

MATEUSZ NIEĆ

Uniwersytet Wrocławski

## O TZW. AUTORYTARYZMIE DEMOKRACJI ATTYCKIEJ. UWAGI

Rozważania o autorytaryzmie i totalitaryzmie<sup>1</sup> demokracji attyckiej mają bogatą literaturę. Pierwsze opinie o autorytaryzmie demokracji ateńskiej powstają w kręgu demokratów (Lizjasz, Demostenes, Aischines) oraz u krytyków ówczesnej praktyki demokratycznej (Platon, Arystoteles, Ksenofont, Pseudo-Ksenofont). Po upadku demokracji attyckiej nie pojawiają się analizy autorytaryzmu ateńskiego, dopiero po zakończeniu Wielkiej Rewolucji Francuskiej i wojen napoleońskich, w okresie reakcji burbońskiej rozpoczyna się dyskusja o autorytaryzmie antycznych demokracji (pojawia się również wątek Rzymu), rozpoczęta znanym tekstem liberalnego myśliciela Benjamina Constanta z 1819 r. *Wolność starożytnych z wolnością nowoczesną porównana*<sup>2</sup>. Do dyskusji intelektualnej i politycznej wchodzi na stałe zagadnienie autorytaryzmu, a na początku XX w. n.e. totalitaryzmu demokracji<sup>3</sup>, już bez przymiotnika attyckiej, odnoszący się raczej do stalinowskich demokracji ludowych. Tekst ten analizuje niektóre wątki dyskusji o autorytaryzmie, nie roszcząc prawa do wyczerpania tematu.

**I. Krótki komentarz do tytułu, dlaczego tzw. autorytaryzm? Politologia odnosi pojęcie reżimu politycznego do rozważań o ułożeniu stosunków władzy<sup>4</sup>, reżim polityczny nie może być jednocześnie autorytarny i demokratyczny, może być natomiast semi-demokratyczny, semi-autorytarny<sup>5</sup>. Demokracja może prze-**

<sup>1</sup> M. Bankowicz, *Autorytaryzm i totalitaryzm*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, WAM, s. 19–26 i 1481–1490. Zob. J.J. Linz, *Totalitaryzm i autorytaryzm*, [w:] *Władza i społeczeństwo. Antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, red. J. Szczupaczyński, Warszawa 1995, Wyd. Naukowe „Scholar”, a także, F. Ryszka, *Autorytaryzm i faszyzm*, „Kwartalnik Historyczny” 1972, nr 2.

<sup>2</sup> B. Constant, *Wolność starożytnych z wolnością nowoczesną porównana* [*De la Liberté des Anciens Comparée à celle des Modernes*], tłum. W. Dłuski, „Res Publica Nowa” 2003, nr 7.

<sup>3</sup> To zagadnienie nie jest analizowane.

<sup>4</sup> A. Antoszewski, *Reżim polityczny*, [w:] *Studia z teorii polityki*, red. A. Jabłoński, L. Sobkowiak, Wrocław 1998, UW, t. I, s. 89–104.

<sup>5</sup> *Quasi-demokratyczny czy quasi-autorytarny* – określenia rozpowszechnione w literaturze

chodząc w autorytaryzm (i odwrotnie – Hiszpania, Polska). Starożytni Grecy proces przechodzenia czy przerastania demokracji w autorytaryzm (tyranię lub oligarchię według ówczesnej siatki pojęciowej) nazywali oligarchizacją demokracji i formułowali system zabezpieczeń instytucjonalnych, który w tekście zostanie przedstawiony w I części. W II części analizują myśliciele liberalnych, którzy zgłaszają pod adresem Attyki doby Peryklesa zastrzeżenia dotyczące braku wolności indywidualnej, traktując brak wolności indywidualnej jako wyróżnik demokracji ateńskiej, a tym samym wskazują, choć enuncyjnie nie stwierdzają, na semi-demokratyczny charakter reżimu. Myślicielami, którzy z pozycji liberalno-intelektualnej podejmują problem wolności w starożytności, są Benjamin Constant, John E. Acton i Isaiah Berlin.

Demokracja natomiast może być totalitarna<sup>6</sup>, ponieważ totalitaryzm odnosi się do relacji jednostki w państwie i społeczeństwie. Przeciwnością totalitaryzmu jest anarchia (w rozumieniu greckim) lub minimalne państwo liberalne („stróż nocny”). Precyzując, na osi poziomej jest rząd (*government*), między (od lewej) autorytarnym i demokratycznym rozwiązaniem, a na osi pionowej jest państwo (*state*)<sup>7</sup>, między (od góry) anarchią/minimalnym państwem liberalnym a totalitarnym rozwiązaniem. Wówczas powstaną cztery pola: A, B, C i D. Utworzona macierz powinna pokazać następujące ułożenie systemów politycznych: w polach B i D powinno być skupienie demokratycznych rozwiązań (pole B) i autorytarnych rozwiązań (pole D), natomiast w polach A i C powinniśmy mieć rozwiązania hybrydowe, wyjątki lub „dziwy” historii, np. politea Sparty.

**II.** Pierwsze wypowiedzi o tzw. autorytaryzmie demokracji attyckiej pojawiają się u Lizjasza, w Mowie XII: *Przeciwko Eratostenesowi, członkowi rządu Trzydziestu* i XIII: *Przeciwko Agoratosowi w sprawie natychmiastowego uwięzienia*<sup>8</sup>. Lizjasz (450–380 p.n.e.) jest cenionym prawnikiem demokratycznym i prokuratorem<sup>9</sup>. W mowach tych, nie używając określenia autorytaryzm, wska-

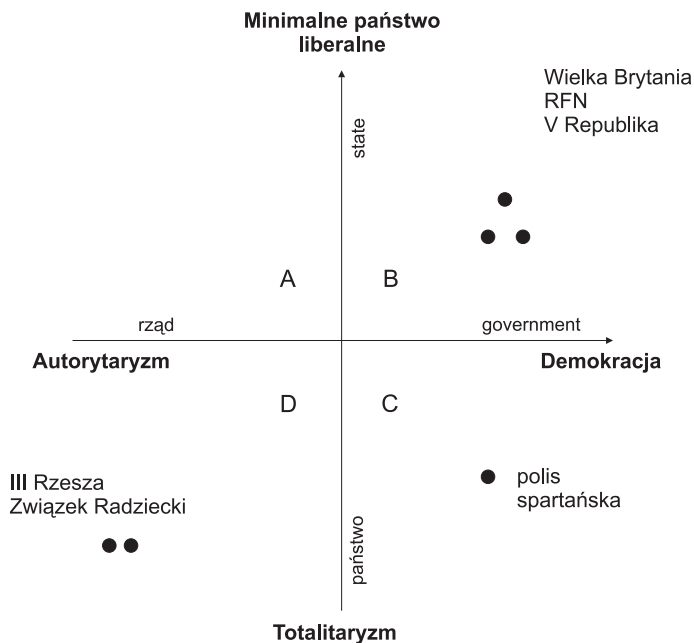
politologicznej są zabarwione ideologiczne, semi nie wskazuje na kwalifikację jakościowo-ilościową (pół), ale na niewypełnianie wszystkich warunków czy wypełnianie ich w niedostatecznym zakresie. Musimy dopowiedzieć, iż nie istnieje jeden zespół instytucji, które decydowałyby o demokratyczności ustroju. „Występuje wiele typów demokracji, a ich zróżnicowane praktyki polityczne prowadzą do odmiennych efektów”, P.C. Schmitter, T.L. Karl, *Czym jest demokracja ... i czym nie jest* [*What Democracy Is ... and Is Not*], tłum. J. Łoziński, [w:] *Władza i społeczeństwo...*, s. 28–29.

<sup>6</sup> F. Ryszka zwraca uwagę na szerokie uczestnictwo w polityce państw totalitarnych „umasowienie polityki” (*Autorytaryzm i faszyzm...*, s. 329), zatem dziedziny demokracji i totalitaryzmu pokrywają się, czyniąc takie odniesienia logicznie prawdziwymi.

<sup>7</sup> W tekście analizuję tylko politykę, nie zajmuję się relacją jednostka–społeczeństwo.

<sup>8</sup> Lizjasz, *Mowy, objaśnienia*, wstęp i tłumaczenie R. Turasiewicz, PAU, Kraków 1998.

<sup>9</sup> Demokracja attycka nie zna sędziów w rozumieniu współczesnym, sędziami są sami obywatele. Heliaia Demos – Sąd Obywatelski (a nie ludowy) był wybierany z obywateli Attyki, którzy ukończyli 30 lat, liczył 6000 sędziów, do poszczególnych spraw powoływano 201, 401 bądź 6000 sędziów. Rozprawa odbywała się w ciągu jednego dnia, każda ze stron miała możliwość jednokrotnego wypowiedzenia się, każdy obywatel sam się reprezentował. Kadencja sądu była kilkuletnia,



zuje na oligarchizację demokracji attyckiej<sup>10</sup>, zawłaszczenia obrad Zgromadzenia Obywateli wspólnoty (*Ekklesia Demos*<sup>11</sup>) przez mniejszościową grupę – heterię arystokratyczną<sup>12</sup>. Przez oligarchizację demokracji rozumiano wówczas pozba-

gdy wszystkich innych urzędów roczna. Heliasta (sędzia–obywatel) sprawował cenioną społecznie funkcję polityczną, trybunały obywatelskie (heliastia) uważano za instytucje polityczne, podobnie jak instytucje religijne, kulturalne (teatr). Emblematy heliastów odnajdujemy w grobach jako cenne pamiątki. Attyka zna natomiast prawników–obrońców, którzy jednak nie mogli występować w sprawach (poza szczególnymi przypadkami), za to mogli pisać mowy obrończe dla swoich klientów oraz prokuratorów występujących w imieniu państwa (wspólnoty). Szerzej: M. Nieć, *Rozważania o pojęciu polityki w świecie attyckim. Studium z historii polityki i myśli politycznej*, Kraków–Wrocław 2006, Księgarnia Akademicka; także H.M. Hansen, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa. Struktura, zasada i ideologia [The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes]*, tłum. R. Kulesza, DiG, Warszawa 1999; także, S. Witkowski, *Państwo greckie. Historia ustroju państw greckich i obraz ustroju Aten i Sparty*, Komitet Wydawniczy Podręczników Akademickich, Warszawa 1938.

<sup>10</sup> Lizjasz, Mowa XII: *Przeciwko Eratostenesowi, członkowi rządu Trzydziestu*, par. 43, 44.

<sup>11</sup> *Ekklesia Demos* – tłumacząc jako Zgromadzenie Obywateli lub Ogólne, które lepiej niż Zgromadzenie Ludowe wyjaśnia sens tej instytucji. Lud w języku polskim ma silne konotacje i kojarzy się z robotnikami i chłopami. Zob. *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1990, PWN, t. II, s. 55–56. Często myli się lud z ludźmi, rzeszą, masą ludzi. Obydwa określenia nie są synonimami. Demos bliższe jest angielskiemu słowu *people*, ale *demos* odnosi się tylko do ludzi posiadających określone uprawnienia polityczne i prawne, pozostała część zbioru to jednostkowy człowiek (i jego wielokrotność), ludzie. Por. semantykę polityczną we francuskiej „Deklaracji praw człowieka i obywatela”.

<sup>12</sup> Heteria oznacza grupę przyjaciół skupioną wokół członków rodu arystokratycznego.

wienie zgromadzenia znaczenia politycznego i prawnego przez ograniczenie dyskusji plenarnej, debaty, sterowanie zachowaniami demosu w zgromadzeniu, sprowadzenie ekklezji do roli „maszynki do głosowania”, przesunięcie ośrodka decyzyjnego do osób wywodzących się z heterii. Marek Bankowicz w *Słowniku społecznym* redagowanym przez Bogdana Szlachtę, będącym syntezą filozofii polityki krakowskiego ośrodka politologicznego, zwraca uwagę, iż oligarchia jest synonimem współczesnego autorytaryzmu<sup>13</sup>. Tak też jest ujmowana przez autora artykułu.

