



1(1)/2010

JACEK BARTYZEL

Kosmos i natura ludzka w antropologii Williama Shakespeare'a

Chora Natura wybucha przedziwnie¹

Pojęcie „natury”, którego sens w twórczości Williama Shakespeare'a pragniemy tu rozważyć, ze szczególną, a zatem z na pewno nieprzypadkową intensywnością pojawia się w tragedii o *Królu Lirze*. Jest ono obecne wszelako również w wielu innych utworach, jak *Hamlet* czy *Henryk IV*, a nie dających się przecenić wskazówek odnośnie do jego pola semantycznego dostarcza wielka mowa Ulissesa do wodzów greckich pod Troją w tragi-komedii o *Trojlusie i Kresydzie*.

KOSMOS I KOSMION

W mowie Ulissesa pojęcie „natury” występuje w ścisłym powiązaniu z innym słowem-kłuczem W. Shakespeare'a – „ład” (*order*). Ład ów,

¹ W. Shakespeare, *Pierwsza część dziejów króla Henryka IV*, III, 1, przekł. M. Słomczyński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 89.

tak w całym kosmosie, jak w jego analogonie, czyli w kosmionie społecznym, zasadza się na hierarchicznym układzie bytów, który właśnie dlatego, że jest hierarchiczny, jest tym samym naturalny, to znaczy zgodny z właściwym porządkiem rzeczy. Problem, którego objaśnienia podejmuje się znany z roztropności Ulisses, powstaje z chwilą, kiedy ów porządek hierarchiczny ulega zakłóceniu, wskutek zakwestionowania przez byty naturalnie usytuowane niżej (planety względem Słońca w kosmosie, podwładni względem królów i wodzów w kosmionie politycznym) tego, co Ulisses określa jako „stopnie kolejności” (*degree*), a co skutkuje przerażającymi katastrofami w jednej lub w drugiej albo w obu naraz sferach bytu. O ile przeto, w normalnych (naturalnych) warunkach

Nawet niebios, planety i ziemia
Uznają stopień, pierwszeństwo i miejsce,
Niezmienną, drogę, proporcję, kształt, porę,
Urząd i zwyczaj w całym swym porządku²

o tyle

jeśli zachwiać rzeczy kolejnością,
Ową drabiną najwyższych zamysłów,
Choroba stoczy osiągnięcia!

Zniszczcie kolejność, zwolnijcie tę strunę
I posłuchajcie, jaki rozdźwięk wzrośnie!
Rzecz każda zaraz na inne uderzy:
Wzburzone wody urosną nad brzegi
I w papkę zmieniają cały ten glob twardy.
Słabość zostanie niewolnicą siły
I syn nikczemny zamorduje ojca³.

Obalenie „stopni kolejności” jest przeto nie naturalne (*unnatural*), ponieważ niszczy ład hierarchiczny, wszelką dyferencjację, różnicę, będącą zresztą także „wiekuistą kłótnią” (*endless jar*) zapewniającą jednocześnie trwanie równowagi i dynamikę kosmosu

2 W. Shakespeare, *Troilus i Cressida*, I, 3, przekł. M. Słomczyński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 38.

3 Tamże, s. 38-39.

(i analogicznie kosmionu społecznego). Wyjaśniając sens owej zasady fundującej wszelki porządek w kosmologii i antropologii politycznej autora *Trojłusa i Kresydy*, René Girard podkreśla nieodłączność obu porządków – kosmicznego i społecznego oraz ich autorytarną strukturę:

Ta leżąca u podstaw zasada porządku urzeczywistnia się najpierw w jakiejś odmianie suwerennego autorytetu, „planecie jaśniejącej, Słońcu” w sferze niebieskiej, króla na tej ziemi, Agamemnona w armii greckiej. Ale jak generał może przestać być „ulem, do którego wszystkie wysłane pszczoły wracają” (*the hive to whom the foragers shall all repair*), tak też istnieją czasy, kiedy planety „wpadają w nieład” (*in disorder wander*) – takie są koleje losu wszelkich organizacji ludzkich⁴.

Intrygujące – dlatego że nierozstrzygnięte jednoznacznie przez Ulissego – pozostaje jednak pytanie, do kogo należy inicjatywa w owym negatywnym „pierwszym poruszeniu” wzniesającym nieład i destrukcję porządku. W mowie przebiegłego króla Itaki zarysowane zostały bowiem równoprawnie dwie możliwości. W pierwszym wypadku nieład poczyna się w kosmosie, a zatem w siłach natury fizycznej (*phýsis*):

Lecz gdy planety zmieszane złowrogo
Wpadają w nieład, jakie plagi, jakie
Starcia złowrózbane, jaka wściekłość morza,
Trzęsienia ziemi i wichrów szaleństwo,
Lęk, zmiany, groza – gniotą, rozszarpują,
Wstrząsają, aby wyrwać z korzeniami
Jedność i pokój zaślubione w państwach!⁵.

W innym wypadku wszelako sprawstwo nieładu przypisane zostaje człowiekowi – zawistnym podwładnym, „gorączce zawiści” (*envious fever*) pobudzanej skłonnościami egalitarnymi, a zatem niskim stronom natury ludzkiej:

4 R. Girard, *Szekspir. Teatr zazdrości*, przekł. B. Mikołajewska, Wyd. „KR”, Warszawa 1996, s. 208.

5 W. Shakespeare, *Troilus i Cressida*, dz. cyt., s. 38.

...ten chaos powstaje,
Kiedy kolejność zostaje zdławiona.
Gdy się zaniedba kolejności, wówczas
Cofa się człowiek i schodzi krok niżej,
Choć pragnie wspiąć się. Wodzem swoim gardzi
Ten, który stoi szczebel niżej; a nim
Ten, który stoi pod nim; i tak każdy
Ze szczebli bierze przykład z najwyższego,
Który pogardził swoim przełożonym,
I wszystkich zżera gorączka zawiści
Bladej, bezkrwistej⁶.

Wyłożony *explicite* w mowie Ulissego temat wpływu ciał niebieskich na świat społeczny rozważany jest wielokrotnie i ze skrajnie przeciwstawnych punktów widzenia także w innych dziełach W. Shakespeare'a, zwłaszcza w *Królu Lirze* i w *Hamlecie*. Stanowisko, które nie tylko z kostywnie scjentystycznego punktu widzenia musi być określone jako naiwne, jeśli nie wręcz zabobonne, reprezentuje w *Lirze* Gloucester, tak tłumaczący sobie wszelkie wykroczenia ludzi zepsutych przeciwko nakazom prawa moralnego:

Owe niedawne zaćmienia słońca i księżyca nie wróżą nam niczego dobrego. Choć znajomość Natury może tłumaczyć je tak lub inaczej, jednak skutki ich chłostką samą Naturę. Miłość ostyga, przyjaźń w gniew się zmienia, bracia są poróżnieni, w miastach rozruchy, narody w niezgodzie, zdrada w pałacach, rozerwane więzi krwi między ojcem a synem. Owa przepowiednia sprawdza się na mym nędzniku: oto syn przeciw ojcu; król powstał przeciw prawu przyrodzonemu; oto ojciec przeciw dziecku⁷.

Ten sam atoli tok rozumowania odnajdujemy przecież i w wywodach – wzmocnionych jeszcze ewokacją obrazów grozy jak z „dreszczowca” – renesansowego intelektualisty po studiach w Wittenberdze, Horacja; jedyną różnicą pomiędzy nim a „prehistorycznym” Gloucesterem jest puentująca ów wywód elegancka metafora teatralna „nowoczesnego” erudyty:

6 Tamże, s. 39.

7 W. Shakespeare, *Król Lear*, I, 2, przekł. M. Słomczyński, Elipsa, Warszawa 2005, s. 20-21.

Krótko przed śmiercią Cezara,
Gdy Rzym stał właśnie u szczytu potęgi,
Zdarzyło się, że umarli w całunach
Wypełzli z grobów, bełkotem i jękiem
Strasząc przechodniów. A były też inne
Złowróżbne znaki: ogniste komety,
Plamy na słońcu, krwawa rosa z nieba;
Księżyc, wilgotny monarcha przypiływów,
Wstawał zaćmiony, jak gdyby w dzień Sądu.
Podobne znaki widać było u nas:
Niebo i ziemia ostatnimi czasy
Wciąż objawiają naszemu krajowi
Takie czy inne zapowiedzi nieszczęść,
Jak gońców naprzód wysłanych przez los
Albo jak prolog przed aktem tragedii⁸.

Ku przypuszczeniu determinującego wpływu gwiazd (*fortune's star*) na skażenie ludzkich charakterów skłania się również sam Hamlet, acz w jego wypadku pogląd ten jest odrobinę zrelatywizowany fakultatywnością (*or*) wpływu n a t u r y (*nature's livery*) – bliżej jednak niedookreślonej:

To samo zdarza się nieraz jednostkom:
Jakaś złośliwa skaza charakteru,
Dana im w łonie matki (bez ich winy,
Bo któż wybiera sobie pochodzenie?),
Jakiś dziwaczny przerost jednej z cech,
Nie hamowany kontrolą rozumu,
Czy jakiś nałóg, który swoim fermentem
Rozsadza formę dobrych obyczajów –
Wystarczy, aby wpływ gwiazd lub natury
Naznaczył kogoś jedną taką plamą,
A plama staje się piętnem⁹.

