

STANISŁAW ŁOJEK
Uniwersytet Jagielloński

**O TRYUMFIE (PLATO SKO-CHRZEŚCIJAŃSKIEJ)
WIECZNO CI NAD (PRESOKRATEJSKIM)
NIE MIERTELNO CI**

I. Piszcie w *Kondycji ludzkiej* o nie miertelności¹, Hannah Arendt zauważa, że do czasu, gdy „rozeszły się drogi ludzi myśli i ludzi czynu” (czyli do „momentu powstania myśli politycznej w szkole sokratejskiej”), nie miertelność, a dokładniej dążenie do nie miertelności oraz zdolność jej osiągnięcia, decydowała o różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Przy czym to istotowe rozróżnienie było dokonywane w obrębie samego gatunku ludzkiego: „tylko najlepsi (*aristoi*), którzy stale udowadniają, że są najlepsi (...) i «nie miertelnych sław przedkładają nad miertelne rzeczy», są naprawdę ludźmi; inni, zadowalając się wszelakimi przyjemnościami, jakich dostarcza im natura, żyją i umierają jak zwierzęta”. Aby stać się człowiekiem i zostać przez innych uznanym za człowieka, należało wykazać – poprzez czyn, dzieło lub osiągnięcie – swój wielkość, udowodnić, że jest się najlepszym, że ze względu na swą wybitność, indywidualność, zasługuje się na nie miertelność.

Przedfilozoficzna tradycja *agonu* pozwalała Grekom oceniać oraz mierzyć ludzką doskonałość (cnotę) wedle tego, co wykracza ponad zwykły czy też przeciętny stan ludzkiej egzystencji, a jednocześnie nie pozostawała w swym wykraczaniu całkowicie w obrębie tej jedynej rzeczywistości: dążenie wzwyż, w stronę doskonałości, zmierza do uwietnienia i ubóstwienia istnienia i wiata takim, jaki on jest sam w sobie, nie zaś ze względu na innych, doskonalszą rzeczywistość. Zasada agonicznej rywalizacji, zawarta w daniu oraz pragnieniu bycia najlepszym pośród siebie równych, wyklucza możliwość formułowania odnoszących się do każdego w ten sam sposób wymogów doskonałości oraz oceniania

¹H. Arendt: *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka. Warszawa 2000, s. 24-26.

osi gni poszczególnych jednostek zgodnie z jednakow dla wszystkich miar . Doskonało bowiem (*ta* doskonało) w adnym razie i pod adnym wzgl dem nie odnosi si do tego, co wspólne wszystkim ludziom, co mogłoby stanowi tre uniwersalnej duszy czy te ja ni, obiektywnie prawdziwego człowiecze stwa. Zarówno zobowi zanie do doskonało ci, jak i jej ocena pojawiaj si tam, i tylko tam, gdzie istnieje wiele spojrze oraz wiele „geniuszy”, z których ka dy wyznacza coraz to now miar doskonało ci i tym samym wzywa innych do jej przewy szenia. Ów specyficzny sposób funkcjonowania „rywalizacyjnej” miary nie pozwala sprowadzi doskonało ci do tego, co powszechne, całkowicie uto samiaj c j z tym, co nadzwyczajne, wyró - niaj ce si , słowem - wielkie w ludzkim istnieniu:

Inaczej ni ludzkie zachowanie, które Grecy, jak wszystkie cywilizowane ludy, os dzali zgodnie ze «standardami moralnymi», bior c pod uwag z jednej strony pobudki i intencje, z drugiej za cele i konsekwencje — działanie os dza mo na tylko za pomoc kryterium wielko ci, poniewa w jego naturze le y przedzieranie si przez to, co powszechnie przyj te, i si ganie ku temu, co niezwykle, a tam nie stosuje si ju to, co prawdziwe powszechnie i na co dzie , bo wszystko, co istnieje, jest unikalne *sui generis*. /.../ Sztuka polityki uczy ludzi, jak wydawa na wiat to, co wielkie i promiennej ce — *ta megala kai lampra*, mówi c słowami Demokryta; dopóki istnieje *polis*, by inspirowa ludzi do wa enia si na to, co niezwykle, wszystko jest w porz dku; je li *polis* ginie, wszystko jest stracone².

Zdaniem autorki *Kondycji ludzkiej*, wydarzeniem, które przypiecz - towało los wła ciwego obywatelom greckiej *polis* „politycznego” sposobu ycia, oraz przes dziło o kierunku dalszych dziejów zachodniej cywilizacji, było dokonane przez filozofów odkrycie tego, co wieczne:

Dla naszych rozwa a nie ma wi kszego znaczenia, czy sam Sokrates lub Platon odkryli to, co wieczne, jako prawdziwy o rodek my li ci le metafizycznej. /.../ Jedno jest pewne: dopiero u Platona zajmowanie si tym, co wieczne, i ycie filozofa postrzegane s jako sprzeczne i popadaj ce w konflikt z d eniem do nie miertelno ci, sposobem ycia obywatela, *bios politikos*³.

Platon uznaje, e konflikt mi dzy filozofi a *polis* powinien zosta zagnany na warunkach okrelanych przez filozofi . To za oznacza, e zarówno dotychczasowe instytucje *polis*, jak i sposób ycia jej obywateli musz ulec radykalnemu przekształceniu. Obywatele musz uzna , e to,

² Tam e, s. 224-225.

