej po części fizjologią), możemy zająć się wolnością. Jest ona definiowana po prostu jako „brak przeszkód w ruchu”²⁶. Prostota i oczywistość tej definicji jest jednak, wbrew intencjom Hobbesa, pozorna. W rzeczywistości wikła ona filozofa w poważne teoretyczne spory (m.in. ze wspomnianym już biskupem Bramhallem). Otóż godząc się z założeniami materializmu mechanistycznego, należałoby w imię konsekwencji logicznej przyznać, że

²⁴ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 178.

²⁵ *Ibidem*, s. 119.

²⁶ *Ibidem*, s. 211.

o ile cały Wszechświat można by od biedy uznać za wolny (skoro jest on przesiąknięty ruchem), to już poszczególne części tego Wszechświata wolne nie są, ponieważ ich ruch nieustannie napotyka na przeszkody ze strony innych poruszających się przedmiotów. To prowadzi do uznania determinizmu i kończy wszelkie dyskusje o wolności. Jednakże Hobbes z uporem wzbrania się przed dokonaniem takiego wyboru. Wprawdzie akceptuje determinizm, ale mnóstwo pasji wkłada w wykazanie, że konieczność w żaden sposób nie kłóci się z wolnością. Jest to tylko moja hipoteza, ale wiele przemawia za tym, że upór Hobbesa w tej kwestii ma powody czysto polityczne, a nie filozoficzne. I nawet jeśli jego wyjaśnienia nie satysfakcjonują filozofów, muszą przykuć uwagę politologów. A to dlatego, że wybór Hobbesa stanowi ważny argument, przemawiający na rzecz tych interpretacji, które widzą w nim prawie liberała.

Problemy wolności naturalnej

„Wolność i konieczność mogą współistnieć, na przykład w wodzie, która nie tylko ma wolność, lecz i konieczność, by spływać kanałem”²⁷. To zdanie pozwala przypuszczać, że dla Hobbesa słowo „wolność” było właściwie synonimem słowa „ruch”. Nawet jeśli ruch wody napotyka przeszkodę (przyczyny takie jak erozja czy interwencja człowieka mogą zmienić bieg rzeki), to dopóki woda płynie, trwa również jej wolność (raz mniejsza, raz większa). Naturą wody jest to, że spływa w dół (i tego żadna zewnętrzna konieczność nie zmieni), a realizacja tego ruchu jest wolnością. Równie wolny jest człowiek, jeśli tylko nic nie przeszkadza mu w realizacji pożądań. Nie niszczy tej wolności konieczność zadbania o swe pożywienie czy brak możliwości oddychania pod wodą, zmuszający do budowy domów na lądzie.

Warto w tym miejscu wspomnieć o rozwiązaniu przez Hobbesa problemu wolnej woli. Zagadnienie to interesowało głównie teologów, a wraz z detronizacją średniowiecznej „królowej nauk” zmalało jego znaczenie polityczne, ale zakwestionowanie wolności woli rodziło podejrzanie o ateizm²⁸. A właśnie to zrobił Hobbes, sprowadzając wolę do

²⁷ *Ibidem*, s. 297.

²⁸ W czasach Hobbesa ateista niekoniecznie był osobą jawnie odrzucającą istnienie Boga. Nazywano tak również wierzących, którzy głosili poglądy sprzeczne z najważniejszymi założeniami doktryny chrześcijańskiej. P. Martinich, *A Hobbes Dictionary*, Blackwell 1995, s. 31.

„ostatniego pożądanego w namyśle”²⁹, czyli po prostu ostatecznego impulsu ukierunkowującego działanie (wolne, jeśli nic go nie zakłóci). Wola stoi więc po stronie wewnętrznego mechanizmu aktywującego działanie, podczas gdy wolność charakteryzuje działanie samo, rozumiane w relacji ze światem zewnętrznym.

Największym możliwym zakresem wolności cieszył się człowiek, zdaniem Hobbesa, w stanie natury³⁰. Posługując się już tutaj językiem filozofii politycznej, nie zaś filozofii przyrody, autor *Lewiatana* uznaje wolność za nieograniczone uprawnienie przyrodzone (*jus naturale*)³¹, oznaczające pełną swobodę działania, tak jak podpowiada rozum i pragną namiętności. Można tę wolność porównać do wolności płynącej dziko wody czy też swobodnie spadającego kamienia³². Wolność taka jest więc faktem naturalnym, który zyskuje znaczenie prawne (uprawnienia) dopiero po przeniesieniu na grunt rozważań politycznych. Te natomiast dotyczą relacji między podmiotami politycznymi, co potwierdza opinię wielu komentatorów, według których teorię Hobbesa czytać należy nie tyle jako wyjaśnienie genezy państwa (od natury do organizacji politycznej), co obawę przed powrotem stanu natury (od organizacji politycznej do natury)³³. Tak czy inaczej, naturalna wolność dopuszcza każde działanie niesprzeczne z rozumem troszczącym się o zaspokojenie namiętności w sposób bezpieczny. Jeśli przeszkodą w tym zaspokojeniu okazałby się drugi człowiek, uprawnienie naturalne pozwala zabić go bez mrugnięcia okiem³⁴.

Zanim oburzymy się na Hobbesa z powodu tej dosyć odrażającej z moralnego punktu widzenia licencji na zabijanie, powinniśmy uświadomić sobie, że powstała ona w imię filozoficznej konsekwencji i nie należy traktować jej dosłownie, dopóki nie uzupełnimy tego obrazu o kilka elementów, radykalnie zmieniających konstelację całości. Stan natury jest bowiem tyleż sugestywnym, co zastawiającym intelektualne pułapki ogniwem Hobbesowskiej teorii. Nie może być inaczej, ponieważ właśnie tutaj spotyka się nauka o człowieku jako specyficznej biologicz-

²⁹ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 139.

³⁰ Jak zazwyczaj w kontraktualnych teoriach państwa, stan natury ma tu przede wszystkim postać hipotezy. Jednak Hobbes nie unika argumentów historycznych, wskazując na społeczności prymitywne czy rdzennych mieszkańców Ameryki; por. *De Cive*, s. 29.

³¹ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 210.

³² Porównaniem człowieka do kamieni posługuje się Hobbes chętnie w *De Cive*; zob. m.in. s. 26.

³³ M.in. F. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford 1964.

³⁴ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 211.

nej machinie i filozofia polityczna, czyli nauka o człowieku-obywatelu, będącym elementem „sztucznego człowieka” (państwa). Ten styk obydwu obszarów można z grubsza nazwać filozofią moralną (etyką – nauką o postępowaniu człowieka, zarówno w sensie deskryptywnym, jak normatywnym), która w projekcie Hobbesa jest takim właśnie ogniwem pośredniczącym między nimi³⁵. Wierny swemu materialistyczno-naturalistycznemu podejściu Hobbes jest wręcz skazany na zakwestionowanie utartych przekonań etycznych, na czele z normą „nie zabijaj”. Chce w ten sposób wykazać, że podobne normy nie mają wystarczającego uzasadnienia, by bezrefleksyjnie włączyć je w obręb teorii politycznej.

Stan natury jest stanem wojny i to wojny o bezwzględnie egoistycznym charakterze, w której każdy jest wrogiem z tego tylko powodu, że być może zechce sięgnąć kiedyś po ten sam przedmiot pożądania co ja. Wojna wszystkich ze wszystkimi (*bellum omnium contra omnes*), jak uczy *De Cive*, toczy się w warunkach nieograniczonej wolności, a więc bez jakichkolwiek zasad. Jest przy tym absolutnie niewinna z moralnego punktu widzenia, ponieważ nie można nikogo obarczyć odpowiedzialnością za działania będące wynikiem naturalnego, przyrodniczego mechanizmu. *Nota bene*, jest to pomysł dosyć oryginalny na tle większości koncepcji wolności (a także potocznego ujęcia), które tradycyjnie wiążą wolność ze sprawstwem, a więc umożliwiają przypisanie jednostce odpowiedzialności za działanie. U Hobbesa wprawdzie to ja działam, ale bodźcem działania są zawsze przedmioty zewnętrzne (sytuacja), a więc moja wolna reakcja jest jednocześnie reakcją konieczną (jak w przypadku płynącej kanałem wody).

Jak to jednak możliwe, że w stanie natury trwa wojna, skoro wojna jak wiadomo grozi utratą życia? W pierwszym odruchu moglibyśmy winić za ten stan rzeczy wolność i domagać się odebrania jej jednostkom. Uczyniłby tak na przykład konserwatysta, usprawiedliwiając tę decyzję niedoskonałością ludzkiej natury, która wymaga daleko idącej korekty. Hobbes jednak konserwatystą nie jest, bowiem choć nie ma o jednostkach (przynajmniej w ich masie) najwyższego mniemania, to naszą nieustanną aktywność, dążenie do coraz większej mocy oraz konfliktogenną pożydlwość traktuje co najmniej jako neutralny, jeśli nie pozytywny, fakt.

³⁵ Trójdzielność wielkiej i całościowej filozofii Hobbesa zapowiada *Wstęp do De Cive*. Natomiast w napisanej mniej więcej w tym okresie (choć wydanej później) pracy *De Corpore* występuje nieco inny podział: filozofia naturalna (zajmująca się ciałami naturalnymi, i w tym zakresie człowiekiem) oraz filozofia społeczna (zajmująca się ciałem sztucznym – państwem). Ta ostatnia dzieli się na etykę (dyspozycje i zachowania ludzi) oraz politykę (polityczne obowiązki poddanych); patrz: *Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body (De Corpore)*, London 1656, s. 8.

Faktem jest także przyrodzona wolność i to nie ona jest źródłem zła. Wojnę powoduje równość³⁶, sprawiająca, że w stanie natury każdego innego człowieka muszę postrzegać jako groźnego w tym samym stopniu, w jakim ja jestem groźna dla niego.

Natura uczyniła nas równymi, a „z tej równości uzdolnień wypływa równość nadziei, że możemy osiągnąć nasze cele”³⁷. Jeśli dysponuję siłą wystarczającą do zabicia drugiego człowieka, to pożądam tego samego obiektu co on, nie cofnę się przed zadaniem mu śmierci (w innym wypadku mógłby kiedyś zemścić się za pozbawienie go przyjemności). Ale tego właśnie w stanie natury nikt nie może być pewien. Siłę zrównoważyć może spryt, mądrość może pokonać odwaga. W ten sposób relacje interpersonalne stają się podwójnie nieprzewidywalne. Obok naturalnej nieprzewidywalności, związanej z różną interpretacją docierających do nas bodźców, na którą wpływa odmienność zgromadzonych doświadczeń, pojawia się nieprzewidywalność wyniku ewentualnego starcia. Oznacza to, że bez względu na wzbudzony apetyt, pojawić się musi wcześniej czy później strach przed śmiercią z rąk równego mi w mocach konkurenta. Strach jest w stanie natury uczuciem powszechnym, ale to sprawia, że musimy jeszcze raz zastanowić się nad terminem „wojna”. Powiązanie jej z wolnością (swobodą działania) nasuwało skojarzenia z brutalną walką. Ale wprowadzenie równości sprawia, że to skojarzenie staje się nieuprawnione. Strach, o którym tyle pisze Hobbes, jest przecież emocją powiązaną z awersją, a więc daje motywację do unikania zagrożenia – ucieczki, nie walki³⁸. Uniwersalność strachu ogranicza nasze działania, a więc ogranicza także wolność (w sposób faktyczny, bowiem nadal pozostaje ona tak samo nieograniczonym uprawnieniem przyrodzonym). Teoretycznie uprawniony do wszystkiego człowiek Hobbesa w praktyce z tej wolności nie korzysta, przez co jego życie jest „samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”³⁹. Nie zasługuje więc na to, by nazywać je życiem ludzkim – bliżej mu do stagnacji, a bezruch to śmierć. Połączenie wolności i równości okazuje się zabójczą dla ludzkości mieszanką.

Na tym jednak nie koniec. Już w stanie natury jednostki posiadają przecież rozum, pozwalający przynajmniej teoretycznie rozważyć zalety poko-

³⁶ Zwraca uwagę, że Hobbes jest jednym z pierwszych myślicieli podkreślających, i to raczej w negatywny sposób, polityczne skutki równości; zob. D. van Mill, *Liberty, Rationality, and Agency in Hobbes Leviathan*, Albany 2001.

³⁷ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 205.

³⁸ Dlatego Hobbes spieszy wyjaśnić, że wojna nie polega na walce, ale jest okresem, w którym występuje „zdecydowanie na walkę”. Podobnie – dodaje – istotą złej pogody nie jest jedna czy dwie burze, ale to, że się na burzę zanosi w ciągu wielu dni; por. *ibidem*, s. 207.

³⁹ *Ibidem*.

ju, a nawet wzbudzić uczucia skłaniające do jego poszukiwania (nadzieję na poprawę losu). Wzmacnia te inklinacje strach przed skutkami wojny. Kalkulując wszelkie za i przeciw, rozum „poddaje wygodne warunki pokoju, na których ludzie mogą dojść do zgody” i które „inaczej nazywają się prawami natury”⁴⁰. To, co interesujące, to zawarta w tych słowach suggestia, że prawa natury zostały wypracowane przez ludzi w trakcie dosyć uciążliwego funkcjonowania w stanie wojny. Nie są więc apriorycznymi determinantami naszych zachowań, wpisanymi w racjonalną ludzką naturę (jak będzie przekonywał Grocjusz i Locke), a tym bardziej gwarantowanymi przez Boga (św. Tomasz). Dopiero odczucie wojny nasuwa nam wyobrażenie pokoju (dlatego w stanie natury prawa te obowiązują tylko *in foro interno*, nie zaś jako dyrektywy rzeczywistego działania) i sprawia, że zaczynamy mieć nań coraz większy apetyt. Wybawienie przynieść może tylko zawarcie umowy społecznej, w wyniku czego spodziewamy się osiągnąć wreszcie pożądane ze wszech miar bezpieczeństwo.

Hobbesowska umowa społeczna jest radykalna, jak radykalny jest wybór między anarchią i strachem a porządkiem i bezpieczeństwem. Wymaga ona od każdej jednostki zrzeczenia się w całości uprawnień naturalnego na rzecz niebędącego stroną umowy suwerena. Suweren (może nim być jednostka, ale także grupa lub nawet ogół – co tworzy odpowiednio preferowaną przez myśliciela monarchię, arystokrację i demokrację) jest odąd jedynym dysponentem uprawnień jednostkowych, a każdy obywatel automatycznie staje się mocodawcą każdej jego decyzji, nie mogąc jej zakwestionować. Państwo, jak olbrzymi Lewiatan, pochłania jednostki i przejmuje ich wolność, by stać się potężnym i uporządkowanym mechanizmem, w którym chaotyczność indywidualnych działań, umocowanych w *jus*, zastępuje narzucające jeden wspólny wzorzec postępowania prawo – *lex*: „prawo i uprawnienie różnią się tak bardzo jak zobowiązanie i wolność, które nie mogą istnieć jednocześnie w tej samej sprawie”⁴¹. Obywatel staje się poddanym. A od poddanego oczekujemy posłuszeństwa, nie zaś oznaczającej nieprzewidywalność wolności. Nic dziwnego, że system Hobbesa mało komu mógł się w jego czasach podobać. Co z tego, że uzasadnił naukowo posłuszeństwo władzy, skoro po pierwsze było to posłuszeństwo każdej władzy⁴², a po drugie główną jego motywacją był strach, nie zaś szacunek czy miłość? Co z tego, że uczynił punktem wyjścia radykalny indywidualizm i równie radykalną wolność, skoro na progu stanu państwowego (i jednocześnie społeczne-

⁴⁰ *Ibidem*, s. 210.

⁴¹ *Ibidem*, s. 211.

⁴² Dlatego z równą łatwością oskarżano Hobbesa o sprzyjanie Stuartom, co Cromwellowi.

go – dla Hobbesa nie ma społeczeństwa bez organizacji politycznej) kazał zostawić jedno i drugie? Dochodzą do tego wątpliwości prawne i filozoficzne związane z samą umową – jak to możliwe, że w sytuacji krańcowego braku zaufania mogło w ogóle dojść do jej zawarcia?⁴³ A jeśli nawet, to czy można uznać za obowiązującą umowę zawartą pod przemożnym wpływem strachu?⁴⁴

Nie są w stanie rozwiać powyższych zastrzeżeń okazjonalne uwagi Hobbesa, przekonujące, że suweren nie może oczekiwać od nas zadania sobie śmierci i bólu. Niewielka to pociecha, że w przypadku popełnienia przez nas czynu zagrożonego karą śmierci władca nie poprosi nas o popełnienie samobójstwa, lecz odda pod topór kata. Czy też że zrozumie ewentualną próbę dezercji z wojska zanim skaże nas na rozstrzelanie. Umowa w postaci zaproponowanej przez Hobbesa pachnie tyranią, a co gorsza, nie pozwala nawet używać tego słowa w odniesieniu do państwa. Każdy ustroj legalny jest w myśl założeń Hobbesa ustrojem dobrym – to nasze pragnienie bezpieczeństwa stworzyło Lewiatana, a dobro to nic innego jak właśnie przedmiot zaspokajający pragnienie. Dobro i zło, podobnie jak kolor czy dźwięk, nie są cechami przedmiotów, ale wyłącznie nazwami służącymi do porozumiewania się. Nie mają statusu obiektywnego, ponieważ są tylko interpretacjami faktów, nie zaś faktami samymi. Obiektywne jest wyłącznie zawarcie umowy i wynikające stąd zobowiązanie do posłuszeństwa.

Wniosek nasuwa się sam: państwo to domena władzy, nie wolności. Możemy zresztą przywołać Hobbesa na świadka⁴⁵, ponieważ stwierdza on wyraźnie, że jedynym właściwym znaczeniem słowa wolność jest właśnie wolność przyrodzona (naturalna). Ale czy na pewno?

339

Wolność w paszczy Lewiatana

Lewiatan to potwór kilkakrotnie pojawiający się na kartach Biblii, lecz bliski szatanowi, nie Bogu. Żeby właściwie zrozumieć tę metaforę, trzeba sięgnąć do źródła Hobbesowskiej inspiracji, a była nią Księga Hioba. I tu

⁴³ Wątpliwość tę podniósł Locke, ale można Hobbesa dosyć łatwo tutaj wybronić. Propozycja zawarcia umowy społecznej musi być przez rozum rozpatrzona jako potencjalny podstęp, grożący śmiercią. Jest jednak także szansą, wzbudzającą nadzieję na pokój. A skoro poziom strachu jest ten sam (bo maksymalny), niezależnie od tego, czy ostatecznie zareaguje na tę propozycję awersją, czy apetytem, to zdecydować musi o działaniu jakiś inny czynnik. Jest nim nadzieja – bardzo ważna emocja, która kieruje pożądanie w stronę wyobrażonego dobra.

⁴⁴ Na to pytanie Hobbes odpowiada „tak”, por. *Lewiatan*, s. 222.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 298.

Lewiatan symbolizuje szatana, którego działanie jest w widoczny sposób wobec Hioba niesprawiedliwe, ale to Bóg dał mu wcześniej przyzwolenie na poddanie świata dowolnej próbie. W pewnym sensie szatan realizuje więc boski plan, a tym samym jakikolwiek opór wobec doznawanych i niezaskuszonych krzywd byłby w ostatecznym rozrachunku sprzeciwem wobec Boga. Nie chodzi jednak wcale o prostą akceptację woli Stwórcy, której człowiek nie potrafi zrozumieć. Reakcja Hioba na niesprawiedliwość jest zupełnie wyjątkowa. Nie tylko nie walczy z Lewiatanem, ale nie próbuje w żaden sposób zracjonalizować swej sytuacji. Przeciwnie – wie doskonale, że wyrządzane mu zło jest absolutnie nieuzasadnione, podobnie jak nieuzasadnione jest doświadczane dobro. Hiob nie żąda od Boga żadnych wyjaśnień, gdyż wie, że ich nie ma. Dlatego z gniewem oddala przyjaciół sugerujących, że spadające na Hiobowy dom nieszczęścia muszą mieć określone przyczyny, a więc są uzasadnioną karą za coś, co umknęło jego pamięci. A skoro niewzruszone posłuszeństwo Bogu nie ma obiektywnych zewnętrznych przyczyn (te sugerowałyby raczej nieposłuszeństwo), to jest ono wyłącznie aktem woli. Decyzją Hioba, która dopiero na końcu świętej księgi okazuje się decyzją właściwą.

340

Pod wieloma względami Hiob przypomina alter ego Hobbesa. A Hobbesowski Lewiatan to odpowiednik Boga, tyle że „boga śmiertelnego”⁴⁶. Jako filozof zdolny jest Hobbes, abstrahując od jakiegokolwiek istniejącego państwa, nakreślić racjonalny projekt struktury i mechanizmów utrzymujących każdą organizację polityczną przy życiu. Jako obywatel natomiast ma do wykonania zadanie dużo trudniejsze, a w burzliwych czasach, w jakich przyszło mu żyć, wręcz tragiczne. Jak zachować lojalność wobec ukrytej głęboko, racjonalnej instytucji państwa, kiedy wydaje się ono odległą ideą, a wszystko wokół przekonuje o nieracjonalności polityki, sprowadzanej na ogół do wsparcia tej czy innej strony konfliktu? To inni zachowują się w sposób zdeterminowany, choć często używają słowa „wolność”. Kwestionując legalność władzy, podsycając wojnę domową, zmieniając sojusze i poglądy, by zyskać sławę lub po prostu chronić życie, dają się sterować impulsami z zewnątrz. Zajęci rozrywaniem wielkiego i pozornie niezniszczalnego cielska Lewiatana, nie widzą, że unicestwiają w ten sposób trzymającą go przy życiu duszę – władzę suwerenną⁴⁷.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 258.

⁴⁷ Nie zajmuję się tu szerzej władzą, więc pomijam tak ważny (może najważniejszy) wkład Hobbesa w refleksję dotyczącą istoty suwerenności, niepodzielności władzy czy też nowego rozumienia państwa; por. np. J. Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge 1995.

Filozoficzny determinista Hobbes jest w swych politycznych wyborach zaskakującym woluntarystą. Wybiera posłuszeństwo państwu, a podstawą tego wyboru czyni czysty akt woli. Wolą tą jest dążenie do pokoju, motywowane strachem przed wojną (stanem natury). A strach towarzyszy Hobbesowi przez całe życie. Za żart uznać można wprawdzie autobiograficzną uwagę Hobbesa, że jego przedwczesne narodziny spowodował strach matki przed inwazją hiszpańskiej Wielkiej Armady. Już jednak ucieczka do Francji nie miała posmaku zabawy. Podobnie jak niechęć znajdujących się na emigracji rojalistów i francuskich hierarchów katolickich po publikacji *Lewiatana*. Nie przyniósł szczęścia filozofowi powrót do Londynu, gdzie wszczęto nawet postępowanie przeciwko niemu i jego zgubnej filozofii (już po śmierci Hobbesa, w 1683 r. jego książki spalono symbolicznie na dziedzińcu Oxfordu).

Życie Hobbesa, jak życie Hioba, nie było pasmem sukcesów. A jednak żadnemu z nich nigdy nie przyszło do głowy zerwanie ugody ze swym bogiem. Zrzeczenie wolności w trakcie umowy społecznej czyni każde nieposłuszeństwo władzy (władzy jako takiej – niezależnie od tego, kto ją sprawuje) niesprawiedliwym i niedorzecznym⁴⁸. Tego przede wszystkim chce nas nauczyć Hobbes: posłuszeństwa prawu, bez ciągłego domagania się jego uzasadnienia. Jest to jednak tylko jedna strona medalu. Dzieło Hobbesa przeznaczone jest nie tylko dla obywateli – poddanych. Jak wspomniałam wcześniej, zdaniem Hobbesa sprawowanie władzy wymaga rzetelnej wiedzy. I Hobbes taki kompletny wykład na potrzeby konkretnych suwerenów przygotowuje. Jednakże myliłby się ten władca, który na podstawie formuły umowy wysnułby wniosek, że dysponując pełnią uprawnień, jest władny dowolnie kształtować oddanego mu we władanie mechanicznego potwora. Przypominałby wówczas posiadacza zegarka, który po wyjaśnieniach zegarmistrza dotyczących zasad nakręcania mechanizmu i nabyciu umiejętności odczytywania godziny, pomylił swą władzę nad zegarkiem z władzą nad samym czasem. Tej ostatniej nie ma nawet zegarmistrz.

Odpowiedzialny suweren musi przyjąć system Hobbesa z dobrodziejstwem inwentarza. Jeśli zrozumie tylko polityczną część teorii, wówczas wszelkie uwagi dotyczące wolności obywateli uzna za marginalne i pozbawione realnego znaczenia. Łatwo poczuć się nieograniczonym żadnymi regułami władcą absolutnym, mieczem (a nawet dwoma – nie zapominajmy o religii) zmuszającym innych do uznania swej woli. Takie wnioski są jednak dla Hobbesa równie niedorzeczne, jak niedorzeczne jest z perspektywy obywateli podważanie autorytetu władzy. Jedno

⁴⁸ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 214.

i drugie jest natomiast możliwe – i to największa obawa autora *Lewiatana*. Z racji historycznych Hobbes skoncentrował się na drugim z rysujących się przed państwem niebezpieczeństw. Na zrozumienie pierwszego ludzkość musiała poczekać. Hobbes był empirystą, więc zgodziłby się z prymatem doświadczenia przed rozumem. Takim doświadczeniem stał się totalitaryzm, i nic dziwnego, że właśnie w XX w. pojawiły się nowe interpretacje Hobbesowskiej myśli, tym razem wyraźnie podkreślające naturalne ograniczenia sztucznie (w ramach państwa) nieograniczonej suwerenności władcy.

Na początek istotne, a często nierozumiane rozróżnienie. Strach jest dla Hobbesa podstawowym motywem działań politycznych, a to tylko i wyłącznie z tego powodu (dostrzeżonego już przez Machiavellego w *Księżciu*), że może być wywoływany przy użyciu tej samej groźby w przypadku wszystkich. Polityka musi opierać się na tym, co dla obywateli wspólne. Apetyty nas różnią (i dlatego definicje dobra są subiektywne – dobre jest to, co przyjemne i czego pożądam ja), ale awersje łączą – nikt nie lubi siedzieć w więzieniu, a już na pewno ginąć na szafocie. Nie znaczy to jednak, że posłuszeństwo obywateli w państwie jest motywowane strachem przed suwerenem i tym samym suweren powinien utrzymywać odpowiedni poziom strachu. Nigdzie Hobbes tego nie stwierdza. Strach jest w myśl jego założeń źródłem posłuszeństwa władzy suwerennej, ale jest to strach przed anarchią i niedogodnościami stanu natury. Obywatele (poddani) nie mogą bać się władcy (z wyjątkiem przestępców, ale nawet ci boją się nie osoby, a wymierzonej kary). Jeśli taki strach zostanie wzbudzony, a jego poziom dorówna zagrożeniom stanu natury, to Lewiatan zginie⁴⁹. Nie szkodzi, że obywatele nie mają legalnego prawa do buntu. Działamy przecież pod wpływem namiętności, nie rozumu⁵⁰.

Sztuczny twór, jakim jest potężny Lewiatan, nie niszczy natury, ale ma ją cywilizować, niwelując, na ile to uzasadnione, dojmującą nieracjonalność i różnorodność świata. Gdyby zrzeczenie wolności wyjąć z wielowątkowego Hobbesowskiego kontekstu i potraktować dosłownie, to ten tryumf władzy suwerena byłby zwycięstwem pyrrusowym. To jak próba pozbawienia wolności płynącej wody – teoretycznie możliwa regulacja biegu każdego najdrobniejszego ciekłu lub też jeszcze bardziej fantastyczna idea unieruchomienia wody za pomocą tam i zbiorników. Nie tego oczekuje Hobbes⁵¹. Zrzeczenie dotyczy nie tyle samej „materialnej” wol-

⁴⁹ Por. *ibidem*, s. 308.

⁵⁰ Na temat politycznych konsekwencji relacji rozum – namiętności patrz: M.P. Krom, *Limits of Reason in Hobbes' Commonwealth*, London 2011.

⁵¹ Por. T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 298–299.

ności (byłaby to rezygnacja z działania), co uprawnienia, jako specyficznie prawnej formy, w jakiej wolność postrzegana jest przez ludzi.

Ruch jest synonimem życia, a porządek państwowy nie może mieć na celu ograniczania ruchu, lecz jedynie wyeliminowanie kolizji (tak rozumie Hobbes bezpieczeństwo). Czym innym jest budowanie tam, a czym innym wznoszenie wałów przeciwpowodziowych. Podobnie

[...] rzeczą praw [...] nie jest odejmować ludziom wszystkie ich działania zależne od ich woli, lecz kierować nimi i utrzymywać ich w takim ruchu, iżby sami nie czynili sobie krzywdy swymi własnymi porywczymi pragnieniami, nieopatrznością czy też brakiem rozważenia⁵².

Dobrym prawem jest takie, które jest potrzebne dla dobra ludu⁵³, a nie dla partykularnego dobra suwerena. Prawda, że nie ma sposobu, by społeczeństwo rozliczało władcę z jego działań. Rozliczy go jednak czas, ponieważ błędne decyzje suwerena stopniowo niszczą państwo. To dlatego, choć suweren może skazać na śmierć nawet niewinnego poddanego, nie popełniając wobec niego bezprawia, taki czyn jest zdaniem Hobbesa bezprawiem (niesprawiedliwością) wobec państwa⁵⁴. Te i podobne twierdzenia wystarczają, by poważnie potraktować wolność także w ramach Hobbesowskiego Lewiatana. Nie nazywa się ona wolnością obywateli, ale wolnością poddanych⁵⁵, ma jednak cechy znanej dobrze wolności negatywnej, a nawet wolności rozumianej jako autonomia⁵⁶. Jest to znaczne uszlachetnienie pierwotnego „braku przeszkód”, który pozwalał mówić o wolności z czysto zewnętrznej perspektywy. Obywatel z kart *Lewiatana* jest dumnym sprawcą, aktywnym podmiotem, który ocenia dostępne alternatywy działania i domaga się uznania dla swoich wyborów. Uczony doświadczeniem i dzięki władzy bezpieczny, tym chętniej korzysta z rozumu, a więc jeśli nawet zachowuje konstrukcję „machiny”, to działa ona w sposób znacznie bardziej złożony, niż sugeruje pierwotny opis.

Pisze Hobbes w *Lewiatanie*: „Wolność poddanego leży [...] w tych rzeczach, które suweren pominął milczeniem”⁵⁷. A *Elements of Law* stanowią wyrażnie, że w państwie nie powinno być zakazów ograniczających wolność naturalną z wyjątkiem tych, które są konieczne dla dobra wspólnoty⁵⁸. Nic dziwnego, że takie wypowiedzi ułatwiają kojarzenie Hobbesa

⁵² *Ibidem*, s. 432.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 300.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 295.

⁵⁶ D. van Mill, *op. cit.*, s. 208.

⁵⁷ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 299.

⁵⁸ *Idem*, *The Elements of Law*, s. 173.

z liberalizmem. Trzeba jednak pamiętać, że to dosyć wyjątkowy liberalizm, wynikający nie z szacunku do naturalnej wolności i równości jednostek, ale z obawy przed nimi. Obawy, która każe Hobbesowi przerwać ciągłość między stanem natury a stanem państwowym (widoczną choćby u Locke'a) i tym samym oddzielić naszą naturalną kondycję od kondycji politycznej. Pierwszą determinuje naturalny mechanizm przyrodniczy, drugą – równie zewnętrzny wobec jednostek mechanizm władzy suwerennej, uruchomiony sztucznie z pomocą umowy społecznej. Stan natury rodzi wojnę, choć teoretycznie uprawnienie przyrodzone pozwala jednostkom wybierać dowolne – także zgodne z normą „nie zabijaj” – działania. Stan państwowy ma szansę zagwarantować pokój i choć teoretycznie uprawnienia suwerena pozostają nieograniczone, właśnie trwałość pokoju wymaga akceptacji suwerena dla wolności poddanych. W innym wypadku stan natury powraca, a groźny Lewiatan zaczyna przypominać straszącego Behemota. I to potwór, i to potwór wprawdzie, ale według Hobbesa bestia bestii nierówna. Anglia w okresie istnienia Długiego Parlamentu (1640–1660) miała organy władzy mieniające się suwerennymi, stanowiące prawa i domagające się posłuszeństwa. To jednak zdecydowanie za mało, by zasłużyć w oczach Hobbesa na pochwałę.

Krótkie zakończenie anachroniczne

Powtarza się często, że naprawdę wielkie systemy filozoficzne nie mają historii. Warto na koniec podkreślić merytoryczne powody popularności autora *Lewiatana*, które sprawiają, że w jego dziełach znaleźć możemy i dzisiaj nowe, godne uwagi inspiracje. Ostro jak mało kto ukazuje Hobbes naturę przetargu między wymogami bezpieczeństwa a wolnością. Przetargu aktualnego w obliczu współczesnych zagrożeń, takich jak terrorizm. Podobnie jak John Rawls, przekonuje, że wzmacniająca poczucie równości „zasłona niewiedzy” zmusza jednostki do ostrożności przy wyborze reguł współpracy z innymi. Jednocześnie dowodzi bezwzględnie, że od państwa nie powinniśmy oczekiwać niczego poza zapewnieniem bezpieczeństwa, gdyż żadna władza nie wie, co dla konkretnej jednostki jest dobre. Decydują o tym nasze odmienne apetyty, przez co w każdym społeczeństwie mamy do czynienia z wieloma konkurencyjnymi wyobrażeniami dobra.

Hobbes ma sporo do powiedzenia także w kwestii postrzegania naszych relacji społecznych jako gry, którą rządzi reguła wzajemności. Dzięki temu cieszy się sympatią wśród badaczy zajmujących się teorią

gier, choć niektórzy z nich wskazują, że proponowane przez niego reguły „grania w państwo” nie potrafią zapobiec stopniowej degeneracji porządku politycznego⁵⁹. Czytają Hobbesa współcześni republikanie⁶⁰, dostrzegając w jego żądaniu posłuszeństwa umocowanego w wolności wołanie o przywrócenie myślenia w kategoriach wspólnoty i tego, co nas łączy, zamiast oddalającego nas od siebie indywidualizmu. A już obserwacje filozofa z Malmesbury dotyczące ludzkiej natury mogą przydać się każdemu. Uczy on bowiem, że nasze emocjonalne reakcje, takie jak poczucie szczęścia czy smutek, wynikają nie tyle z obiektywnego stanu rzeczy, ale z subiektywnej percepcji zdarzeń. Jeśli więc chcemy komuś lub sobie poprawić humor, koniecznie musimy zmienić otoczenie i zadbać, by to nowe dostarczało jak najwięcej pozytywnych bodźców. Nie zmienimy ludzi, wskazuje Hobbes, ale dzięki wiedzy możemy zmienić świat. Dotyczy to także ludzkiej wolności. Jeśli nie wyznaczymy jej sztucznych granic, zawsze podążać ona będzie w stronę dowolności, a niechcianym rezultatem tejże jest wojna.

Bibliografia

345

- Bartelson J., *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge 1995.
- Binmore K.G., *Game Theory and the Social Contract*, Cambridge 1994.
- Chappell V. (red.), *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge 1999.
- Collins J.R., *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford 2008.
- Foucault M., *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000.
- Gaskin J.C.A., *Wprowadzenie*, [w:] T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, wstęp i przypisy J.C.A. Gaskin, Warszawa 2009.
- Gaskin J.C.A. (red.), *The Epicurean Philosophers*, London–Vermont 1995.
- Hindess B., *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 1999.
- Hobbes T., *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, London 1681.
- Hobbes T., *Behemoth, or, The Long Parliament*, red. F. Tönnies, London, 1889.
- Hobbes T., *De Cive*, Paris 1642.
- Hobbes T., *De Cive, or the Citizen*, New York 1949.

⁵⁹ K.G. Binmore, *Game Theory and the Social Contract*, Cambridge 1994, s. 89.

⁶⁰ Ph. Pettit, *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton 2008; Q. Skinner, *Visions of Politics*, vol. 3: *Hobbes and Civil Science*, Cambridge 2002.

- Hobbes T., *Elements of Law, Natural and Politic, Part I: Human nature, Part II: De corpore politico*, Londyn 1650, [w:] J.C.A. Gaskin (red.), *The Elements of Law*, Oxford 1994.
- Hobbes T., *Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body (De Corpore)*, London 1656.
- Hobbes T., *Leviathan*, Londyn 1651.
- Hobbes T., *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, wstęp i przypisy J.C.A. Gaskin, Warszawa 2009.
- Hobbes T., *Quadratura circuli, cubatio sphaerae*, London 1669.
- Hobbes T., *Six Lessons to the Professors of Mathematic, One of Geometry, the Other of Astronomy*, 1656.
- Hobbes T., *Tractatus opticus*, Paris 1644.
- Hood F., *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford University Press, Oxford 1964.
- King P. (red.), *Thomas Hobbes: Critical Assessments*, Routledge, London–New York 1993.
- Krom M.P., *Limits of Reason in Hobbes' Commonwealth*, London 2011.
- Macpherson C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford 1962.
- Manent P., *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. M. Miszański, Kraków 1994.
- Martinich P., *A Hobbes Dictionary*, Blackwell 1995.
- Mill D. van, *Liberty, Rationality, and Agency in Hobbes Leviathan*, Albany 2001.
- Pettit Ph., *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton 2008.
- Rogers G.A.J., Ryan A. (red.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford 1998.
- Skinner Q., *Visions of Politics*, vol. 3: *Hobbes and Civil Science*, Cambridge 2002.

Wolność w pismach Andrzeja Maksymiliana Fredry

Refleksja o wolności Andrzeja Maksymiliana Fredry wyrosła na gruncie ustroju Rzeczypospolitej połowy XVII w. Była owocem długotrwałego praktykowania wolności przez obywateli, dla których wolność stała się zasadniczym elementem wspólnotowej i indywidualnej tożsamości. Fredro był bowiem nie tylko pisarzem, lecz również aktywnym politykiem cieszącym się wielkim autorytetem, sprawnym gospodarzem, ojcem licznej rodziny i fundatorem dzieł religijnych¹ – człowiekiem, który mógł śmiało powiedzieć o sobie, że w myśl swych poglądów, był wolny. Jego rozważania stanowią jeden z ciekawszych głosów wolnych obywateli, którzy do wolności nie musieli wzdychać czy racjonalizować swej niewoli. Żył nią, traktował jako rzecz oczywistą, choć miał świadomość, że ówczesna Europa nie stanowiła dla niej przyjaznego miejsca. Swą koncepcję wolności przedstawił przy tym, jak przystało na męża stanu, w integralnym związku z całościowym oglądem na Rzeczpospolitą.

347

W literaturze przedmiotu, szczególnie od połowy wieku XIX do lat 70. ubiegłego wieku, podchodzono na ogół krytycznie do Fredry jako przedstawiciela ideologii złotej wolności². Te oceny zaczęły ulegać zmianie zwłaszcza począwszy od próby reinterpretacji jego stosunku do *libe-*

¹ Jedyną monografią dotyczącą myśli Fredry jest moja książka pt. *Republika versus monarchia. Myśl polityczna i prawna Andrzeja Maksymiliana Fredry*, Łódź 2019. Głównym tekstem dotyczącym jego życia pozostaje biogram Władysława Czaplińskiego w *Polskim Słowniku Biograficznym*: W. Czapliński, *Fredro Andrzej Maksymilian*, [w:] PSB, Kraków 1948–1958, t. 7, s. 114–116.

² Por. W. Konopczyński, *Liberum veto: Studium porównawczo-historyczne*, Kraków 2002, s. 289; W. Czapliński, *Dwa sejmy w roku 1652. Studium z dziejów rozkładu Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII wieku*, Wrocław 1955, s. 127. Oceniający wysoko myśl wychowawczą Fredry, Henryk Barycz krytycznie jednak podchodzi do jego „przywiązania do ideologii złotej wolności” i „uwielbienia dla źrenic wolności szlacheckiej”. H. Barycz, *Andrzej Maksymilian Fredro wobec zagadnień wychowawczych*, Kraków 1948, s. 25. Jako jednego z reprezentantów złotej wolności klasyfikuje go Henryk Olszewski. Por. H. Olszewski, M. Zmierczak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 1994, s. 146.

rum veto. Obecnie coraz częściej Fredro jest odczytywany z perspektywy koncepcji republikańskiej³. Należy dodatkowo zauważyć, że wielu piszących o nim podkreślało sprzeczności w jego koncepcji⁴. W tym kontekście warto jednak pamiętać zarówno o wewnętrznych napięciach w samej koncepcji *republica mixta*, jak również w realiach XVII-wiecznej Rzeczypospolitej o stanowym ustroju społecznym, z antagonizmami między magnaterią i szlachtą przy podkreślaniu formalnej równości.

Przechodząc do analizy koncepcji wolności, warto jeszcze poczynić dwie uwagi. Po pierwsze, kwestia wolności nie została przedstawiona przez Fredrę w postaci jednego systematycznego wykładu, co wymaga jej rekonstrukcji na podstawie rozlicznych do niej odniesień obecnych w wielu jego pracach⁵. Po drugie, należy mieć świadomość, że myśl Fredry, oprócz tego że stanowi pochodną jego doświadczenia, zakorzeniona jest głęboko w Arystotelesowskiej etyce cnoty i koncepcji państwa, Poli-biuszowskim modelu republiki mieszanej, realizmie historyków rzymskich, Lipsjuszowskim neostoicyzmie oraz w katolicyzmie.

Istota wolności

348

Wolność jest wartością, którą po Bogu i Ojczyźnie Fredro ceni najwyżej. Z byciem wolnym łączy szacunek i dumę⁶. Wskazuje przy tym, że przynosi ona różnorodne korzyści. Wolni i równi obywatele uczestniczą-

³ Włodzimierz Bernacki określa myśl Fredry mianem „najlepiej doprecyzowanej koncepcji republikańskiej w wieku XVII”. *Idem, Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, Kraków 2011, s. 226.

⁴ Por. S. Tarnowski, *Andrzej Maksymilian Fredro: charakterystyka literacka*, Kraków 1876, s. 101–106. Sprzeczności są podnoszone zwłaszcza w odniesieniu do koncepcji wolności Fredry i jego programu ekonomicznego. Por. L. Dubel, J. Malarczyk, *Historia doktryn polityczno-prawnych*, Lublin 1998, s. 190–191.

⁵ Przykładowo Ewa Głębička i Estera Lasocińska twierdzą, że termin „wolność” trudno byłoby jednoznacznie zrozumieć na podstawie lektury dzieła *Monita* Fredry. Por. E. Głębička i E. Lasocińska, *Wprowadzenie do lektury*, [w:] A.M. Fredro, *Monita Politico-Moralia. Icon Ingeniorum. Przestrogi polityczno-obyczajowe. Wizerunek umysłów i charakterów*, Warszawa 1999, s. 12.