Diametralnie przeciwny pogląd, wyśmiewający astrologiczne zabobony, wypowiada w *Lirze* nieprawy syn Glouceстера – Edmund. I chociaż zbrodniczy bękart, knujący właśnie nikczemną intrygę przeciwko swojemu prawowitemu (*legitimate*) bratu, nie kryje swego cynizmu, a jego wizja antropologiczna jest na wskroś

8 W. Shakespeare, *Hamlet, książę Danii*, I, 1, przekł. S. Barańczak, „W drodze”, Poznań 1990, s. 15.

9 Tamże, I, 4, s. 39.

materialistyczna, to jednak niepodobna nie przyznać mu racji, kiedy zauważa, iż:

W tym leży doskonałość głupoty świata, że gdy los nasz niedomaga, często, skutkiem naszego własnego postępowania, winimy za nasze kłęski słońce, księżyc i gwiazdy, jak gdybyśmy byli nędznikami z konieczności, głupcami za sprawą Nieba, łotrami, złodziejami i zdrajcami dzięki władzy gwiazd, a pijakami, kłamcami i cudzołożnikami: zmuszeni do tego wpływem planet. I tak, całą naszą nikczemność składamy na karb mocy nadprzyrodzonych. Godny podziwu wybieg człowieka-kurwipanka, który za swe lubieżne skłonności zrzuca odpowiedzialność na gwiazdę! Ojciec mój szepił się z moją matką pod ogonem Smoka, a narodziłem się pod Ursa Maior; z czego wynika, że jestem porywczy i lubieżny. Ach, cóż tam! Byłbym, kim jestem, choćby najbardziej dziewicza z gwiazd nieboskłonu mrugała nad mym bękarcim poczęciem¹⁰.

Cynicznemu „realizmowi niskiemu” Edmunda nie będziemy jednak zmuszeni przyznać pełni prawdy, stanowisko zaś przeciwne – w tym zakresie, w jakim wyraża ono szlachetne intuicje moralne odnośnie do porządku rzeczy, jaki winien panować w relacjach międzyosobowych – będziemy w stanie obronić, jeśli do *stricte* deterministycznych spekulacji astrologicznych wprowadzimy korekturę zakładającą, iż wszelkie anormalne zjawiska przyrodnicze stanowią znaki dawane ludziom celowo przez rządzącą całą naturą Bożą Opatrzność. Takie rozwiązanie sugeruje w *Hamlecie* Marcellus:

Podobno tuż przed Bożym Narodzeniem,
Gdy czcimy przyjście na świat Zbawiciela,
Ten zwiastun świtu pieje całą noc –
I wtedy duchy nie śmiały wyjść z kryjówek,
Noce są zdrowe, ustają złe wpływy
Planet, a wiedźma nie rzuci uroku:
Tak święty jest ten czas i pełen łaski¹¹.

Korekturę poczynioną przez Marcellusa można zinterpretować w jeszcze inny sposób, wzięwszy pod uwagę dającą się tu do zrozumienia w jątkowości opisanej sytuacji. Jeżeli bowiem działanie wpływu planet stanowi normę w relacjach kosmos – człowiek,

10 W. Shakespeare, *Król Lear*, dz. cyt., s. 21.

11 W. Shakespeare, *Hamlet, książę Danii*, dz. cyt., s. 17.

zawieszenie zaś tego działania jest wyjątkiem spowodowanym bezpośrednią ingerencją Opatrzności, to pogląd Marcellusa stanowi eksplikację ujęcia decyzyjonistycznego w teologii politycznej według Carla Schmitta, gdzie akt decyzji politycznego suwerena zawieszającego normatywny porządek konstytucyjny i wprowadzającego „stan wyjątkowy”¹² jest analogiczny do pojęcia „cudu” w religii, czyli „zawieszenia” (przełamania) przez Boga praw natury, ustanowionych przeciw woli tego samego Stwórcy jako norma funkcjonowania kosmosu¹³.

Z drugiej strony, innego rodzaju korektura astrologicznego determinizmu może być wprowadzona od strony człowieka jako jego również celowe działanie, mające sprowokować Naturę do (auto)destrukcji spełniającej funkcję kary za zło czynione przez ludzi występnych, a więc w y n a t u r z o n y c h. Ten sposób przełamania determinizmu obarczony jest wszelako skazą szaleństwa, w jakie popada jego pomysłodawca – Lir w scenie burzy:

Ty, gromie,
Na płacek rozbij wzdętą kulę świata!
Formy Natury zniszcz! Rozdepcz nasienie
Ludzi niewdzięcznych rodzące!¹⁴

Podobnie jak Marcellus, Lir żywi (zrazu) przekonanie, że siły natury objawiającej się piorunami i gromami nie są zwykłymi zjawiskami fizycznymi, lecz namiestnikami bogów rządzących światem i ich narzędziem wymierzania kary grzesznikom:

Wielcy bogowie, którzy nad głowami
Naszymi gromy tej burzy rozdarli,
Niechaj odnajdą teraz swoich wrogów.
Zadrzyj, nędzniku tający przed prawem
Swe zbrodnie¹⁵.

12 Właściwie (przełamując sens czysto jurydyczny): „stan poza nazwą”, „stan bez nazwy”, stan nie do nazwania” (*Ausnahmezustand*).

13 Por. C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [w:] tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, wybór, przekł. i wstęp M.A. Cichocki, Znak, Kraków – Warszawa 2000, s. 33-83, zwłaszcza s. 60-72.

14 W. Shakespeare, *Król Lear*, III, 2, dz. cyt., s. 21.

15 Tamże, III, 2, s. 73.

DWIE KONCEPCJE PRAWA NATURY

Jakkolwiek interpretować relacje pomiędzy naturą a człowiekiem, samo pojęcie „natury” u W. Shakespeare’a pozostaje dotąd dla nas niejasne i wieloznaczne. Dalszego materiału w tym względzie dostarczy nam jednakowoż pod dostatkiem *Król Lir*. Znaczenie *Króla Lira* dlatego jest nie do przecenienia, że – jak zauważył już John F. Danby¹⁶ – słowo „natura” pojawia się w tej sztuce aż prawie 50 razy¹⁷, lecz jednocześnie osoby należące do skonfliktowanych obozów oraz posiadające przeciwstawne systemy wartości wypowiadają je w zupełnie odmiennym znaczeniu i sensie. Idący za J.F. Danby’em Arnold Kettle dopowiada¹⁸ – posiłkując się wyraźnie marksistowskimi kategoriami analizy i terminologią – iż pierwsza grupa postaci, do której należą: Lir, Gloucester, Hrabia Kent i Księżę Albany¹⁹, odzwierciedla swoimi poglądami „ideologię” feudalizmu, drugą zaś grupę tworzą *homini novi* – nie w sensie kondycji społeczno-ekonomicznej, bo ich status niczym się od postaci z pierwszej grupy nie różni, lecz indywidualistycznego i materialistycznego sposobu myślenia charakterystycznego dla antyfeudalnego mieszczaństwa – tj. Goneryla, Regana, Księżę Kornwalii i Edmund.

Sposób myślenia i postrzegania spraw przez bohaterów należących do pierwszej grupy postaci A. Kettle charakteryzuje następująco:

-
- 16 Por. J.F. Danby, *Shakespeare’s Doctrine of Nature: A Study of „King Lear”*, Faber and Faber, London 1949.
- 17 Dokładnie 49: 22 razy w akcie I, 11 razy w akcie II, 8 razy w akcie III, 7 razy w akcie 4 i 1 raz w akcie V.
- 18 Por. A. Kettle, *Od Hamleta do Lira*, przekł. A. Szala, [w:] *Szkice szekspirowskie*, wybór W. Chwalewnik, PIW, Warszawa 1983, s. 436-467.
- 19 Zastanawia pominięcie przez A. Kettle’a w tym kontekście Edgara – być może ze względu na jego „przygodną” kondycję „Biednego Tomka”, wszakże dalej sam badacz zauważa, że „Edgar nie zmienia się naprawdę przez to, że zostaje Tomkiem”, a „Edgar ukazujący się w ostatniej scenie to święty Jerzy, prawdziwy feudalny bohater” – tamże, s. 456. Pominięcie Kordelii z kolei można usprawiedliwić tym, że jest to postać dająca się zinterpretować symbolicznie jako górująca ponad innymi bohaterami sama treść prawa naturalnego, wrażona w serce (*cor; cordialis* – serdeczny/a/) każdego człowieka.

Dla Lira i ludzi z nim związanych natura oznacza łaskawy dla człowieka porządek tradycyjny, podobny do „prawa naturalnego” w średniowieczu, w którym społeczeństwo ludzkie i boskie stanowią jedność²⁰.

Już na pierwszy rzut oka widać, że marksistowski redukcjonizm nakazuje *a priori* temu krytykowi odrzucić możliwość, iżby prawo naturalne – treściowo identyczne również z porządkiem tradycyjnym – posiadało walor obiektywnego *ordo* wpisanego w gatunkową naturę (istotę) człowieka oraz rozpoznawalnego przez rozum jako prawdziwościowa wiedza (*alétheia, episteme*), co unaocznia choćby wzięcie owego pojęcia w relatywizujący cudzysłów; owo prawo jest natychmiast zrelatywizowane w duchu sztywnego historycyzmu do epoki średniowiecza, czyli – w domyśle – postrzegane jako wyraz „ideologii klasy panującej” w określonej formacji historycznej. Pomimo tych oczywistych słabości, podstawowa intencja badawcza Kettle'a wydaje się trafna: bohaterowie, o których tu wspomina, rzeczywiście postrzegają świat w kategoriach prawno-naturalnych i zarazem tradycjonalistycznych. Przyjrzyjmy się zatem ich tokowi rozumowania, aby móc zidentyfikować jego fundamenty.

Oto Lir, kiedy już rozpoznał „wilczą” naturę Goneryli, lecz jeszcze jest we władzy złudzeń co do charakteru Regany, zwraca się do niej z taką apostrofą:

Twoja natura spowita w łagodność
Nigdy cię nie pchnie ku takiej niechęci.

