



1(1)/2010

TOMASZ ŻYRO

Grecka tragedia, tragiczność a polityka

physis kryptestai philei
Heraklit

WSTĘP

Momenty zwrotne w myśleniu widoczne są w sytuacjach, które my, ludzie nowocześni, nazwalibyśmy ekstremalnymi. Nie ma lepszej metody ukazania dramatycznych losów myślenia o człowieku politycznym niż uwydatnić sytuacje tragiczne. Zazwyczaj w takich przypadkach w sukurs śpieszy filozofia. Tym razem problem człowieka zostanie rozpatrzony przy pomocy mitu i sztuki. Powstaje wiele pytań dotyczących statusu epistemicznego tragedii greckiej, jak i konkretnych wydarzeń nazywanych tragicznymi. Tragedia a dzieje tragiczne – jakie korzyści płyną ze sztuki i historii dla polityki? Czy sztuka wsparta mitem jest pomocna w refleksji nad polityką? Czy *philosophia perennis* może odkrywać prawdy wiążące w odwołaniu do aktu poetyckiego?

Wydaje się, że sytuacje krańcowe w sztuce i w realnym życiu są nieporównywalne. A zatem, w jakich przypadkach jest uprawnione stawianie

sztuki na równi z życiem ludzkim? Każda sytuacja niosąca element tragiczności pokazuje przekraczanie granic dotychczasowej polityki. Ujawnia „braki” w rozumieniu polityczności, ale także zapowiada nową epokę. Tragiczność bierze się także ze zderzenia transcendencji (los, przeznaczenie) z polityką, co nierzadko prowadzi do rozważań na miarę teologii politycznej. Wejście w śmierć wskazuje na ograniczenia nałożone na porządek natury, a otwiera problem teologii politycznej. Wówczas zagadnienie człowieka wyniesione na diapazony bytu daje szansę odsłonięcia rzeczy ostatecznych, w tym także ograniczeń – a może i granic – polityki. Podstawowa sytuacja graniczna (także w polityce) odnosi się do aktu odebrania życia człowiekowi. Od tego momentu antropologia polityczna zdaje się nabierać życia, narasta też wezwanie bytu.

Polityka jest z samej swojej istoty aktywnością skończoną, a nie-skończoność, los, przeznaczenie, śmierć wymykają się filozofii polityki. Wobec tego napięcia wszelki władca, nawet absolutny, jest bezradny. Środki, jakimi dysponuje, nie są w stanie tego napięcia osłabić, choć poprzez akt odebrania życia próbuje do wymiaru transcendentnego dotrzeć. Moment śmierci pokazuje niedwuznacznie, że ten ostateczny wymiar natury ludzkiej, „systemowo” umykał – przynajmniej do czasów totalitaryzmu – polityce. Władca, nawet będąc *pontifex maximus*, nie był w stanie przekroczyć tej granicy.

Zamierzam rozważyć sytuację, która rzuci światło na kwestię antropologii politycznej. Jest rodem z epoki klasycznej: człowiek jest w sposób oczywisty częścią natury; jego dusza, jak będzie nauczał Platon, również. To nie znaczy, że natura musi człowieka sprowadzać do sfery wegetatywnej. Człowiek potrafi się uwznioślać poprzez poszukiwanie mądrości lub dzielności. Ta droga do cnoty jest możliwa jedynie wówczas, kiedy „dokonała się” sytuacja elementarna. Człowiek jest, można rzec, w pełni swojego człowieczeństwa, kiedy jest obywatelem danej *polis*. Natura człowieka nie dopełnia się bez sytuacji na wskroś politycznej. Można wręcz mówić o równorzędnosci porządku *physis* i *polis*. W sukurs sytuacji politycznej, na wskroś naturalnej, śpieszą *logos* i *nomos*. Dusza wyraża się w wymiarze *logos*, człowiek polityczny poprzez *nomoi*. Niemniej jednak porządek natury i porządek polityczny są w pozycji równoważności. Jeśli ten warunek dynamicznej równowagi nie zachodzi, ujawnia się antynomia, która jest warunkiem tragedii greckiej.

Podobnie, jeśli niższe obszary duszy ludzkiej biorą władzę nad rozumem, zostaje naruszony porządek naturalny i polityczny. Kiedy mamy do czynienia z pożądaniami, te mogą zagrozić porządkowi politycznemu. Arystoteles, kiedy podejmuje trud zbudowania architektoniki polityki, wyraźnie zaznacza, że takie sytuacje, jak *akrasia* czy *epithymia* podkopują gmach porządku politycznego. Kiedy natura wyrwa się z okowów rozumności, dochodzi do tragedii. U Rzymian taką sytuację stwarzał *amor fati*.

Zostanie naszkicowany sposób spotkania porządku naturalnego, który Grecy nazwali *physis*, ze sferą polityczną. Niewątpliwie śmierć jest częścią procesu wzrostu i umierania, sytuuje się w obrębie porządku naturalnego. Jednakże śmierć przyniesiona przez wyroki fortuny (to często inna nazwa dla polityki) jest sprawą całkowicie odmienną. Wprowadza nas w porządek praw. Śmierć traci swoją naturalność, staje się zakładnikiem polityki. Śmierć dla antropologii zdaje się być aktem całkowicie naturalnym. Inaczej w przypadku antropologii politycznej: jest wydarzeniem na wskroś nienaturalnym.

Dzisiaj myślenie potoczne, zasilane doniesieniami mass-medium, do rangi tragedii podnosi przypadki katastrof naturalnych, podczas gdy sytuacja tragiczna prowadzi nas do zagadnień losu i przeznaczenia, a następnie do konfrontacji z siłami boskimi. Tragiczność, która jest źródłem tragedii, wynika ze zderzenia dwóch postaw o takim samym statusie ontycznym, a przez to nierozstrzygalnych w sporze. W sytuację tragiczną zakradają się antynomie, których człowiek w sferze *lexis* nie jest w stanie rozwiązać. Tragedia wymyka się deliberacji, staje się domeną przeciwstawnych racji, na straży których stoją odmienne porządki praw: prawa ludzkiego i prawa boskiego. Tragedia, opowiadając o rzeczach ostatecznych, wprowadza nas w sferę transcendencji. Natomiast akt odebrania życia jako uprawnienie władzy ukazuje nie tylko dramatyczne konsekwencje *agonu* w polityce, ale każe zapytać o granice zobowiązania politycznego.

Niewątpliwie tragedia prowadzi do rozważenia spraw ostatecznych. Antropologia polityczna stoi więc wobec zadania niebotycznego w przypadku, gdy stawką jest życie ludzkie: utraty tego, co człowiecze w porządku natury. Tragedia grecka śpieszy z równie dobrym wyjaśnieniem spraw ostatecznych, co przywołany przez

Platona mit o Sądzie przed wędrówką duszy na wyspy szczęśliwe. O ile jednak dialogi platońskie ukazują zasięg *logosu* zarówno w poczynaniach indywidualnych, jak i w sferze polityki, o tyle tragedia bada granice obszaru *lexis*. Miejsce tragedii greckiej w rozumieniu polityki daleko wykracza poza jej mimetyczny charakter, albowiem koncentruje w jednej sytuacji tragicznej dzieje wielu ludzi. Znany jest sceptyczny stosunek wielu filozofów do sztuki jako narzędzia objaśniania polityki. Refleksja dyskursywna Arystotelesa ustanowiła decydujący trop w tym względzie. Niemniej zasadne jest zapytanie, dlaczego w obrębie tak zwanej tradycji Zachodu uznano, że traktat filozoficzny ma naturalną przewagę nad tragedią. Nie można nadmiernie ulegać przeświadczeniu, że filozofia jest jedynym źródłem refleksji na politykę, zwłaszcza jeśli kwestia rozpatrywana odnosi się do problemu człowieka. Należy również odrzucić argument o większej dojrzałości myślenia filozoficznego, zwłaszcza w epoce, w której tworzył Sofokles. Tragedia jako akt *poiesis* jest elementarnym źródłem mądrości także w sprawach politycznych; pozwala przeświecić duszę człowieka w sytuacjach ostatecznych.

Natura a polityka

Czy tylko filozofia przyczyniła się do wywołania refleksji politycznej, tworzenia myśli politycznej? Oznaczałoby to, że poeci, dramaturdzy i prawodawcy nie mają w tym względzie nic do powiedzenia. Czas świetności tragedii greckiej poprzedza myśl filozoficzną, ale następuje po początkach myśli naukowej. Kosmologiczne teorie są nazywane naukowymi, ponieważ nie były oparte na dawnych mitach lub odwołaniach do sfery ponadnaturalnej. Był to czas, kiedy rozpoczęła się refleksja nad *arché*, początkiem, Pierwszą Przyczyną. Wkrótce jednak to, co stanowiło porządek naturalny, rozciągnęło swoje władztwo na sprawy polityczne. Nie pora tutaj na rozważania semantycznych zmian, jakie dokonały się w terminach, takich jak *arché*, *archestai*. Warto jednak przypomnieć, że stały się one także słowami na oznaczenie władzy, urzędu państwowego. Nastąpiło znamienne przesunięcie od sposobu używania tego terminu u Homera do znaczeń, jakie nadaje im Herodot („pierwsze miejsce” na oznaczenie władzy lub wręcz władztwa) i Tukidydes, który tym mianem określa zarówno

urząd państwowy z wyboru (χειροτονητή) bądź przez losowanie (κληρωτή) albo wręcz wszystkie urzędy.