„Rządy Trzydziestu” (411 r. p.n.e.<sup>14</sup>) są dla demokratów przypadkiem przejścia władzy przez oligarchię, reżim autorytarny. Lizjasz oskarżający uczestników tego rządu nie używa określenia oligarchizacja demokracji, lecz oligarchia, wskazując na zewnętrzny mechanizm przejścia władzy. Dla niego są to rządy „obce”, autorytarne, a nie jakaś forma „wypaczonej” demokracji. To nie politea attycka ze swoim mechanizmem funkcjonowania przyczyniła się do przejścia władzy, ale ludzie, którym trzydziestoletnia wojna peloponeska (431–404 p.n.e.) i Sparty wypaczyły charaktery. Opisuje sterowanie zachowaniami tłumu przez demagogów (Kleon). Dopiero z myśli Demostenesa (384–322 p.n.e.), dyskutującego ze „starym” Platonem możemy wyczytać mechanizm wewnętrznego wytwarzania się oligarchizacji demokracji. Wojna nie mogła być już usprawiedliwieniem wypaczenia charakterów. Demostenes dostrzega rolę ciał pośrednich w przejmowaniu władzy i ograniczeniu znaczenia politycznego demosu attyckiego (eklezji)<sup>15</sup>, co jest jedną z przyczyn niesformułowania przez demokratów koncepcji partii politycznej.

W początkach demokracji attyckiej, w okresie istnienia isonomii<sup>16</sup>, koncepcji arystokratycznych demokratów (Kleistenes) opartej na idei równouprawnienia w dostępie do władzy eupatrydów, a nie całej wspólnoty, politea ateńska dąży do zabezpieczenia się przed oligarchią (autorytaryzmem) jednego rodu bądź czło-

<sup>13</sup> M. Bankowicz, *Autorytaryzm*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, s. 23.

<sup>14</sup> Drugi przewrót oligarchiczny był w 404 r. p.n.e., w czasie istnienia 185 lat demokracji attyckiej. Tylko w czasie wojny i to na krótko przeciwnicy demokracji przejmują władzę. Świadczy to – moim zdaniem – o powszechnej i stałej akceptacji dla tej formy rządu mieszkańców Attyki. Zob. Pseudo-Ksenofont, *Rzecz o ustawie ateńskiej*, tłum. i wstęp J. Wierzbicki, Drukarnia J. Pizsa, Nowy Sącz 1895.

<sup>15</sup> Demostenes, *Wybór mów*, tłum. R. Turasiewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, zob. *Mowy olintyjskie*, szczególnie II i III.

<sup>16</sup> Isonomia jest koncepcją arystokratycznych demokratów z pierwszych lat demokracji ateńskiej. Początek można sytuować względnie precyzyjnie na 508/507 r. (archontat Kleistenesa), koniec przypada na pierwsze dziesięciolecie po wojnach grecko-perskich, kiedy to zwycięski demos ateński zażądał poszerzenia uprawnień władczych. Pojawia się wówczas projekt demokracji ateńskiej Peryklesa określanej przez mnie jako *demokratia*. Z tym projektem mamy do czynienia do końca istnienia państwa ateńskiego, z przerwą w okresie wojny peloponeskiej na realizację koncepcji radykalnej demokracji – demagogia. Zatem w okresie 185 lat istnienia demokracji attyckiej pojawiają się trzy projekty demokratyczne. Zob. szerzej: M. Nieć, *Rozważania o pojęciu polityki*, rozdziały I i II.

wieka. Zabezpieczenia przed powrotem do tyranii<sup>17</sup>. Instytucją charakterystyczną dla tego stylu myślenia staje się ostracyzm, sąd polityczny, który początkowo jest skierowany przeciwko rodowi Pizystratów, oświeconych tyranów Attyki i jej nadal wpływowemu przedstawicielowi, Hipparchowi. To w 487 r. p.n.e., zaraz po pierwszym starciu z Persami (Maraton 490 r. p.n.e.), w obawie przed wewnętrznym zagrożeniem, porozumieniem niektórych odsuniętych od władzy przedstawicieli rodów z wrogim państwem „króla królów”, zostaje wprowadzona instytucja ostracyzmu, sądu politycznego wspólnoty nad obywatelem, opartym na opiniach i przekonaniach zgromadzenia, pozwalającym skazać na 10-letnią banicję każdego, kto jest w ocenie wspólnoty zagrożeniem dla bezpieczeństwa państwa i utrzymania demokratycznego ustroju. Pierwszym wskazanym przez wspólnotę, nie mylić ze skazanym, był Hipparch. Niektórzy autorzy sugerują, że to właśnie z myślą o nim tę instytucję wprowadzono.

Ówczesni promotorzy tej instytucji (Kleistenes) mają świadomość różnicy między skazaniem przez sąd (*heliaia*) a wskazaniem politycznym przez wspólnotę (*ekkllesia*)<sup>18</sup>. Dlatego są inne konsekwencje dla wskazanego, nie prawne, ale polityczne. Osoba podana ostracyzmowi nie popełniała przestępstwa w myśl ówczesnego prawa, tylko miała nadmierne ambicje polityczne niemieszczące się w ówczesnej doktrynie prawno-politycznej, majątek jej nie był konfiskowany, mógł być dziedziczony, nie było odbierane obywatelstwo, a tym samym nie traciła przywilejów z nim związanych, prawnie – używając współczesnej przerośni – miała czystą kartotekę. Idei instytucji ostracyzmu nie należy mylić z dosyć często stosowaną szczególnie w IV w. p.n.e. praktyką skazywania przez Sąd Obywatelski przywódców demokracji. Romuald Turasiewicz podaje, iż w 144 procesach karnych przeciwko strategom i innym wyższym dowódcom skazano na śmierć prawie 100 osób<sup>19</sup>. W myśl ówczesnego prawa popełnili przestępstwo, gdy ostracyzm ma na celu „odsunięcie” na jakiś czas „ambitnej” jednostki z wpływu na życie wspólnoty. A to jest zasadnicza różnica.

Z instytucji ostracyzmu skorzystano kilkanaście razy, zastosowano ostracyzm wobec 15 osób<sup>20</sup>. Jak podaje Arystoteles, sądu politycznego obywatele ateńscy nigdy nie znieśli, ale praktycznie od IV w. pozostawał martwą instytucją.

<sup>17</sup> Jak wskazuje Arystoteles w *Ustroju Aten* nienawiść do rządów jednostki jest w Attyce długa, począwszy od królów, a skończywszy na tyranii Pizystratów, która była oceniana negatywnie głównie przez eupatrydów. Zob. J.K. Davies, *Demokracja w Grecji klasycznej* [*Democracy and Classical Greece*], tłum. G. Muszyński, Warszawa 2003, Prószyński i Ska; także W. Lenaguer, *Starożytna Grecja okresu archaicznego i klasycznego*, DiG, Warszawa 1999.

<sup>18</sup> Cechą demokracji attyckiej jest rozpatrywanie spraw przez sądy wspólnotę (eklezja, Areopag) w zależności od woli skarżącego.

<sup>19</sup> R. Turasiewicz, *Objaśnienia*, [w:] *Demostenes, Wybór mów*, s. LXVII; tegoż, *Życie polityczne w Atenach V i IV w. przed n.e. W ocenie krytycznej współczesnych autorów ateńskich*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968.

<sup>20</sup> S. Witkowski, *Państwo greckie...*, s. 276–278.

Institucja ostracyzmu budzi wiele wątpliwości wśród badaczy. Główny zarzut dotyczy dowodów winy: albo jest winny i powinien ponieść karę, albo nie i może działać. Wydaje się jednak, że ten racjonalnie brzmiący argument prawny dla ówczesnych mieszkańców państwa attyckiego nie byłby do końca przekonujący. W myśl ateńskiego poglądu wspólnota (*polis*) nie jest terytorialnym miejscem zamieszkania, ale czasowym<sup>21</sup> miejscem zgromadzenia obywateli wyznających tę samą religię, przejawiających te same zachowania kultowe (*therapeia*), przyjmujących ten sam styl życia, te same wartości, normy, zachowania. *Polis* jest kościołem, państwem (polityką) i społeczeństwem (kulturą). *Politeusthai* oznacza „brać udział w życiu publicznym”, ale też i „żyć”. Poza *polis* nie ma życia dla obywatela ateńskiego. Brać udział w życiu publicznym, czytaj w polityce, jest jedynym godnym zajęciem obywatela Attyki, czymś, co go wyróżnia na tle innych *poleis*. W tak rozumianej wspólnocie nie ma miejsca na bezbożność, nawet jeśli dotyczy Sokratesa, na odmienne postawy czy „prywatne” funkcjonowanie. Tego typu postawy są określane negatywnym terminem *idiotes* i w dłuższym czasie niemożliwe do utrzymania, zagrożone odebraniem obywatelstwa, a tym samym praw i wyrzuceniem poza nawias wspólnoty (*atimia*). Dopiero epoka hellenistyczna nada znaczenie „prywatnemu” człowiekowi w państwie<sup>22</sup>. W demokracji attyckiej każdy obywatel wykazuje zainteresowanie każdym obywatelem, zainteresowanie to jest nawet wspierane przez prawne instytucje. Wspólnota jest ciałem, korpusem składającym się z obywateli *en bloc* mających określone obowiązki i prawa (w takiej kolejności), a nie zgromadzeniem autonomicznych polityczno-prawnych jednostek–obywateli, oderwanych od terytorium, spojonych wspólną tradycją (*usus*), religią, wartościami, normami. Arystotelowskie poszukiwania definicji państwa nie do końca są adekwatne dla Attyki V i I połowy IV w. p.n.e. Nie jednoznaczność Arystotelesa w tym względzie wynika z próby opisu kilku rzeczywistości w jednej definicji<sup>23</sup>. Jego rozważania są charakterystyczne dla „późnej” Attyki (338–323 p.n.e.) i początków państwa hellenistycznego Aleksandra Wielkiego. Zapoczątkowują rozumowanie, które doprowadzi do klasycznej definicji państwa Geорга Jellinka, opartej na terytorium, ludności i rządzie<sup>24</sup>. Wspólnota attycka pozostaje charakterystyczna dla helleńskiego stylu myślenia z okresu Wielkiej Kolonizacji, mimo iż sama nie bierze w kolonizacji udziału. Jest jednością „ideologiczną”, kultem tradycji (kultury) i religii (proto-ideologia), której celem jest „doskonałe i samowystarczalne bytowanie”, „szczęśliwe życie, a reszta

<sup>21</sup> Nie mylić z tymczasowym.

<sup>22</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III: *Systemy epoki hellenistycznej* [*Storia della filosofia antica*, t. III: *I Sistemi dell'Età Ellenistica*], tłum. E.I. Zieliński, KUL, Lublin 2004, s. 188.

<sup>23</sup> Arystoteles, *Polityka*, 1280b, III, 5: 13; 1281a, III, 5: 14. Zob. uwagi K. Grzybowskiego do *Polityki* we wstępie; Arystoteles, *Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowej ekonomiki*, tłum. L. Piotrowicz, wstęp K. Grzybowski, Warszawa 1964, PWN, seria: BKF.

