

Krzysztof DrabikORCID: 0000-0002-6555-1124
krzysztof.drabik@uws.edu.plUniwersytet w Siedlcach
Wydział Nauk Społecznych**Bezpieczeństwo człowieka w przednowoczesności –
wybrane refleksje z tradycji
filozoficznej starożytnej Grecji**Human security in pre-modernity – selected reflections
from the philosophical tradition of ancient Greece

DOI: 10.34739/doc.2024.21.01

Streszczenie: Współczesny dyskurs nad bezpieczeństwem człowieka zawiera niekiedy podstawowe tezy determinujące formę trwania, przetrwania i rozwoju. Wiele składników owego dyskursu wskazuje na narracje, które mimo upływu setek lat nie straciły na swojej aktualności. Świetnie wpisują się we współczesne wysiłki na rzecz kształtowania bezpieczeństwa człowieka tkwiącego z wysoce technizowanym świecie. Sformułowane przez starożytnych myślicieli greckich koncepcje polityczne i etyczne trafnie definiują współczesny namysł nad bezpieczeństwem mimo *stricte* cyfrowego otoczenia. Adekwatność greckiej myśli filozoficznej (społeczno-politycznej) wobec aktualnych zagrożeń i wyzwań implikuje tezę, iż wysiłki na rzecz poszukiwania godnych form trwania człowieka powinny uwzględniać tę myśl. Celem artykułu jest przedstawienie wybranych starożytnych koncepcji filozoficznych (społecznych i politycznych) oraz wskazanie ich aktualności wobec współczesnych uwarunkowań kształtowania bezpieczeństwa człowieka. W artykule zastosowano podejście heurystyczne z założeniem poszukiwania historycznie zdeterminowanych związków między faktami.

Słowa kluczowe: przednowoczesność, bezpieczeństwo człowieka, filozofia, starożytność

Abstract: The contemporary discourse on human security sometimes contains basic theses determining the form of duration, survival and development. Many components of this discourse point to the narratives that have not lost their relevance despite the passage of hundreds of years. They fit perfectly into contemporary efforts to shape the safety of people living in a highly technological world. The political and ethical concepts formulated by ancient Greek thinkers accurately define contemporary reflection on security despite the digitalized environment. The adequacy of Greek philosophical (socio-political) thought in the face of current threats and challenges implies the thesis that efforts to search for dignified forms of human existence should take this thought into account. The aim of the article is to present selected ancient philosophical concepts (social and political) and to indicate their relevance to contemporary conditions shaping human security. The article uses a heuristic approach with the assumption of searching for historically determined relationships between facts.

Keywords: pre-modernity, human security, philosophy, antiquity

Przednowoczesność, nowoczesność i postnowoczesność

Refleksja poznawcza nad bezpieczeństwem człowieka determinowana jest przede wszystkim przez uwarunkowania danej epoki wraz z jej kulturowym (materialnym i niematerialnym) bogactwem. Na przestrzeni dziejów postrzeganie bezpieczeństwa człowieka ulegało znacznym modyfikacjom, jednak analizując przestrzeń historyczną przez pryzmat ujęcia komparatystycznego, można zauważyć pewną dominującą prawidłowość. Ogólnie pojęta przednowoczesność od zarania dziejów do okresu Oświecenia charakteryzuje się przede wszystkim dążnością do przekraczania kolejnych barier „stawianych” człowiekowi przez przyrodę. Kształtowanie bezpieczeństwa w przednowoczesności miało charakter stopniowego uwalniania się od więzów natury i poprzez przewyciężanie zachodzących w niej procesów, przejmowanie nad nią władzy. Okres nowoczesności od końca XVIII w. do połowy XX w. obrazuje stan względnej równowagi, osiągnięty dzięki dynamicznemu rozwojowi nauki. Z kolei postnowoczesność od połowy XX wieku do dzisiaj charakteryzuje się przewagą kultury nad naturą, co w konsekwencji spowodowało zupełną rekonfigurację myślenia o bezpieczeństwie, niejako uwalniania się od więzów przyrody, ale poszukiwania metod jej ochrony.

Powyższe naturalistyczne ujęcie stanowi fundament poznawania uwarunkowań życia człowieka definiowanego jako podmiot bezpieczny bądź zagrożony w obrębie ogólnej teleologii bezpieczeństwa, tj. rozumienia celów, jakie przyświecały mu w toku osiągania pożądanego stanu bycia w przestrzeni przyrodniczej, społecznej i kulturowej. Filozoficzna myśl starożytnej Grecji dostarcza wielu narracyjnych koncepcji bezpiecznego bycia człowieka w owych przestrzeniach. Są to, idąc za semantyczną refleksją Lyotarda¹, wielkie narracje (powieści) ukierunkowane na kształtowanie godnej formy trwania człowieka².

Analizując przednowoczesność, warto odnieść się do kryterium nowoczesności, jako swoistej epoki odniesienia do dalszych retrospekcyjnych i prospekcyjnych analiz³. Czasowa i esencjonalna

¹ J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997, s. 19.