Arystoteles będzie wyrażał sposób patrzenia szeroko już rozpowszechniony w ramach cywilizacji greckiej – doświadczenie polityczne jest najistotniejszym aspektem natury ludzkiej, najwyższą godnością naszego rodzaju. Grecy byli pierwszymi, którzy wprowadzili instytucje zorientowane na realizację tego ideału. Jednocześnie jest to nieodłączny ideał natury ludzkiej (z całą energią potencjalności).

A więc jesteśmy w czasach Tukidydesa i Herodota, ale także Sofoklesa, i całej plejady sofistów. Jest to okres stałych antytez, stałego – jak pisze Sinclair – *Zwiespältigkeit*; sporu moralistów z immoralistami, mocnych ze słabymi, czas szukania argumentów przez sprawiedliwy i niesprawiedliwy rozum, modlitw o zgodę i spójność, starć frakcji i procesów dezintegracji. Tak jak twórczość Herodota oddaje konflikt z Persami, a Protagoras i Hippiasz symbolizują debaty połowy wieku, wyodrębnić należy trzeci okres – Wojny Peloponeskiej (431-404 przed Chrystusem). Czas, kiedy nabrały rumieńców debaty na temat relacji *physis* i *nomos*, czas Tukidydesa, Arystofanesa i Eurypidesa oraz Antyfona i Trazymacha testujących etykę w życiu politycznym; wreszcie dialogów prowadzonych przez Sokratesa.

Zanim Tukidydes opisz *stasis* jako *nosos* – chorobę ciała politycznego, której nie można wyleczyć ani zapobiec¹, a Arystoteles uczyni z politycznej *stasis* czwartą aporię, uznając, że podstawowym źródłem tych konfliktów, główną przyczyną waśni politycznych jest brak równości², Sofokles pisze cykl dramatów o Edypie.

Antygona powstaje w okresie, kiedy problem Medów zostaje rozwiązany, a państwa greckie stoją w obliczu tragedii Wojny Peloponeskiej. Można by się zastanowić, na ile twórczość Sofoklesa może być drogowskazem po polityce greckiej owego czasu. *Antygona*, napisana na misteria dionizyjskie w 441 roku, poprzedza *Króla Edypa* (429 r.) i *Edypa w Kolonos* (wystawionego po śmierci poety w 401 r.).

1 Por. Tukidydes, *Wojna Peloponeska*, przekł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1993, III 82.

2 Por. Arystoteles, *Polityka*, przekł. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 2006, 1301b 26.

Jak łatwo się zorientować, wybór *Antygony* nie jest przypadkowy. Można wręcz rzec, że refleksja nad człowiekiem, tak charakterystyczna dla piątego wieku przed Chrystusem, byłaby daleko uboższa bez twórczości Sofoklesa czy Arystofanesa. Podobnie wyłaniająca się antropologia polityczna, zanim nabierze „dojrzałego” wyrazu w filozofii – Platona i Arystotelesa – znajduje swoje miejsce w twórczości tragików greckich.

W czasach, kiedy „polityka” nie była jeszcze rozdzielona na teorię i praktykę, Sofokles był dobrym źródłem mądrości. Jego wiedza polityczna była z pierwszej ręki i w całym bogactwie jego długiego i bogatego w doświadczenia polityczne życia. Komedio pisarz Frenichos uważał go za człowieka szczęśliwego i prawego, którego w życiu omijały wszelkie nieszczęścia. Ominęła go odpowiedzialność za przewrót oligarchiczny w 411 roku; umarł dwa lata przed wtargnięciem wojsk spartańskich do Aten (404). I ten człowiek, którego po śmierci w uznaniu pobożności otaczano kultem jako herosa Deksjona (Przyjmującego), człowiek szczęśliwy i spełniony, zajmuje się pisaniem tragedii.

Miejsce tragedii jest znaczące – Teby. Znaczące po trzykroć. Jedy- nym twórczym tego rodzaju twórczości był mit. W tym wypadku Sofokles powraca do klątwy bogów, którą objęty jest ród Labdakidów. Mit o Edypie jest szczególnie interesujący: jego przeobrażenia odda- wały zmianę obyczajowości greckiej. W najwcześniejszej jego wersji (tzw. *Edypodii* cyklicznej, czyli homeryckiej) winien nieszczęściom Edypa był ojciec Lajos, który zgwałcił i doprowadził do samobójstwa chłopca Chrysippa. Ojciec tego ostatniego przeklął gwałciiciela, a re- alizacji klątwy miała dopilnować Hera, opiekunka małżeństwa, czyli normalnego życia seksualnego. Wersja ta staje do walki z pederastią, która wkrótce zaleje Grecję (a zwłaszcza Teby), dzięki wsparciu Delf, które, chcąc zmonopolizować władzę w swoim ręku, zmierzały do osłabienia rodziny na rzecz klubów męskich i żeńskich, gdzie kwitła pederastia i lesbizm. Z następnych wersji mitu o Edypie homosek- sualizm Lajosa musiał zniknąć; sprężyną akcji zamiast Hery stał się „kawaler” Apollo. Nastąpiło więc paradoksalne przesunięcie: znikła wina Lajosa, lecz pozostała kara – ojcobójstwo Edypa³.

3 Por. A. Sandauer, *Wstęp do Edyp królem*, [w:] *Dramaty greckie*, PIW, Warsza- wa 1977, s. 61.

A zatem, pomimo jedności miejsca, czasu i akcji, należy cofnąć się w czasie. Bohaterem zbiorowym dramatu Sofoklesa są Labdakidzi. Od czasów Lajosa są obciążeni klątwą, której nie może zdjąć z nich opieka nad miastem Bachusa. Czy przez to *agon* jest bardziej apoliński aniżeli dionizyjcki? Lajos i jego potomkowie powinni w sposób oczywisty liczyć na przychylność Apollina. A zatem Teby to miejsce utożsamione z problemem pierwszym społecznie i moralnie w świecie greckim, którego manifestacją był Święty Zastęp.

I po trzecie, Teby sytuują się wprost w porządku *arché*, ponieważ widać – o czym poinformuje nas Tukidydes – jedynie zaryski stanu politycznego. To sytuacja zupełnie inna niż ukochanych przez Sofoklesa Aten, gdzie *polis* jest już bytem na wskroś politycznie ukształtowanym.

Nim filozofowie stworzyli pierwsze uczone interpretacje polityki, poszukując tajników tej umiejętności, Sofokles aktem *poiesin* gotów jest uznać, że politykę otrzymuje się w darze od bogów i przodków (ten dar niesie każdy mit), ale także zdobywa samego na drodze rozumowania i obserwacji. Tragedia jest syntezą tych dwóch formuł politycznej mądrości.

Antygona

Sytuacja wyjściowa *Antygony* jest powszechnie znana. Polinejkes ginie w walce o odzyskanie władztwa w Tebach. I jako zdrajca zostaje mu odmówione prawo każdego obywatela *polis* do godnego pogrzebu (Platon w *Prawach* napisze, że karą za utrzymywanie poglądu o świecie jako produkcie cielesnych części pozbawionych inteligencji i herezji, jest odmowa pogrzebu). U samego początku mamy do czynienia z niegodną śmiercią. Śmierć bohaterską poniósł jego brat Eteokles. Śmierć dwóch młodych Labdakidów, na których także ciąży klątwa Lajosa, sprawia, że władcą w tej sytuacji zostaje Kreon, acz nie można przełożyć średniowiecznych praw dziedziczenia na warunki greckie. Jak wiemy, jest to podstawowa przyczyna obaw chociażby Odyseusza, że Itaka pod naciskiem sytuacji politycznej wybierze jego następcę poprzez ślub z Penelopą. Z późniejszego dramatu *Król Edyp* dowiadujemy się, że Kreon jest najbliższym ze współpracowników

Edypa, stąd w sposób naturalny wybór pada na niego (to argument ważniejszy niż fakt, że jest bratem Jokasty).

W *Antygonie* wypowiada to Przodownik Chóru: „A wszelka władza zaprawdę ci służy/ I nad zmarłymi, i nami, co żyjem” (210-211). W tym stwierdzeniu znajduje się *arché* całej tragedii. Czy władza polityczna ze swojej, można powiedzieć, natury rozciąga się nad zmarłymi. W czym zatem wyraża się władza nad zmarłymi? A może śmierć ustanawia granice polityce? Niektórzy uciekliby się wręcz do stwierdzenia, że to zmarli mają władzę nad żyjącymi i dotyczyć to może także władców. Nawet Bodin, w czasach nowożytnych jeden z najbardziej wymownych obrońców prymatu władzy politycznej, w swojej koncepcji suwerenności twierdził, że władca jedynie w nielicznych przypadkach może zmienić prawa nieżyjącego władcy (pomijam przypadek ekstremalny, kiedy władza totalitarna „wyrażała się” poprzez tworzenie fabryk śmierci).