⁶ Por. J.M. Fredro, *Dzieje narodu polskiego pod Henrykiem Walezyuszem, królem polskim a potem francuzkim*, tłum. i oprac. Władysław Syrokomla, Petersburg–Mohylew 1855, s. 45. (Tekst tłumaczenia bazuje na A.M. Fredro, *Gestorum Populi Poloni sub Henrico Valesio, Polonorum postea verò Galliae Rege*, Gdańsk 1652, choć nie jest to tłumaczenie dokładne i pełne). O tym, że było to zjawisko powszechne dla obywateli szlacheckich, pisze m.in. Zbigniew Ogonowski: Z. Ogonowski, *Nad pismami Fredry. W obronie liberum veto*, cz. 2, „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 5, s. 84.

cy w rządach, identyfikujący się z dobrem wspólnym, a przez to angażujący cały swój potencjał, zdolni są do wielkich rzeczy⁷. Wolność wyzwala zapał, tworzy warunki do rozwoju cnoty, talentu i przedsiębiorczości. Dzięki niej rodzi się zatem dobrobyt⁸. Państwa, które wprowadziły wolność, rozkwitają i przyciągają do siebie sąsiednie ludy⁹. W przekonaniu Fredry stanowi ona także nierozzerwalny element polskości. W znacznym stopniu z punktu widzenia wolności i zdolności do jej zachowania oceniać będzie on rozwiązania polityczne, ustrojowe, prawne i ekonomiczne.

Dla Fredry istota wolności sprowadza się do możliwości działania zgodnego z własną wolą¹⁰. Podległość cudzej oznacza niewolę. Kto zaś działa według własnej woli, ten kieruje sobą, staje się panem samego siebie. Szczególnie ważny jest przy tym moment dokonywania wyboru, podejmowania decyzji, kiedy następuje niejako aktualizacja wolności. Tak rozumiana wolność ma wymiar zarówno indywidualny, jak i wspólnotowy.

Wolność w aspekcie indywidualnym jest możliwa, gdyż człowiek posiada „panujący nad sobą rozum”¹¹. Wolnym zatem jest ten, którego wola realizuje wskazania rozumu. Konieczne jest panowanie nad swoimi emocjami i namiętnościami¹². Fredro wyraźnie rozgranicza wolność od dzia-

⁷ Por. A.M. Fredro, *Militarium, seu axiomatum belli ad harmoniam togae accomodatorum libri duo. Accessere minutiora quaedam, ejusdem Authoris scripta. Andrzeja Maksymiliana Fredry kasztelana lwowskiego Kwestia wojskowa, czyli o prawidłach wojny i pokoju dwie księgi* Wraz z pewnymi pomniejszych pismami tegoż autora, tłum. J. Chmielewska, B. Bednarek, oprac. M. Tracz-Tryniecki, Warszawa 2015, s. 329.

⁸ Por. *ibidem*, s. 197, 243, 329–331, 649, 723. Należy wszakże zauważyć, że dobrobyt nie jest głównym celem wolności. Co więcej, pokusa dobrobytu może się okazać dla wolności czasem szkodliwa i ułatwia zniewolenie. Fredro wyraził to w aforyzmie: „Lepsza mniey porządna Wolność, niż naydostatniejsza Niewola”. A.M. Fredro, *Przysłowia albo przestrogi W ostatniej poprawie*, Kraków 1664, s. 55, p. 698 (w adresie podany jest numer strony i przysłowia).

⁹ Por. *idem*, *Militarium...*, s. 193, 329–331.

¹⁰ W wizji Fredry człowiek wolny działa dla własnej chwały i pożytku, w ostateczności choćby podąża za własną wolą. Kolejność ta jest nieprzypadkowa i świadczy o tym, co w pierwszej kolejności powinno motywować wolnego człowieka do właściwego wypełnienia swej przestrzeni wolności. „[...] utraciwszy wolność, cierpią ucisk surowego prawa, i nie dla własnej chwały i pożytku czy choćby wedle własnej woli ponosić muszą wszystkie wydatki, a ze względu na zachcianki panującego. Rzeczy, które wykonujemy z własnej chęci, nigdy nie są dla nas ciężarem, cudze nakazy zawsze okazują się przykre”. A.M. Fredro, *Militarium, seu axiomatum...*, s. 331.

¹¹ *Idem*, *Scriptorum Seu Togae et Belli Notationum Fragmenta. Accesserunt Peristromata Regum Symbolis Expressa. Fragmenty pism, czyli uwagi o wojnie i pokoju. Zawierają dodatkowo królewskie kobierce symbolicznie odtworzone*, tłum. J. Chmielewska, B. Bednarek, oprac. M. Tracz-Tryniecki, Warszawa 2014, s. 519.

¹² Fredro, opisując przymioty bp. Czartoryskiego czyniące go wolnym człowiekiem, pisze m.in., że jest on wolny od nienawiści. Por. *idem*, *Monita...*, s. 209.

łania zgodnego wprawdzie z własną wolą, lecz pozbawionego prawego kierownictwa rozumem, a powodowanego namiętnościami. Zwięźle ujął to w *Przysłowia*ch: „Insza Wolność, albo Swiebodá, Insza Swawola, álbo Rozpustá”¹³. Wolność, aby nie wyrodziła się w swawolę, potrzebuje roztropnego rozeznania właściwej miary w danej sytuacji. Przesada w działaniu zgodnym z własną wolą, polegająca na braku podporządkowania wskazaniami rozumu, prowadzi od strony etycznej do negatywnego zjawiska – wspomnianej już swawoli¹⁴.

Tak pojęta wolność wymaga dzielności etycznej i niezależności intelektualnej. Pierwsza z nich opiera się na klasycznej etyce cnoty. Fredro przypisuje bowiem cnotcie kluczowe znaczenie we właściwym ukształtowaniu woli¹⁵. Dzięki niej możliwe jest panowanie nad sobą¹⁶. Druga natomiast łączy prawidłowo uformowaną wolę z prawym rozumem. Polega ona na zgodnym z sumieniem obstawaniu przy prawdzie i cnotcie, nawet gdyby miało to pociągnąć za sobą bolesne konsekwencje w postaci popadnięcia w niełaskę silniejszego, zwłaszcza władcy¹⁷. Niezależność intelektualna wymaga również wiedzy i otwartości na prawdę, by nie być zwodzonym złymi radami innych i stać się marionetką w rękach pochlebców¹⁸. Brak opisywanej niezależności powoduje, że jednostka poddaje się *de facto* opinii i woli innych. Fredro obrazowo przedstawił to w porównaniu: „Iáko łódź, nie gđzie sámá, ále gđzie cudza ręká chce: ták nie rozumny, y lekki, zá cudzym powodem chodźi”¹⁹. Kto zatem nie jest w stanie zdobyć się na niezależność intelektualną, ten nie będzie wolny, co oddaje inny aforyzm: „Uwięzionego umysłu, ustáwiczna niewola”²⁰.

Dobre, zgodne z nakazami rozumu korzystanie z wolności jest tym istotniejsze, że wolność nierozłącznie wiąże się u Fredry z odpowiedzialnością za własne decyzja zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym. Na przykładzie elekcji Walezego wskazywał on, że wspólnota polityczna ponosi odpowiedzialność za złe wybory wraz z ich

¹³ *Idem, Przysłowia...*, s. 13, p. 188.

¹⁴ Por. *idem, Monita...*, s. 273 oraz *Scriptorum...*, s. 551. Powyższe założenie zgodne jest z Arystotelesowską zasadą złotego środka.

¹⁵ Henryk Barycz wskazuje, że w koncepcjach wychowawczych Fredry na czoło wysuwa się pierwiastek woli i urabianie charakteru, któremu podporządkowane było kształcenie umysłowe. Por. H. Barycz, *op. cit.*, s. 5.

¹⁶ Por. A.M. Fredro, *Scriptorum...*, s. 745.

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 199.

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 199–201, 691–693.

¹⁹ *Idem, Przysłowia...*, s. 22, p. 310.

²⁰ *Ibidem*, s. 6, p. 84.

konsekwencjami²¹. Zasadę odpowiedzialności ilustruje przysłowiem zbliżonym do paremii *volenti non fit iniuria*: „Nie godzien pożałowania, kto sobie sam dobrze niechce, ale umyślnie zle czyni, y opuszcza lepsze”²². Zauważa przy tym, że ludzie na ogół mają tendencję do obwiniania innych, włącznie z Opatrznością, za konsekwencje popełnianych przez siebie błędów²³. Fredro nie zgadza się z takim podejściem, ponieważ uznaje realność ludzkiej wolności, dzięki której możliwa jest zmiana rzeczywistości. Choć posługuje się pojęciem fortuny, to jego myśl wyraża jednak podejście umiarkowanie woluntarystyczne²⁴.

Wolność w wymiarze publicznym

Wolność potrzebuje również, obok przedstawionego już wewnętrznego przygotowania moralnego i intelektualnego, braku nacisków zewnętrznych, wymuszających uległość wobec cudzej woli. Ten aspekt wolności łączy się u Fredry przede wszystkim z jej wymiarem publicznym, postrzeganym z perspektywy zarówno wspólnoty obywateli stanowiącej naród polityczny, jak i jej pojedynczych członków. Kluczowa jest tu zwłaszcza relacja tych podmiotów do władzy zwierzchniej²⁵. Rozważania Fredry dotyczące publicznego wymiaru wolności akcentują bowiem dwie kwestie: czy obywatele podlegają własnej woli, czy też woli władcy lub grupy oraz czy istnieją warunki do wolnego od nacisków zewnętrznych wyrażenia woli obywateli.

²¹ Fredrę przykładowo przywołuje głos jednego z senatorów po ucieczce Henryka: „Powiadamy, iż Henryk nie zna Polskiego języka i żyje wedle cudzoziemskich obyczajów? Nasz to jest błąd, żeśmy takiego do królowania wybrali; późny żal po błędzie”. *Idem, Dzieje...*, s. 92.

²² *Idem, Powtorne Przysłowia. Albo dokład Przewidywań dawniejszych, w pierwszym Druku wydanych*, [w:] Franciszek Glinka: *Zwierzynek Jednorozców z Przydątkiem, Różnych Mow, Seymowych, Listow, Pism y Dyskursow, tak Polskich, iako y Łacińskich*, Lwów 1670, s. 17, p. 74. Podobnie w: „Sam sobie szkodzien, kto się ze złym w rzecz wdàie”, A.M. Fredro, *Przysłowia...*, s. 31, p. 426.

²³ Dobrze ilustruje to przykład gospodarza Iwon, który źle wybrał miejsce założenia obozu: „Żałując, że się tu okopał, Iwon zlorzeczył losowi, gdyż zwykle złe nasze rady, winie fortuny zwykliśmy przypisywać”. *Idem, Dzieje...*, s. 120–121.

²⁴ O stosunku Fredry w *Przysłowia* do pojęcia fortuny w kontekście etyki neostoickiej pisze Maciej Eder. Por. M. Eder, *U źródeł aforystyki polskiej. Studium o „Przysłowia...”* Andrzeja Maksymiliana Fredry, Wrocław 2008, s. 214–216.

²⁵ Por. A.M. Fredro, *Scriptorium...*, s. 551–553. O koncepcji i zadaniach władzy u Fredry patrz: M. Tracz-Tryniecki, *Wstęp*, [w:] A.M. Fredro, *Scriptorium...*, s. 59–80.

Jeśli chodzi o pierwszą z wymienionych kwestii, Fredro wskazuje, że wola narodu wyrażana być może bezpośrednio przez obywateli lub przez ich przedstawicieli, choć prymat daje temu pierwszemu rozwiązaniu²⁶. W warunkach Rzeczypospolitej wyrażana jest ona przede wszystkim na różnego typu zjazdach. Podstawową rolę pełnią decyzje organu w części przedstawicielskiego – sejm, przejawiające się zasadniczo, choć nie jedynie, w tworzeniu prawa. Naród polityczny decyduje natomiast bezpośrednio m.in. na sejmikach oraz na elekcji króla²⁷. Mając możliwość uczestnictwa w podejmowaniu wpływających na wspólnotę i jednostki decyzji, zarówno naród, jak i poszczególni obywatele zachowują wolność, bowiem podlegają w ten sposób własnej woli. Wzmacnia to fakt, że często do przyjęcia decyzji teoretycznie wymagana jest zgoda wszystkich uczestników²⁸. Tak jest w przypadku prawa tworzonego z udziałem i za zgodą obywateli²⁹. Dotyczy to również sytuacji takich jak nakładanie po-

²⁶ Optując za elekcją *viritem*, Fredro argumentuje: „Gdy bowiem Króla obierać przychodzi, szlachta nie już przez posłów, jako na sejmach, ale sama osobiście stawia do dzieła, mniemając, że snadniej można zawierzyć na posłów sprawy sejmowe, snadniej naprawić błędy popełnione w radzie, niż naprawić klęskę, z wyboru złego monarchy wyniknąć mogącą”, A.M. Fredro, *Dzieje...*, s. 19. O związku systemu demokratycznego – władzy ludu z wolnością w myśli Fredry pisała m.in. Głębicka. Por. E. Głębicka, *Pojęcia populus i libertas w politycznych traktatach Andrzeja Maksymiliana Fredry*, [w:] J. Axer (red.), *Łacina jako język elit*, Warszawa 2004, s. 116.

²⁷ Fredro wspomina też o tak ciekawej instytucji demokracji bezpośredniej jak sejm konny, choć w danych warunkach politycznych podchodzi do niej sceptycznie. Por. A.M. Fredro, *List do podufałego przyjaciela*, [w:] Franciszek Glinka, *Zwierzyńiec Jednoróżców z Przydatkiem, Różnych Mow, Seymowych, Listow, Pism y Dyskursow, ták Polskich, iáko y Łácińskich*, Lwów 1670, s. 207–208.

²⁸ W tym kontekście istotne są dwie instytucje, które pozytywnie ocenia Fredro: *liberum veto* oraz jednomyślność wyboru monarchy. Por. A.M. Fredro, *Dzieje...*, s. 49, 149–150, 153 oraz *Scriptorum...*, s. 437–453. Potępia natomiast Fredro zachowanie wyborców Maksymiliana, z których część chciała narzucić zdanie całości. Por. *idem*, *Dzieje...*, s. 149–150. Najpełniejszą i najbardziej przełomową próbę analizy kwestii *liberum veto* stanowi artykuł Zbigniew Ogonowskiego: Z. Ogonowski, *Nad pismami Fredry. W obronie liberum veto*, „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 4 (cz. I artykułu), s. 59–87, nr 5 (cz. II), s. 83–106. Dość trafne rozważania o akceptacji *liberum veto* w kontekście organicznej Arystotelesowskiej wizji państwa przedstawił Mikołaj Rysiewicz: *Sarmacki republikanizm inaczej odczytany. Andrzej Maksymilian Fredro jako obrońca liberum veto*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2010, nr 5, s. 293. O *liberum veto* również: W. Bernacki, *op. cit.*, s. 230–231.

²⁹ Jeśli chodzi o identyfikację obywateli z prawem jako wyrazem własnej woli, warto zwrócić uwagę na opis poszanowania prawa w okresie bezkrólewia w cytowanej przez Fredrę mowie legata papieskiego z sejmiku elekcyjnego: „Szczególnym zaiste przykładem w wolnym narodzie, gdy pana tak długo nie masz, gdy dla śmierci królewskiej wszystkie niemal prawa umilkły, wszyscy jednak żyją wedle prawa; bo mają za prawo swoją wolę i gorliwość ku ojczyźnie”, A.M. Fredro, *Dzieje...*, s. 21. Natomiast w kwestii tworzenia prawa i kompetencji sejmiku przytacza Fredro wypowiedź marszałka zjazdu konwokacyjnego

datków czy prowadzenie wojny zaczepnej³⁰. Istotne znaczenie ma podleganie władzy zwierzchniej, na którą wyrażono zgodę. Stąd Fredro uznaje elekcję władcy za zasadniczą instytucję wolnego narodu³¹. Wolność w tym aspekcie nie przejawia się jedynie w wyborze osoby władcy, lecz również w określeniu, na zasadzie swoistej umowy, zakresu jego władzy. Łączy się to z problemem związania władcy prawem, co Fredro wyraził obrazowo w następujący sposób: „Wprzod okryśl sposob władzy, zakim władza pozwolisz. Łatwiey nie podawać zboyicy kiją, niż chcieć mu go, z ręku potym wydzierać, bo iuż tymże samym bije”³².

Natomiast podległość arbitralnej woli władcy, jako poddanie się cudzej woli, oznacza niewolę zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym³³. Stanowi ciężar i wystawia na niebezpieczeństwo kaprysów panującego. Tę sytuację należy odrzucić: „[...] nie chcemy, iżby ktoś, pomimo woli naszej, nam rozkazywał”³⁴. Stąd dla wolności jest konieczne, by wola władcy została poddana stojącemu nad nim prawu, będącemu wyrazem woli obywateli³⁵. Dzięki temu obywatele uwalniają się od

z 1573 r.: „[...] mniemam być rzeczą nieobojętną dla wolności, iż co nie jest potwierdzonym powagą tego sejmku, uwłacza powadze Rzeczypospolitej”. *Ibidem*, s. 18.

³⁰ Warto tu przytoczyć przywołaną przez Fredrę mowę z sejmku koronacyjnego Walezego: „Przeto my, którzy jesteście wolni, i nie wedle samowładnego królewskiego rozkazu, ale za wolą swobodnego sejmku bierzemy się do broni, zacóż nie mamy chętnie bronić ojczyzny, bez powiększenia żołdu”, *ibidem*, s. 68.

³¹ Por. *idem*, *Scriptorum...*, s. 543. Fredro uznaje elekcję władcy za zasadniczą cechę wolnego narodu. „Niemało było narodów i królestw, które obierały swych monarchów, i razem z wolnym obieraniem zachowały swoją swobodę”, *idem*, *Dzieje...*, s. 101. W cytowanej mowie legata papieskiego z sejmku elekcyjnego znajdujemy inny znamieny fragment: „[...] co najważniejsza, dał wam wolność obierania Króla, dzięki której nie ten nad wami panuje, komu los z prawa dziedzicznego tron przeznaczą, ale ów, któregoście sami osądzili być godnym tronu; nad tę swobodę niemasz nic szlachetniejszego w rzeczach ludzkich”, *ibidem*, s. 23. Podobnie w mowie biskupa poznańskiego Adama Konarskiego do Walezego w Paryżu: „Panować będziesz nad narodami, które pomimo że są wolne, uznają cię za Pana, które, podlegając tylko wybranym przez siebie Królom”, *ibidem*, s. 60.

³² *Idem*, *Powtorne Przysłowia...*, s. 34, p. 190.

³³ Warto odnieść to do uwag o republikańskiej wolności. Por. A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006, s. 23–28 oraz D. Pietrzyk-Reeves, *Ład rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012, s. 264–265.

³⁴ Z listu Senatowi do cesarza po ucieczce Henryka, A.M. Fredro, *Dzieje...*, s. 77.

³⁵ Por. *idem*, *Militarium...*, s. 725. Fredro wskazuje, że władcom, zwłaszcza z monarchii absolutnych, ciężko jest taką sytuację zaakceptować. Cytował opinię senatorów po ucieczce Walezego: „Owi zasię [władcy – M.T.T.], co błyszczą dziedzicznymi bogactwami, niedogodni są na monarchów dla ludów swobodnych; [...], już to że trudno nagiąć pod jarzmo prawa tych, co przywykli u siebie do samowładnego rządu”, *idem*, *Dzieje...*, s. 90. Fredro opisuje również konsternację, jaką wśród Francuzów wzbudziła podległość prawu Walezego: „Rozeszła się w narodzie Francuzkim wieść, jako ścisłymi prawami Polacy opi-

arbitralności władzy, co ma zapewnić im bezpieczeństwo³⁶. Fredro przykłada zatem dużą wagę do przestrzegania przyjętego przez naród prawa i potępia wszelkie przejawy jego łamania czy fałszywego interpretowania, które służą władcy do oswobodzenia się spod woli obywateli³⁷.

Konstrukcja republiki mieszanej

Same regulacje prawne nie są jednak wystarczające, by powstrzymać panującego przed ich złamaniem i narzucaniem własnych decyzji wbrew woli zainteresowanych. Środkiem ostatecznym, po który może sięgnąć naród, jest wypowiedzenie władzy zwierzchniej posłuszeństwa³⁸. Fredro opowiada się jednak przede wszystkim za ograniczeniem władzy przez jej podział³⁹. Stąd pojawia się konieczność odpowiednich instytucji stanowiących przeciwwagę dla władzy monarchy⁴⁰. Potrzebne jest w tym kontekście m.in. istnienie sądownictwa o charakterze obywatelskim⁴¹. Zapobieganiu narzucenia przez władzę reguł wbrew woli narodu służy w opinii Fredry również jednomyślność w podejmowaniu decyzji i wolność jednostkowego sprzeciwu⁴². Te instytucjonalne gwarancje znajduje

354

sują Henryka, o czym różni różnie trzymali. Jedni, świadomi praw ludów wolnych i Rzeczypospolitych, gdzie się Królowie nie rodzą, lecz bywają wybrani, nie dziwili się temu; drudzy, po swojemu widząc rzecz, dowodzili, że tylko jedynowładca może być rządcą ludu, że Henryk nie idzie na Króla, lecz na niewolnika praw Polskich, że nie większej w Rzeczypospolitej używać będzie potęgi, jako Książę Wenecki", *ibidem*, s. 57–58.

³⁶ Istotne jest zatem, że tak pojęta wolność zapewnia bezpieczeństwo. Por. *idem*, *Militarium...*, s. 725 oraz *Monita...*, s. 237–239.

³⁷ Por. *idem*, *Monita...*, s. 233, p. V 8 i s. 237–239, p. V 15.

³⁸ Fredro podaje m.in. warunki wypowiedzenia posłuszeństwa, przytaczając dyskusję nad zatwierdzeniem artykułów henrykowskich: *Dzieje...*, s. 52. Zważywszy na znaczenie władzy duchownej (w polskich warunkach prymasa) w stosowaniu prawa oporu, Fredro podkreśla jej znaczenie w obronie wolności. W przytoczonej mowie nuncjusza papieskiego czytamy: „Bo widzieliśmy przecie, że w których krajach odstępcy Kościoła wyzuli Biskupów z ich władzy, tam nietylko że uciśniono wolność, lecz nadto przygnębiono Stan rycerski, a cały kraj poszedł pod absolutne panowanie”, *ibidem*, s. 22–23.

³⁹ Przykładowo uzasadniając, dlaczego w czasie bezkrólewia pospolite ruszenia nie poszło pod rozkazy hetmanów, lecz wybranych wodzów, Fredro argumentuje: „[...] aby rozdzielić wojska i władzę, które, ześrodkowane w jednym ręku i pod nieobecność Króla, mogły by się stać niebezpiecznymi dla równości i swobód”, *ibidem*, s. 154.

⁴⁰ Nieco szerzej o podziale władzy u Fredry w: M. Tracz-Tryniecki, *Wstęp*, [w:] A.M. Fredro, *Militarium...*, s. 97–99.

⁴¹ Por. A.M. Fredro, *Scriptorium...*, s. 541.

⁴² Por. *ibidem*. O *liberum veto* jako środka zapobiegającym korupcji elit, za pomocą której dwór chciał narzucić rozwiązania absolutystyczne, pisał Ogonowski. Z. Ogonowski,

w konstrukcji Rzeczypospolitej opartej o model Polibiuszowskiej republiki mieszanej. Fredro wielokrotnie wskazywał na istotowy związek wolność z ustrojem republikańskim⁴³. Wyróżnia w nim klasycznie czynnik monarchiczny, arystokratyczny i demokratyczny, co w warunkach Rzeczypospolitej znajduje przełożenie na konstrukcję trójczłonowego sejmku złożonego z króla, senatu i izby poselskiej. Z punktu widzenia wolności model republiki mieszanej spełnia zatem dwojaką funkcję: po pierwsze umożliwia obywatelom uczestnictwo w procesie decyzyjnym wiążącym wspólnotę, po drugie hamuje władzę królewską przed samowolnym działaniem.

Wolność wpisana w ustrój republikański ma wspólnotowy charakter i łączy się z inną właściwą mu wartością – równością⁴⁴. Należy zwrócić uwagę, że Fredro nie tylko nie postrzega wolności i równości jako przeciwstawnych wartości, lecz uważa równość za konieczny warunek wolności⁴⁵. Wolność wymaga tu bowiem zgodnego współdziałania obywateli, a to można osiągnąć dzięki ich równości. Tym samym niebezpieczne dla wolności są sytuacje prowadzące do nierówności. Fredro daje temu wyraz, odrzucając tytuły dla szlachty⁴⁶, zbytnie powiększenie liczby urzędów lokalnych (co pomniejszyłoby status szlachty, która ich nie pełniła⁴⁷), rządy namiestnika pod długotrwałą nieobecność króla, zapewniające przewagę magnatów⁴⁸ czy ideę króla Piasta⁴⁹. Wskazuje przy tym, że przyjęcie zasady braku dziedzicznych urzędów i tytułów daje równe, przynajmniej teoretycznie, szanse do objęcia urzędów. W republice zaś poprzez uczestnictwo obywateli w rządach, gdzie zarazem rządzą i są rządzonymi, wyraża się ich wolność i równość⁵⁰. Tak pojęta wolność wyma-

op. cit., cz. 2, s. 103. Warto zauważyć, że w okresie rządów Wazów monarchowie posiadali na ogół przewagę liczbową swych zwolenników w obu izbach sejmku. Por. E. Opaliński, *op. cit.*, s. 63.

⁴³ Por. A.M. Fredro, *Scriptorum...*, s. 545, 563–565 oraz *Militarium...*, s. 329, 721.

⁴⁴ Fredro stwierdza, że: „Rzeczpospolita polega na szlacheckiej wszystkich równości”, *idem, Dzieje...*, s. 133. Por. też *Militarium...*, s. 329, 491.

⁴⁵ Por. *idem, Scritporum...*, s. 537–539.

⁴⁶ Zagraniczne tytuły, jak twierdzi Fredro: „podkopują równość, ów najpierwszy zakład swobody”, *Dzieje...*, s. 46. Por. też *idem, Scriptorum...*, s. 463, 537–539.

⁴⁷ Por. *idem, Dzieje...*, s. 40.

⁴⁸ Por. *ibidem*, s. 41, 88, 90.

⁴⁹ Por. *ibidem*, s. 1, 143–146 oraz *Scriptorum...*, s. 463, 543. Dotyczy to zwłaszcza pierwszego okresu twórczości i działalności Fredry. W okresie późniejszym znajdujemy go wśród wyborców Korybuta i Sobieskiego. Pojawiały się nawet projekty, by to Fredro został królem-rodakiem.

⁵⁰ Fredro pisze o Polsce, że jej „obywatele równi i wolni, kolejno rządzą i są rządzonymi”, *Dzieje...*, s. 41. Zgodne jest to z Arystotelesowską definicją obywatela wraz z formułą rządzenia i bycia rządzonymi.

ga stałej aktywności politycznej obywateli oraz zdolności do utrzymania jedności wspólnoty⁵¹.

Wspólnotowy charakter wolności widać także we wspomnianej już niezależności. Nie oznacza ona ekstrawagancji – podkreślenia indywidualnej odmienności i odrzucenia przyjętych we wspólnocie obyczajów. Fredro uznaje takie zachowanie za przejaw pychy i pogardy dla swej wspólnoty⁵². Czyni tu wszak jeden istotny wyjątek: gdy obyczaje są sprzeczne z cnotą, czyli prawem Bożym, wówczas ich odrzucenie jest koniecznością. Zatem niezależność u Fredry oznacza przyłgnięcie do prawdy i sumienia nawet wbrew opinii ogółu, nie zaś dowolną ekspresję własnej indywidualności, która czyniłaby wyłom w jedności wspólnoty⁵³.

Uczestnictwo w podejmowaniu decyzji dotyczących wspólnoty wymaga możliwości krytyki władzy oraz propozycji innych współobywateli⁵⁴. Istnienie wolności słowa staje się zatem dla Fredry wręcz probierzem wolnego ustroju, za który uważa republikę⁵⁵. Piszząc o sytuacji obywateli w republice, zaznacza, że w jej ramach „z tytułu swobód, obywatelom wolno nieco więcej”⁵⁶. Przeciwstawia jej pod tym względem monarchię, gdzie swoboda wypowiedzi i krytyka władzy traktowana jest jako obraza majestatu⁵⁷. Fredro podkreśla przy tym, że ograniczanie wolności słowa przynosi efekty odmienne od zamierzonych i jest nieskuteczne⁵⁸. Z pewnością duży wpływ na takie postrzeganie wolności słowa miały opisywane przez Tacyty przykłady upodlenia obywateli przez cesarzy i odebrania

⁵¹ Por. *idem*, *Scriptorum...*, s. 541. Zdaniem Fredry: „Sprawie swobody wiele na tém zależy, aby się obywatele w jedno zgromadzali”, *idem*, *Dzieje...*, s. 15.

⁵² Por. *idem*, *Scriptorum...*, s. 577–579.

⁵³ W tym miejscu warto przytoczyć dość trafną ocenę myśli Fredry, wyrażoną na podstawie analizy jego *Przysłów* przez dr. Ludwika Kosińskiego, która *de facto* wskazuje na jej republikański, wspólnotowy wymiar: „Dzieło Fredry ma zasadniczą cechę literatury polskiej siedemnastego wieku, jest w większym stopniu wpływem ducha i myśli zbiorowej, aniżeli na wskroś indywidualne”. Por. L. Kosiński, *Andrzej Maksymilian Fredro jako pisarz i moralista*, [w:] *Księga pamiątkowa ku uczczeniu trzydziestolecia pracy naukowej i nauczycielskiej Stanisława Dobrzyckiego*, Poznań 1928, s. 200.

⁵⁴ Por. A.M. Fredro, *Scriptorum...*, s. 563–565. Sam Fredro podaje, że z powodu swoich krytycznych wobec władzy wypowiedzi został wezwany na rozmowę przez króla. Por. *idem*, *Monita...*, s. 119, m. II 112.

⁵⁵ Por. *idem*, *Scriptorum...*, s. 433.

⁵⁶ Por. *ibidem*, s. 741. Znamienne jest opis reakcji Walezego na słowa Jana Zborowskiego, który oświadczył, że bez przyjęcia pokoju religijnego nie zostałby on królem wbrew woli narodu: „Henryk, wiedząc, że ma panować wolnemu ludowi, zniósł cierpliwie te słowa”, *idem*, *Dzieje...*, s. 57.

⁵⁷ Przedstawiając reakcję Francuzów na wspomniany głos Zborowskiego, Fredro pisze: „Ubodła obecnych Francuzów ta odpowiedź tém bardziej, że zrodzeni pod dziedzicznym Królem, wszelki swobodny głos mieli za niebezpieczną obrazę majestatu”, *ibidem*.

⁵⁸ Por. *idem*, *Przysłowia...*, s. 24, p. 346 i s. 26, p. 357.

im nie tylko wolności wypowiedzi, ale i prawa do wyrażania jakiegokolwiek formy dezaprobaty⁵⁹. Wolność, której istotą jest, przypomnijmy, działanie zgodne z własną wolą, zostaje w przypadku braku swobody wypowiedzi ograniczona u podstaw, jakimi jest sama możliwość wyrażenia swej woli. Brak wolności – zwłaszcza brak wolności słowa – stanowi dla niego hańbę⁶⁰.

Fredro widzi potrzebę stworzenia warunków do faktycznej swobody wypowiedzi w debacie – zwłaszcza zagwarantowania, by nie była ona ograniczana względami na łaskę panującego⁶¹. Z tym łączy się już jednak sygnalizowany wcześniej szerszy problem zapewnienia wolności od nacisków zewnętrznych.

Wolność od nacisków zewnętrznych

Analizując kwestię wolności od nacisków zewnętrznych, Fredro wyróżnia trzy ich źródła w życiu publicznym: innych obywateli, rodzimą władzę zwierzchnią i zagraniczne siły. Naciski mogą być wywierane zwłaszcza przez otwarte zastraszanie, przekupstwo lub manipulację. W ich efekcie obywatele nie są w stanie swobodnie wyrazić swej woli oraz podjąć i zrealizować zgodnych z nią decyzji.

Jak pamiętamy, dla wolności jest istotne, by decyzje były podejmowane w sposób wolny od emocji, które nie pozwalają dojść do głosu rozumowi. Emocje są w tym kontekście dodatkowo niebezpieczne, gdyż za ich pomocą może dojść do manipulacji lub nacisku. Zdaniem Fredry obywatele powinni być zatem: „beznamiętnymi wyborcami”⁶². Widać tu po raz kolejny, że warunkiem prawidłowego korzystania z wolności politycznej jest osiągnięcie przez obywateli wolności indywidualnej, polegającej na podległości rozumowi wskazującemu to, co słuszne.

Zapewnieniu wolności od nacisków ze strony współobywateli służy podkreślany przez Fredrę zakaz noszenia broni w miejscu podejmowania

⁵⁹ O bezpośrednim wpływie rzymskiego historyka w kwestii wolności wypowiedzi wspomina w *Monita...*, s. 251 m. V 21: „Słusznie oskarża podobne czasy Tacyt (w *Agri coli*): «Daliśmy zaiste wielki dowód cierpliwości; a jak dawne pokolenie widziało skrajną wolność, tak my widzieliśmy skrajną niewolę, kiedy szpiegowaniem odebrano nam nawet wymianę słów i myśli»”.

⁶⁰ Por. A.M. Fredro, *Scriptorum...*, s. 433.

⁶¹ Widać to dobrze w argumentach Fredry przeciwko królowi rodakowi. Obawia się, że udział stronników czy rodziny „Piasta” w debacie publicznej faktycznie blokowałby wolność wypowiedzi. Por. *idem*, *Dzieje...*, s. 46, 49.

⁶² Por. *ibidem*, s. 47.

decyzji publicznych – na sejmie czy polu elekcyjnym: „wybiorcy winni być bezbronni, jeno silni mocą swych przekonań”⁶³. Z tego samego powodu w czasie zbrojnego popisu szlachty nie można było rozprawiać o sprawach publicznych⁶⁴. Podobny charakter ma podany z aprobatą przez Fredrę postulat Jana Zamoyskiego, zgłoszony w czasie elekcji 1573 r., by obywatele, którzy zostali zgłoszeni na kandydatów do tronu, i ich zwolennicy, odeszli z koła obrad: „[...] aby ich obecność nie ograniczała wolności wymiany zdań”⁶⁵. Rodzi się bowiem uzasadniona obawa, że grupa zgłaszająca kandydata-rodaka będzie dążyła do przeforsowania wyboru intrygami, manipulacją czy zbrojną ingerencją z wykorzystaniem wojsk prywatnych i państwowych⁶⁶.

Fredro zwraca też w tym kontekście uwagę na potrzebę ograniczenia wolności jednostki uprawnionym dobrem wspólnoty i innych obywateli⁶⁷. Sytuacja, gdy ma ona całkowitą, niczym nieskrępowaną swobodę, prowadzi do rządów silniejszych, narzucających przemocą lub podstępem swą wolę pozostałym, co skutkuje ich zniewoleniem. W *Przysłowia*ch ujęto to zwięźle w dwóch sąsiadujących aforyzmach: „Rozboy, nie sprawą, gdzie się wszytko godzi”⁶⁸ oraz „większa niewola gdzie się wszytko wszytkim godzi, niżeli gdzie nic nikomu”⁶⁹.

358 Zapewnieniu wolności od nacisków władzy zwierzchniej służy wspomniane już związanie jej prawem. W tym kontekście znaczenie ma zwłaszcza zasada nietykalności osobistej zawarta w przywileju *Neminem captivabimus*, którą Fredro określa jako prawo ograniczające możliwości „szkodzenia przez władzę”⁷⁰. Kładzie również nacisk na znaczenie sprawiedliwego procesu i gwarancji procesowych⁷¹. Szczególne miejsce zajmuje u niego argumentacja za zakazem elekcji *vivente rege*. Fredro jest bowiem przekonany, że obecny przy wyborze swego następcy król, posiadający rozliczne środki nacisku, ograniczy *de facto* wolność wyboru. Stąd

⁶³ *Ibidem*, s. 4–5.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 13.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 49.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 145–146.

⁶⁷ W tym kontekście szczególne znaczenie ma program ekonomiczny Fredry uzasadniany dobrem wspólnym. Por. M. Tracz-Tryniecki, *Wstęp*, [w:] A.M. Fredro, *Militarium...*, s. 121–127. Zdaniem Edwarda Lipińskiego, oceniającego projekt gospodarczy Fredry: „Słowa te dowodzą, iż traktowanie Fredry jako zwolennika nieograniczonej wolności szlacheckiej musi ulec pewnej rewizji”, E. Lipiński, *Historia polskiej myśli społeczno-ekonomicznej do końca XVIII*, Wrocław 1975, s. 230.

⁶⁸ A.M. Fredro, *Przysłowia...*, s. 19, p. 264.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 19, p. 265.

⁷⁰ Por. *idem*, *Scriptorum...*, s. 683.

⁷¹ Por. *ibidem*, s. 147.

opisując treść artykułów henrykowskich, wymienia wolną elekcję jako najważniejsze z praw⁷². Częściowo podobnie argumentował sens obrad sejmu bez udziału publiczności – tzw. arbitrów, których liczna obecność oddziaływała na podejmowane decyzje, podgrzewając emocje, wprowadzając zamieszanie, dając pożywkę pieniaczom sejmowym. Świadomość, że znajdują się wśród publiczności ludzie mogący donosić monarsze czy możnowładcom o wypowiedziach i działaniach, mogła mocno rzutować na zachowanie posłów. Z tego powodu odbywanie obrad w odosobnieniu powinno uwolnić uczestników od nacisków zewnętrznych, bowiem: „Gdy zniknie wzgląd na łaskę i niełaskę, pozostanie w umysłach wyłącznie wolność sądu”⁷³. Ważne jest również, by kluczowe decyzje ustrojowe nie były podejmowane pod wpływem presji władcy, wykorzystującego przejściowy kryzys. Fredro wskazuje na dobre strony braku stałego sejmu w czasie potopu szwedzkiego. Nie miał bowiem kto podjąć ograniczających wolność zmian ustrojowych, na które mogliby się zgodzić posłowie przywiedzeni do desperacji⁷⁴.

Zabezpieczeniu przed naciskami ze strony innych obywateli i władzy służy zdaniem Fredry rozproszenie szlachty żyjącej na wsi⁷⁵. Z punktu widzenia życia publicznego krytycznie natomiast odnosi się do zbiorowego mieszkania w miastach, co wynika z jego braku zaufania do tłumu⁷⁶. Wychodzi bowiem z założenia, że ludźmi w tłumie zdecydowanie łatwiej manipulować i sterować z zewnątrz. Tłum szybko poddaje się emocjom, wzniesia rozruchy, co utrudnia czy wręcz uniemożliwia uczestnikom rozsądną ocenę, która wymaga spokoju⁷⁷. Rozproszeni obywatele żyją z dala od władcy, który swą obecnością, jak wspomniano, wpływa istotnie na dokonywane wybory⁷⁸. Pochwała życia na wsi wynika też z przekonania, że jest ono bardziej obyczajne niż przebywanie w mieście czy na dworze

⁷² Por. *ibidem*, *Dzieje...*, s. 39. Było to zgodne również z układem redakcyjnym artykułów henrykowskich.

⁷³ *Idem*, *Scriptorium...*, s. 453. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę, że na sejmikach poseł królewski po przedstawieniu instrukcji królewskiej był proszony, by poczekał na ich rezultat w innym miejscu. Por. E. Opaliński, *Sejm srebrnego wieku 1587–1652. Między głosowanie większościowym a liberum veto*, Warszawa 2001, s. 36.

⁷⁴ Por. A.M. Fredro, *Scriptorium...*, s. 551. Zapewne na Fredrę oddziaływał silnie przykład wprowadzenia w Danii w 1660 r. po wojnie ze Szwecją monarchii dziedzicznej.

⁷⁵ Por. *ibidem*, s. 529, 541, 631–633 a także *Militarium...*, s. 491.

⁷⁶ Por. *Militarium...*, s. 195–197 oraz *Dzieje...*, s. 5.

⁷⁷ Fredro pod tym względem chętnie podkreśla spokojność polskiego życia politycznego i umysłowego, które jego zdaniem z tego powodu nie rodzi ani herezji religijnych, ani koncepcji absolutystycznych. Por. *idem*, *Scriptorium...*, s. 559, 629.

⁷⁸ Por. *ibidem*, s. 631–633. Argument ten jest jednym z kluczowych we Fredrowskiej krytyce koncepcji elekcji *vivente rege*. Por. *idem*, *Dyskurs o mianowaniu na królestwo Polskie za Żywota Króla J. Mci. Jana Kazimierza IV*, [w:] *Pisma polityczne z czasów panowania*

monarchy. Prostota obyczajów, moralność, zgodność z naturą, szczerść są zaś warunkami wolności⁷⁹. Niemniej jednak Fredro dostrzega również pozytywne strony zbiorowego wybuchu niezadowolenia obywateli. Zjednoczeni podobieństwem i własną słabością mogą pokrzyżować plany wąskich grup elit dążących do narzucenia swej woli, a dzięki prostocie ciężko byłoby nawet ich zwieść⁸⁰.

Z punktu widzenia wolności od nacisków zewnętrznych istotna jest też kwestia odpowiedniego stosunku do majątku. Przede wszystkim powinien on zostać zdobyty własną pracą, przedsiębiorczością lub zasługami, a nie dzięki łasce władzy czy możniejszych. To ostatnie korumpuje obywateli i zamienia w klientów uzależnionych od swych patronów. Własna praca, jeden z głównych tematów Fredry, stanowi zatem istotny warunek wolności, co dobrze oddaje przywołana przez Fredrę bajka o dwóch słowikach, z których jeden żyje w dostatku w pożącannej klatce, karmiony przez pana, drugi natomiast utrzymuje się samodzielnie i choć żyje skromniej, zachowuje wolność. Mimo dostatków to sytuacja pierwszego z ptaków jest niebezpieczna w wyniku podległości cudzej woli: „[...] nie pewien, jeżeli po utuczeniu, nie każą mu dzisiaj ná rožen, álbo do gárná”⁸¹.

360 Fredro przedstawia również szeroką gamę środków mających zapewnić wolność od nacisków płynących z zagranicy. W pierwszej kolejności jest to poddanie kontroli napływu obcych idei oraz działalności przedstawicieli obcych państw w kraju. Nabiera to szczególnej wagi w momentach podejmowania w państwie krytycznych decyzji⁸². Po drugie, kolejny raz nieodzowna okazuje się cnota obywateli. Dzięki niej nie ulegną oni pokusom korupcji i jurgielnictwa, za pomocą których zagraniczne siły wywierają wpływ na krajowe decyzje⁸³. Ostatecznym zabezpieczeniem wolności od zewnętrznych nacisków, zmierzających do narzucenia obcej woli, jest potencjał militarny państwa, zdolny do odstraszenia bądź odparcia zagranicznej interwencji. Ważna jest zatem zdolność do obrony powziętych własną wolą decyzji. Dobrze ilustrują to wydarzenia, kiedy naród polityczny Rzeczypospolitej oparł się naciskom cesarskim w czasie

Jana Kazimierza Wazy 1648–1668, *Publikacje, egzorbitancje, projekty, memoriały*, t. 1, oprac. S. Ochmann-Staniszevska, Warszawa 1989, s. 249–251.

⁷⁹ Por. A.M. Fredro, *Przysłowia...*, s. 55, p. 697.

⁸⁰ Por. *idem*, *Militarium...*, s. 495.

⁸¹ *Idem*, *Przysłowia...*, s. 54–55, p. 697. Bajkę tę przywołuje również w: *idem*, *Militarium...*, s. 725–727.

⁸² Takim momentem opisanym przez Fredrę było bezkrólewie i przygotowanie do elekcji. Por. *idem*, *Dzieje...*, s. 4, 9.