Lepiej pojmujesz obowiązki dziecka,
Więzy natury, uprzejmość konieczną
I dług wdzięczności²¹.

Prawa/obowiązki/więzy natury (*the offices of nature*) Lir pojmuje zatem jako zapodmiotowane w człowieku powinności etyczne określające „z góry” jego naturę jako nakierowaną na czynienie dobra i rozumną. Synonimem prawa natury jest prawo moralne, zespół

20 Tamże, s. 452.

21 W. Shakespeare, *Król Lear*, II, 4, dz. cyt., s. 61.

nakazów i zakazów wyrytych w duszy ludzkiej, który prawidłowo ukształtowane sumienie, jako ich lektor, może odczytać bez trudu, jeśli tylko nie zostanie zagłuszone przez złe poruszenia woli. Owe nakazy i zakazy prawa natury/prawa moralnego stanowią zespół cnót (*aretai, virtutes*), z których w krótkim „wykładzie” Lira wyróżnione zostały: łagodność, uprzejmość, wdzięczność i ogólnie rzecz biorąc powinności potomstwa względem rodzicieli.

Chwilę później pojawia się jeszcze jedno ważne dookreślenie prawa natury, które ma na myśli Lir. Jest ono dlatego szczególnie istotne, że rozświetla często zapoznaną różnicę pomiędzy prawem naturalnym odnoszącym się tylko do człowieka – a zatem specyfikującym jego istotę gatunkową – a prawem natury rozumianej jako całość rzeczy istniejących w świecie widzialnym, w przyrodzie (*phýsis*) inaczej mówiąc, albo jako całość świata materii organicznej, albo wreszcie całość świata zwierzęcego, do którego w sferze materialnej należy również człowiek. Natura bowiem, o której mówi Lir, to wyższe, bezinteresowne potrzeby i pragnienia człowieka, takie jak piękno, którego pożądanie i wytwarzanie nie jest uzasadnione żadnymi koniecznościami utylitarnymi. Ten sens i aspekt natury ludzkiej, niełączący człowieka ze światem zwierzęcym, lecz go od niego odróżniający, Lir stara się wytłumaczyć córce (Reganie) na tak oczywistym przykładzie nienaturalnej (w znaczeniu przyrodniczym), a zarazem naturalnie (dla człowieka) „sztucznej” kwestii, jak ubiór:

Jeśli naturze dasz jedynie tyle,
Ile mieć musi, wówczas życie ludzkie
Staje się tanie, jak żywot zwierzęcia.
Ty jesteś damą: czyżby wspaniałością
Było jedynie to, co cię ogrzewa?
Naturze na nic twa suknia wspaniała,
Która zaledwie nieco ciepła daje,
Lecz jest potrzebna ci naprawdę²².

Argumentacja Lira antycypuje fundamentalny spór antropologiczny, jaki w kulturze europejskiej wybuchł już po nastaniu epoki oświecenia, którego to sporu rdzeniem jest relacja pomiędzy naturą a kulturą (sztuką) człowieka, rozpatrywana już

22 Tamże, s. 65.

jednak w kontekście nowego i specyficznego rozumienia stanu naturalnego istoty ludzkiej. Ten nowy pogląd, rozrywający powszechne dotąd Arystotelesowskie przekonanie o społecznej naturze człowieka, jako *politikón dzoon*, obwieścił Jean-Jacques Rousseau, twierdząc, że stanem naturalnym jest właśnie stan przedspołeczny, w którym „dobrzy z natury” ludzie żyją wolni, równi, szczęśliwi i... samotni. Przejście do stanu społecznego zaś, a więc do „cywilizacji”, mimo iż przyniosło niezmierną ilość ułatwiających życie wynalazków oraz dokonań na polu nauk, sztuk i innych wyrafinowanych wytworów kultury, nie uczyniło człowieka ani szczęśliwszym, ani lepszym, lecz przeciwnie – zepsuło go, albowiem początek cywilizacji wiąże się z „wynalazkiem” własności prywatnej, to zaś, zdaniem J.J. Rousseau, rodzi chciwość, zawiść, kłótnie, przemoc i wojny, w konsekwencji zaś doprowadza do powstania permanentnej i autorytarnej władzy, nie legitymizowanej „umową społeczną” (*contrat social*) wszystkich ze wszystkimi²³.

Krytycy Rousseau'owskiej „chimery” stanu naturalnego i mitu „dobrego dzikusa”, jak brytyjski konserwatysta Edmund Burke czy francuscy tradycjoniści, wskazywali natomiast, iż przedspołeczny stan naturalny, nawet gdyby był możliwy (acz ani historia, ani rozum tego nie potwierdzają), byłby właśnie kondycją najgorszą z możliwych, trybem egzystencji podobnym do zwierzęcego, w nieustannym strachu o życie. Antoine Sabatier de Castres przekonywał, iż

ludzie rodzą się nadzy, a cywilizacja ich odziewa; rodzą się zwierzętami, a ona czyni z nich ludzi; rodzą się ciemni i dzicy, a ona ich poucza i obłaskawia²⁴.

Człowiek nic zatem nie stracił na przejściu do stanu społecznego, toteż musiałby być szaleńcem, gdyby chciał powrócić do stanu

23 Por. J.J. Rousseau, *Rozprawa pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przekł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 143-230.

24 A. Sabatier de Castres, *Le véritable esprit de J.-J. Rousseau ou choix d'observations, de maximes et de principes sur la morale, la religion, la politique et la littérature, tiré des œuvres de cet écrivain et accompagné de notes de l'Éditeur*, Metz 1804, t. 1, s. XXXVI.

niecywilizowanego. „Natura”, w rozumieniu tradycjonalistów, to zatem synonim słowa „cywilizacja” (*resp.* kultura, sztuka).

Pan Burke – pisał Joseph de Maistre – wyraził się w sposób, którego głębia winna budzić bezgraniczny podziw, że sztuka jest naturą człowieka [podkr. moje – J.B.]. Ależ tak, oczywiście: człowiek ze wszystkimi swymi upodobaniami, całą swą wiedzą i sztuką jest prawdziwie człowiekiem natury i płótno zrobione przez tkacza jest równie naturalne jak sieć pająka²⁵.

Szekspirowski Lir bez wątpienia zgodziłby się z poglądem tradycjonalistów, że bezużyteczna elegancja sukni jest równie naturalna dla wytwornej damy, jak gruba sierść chroniąca przed zimnem i kłami innych drapieżników jest naturalna dla zwierzęcia. Lecz sztuka jako natura człowieka, odróżniająca go od bestii, to nie tylko wytwory estetyczne: to również *habitus* ukierunkowujący i uzdatniający osobę ludzką do rozpoznawania i rozwijania w sobie cnót, tak intelektualnych, jak moralnych, nawet w stopniu perfekcyjnym. Ci, którzy tego nie pojmują, tym bardziej zaś świadomie ów perfekcjonizm etyczny odrzucają, są w y n a t u r z e n i, to znaczy sprzeciwiają się właściwej naturze człowieka tak dalece, iż schodzą poniżej natury drapieżnych, ale niezdolnych do perfidii zwierząt. Dobitnie o tym mówi jedyny sprawiedliwy w obozie złych córek, Księżę Albany:

Mądrość i dobroć złym się złe wydają,
Plugawym tylko plugastwo smakuje.
Co uczyniłaś? O wy tygrysice,
Nie córki! Czegóż to dokonałyście?
Ojca starego i pełnego łaski,
Którego nawet niedźwiedź rozjuszony
Lizałby, wyście wpędziły w szaleństwo
Jak barbarzyńcy najbardziej wyrodni!²⁶.

Lir natomiast przyczynę diabolicznej iście występności swoich córek postrzega w uleganiu żądom erotycznym, w wypadku

25 J. de Maistre, *O pochodzeniu społeczeństwa i stanie natury* (fragment z *Examen d'un écrit de J.J. Rousseau sur l'inégalité des conditions parmi les hommes*), [w:] J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1968, s. 141.

26 W. Shakespeare, *Król Lear*, IV, 2, dz. cyt., s. 141.

kobiet nieodłącznym od przebiegłej dwulicowości strojącej się w pozór skromności, a nawet oziębłości:

A spójrz na ową wdzięczącą się damę;
Jej lico wróży mróz między nogami,
Udaje cnotę, lecz nadstawia ucha,
Gdy o rozkoszy usłyszysz.
A żadna kurwa ni klacz rozbuchana
Nie czyni tego z jurniejszą radością.
Ponad biodrami są jako niewiasty,
W dole to centaury.
Od pasa w górę są pod władzą bogów,
Niżej jest wszystko w mocy złego ducha:
Piekło tam znajdziesz, mrok, czeluść siarczaną,
Smród i płomienie²⁷.

Jednakowoż, jak zauważa L.H. Craig, Lir w tym miejscu „wyraża nie zrównoważony, nie spójny pogląd”²⁸, albowiem rzucając gromy na swoje dwie rozwiązłe i występne córki, zapomniał, że ma trzecią, cnotliwą i szlachetną córkę, która również jest owocem jego własnej namiętności, co przypomina mu Szlachcic, wygłaszając przy tym bardzo znamienne spostrzeżenie – proroctwo:

Masz jedną córkę,
Która wybawia Naturę z przekleństwa,
Jakie rzuciły na nią dwie poprzednie²⁹.