³ Tam e, s. 24-25.

co wieczne (jedno, niezmiennie) posiada nieskończone wartości, ani eli to, co istnieje w czasie (złoty, nietrwały); życie po wioleniu do uniewiecznienia samego siebie — poprzez dokonywanie wielkich, wybitnych czynów i osiągnięć — w słowach i pamięci współczesnych oraz potomnych jest, wobec „zajmowania się” tym, co wieczne, nie tylko ułomne, lecz wręcz szkodliwe: szkodliwe dla duszy człowieka, która kieruje się na wartości pozorne i nietrwałe. Najlepszą rzeczą dla znakomitej większości mieszkańców *polis* jest całkowite podporządkowanie się temu, kto posiada wiedzę o tym, co wieczne i potrafi tę wiedzę wykorzystać do skonstruowania dobrego, sprawiedliwego ustroju państwa. Posłuszeństwo obywateli wobec stanowionych przez filozofa instytucji, praw i obyczajów nie ma jednak w sobie nic osobistego, gdy tak naprawdę jest posłuszeństwem wobec bezosobowej, obiektywnej miary. Ukształtowane według tej samej miary państwo naładuje to, co wieczne, a ponieważ panujący w nim urząd wywiera przemożny wpływ na dusze obywateli, również one zyskują udział w wieczności. Aby zatem mogło dojść do pogodzenia filozofii z *polis* konieczne jest ustanowienie nowej hierarchii doskonałości i istnienia. Hierarchii, która nakazuje oceniać wartości ludzkiego życia i postępowania nie według tego, co w nim ulotne, zmienne, wyjątkowe, lecz według tego, co wieczne, trwałe, zawsze takie samo; która gwarantuje słuszność i prawdziwość tak sformułowanych ocen, ponieważ niezależnie od ludzkich opinii i opiera się na bezosobowej wiedzy, będącej absolutnie — zawsze, wszędzie i tak samo dla wszystkich — pewną i prawdziwą :

W *Państwie* idee zostały przekształcone w standardy, mierniki i reguły zachowania, będące odmianami lub pochodnymi idei «dobra» w greckim sensie tego słowa, to jest «dobra dla» lub stosownie do. To przekształcenie było konieczne, by zastosować doktrynę idei w polityce (...). To, co dobre, jest najwyższą ideą filozofa-króla, który chce być panem spraw ludzkich, ponieważ musi sprowadzić życie w ród ludzi i nie może na zawsze zamieszkać w niebie idei. Dopiero wróciwszy do ciemnej jaskini spraw ludzkich, by znowu — razem ze swoimi towarzyszami, potrzebuje idei, które przewodziłyby mu jako standardy i reguły, pozwalające mierzyć i sprowadzać do wspólnych kategorii rozmaite i wiele ludzkich czynów i słów z tym samym absolutem, «obiektywnym» pewności, z którego rzemieślnik otrzymuje przewodnictwo w wytwarzaniu, a laik w ocenianiu pojedynczych faktów przez korzystanie z niezachwianego wszechobecnego wzoru, «idei» łóka w ogóle⁴.

⁴Tamże, s. 246-247.

Kiedy w *Państwie* Platon przenosi naukę o ideach w sferę polityki, może się ona przekształcić w narzędzie otwartej krytyki tego, co należałoby określić helleńskim sposobem życia. Ponieważ *polis*, miasto-wspólnota, określało bez reszty religijny, moralny, społeczny i, rzecz jasna, polityczny „horyzont” wszystkich jego mieszkańców, uczestnictwo w jego sprawach, *bios politikos*, było dla Greków po prostu „życiem”; tak jak bycie „obywatelem” oznaczało po prostu bycie „człowiekiem”. Z tego względu projekt oparcia polityki na całkowicie odmiennych podstawach, ukształtowania państwa wedle nowej miary, musiał zmierzać do przekształcenia całości ludzkiej egzystencji.

Zdaniem Arendt, w epoce nowożytnej mamy do czynienia zarówno z utratą autentycznej troski o nieśmiertelność, jak i zanikiem metafizycznego zainteresowania wiecznością⁵. To drugie zjawisko nie wzbudza w niej aluzji, ponieważ zainteresowanie wiecznością jest, według niej, jedną z form „bezwiatowości”, ucieczki od wiata, któremu, jak stanowczo podkreśla, winni jesteśmy należytą troskę. I właśnie niegłębokie uwiadomienie sobie tej sprawy, i boleje nad zapomnieniem nieśmiertelności. Jest bowiem przekonana, że dążenie do nieśmiertelności, wyrastające z „do wiadczenia nieśmiertelnej przyrody i nieśmiertelnych bogów, pospół stanowiących otoczenie jednostkowych żywotów śmiertelnych ludzi”, jest nie tylko najszlachetniejszym wyrazem człowieczeństwa, ale równie przejawem najwyższej troski o wiata, do jakiej zdolny jest ktoś, kto w pełni uwiadamia sobie i jest w stanie zaakceptować fakt własnej śmiertelności.

Dla nas, ludzi nowożytnych, zapomnienie nieśmiertelności jest istotnym problemem, ponieważ okazało się, że przestawszy troszczyć się o wieczność, wcale nie zaczęli myśleć ponownie troszczyć o wiata. Przyczyną tego stanu rzeczy, zdaniem Arendt, jest nasza niemożność zaakceptowania tego wiata takim, jaki jest, i wynikająca z tej niemożności potrzeba ucieczki. Lecz o ile ci, którzy przeciwstawili nieśmiertelności wieczność, pragnęli uciec w to, co transcendentne, o tyle ludzie epoki nowożytnej, pozbywszy się transcendencji, uciekli w samych siebie:

Nawet jeżeli przyjmiemy, że epoka nowożytna rozpoczęła się nagłym, niewytłumaczalnym usunięciem w życie transcendencji, wiary w życie pozagrobowe, wcale nie

⁵ Tamże, s. 62.

wynika z tego, iż owa utrata wiary z powrotem rzuciła ludzi w świat. Wiadectwa historyczne, przeciwnie, pokazują, że ludzie nowożytni nie zostali rzucony z powrotem w ten świat, ale w głąb samych siebie. (...) Alienacja ze świata - a nie samoalienacja, jak sądził Marks — stała się znamieniem epoki nowożytnej⁶.

