

Maciej Chlewicki
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Zōon politikon i jego państwo

Greckie *pólis* to prawdopodobnie pierwsze zachodnie pojęcie „państwa”, czy raczej jego próba, bo do pełnego jego ukształtowania się w ogólniejszym znaczeniu dojdzie w zasadzie dopiero w nowożytności, czego dowodem będą takie słowa w językach nowożytnych, jak włoskie *il stato* (u Machiavellego, od którego najprawdopodobniej wszystko się zaczęło), następnie angielskie *state*, niemieckie *Statt* czy francuskie *l'état*. Najpierw jednak, czyli u Greków, jest to raczej pewna koncepcja ustrojowa niż pojęcie państwa w ogóle, koncepcja o wyraźnych tendencjach demokratycznych i obywatelskich, doskonała przynajmniej według niektórych Greków, zwłaszcza epoki Peryklesa (ale już niekoniecznie np. dla Platona czy Arystotelesa). Jej nazwa (*pólis*) w pewnym sensie pośrednio przejmuje w myśli greckiej funkcję znaczeniową pojęcia państwa jako takiego. I właśnie od takiego pojęcia „państwa” pochodzi sens słowa ‘polityka’. Sens ten zawiera więc treści związane z greckim *pólis*, a także z *politeia* i *politika*, czyli z tym wszystkim, co należałoby przetłumaczyć jako tzw. „rzeczy, sprawy obywatelskie”, bo taki jest faktyczny źródłosłów tych pojęć wywodzących się od gr. *polites* (obywatel). Łacina przyjęła później swoje własne, z ducha bardzo zbliżone do greckiego, określenie tych spraw, które stało się na Zachodzie powszechne i przeszło w odpowiednich formach do języków nowożytnych — *res publica*, republika, rzeczpospolita. Godny uwagi jest fakt wielkiej popularności tego pojęcia szczególnie w wieku XVI, co pozwala wnosić, iż podobnie jak wcześniej *pólis*, tak teraz „republika” stała się dla myślicieli i pisarzy tej epoki nie tylko symbolem doskonałego ustroju, ale w pewnym sensie także synonimem pojęcia państwa jako takiego.¹

¹ Przykładowo pojęcie republiki w tej roli występuje w tytułach chyba najbardziej znanych dwóch koncepcji renesansowych utopii, tj. w *Utopii* Morusa i w *Mieście Słońca* Campanelli (oczywiście nie w wersji skróconej tych tytułów, ale pełnej i oryginalnej językowo.)

W pojęciu *pólis* zawarty jest ścisły związek idei państwowości z jednej strony i polityczności z drugiej, przy czym, co ważne, zarówno owa „państwowość”, jak też „polityczność” są tu pojmowane w sposób szczególny, nie do końca oczywisty z punktu widzenia współczesnych skojarzeń z nimi związanymi. Świadczy o tym fakt, że w swym greckim pochodzeniu takie pojęcia, jak „państwo”, „polityka” i „to, co obywatelskie”, są prawie synonimami.² Taki ich sens jest jednak dla nas już w zasadzie niewidoczny, zmienił się w ciągu stuleci, zgodnie z tym, jak pojęcia te funkcjonowały i ewoluowały w różnych kontekstach społecznych, politycznych i kulturowych. Dlatego trudno wyobrazić sobie, by dziś ktoś utrzymywał, mając na względzie tamte, wspomniane wcześniej pojęciowe związki, że np. państwo, jak greckie *pólis*, to tylko i wyłącznie twór działający na zasadach wspólnoty obywatelskiej, a polityka i polityk to z kolei coś, co obecne jest jedynie w systemach demokratycznych opartych na zasadach obywatelskich. Mamy przecież wiele najróżniejszych koncepcji państwa i tak samo wiele określeń polityczności, a tylko niektóre z nich uwzględniają w ogóle czy tym bardziej eksponują ideę — nazwijmy to — „demokratyczno-obywatelską”. Niemniej coś jednak musi być na rzeczy, skoro po z górą dwóch tysiącach lat powróciliśmy w jakimś sensie do tamtych wzorców, a z pewnością traktujemy te sprawy w dużym stopniu podobnie, przynajmniej w sferze wyobrażeń, które uważamy za najbardziej odpowiednie. To także przecież m.in. na tej podstawie, czyli obserwując tryumf „najdoskonalszego z możliwych systemów”, jakim ma być liberalna demokracja, Francis Fukuyama ogłosił „koniec historii”. Abstrahując od optymizmu Fukuyamy, możemy wszakże zapytać, czy faktycznie ludzkość, a co najmniej tzw. ludzkość zachodnia, musiała do takiego finału dojść i czy da się ten fakt wyjaśnić jakąś koniecznością historiozoficzną? Odpowiedź niestety chyba nie może być jednoznacznie twierdząca, nawet, jeśli bardzo chcielibyśmy w nią wierzyć. Jednak daje do myślenia już sam fakt, że człowiek Zachodu taki stan jednak osiągnął i uczynił go przedmiotem najwyższego uznania. Jeśli nie zadowolają nas już wyjaśnienia takiego stanu rzeczy w stylu osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych historiozofii, to przyczyn tego faktu winniśmy poszukiwać gdzie indziej. Jednym z kluczy do tej zagadki może okazać się ponowne przemyślenie właściwego sensu znanej dobrze wszystkim formuły