<sup>24</sup> G. Jellinek, *Ogólna nauka o państwie* [*Allgemeine Staatslehre*], tłum. A. Peretiatkowicz, Warszawa 1921 i 1924, Księgarnia F. Hoesicka, t. II, s. 43, 50.



to środki do tego wiodące”<sup>25</sup>. Ten styl myślenia zostanie przejęty przez starożytne chrześcijaństwo, protestantyzm kalwiński<sup>26</sup>. Podboje Aleksandra Wielkiego niszczącego lokalne tradycje Wschodu, narzucające hellenistyczne wzorce, oparte są już na innym myśleniu. Macedonia, mimo iż wywodząca się z helleńskiej etniczności, pozostaje jedną nogą we własnej tradycji państwa terytorialnego, podboju i panowania. To dlatego dopiero w IV w. p.n.e. możliwe jest zauważenie człowieka „prywatnego” w polityce. Hellenistyczne myślenie w tym względzie jest jakościową zmianą. Formułuję to jako supozycję, helleńska wspólnota doprowadza do doskonałości myślenie polityczne przejawiające się w lokalnych społecznościach archaicznych (tradycyjnych), nawet terytorialnie odległych, niepowiązanych więzami łączności, ale mającymi wspólne pierwiastki, Pitagorejsko-Platońskie idee. Państwo powstaje, by realizować wspólne cele, doskonalić jednostkę, by mogła osiągnąć wspólnie to, co nie może jednostkowo. Państwo nie jest związkiem terytorialnym, ale kulturowo-ideologiczną jednością, w której mogą pomieścić się wspólnoty Polinezji i Melanezji, społeczności eskimoskie czy społeczności miejskie Międzyrzecza VI tysiąclecia p.n.e., bądź bardziej rozległa terytorialnie Sparta. Ten styl myślenia jest charakterystyczny dla jednolitych wspólnot kulturowych, protoideologicznych. Jednocześnie kształtuje się inny polityczny wzorzec myślenia, nazwijmy terytorialny, który jest charakterystyczny dla państw barbarzyńskich Wschodu, ale i później państw hellenistycznych, państwa rzymskiego i późniejszych państw narodowych (dynastycznych w XIV–XVII w. n.e., a także etnicznych XIX i XX w. n.e.). Państwa te nie są już tak jednolite kulturowo, może nawet wielokulturowe, kształtując na poziomie praktyki (państwo rzymskie przed-chrześcijańskie, islam) bądź ideologii (państwo francuskie, anglo-brytyjskie) wewnątrzpaństwową normę tolerancji, nieznaną w starożytnej Attyce i Helladzie. Są to dwa różne style myślenia, które stykają się w basenie Morza Śródziemnego, *politea* ateńska doprowadza ideę wspólnoty do końca w Heglowskim rozumieniu. Będzie to miało kolosalne znaczenie dla przyszłej dyskusji w Europie nowożytnej i współczesnej, gdy ponownie odkryty antyk zapośredniczy dyskusję państwa narodowego (dynastycznego, później etycznego) z ideologią (filozofią, polityką) *ojkumene* helleńskiej. Totalitarne ruchy europejskie odnajdą w Helladzie inspirację, a Karl R. Popper dostrzeże w Platonie i spartańskim stylu życia pierwiastki totalitarnego myślenia<sup>27</sup>. Do koncepcji Platońskiej nawiązują Cycero, św. Augustyn, pośrednio przez św. Augustyna protestantyzm i przez Cyncerona

<sup>25</sup> Arystoteles, *Polityka*, 1280b, III, 5: 13; 1281a, III, 5: 14.

<sup>26</sup> S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikański credo Ameryki*, Kraków 1997, SIW „Znak” i Fundacja im. S. Batorego, seria: Demokracja – filozofia i praktyka, *passim*; także: G. Sartori, *Teoria demokracji...*, s. 449–484; V.L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej. Mentalność kolonialna 1620–1800* [*Main Currents in American Thought. The Colonial Mind, 1620–1800*], tłum. H. Krzeczkowski, H. Katz, wstęp, PIW, Warszawa 1968.

<sup>27</sup> K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie* [*The Open Society and Its Enemies. The Spell of Plato*], tłum. H. Krahelska, t. I i II, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1993.

liberalizm. To nie ideologia Platońska, ale głównie helleńska kultura wspólnoty tworzy totalitaryzm kulturowy, przy wielu zastrzeżeniach<sup>28</sup>. Wspólnoty ujmują jednostkę całościowo<sup>29</sup>, w tym sensie totalnie, ale niekoniecznie totalitarnie<sup>30</sup>. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z kulturowym totalizmem jednako- wych (*isotimia*), wolnej demokratycznej wspólnoty, w drugim zaś z polityczno- -ideologiczną totalitarną przemocą autorytarnego państwa. Wspólnota może być oceniana jako totalitarna<sup>31</sup>, gdy jest autorytarna lub totalitarna kulturowo, gdy jest wolna politycznie, demokratyczna. Parafrazując Tertuliana, co mają Ateny do *brunatnego* Berlina?

**III.** Platona możemy uczynić protoplastą krytyków „społeczeństwa mas” (ale nie społeczeństwa masowego) Fryderyka Nietzschego, José Ortegi y Gasseta. „Społeczeństwa mas” biorę w cudzysłów, ponieważ jest to oksymoron. Słowa „mass society” są trudne do jednoznacznej definicji, bliższe znaczeniu tłum, ciżba<sup>32</sup>, intencję autorów tej diagnozy lepiej oddaje określenie tłumy (koniecz- nie liczba mnoga, wskazująca na inny sens niż tłum będący czasową zbiorowo- ścią terytorialną). Wedle tych myślicieli (Nietzsche, Gasset) nie mamy do czy- nienia ze społeczeństwem, tylko stawianiem się (*in statu nascendi*) w okresie anomii, przejścia z jednej epoki (arystokratyczno-feudalnej) do drugiej (prze- myślowej), z hordami nieokrzesanych ludzi, w tym znaczeniu tłumami. Platon analizuje zachowania w zgromadzeniu, posługując się ideologicznym opisem niosącym wyraźnie osobiste przeżycia, negatywne doświadczenia. Przytoczmy fragment z *Państwa*: „kiedy się tłum zbiera i zasiada wspólnie na zgromadze-

<sup>28</sup> Szerzej zob. M. Nieć, *Dwie krytyki Platońskiego projektu państwa*, [w:] *Wobec wolności*, red. M. Reut, Oficyna Wydawnicza PWR., Wrocław 1997.

<sup>29</sup> *Zjawisko wspólnoty (Wybór tekstów)*, red. B. Mikołajewska, The Lintons Video Press, New Haven 1999, *passim*.

<sup>30</sup> Por. ujęcie totalitaryzmu Z. Brzezińskiego i C.J. Friedricha [w:] M. Bankowicz, *Totalita- ryzm*, [w:] *Słownik społeczny...*, s. 1487–1488, także E. Goffman, *Charakterystyka instytucji total- nych [The Characteristics of Total Institutions]*, tłum. red. [w:] *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wybór W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, PWN, Warszawa 1975, s. 150–177. Rozważania R. Nisbeta kontynuują nurt badań chica- gowskiej szkoły socjologicznej.

<sup>31</sup> Przykładem mogą być propozycje K.R. Poppera czy intelektualne przesłania takich fil- mów, jak *Easy Rider* czy *Lot nad kukulczym gniazdem* (także książka K. Keseya o tym samym tytule).

<sup>32</sup> Według H. Lasswella masa to ludzie znajdujący się w jednolitej pod względem społecznym sytuacji, a stosunki między ludźmi mają charakter anonimowy, nie osobisty. Zanik cech świadczą- cych o jakimś stopniu zorganizowania się, „masa to amorficzny twór nie poddający się dalszym podziałom społecznym, składający się z anonimowych względem siebie jednostek, między którymi nie zachodzą jakieś żywsze interakcje, a który swoją aktywnością może przejawiać się raczej w spo- sób właściwy tłumowi już odpowiadający wyżej zorganizowanym zbiorowościom” (S. Kuśmierski, *Teoretyczne problemy propagandy i opinii publicznej*, PWN, Warszawa 1980, s. 36).



niach, na sądach, w teatrach, w obozach czy na innych zebraniach pospółstwa i w hałasie wielkim jedno chwala, a drugie gania tego, co się mówi, albo co się robi, a jedno i drugie z przesadą, pośród okrzyków i oklasków. A pośród nich jeszcze i skały, i otoczenie, w którym są, echem odbija i podwaja hałas pochwał i nagan”. Jak w takich warunkach może być prowadzona merytoryczna dyskusja. „Potem młody człowiek dobrem i złem nazywa to samo, co oni, i robi to samo, co oni, i będzie taki sam, jak oni” (VI, 492bcd)<sup>33</sup>. Stylistykę rozważań Platona pozostawmy bez dalszego komentarza.

Połączenie tradycji i nowoczesności, ten swoisty w tym znaczeniu cywilizacyjno-kulturowy rozwój Hellady ma wpływ na ułożenie koncepcji ustrojowej Attyki. Wówczas bardziej zrozumiałe staje się usadowione instytucjonalne sądownictwo, jeszcze anachroniczne (tradycyjne) w stosunku do innych instytucji, ciągle nie prawa przemawiają, ale woła wspólnoty. Z tego myślenia wypływa przyjęcie zasady, że obywatel nie może wstrzymać się od głosu (prawo Solona), tylko musi się opowiedzieć, po którejś ze stron sporu, musi być osobiście zaangażowany w życie innych członków wspólnoty, wypowiedzieć się. Demokratyczność wspólnoty ateńskiej przejawia się w sposobie podejmowania decyzji w sprawach dotyczących życia i śmierci obywatela czy najważniejszych spraw wspólnoty. W tych sprawach ma prawo decydować tylko i wyłącznie wspólnota na zgromadzeniu wszystkich członków (*Ekklesia Demos* lub *Heliaia Demos* liczy 6000 obywateli, a więc mężczyzn w pierwszym przypadku powyżej 20. roku życia, w drugim 30.), a nie jakaś przedstawicielska instytucja, opowiedzenie się za którąś z opinii musi być wyraźnie większościowe.

Formułuję to jako supozycję badawczą podlegającą dalszej weryfikacji, ale w Attyce (i części Hellady) mamy do czynienia z dwoma procesami cywilizacyjno-kulturowymi: pierwszym na poziomie rozwoju ówczesnej cywilizacji (kultury materialnej) następuje normalny, progresywny rozwój, ani ówczesna architektura czy urbanistyka, rolnictwo czy rzemiosło, wynalazki techniczne nie odbiegają od poziomu, z jakim spotykamy się w kulturach powstałych między Indusem i Dunajem, Nilem a Renem, w okresie świetności cywilizacji Sumeru, Mezopotamii, Egiptu czy Persji. Jest tych cywilizacji podsumowaniem i syntezą, handlowo-rzemieślniczy charakter cywilizacji helleńskiej temu sprzyja. Natomiast w sferze kultury nie-materialnej *ojkumene* helleńska, szczególnie w Jonii, Grecji właściwej, Sycylii i Italii tworzy jakże trafnie określony przez Georga Wilhelma Friedricha Hegla „cud helleński”, niespotykane przyspieszenie w nauce i filozofii, sztuce, literaturze, a także polityce<sup>34</sup>. Między cywilizacją a kulturą, między warunkami bytowymi a antropologiczną stroną człowieka (biologiczną vs

<sup>33</sup> Platon, *Państwo*, tłum. i objaśnienia W. Witwicki, Akme, seria: BFK, Warszawa 1990.

<sup>34</sup> M. Marody, *Technologie intelektu. Językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*, PWN, Warszawa 1987; także J. Goody, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa* [*The Logic of Writing and Organization of Society*], tłum. i wstęp G. Godlewski, UW, Warszawa 2006.

kulturową) wytwarza się dysproporcja łagodzona przez tradycyjny system wierzeń (politeistyczną religię)<sup>35</sup>.

Attycka demokracja łączy w sobie elementy tradycyjne (usytuowanie ekklezji w systemie polityczno-prawnym, instytucja sądownictwa, głosowanie krzykiem) z modernizacyjnymi (podział lokalny, skarga obywatelska, zgodność ustaw z „konstytucją”, instytucje kontrolne). Jest na pograniczu dwóch światów: jednego świata wspólnoty lokalnej, bliskiej opisom antropologów kultury (R. Benedict, B. Malinowski, M. Mauss), drugiego otwierającego nowoczesne, zachodnie państwo. Z jednej strony z dominacją wspólnoty w życiu obywateli, zawłaszczającej prywatność, która nie ma szans wykiełkować, by wypuścić wielobarwnego motyla wolności, z drugiej zaś pojawia się wolna myśl filozoficzno-religijna, nauka, prawa obywatelskie. Ta dychotomiczna natura, jakże specyficzna i wyjątkowa w dziejach, tworzy absolutną demokrację (wyrażenie G. Jellinka), gdzie rządzący i rządzeni są tymi samymi obywatelami, gdzie w długiej historii demokracji ateńskiej było aż 92 500 obywateli ministrami!, a jednodniowymi premierami kilka tysięcy osób, wylosowani! spośród obywateli wspólnoty (prytanów).