Co oznaczałyby słowa Kreona, że władzę i tron „objąłem, który mi z prawa po zmarłych przypada” (171-172)? Twierdzi, że zmarli dają mu prawo do rządzenia, aby swoją władzą móc objąć także zmarłych. Zaiste to sytuacja dwuznaczna, a oba twierdzenia mające na celu uzasadnienie jego władania i zakresu władzy są na wyrost. Oto źródło sytuacji tragicznej, która doprowadzi ostatecznie do upadku samego Kreona.

Czy jednak w ten sposób dowiadujemy się, że Teby dawno wydobły się ze stanu przedpolitycznego? Nawet w okresie wojen perskich nie wszyscy uważali, że inwazja jest zagrożeniem dla wolnych i niezależnych *poleis*. A nawet odrzucali ideę państwa. To uczucie było silne w Tebach. Tebańczycy nie walczyli, oni „medowali” ($\mu\eta\delta$); nie oni jedni. Tukidydes pisze, że pięćdziesiąt lat po ostatecznym tryumfie, Tebańczycy nadal bronili się przed oskarżeniem o $\mu\eta\delta\iota\sigma\acute{o}\varsigma$. Twierdzili, że nie można ich winić za poddanie się Persom, ponieważ nie mieli w pełnym sensie tego słowa rządu: „Nasze państwo nie miało wówczas ani opartego na prawie ustroju arystokratycznego, ani demokratycznego, lecz istniały u nas rządy najbardziej sprzeczne z praworządnością i wzorowym ustrojem, a najbliższe tyranii, to znaczy rządy kilku możnowładców” ($\delta\upsilon\nu\alpha\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \acute{o}\lambda\acute{\iota}\gamma\omega\nu\ \acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{\omega}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\chi\epsilon\ \tau\acute{\alpha}\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$). Nie była to oligarchia, nie można było również określić tego sposobu rządzenia izonomią (tzn. nikt nie miał w tym sposobie rządzenia określonych praw). To

oznacza, że Tebańczycy nie mieli żadnych praw, nie wspominając o właściwej konstytucji. Twierdzili, że dopiero wojny perskie spowodowały, iż miasto stało się panem w swoim domu (αὐτοκρατορὸν ἑαυτῆς), „uzyskując prawa” (νόμους ἔλαβε). Władza polityczna i prawa stają się nieomal synonimami dopiero w „dojrzałym” ustroju politycznym. Nie wcześniej:

nie godzi się jednak rzucić na nie [państwo – dop. T.Ż.] obelg za błąd popełniony w okresie bezprawia. Raczej trzeba przypatrzeć się naszemu postępowaniu, kiedy Medowie odeszli, a państwo nasze otrzymało ustrój oparty na prawach⁴.

W podobnej sytuacji jest Kreon: aby uobecniło się państwo, potrzebne są prawa. Polis nie może wyłonić się z porządku natury, lecz przez zgodę samych zainteresowanych (συνθήκη). Jego zadaniem jest utrzymanie posłuszeństwa wobec prawa politycznego. Kreon swoim postępowaniem pokazuje, że takie prawa pragnie ustanowić. Wyzwanie jest tym bardziej wzniosłe, że wydobędzie Tebańczyków z porządku natury. Kreon podąży tropem innego sofisty Likofrona, który zauważył, że w stanie natury nie ma ani ograniczeń moralnych, ani prawa. W obliczu wyjątkowej sytuacji politycznej, po bratobójczej walce Polinejka i Eteoklesa, Kreon może stać się założycielem *polis*. Dokona się to jednak w warunkach opisanych przez Likofrona, gdzie prawo staje się umową oraz rękojmią wzajemnej sprawiedliwości bez możliwości urabiania dobrych i sprawiedliwych obywateli. Ważniejsze są prawa jako zasada legitymizująca władzę⁵.

Kreon jest świadomy, że nie można być związanym jedynie „wymianą towarów i przymierzem zaczepno-obronnym”, aby utworzyć państwo (podobnie, nie wystarcza skupienie na jednym miejscu). Obywatel nie krząta się wokół spraw ekonomicznych. Jak wiadomo Arystoteles odpowie na ten pomysł Likofrona – państwa jako tworu konwencji – swoją koncepcją państwa jako bytu wyrastającego z porządku natury. Wspólnota polityczna nie tworzy państwa opartego na „stosunkach handlowych i wzajemnej korzyści” (1280 a10); nie zamierza tworzyć państwa handlowego (do tego tematu powróci G. Fichte).

4 Tukidydes, *Wojna peloponeska*, dz. cyt., III 62.2-5.

5 Por. Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., 1280 b11.

Okazuje się więc z tego, że państwo nie jest zespoleniem ludzi na pewnym miejscu dla zabezpieczenia się przed wzajemnymi krzywdami i dla ułatwienia wymiany towarów. Wszystko to co prawda być musi, jeśli państwo ma istnieć, jednakowoż jeśli nawet to wszystko jest, to i tak nie jest to jeszcze państwo, bo jest ono wspólnotą szczęśliwego życia, obejmującego rodziny i rody, dla celów doskonałego i samowystarczalnego bytowania⁶.

Postawa Kreona będzie o eony odległa od związania państwa z cnotą. Co więcej, może jedynie istnieć jedynie państwo oparte na lęku aniżeli na przyjaźni. Lęk płynie z szacunku dla praw ustanowionych przez władcę. To Antygona swoim postępowaniem ujawnia pewien problem, który zainspiruje Arystotelesa: „wspólnota państwowa ma na celu nie współzycie, lecz piękne uczynki”.

Płynie z tego całkowicie odmienna koncepcja sprawiedliwości.

Dlatego ci, którzy najczęściej przyczyniają się do takiej wspólnoty, mają większy udział w państwie aniżeli tacy, którzy są im równi co do wolnego i szlachetnego pochodzenia albo i górują nad nimi, ale nie dorównują im co do cnoty obywatelskiej, czy też tacy, którzy górują bogactwem, ale ustępują im co do cnoty⁷.

Jak widać, problem *nomoi* staje się palący. Tym bardziej, że pole konfliktu jest zakreślone przez zagadnienie tak stare, jak tradycja pisana na terenie Grecji. Praw nie sposób rozważać bez koncepcji *dike*. Postępowanie Kreona wskazuje także jednoznacznie, że podstawowy podział, który animuje wszelką politykę na rządzących i rządzonych (*ἀρχοντες* i *ἀρχόμενοι*) jest wprawdzie ustanowiony, ale może być podważony działaniami Antygony. Tym ostrzejszy i niepowtarzalny jest konflikt dwóch racji⁸.

Klątwa urzeczywistnia się przez Edypa, on jest jej „odbiorcą”, ale i dalszym – jak się okazuje – posłańcem. Należy odrzucić wszelkie pokusy objaśnienia jej w kategoriach freudowskich, zbyt są grube, aby mogły uchwycić problem polityczności. Akt samooślepienia nie kończy rozprawy bogów z dynastią Labdakidów. Przenosi się

6 Tamże, 1280 b13.

7 Tamże, 1281 a15.

8 Por. T.A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, Routledge & Kegan Paul, London 1952, s. 34-35.

na jego dzieci i, rzecz znamienne, na kolejnego władcę. Uprawnione jest pytanie, czy, poza *hybris* Kreona, powody jego „nierozumu” nie są wymierzone przez bogów: „Bo Zeus nie cierpi dumnych głów” (słyszymy w *Parodos*). Teby są wybrane starannie ze względu na spustoszenie, jakie niesie pederastia.

Tragedia opowiada także historie. W tym przypadku dzieje wszystkich dzieci Edypa. Bracia, ginący w bratobójczym pojedynku (kolejna odsłona klątwy), zawiązują nić późniejszych tragicznych wydarzeń, w które wikła się Antygona. Antygona również deklaruje, że miarą jej postępowania jest śmierć:

Niechaj się zbratam z mym kochanym w śmierci po świętej zbrodni.
A dłużej mi zmarłym/ Miłą być trzeba niż ziemi mieszkańcom/ Bo tam zostanę na wieki (72-75).

W ten sposób ukazuje, że podstawowe dla każdej wspólnoty są dwójakie prawa. Śmierć wskazuje na prawa zwyczajowe, ale jednocześnie istnieją „święte prawa bogów”. W odpowiedzi Ismena otworzy pole konfliktu, twierdząc: „Ja nie znieważam ich, nie będąc w mocy/ Działać na przekór postanowieniom władców” (77-78). Można by się pokusić o stwierdzenie, że Ismena działa wedle swojej natury kobiety (posłuszeństwo naturalne), ale jednocześnie wyraża posłuszeństwo naturze polityki, która zakłada zgodę na rządzących (posłuszeństwo polityczne). Przejście od *physis* do *nomoi* odbywa się naturalnie.