² K. Drabik, *Poczucie bezpieczeństwa człowieka w dobie upadku „wielkich narracji”*, [w:] *Bezpieczeństwo personalne wobec współczesnych zagrożeń i wyzwań*, red. K. Drabik, M. Żyła, Warszawa 2017, s. 58-77.

³ Pojęcie nowoczesności nie jest znaczeniowo homogeniczne. Dotyczy wszelkich przemian cywilizacyjnych w obszarze kultury, architektury, literatury, nauki, teorii państwa, koncepcji społecznych, sposobów egzystencji, postaw, zachowań i działań. No-

lokacja nowoczesności, usytuowanie jej pośrodku dwóch obszarów charakteryzowanych przez przedrostki *przed* i *po*, jest o tyle istotna, że pozwala na różnicowanie dwóch skrajnych czasowo kulturowych przestrzeni. Zdefiniowanie oraz identyfikacja desygnatów pojęcia nowoczesność stanie się jednocześnie podstawą do znalezienia *differentiam specificam* (różnicy gatunkowej) definiującej przednowoczesność, ale w głównej mierze współczesną ponowoczesność. Niemiecki socjolog Ulrich Beck w latach osiemdziesiątych XX wieku przedłożył socjologiczną analizę przemian społecznych na tle procesów industrializacji, upadku społeczeństwa stanowego na rzecz powstania społeczeństwa klasowego i dalej postnowoczesnych procesów indywidualizacyjnych. Przy czym osobliwym kryterium opisu jest epoka industrialna, do której można odnieść następujące po sobie etapy zmian nie tylko w samej strukturze społeczeństw, ale także w kulturze, obyczajowości, sposobach postrzegania siebie i innych. Nowoczesność wykroczyła poza wielowiekowe struktury skostniałego feudalizmu, dominacji mikrojednostek ekonomicznych, stosunków stanowych i zasady strukturalnego elitaryzmu. Nowoczesność stała się areną społecznej emancypacji. Co ważne, zapoczątkowała ideę społecznej świadomości, tożsamości zbiorowej, dążenia do realizacji celów według wypracowanych kolektywnie mechanizmów działania. Sztywne struktury społeczne, teologicznie i ideologicznie legitymizujące pozycję i rolę konkretnego człowieka stopniowo ustępowały na rzecz zbiorowej i jednostkowej emancypacji w oparciu o wspólnotową identyfikację, których przykładem była powszechna i cechująca się masowością industrializacja⁴. Substytutem etyki szczęścia stała się technika bezpieczeństwa. Greckie *kalos kai agathos* ustąpiło miejsca współczesnej

wczesność jest jednym z progów cywilizacyjnych charakteryzujących się dynamicznymi zmianami społecznymi, a ściślej rekonfiguracją struktur społecznych, politycznych (państwa narodowe), ekonomicznych, rewolucją industrialną. Zdaniem J. Habermasa różnica tkwiąca pomiędzy starożytnością a nowożytnością, wprowadzającą ludzkość do nowoczesności jest ewolucja od etyki godnego życia do praktyki fizycznego przetrwania. „Jeśli teoretycznie zasadnym punktem wyjścia dla starożytnych było zagadnienie, w jaki sposób ludzie mogą praktycznie sprostać naturalnemu porządkowi, to narzuconym przez praktykę punktem wyjścia dla nowożytnych jest pytanie, jak ludzie mogą technicznie przezwyciężyć zagrażające im naturalne zło”. J. Habermas, *Teoria i praktyka*, Warszawa 1983, s. 77. Wobec powyższego ścieżkę postępu determinuje przejście od etyki godnego życia (szczęścia) do praktyki przetrwania w oparciu o artefakty nowoczesnej techniki.

⁴ Cf. U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986.

stechnicyzowanej strategii przetrwania. Idealizm znalazł swoje odbicie w prakseologicznym realizmie.

Wracając do dziejowego przełomu, jakim była nowoczesność generowana przez rozwój epoki industrialnej, warto zaakcentować kryterialny charakter tego okresu jako fazy przejściowej pomiędzy przednowoczesnością i ponowoczesnością. Zarysowany wcześniej starożytny czy później feudalny porządek społeczny charakteryzował się trwałością zhierarchizowanych struktur, ścisłym podziałem pozycji i ról społecznych. Warstwy najniższe związane były z kulturą materialną, warstwy wyższe pretendowały do kultury niematerialnej (sztuki, polityki, nauki).