Zgromadziliśmy już wystarczającą ilość empirycznego materiału dowodowego, aby móc wskazać wyraźnie tradycję myślenia o naturze, charakterystycznego dla Lira i jego „obozu”. Jest to tradycja jusnaturalizmu – nie tylko, jak chce A. Kettle, „średniowiecznego”, aczkolwiek w średniowieczu istotnie tradycja ta uzyskała swój kompletny i usystematyzowany kształt w filozofii społecznej św. Tomasza z Akwinu – lecz po prostu klasycznej, odkrytej przez filozofów starożytnej Grecji i Rzymu (w szczególności Arystotelesa,

27 Tamże, IV, 6, s. 114.

28 L.H. Craig, *Odkrycie natury. Polityka i filozofia w „Królu Lirze”* (fragment rozdziału książki *Of Philosophers and Kings. Political Philosophy in Shakespeare's Macbeth and King Lear*, Toronto 2001), przekł. M. Bąba, „Dialogi Polityczne” 2009, nr 11, s. 239.

29 W. Shakespeare, *Król Lear*, IV, 6, dz. cyt., s. 117.

stoików i Cyserona) koncepcji prawa naturalnego, obowiązującego *semper et ubique*. John H. Hallowell nazywa tę tradycję „klasycznym realizmem” (zakładającym realność zarówno idei, jak materii) i pośród jej naczelnych zasad wymienia tę, która

powiada, iż byt i dobro są nierozłączne. Dzięki wiedzy, czym jesteśmy, dowiadujemy się, co winniśmy czynić. Wiedza o tym, czym człowiek jest, to wiedza o tym, czym ma być i co powinien robić. Wiedzę o tym, co człowiek powinien czynić, by zrealizować własną naturę, ucieleśnia prawo zwane tradycyjnie „prawem natury”, czyli „prawo moralne”³⁰.

Prawo naturalne to zatem wiedza o tym, jak człowiek winien realizować swoją własną naturę. Nie jest ono niczym wymysłem – ani pojedynczego ludzkiego rozumu, ani jakiegokolwiek zbiorowości – lecz czymś odwiecznym i transcendentnym, danym człowiekowi jako zbiór rozumnych nakazów i zakazów służących jego rozwojowi moralnemu. Bodaj najstojniejszą wykładnię owego odwiecznego prawa dał już w starożytności Cyseron w poniższym ustępie traktatu *De re publica*:

Jest zaiste prawdziwe prawo, prawo rzetelnego rozumu, zgodne z naturą, zasiane do umysłów wszystkich ludzi, niezmiennie i wieczne, które nakazując wzywa nas do wypełniania powinności, a zakazując odstrasza od występków; którego jednak nakazy i zakazy oddziałują tylko na ludzi dobrych, nie wzruszają natomiast ludzi złych. Prawo to nie może być ani odmienione przez inne, ani uchylone w jakiejś swej części, ani zniesione całkowicie. Nie może zwolnić nas od niego senat, ani lud. Nie potrzebujemy szukać dlań tłumacza. Nie jest ono inne w Rzymie, a inne w Atenach, inne teraz, a inne później, ale jako prawo jedyne w swoim rodzaju, wieczne i nieodmienne, obejmuje zarówno wszystkie narody, jak i wszystkie czasy. Podobnie jeden jest jak gdyby zwierzchnik: władca wszech rzeczy i Bóg. On to wynalazł owo prawo, ukształtował je i nadał mu moc. Kto nie będzie temu prawu posłuszny, zaprze się sam siebie i wyrzekając się swojego człowieczeństwa, poniesie przez to samo jak najcięższą karę, choćby uniknął wszystkiego innego, co za karę jest uważane³¹.

30 J.H. Hallowell, *Moralne podstawy demokracji*, przekł. J. Marcinkowski, PWN, Warszawa 1993, s. 31-32.

31 Cyseron, *O państwie*, ks. 3, § 22, [w:] *Pisma filozoficzne*, przekł. W. Kornatowski, t. 2, PWN, Warszawa 1960, s. 133-134.

„Klasyczny” – także w znaczeniu szlachetnej prostoty i klarowności – wywód Arpinaty ma pośród wielu innych i tę zaletę, że dostarcza odpowiedzi na pytanie, dlaczego takie „wyrodne bestie”, jak Goneryla czy Regana, sprzeniewierzają się nakazom prawa naturalnego, choć przecież nakazy te i do nich musiały dotrzeć, bo są adresowane do każdego człowieka. Nakazy te bowiem (i zakazy) „oddziałują tylko na ludzi dobrych, nie wzruszają natomiast ludzi złych”. Trzeba przeto jasno odróżnić naturę człowieka w sensie gatunkowym, stworzoną jako dobra i do czynienia dobra zobowiązaną (albowiem byt i dobro, jak już wiemy, w tradycji klasycznego realizmu są pojmowane jako identyczne), od indywidualnej natury każdego człowieka pojedynczego, już aktualizującej tę potencję w uprawie (czyli dosłownie – kulturze) cnót lub przeciwnie: wybierającej drogę niecnoty.

Realizm klasycznej koncepcji prawa naturalnego polega również na tym, że nie jest ona w najmniejszym calu „humanitarnym”, naiwnym idealizmem, rojącym o naturalnej dobroci człowieka nie skażonego cywilizacją, który to osobliwy pogląd narodził się, jak już wiemy, dopiero w kulturze nowożytnej. Dostarczana przez prawo naturalne wiedza o tym, czym człowiek powinien być, aby spełnić swoją naturę, jest komplementarna ze świadomością, iż znakomita większość ludzi (z różnych zresztą przyczyn) wcale nie dąży do zrealizowania swojej natury, tym bardziej zaś w stopniu perfekcyjnym, wielu zaś oddala się od tego celu radykalnie, pograżając się w czynieniu zła. Dlatego właśnie XX-wieczny jusnaturalista hiszpański, Francisco Elías de Tejada y Spínola, odrzuca oba przeciwstawne, lecz jednako naturalistyczne, antropocentryzmy, czyli skrajny (Rousseau'owski) optymizm i skrajny (Hobbesowski) pesymizm antropologiczny. Oba one popełniają bowiem identyczny błąd w założeniu, polegający na stawianiu człowieka w centrum wszechświata oraz ignorowaniu dualizmu Stwórcy i stworzenia, a tym samym definiowaniu tego, co dobre lub złe jedynie z punktu widzenia subiektywności ludzkiej: „zły” czy „dobry” z natury człowiek antropocentrystów w każdym wypadku jednak jest deifikowany kosztem detronizacji Boga. Natomiast katolicka wizja człowieka nie przesądza z góry o dobru i złu jakichkolwiek dzieł ludzkich, ponieważ nie uważa człowieka za stwórcę ładu (którego wzór jest mu dany), tylko za istotę mającą go rozpoznać, odczytać i realizować

poprzez dzieła swoich rąk. Ponad człowiekiem istnieje Byt Wszechmogący (*Ser todopoderoso*), będący źródłem i celem wszystkich rzeczy oraz ustanawiający porządek hierarchiczny (*el orden jerárquico*), któremu podporządkowane są wszystkie istoty żyjące we wszechświecie. Wszechświat (kosmos) nie jest zatem chaosem, ponieważ odzwierciedla on ład wprowadzony do stworzenia i nadający mu harmonię. Harmonia ta posiada dwa filary: omnipotencję przyczyny pierwszej i wolność przyczyn wtórnych, z czego wynika, iż Bóg pragnie współpracy ze strony człowieka w ramach owej harmonii powszechnej. Prócz daru wolności człowiek obdarowany został również rozumem po to, aby mógł rozpoznać ten sam porządek. Człowiek postawiony wobec tego ładu, którego dokładne znamiona rozpoznaje rozum, i używając swojej wolności, może ów ład uszanować bądź go pogwałcić. W pierwszym wypadku wypełnia swoje przeznaczenie i spełnia czyn dobry, współpracując z dziełem boskim; w drugim wypadku jego dzieła są złe, bo sprzeczne z dziełem boskim, toteż człowiek zaciąga winę skutkującą karą. Człowiek nie jest więc ani „dobry”, ani „zły” w bezwzględnym sensie i raz na zawsze: będzie on usprawiedliwiony (*justo*) bądź nie, w zależności od tego, czy respektuje boski porządek i współpracuje z nim, czy też go ignoruje bądź przeciwstawia się mu³².

Odnosnie zaś do akcentowanego przez A. Kettle'a – trafnie co do przypadłościowo-historycznych okoliczności, lecz błędnie interpretowanego – „średniowiecznego” aspektu jusnaturalizmu, to w pierwszym rzędzie wkład filozofii scholastycznej polega na precyzyjnym uwyrażeniu powiązania prawa naturalnego – jako części większej całości w hierarchii praw – z odwiecznym prawem boskim (*lex aeterna*). Św. Tomasz z Akwinu wyjaśnia, że prawo naturalne

ma w sobie udziałowo prawo wieczne. Dzięki niemu jest w nim skłonność do należytego działania i celu. I właśnie to udziałowo istniejące w stworzeniu rozumnym prawo wieczne zwie się prawem naturalnym. Toteż psalmista powiada: „Znakiem jest nad nami światłość Twojego oblicza, Panie”, tj. jakby światło rozumu naturalnego, dzięki któremu rozróżniamy dobro od zła, co jest rzeczą prawa naturalnego, będącego niczym innym, jak wrażeniem w nas światła Bożego. Stąd też jest jasne, że prawo naturalne jest niczym

32 Por. F. Elías de Tejada y Spínola, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, Ediciones Pirámide, Madrid 1946, s. 19.

innym, jak istniejącym udziałowo w rozumnym stworzeniu prawem wiecznym³³.