Antygona stawia podstawowy problem obligacji nakazom (prawom) wyższym niż polityczne, konfrontując go z posłuszeństwem władzy politycznej. Jak widać, pierwszy problem polityczny zawiera się w respektowaniu obligacji płynącej z nakazów wyższych niż polityczne, które w sposób nieunikniony konfrontują człowieka z posłuszeństwem władzy politycznej. Konflikt polityczny ujawnia inny, daleko rozleglejszy: na ile pobożność (*pistis*), relacja z bóstwem, z której wypływa szacunek dla praw rodzinnych, może być przyczyną obligacji politycznej. Godzi się zaznaczyć, że Kreon również głosi szacunek dla rodziny, ale bez przywołania praw naturalnych. Do jakiego stopnia daje się włączyć sprawy wyższe – zamysły bogów – w politykę?

Na boku pozostawiamy problem, który tak zajmował W. Goethego, zapowiadając przełom romantyczny, czy decyzja Antygony poddyktowana jest rozumem, czy instynktem.

W związku z zamysłem Antygony odsłania się podstawowy problem myśli zachodniej do czasów współczesnych – prawa naturalnego. Pojawia się on oczywiście pod wpływem wielkiej dyskusji, która toczyła się w państwach greckich od VI wieku, na temat relacji porządku natury i praw.

Zazwyczaj w dyskusji na temat genezy obywatelskiego nieposłuszeństwa wskazuje się Sokratesa. Tymczasem w tragedii Sofoklesa mamy zarysowaną w pełni tę kwestię. To Kreon stwierdza, że jego konsekwencją jest bezrząd (anarchia). Inaczej jest

Zaś pośród mężów powolnych rozkazom/ Za życia puklerz stanie
posłuszeństwo/ Tak więc wypada strzec prawa i władzy (675-678).

Prawo państwowe nie jest absolutne i można je złamać, aby uhonorować bogów i prawo wyższe. W *Królu Edypie* znajdujemy taka oto pochwałę praw wyższych:

Chór

Zachować daj mi poczciwość duszy,
A czynów, co się nie godzą,
Ustrzec się losie, bym nie naruszył
Praw, co z Olimpu pochodzą.
Bóg je bezśmiertny stworzył, nie człowiek.
A trwają bez zmian – od wieku po wiek.

I dopiero teraz możemy zastanowić się nad problemem obywatelstwa, problemem przynależności do wspólnoty politycznej. Paradoksalnie ta refleksja nad miejscem człowieka w państwie oraz nad przysługującymi mu prawami odbywa się w sytuacji granicznej, kiedy obydwaj bracia giną w bratobójczej walce. Kreon definiuje obywatelstwo jako posłuszeństwo aż do śmierci prawom danego państwa. Każdy, kto je narusza, musi się spodziewać kary ostatecznej. Karą za zdradę praw państwowych jest śmierć obywatelska, która rozciąga się na człowieka nawet po jego śmierci. Każdego, kto podważa porządek polityczny, czeka nie tylko wykluczenie ze wspólnoty (odebranie praw obywatela), ale także śmierć. Oczywiście jest, że Tebańczycy nie zamierzają pogrzebać swoich wrogów Argiwów. Zaskoczeniem może być rozporządzenie Kreona, aby pozostawić Polinejka na żer ptakom. W ten sposób Kreon zarysowuje

granice obywatelstwa przez wskazanie, czego nie wolno obywatelowi uczynić. Czy mamy tutaj daleki pogłos prawa zdrady stanu?

Odmowa pochówku Polinejka ma drugi wymiar. Obowiązek pochówku jest cechą polityczną. Jak opisuje Herodot, jedną z cech różniących Greków od Persów (ludzi politycznych od barbarzyńców) jest obowiązek ze strony każdej *polis* zapewnienia pochówku swoich obywateli. Wyłania się więc problem na wskroś polityczny: jakie to postęпки mogą pozbawić obywatelstwa. Ten problem, jak i kwestia poważniejsza, czym jest „natura” obywatelstwa, stają się osnową tragedii. Jeśli obywatelstwo oparte jest na przestrzeganiu praw danego państwa, tak jak to wyrażał chociażby Antyfon, to jedyną instancją odwoławczą jest władza polityczna, w tym przypadku Kreon.

Współczesny Sofoklesowi sofista Antyfon w traktacie *O prawdzie* pisał:

Dlatego też sprawiedliwość (*dikaionunê*) polega na tym, aby nie wykraczać przeciw temu, co za godziwe uważa państwo, którego jest się obywatelem. W rzeczywistości prawa państwowe są wynikiem ustanowienia i jako takie nie są konieczne, natomiast prawa natury są konieczne. Prawa, które są oparte na umowie, nie są prawami naturalnymi, natomiast prawa natury, jako że są naturalne, nie są zależne od jakiegokolwiek umowy⁹.

Nie on jeden. Echa tego konfliktu zapisane są później w *Gorgiaszu* Platona. Pójdźmy tropem wyznaczonym przez argumentację Kaliklesa. Młody polityk Kalikles jest uosobieniem opozycji wobec filozofii, przeciwstawiając naturę (*physis*) prawu (*nomos*). Dokonuje zresztą ciekawego zabiegu semantycznego: rozpoczyna od rozprawiania o porządku natury, który przeciwstawia prawom stanowionym, by skończyć stwierdzeniem, że „natura” wcale nie odnosi się do przypadków pojedynczych. Staje się zasadą ogólną (prawem) i tak tworzy koncepcję prawa natury, która w XVII wieku zrobi oszałamiającą karierę. Kalikles dodaje jeszcze, że oczywista wyższość prawa natury jest równoznaczna z prawem mocniejszego. Jego opis szumnego życia w warunkach pełnej wolności zainspiruje

⁹ Antiphon, „*Peri Alêtheias*”, *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, ed. Fernanda Deleva Caizzi. Leo S. Olschki, Florencja 1989, t. 1, s. 179, cyt. za: *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, red. M. Gagarin, P. Woodruff, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 245.

skądinąd Fryderyka Nietzschego do stworzenia koncepcji „nadczłowieka”. W człowieku należy rozwijać moc, by w ten sposób wychowywać nadludzi, natomiast filozofia czyni człowieka łagodnym i niemęskim. Porządek natury doprowadza do skrajnego utożsamienia przyjemności i dobra (całkowite folgowanie przyjemnościom ma zapewniać silnemu człowiekowi szczęście).

Ja uważam, że ci ludzie dokonują tych czynów wedle natury sprawiedliwości i, na Zeusa, wedle prawa, ale prawa natury; oczywiście, że może nie wedle tego prawa, które my sobie ustalamy i urabiamy wedle niego najlepsze i najzwawsze jednostki spośród nas; już za młodu je bierzemy, jak lwięta, poddajemy urokowi pięknych słów, czarem kuglarskich sztuczek ujarzmiamy je, mówiąc, że trzeba mieć tyle, co drudzy, i to jest to, co piękne i sprawiedliwe. Ale, jeśli się trafi mąż z odpowiednią naturą, to wszystko to strząśnie z siebie, przełamie, wyrwie się i podepcze nasze formułki i kuglarskie sztuczki, i łagodne uroki świętych słów, i prawa przeciwne naturze wszystkie; powstanie i ukaże się jako pan nasz; on, niewolnik, wtedy rozbłyśnie sprawiedliwość natury¹⁰.

Jest rzeczą niezwykle intrygującą, że ta dyskusja z sofistami zawiera mit opisujący sąd, jakiemu poddana jest dusza po śmierci. Na Wyspy Szczęśliwe udają się tylko dusze filozofów (inni to grzesznicy). Dusze grzeszników albo odbywają okres pokuty, przybierając różne wcielenia, albo cierpią wieczne męki.

Antygona uważa, że ceną zdrady nie jest odebranie obywatelstwa, tym bardziej że Polinejk walczył o prawa do tronu. Można więc rzec, że postępowanie zgodnie z naturą polityki ustanawia reguły wyższe niż obywatelstwo, ale nie przeciwstawne. Kreon, natomiast, uznaje prawo bycia obywatelem za rodzaj zobowiązania. Takie prawo jest konwencją. Kreon uważa, że obywatelstwo jest kontraktem – nie jest absolutne ani niezbywalne – to uprawnienie, które można utracić w pewnych okolicznościach. Te dwa przeciwstawne sposoby widzenia: obywatelskość jako niezbywalna i absolutna oraz obywatelskość oparta na pewnych zachowaniach – znane są jako obywatelstwo „z natury” i obywatelstwo „na mocy prawa”¹¹.

10 Platon, *Gorgiasz*, przekł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, 483e – 484a.

11 Por. L. MacKay, *Antigone, Coriolanus, and Hegel*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 93 (1962), s. 179.

We współczesnych demokracjach te dwie tradycje zostały połączone w koncepcji obywatelstwa jako uprawnień naturalnego (przez urodzenie w danym kraju) oraz obywatelstwa w świetle prawa (jedyną zaporą jest wiek). To, co jest oczywiste dla członka określonej wspólnoty politycznej, nie jest tak oczywiste dla imigranta lub rezydenta, mogących liczyć na sytuację drugą.