Aby móc pogodzić się z prawdą o świecie, musielibyśmy w pełni zaakceptować własną śmiertelność, a „śmiertelność ludzi - wyjątkiem” Arendt - tkwi w tym, że życie jednostkowe, posiadające rozpoznawalną historię od narodzin do śmierci, wykracza ponad życie biologiczne⁷. Każdy człowiek, inaczej niż każde zwierzę, jest kimś więcej niż tylko egzemplarzem (działki prokreacji nieśmiertelnego) gatunku. Ponieważ człowiek różni się od zwierzęcia swą jednostkową niepowtarzalnością, świat ludzki, czyli świat nam najbliższy, jest światem pluralistycznym i indywidualistycznym, w którym każdy z nas jest równy w swojej odrębności i wyjątkowości. Wyrażają się w dokonywaniu wielkich - wybijających się ponad to, co zwykłe, przeciwnie - dzieł, czynów i osiągnięć, troska o nieśmiertelność jest więc najwyższym przejawem troski o ten świat. Z kolei zainteresowanie wiecznością nie tylko zwraca się ku temu, co wobec tego świata transcendentne, ale w tej transcendencji poszukuje oparcia i uzasadnienia dla takiej miary, która odbiera wartość temu, co indywidualne i wyjątkowe (wynikające z ludzkiej śmiertelności) na rzecz tego, co wspólne i jednakowe (i w tym przypadku bezpośrednio związane z wiecznością).

Jeśli dzisiejszy człowiek nie potrafi troszczyć się o świat i ucieka ze w głąb siebie, to, zdaniem Arendt, dzieje się tak również dlatego, że nadal skłonny jest oceniać ludzkie życie i postępowanie wedle tej odwróconej - po tryumfie wieczności nad nieśmiertelnością - miary. Tyle, że nie odnosi się już ona do transcendencji, lecz do czysto biologicznej, gatunkowej konstytucji człowieka. Nie ma w tym zresztą nic dziwnego. Skoro transcendencja odeszła w zapomnienie, to w tej rzeczywistości jedynym oparciem dla uniwersalnej miary mogłyby być cechy gatunkowe, które (niegdysiejsi) wyznawcy zarówno nieśmiertelności, jak i wieczności utożsamiali z tym, co w człowieku zwierzęce, w jaskrawym przeciwieństwie do tego, co ludzkie.

⁶ Tamże, s. 275.

⁷ Tamże, s. 23-24.

Nie możemy jednak zapominać, że ów dzisiejszy stan rzeczy jest w dużej mierze konsekwentnym rezultatem działania tych wartości i ideałów, które mogły się upowszechnić jedynie dzięki opisywanemu przez Arendt zwycięstwu wieczności nad nieśmiertelnością. Wydaje się zatem, że warto przyjrzeć się bliżej temu rozcigniętemu w czasie wydarzeniu. W niniejszej pracy staram się uwypuklić (bardziej niż Arendt) doniosłą rolę chrześcijaństwa, którego pojawienie się przypieczętowało troskę o nieśmiertelność innymi dążeniami, a mogło ono przeciwstawić jej dwie obce Platonowi i ogromnie, jak się okazało, wpływowe koncepcje - absolutnej wartości jednostkowego istnienia ludzkiego oraz zasadniczej równości wszystkich ludzi. Należy tu uwzględnić również tę innowację, wydaje mi się istotną również dlatego, że choć pierwotnie koncepcje te były ściśle związane z wiecznością (z wierą w to, co wieczne), to do dzisiaj zachowują wciąż fundamentalne dla naszej moralności i polityki znaczenie.

II. Przypisywanie Platonowi tak ogromnej roli w „u miernicaniu” greckiej tradycji *agonu* oraz wyrosłej na jej gruncie idei wielkości człowieka może wydawać się nadużyciem. Arendt przyznaje przecież, że republika rzymska była pod wieloma względami kontynuacją politycznej praktyki greckiej *polis* z czasów jej świetności, co oznacza, że zębne dla tej praktyki zwycięstwo filozofii jeszcze długo po Platonie nie stało się faktem⁸. Do wzięcia Rzymu ujawniło bezsilność filozofii wobec niefilozoficznego przekonania, że czysto ziemskie wielkość i nieśmiertelność są możliwymi oraz najbardziej godnymi dążeniami. Siła, trwałość i osignięcia „rzymskiego sposobu życia” były na tyle przekonujące, by pokazać, że bez zewnętrznego (pozafilozoficznego) wsparcia filozoficzna troska o wieczność nie była w stanie uzyskać szerszego uznania, które umożliwiłoby jej praktyczne oddziaływanie. Arendt wskazuje na dwa wydarzenia, które, raczej nieprzypadkowo, zbiegły się w czasie i wspólnie przyczyniły się do, tym razem decydującego, tryumfu sławionej w Platonskim *Państwie* wizji (a dokładniej: jej kolejnego wcielenia) ponadziemskiego i pozaziemskiego bytu, będącego

⁸ H. Arendt: *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*. „Social Research”, t. 69, nr. 2 (Summer 2002).

zarazem najwyszym przedmiotem kontemplacji i uwielbienia oraz jedynym, ostatecznym miarą ludzkiego życia i postępowania:

Ostateczne zwycięstwo troski o wieczno nad wszelkiego rodzaju aspiracjami do nie miertelno ci nie jest jednakże zasługą myślicieli filozoficznych. To upadek Cesarstwa Rzymskiego jasno wykazał, że żadne dzieło miertelnych ręk nie może być nie miertelne, a towarzyszyło mu wyniesienie chrześcijańskiej dobrej nowiny o jednostkowym życiu wiecznym do rangi jedynej religii ludzi Zachodu. Oba te czynniki łącznie sprawiły, że jakiegokolwiek dążenie do ziemskiej nie miertelno ci stało się daremne i niepotrzebne. Udało im się również tak skutecznie uczynić *vita activa* i *bios politikos* słubnicami kontemplacji, że nawet powstanie w epoce nowożytnej sfery tego, co wieckie, i towarzyszące mu odwrócenie tradycyjnej hierarchii działania i kontemplacji nie wystarczyło, by ocalić od zapomnienia dążenie do nie miertelno ci, które pierwotnie było rdzeniem i centrum *vita activa*⁹.