Po wtóre, wkład Akwinaty polega na doprecyzowaniu zarówno pierwszej (ogólnej) zasady prawa naturalnego, jak jego zasad (przykazań szczegółowych). Co się tyczy zasady pierwszej, to opiera się ona na pojęciu dobra i brzmi następująco:

Dobrem jest to, czego wszystko pożąda [i ku czemu dąży]. Zatem pierwsze przykazanie prawa jest takie: Dobro należy czynić i dążyć doń, a zła należy unikać. Na tym opierają się wszystkie inne przykazania prawa natury: tak mianowicie, żeby do przykazań prawa naturalnego należały te wszystkie inne nakazy czynienia i unikania, które rozum praktyczny w naturalny sposób uznaje za dobre dla człowieka³⁴.

W dalszym porządku przykazań prawa naturalnego, spośród trzech zasad wtórnych względem przykazania czynienia dobra, a unikania zła, interesuje nas tu zasada trzecia. Dwie pierwsze bowiem: nakaz samozachowania oraz nakaz przedłużenia gatunku są zasadami wspólnymi i dla człowieka, i dla zwierząt (co zresztą Tomasz zaznacza); nadto, nie różnicują one między sobą ludzi, których i n d y w i d u a l n e natury są dobre albo zepsute, albowiem również ludzie źli pragną zachować swoje jestestwo (w pewnym sensie nawet bardziej niż dobrzy, bo posuwając się do środków niegodziwych i godzących w cudze jestestwo), a również pragnienie posiadania potomstwa zazwyczaj nie jest im obce. Inaczej natomiast ma się z zasadą trzecią, która brzmi następująco:

istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiadającemu jego rozumnej naturze, która jest mu właściwa. I tak np. człowiek ma naturalną skłonność do tego, żeby poznawać prawdę o Bogu, oraz do tego, żeby żyć w społeczności. W myśl tego, do prawa naturalnego należy wszystko, co dotyczy tejże skłonności, np. żeby człowiek wystrzegął się niewiadomości, żeby nie obrażał tych, z którymi musi obcować, oraz wszystko inne tego rodzaju³⁵.

33 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13 *Prawo*, I-II, q. 91, a. 2, przekł. P. Bełch, Veritas, Londyn 1986, s. 10-11.

34 Tamże, I-II, q. 94, a. 2, s. 32.

35 Tamże.

Okazuje się tedy, że tak naprawdę swoiście ludzka treść prawa naturalnego zawiera się dopiero w tym trzecim nakazie adresowanym do istot rozumnych, świadomych bycia stworzeniem poszukującym swojego Stwórcy oraz posiadającym naturalny *apetitus socialis*³⁶. Dopiero w świetle tej zasady możemy sensownie rozgraniczać w świecie przedstawionym *Króla Lira* dwa „obozy”: tych, którzy (jak Kent czy Edgar) dają dowody perfekcyjnego wypełniania takich *aretai*, jak: wierność, lojalność, odwaga, współczucie, miłość synowska itp., tudzież tych, którzy (jak Lir czy Gloucester) popełniają wprawdzie tragiczne omyłki moralne, które można uogólnić jako skutek niedostatku cnoty roztropności (*phronesis, prudentia*)³⁷, lecz przecież ich świat pojęć moralnych jest ufundowany na jusnaturalizmie; z drugiej strony zaś tych, którzy (jak Edmund, Goneryla, Regana, Księżę Kornwalii i majordomus Oswald) z premedytacją i konsekwentnie nakaz czynienia dobra i unikania zła ignorują i depreczują, tym samym zaś w y n a t u r z a j ą w sobie właściwą naturę ludzką.

Przekonania tej właśnie grupy postaci – w tym ich rozumienie *natury* – najbardziej dobitnie i wprost artykułuje *naturalny* syn Glouceстера Edmund w monologu, w którym dokonuje swojej autoprezentacji na scenie, akcentując zwłaszcza *naturalność* promiskuityzmu:

Naturo, tyś mym bożyszczem, jam sługa
Twojego prawa. Dlaczego mam cierpieć
Jak plagę nieprzychylny zwyczaj prawny,
Który pedantyzm narodu wytworzył?
Że niby jestem o jaki rok młodszy
Od mego brata? że bękart, że podły?
Ależ proporcje członków mam tak składne,
Umysł tak pański i postać tak godną,
Jakbym się rodził z matrony cnotliwej.
Dlaczego taki ma być piętnowany,

36 Samowiedzę Lira – nie opuszczającą go nawet w stanie obłąkania (ale też w pełni tego słowa *naturalną* u kogoś, kto jest/był królem!) – iż „*natura* ludzka w pełni realizuje się wyłącznie we wspólnocie politycznej” akcentuje też w swoim studium o filozofii politycznej W. Shakespeare’a L.H. Craig – por. tamże, s. 245.

37 Co jest skazą moralną bardzo poważną, jeśli przypomnimy, że roztropność to cnota główna wymagana u królów i ojców.

Że nisko urodzony, bękart, bastard?!
On z ukradkowej chuci swych rodziców,
Z naturalnego czysto ciał złączenia
Więcej wziął animuszu, więcej ognia
Niż całe plemię gamoniów, splodzonych
W zatęchłej nudzie małżeńskiego łoża;
Cóż stąd wynika? ... Że chcę mieć twe włosci,
Edgarze, latorośli prawowita³⁸.

Prócz skojarzenia tego, co naturalne, z żywiołem nieznanącej żadnych hamulców seksualności, z namiętnością „ukradkowej chuci” (*lusty stealth*), demonstracyjnie przeciwstawionej „zatęchłej nudzie małżeńskiego łoża”, w polu semantycznym Edmundowego pojęcia natury pojawia się jeszcze jeden interesujący wątek: zidentyfikowania tego, co dla jusnaturalistów stanowi normy prawa naturalnego, z prawem konwencjonalnym, stanowionym, pozytywnym (*lex positiva*). Wiążąc zatem to przekonanie z deklaracją poddaństwa ubóstwionemu prawu natury w sensie przez siebie aprobowanym, Edmund dokonuje zasadniczego odwrócenia znaczeń (i znaków wartości zarazem): to, co jest – jak uczyli Cynceron, Akwinata i wszyscy inni jusnaturaliści – niezmiennie, wieczne i pochodzenia boskiego, zostaje zdegradowane do rangi zmiennego, tymczasowego i arbitralnie („pedantyzm narodu”) ludzkiego zwyczaju (*custom*); to natomiast, co rzuca normom moralnym („moralności konwencjonalnej” w rozumieniu Edmunda) wyzwanie w imię takich zalet danych przez naturę, jak: uroda, wigor, animusz, zyskuje właśnie sankcję „boskości”.

Występne córki Lira – Goneryla i Regana, jak również Księżę Kornwalii „czczą naturę w tym samym duchu”, z tą tylko różnicą, że – jak zauważa Edwin Muir – „brak im bujnej wyobraźni Edmunda”³⁹. Ich naturalizm przybiera postać prostych, a zarazem bezwzględnych antynomii, jak: siła – słabość czy młodość – starość. Regana tak oto perswaduje ojcu konieczność poddania się kurateli córek:

38 W. Shakespeare, *Król Lear*, IV, 6, cyt. za: *Szkice szekspirowskie*, wybór W. Chwalewik, dz. cyt., s. 302.

39 E. Muir, *Polityka w „Królu Learze”*, przekł. H. Pręczkowska, [w:] *Szkice szekspirowskie*, wybór W. Chwalewik, dz. cyt., s. 302.

Panie, jesteś starcem,
 Stoisz u kresu drogi wytyczonej
 Wolą Natury. Pokierować tobą
 Powinien teraz ktoś bystry, kto lepiej
 Niż ty rozumie, co dla ciebie dobre⁴⁰.

E. Muir, który w etycznym *niveau* Regany i Goneryli akcentuje nie tylko okrucieństwo, ale również „trywialność i banalność”, zauważa, iż: „Są one całkiem racjonalne w swym rozumowaniu, ale na najniższej płaszczyźnie rozumowej”⁴¹. Obaj (E. Muir i A. Kettle) wyraźnie lewicujący badacze politycznych aspektów antropologii W. Shakespeare’a idą w swoich interpretacjach w tym samym kierunku, wskazując „protokapitalistyczny” (*resp.* „burżuazyjny”) typ myślenia bohaterów przeistaczających się w „drapieżne zwierzęta”, których narzędziami są kły i pazury. Stawia ich to jednak w nieco dwuznacznej sytuacji (typowej zresztą dla marksizmu *tout court*), albowiem transponując odrazę do „wilczych metod” złych córek na „wilczy kapitalizm”, są jednocześnie przymuszeni – przez wyznawaną ideologię – do wyrażania swego rodzaju podziwu dla reprezentantów naturalistycznego światopoglądu, „obiektywnie postępowego”, bądź co bądź, w stosunku do „dobroduszości i konserwatywnych złudzeń” przedstawicieli starszego pokolenia (Glouceстера i Lira). „Inteligentny, przedsiębiorczy i bezwzględny” Edmund, dla którego „święte przykazy dawnego prawa i porządku” są bez znaczenia, jest – jak podkreśla A. Kettle – „nowym typem człowieka ukształtowanego przez nadchodzącą rewolucję mieszczańską”, podczas gdy wierny, pobożny i rycerski Edgar należy do „zamkniętego okresu feudalnej przeszłości”⁴². E. Muir zaś pozwała sobie nawet wskazać wprost typ społeczeństwa i jego „ideologię panującą”, ukształtowaną wskutek wstąpienia na widownię dziejów postaci takich, jak Edmund czy Regana:

Być może, iż ta nowa wolność, wolność natury, nie zaś ludzkości cywilizowanej, wytyczyła kierunek rozwoju, w jakim społeczeństwo

40 W. Shakespeare, *Król Lear*, IV, 6, przekł. S. Barańczak, „W drodze”, Poznań 1990, s. 78.

41 E. Muir, *Polityka w „Królu Learze”*, dz. cyt., s. 303.

42 A. Kettle, *Od Hamleta do Lira*, dz. cyt., s. 455.

miało podążyc: *laissez-faire* i walka o byt i przetrwanie to ulubiona teoria ekonomistów wiktoriańskich⁴³.