Prawa polityczne, zatem, nie są absolutne czy niezbywalne, lecz mimo to obowiązują wszystkich *poleos*. Mamy więc do czynienia z dwoma sposobami pojmowania obywatelstwa: obywatelstwo wypływające z natury i obywatelstwo na mocy praw. Konflikt *physis* z *nomoi*, który absorbował sofistów czasów Sofoklesa, znajduje tutaj poetycki wyraz. Istotą tragedii Sofoklesa jest nie tylko starcie dwóch porządków praw, ale również niemożność ustalenia, które z nich są „naturalne”, a które uznajemy za konwencję. Ostatecznie w wyniku tego nierozwiązywalnego konfliktu „natury” i „praw” Teby zamieniają się w *nekropolis*.

Czy z obserwacji zachowania ludzi można wysnuć regułę właściwego zachowania? Co ustanawia wspólnotę polityczną? Poprzez ją pytanie na wskroś antropologiczne: czy istnieje wspólny dla wszystkich ludzi element związujący ich we wspólnotę? Sofiści wskazywali, że jedna uniwersalna cecha polega na tym, iż człowiek rodzi się, wzrasta i umiera. Ten proces wzrostu Grecy nazywali *physis* (łac. *natura*). Stwierdzenie, że *physis* człowieka wszędzie jest takie same, oparte zostało na obserwacji. Czy jednak odpowiadało na pytanie: kim jest Człowiek? – pytanie, na które musiała odpowiedzieć i etyka, i polityka? Proces wzrostu człowiek podziela przecież ze wszystkimi zwierzętami.

Najprawdopodobniej to cynicy pierwsi konsekwentnie twierdzili, że nie ma żadnych różnic pomiędzy człowiekiem a zwierzętami: jeden i drugie są równie dzikie. Żadna edukacja, żadne sądy, żadne prawa, żaden przymus nic nie działają w tej mierze. Ta szkoła „powrotu do natury” stała się na tyle popularna w drugiej połowie V wieku, że znalazła odpowiedź w satyrach. Jeśli jednak zapytamy dawnych nauczycieli i poetów, co wyróżnia człowieka od zwierząt, dowiemy się, że pojęcie *dike*. Tak wywodzi ideę człowieczeństwa Hezjod w *Pracach i dniach* (278-279).

Natura a prawa

Pójdźmy zatem ponownie tropem T.A. Sinclaira¹², który zauważa, że cztery możliwości ujawniają się z ustanowienia relacji pomiędzy *nomos* a *physis*. Pierwsza czyni *physis* zależną od νόμος, a prawo od bogów. To oznacza powrót do dawnej pozycji, którą Hezjod przypisywał Zeusowi. Ten nadaje (νέμειν) prawa człowiekowi przez przyznanie człowiekowi *dike*. To stanowisko stało się w V wieku niemożliwe do utrzymania: *nomos* za blisko zostało związane z *polis*. Toteż tłumaczenie go jako siły, która kontroluje wzrost rośliny czy zwierzęcia, stało się nieaktualne. Warto odnotować, że jeszcze Ajschylos wyrażał tę myśl w swoich tragediach.

Druga możliwość polega na rozcięciu związku pomiędzy *nomos* i *physis* (rozumianej jako proces wzrostu), czyniąc obydwie oddzielnie zależnymi od wyższej siły. Tak więc to, co należy do sfery φυσικόν, wzrasta i umiera, zaś to przynależy do νόμος jest nieśmiertelne i nie ulega starzeniu. Taki jest temat pięknego poematu Sofoklesa, w którym chór wyśpiewuje o prawach, którym wszystkie słowa i uczynki muszą być posłuszne. Już Heraklit głosił podobne poglądy. Znalazły one swoje popularne sformułowanie w idei praw niepisanych, które związują każdego człowieka; musi im być posłuszny człowiek, bez względu na tworzone w ramach danej *polis* prawa. Fraza „prawa niepisane” (*agrophos nomoi*) generalnie zawiera dwa zalecenia: „czcij boga” i „szanuj rodziców”. Idea ta zrobi wielką karierę w stworzeniu koncepcji sprawiedliwości.

Trzecia linia rozumowania różni się od drugiej jedynie w większym naciskiem na uwzględnienie antropocentrycznego punktu widzenia. Odsuwając na drugi plan prawa niepisane, a uwydatniając prawa stworzone przez człowieka, można dojść do wniosku, że ludzkie prawa nie zawdzięczają niczego zwykłemu procesowi wzrostu. Toteż naturalne dla człowieka jest to, że chce uporządkować swoje życie wedle praw. Ten pogląd okazał się najbardziej owocny w myśli politycznej, choć przez jakiś czas został przysłonięty przez czwarty sposób rozumowania.

Czwarty sposób rozumowania jest szczególnie interesujący, ponieważ twórczość Sofoklesa oparta jest na jego odrzuceniu. Oto natura

12 Por. T.A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, dz. cyt., s. 49-50.

i prawa zostają sobie przeciwstawione. Warto przypomnieć, że to przeciwstawienie zyska niepomiarowo na znaczeniu, gdy będą tworzone podstawy antropologii politycznej epoki nowożytnej (zwłaszcza przy okazji „nowej nauki polityki” T. Hobbesa). Powstająca nauka grecka czyni spostrzeżenie, że „wszystko, co naturalne”, oznacza normalny lub właściwy stan. Tak więc, jeśli można opisać właściwy stan jako „właściwy z natury”, dlaczego nie opisać ludzkiego postępowania w tych terminach? Okazuje się, że nie można ich wywieść z porządku natury. Ludzie wprowadzają nazywają je νόμοι i działają podług nich, jakby w nie wierząc (νομίζειν). Jednakże wszelkie istniejące prawa, konwencje i obyczaje nie mają swojego źródła w porządku naturalnym (τὰ φύδικά), a jedynie w rzeczach konwencjonalnych (τὰ νόμια). Tak więc prawo i natura całkowicie się wykluczają i są w opozycji do siebie. Cokolwiek we wszechświecie jest czynem, faktem lub nazwą, tego nie można wywieść z *physis*. Istnieje prawo na mocy uzgodnionych opinii lub konwencji ludzkich.

A zatem wiele wskazuje na to, że Sofokles wchodzi w dialog z sofistami. Nauki sofistów wykorzystał już jego przyjaciel Herodot. Przecież pod wpływem sofistów powstała u Herodota „dyskusja ustrojowa”, kiedy po zabiciu magów perskich trzech spiskowcy zastanawiają się, jaki ustrój nadać państwu perskiemu. Kolejno chwala zalety monarchii, arystokracji i demokracji, by ostatecznie uznać przewagę monarchii.

Można by się nawet pokusić o dwa stwierdzenia. Pierwsze dotyczyłoby „natury” tragiczności, której polityka nie jest w stanie zdezawuować. Ludzka egzystencja w każdej wspólnocie politycznej wykracza poza „naturę” polityczności. Zadaniem „sofoi” jest ukazanie antynomii w obrębie danego bytu politycznego, choć niekoniecznie rozwiązywać. Może być i tak, że ilekroć mieszają się do sporu politycznego, konflikt nabiera charakteru bardziej destrukcyjnego. Drugie, bardziej śmiało stwierdzenie zmierzałoby do wykazania stanowiska Sofoklesa w sporze z sofistami. Sofokles pokazuje, jak zgubne dla porządku politycznego mogą być konsekwencje zakwestionowania „naturalnych” praw. A nie miały w tym udziału maję sofisci.

Mamy więc oto trzy typy *dramatis personae*: Kreon i Antygona (dramatyzacja dwóch typów organizacji politycznej) oraz Ismena. Powodują, że pojawia się pytanie o „naturę” obywatelstwa.

A zatem dostrzegamy następujące konflikty wpisane w tragedię: pomiędzy lojalnością wobec rodziny (więzy naturalne) a lojalnością wobec państwa (polityka jako więzy konwencjonalne); konflikt pomiędzy żądaniami państwa a wolą jednostki; konflikt pomiędzy polityką a pobożnością. Te konflikty są nie do rozstrzygnięcia nie tylko w sferze słowa, ale również wywołują akty dramatycznie rozdzierające racje dwóch stron. Konflikt staje się nieusuwalną antynomią. Można by się pokusić o stwierdzenie, że antycypują Arystotelesowskie *aporie*, na wiele dekad przed kryzysem *polis*.

Człowiek stojący w obliczu tragedii (w greckim rozumieniu tego słowa) zmuszony jest do wykroczenia poza swoją naturę: to istota sporu Antygony z siostrą. Sytuacja tragiczności staje się drugą naturą człowieka, jego udziałem w porządku wszechświata. Okazuje się potężniejsza niż *fortuna* Machiavellego i przez to nie może być miarą cnoty politycznej. Tak więc tragedia grecka jest niewątpliwie źródłem wiedzy, ale i mądrości politycznej. Z tragiczności, niesionej przez śmierć oraz możliwość utraty życia, płynie ożywcze źródło tyleż filozofii, co antropologii politycznej.