Chrześcijański sposób pojmowania wieczno ci pod wieloma względami naśladuje platoński ponadzmysłowy model tego, co boskie - kulminujący w „Nad-idei” Dobra - i wyprowadza ze podobne (metafizyczne, moralne, polityczne) konsekwencje. Chrześcijański Bóg, bytujący nie tylko ponad, co *poza* światem ziemskim, niewątpliwie jest, tak jak wspomniana Idea, najwyszym „przedmiotem” kontemplacji i uwielbienia, który w swej doskonałości nieskończenie przewyższa wszystko to, co w tym świecie możemy poznać i czego możemy pragnąć. Pragnienie Boga jest pragnieniem powszechnym: zostało wpisane w duszka każdego człowieka, który jedynie poprzez dążenie do Boga może osiągnąć to, do czego został powołany i zrealizować swą prawdziwą naturę. Odwrócenie się od Boga, czyli wynikające z grzechu zło, polega na traktowaniu rzeczy tego świata tak, jak gdyby wartości były poznania i pragnienia ze względu na nie same, nie zaś ze względu na Tego, który jest zarazem Stwórcą i ostatecznym Celem. Wartości rzeczy zmysłowych jest (relatywnie) znikoma, ponieważ świat, w którym zamieszkujemy, jest światem przejściowym, epizodem kosmicznego dramatu napisanego przez Boga. Nasze przebywanie w tym świecie jest zaledwie krótkotrwałym, choć koniecznym, etapem na drodze do osiągnięcia świata i życia wiecznego. Jeżeli zatem żyjemy i postępujemy tak, jak gdyby rzeczy tego świata posiadały dla nas samoistną wartość, to unieważniamy sobie nie tylko poznanie prawdziwej hierarchii istnienia,

⁹H. Arendt: *Kondycja ludzka*, dz. cyt., s. 26.

lecz tak e osi gni cie stanu prawdziwego szcz cia i rzeczywistego spełnienia istoty naszego człowiecze stwa.

W obu koncepcjach, Plato skiej i chrze cija skiej, uto samienie bosko ci z tym, co ponadzmysłowe prowadzi do dewaluacji wiata rzeczy zmysłowych, do pozbawienia go samoistnej warto ci. Pozostaj ce w obr bie tego wiata *bios politikos*, ukierunkowane na czysto ziemsk doskonało , na unie miertelnienie wielkich czynów i osi gni jednostek oraz społecze stw, staje si przykładem grzesznej pró no ci człowieka, która wynika z nie wiadomo ci rzeczywistej hierarchii istnienia i uniemo liwia mu rozpoznanie oraz zrealizowanie tego, co stanowi istot jego człowiecze stwa. Je li bowiem człowiekiem jest jego dusza, za wła ciwe działanie duszy polega na pragnieniu i kontemplacji tego, co wieczne, to „oddawanie si ” rzeczom skazanym na przemini cie - ka da z nich z osobna (Platon), lub te wszystkie jako cało (chrze cija stwo) - jest nie tylko mniej warto ciowe, ale równie , kiedy oddajemy si im dla nich samych, sprzeczne z tym, do czego człowiek jest lub został powołany.

Cho Plato skie opisy bezcielesnego istnienia s zapewne jedynie spekulacjami, to wyra a on w nich, z jednej strony, przekonanie o tym, któremu z dwóch wiatów człowiek winny jest lojalno , z drugiej za - pesymistyczny pogl d co do mo liwo ci doskonałego ycia w cielesnym, zmysłowym wiecie: „Je li kto z nas pragnie kiedy pozna co w sposób czysty, musi si od ciała wyzwoli i sam tylko dusz ogl da rzeczywisto sam . (...) A jak długo yjemy, najwi cej chyba potrafimy si do poznania zbli y , je li mo liwie wcale nie b dziemy przestawa z ciałem, nie b dziemy mieli z nim nic wspólnego, poza konieczno ci ostateczn , nie b dziemy pełni jego natury, tylko wolni od jego zmazy, póki nas Bóg sam nie wyzwoli. (...) Bo temu, co nieczyste, nie godzi si adn miar tkn tego, co czyste”¹⁰.

Nie oznacza to, i przedfilozoficzni Grecy uwa ali *peñ* doskonało za rzecz mo liw do osi gni cia przez człowieka. Ta mogła co najwy ej przysługiwa bogom (przy czym bogowie zamieszkiwali w tym, a nie „innym” wiecie). Jednak e bez wzgl du na to, jak według nich wygl dały relacje mi dzy lud mi a bogami, nie ulega w tpliwo ci, e czy-

¹⁰ *Fedon*, 66b-67b.

sto ziemiska doskonało , po dana i osi galna tu i teraz, była w ich przekonaniu doskonało ci jedyn . Fakt, e nie spełniała ona kryteriów „absolutnej” doskonało ci, był w ich przypadku całkowicie bez znaczenia, gdy nie tylko znajomo , ale nawet poj cie takiego kryterium było im zupełnie obce. Dopiero Plato ski wynalazek obiektywnej i transcendentnej miary uczynił t doskonało ju nie tylko niepełn i wzgl dn , lecz wr cz - złudn .

My l chrze cija ska nie tylko zaanektowała nauczanie Platona o innej, ponadzmysłowej i doskonałej rzeczywisto ci, b dcej ródłem obiektywnej miary wszystkiego, co istnieje w empirycznym wiecie, lecz uzupełniła je twórczo o nowe, specyficzne dla siebie elementy, których obecno , jak si okazało, zadecydowała o rzeczywistym i trwałym zwyci stwie (mierzonym sił i powszechno ci oddziaływania na umysły ludzi, na ich sposób my lenia o sobie i o wiecie):

Wydaje si (...), e dopiero w epoce chrze cija stwa niewidzialne plato skie probierze duchowe maj ce mierzy i os dza widzialne, konkretne sprawy mi dzyludzkie - ujawniły sw pełn przydatno polityczn . To wła nie te fragmenty doktryny chrze cija skiej, które tak trudno byłoby dostosowa do rzymskiej struktury politycznej - a mianowicie objawione przykazania i prawdy radykalnie transcendentnego autorytetu, który (inaczej ni u Platona) rozci ga si nie ponad, lecz poza wiatem doczesnym — mogły dzi ki Platonowi poł czy si z rzymsk legend o zało eniu Miasta. Boskie objawienie dało si teraz interpretowa politycznie, tak jakby wzorce ludzkiego post - powania i zasada organizowania wspólnot politycznych, intuicyjnie przewidziane przez Platona, zostały w ko cu bezpo rednio objawione. (...) Ko ciół katolicki, w tym stopniu, w jakim wcielił filozofi greck w obr b swych doktryn i dogmatów, poł czył rzymskie poj cie autorytetu z greck ide transcendentnych mierników i reguł .