Platońska koncepcja sprawiedliwego państwa

Przykładem ścisłego porządku hierarchicznego społeczeństwa jest koncepcja państwa Platona. Strukturę platońskiego *polis* tworzą trzy warstwy społeczne – na czele państwa stoją cechujący się mądrością filozofowie, strażnicy są wyspecjalizowani w obronie państwa, a najniższą warstwę stanowią rolnicy i rzemieślnicy, którzy wytwarzają dobra materialne na rzecz pozostałych grup. Warstwy społeczne są wyspecjalizowane w realizacji przypisanych im celów. Taki porządek społeczny sankcjonowany jest przez główną cnotę – sprawiedliwość. Zdaniem Platona esencja sprawiedliwości tkwi w społecznej funkcjonalności poszczególnych warstw. Każda jednostka powinna wykonywać to, co najlepiej potrafi w okowach społecznej stratyfikacji. Platon wątek ten wielokrotnie uwypukla w swoim dziele *Państwo*: „Jeżeli chodzi o dzielność państwa, to będzie walka i zawody; z jednej strony jego mądrość i rozważa, i męstwo, a z drugiej zdolność do tego, żeby każdy w nim, będąc jedną jednostką, robił swoje”⁵.

Platońska prakseologia społeczna ukazuje wagę idei państwa doskonałego w jego holistycznym ujęciu. Znaczenie wartościujące ma państwo jako cały organizm polityczny, w którym poszczególne elementy (warstwy społeczne) spełniają swoje określone funkcje. Dobrze urządzone państwo nie jest jednak dobrym miejscem do afirmacji jednostki. Jest ona raczej sprowadzona do instrumentalnej funkcji działania na rzecz dobra całości. Teoretyczna idea państwa miała być egzemplifikacją szczęśliwego życia w warunkach normatywnego porządku. Teoretyczną podwalinę pod koncepcję państwa Platona sta-

⁵ Platon, *Państwo*, Kęty 2003, s. 133.

nowi jego teoria idei, które są prawdziwym bytem-wzorcem. Doskonałość idei wyznacza cel postaw, zachowań i aktywności człowieka. Przeciwnością doskonałego świata idei jest świat kreowany przez niedoskonałego człowieka. Zatem idea stanowi teleologicznie uwarunkowany wzorzec, a jednocześnie fundament metanarracji, zasady słuszności w nadawaniu kształtu ludzkiej egzystencji. Człowiek dobry to ten, który dąży warunkowanej przez ideę doskonałości. Ona nadaje sens i wartość podejmowanym egzystencjalnym wysiłkom. Idea dobra jest jednocześnie początkiem i celem. Ona stanowi rdzeń bytu człowieka. Mimo iż człowiek jest niedoskonałym odbiciem idei, to jego społeczna i moralna powinność polega na zbliżaniu się do niej. Świat idei jest realnym bytem-wzorcem, jest wieczny i niezmienny, świat człowieka jest skończony i zmienny. Powyższy pogląd Platon wypunktował w następującej konstatacji: „Otóż według mego zdania należy przede wszystkim rozróżnić te dwie rzeczy. Coś, co istnieje wiecznie a powstania nie ma, i coś, co powstaje zawsze, a nie istnieje nigdy. Jedno rozumem, który ujmuje ściśle, uchwycić można jako zawsze takie same, drugie mniemaniem z pomocą spostrzeżeń nieściśłych daje się uchwycić jako coś, co powstaje i ginie, a w rzeczywistości nie istnieje nigdy”⁶.

Rozum jest odbiciem stałości i doskonałości, zmysły zaś użyteczne są do poznania świata zmiennego, tymczasowego i niedoskonałego. Doskonałość idei dobra stanowi punkt wyjścia, jest swoistą metanarracją, której zastosowanie nie ogranicza się do określonych teorii filozoficznych czy treści przekazywanych przez artystów. Owa idea determinuje zarówno jednostkę, jak i każdą strukturę społeczną i polityczną. W tym ujęciu trafną wydaje się konstatacja, iż idea dobra, stojąca na szczycie zhierarchizowanego porządku idei, jest *in expressis verbis* zracjonalizowaną metanarracją, łączącą teorię i praktykę życia człowieka. Doskonałość i jednocześnie atrybut kryterialności platońskiego świata idei stanowi pewną nadbudowę ściśle zdefiniowanego przez kulturę społecznego funkcjonalizmu *polis*. Idea *in sensu largo* jako wzorzec wyznacza ogólny cel ludzkiej aktywności nakierowanej na osiągnięcie dobra, przy czym *in sensu stricto* każda jednostka zależnie od przypisanej pozycji społecznej osiąga to dobro nieco inaczej, to znaczy zgodnie z przypisaną rolą społeczną z pomocą adekwatnych metod i środków. W platońskim systemie społecznym występuje bardzo ograniczony zbiór alternatyw, a cnota spr-

⁶ Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999, s. 28.

wiedliwości w aspekcie jednostkowym bazuje na harmonizacji (uporządkowaniu) duszy rozumnej, popędliwej i pożądlivej. W aspekcie politycznym opiera się na harmonizacji warstw społecznych: filozofów (władców), strażników (żołnierzy) i rzemieślników (rolników). Owa jednostkowa i społeczna (polityczna) harmonizacja wyznacza oś metanarracyjnej koncepcji Platona.