Ekspozowane przez obu lewicowych komentatorów skojarzenie ze Spinozjańską maksymą o zjadaniu mniejszej ryby przez większą, z ekonomicznym leseferyzmem, zwłaszcza w jego XIX-wiecznej wersji („szkoła manchesterska”, Herbert Spencer, William G. Sumner) wzmocnionej „naukową” teorią społecznego darwinizmu, narzuca się w istocie dość łatwo. Z pewnością nie zdziwiłaby nas – zwłaszcza dzisiaj, kiedy runięcie „banki spekulacyjnej” na rynku nieruchomości dało tylu autorom asumpt do obwieszczenia kompromitacji „neoliberalizmu” – inscenizacja *Króla Lira*, w której Regana czy Goneryla przedstawione byłoby jako aroganckie *bizneswomen* bezlitośnie wyrzucające na bruk zużytych i nieproduktywnych już pracowników. Przecież jednak ta sama moneta interpretacyjna ma swój rewers o wiele mniej chętnie dostrzegany, a nawet przemilczany. Świat społeczny zbudowany przez ludzi takiego typu równie dobrze bowiem może realizować się, i realizuje faktycznie, jako socjaldemokratyczne, opiekuńcze państwo dobrobytu (*Welfare State*, *L'État providence*), sprawujące nad obywatelami drobiazgowo ścisłą kuratelę „od kołyski po grób”, a w tym zaś postępowaniu kierujące się dokładnie maksymą Regany: „Pokierować tobą / Powinien teraz ktoś bystry, kto lepiej / Niż ty rozumie, co dla ciebie dobre”. Zlekceważenie zaś przez Edmunda „świętych przykazań dawnego prawa i porządku”, jak autorytet władzy (królewskiej i ojcowskiej) czy prawo własności, może także przybierać, i przybiera faktycznie, postać organizowanych przez związki zawodowe strajków okupacyjnych, wywożenia na taczkach, blokad drogowych, najazdów na budynki rządowe czy burd wszczynanych przez „alterglobalistów”.

Powiedzmy jednak otwarcie, że tego rodzaju (prezentystyczne) skojarzenia wytyczone interpretacjami E. Muira i A. Kettle'a są czcze i powierzchowne. Bardziej celowe i roztropne jest zapytać, jaka tradycja intelektualna stoi za poglądami wypowiedzianymi przez „indywidualistycznych” bohaterów *Króla Lira*? Gdy podążymy tą drogą, okaże się, że jest ona nie tylko „nowoczesna” (jak sugerują wzmiankowani badacze), ale również dawna, co

43 E. Muir, *Polityka w „Królu Learze”*, dz. cyt., s. 307.

arystotelesowsko-cycerońsko-tomistyczny jusnaturalizm – sięga bowiem także starożytności.

Najstarszymi jej reprezentantami byli presokratejscy (albo już współcześni Sokratesowi jego oponenti) sofisci. Należy atoli podkreślić ważną w interesującym nas kontekście ambiwalencję sofistyki: z jednej strony bowiem już starsi sofisci, jak Protagoras, Gorgiasz czy Hippiasz, byli pierwszymi, którzy głosili (artykułowany w *Lirze* przez Edmunda) konwencjonalizm, a przeto i relatywizm praw stanowionych przez ludzi we wspólnocie politycznej (*polis*), co czyniło ich prekursorami tak zwanego pozytywizmu prawnego. Hippiasz, na przykład, mniemał, iż

prawem jest to wszystko, co ogół obywateli wspólnie uchwała i podaje w formie rozporządzenia na piśmie do wiadomości, co czynić trzeba, a czego należy unikać⁴⁴.

Z drugiej strony, to właśnie Hippiasz z Elidy zapoczątkował teoretyczne rozważania nad – przeciwstawionym konwencjonalnym, ludzkim prawom (*nomoi*), a łączącym wszystkich ludzi – prawem natury, do którego „życie ludzkie powinno stosować się (...) bardziej aniżeli do praw ludzkich”⁴⁵, wprowadzając tym samym rozróżnienie pomiędzy prawem natury a prawem pozytywnym. Pomimo tej niewątpliwej aporii rozumowanie Hippiasza szło dokładnie w tym kierunku, który pogardę Edmunda dla rzekomej konwencjonalności norm moralnych (jeszcze respektowanych w porządku tradycyjnym przez prawo ludzkie) pozwolił godzić z poddaniem się prawu natury jako „bożyszczu”. Natura Hippiasza bowiem to nieznaną moralności prawo przyrodnicze (*phýsis*), a zatem to, w którym „większa ryba zjada mniejszą”. Hippiasz zdecydowanie odrzucał przy tym pogląd, iżby owo prawo natury pochodziło od boga lub bogów. W późniejszych czasach, dla odróżnienia od *ius naturalis* identycznego z prawem moralnym pochodzenia

44 Ksenofont, *Wspomnienie o Sokratesie*, IV, 4, 13, cyt. za: A. Wielomski, *Hippiasz z Elidy*, [w:] *Encyklopedia polityczna*, t. 2: *Myśl polityczna starożytności. Od najdawniejszych czasów do narodzenia Chrystusa*, red. J. Bartyzel, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2009, s. 254.

45 *Die Fragmente der Vorsokratiker*, red. H. Diels, W. Kranz, 86 A 11-12 [dalej w skrócie: DK], cyt. za: G. Reale, *Myśl starożytna*, przekł. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 101.

boskiego, nazywano to prawo często *lex naturae*. Tak rozumując, Hippiasz torował zatem drogę zżymaniu się Edmunda na „tyranię obyczajów” i „pedanterię ustaw”, twierdząc – jeśli wierzyć Platonowi, który niekoniecznie wiernie relacjonował poglądy sofisty – że „tylko prawo tyranizuje ludzi i w wielu wypadkach gwałt zadaje naturze”⁴⁶. Stanowisko Hippiasza jeszcze zradyzalizował Antyfon z Aten, który uważał, że jedynie *phýsis* jest autentyczną normą życia. Antyfon:

Niezgodność między naturą a prawem ujął tak radykalnie, że niemal zerwał powiązania między nimi. Twierdził, że natura jest „prawdą”, a prawo pozytywne jest czystym „mniemaniem”, i z tego powodu natura niemal zawsze przeciwstawia się prawu. W konsekwencji należy łamać prawo ustanowione przez ludzi, by iść za prawami natury, jeżeli można to czynić bezkarnie [podkr. moje – J.B.]⁴⁷.

Jeszcze bardziej interesujące antecedencje światopoglądu Edmunda, Goneryli i Regany odnaleźć można w poglądach przedstawicieli tak zwanej młodszej sofistyki, łączących naturalizm z jawnym i konsekwentnym immoralizmem. I tak na przykład Krytiasz (znany również jako jeden z przywódców oligarchicznego reżimu Trzydziestu Tyranów), głosił pogląd, iż religię wymyślili przebiegli prawodawcy, aby wzbudzając w poddanych „strach przed bogami” (*theón deos*), „zgasić bezprawie” (*ten anomían katésbesen*)⁴⁸, co jest wprawdzie rzeczą korzystną tak z punktu widzenia rządzących, jak ludzi słabych i krzywdzonych, atoli prawa oparte na normach religijno-moralnych krzywdzą „silnego człowieka”, jako że „nie pozwalają mu żyć na miarę jego siły, choćby za cenę krzywdy innych, słabszych ludzi, co jest prawem natury”⁴⁹. Podobnie Trazymach z Chalcedonu twierdził, że „to, co sprawiedliwe, to nic innego, jak tylko to, co leży w interesie mocniejszego”⁵⁰, rozwijając ten

46 Platon, *Protagoras*, 337 C, D, przekł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 73.

47 G. Reale, *Myśl starożytna*, dz. cyt., s. 102.

48 DK, 88 B 40.

49 Z. Pańpuch, *Krytiasz z Aten*, [w:] *Encyklopedia Polityczna*, t. 2, dz. cyt., s. 340.

50 DK, 85 A 10.

pogląd szerzej i w kontekście ustrojowo-politycznym w dyskusji z Sokratesem w *Państwie* Platona⁵¹.

Jednak prawdziwy *tour de force* naturalistycznego immoralizmu dał główny oponent Sokratesa w dialogu *Gorgiasz*, czyli Kalikles (postać zapewne fikcyjna, wymyślona przez Platona). Dokładnie tak samo, jak Szekspirowski Edmund, Kalikles wyróżnił dwa rodzaje sprawiedliwości: pierwszy to konwencjonalne prawa (*nomoi*) ludzkie, drugi to oparta na „prawie silniejszego” sprawiedliwość zgodna z naturą (*phýsis*). Z obserwacji królestwa zwierząt, jak również z historycznej analizy stosunków politycznych Kalikles wprowadził wniosek, że

natura sama pokazuje, że sprawiedliwe jest, aby jednostka lepsza miała więcej niż gorsza, i potężniejsza więcej niż słabsza. A objawia się to na wielu miejscach, że tak jest, i w stosunkach między zwierzętami innymi, i u ludzi między całymi państwami i rodami, że tak się osądza to, co sprawiedliwe: aby człowiek silniejszy władał nad słabszym i posiadał więcej niż on⁵².