Owo brzemienne w skutki poł czenie nie mogłoby si jednak dokona bez udziału wcielaj cej i modyfikuj cej oba jego człony religijnej koncepcji objawiaj cego przykazania transcendentnego i *osobowego* autorytetu. Wydaje si równie , i wła nie dominuj ca obecno tego religijnego „elementu” ostatecznie przes dziła o sile i trwało ci jego oddziaływania. Dzi ki chrze cija skiemu uto samieniu Plato skich idei z my lami (prawdami i przykazaniami) Boga, który jest nie tylko ich jedynym ródłem, lecz równie Ojcem wszystkich ludzi oraz wszechmocnym i wszechwiedz cym S dzi wszystkich naszych uczynków,

¹¹ Tam e, s. 156-157.

wynikające z nich transcendentne i uniwersalne wzorce ludzkiego postpowania — oraz konsekwencje ich przestrzegania (lub nieprzestrzegania) — z pewnością stały się o bardziej konkretne i namacalne.

III. Nie mniej istotne jest to, że myśliciel chrześcijański udziela innej niż Platon odpowiedzi na pytanie, na jakiej drodze owe powszechnie normatywne prawdy mogą być przez człowieka poznawane. Ponieważ prawdy określające moralne standardy ludzkiego postpowania nie są — jak sądził Greki — ucieleśnieniem samoistnych i bezosobowych praw, lecz dziełem Tego, który stworzył wszystko z niczego, rozum nie jest w stanie ich samodzielnie rozpoznać i uzasadnić. Właściwa postawa człowieka wobec *objawionych* prawd i przykazań musi opierać się na posłuszeństwie. Tym, co zbliża nas do Boga, nie jest racjonalne poznanie, lecz podporządkowanie się Jego woli, posłuszne wypełnianie objawionych przez niego praw i wymagań. Filozofia może być co najwyżej „słuchaniem” objawionych i dostarczaniem im wiary, nigdy zaś — samodzielnym narzędziem ich poznania.

W Platonskiej konstrukcji idealnego państwa posłuszeństwo równie odgrywa fundamentalną rolę. Posłuszeństwo znakomitej większości obywateli, którzy z natury nie są zdolni do zgodnego rozumem poznania oraz postpowania i którzy właśnie z powodu swej ułomności powinni bezwarunkowo i bezrefleksyjnie podporządkować się władzy tych, którzy tak umiętno, równie dzięki naturalnym predyspozycjom, posiadają. Kiedy zatem Platon utożsamia istotę człowieka z jego duszą — a dokładniej: z jej racjonalną częścią — to z pewnością nie jest jego zamiarem odrzucenie powszechnego w ród starożytnych Greków (a do stoików) przekonania o naturalnej nierówności ludzi. Możliwa na to nawet powiedzie, i dodatkowo wzmacnia i uzasadnia owo przekonanie, czyniąc z rozumnej duszy istotową zasadę hierarchizowania istniejących ludzkich.

Myśliciel chrześcijański przewidywał to dwoisto. Aby być i postpować zgodnie z naszym prawdziwym istotnym, winniśmy sumiennie wypełniać przykazania najwyższego autorytetu, w relacji z którym wszyscy jesteśmy równi. Skoro kiedyś z nas może, dzięki objawieniu, bezpośrednio poznawać treść prawdy określających zasady ludzkiego postpowania i jest na równi zobowiązany oraz zdolny do przestrzegania tychże zasad,

to wszelkie różnice między ludźmi - w tym także istotna dla greckich filozofów różnica w ich racjonalnym uposażeniu - winny być uznane za nieistotne względem tego, co jest naszym prawdziwym powołaniem.

Chrześcijańska koncepcja „dzieci Bożych” głosi, że zrównanie wszystkich ludzi dokonuje się poprzez wyniesienie *ka dej* istoty ludzkiej na najwyższy z możliwych poziomów istnienia, przyznanie jej znaczenia, które w oczach filozofów antycznych byłoby niewyobrażalne. Unieważniając różnice między ludźmi, chrześcijański ideał powszechnej równości nadaje *ka dej* jednostce absolutną wartość, wynikającą z jednakowego pochodzenia od Boga i jednakowego w Nim „uczestnictwa”.

Kiedy zatem mówimy o wpływie Platonskiego nauczania na kształtowanie się doktryny chrześcijańskiej, to nie możemy zapominać, iż jej religijny fundament musiał pozostać nienaruszony. Wprowadzona przez Platona koncepcja ponadmysłowych uniwersalnych miar oraz wzorców ludzkiego życia i postępowania musiała zostać dopasowana do nauki o Bogu i człowieku, która wychodziła od odmiennych metafizycznych przesłanek i prowadziła do odmiennych moralnych wniosków. Przekształcenie Platonskiej teorii „partycypacji” w dogmat stworzenia i wcielenia było nie tyle jej modyfikacją, co rewolucyjną przemianą, która przesyłała o dalszych losach zachodniej cywilizacji.

Umożliwiło ono bezpośrednio związanie życia ludzkiego z Absolutem, co miało ma dwojakie, ściśle ze sobą związane, konsekwencje: pozwoliło nadać życiu *ka dej* jednostki absolutną wartość oraz, dzięki temu, uprawomocnić idee powszechnej równości. Trudno przypuszczać, by przekonanie o absolutnej wartości i zasadniczej równości wszystkich istot ludzkich nie znalazło odzwierciedlenia w politycznej teorii i praktyce Kościoła i nie wpłynęło w sposób zasadniczy na ich ostateczny kształt. Platonska, filozoficzna koncepcja idealnego państwa mogła wywierać przemożny wpływ na myślenie polityczne całego średniowiecza jedynie dzięki uzgodnieniu jej z wymienionymi wyżej, religijnymi przekonaniami, których obecność zadecydowała o sile oraz powszechności jej oddziaływania.