Warto podkreślić, że koncepcja państwa Platona nie jest czysto abstrakcyjnym wytworem pozbawionym realnych podstaw. Została wywiedziona ze struktury greckiej *polis*, charakteryzującej się zhierarchizowanym porządkiem społecznym. Tylko wolni obywatele *polis* mają prawa polityczne, pozostałe warstwy społeczne zajmują się tym, do czego zostały zobligowane przez prawodawstwo i obyczajowość płynącą z konwencji greckiej kultury.

Hierarchiczność społeczna jako przestrzeń lokacji człowieka bezpiecznego

Hierarchiczność społeczna w starożytnej Grecji jest legitymizowana przez prawa natury. Na przykład Arystoteles wywodzi porządek społeczny z porządku świata zwierząt: „oswojone zwierzęta są bowiem z natury lepsze od dzikich, a dla nich wszystkich korzystniejszą rzeczą jest służyć człowiekowi, bo w ten sposób chronią się przed zniszczeniem. Tak jest również z rodzajem męskim i żeńskim, z których pierwszy jest z natury silniejszy, drugi słabszy; toteż ten panuje, a tamten mu podlega. W taki sam sposób muszą się układać wzajemne stosunki u wszystkich ludzi w ogóle”⁷. Płynącym z natury kryterium stratyfikacji społecznej jest rozum, który nie przysługuje wszystkim ludziom. „Z natury bowiem jest niewolnikiem ten, kto może być własnością drugiego i kto o tyle ma związek z rozumem, że go spostrzega u innych, ale sam go nie posiada”⁸. Społeczny realizm zakorzeniony jest w teleologicznie uformowanej naturze. Doskonałość natury nadaje formę strukturze społecznej *polis* i legitymizuje jego sferę normatywną. Zakładając tezę o doskonałości i racjonalności natury trudno podważać wywiedziony z niej porządek społeczny. W starożytności racjonalność była warunkiem *sine qua non* szczęścia. Cnotą jest wiedza, zatem cnota jest podstawą struktury społecznej i dobrze urządzonego państwa. Zdaniem Arystotelesa nie każdy człowiek na wzór hierarchii zwierząt w naturze posiada rozum, co uza-

⁷ Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2008, s. 30-31.

⁸ Ibidem.

sadnia najniższą pozycję społeczną niewolnika. Zarówno niewolnictwo i patriarchalizm uzasadnione są przez rozumność natury.

Spoleczna, etyczna i polityczna kultura starożytności sankcjonowane są przez prawa rządzące naturą. Arystoteles stwierdza wprost, „iż pewni ludzie są z natury wolnymi, inni zaś niewolnikami, przy czym stan niewoli jest dla tych drugich zarówno pożyteczny, jak i sprawiedliwy”⁹. Egzemplifikacją natury i tym samym kryterium sprawiedliwości było urodzenie¹⁰. Arystotelesowska logika nadawania znaczenia sprawiedliwego porządku społecznego uzasadniania tezę, że natura warunkuje kulturę. W wiedzy o naturze należy szukać mądrości i szczęścia. „Stalość” struktury i rozwarstwienie społeczne płynęło z „mądrości natury”. Ową mądrość odzwierciedlają cztery przyczyny świata: materialna, formalna, sprawcza i celowa. Materia przez przyczynę sprawczą staje się formą, przy czym ów proces nie zachodzi przypadkowo, podporządkowany jest teleologii natury¹¹.

Struktura społeczna *polis* jest formą polityczną, ukształtowaną przez społeczną materię *zoon politicon* (zwierzę polityczne). Grecki system polityczny i społeczny odpowiada założeniom celowości natury. Z zasady tej żaden element natury nie jest wyłączony. Zatem cel i rozum determinują także kulturę (obyczajowość, moralność i politykę). Każdy mieszkaniec *polis* odgrywał konkretną rolę obywatela, me-tojka, kobiety czy niewolnika. Natura powołała każdego człowieka do wypełniania obowiązków, które z zasady mieściły się w granicach personalnych wyobrażeń o własnej pozycji i roli pełnionej w spo-

⁹ Ibidem.

¹⁰ Pochodzenie i szlachecka genealogia legitymizowała wysoką pozycję w społeczeństwie greckim, o czym wspominał Homer w *Iliadzie*. Maria Osowska uwypukliła ten aspekt stratyfikacyjny: Genealogia zajmuje (...) dużo miejsca, zwłaszcza w *Iliadzie*, gdzie każdego rycerza przedstawia się z wyliczeniem wszystkich jego dostojnych przodków, pośród których często zdarzają się i bogowie. Tak jak ziemiaństwo w Polsce do czasów ostatniej wojny wiedziało, w ramach swojej warstwy kto kogo rodzi, tak rycerze Homera umieli wyliczać nie tylko własnych antenatów”. M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1973, s. 31.