Zdaniem Kaliklesa, moralnym kryterium postępowania jest więc „to, co objawia sama natura” (*phýsis auté apophainei*), czyli pierwotny fakt zasadniczej nierówności pod względem siły (*ischýs*) i słabości (*asthéneia*). Dlatego

nie powinno się reagować na tę sytuację moralnym oburzeniem – należy natomiast wyzbyć się zakłamania i usankcjonować jako słuszny istniejący stan rzeczy⁵³,

ponieważ to właśnie jest normą sprawiedliwości naturalnej. Tylko „wielcy durnie” dają się zwodzić moralistycznym wezwaniom do panowania nad sobą, a nie nad innymi. W konsekwencji takiego podejścia Kalikles proklamuje już bez żadnych osłonek prawo „ludzi wyższych” („lwiąt”) do folgowania wszelkim swoim naturalnym żądzom dokładnie w tym samym duchu, co Edmund:

51 Por. Platon, *Państwo* 336 B – 354 C, [w:] *Platona Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg „Praw”*, przekł. W. Witwicki, t. I, PWN, Warszawa 1958, s. 44-81.

52 Platon, *Gorgiasz* 483 D, przekł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 85.

53 P. Bany, *Kallikles*, [w:] *Encyklopedia Polityczna*, t. 2, dz. cyt., s. 299.

człowiek, który ma żyć jak należy, powinien żądzom swoim puścić wodze, niechaj będą jak największe, i nie powściągać ich. A kiedy będą jak największe, wystarczą wtedy wiosła odwagi i rozsądku, żeby mieć pełno, po brzegi, wszystkiego, ku czemu cię żądza kiedykolwiek ruszy.

Tylko tego nie potrafią ci, których jest wielu. Dlatego ganią tylko takie typy, bo im wstyd; pokrywają nieudolność własną i powiadają, no, naturalnie, że niepowściągliwość to brzydka rzecz⁵⁴.

Człowiek lepszy (silny), żyjący na gruncie prawa natury, czyli tego, że siła czyni prawo, a słabsi mają ustępować silnym drogi, odrzuca jednak z pogardą te „moralniackie” konwenanse:

Ale jeśli się trafi mąż z odpowiednią naturą, to wszystko to strząśnie z siebie, przełamie, wyrwie się i podepce nasze formułki i kuglarские sztuczki, i łagodne uroki świętych słów, i prawa przeciwne naturze wszystkie; powstanie i ukaże się jako pan nasz; on, niewolnik; wtedy rozbłyśnie sprawiedliwość natury⁵⁵.

Jak objawia się ów „mąż z odpowiednią naturą”, który miał zaiste „*virtus Lenina*”⁵⁶, aby strząsnąć z siebie i podeptać „łagodne uroki świętych słów”, pokazuje Shakespeare w scenie oślepienia i wypędzenia Glouceстера oraz mordowania jego sługi. Człowiek silny, Książę Kornwalii rozkazuje:

Wypędźcie tego bezokiego łotra,
A niewolnika wrzucicie do gnojówki⁵⁷.

Komentatorzy W. Shakespeare'a, którzy (o ile możemy to stwierdzić, zważywszy bezmiar literatury szekspirolologicznej) przeoczą zazwyczaj analogie do sofistyki, chętnie za to wskazują nowożytną już tradycję makiawelską, jako źródło inspiracji poglądów i postaw tej grupy bohaterów *Króla Lira*. Tak na przykład, A. Kettle stwierdza, iż Edmund jest

54 Platon, *Gorgiasz* 491 E – 492, dz. cyt., s. 100.

55 Tamże, 484 A – B, s. 86.

56 Słowa Cezarego Baryki w *Przedwiośniu* Stefana Żeromskiego.

57 W. Shakespeare, *Król Lear*, III, 7, przekł. M. Słomczyński, dz. cyt., s. 92.

jednym z tych, co sądzą, że powinni być feniksami, makiawelskim indywidualistą, samodzielnie zdobywającym czynem to, na czym mu zależy, kwintesencją ambicji ucieleśnionej przez bohaterów Marlowe'a, człowiekiem nie znającym ograniczeń⁵⁸.

Wtóruje mu E. Muir, który rozważając charaktery Goneryli i Regany, oznajmia:

Ich płytkość jest w zasadzie płytkością makiawelicznego poglądu na życie, tak jak go rozumieli współcześni, płytkością „polityki”, czy jak kto woli *Realpolitik*. Siostry to harpie, ale jako władczynie postępują zgodnie z przyjętą ówczesnie konwencją makiaweliczną. Przeczytawszy Burckhardta⁵⁹, uprzytomniwszy sobie, że makiawelizm zaprzętał powszechnie umysły w czasach Szekspira, i zważywszy jeszcze, iż Renesans nadał jednostce znaczenie tak wybitne, jakiego nie posiadała od epoki klasycznej⁶⁰, i że potęga osobista, zwłaszcza książąt, wydawała się nieograniczona, możemy śmiało uważać Edmunda i jego sojuszników za typy polityczne⁶¹.

E. Muir słusznie jednak, naszym zdaniem, zaznacza, że o ile tacy poeci współcześni W. Shakespeare'owi, jak Marlowe czy Chapman, opowiedzieli się za makiawelskim „bohaterem wyzwolonym”, o tyle autor *Króla Lira* przeciwnie: „jego zmysł polityczny każe mu stanąć po stronie przeciwnej”⁶².

Oczywiście, u W. Shakespeare'a nie brakuje bohaterów prawdziwie makiawelicznych, by wspomnieć choćby przyszłego Ryszarda III, a w danym momencie jeszcze tylko księcia Gloucester, który zapowiada, że „Makiawel dzieckiem przy mnie będzie”⁶³. Bohaterowie ci, nie wyłączać Edmunda i sióstr Kordelii, rzeczywiście

58 A. Kettle, *Od Hamleta do Lira*, dz. cyt., s. 455.

59 E. Muir ma oczywiście na myśli słynne dzieło *Kultura odrodzenia we Włoszech*, opublikowane w 1860 roku, a zapewne zwłaszcza jego rozdział pierwszy *Państwo jako dzieło sztuki*.

60 Twierdzenie o „indywidualizmie” w starożytności jest co najmniej dyskusyjne.

61 E. Muir, *Polityka w „Królu Learze”*, dz. cyt., s. 306-307.

62 Tamże, s. 307.

63 W. Shakespeare, *Król Henryk VI, część trzecia*, III, 2, [w:] tegoż, *Dzieła dramatyczne*, t. III: *Kroniki*, przekł. L. Ulrich, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981, s. 988.

wykazują wiele cech makiawelskiego wzorca „księcia nowego”, na czele z perwersyjnym etycznie przeformułowaniem przez Machiavellego pojęcia cnoty (*virtù*), którego fundamentem staje się ambicja, usprawiedliwieniem animusz, a narzędziami – siła lub podstęp, wiarołomność i (w pewnej mierze) terror. Bohaterom tej konduity w *Królu Lirze* nie brak też innej kardynalnej „cnoty” makiawelskiej, jaką jest hipokryzja. Machiavelli bowiem, zaznaczając, iż „gmin liczy się tylko z pozorami”, sugeruje, że polityka winna być dobrze i sugestywnie odegranym spektaklem moralności:

Powinien przeto książę bardzo nad tym czuwać, by temu, kto go widzi i słyszy, wydawał się cały miłosierdziem, cały wiernością, cały ludzkością, cały prawością, cały religijnością. Szczególnie potrzebne jest, aby się zdawało, że się ma tę ostatnią właściwość, albowiem ludzie w ogóle więcej osądzają oczyma niż rękoma, bo widzieć dane jest każdemu, a dotykać niewielu⁶⁴.

Książę makiawelski musi być biegły w sztuce mistyfikacji, to znaczy umieć „upiększać naturę”, czyli „być dobrym kłamcą i obłudnikiem”⁶⁵. Trzeba jednak dodać, że chociaż zarówno córki w scenie 1. aktu I, jak Edmund przed naiwnym ojcem, odgrywają wybornie spektakl przyzwoitości, to później, pewni już swojej przewagi, nie ukrywają własnej nikczemności: są nawet, jak już wspomniano za E. Muirem, ostentacyjnie brutalni, okrutni i w tym okrucieństwie trywialni.

Tropem interpretacyjnym chętnie wykorzystywanym przez komentatorów W. Shakespeare'a jest również postrzeżenie w wypowiedziach Edmunda czy Regany na temat natury zapowiedzi nowej (zsekularyzowanej) teorii prawa naturalnego, którą sformułował Thomas Hobbes. A. Kettle, powołując się na ustalenia J.F. Danby'ego, zauważa, że Edmund

używa słowa „natura” dokładnie w tym samym znaczeniu, jakie pół wieku później miał mu nadać Thomas Hobbes, najwybitniejszy i najbardziej konsekwentnie materialistyczny spośród wczesnych filozofów mieszczańskich⁶⁶.

64 N. Machiavelli, *Książę*, XVIII, [w:] tegoż, *Wybór pism*, przekł. Cz. Nanke, PIW, Warszawa 1972, s. 199.

65 Tamże, s. 198.

66 A. Kettle, *Od Hamleta do Lira*, dz. cyt., s. 453.

Weryfikując tę tezę, przyjrzyjmy się naprzód Hobbesowskiej definicji prawa naturalnego:

PRAWEM NATURY (*lex naturalis*) jest przepis lub reguła ogólna, którą znajduje rozum i która człowiekowi zabrania czynić to, co jest niszczące dla jego życia lub co odbiera mu środki zachowania życia; i która nakazuje mu dbać o to, co w jego rozumieniu najlepiej może jego życie zachować⁶⁷.