IV. Arystoteles (384–322 r. p.n.e.) pełen wyraźnej niechęci do demokratycznej praktyki ateńskiej II połowy IV w. p.n.e., niekryjący fascynacji do macedońskiej dynastii (Filip II, Aleksander I) przy określaniu kryteriów demokratyczności, bardzo trafnie ujął praktykę walki demokratów z przejawami oligarchizacji demokracji, a właściwie z jej już cieniami. Podaję tylko fragment odnośny oligarchizacji, trudny do interpretacji poza autorytarnym kontekstem: Cechą „demokracji jest płacenie wynagrodzeń i to najlepiej wszystkim” oraz (to ten fragment jest zasadniczy) obowiązywanie zasady, że żaden urząd „nie jest dożywotni, jeśli jednak z dawnego ustroju, który uległ zmianie, pozostał taki urząd, wówczas odejmuje mu się wszelką władzę i zamiast w drodze wyboru obsadza się go przez losowanie” (*Polityka*, VI, 1318a). Zatem istotą walki z oligarchizacją demokracji w starożytnej Attyce jest, zdaniem Arystotelesa, koncepcja losowania urzędów. Przedstawmy główne tezy tej koncepcji, centralnej w systemie demokratycznym i stale atakowanej przez arystokratycznych demokratów (Sokrates) i przeciwników demokracji (Platon, Pseudo-Ksenofont) mającej pełnić funkcje zabezpieczenia przed oligarchizacją demokracji. Losowanie urzędów oddaje charakterystyczne dla helleńskiej cywilizacji dualistyczne traktowanie świata (świata bogów i ziemskiego), zależnego od woli bogów i własnej aktywności, która jednak nie może być sprzeczna z przeznaczeniem. Sprzeciwienie się i tak prowadzi do boskiej konieczności, ale z większymi stratami (Sofokles, *Król Edyp*). Człowiek nie jest wolny, ale autonomiczny<sup>36</sup>, sam

<sup>35</sup> J. Legowicz, *Filozofia okresu Cesarstwa Rzymskiego. Jej miejsce w historii, charakter i znaczenie*, Warszawa 1962, PWN, s. 23 i n., zob. rozważania o filozofii rzymskiej platońsko-gnoścycznej i odwrócenie od nauki w II w. n.e., s. 135 i n.

<sup>36</sup> Grecy przez wolność (*eleutheria*) rozumieją hojność w wydatkach i możliwość swobodnego wypowiedzania różnorodnych treści.

podejmuje decyzji, wypowiada się, może wystąpić nawet przeciw bogom, chociaż i tak skazany jest na porażkę, gdy staje się herosem, może walczyć nawet z bogami, ale i tak ulegnie, jest przecież śmiertelny.

Losowanie w przekonaniu plebejskich demokratów, którzy odrzucają po wojnach perskich koncepcje isonomii (Efiates, Perykles), jest instytucją przełamującą dominację arystokracji w dostępie do najważniejszych urzędów. Zdaniem plebejskich demokratów wybory utwierdzają dominację eupatrydów, w bezpośrednim starciu, agonie politycznym gorzej wykształcony obywatel II lub III klasy majątkowej nie może skutecznie konkurować o stanowiska z arystokratą. Nie jest należycie przygotowany ze względu na swoją sytuację majątkową i społeczną, nie nabył cnoty *arete*, stąd dla plebejskich demokratów wypływa postulat powszechnej *paidei* i opłacania urzędników. Tylko wówczas może nastąpić względne zrównanie, równouprawnienie polityczne (drugie rozumienie isonomii), ale nigdy bezwzględna równość. Dopiero przywódcy demagogii wysuną postulat powszechnej równości<sup>37</sup>. W demagogii nastąpi pomieszanie równości politycznej z powszechną równością społeczną.

Instytucje wyłonione w procedurze losowo-uzgodnieniowej<sup>38</sup> były dla plebejskich demokratów gwarancją demokracji. Na niektóre stanowiska (strateg, archont, stanowiska finansowe) odbywały się wybory. Przebiegały one w charakterystyczny dla kultury helleńskiej sposób. Najpierw wyłaniano (w głosowaniu) osoby do określonego stanowiska, do urzędu, następnie po skompletowaniu potrzebnego składu można było zgłaszać kontrkandydatury, ale tylko imiennie do wskazanych kandydatów. Tylko między nimi odbywał się pojedynek (agon). Zdarzało się, że jedna osoba mogła stoczyć kilka takich pojedynków. Gdy nie było już przeciwników, uznawano, że ten skład jest personalnie najlepszy. Personalizacja demokracji attyckiej jest jej kolejnym charakterystycznym rysem wypływającym z kultury agonu staroszlacheckiego, opisywanego jeszcze przez Nauczyciela Hellady w *Iliadzie* i *Odysei*. Ujawnia się w instytucji losowo-uzgodnieniowej i wyborach charakterystyczne dla Attyki połączenie pierwiastków tradycji (agon wyborczy) i nowoczesności (losowanie). Instytucja losowo-uzgodnieniowa jest sprzeczna z całą tradycją helleńską, jest najbardziej krytykowana, natomiast jest charakterystyczna dla demokratycznego myślenia w Attyce, wpływająca z przed-demokratycznego doświadczenia, oddająca obawy przed oligarchicznym zamachem, skutecznie nie dopuszczając do niego. Dla tej praktyki

<sup>37</sup> *Mowa Kleona*, [w:] Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, oprac. R. Turasiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2004, III, s. 37–40.

<sup>38</sup> Procedura jest następująca: wpięrow w poszczególnych demach (jednostkach administracji lokalnej, samorządach lokalnych) następowało zapisywanie obywateli na listy kandydatów do poszczególnych urzędów, z reguły było ich więcej niż miejsc, lecz nie zawsze, następnie poddawano te osoby dokimazji (sprawdzeniu, lustracji moralno-politycznej) i losowano. Uzgodnienie następowało w demach, a losowanie w eklezji, dlatego określam tę procedurę losowo-uzgodnieniową, a nie losową. Demy mogły nie zapisać, sprzeciwić się, jeśli obywatel należycie nie wykonywał obowiązków wobec wspólnoty.

demokratycznej (wypływającej z koncepcji demokracji i demagogii) wydaje się, iż jak najbardziej jest uprawnione określenie kooperacyjna demokracja attycka. Tym bardziej iż demokracja attycka odrzuca ideę podziałów politycznych wewnątrz wspólnoty.

Kolejną zaporą przeciwko oligarchizacji, w pełni świadomie dokonywaną jest opisywane przez Arystotelesa pozbawianie urzędów kompetencji lub nakładanie się oraz tworzenie kolegialnych ciał. Ma to zapobiec zawłaszczeniu demokracji przez grupę lub urząd. W okresie od powstania demokracji attyckiej takim urzędem, wokół którego toczy się spór o uprawnienia i znaczenie polityczne, jest Areopag. Deinarchos w mowie przeciwko Demostenesowi tak stwierdzał: „Oddałeś miasto tej radzie, o której za chwilę powiesz nam, że jest ciałem oligarchicznym”<sup>39</sup>. Dyskusja o Areopagu jest zastępczym polem bitwy między arystokratycznymi demokratami a plebejskimi demokratami. Areopag jest charakterystyczną instytucją dla isonomii, jest radą składającą się z byłych archontów<sup>40</sup>, których rola po wojnach perskich na pewien czas wzrosła, by później zmaleć, następnie w czasie wojny peloponeskiej poszukuje się pomysłów na ponowny wzrost znaczenia tej instytucji. Dla plebejskich demokratów Areopag jest takim symbolem dominacji eupatrydów, nawet w IV w. p.n.e. Krytyka Izokratesa ówczesnej praktyki demokratycznej i pochwała tradycyjnej politei następuje w panegyryku *Pochwała Aten*<sup>41</sup> i mowie *Areopagikos*, która postuluje powrót do ustroju Solona i Kleistenesa z silną pozycją Areopagu<sup>42</sup>. Do jednych z najważniejszych uprawnień Areopagu należy strzeżenie praw przodków, ale na poziomie uprawnień politycznych. Jest trybunałem politycznym, strażnikiem konstytucji (politycznym trybunałem konstytucyjnym). Ma także uprawnienia sądowe (rozpatrywanie spraw o zabójstwo). System polityczno-prawny Attyki dawał obywatelowi prawo wyboru, przed jakim organem ma być rozpatrywana sprawa, albo sąd obywatelski, albo instytucja polityczna.

V. W demokracji attyckiej nie następuje wykształcenie się zawodowych polityków. Jak zauważa Andrzej S. Chankowski, wyróżnienie stałej grupy mówców–polityków jest sprzeczne z głoszonym ideałem demokracji attyckiej, „zgodnie z którym wszyscy obywatele przez uczestnictwo w obradach mogą stać się politykami, a wszystkie urzędy są czasowe i podlegają rotacji”<sup>43</sup>. Zatem demokracja ateńska zdaje się przyjmować założenie sformułowane w głośnej pracy Richarda

<sup>39</sup> *Mowa Deinarchosa przeciwko Demostenesowi*, [w:] H.M. Hansen, *Demokracja za czasów Demostenesa...*, s. 291.

<sup>40</sup> Podobną funkcję w Republice Rzymskiej spełni Senat.

<sup>41</sup> Izokrates, *Pochwała Aten*, tłum. S. Srebrny, [w:] *Literatura starożytnej Grecji epoki niepodległości, Wzory II*, red. T. Zieliński, S. Srebrny, Wyd. J. Mortkowicza, Warszawa, Kraków 1928.

<sup>42</sup> R. Turasiewicz, *Wczesna praktyka retoryczna wobec sądownictwa Areopagu*, „Meander” 1972, nr 6.

<sup>43</sup> A.S. Chankowski, *Ideal przywódcy polis u Demostenesa*, „Meander” 1988, nr 4–5, s. 176.

Michelsa z początku XX w. *Oligarchiczne tendencje organizacji*, iż „przywództwo jest nie do pogodzenia z najistotniejszymi postulatami demokracji”<sup>44</sup>. Ten skrajny pogląd wyrażony w koncepcjach politycznych Attyki dobrze oddaje sposób zapatrywania się na demokrację. Demokracja ateńska pozostaje w poszukiwaniu koncepcji „władzy bez hierarchii”, w tym znaczeniu koncepcji anarchii. W archaicznej Grecji *arche* ma dwa znaczenia „początek” (stąd epoka archaiczna) i „władza”; ten, kto inicjuje<sup>45</sup>, rozpoczyna jest naturalnym i dla naszych rozważań ważniejszym czasowym przywódcą. Grecy rozwiązywanie spraw, inspirowanie (*archein*) łączyli z umiejętnością przekonania, argumentacji (*logos*) i co nie mniej ważne z umiejętnością zdobycia społecznej akceptacji do dalszego wykonania zadania (*prattein*). Nie tylko więc należało w politycznej (pokojowej) argumentacji przekonać wspólnotę, ale też umieć wykonać zadanie. Dzielili ten proces na dwie części, przy czym Ateńczycy akceptowali argumentowanie w dyskusji, a nie narzucanie własnej opinii, odrzucali więc perswazję. Platońska krytyka sofistów („Gorgiasz”), jako pośrednia krytyka perswazji, zdaje się jest akceptowana przez wszystkie siły polityczne w Attyce, zarówno monarchiczne, konserwatywne, jak i demokratyczne. Zatem demokracja grecka poszukuje koncepcji politycznej, która by wyrażała anarchię („władzę bez hierarchii”), personalną, obywatelską wspólnotę w *polis*, całkowicie wolnego człowieka i obywatela, bliską ideałowi rzeźby Fidiasza czy Myrona, czegoś doskonałego, ostatecznego, klasycznego, będącego wzorem dla późniejszych pokoleń. Co ciekawe Grecy w rzeźbie trójwymiarowej (malowanej), a nie malarstwie płaszczyznowym, dostrzegali najlepsze odwzorowanie rzeczywistości, ideał.

Demokracja ateńska realizuje więc zasadę isonomii (równości politycznej i prawnej obywateli) oraz isokratii (równości w dostępie do władzy), natomiast zachwiana jest trzecia zasada isegorii (równości w wypowiedzi, inicjowaniu działań). Czwarta zasada – praworządność „prawo jest panem” – nie do końca jest sprecyzowana. Demokracja attycka rozpoznaje oligarchizację, chociaż jej tak nie nazywa, przynajmniej w V w. p.n.e. Dopiero w publicystyce politycznej Demostenesa w II połowie IV w. p.n.e. pojawiają się zarzuty o zawłaszczaniu obrad zgromadzenia przez nieliczną grupę polityków czy rodzin politycznych, określane jako oligarchizacja. Demokraci (Lizjasz, Demostenes) *heterii* arystokratycznej zarzucali *synomosiai*, tj. zawiązywanie tajnego sprzysiężenia przeciwko państwu; posądzanie o spiskowanie *heterii* wśród demokratów jest powszechne. Uważano, że heteria, jak każda pośrednia organizacja polityczna (kluby polityczne – *hekyrie*, związki podatników – *symmoria*) dąży do przejęcia władzy.