IV. Platon uważał, iż z faktu, że *ka dej* jednostka ma swój udział w życiu wspólnoty, nie wynika to, że udziały poszczególnych jednostek są

równe. Nierówno udziałów implikuje, zgodnie z zasadami sprawiedliwości, nierówno praw i obowiązków. Wniosek ten Platon wyprowadza ze swej teorii ludzkiej natury. Charakter każdej jednostki, decydujący o jej przynależności do określonego typu człowieczeństwa, jest zdeterminowany i ściśle zależy od tego, która z trzech części jej duszy jest części dominująca. A ponieważ dusza państwa jest odzwierciedleniem duszy jednostkowej, polityczny podział na trzy kasty - rzemieślników, strażników i „wyrobników” - dokładnie odpowiada psychologiczno-metafizycznemu podziałowi istot ludzkich na trzy odmienne, ustalone i niezmiennie typy charakterów. „Każda próba zmiany tego stanu rzeczy - pisze Cassirer - tzn. pomniejszenia lub zlikwidowania różnic między rzemieślnikami, strażnikami i zwykłymi ludźmi, prowadziłaby do katastrofy. Oznaczałaby to rewolt przeciwko niezmiennym prawom ludzkiej natury, do których porządek społeczny musi się stosować. Ponieważ filozoficzna lub «gniewliwa» dusza nie jest taka sama jak dusza kupca czy rzemieślnika, ponieważ każda z nich posiada określone niezmiennalności strukturalne, nie możemy przypisać różnym klasom tych samych funkcji; nie możemy umieścić ich na tym samym poziomie”¹².

Myśliciel chrześcijański głosi, że wszelkie fizyczne różnice między ludźmi są nieistotne, gdy nie mają żadnego związku z naszą prawdziwą naturą, będąc właściwym źródłem naszej wartości i godności. Dla chrześcijańskich prawdziwych natur, człowiekiem samym, jest dusza, która pochodzi bezpośrednio od Boga, i której wartość jest całkowicie niezależna od wszelkich ludzkich opinii, sądów czy ustaleń. Dusza ta podlega zasadniczo jednemu prawu, będącemu boskim dziełem i obowiązującym w ten sam sposób wszystkich ludzi. W świetle boskiego prawa traci znaczenie wszelkie czysto ludzkie różnice i podziały: nie ma rzemieślników i rzemieślników, panów i niewolników, ludzi młodych i starych. Prawo to obowiązuje na równi każdego w sposób absolutny i ostateczny, każda jednostka i każde społeczeństwo powinna zgodnie z tym prawem żyć i postępować.

Chrześcijańska koncepcja sprawiedliwości, będąca punktem odniesienia dla politycznego nauczania Kościoła, wspiera się zatem na trzech równie istotnych fundamentach, aczkolwiek pochodzących z różnych

¹²E. Cassirer: *Myth of The State*. Greenwood Press 1983, s. 99.

ródeł. Plato ska idea Sprawiedliwego Pa stwa, które organizuje ycie wspólnoty oraz wszystkich jej członków w oparciu o transcendentne, powszechne wzorce, pozwalaj ce mierzy i ocenia konkretne ludzkie sprawy, zostaje połączona z „odkryt ” przez stoików zasad powszechnej równo ci, ta za jest interpretowana i uzasadniana zgodnie z chrześcija sk wizj wzajemnych relacji Boga i człowieka.

Polityczne zwyci stwo chrze cija stwa nie byłoby mo liwe bez wprowadzenia rozwi za gwarantuj cych lojalno znakomitej wi kszo ci obywateli wobec nowego, opartego na chrze cija skich zasadach ustroju. Stabilno chrze cija skiego pa stwa była uzale niona od tego, do jakiego stopnia jego obywatele skłonni byli uzna za swoje te fundamentalne warto ci, ideały oraz zasady, które okre lały i regulowały ca ło ycia społecznego. W idealnym pa stwie Platona problem legitymizacji wydaje si nierozwi zywalny, gdy do poznania uprawomocniaj cych jego struktur absolutnych wzorców dobra i sprawiedliwo ci wie dzie „długa droga”¹³, dost pna jedynie dla nielicznych. Poniewa tylko filozofowie s zdolni do poznawania i na ladowania absolutnych zasad, oni te winni by uznani za prawowitych budowniczych oraz władców opartego na tych e zasadach pa stwa. Ich polityczne zadanie polega na ustanowieniu zgodnych z rozpoznanymi wzorcami praw i obyczajów oraz zapewnieniu ich przestrzegania przez wszystkich członków wspólnoty. Platon s dził, e do wiadczywszy dobroczynnych rz dów, rz dzeni zaczn spontanicznie wyra a poparcie zarówno dla rz dz cych, jak i wprowadzonych przez nich norm, instytucji i obyczajów. Nietrudno jednak zauwa y , e ich lojalno b dzie miała charakter utylitarny i warunkowy, gdy znakomita, nie-filozoficzna wi kszo obywateli jest z natury niezdolna do poznania ostatecznego ró dła i uzasadnienia stanowiących przez filozofów-władców praw.

Chrze cija ska wizja powszechnej równo ci wydaje si nie tylko bardziej spójna z koncepcj uniwersalnych wzorców ludzkiego ycia i post powania, ale te czyni lojalno wobec nich czym bezpo rednio dost pnym i oczywistym dla ka dego człowieka. Zgodnie z religijn interpretacj i uzasadnieniem równo ci - wskazuj cymi na pochodzenie człowieka od Boga i jego osobisty z Nim zwi zek - aby pozna i zrozu-

¹³ Zob. *Pa stwo*, IV, 435 d; VI, 503 e - 504 e.

mie natur dobra i sprawiedliwo ci, nie musimy wybiera długiej i zawiłej drogi, któr , zdaniem Platona, przeby mog jedynie nieliczni. Opieraj c si na chrze cija skiej koncepcji stworzenia i wcielenia, moemy w pełni zasadnie twierdzi , i wiedza o dobru i sprawiedliwo ci została bezpo rednio udzielona wszystkim istotom ludzkim.