¹¹ Zdaniem Arystotelesa zasada celowości determinuje formę natury. Zdarzenie akcydentalne (przypadek) nie jest czymś autonomicznym i pierwotnym, co może falsyfikować poprawność logiczną zasady celowości. Akcydent wpisany jest w pierwotną zasadę przyczynowości, której materialny fundament stanowi rozum i natura. Powyższa konstatacja wynika z następującej wypowiedzi Arystotelesa: „Ponieważ żaden byt akcydentalny nie jest wcześniejszy od samoistnego, wobec tego żadna przyczyna akcydentalna nie jest wcześniejsza od przyczyny istotnej. Jeżeli zatem traf i przypadek jest przyczyną nieba, wobec tego istnieje inna jeszcze przyczyna od niej wcześniejsza, mianowicie rozum i natura.” Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1984, s. 287, 288. Racjonalizm natury jest pierwotną przyczyną nie tylko porządku natury, ale także porządku kultury. Nadaje sens i jednocześnie legitymizuje określony system społeczny i polityczny.

czeństwie. Perspektywa społecznej emancypacji była mocno ograniczona. Każda próba klasowego wyzwolenia byłaby równoważna z podważeniem rozumu i porządku natury. W greckiej kulturze dominuje praktyka teleologicznej doskonałości. Każdy, zgodnie ze swoim miejscem w społeczeństwie, powinien wypełniać swoje obowiązki i zadania życiowe najlepiej jak potrafi. Nie wykraczając poza kulturowo przypisane funkcje, winien doskonalić się w tym do czego został, zgodnie z naturą, przeznaczony. Ów społeczny funkcjonalizm, wsparty przez potęgę racjonalności natury, był sprzężony ze sferą wartości. Wymiarem sprawiedliwości w państwie greckim była, zdaniem Arystotelesa, dzielność etyczna. Cnota sprawiedliwości utkwiona była nie w abstrakcyjnej teorii społecznej, a praktyce doskonalenia się w sztuce życia, takiego, które zostało każdemu celowo „przypisane”. Ponieważ w świecie nic nie dzieje się przypadkowo, również człowiek uczestniczy w teleologii natury w ten sposób, że poprzez swoje działania zarówno w sferze prywatnej, zawodowej i publicznej dąży do samodoskonalenia. Nie jest zatem wyłączony z teleologii szczęścia, a raczej w nią wpisany przez praktykę dążenia do doskonałości. Przy czym dążność do bycia lepszym w tym, co się robi na użytek własny i społeczeństwa, nie wykracza poza sferę społecznie przypisanej funkcjonalności. Synonimem szczęścia była dzielność etyczna, jednak posadowiona w granicach roli pełnionej w zbiorowości politycznej. Ludzka egzystencja w *polis* zgodna była ze społeczną i polityczną narracją, osadzoną w tradycji mitologicznej, etycznej i obyczajowej. Arystoteles podkreśla, że łatwiej osiągnąć szczęście mając do dyspozycji określone dobra zewnętrzne: „Wiele bowiem rzeczy uskutecznią się – jak gdyby za pomocą narzędzi – dzięki przyjaciołom, bogactwu, czy wpływom politycznym; brak natomiast pewnych dóbr, jak np. dobrego urodzenia, udanych dzieci lub urody, maści szczęście”¹².

Filozof wymienia „dobre urodzenie”, bycie przedstawicielem wyższych warstw społecznych pośród zdarzeń sprzyjających szczęściu. Mimo pewnych zewnętrznych ograniczeń każdy może kształtować swoje szczęście stosując zasadę złotego środka w strefie własnych przypisanych przez prawo i tradycję pozycji i ról społecznych. Grecja *polis* była ośrodkiem kultywowania uniwersalnej narracji *ka-*

¹² Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 2008, s. 92.

los kai aghatos (piękny i dobry) będącą powszechną maksymą, swoistym symbolicznym wyznacznikiem dla każdego obywatela *polis*¹³.

Teleologia dobrze urządzonego państwa, w tym gmin oraz rodzin, a także konkretnego obywatela osadzona była zarówno w sferze moralnej, jak i fizycznej. Kształtowanie ciała w połączeniu z moralnością determinowały właściwe kryterium dobrego życia w dobrze urządzonej instytucji rodzinnej, lokalnej i politycznej. To swoisty starożytny przepis na szczęście – sprzężenie fizyczności i moralności kształtowanych w oparciu o cnoty umiarkowania, męstwa, mądrości i sprawiedliwości. Powyższa grecka narracja stanowiła właściwą podstawę do kształtowania postaw, zachowań i działań każdego obywatela *polis*. Była również rodzajem połączenia natury i kultury, ich swoistym uzgodnieniem. Grecy upatrywali harmonii bytu w racjonalności natury i z niej wywodzili kulturę moralną, społeczną i polityczną. Osiąganie pożądanych poziomów fizyczności, moralności i tym samym eudajmonii było ściśle powiązane ze sztuką łączenia obowiązującej teorii z praktyką¹⁴. Niewolnicy i kobiety wypełniały nadane im przez tradycję i kulturę role społeczne, a wolność obywateli *polis* polegała na wypełnianiu powinności zgodnych z ogólną narracją *kalos kai agathos*. Wypełnianie kulturowej powinności miało niekiedy wymiar czysto naturalny. Sokratejska idea cnoty identyfikowanej z wiedzą jest tego najlepszym przykładem. Jeżeli człowiek posiada wiedzę o tym, czym jest sprawiedliwość, to jednocześnie postępuje zgodnie z kryteriami tej sprawiedliwości. Ten skrajny przejaw ludzkiej natury,