<sup>44</sup> R. Michels, *Oligarchiczne tendencje organizacji* [Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie], tłum. M. Skwieceński, [w:] *Władza i społeczeństwo. Antologia tekstów z zakresu socjologii polityki...*, s. 148.

<sup>45</sup> H. Arendt, *Polityka jako obietnica* [The Promise of Politics], tłum. W. Madej, M. Godyń, posłowie P. Nowak, wprowadzenie J. Kohn, Prószyński i Ska, Warszawa 2007, s. 77.



Demokraci arystokratyczni i plebejscy znoszą wybory, systematycznie następuje ich ograniczanie na rzecz systemu losowo-uzgodnieniowego, nie następuje tworzenie stałego, zawodowego aparatu administracyjnego, mającego swoje zawodowe interesy, niezależne politycznie od wyborców. Powstaje natomiast społeczny (publiczny)<sup>46</sup> aparat państwowy, czasowy, kolektywny z codzienną zmianą przewodniczącego urzędującej prytańii (instytucja *primus inter pares* rządu), a także z losowo wybieranymi przewodniczącymi komisji (współczesne ministerstwa), ze społeczną armią, dowódcami obieralnymi w wyborach, z instytucją obywatelskiej skargi – *graphe paranomon* i *eisangelia eis ton demon*, wobec polityków i urzędników, którzy naruszają porządek polityczny i prawny. Uważano je za filar demokratycznej wspólnoty; pierwsza skarga pozwalała każdemu obywatelowi z oskarżenia cywilnego (prywatnego) postawić polityka przed sądem, który zgłosił niezgodną z prawem i interesem wspólnoty ustawę lub decyzję. Drugi rodzaj skargi zezwalał także z oskarżenia cywilnego (prywatnego) postawienie przed sądem każdego urzędnika, zarówno urzędującego, jak i tego, który zakończył sprawowanie urzędu<sup>47</sup>, za zdradę lub przekupstwo. Obydwie skargi dawały demosowi sprawującemu władzę sądowniczą (*Heliaia Demos*) całkowitą kontrolę nad władzą wykonawczą (przywódcami politycznymi i urzędnikami państwowymi). Ponadto instytucja *epicheirotonii*, oceny przez zgromadzenie bieżącego wykonywania obowiązków przez urzędników–obywateli, co miesiąc (co miesiąc zmieniała się rządzająca 50-osobowa prytańia) i na koniec roku ponownie (ocena całej 500-osobowej rady – Bule), z możliwością powrotu do oceny nawet po paru latach. *Demos* nad samym sobą sprawował stałą kontrolę. Wykazywał wyjątkową czujność i podejrzliwość, o której nieprzychylni demokracji attyckiej publicyści często wspominają.

Demokraci ateńscy dostrzegali zagrożenie tylko po prawej stronie (tyrania, oligarchia). Jeśli przywołamy pierwszą w dziejach dyskusję teoretyczno-polityczną o najlepszym ustroju, spisana przez Herodota z Halikarnasu w *Dziejach*, to odczytamy te obawy<sup>48</sup>. Rozważania Herodota są powszechnie przyjmowane. Ustaliły kanon rozumowania o monarchii, arystokracji i demokracji zarówno

<sup>46</sup> Starożytność grecka nie zna pojęcia „społeczny”, ale zdaje się lepiej opisuje ono ówczesny charakter tego aparatu niż właściwe dla tego okresu pojęcie „publiczny”. Dlatego dokonujemy wyjątku.

<sup>47</sup> Nie znaczy to, że prawo działa wstecz, skarga bowiem nie jest prawna we współczesnym znaczeniu, tylko polityczno-moralna, dotyczy spraw życia i śmierci całej wspólnoty. Doktryna państwa attyckiego przyjmuje w tym względzie pogląd, iż *demos* się nie myli, tylko zostaje wprowadzony w błąd. Więc ponownie rozpatruje postępowanie urzędników, polityków, dowódców, mając prawdziwe dane, a nie fałszywe. Tego typu postępowanie było częste. Nikt nie mógł sądzić, iż ucieknie przed „moralną” sprawiedliwością *dike*, ale nie przed prawną *ius*, której Grecy nie znają. W sprawach racji stanu nie znano instytucji przedawnienia.

<sup>48</sup> *Debata siedmiu mędrców*, [w:] *Herodot z Halikarnasu, Dzieje*, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 1959, III, 80. W debacie czynny udział bierze tylko trzech mędrców, możliwe że trzech milczących „mędrców” (wówczas muszą być w cudzysłowie) to negatywne odpowiedniki tych ustrojów, odpowiednio tyrania, oligarchia i ochlokracja. Siódmym tekstem to Herodot.



wśród zwolenników, jak i przeciwników tych form. Zdaje się, iż Herodot dosyć rzetelnie oddał te trzy podstawowe style myślenia politycznego. Późniejsza refleksja ich nie neguje, jedynie uzupełnia, ale zarówno u Platona, jak i Arystotelesa i publicystów przychylnych demokracji odnajdziemy Herodotowe wątki. Zagrożeniem dla demokracji są rządy oligarchii (arystokracji) lub tyranii (monarchii)<sup>49</sup>: oligarchizacja *de facto* dla zwolenników demokracji nie istnieje, jest to raczej epitet polityczny skierowany pod adresem przeciwników, na poziomie oskarżenia o zamach stanu. W takim kontekście Lizjasz używa tego terminu, gdy oskarża polityków zasiadających w „Rządzie Trzydziestu”. Dla plebejskich demokratów był to zamach stanu, spisek. Demostenes też w tym kontekście używa tego terminu, zawłaszczenia zgromadzenia, albo przez grupę podatników, albo przez polityków. Sama demokracja dla jej zwolenników nie ma wad. W podziale Arystotelesa, w tej części dyskusyjnej, demokracja jest negatywną formą *politei*. Co ciekawe wymieniając cztery formy demokracji, dwóm formom przyznaje pozytywne oceny (rolniczej i pasterskiej). *Politea* w znaczeniu Arystotelowskim, nie może być opozycją do demokracji, Stagiryta lub późniejsi jego uczniowie popełniają tutaj błąd. *Politea* (bliższa isonomii) jest koncepcją opartą na innej propozycji aksjologicznej, bliższa jest starożytnemu rozumieniu republiki. Nie wypływa z ilościowego podziału w dostępie do władzy, zaproponowanego przez Pindara z Teb czy Herodota z Halikarnasu – Jeden, Nieliczni, Wielu (monarchia, arystokracja i demokracja)<sup>50</sup>, ale wypływa z rozważań o etyczności polityki, o dobru, cnotach obywatelskich. Cechą demokracji dla Arystotelesa jest zasada wolności, a nie większości<sup>51</sup>.

VI. Krytyka demokracji attyckiej, jaka pojawia się prawie po 22 wiekach (322 p.n.e.–1815/1819 n.e.), co ciekawe, dotyczy do tej pory niekwestionowanego argumentu wolności w Atenach. Nawet ówczesni krytycy demokracji (Platon, Ksenofont, Arystoteles, Stary Oligarcha) czy jej zwolennicy (Perykles, Herodot, Tukidydes, Lizjasz, Demostenes) tę cechę demokracji bardzo eksponują. W słynnym Epitafie Tukidydesowo-Peryklesowym czy mowie Lizjasza problem wolności jest centralnym zagadnieniem. Przywołajmy dwa przykłady, według kolejności wymienionych autorów (enumeracja i zmiana stylistyki dokonana przez M.N.).

Zdaniem Peryklesa definiującego pojęcie demokracji Ateńczycy nazywają „ten ustrój demokracją, ponieważ:

- 1) opiera się na większości obywateli, a nie na mniejszości;
- 2) w sporach prywatnych każdy obywatel jest równy w obliczu prawa;
- 3) jeśli zaś chodzi o znaczenie, to jednostkę ceni się nie ze względu na jej przynależność do pewnej grupy, lecz ze względu na talent osobisty, którym się wyróżnia;

<sup>49</sup> Negatywne Arystotelowskie przeciwieństwa.

<sup>50</sup> Arystoteles neguje ten podział, bo, jak powiada, w każdym systemie decyduje wola większości.

<sup>51</sup> Arystoteles, *Polityka*, IV, 1293b, 6; 4.

4) nikomu też, kto jest zdolny służyć ojczyźnie, ubóstwo albo nieznanie pochodzenie nie przeszkadza w osiągnięciu zaszczytów;

5) w naszym życiu państwowym kierujemy się zasadą wolności<sup>52</sup>.

Perykles wyróżnia zatem następujące cechy systemu demokratycznego: większościową legitymację społeczną, równość obywateli wobec prawa, praworządność, w rozumieniu greckiego terminu *eunomia* oznaczającego dobre i sprawiedliwe prawo, prawość społeczną oraz wolność polityczną. „Argument o wolności” (pkt 5) może być niejednoznacznie interpretowany, ale Perykles zapodany nam przez Tukidydesa nie ma wątpliwości co do istnienia wolności politycznej w Attyce, nie tylko wspólnotowej, lecz także indywidualnej. Jeśli „argument o wolności” odczytamy szeroko, nie tylko z ostatniego zdania, lecz także z wcześniejszych definicyjnych sformułowań, konstytuujących tę wypowiedź i definicję demokracji, to zarówno punkty 2, 3 i 4 możemy odnieść do rozważań o wolności jednostki. Wolność jednostki musimy odczytywać na tle całej doktryny państwa attyckiego i *ojkumene* helleńskiej, a więc jednorodnej kulturowo wspólnoty jednakowych (*isotimia*) – kulturalistyczne ujęcie wspólnoty, a nie terytorialne. Greckie ujęcie jest wyraźnie odmienne niż późniejsze koncepcje rzymskie (i nowożytnie liberalne), wprowadzające zagadnienie tolerancji odmiennych społeczności, ale akceptujących i niekwestionujących władzę republiki bądź cesarza. Grecy i cała myśl demokratyczna nie może rozwiązać największej sprzeczności demokracji, równoprawnej akceptacji odmiennych, nawet niedemokratycznych postaw kwestionujących demokrację. W tym względzie obowiązuje Millowski dogmat sytuujący się w pobliżu autorytarnego myślenia – nie ma wolności dla wrogów wolności<sup>53</sup>, sparodiowany w Leninowskiej formule – nie ma wolności dla wrogów socjalizmu. Millowskie zabezpieczenie istnieje w każdym systemie prawnym (artykuły konstytucji o akceptacji porządku konstytucyjnego czy niedopuszczające totalitarnych partii, zob. Konstytucje RFN, Polski). Zatem demokracja, ustrój oparty na idei wolności, dokonuje wykluczeń niedemokratycznych, w tym znaczeniu niewolnościowych partii. Dla Greków ustrój spartański jest monarchią jednakowych lub wojskową demokracją, z wybieralną geruzją i królami. W starożytnej Attyce dla demokratycznych myślicieli tego okresu (też autorytarystów – Platon) nie ma wątpliwości, że mamy do czynienia z indywidualną wolnością w ramach istniejącego porządku prawnego.

Przywołajmy też drugi fragment, wcześniejszy komentarz uważam za wystarczający. Fragment mowy Lizjasza jest dosyć jednoznaczny: „Nasi przodkowie byli pierwszymi i jedynymi ludźmi w owym czasie, którzy w swoim państwie położyli kres rządowi przemocy i ustanowili demokrację w przekonaniu, iż powszechna wolność jest najsilniejszym węzłem społecznego porozumienia. Dzieląc

<sup>52</sup> *Epitaf Peryklesowy*, [w:] Tukidydes, *Wojna Peloponeska*, II, 37.