⁸³ Por. *ibidem*, s. 30.

bezkrólewia po Walezym: „Owszem nastęrczała się zrcęčność, aby swobodnie obierający Królów Polacy, okazali, iż mniej stoją o cześć tak wielkiego monarchy, niż o wolność i słusność obioru, że dzierząc oręż, nie lękają się pogrózek”⁸⁴.

W tym kontekście warto wspomnieć o opisanych przez Fredrę przykładach zgoła kolonialnych relacji panujących w krajach, którym potężni sąsiedzi narzucili swą wolę. Wskazuje on na casus Czech i Węgier pod rządami Habsburgów czy księstw naddunajskich: Mołdawii i Wołoszczyzny nad uciskiem tureckim. Sytuacja taka oznacza utratę możliwości kierowania własnym losem przez wspólnotę polityczną, co pociąga szereg negatywnych konsekwencji politycznych, ekonomicznych i kulturalnych.

Wolność jako przywilej

Od strony źródeł pochodzenia wolność jest dla Fredry uprawnieniem przyznanym przez władzę zwierzchnią. Stąd może ją nadać władca bądź naród działający jako suwerenny podmiot⁸⁵. Fredro wskazuje na związek między wolnością a przywilejami, które w stanowej Europie ograniczały władzę monarchów, torując drogę swobodom poszczególnych grup społecznych⁸⁶. Tak postrzega przywileje szlachty w Rzeczypospolitej – jako przejaw łaski udzielonej przez państwo⁸⁷. Wolność nadana przywilejem jest gwarantowana prawem i na nim się opiera⁸⁸. Fredro podkreśla to, przywołując formuły przysięgi przygotowanej dla Walezego i Batorego⁸⁹. W obu przypadkach jako źródło wolności wskazane są zarówno królewskie przywileje, jak i wola narodu wyrażona decyzją swoich przedstawicieli na sejmach.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 153.

⁸⁵ Por. *ibidem*, s. 65.

⁸⁶ Por. *idem*, *Militarium...*, s. 719. W przytoczonej przez Fredrę mowie legata papieskiego z sejmu elekcyjnego 1573 r. wskazano na radykalne ograniczenie wolności płynących z tych przywilejów w ówczesnej Europie: „Niemało mam w podziwieniu wasze sprawy, żeście sami niemal jedni zdołali u siebie zatrzymać wolność obioru Króla i inne cne ozdoby wolności, wtedy, gdy inne, albo raczej niektóre inne narody, wyzute ze swych praw i swobód, leżą na ziemi, służąc przechodniom za urągowisko, jakby trupy, z których duch wolności odbieżał”, *idem*, *Dzieje...*, s. 32–33.

⁸⁷ Por. *idem*, *Scriptorum...*, s. 539.

⁸⁸ Por. *ibidem*, s. 553, 563–565.

⁸⁹ Por. *idem*, *Dzieje...*, s. 50–51, 148. W obu opisanych przypadkach oprócz potwierdzenia dotychczasowych przywilejów istotne znaczenie miało przyjęcie przez króla artykułów henrykowskich przygotowanych przez działający samodzielnie pod nieobecność władcy naród.

Wolność jako uprawnienie tych, którzy ją wywalczyli, nie jest zatem udziałem wszystkich. Fredro sam przyznaje, że zawdzięcza ją temu, że miał szczęście urodzić się jako wolny obywatel⁹⁰. Walka o zdobycie wolności przybiera zwłaszcza charakterystyczną postać wymuszania przez obywateli na władzy stopniowego jej przyznawania w sytuacjach wymagających wysiłku kraju⁹¹.

Powyższe nie oznacza, że pozostali mieszkańcy nie chcą być wolni. Fredro jest bowiem przekonany, że każdy niejako z natury pragnie wolności, a gdy ją raz posiadzie, to dobrowolnie nie zechce oddać⁹². Ludzie wykazują przy tym egoizm, pragnąc jej dla siebie, a jednocześnie godząc się na jej ograniczanie u innych⁹³. Nie wszystkie społeczności są jednak gotowe i dojrzałe do życia w wolności⁹⁴.

Obrona i zachowanie wolności

Zdaniem Fredry trudniejsze niż zdobycie wolności jest jej zachowanie. Jak pokazuje historia, wielu już ją wywalczyło, ale niewielu udało się ją utrzymać⁹⁵. Zachowanie wolności wymaga bowiem trwałej właściwej postawy i zdolności odpowiedniej reakcji na grożące niebezpieczeństwa⁹⁶.

Fredro jest przekonany, że z wolnego państwa można usunąć wolność wyłącznie siłą lub podstępem⁹⁷. Jako główny ośrodek, który jest tym zainteresowany, postrzega władzę. Zauważa bowiem jej naturalną tendencję do zwiększania swego imperium, a tym samym do absolutyzmu⁹⁸.

⁹⁰ Por. *idem*, *Scriptorum...*, s. 635–637.

⁹¹ Por. *ibidem*, s. 445.

⁹² Stąd wynika zaciekleść zmagania, w których stawką jest wywalczenie wolności. Por. *idem*, *Dzieje...*, s. 97 oraz *Scriptorum...*, s. 425.

⁹³ Fredro przytacza w tej kwestii opinię jednego z duchownych: „Nie podoba się nam zbyt wielu innych swawola, a przecie nie chcemy, aby nam broniono tego, o co prosimy. Chcemy, aby inni ściśnieni byli ustawami, a sami żadnym sposobem nie dopuszczamy, żebyśmy więcej byli powściągnięci”. *Idem*, *Monita...*, s. 151, p. III 85.

⁹⁴ Od stopnia tej dojrzałości uzależnia Fredro odpowiednią dla danego ludu formę rządów. W tym kontekście pisze zapewne z myślą o Polakach: „Są wreszcie i tacy, którzy rodzą się wolni i wychowują w wolności, jej językiem mówią, kochają ją, zabiegają o nią, bez niej żyć nie umieją i nienawidzą imienia monarchii”. *Idem*, *Scriptorum...*, s. 759.

⁹⁵ Por. *Militarium...*, s. 693.

⁹⁶ Zdaniem Bernackiego: „Rady, które dawał [Fredro] miały się stać instrumentem obrony wolności”, W. Bernacki, *op. cit.*, s. 236.

⁹⁷ Por. *ibidem*, s. 725.

⁹⁸ Fredro okazując szacunek monarchii, co więcej – postrzegając właściwie sprawującego swą funkcję króla jako kluczowy element Rzeczypospolitej, nie przypisuje jednak

Traktuje to jako endemiczną chorobę władzy zwierzchniej, zapowiedzianą już w biblijnym prorocztwie Samuela⁹⁹. Stąd Fredro wykazuje nieufność do nadmiernej potęgi monarchy¹⁰⁰.

Po stronie obywateli sprzyjają temu głównie ludzkie lenistwo, gnuśność, niechęć do ponoszenia kosztów obrony wolności¹⁰¹. Jak pisze:

Tyranów gnuśność nie obchodzi, beczynność i małość jest dla nich bezpieczna, podobają im się pochlebstwo i służalczość. Tylko cnota i wspaniałość oraz słowo wolność niosą zagrożenie¹⁰².

Niebezpieczne jest przy tym błędne pojmowanie wolności jako stanu błęgiego, który nie wymaga wysiłków publicznych¹⁰³. Prowadzi to do zjawiska wycofania do sfery życia prywatnego i poniesienia obowiązków obywatelskich¹⁰⁴. Idzie z tym w parze niedocenywanie posiadanego dobrodziejstwa wolności¹⁰⁵. Korzyści z niej płynące są bowiem przez wielu dostrzegane dopiero, gdy już cierpi się niewolę. Określił to zwięźle w *Przysłowia*: „Dobro naley piey poznać, kiedy go nieśtaie”¹⁰⁶. Utracie wolności sprzyja nieświadomość niebezpieczeństw, które tylko nieliczni potrafią dostrzec w okresie rozkwitu swobód¹⁰⁷. Ostrzega, że zniewolenie może przyjmować różną postać, ale jego efekt pozostaje ten sam: „Pod innym nazwiskiem, iednász bywa niewola”¹⁰⁸. Uczuła zwłaszcza przed lekceważeniem naruszania praw najniższych obywateli, bowiem wolność zgnieciona w jednym miejscu ulega z czasem cało-

wprost królowi absolutystycznych tendencji. Jako sprawców tych dążeń wskazuje, zgodnie z obyczajem epoki, doradców królewskich: Por. A.M. Fredro, *Dzieje...*, s. 13 oraz *Monita...*, s. 117–119, p. II 112.

⁹⁹ Por. *idem*, *Militarium...*, s. 727–729.

¹⁰⁰ Por. *idem*, *Dzieje...*, s. 41, 90, 145, 153. Na lęk Fredry przed absolutum dominium zwraca uwagę m.in. piszący o nim Zbigniew Rynduch, a także Mikołaj Rysiewicz. Por. Z. Rynduch, *Andrzej Maksymilian Fredro. Portret literacki*, Gdańsk 1980, s. 49–50 oraz M. Rysiewicz, *op. cit.*, s. 295.

¹⁰¹ Por. A.M. Fredro, *Dzieje...*, s. 14. oraz *Militarium...*, s. 693–695.

¹⁰² *Idem*, *Monita...*, s. 237–239, m. V 15.

¹⁰³ „Niekórtzy widzieli wolność w tém właśnie, co było początkiem niewoli; ale chyba ktoś nieroztropny dopatrzy swobodę lub oszczędność tam, gdzie się radzą pozbywać oręża, jako niepotrzebnego ciężaru, aby ten, co go nosił zdradziecko rozbrojony, dostał się łacniej w moc potężniejszego”, *idem*, *Dzieje...*, s. 14. Jak również: „Następnie Polakom, wzdychającym do prawdziwej swobody, przykro było widzieć, iż spokojnie mieszkać doma nie mogą, muszą na wezwanie Królów stawać na wojnę, opuszczając dom, małżonkę i dzieci, których miłość wspólną jest najznakomitszym, również jako i najuboższym”, *ibidem*, s. 10. Sam Fredro był przy tym miłośnikiem wartości rodzinnych. Por. *idem*, *Monita...*, s. 259.

¹⁰⁴ Por. *idem*, *Dzieje...*, s. 15.

¹⁰⁵ Por. *idem*, *Militarium...*, s. 693–695.

¹⁰⁶ *Idem*, *Przysłowia...*, s. 50, p. 642.

¹⁰⁷ Por. *idem*, *Militarium...*, s. 437, 483–489, 495 oraz *Monita...*, s. 237, V 15.

¹⁰⁸ *Idem*, *Przysłowia...*, s. 30, p. 418.

ściowemu zniszczeniu¹⁰⁹. Zobrazował to aforyzmem: „Pospolita wolność, iák szkláne naczynie, ktorego cáłość ná iednym rázie záuwiślá: raz upuściwszy nic nieobaczysz, tylko skorupy”¹¹⁰. Obojętność wobec zagrożeń wykazują zwłaszcza ci, którzy pozostają zależni od woli innych, czy to z powodów ekonomicznych, czy braku dojrzałości, która ogranicza ich perspektywę do „tu i teraz”. Tacy obywatele skłonni są dobrodziejstwo wolności oddawać w zamian za doraźne prywatne korzyści¹¹¹. Despotyzm natomiast wykorzystuje pragnienie bogactwa, obiecując dostatek w miejsce wolności, zwłaszcza gdy miałyby się ona przejściowo wiązać z ubóstwem¹¹². Groźne dla wolności są też wojny, gdyż zmęczone długotrwałą niepewnością społeczeństwa gotowe są oddać wolność za obietnicę spokoju pod rządami jednostki¹¹³. Fredro obawia się również, jak pamiętamy, utraty niepodległości w skali całego państwa i popadnięcia w niewolę obcych potęg.

Wskazane różnorodne zagrożenia dla wolności pozwalają zrozumieć przekonanie Fredry o większej trudności w jej utrzymaniu i obronie niż w jej zdobyciu. To ostatnie wymaga bowiem najwyższej próby roztropności¹¹⁴. Konieczne jest przede wszystkim aktywne i umiejętne korzystanie z praw gwarantujących wolność¹¹⁵. Jak zauważa bowiem: „Insza mieć wolność ná piśmie, insza mieć w wykonaniu, álbo w samym skutku”¹¹⁶. Odpowiednie i aktywne używanie wolności wymaga cnót u obywateli – zwłaszcza cnót publicznych stawiających dobro wspólne na pierwszym miejscu¹¹⁷. Do tego potrzebne jest odpowiednie wychowanie do wolności¹¹⁸. Fredro zaleca przy tym stosowanie środków prawnego nacisku przymuszających do aktywności obywatelskiej¹¹⁹. W kontekście zagrożeń znaczenie ma wspólna czujność i troska o zachowanie wolności¹²⁰.

¹⁰⁹ „Wołano, że kłeski Pospolitej rzeczy naprzód mniejszych dotyczą, że gdy się hamują swobody, nie panów, bo tych cześć i potęga otacza, lecz biedny gmin naprzód starają się ujarzmić; ale płonne to intrygi, bo Stan rycerski czuwa i wybadywa wszelkie pokuszenia na Rzeczpospolitę”. *Idem, Dzieje...*, s. 89.

¹¹⁰ *Idem, Przysłowia...*, s. 53, p. 676.

¹¹¹ *Idem, Monita...*, s. 237–239, p. V 15.

¹¹² Por. *idem, Militarium...*, s. 437, 725–727.

¹¹³ Por. *ibidem*, s. 437, 489.

¹¹⁴ Por. *idem, Monita...*, s. 95, p. II 81.

¹¹⁵ Por. *idem, Militarium...*, s. 483–485, 675.

¹¹⁶ *Idem, Przysłowia...*, s. 13, p. 189.

¹¹⁷ Por. *idem, Militarium...*, s. 695.

¹¹⁸ Por. *ibidem*, s. 489–491.

¹¹⁹ „Sprawie swobody wiele na tém zależy, aby się obywatele w jedno zgromadzali; zwoływani teraz bywamy do sejmowego koła, aby radzić w sprawie Rzeczypospolitej, ale my, pełni godności najczęściej nie przybywamy na wezwanie; a iż karać nas za to nie potrzeba, powoli oduczamy się od posług ojczystych”. *Idem, Dzieje...*, s. 15.

¹²⁰ „Z kłesk naszój Rzeczypospolitej uczymy się lepiej sił naszych używać, i stojąc na straży swobód, budzimy siebie wzajemnie, abyśmy nie zdrzemali i niebezpiecznym zau-

Ostatecznie działania w obronie wolności mogą przybrać postać zbrojnej konfrontacji. Stąd Fredro podkreśla konieczność utrzymania sprawności wojskowej obywateli, co przejawia się szczególnie akcentowaniem wagi popisów militarnych szlachty¹²¹. Przestrzega, że społeczeństwo, które z własnego lenistwa pozwoli się rozbroić, nie zachowa swej wolności¹²². Zauważa przy tym, że rozbrajanie obywateli jest cechą państw rządzonych absolutystycznie¹²³.

Kwestia obrony wolności nie ogranicza się jedynie do jej ochrony przed zakusami władzy zwierzchniej bądź elit. Fredro pisze również o wspomnianej już walce o niedopuszczenie do narzucenia woli przez zagraniczne siły bądź o zrzucenie obcej ingerencji, a zatem o odzyskanie prawa do decydowania o sobie. Pierwsza z opisanych sytuacji była udziałem Rzeczypospolitej, która musiała obronić swój wolnościowy ustrój przed zakusami absolutystycznych europejskich władców niechętnych jej odmienności¹²⁴. Drugi przypadek przedstawiony został w argumentacji hospodara Iwona i senatu mołdawskiego¹²⁵. Fredro, przywołując jego mowę, którą być może wzorem historyków rzymskich sam napisał, podkreśla znamieny fragment: „Nie masz świętszej sprawy do zaofiarowania życia, jak ginąć za swobodę”¹²⁶.

Polska wolność

Fredro z dumą pisał o polskiej złotej wolności i bronił jej przed zarzutami utożsamiania ze swawolą¹²⁷. Słynne jest w tym kontekście jego przysłowie: „Kto mówi? Nierządem Polska stoi, sam ma nierząd w głowie. Iedź do Rzymu, nam zostaw Wioski, y Przysłowie”¹²⁸. Ma świadomo-

faniem nie przyszli ku upadkowi. Jako gdy idzie nieprzyjaciel, daje się hasło żołnierzom, tak kiedy idzie kłeska, ziomkowie ziomków ostrzegać powinni”. A.M. Fredro, *Dzieje...*, s. 46. Fredro szczególną rolę czuwania nad wolnością przypisywał senatowi, upatrując w tym ważne zadanie senatora. Por. *idem*, *Monita...*, s. 209.

¹²¹ Por. *idem*, *Dzieje...*, s. 13–15 oraz *Scriptorum...*, s. 541.

¹²² Por. *idem*, *Dzieje...*, s. 14 oraz *Scriptorum...*, s. 541.

¹²³ „W krajach zachodniej Europy i wszędzie, gdzie jeden samowładnie rządzi, nie znają zbrojnych popisów, z obawy, iżby zebrani w jedno obywatele kraju, nie dopomnieli się o wydarte sobie swobody”, *idem*, *Dzieje...*, s. 15.

¹²⁴ Por. *ibidem*, s. 101.

¹²⁵ Por. *ibidem*, s. 97.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Por. *idem*, *Przysłowia...*, s. 54, p. 697.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 55, p. 703.

mość, że zarzut swawoli i nadużywania wolności kierowany był często przez zwolenników absolutyzmu jako usprawiedliwienie dla jej ograniczenia¹²⁹. Zauważa przy tym, że funkcjonowanie wolności – zwłaszcza wolności słowa – może sprawiać wrażenie pewnego nieładu czy chaosu, przez co staje się ona podatna na ataki argumentowane koniecznością zaprowadzenia porządku¹³⁰.

Polskość i wolność są dla niego nieomal nierozzerwalnie powiązane¹³¹. Ze względu na długie praktykowanie wolności, stała się ona częścią polskiego charakteru. Doprowadziło to do tego, że „ze względu na szlachetność tego narodu Polacy nie mogą żyć pozbawieni wolności”¹³². Fredro jest przy tym głęboko przekonany, że polska wolność znajduje się pod specjalną opieką Boga i Bożej Rodzicielki¹³³.

Bibliografia

Barycz H., *Andrzej Maksymilian Fredro wobec zagadnień wychowawczych*, Kraków 1948.

Bernacki W., *Mysł polityczna I Rzeczypospolitej*, Kraków 2011.

366 Czapliński W., *Dwa sejmy w roku 1652. Studium z dziejów rozkładu Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII wieku*, Wrocław 1955.

Czapliński W., *Fredro Andrzej Maksymilian*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 7, Kraków 1948–1958, s. 114–116.

Dubel L., Malarczyk J., *Historia doktryn polityczno-prawnych*, Lublin 1998.

Eder M., *U źródeł aforystyki polskiej. Studium o „Przysłowiach...” Andrzeja Maksymiliana Fredry*, Wrocław 2008.

Fredro A.M., *Przysłowia albo przestrogi W ostatniej poprawie*, wyd. 4, Kraków 1664.

Fredro A.M., *Powtorne Przysłowia. Albo dokład Przestrog dawniejszych, w pierwszym Druku wydanych*, [w:] F. Glinka, *Zwierzyniec Jednorożców z Przydátkiem, Różnych Mow, Seymowych, Listow, Pism y Dyskursow, ták Polskich, iáko y Łácińskich*, Lwów 1670.

Fredro A.M., *Dyskurs o mianowaniu na królestwo Polskie za Żywota Króla J. Mci. Jana Kazimierza IV*, [w:] *Pisma polityczne z czasów panowania Jana Kazimierza Wazy 1648–1668, Publikacje, egzorbitancje, projekty, memoriały*, t. 1, oprac. S. Ochmann-Staniszevska, Warszawa 1989, s. 249–255.

¹²⁹ Widoczne jest to m.in. w skardze Walezego do prymasa na zwołanie zjazdów predelekcyjnych po jego ucieczce, w której argumentował, że uwłaczają one wolności i stanowią przejaw niebezpiecznej samowoli. Por. A.M. Fredro, *Dzieje...*, s. 131. Por. też W. Bernacki, *op. cit.*, s. 227.

¹³⁰ Por. A.M. Fredro, *Scriptorum...*, s. 565.

¹³¹ Por. *ibidem*, s. 545.

¹³² *Ibidem*, s. 567.

¹³³ Por. *idem*, *Dzieje...*, s. 146, 154.

- Fredro A.M., *Gestorum Populi Poloni sub Henrico Valesio, Polonorum postea verò Galliae Rege*, Gdańsk 1652.
- Fredro A.M., *List do podufałego przyjaciela*, [w:] Franciszek Glinka: *Zwierzyńiec Jednorozców z Przydátkiem, Różnych Mow, Seymowych, Listow, Pism y Dyskursow, ták Polskich, iáko y Łácińskich*, Lwów 1670, s. 201–208.
- Fredro A.M., *Dzieje narodu polskiego pod Henrykiem Walezyuszem, królem polskim a potém francuzkim*, tłum. i oprac. Władysław Syrokomla, Petersburg–Mohylew 1855.
- Głębińska E., *Pojęcia populus i libertas w politycznych traktatach Andrzeja Maksymiliana Fredry*, [w:] J. Axer (red.), *Łacina jako język elit*, Warszawa 2004, s. 109–120.
- Głębińska E., Lasocińska E., *Wprowadzenie do lektury*, [w:] A.M. Fredro, *Monita Politico-Moralia. Icon Ingeniorum. Przestrogi polityczno-obyczajowe. Wizerunek umysłów i charakterów*, Warszawa 1999, s. 5–15.
- Grześkowiak-Krwawicz A., *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006.
- Konopczyński W., *Liberum veto: Studium porównawczo-historyczne*, Kraków 2002.
- Kosiński L., *Andrzej Maksymilian Fredro jako pisarz i moralista*, [w:] *Księga pamiątkowa ku uczczeniu trzydziestolecia pracy naukowej i nauczycielskiej Stanisława Dobrzyckiego*, Poznań 1928, s. 185–201.
- Lipiński E., *Historia polskiej myśli społeczno-ekonomicznej do końca XVIII*, Wrocław 1975.
- Ogonowski Z., *Nad pismami Fredry. W obronie liberum veto*, cz. 1, „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 4, s. 59–87.
- Ogonowski Z., *Nad pismami Fredry. W obronie liberum veto*, cz. 2, „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 5, s. 83–106.
- Olszewski H., Zmierczak M., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 1994.
- Opaliński E., *Sejm srebrnego wieku 1587–1652. Między głosowaniem większościowym a liberum veto*, Warszawa 2001.
- Pietrzyk-Reeves D., *Ład rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012.
- Rynduch Z., *Andrzej Maksymilian Fredro. Portret literacki*, Gdańsk 1980.
- Rysiewicz M., *Sarmacki republikanizm inaczej odczytany. Andrzej Maksymilian Fredro jako obrońca liberum veto*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2010, nr 5, s. 281–299.
- Tarnowski S., *Andrzej Maksymilian Fredro: charakterystyka literacka*, Kraków 1876.
- Tracz-Tryniecki M., *Republika versus monarchia. Myśl polityczna i prawna Andrzeja Maksymiliana Fredry*, Łódź 2019.
- Tracz-Tryniecki M., *Wstęp*, [w:] A.M. Fredro, *Militarium, seu axiomatum belli ad harmoniam togae accomodatorum libri duo. Accessere minutiora quaedam, ejusdem Authoris scripta. Andrzeja Maksymiliana Fredry kasztelana lwowskiego Kwestia wojskowa, czyli o prawidłach wojny i pokoju dwie księgi Wraz z pewnymi pomniejszych pismami tegoż autora*, tłum. J. Chmielewska, B. Bednarek, oprac. M. Tracz-Tryniecki, Warszawa 2015, s. 15–151.
- Tracz-Tryniecki M., *Wstęp*, [w:] A.M. Fredro, *Scriptorum Seu Togae et Belli Notationum Fragmenta. Accesserunt Peristromata Regum Symbolis Expressa. Fragmenty pism, czyli uwagi o wojnie i pokoju. Zawierają dodatkowo królewskie kobierce symbolicznie odtworzone*, tłum. J. Chmielewska, B. Bednarek, oprac. M. Tracz-Tryniecki, Warszawa 2014, s. 19–114.

W pogoni za wolnością: przypadki Algernona Sidneya

Wstęp

„Nie dążymy do doskonałości, ponieważ dobrze wiemy, że nie ma jej w świecie ludzkim; lecz poszukujemy dla ludzi takiej konstytucji, która obciążona jest najmniejszymi lub najbardziej wybaczalnymi wadami”. Taka oto sentencja zdobi tytułową stronę *Konstytucji wolności* Friedricha Augusta von Hayeka¹ – myśliciela, którego Czytelnikowi zainteresowanemu problematyką wolności nie trzeba bliżej przedstawiać. Zupełnie inaczej jest w wypadku autora, z którego dzieła² słynny Austriak zaczerpnął aforyzm. Któż bowiem – poza wąskim gronem specjalistów – pamięta dziś o Algernonie Sidneyu? Mimo to (lub raczej właśnie dlatego) chcę pokazać, że rekonstrukcja dziejów wolności bez uwzględnienia Sidneya byłaby co najmniej niekompletna.

369

Ten żyjący w XVII w. angielski arystokrata, żołnierz, polityk, rebeliant i myśliciel przez 40 lat prowadził krucjatę przeciwko absolutystycznym dążeniom Stuartów. Bezpośredni wynik zmagania był dlań fatalny – udział w spisku na życie króla zaprowadził go pod katowski miecz – ale jego osobisty przykład i pisma odcisnęły silne piętno na dziejach Zachodu. Pośmiertnie uzyskał status legendarnego herosa, zapisując się w pamięci zbiorowej jako „angielski Brutus”³ i „brytyjski Kasjusz”⁴. W epoce Oświecenia mit Sidneya – na równi z ideami czerpanymi z jego *Rozpraw dotyczących rządu* – zagrzewał do walki wrogów absolutyzmu w Europie i dą-

¹ F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2011, s. 2.

² A. Sidney, *Discourses Concerning Government*, red. T.G. West, Indianapolis 1996, s. 180.

³ Tak określił Sidneya Thomas Stratford w sztuce teatralnej *Lord Russell: A Tragedy*, London 1784, s. 72.

⁴ Tak nazwał Sidneya James Thomson w poemacie *Summer* (1727). Zob. J. Thomson, *Four Seasons*, London 1821, s. 105.

zących do niepodległości kolonistów w Ameryce Północnej. Przez ponad stulecie – pisze Caroline Robbins – gdziekolwiek w świecie zachodnim wzywano do rewolucji przeciwko tyranii, tam przywoływano nazwisko Sidneya, jako świętego i męczennika⁵. Jednak w XIX w. dawny bohater popadł w głęboką niepamięć i dziś nie zajmuje już poczesnego miejsca ani w zbiorowej wyobraźni politycznej, ani w klubie sławnych myślicieli.

Po dekadach zapomnienia uczeni zaczęli interesować się myślą polityczną Sidneya, odkrywając tę postać ponownie w połowie XX w., wraz z nadejściem swoistej mody na nowożytny republikanizm⁶. Prawdziwy renesans nastąpił zaś w ostatnim trzydziestolecium, po odkryciu nieznanego wcześniej traktatu Sidneya *Court Maxims*⁷. Od tego czasu ukazało się wiele publikacji naukowych, obszernie i wnikliwie rekonstruujących życiorys, poglądy i miejsce Sidneya w zachodniej tradycji intelektualnej⁸.

⁵ C. Robbins (red.), *Two English Republican Tracts*, Cambridge 1969, s. 40.

⁶ Z.S. Fink, *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, Evanston 1945; C. Robbins, *Algernon Sidney's „Discourses Concerning Government“: Textbook of Revolution*, „The William and Mary Quarterly” 1947, vol. 4, s. 267–296; *idem*, *Eighteenth-Century Commonwealthman: Studies in the Transmission, Development, and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II Until the War with the Thirteen Colonies*, Indianapolis 1959; B. Haydon, *Algernon Sidney, 1623–1683*, „Archaeologia Cantiana” 1961, vol. 76, s. 110–133; P. Karsten, *Patriot-Heroes in England and America. Political Symbolism and Changing Values over Three Centuries*, Madison 1978; J. Conniff, *Reason and History in Early Whig Thought: The Case of Algernon Sidney*, „Journal of the History of Ideas” 1982, vol. 43, nr 3, s. 397–416.

⁷ Pierwsze wydanie: *Court Maxims*, red. i wstęp: H.W. Blom, E.H. Mulier i R. Janse, Cambridge 1996. Na temat losów manuskryptu zob. J.P. Carswell, *Algernon Sidney's „Court Maxims“: The Biographical Importance of a Transcript*, „Historical Research” 1989, vol. 62, nr 147, s. 98–103.

⁸ J. Scott, *Algernon Sidney and the English Republic, 1623–1677*, Cambridge 1988; *idem*, *Algernon Sidney and the Restoration Crisis, 1677–1683*, Cambridge 1991; *idem*, *Commonwealth Principles. Republican Writing of the English Revolution*, Cambridge 2004; *idem*, *Algernon Sidney's Life and Works (1623–1683)*, [w:] M.P. Hannay, M.G. Brennan, M.E. Lamb (red.), *The Ashgate Research Companion to The Sidneys, 1500–1700. Volume 1: Lives*, Aldershot–Burlington VT 2015, s. 151–168; B. Worden, *The Commonwealth Kidney of Algernon Sidney*, „The Journal of British Studies” 1985, vol. 24, nr 1, s. 1–40; *idem*, *Roundhead Reputations. The English Civil Wars and the Passions of Posterity*, London 2001; A.C. Houston, *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America*, Princeton 1991; J. Carswell, *The Porcupine: The Life of Algernon Sidney*, London 1989; S.A. Nelson, *The Discourses of Algernon Sidney*, London–Toronto 1993; P. Carriève, *La pensée politique d'Algernon Sidney (1622–1683): la querelle de l'absolutisme*, Paris 1989; J.G.A. Pocock, *England's Cato: The Virtues and Fortunes of Algernon Sidney*, „The Historical Journal” 1994, vol. 37, nr 4, s. 915–935; Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge 1998; K. Multamäki, *Towards Great Britain. Commerce and Conquest in the Thought of Algernon Sidney and Charles Davenant*, Helsinki 1999; L. Ward, *Rhetoric and Natural Rights in Algernon Sidney's „Discourses Concerning Government“*, „Interpretation” 2000–2001, vol. 28, nr 2, s. 119–145; *idem*, *The Politics of Liberty in England and Revolutionary*

Mimo to w Polsce „angielski Brutus” nadal pozostaje prawie całkowicie nieznany. Jego nazwisko przewija się wprawdzie na zasadzie incydentalnej wzmianki w pracach badaczy republikanizmu i nowożytnej anglosaskiej filozofii politycznej⁹, ale jak dotąd nie ukazał się jeszcze w Polsce poświęcony mu artykuł ani monografia. Milczą o nim rodzime podręczniki i leksykony myśli politycznej¹⁰, nikt nie pokusił się także o przekład jego pism na język polski. Dwa niewielkie wyjątki to szkic Zbigniewa Raua pochodzący z książki zatytułowanej (*nomen omen*) *Zapomniana wolność*¹¹ oraz moje hasło w *Słowniku historii doktryn politycznych*¹².

Ewentualny zarzut, że Sidney nie jest aż tak znaczącą postacią jak inni angielscy przeciwnicy absolutyzmu z XVII w. – John Locke, John Milton czy James Harrington¹³ i że w związku z tym nie zasługuje na większe zainteresowanie, odeprę, powołując się na opinię prof. Raua. Otóż zaliczył on Sidneya – obok Locke’a, Johna Adama i Thomasa Jeffersona (a te trzy nazwiska mówią same za siebie) – do grona „czterech wybitnych bojowników o sprawę liberalizmu w świecie anglosaskim”, których traktaty polityczne i – co nie mniej ważne – osobiste zaangażowanie w walkę z ab-

America, New York 2004; M.P. Winship, *Algernon Sidney's Calvinist Republicanism*, „Journal of British Studies” 2010, nr 49, s. 753–773; V.B. Sullivan, *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, Cambridge 2006; *idem*, *Muted and Manifest English Machiavellianism. The Reconciliation of Machiavellian Republicanism with Liberalism in Sidney's "Discourses Concerning Government" and Trenchard's and Gordon's "Cato's Letters"*, [w:] P.A. Rahe (red.), *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*, New York 2006, s. 58–86.

⁹ Z. Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1972, s. 43; *idem*, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1999, s. 63, 106; D. Pietrzyk-Reeves, *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012, s. 100–101; B. Szlachta, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2008, s. 319, 473; *idem*, *Przedstawiciele katolickiej szkoły z Salamanki wobec umowy społecznej*, [w:] Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010, s. 88; T. Tulejski, *Konserwatyzm bez Boga. Dawida Hume'a wizja społeczeństwa, państwa i prawa*, Warszawa 2009, s. 64, 197, 211, 214, 216, 222, 258; *idem*, *Rozum czy uczucia? Ustanowienie porządku społecznego i politycznego według Davida Hume'a*, [w:] Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *op. cit.*, s. 333, 335, 361.

¹⁰ Nazwisko Sidneya – w kontekście wpływu *Rozważań* Machiavellego na angielskich republikanów XVII w. – wymienia S. Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2007, s. 211. Zob. także: D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, *Republika*, [w:] B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 1092, 1093, 1105; I. Barwicka-Tylek, *Republikanizm*, [w:] M. Jaskólski, K. Chojnicka (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 5, Warszawa 2012, s. 99.

¹¹ Z. Rau, *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, tłum. M. Przychodzeń, Poznań 2008, s. 80–90.

¹² J. Malczewski, *Algernon Sidney*, [w:] M. Jaskólski, K. Chojnicka (red.), *op. cit.*, s. 401–405.

¹³ Z drugiej strony inni ważni przedstawiciele XVII-wiecznego angielskiego republikanizmu, jak Marchamont Nedham czy Henry Neville, też są w Polsce mało znani, więc jest to rozstrzygający argument.

solutystyczną i arbitralną polityką rządów decydująco przyczyniły się do zwycięstwa i rozwoju porządku liberalnego w Anglii i Stanach Zjednoczonych Ameryki¹⁴. Nawet jeśli ta opinia (jeśli poprawnie ją odczytuje) nieco anachronicznie przedstawia naszego bohatera jako liberała lub przynajmniej preliberała, to z historycznego punktu widzenia faktycznie nie można pominąć istotnego wkładu jego myśli oraz otaczającego go mitu politycznego w obaleniu na Zachodzie absolutyzmu.

W niniejszym artykule chciałbym przede wszystkim przybliżyć polskiemu Czytelnikowi losy Algernona Sidneya i zademonstrować, jak wielką rolę odegrała jego legenda w XVIII-wiecznej walce o wolność. W ostatniej części tekstu przedstawię zarys jego koncepcji wolności, umieszczając ją w szerszym kontekście ideowym i wskazując polemiki, jakie wywołuje ona wśród współczesnych badaczy.

Rys biograficzny

Przyszły „angielski Brutus” urodził się 14 lub 15 stycznia 1623 r. w Baynard’s Castle w Londynie¹⁵. Jego ojciec, Robert Sidney (1595–1677), był drugim hrabią Leicester; matka, Dorothy Percy (1598–1659), córką i siostrą hrabiów Northumberland. Po kądzieli Algernon Sidney wywodził się zatem ze starożytnej, potężnej rodziny arystokratycznej¹⁶, która od czasów Wilhelma Zdobywcy należała do najściślejszej elity społeczno-politycznej Królestwa Anglii (choć w epoce Tudorów jej znaczenie jako niezależnej potęgi politycznej uległo załamaniu w konfrontacji z rosnącą w siłę monarchią)¹⁷. W galerii przodków eksponowane miejsce zajmowali sir Henry Percy i jego syn, również Henry (sir Harry Hotspur) – unieśmiertelnieni przez Szekspira w *Ryszardzie II* i *Henryku IV* baronowie, którzy u schyłku Średniowiecza wynosili na tron i obalali monarchów; Sidney z upodobaniem przywoływał tę tradycję w swoich dziełach¹⁸. To właśnie po Percych odziedziczył Algernon niepokromioną dumę i wład-

¹⁴ Z. Rau, *op. cit.*, s. 80–81.

¹⁵ Większość faktów biograficznych i dat przytaczam za: J. Scott, *Sidney, Algernon (1623–1683)*, [w:] *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2004.

¹⁶ Ród zapoczątkował przybyły do Anglii wraz z Wilhelmem Zdobywcą normandzki baron Wilhelm de Percy (zm. 1096). *Notabene*, to od jego przezwiska Aux Gernons (fr. wąsacz) pochodzi rodowe imię Algernon.

¹⁷ J. Scott, *Algernon Sidney and the English Republic...*, s. 47–48.

¹⁸ *Ibidem*, s. 46–47; T.G. West, *Foreword*, [w:] A. Sidney, *Discourses Concerning Government*, s. 28.

czy styl bycia¹⁹, które w połączeniu z szorstkim i porywczym charakterem uczyniły zeń człowieka swarliwego i nieznoszącego sprzeciwu – usposobienie to utrudniało mu kontakty z członkami rodziny i przeszkadzało w karierze politycznej, naznaczonej licznymi konfliktami i skandalami²⁰.

Dziedzictwu Sidneyów, którzy doszli do politycznego znaczenia i niemałej fortuny pod rządami Tudorów²¹, zawdzięczał natomiast wyborną humanistyczną erudycję i przywiązanie do protestantyzmu²². Najświetniejszym przedstawicielem rodu był stryjeczny dziad Algernona, sir Philip Sidney (1554–1586)²³: wybitny poeta, dworzanin, żołnierz, dyplomata i niedoszły kandydat do tronu polskiego²⁴. Ten wzór elżbietańskiego arystokraty i uosobienie „angielskiego człowieka renesansu”²⁵ okazał się także żarliwym kalwinistą, wrogiem absolutyzmu i bojownikiem o sprawę protestancką. Był świadkiem rzezi w noc św. Bartłomieja, a jako przyjaciel francuskich monarchomachów działał na rzecz zawiązania ligi protestanckiej wymierzonej przeciwko katolickiej Hiszpanii. Przedwczesna śmierć, będąca skutkiem rany postrzałowej odniesionej w bitwie z Hiszpanami pod holenderskim Zutphen, dała mu reputację czołowego protestanckiego męczennika. Algernon wychował się pod przemożnym oddziaływaniem pielęgnowanej w rodzie legendy sławnego przodka, stając się pod wieloma względami jego umysłowym i poli-

¹⁹ J. Scott, *Algernon Sidney and the English Republic...*, s. 45.

²⁰ B. Worden, *The Commonwealth Kidney...*, s. 5.

²¹ Karierę rodu zapoczątkował prapradziad Algernona, William Sidney (ok. 1482–1559). Ten bohater walk ze Szkotami otrzymał w 1513 r. tytuł szlachecki z rąk Henryka VIII. Monarcha odznaczył go też Orderem Podwiązki, powołał w skład Tajnej Rady, mianował zastępcą komendanta Tower i obdarzył licznymi dobrami ziemskimi. Ponadto – co było oznaką szczerzego zaufania – król powierzył rodzinie Sidneyów opiekę nad następcą tronu, księciem Edwardem (M.G. Brennan, N.J. Kinnamon, *A Sidney Chronology (1554–1654)*, Basingstoke 2003, s. 20–22). Z kolei za panowania Elżbiety najstarszy syn Williama, sir Henry Sidney (1529–1586), dwukrotnie sprawował godność Lorda Namiestnika (tj. wicekróla) Irlandii. Zob. także: M.G. Brennan, *The Sidneys of Penshurst and the Monarchy, 1500–1700*, Aldershot–Burlington VT 2006.

²² J. Scott, *Algernon Sidney and the English Republic...*, s. 48.

²³ Artykuł biograficzny: H.R. Woudhuysen, *Sidney, Sir Philip (1554–1586)*, [w:] *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2004. Zob. też szkic na temat myśli politycznej P. Sidneya, [w:] B. Szlachta, *Monarchia...*, s. 367–380. Fundamentalną pracą na ten temat pozostaje: B. Worden, *The Sound of Virtue. Philip Sidney's „Arcadia” and Elizabethan Politics*, New Haven–London 1996.

²⁴ Sprawę tę w świetle źródeł z epoki opisuje H. Zins, *Polska w oczach Anglików: XIV–XVI wiek*, Lublin 2002, s. 87–94. Szeroko rozpowszechniony mit o kandydaturze Sidneya narodził się za sprawą listów znanego polskiego awanturnika, wojewody sieradzkiego Olbrachta Łaskiego, który w 1577 r. zaproponował swemu przyjacielowi sir Philipowi koronę polską – plan ów nie miał jednak żadnych realnych podstaw.

²⁵ B. Szlachta, *Monarchia...*, s. 369, 370.

tycznym spadkobiercą²⁶. Lepszą proweniencję i status społeczny trudno byłoby sobie w XVII-wiecznej Anglii wymarzyć. Jednak swego rodzaju osobistym przekleństwem Algernona, które decydująco wpłynęło na jego losy, stała się kwestia primogenitury. Dziedzicem tytułu i majątku rodowego miał bowiem zostać jego starszy (niezbyt udany i mniej ceniony przez rodziców²⁷) brat Philip (1619–1698), co zmusiło Algernona do obrania innej ścieżki wiodącej ku fortunie i pozycji politycznej. Wyjaśnia to w dużym stopniu fakt przystąpienia młodego, ambitnego arystokraty do stronnictwa republikańskiego. Służba republice, w której kariera zależała w większym stopniu od osobistych zasług niż od samego tylko pochodzenia, otwierała przed Sidneyem realną szansę na zdobycie politycznych zaszczytów i poprawę niezadowolającej sytuacji materialnej²⁸.

Dzieciństwo spędził Algernon w Penshurst Place, rodowej posiadłości w hrabstwie Kent, gdzie jego znany z zamiłowania do nauki ojciec zgromadził imponującą bibliotekę²⁹. Jako niespełna dziesięcioletek miał okazję towarzyszyć ojcu i bratu w trzymiesięcznej misji dyplomatycznej na dwór króla Danii³⁰. Wiosną 1636 r. hrabia Leicester udał się jako ambasador Karola I do Paryża, ponownie zabierając ze sobą obu synów. Pobyt we Francji trwał sześć lat; chłopcy przypuszczalnie uczęszczali do hugenockiej akademii w Saumur, założonej w 1602 r. przez Philippe'a Du-Plessis-Mornaya. W Paryżu Algernon poznał zaprzyjaźnionego z ojcem Hugona Grocjusza, podówczas ambasadora Szwecji – po latach określił jego sławny traktat *O prawie wojny i pokoju* mianem najważniejszego dzieła z zakresu teorii politycznej³¹.

Jesienią 1641 r. Leicester – świeżo nominowany Lord Namiestnik Irlandii – wrócił z synami do stojącej na progu wojny domowej Anglii. Bracia wstąpili do regimentu kawalerii wysłanego w celu zdławienia katolickiej rebelii w Irlandii. Wkrótce Algernon dokonał diametralnej wolty

²⁶ Zob. B. Worden, *Classical Republicanism and the Puritan Revolution*, [w:] H. Lloyd-Jones, V. Pearl, B. Worden (red.), *History and Imagination: Essays in Honour of H.R. Trevor-Roper*, London 1981, s. 185–188; J. Scott, *Algernon Sidney and the English Republic...*, s. 49 i nast.