Za chwilę w debaty polityczne świata greckiego wkroczy filozofia. I dowiemy się, że człowiek unika pułapek, jakie niosą niższe pokłady duszy, za sprawą porządku politycznego. To polityka go uwzniosła poprzez status obywatela danej wspólnoty politycznej. *Polis* jest oczywiście miejscem rozlicznych przejawów *stasis*, ale jednocześnie przestrzenią, gdzie istoczy się *logos*. Można się wznieść ponad niższe warstwy duszy (niejako ponad naturę) za sprawą przestrzegania praw natury. Tutaj wysoce heurystyczna sytuacja tworzy się w dialogu pomiędzy Antygoną a Ismeną (uwięzionej w porządku natury – o miejscu kobiety, a jednocześnie w porządku *nomos*). Antygona, odwołując się do porządku boskiego i porządku natury, przewycięża porządek prawno-polityczny. Jeśli bowiem oparty jest on jedynie na konwencji, to z „natury” jest niesprawiedliwy (*nomos* bez oparcia w rozumności *logos*).

Czy zatem można mówić o „niższej i wyższej” naturze? Arystoteles utrzymywał, że polityka nie tylko apeluje do wyższych pokładów duszy ludzkiej, ale pozwala ujawnić się człowiekowi w całym majestacie swojego jestestwa. Jeśli polityka staje się konieczna w odpowiedzi na niskie namiętności i pożądlivości (strach przed śmiercią, żądza znaczenia), to jej pochodzenie jest gminne i nie ma

nic z mocy uwznioślenia. Staje się aktywnością narzuconą przez konieczność. Władza jest skojarzona z koniecznością i jako wyraz konieczności. A panowanie czynnością nad wyraz pospolitą. Polityka zostaje odarta z dostojności, co tym bardziej otwiera drogę do wolności. Podsumuje to J.S. Mill w twierdzeniu, że historia wolności rozwija się w nieustannej opozycji do władzy. Zaiste wolność starożytnych różni się zasadniczo od wolności nowożytnych.

Tragedia, w odróżnieniu od filozofii i polityki, zawiesza sytuację dialogiczności. Wymiana poglądów pomiędzy Antygoną a Kreonem nie prowadzi do rozwiązania. Racje są nie do rozstrzygnięcia w mowie; są w ogóle nierozstrzygalne, bo sytuują się w odrębnych porządkach, które się na siebie nie nakładają. Są dramatycznie odseparowane. Pozostaje jedynie arbitralna decyzja Kreona, która sprawia, że możemy mówić o istoczeniu się tyranii, o stoczeniu się Kreona z pozycji królewskiej w tyrańską. Sofokles to znakomicie rekapitułuje w *Królu Edypie*, kiedy chór śpiewa:

Pyszny jest tyran. Kiedy zaś w dumie,/ Dotknięty głowy zawrotem,/ Na szczyt się władzy wespnie, nie umie/ Odnaleźć drogi z powrotem./ Lecz kto ma wspólne dobro na względzie,/ Zeus mu w opalach ochroną będzie (724-729).

A w tyranii, jak uczy grecka filozofia, nie ma miejsca na sytuację dialogu, czyli politykę: słuchanie i odpowiadanie. To, co polityczne, ma swoją siedzibę w wymianie mówienia-słuchania. Problem pychy prowadzi bezpośrednio do tyranii i w konsekwencji do upadku. Anafora dwukrotnie w jednym zdaniu wywołująca problem *hybris* pokazuje istotę zagadnienia.

Również panowanie człowieka-obywatela staje się zamiennie panowaniem i podporządkowaniem – to dialektyka (*logos*). Związek pomiędzy obywatelami *polis* został zapoznany, gdy słowo *koinonia* tłumaczyło się jako „społeczeństwo”, „wspólnota”. Tymczasem jest to wymiennosc mówienia-słuchania, wspólnota (*koi-nonnia*) usłyszanego rozumu (*nous*). Następuje znamienne powiązanie tego, co logiczne, z tym, co polityczne. W tej sytuacji despotia i niewolnictwo mają ze sobą związek: jeden człon relacji zostaje zdegradowany tylko do kogoś, kto mówi; inny do kogoś, kto słucha. Warunkiem rzeczywistości jest wzajemność, która się spełnia w dwojakim stosunku: *mówienia i słuchania* oraz *działania i doznawania*. Logika

panowania wymaga zamknięcia obszaru „między” mówieniem i słuchaniem, rządzeniem i byciem rządzonym, pytaniem i odpowiedzią. Takie żądanie, paradoksalnie, podnosi również myślenie uzasadniające, apodyktycznie ścisła wiedza (*episteme*), która w wolnym od sprzeczności powiązaniu zdań i ich odniesieniu do zdania podstawowego (tego, co „pierwsze” w pierwotnym sensie *arché*) zespała ze sobą „logiczną” stronę wypowiedzającego się mówienia¹³.

Z sytuacji ekstremalnej wyłania się tragiczność, która stawia człowieka w prawdzie rozpościerając go na diapazonach losu (pierwej jej doświadcza Antygona, ale ostatnią ofiarą jest Kreon). W świecie greckim przeznaczenie ma tę samą siłę transcendencji, co łaska w myśli chrześcijańskiej, choć nie zawiera w sobie przebaczenia. Nic bardziej nie wyraża mocy, z jaką urzeczywistnia się przeznaczenie, aniżeli tragedia grecka.

Zasadne pozostaje więc pytanie: gdy *physis* i *nomos* łączą się w jedno w świecie tragedii, pozwalając na skok w transcendencję (los), zakreślają pole polityczności? Odpowiedź wyłania się już spoza świata greckiego, tak jak aporie Arystotelesa pokazywały niemożność rozwiązania napięć *stasis* w obrębie *polis*. To połączenie porządku naturalnego i politycznego nastąpi w chwili, gdy pojawi się grecki Fortynbras, który przyniesie nową władzę i nowy ład. Na to potrzeba myślenia prospektywnego, całkowicie obcego Grekom. Rzecz ciekawa, że tragedia urywa się w tym momencie, kiedy kryzys doprowadza do zniszczenia obu antagonistów. Nie ma momentu pozytywnego. Wszystko się dopełnia bez obecności następcy. A przecież miasto potrzebuje ciągłości, związania na nowo natury i prawa. Powstaje wówczas istotny powód do odtworzenia wspólnoty politycznej. Polityka ma swoje oblicze a władza polityczna wyraża się poprzez osobę – kiedy *nomos* jest *gnomos*. W historii Grecji te rozliczne antytezy, których ofiarą stała się *polis*, związane zostały osobą Aleksandra Macedońskiego.

13 Por. M. Riedel, *W poszukiwaniu „związku obywatelskiego”. Idea tego, co polityczne, i problem demokracji europejskiej*, [w:] *Obywatel – odrodzenie pojęcia*, red. B. Markiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 31-44.

ZAKOŃCZENIE

Pozostaje dodać kilka słów na zakończenie, ukazujących dwie sytuacje na wskroś nowe. Sytuacja diametralnie zmienia się wraz z nadejściem chrześcijaństwa. Do tej pory (w epoce klasycznej) napięcie istniało pomiędzy *physis* a *nomos* oraz pomiędzy prawem wyższym a ludzkim, które jest zapisem konwencji. (Z czasem ustrój polityczny stanie się nade wszystko problemem konstytucji). Teraz w obszar współpracy i antagonizmu, kończącego się nierzadko tragicznie, wdzierają się łaska.

Św. Paweł na nowo rozważy problem wiary i pobożności, zasługując na miano „ojca założyciela” teologii politycznej, co stanie się inspiracją dla św. Augustyna. Oczywiście pozostaje bez odpowiedzi pytanie, czy można stworzyć jakąkolwiek koncepcję teologii politycznej bez odwołania do antropologii.

Dla św. Pawła każde wypełnienie Prawa jest przede wszystkim aktem posłuszeństwa wobec Stwórcy. Można go dokonać z lub bez jasnej wiedzy na temat Bożych przykazań; jedynie akt się naprawdę liczy (Rz 2, 13). Tak więc *erga tou nomou* (działanie Prawa) daje świadectwo raczej woli niż intelektu dokonującego aktu. Jak słusznie zauważa Albrecht Dihle, działanie w oparciu o osąd intelektualny może być uznane za fatalne niepowodzenie, kiedy to siły boskie mają przywilej dysponowania przyszłością. W Starym Testamencie ujęto to w religijnych kategoriach posłuszeństwa. Ekwiwalentem filozoficznym może być jedynie wola. Nakazy czy przykazania Boga, który dysponuje swobodnie przyszłością, mogą być jedynie wykonywane, a nie zrozumiane¹⁴.