Plato ski filozof ma wiadomo , i to, co czyni *jego* ycie *prawdziwie* warto ciowym, nie tylko pozostaje dla innych ludzi niedost pne, lecz nawet nie jest przez nich po dane. Szewc „z natury”, lub strażnik „z natury” pragn przecie dla siebie zupełnie innych rzeczy ni pragnie filozof. A poniewa ich poczucie własnej warto ci jest ci le uzależnione od mo liwo ci ich zdobycia lub osi gni cia, stwierdzi nale y, i jako własnego istnienia, oraz stopie jego spełnienia, oceniaj oni wedle całkowicie odmiennych, „nie-filozoficznych” standardów. Dla filozofa jest jednak czym oczywistym, e zarówno samo ycie szewca czy strażnika, jak i preferowane przez nich wzorce jego oceniania, s - zgodnie z prawdziw , obiektywn hierarchi warto ci - du o ni sze i gorsze od tego, co on sam uznaje oraz pragnie uciele ni .

Dla filozofa-*władcy* równie oczywiste jest to, e szewc oraz strażnik powinni zrozumie i uzna swoj ni szo , zaakceptowa j jako fakt naturalny. Społeczna oraz polityczna hierarchia pa stwa idealnego jest dokładnym odzwierciedleniem hierarchii naturalnej. W pa stwie sprawiedliwym bycie szewcem jest tak samo naturalne jak bycie władc . Jednocze nie jednak ten sam szewc, pozostaj c szewcem, musi by całkowicie posłuszny ustanawianym przez filozofa-władc prawom. A poniewa jego posłusze stwo nie mo e wynika z przekonania, i uciele nione w tych e prawach warto ci i ideały odpowiadaj okre laj cym jego wewn trzn natur pragnieniom i aspiracjom, musi si ono opiera na bezwzgl dnym uznaniu ich wy szo ci, oraz wy szo ci tych, którzy s w stanie je pozna , uciele ni i przeku w prawa. Okazuje si zatem, e uniwersalne zasady, które powinny obowi zywa w pa stwie, posiadaj co prawda silne uzasadnienie metafizyczne (w obiektywnym porz dku natury), lecz nie s , i nie mog by , uprawomocnione psychologicznie: w sercach i umysłach poddanych, którzy by mo e zgodz si potwierdzi wy szo tkwi cych u ich podstaw warto ci, ale z natury nie s zdolni do tego, by uzna owe warto ci za własne.

Dla my licielei chrze cija skich było oczywiste, e *wszystkie* dziedziny ludzkiego ycia musz by ukierunkowane na nadprzyrodzony cel człowieka. Dla jego realizacji konieczne jest poznanie i na ladowanie powszechnych wzorców dobrego ycia, które powinny znale odzwierciedlenie równie w społeczno-politycznych instytucjach oraz prawach. Lecz kluczem do politycznego sukcesu chrze cija stwa było ukazanie nowej drogi poznania prawd uniwersalnych oraz nowej, powszechnie przekonujcej motywacji do kształtowania własnego ycia zgodnie z rozpoznanymi prawdami. Prawdy objawione s bezpo rednio znane ka demu; ka dy te jest zdolny oraz zobowi zany do uwierzenia w nie i wykonywania wynikaj cych z nich przykaza . Ale dzi ki objawieniu nie tylko poznajemy normy i zasady, których powinni my przestrzega , lecz zdobywamy tak e wiedz o naszym pochodzeniu i powołaniu, o wartoci i celu naszego ycia. Nadaj c jednostkowemu istnieniu absolutn warto oraz czyni c je wiecznym, chrze cija ska „dobra nowina” niesko czenie przewy sza wszystko to, co mieli do zaferowania my liciele antyczni.

Platon s dził, e urzeczywistnienie projektu pa stwa idealnego b dzie zale ało od tego, czy proponowane przeze społeczne oraz polityczne instytucje zdołaj ukształtowa nowy typ człowieka. O sukcesie ustroju politycznego decydowała jego zdolno do powodowania przemiany obywateli. W jego czasach było to realistyczne zało enie, jako e metafizyczne i moralne tezy, na których opierał polityczne nauczanie, miały raczej niewielkie szanse na zdobycie szerszego uznania. Z drugiej strony, to wła nie ze wzgl du na ich elitarno Platon mógł doj do przekonania, i dzieła ich upowszechnienia nale y dokonywa *politycznym* rodkami. Kiedy jednak chrze cija ski Ko ciół postanowił uczyni sfer polityki przedmiotem swego zainteresowania, miał ju do czynienia z odmienn sytuacj . Przemiana człowieka, która według Platona miała by ostatecznym rezultatem dzieła dokonywanych w obr bie sprawiedliwego pa stwa, stała si faktem, i to głównie za spraw pierwotnie apolitycznej religii. O ile zatem Platon poszukiwał takich rozwi za ustrojowych, których oddziaływanie mogłoby skłoni ludzi do na ladowania całkowicie nowego ideału człowiecze stwa, o tyle Ko ciół oczekiwał od polityki tego, by w sposób mo liwie wiemy odzwiercie-

dlała ju panuj cy, powszechnie uznawany wzorzec ludzkiego ycia i post powania.