²⁷ Zob. M.G. Brennan, N J. Kinnamon, M.P. Hannay (red.), *The Correspondence (c. 1626–1659) of Dorothy Percy Sidney, Countess of Leicester*, Aldershot – Burlington VT 2010, s. 38–39; J. Scott, *Algernon Sidney and the English Republic...*, s. 59–61.

²⁸ J. Scott, *Algernon Sidney and the English Republic...*, s. 59, 66–67; Por. B. Worden, *The Commonwealth Kidney...*, s. 4; T.G. West, *Foreword*, s. 29.

²⁹ J. Black, G. Warkentin, W.R. Bowen, *The Library of the Sidneys of Penshurst Place Circa 1665*, Toronto 2013.

³⁰ Szczegóły tej bezowocnej – z powodu permanentnego upojenia alkoholowego duńskiego monarchy Chrystiana IV – misji opisuje M.G. Brennan, *The Sidneys of Penshurst...*, s. 140–141.

³¹ T.G. West, *Foreword*, s. 29.

politycznej, zrywając z rojalistami i opowiadając się po stronie parlamentu. Decyzję podjął pod wpływem okoliczności natury osobisto-rodzinnej. Otóż szczytowy punkt kariery politycznej Leicestera stał się zarazem jej końcem³². Pozycję Lorda Namiestnika podkopał intrygujący zakulisowo z królem James Butler, hrabia Ormond, który skutecznie sabotował irlandzką ekspedycję Sidneyów, inspirując też fałszywe oskarżenie braci o tchórzostwo na polu bitwy. Zostali oni wprawdzie oczyszczeni z zarzutów przez sąd wojenny, ale zdradliwe i obelżywe traktowanie członków zasłużonego dla Anglii rodu nie mogło pozostać bez zdecydowanej reakcji. Choć Algernon wzdragał się przed udziałem w wojnie domowej, o czym wiemy z jego korespondencji z matką, seria przykrych wydarzeń w 1643 r. – kradzież koni Sidneyów przez królewskich maruderów, uwięzienie braci, próba konfiskaty rodzinnych posiadłości, a wreszcie odwołanie ojca ze stanowiska Lorda Namiestnika i zastąpienie go zniechęconym Ormondem – pchnęła go do zmiany sojuszy (wraz z bratem i matką; ojciec zachował neutralność i wycofał się z życia publicznego)³³.

W kwietniu 1644 r. Algernon został pułkownikiem kawalerii. Chrząst bojowy przeszedł w zwycięskiej bitwie pod Marston Moor (2 lipca 1644 r.), gdzie odznaczył się wielkim męstwem, ale i odniósł poważne obrażenia nogi. Trwałe, jak się okazało, kalectwo zmusiło go do porzucenia obiecującej kariery dowódczej w Armii Nowego Wzoru na rzecz działalności politycznej. W maju 1645 r. otrzymał gubernatorstwo Chichester, a od stycznia 1646 r. zasiadał w parlamencie. Gdy jego starszy brat został Lordem Namiestnikiem, a Algernon jego zastępcą i gubernatorem Dublina, wydawało się, że nareszcie spełniają się irlandzkie ambicje rodu Sidneyów. Jednak już po roku bracia zostali odwołani; Algernonowi „na pocieszenie” powierzono strategiczne gubernatorstwo twierdzy w Dover³⁴.

Na forum parlamentu Sidney prezentował poglądy umiarkowane w porównaniu z tymi, które później miały rozślawić jego nazwisko³⁵. Mimo że po usunięciu większości prezbiteriańskiej (grudzień 1648) pozostał w Parlamencie Kadłubowym, już w styczniu 1649 r. demonstracyjnie zrezygnował z udziału w komisji mającej osądzić Karola I. Sprzeciwiając się detronizacji i ścięciu monarchy (dziesięć lat później określił

³² M.G. Brennan, *The Sidneyes of Penshurst...*, s. 144.

³³ *Ibidem*, s. 144–148; M.G. Brennan, N.J. Kinnamon, M.P. Hannay (red.), *op. cit.*, s. 39–41; M.G. Brennan, N.J. Kinnamon, *A Sidney Chronology...*, s. 270–276. Decyzję ułatwił wuj i polityczny patron Sidneya, sir Algernon Percy, dziesiąty hrabia Northumberland, który także opowiedział się po stronie parlamentu (zob. J. Scott, *Algernon Sidney and the English Republic...*, s. 43–44).

³⁴ J. Scott, *Algernon Sidney and the English Republic...*, s. 84–90.

³⁵ B. Worden, *The Commonwealth Kidney...*, s. 6.

królobójstwo jako „najbardziej sprawiedliwy i bohaterски czyn kiedykolwiek dokonany w Anglii”³⁶), naraził się Cromwellowi, a gdy krótko po egzekucji zaproteutował przeciwko deklaracji wierności republice, mającej usankcjonować proces króla, obaj politycy stali się zaciekłymi wrogami. Sidney stracił stanowisko w Dover, nadal brał jednak udział w pracach parlamentu, a jesienią 1652 r. został członkiem Rady Państwa. Był to szczytowy punkt jego kariery politycznej: przez pół roku odpowiadał za prowadzenie polityki zagranicznej młodej republiki w trudnym czasie pierwszej wojny między Anglią a Holandią. Wraz z bliskim przyjacielem, Henrym Vane’em młodszym, zajmował się także rozbudową marynarki wojennej³⁷.

To właśnie w tym okresie dokonała się formacja ideowa Sidneya – po latach przesadnie idealizował epokę *Commonwealth*, pisząc, że w ciągu kilku zaledwie lat jej istnienia „właściwa dyscyplina oraz słuszna zachęta dawana tym, którzy czynili dobrze, wytworzyły więcej przykładów czystej, zupełnej, nieulegającej zepsuciu i niezwycczonej cnoty, niż było ich kiedykolwiek w Rzymie czy Grecji”. Utrzymywał, że to właśnie dzięki zaletom charakteru republikańskich przywódców (czyli m.in. jego samego) Anglia odniosła wówczas wyjątkowe sukcesy militarne na arenie międzynarodowej, stając się potęgą, z którą musieli liczyć się wszyscy europejscy gracze³⁸.

Kiedy w 1653 r. Cromwell siłowo rozwiązał Parlament Kadłubowy, Sidney wycofał się z czynnej polityki do rodzinnego Penshurst i zajął interesami rodziny, stając się faktycznym dziedzicem i zarządcą rodzinnej fortuny. Naraziło go to na zawiść i niechęć ze strony starszego brata, który poczuł się odsunięty i zagrożony, i w przykrym liście do ojca oskarżył Algernona o wystawienie w Penshurst obraźliwej dla Lorda Protektora sztuki teatralnej. Na kanwie tego zdarzenia wyrosła legenda, jakoby Algernon wcielił się w rolę tyranobójcy Brutusa w inscenizacji Szekspirowskiego *Juliusza Cezara*³⁹.

Do polityki Sidney powrócił po śmierci Cromwella. W 1659 r. stanął na czele poselstwa mającego zakończyć wojnę duńsko-szwedzką. Dał wówczas popis trudnego charakteru i wybuchowego temperamentu, łamiąc wszelkie kanony dyplomacji. Wprawdzie traktat ostatecznie udało się podpisać, ale aroganckie i obraźliwe zachowanie Sidneya, który posuwał się do gróźb użycia siły militarnej, zostało skrupulatnie odnoto-

³⁶ J. Scott, *Algernon Sidney and the English Republic...*, s. 92.

³⁷ *Ibidem*, s. 92–102.

³⁸ *Ibidem*, s. 102–105; B. Worden, *The Commonwealth Kidney...*, s. 7.

³⁹ J. Scott, *Algernon Sidney and the English Republic...*, s. 114–115; J. Carswell, *The Porcupine...*, s. 98.

wane w annałach historycznych. W *Kronice panowania Karola X* Samuel Pufendorf pisze wręcz o „dziwacznym postępowaniu angielskich ambasadorów”⁴⁰. Do legendy przeszedł dokonany w tym czasie przez Sidneya wpis w księdze gości Uniwersytetu Kopenhaskiego: *Philippus Sidney, manus haec inimica tyrannis, ense petit placidam cum libertate quietem* („Philip Sidney, ta dłoń nieprzyjazna tyranom, mieczem szuka cichego spoczynku w wolności”), który ponad stulecie później stał się dewizą amerykańskiego stanu Massachusetts⁴¹.

Restauracja Stuartów w 1660 r. zastała Sidneya w Skandynawii. Początkowo zaaprobował powrót dynastii na tron, mając nadzieję, że będzie mógł kontynuować służbę publiczną pod nowymi rządami, ale ostatecznie wybrał emigrację. Nie uczynił tego z powodów pryncypialnych, lecz – ponownie – osobistych. Górę wzięła arystokratyczna duma, która nie pozwoliła mu na złożenie publicznej samokrytyki i ukorzenie się przez nowym królem⁴².

Przez kilka lat Sidney mieszkał w Italii, oddając się studiom, ale zaostrzenie kursu politycznego przez Stuartów – przywrócenie nietolerancji religijnej i prześladowania wrogów monarchii, których ofiarą padł m.in. jego bliski przyjaciel sir Henry Vane – skłoniło go do powrotu do polityki. Symbolicznie wyraził to wpisem do księgi gości kalwińskiego uniwersytetu w Genewie: *sit sanguinis ultor iustorum* („niech nastąpi pomsta za krew sprawiedliwych”)⁴³. Po wybuchu II wojny angielsko-holenderskiej w 1665 r. bez powodzenia namawiał Wielkiego Pensjonariusza Niderlandów Jana de Wittta do przeprowadzenia inwazji na Anglię. Następnie usiłował przekonać Ludwika XIV do sfinansowania rebelii przeciwko Stuartom, jednak niezainteresowany ustanowieniem republiki francuski monarcha odmówił. Zabiegom politycznym towarzyszyła intensywna praca intelektualna. Sidney napisał w owym czasie traktat polityczny w formie 15 dialogów, zatytułowany *Court Maxims* (odnaleziony i wydany dopiero pod koniec XX w.). Jego ogólną wymowę najlepiej oddaje następujący cytat: „[...] jak śmierć jest największym złem, które może spotkać człowieka, tak monarchia jest największym złem, które może spotkać naród”⁴⁴. Po niepowodzeniu starań politycznych Sidney na ponad dekadę osiadł na południu Francji, obracając się w kręgu huge-

⁴⁰ J. Scott, *Algernon Sidney and the English Republic...*, s. 124–140.

⁴¹ Zob. Ch.N. Greenough, *Algernon Sidney and the Motto of the Commonwealth of Massachusetts*, „Proceedings of the Massachusetts Historical Society”, 1917–1918, vol. 51, s. 259–282.

⁴² J. Scott, *Algernon Sidney and the English Republic...*, s. 143–150.

⁴³ A.C. Houston, *Algernon Sidney...*, s. 39.

⁴⁴ A. Sidney, *Court Maxims*, s. 20.

nockiej arystokracji, w której wciąż żywe były echa niedawnej Frondy. Wydawało się, że jego polityczna kariera dobiegła końca⁴⁵.

Nie było mu jednak dane cieszyć się spokojnym żywotem emeryta. Jesienią 1677 r. przyjechał do Anglii, aby towarzyszyć umierającemu ojcu. Zamierzał prędko wrócić do Francji, ale sprawy spadkowe zatrzymały go w Londynie, gdzie zaangażował się w działalność opozycji antykrólewskiej. W porozumieniu z ambasadorem Francji, Barillonem, dążył do zbudowania angielsko-holenderskiego sojuszu republikańskiego. Trzy razy kandydował do parlamentu – dwie z jego kampanii organizował przywódca kwaków i rzecznik tolerancji religijnej William Penn (wkrótce jednak panowie nieodwracalnie poróżnili się na tle przekonań politycznych i zakończyli znajomość)⁴⁶. Elekcja została zablokowana przez władze. W latach 1681–1683 Sidney napisał obszerny traktat polityczny *Rozprawy dotyczące rządu*, będący, podobnie jak *Dwa traktaty o rządzie* Johna Locke'a i *Patriarcha non Monarcha* Jamesa Tyrrella⁴⁷, szczegółową refutacją argumentu zawartego w *Patriarsze* (1680) sir Roberta Filmera⁴⁸.

W obliczu poważnego kryzysu politycznego grożącego restytucją absolutyzmu i katolicyzmu⁴⁹ Sidney podjął współpracę z liderem opozycji wigowskiej, księciem Shaftesbury, głęboko angażując się w działalność spiskową radykałów dążących do obalenia monarchii w drodze zbrojnego powstania – podobnie jak miało to miejsce czterdzieści lat wcześniej. Spisek jednak rozbito, a Shaftesbury z najbliższymi współpracownikami opuścił kraj i wkrótce potem zmarł w Holandii. Kierownictwo opozycji przejęła „Rada Sześciu”, w składzie której znalazł się Sidney. Jego nieustępliwość w kwestii ustanowienia republiki utrudniała działania spiskowców, część z których dążyła do znacznie skromniejszego celu: monarchii konstytucyjnej. Jak z ironią zauważa Caroline Robbins, obecność Sidneya w gronie spiskowców nieomal gwarantowała brak porozumie-

378

⁴⁵ J. Scott, *Algernon Sidney and the English Republic...*, s. 222–249.

⁴⁶ W.S. Hudson, *William Penn's English Liberties: Tract for Several Times*, „The William and Mary Quarterly, Third Series” 1969, vol. 26, nr 4, s. 578–585; M.K. Geiter, *The Restoration Crisis and the Launching of Pennsylvania, 1679–81*, „The English Historical Review” 1997, vol. 112, nr 446, s. 300–318.

⁴⁷ J. Tyrrell, *Patriarcha non monarcha. The Patriarch unmonarch'd: Being Observations on a late treatise and divers other miscellanies, published under the name of Sir Robert Filmer Baronet. In which the falseness of those opinions that would make monarchy Jure Divino are laid open: and the true Principles of Government and Property (especially in our Kingdom) asserted. By a Lover of Truth and of his Country*, London 1681.

⁴⁸ R. Filmer, *Patriarcha, or The Natural Power of Kings*, London 1680.

⁴⁹ Bardzo obszernie kryzys ten opisuje J. Scott, *Algernon Sidney and the Restoration Crisis...*, cz. 1 i 2.

nia⁵⁰. Latem 1683 r. został aresztowany po wykryciu spisku Rye House, mającego na celu zamach na życie króla Karola II oraz jego brata i następcy tronu – księcia Jakuba. Osadzono go w londyńskiej Tower.

Jesienią stanął przed sądem. Procesowi przewodniczył osławiony „wieszający sędzia” George Jeffreys, który skazał Sidneya na śmierć za „spiskowanie i knucie śmierci króla”. Proces odbył się w skandalicznie nierzetelny sposób. Oskarżenie dysponowało zeznaniem (mocno zresztą ubarwionym) tylko jednego naocznego świadka, a jako że prawo w sprawach o zdradę stanu wymagało dwóch, Jeffreys powołał w charakterze „drugiego świadka” starannie wybrane fragmenty skonfiskowanego podczas aresztowania Sidneya rękopisu *Rozpraw dotyczących rządu*⁵¹. *Scribere est agere* („pisać to czynić”) – ta ukuta przez Jeffreysa specjalnie na okoliczność skazania Sidneya maksyma⁵² wprawiła publiczność w osłupienie. Powszechny podziw budziła natomiast postawa oskarżonego, który w obliczu śmierci ze stoickim spokojem i godnością odpierał zarzuty, celnie punktując przy tym bezprawność podjętych przeciwko niemu działań i dowodząc nielegalności władzy Stuartów. Oczekując w Tower na egzekucję, Sidney zdążył jeszcze napisać własną *Apologię*, w której oświadczył, że od wczesnej młodości starał się „bronić powszechnych praw ludzkości, praw tej ziemi i prawdziwej protestanckiej religii, przeciwko zepsutym zasadom, arbitralnej władzy i papieżu” oraz że gotów jest oddać za nie życie⁵³.

Egzekucję wyznaczono na 7 grudnia 1683 r. Na szafocie Sidney oświadczył, że nie przyszedł przemawiać, lecz umrzeć i wręczył szeryfom krótki dokument, w którym wyłożył swoje polityczne credo, opowiadając się za prawem narodów do ustanawiania rządów, służebną rolą władzy wobec społeczeństwa, praworządnością i umową społeczną, a także za prawem oporu wobec niesprawiedliwej władzy⁵⁴. Pismo odbiło się szerokim echem wśród współczesnych – przyczyniły się zresztą do tego same władze Anglii, ogłaszając tekst drukiem i inicjując mającą go podważyć i zożydzić w oczach szerokiej publiczności kampanię publicystyczną⁵⁵.

⁵⁰ C. Robbins, *Eighteenth-Century Commonwealthman...*, s. 39.

⁵¹ J. Scott, *Algernon Sidney and the Restoration Crisis...*, s. 317–336; J. Carswell, *The Porcupine...*, s. 205–222.

⁵² *The arraignment, tryal & condemnation of Algernon Sidney, esq. for high-treason; for conspiring the death of the king, and intending to raise a rebellion in this kingdom: before the Right Honourable Sir George Jeffreys, Lord chief justice of England, at his Majesties Court of Kings-bench at Westminster, on the 7th, 21th and 27th of November, 1683, London 1684*, s. 56.

⁵³ J. Scott, *Algernon Sidney and the Restoration Crisis...*, s. 336–338.

⁵⁴ A. Sidney, *The Very Copy of a Paper Delivered to the Sheriffs, Upon the Scaffold on Tower-Hill, on Friday Decemb. 7. 1683*, London 1683.

⁵⁵ A.C. Houston, *Algernon Sidney...*, s. 65–66.

Szczałki Sidneya pochowano, za zgodą króla, w rodzinnym Penshurst. Już po kilku latach „brytyjski Kasjusz” został całkowicie zrehabilitowany, gdy panowaniu Stuartów kres położyła Chwalebna Rewolucja⁵⁶. Co ciekawe, nawet gdyby Sidney jej dożył, towarzyszyłoby mu poczucie klęski. Nienawidził bowiem każdej – a nie tylko absolutnej – monarchii⁵⁷, do końca życia śnił o przywróceniu republiki, a Wilhelma Orańskiego darzył wielką niechęcią i obawiał się go nawet bardziej niż Stuartów⁵⁸.

Mit polityczny

Śmierć „angielskiego Brutusa” była dopiero początkiem jego sławy i oddziaływania w XVIII w. Należy się zgodzić z opinią Caroline Robbins, że gdyby nie aresztowanie za udział w spisku, reputacja Sidneya zapewne nie osiągnęłaby aż takich rozmiarów. Już nie dawny *l'enfant terrible*, lecz uszlachetniony siwizną sześćdziesięcioletek uzyskał dzięki procesowi i egzekucji niepowtarzalną okazję do publicznego zaprezentowania swoich idei w sposób godny i – z konieczności – zwięzły. Gdyby po prostu opublikował swój traktat jako zapoznany emigrant, z pewnością nie osiągnąłby równie teatralnego efektu⁵⁹. Nieprawdziwe i krzywdzące byłoby jednak stwierdzenie, że sławę zawdzięczał Sidney wyłącznie „marketingowi politycznemu”: w równym stopniu wzięła się ona z idei przedstawionych w traktacie. Jak trafnie zauważył Alan C. Houston:

[...] gdyby Sidney nie był męczennikiem, jest mało prawdopodobne, aby tak powszechnie czytano *Rozprawy* w osiemnastowiecznej Ameryce; z drugiej strony, gdyby nie napisał *Rozpraw*, jest mało prawdopodobne, aby jego śmierć wzbudziła tak wielkie zainteresowanie⁶⁰.

Rozprawy opublikował w Londynie w 1698r. John Toland, myśliciel i działacz, którego zasług w szerzeniu idei republikańskich niepodobna przecenić⁶¹. W XVIII w. dzieło stało się prawdziwym bestsellerem: miało kolejnych pięć wydań w Londynie, po dwa w Niderlandach, Paryżu, Niemczech i Stanach Zjednoczonych oraz jedno w Edynburgu⁶². Nie była

⁵⁶ P. Karsten, *op. cit.*, s. 27–28.

⁵⁷ Z.S. Fink, *The Classical Republicans...*, s. 151–155.

⁵⁸ J. Scott, *Algernon Sidney and the Restoration Crisis...*, s. 106–107.

⁵⁹ C. Robbins, *Eighteenth-Century Commonwealthman...*, s. 38–40.

⁶⁰ A.C. Houston, *Algernon Sidney...*, s. 235.

⁶¹ Zob. J. Champion, *Republican Learning. John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696–1722*, Manchester–New York 2009.

⁶² J. Scott, *Algernon Sidney's Life and Works (1623–1683)...*, s. 165.

to książka specjalnie odkrywczą, ale – jak twierdzi Jonathan Scott – właśnie to zadecydowało o jej wielkim powodzeniu i oddziaływaniu, które w XVIII w. przewyższało wpływ *Dwóch traktatów* Locke'a. Dzieło Sidneya stanowiło najpełniejszą prezentację wigowskiej teorii wolności, opartej na koncepcji umowy społecznej, naturalnych praw człowieka i suwerenności ludu. Autor z wielką erudycją swobodnie czerpał przy tym z Biblii, klasyków greckich (Platon, Arystoteles) i rzymskich (Tacyt, Tytus Liwiusz), a także twórców nowożytnych (m.in. Machiavelli, Bodin, Grocjusz, Harrington i Hobbes). *Rozprawy* stały się obszerną syntezą i podsumowaniem myśli politycznej epoki wczesnonowożytnej, dając fundament pod jej dalszy rozwój. Do ich sukcesu niewątpliwie przyczynił się literacki, nadzwyczaj elegancki i budzący emocje styl wypowiedzi Sidneya, który szczerze podziwiali tacy czytelnicy jak Monteskiusz, Rousseau, Franklin, Jefferson, Shelley, Keats, Coleridge, Byron i wielu innych⁶³.

Początki legendy Sidneya wiążą się z propagandową działalnością tzw. radykalnych („prawdziwych”) wigów, zwolenników siłowej rozprawy z monarchią, którzy ponieśli najcięższe straty w zmaganiach z ostatnimi Stuartami. Bezpośrednio po sukcesie Chwalebnej Rewolucji zaczęli oni tworzyć własną martyrologię, wydając systematyczne kompilacje mów i listów przedśmiertnych, sprawozdań z procesów i egzekucji, hagiograficznych życiorysów itd. Wiele materiałów podkoloryzowano lub spreparowano. Propagandowy cel publikacji – a więc usprawiedliwienie przedrewolucyjnych działań wigów i delegitymizacja rządów Stuartów – został osiągnięty nader skutecznie, a stworzoną w ten sposób nową wizję przeszłości przez dwieście lat certyfikowali wigowscy historycy⁶⁴.

W martyrologii Algernona Sidneya przedstawiono jako „doskonałego Anglika”, który miał dość „pobożności na świętego, odwagi na generała lub męczennika, rozumu na członka Tajnej Rady i ducha na króla”⁶⁵. Kreując go na męczennika i bohatera, wigowska propaganda stopniowo zmieniła politycznego rozrabiakę i radykała w szacowne gipsowe popiersie, przy okazji bezlitośnie kapłoniając jego „niewygodne” i nieprzystające do realiów porewolucyjnej Anglii poglądy: suwerenność ludu, antymonarchizm czy prawo oporu. Krótko mówiąc, republikańskiego monarchomachę przerobiono na statecznego, umiarkowanego zwolennika monarchii konstytucyjnej. Taki wizerunek Sidneya został utrwalony za sprawą publikacji *Cato's Letters* Johna Trencharda i Thomasa Gordona,

⁶³ J. Scott, *Algernon Sidney and the Restoration Crisis...*, s. 210–213.

⁶⁴ M. Zook, „*The Bloody Assizes*”: *Whig Martyrdom and Memory after the Glorious Revolution*, „*Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*” 1995, vol. 27, nr 3, s. 374–381, 384, 392–396.

⁶⁵ Cyt. za: *ibidem*, s. 387.

które to dzieło w dużym stopniu wykorzystało idee zaczerpnięte z *Rozpraw dotyczących rządu*⁶⁶.

Wraz z upływem lat kult narastał. *Rozprawy* przedstawiano jako ekwiwalent zaginionych ksiąg *Republiki* Cyserona. Głoszono, że cała starożytność nie wydała myśliciela równego Sidneyowi. Mówiono o nim jako o wielkim angielskim patriocie i świętym, stoickim męczenniku, który harmonijnie połączył w sobie dostojeństwo rzymskiego ducha i grecką literaturę. Przepowiadano, że koniec pamięci o Sidneyu będzie końcem wolności w Anglii⁶⁷. Przebywający wiosną 1765 r. w Warszawie brytyjski awanturnik Charles Lee⁶⁸ tak opisywał w liście do hrabiego Charlemont swoje kontakty ze Stanisławem Augustem Poniatowskim:

Warto posłuchać, jak ja tu rozprawiam z królem [...], jak występuję z doktrynami nie nazbyt przychylnymi dla monarchii [...]. Ale jeszcze ciekawiej brzmią jego opinie, osobliwe w ustach głowy ukoronowanej: krótko mówiąc, jest on również gorącym rzecznikiem naturalnych praw człowieczeństwa, jakim był sam Algernon Sidney⁶⁹.

Sprawą, która przyczyniła się do zrujnowania reputacji Sidneya w ojczyźnie, była jego rzekoma nieprzekupność. Zapewniał o niej spreparowany i opublikowany w 1697 r. przez Tolanda *List czcigodnego Algernona Sidneya przeciwko łapownictwu i korupcji*. Pismo, nieustannie przedrukowywane i cytowane, stało się bardziej znane niż *Rozprawy*⁷⁰. I właśnie dlatego, gdy mit Sidneya osiągnął apogeum, na marmurowym wizerunku pokazała się głęboka rysa. Cios zadał szkocki historyk, sir John Dalrymple, który podczas prowadzonej we francuskich archiwach państwowych kwerendy odnalazł i w 1773 r. opublikował dokumenty świadczące o tym, że „nieprzekupny” bohater wziął pieniądze od francuskiego ambasadora Barillona. W oczach wigów dopuścił się zatem dwóch niewybaczalnych zbrodni: przekupstwa i spiskowania z obcymi potęgami. Wigowie usiłowali zbyć te rewelacje jako spisek mściwych torysów, ale zostały one po-

⁶⁶ B. Worden, *The Commonwealth Kidney...*, s. 27–31; *idem*, *Roundhead Reputations...*, rozdz. 6.

⁶⁷ *Idem*, *The Commonwealth Kidney...*, s. 2–3; *idem*, *Roundhead Reputations...*, s. 122, 178; P. Karsten, *op. cit.*, s. 31–33.

⁶⁸ Ten weteran wojny siedmioletniej służył przez jakiś czas w polskiej armii i pełnił misje dyplomatyczne z ramienia Stanisława Augusta. W późniejszych latach wyjechał do Ameryki Północnej, gdzie został jednym z dowódców Armii Kontynentalnej. Jednak intrygi mające na celu zastąpienie na stanowisku głównodowodzącego George'a Washingtona, którym otwarcie gardził, i skandaliczna niesubordynacja na polu bitwy spowodowały dyscyplinarne zwolnienie ze służby i ściągnęły nań niesławę.

⁶⁹ W. Konopczyński, *Anglia a Polska w XVIII wieku*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 1947, z. 4, s. 102.

⁷⁰ B. Worden, *Roundhead Reputations...*, s. 147–150.

twierdzone⁷¹. Legenda „brytyjskiego Kasjusza” zaczęła się powoli chylić ku upadkowi, choć duch Sidneya najwyraźniej nie zamierzał opuszczać sztandarów. W epoce rewolucji francuskiej został on „przysposobiony” (za cenę istotnych uproszczeń i reinterpretacji) przez radykalnych demokratów, stał się też jednym z ulubionych bohaterów poetów romantycznych – opiewali go m.in. William Wordsworth, Percy Bysshe Shelley i Samuel Taylor Coleridge. Był to jednak łabędzi śpiew – wraz z kresem rewolucyjnych nastrojów i romantycznej egzaltacji dawny bohater stał się anachroniczny i niepotrzebny⁷².

Mit Sidneya pogrzebali XIX-wieczni historycy wigowscy. Thomas Babington Macaulay, piętnując (z nieznośnym patosem) przekupstwo i ogólny upadek patriotyzmu wśród elit politycznych w erze Karola II, z wyrzutem pisał, że Sidney gorliwie służył politycznym ambicjom Francji i gotów był „ujrzeć Anglię zredukowaną do statusu prowincji w dzikiej nadziei, że zagraniczny despota pomoże mu w ustanowieniu umiłowanej republiki”⁷³. Po latach dodał, że nie można skądinąd heroicznemu i patriotycznemu Sidneyowi wmawiać intencji zaszkodzenia ojczyźnie, ale w żadnym stopniu nie usprawiedliwia to wstydliwego i bolesnego faktu jego łapownictwa⁷⁴. Nie powstrzymał się jednak od zwyczajowej uwagi, że Sidney poszedł na śmierć ze „stoickim hartem ducha”⁷⁵. Znacznie mniej litości miał lord Acton, cierpko odnotowując w eseju *Historia wolności w chrześcijaństwie*, że wigowie nie mają powodu, aby „szczyścić się politycznym rodowodem, wywodzącym się od takich luminarzy, jak Algernon Sidney, płatny agent króla Francji”⁷⁶. W ten sposób dawny „rycerz bez skazy” skończył w ojczyźnie jako pogardzany jurgieltnik.

⁷¹ B. Worden, *The Commonwealth Kidney...*, s. 32, *idem*, *Roundhead Reputations...*, s. 178–180; P. Karsten, *op. cit.*, s. 44–46.

⁷² B. Worden, *The Commonwealth Kidney...*, s. 32–35, *idem*, *Roundhead Reputations...*, s. 203–211. Na temat fascynacji Wordswortha republikanami zob. Z.S. Fink, *Wordsworth and the English Republican Tradition*, „The Journal of English and Germanic Philology” 1948, vol. 47, nr 2, s. 107–126.

⁷³ T.B. Macaulay, *Hallam’s Constitutional History (1828)*, [w:] *Critical and Historical Essays Contributed to The Edinburgh Review by Thomas Babington Macaulay*, vol. 1, London 1848, s. 200.

⁷⁴ T.B. Macaulay, *The History of England from the Accession of James II*, vol. 1, London 1849, s. 163.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 189.

⁷⁶ Lord Acton, *W stronę wolności. Wybór esejów*, wyb. i oprac. J. i A. Rzegoccy, Kraków 2006, s. 52. Równie niepochlebnie potraktował Acton pozostałych wigowskich „luminarzy”, m.in. księcia Shaftesbury, który „maczał palce w krwawych prześladowaniach, wywołanych zmyślnym donosem” i Locke’a, który „nie widzi nic zdrożnego w niewolnictwie i prześladowaniach” (*ibidem*).

Zgoła inaczej wyglądała pośmiertna kariera Sidneya w tych krajach, które dopiero oczekiwały na polityczną rewolucję. W XVIII-wiecznej Francji i brytyjskich koloniach w Ameryce Północnej Sidney nie był czczony jako marmurowe popiersie w galerii fundatorów zwycięskiego reżimu, lecz jako bohaterski rebeliant. Do Francji trafił za pośrednictwem diaspory hugenockiej, powstałej w wyniku odwołania przez Ludwika XIV edyktu nantejskiego. Skupieni na terenie Holandii protestanci uchodźcy propagowali swobody polityczne i religijne w opozycji do absolutyzmu i katolicyzmu, prócz własnej literatury publikując też i rozprawiając przekłady dzieł z kręgu angielskiego republikanizmu. Miały one dostarczać Francuzom paliwa w walce z absolutyzmem Burbonów. Od razu po pierwszej edycji angielskiej we francuskojęzycznych czasopiśmie hugenockich pojawiły się obszernie recenzje Sidneyowskich *Rozpraw*; z kolei francuski przekład dzieła dokonany przez Pierre-Auguste'a Samsona ukazał się już w roku 1702⁷⁷. Warto odnotować, że hugenockie interpretacje myśli Sidneya poszły w nieco inną stronę niż te forsowane przez angielskich wigów. Rzecz jasna, akcentowano (podobnie jak w Anglii) kwestię wolności i swobód religijnych, poparcie dla sprawy protestanckiej i krytykę arbitralnej, tyrańskiej władzy. Inaczej jednak niż w porewolucyjnej, monarchicznej Anglii, hugenoci wyraźnie eksponowali Sidneyowski republikanizm i kwestię prawa oporu⁷⁸.

384

W pierwszej połowie XVIII w. odnotować można nawiązania do myśli Sidneya w ustrojowych rozważaniach Monteskiusza w *Listach perskich* i *O duchu praw*⁷⁹. Nie da się jednak ukryć, że we Francji zainteresowanie angielską myślą republikańską odżywało głównie przy okazji politycznych kryzysów – jeden z nich dostarczył okazji do ponownego wydania *Rozpraw* w 1755 r. Wiadomo, że Sidneyem inspirował się m.in. Mably⁸⁰ oraz że z wielką atencją wspominał go na kartach *Wielkiej Encyklopedii* Rousseau⁸¹.

Wielka Rewolucja ponownie uczyniła Sidneya myślicielem aktualnym i modnym. Wznowiono *Rozprawę*⁸², z których czerpali idee zafascynowa-

⁷⁷ R. Hammersley, *The English Republican Tradition and Eighteenth-Century France: Between the Ancients and the Moderns*, Manchester 2010, s. 33–38.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 41–45.

⁷⁹ J. Scott, *Algernon Sidney and the Restoration Crisis...*, s. 236, 263; U. Haskins Gonthier, *Montesquieu and England: Enlightened Exchanges, 1689–1755*, London 2010, s. 25–26, 118–121.

⁸⁰ R. Hammersley, *The English Republican Tradition...*, s. 89 i nast.

⁸¹ J.J. Rousseau, *Economie ou Oeconomie (Morale & Politique)*, [w:] D. Diderot, J. le Rond D'Alembert (red.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres*, t. 5, Paris 1755, s. 338.

⁸² R. Hammersley, *English Republicanism in Revolutionary France: The Case of the Cordelier Club*, „Journal of British Studies” 2004, vol. 43, nr 4, s. 467; *idem*, *The English Republican Tradition...*, s. 161.

ni angielską tradycją republikańską kordelierzy⁸³, a markiz de Condorcet z emfazą pisał o prawach człowieka „okupionych krwią szlachetnego Sidneya”⁸⁴. W 1789 r. ukazała się w Paryżu anonimowa broszura zatytułowana *List gratulacyjny milorda Sidneya do Paryżan i narodu francuskiego*, w której zmartwychwstały bohater wcielał się w doradcę zbuntowanego stanu trzeciego⁸⁵. Paryżanie demonstrowali na ulicach, nosząc popiersia Sidneya⁸⁶, a żyrondyści – więźniowie polityczni doby terroru, oczekując na stracenie, pisywali stylizowane na jego *Apologię* wspomnienia i listy pożegnalne⁸⁷.

Największym poważaniem cieszył się Sidney za oceanem (wspólnie z równie dziś zapomnianym Johnem Hampdenem⁸⁸ – nazywano ich nawet „bliźniaczymi patriotami”)⁸⁹. Zawdzięczał tę reputację zarówno swemu dziełu, jak i życiorysowi. Pierwszy egzemplarz opublikowanych w 1698 r. *Rozpraw* został wysłany za Atlantyk już w 1700 r. przez dawnego przyjaciela i współpracownika Sidneya, Williama Penna⁹⁰. I choć książka leżała niesprzedana na półce filadelfijskiej księgarni przez osiem lat, to już wkrótce *Rozprawy* stały się trzecim najpopularniejszym dziełem politycznym w koloniach, nieznacznie ustępując jedynie *Cato's Letters* i *Dwóm traktatom* Locke'a⁹¹. Zanim jednak *Rozprawy* uzyskały status – jak celnie ujęła to Robbins – „podręcznika rewolucji”⁹², Sidney oddziaływał w koloniach swoim osobistym przykładem. Dla kolonistów liczył się przede wszystkim fakt męczeńskiej śmierci bohatera z rąk krwawej tyrani Stuartów, a także (nie do końca jasna) sprawa rzekomego udziału Sidneya w opracowaniu przez Penna konstytucji Pensylwanii⁹³.

⁸³ R. Hammersley, *English Republicanism in Revolutionary France...*, s. 468 i nast.; *idem*, *French Revolutionaries and English Republicans. The Cordeliers Club, 1790–1794*, London 2005, *passim*.

⁸⁴ A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hartleb i J. Strzelecki, Warszawa 1957, s. 159.

⁸⁵ R. Hammersley, *The English Republican Tradition...*, s. 163–164.

⁸⁶ B. Worden, *Roundhead Reputations...*, s. 207.

⁸⁷ H.T. Parker, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries: A Study in the Development of the Revolutionary Spirit*, Chicago 1937, s. 173–177.

⁸⁸ John Hampden (1594–1643) był jednym z przywódców parlamentarnej opozycji wobec reżimu Stuartów, atakującym zwłaszcza politykę podatkową monarchy. Zginął w bitwie podczas wojny króla z parlamentem.

⁸⁹ Zob. przede wszystkim P. Karsten, *op. cit.*, *passim*; A.C. Houston, *Algernon Sidney...*, cz. 3.

⁹⁰ P. Karsten, *op. cit.*, s. 29.

⁹¹ *Ibidem*, s. 34–37.

⁹² C. Robbins, *Algernon Sidney's „Discourses Concerning Government”: Textbook of Revolution*, *passim*.

⁹³ A.C. Houston, *Algernon Sidney...*, s. 231–236; P. Karsten, *op. cit.*, s. 36–37.

Jako patriota-męczennik Sidney stał się wkrótce jednym z największych symboli oporu wobec rosnącej tyranii ze strony monarchii brytyjskiej (rządy Jerzego III porównywano do tyranii Stuartów), a jego idee zaczęto wykorzystywać w politycznych argumentach⁹⁴. Zjawisko to przybrało gwałtownie na sile po ogłoszeniu *Stamp Act* w roku 1765⁹⁵. Szerekim echem odbiła się także sprawa Johna Wilkesa – wydawcy gazety „North Briton”, prześladowanego za krytykę króla Jerzego III. Jego kazus udanie rozegrano propagandowo, zestawiając go właśnie z losami „angielskiego Brutusa”⁹⁶. Nazwisko Sidneya pojawiało się w niezliczonych artykułach prasowych, pamfletach politycznych, patriotycznych pieśniach, wierszach i sztukach. Stało się też jednym z najpopularniejszych pseudonimów w publicystyce politycznej. Słynny kopenhaski cytat przyjęto w 1775 r. jako dewizę stanu Massachusetts; w tym samym roku nowo powstałą uczelnię w Wirginii ochrzczono mianem Hampden-Sydney College⁹⁷. Coraz silniej oddziaływały idee Sidneya, dotyczące wszak tak kluczowych ówczesnie problemów, jak prawo oporu wobec tyrańskiej władzy i rewolucja⁹⁸. Do *Rozpraw* nawiązywali często i chętnie Ojcowie Założyciele, m.in. Benjamin Franklin, Samuel i John Adamsowie, Thomas Jefferson. Ten ostatni przywoływał je po latach jako jedno z głównych źródeł idei zawartych w *Deklaracji Niepodległości*, nazywając dzieło Sidneya „zasobnym skarbem zasad republikańskich” i „najlepszym wykładem zasad rządu opartego na prawie naturalnym, jaki kiedykolwiek opublikowano w jakimkolwiek języku”⁹⁹. Inaugurując zaś w 1825 r. działalność założonego przez siebie Uniwersytetu Wirginii, zasugerował, aby studenci prawa uczyli się „ogólnych zasad wolności i praw człowieka” z lektury *Drugiego Traktatu Locke’a* i *Rozpraw Sidneya*¹⁰⁰.

Znamienne jest, że o końcu amerykańskiej „kariery” angielskiego rewolucjonisty zdecydowało ogłoszenie Deklaracji Niepodległości. Po 1776 r. ideowy wpływ Sidneya wyraźnie osłabł, co tłumaczyć można zmianą politycznego kontekstu – wszak po wybuchu rewolucji pytanie o jej zasadność stało się bezprzedmiotowe¹⁰¹. Z kolei w trakcie debaty na temat ratyfikacji konstytucji na Sidneya powoływali się raczej przeciwnicy tego dokumentu,

⁹⁴ A.C. Houston, *Algernon Sidney...*, s. 236–242.

⁹⁵ P. Karsten, *op. cit.*, s. 40.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 40–41; A.C. Houston, *Algernon Sidney...*, s. 243; B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Enlarged Edition, Cambridge MA–London 1992, s. 110–112.

⁹⁷ P. Karsten, *op. cit.*, s. 51.

⁹⁸ A.C. Houston, *Algernon Sidney...*, s. 246–255; P. Karsten, *op. cit.*, s. 49–53.

⁹⁹ Cyt. za: A.C. Houston, *Algernon Sidney...*, s. 268–269.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 269.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 255–257.

antyfederaliści, którzy obawiali się nadmiernej potęgi unii¹⁰². Na stronicach *Federalisty* nazwisko Sidneya nie pojawiło się w ogóle¹⁰³. Architekci nowego ustroju znacznie więcej skorzystać mogli z lektury Monteskiusza, od którego czerpali konstruktywne rozwiązania prawno-instytucjonalne, niż z niepokornych, rebelianckich pism „angielskiego Brutusa”¹⁰⁴.

Po 1789 r. zabrakło dla Sidneya miejsca w ideologicznych realiach Stanów Zjednoczonych. Nowa rzeczywistość ustrojowa zrodziła problemy i wyzwania, do rozwiązania których nie dało się już wykorzystać maksym starego rebelianta. Wprawdzie jeszcze przez ponad półwiecze nazwiska Sidneya symbolicznie używano (zgodnie z tradycją pochodzącą jeszcze z okresu przedrewolucyjnego) jako pseudonimu w rozmaitych kampaniach politycznych¹⁰⁵, ale *Rozpraw* nie wznowiono drukiem przez prawie 200 lat, a jego wolnościowe idee zaistniały w debacie publicznej w zasadzie tylko raz. Miało to miejsce podczas walki o zniesienie niewolnictwa, kiedy to Sidney znalazł się zarówno na sztandarach abolicjonistów, takich jak William Lloyd Garrison, jak i – o ironio – zwolenników utrzymania tej instytucji, którzy, jak John Calhoun, protestowali przeciwko „tyraniu” stanów północnych skierowanej przeciwko Południu¹⁰⁶. Ostatecznie Sidney znikł z kart amerykańskiej hagiografii w drugiej połowie XIX w., a jeden z jego biografów orzekł, że *Rozprawy* spełniły swoją dziejową misję i stały się „zbędne”¹⁰⁷. Jeszcze w 1982 r. James Conniff pisał: „Werdykt potomności wydaje się jasny. Podczas gdy Locke traktowany jest dziś jako ważny myśliciel polityczny, Sidney stał się przypisem w obszerniejszym tekście”¹⁰⁸. Jednak już kilka lat później „angielski Brutus” zaczął powoli odzyskiwać należne uznanie.

Liberał czy republikanin?

Cytowany na początku niniejszego artykułu Zbigniew Rau określił Sidneya mianem „bojownika o sprawę liberalizmu”. Charakterystyka ta nie do końca trafnie oddaje Sidneyowskie ujęcie wolności. Faktem jest, że

¹⁰² P. Karsten, *op. cit.*, s. 57.