¹³ Uniwersalizm etycznej, społecznej i politycznej narracji *polis* znajduje w pewnej mierze swoją falsyfikację w postaci Sokratesa. Ten filozof humanista odważył się przekroczyć granicę obowiązywalności owej narracji by wyartykułować ideę personalnej wolności. Sokrates przez swoją działalność publiczną zrobił wyłom w kulturowym systemie *polis*. Irena Krońska, bazując na ocenie jaką wystawił Sokratesowi Hegel stwierdza: „Heglowski Sokrates jest osobistością „powszechno-dziejową” jak Chrystus, jak Luter. Swoją krytyką rzeczywistości zastanej przyczynił się do narodzin nowego etapu dziejów. Przeciw obiektywnej moralności swoich czasów, której realizacją była ateńska *polis*, wystąpił w imię indywidualnej samowiedzy, w imię nieograniczonej wolności jednostki do nieuznawania za prawdziwe i etyczne niczego, co nie jest takim dla niej”. I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1989, s. 122. Sokrates, dokonując krytyki kulturowego uniwersalizmu *polis*, zapowiedział nadejście nowej epoki, niezależnie od tego, w jakiej roli wyjątkowej dziejowej jednostki umieścił go Hegel. Należy stwierdzić, że „sokratejski wyjątek” uzasadnił ogólną prawidłowość oddziaływania kulturowych ściśle określonych standardów w społeczeństwie *polis*.

¹⁴ Wyraźnym odzwierciedleniem greckiego sposobu łączenia teorii z praktyką jest głoszony przez Sokratesa intelektualizm etyczny. Zdaniem greckiego filozofa cnota jest wiedzą, zatem ten, kto posiada wiedzę jest dobry. „Dla Sokratesa cnota nie tylko jest niemożliwa bez wiedzy, lecz jest z wiedzą tożsama. Cnota jest wiedzą, a wiedza jest cnotą”, *Ibidem*, s. 99.

przejawiającej się w praktyce życia społecznego potwierdza zarysowaną wyżej tezę o obowiązywalności w kulturze starożytnych Greków uniwersalnej kulturowej narracji, wywiedzionej z fundamentalnego sprzężenia, monistycznego pojmowania dwóch wymiarów rzeczywistości natury i kultury.

Natura jako główny filar bezpieczeństwa

Jaskrawym przykładem starożytnej kulturowej metanarracji jest etyka stoicka. Człowiek stanowi integralną część przyrody, której naczelnym atrybutem jest pierwiastek czynny (*pneuma*). To esencja wszystkich rzeczy, warunkująca ich rozumną i celową naturę. U człowieka *pneuma* wykracza poza, charakterystyczną dla innych bytów, funkcję użyteczną i jest wolą rozumną, otwierając przed nim wrota moralności. Tadeusz Ślipko podkreśla, że według Stoików „wola rozumna określa właściwą naturę człowieka, za pośrednictwem której człowiek uczestniczy w naturze wszechświata i zostaje poddany rządzącym im prawom. Człowiek kierując się tymi prawami, sprawia, że rozum świata (*pneuma*) staje się zasadą jego postępowania, jak też podstawą obowiązujących go ocen i norm”¹⁵. Rozum natury jest rozumem człowieka w postaci wolicjonalnej, bardziej wyrafinowanej, opartej na wolności kształtowania siebie, ale w zgodności z teleologią rozumnej natury. Człowiek może kierować samym sobą, „może kształtować swoje własne życie, zgodnie z prawami najwyższego Rozumu”¹⁶. Ludzka racjonalność przewyższa ograniczenia rozumności „bytu w sobie”, jednocześnie nie jest wyabstrahowana z ogólnych praw rozumu przyrody. Mimo pewnej specyfiki człowiek nadal pozostaje w kręgu rozumu natury i podlega jego prawom. Nie należy zatem nie tylko postępować wbrew naturze, ale w pełni się z nią identyfikować. Należy „żyć zgodnie z naturą”, ponieważ ona jest miernikiem doskonałości. Powyższe założenie stoików znajduje swoje odbicie w słowach Diogenesa Laertiosa: „Doskonałe dobro stoicy nazywają pięknem z tej przyczyny, że przysługuje mu najwyższa symetria wymagana przez naturę czy też doskonała harmonia”¹⁷.