V. O ile w eseju *Co to jest autorytet?* za „posiadaj ce najdonio lejsze konsekwencje” Arendt uznaje chrze cija skie „poł czenie rzym-skiego poj cia autorytetu z greck my l filozoficzn ”, to w *Kondycji ludzkiej* „politycznie najbardziej brzemienym w nast pstwa i trwalszym od jakiegokolwiek dogmatu czy przekonania” jest dla niej „najwa niejsze odwrócenie, którym chrze cija stwo włamało si do wiata staro ytnego”: „Chrze cija ska «dobra nowina» o nie miertelno ci jednostkowego ycia ludzkiego odwróciła staro ytn relacj mi dzy człowiekiem i wiatem, i temu, co w najwy szym stopniu miertelne, ludzkemu yciu, nadała rang nie miertelno ci, któr do tego czasu miał kosmos”¹⁴. Wcze niej starałem si pokaza , i oba ta przełomowe wydarzenia pozostawały ze sob w cistej zale no ci, e dopiero nadanie jednostkowemu yciu człowieka absolutnej (i tym samym równej u wszystkich) warto ci stworzyło mo liwo upowszechnienia i praktycznego zastosowania idei uniwersalnych wzorców, pozwalaj cych mierzy oraz ocenia ludzkie ycie i post powanie. Bezpo rednie zwi zanie jednostki z Absolutem, odwracaj ce antyczny pogl d na pochodzenie i powołanie człowieka, sprawiło, i wzorce te stały si powszechnie dost pne (dzi ki objawieniu) i mo liwe do zrealizowania (poprzez posłusze stwo i wiar). Przed wszystkim jednak ka dy mógł si z nimi bezpo rednio uto sami , uznaje za zgodne z własn istot , za nadaj ce jego indywidualnemu istnieniu autentyczne znaczenie i warto .

Zrealizowany przez Ko ciół zamiar ukształtowania sfery publicznej zgodnie z uniwersalnymi normami i zasadami był oczywist konsekwencj opisanej wy ej przemiany. Oczywist , dodajmy, zarówno dla rz dz cych, jak i rz dzonych. W pa stwie chrze cija skim bowiem publiczne normy i zasady odzwierciedlały warto ci, które uniewa niały wszelkie „przypadkowe” ró nice i były przedmiotem aspiracji wszystkich jego obywateli. Aby zatem wła ciwie zrozumie chrze cija sk rewolucj *polityczn* , nale y uwzgl dni bardziej pierwotn i fundamentaln przemian w sposobie warto ciowania ludzkich d e i aspiracji, oceniania jako ci ludzkiego istnienia. Przemiana ta była bezpo red-

¹⁴ H. Arendt: dz. cyt., s. 339.

nie zwi zana z opisywanym przez Arendt „odwróceniem”, dzi ki któremu jednostkowe ludzkie istnienie uzyskało absolutną wartość i autentyczność nie miertelno :

Swoje zwycięstwo w wiecie starożytnym wiara chrześcijańska prawie na pewno w dużej mierze zawdzięczała owemu odwróceniu. Niosło ono nadzieję tym, którzy wiedzieli, że los ich świata jest przesdzony, i była to zaiste nadzieja poza wszelką nadzieję, ponieważ nowe przesłanie obiecywało nie miertelność, jakiej nigdy nie mieli oczekiwać. Dla poszanowania i godności polityki odwrócenie, o którym mowa, mogło być tylko zgubne. Aktywność polityczna, która do tej pory czerpała największe natchnienie z dążenia do ziemskiej nie miertelności, teraz zniżyła się do poziomu czynności podporządkowanej konieczności, przeznaczonej z jednej strony do zaradzenia skutkom ludzkiej grzeszności, z drugiej zaś do zaspokajania prawowitych wymagań i interesów ziemskiego życia. Teraz aspiracje do nie miertelności mogły tylko równać się próbnici; sława, jakiej mógł użyczyć człowiekowi wiat, była tylko złudzeniem, skoro wiat był jeszcze bardziej zniszczalny niż człowiek i staranie się o ziemską nie miertelność nie miało sensu, skoro samo życie było nie miertelne¹⁵.

Ci, którzy rzeczywiście pragnęli ziemskiej nie miertelności, sędzieli, że mogą sobie na nią zasłużyć jedynie dzięki pokazaniu i potwierdzeniu własnej wielkości, wygraniu rywalizacji o pierwsze miejsce w czysto ziemskiej doskonałości. Życie polityczne, *bios politikos*, miało dla nich tak wysoką wartość, ponieważ to właśnie w jego obrębie nadzwyczajności ich osiągnięć i czynów mogła się w pełni ujawnić i zostać dostrzeżona oraz oceniona. Życie stwo troski o wieczność nad troską o ziemską nie miertelność musiało stać się zgubne dla tak rozumianej polityki, gdy doprowadziło do odwrócenia wzorca ludzkiej doskonałości. Okazało się, że zabiegający o ziemską nie miertelność — ziemskie uznanie, pamięć i sławę — przypisywali samoistną wartość rzeczom, czynom i osiągnięciom, które z perspektywy wieczności takiej wartości nie posiadały. Czysto ziemska sfera polityczna nie jest, i nie może być, przestrzenią wykazywania oraz potwierdzania ludzkiej doskonałości, która ujawniania się i jest oceniania wyłącznie w obrębie relacji jednostki z poza-wiatowym Bogiem. Aby żyć oraz postępować wedle pochodzącej od Boga ponadzmysłowej miary doskonałości, człowiek nie powinien poszukiwać swej wielkości w tym, co go wyróżnia i stawia ponad innymi ludźmi: ani jednostkowa nadzwyczajność, ani dążenie do pokazania i udowodnienia własnej wyśzkości nie mogą mieć nic wspólnego z pojęciem cnoty, ponieważ o wartości człowieka, o tym, kim naprawdę jest,

decyduje to, co wspólne i jednakowe dla wszystkich, zgodne z absolutnym, niezmiennym wzorcem.

Summary

According to Hannah Arendt, the victory of eternity - prepared by Plato and accomplished by Christianity - over the desired and glorified in the pre-socratic Greece immortality has inverted the prevailing measure of man and human perfection: diminished the value of the individual and exceptional in man (resulting from his mortality) for the sake of what is common and the same in each human being (and, in this case, immediately related to eternity). This paper examines the process and consequences of this revolutionary reversal. The importance is stressed of the two Christian conceptions - the one of the absolute value of each individual human being and the other of the essential equality of all men - which today, though primarily strictly connected to the faith in the eternal, are still quite fundamental to our morality and politics.