<sup>53</sup> J.S. Mill, *O wolności. O zasadzie użyteczności* [*On Liberty. Utilitarianism*], tłum. A. Kurlandzka, F. Mierzejewski, De Agostini, seria: Arcydziała Wielkich Myślicieli, Warszawa 2003, s. 20–25.

wzajemne nadzieje zrodzone ze wspólnych niebezpieczeństw, wykazali w życiu publicznym wolność ducha swych praw, używając do nagradzania ludzi dobrych i karania złych”<sup>54</sup>. Zatem z wolnego wyboru stanowienia swoich wspólnotowych praw zostaje zrodzona demokracja attycka. Dla demokratów ateńskich wolność jest tylko w sferze publicznej, w relacji do innego obywatela, a nie w prywatnych sferach stosujących wykluczenie Innych. Atak liberalnych myślicieli na attycką koncepcję wolności wynika z odmiennego traktowania wolności politycznej i społecznej, bliższej rzymskiemu ujęciu tolerancji, opartej na rozdzieleniu odmiennych postaw. Przedstawmy krytykę attyckiej demokracji sformułowaną przez Benjamina Constanta (1767–1830), który sformułował liberalny kanon odczytywania starożytnych demokracji bezpośrednich. Rozważania Jeana Jacquesa Rousseau pozostawiamy.

**VII.** Na tle doświadczenia Wielkiej Rewolucji Francuskiej i wojen napoleońskich (1789–1794–1815) Constant sformułował najpierw w wykładzie z 1814 r. zatytułowanym „De l’esprit de conquete et de l’usurpation”, rozszerzonym i powtórzonym w „Ateneum Królewskim” w 1819 r., krytykę starożytnej koncepcji wolności w demokracji bezpośredniej, opartej na idei suwerenności ludu, co współcześni odczytywali jako polemikę z poglądami „pierwszego obywatela Genewy” i jakobinami. Wykład nosił tytuł „O wolności starożytnych w porównaniu z wolnością współczesnych”. Przedstawmy zarzuty Constanta o braku wolności indywidualnej. W naszym zainteresowaniu są tylko Ateny.

Według niego wolność to (enumeracja – M.N.):

a) „prawo do podlegania wyłącznie ustawom do tego, by nie móc być zatrzymanym ani więzionym, ani skazanym na śmierć, ani w żaden sposób dręczony wskutek samowolnej decyzji jednej lub wielu osób” (wolność w rozumieniu praworządności);

b) „To prawo każdego do wyrażania swej opinii, do wybierania sobie zajęcia i uprawiania go” (wolność słowa i zawodu);

c) „do dysponowania swoją własnością, a nawet do jej trwonienia” (wolność majątkowa, zastrzeżenie o trwonieniu możemy uznać jako francuski rys liberalizmu, protestanckie, anglosaskie podejście nie zezwalało na trwonienie);

d) „do udawania się dokądkolwiek i powracania stamtąd bez pytania o zezwolenie i nie zdając sprawy ze swych motywów ani postępów” (wolność miejsca – zamieszkania);

e) „To prawo każdego do spotykania się z innymi osobami bądź po to, by rozprawiać o wspólnych interesach, bądź do uprawiania kultu, który człowiek ów lub ludzie z nim stowarzyszeni przedkładają nad inne, bądź po prostu dla wypełnienia swych dni czy godzin w sposób najbardziej odpowiadający własnej skłonności bądź fantazji” (wolność stowarzyszania się i kultu/religii);

<sup>54</sup> Lizjasz, Mowa XII: *Przeciwko Eratostenesowi, członkowi rządu Trzydziestu*, par. 18.

f) „Wreszcie jest to prawo każdego do wpływania na sposób sprawowania rządów bądź przez mianowanie wszystkich lub niektórych urzędników, bądź przez przedłożenie, petycje, prośby, które władze są bardziej czy mniej zobowiązane brać pod uwagę”<sup>55</sup> (wolność polityczna).

Zdaniem Constanta wielu z tych wolności nie przestrzegano w Rzymie i Sparcie, „Ateńskie są tym, które najbardziej przypominało państwo nowoczesne”, ale i tak w Attyce brakowało wolności prywatnej, religijnej. Jednostka jest podporządkowana władzy zbiorowości, w Rzymie i Sparcie całkowicie, w *polis* ateńskim „nie było tak zupełne” podporządkowanie, jednostka ma więcej swobody. Wynika to, jego zdaniem, z handlowo-rzemieślniczego charakteru tego państwa, które w dużej mierze przypomina współczesne republiki handlowe<sup>56</sup>. Jednak Constant tych republik nie wymienia. Nie zmienia to głównej tezy, iż w demokracjach starożytnych (odnosi się to też do Attyki, zastrzeżenia są dopiero po tym fragmencie tekstu); „Niczego nie pozostawia się niezależności indywidualnej, ani pod względem opinii, ani zajęć, ani zwłaszcza pod względem stosunku do religii”<sup>57</sup>. Wolność starożytnych jest tylko polityczna („polegała na czynnym i stałym udziale we władzy zbiorowej”), natomiast współczesna, liberalna jest wolnością głównie w sferze prywatnej. „Nasza wolność powinna polegać na spokojnym korzystaniu z niezależności prywatnej” – stwierdza Constant<sup>58</sup>, przy czym w dalszym wywodzie podkreśla rzeczywisty udział obywateli starożytnych państw w rządzeniu państwem i walkę o zachowanie praw politycznych. Ważne jest stwierdzenie pierwsze, gdyż uzasadnia tezę o spadku znaczenia w przedstawicielskich demokracjach roli jednostki, która nie ma już znaczącego wpływu na politykę. „Jej wola nigdy nie odciska się na całości, nic w jej oczach nie potwierdza jej własnego udziału. Korzystanie z praw politycznych daje nam przeto zaledwie część radości”<sup>59</sup>, inną częścią, dopełnieniem tej radości, tym – zdaje się sugerować Constant – może być wolność indywidualna, z charakterystycznym dla utilitaryzmu liberalnego stwierdzeniem o „prywatnej pomyślności”, której sprzyja rozwój cywilizacji, „handlowe dążności epoki” i komunikacja. Kończy rozważania stwierdzeniem „Powtarzam: wolność indywidualna – oto wolność prawdziwie nowoczesna”<sup>60</sup>.

Szerszy wywód był niezbędny, gdyż Constant nie tyle podważa brak wolności politycznej w Attyce (Rzym i Sparta jest poza naszym wywodem), ile formułuje liberalny program indywidualnej pomyślności, oparty na utilitarnej etyce, szczęściu indywidualnym jednostki w życiu prywatnym, poza polityką, w okresie Restauracji Burbonów, ograniczeniu znaczenia przedstawicielskich ciał politycznych, w okresie terroru policyjnego. Kontekst ten jest ważny, zasadniczy dla zro-

<sup>55</sup> B. Constant, *Wolność starożytnych z wolnością nowoczesnych porównana*, s. 150.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 151–153.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 150.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 153.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 157.

zumienia publicznego wykładu kierowanego – co warto podkreślić – do sfer handlowych, a nie arystokratycznych, a więc bardziej związanych z nowymi czasami, nie tyle politycznymi, co cywilizacyjnymi. Dlatego przywołuje imiennie Jeana Condorceta, autora poglądów oświeceniowej teorii postępu kumulatywnego. To nie arystokracja *ancien régime*, ale przemysłowcy, kupcy, handlowcy nastawieni na realizację szczęścia osobistego są odbiorcami tego przesłania. Jest to liberalna propozycja funkcjonowania poza polityką, ale dająca jej uczestnikom zadowolenie, satysfakcję osobistą. Nawiązująca do rozważań epikurejczyków z okresu hellenistycznego, poszukująca roli „prywatnego” człowieka w państwie, również odwołująca się do szczęścia osobistego, hedonizmu, propagująca etykę eudajmonistyczną. Constant, jak przystało na propagatora liberalnej „republiki handlowej”, dostrzega miejsce jednostki w prywatnej aktywności publicznej, nie tylko gospodarczej. Jest przecież przedstawicielem liberalizmu politycznego. Constant zdaje się przyjmować angielską dewizę *my house, my castle*, w którym mogę czynić, co uważam za słuszne w obrębie zamkniętych dla państwa sfer prywatnych. Wyodrębnione w państwie jednostkowe sfery z indywidualnymi projektami życia przypominają twierdze arystokratyczne, odgródzone fosą od publicznego zgromadzenia. To nie publiczne zgromadzenie przedstawicielskie ma być podstawą wolności, ale prywatne zamki, nie Wersal Ludwików z tendencją do absolutyzowania, ale „prywatna” jednostkowa wolność, bliższa arystokratycznej Frondzie, chociaż nie spiskująca. Wspominam o tym tle mocno w historii Francji osadzoną, który jest wyczuwalny u Constanta pochodzącego genetycznie ze Szwajcarii, będącego kulturowo Francuzem.

Constant w swoich rozważaniach przyjmuje anglosaskie rozumienie polityki, które pojawia się w XVII w. u Johna Locke’a, a wyraźnie w XVIII w. wśród myślicieli oświecenia szkockiego, co ciekawe – u liberalnych ekonomistów (A. Smith). To rozumienie polityki nie istnieje w starożytności, chociaż rudymenty takiego myślenia możemy przypisać epikurejczykom czy stoikom. W anglosaskich rozważaniach o polityce możemy wyodrębnić dwa style myślenia. Pierwszy przypisuje politykę (*politics*) do rywalizacji o władzę. Drugi politykę (*policy*) do konkretnych działań państwa (politykę w służbie zdrowia, społeczną, bezpieczeństwa). Obydwa ujęcia odnoszą się do sfery publicznej (*polity*), pierwsze (*politics*) do konstytuowania się władzy, drugie do opisu aktywności organów władzy w działaniu (*policy*). To aktywność w sferze gospodarczej, nazwijmy umownie w „małej” polityce (*policy*), ma być domeną aktywności obywatelskiej pozostawiającej czasowo (taktycznie czy strategicznie, nie ma to znaczenia dla naszych rozważań) „dużą” politykę (*politics*), tworzenie rządu. Aspekt polityczny wyraźnie się w tym myśleniu Constanta przebija.

Tekst Constanta promujący wolność prywatną, dostrzegający aktywność człowieka w realizacji cywilizacyjnych wyzwań, nie tylko gospodarczych, przywołujący epikurejski eudajmonizm, zrobił zawrotną karierę. Szczególnie wskazanie wolności nowożytnej (współczesnej) jako wolności jednostki, natomiast



antycznej jako wolności kolektywnej, która *de facto* oznacza tyranie większości, woli powszechnej, był często eksponowany. We współczesnej dyskusji, zdaniem Bronisława Baczki, tyrania została zamieniona na totalitaryzm<sup>61</sup>. Odczytywanie Constanta nastąpiło przez doświadczenia Wielkiej Rewolucji Francuskiej i późniejszych rewolucji (lipcowej, lutowej, Komuny Paryskiej), dyskusji na temat „kostiumu rzymskiego” rewolucji francuskiej<sup>62</sup>, później totalitaryzmu brunatnego i czerwonego. Wykład Constanta jest *de facto* na temat tyranii większości, wprowadza do literatury zagadnienie autorytaryzmu mas w demokracji<sup>63</sup>.

Nadużycie późniejszych komentatorów Constanta (samego Constanta w mniejszym stopniu) polega na przeniesieniu rozważań o Sparcie („wielkim klasztorze”) na wszystkie demokracje antyczne. Nie podejmując tego wątku, warto zwrócić uwagę, iż do dzisiaj trwa dyskusja o demokratycznym charakterze Sparty, dla części autorów jest to monarchia wojskowa, konstytucyjna, odwołująca się do demokracji wojskowych. W samej *ojkumene* helleńskiej Sparta jest w pełni akceptowanym wyjątkiem, nawet podziwianym, ale nie spotykamy się z podobnym rozwiązaniem ustrojowym. Przeciwnicy demokracji ateńskiej w Sparcie dostrzegają sojusznika przeciwko państwu attyckiemu. Dla helleńskiej kultury jest dominujący przykład attycki lub oświeconych *poleis* monarchicznych na Sycylii (Syrakuzy – Dionizjos Starszy) czy monarchii perskiej. Nawet hellenistyczna kultura, silnie nasycona pierwiastkiem wschodnich despotcji, nie tworzy spartańskich rozwiązań. W późniejszym okresie przykładem jest Republika Rzymska podziwiana za sukcesy militarne i rozwój cywilizacyjny, w mniejszym stopniu za ustrój<sup>64</sup>. Eksponowanie przykładu spartańskiego jest wygodne w dyskusji o demokracjach antycznych, to samo dotyczy Platońskiego projektu, który jest tworzony przez myśliciela wrogiego demokracji, a któremu przypisuje się w domyśle projekt demokratyczny dla Sparty!