Św. Paweł uważa, że w Dniu Ostatecznym ludzie będą mieli trzech świadków (są to także trzy źródła wiedzy moralnej), którzy oskarżają i zarazem bronią: „działanie Prawa wypisanego w sercu” (Rz 2, 14-15), sumienie (*syneidesis*), myśli (*logiomoi*). Za sprawą sumienia wszyscy, łącznie z poganami, są pewni, że Bóg skierował słowa do nich, nawet jeśli nie rozumieją całkowicie przekazu. W ten sposób Paweł zaleca lojalność wobec władzy politycznej właśnie wedle sumienia (*dia ten syneidesin*, Rz 13, 1). Sumienie jako środek bezpośredniej komunikacji

14 Por. A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley 1982, s. 85.

pomiędzy Bogiem a człowiekiem może także nieść świadomość, bez względu na to, jak niewyraźną, faktu, że wszelka władza doczesna reprezentuje do pewnego stopnia boską władzę nad światem i jest wsparta przez Boży autorytet (Rz 13, 1).

Wedle św. Pawła rozum sam z siebie nie uzdalnia człowieka do wypełnienia nakazów Boga. Tak więc Grecy (a więc i ich filozofowie) nie mogą dojść przez racjonalne rozumienie natury do właściwej wiedzy tego, co Stwórca oczekuje od nich: całkowicie pogubili się w swoim etycznym postępowaniu (Rz 1, 19-24).

W momencie, kiedy człowiek zdecyduje się lub przyzwyczaja się do prowadzenia cielesnej egzystencji, traci całkowicie wolność. Przykuty do swoich potrzeb i zamysłów, musi opierać się na swoich zdolnościach, zamiast pokładać ufność w miłosierdzie Boże, dzięki któremu wszelkie jego niedoskonałości mogą być z łatwością przewyciężone. Jest też niezdolny do miłości, co oznacza myśleć, mówić i działać, nie mając siebie jako celu, ale swojego bliźniego. W ten sposób grzech (*amartia*), będący wynikiem oddzielenia od Boga, zniewala człowieka. Jedynie miłosierdzie Boże może go na nowo wyzwolić. Łaska Boga niesie ku niemu boską *pneuma*, która odnawia jego wolność, odnawia jego naturę i z powrotem przynosi zdolność miłowania. Gwarantem wolności człowieka jest Bóg.

Człowiecza intencja, bez względu na to czy wypływa z umysłu, czy emocji, i tak wprowadza w działanie pierwiastek zła. Wiedza jako czysto intelektualne osiągnięcie nie może odwieść intencji od jej z góry determinowanego kursu. To może uczynić jedynie boska *pneuma*, która spływa na człowieka jedynie przez zbawczy akt łaski Bożej. Udziałem człowieka jest jedynie pokora, świadomość swojej głębokiej niedoskonałości. Tak więc słabość człowieka, zarówno fizyczna, jak i intelektualna, staje się najtrwalszą podstawą religijnej i moralnej doskonałości człowieka, a także źródłem politycznego posłuszeństwa. Z powodu grzeszności i próżności w sercu upadłego człowieka władza przymusu nakłada niezbędne okowy: sprawujący władzę nie nosi miecza bez przyczyny. Władca może nie dostać się do nieba, ale blokuje szeroką drogę do piekła anarchii, która niesie z sobą ludzką deprawację (co pierwszy zauważył Tukidydes).

To otwiera perspektywę życia człowieka w dwóch porządkach (ziemskim, a więc w dużej mierze politycznym, i niebieskim), ale także zmusza władcę do rozważenia kwestii wiary oraz

uwzględnienia spraw ostatecznych. Śmierć występuje w porządku natury jako śmierć fizyczna, ale też i duchowa (człowiek może i do tego doprowadzić). Nie ma natomiast śmierci w porządku łaski, albowiem przełamana jest ona miłością Chrystusa.

Mocna jest śmierć, albowiem potrafi pozbawić nas daru życia. Mocna jest miłość, bo potrafi przywrócić nam lepsze życie. Mocna jest śmierć, albowiem potrafi odrzeć nas z ciała. Mocna jest miłość, bo potrafi odebrać łup śmierci i nam go oddać. Mocna jest śmierć; nikt z ludzi nie zdoła się jej oprzeć. Mocna jest miłość; umie pokonać śmierć, złamać jej oścień, uśmierzyć zapędy, unicestwić zwycięstwo. „Mocna jak śmierć jest miłość”, bo śmiercią dla śmierci jest miłość Chrystusowa¹⁵,

napisze w jednym ze swoich traktatów Baldwin.

Tak oto pojawia się *topos* „starego” i „nowego człowieka” (św. Paweł). Nowy człowiek wyłania się za sprawą nowego Adama – Jezusa Chrystusa. Chrystus jest pierwszym znakiem łaski Bożej (*gratia Dei*). Swoją odkupieńczą misją wyrывa człowieka z natury („stary człowiek” św. Pawła) i wprowadza w stan łaski. Chrześcijaństwo można zatem odczytywać jako ruch uwznioślenia natury przez łaskę. U św. Pawła to napięcie pomiędzy naturą a łaską jest niezwykle ostro zarysowane. Jest to jednak ze swojej istoty innego typu napięcie niż w świecie klasycznym: pomiędzy stanem łaski a porządkiem politycznym. Wyraża je najpełniej formuła: „Oddaj cesarzowi, co cesarskie, a Bogu co Jego jest”. Jedynie łaska wydobywa człowieka z *civitas terrena*. Można powiedzieć, że stara natura człowieka trzymać go musi w porządku politycznym, który jest błogosławieństwem ze względu na skażenie grzechem pierworodnym. Co jednak, jeśli człowiek jest w stanie łaski? Czy można go niejako „przytrzymać” w porządku temporalnym? A zatem, jak długo człowiek jest w stanie łaski? To dynamiczne napięcie pomiędzy porządkiem natury a porządkiem łaski sprawia, że bardzo trudno jest chrześcijaninowi przebywać tutaj na ziemi, gdzie jest tylko wędrowcem i pielgrzymem. Antropologia polityczna św. Pawła jest całkowicie inna niż Platona czy Arystotelesa. Napięcie to może zredukować jedynie cnota posłuszeństwa, która wyraża się w akceptowaniu zarówno porządku społecznego, jak i politycznego.

15 Baldwin, biskup kantuaryjski, *Traktat* 10, PL 204, s. 513-514.

To napięcie jest jednak wyraźne u początków myśli chrześcijańskiej. Łaska u św. Pawła ma podobną moc i odrywa człowieka od jego natury. Pokazuje, jak nisko sytuuje się „człowiek naturalny” właśnie za sprawą swojej natury: poprzez żądze i chcenie (choć to chcenie może ją wynieść ponad zwierzęce żądze). Św. Hieronim powie znaczące słowa:

In nobis rerum natura mutata est, zostaliśmy bowiem wyciągnięci Bożym słowem jak ryby z odmętów tego świata. Gdy bowiem wyciąga się ryby z morza, umierają. Nas jednak Apostołowie złowili i wyciągnęli z morza tego świata, abyśmy ze śmierci przeszli do życia. Dopóki byliśmy w świecie, nasz wzrok kierował się ku temu, co na dole, a życie nurzało się w błocie. Skoro jednak zostaliśmy wydobyćci z odmętów, ujrzeliśmy słońce¹⁶.

I trzecia, niezwykle istotna odsłona. Tym razem u „świtu nowoczesności”, kiedy po raz pierwszy – jak pisze Pierre Manent – ujawniła się szczelina pomiędzy naturą a wolnością. Bowiem to nie natura człowieka ograniczała jego wolność, czyniła to raczej natura wyższa, a więc Bóg, czyli wszechmocny ofiarodawca łaski. Zatem zgłębianie sensu wolności odbywało się wówczas w kontekście jej powiązania z łaską¹⁷.

Stan łaski wyrywa z porządku politycznego (ziemskiego), ale na zasadzie *fiat*. Łaska bowiem nie ma charakteru stałego, lecz działa poprzez serię aktów. Nie oznacza to, że człowiek zostaje na stałe przeniesiony w porządek niebieski (Państwa Bożego). Raczej, przemieniając naturę ludzką, nadaje jej *excellenciam*. Jest zatem nieustannie bijącym źródłem cnót etycznych i konsekwencji obywatelskich. Odnosi się to zarówno do rządzących, jak i rządzonych. Trzy są cele władzy politycznej według św. Augustyna: *imperare, considerare, consulere*. Jednak *civitas* jest nie tylko wspólnotą praw, ale także działa na zasadzie sprawiedliwości – jak zauważa Augustyn, zmieniając definicję Cycerońską. Człowiek za sprawą aktu łaski jest uszlachetniany etycznie, wyniesiony ponad porządek natury (traktowanej dosłownie jako *physis*).

16 Por. Kazanie św. Hieronima, kapłana, do nowo ochrzczonych na temat psalmu czterdziestego pierwszego, CCL 78, s. 542-544.