Widać zatem, że różnica pomiędzy tą definicją a definicją Akwinyaty jest przeogromna: wspólny obu filozofom pozostaje jedynie racjonalny charakter prawa natury oraz nakaz samozachowania. Atoli nakaz ów u Tomasza jest jedynie pierwszą z trzech zasad w t ó r n y c h prawa naturalnego, podczas gdy u Hobbesa stanowi on zasadę p i e r w o t n ą i jedyną. Nie ma u niego ani nakazu przedłużenia gatunku, co czyni wyizolowaną zasadę pierwszą manifestacją radykalnego egoizmu jednostki, ani nakazu poznawania prawdy o Bogu i życiu we wspólnocie. Nie koniec na tym, albowiem kontekstem moralnym zasady naczelnej prawa naturalnego u Tomasza jest poszukiwanie d o b r a, podczas gdy u Hobbesa jest nim u ż y t e c z n o ś ć (środki służące zachowaniu życia); etyczny perfekcjonizm ustępuje miejsca utylitaryzmowi. W świetle powyższego twierdzenie o antycypowaniu przez Edmunda i córki Lira Hobbesowskiego rozumienia prawa natury wygląda na uzasadnione.

Kontrast pomiędzy obiema koncepcjami prawa naturalnego będzie jeszcze bardziej widoczny, kiedy przypomnimy, że T. Hobbes dokonuje drastycznego rozdzielenia prawa naturalnego od s t a n u naturalnego człowieka, który w jego ujęciu jest przeciwieństwem stanu społecznego. Stan naturalny to

stan wojny każdego z każdym, w którym to wypadku każdym człowiekiem rządzi jego własny rozum i nie ma rzeczy, jakiej by nie mógł użyć, jeśli może mu być pomocna dla obrony jego życia przeciw wrogom, przeto w takim stanie rzeczy każdy człowiek ma uprawnienie do każdej rzeczy, nawet do ciała drugiego człowieka⁶⁸.

67 T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, cz. I, r. XIV, przekł. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2005, s. 211.

68 Tamże.

W stanie naturalnym prawo naturalne jeszcze nie obowiązuje, a ściślej mówiąc, dopóki stan ten (lub zagrożenie powrotem do niego) trwa:

Prawa natury obowiązują *in foro interno*; to znaczy: zobowiązują one do pragnienia, by tak było, jak one mówią; natomiast nie zawsze obowiązują *in foro externo*, to znaczy: nie zawsze zobowiązują do tego, by je wprowadzać w czyn. Człowiek bowiem, który byłby skromny, uprzejmy i który by dopełniał wszystkich swoich przyrzeczeń w takim czasie i miejscu, gdzie żaden inny człowiek tego nie czyni, wystawiałby się tylko na pastwę innych ludzi i sprowadziłby pewną swoją zagładę, co by było sprzeczne z podstawą wszelkich praw natury, które dążą do tego, ażeby zachować to, co jest dane przez naturę⁶⁹.

Rozumiemy teraz dlaczego T. Hobbes nazywa prawo naturalne nie *ius naturalis*, lecz *lex naturalis*; *ius* to prawo wyższe ponad ludzką wolę, określające z góry istotę, cel i powinności człowieka, dane człowiekowi do bezwzględnej przestrzegania; *lex* to prawo pozytywne ludzkie, ustawa, która zaczyna obowiązywać dopiero wtedy, kiedy promulguje ją polityczny suweren (reprezentant całości), ustanowiony zgodną umową każdego z każdym wskutek zgodnej decyzji wyjścia ze stanu naturalnego. T. Hobbes dokonuje zatem pozytywizacji prawa naturalnego.

Musimy jednakowoż zauważyć, że bezwzględni bohaterowie *Króla Lira* pozwalają sobie na znacznie więcej niżby skłonny był im przyznać autor *Lewiatana*. T. Hobbes, cokolwiek by sądzić o jego kontraktualistycznej konstrukcji wspólnoty politycznej, z pewnością szczerze pragnął, aby zaistnienie tej wspólnoty pociągało za sobą rzeczywiste panowanie i przestrzeganie praw naturalnych, takich jak: dążenie do pokoju i podtrzymywanie go, wzajemne respektowanie uprawnień, sprawiedliwość, wdzięczność, uprzejmość i przystosowywanie się do innych, łatwość przebaczenia, rezygnacja z okrutnej zemsty, zakaz znieważania, pychy i arogancji⁷⁰. Po Edmundzie, Księżu Kornwalii i córkach Lira niepodobna oczekiwać, by kiedykolwiek, nawet posiadając najmocniejsze gwarancje

69 Tamże, cz. I, r. XV, s. 241-242.

70 Łącznie Hobbes wymienia aż 19 praw natury – por. tamże, s. 212-241.

wzajemności od innych, gotowi byliby przestrzegać tych praw, pragnąc ich i do nich „dążyć naprawdę i stale”, tym samym zaś – co podkreśla T. Hobbes – szczerze uprawiać „prawdziwą i jedyną filozofię moralną”⁷¹. Żyjąc jako współwładcy bądź ich pomocnicy i słudzy w stanie na pozór już społecznym, faktycznie (i mentalnie) egzystują oni nadal w Hobbesowskim stanie naturalnym, roszcząc sobie bezustannie „prawo do ciała drugiego człowieka”, lecz i tu nawet przekraczają owo uprawnienie (*ius*, nie *lex*, w rozumieniu T. Hobbesa), ponieważ jest oczywiste, że nikt nie zagraża ich egzystencji, ale to oni są wyłącznym i jednostronnym źródłem zagrożenia dla życia, wolności, własności i godności innych osób. Dlatego uwagę A. Kettle’a, iż

autor *Lewiatana* nie byłby oczywiście aprobował czci, jaką Edmund darzył człowieka naturalnego, ale by ją rozumiał i trochę niechętnie, lecz z uznaniem potraktowałby jej „realizm”⁷²,

należy uznać za nazbyt wyważoną i ostrożną. W istocie bowiem T. Hobbes uznałby raczej Edmunda za niezdolną do życia w państwie *bestię*, na którą winien spaść karzący miecz Lewiatana.

CODA

Bez wątpienia intrygujące jest pytanie, po której stronie – artykułując tak dobitnie i wielostronnie dwie przeciwstawne koncepcje prawa naturalnego – owego fundamentalnego sporu opowiadał się sam W. Shakespeare? Wiadomo dobrze, iż geniusz dramaturgiczny Stradfordczyka polega właśnie między innymi na tym, że prowadzi on dialog naprawdę polifoniczny, w którym pozwala wybrzmieć każdemu stanowisku z tą samą psychologiczną i artystyczną siłą przekonywania. A jednak żaden czytelnik bądź widz jego dramatów nie ma chyba wątpliwości, która z postaci wzbudzi jego empatyczne współczucie, która zaś będzie wzbudzać odrazę i potępienie. W *Królu Lirze* najbardziej przekonującym dowodem wektora

71 Tamże, s. 242.

72 A. Kettle, *Od Hamleta do Lira*, dz. cyt., s. 453.

solidarności autora z określoną wizją prawa naturalnego będzie nagły, przedśmiertny zwrot Edmunda, w tej ostatniej chwili podejmującego próbę uratowania, przez niego samego skazanej, Kordelii:

Ucieka życie. Chciałbym coś dobrego
Uczynić, własnej naturze na przekór⁷³.

Wizja antropologiczna W. Shakespeare'a w tej scenie ujawnia zbieżność z klasycznym jusnaturalizmem, tak jak wykłada go F. Elías de Tejada. Człowiek nie jest z natury ani bezwzględnie zły, ani bezwzględnie dobry. Jego natura jest potencją, która może zaktualizować się w którąkolwiek stronę. Systematyczne uleganie złym poruszeniom woli może doprowadzić do zupełnego zagłuszenia sumienia, a w konsekwencji do zniszczenia w sobie naturalnego powołania człowieka. To przypadek obu sióstr: Goneryli i Regany oraz Księcia Kornwalii. Lecz nawet w ostatniej chwili człowiek otrzymuje szansę odbudowania w sobie skaleczonej nieodwołalnie, zdawałoby się, natury. To właśnie z kolei przypadek Edmunda, który żył jak łotr, lecz umarł jak Dobry Łotr na Golgocie, który uznał sprawiedliwość karzącego go *ius gladii*.

SŁOWA KLUCZOWE

kosmos, natura, ład; nieład, stopnie kolejności, prawo naturalne, zwyczaj

Summary

Jacek Bartyzel, *Cosmos and Human Nature in William Shakespeare's Anthropology*

The article is concerned with the ambiguity of the term 'nature' in Shakespeare's dramas. The term is closely connected with the concept of 'order' meaning the hierarchical system of beings in the cosmos and – analogically – in the human cosmion. However, the naturalness of this order is subject to various interferences caused by the disruption of 'degrees'. This polarity of order and disorder, naturalness and

73 W. Shakespeare, *Król Lear*, V, 3, przekł. M. Słomczyński, dz. cyt., s. 142.

unnaturalness is translated in the human world into two concepts of natural law. The first contains the quality of the objective *ordo* which is inscribed in human nature and which is recognized by one's conscience as moral dictates of the righteous reason; it corresponds to classical concepts of natural law – the ones of Aristotle, Cicero and Saint Thomas Aquinas – a law that is eternal, unchanging and of the divine origin. The second identifies natural law with the laws of nature where nature is interpreted as *phýsis* (from Greek), the laws that were also in existence in the pre-social natural state. This concept treats moral dictates as social conventions, contracts and customs, the use of which depends on usefulness. This kind of view corresponds to the tradition of sophists as well as to Machiavelli and Hobbes. Based on the analysis of the anthropological vision presented in *King Lear* and in *Troilus and Cressida*, the author concludes that, while giving voice, in accordance with the principles of dramatic art, to representatives of both concepts, Shakespeare tends to prefer the first one.

Jacek Bartyzel, doktor habilitowany, teatrolog, historyk idei, publicysta; profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, kierownik Katedry Hermeneutyki Polityki w Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych UMK.