¹⁰³ A. Hamilton, J. Jay, J. Madison, *The Federalist*, red. J.E. Cooke, Middletown 1961.

¹⁰⁴ A.C. Houston, *Algernon Sidney...*, s. 257.

¹⁰⁵ P. Karsten, *op. cit.*, s. 59–60.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 62–64; A.C. Houston, *Algernon Sidney...*, s. 272–276.

¹⁰⁷ G. Van Santvoord, *Life of Algernon Sidney. With sketches of some of his contemporaries and extracts from his correspondence and political writings*, New York 1851, s. 15.

¹⁰⁸ J. Conniff, *Reason and History...*, s. 414.

historycznym skutkiem zmagania z absolutyzmem, w których autor *Rozpraw* – jak starałem się wyżej pokazać – odegrał ważną rolę, było zwycięstwo i rozwój porządku liberalnego. Jednak Algernon Sidney walczył o inne pryncypia niż te, które symbolizuje nazwisko jego rówieśnika Locke’a. Wartości leżące u podstaw instytucji zwycięskich reżimów liberalnych przypuszczalnie powitały z równym brakiem entuzjazmu, co objęcie rządów przez znienawidzonego Wilhelma Orańskiego.

Współcześnie wśród uczonych toczy się spór, czy Sidneya należy uznać za preliberała, który niejako „antycypuje Locke’a”, czy raczej za przedstawiciela klasycznego republikanizmu. W tle pojawia się szersze pytanie o sens rozróżnienia i przeciwstawienia liberalizmu – który rządzi się logiką indywidualnych uprawnień i interesów – republikanizmowi, który opierać się ma na pojęciu cnoty i dobra wspólnego. Wśród zwolenników tego podziału i zaliczenia Sidneya do obozu republikańskiego znajdują się m.in. Zera S. Fink, Caroline Robbins, Quentin Skinner, Blair Worden i Jonathan Scott¹⁰⁹. Z kolei Alan C. Houston, Lee Ward czy Vickie B. Sullivan twierdzą, że różnica między republikanizmem a liberalizmem jest przerysowana, a koncepcja Sidneya jest bliska Locke’owskiej¹¹⁰.

W moim przekonaniu lepiej uzasadnione jest stanowisko pierwsze. W istocie, pomiędzy myślą polityczną Locke’a i Sidneya występują liczne zbieżności, wśród których wymienić można przede wszystkim koncepcję pochodzących od Boga i rozumowo poznawalnych naturalnych uprawnień jednostki¹¹¹. Obaj myśliciele uważają, że jednostki są z natury wolne i moralnie równe. Obaj odwołują się do koncepcji stanu przedpolitycznego (choć inaczej ją postrzegają – Sidneyowi zdecydowanie bliższa jest wizja Hobbesa) i są zwolennikami kontraktualizmu, nawet jeśli Sidney-

¹⁰⁹ Z.S. Fink, *The Classical Republicans...*; C. Robbins, *Eighteenth-Century Commonwealthman...*; Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*; B. Worden, *The Commonwealth Kidney...*; *idem*, *Roundhead Reputations...*; *idem*, *English republicanism*, [w:] J.H. Burns, M. Goldie (red.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450–1700*, Cambridge 1991, s. 443–475; J. Scott, *Algernon Sidney and the English Republic...*; *idem*, *Algernon Sidney and the Restoration Crisis...*; *idem*, *Commonwealth Principles...*; *idem*, *England’s Troubles. Seventeenth-Century English Political Instability in European Context*, Cambridge 2004; *idem*, *Classical Republicanism in Seventeenth-century England and the Netherlands*, [w:] M. van Gelderen, Q. Skinner (red.), *Republicanism: A Shared European Heritage*, vol. 1: *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge 2002, s. 61–81. Warto dodać, że John Pocock kwestionuje zaliczenie Sidneya do nurtu republikańskiego, argumentując, że Sidneyowski „republikanizm” sprowadza się do emocjonalnego przekonania, że monarchia jest złem oraz że nie towarzyszy mu głębsza refleksja na temat mechanizmów ustrojowych – zob. J.G.A. Pocock, *England’s Cato...*, s. 917–918.

¹¹⁰ A.C. Houston, *Algernon Sidney...*; L. Ward, *The Politics of Liberty...*; V.B. Sullivan, *Machiavelli, Hobbes...*; *idem*, *Muted and Manifest English Machiavellianism...*

¹¹¹ L. Ward, *The Politics of Liberty...*, s. 172–173.

owskie wyobrażenie umowy społecznej nie jest do końca jasne i tak teoretycznie dopracowane, jak to, które zostało opisane w *Dwóch traktatach o rządzie*. Obaj wreszcie sądzą, że racje istnienia społeczeństwa politycznego są użyteczne, że przedstawicielski rząd pozostaje związany prawem oraz że odpowiedzialność rządu przed społeczeństwem uzasadnia skorzystanie z prawa oporu¹¹².

Podobieństwa te są však powierzchowne i sprowadzają się do ogólnej ramy pojęciowej, wspólnej dla XVII- i XVIII-wiecznych przeciwników absolutyzmu, argumentujących w oparciu o szeroko pojętą koncepcję prawnonaturalną. Głębsza analiza pokazuje natomiast istotne różnice między poglądami Sidneya i Locke'a. „Angielski Brutus”, o czym już wspomniałem, był nieprzejednanym wrogiem monarchii jako takiej – „największego zła, jakie przytrafić się może narodowi”. Twierdził, że w przeciwieństwie do ustroju republikańskiego monarchia – z powodu zasady dziedziczności – nie posiada mechanizmu umożliwiającego powierzenie władzy najlepszym obywatelom, a także mechanizmu zapobiegającego nadużyciom władzy, do których nieuchronnie prowadzi wrodzona słabość ludzkiej natury¹¹³. Kluczową różnicą jest także społeczno-ekonomiczne podłoże teorii politycznej obu myślicieli. Jakkolwiek u Sidneya (pod wpływem Grocjusza) pojawia się przelotnie wątek łączący wolność z własnością¹¹⁴, to w przeciwieństwie do Locke'a nie jest on rzecznikiem politycznych aspiracji burżuazji, lecz z nostalgią przywołuje dawny porządek arystokratyczno-feudalny¹¹⁵. O ile Locke pozostaje zasadniczo antywojenny, Sidney – pod wpływem Machiavellego – gloryfikuje militarystykę i prowadzenie zaborczych wojen¹¹⁶. Locke przeszedł do historii jako rzecznik motywowanej sceptycyzmem i pragmatyzmem tolerancji religijnej¹¹⁷, zaś u podłoża koncepcji Sidneya leży m.in. wojowniczy kalwiński radykalizm – swobodę wyznania uznawał on za jeden z filarów sprzeciwu wobec absolutyzmu, wzywając do walki z prześladowaniami religijnymi i państwowym Kościołem. Tyranobójstwo przedstawiał jako religijny obowiązek, a tolerancję jako zaledwie przejściowy etap prowa-

¹¹² V.B. Sullivan, *Machiavelli, Hobbes...*, s. 218–226; *idem*, *Muted and Manifest English Machiavellianism...*, s. 72–74.

¹¹³ Z.S. Fink, *The Classical Republicans...*, s. 152–153.

¹¹⁴ A. Sidney, *Discourses...*, s. 402–403; L. Ward, *The Politics of Liberty...*, s. 173–174.

¹¹⁵ Z.S. Fink, *The Classical Republicans...*, s. 159–161; L. Ward, *The Politics of Liberty...*, s. 183–185.

¹¹⁶ V.B. Sullivan, *Machiavelli, Hobbes...*, 205–213; *idem*, *Muted and Manifest English Machiavellianism...*, s. 62–68, 74; L. Ward, *The Politics of Liberty...*, s. 167–168.

¹¹⁷ J. Marshall, *John Locke. Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge 1994; Z. Ogonowski, *Locke*, s. 76–136.

dzący do odbudowy „prawdziwego” wyznania¹¹⁸. Wreszcie – co zapewne jest różnicą najistotniejszą – Sidney myślał o człowieku w klasycznych kategoriach platońsko-arystotelesowskiej racjonalności i cnoty, a tym samym budował swoją teorię polityczną na zupełnie innej antropologii filozoficznej niż Locke¹¹⁹. Krótko mówiąc, w przeciwieństwie do zupełnie już nowożytnego i oświeceniowego Locke’a, Sidney był myślicielem głęboko osadzonym w tradycji filozoficznej, arystokratycznym środowisku społecznym i religii protestanckiej. Krytykując teraźniejszość, spoglądał w kierunku mocno wyidealizowanej wizji przeszłości.

Sidneyowska koncepcja wolności jest zakorzeniona w ideologii prawnonaturalnej. Już na początku *Rozpraw* autor pisał o „wolności, w której stworzył nas Bóg”, podkreślając, że „człowiek jest z przyrodzenia wolny”, że „nie wolno go w sprawiedliwy sposób pozbawić tej wolności bez powodu” oraz że „nie zrzeka się jej ani żadnej jej części, chyba że z uwagi na jakieś większe dobro, które sobie przedstawia”¹²⁰. Wolność ta nie jest „rozpasaniem w czynieniu tego, co sprawia każdemu przyjemność wbrew nakazowi Boga, lecz zwolnieniem ze wszystkich ludzkich praw, na które nie wyraziło się zgody”¹²¹. Ludzi, którzy „nie zważają na swoją wolność bądź są niezdolni do rządzenia sobą”, określił Sidney za Arystotelesem¹²² „niewolnikami z natury”¹²³.

Kategoria niewolnictwa odgrywała istotną rolę w antyabsolutystycznej myśli angielskiej wieku XVII¹²⁴. Quentin Skinner wskazuje, że przeciwstawienie wolność – niewolnictwo, wywodzące się z pism autorów rzymskich (przede wszystkim Cycerona, ale także Salustiusza, Liwiusza i Tacyta), było dobrze znane wykształconym Anglikom na przełomie XVI i XVII w. i weszło w krwioobieg angielskiej myśli politycznej jeszcze przed konfrontacją Karola I Stuarta z parlamentem¹²⁵. W nurt ten wpiął się również Sidney, przeciwstawiając w *Rozprawach* wolność kondycji

¹¹⁸ M.P. Winship, *Algernon Sidney's Calvinist Republicanism...*, passim; idem, *Godly Republicanism: Puritans, Pilgrims, and a City on a Hill*, Cambridge MA–London 2012, s. 233–247.

¹¹⁹ T.G. West, *Foreword*, s. 24–25. Z drugiej strony wyrażane są opinie, że pod wpływem Machiavellego Sidney odszedł od Arystotelesowskiej wizji człowieka jako istoty racjonalnej, redukując rozum do roli służebnej wobec emocji (L. Ward, *The Politics of Liberty...*, s. 168; V.B. Sullivan, *Muted and Manifest English Machiavellianism...*, s. 68).

¹²⁰ A. Sidney, *Discourses...*, s. 8.

¹²¹ *Ibidem*, s. 9.

¹²² Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2006, 1255a.

¹²³ A. Sidney, *Discourses...*, s. 9.

¹²⁴ A.C. Houston, *Algernon Sidney...*, s. 108–110.

¹²⁵ Q. Skinner, *Classical Liberty and the Coming of the English Civil War*, [w:] M. van Gelderen, Q. Skinner (red.), *Republicanism: A Shared European Heritage*, vol. 2: *The Values of Republicanism in Early Modern Europe*, Cambridge 2002, s. 9–28.

niewolnika: „wolność polega wyłącznie na niepodleganiu cudzej woli”, a „niewolnikiem jest ten, kto nie może dysponować swoją osobą i dobrami, lecz korzysta ze wszystkiego z woli swego pana”¹²⁶.

Skinner charakteryzuje koncepcję wolności charakterystyczną dla angielskich republikanów XVII w., w tym również i Sidneya, jako „neo-rzymską” (*neo-roman*) i podkreśla jej polityczny wymiar: interesuje się ona niemal wyłącznie związkami między wolnością poddanych a władzą państwową¹²⁷. Nie jest to jednak, wbrew pozorom, koncepcja liberalna. Angielscy republikanie nie mieli na myśli wolności od rządu, lecz wolność osiągniętą za jego pośrednictwem¹²⁸. Ich uwaga koncentrowała się przede wszystkim na wolności społeczeństwa politycznego jako całości, a dopiero w drugiej kolejności na wolności indywidualnej, która może się realizować tylko w ramach tej pierwszej¹²⁹. Twierdzili, że wolność jednostki jest możliwa do osiągnięcia tylko w ramach wolnego państwa¹³⁰. Podobnie jak wolność jednostki sprowadza się do kierowania się własną wolą, tak wolność państwa zależy od stopnia jego samorządności – wolne jest tylko takie państwo, w którym prawo jest produktem kolektywnej woli jego obywateli¹³¹. Sidney odrzucał oczywiście koncepcję demokracji bezpośredniej i uważał, że lud powinien być reprezentowany przez pochodzące z wyboru zgromadzenie prawodawcze, skupiające najcnotliwszych i najrozumniejszych obywateli¹³².

W niewolę popada natomiast takie państwo, w którym samostanowienie obywateli zostaje ograniczone przez wolę jednostki, a nawet przez samą legalną możliwość skorzystania przez władcę z dyskrecjonalnej władzy¹³³. Właśnie dlatego Sidney charakteryzował monarchię jako największe zło, które przytrafia się narodowi. Wolność od monarchii uważał za negatywny warunek osiągnięcia wolności przez jednostkę¹³⁴. Pisał:

¹²⁶ A. Sidney, *Discourses...*, s. 17.

¹²⁷ Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, s. 17. W późniejszym dziele *Hobbes and Republican Liberty* (Cambridge–New York 2008) Skinner pod wpływem polemik zrezygnował z tego określenia na rzecz lepiej ugruntowanego w literaturze określenia „teoria republikańska”. Więcej na ten temat piszę w artykule *Republikańska teoria wolności obywatelskiej w ujęciu Quentina Skinnera*, zamieszczonym w ostatnim tomie niniejszej antologii.

¹²⁸ J. Scott, *What Were Commonwealth Principles?*, „The Historical Journal” 2004, vol. 47, nr 3, s. 599.

¹²⁹ Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, s. 23.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 68.

¹³¹ *Ibidem*, s. 26–29.

¹³² *Ibidem*, s. 32–35.

¹³³ *Ibidem*, s. 49–53.

¹³⁴ J. Scott, *England's Troubles...*, 296.

Skoro wolność polega jedynie na braku podporządkowania czyjejkolwiek woli, a bycie niewolnikiem sprowadza się do zależności od cudzej woli, to jeśli w królestwie nie ma innego prawa niż wola panującego, wówczas wolność nie istnieje¹³⁵.

Tylko w państwie, w którym nie ma dyskrejonalnej władzy, a więc możliwości uzależnienia praw jednostki od arbitralnej decyzji (woli) rządzących, obywatel nie jest niewolnikiem¹³⁶. Wymaga to wszak praworządności, a więc spełnienia wszystkich obywateli – zarówno poddanych, jak i rządzących – prawem, które dobrowolnie na siebie nałożą¹³⁷. „Wolnym jest ten – pisał Sidney – który żyje [...] pod rządami praw uchwalonych za jego własną zgodą”¹³⁸.

Sidney nie ograniczał jednak swojego rozumienia wolności do – aby użyć określenia Isaiaha Berlina – wolności „negatywnej”, a więc sfery, „w której człowiek może działać bez przeszkód ze strony innych ludzi”¹³⁹. Nie utożsamiał wolności z „rozpasaniem”, lecz umieścił to pojęcie w jasno zdefiniowanym kontekście etyczno-religijnym. Zgodnie z tradycją arystotelesowską przyjmował, że naturalnym celem człowieka jest postępowanie zgodnie z nakazami rozumu i dążenie tym samym do dającej szczęście cnoty¹⁴⁰. Pisał:

392

Tak jak nie istnieje szczęście bez wolności i jak żaden człowiek nie jest niewolnikiem bardziej niż ten, który dał się pokonać występny namiętnościom, tak też i nie ma ani wolności ani szczęścia tam, gdzie zabrakło cnoty¹⁴¹.

Wolność człowieka wymaga przeto podporządkowania działań rozumowi (a nie namiętnościom), a w życiu politycznym – posłuszeństwa prawom, które są tegoż rozumu ucieleśnieniem¹⁴². Stąd sprzeciw wobec arbitralnej (nierozumnej) monarchii i pochwała republiki jako rządów mądrej i cnotliwej elity. Charakterystyczne jest, że angielski republikanizm konstruowany był w oparciu o zasady moralne, a nie struktury konstytucyjne. Dla Sidneya celem państwa miało być przede wszystkim promowanie wspólnego dobra i moralne doskonalenie obywateli¹⁴³.

¹³⁵ A. Sidney, *Discourses...*, s. 402.

¹³⁶ *Ibidem*, s. 17; Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, s. 71–72.

¹³⁷ Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, s. 74.

¹³⁸ A. Sidney, *Discourses...*, s. 440.

¹³⁹ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, [w:] *idem*, *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000, s. 187.

¹⁴⁰ A.C. Houston, *Algernon Sidney...*, s. 130–136; J. Scott, *Algernon Sidney and the English Republic...*, s. 39.

¹⁴¹ A. Sidney, *Court Maxims*, s. 24.

¹⁴² A.C. Houston, *Algernon Sidney...*, s. 130.

¹⁴³ J. Scott, *Commonwealth Principles...*, s. 151–152, 184–190; *idem*, *England's Troubles...*, s. 317–324.

Używając dobrze skądinąd znanych pojęć, można powiedzieć, że w ujęciu Sidneya wolność jest w aspekcie jednostkowym w większym stopniu wolnością pozytywną niż negatywną, zaś w aspekcie politycznym (za Benjaminem Constantem¹⁴⁴) – zdecydowanie bardziej wolnością starożytnych niż nowożytnych. I niech to wystarczy za odpowiedź na pytanie, czy starego republikanina Sidneya da się zapisać w poczet prekursorów liberalizmu.

Bibliografia

- The arraignment, tryal & condemnation of Algernon Sidney, esq. for high-treason; for conspiring the death of the king, and intending to raise a rebellion in this kingdom: before the Right Honourable Sir George Jeffreys, Lord chief justice of England, at his Majesties Court of Kings-bench at Westminster, on the 7th, 21th and 27th of November, 1683*, London 1684.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2006.
- Bailyn B., *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge MA–London 1992.
- Barwicka-Tylek I., *Republikanizm*, [w:] M. Jaskólski, K. Chojnicka (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 5, Warszawa 2012, s. 97–101.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, [w:] I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000, s. 183–239.
- Black J., Warkentin G., Bowen W.R., *The Library of the Sidneys of Penshurst Place Circa 1665*, Toronto 2013.
- Brennan M.G., *The Sidneys of Penshurst and the Monarchy, 1500–1700*, Aldershot–Burlington VT 2006.
- Brennan M.G., Kinnamon N.J., *A Sidney Chronology (1554–1654)*, Basingstoke 2003.
- Brennan M.G., Kinnamon N.J., Hannay M.P. (red.), *The Correspondence (c. 1626–1659) of Dorothy Percy Sidney, Countess of Leicester*, Aldershot–Burlington VT 2010.
- Carrive P., *La pensée politique d'Algernon Sidney (1622–1683): la querelle de l'absolutisme*, Paris 1989.
- Carswell J.P., *Algernon Sidney's „Court Maxims“: The Biographical Importance of a Transcript*, „Historical Research” 1989, vol. 62, nr 147, s. 98–103.
- Carswell J., *The Porcupine: The Life of Algernon Sidney*, London 1989.
- Champion J., *Republican Learning. John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696–1722*, Manchester–New York 2009.
- Condorcet A.N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hartleb, J. Strzelecki, Warszawa 1957.

¹⁴⁴ B. Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, przeł. Z. Kosno, „Arka” 1992, nr 4, s. 73–84.

- Conniff J., *Reason and History in Early Whig Thought: The Case of Algernon Sidney*, „Journal of the History of Ideas” 1982, vol. 43, nr 3, s. 397–416.
- Constant B., *O wolności starożytnych i nowożytnych*, tłum. Z. Kosno, „Arka” 1992, nr 4, s. 73–84.
- Filipowicz S., *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2007.
- Filmer R., *Patriarcha, or The Natural Power of Kings*, London 1680.
- Fink Z.S., *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, Evanston 1945.
- Fink Z.S., *Wordsworth and the English Republican Tradition*, „The Journal of English and Germanic Philology” 1948, vol. 47, nr 2, s. 107–126.
- Geiter M.K., *The Restoration Crisis and the Launching of Pennsylvania, 1679–81*, „The English Historical Review” 1997, vol. 112, nr 446, s. 300–318.
- Greenough Ch.N., *Algernon Sidney and the Motto of the Commonwealth of Massachusetts*, „Proceedings of the Massachusetts Historical Society” 1917–1918, vol. 51, s. 259–282.
- Hamilton A., Jay J., Madison J., *The Federalist*, red. J.E. Cooke, Middletown 1961.
- Hammersley R., *English Republicanism in Revolutionary France: The Case of the Cordelier Club*, „Journal of British Studies” 2004, vol. 43, nr 4, s. 464–481.
- Hammersley R., *French Revolutionaries and English Republicans. The Cordeliers Club, 1790–1794*, London 2005.
- Hammersley R., *The English Republican Tradition and Eighteenth-Century France: Between the Ancients and the Moderns*, Manchester 2010.
- Hannay M.P., Brennan M.G., Lamb M.E. (red.), *The Ashgate Research Companion to The Sidneys, 1500–1700*, vol. 1: *Lives*, Aldershot–Burlington VT 2015.
- Haskins Gonthier U., *Montesquieu and England: Enlightened Exchanges, 1689–1755*, London 2010.
- Haydon B., *Algernon Sidney, 1623–1683*, „Archaeologia Cantiana” 1961, vol. 76, s. 110–133.
- Hayek F.A. von, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2011.
- Houston A.C., *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America*, Princeton 1991.
- Hudson W.S., *William Penn’s English Liberties: Tract for Several Times*, „The William and Mary Quarterly, Third Series” 1969, vol. 26, nr 4, s. 578–585.
- Karsten P., *Patriot-Heroes in England and America. Political Symbolism and Changing Values over Three Centuries*, Madison 1978.
- Konopczyński W., *Anglia a Polska w XVIII wieku*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 1947, z. 4, s. 93–129.
- Lord Acton, *W stronę wolności. Wybór esejów*, wyb. i oprac. J. i A. Rzegoccy, Kraków 2006.
- Macaulay T.B., *Hallam’s Constitutional History (1828)*, [w:] *Critical and Historical Essays Contributed to The Edinburgh Review by Thomas Babington Macaulay*, vol. 1, London 1848, s. 113–216.
- Macaulay T.B., *The History of England from the Accession of James II*, vol. 1, London 1849.

- Malczewski J., *Algernon Sidney*, [w:] M. Jaskólski, K. Chojnicka (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 5, Warszawa 2012, s. 401–405.
- Marshall J., *John Locke. Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge 1994.
- Multamäki K., *Towards Great Britain. Commerce and Conquest in the Thought of Algernon Sidney and Charles Davenant*, Helsinki 1999.
- Nelson S.A., *The Discourses of Algernon Sidney*, London–Toronto 1993.
- Ogonowski Z., *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1999.
- Ogonowski Z., *Locke*, Warszawa 1972.
- Parker H.T., *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries: A Study in the Development of the Revolutionary Spirit*, Chicago 1937.
- Pietrzyk-Reeves D., *Ład rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012.
- Pietrzyk-Reeves D., Szlachta B., *Republika*, [w:] B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 1081–1116.
- Pocock J.G.A., *England's Cato: The Virtues and Fortunes of Algernon Sidney*, „The Historical Journal” 1994, vol. 37, nr 4, s. 915–935.
- Rau Z., *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, tłum. M. Przychodzeń, Poznań 2008.
- Robbins C., *Algernon Sidney's „Discourses Concerning Government”: Textbook of Revolution*, „The William and Mary Quarterly” 1947, vol. 4, s. 267–296.
- Robbins C., *Eighteenth-Century Commonwealthman: Studies in the Transmission, Development, and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II Until the War with the Thirteen Colonies*, Indianapolis 1959.
- Robbins C. (red.), *Two English Republican Tracts*, Cambridge 1969.
- Rousseau J.J., *Economie ou Oeconomie, (Morale & Politique)*, [w:] D. Diderot, J. le Rond D'Alembert (red.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres*, t. 5, Paris 1755, s. 337–349.
- Santvoord G. Van, *Life of Algernon Sidney. With ketches of ome of his ontemporaries and xtracts from his orrespondence and olitical ritings*, New York 1851.
- Scott J., *Algernon Sidney and the English Republic, 1623–1677*, Cambridge 1988.
- Scott J., *Algernon Sidney and the Restoration Crisis, 1677–1683*, Cambridge 1991.
- Scott J., *Algernon Sidney's Life and Works (1623–1683)*, [w:] M.P. Hannay, M.G. Brennan, M.E. Lamb (red.), *The Ashgate Research Companion to The Sidneys, 1500–1700*, vol. 1: *Lives*, Aldershot–Burlington VT 2015, s. 151–168.
- Scott J., *Classical Republicanism in Seventeenth-Century England and the Netherlands*, [w:] M. van Gelderen, Q. Skinner (red.), *Republicanism: A Shared European Heritage. Volume 1: Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge 2002, s. 61–81.
- Scott J., *Commonwealth Principles. Republican Writing of the English Revolution*, Cambridge 2004.
- Scott J., *England's Troubles. Seventeenth-Century English Political Instability in European Context*, Cambridge 2004.
- Scott J., *Sidney, Algernon (1623–1683)*, [w:] *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2004.

- Scott J., *What Were Commonwealth Principles?*, „The Historical Journal” 2004, vol. 47, nr 3, s. 591–613.
- Sidney A., *Court Maxims*, red. i wstęp H.W. Blom, E.H. Mulier, R. Janse, Cambridge 1996.
- Sidney A., *Discourses Concerning Government*, red. T.G. West, Indianapolis 1996.
- Sidney A., *The Very Copy of a Paper Delivered to the Sheriffs, Upon the Scaffold on Tower-Hill, on Friday Decemb. 7. 1683*, London 1683.
- Skinner Q., *Classical Liberty and the Coming of the English Civil War*, [w:] M. van Gelderen, Q. Skinner (red.), *Republicanism: A Shared European Heritage*, vol. 2: *The Values of Republicanism in Early Modern Europe*, Cambridge 2002, s. 9–28.
- Skinner Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge–New York 2008.
- Skinner Q., *Liberty before Liberalism*, Cambridge 1998.
- Stratford T., *Lord Russell: A Tragedy*, London 1784.
- Sullivan V.B., *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, Cambridge 2006.
- Sullivan V.B., *Muted and Manifest English Machiavellianism. The Reconciliation of Machiavellian Republicanism with Liberalism in Sidney’s „Discourses Concerning Government” and Trenchard’s and Gordon’s „Cato’s Letters”*, [w:] A.P. Rahe (red.), *Machiavelli’s Liberal Republican Legacy*, New York 2006, s. 58–86.
- Szlachta B., *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2008.
- Szlachta B., *Przedstawiciele katolickiej szkoły z Salamanki wobec umowy społecznej*, [w:] Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010, s. 85–108.
- Thomson J., *Four Seasons*, London 1821.
- Trenchard J., Gordon T., *„Cato’s Letters”, or Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects*, Indianapolis 1995.
- Tulejski T., *Konserwatyzm bez Boga. Dawida Hume’a wizja społeczeństwa, państwa i prawa*, Warszawa 2009.
- Tulejski T., *Rozum czy uczucia? Ustanowienie porządku społecznego i politycznego według Davida Hume’a*, [w:] Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010, s. 333–361.
- Tyrrell J., *Patriarcha non monarcha. The Patriarch unmonarch’d: Being Observations on a late treatise and divers other miscellanies, published under the name of Sir Robert Filmer Baronet. In which the false-ness of those opinions that would make monarchy Jure Divino are laid open: and the true Principles of Government and Property (especially in our Kingdom) asserted. By a Lover of Truth and of his Country*, London 1681.
- Ward L., *Rhetoric and Natural Rights in Algernon Sidney’s „Discourses Concerning Government”*, „Interpretation” 2000–2001, vol. 28, nr 2, s. 119–145.
- Ward L., *The Politics of Liberty in England and Revolutionary America*, New York 2004.
- Winship M.P., *Algernon Sidney’s Calvinist Republicanism*, „Journal of British Studies” 2010, vol. 49, s. 753–773.
- Winship M.P., *Godly Republicanism: Puritans, Pilgrims, and a City on a Hill*, Cambridge MA–London 2012.

- Worden B., *Classical Republicanism and the Puritan Revolution*, [w:] H. Lloyd-Jones, V. Pearl, B. Worden (red.), *History and Imagination: Essays in Honour of H.R. Trevor-Roper*, London 1981, s. 182–200.
- Worden B., *English Republicanism*, [w:] J.H. Burns, M. Goldie (red.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450–1700*, Cambridge 1991, s. 443–475.
- Worden B., *Roundhead Reputations. The English Civil Wars and the Passions of Posterity*, London 2001.
- Worden B., *The Commonwealth Kidney of Algernon Sidney*, „The Journal of British Studies” 1985, vol. 24, nr 1, s. 1–40.
- Worden B., *The Sound of Virtue. Philip Sidney’s Arcadia and Elizabethan Politics*, New Haven–London 1996.
- Woudhuysen H.R., *Sidney, Sir Philip (1554–1586)*, [w:] *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2004.
- Zins H., *Polska w oczach Anglików: XIV–XVI wiek*, Lublin 2002.
- Zook M., „The Bloody Assizes”: *Whig Martyrdom and Memory after the Glorious Revolution*, „Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies” 1995, vol. 27, nr 3, s. 373–396.

Czy wolność Johna Locke'a jest naszą wolnością?

Ujęcie wolności u Johna Locke'a stanowi silny, jeśli nie wiodący, głos w nowożytnym dyskursie politycznym nie tylko ze względu na dwie archaiczne i jakże konwencjonalne tezy, a mianowicie, że jest on ojcem liberalizmu, a liberalizm w genezie swej jest doktryną wolności. Zajmuje ono tak poczesne miejsce, gdyż powstało w wyniku obrony wolności przed bezprecedensowym atakiem nie tylko filozoficznym, ale i politycznym, a sam Locke bronił jej nie tylko siłą swej filozoficznej refleksji, ale niezwykłą u filozofów determinacją polityczną, w wyniku której konspirował, spiskował, w końcu emigrował, kładąc wielokrotnie na szali swe życie¹. By zatem przedstawić jego ujęcie wolności, po pierwsze zarysuję kontekst, w jakim bronił wolności, po drugie przedstawię założenia filozoficzne, z jakich wolność człowieka wyprowadzał, po trzecie nakreślę, jakie instytucje wolności stworzył w swej doktrynie politycznej i prawnej, po czwarte wreszcie w konkluzjach będę próbował wskazać, jak jego ujęcie wolności różni się od innych powszechnie znanych liberalnych ujęć i jakie to ma dla nas dzisiaj konsekwencje.

399

I

Doktryna Locke'a stanowiła rezultat jego polemiki z Robertem Filmerem, niezależnym rojalistycznym autorem okresu wojny domowej i republiki². Wymiar polityczny tej polemiki miał fundamentalne znaczenie, gdyż w epoce restauracji w latach 1679–1682 (podczas konfliktu o suk-

¹ Wartościowe wprowadzenie do biografii politycznej Locke'a można znaleźć w książce M. Cranston, *John Locke: A Biography*, London 1957. Patrz też: R.S. Woolhouse, *John Locke: A Biography*, Cambridge 2007.

² Z. Rau, *Wstęp*, [w:] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 2015, s. 22.

cesję tronu, gdy istotna część angielskiej klasy politycznej w obawie, że następca tronu Jakub, zdeklarowany katolik, doprowadzi do przywrócenia katolicyzmu i wprowadzi na modłę francuską absolutyzm, poparła ruch pierwszych wigów przeciw Stuartom³) Filmer stał się pośmiertnie autorem oficjalnej doktryny monarchii⁴. Jego prace zostały opublikowane w całości i doczekały się kilkakrotnych wznowień, a jego założeń bronił z ambony Kościół anglikański oraz wszystkie agendy państwa⁵. Próby otwartej polemiki z filmeryzmem ze strony autorów wigowskich nie były możliwe (przykładowo James Tyrrell mógł opublikować swój traktat polemiczny *Patriarcha nie monarcha*⁶ tylko anonimowo, a sam Locke nawet nie próbował ogłaszać drukiem przygotowanych już *Dwóch traktatów o rządzie*). Co więcej, próby takie mogły stać się przedmiotem sądowych oskarżeń i prowadzić na szafot, jak w przypadku Algernona Sidneya⁷. Wymiar filozoficzny polemiki Locke'a sprowadzał się do tego, że to Filmer narzucał agendę zarówno jako autor oryginalnego, rygorystycznie konstruowanego, spójnego systemu, jak i przenikliwy krytyk powszechnie przyjmowanych kanonów.

Fundamentalnym celem doktryny Filmera było wyeliminowanie z refleksji politycznej zasadności jakiegokolwiek próby przypisywania wolności zarówno każdemu pojedynczemu człowiekowi, jak i ludowi jako całości. Cel ten Filmer sformułował, nadając swojemu podstawowemu dziełu *Patriarsze* następujący podtytuł: *Obrona naturalnej władzy królów przeciwko nienaturalnej*

³ Patrz J.R. Jones, *The First Whigs. The Politics of the Exclusion Crisis. 1678–1683*, Oxford 1961. Patrz też M.S. Zook, *The Restoration Remembered: The First Whigs and the Making of their History*, „Seventeenth Century” 2002, vol. 17, nr 2, s. 213–234.

⁴ Podstawowe prace z zakresu myśli politycznej Filmera to: J. Daly, *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, Toronto 1979; C. Cuttica, *Sir Robert Filmer (1588–1653) and the Patriotic Monarch*, Manchester 2012. O silnej pozycji założeń filmeryzmu w przekonaniach politycznych i społecznych Anglików także po upadku dynastii Stuartów piszą J. Kenyon, *Revolution Principles. The Politics of Party. 1689–1720*, Cambridge 1977; J.C.D. Clark, *English Society, 1688–1832: Ideology, Social Structure, and Political Practice During the Ancient Regime*, Cambridge 1985.

⁵ G.J. Schochet, *Sir Robert Filmer: Some New Bibliographical Discoveries*, „The Library” 1971, s. 154–160.

⁶ J. Tyrrell, *Patriarcha non monarcha. The Patriarch unmonarch'd: being observations on a late treatise and divers other miscellanies, published under the name of Sir Robert Filmer baronet. In which the falseness of those opinions that would make monarchy jure divino are laid open: and the true principles of government and property (especially in our kingdom) asserted. By a lover of truth and of his country*, London 1681.

⁷ W czasie procesu Sidneya sędzia przewodniczący rozprawie, wskazując na rękopis jego *Discourses Concerning Government*, zwrócił się do ławy przysięgłych: „Jeśli przyjmujecie, że jest to książka pułkownika Sidneya, to nie możecie mieć wątpliwości, że jest on winien spisku na życie króla”, cyt. za: P. Laslett (red.), *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, Oxford 1949, s. 37.

wolności ludu. Realizacja tego celu stanowiła wyzwanie, którego radykalizm nie miał sobie równych w dziejach zachodniej myśli politycznej, gdyż wymagał dwóch gigantycznych zabiegów – stworzenia nowego systemu filozofii politycznej w oparciu o autorską interpretację fragmentów Biblii, szczególnie Księgi Rodzaju, oraz jednoczesnego odrzucenia zdobyczy praktycznie całej dotychczasowej myśli politycznej od Arystotelesa po Hobbesa.

Podwaliny systemu Filmera sprowadzały się do następujących założeń⁸. Zarówno wszelkie historyczne źródła, jak i koncepcyjne przesłanki jakiegokolwiek refleksji politycznej należało wyprowadzić z istoty władzy ojcowskiej nadanej przez Boga w raju biblijnemu Adamowi. Na mocy tego aktu Adam był jednocześnie ojcem i władcą swojej rodziny, Ewa jego żoną i poddaną, a ich dzieci poddanymi. Władza Adama z kolei stanowiła i stanowi przedmiot dziedziczenia przez wszystkich znanych rodzajowi ludzkiemu władców. Wszyscy władcy (bądź uzurpatorzy) zatem sprawowali i sprawują taką samą władzę wobec wszystkich swoich poddanych, jaką Adam sprawował wobec swojej rodziny. Tym samym wszelkie stosunki międzyludzkie są tożsame ze stosunkami panującymi w tej pierwszej rodzinie. Jakiegokolwiek społeczeństwo stanowi tylko patriarchalną rodzinę swojego władcy, tak jak jakiegokolwiek państwo jest tylko gospodarstwem domowym tegoż władcy, a jedyną formą ustrojową państwa jest monarchia absolutna, gdyż tylko ona jest tożsama z biblijną władzą patriarchalną. A zatem tożsamość władzy ojcowskiej i władzy publicznej powoduje, że obydwie one w identyczny sposób mają naturalny charakter, a tym samym wszelkie prawa i obowiązki zarówno dzieci, jak i poddanych pochodzą z jednego naturalnego źródła, jakim jest władza ich ojców i władców. Innymi słowy, naturalna władza ojców i władców wyklucza w równym stopniu naturalną wolność wszystkich pozostałych, kimkolwiek by nie byli – żonami, dziećmi, poddanymi, sługami, niewolnikami⁹.

W celu uwiarygodnienia swojego systemu Filmer musiał kategorycznie odrzucić każde znane myśli politycznej ujęcie, które konkurowało z jego metodologicznie niezwykle konsekwentnymi, choć skrajnie redukcjonistycznymi założeniami. Tak więc przedmiotem jego ataku stała się

⁸ Por. Z. Rau, *Wstęp*, s. 30–31.

⁹ Najbardziej przekonujący wywód, który wskazuje na zasadniczo patriarchalistyczne przesłanki doktryny Filmera, prezentuje Gordon Schochet, podążając za tezami pierwotnie sformułowanymi przez Lasletta w *Introduction*, [w]: P. Laslett (red.), *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*. Patrz G. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought: The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes, Especially in Seventeenth-Century England*, Oxford 1975. Streszczenie odmiennych interpretacji filmeryzmu w literaturze angloamerykańskiej prezentuję w: Z. Rau, *Contractarianism versus Holism. Reinterpreting Locke's Two Treatises of Government*, Lanham 1995, s. 5–9.

najpierw doktryna papalizmu, której „wyrafinowani adeptci zrzucili króla poniżej papieża, tak by władza papieska z łatwością mogła przewyższać królewską”¹⁰. Otworzyła ona potem w wieku XVI drogę zarówno „jezuitom, jak i gorliwym zwolennikom nauki genewskiej do niebezpiecznej konkluzji, iż lud lub tłum władny jest karać lub obalać księcia, jeśli ten naruszy prawa królestwa”¹¹. Natomiast w wieku XVII – jak najlepiej dowiódł tego przykład Anglii – „podjęli ją duchowni Kościołów reformowanych, a pospolity lud wszędzie do niej przyłgnał z głębokim przekonaniem”¹². Wszystkie te ośrodki razem i każdy z osobna miały być zdaniem Filmera odpowiedzialne za założenie, że naturalna wolność sprowadza się do wolności każdego do tego, co mu się podoba, do życia, jakie mu się podoba i nieskrepowania żadnymi prawami¹³. Na ten najbardziej fundamentalny zarzut Filmera Locke odpowiedział, że naturalna wolność człowieka sprowadza się do posłuszeństwa prawu natury, a wolność członka społeczeństwa obywatelskiego pod władzą rządu obywatelskiego – do posłuszeństwa prawu pozytywnemu, które jest zgodne z prawem natury¹⁴.

II

402

U Locke’a zatem wolność wynika ze zharmonizowania własnej woli z postanowieniami prawa¹⁵. By dojść do takiej konkluzji, Locke oparł się o dwie przesłanki tomistycznej tradycji prawa natury: o racjonalności

¹⁰ R. Filmer, *Patriarcha. A Defence of the Natural Power of Kings against the Unnatural Liberty of the People*, [w:] P. Laslett (red.), *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, s. 55.

¹¹ *Ibidem*, s. 53.

¹² *Ibidem*.

¹³ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 2015, II, §22, s. 268.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Wśród pozycji, dla których wolność stanowi podstawową perspektywę postrzegania doktryny moralnej i politycznej Locke’a, najważniejsze to: M.S. Johnson, *Locke on Freedom: An Incisive Study of the Thought of John Locke*, Austin 1977; G. Yaffe, *Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*, Princeton 2000. Patrz też: J. Broad, *A Woman’s Influence? John Locke and Damaris Masham on Moral Accountability*, „Journal of the History of Ideas” 2006, vol. 67, s. 489–510; V. Chappell, *Locke on the Freedom of the Will*, [w:] G.A.J. Rogers (red.), *Locke’s Philosophy: Content and Context*, Oxford 1994, s. 101–121; *idem*, *Locke on the Intellectual Basis of Sin*, „Journal of the History of Philosophy” 1994, vol. 32, s. 197–207; *idem*, *Locke on the Suspension of Desire*, „Locke Newsletter” (obecnie „Locke Studies”) 1988, vol. 29, s. 23–38; *idem*, *Review of Liberty Worth the Name, by Gideon Yaffe*, „Mind” 2004, vol. 113, s. 420–424; *idem*, *Power in Locke’s Essay*, [w:] L. Newman (red.), *The Cambridge Companion to Locke’s „Essay Concerning Human Understanding”*, Cambridge 2007, s. 133–156; R. Chisholm, *Freedom and Action*, [w:] K. Lehrer (red.), *Freedom and Determinism*, New York 1966, s. 11–44;

natury człowieka i o stworzeniu go przez Boga¹⁶. Locke oczywiście zdawał sobie sprawę, że mogą one pozostawać ze sobą w istotnym napięciu. Pierwsza wskazuje bowiem, że „niepodobna podać takiej reguły moralnej, iżby nie można było słusznie żądać jej uzasadnienia”¹⁷, a druga przyjmuje, że reguły te „Bóg ustanowił dla działań człowieka postanowieniami swej woli”¹⁸. Wystarczy przyjąć, że kierujący się rozumem człowiek uzna, iż wola jego Stwórcy w jego przypadku nie zawiera moralnego dobra (tak jak na przykład w przypadku nakazu wydanego Abrahamo-

S. Darwall, *The British Moralists and the Internal „Ought”, 1640–1740*, Cambridge 1995; D. Davidson, *Freedom to Act*, [w:] *idem, Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, s. 63–82; J.D. Davidson, *Locke’s Finely Spun Liberty*, „Canadian Journal of Philosophy” 2003, vol. 33, s. 203–227; D. Garrett, *Liberty and Suspension in Locke’s Theory of the Will*, [w:] M. Stuart (red.), *A Companion to Locke*, Oxford 2015, s. 260–278; R. Glauser, *Liberté, Compatibilisme et Agnosticisme chez Locke*, „Revue Philosophique de Louvain” 2009, vol. 107, s. 675–697; J. Harris, *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*, Oxford 2005; P. Hoffman, *Locke on the Locked Room*, „Locke Studies” 2005, vol. 5, s. 57–73; N. Jolley, *Locke: His Philosophical Thought*, Oxford 1999; D. Locke, *Three Concepts of Free Action, Part 1*, „Aristotelian Society. Supplemental Volume” 1975, vol. 49, s. 95–112; A. LoLordo, *Locke’s Moral Man*, Oxford 2012; *idem*, *Reply to Rickless*, „Locke Studies” 2013, vol. 13, s. 53–62; E.J. Lowe, *Necessity and the Will in Locke’s Theory of Action*, „History of Philosophy Quarterly” 1986, nr 3, s. 149–163; *idem*, *Locke on Human Understanding*, London 1995; *idem*, *Locke: Compatibilist Event-Causalist or Libertarian Substance-Causalist?*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2004, vol. 48, s. 688–701; *idem*, *Locke*, London 2005; G.E. Moore, *Ethics*, London 1912; J. O’Higgins, *Introduction and Notes*, [w:] J. O’Higgins (red.), *Determinism and Freewill: Anthony Collins’ A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*, The Hague 1976, s. 1–44; T. Stanton, *Authority and Freedom in Locke’s Political Theory*, „Political Theory” 2011, vol. 39, nr 1, s. 6–30; S.C. Rickless, *Locke on Active Power, Freedom, and Moral Agency*, „Locke Studies” 2013, vol. 13; *idem*, *Locke on the Freedom to Will*, „Locke Newsletter” (now „Locke Studies”) 2000, vol. 31, s. 43–67; *idem*, *Review of Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency, by Gideon Yaffe*, „Locke Studies” 2001, vol. 1, s. 235–255; *idem*, *Locke*, Oxford 2014; G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949; J. Schaffer, *Overdetermining Causes*, „Philosophical Studies” 2003, vol. 114, s. 23–45; P. Schouls, *Reasoned Freedom: John Locke and Enlightenment*, Ithaca, NY 1992; M. Stuart, *Locke’s Metaphysics*, Oxford 2013; R. Taylor, *Action and Purpose*, Englewood Cliffs, NJ 1966; J. Walsh, „Things” for „Actions”: *Locke’s Mistake in „Of Power”*, „Locke Studies” 2010, vol. 10, s. 85–94; C. Wolfe, *Locke’s Compatibilism: Suspension of Desire or Suspension of Determinism?*, [w:] K.J. Campbell, M. O’Rourke, H. Silverstein (red.), *Action, Ethics and Responsibility*, Cambridge 2009, s. 109–125; J.W. Yolton, *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge 1970.