17 Por. P. Manent, *La Cite de l'homme*, Flammarion, Paris 1997, s. 48.

O ile św. Paweł ukazał wywyższenie człowieka przez życie *kata pneuma*, o tyle Thomas Hobbes uczynił zabieg odwrotny: zdegradował człowieka do poziomu zwierzęcia. Z jednej strony przypisując człowiekowi cechy zwierzęce, z drugiej uznając, że zwierzę również posiada rozum. Życie na powrót zaczęło się nurzać w błocie. Dwa porządki: „natury” i „prawa” stały się wobec siebie antyteczne. Strach przed śmiercią – w czym wyraża się instynkt każdego zwierzęcia – stał się tak przemożnym uczuciem, że z tej *miserable conditio* potrafił człowieka wyrwać jedynie Suweren.

Tak oto u świtu nowoczesnej filozofii politycznej ujawnia się sytuacja trzecia. Antropologia polityczna opiera się na całkowicie innej zasadzie. Sama fraza „natura ludzka” pokazuje niedwuznacznie, że coś się stało. To znaczy: równoległe do siebie istnieje natura i człowiek. Na epistemicznie powiększony dystans pomiędzy człowiekiem a naturą odpowiedzią jest zanurzenie człowieka w świecie natury (czytaj przyrody). W tej relacji ujawnia się natura ludzka. Człowiek samodefiniuje siebie w porządku natury. Natura jednak, pod wpływem nauk przyrodniczych, uległa biologizacji. A następnie, pod wpływem narastającego zainteresowania epikureizmem, utożsamiona została z materią. Kiedy chcemy opisywać człowieka, sięgamy do repertuaru pojęć z zakresu nauk przyrodniczych. Człowiek oddalił się od natury, stał się częścią przyrody. Kiedy przychodzi go nam scharakteryzować, to musimy go niejako „zanurzyć” w tym porządku. I tak oto następuje zniżenie natury człowieka do poziomu biologicznego. Człowiek jest częścią życia przyrodniczego, które obejmuje także świat zwierzęcy. Człowiek okazuje się zwierzęciem, tyle że bardziej inteligentnym. Dziedzictwo cyników i epikureików daje na powrót znać o sobie.

Poruszające są konkluzje rozdziału drugiego z części *O człowieku*. T. Hobbes stwierdza, że wyobraźnię pobudzoną „przez słowa i inne dobrowolne (voluntary) znaki, nazywamy rozumem; a ten jest wspólny człowiekowi i zwierzęciu”. Natomiast szczególna dla człowieka jest jego wola oraz różne formy mowy (w tym nade wszystko afirmacja i negacja)¹⁸. Takie założenia epistemologiczne będą miały doniosłe konsekwencje w „nowej nauce polityki” T. Hobbesa.

18 Por. T. Hobbes, *Leviathan*, red. C.B. MacPherson, Penguin Books, London 1968, I. ii.

To „poniżenie” natury człowieka sprowadza ją do poziomu zwierzęcego. Człowiek przestaje być cudem natury i zwierzchnikiem stworzeń. Obraz świata zostaje również poddany radykalnej zmianie: rozpada się hierarchiczna struktura bytu, na czele której został ustanowiony człowiek. Nic dziwnego, że taka zmiana – zmiana „kosmiczna” w swojej istocie – wywołuje inny sposób myślenia o kwestii człowieka, a w konsekwencji przekształcenie antropologii politycznej. Skoro człowiek kieruje się pożądliwościami, to egzystuje na poziomie zwierzęcym. Człowiek jako istota na wskroś sensualna wkracza w życie jako posąg ożywiony postrzeżeniami i żądzami. To zmysły konstytuują naturę człowieka tyleż, co przemożny strach o życie. Nawet porządek rozumu nie wydobywa go ze świata zwierzęcego.

Jak jednak z porządku *physis* wywieść prawa? Odpowiedź jest prosta: siłą ludzkiego umysłu. Okazuje się, że natura jest ostatecznie uporządkowana. Jako przedmiot doświadczenia należą do świata zmysłów – moje działania są wyznaczone, jak ruchy wszystkich innych przedmiotów, przez prawa przyrody i stale związki przyczynowe. Natura nie jest bezwolnym ruchem atomów. I można z niej wywieść prawa. Jak jednak z praw przyrodniczych wywieść prawa polityczne? U świtu nowoczesności ujawnia się pęknięcie. Szczelinę pomiędzy wolnością a prawami można zapełnić koncepcją praw natury.

Jaki mają jednak status prawa natury: istnieją w przyrodzie, by rozum mógł je odkryć, czy też rozum je nadaje naturze? Racjonalność przenika na wskroś całą Naturę, prowadząc do koncepcji panteistycznych, czy też racjonalność siłą czerpie z rozumu ludzkiego, który jest pierwiastkiem na wskroś ludzkim w ciele na wskroś zwierzęcym? Sformułowanie „natura ludzka” okazuje się wysoce problematyczne w swojej treści.

Ze zbiologizowanej wersji „natury” wywiedziona zostaje określona, nowa wersja polityki. Wydawałoby się, że na tak wątej podstawie antropologicznej nie można wznieść solidnego gmachu państwa. Jak stworzenie nurzające się w błocie może powołać do życia Lewiatana? My, z perspektywy czasu, możemy poświadczyć zdumiewającą karierę tego sposobu myślenia. W czym, zatem, tkwi więc siła kontraktualizmu i doktryny prawno-naturalnej w ogóle?

Status człowieka jest zagadnieniem podstawowym dla nas współczesnych. W jaki sposób zwierzę polityczne, stale kierujące

się ku temu, co na dole, jest w stanie choćby spostrzec horyzonty polityki? Tak postawione pytanie wkracza w obręb epistemologii i, jak każde pytanie teoretyczne, może mało obchodzić człowieka współczesnego. Warto jednak odnotować, że ta kwestia epistemologiczna ma swoje bardzo praktyczne konsekwencje, z których pierwsza odnosi się do dominacji ekonomii w życiu politycznym. Pierwszą przyczyną polityki, wręcz archetypicznym wzorem, stało się zapewnienie dobrobytu materialnego. Poczucie tragiczności losu zostaje zastąpione przez wołanie o bezpieczeństwo społeczne. Los ludzki zdaje się być przewidywalny i transparentny. *Homo oeconomicus* odarty jest z poczucia tragiczności, jak i z tajemnicy.

Materialnie usytuowane życie ludzkie staje się podstawowym punktem odniesienia. Możemy przerwać dalszy wywód na niezwyklej uwadze T. Hobbesa, że jeśli istnieje większa nagroda niż życie, to nie ma racji bytu społeczeństwo obywatelskie (polityczne). Ani tym bardziej nie ma powodów, aby istniała władza Suwerena¹⁹.

Antyгона odpowiedziałaby na to, że istnieje większa nagroda niż życie (śmierć chwalebna albo sromota) i właśnie dlatego może istnieć wspólnota polityczna; zaś władca, jeśli nie chce być tyranem, ma nade wszystko kierować się prawem wyższym. Natomiast św. Paweł odrzekłby, że śmierci nie ma, bo istnieje życie wieczne. I w tej perspektywie to, co cesarskie, znajduje odpowiednie miejsce w hierarchii bytu.

SŁOWA KLUCZOWE

dramat grecki, tragiczność, natura, prawo, sofiści

Summary

Tomasz Żyro, *Greek Tragedy, the Tragic, and Politics*

This essay focuses on a proto-political reflection that emerged in Athens in the middle of 5th Century B.C. The intellectual context is clear and picturesque due to sophists' activity, but also to the three generations of Greek dramatists.

19 Por. tamże, III. xxxviii.

As a point of departure for considering origins of the political anthropology the Sophocles' *Antigone* was used. It is worth remarking that it was an age of earnest optimism and of serious thinking. It was the age of Man, as some scholars are inclined to term. Athenians' success in both military and naval warfare against the Persians at the beginning of the century (491-479 B.C.) was momentous. It provided apparently certain proof that the free institutions of the Athenian *polis* were superior to any other kind of political organization.

It also gave impetus for intellectual debates in Athens in which "sophistoi" and poets were taking essential part. The very important role in debates accrues to dramatists. Whereas Aeschylus' fame as a thinker, apart from his poetic and dramatic fame, must always rest more on his theology than on his political ideas, which centre round a poet's conception of *dike* and a belief that Zeus will punish the wicked and not allow the righteous to perish, Sophocles' fame rests upon his interest in political issues.

Before the time of the analysis and synthesis, the classification and imaginary construction of the various possible forms of constitution for a *polis* was to become one of the chief concerns of Greek political philosophers, Sophocles offered a very interesting discussion on origins of the state and "nature" of citizenship. His drama follows the most intricate debate in 5th century B.C. concerning relationships between the "nature" (*physis*) and "laws" (*nomoi*).

The essay ends with some conclusive remarks on further changes in treating the subject. As a point of references useful are St. Paul's reflections, that overcame the realm of "nature" by introducing a concept of grace in understanding of man's destiny, as well as Hobbes' preliminary disquisitions on the nature of man, that opened a chasm signifying the coming of modernity.

Tomasz Żyro, profesor nauk politycznych (SWPS, UW). Specjalista historii idei politycznych i filozofii politycznej.