**VIII.** Przywołajmy myśliciela, który podąża drogą Constanta – lorda Johna E. Actona (1834–1902). W pracy *Historia wolności w czasach starożytnych* (1854 r.) odniósł się do demokracji attyckiej. Acton definiuje wolność w opozycji do myślenia totalitarnego, chociaż oczywiście nie przywołuje tego terminu. Wolność to „stan gwarantujący każdemu człowiekowi ochronę w czynieniu tego, co uważa za swój obowiązek przed presją władzy, większości, obyczaju i opinii”<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> B. Baczko, *Rousseau: wolność i samotność*, PWN, Warszawa 1964, s. 607.

<sup>62</sup> Określenie K. Marksa ze *Świętej rodziny i 18 brumaire’a Ludwika Bonaparte* dotyczące roli terroru, zob. B. Baczko, *Rousseau: wolność i samotność...*, s. 602.

<sup>63</sup> S.M. Lipset, *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki* [*Political Man. The Social Bases of Politics*], tłum. G. Dziurdzik-Kwaśniewska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 102–138.

<sup>64</sup> Rozważania odnoszą do okresu od końca III wojny punickiej 146 p.n.e. do upadku republiki.

<sup>65</sup> J. Acton, *Historia wolności w czasach starożytnych* [*The History of Freedom in Antiquity*], tłum. A. Gowin, [w:] tegoż, *Historia wolności. Wybór esejów* [*Selected Writings of Lord Acton. Essays in Religion, Politics, and Morality*], tłum. A. Brany i inni, wybór i wstęp P. Śpiewak, Znak, seria: Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 1995, s. 37–38.



Acton opowiada się za oddzieleniem sfery prywatnej od politycznej, państwowej i za przyznaniem mniejszościom w społeczeństwie papierka lakmusowego wolności. Postulat ten może wypływać z osobistych doświadczeń. Acton jest katolikiem w anglikańsko-protestanckim społeczeństwie brytyjskim, najlepiej czującym się w Bawarii, bliskiej kulturowo, a nie rodzinnej Anglii.

Acton „ziarno wolności” dostrzega już w archontacie Solona (594/593 p.n.e.), którego uznaje nie tylko za siewcę wolności starożytnych, lecz także „najgłębszym geniuszem politycznym starożytności”, autora pierwszego „bezkrwawego pokojowego przewrotu”, który zbawił Attykę przed wojną domową. Jego zasługą jest uznanie każdego obywatela za strażnika swoich interesów oraz poddanie władzy kontroli i podziałowi. Opowiedział się również za praworządnością państwa<sup>66</sup>. Epoka Peryklesa (462–429, lata rządów) jest „najdonioślejszym ruchem odnotowanym w pogańskich annałach ludzkości”. W miejsce doktryny, że władza należała do tych, którzy posiadają ziemię (przypuszczalnie odnosi się to do isonomii i eupatrydów), wprowadził ideę, że władza powinna być rozdzielana sprawiedliwie, aby każdemu zapewnić równy stopień zabezpieczenia swych praw (przypuszczalnie odnosi się to do *demokratii*). „Przyjęcie przez konstytucję ateńską zasady, że każda grupa powinna posiadać prawo i środki do obrony swych interesów – sądzi Acton – było doniosłym krokiem naprzód w dziejach narodów”<sup>67</sup>. I dodaje dla jego rozważań myśl fundamentalną, wskazującą na ujęcie demokracji jako panowanie większości nad mniejszością, nad autorytarnym charakterem władzy demokratycznej. Przywołajmy to zdanie. „Ale dla tych, którzy zostali pokonani w wyborach, nie było ratunku. Prawo nie wytyczało granic korzystania przez większość z owoców zwycięstwa, ani nie chroniło mniejszości przed strasznym losem przypadającym w udziale przegłosowanym”<sup>68</sup>. Nieograniczona władza demosu spowodowała demoralizację władzy prowadzącą do tyranii. „I tak oto wyzwolony lud stał się tyranem”. Szczególnie dotyczyło to „ćwierćwiecza absolutnego panowania mas” (Acton nie podaje dat, przypuszczalnie dotyczą te rozważania okresu wojny peloponeskiej 431–404 i koncepcji demagogii, skrajnej wersji koncepcji demokracji), wówczas – w jego opinii – nastąpił wyrok mędrców starożytności (też nie podaje nazwisk, przypuszczalnie ma na myśli Sokratesa, Platona, Arystotelesa) na demokrację. Rozważania te prowadzą Actona do konkluzji, która zagwarantowała poczesne i trwałe miejsce w historii myśli politycznej: „rządy najliczniejszej i najsilniejszej klasy są złem tego samego rodzaju, co monarchia absolutna, i wymagają z niemal identycznych przyczyn instytucji chroniących ją przed nią samą i podtrzymujących rządy prawa wbrew arbitralnym fluktuacjom opinii”<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> J. Acton, *Historia wolności w czasach starożytnych...*, s. 41–42.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 47.

Lord Acton rozpoznaje genialnie jeden z trudnych dylematów demokracji, proponując liberalną receptę: gwarancję realizacji przez zwycięską większość swoich interesów publicznych i zagwarantowanie możliwości realizacji interesów przegranej mniejszości, odrzuca pokusę dyktatury większości nad mniejszością. Jak przystało na liberalnego myśliciela eksponującego indywidualną aktywność polityczną, gospodarczą, społeczną w zabezpieczeniu praw jednostki dostrzega ochronę. Indywidualna sfera prywatna umożliwia prowadzenie swobodnej (*liberty*) aktywności, jest gwarantem wolności (*freedom*)! (liczba mnoga konieczna, koncepcja sfery prywatnej zakłada istnienie wielu wolności, a nie jednej) politycznych, społecznych, religijnych, gospodarczych. Ponadto gwarancją tą jest praworządność, będąca zabezpieczeniem praw jednostkowych i sfery prywatnej. Inaczej mamy do czynienia z tyranią, ponieważ „wszelka władza prowadzi do zepsucia, a władza absolutna [demokratyczna czy liberalna – M.N.] psuje absolutnie”<sup>70</sup>. Czynnikiem, który spowodował upadek demokracji attyckiej, to – zdaniem Actona – rządy większości nie liczące się z wolą mniejszości, co doprowadziło do utraty legitymizacji demokratycznej wśród części intelektualnych elit. Zatem brak powszechnej indywidualnej wolności w Attyce jest przyczyną klęski tego systemu, przy czym nawet rządząca większość nie ma wolności indywidualnej.

Acton nie rozbudowuje rozważań na temat praworządności w myśli liberalnej, dopiero prace Augusta von Hayka (*Konstytucja wolności*) uczynią to szerzej. Największą zasługą Actona jest zwrócenie uwagi na problem tyranii większości podjęty przez myśl liberalną, konserwatywną, ale też lewicową (krytyka społeczeństwa mieszczańskiego szkoły frankfurckiej), ruchy lewackie (anarchizm) i radykalnych intelektualistów francuskich. Nie podejmując polemiki historycznej z wywodami Actona na temat demokracji attyckiej, praca jest z 1854 r. – przed znaczącymi pracami archeologów i historyków starożytności, warto zwrócić uwagę na subiektywizację wolności indywidualnej u Actona. Ocena wolności prywatnej zostaje sprowadzona do ocen indywidualnych. Przyjmując jego rozważania, Epikur z Samos (341–270 p.n.e.) żyjący w epoce absolutyzmu oświeconego i monarchii helleńskiej może czuć się bardziej wolny w swoim *Ogrodzie* niż obywatel demokratycznej *polis* ateńskiej, gdyż ma możliwość realizacji indywidualnych aspiracji, szczęścia. Pozycja jego jest niepodważana przez ówczesny system prawny. Epikur odrzucając zaangażowanie w polityce, w każdej innej sferze może czuć się wolny, może w swojej willi pod Atenami (w sferze prywatnej) całkowicie realizować eudemonistyczny ideał. Wówczas ideał wolności zostaje sprowadzony do prywatnego szczęścia, a nie do systemu politycznego, do indywidualnych ocen i przekonań, traci obiektywizację, a wówczas już krok do „wolności w więzieniu”.

**IX.** Przytoczmy rozważania Isaiaha Berlina (1909–1997), także brytyjskiego liberalnego intelektualisty zajmującego się dziejami wolności, mającego już więcej wiedzy naukowej o omawianych czasach. Uznajemy go za kontynuatora tra-

<sup>70</sup> J. Acton, *Refleksje*, [w:] *Historia wolności. Wybór esejów...*, s. 205.

dycji Actona. W szkicu *Wolność pozytywna i negatywna* Berlin trochę inaczej rozkłada akcenty w dziejach wolności. Według niego Ateńczycy są wolni „w tym sensie, że są samorządni, a nie są niewolnikami żadnego pana, że spełniają swe obywatelskie powinności z miłości do *polis*, bez przymusu, bez kija i bicia barbarzyńskich praw czy tyranów (jak w Sparcie czy Persji)”<sup>71</sup>. Po raz pierwszy pojęcie obywatelskiej wolności pojawiło się w V w. p.n.e. u sofisty Antyfona czy także u Sokratesa (wolność przejawia się „w pewnych skłonnościach”), ale do czasów Epikura, w jego ocenie, wolność indywidualna nie wyszła poza stadium cząstkowe. „Nie twierdzę, że starożytni Grecy nie cieszyli się faktycznie w dużej mierze tym, co dzisiaj nazwalibyśmy wolnością jednostki. Sądzę tylko, że pojęcie to nie zostało *explicite* wyrażone i dlatego nie było zasadniczym pojęciem greckiej kultury, a być może także żadnej innej znanej nam antycznej cywilizacji”. Zagadnienie wolnej woli uznali za problem dopiero stoicy, a pogarda dla uniformizmu stała się znaczącym ideałem dopiero w renesansie lub nawet w XVIII w. n.e.<sup>72</sup> W innym miejscu Berlin przytacza zdanie T.H. Greena, „to maksimum władzy dla wszystkich członków społeczeństwa ludzkiego bez różnicy, by mogli wydobyć z siebie to, co najlepsze”<sup>73</sup>, a więc – dopowiadam – równość praw politycznych w isonomii czy demokracji szlacheckiej Rzeczypospolitej. Zataczamy zatem koło i popadamy w pułapkę indywidualistycznego myślenia o wolności, jako ideale nie do zrealizowania w powszechnej skali, wyzwolenia się z tyranii społeczeństwa, będąc jednocześnie w społeczeństwie. Jednostka musiałaby być jednocześnie „w i poza” społeczeństwem. Tak rozumiana wolność Actona-Berlina przeradza się w dyskusję z dominującą, prawomocną kulturą. Wątek ten podejmą strukturaliści francuscy, tworząc koncepcję przemocy symbolicznej (C. Lévi-Strauss, P. Bourdieu). Tym samym ten styl myślenia, który kwestionuje demokratyczność politei attyckiej, odwołując się do koncepcji wolności indywidualnej, wydaje się nieuprawniony. Traktuję to jako dowód nie wprost do obrony przed stwierdzeniami o autorytarnym charakterze demokracji ateńskiej. Warto zwrócić uwagę, iż koncepcja wolności indywidualnej pojawia się, gdy liberalna cenzusowa „republika kupców” poszukuje kompromisu z umasawiającą się demokracją, znajduje ten kompromis za cenę gwarancji wolności indywidualnej. Następuje kompromis pomiędzy prawami jednostki a prawem społeczeństwa. Myślicielem liberalnym, który najpełniej podejmie ten wątek, jest John Stuart Mill, autor rozważań *O wolności* i twórca demoliberalizmu, przy czym kompromis ten nigdy nie został przez myśl liberalną w pełni zaakceptowany<sup>74</sup>. Ponieważ tematem rozważań jest tzw. autorytaryzm demokracji attyckiej, rozważania Milla pozostawiamy.

<sup>71</sup> I. Berlin, *Wolność pozytywna i wolność negatywna*, [w:] tegoż, *Cztery eseje o wolności* [*Four Essays on Liberty*], tłum. D. Lachowska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 36.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 37.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 45–46.