Owa symetria pełni rolę stoickiej egzystencjalnej metanarracji i sytuuje człowieka w okowach władzy rozumu natury. Wolność woli ograniczona jest przez naturalną metaracjonalność, z której czerpane

¹⁵ T. Ślipko, *Historia etyki*, Kraków 2010, s. 31.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 415.

są kryteria słuszności w sferze duchowej, społecznej i politycznej. Filarami stoickiej metanarracji był monizm i finalizm. Z jednej strony świat jest materialny, a zarazem przenika go boska *pneuma*, z drugiej strony procesy zachodzące w świecie nie są przypadkowe i chaotyczne, a wpisane są w ogólny dziejowy, wewnętrznie spójny porządek. Materia w połączeniu z rozumem podlega prawom celowości i zasadności procesów zachodzących w przyrodzie. Stoicy w ten sposób odwołują się do heraklitejskiego logosu – rozumu kosmicznego nadającego procesom i zjawiskom charakter logiczny i konieczny. Wywodzenie sensu przemian w świecie z połączenia materii i rozumu ma przede wszystkim wymiar antropologiczny. Kształt świata implikuje położenie człowieka w każdym wymiarze jednostkowym, społecznym, politycznym, kulturowym. Boska *pneuma*, której znaczne zagęszczenie występuje w człowieku, określa jego miejsce w ogólnym *logos*. Zatem człowiek jest koniecznym elementem racjonalności bytu. Nie jest on zatem wyizolowany ze świata i nie ma też zdolności do jego dowolnego kształtowania. Wręcz przeciwnie zakres jego możliwych aktywności zostaje zredukowany do konieczności uczestniczenia w ogólnoświatowym *logosie*. Przejawia się to w tym, że aby osiągnąć szczęście należy postępować zgodnie z prawami natury. Rozum zatem nie jest li tylko osobniczym atrybutem człowieka, jest domeną przyrody, której z kolei jest on elementem. Nie ma on monopolu na to, by być główną przyczyną zmienności świata. Raczej jego rola sprowadza się do permanentnego poszukiwania zgodności bytu jednostkowego z bytem społecznym i bytem przyrody. U stoików platoński świat idei znalazł swój substytut w świecie przenikniętym przez boski rozum, a ściślej przez pierwiastek czynny – *pneumę*. Obie koncepcje generują wyidealizowany metanarracyjny wzorzec, charakteryzujący się w aspekcie teoretycznym logiczną spójnością, w aspekcie praktycznym aksjologicznie uzasadnioną koniecznością. Szczęście można osiągnąć poprzez kształtowanie postaw i zachowań spójnych z wyidealizowanym wzorcem idei czy rozumnej natury. Stoicka metanarracja zawęziła aktywności człowieka ze sfery zewnętrznej do sfery wewnętrznej. Skoro nie można zmienić porządku natury, można modyfikować siebie, oczywiście nie w dowolny sposób, ale ściśle z porządkiem *logosu*. Ów porządek ma wymiar aksjologiczny, a ściślej etyczny. Rozumna natura jest dobra, zatem człowiek chcąc osiągnąć szczęście musi kształtować siebie w taki sposób, aby w najwyższym stopniu harmonizować siebie w stosunku do tej natury. Stoicka me-

tanarracja rozumnej natury wyznacza granice ludzkiej wolności. Wolność jest skorelowana z działaniem zgodnym z naturą. Każdy rodzaj działania ma jakąś swoją naturę i wpleciony jest w zasadę rozumnej konieczności. Realna wolność człowieka zostaje zredukowana do wewnętrznych wysiłków ukierunkowanych na wyzbycie się wszelkich afektów, które dysharmonizują człowieka w stosunku do rozumnej i dobrej natury. Stoicy uznali, że najdoskonalszą zasadą jaką człowiek winien się kierować, jednocześnie poszukując harmonii ze światem zewnętrznym jest *apatia*. Skoro wszystko co dzieje się w świecie, również w świecie bytów społecznych jest konieczne, to nie należy tego zmieniać. „(...) Mędrzec nie powinien się nawet smuć z powodu cudzego zła. Nie może być mowy o współczuciu, bowiem cokolwiek się dzieje, jest konieczne, rozumne. Mędrzec powinien zachować spokój”¹⁸.

Stoicka koncepcja człowieka i jego miejsca w świecie stanowi swoiste metanarracyjne apogeum, redukując jego działania do sfery wewnętrznej, które mają charakter korygujący w kierunku utrzymania biernej postawy wobec tego, co zewnętrzne i jednocześnie konieczne. W tym ujęciu wolność sprowadza się do samokontroli w zachowaniu jednostkowej bierności wobec nieprzypadkowych zdarzeń. Należy podkreślić, że zasada *apatii* nie jest efektem walki człowieka o zachowanie harmonii (zgodności) z naturą, jest raczej częścią tej natury. Zgodnie z wyżej wyartykułowaną tezą, człowiek nie jest wyizolowany ze świata, a stanowi jego integralną część. Zatem *apatia* jest zasadą zgodną z rozumem świata. Zakładając jednak, że człowiek jest istotą zdolną do aktów dezintegracyjnych, aby być szczęśliwym musi na każdym etapie swojego ontogenetycznego rozwoju dążyć do osiągnięcia *apatii*, a przez to wzmacniania swojej spójności z rozumną naturą¹⁹.