¹⁶ Na zasadniczo chrześcijański fundament wszelkich aspektów doktryny Locke’a (w tym oczywiście też politycznych) wskazał w kanonicznej dziś sujt interpretacji J. Dunn, *Political Thought of John Locke*, Cambridge 1969. Jego kontynuatorami są m.in. J. Tully, *Discourse of Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge 1980; J. Colman, *John Locke’s Moral Philosophy*, Edinburgh 1983.

¹⁷ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawęcki, Warszawa 1955, I, s. 3–4.

¹⁸ *Ibidem*, II, s. 8, 28.

wi, by ofiarował Bogu Izaaka). Locke założył więc, że wola Stwórcy jest zgodna z tym, co jest moralnie dobre dla człowieka i że Stwórca nie może chcieć niczego, co jest dla człowieka moralnie złe¹⁹. Stąd wnika wniosek, że Bóg mocą swej woli stanowi prawo natury, którego postanowienia są moralnie dobre dla człowieka.

W ujęciu wolnym od jakiegokolwiek ładunku aksjologicznego Locke definiuje wolność jako moc zrealizowania swej woli, kiedy umysł przedkłada jedną możliwość nad drugą (wolność działania i wolność wyboru)²⁰. Natomiast kiedy konstruuje dalej moralną koncepcję wolności, wskazuje, że wola człowieka jest powodowana przez jego umysł, ten natomiast działa na skutek określonego motywu, który nazywa pragnieniem. Najczęściej wola jest tożsama z pragnieniem. Pragnienia, które człowiek najczęściej chce zaspokoić, sprowadzają się do koncepcji szczęścia, która jest mu najlepiej znana. Przedmiot takiego pragnienia czy pożądania Locke określa jako dobro. Wskazuje też, że człowiek, kierując się rozumem, jest w stanie wskazać na większe dobro. Niemniej jednak sama racjonalizacja tego większego dobra i nawet stała jego obecność w umyśle człowieka nie powodują jeszcze, że będzie ono obiektem jego pragnienia lub pożądania. Przeciwnie, najczęściej człowiek pragnie czy pożąda tego zwykłego dobra, z którym obcuje na co dzień. I tak np. alkoholik, który jest świadom większego dobra, jakie stanowi życie wolne od wszystkiego, co niesie za sobą jego nałóg, a więc chorób, utraty majątku, ludzkiej wzdgardy, mimo tej świadomości kieruje się pragnieniem osiągnięcia zwykłego dobra, a więc „codziennej czarki o zwykłej porze”, co prowadzi tylko do „połechtania podniebienia łykiem wina” i „jałowych pogwarek pijackiej kompanii”²¹. Podobnie rzecz ma się z rzeszami chrześcijan, którzy swoje „żywe wyobrażenia niebiańskich radości” uznają „zarówno za możliwe, jak i prawdopodobne”, a zadowolają się chętnie tylko swym szczęściem ziemskim i „przez całe życie nie zrobią ani kroku, nie poruszą nawet palcem, by osiągnąć dobra życia przyszłego, bez względu na to, za jak wielkie by ich uważali”²². Tak więc tam, gdzie sama racjonalna wola, niezależnie jak silna w ludzkim umyśle, nie jest w stanie doprowadzić do zgodnego z nią działania, potrzebny jest odpowiadający jej motyw, potrzebne jest odpowiadające jej pragnienie. U Locke’a takie pragnienie większego (a właściwie największego) dobra jest wywołane perspektywą największej nagrody lub największej kary w życiu pozagrobowym.

¹⁹ *Ibidem*, II, s. 21–49.

²⁰ *Ibidem*, II, s. 8, 21. Patrz: R. Glauser, *Thinking and Willing in Locke's Theory of Human Freedom*, „Dialogue” 2003, nr 42, s. 695–724.

²¹ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, II, s. 21, 35.

²² *Ibidem*, II, s. 21, 38.

Bo skoro nic z przyjemności i przykrości życia doczesnego nie da się nawet porównać z wieczną szczęśliwością, czy też bezdenną niewolą duszy nieśmiertelnej na tamtym świecie, to człowiek taki nie będzie się kierował w swym wyborze tym, czy danemu działaniu tu na ziemi towarzyszy lub po nim następuje przemijająca przyjemność, lecz przełoży nad inne to, co zabezpieczy mu owo doskonałe, trwałe szczęście w życiu przyszłym²³.

Oznacza to, że człowiek, dla którego motywem działania jest największa nagroda w życiu wiecznym, jest w stanie ocenić, powstrzymać i zawiesić wszelkie działania mogące prowadzić do grzechu, popełnienie którego wystawi na szwank perspektywę jego zbawienia. Locke wskazuje, że zdolność do takiej właśnie oceny, powstrzymania, zawieszenia działania (lub zaniechania) stanowi „źródło wszelkiej wolności”. Wyjaśnia to następująco:

Bo podczas owego zawieszenia pożądanego, zanim jeszcze wola skłoni się ku działaniu, działanie zaś (w następstwie powziętej decyzji) będzie podjęte, mamy sposobność zbadać, rozpatrzyć i ocenić dobre i złe strony tego, co mamy uczynić. A jeżeli, po należytym rozważeniu sprawy wydaliśmy sąd, to spełniliśmy swój obowiązek, zrobiliśmy wszystko, co w dążeniu do swego szczęścia możemy i powinniśmy zrobić, i nie jest to ujemną stroną naszej natury, lecz przeciwnie, jest jej zaletą, gdy zgodnie z ostatecznym wynikiem rzetelnego namysłu pragniemy, chcemy i postępujemy²⁴.

405

W rzeczy samej „ostatecznym celem naszej wolności jest to, iżbyśmy mogli osiągnąć to dobro, jakie wybieramy”²⁵, a zatem wydawanie sądów i dokonywanie wyborów stanowi „oś, około której obraca się wolność istot rozumnych, które stale starają się zdobyć i szukają prawdziwej szczęśliwości”²⁶. Co najważniejsze, wydawanie sądów i dokonywanie wyborów większego dobra nie oznacza „ograniczenia czy zmniejszenia naszej wolności; przeciwnie, jest podniesieniem i pomnożeniem jej wartości”²⁷. W tej zasadniczej kwestii wolność człowieka nie różni się niczym od wolności Boga, gdyż ten też „nie może wybrać czegoś, co nie jest dobrem: wolność Wszechmogącego nie przeszkadza, aby wolę jego determinowało to, co najlepsze”²⁸.

²³ *Ibidem*, II, s. 21, 60.

²⁴ *Ibidem*, II, s. 21, 47. Zob.: J. Walsh, *Locke and the Power to Suspend Desire*, „Locke Studies” 2014, nr 14, s. 121–157.

²⁵ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, II, s. 21, 48.

²⁶ *Ibidem*, II, s. 21, 52.

²⁷ *Ibidem*, II, s. 21, 48. Por. T. Magri, *Locke, Suspension of Desire, and the Remote Good*, „British Journal for the History of Philosophy” 2000, nr 8, s. 55–70.

²⁸ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, II, s. 21, 49. Por. G. Yaffe, *Locke on Refraining, Suspending, and the Freedom to Will*, „History of Philosophy Quarterly” 2011, vol. 18, s. 373–391.

Konstruując moralną koncepcję wolności, Locke porównuje wolnego człowieka dążącego do większego dobra do podróżnika, który podąża do określonego celu. Podróżnik ten nie zawsze jest pewien swej drogi, zatrzymuje się zatem, by poradzić się przewodnika²⁹. Tym przewodnikiem jest prawo³⁰. Jako przewodnik prawo nie reguluje wolności, lecz ją konstytuuje. Jest tak dlatego, że „prawo w swym zamyśle stanowi nie tyle ograniczenie, co wyznaczenie kierunku postępowania wolnej, rozumnej jednostki, zgodnie z jej właściwym interesem i nie zezwala na nic więcej niż na to, co należy do dobra ogółu tych, którzy mu podlegają”³¹. Celem tak rozumianego prawa jest „nie znoszenie i ograniczanie, lecz zachowanie i powiększanie wolności”. Nie może zatem ulegać wątpliwości, że dla każdej rozumnej istoty, która jest zdolna do podlegania prawu, odnosi się zasada „gdzie nie ma prawa, nie ma wolności”. Dopiero takie wskazanie na konstytutywny charakter prawa wobec wolności pozwala Locke’owi zdefiniować istotę wolności człowieka. A zatem:

Być wolnym to dysponować i swobodnie, zgodnie z własnym sumieniem kierować własną osobą, działaniem, majątkiem, całą swą własnością z przyzwoleniem prawa, któremu się podlega, nie być więc poddanym czyjejs arbitralnej woli, ale kierować się bez przeszkód własną wolą³².

406

III

Od filozofii wolności przejdźmy teraz do instytucji wolności. Zgodnie z postanowieniami prawa natury każdy człowiek „jest zobowiązany do zachowania siebie samego”³³ przy tym, co do tego zachowania jest potrzebne, a co stanowi Locke’owską triadę uprawnień naturalnych, a więc „życia, wolności i majątku”³⁴. Co więcej, „wtedy, kiedy jego własne zachowanie nie jest wystawione na szwank, powinien także, według swych możliwości, zachować resztę rodzaju ludzkiego”³⁵. By wykonać te posta-

²⁹ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, II, s. 21, 50.

³⁰ *Ibidem*, II, s. 8, 28.

³¹ *Ibidem*, II, s. 201.

³² J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, t. II, § 57, s. 287.

³³ *Ibidem*, II, § 6, s. 257–258.

³⁴ *Ibidem*, II, § 123, s. 328–329.

³⁵ *Ibidem*, II, § 6, s. 257–258. Wprowadzenie do zagadnienia prawa natury u Locke’a w kontekście innych współczesnych mu klasycznych koncepcji znajduje się w Z. Rau, *Prawo natury a prawa naturalne. W poszukiwaniu przełomu w siedemnastowiecznym dyskursie politycznym*, [w:] M. Zmierczak (red.), *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, Poznań 2006, s. 79–97. Do najbardziej podstawowych, radykalnie odmiennych interpre-

nowienia prawa natury, człowiek jest wyposażony przez Boga w dwie naturalne władze. „Pierwsza jest władzą czynienia wszystkiego, co uznaje on za słuszne dla zachowania siebie i innych, jak zezwala na to prawo natury”. Drugą z nich „jest władza karania przestępstw przeciwko temu prawu”³⁶. Człowiek pozostaje wyłącznym dysponentem i egzekutorem obydwu tych władz w stanie natury, gdzie brak jakiegokolwiek władzy politycznej powoduje, że każdy bezpośrednio podlega prawu natury³⁷.

Te dwie naturalne władze stanowią jedyne źródło władzy politycznej społeczeństwa obywatelskiego. Kiedy bowiem niedogodności stanu natury – a więc brak powszechnie znanego i powszechnie obowiązującego prawa stanowionego, znanych i bezstronnych arbitrów rozstrzygających na jego podstawie spory między stronami oraz egzekwowanie wyroków tychże arbitrów przez skuteczną władzę³⁸ – skłaniają ludzi do zawarcia umowy społecznej, jej przedmiotem są właśnie te władze. Mocą swej własnej zgody jednostki przekazują je (pierwszą częściowo, a drugą całkowicie³⁹) zaviananemu w tymże akcie społeczeństwu obywatelskiemu, by dysponowała nimi – jako swą władzą polityczną – prowadząca to społeczeństwo jego większość⁴⁰. Prowadzone przez swą większość społeczeństwo obywatelskie może samodzielnie realizować cele, dla realizacji których jego członkowie zawarli umowę społeczną i w sytuacjach skrajnych tak czyni⁴¹, natomiast by być skutecznym w tejże realizacji, powołuje aktem politycznego powiernictwa rząd obywatelski⁴². Ten działa jako mandatariusz społeczeństwa obywatelskiego poprzez swoją najwyższą władzę, jaką jest władza ustawodawcza i podporządkowane jej władza wykonawcza i federatywna⁴³, wsparte jeszcze królewską prerogatywą⁴⁴.

tacji prawa natury u Locke'a należy: L. Strauss, *Pravo natury w świetle historii*, Warszawa 1969; J. Dunn, *Political Thought of John Locke*, Cambridge 1969. Stosunkowo wyważoną prezentację prawa natury we wszystkich aspektach filozofii Locke'a (w tym filozofii polityki) oferuje A. Tuckness, *The Coherence of Mind: John Locke and the Law of Nature*, „Journal of the History of Philosophy” 1999, vol. 37, s. 73–90.

³⁶ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, II, s. 128.

³⁷ Wprowadzenie do wieloaspektowości koncepcji stanu natury u Locke'a znajduje się w: Z. Rau, *Stan natury i historia w doktrynie politycznej Johna Locke'a*, [w:] A. Pikulska-Robaszkiewicz (red.), *Profesorowi Janowi Kodrębskiemu in memoriam*, Łódź 2000, s. 313–330.

³⁸ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, II, s. § 6, s. 257–258, § 124, s. 329.

³⁹ Z. Rau, *Wstęp*, s. 65–68.

⁴⁰ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, II, § 96, s. 312.

⁴¹ *Ibidem*, II, § 243, s. 401–402.

⁴² *Ibidem*, II, § 149, s. 343–344. Patrz J.W. Gough, *John Locke's Political Philosophy*, Oxford 1973, s. 136–171.

⁴³ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, II, § 8, s. 259, § 143, s. 341.

⁴⁴ *Ibidem*, II, § 159, s. 350–351.

U Locke'a, niezależnie jak bardzo skomplikowana jest konstytucyjna struktura społeczeństwa obywatelskiego i rządu obywatelskiego, stan państwowy nie stanowi ani zaprzeczenia, ani radykalnej alternatywy stanu natury. Stan państwowy jest tylko udoskonaloną kontynuacją stanu natury. Twierdzenie takie jest zasadne dlatego, że relacje między prawem a wolnością są takie same w obydwu tych stanach. Locke stwierdza, że członkowie społeczeństwa obywatelskiego, podlegając władzy politycznej, podlegają wyłącznie prawu. Jak pisze, „nie ma innej woli ani innej władzy niż ta wyrażona przez prawa”⁴⁵. Prawo to jest albo prawem natury, albo zgodnym z jego postanowieniami prawem pozytywnym. Jak to ujmuje:

Posłuszeństwo prawu natury nie przestaje obowiązywać w społeczeństwie, a w wielu przypadkach obowiązuje w nim jeszcze ściślej, gdyż aby zapewnić jego przestrzeganie, dodano do niego na mocy praw ludzkich powszechnie znane kary.

Tym samym [...] prawo natury obowiązuje jako wieczna zasada nadana wszystkim ludziom, zarówno ustawodawcom, jak i wszystkim innym. Reguły, jakie oni tworzą dla postępowania innych ludzi, muszą tak jak ich własne postępowanie oraz postępowanie innych, być zgodne z prawem natury, to znaczy z wolą Bożą, której jest ono wyrazem, przy czym fundamentalnym prawem natury jest zachowanie rodzaju ludzkiego⁴⁶.

408

Ta podległość członków społeczeństwa obywatelskiego zarówno prawu natury, jak i prawu pozytywnemu wskazuje, że w stanie państwowym dalsze potwierdzenie znajduje założenie Locke'a, że celem prawa jest „nie znoszenie i ograniczanie, lecz zachowanie i powiększanie wolności”. Rzeczywiście, zawiązanie i ukonstytuowanie społeczeństwa obywatelskiego powoduje, że po pierwsze, radykalnie zwiększa się bezpieczeństwo jego członków, gdyż przestają oni być wystawiani „na gwałt i stronniczość” właściwe dla stanu, gdzie wszyscy są sędziami we własnych sprawach⁴⁷, gdyż teraz „wspólnota [...] jest bezstronnym i jedynym rozjemcą dla wszystkich”, albowiem ci „zjednoczeni w jednej społeczności, podlegają wspólnie ustanowionemu prawu, posiadają trybunał, do którego mogą się odwołać, a który dysponuje autorytetem władnym rozstrzygać spory między nimi i karać przestępców”⁴⁸. Po drugie, każdy z członków społeczeństwa obywatelskiego „znajduje się teraz w nowym stanie, w którym odnosi wiele korzyści z pracy, pomocy i towarzystwa innych należących

⁴⁵ *Ibidem*, II, § 151, s. 344–345.

⁴⁶ *Ibidem*, II, § 135, s. 334–335.

⁴⁷ *Ibidem*, II, § 13, s. 262–263.

⁴⁸ *Ibidem*, II, § 87, s. 304–305.

do tej społeczności⁴⁹, a także z ich „sympatii, wpływów i pozycji”⁵⁰. Po trzecie, i co dla tej argumentacji najważniejsze, fakt, że „prawa państwowe [...] odpowiadają prawu natury”⁵¹, wyrażają racjonalne sądy i są stanowione przez każdego członka społeczeństwa obywatelskiego lub jego przedstawiciela⁵² powoduje, iż służąc w ten sposób dobru publicznemu⁵³ poszukuje on i realizuje „większe dobro”. A to jest przecież cel i kwintesencja Locke'owskiej wolności.

Potwierdzenie tego ujęcia znajdujemy w koncepcji prawa oporu, które u Locke'a jest ze wszech miar instytucją konstytucyjną. Stawiając opór, społeczeństwo także realizuje „większe dobro”, odrzucając próby zniewolenia go. Locke pisze:

Spółczeństwo nie może [...] nigdy stracić [...] przyrodzonego i pierwotnego prawa, jakim jest samozachowanie, co można zrealizować tylko przez ustanowioną legislatywę oraz rzetelne i bezstronne wykonywanie uchwalonych przez nią przepisów⁵⁴.

Kiedy zatem rząd obywatelski zawiedzie pokładane w nim przez społeczeństwo obywatelskie zaufanie wyrażone w akcie politycznego powiernictwa i sięgnie po „absolutną władzę nad życiem, wolnością i majątkiem ludu”, wtedy to „władza powróci znów do ludu, który jest teraz uprawniony do odzyskania swej pierwotnej wolności”⁵⁵ poprzez czyn zbrojny, który Locke nazywa „odwołaniem się do niebios”⁵⁶. Wtedy to lud jest „uprawniony do działania jako najwyższy zwierzchnik, do samodzielnego sprawowania władzy legislatywy, nadania jej nowej formy bądź przekazania jej w starej formie w inne ręce, jak uzna to za stosowne”⁵⁷.

⁴⁹ *Ibidem*, II, § 130, s. 331.

⁵⁰ *Ibidem*, II, § 212, s. 381–382.

⁵¹ *Ibidem*, II, § 12, s. 261–262.

⁵² *Ibidem*, II, § 88, s. 305–306.

⁵³ *Ibidem*, II, § 3, s. 256.

⁵⁴ *Ibidem*, II, § 220, s. 385.

⁵⁵ *Ibidem*, II, § 222, s. 386.

⁵⁶ *Ibidem*, II, § 242, s. 401.

⁵⁷ *Ibidem*, II, § 243, s. 401–402. Historyczną i kontekstualistyczną analizę zagadnienia prawa oporu u Locke'a daje J. Marshall, *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge 1994. Por też. R.W. Grant, *John Locke's Liberalism*, Chicago 1987, rozdz. 3 (*Legitimate and Illegitimate Power: Practical Tests for the Normative Theory*, s. 99–155). O podmiotowej pozycji ludu czy raczej społeczeństwa obywatelskiego w egzekwowaniu prawa oporu patrz: Z. Rau, *Contractarianism versus Holism...*, s. 135–138. Radykalnie odmienne ujęcie tego zagadnienia prezentowanego w kategoriach rewolucji społecznej przedstawia R. Ascraft, *Radical Politics and John Locke's Two Treatises of Government*, Princeton 1986, s. 216–28.

IV

Przechodząc do podsumowania, należy stwierdzić, że broniąc koncepcji naturalnej wolności w kategoriach tomistycznego prawa natury, Locke argumentował za wolnością pozytywną, teologicznie nakierowaną i religijnie motywowaną na poszukiwanie i realizację „większego dobra”, w którym to poszukiwaniu prawo (przede wszystkim prawo natury, ale też zgodne z nim prawo pozytywne) pełni rolę niezawodnego przewodnika. A zatem prawo, które konstytuuje wolność, nie jest bezwzględny rozkazem czy zobowiązaniem, lecz normatywną propozycją, zasadność której weryfikuje rozum.

Bez wątplenia była to efektywna broń przeciw osadzonemu w argumentacji biblijnej założeniu Filmera. Niemniej jednak – jak widać z perspektywy czasu – stanowisko Locke’a wymierzone było pośrednio także w ujęcia szerokiego grona autorów, zarówno jemu, jak i nam współczesnych. Było tak dlatego, że Filmer, który narzucił agendę sporu o rozumienie i zasadność wolności, utożsamiał wszystkich obrońców naturalnej wolności z wywodzącą się od Williama Ockhama tradycją woluntarystyczną. Zgodnie z nią wolność sprowadza się do zdolności czy władzy czynienia tego, co się chce czynić. Dobry przykład takiego ujęcia wolności znajdziemy u Tomasza Hobbesa, dla którego posiadała ona zdecydowanie negatywny charakter, gdyż postrzegał ją jako „brak zewnętrznych przeszkód”⁵⁸ i definiował jako uprawnienie, jakie „ma każdy człowiek używania swej własnej mocy wedle swej własnej woli”⁵⁹. Takie ujęcie powodowało, że istnienie prawa nie mogło być w żaden sposób tożsame z wolnością, gdyż pełniło funkcję jej regulatora. Jak to klasycznie ujął Hobbes:

[...] uprawnienie polega na wolności by coś wykonać lub czegoś zaniechać; gdy tymczasem prawo wyznacza jeden z tych sposobów zachowania i czyni go obowiązkiem; tak iż prawo i uprawnienie różni się tak bardzo, jak zobowiązanie i wolność, które nie mogą istnieć jednocześnie w tej samej sprawie⁶⁰.

Dla Locke’a takie woluntarystyczne rozumienie wolności – podobnie jak te oparte na ideach wrodzonych, oczywistych prawdach z amerykańskiej konstytucji, utilitaryzmie, pozytywizmie prawniczym, pluralizmie wartości, prawie natury zmiennej treści – było absolutnie nieakceptowalne. Wszystkie one oferowały i oferują wolności tylko subiektywną, a nie

⁵⁸ T. Hobbes, *Lewiatan*, II, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 113.

⁵⁹ *Ibidem*, II, s. 113.

⁶⁰ *Ibidem*, II, s. 113.

obiektywną podstawę, a w konsekwencji nadają jej instrumentalny, a nie substancjalny charakter.

Dla Locke'a jest to sprawa zasadnicza, a jego stanowisko jest tu niewzruszone. Stwierdza on kategorycznie, że:

Kiedy zależna, rozumna istota znajduje się pod władzą, kierownictwem i dominacją istoty wyższej, wtedy musi wysuwać na pierwszy plan cele, jakie stawia przed nią ta wyższa istota. Gdyby człowiek był niezależny, to nie miałby żadnego prawa innego niż swą wolę i innego celu niż on sam. Byłby bogiem dla samego siebie, a wykonanie swej woli byłoby jedyną miarą i jedynym celem wszystkich jego działań⁶¹.

Potwierdza to, kiedy argumentuje, że ateści nie mogą być członkami społeczeństwa obywatelskiego. Dla Locke'a przyjęcie stanowiska woluntarystycznego musi prowadzić do absolutyzmu, który z natury rzeczy jest sprzeczny z celami człowieka, społeczeństwa obywatelskiego i rządu obywatelskiego. Locke pisze: „Nie jest więc, jak się nam mówi, wolnością, gdy każdy robi, co mu się spodoba. Któż bowiem mógłby być wolny, gdyby inny był w stanie go zdominować?”⁶².

Jakież konkluzje wynikają z tej analizy? Takie, że to, co postrzegamy jako liberalne dziedzictwo Locke'a, a więc koncepcję niezbywalnych uprawnień naturalnych, ograniczonego charakteru władzy publicznej, podmiotowości społeczeństwa wobec państwa, rządów prawa, podziału władz, prawa oporu, stanowiło dla niego tylko instytucje wolności. Wolności, która sprowadzała się do doskonalenia, do moralnego rozwoju, do poszukiwania i zrealizowania większego, ale ostatecznie najwyższego dobra, czyli zbawienia, a więc tego wszystkiego, czego od człowieka oczekuje chrześcijański Bóg, który człowieka jako istotę racjonalną prowadzi przy pomocy stanowionego przez siebie prawa natury, jakie obowiązują zawsze i wszędzie.

Problem polega na tym, że dzisiaj, w pluralistycznej liberalnej demokracji, która jest naszym udziałem, zdecydowanie więcej z nas utożsamia się z Locke'owskimi instytucjami wolności niż z samą Locke'owską wolnością. Wielu z nas może oczywiście nostalgicznie zazdrościć Locke'owi tej harmonii między wolnością a jej instytucjami, ale zdajemy sobie sprawę, że rechrystianizacja zsekularyzowanej liberalnej demokracji byłaby albo moralnie niepożądana, albo tylko intelektualnie niemożliwa do wyobrażenia, a cóż dopiero do przeprowadzenia. Jesteśmy zatem trochę w sytuacji ludzi, którym przyszło mieszkać w domu, wygodnym domu, który

⁶¹ *Ethica B.* MS Locke, c 28, 141, cyt. za: J. Tully, *Locke on Liberty*, [w:] Z. Pelczynski, J. Gray (red.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, New York 1984, s. 71–72.

⁶² J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, II, § 57, s. 287.

nie został dla nich zaprojektowany. Jak długo dom ten stoi, a nam mieszka się wygodnie, nie jesteśmy w stanie sami ostatecznie sprawdzić, czy i na ile Locke miał rację, odrzucając inne liberalne koncepcje wolności jako równie groźne jak doktryna Filmera – promotora zniewolenia.

Bibliografia

- Ascraft R., *Radical Politics and John Locke's Two Treatises of Government*, Princeton 1986.
- Broad J., *A Woman's Influence? John Locke and Damaris Masham on Moral Accountability*, „Journal of the History of Ideas” 2006, vol. 67, s. 489–510.
- Chappell V., *Locke on the Freedom of the Will*, [w:] G.A.J. Rogers (red.), *Locke's Philosophy: Content and Context*, Oxford 1994, s. 101–121.
- Chappell V., *Locke on the Intellectual Basis of Sin*, „Journal of the History of Philosophy” 1994, vol. 32, s. 197–207.
- Chappell V., *Locke on the Suspension of Desire*, „Locke Newsletter” (obecnie „Locke Studies”) 1988, vol. 29, s. 23–38.
- Chappell V., *Review of Liberty Worth the Name, by Gideon Yaffe*, „Mind” 2004, vol. 113, s. 420–424.
- 412 Chappell V., *Power in Locke's Essay*, [w:] L. Newman (red.), *The Cambridge Companion to Locke's „Essay Concerning Human Understanding”*, Cambridge 2007, s. 133–156.
- Chisholm R., *Freedom and Action*, [w:] K. Lehrer (red.), *Freedom and Determinism*, New York 1966, s. 11–44.
- Clark J.C.D., *English Society, 1688–1832: Ideology, Social Structure, and Political Practice During the Ancient Regime*, Cambridge 1985.
- Colman J., *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh 1983.
- Cuttica C., *Sir Robert Filmer (1588–1653) and the Patriotic Monarch*, Manchester 2012.
- Cranston M., *John Locke: A Biography*, London 1957.
- Daly J., *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, Toronto 1979.
- Darwall S., *The British Moralists and the Internal „Ought”, 1640–1740*, Cambridge 1995.
- Davidson D., *Freedom to Act*, [w:] D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, s. 63–82.
- Davidson J.D., *Locke's Finely Spun Liberty*, „Canadian Journal of Philosophy” 2003, vol. 33, s. 203–227.
- Dunn J., *Political Thought of John Locke*, Cambridge 1969.
- Filmer R., *Patriarcha. A Defence of the Natural Power of Kings against the Unnatural Liberty of the People*, [w:] P. Laslett (red.), *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, Oxford 1949.
- Garrett D., *Liberty and Suspension in Locke's Theory of the Will*, [w:] M. Stuart (red.), *A Companion to Locke*, Oxford 2015, s. 260–278.

- Glauser R., *Liberté, compatibilisme et agnosticisme chez Locke*, „Revue Philosophique de Louvain” 2009, vol. 107, s. 675–697.
- Glauser R., *Thinking and Willing in Locke's Theory of Human Freedom*, „Dialogue” 2003, vol. 42, s. 695–724.
- Gough J.W., *John Locke's Political Philosophy*, Oxford 1973.
- Grant R. W., *John Locke's Liberalism*, Chicago 1987.
- Harris J., *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*, Oxford 2005.
- Hobbes T., *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Hoffman P., *Locke on the Locked Room*, „Locke Studies” 2005, vol. 5, s. 57–73.
- Johnson M.S., *Locke on Freedom: An Incisive Study of the Thought of John Locke*, Austin 1977.
- Jolley N., *Locke: His Philosophical Thought*, Oxford 1999.
- Jones J.R., *The First Whigs. The Politics of the Exclusion Crisis. 1678–1683*, Oxford 1961.
- Kenyon J., *Revolution Principles. The Politics of Party. 1689–1720*, Cambridge 1977.
- Locke D., *Three Concepts of Free Action, Part 1*, „Aristotelian Society, Supplemental Volume” 1975, vol. 49, s. 95–112.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawęcki, Warszawa 1955.
- LoLordo A., *Locke's Moral Man*, Oxford 2012.
- LoLordo A., *Reply to Rickless*, „Locke Studies” 2013, vol. 13, s. 53–62.
- Lowe E.J., *Necessity and the Will in Locke's Theory of Action*, „History of Philosophy Quarterly” 1986, nr 3, s. 149–163.
- Lowe E.J., *Locke on Human Understanding*, London 1995.
- Lowe E.J., *Locke: Compatibilist Event-Causalist or Libertarian Substance-Causalist?*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2004, vol. 48, s. 688–701.
- Lowe E.J., *Locke*, London 2005.
- Magri T., *Locke, Suspension of Desire, and the Remote Good*, „British Journal for the History of Philosophy” 2000, vol. 8, s. 55–70.
- Marshall J., *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge 1994.
- Moore G.E., *Ethics*, London 1912.
- O'Higgins J., *Introduction and Notes*, [w:] J. O'Higgins (red.), *Determinism and Freewill: Anthony Collins' A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*, The Hague 1976, s. 1–44.
- Rau Z., *Contractarianism versus Holism. Reinterpreting Locke's Two Treatises of Government*, Lanham 1995.
- Rau Z., *Prawo natury a prawa naturalne. W poszukiwaniu przelomu w siedemnastowiecznym dyskursie politycznym*, [w:] M. Zmierczak (red.), *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, Poznań 2006, s. 79–97.
- Rau Z., *Stan natury i historia w doktrynie politycznej Johna Locke'a*, [w:] A. Pikulska-Robaszkiewicz (red.), *Profesorowi Janowi Kodrębskiemu in memoriam*, Łódź 2000, s. 313–330.
- Rau Z., *Wstęp*, [w:] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 2015, s. 13–111.

- Rickless S.C., *Locke on Active Power, Freedom, and Moral Agency*, „Locke Studies” 2013, vol. 13.
- Rickless S.C., *Locke on the Freedom to Will*, „Locke Newsletter” (now „Locke Studies”) 2000, vol. 31, s. 43–67.
- Rickless S.C., *Review of Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*, by Gideon Yaffe, „Locke Studies” 2001, vol. 1, s. 235–255.
- Rickless S.C., *Locke*, Oxford 2014.
- Ryle G., *The Concept of Mind*, London 1949.
- Schaffer J., *Overdetermining Causes*, „Philosophical Studies” 2003, vol. 114, s. 23–45.
- Schochet G.J., *Sir Robert Filmer: Some New Bibliographical Discoveries*, The Library, 1971.
- Schochet G.J., *Patriarchalism in Political Thought: The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes, Especially in Seventeenth-Century England*, Oxford 1975.
- Schouls P., *Reasoned Freedom: John Locke and Enlightenment*, Ithaca, New York 1992.
- Stanton T., *Authority and Freedom in Locke’s Political Theory*, „Political Theory” 2011, vol. 39, nr 1, s. 6–30.
- Strauss L., *Prawo natury w świetle historii*, Warszawa 1969.
- Stuart M., *Locke’s Metaphysics*, Oxford 2013.
- Taylor R., *Action and Purpose*, Englewood Cliffs, New Jersey 1966.
- Tuckness A., *The Coherence of Mind: John Locke and the Law of Nature*, „Journal of the History of Philosophy” 1999, vol. 37, s. 73–90.
- Tully J., *Discourse of Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge 1980.
- Tully J., *Locke on Liberty*, [w:] Z. Pelczynski, J. Gray (red.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, New York 1984, s. 57–82.
- Tyrrell J., *Patriarcha non monarcha. The Patriarch unmonarch’d: being observations on a late treatise and divers other miscellanies, published under the name of Sir Robert Filmer baronet. In which the falseness of those opinions that would make monarchy jure divino are laid open: and the true principles of government and property (especially in our kingdom) asserted. By a lover of truth and of his country*, London 1681.
- Walsh J., *Locke and the Power to Suspend Desire*, „Locke Studies” 2014, s. 121–157.
- Walsh J., „Things” for „Actions”: Locke’s Mistake in „Of Power”, „Locke Studies” 2010, vol. 10, s. 85–94.
- Wolfe C., *Locke’s Compatibilism: Suspension of Desire or Suspension of Determinism?*, [w:] K.J. Campbell, M. O’Rourke, H. Silverstein (red.), *Action, Ethics and Responsibility*, Cambridge 2009, s. 109–125.
- Woolhouse R. S., *John Locke: A Biography*, Cambridge 2007.
- Yaffe G., *Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*, Princeton 2000.
- Yaffe G., *Locke on Refraining, Suspending, and the Freedom to Will*, „History of Philosophy Quarterly” 2001, nr 18, s. 373–391.
- Yolton J.W., *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge 1970.
- Zook M. S., *The Restoration Remembered: The First Whigs and the Making of their History*, „Seventeenth Century” 2002, vol. 17, nr 2, s. 213–234.

Liberalizm Monteskiusza i konstytucjonalizm polski

Osobowość Monteskiusza na tle epoki

Charles Louis de Secondat baron de la Bréde et de Montesquieu (Monteskiusz, 1689–1755) pochodził z bogatej i utytułowanej rodziny arystokratycznej. Otrzymał gruntowne wykształcenie, pełnił przez wiele lat funkcję radcy, a następnie prezesa parlamentu w Bordeaux. Brak zainteresowań praktyką skłonił go do sprzedaży urzędu, by tym pełniej poświęcić się studiom teoretycznym. Odbył dłuższą podróż po Europie, obserwując 415 ustrój Wenecji, Rzymu, Węgier, Prus, Holandii i Anglii. Ta ostatnia wywarła nań szczególne wrażenie poprzez oryginalne połączenie wolności politycznej z monarchią. Był typowym *l'homme de lettre* swej epoki, wykazującym skłonność do modnej wówczas anglomanii. Rozgłos przyniosła mu już pierwsza książka, *Listy perskie* (1721 r.), będąca błyskotliwą krytyką panujących stosunków oraz głosem w obronie wolności i tolerancji. Następnie ukazały się *Rozważania o przyczynach wielkości i upadku Rzymian* (1734) oraz pomnikowe dzieło *O duchu praw* (1748 r.)¹, które stało się w niedługim czasie najpoczytniejszą książką oświeconej Europy. Myślenie Monteskiusza było poszukiwaniem nowej formuły wolności, ponieważ kryzys monarchii feudalnej dowodził konieczności radykalnych zmian, chociaż te następować powinny stopniowo, by uniknąć rewolucji, czyli wojny domowej. Książki napisane przed *Duchem praw* były analitycznym poszukiwaniem przyczyn kryzysów, a zasadą rozwiązania okazywała się idea wolności, chociaż ta wymagała przyjęcia konkretnych form instytucjonalnych torujących drogę postępowi, co w sytuacji XVIII-wiecznej Francji oznaczało ustanowienie podstaw ustroju burżuazyjnego. Odpowiedzią i rezultatem tych poszukiwań był *Duch praw*, wskazujący treści nowoczesnej wolności,

¹ Korzystam z: Ch. Montesquieu, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1927.

opartej na idei konstytucji, podziale władz i prawach jednostki. Tym samym stał się Monteskiusz prekursorem późniejszego liberalizmu, w pełni dojrzałego stulecie później.

Liberalizm polityczny XIX w. bezpośrednio nawiązywał do XVIII-wiecznych szkół myślenia, w szczególności Locke'a, Monteskiusza, Woltera czy Diderota, a głównie do liberalizmu ekonomicznego Smitha. Eksponując fizjokratyczną teorię „państwa-stróża nocnego”, liberałowie XIX w. pogłębiali ideologię leseferyzmu (*laissez faire, laissez passer*), zgodnie z którą państwo jako organizacja zabezpieczająca własność i bezpieczeństwo, poprzez minimalną ingerencję w życie społeczne, a szczególnie gospodarcze, wyzwala aktywność jednostki. Interwencjonizm zazwyczaj tę aktywność pomniejsza, chociaż – w przekonaniu Monteskiusza – liberalistyczny model ustrojowy nie był możliwy do osiągnięcia w warunkach francuskiej monarchii absolutnej, natomiast był już realizowany przez porewolucyjną, a więc liberalną, brytyjską monarchię konstytucyjną.

Znanych jest kilka klasyfikacji szkół liberalistycznych, odwołujących się do różnych kryteriów. Pierwszą jest podział na liberalizm arystokratyczny, burżuazyjny, demoliberalizm i liberalizm socjalny. Liberalizm arystokratyczny nawiązuje do najwcześniejszych wzorców tego myślenia, ukształtowanych przez arystokratów XVIII w., wśród których najbardziej reprezentatywny był Monteskiusz. Liberalizm burżuazyjny pełny rozwój uzyskał w XIX w., reprezentując nowych ludzi kapitału, którzy ustanawiali podstawy wolnorynkowej gospodarki. Demoliberalizm powstał z połączenia idei liberalnych z demokratycznymi zasadami ustrojowymi, w szczególności z powszechnym prawem wyborczym i ustrojem parlamentarnym, głosząc konieczność powołania parlamentu reprezentującego całe społeczeństwo. Liberalizm socjalny, zwany socjalliberalizmem, będąc najpóźniejszą odmianą tej szkoły, rozwinął teorię socjalnych funkcji państwa, mających na celu roztoczenie opieki nad warstwami najuboższymi, zazwyczaj nieaprobującymi walki konkurencyjnej. Ta prekursorska pozycja Monteskiusza w znacznym stopniu uwarunkowana była dotychczasowymi osiągnięciami francuskiego Oświecenia. Wskazać tutaj należy wyrazistą w proteście szkołę materialistów francuskich pierwszej połowy XVIII w. oraz reformistyczną doktrynę fizjokratów. Obie te szkoły bezpośrednio oddziaływały na Monteskiusza, wyraźnie eksponującego metody kompromisu. Przede wszystkim nurt materialistyczny, wiążący się z komunistyczną utopią, oznaczał skrajnie materialistyczne pojmowanie świata, w tym życia społeczno-politycznego, prowadząc do teorii mechanistycznych. Poznawczym walorem tej szkoły było ujmowanie materii w ruchu, stanowiącym immanentną cechę materialistycznie pojmowanego świata. W rozumowaniu tym tkwiło zarzewie przedstawiania monar-

chii absolutnej jako klasyczny przykład źle zorganizowanego państwa. Osobowość człowieka łamiącego prawo, złego, zmuszanego jedynie do wymaganego zachowania się, była rezultatem funkcjonowania zdegradowanego ustroju. Rewolucyjne przekształcenie państwa doprowadzić miało do uformowania nowej osobowości jednostki. Zaznaczyć należy, że utopia w XVII w. nie zawsze przybierała postać wizji stosunków komunistycznych (Denis Varaisse d'Alais, Louis Armand De La Hontan, Jonathan Swift), chociaż nurt utopijno-komunistyczny, szczególnie w myśli francuskiej, zaznaczył się widocznym piętnem².

Radykalni materialści-komuniści

Czołowy przedstawiciel materializmu Jean Meslier (1664–1729), autor *Testamentu*, reprezentując ateistyczny radykalizm chłopski, drogę wyzwolenia upatrywał w komunistycznej rewolucji ludowej³. Pozostając pod wpływem materialistów rzymskich (Epikura, Lukrecjusza) oraz interpretowanej w duchu radykalnego determinizmu filozofii Spinozy, Meslier był skrajnym ateistą, pojmując Kościół jako główną ostoję feudalizmu. Przyszłość ustroju upatrywał w komunizmie gminno-agrarnym, gwarantującym skrajny egalitaryzm likwidujący warstwy pasożytnicze i prowadzący do równego podziału pracy. Drugi poczytny komunista-utopista Étienne-Gabriel Morelly był bliżej nieznanym autorem *Kodeksu natury* (1755)⁴, poszukującym źródeł zła w prawie własności:

[...] usuńcie prywatną własność, powtarzam bez przerwy, a zniszczycie na zawsze wszystkie przypadki, które doprowadzają człowieka do rozpaczliwych ostateczności. Twierdzę, że jest największym ze wszystkich nieprawdopodobieństw, by uwolniony od tego tyrana człowiek był skłonny do zbrodni, by kraść, mordował, urządził podboje.