<sup>74</sup> J. Gray, *Liberalizm* [*Liberalism*], tłum. R. Dziubecka, Znak, seria: Demokracja – Filozofia i Praktyka, Kraków 1994, s. 70–73. Największymi krytykami demoliberalizmu są neoliberaliści.

X. W tle dyskusji o totalitaryzmie w II połowie XX w. pojawia się ponownie demokracja attycka. Karl R. Popper w pracy *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*<sup>75</sup> przywołuje przykład demokracji attyckiej i politei spartańskiej. Nie analizując pracy Poppera, która doczekała się dosyć szerokiego omówienia, warto zwrócić uwagę, iż od połowy XIX w. pojawiają się prace, głównie w kręgu kultury niemieckojęzycznej, wskazujące na totalitaryzm attyckiego rozwiązania, chociaż słowa totalitaryzm nie używają. Po raz pierwszy zarzuty o totalizmie demokracji attyckiej pojawiają się w pracy francuskiego antropologa kultury Fustela de Coulanges *Der antike Staat* (1878 r.). Podjął on polemikę z George Grote, który w monumentalnym dziele *History of Greece* (1856 r.) liczącym 13 tomów, szczegółowo prezentującym historię Hellady, uznał miasta greckie za oazy wolności. Warto podkreślić, iż Grote jest także liberalnym myślicielem<sup>76</sup>. Przeszedł do historii myśli filozoficznej i politycznej rehabilitacją sofistów, którzy w jego przekonaniu są nosicielami wolności w starożytności. Zatem na gruncie myśli liberalnej pojawiają się dwa nurty ocen demokracji attyckiej, polemiczne wobec siebie.

Polemikę z Grote podejmuje de Coulanges, który rozpoczyna nowy nurt w ocenie demokracji attyckiej. Przywołując wcześniej już pojawiające się tezy, wyprowadza z nich jednak dalej idące wnioski. Zacytujmy fragment rozważań: „Wiara, że w miastach antycznych ludzie cieszyli się wolnością, jest jednym z najdziwniejszych błędów, jakie można popełnić. Ludzie ci nie mieli najmniejszego pojęcia, czym jest wolność [...] Posiadanie praw politycznych, głosowanie, mianowanie urzędników, możliwość wyznaczenia archontów – to wtedy nazywano wolnością; mimo to ludzie pozostawali niewolnikami Państwa”<sup>77</sup>. Przez państwo de Coulanges rozumie wspólnotę o wyraźnym religijnym zabarwieniu. Przytoczmy jeszcze kolejne stwierdzenie charakterystyczne dla jego wywodów: to z religii „wywodzą się zarówno wszystkie instytucje, jak i wszystkie prywatne prawa starożytnych. Dzięki niej miasto otrzymało wszystkie swoje prawa, reguły, zwyczaje i władze sądowe”<sup>78</sup>. Nie podejmując polemiki, skąd wie de Coulanges, że ludzie antyku Sokrates, sofisci, Sofokles czy Perykles nie rozumieli, czym jest wolność. Jest to wypowiedź bardzo frywolna jak na myśliciela. Główny jego zarzut dotyczy całkowitego zawładnięcia jednostki przez wspólnotę. To kultura prawomocna, silnie nasiąknięta religijnością (charakterystyczny dla francuskich myślicieli tego okresu argument) jest winna – w jego przekonaniu – zniewoleniu jednostki. Praca de Coulanges wywarła bezpośredni wpływ na Emile’a Durkheima i francuskich

<sup>75</sup> K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie...*, *passim*.

<sup>76</sup> R. Legutko, *Sofiści i demokracja*, [w:] *Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej*, red. P. Kłoczowski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2004, s. 169.

<sup>77</sup> F. de Coulanges, *Der antike Staat. Studie über Kultus, Recht und Einrichtungen Griechenlands und Roms*, W. Rothschild, Berlin–Leipzig 1907, s. 40.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 3.

antropologów kulturowych (C. Lévi-Strauss), wyznaczając myślenie o kulturze, religii. Dyskusja o antyku przyczynia się do badań na temat *sacrum* i *profanum*, historii religii (M. Weber), wspólnot (F. Toennies, R. Nisbet). Problem, który definiuje de Coulanges, dotyczy totalizmu kultury i relacji jednostka–społeczeństwo (religia, kultura prawomocna), przy czym uwaga ówczesnych badaczy dotyczy antycznej religii (J.-P. Vernant), współczesne badania bardziej eksponują wątek kultury prawomocnej jako przemocy strukturalnej (symbolicznej).

To praca de Coulanges, odczytana w Hegłowskiej dialektyce, przyczynia się do sformułowania przez Durkheima tezy o przeciwieństwie *sacrum* i *profanum*, przypisaniu do *sacrum* społeczeństwa/wspólnoty, a do *profanum* jednostki, i walce tych dwóch sfer. Dla tego stylu myślenia nie jest ważne pojęcie *sacrum*, ale sformułowanie opozycji *sacrum vs profanum* jako motoru przemian w historii i wyzwaniu się jednostki spod panowania religii<sup>79</sup>. Durkheimowska dychotomia *sacrum* i *profanum* przyczynia się do sformułowania opozycji religia (przesąd) vs nauka. Najbardziej znacząca praca z tego okresu to Howarda Beckera i Harry'ego Elmera Barnesa monografia *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii*, którzy o starożytnej Grecji tak piszą: „Jednakże kolonie [kolonizacja – M.N.] poważnie przyczyniły się do upadku społeczności sakralnej i rozwoju świeckiego społeczeństwa”, to sekularyzacja jest czynnikiem rozwoju greckiego ducha i nauki. Według nich był „całkowicie świecki charakter cywilizacji jońskiej!”<sup>80</sup>. Współczesne ustalenia przeczą zarówno tym tezom, jak i Durkheimowskiej dychotomii.

Powróćmy do głównego wątku rozważań. Teza o zniewoleniu jednostki przez religię antyczną nie utrzymała się długo w świetle badań. Przyczyniła się natomiast do rozwoju badań nad religią i sformułowaniu tezy przeciwnej. Ustalenia Louisa Gerneta i Jean-Pierre'a Vernanta dowiodły, iż „między sferą religijną a społeczną, domową a obywatelską nie ma więc opozycji ani wyraźnej granicy [...] Religia grecka nie jest osobną dziedziną”, natomiast „życie społeczne, które z kolei na wszystkich poziomach i w całej różnorodności swoich aspektów jest wszechstronnie przeniknięte pierwiastkiem religijnym”<sup>81</sup>. Starożytność nie zna sfery *profanum*, tak jak sfery społecznej. Religia natomiast w starożyt-

<sup>79</sup> Między sferą *sacrum* i *profanum* istnieje „prawdziwy antagonizm. Obydwa światy pojmuję się nie tylko jako odrębne, ale jako wrogie i zazdrośnie ze sobą rywalizujące”, E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii* [*Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie*], tłum. A. Zadrożyńska, PWN, seria: Biblioteka Socjologiczna, Warszawa 1990, s. 34.

<sup>80</sup> H. Becker, H. Barnes, *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii. Historia i interpretacja ludzkich pojęć o współżyciu ludzi* [*Social Thought from Lore to Science. A History and Interpretation of Man's Ideas about Life with His Fellows to Times, when Change and Progress Deeply Concern Him*], tłum. J. Szacki i inni, KiW, t. I, Warszawa 1964, s. 221, 224.

<sup>81</sup> J.-P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej* [*Mythe et religion en Grece ancienne*], tłum. K. Środa, Aletheia, Warszawa 1998, s. 12.



nej Grecji zajmuje miejsce centralne i to religia definiuje politykę, legitymizując ją aksjologicznie<sup>82</sup>.

Szersze rozważania o religii traktuję jako polemikę z tym nurtem myśli wywodzącym się od Constanta, który w braku wolności religijnej dostrzegał główną przeszkodę w pojawieniu się wolności indywidualnej. Badania tego nie potwierdzają. Niewątpliwie jednolita kulturowo wspólnota polityczna nie sprzyja tworzeniu odmiennych, indywidualnych projektów życia, ale to zagadnienie dotyczy innego problemu. Do liberalnego klubu towarzyskiego też przyjmowani są tylko członkowie jednakowo myślący, dzielący podobne przekonania, wartości. Demokracja liberalna dokonuje także wykluczeń, przy czym umożliwia wykluczonym żyć, gdy attycka skazuje na wygnanie lub potępienie.

**XI.** Podsumujmy nasze rozważania. Oligarchizacja demokracji oznacza przyjmowanie autorytarnych wzorców, odchodzenie od „absolutnej” demokracji (wyrażenie G. Jellinka), w której rządy ludu (obywateli) są sprawowane przez sam lud. Wszelkie naruszanie tej podstawowej i fundamentalnej zasady demokracji attyckiej jest uznawane za zdradę ideałów demokratycznych, surowo oceniane i karane. Mechanizmami zabezpieczający na poziomie ustrojowym są: procedura losowo-uzgodnieniowa, a nie wybory, społeczny aparat władzy i administracji państwa, skarga obywatelska, sąd polityczny (ostracyzm) i niedopuszczenie do powstania ciał pośrednich.

Demokracja attycka jest silnie spersonalizowana, jest klubem obywatelskim, w którym obywatele podzielają te same wartości i normy polityczne, religijne, kulturowe. Wszystko, co dotyczy obywateli *polis* jest polityczne, zarówno kultura, jak i religia. Jak wskazuje Hannah Arendt: „Jednostka w swej izolacji nigdy nie jest wolna. Może stać się wolna dopiero wtedy, gdy wkroczy w obszar *polis* i podejmie tam działanie”<sup>83</sup>. Wolności przypisana jest przestrzeń, agora, a nie wolna wola (rzymska czy chrześcijańska), to w tej przestrzeni wspólnego działania obywatel (i tylko on) jest wolny, i to wolny indywidualnie, ale w sferze publicznej. Tym samym poza polityką nie ma wolności, a „polityka zajmuje się wszystkim, co gwarantuje istnienie wolności” sądzi Arendt<sup>84</sup>. Polityka, która nie ma nic wspólnego z wolnością, nie jest polityką w greckim rozumieniu. Tak ujęta wolność jest silnie skorelowana z ustrojem, to w demokracji jest najwięcej wolnych ludzi (Herodotowych Wielu). Grecy wolności przypisują działanie, wypowiedzi, a nie myśli. Nie mają oni poczucia braku wolności indywidualnej,

<sup>82</sup> „Filozofia grecka jednak powstała z greckiej religii [...] I nie tylko z niej powstała, lecz aż do samego końca przebywała z nią w ścisłym kontakcie”, T. Zieliński, *Znaczenie Wilamowitza w nauce i w społeczeństwie ludzkim*, „Wiedza i Życie” 1932, nr 4 i 5 (odbitka), s. 17. Zob. W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994; także, E. Wipszycka, *O starożytności polemicznie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000.

<sup>83</sup> H. Arendt, *Polityka jako obietnica...*, s. 193.

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 161.



mogą podjąć każde działanie, przy czym wyraźnie odróżniają wolne polityczne działanie od prywatnego postępowania. Polityka przynależy bowiem tylko do sfery publicznej, gdy w sferze prywatnej istnieje rozsądek. Zakwestionowanie tego stylu myślenia pojawia się wraz z upadkiem państwa attyckiego (epikureizm, myśl republikańskiego Rzymu).

Podjęcie dyskusji o wolności starożytnych jest dla myślicieli liberalnych bardziej próbą oceny współczesności i stworzenia nowej koncepcji politycznej, eksponującej prywatne, indywidualne sfery życia, którym się nadaje wyjątkowe miejsce w doktrynie, niż faktyczną, historyczną oceną przeszłości. Wolność w projektach wczesnoliberalnych (Constant, Acton) jest pomieszana z różnorodnością i tolerancją, nie dostrzega się odmienności tych rozwiązań. Zaznaczyć należy, iż w myśli liberalnej są także inne ujęcia demokracji antycznych, podkreślających duże znaczenie tych demokracji dla rozwoju koncepcji wolności.

Dostrzeżenie autorytaryzmu mas ludowych (w rozumieniu demосу) jest trwałym osiągnięciem tego stylu myślenia.