Grecki stoicyzm uformował filozoficzne poglądy cesarza-filozofa Marka Aureliusza, którego przekonania ugruntowane zostały przez ideę jedności świata. Transcendencja, substancja, cnota i prawda stanowią oś natury, są ze sobą ściśle skorelowane. Człowiek jest inte-

¹⁸ W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia filozofii i etyki do współczesności*, Toruń 2002, s. 106.

¹⁹ Diogenes Laertios wskazuje na deprawacyjną naturę człowieka, który zgodnie z koncepcją życia stoików powinien dokonywać autokorekty i wewnętrznego umacniania się w *apatii*: „Rozumne stworzenie deprawuje się czasem pod wpływem niszczących czynników oddziałujących z zewnątrz, a czasem pod wpływem nauk swych towarzyszy, natura natomiast nigdy nie daje podnieć do deprawacji”. D. Laertios, *Żywoty i poglądy...*, s. 410.

gralnym elementem światowego zjednoczonego uniwersum oraz jest częścią rozumu natury: „Istoty rozumnej to samo działanie jest zgodne z prawami natury i rozumne”²⁰. Zatem warunki społeczne i polityczne, jakie ludzie kształtują nie mają charakteru akcydentalnego, a wprost wynikają z praw natury, z kosmologicznego porządku rozumu. System polityczny, czy to republikański, czy monarchiczny, zhierarchizowana struktura społeczna, legitymizująca niewolnictwo, będzie odbiciem porządku rozumu natury.

Stoicyzm usankcjonował naturalistyczny narracyjny redukcjonizm akcentujący egzystencjalną postawę bierności (*apátheia*). Zasada braku ingerencji w naturalne procesy i zjawiska „zamknęła” człowieka w przestrzeni *logos* i wyznaczyła mu standardy życia oparte na wzmacnianiu permanentnej zgodności z tym co rozumne, a zarazem dobre. Ingerencja w naturalny stan rzeczy jest objawem dezintegracyjnej rekonfiguracji otoczenia. Każda jednostkowa próba zmiany naturalistycznego *status quo* prowadzi do niepożądanych skutków, wynikających ze zgubnej konfrontacji jednostki z rozumną naturą. Skoro nic w świecie bytów przyrody nie jest przypadkowe, nie jest również takie w świecie bytów społecznych. Oba te światy są ze sobą ściśle powiązane przez tę samą energię (*pneumę*), mimo, że w świecie człowieka występuje znaczne zagęszczenie tej energii. Stoicka narracja *logosu* wypukla redukcjonistyczny obraz człowieka biernego, którego ekspresja sprowadzona jest do ciągłego kontrolowania zgodności jednostkowej egzystencji z zasadami rozumu natury.

Wnioski

Wybrane koncepcje greckiej myśli filozoficznej stanowią właściwy epoce przykład postrzegania człowieka przez pryzmat rozumienia atrybutów jego bytu w określonych uwarunkowaniach natury, społeczeństwa i kultury. Charakterystyczne dla greckiej myśli filozoficznej jest projektowanie uniwersalistycznych koncepcji szczęścia, a co za tym idzie we współczesnym rozumieniu koncepcji bezpieczeństwa. W wielu aspektach grecka myśl irenologiczna i polemologiczna, a także refleksja nad porządkiem społecznym w odniesieniu do współczesnych uwarunkowań kulturowych nie straciły na swojej aktualności, a wręcz inspirują do oceny skutków rozwoju cywilizacyjnego na bezpieczeństwo człowieka w epoce postnowoczesnej.

²⁰ M. Aureliusz, *Rozmyślania*, Gliwice 2022, s. 11.

Bibliografia / References

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 2008.
- Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1984.
- Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2008.
- Aureliusz M., *Rozmyślania*, Gliwice 2022.
- Beck U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984.
- Drabik K., *Poczucie bezpieczeństwa człowieka w dobie upadku „wielkich narracji”*, [w:] *Bezpieczeństwo personalne wobec współczesnych zagrożeń i wyzwań*, red. K. Drabik, M. Żyła, Warszawa 2017.
- Habermas J., *Teoria i praktyka*, Warszawa 1983.
- Krońska I., *Sokrates*, Warszawa 1989.
- Lyotard J. F., *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997.
- Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1973.
- Platon, *Państwo*, Kęty 2003.
- Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999.
- Ślipko T., *Historia etyki*, Kraków 2010.
- Tyburski W., Wachowiak A., Wiśniewski R., *Historia filozofii i etyki do współczesności*, Toruń 2002.