Morelly upatruje podstawowy motyw działania człowieka w dążeniu do szczęścia, będącego przejawem naturalnego odruchu. Brak mu wprawdzie radykalizmu Mesliera, jednak zlikwidowanie prawa własności wiąże z szansą osiągnięcia harmonii interesu ogólnego i jednostkowego.

² K. Koranyi, *Tło historyczne dzieła Monteskiusza*, [w:] J. Bardach i K. Grzybowski (red.), *Monteskiusz i jego dzieło. Sesja naukowa w dwusetną rocznicę śmierci*. Warszawa 27–28 X 1955, Wrocław 1956, s. 15–32.

³ J. Meslier, *Testament*, tłum. Z. Bieńkowski, Warszawa 1955.

⁴ E.G. Morelly, *Kodeks natury*, tłum. D. Malewska, Warszawa 1953.

Według niego rozwój własności był odwrotnością tego procesu, unicestwiając szczęście ludzkie:

Człowiek ma stałe i nieprzewyciężone pragnienie szczęścia, własna bezsilność ostrzega go bez przerwy, że nie może być szczęśliwy bez wzajemnej wymiany usług i pomocy; wie także, że istnieje niezmiernie dużo innych istot opanowanych tym samym pragnieniem.

Produkty wspólnej pracy gromadzone byłyby w magazynach publicznych i rozdzielane przez państwo. Organem ustawodawczym miał być corocznie wybierany senat, sprawujący kontrolę nad organem egzekutywy, jakim był naczelnik narodu.

Gabriel Bonnot de Mably (1709–1785) był duchownym pochodzenia szlachecko-urzędniczego, a najgłośniejsza jego praca to *Zasady praw* (1776)⁵. Podkreślić warto, że poświęcił sporo uwagi Rzeczypospolitej Polskiej, pisząc *O rządzie i prawach Polski* (1781), jak również odbywając na zaproszenie hrabiego Michała Wielhorskiego podróż po Polsce (1771). Doktryna Mably'ego nie wykazuje tej konsekwencji i ducha radykalizmu co myśl Mesliera i Morelly'ego. Główny atak kieruje on na własność prywatną jako powód nierówności oraz przyczynę podziału na ciemieżonych i ciemieżycieli. Uważa, że w Europie spustoszenie osobowości jednostki i społeczeństw, poczynione przez prawo własności, wywarło tak trwałe skutki, iż powrót do pierwotnej wspólnoty wydaje się niemożliwy. Poszukiwać zatem należy rozwiązań najbardziej do tego stanu zbliżonych. Otóż likwidacja zła nastąpić może poprzez równość majątkową, szczególnie w rolnictwie. Realistyczny program zmian minimalnych, stawiający komunistyczną wizję w sferze mitu, zbliża doktrynę Mably'ego do drobnomieszczkańskiej wizji Rousseau. Opowiadając się za pokojową drogą przemian, nie przedstawił bliższej wizji państwa przyszłości. Twierdził, że tępić ono będzie namiętności powiększania bogactw, usunie zbytek, zapewniając równość niewielkiej własności.

Claude Adrien Helvetius (1715–1771), autor poczytnego dzieła *O człowieku*, reprezentuje materialistyczno-mechanistyczną interpretację zachowania jednostek i społeczeństwa⁶. Twierdzi, że ludzie w stanie natury, dążąc do szczęścia, zrzeszyli się w państwo w drodze umowy społecznej. Utylitaryzm stanowi najwyższe dobro w polityce, natomiast zasada użyteczności prowadzi do potępienia despotyzmu.

⁵ G. Mably, *Pisma wybrane*, tłum. B. Suchodolski, Warszawa 1956.

⁶ Por. J. La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, Warszawa 1984.

Każdy akt władzy arbitralnej jest niesprawiedliwy. Władza zdobyta i utrzymana siłą jest władzą, którą inna siła ma prawo odeprzeć. Naród ma prawo zwalczać i niszczyć nieprzyjaciela, w jakikolwiek sposób on by się nie nazywał.

Państwo absolutystyczne okazuje się rezultatem uzurpacji władzy, doprowadzając lud do ostatecznego poniżenia. Racjonalne ustawodawstwo wykorzystywać powinno ludzkie motywacje związane z dążeniem do szczęścia, w rezultacie prawodawca musi zagwarantować pełną integrację dobra ogólnego z interesem jednostek.

Paul Thiry d'Holbach (1723–1789), encyklopedysta i autor *Systemu przyrody*, zakładał, że ludzie są z natury źli, ponieważ takie jest wychowanie, przy czym tyrański rząd odgrywa rolę podstawową⁷. Tyrani mają na celu dobro własne, „nic bowiem łatwiejszego, niż wydawać prawa, kiedy jest się najsilniejszym”. Despotia jest pogwałceniem zasad naturalnych, ponieważ państwo powstało jako rezultat egalitarystycznie pomyślanej umowy. U Holbacha pojawia się myśl, że państwo – jako organizacja władzy – tłumiąc konflikty społeczne, sprzyja wyzyskowi najsłabszych. Postulując równość, ma na uwadze tylko równość wobec prawa, zapewnienie „doskonałej równości między członkami społeczeństwa” uważa za niesprawiedliwe i sprzeczne z naturalnym zróżnicowaniem ludzi. Sens umowy społecznej sprowadza się do wyboru przez suwerena rządu realizującego wolę powszechną.

419

Reprezentanci materializmu mechanistycznego nie wierzyli jednak w siłę ludu, sądzili, że jedynie wybitna jednostka, ktoś w rodzaju „oświeconego monarchy”, przywrócić może rządy rozsądku. „Z woli losu – pisał Holbach – na tronie mogą znaleźć się «monarchowie oświeceni», którzy poznawszy prawdziwą przyczynę ludzkich nieszczęść spróbują je usunąć zgodnie ze wskazaniem rozumu”. Stanowisko to dawało wyraz wierze w możliwości poznawcze rozumu, w tym możliwości ustanowienia przez rozumnego ustawodawcę doskonałego porządku prawnopolitycznego.

Umiarkowany fizjokratyzm

Z drugiej strony Monteskiusz pozostawał pod wpływem doktryny fizjokratów zmierzających do ewolucyjnej przebudowy monarchii. Twórcy fizjokratyzmu francuskiego zajmowali zazwyczaj wysokie stanowiska (Anne Robert Jacques Turgot – minister finansów, François Quesnay – lekarz i domownik Ludwika XV, Pierre-Paul Lemercier de La Rivière

⁷ P. Holbach, *Etokracja*, tłum. K. Szaniawski, Warszawa 1979; *idem*, *System przyrody*, t. 1 i 2, tłum. K. Szaniawski, Warszawa 1957.

– radca parlamentu paryskiego) lub byli „wysoko urodzeni”, jak Pierre Dupont de Nemours czy Victor Riqueti markiz de Mirabeau. Doktryna fizjokratów spotkała się z oddźwiękiem w polskiej myśli, zwłaszcza u Antoniego Popławskiego, Piotra Maleszewskiego czy Józefa Wybickiego, którzy głosili program modyfikacji latyfundiów⁸. Porządek naturalno-przyrodniczy stał się ideą opartą na własności ziemi, w rezultacie rolnictwo pełniło rolę zasadniczej siły rozwoju⁹.

Fizjokraci dzielili społeczeństwo na trzy grupy: klasę świeckich i duchownych właścicieli ziemskich; klasę produkcyjną, czyli rolników uprawiających ziemię z pomocą kapitału, byli to tzw. farmerzy; oraz „klasę jałową”, obejmującą wszystkich poza rolnictwem. Quesnay – sugerując się pracami Williama Harveya o cyrkulacji krwi – w *Tablicy ekonomicznej* nakreślił „fizjologię gospodarczą”, przedstawiającą reprodukcję jako krążenie bogactw między trzema klasami¹⁰. Było to sukcesem myśli fizjokratów, eksponującej również warunki równowagi gospodarczej wraz z metodami jej utrzymania. Liberalistyczny program fizjokratów opierał się na wizji porządku naturalnego, gdzie podstawą były własność, wolność i praca. Lemercier de La Rivière twierdził, że „od samej natury człowiek posiada wyłączną własność swej osoby oraz rzeczy zdobytych przez swe badania i pracę”¹¹. Jednak natura własności nie gwarantuje równości, różna jest bowiem aktywność jednostek. Fizjokraci pojmowali wolność jako prawo swobodnego działania gospodarczego, dając wyraz utylitaryzmowi i liberalizmowi nowego społeczeństwa. Kontraktualna teoria dopełniała całości obrazu, a powstałe na tej drodze państwo powinno być gwarantem naturalnych praw jednostki, stwarzając możliwości bogacenia się. Skonstruowano teorię państwa „stróża nocnego”, stojącego na straży bezpieczeństwa, jedynie interweniującego przy zakłóceniu naturalnego biegu spraw. Ustrój opierać się powinien na dziedzicznej władzy monarszej jako jedynym czynnikiem mogącym pogodzić, poprzez suwerenne decyzje, rozbieżne interesy. W kwestiach gospodarczych monarcha byłby przedsięwzięcą i mimo znacznej naówczas atrakcyjności takiego programu, jego utopijność budziła kontrowersje wśród samych fizjokratów.

⁸ Por. K. Opalek, *Monteskiusz w Polsce*, [w:] J. Bardach i K. Grzybowski (red.), *op. cit.*, s. 245–267; *idem*, *Prawo natury u polskich fizjokratów*, Warszawa 1953, s. 22–43.

⁹ Por. M. Klimowicz, *Oświecenie*, Warszawa 1972, s. 228–328; W. Konopczyński, *Polscy pisarze polityczni XVIII wieku*, Warszawa 1966; W. Korcz, *Problem pracy a miejsce człowieka w społeczeństwie*, Warszawa–Poznań 1983, s. 115.

¹⁰ F. Quesnay, *Tableau économique*, Versailles 1758.

¹¹ Lemercier de la Rivière, *Ordre naturel des sociétés politiques*, Londre 1767, s. 34 (tłum. własne).

Uzupełnieniem była doktryna „absolutyzmu oświeconego”, dająca wyraz wierze w możliwości przekształcenia życia społecznego w oparciu o silną władzę panującego, urzeczywistniającego ideały „filozofów”. Jej czołowym reprezentantem był w okresie wczesnej twórczości Wolter, kierujący swe sympatie w stronę Katarzyny II w Rosji, Fryderyka II w Prusach, Józefa II w Austrii, Karola III w Hiszpanii oraz Stanisława Augusta Poniatowskiego¹². Doktryna ta głosiła, że *despotisme éclairé* najskuteczniej zapewnia realizację ideałów „republiki filozofów”, będąc również wyrazem wiary w możliwości dokonywania przekształceń monarchii absolutnej. „Monarcha oświecony” to już nie panujący z łaski Boga władca i właściciel swego państwa, lecz „pierwszy obywatel”, „wielki urzędnik” czy nawet „główny zegarmistrz”, prowadzący naród według wzorców „wiedzy oświeconej”. Monarcha uczestniczący w krzewieniu racjonalizmu wzmacnia siły burżuazyjne, chociaż – poza brytyjskim wzorcem – nie doczekano się realizacji tego ideału.

Metodologia Monteskiusza

Na tym tle wyraźniej rysuje się arystokratyczna powściągliwość Monteskiusza, bezpośrednio rzutująca na przyjętą przezeń metodologię badawczą. Zaleca on konieczność uwzględniania wielu czynników składających się na ustrój polityczno-gospodarczy. Stąd wyraźna przewaga metodologii indukcyjnej opierającej się na obserwacjach szczegółowych, zwolna torujących drogę uogólnieniom. Nie chodziło mu o wypracowanie wzorców jakiegoś idealnego ustroju, lecz o możliwie pełne uświadomienie sobie wpływu wywieranego przez środowisko geograficzne, w tym warunki klimatyczne, na prawa, obyczaje i moralność konkretnego narodu. „Wiele rzeczy włada ludźmi: klimat, religia, prawa, zasady rządu, przykłady minionych rzeczy, obyczaje, z czego kształtuje się ogólny duch będący ich wynikiem”. Każde państwo ma specyficzny ustrój niedający się po prostu dowolnie reorganizować, a próby takie pozostawać powinny w jedności z tradycją, zwyczajami, moralnością, czyli tym wszystkim, co mieści się w pojęciu „ducha narodu”. Monteskiusz kwestionował skuteczność stosowania w naukach społecznych metody

¹² Por. M. Ossowska, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 299–324; V.I. Parrington, *Główne kierunki myśli amerykańskiej 1620–1800*, Warszawa 1968; T. Stasiwicz-Jasiukowa, *Człowiek i obywatel w piśmieniu naukowym i podręcznikach polskiego Oświecenia*, Wrocław 1979, s. 55–76; por. A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do markizmu*, Warszawa 1973, s. 61–88.

dedukcyjnej. Poznanie tych czynników prowadzić musi do powszechnego odwołania się do indukcji, wraz z porównywaniem ustrojów różnych państw¹³.

Będąc prekursorem współczesnej komparatystyki, Monteskiusz podkreślał jej walory poznawcze i możliwość wykorzystania w doskonaleniu aktualnych rozwiązań prawnych. Formy ustrojowe nie są rezultatem działań przypadkowych, lecz wynikiem prawidłowości rozwoju narodu, tak samo jak historia daje wyraz prawidłowości kształtowania się poszczególnych społeczeństw. W przekonaniu Monteskiusza proces historyczny znajduje swe uwarunkowania w przesłankach o charakterze materialnym i moralnym, a więc w czynnikach działających obiektywnie i ta przesłanka wyznacza zasadniczy postęp w metodologii badawczej.

Jednocześnie Monteskiusz krytykuje wulgarny determinizm geograficzny, zalecając badanie wszystkich czynników wpływających na losy narodu. Podkreśla, że osiągnięcie wyższego stopnia rozwoju cywilizacji bardziej uniezależnia społeczeństwo od fizycznych wpływów środowiska. W tym sensie świadoma aktywność prawodawcy może osłabiać lub neutralizować niekorzystne działanie klimatu. Monteskiusz umiarkowanie i z dystansem odwołuje się do prawa natury, twierdząc, że przybierało ono różny sens i zakres w świadomości ludów, nie stanowiąc jakiejś jednolitej kategorii o jasnych i niezmiennych cechach treściowych. Duch praw i polityka prawa pozostają w związku z racjonalizmem i relatywizmem monteskiuszowskiego podejścia do badania prawa. Duch praw oznaczał zrozumienie współzależności między prawem a środowiskiem geograficznym, religią, obyczajowością, a nawet zamożnością narodu. W gruncie rzeczy żaden z tych czynników nie odgrywa pierwszoplanowej roli, wszystkie tworzą splot warunków wywierających wpływ na instytucje prawne. Pełniejsze zrozumienie treści ducha praw jest wytyczną w stanowieniu prawa mającego chronić wolność obywatela. Liberalizm w ujęciu Monteskiusza nie oznacza anarchii, ponieważ wolność to prawo „czynienia wszystkiego tego, na co ustawy pozwalają”.

Poszanowanie prawa jest nie tylko gwarancją wolności, lecz w równym stopniu bezpieczeństwa jednostki. Nie są to jakieś abstrakcyjne postulaty, ponieważ prawodawca zwracać powinien uwagę na warunki geograficzne i historyczne. Tą drogą uniknąć można nieporozumień i zamierzeń zgoła utopijnych, a rozsądek i racjonalizm państwa tworzą „politykę prawa”. Jest ona programem racjonalnego przekształcenia stosunków społecznych. Polityka prawa powinna być nasycona duchem umiarkowania, oznaczającego

¹³ Por. A. Burda, *Doktryna konstytucyjna Monteskiusza*, [w:] J. Bardach, K. Grzybowski (red.), *op. cit.*, s. 192–221.

również powściągliwość w stanowieniu prawa. Nie należy uchylać systemów obejmujących całokształt stosunków społecznych, lecz odwoływać się do zwyczajów, przekonań czy moralnej dojrzałości jednostki, zmierzając nie tylko do większego poszanowania prawa, lecz zaufania obywatela do rozsądku ustawodawcy. Służyć temu powinna polityka sankcji, której Monteskiusz poświęca sporo uwagi. Wszystko to prowadzi do zachowania „złotego środka” władzy umiarkowanej, będącej gwarantem wolności jednostki. „Wiekuiście doświadczenie uczy, iż wszelki człowiek, który posiada władzę, skłonny jest jej nadużyć, posuwa się tak daleko, aż napotka granicę”¹⁴. Monteskiusz nie zaleca zbyt przywiązania do równości, ponieważ ta działac może destrukcyjnie na jednostki aktywniejsze, siłą rzeczy zrównane z ludźmi biernymi.

Stąd pojęcie konstytucji u Monteskiusza ujmowane jest w dwóch znaczeniach – geograficznym i prawnym. Otóż konstytucja geograficzna zawiera indukcyjnie pomyślany opis środowiska naturalnego, gdzie klimat i rozległość terytorium odgrywają pierwszoplanową rolę. Łatwo zaobserwować, że państwa rozległe i państwa o skrajnym klimacie, to jest zimnym lub gorącym, posiadają ustroje despotyczne, natomiast państwa o klimacie umiarkowanym odwołują się do ustrojów bardziej liberalnych. Natomiast konstytucja w znaczeniu prawnym oznacza podstawowy akt prawny, określający strukturę władzy i będący aktem nadrzędnym względem systemu prawa i osób sprawujących władzę. Także zadaniem konstytucji pisanej jest ustanowienie katalogu praw i wolności obywatelskich, ponieważ ich poszanowanie gwarantuje harmoniczne funkcjonowanie liberalistycznie pomyślanego ustroju burżuazyjno-arystokratycznego. Konstytucja prawna powinna uwzględniać swą podstawę w postaci konstytucji geograficznej, a jej możliwości reformatorskie urzeczywistniają się w poszanowaniu kompromisu między programem konstytucyjnym a rzeczywistością przyrodniczą społeczeństwa. Tymi drogami wyznacza Monteskiusz konieczność odwołania się do programu kompromisu, działającego poprzez ewolucyjne metody przekształcania państwa. Są to jednak metody przekształcania ustroju i to zawsze w duchu umiarkowanego liberalizmu, a zatem konkluzja w postaci racjonalnej monarchii, jako mieszczańsko-arystokratycznego kompromisu, nie wydaje się zaskakująca. Konkluzja ta daje wyraz sympatii Monteskiusza do wzorców brytyjskiej monarchii parlamentarnej jako rezultatu porewolucyjnego kompromisu przebiegającego według wskazań Locke’a¹⁵.

¹⁴ Montesquieu, *O duchu praw*, Warszawa 1927, tłum. T. Boy-Żeleński, t. 1, księga XI, s. 244.

¹⁵ Por. K. Grzybowski, *Montesquieu – kompromis feudalno-mieszczański*, „Państwo i Prawo” 1948, nr 9/10, s. 33–34; Ch. Hill, *Angielska rewolucja 1640 roku*, tłum. B. Szlachta, Warszawa 1957.

Liberalizm Monteskiusza

Liberalizm Monteskiusza opiera się na założeniu obiektywnego prawa rozwoju wolności, interpretowanej jako wolność bierna i czynna, gdzie wolność bierna oznacza jej zakres przejęty przez aktualnie rządzące pokolenie. Wolność czynna to świadomość dążenia do rozszerzenia jej granic, by w dalszym biegu historii przekazać ją następcom. Zasadą okazuje się wyraźna dynamika procesu, który mimo regresów zawsze wykazuje tendencję człowieka do osiągania wyższego stadium czy wyższych możliwości korzystania z wolności. Przekładając sprawę na epokę Monteskiusza, wydaje się, że liberalna arystokracja, współdziałając z encyklopedystami, przystąpiła do realizacji programu mającego na celu reformistyczne przemiany monarchii absolutnej w kierunku monarchii parlamentarnej. Fundamentem przekształceń okazuje się jednak monarchia, pod warunkiem wszakże, że jej ustroj opierał się będzie na nowoczesnych założeniach ustrojowych gwarantujących możliwości urzeczywistnienia nowych horyzontów wolności¹⁶.

424

Filozoficznej problematyce wolności poświęca Monteskiusz księgę XII *Ducha praw*, następującą bezpośrednio po wykładzie o trójpodziale władz (księga XI). Założeniem podstawowym w tym wypadku jest teza, że „nie dość jest omówić wolność polityczną, w związku jej z ustrojem państwa; trzeba ją ukazać w związku z obywatelem”¹⁷. Zasadniczym podziałem jest wolność filozoficzna i wolność polityczna. Otóż wolność filozoficzna opiera się na przekonaniu obywatela, że działa zgodnie z własną wolą. Tutaj nawiązuje Monteskiusz do definicji augustiańskich. Natomiast wolność polityczna oznacza poczucie bezpieczeństwa jednostki w społeczeństwie, w sensie nienaruszalności jej osoby, jeśli zachowuje się zgodnie z prawem. Monteskiusz testuje różne warianty możliwości, gdzie istnieje pierwsza bez drugiej i odwrotnie. Ważne jest natomiast, aby obydwie funkcjonowały równocześnie. Nie jest to sprawa prosta, ponieważ

[...] w większości państw wolność jest bardziej krępowana, naruszana lub gnębiona niż tego ich ustroj wymaga, dobrze jest pomówić o poszczególnych prawach, które w każdym ustroju mogą wspierać lub naruszać zasadę wolności, do jakiej ten ustroj jest zdolny¹⁸.

¹⁶ Por. J. Bardach, *Podsumowanie wyników sesji*, [w:] J. Bardach, K. Grzybowski (red.), *op. cit.*, s. 315–316.

¹⁷ Montesquieu, *O duchu praw*, t. 1, ks. XII, s. 262.

¹⁸ *Ibidem*, s. 263.

Na poparcie tej tezy przedstawia niebezpieczeństwa wynikające z niesprawiedliwego prawa karnego czy polityki sankcji, jak również prawa podatkowego. W sumie zagrożeń dla poczucia bezpieczeństwa jednostki jest bardzo wiele i dopiero przy umiarkowanych i rozsądnych sankcjach, w atmosferze poszanowania prawa, jednostka korzysta z wolności filozoficznej i politycznej równocześnie. Taka sytuacja jest możliwa jedynie w monarchii opartej na podziale władz przy poszanowaniu wolności obywatelskich.

Klasyfikacja ustrojów

Monteskiusz proponuje własną systematyzację ustrojów, opierając się na dwóch kryteriach: po pierwsze natury rządu, oznaczającej badanie organizacyjnych struktur państwa, po drugie zasady rządu, to jest trybu jego działania.

Między naturą rządu a jego zasadą zachodzi ta różnica, że naturą jego jest to, co stworzyło takim, zasadą zaś to, co mu każe działać. Jedno to swoista budowa, drugie to umiejętności ludzkie, które nim poruszają¹⁹.

425

W rezultacie wymienia trzy formy rządów: 1) republikańskie, 2) monarchiczne i 3) despotyczne. W rządzie republikańskim władza należy do narodu (demokracja) lub części narodu (arystokracja); w monarchii władza jednostka, lecz „na podstawie praw stałych i wiadomych”, i tę formę ustroju ocenia Monteskiusz najwyżej, mając na uwadze wzorce angielskie. W despotii „jeden człowiek, bez zobowiązań i bez prawideł, poddaje wszystko swej woli i zachciance”²⁰. Samo przeciwstawienie monarchii i despotii budziło w ówczesnej sytuacji zainteresowanie, dając wyraz potępieniu monarchii absolutnej jako postaci rządów despotycznych. Zasadami demokracji okazują się cnota, skromność i poczucie równości, przy czym Monteskiusz traktuje tę formę jako nierealną, ponieważ cechy te w sumie nie gwarantują przewagi. Zasadą arystokracji jest umiarkowanie, a jej walory w pełni uwidaczniają się, gdy rządzący stanowią szerokie ciało społeczne; „kiedy to część ludu nieposiadająca władzy jest tak wielka, iż rządzący nie mają żadnego interesu w tym, by ją uciskać”²¹, a reszta ludu wobec stanowiących prawo jest „najwyżej tym, czym w monarchii

¹⁹ *Ibidem*, s. 219.

²⁰ *Tamże*, s. 222.

²¹ *Ibidem*, s. 220.

poddani dla monarchy”²². Czystą postać ustroju arystokratycznego zastosować można, niestety, jedynie w małych państwach.

Szczególne zainteresowanie Monteskiusza budzi monarchia i despotia. Naturą monarchii są rządy zgodne z prawem, a honor jest jej zasadą. Gwarantuje ona umiarkowane rządy, oparte na poszanowaniu wolności i praworządności oraz szacunku dla praw stanowych szlachty, duchowieństwa i miast. Parlament wraz z licznymi „ciałami pośredniczącymi”, składającymi się na mechanizm transmisyjny między panującym a poddanymi, stanowią niezawodne gwarancje umiarkowania i ładu. Duch rozsądku i honoru nakazuje monarchii strzec prawa i interesów państwa. W przekonaniu Monteskiusza monarchia jest najbardziej praktyczną formą sprawowania władzy w ówczesnych warunkach. Naturą despotii jest natomiast samowola władcy, a zasadą strach i podejrzliwość poddanych. Despotia ugruntowuje ciemnotę i zacofanie, zaprzepaszcza wolność poddanych, wspierając się na przemocy prowadzącej do „zdziczenia i barbarzyństwa”. Monteskiusz, opowiadając się za monarchią, twierdzi, że jest to jedyna forma, w której w pełni można zastosować system trójpodziału władz. W sensie metodologicznym podział władz okazuje się gwarancją wolności i praworządności. Wolności, ponieważ wzajemne „hamowanie” się władz stawia tamę „alienacji” jednej z nich ponad pozostałe, co zawsze oznacza popadnięcie w rządy despotyczne. Praworządności, ponieważ wzajemne hamowanie się władz prowadzi do ich wewnętrznej kontroli na zasadzie poszanowania prawa i jest to najbardziej znacząca, z punktu widzenia wolności, kontrola państwowa, konstruktywna także dla praw obywatelskich.

426

Trójpodział władz

Podział władz wyłożony został w rozdziale 6 słynnej księgi XI, zatytułowanej *O ustroju angielskim* w dziele *O duchu praw*. Zmierzając do nadania swej teorii większego wyrazu praktycznego, Monteskiusz stwarza wrażenie, że w gruncie rzeczy opisuje ustrój praktycznie istniejący, to jest ustrój angielski. „W każdym państwie istnieją trzy rodzaje władzy: władza ustawodawcza, władza wykonawcza rzeczy należących do prawa narodów i władza wykonawcza rzeczy należących do prawa cywilnego”²³. A dalej wyjaśnia: „Tę ostatnią władzę można nazwać władzą sądenia, drugą zaś po prostu władzą wykonawczą państwa”²⁴. Władzę

²² *Ibidem*, s. 241.

²³ *Ibidem*, s. 220–221.

²⁴ *Ibidem*, s. 221.

ustawodawczą piastować winien dwuizbowy parlament, wykonawczą – monarcha, a sądową – niezawisłe sądy. Rozdzielając władze, chodziło Monteskiuszowi przede wszystkim o gwarancje wolności jednostki, ponieważ połączenie choćby dwóch władz w jednym ręku stwarza niebezpieczeństwo „rządu tyrańskiego”. Podział władz nie powinien oznaczać ich separacji, władze muszą natomiast uzupełniać się, kontrolować i hamować, tak by żadna z nich nie stanęła ponad pozostałymi.

Słynna teoria „hamowania władz” opiera się na systemie „hamulców” wewnętrznych i hamulców zewnętrznych funkcjonujących pomiędzy władzami. Wewnętrznym hamulcem władzy ustawodawczej jest dwuizbowość parlamentu. Izba niższa pochodzić miała z demokratycznie pomyślanych wyborów, izba wyższa powinna być dziedziczna, skupiając ludzi wyróżniających się urodzeniem, bogactwem czy zaszczytami. Tak pomyślany parlament w procesie stanowienia ustaw pozostawał będzie instancją wewnętrznym wyhamowaną, ponieważ zbyt radykalne programy izby niższej zostaną skorygowane przez bardziej konserwatywny senat. Ustawa będzie zatem produktem kompromisu klasowego i w tym znaczeniu odpowiadała będzie popularnemu wówczas pojęciu „woli powszechnej”. Nie ulega natomiast wątpliwości, że tymi drogami poszukuje Monteskiusz możliwości gwarancji kompromisu przy zachowaniu gwarancji wolności. Natomiast prawo zwoływania i odraczania posiedzeń parlamentu przysługiwałoby monarche, mogącemu również sprzeciwić się ustawie godzącej we władzę wykonawczą. Dodatkowym hamulcem dla monarchy było odsunięcie go od prawodawstwa, bez inicjatywy ustawodawczej, a wyposażenie jedynie w prawo weta ustawodawczego. Zatem należący do władzy wykonawczej monarcha stanowił jej najwyższą instancję, oczywiście obok rządu sprawującego bieżącą administrację. Monteskiusz opowiadał się za odpowiedzialnością parlamentarną ministrów, zwalniając z niej monarchę, dowodząc tym samym sympatii względem brytyjskiego systemu parlamentarno-gabinetowego.

Sądy byłyby hamowane przez władzę ustawodawczą oraz znaczną rotację urzędów sędziowskich, co czyniłoby je niezawisłymi, a ich władzę „niewidoczną i żadną”. Egzekucja wyroków należałaby do władzy wykonawczej. „Ale sędziowie narodu to jedynie usta, które wygłaszają brzmienie praw, nieożywione istoty, które nie mogą złagodzić ani ich siły, ani surowości”²⁵. Warunkiem podziału władz okazuje się niepołączalność urzędów (*incompatibilitas*), ponieważ ów podział powinien być nie tylko jakimś systemem teoretycznym, lecz przede wszystkim gwarancją faktycznej wolności jednostki.

²⁵ *Ibidem*, s. 224.

Myśl Monteskiusza wskazuje na rozwój doktryny liberalizmu. Jej autor zmierzał przede wszystkim, przy zachowaniu tradycyjnych form ustrojowych, do znacznej modyfikacji organizacji państwa w poszanowaniu idei wolności jako wartości najwyższej. Myślenie to dowodziło nastania nowej epoki, a idee praworządności, praktycyzmu i racjonalności prawa, także traktowanie prawa jako zjawiska nastawionego na zaspokojenie potrzeb społecznych, zyskiwały sympatię współczesnych. Również wskazane przez Monteskiusza możliwości połączenia tradycyjnych form ustrojowych z nowymi treściami, a więc pogodzenie interesów arystokracji i burżuazji, torowały w gruncie rzeczy drogę światopoglądowi burżuazyjnemu. Cały system myślenia Monteskiusza starał się osiągnąć nową postać wolności opartą na poszanowaniu równowagi społecznej (*aequilibritatis*), mającej, z jednej strony, zagwarantować postęp oparty na wolności, z drugiej, uniknąć rewolucji, niezależnie od tego, w jakiegokolwiek formie miałyby nadejść. Tak pomyślana równowaga istniejąca w racjonalnie pomyślanym państwie uzasadnia – zdaniem Monteskiusza – odwołanie się do formy, jaką będzie nowoczesna – a więc liberalna – monarchia. Równowaga władz w rzeczy samej oznacza równowagę rozwoju państwa, a wszystko to jest możliwe przy gwarancjach wolności, w tym wolności zrzeszeń, słowa, partii i opozycji, a więc wolności krytyki.

Monteskiusz na tle innych teorii podziału władz

Analizując poglądy Monteskiusza, warto dokonać krótkiego przeglądu najbardziej znanych stanowisk myślicieli zajmujących się podziałem władz. Propozycje tutaj spotykane podzielić można na dwie grupy: podział władz równorzędnych – klasyfikacja horyzontalna i podział władz zhierarchizowanych – klasyfikacja wertykalna. Otóż pierwsza grupa teorii „władz równorzędnych” opiera się na katalogu władz z założenia pozostających na tym samym poziomie. Mechanizm ich działania polega na stworzeniu gwarancji poszanowania równorzędności ich funkcjonowania. Sytuacja zwierzchnictwa jednej władzy nad pozostałymi byłaby patologią w tym znaczeniu, że burzyłaby założoną równowagę (*aequilibrium*). Do tych teorii należą wykłady Arystotelesa, Mably’ego, Monteskiusza czy Constanta, a założeniem głównym pozostaje różnie pomyślana, ale jednak równorzędność. Druga grupa teorii zakłada podział poprzez zhierarchizowanie władz, a jej reprezentantami są Locke i Bentham.

Pierwszą teorię podziału władz zaprezentował Arystoteles (384–322 p.n.e.) w *Polityce*. Traktując o „częściach składowych każdego ustroju”, wyróżniał czynnik obradujący, rządzący i sądzący²⁶. Wprawdzie tak skonstruowany podział pozostawał bardziej podstawą analizy funkcjonowania każdego ustroju niż wytyczną zasad jego organizacji czy działania, niemniej oddawał szczególność układu organów państwowych za życia Stagiryty. Dodajmy, że jedną z idei ustroju ateńskiego była wszechstronna kontrola Zgromadzenia Ludowego nad działalnością urzędników. Zgromadzenie co miesiąc głosowało w kwestii zaufania dla urzędników (*apocheirotonia*), a przy negatywnych rezultatach zawieszano funkcjonariusza. Zaznaczyć warto, że rozbudowana kontrola nad „czynnikiem rządzącym” następowała nie tylko w trakcie kadencji, lecz przybierała szczególnie wnikliwą postać po jej zakończeniu²⁷.

Studia nad demokracją ateńską skłoniły Arystotelesa w trakcie opisywania „czynnika obradującego” do podkreślenia funkcji Zgromadzenia Ludowego przybierającej postać kontroli urzędników. Otóż w *Polityce* Arystoteles pisze: „Czynnik obradujący rozstrzyga o pokoju i wojnie, o zawarciu i zerwaniu przymierza, o prawach, o karze śmierci, wygnania i konfiskaty, o wyborze urzędników i ich kontroli”²⁸. Przyjmując więc na ówczesną wielce oryginalną teorię podziału władz, Arystoteles zakładał poprzez podział zadań – wydaje się – swoiste wyrównanie poszczególnych władz.

Wspomniany na początku przedstawiciel nurtu komunistycznego Gabriel Bonnot de Mably (1709–1785) w swych *Zasadach praw* (1776) dowodził podstawowego podziału na władzę ustawodawczą i wykonawczą, do tej drugiej zaliczając sądy. Zasadniczo chodziło mu o pozbawienie monarchy prerogatyw stanowienia prawa przy zachowaniu względnego wyrównania obu władz. Łącząc władzę wykonawczą i sądowniczą, powziął jednak wątpliwości, czy egzekutywa nie zdominuje sądów i w tym celu przedstawił kilka projektów podziałów wewnętrznych administracji, opartych na ścisłym rozgraniczeniu uprawnień. Oświeceniowy racjonalizm znajdował tutaj wyraz w zagwarantowaniu „Narodowi” suwerenności, a jednostce wolności poprzez władzę parlamentarną²⁹.

Wydawać by się mogło, że Monteskiusz, przedstawiając trójpodział odczytywany w dosłownej interpretacji, pozostawał pod silnym wpływem Locke’a w zakresie „władzy federacyjnej”, odpowiadającej jego

²⁶ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowski, Warszawa 1964, ks. IV, rozdz. 11, 12 i 13.

²⁷ Patrz: Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, tłum. L. Piotrowski, Warszawa 1973, LIV.2, s. 90.

²⁸ Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6: *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, s. 67.

²⁹ G. Mably, *Des droits et des devoirs du citoyen*, Paris 1972, s. 12 i nast.

„władzy wykonawczej rzeczy należących do prawa narodów”. Dopiero dalszy wywód wyeksponował klarowny podział na legislatywę, egzekutywę i władzę sądenia. Monteskiusz – w odróżnieniu od Locke’a – zmierział do zachowania „równorzędności” władz, upatrując w tym gwarancji ich „zrównoważonego” funkcjonowania.

Nieco później teorię podziału podjął Benjamin Constant (1767–1830), formujący swe koncepcje w dobie francuskiego dyktatoratu i mający głównie na uwadze ochronę wolności jednostki³⁰. Zasada podziału władz staje się ustrojową gwarancją poszanowania praw jednostki, przy czym Constant, odchodząc od swych wcześniejszych koncepcji rozdzielenia jedynie legislatywy od egzekutywy, wypracował teorię sześciu władz wzajemnie się kontrolujących. Ich katalog przedstawia się następująco: 1) władza monarchy (*pouvoir royal*), określana również jako władza neutralna (*pouvoir neutre*); 2) rząd, to jest ministrowie, a więc egzekutywa (*pouvoir ministériel*); 3) dziedziczna izba wyższa zwana Izbą Parów, określona jako trwała władza przedstawicielska (*pouvoir représentatif de la durée*); 4) pochodząca z wyborów izba niższa, czyli Izba Deputowanych, nazywana przezeń władzą przedstawicielską opinii (*pouvoir représentatif de l'opinion*); 5) władza sądownicza (*pouvoir judiciaire*); 6) władza municypalna (*pouvoir municipal*)³¹.

430 Poza oryginalnością samego podziału równie interesujący wydaje się komentarz Constanta związany z koniecznością ustanowienia „władzy neutralnej” z zadaniem dążenia do koordynacji pozostałych władz. Otóż „władza neutralna” monarchy oceniać miała dążenia rządzących i rządzonych, także wartościując cele stawiane przez państwo³². Podstawowym jej zadaniem było zabieganie o harmonijne funkcjonowanie pozostałych władz, a w wypadku groźniejszych konfliktów czy kryzysów miałyby prawo np. rozwiązywać izby przedstawicielskie, powoływać członków rządu oraz stosować prawo łaski. Zdając sobie sprawę z wyjątkowych uprawnień i politycznych zadań „władzy neutralnej”, Constant początkowo projektował przekazanie jej w ręce jakiegoś niewielkiego ciała przedstawicielskiego, aczkolwiek później ewoluował w kierunku sympatii monarchistycznych, stając się rzecznikiem pomysłu na

³⁰ B. Constant pisze: „Czy to błędna, czy prawdziwa, myśl człowieka jest jego najświętszą własnością: atakując ją, tyrani dopuszczają się przewinień, i to bez względu na to czy mają rację, czy też nie mają”. B. Constant, *Cours de politique constitutionnelle au collection des ouvrages publiés sur le Gouvernement Représentatif*, t. 1, Paris 1861, s. 142.

³¹ B. Constant, *Réflexions sur les constitutions, la distribution des pouvoirs et des garanties dans une monarchie constitutionnelle*, Paris 1814; por. W. Szyszkowski, *Benjamin Constant*, Warszawa–Poznań–Toruń 1984, s. 82 i nast.

³² Por. K. Grzybowski, *Demokracja francuska*, Kraków 1947, s. 59–65, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna liberalizmu arystokratycznego we Francji w latach 1814–1848*, Kraków 1977, s. 110–129.

wzór brytyjski monarchii konstytucyjnej. Koordynując, władza neutralna w podstawowym stopniu kontroluje pozostałe władze, przeciwdziałając próbom uzyskania przewagi przez którąkolwiek z nich. W tym sensie władza neutralna, zapobiegając powstawaniu kryzysów (*pouvoir préservateur*), działa na rzecz współdziałania pozostałych władz (*pouvoir modérateur*). Constant był w równym stopniu przeciwnikiem dyktatury w wydaniu egzekutywy, jak i przewagi legislatywy, jednakowo zagrażających wolności jednostki. W sumie Constant w proponowanym podziale stara się osiągnąć cel główny sprowadzający się do obrony wolności jednostki, „dla której wszystko, co nie jest zabronione, jest dozwolone, podczas gdy dla władz wszystko, co nie jest dozwolone, jest zabronione”³³. System hamowania władz pomyślany został nader szeroko, chociaż Constant wyeksponował uprawnienia „władzy neutralnej” monarchy, w założeniu harmonizującego działania pozostałych władz pozostających zasadniczo w relacjach wzajemnej równorzędności³⁴. Dodajmy, że Constant odmawiał przyznania monarsze prawa inicjatywy ustawodawczej, sugerując, iż ewentualna porażka głowy państwa na forum parlamentarnym znacznie obniży prestiż samego urzędu³⁵.

Druga grupa teorii podziału władz opiera się na hierarchii, eksponując przewagę legislatywy w imię gwarancji suwerenności narodu. Przytoczyć można poglądy znanych liberałów Locke’a i Benthama, zakładających nadrzędność parlamentu, a nawet bezpośrednio samego ludu, będącego gwarantem poszanowania wolności jednostkowych i powszechnych. Hierarchia władz okazuje się metodą zabezpieczającą ich równowagę, przy czym jej zmiany mogłyby prowadzić do ogólniejszego kryzysu³⁶.

Pierwszym reprezentantem tej grupy był John Locke (1632–1704), wyróżniający władzę ustawodawczą, wykonawczą, czyli egzekutywę, oraz władzę federacyjną. Przyjęty podział nie oznaczał ich równorzędności, ponieważ najwyższą, „świętą i nienaruszalną” była władza ustawodawcza, która nie mogła być zmieniona bez zgody ustanawiającego ją ludu (*people*). Podział ten odpowiadał założonej hierarchii władz ze względu

³³ B. Constant, *Wykład polityki konstytucyjnej*, Warszawa 1978, tłum. J. Leśniewska, s. 51.

³⁴ Por. W. Szyszkowski, *Beniamin Constant*, s. 99–101, M. Bożek, *Koncepcja władzy neutralnej Beniamina Constanta*, [w:] L. Dubel (red.), *Idee jako źródło instytucji politycznych i prawnych*, Lublin 2003, s. 405–422.

³⁵ Zwrócił na to uwagę M. Bożek, *op. cit.*, s. 416, przypis 45. Zdaniem B. Sobolewskiej funkcja monarchy miała być połączeniem „władzy i dostojerstwa”. Zob. B. Sobolewska, *op. cit.*, s. 110–129.

³⁶ Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1956; Z. Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1966, s. 144–143; F. Furet, *Prawdziwy koniec rewolucji francuskiej*, tłum. B. Suchodolski, Kraków 1994, s. 234–254, J. Gray, *Liberalizm*, Kraków 1994, s. 115–123.

na ich zadania, przy logicznym wyeksponowaniu przewagi i zwierzchności władzy ustawodawczej. Parlament jest w gruncie rzeczy „władzą powierniczą” (*fiduciary power*), czerpiącą swe kompetencje z mandatu władzy najwyższej należącej do ludu, mogącego w każdej chwili legislatywę usunąć³⁷.

Locke przyjmuje zasadę niepołączalności stanowisk (*incompatibilitas*), uważając, że natura ludzka, która jest skłonna do powiększania swego imperium, zawsze grozi pogwałceniem wolności. Ponadto niepołączalność stanowisk sprzyja ogólniejszej równowadze i harmonii funkcjonowania państwa. W konsekwencji egzekutywa spełnia najszerzej pomyślane „służebne” zadania względem legislatywy, będąc przez nią powoływana i kontrolowana, aczkolwiek Locke nie wyszczególnia osobnej funkcji kontrolującej.

Władza federacyjna zajmuje się prawem wojny i pokoju oraz ogólniejszymi działaniami mającymi na celu podpisywanie przymierzy. W gruncie rzeczy wchodzi w skład władzy wykonawczej, stanowiąc jednak osobną funkcję wynikającą ze specyfiki zadań związanych z zapewnieniem bezpieczeństwa, i powinna być powierzana osobom sprawującym funkcje w zakresie egzekutywy. Locke nie wyodrębnia władzy sądowniczej, ponieważ stanowi ona o wykonywaniu ustaw, pozostając w ramach egzekutywy. Tak więc wyróżnić można dwie grupy organów: legislatywę i egzekutywę oraz trzy „funkcje” państwa związane z wydzieleniem władzy federacyjnej, przy generalnej zwierzchności legislatywy.

Podział władz na zasadzie ich hierarchizacji zaprezentował inny znany utylitarysta angielski Jeremy Bentham (1748–1832), wyróżniając, w polemice z Monteskiuszem, siedem władz, w tym władzę wykonawczą podzieloną na dwanaście części. Ostatecznie eksponując wartości moralne³⁸, w opublikowanym pod koniec życia *Kodeksie konstytucyjnym* (1827–1830)³⁹ wyróżnił cztery władze: najwyższą konstytucyjną, prawodawczą, wykonawczą i sądowniczą⁴⁰. Władza konstytucyjna opiera się na bezpośrednich decyzjach ludu-suwerena, głównie znajdujących wyraz w wyborach czy odwoływaniu deputowanych. Bentham, pozostając pod wrażeniem demokracji referendalnej Rousseau, pod-

³⁷ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 97–112; zob.: Z. Ogonowski, *op. cit.*, s. 191 i nast.

³⁸ J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, patrz rozdz. 6: *O okolicznościach mających wpływ na uczciwość*, s. 71–104. Zob. T. Tulejski, *Od zasady użyteczności do demokracji. Filozofia polityczna Jeremy Benthama*, Łódź 2004, s. 102–108.

³⁹ J. Bentham, *Constitutional Code*, [w:] *idem, The Works of Jeremy Bentham*, J. Borowing (red.), t. 9, Edinburgh 1838–1843.

⁴⁰ Por. R. Małajny, *Trzy teorie podzielonej władzy*, Warszawa 2001, s. 444–445.

kreślał, w imię swych utylitarystycznych założeń, rangę bezpośrednich decyzji ludu-suwerena. Władza prawodawcza oznacza ustawodawczą działalność parlamentu, określającego zakres i tryb funkcjonowania władzy wykonawczej i sądowniczej. Parlament mógł ustanowić system hamulców wyznaczających granice działania egzekutywy i sądownictwa, chociaż nie mógł ograniczyć wolności obywatelskich. W rezultacie hierarchia władz u Benthama przebiegała na zasadzie zwierzchności władzy konstytucyjnej względem prawodawczej, a na niższym, chociaż równym szczeblu, pozostawały podporządkowane im egzekutywa i sądownictwo⁴¹.

Trójpodział w konstytucjonalizmie

Wydaje się, że monteskiuszowski trójpodział osiągnął nadzwyczajną popularność w konstytucjonalizmie już w XVIII w., stając się zasadą konstytucji amerykańskiej z 1787 r., treścią francuskiej *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 r., konstytucji francuskiej z 1791 r., polskiej Konstytucji 3 maja 1791 r., konstytucjonalizmu burżuazyjnego XIX i XX stulecia, w tym polskiej konstytucji z 17 marca 1921 r. Wprawdzie II Rzeczpospolita w konstytucji z 1935 r. odrzuciła podział władz, to jednak powrócił on w monteskiuszowskiej wersji w Małej Konstytucji z 1947 r., nawiązującej do ustawy zasadniczej z 1921 r. Lata obowiązywania Konstytucji PRL z 1952 r. oznaczały odejście od zasady podziału władz na rzecz jednolitości władzy. Jednak bezpośrednio po przemianach 1989 r. powrócono do trójpodziału. Dawała temu wyraz znowelizowana Konstytucja RP z 1952 r. i Mała Konstytucja z 1992 r. W szerokim zakresie nawiązuje do monteskiuszowskich koncepcji obecna Konstytucja RP z 1997 r., chociaż jej rozwiązania wymagają głębszego komentarza.

Podstawowym jednak założeniem wszystkich teorii podziału władz – i to niezależnie od ich równorzędności czy hierarchizacji – pozostaje wymienienie jakiegoś katalogu władz. Była to przez stulecia metoda skuteczna, przynosząca rewolucyjne niekiedy pożytki dla wolności. Rozwój państwa – związany z nowymi instytucjami – stawał przed teoriami podziału władz nowe wyzwania. Od XIX w. chodziło głównie o szeroko pomyslane organy kontroli, obejmujące nie tylko tradycyjne urzędy czuwa-

⁴¹ Por. H. Maślińska, *Bentham i jego system etyczny*, Warszawa 1965, s. 34–54; J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1998; B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 165–177.

jące nad finansami, lecz również powstała w XIX w. funkcję *ombudsmana*. Wiek XX przyniósł kolejne inspekcje np. w ochronie środowiska, danych osobowych, zdrowia, praw konsumentów, handlu czy żywności, i należy poszukiwać jakiejś formuły umieszczenia tych instytucji w ogólniejszej klasyfikacji.

Także Konstytucja RP z 1997 r. w katalogu monteskiuszowskich władz, po omówieniu władzy ustawodawczej (rozdz. IV), wykonawczej (rozdz. V, VI, VII) oraz sądowniczej (rozdz. VIII), zamieszcza rozdział IX zatytułowany *Organy kontroli państwowej i ochrony prawa*, w rzeczy samej stojąc na stanowisku czterech władz. Jednak na tle założenia art. 10 można przyjąć formułę trzech władz plus jedna. Za taką interpretacją przemawia nie tylko systematyka konstytucji, lecz głównie specyfika zadań organów kontroli pozostających poza trójpodziałem. Nie można ich w żaden sposób identyfikować z którąkolwiek z władz w ich monteskiuszowskim rozumieniu, a zatem kontrola powinna być wyodrębniona, pozostając poza tradycyjnym trójpodziałem i tworząc osobną władzę konstruowaną w określonych relacjach z pozostałymi. Błędem było więc ujmowanie kontroli w ramach władzy ustawodawczej, jak czyniła to np. Konstytucja Marcowa. Problem ten starała się prawidłowo rozwiązać Mała Konstytucja z 1947 r., sytuując kontrolę po władzy ustawodawczej i wykonawczej, a przed sądowniczą. Do tej tradycji nawiązuje Konstytucja RP z 1997 r., umieszczając rozdz. IX po unormowaniu wszystkich władz trójpodziału. Tym różni się od Małej Konstytucji z 1947 r., starającej się wkomponować kontrolę pomiędzy monteskiuszowskimi władzami ustawodawczą i wykonawczą a władzą sądowniczą. Sama różnica nie wydaje się tak znacząca, podstawową sprawą jest natomiast dążenie Małej Konstytucji z 1947 r. do poszukiwania rozwiązań określających miejsce kontroli na tle założonego podziału władz.

Dodać warto, że w doktrynie XIX w. władza kontrolująca – wyprowadzana zazwyczaj z kontroli parlamentarnej – określana była jako bezpośrednio powiązana z suwerennością narodu. Czołowy liberał John Stuart Mill głosił, że „najlepsza forma rządu to taka, w której suwerenność, czyli najwyższa władza kontroli, przysługuje całej zbiorowości danego społeczeństwa”, a obywatel powinien sprawować bezpośrednio „kontrolę publiczną”⁴². Konserwatysta Edmund Burke przestrzegał, że „wykonywanie i kontrolowanie władzy jednocześnie jest sprzecznością i niemożliwością”⁴³, a podział władz – zdaniem innego konserwatysty Johna Actona

⁴² J.S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, tłum. A. Kurlandzka, Kraków 1995, s. 77–78, por. R. Ludwikowski, J. Woleński, *J.S. Mill*, Warszawa 1974, s. 55–61.

⁴³ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. A. Czarnota, Warszawa 1994, s. 52–54.

– powinien być podstawą „każdego rządu mającego oparcie w suwerenności narodu”⁴⁴. Nieco później Adhémair Esmein stwierdził, że „naród powinien mieć prawo stanowienia władzy publicznej i rządu oraz kontroli nad nimi, ponieważ władza i rząd istnieją wyłącznie w interesie całego narodu”⁴⁵. Normatywista Hans Kelsen pojmował kontrolę jako podstawę ustroju demokratycznego i legalizmu – „od systematycznej rozbudowy wszystkich instytucji kontroli zależy w dużym stopniu los nowoczesnej demokracji”. Odwrotność tego procesu, sprowadzająca się do „poniechania kontroli”, perspektywicznie byłaby równoznaczna z „samobójstwem demokracji”⁴⁶. W podsumowaniu należałoby podkreślić dwie sprawy – po pierwsze, wyeksponowanie w doktrynie liberalistycznej, pozytywistycznej i normatywistycznej konieczności istnienia kontroli jako gwarancji założeń ustrojowych. Po drugie, fakt, że pod pojęciem władzy kontrolującej rozumiano najszerzej pojętą kontrolę wyprowadzaną z suwerenności narodu, integrującą wszystkie formy składające się na kontrolę parlamentarną, delegowaną na wyspecjalizowane instytucje.

Trzy władze: rządząca, opozycyjna i neutralna

435

Nawiązanie do liberalistycznych przekonań o panowaniu opinii publicznej nad aparatem politycznym skłania również do przedstawienia propozycji nowego podziału władz według dwóch biegunów. Po pierwsze zakłada ona istnienie „władzy rządzącej” w przeciwieństwie do „władzy opozycyjnej”⁴⁷. Biegun „władzy rządzącej” to instytucje znajdujące się w posiadaniu partii czy innych grup zaangażowanych w rządzenie i aktualnie sprawujących władzę na wszystkich szczeblach organizacji państwa. Chodzi o ugrupowania mające przewagę w parlamencie, oczywiście w powoływanym przez nie rządzie, ale również o instytucje

⁴⁴ J.E. Acton, *Essays on Freedom and Power*, Boston 1949, s. 196.

⁴⁵ A. Esmein, *Prawo konstytucyjne*, Warszawa 1921, s. 219 i 344.

⁴⁶ H. Kelsen, *O istocie demokracji*, tłum. K. Grzybowski, Warszawa 1936, s. 99, por. także G. Radbruch, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1938, s. 78.

⁴⁷ Problematykę szeroko pojętej opozycji w systemach politycznych przedstawił E. Zwierzchowski, *Opozycja parlamentarna*, [w:] E. Zwierzchowski (red.), *Opozycja parlamentarna*, Warszawa 2000, s. 9–28. Patrz także: S. Gebethner, *Rząd i opozycja Jej Królewskiej Mości w systemie politycznym Wielkiej Brytanii*, Warszawa 1967; P. Mikuli, *Zasada podziału władz a ustrój brytyjski*, Warszawa 2006, s. 9–45; S. Bożyk, *Prawoustrojowy status opozycji parlamentarnej w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej*, Białystok 2006, s. 15–68; S. Ehrlich, *Oblicza pluralizmów*, Warszawa 1980; Z. Machelski, *Ustrojowe znaczenie opozycji parlamentarnej*, „Państwo i Prawo” 1997, z. 2, s. 67–76.

i organizacje podległe rządowi, ponieważ w tym zakresie dokonuje on swych nominacji. Przy w ten sposób pojmowanej „władzy rządzącej” poprzednie podziały władz nie posiadają tak istotnego znaczenia, ponieważ np. monteskiuszowski trójpodział nie odgrywa tutaj roli podstawowej. Przewaga określonego ugrupowania w parlamencie oznacza mandat powołania rządu, a w ślad za tym mandat mianowania innych władz bezpośrednio uzależnionych od rządu. Zatem eksponowanie – z tego punktu widzenia – przynależności konkretnej instytucji do władzy ustawodawczej czy wykonawczej ma tylko znaczenie klasyfikacyjne, natomiast nie ma znaczenia dla „hamowania” się władz. Większość parlamentarna siłą rzeczy popiera rząd, który został na tej podstawie wyłoniony, a zatem następuje swoiste połączenie programów i zadań władzy ustawodawczej i wykonawczej. W rezultacie granice „władzy rządzącej” przebiegają nierówną linią przez cały aparat państwowy, przy czym najbardziej zaznacza się to w parlamencie i administracji samorządowej.

W przeciwieństwie do tego w państwie demokratycznym funkcjonować musi silna opozycja, zasiadająca przede wszystkim w parlamencie, ale obejmująca zasięgiem swej kontroli cały aparat państwowy⁴⁸. Do powstania i działania „władzy opozycyjnej” niezbędne są gwarancje wolności partii politycznych, przy czym pierwszoplanowa rola przypada tutaj partiom aktualnie będącym w opozycji. „Władza opozycyjna” – korzystając z wolności – staje się jej gwarantem, ponieważ jakkolwiek zamach na wolność partii, tym samym na prawo do opozycji, traktować można jako zamach na zasadę wolności, stanowiący pogwałcenie założeń państwa prawnego. Zatem – jak się wydaje – najbardziej aktywna kontrola, obejmująca całokształt spraw państwowych, gospodarczych czy socjalnych, przebiega w płaszczyźnie ciągłej polemiki i walki politycznej między „władzą rządzącą” a „władzą opozycyjną”. Nazwać ją można „kontrolą polityczną”, ponieważ obejmuje ona wszystkie dziedziny, z tzw. kontrolą społeczną włącznie.

W tym sensie na władzę opozycyjną składa się całokształt instytucji prawnych umożliwiających prowadzenie działalności opozycyjnej, obejmujący również obywatelskie prawo do krytyki. Tak skonstruowany zakres instrumentarium prawnego wykorzystywany przez partie lub obywateli do działalności opozycyjnej staje się obiektywnie czynnikiem dynamizującym cały system polityczny. Pochodną tej dynamiki jest pełniejsza realizacja prawa do informacji, a w jej ramach wskazywanie spo-

⁴⁸ Patrz J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, tłum. B. Szlachta, Kraków 2006, s. 271–287, S. Ehrlich, *Wiążące wzory zachowania. Rzecz o wielości systemów norm*, Warszawa 1995, s. 155–223.

łeczeństwu słabości gwarancji praworządności czy niedociągnięć w realizacji założonego programu rządowego. Warto dodać, że zasadnicze wektory dynamiki życia politycznego uzależnione są od siły opozycji i w tym sensie gwarancje jej niezależności stają się gwarancjami kontroli społecznej.

Założenie istnienia dwupodziału na „władzę rządzącą” i „władzę opozycji” byłoby niepełne, ponieważ powinna istnieć trzecia, „neutralna”, spełniająca funkcje rozjemcze, negocjacyjne czy rozstrzygające. Oczywiście do „władzy neutralnej” należeć powinny sądy powszechne, również sąd konstytucyjny czy trybunał stanu, rzecznicy praw obywatelskich, chociaż mogą należeć do niej inne organy państwowe działające poza czy ponad władzą rządzącą i opozycyjną, a w szczególności instancje szeroko pojętej kontroli publicznej. Jeśli takie założenie spełnia urząd głowy państwa, najlepiej byłoby, aby prezydent pozostawał negocjatorem i rozjemcą wszystkich władz, należąc tym samym do władzy neutralnej. Obiektywnie jednak siła dynamiki państwa prawnego na zasadzie wolności wypowiedzi, w tym wolności partii politycznych, prowadzi do samorzutnego uformowania się władzy rządzącej, opozycyjnej i neutralnej, przy czym zasadniczym forum rozgrywki pozostaje parlament. W rezultacie gwarancje wolności opozycji są gwarancjami wolności w państwie, a ustrojowa rola „władzy neutralnej”, szczególnie sądów, polega na zabezpieczeniu poszanowania tych zasad.

Konkluzje szeroko pomyślanej teorii podziału władz

Doniosłym postulatem wydaje się całkowita separacja władzy neutralnej od pozostałych władz w tym sensie, że nominacje w jej urządach następować powinny wyłącznie w drodze wewnętrznych systemów powołań. Odpowiednie uprawnienia do nominacji, czy to przez parlament, czy prezydenta, nie mówiąc o rządzie, zaprzeczają jakiegokolwiek logice, ponieważ prowadzą do upolitycznienia, a więc zatracenia sensu władzy neutralnej, tym samym z założenia niepolitycznej. Przykładowo nominacja na kierownicze stanowiska w naczelnym organie kontroli państwowej, dokonywana przez prezydenta czy parlament, posiada siłą rzeczy charakter polityczny i wówczas taką instytucję należałoby zaliczyć do „władzy rządzącej”. Podobnie wyglądać mogą wybory do najwyższych instancji sądowych, np. trybunału konstytucyjnego, gdzie nominacje parlamentarne opierają się na kryterium partyjnym – a więc większościowym

– w poparciu konkretnego kandydata. Tymi drogami następować może pośrednie podporządkowanie „władzy neutralnej” względem „władzy politycznej”, oznaczające niebezpieczeństwo degradacji systemu.

Zatem gwarancji autentycznej niezależności i niezawisłości „władzy neutralnej” upatrywać należy w bezwzględnie pomyślanej niepołączalności stanowisk z innymi władzami oraz w przyjęciu zasady samodzielnych nominacji na wszystkie urzędy w jej granicach, następujące w rezultacie wewnętrznego systemu powołań. Całkowicie wyobrażalne jest powoływanie sędziów przez zgromadzenie sędziów Sądu Najwyższego czy wybór sędziów Trybunału Konstytucyjnego przez zgromadzenie sędziów Trybunału Konstytucyjnego, Sądu Najwyższego i Naczelnego Sądu Administracyjnego. Podobnie sprawa wyglądać może z powołaniami rzeczników czy kierowników naczelnych instancji kontroli. W sumie chodzi o to, ażeby „władza neutralna” funkcjonowała autentycznie ponad podziałami, czyli była rzeczywistą władzą neutralną. Niepołączalność stanowisk między „władzą rządzącą” a „opozycyjną” staje się – przy tych założeniach – oczywistością, chociaż z innego punktu widzenia niepołączalność wcale nie jest oczywistością między monteskiuszowskimi władzami ustawodawczą i wykonawczą. Ta ostatnia sytuacja, założona wprawdzie przez Monteskiusza jako *incompatibilitas*, w praktyce nie jest realizowana, co powoduje osłabienie systemu „hamowania” się władz, a więc ich wzajemnej kontroli.

438

Funkcjonowanie tych trzech władz w rzeczy samej polega na zagwarantowaniu swobody i siły działania „władzy opozycyjnej” i stabilności „władzy neutralnej”, ponieważ „władza rządząca” z natury rzeczy kieruje aparatem państwowym. Zatem najbardziej racjonalny model państwa prawnego opierać się powinien na sile władzy „rządzącej”, co jest sprawą oczywistą, lecz w równym stopniu na sile władzy „opozycyjnej” oraz stabilnej i niezależnej władzy „neutralnej”. Dopiero tak pomyślana triada gwarantować może legalność działania państwa jako całości, stając się podstawą rządów legitymnych. W rezultacie jakiegokolwiek dążenie władzy rządzącej do pomniejszenia roli opozycji oceniane być musi jako zamach na demokratyczne państwo prawne. To samo dotyczy funkcjonowania władzy neutralnej, opartej zasadniczo na głowie państwa, sądach, rzecznikach i kontroli, władzy, która powinna orzekać lub formować opinie całkowicie niezależnie, z pełnym poczuciem niezawisłości.

Jeśli w poprzednich teoriach problem „hamowania” się władz nadawał systemowi dynamikę, to przy założeniu podziału na władzę rządzącą, opozycyjną i neutralną dynamika ta uwidacznia się w stopniu bardziej znaczącym. Walka opozycji o władzę jest już urzeczywistnianiem określanej „władzy”, a więc praw deputowanych, a w rezultacie społeczeństwa.

czeństwa, do krytyki „władzy rządzącej”. Celem takiego sposobu realizacji wolności jest nie tylko wskazywanie społeczeństwu słabych stron rządu, ale osiąganie stanu podejmowania decyzji optymalnych, najbardziej zbliżonych do filozoficznej „równowagi” (*aequilibritatis*). Wolność krytyki staje się – przy takim podziale władz – najbardziej znaczącą kontrolą całego systemu i z tego względu „kontrola polityczna” wydaje się jednym z istotnych komponentów składających się na treści definicyjne państwa prawnego. Jeśli konkurencyjna walka władzy rządzącej z opozycyjną urasta do rangi czynnika dynamizującego, to niezależność „władzy neutralnej” pozostaje gwarantem stabilnego funkcjonowania państwa jako całości. Tak więc przy założeniu tej triady osiągamy w jedności dynamikę konkurencji oraz stabilność równowagi całości, co oznaczać może dobrą metodę urzeczywistniania postępu poprzez poszanowanie wolności.

Celem głównym wyróżnienia władzy „rządzącej”, „opozycyjnej” i „neutralnej” jest działanie na rzecz pogłębiania gwarancji wolności, a w rezultacie, jak się okazuje, osiąganie wysokiego stopnia intensywności kontroli politycznej. Tak zdefiniowana kontrola pozostaje liczącą się gwarancją wolności obywatela⁴⁹, a pośrednio wolności społeczeństwa, natomiast dojrzałość do tak pomyślanej wolności świadczyć może o przygotowaniu społeczeństwa do poszanowania zasad ustrojowych pozytywistycznego państwa prawnego. Zatem punktem wyjścia całego rozumowania była konstytucyjna zasada wolności jednostki znajdująca najpełniejszy wyraz w szeroko pojętej wolności wypowiedzi, natomiast punktem dojścia – przy założonej triadzie – okazuje się pogłębienie gwarancji wolności następujące także poprzez jej możliwie konstruktywne wykorzystanie dla dobra państwa.

Prawie dwudziestoletnie obowiązywanie Konstytucji RP z 1997 r. wydaje się znakomitą okazją do oceny nie tylko funkcjonowania poszczególnych instytucji, inspiruje również refleksję nad filozoficznym kształtem konstytucyjnych zasad III RP. W znacznym stopniu taką rolę wypełniła wcześniejsza praca zbiorowa autorstwa wielu konstytucjonalistów, wydana po sześciu latach⁵⁰ obowiązywania Konstytucji RP z 1997 r. Obecnie – z perspektywy już nieco rozleglejszej – można spojrzeć na problemy przedstawione wcześniej i takie właśnie założenie przyświeca niniejszemu tekstowi⁵¹.

⁴⁹ Zob. B. Russell, *Władza i jednostka*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1997, s. 53 i nast.

⁵⁰ L. Garlicki i A. Szmyt (red.), *Sześć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Doświadczenia i inspiracje 1997*, Warszawa 2003.

⁵¹ Por. R.M. Małajny, *op. cit.*; M. Sobolewski, *Zasady demokracji burżuazyjnej i ich stosowanie*, Warszawa 1969.

Otóż we wspomnianej pracy zajmowałem się możliwościami interpretacji teorii podziału władz⁵² na gruncie rozwiązań Konstytucji RP z 1997 r. Podtrzymując dokonane wówczas ustalenia, obecnie doszedłem do konkluzji oznaczających możliwość przyjęcia innej klasyfikacji władz – jak się okazuje – możliwej do zaakceptowania również w świetle postanowień polskiej ustawy zasadniczej.

Bibliografia

- Acton J.E., *Essays on Freedom and Power*, Boston 1949.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowski, Warszawa 1964.
- Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, tłum. L. Piotrowski, Warszawa 1973.
- Bardach J., *Podsumowanie wyników sesji*, [w:] J. Bardach, K. Grzybowski (red.), *Monteskiusz i jego dzieło. Sesja naukowa w dwusetną rocznicę śmierci. Warszawa 27–28 X 1955, Wrocław 1956*, s. 455–465.
- Bentham J., *Constitutional Code*, [w:] J. Bentham, *The Works of Jeremy Bentham*, J. Borowing (red.), t. 9, Edinburgh 1838–1843.
- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958, tłum. B. Nawroczyński, s. 98–112.
- 440 Bożek M., *Koncepcja władzy neutralnej Benjamina Constanta*, [w:] L. Dubel (red.), *Idee jako źródło instytucji politycznych i prawnych*, Lublin 2003, s. 78–98.
- Bożyk S., *Prawounstrojowy status opozycji parlamentarnej w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej*, Białystok 2006.
- Burda A., *Doktryna konstytucyjna Monteskiusza*, [w:] J. Bardach, K. Grzybowski (red.), *Monteskiusz i jego dzieło. Sesja naukowa w dwusetną rocznicę śmierci. Warszawa 27–28 X 1955, Wrocław 1956*, s. 192–221.
- Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. A. Czarnota, Warszawa 1994.
- Constant B., *Cours de politique constitutionnelle au collection des ouvrages publiés sur le Gouvernement Représentatif*, Paris 1861.
- Constant B., *Réflexions sur les constitutions, la distribution des pouvoirs et des garanties dans une monarchie constitutionnelle*, Paris 1814.
- Ehrlich S., *Oblicza pluralizmów*, Warszawa 1980.
- Ehrlich S., *Wiążące wzory zachowania. Rzecz o wielości systemów norm*, Warszawa 1995.
- Esmein A., *Prawo konstytucyjne*, Warszawa 1921.
- Furet F., *Prawdziwy koniec rewolucji francuskiej*, tłum. B. Suchodolski, Kraków 1994.
- Gebethner S., *Rząd i opozycja Jej Królewskiej Mości w systemie politycznym Wielkiej Brytanii*, Warszawa 1967.
- Gray J., *Liberalizm*, tłum. A. Romaniuk, Kraków 1994.

⁵² A. Sylwestrzak, *Nowa interpretacja podziału władz w Konstytucji RP z 1997 r.*, [w:] L. Garlicki, A. Szmyt (red.), *op. cit.*, s. 285–298.

- Grzybowski K., *Demokracja francuska*, Kraków 1947.
- Grzybowski K., *Montesquieu – kompromis feudalno-mieszczański*, „Państwo i Prawo” 1948, nr 9/10, s. 45–56.
- Hill Ch., *Angielska rewolucja 1640 roku*, tłum. B. Szlachta, Warszawa 1957.
- Holbach P., *Etokracja*, tłum. K. Szaniawski, Warszawa 1979.
- Holbach P., *System przyrody*, t. 1 i 2, tłum. K. Szaniawski, Warszawa 1957.
- Kelly J.M., *Historia zachodniej teorii prawa*, tłum. B. Szlachta, Kraków 2006.
- Kelsen H., *O istocie demokracji*, tłum. K. Grzybowski, Warszawa 1936.
- Klimowicz M., *Oświecenie*, Warszawa 1972.
- Konopczyński W., *Polscy pisarze polityczni XVIII wieku*, Warszawa 1966.
- Koranyi K., *Tło historyczne dzieła Monteskiusza*, [w:] J. Bardach, K. Grzybowski (red.), *Monteskiusz i jego dzieło, Sesja naukowa w dwusetną rocznicę śmierci. Warszawa 27–28 X 1955*, Wrocław 1956, s. s. 15–32.
- Korc W., *Problem pracy a miejsce człowieka w społeczeństwie*, Warszawa–Poznań 1983.
- La Mettrie J., *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, Warszawa 1984.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1956.
- Ludwikowski R., Woleński J., *J.S. Mill*, Warszawa 1974.
- Mably G., *Des droits et des devoirs du citoyen*, Paris 1972.
- Mably G., *Du gouvernement et des lois de la Pologne*, Paris 2008.
- Mably G., *Pisma wybrane*, tłum. B. Suchodolski, Warszawa 1956.
- Machelski Z., *Ustrojowe znaczenie opozycji parlamentarnej*, „Państwo i Prawo” 1977, z. 2, s. 98–104.
- Małajny R., *Trzy teorie podzielonej władzy*, Warszawa 2001.
- Maślińska H., *Bentham i jego system etyczny*, Warszawa 1965.
- Meslier J., *Testament*, tłum. Z. Bieńkowski, Warszawa 1955.
- Mikuli P., *Zasada podziału władz a ustroj brytyjski*, Warszawa 2006.
- Mill J.S., *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, tłum. A. Kurlandzka, Kraków 1995.
- Montesquieu Ch., *Listy perskie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1951.
- Montesquieu Ch., *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1927.
- Montesquieu Ch., *Rozważania o przyczynach wielkości i upadku Rzymian*, tłum. L. Sługocki, Łódź 2000.
- Morelly E.G., *Kodeks natury*, tłum. D. Malewska, Warszawa 1953.
- Opąłek K., *Monteskiusz w Polsce*, [w:] J. Bardach, K. Grzybowski (red.), *Monteskiusz i jego dzieło. Sesja naukowa w dwusetną rocznicę śmierci. Warszawa 27–28 X 1955*, Wrocław 1956, s. 354–367.
- Opąłek K., *Prawo natury u polskich fizjokratów*, Warszawa 1953.
- Ossowska M., *Mysł moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966.
- Ogonowski Z., *Locke*, Warszawa 1966.
- Parrington V.I., *Główne kierunki myśli amerykańskiej 1620–1800*, tłum. B. Szlachta, Warszawa 1968.
- Quesnay F., *Tableau économique*, Versailles 1758.
- Radbruch G., *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1938.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1998.

- Russell B., *Władza i jednostka*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1997.
- Sobolewska B., *Doktryna polityczna liberalizmu arystokratycznego we Francji w latach 1814–1848*, Kraków 1977.
- Sobolewska B., Sobolewski M., *Liberalizm*, Warszawa 1978.
- Sobolewski M., *Zasady demokracji burżuazyjnej i ich stosowanie*, Warszawa 1969.
- Stasiewicz-Jasiukowa T., *Człowiek i obywatel w piśmienictwie naukowym i podręcznikach polskiego Oświecenia*, Wrocław 1979.
- Sylwestrzak A., *Nowa interpretacja podziału władz w Konstytucji RP z 1997 r.*, [w:] L. Garlicki, A. Szmyt (red.), *Sześć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Doświadczenia i inspiracje*, Warszawa 2003, s. 239–243.
- Szyszkowski W., *Beniamin Constant*, Warszawa–Poznań–Toruń 1984.
- Tulejski T., *Od zasady użyteczności do demokracji. Filozofia polityczna Jeremego Benthamy*, Łódź 2004.
- Walicki A., *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do markizmu*, Warszawa 1973.
- Zwierzchowski E., *Opozycja parlamentarna*, [w:] E. Zwierzchowski (red.), *Opozycja parlamentarna*, Warszawa 2000, s. 9–28.

Noty biograficzne autorów

Artur Andrzejuk – profesor zwyczajny na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej (po prof. Mieczysławie Gogaczu, którego jest uczniem). Interesuje się filozofią i teologią średniowieczną, a w niej przede wszystkim teorią człowieka. Najważniejsze publikacje to: *Tomasz z Akwinu jako filozof* (Warszawa 2017), *Modlitwy Gertrudy Mieszkówny* (wyd. II, Warszawa 2017), *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych* (Warszawa 2012), *Elementarz filozofii* (Warszawa 2007), *Człowiek i decyzja* (wyd. III zmienione, Warszawa 2007), *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu* (Warszawa 2006), *Gertruda Mieszkówna i jej Modlitewnik* (Warszawa 2006).

443

Iwona Barwicka-Tylek – doktor habilitowany, adiunkt w Katedrze Historii Doktryn Politycznych i Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autorka książek: *Portrety wolności* (Warszawa 2009), *Prawda i sens. Dialektyka – marksizm – komunizm* (Kraków 2016), *Obywatel – nie idiota* (Kraków 2017) oraz współautorka podręcznika *Historia myśli ustrojowej i społecznej* (Warszawa 2009). Członek redakcji i współautorka haseł *Słownika historii doktryn politycznych i prawnych* (t. 3–6, Warszawa 2007–2015). Jej główne zainteresowania naukowe dotyczą metodologii nauk humanistycznych, kulturowych i historycznych uwarunkowań myślenia politycznego, historii polskiej myśli politycznej, różnic w rozumieniu podstawowych idei politycznych (wolność, sprawiedliwość) i ich konsekwencji dla praktyki prawnej i ustrojowej.

Michał Bizon – doktor filozofii, absolwent fizyki i filologii klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego obecne obszary badań obejmują metaetykę w starożytnej greckiej filozofii, w tym greckie koncepcje źródeł normatywności, pojęcie wolnej woli i pojęcie podmiotu. W pracy naukowej zajmował się także grecką epiką oraz retoryką z V w. p.n.e. Autor przekładu *Hippiasza mniejszego* Platona i *Tetralogii* Antyfonta Mówcy.

Janina Gajda-Krynicka – emerytowany profesor zwyczajny Uniwersytetu Wrocławskiego. W badaniach naukowych głównie zajmuje się historią filozofii starożytnej, zwłaszcza filozofii przedplatońskiej: filozofią pitagorejską, sofistyką, starożytnymi teoriami wartości, starożytną myślą polityczną, modelami ustroju doskonałego – pierwsze utopie starożytne, dialektyką i jej postaciami w filozofii platońskiej. Do najważniejszych jej monografii należy zaliczyć: *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej* (Wrocław 1986), *Sofiści* (Warszawa 1989), *Pitagorejczycy* (Warszawa 1996), *Teorie wartości w filozofii przedsokratejskiej* (Wrocław 1992), *Platońska droga do idei: Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii* (Wrocław 1993), *Gdy rozpadły się ściany świata: teorie wartości epoki hellenistycznej* (Wrocław 1995), *Filozofia przedplatońska* (Warszawa 2007). Członek Polskiej Akademii Umiejętności.

444

Olgierd Górecki – doktor nauk prawnych, adiunkt w Katedrze Doktryn Polityczno-Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego. Autor monografii *Obrona państwa ograniczonego. Polityczno-prawna doktryna Herberta Spencera* (Kraków 2013). Jego zainteresowania naukowe koncentrują się na problematyce XIX i XX-wiecznego liberalizmu anglosaskiego oraz współczesnego libertarianizmu i komunitarianizmu. Prowadzi także badania poświęcone problematyce mniejszości narodowych, kategorii wolności oraz metodologii doktryn polityczno-prawnych. W latach 2007–2013 współpracownik Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville’a. Członek zarządu Polskiego Towarzystwa Myśli Politycznej.

Jacek Malczewski – doktor nauk prawnych, absolwent prawa i filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Adiunkt na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania badawcze obejmują historię idei politycznych, bioetykę i prawo medyczne. Autor monografii *Eutanazja: gdy etyka zderza się z prawem* (Warszawa 2012); współautor i sekretarz redakcji *Słownika historii doktryn politycznych* (t. 3–6, Warszawa 2007–2015); współautor podręcznika akademickiego *Historia myśli ustrojowej i społecznej* (Warszawa 2009, wyd. 2 – 2014); współredaktor sześciu prac

zbiorowych. Należy do Polskiego Towarzystwa Myśli Politycznej (członek zarządu w kadencji 2012–2015). W latach 2004–2010 był członkiem zespołu redakcyjnego czasopisma filozoficznego „Diametros” przy Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Od 2010 r. pełni funkcję opiekuna Koła Naukowego Historii Doktryn Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Dawid Nowakowski – doktor filozofii, absolwent Uniwersytetu Łódzkiego. Większość jego publikacji naukowych poświęcona jest myśli renesansowej i reformacyjnej. W 2018 r. ukazała się jego książka poświęcona pojęciu tradycji w filozofii Erazma z Rotterdamu i jej obronie przed krytyką reformacji.

Romuald Piekarski – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Gdańskiego, zatrudniony na stanowisku profesora w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego, przewodniczący Zarządu Oddziału Gdańskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, członek kilku towarzystw naukowych. Jego zainteresowania naukowe dotyczą: sekularyzacji i doświadczania sacrum, etyki cnót, filozofii cywilizacji, filozofii polityki, filozofii religii. Autor ponad 60 publikacji, w tym czterech monografi: *Problem wartości poznawczych literackiego i filmowego dzieła sztuki* (Gdańsk 1993); *Wokół prawdy i interpretacji dzieła literackiego, [w:] Zagadnienia estetyki współczesnej. Sztuka – wartości – poznanie* (Gdańsk 1994), *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót* (Gdańsk 2007), *Machiawelizm, patologia ducha, sacrum i polityka. Eseje z filozofii politycznej* (Sopot 2016). Redaktor prac zbiorowych, członek Rady Naukowej rocznika „Civitas”. Publikował w takich periodykach naukowych jak: „Znak”, „Pieniądze i Więź”, „Prawo i Więź”, „Pro Fide, Rege et Lege”, „Arka”, „Arcana”, „Christianitas”, „Obywatel”. Uhonorowany m.in. Medalem Komisji Edukacji Narodowej za szczególne zasługi dla oświaty i wychowania oraz Odznaczeniem Krzyża Wolności i Solidarności.

Dorota Pietrzyk-Reeves – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, zatrudniona na stanowisku profesora w Katedrze Filozofii Polityki w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania naukowe dotyczą: historii filozofii politycznej, współczesnej filozofii i etyki polityki, teorii społeczeństwa obywatelskiego, demokracji i demokratyzacji, neorepublikanizmu, edukacji politycznej. Autorka monografi: *Idea społeczeństwa obywatelskiego* (Toruń 2004, 2012), *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska* (Kraków 2012), *Civil Society, Democracy and Democratization* (Peter Lang Edition 2016).

Zbigniew Rau – profesor zwyczajny nauk prawnych, kierownik Katedry Doktryn Polityczno-Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego oraz Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville’a. Wieloletni stypendysta i wykładowca uniwersytetów niemieckich, brytyjskich, amerykańskich i australijskich, m.in. *visiting commoner* w Trinity College Cambridge (1985–1988), wykładowca na University of Texas w Austin (1988–1994), *visiting scholar* w Social Philosophy and Policy Center w Bowling State University (1989, 1991), *visiting scholar* w Hoover Institution na Stanford University (1990). Autor i redaktor monografii: *The Reemergence of Civil Society in Eastern Europe and the Soviet Union* (Michigan 1991), *Contractarianism versus Holism: Reinterpreting Locke’s Two Treatises of Government* (Lanham, Maryland 1995), *From Communism to Liberalism: Essays on the Individual and Civil Society* (Łódź 1998), *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku* (Warszawa 2000), *Forgotten Freedom: In Search of the Historical Foundation of Liberalism* (Łódź 2004, wydanie polskojęzyczne: *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, Warszawa 2008), *Bellum iustum versus bellum sacrum. Uniwersalny spór w refleksji średniowiecznej. Konstancja 1414–1418* (Toruń 2014), *Tocquevillian Ideas: Contemporary European Perspectives* (Lanham, Maryland 2014), *Magna Carta: A Central European Perspective of our Common Heritage of Freedom* (New York, Routledge 2016). Przetłumaczył, opatrzył wstępem i komentarzem pierwsze polskie wydanie *Dwóch traktatów o rządzie Johna Locke’a* (Warszawa 1992). Przygotował antologię klasycznych tekstów moralnego wychowania pt. *Księga cnót* (Kraków 2006).

446

Jacek Salij – dominikanin, emerytowany profesor teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Opublikował szereg studiów poświęconych myśli św. Augustyna oraz św. Tomasza z Akwinu. Autor m.in. następujących monografii: *Rozmowy ze świętym Augustynem* (Poznań 1985), *Patriotyzm dzisiaj* (Poznań 2005), *Dar Kościoła* (Poznań 2007), *Horyzonty ostateczne* (Poznań 2015), *Wiara i teologia* (Poznań 2017). Laureat Nagrody Głównej Wydawców Katolickich FENIKS 2004. Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (od 1982), polskiego Pen-Clubu (od 1989), Rady Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa Narodu Polskiego (1992–2016), Komisji Nauki Wiary Episkopatu Polski (1997–2010), Rady Głównej Szkolnictwa Polskiego (1993–1996), Komitetu Nauk Teologicznych PAN (2003–2014). Odznaczony Krzyżem komandorskim z gwiazdą Orderu Odrodzenia Polski (2007) oraz Krzyżem wielkim Orderu Odrodzenia Polski (2017). Jego książki były tłumaczone na język bułgarski, czeski, litewski, rosyjski, słowacki, ukraiński i włoski.

Andrzej Sylwestrzak – profesor zwyczajny nauk prawnych, wykładał prawo konstytucyjne i historię doktryn na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego i Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Od chwili przejścia na emeryturę w 2006 r. pełni funkcję dziekana Wydziału Administracji i Nauk Społecznych Elbląskiej Uczelni Humanistyczno-Ekonomicznej w Elblągu, wykładając prawo konstytucyjne i traktaty lizbońskie. Specjalizuje się w problematyce kontroli państwowej w Polsce na tle porównawczym i w tym zakresie opublikował pięć monografii i około osiemdziesięciu artykułów oraz w problematyce myśli oświeceniowej. Jest autorem obecnie na rynku dziesiątego już wydania *Historii doktryn politycznych i prawnych* oraz kilkudziesięciu artykułów z problematyki tomizmu, starożytnej filozofii helleńskiej oraz współczesnej myśli angielskiej. Był promotorem piętnastu doktoratów oraz przygotował ponad trzydzieści recenzji prac doktorskich i habilitacyjnych.

Jakub Skomial – doktor nauk prawnych, zatrudniony na stanowisku starszego wykładowcy w Katedrze Doktryn Polityczno-Prawnych Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego. Główny obszar jego zainteresowań obejmuje myśl polityczno-prawną średniowiecza, ze szczególnym uwzględnieniem dziejów myśli polskiej późniejszego średniowiecza, oraz myśl polityczno-prawną okresu staropolskiego. Autor publikacji z zakresu historii średniowiecznej myśli polityczno-prawnej obszaru łacińskiego (Manegold von Lautenbach) oraz badacz dziejów polskiej myśli polityczno-prawnej, ze szczególnym uwzględnieniem poglądów średniowiecznych kronikarzy.

Bogdan Szlachta – profesor zwyczajny, kierownik Katedry Filozofii Polityki w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, prawnik i filozof, autor m.in. monografii *Z dziejów polskiego konserwatyzmu* (Kraków 2000) i *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów* (Kraków 2008), kilku zbiorów esejów, kilkuset artykułów naukowych i haseł encyklopedycznych, redaktor wielu prac zbiorowych i wyborów tekstów, redaktor *Słownika społecznego* (Kraków 2004) i współredaktor serii Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej oraz redaktor „Politei. Pisma Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ” (od 2004 r.). Dziekan Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 2008–2016; członek *Academia Europaea* z siedzibą w Londynie i Komitetu Nauk Politycznych PAN.

Tomasz Szczech – doktor nauk prawnych, w latach 2005–2012 adiunkt na Uniwersytecie Łódzkim. Jego badania dotyczą politycznych aspektów reformacji, postrzeganych jako dziedzictwo tradycji augustyniańskiej oraz zagadnień tolerancji religijnej w kulturze zachodnioeuropejskiej i anglosaskiej. Autor m.in. monografii pt. *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina* (Łódź 2006). Obecnie naukowo i dydaktycznie związany z Wyższą Szkołą Handlową we Wrocławiu.

Marek Tracz-Tryniecki – doktor nauk prawnych, adiunkt w Katedrze Doktryn Polityczno-Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego oraz badacz w Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexis de Tocqueville’a, absolwent Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Autor monografii *Myśl polityczna i prawna Alexis de Tocqueville* (Kraków 2009) oraz serii polskich i angielskich tekstów poświęconych różnym jej aspektom. Stypendysta Acton Institute. Współredaktor pracy *Magna Carta. A Central European Perspective of our Common Heritage of Freedom* (New York 2016). Prowadzi we współpracy z Narodowym Centrum Kultury Bibliotekę Staropolskiej Myśli Politycznej, wydając prace Andrzeja Maksymiliana Fredry: *Scriptorium* (Warszawa 2015) i *Militarium I* (Warszawa 2015).