² Analogiczna sytuacja występuje w starożytnej łacinie, w tradycji republikańskiego Rzymu, w której pojęcie *civitas*, oznaczające jak greckie *pólis* „miasto-państwo”, wywodzi się bezpośrednio z *civis* — obywatel. Ta wspólnota idei obu starożytnych tradycji jest wielce wymowna, a zarazem ma ogromne znaczenie ze względu na fakt ponownego odwołania się do niej w czasach nowożytnych oraz z powodu wpływu, jaki odegrała w ukształtowaniu się naszych współczesnych wyobrażeń na kwestię polityczności.

Arystotelesa, że człowiek to *zōon politikon*³, a w zasadzie to ewolucji, jakiej kategoria ta uległa w ostatnich stuleciach.

Ta wielokrotnie w historii przywoływana kategoria nie ma szczęścia do trafnych interpretacji. Występuje w zasadzie prawie zawsze w rozumieniu odległym od pierwotnego, zazwyczaj przekładana jako dosłownie „zwierzę polityczne”, bądź w sposób równie odległy od pierwowzoru jako „istota społeczna”. Zdarza się nawet, że poważni znawcy starożytnej filozofii, skądinąd bardzo przychylni Arystotelesowi, sugerują, że Arystoteles zrobiłby słuszniej, gdyby zdefiniował człowieka nie jako *zōon politikon* (czy w wersji łacińskiej *animal politicum*), ale jako *animal sociale*⁴. U Arystotelesa jednak, wbrew tym sugestiom, wyraźnie chodzi o „obywatelskość” (od greckiego *politēs* — obywatel), co na pewno nie jest tym samym, co „społeczność” czy „polityczność” (w późniejszym, nie greckim rozumieniu). Chcąc uchwycić pierwotny sens kategorii *zōon politikon*, powinniśmy mieć świadomość, w jakich okoliczności powstała i funkcjonowała, a także, jak bardzo zaznaczony jest w niej związek tego, co ogólnie nazywamy polityką, z tym, co reprezentują takie ideały, jak obywatelskość i demokracja. Jej greckie pochodzenie wskazuje, że na płaszczyźnie języka z jednej strony i praktyki politycznej z drugiej było to poniekąd zrozumiałe samo przez się, ale nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że wiele wieków później, najbardziej wszak w ostatnich stuleciach, na Zachodzie wciąż istnieje coś w rodzaju „siły ciężenia” ku takiemu właśnie ideałowi. Istnieją też oczywiste różnice pomiędzy Arystotelesowskim a współczesnym traktowaniem tych spraw, o których nie wolno zapominać, ale dotyczą one nie tyle samej istoty, co raczej — by się tak wyrazić — zakresu, tj. zbioru osób, wobec których stosowana jest interesującą nas tu kategoria. Arystoteles miał powody (słuszne czy nie, to inna sprawa), by miano *zōon politikon* w pełnym znaczeniu przypisywać tylko niektórym ludziom, wolnym obywatelom, do których nie zaliczali się niewolnicy, kupcy, rzemieślnicy, kobiety, dzieci czy przybysze z innych miast.⁵ Sądził nawet, że taką kategorię można stosować

³ [...] człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie” (Arystoteles, *Polityka*, przeł. i oprac. L. Piotrowicz, przedm. opatrzył K. Grzybowski, Zakład Imienia Ossolińskich — Wydawnictwo, Wrocław 1953, s. 8) — tymi słowami oddaje się to, co u Arystotelesa występuje dosłownie (w transliteracji łacińskiej) jako *politikon zōon*.

⁴ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, RW KUL, Lublin 1996, t. 2, s. 510.

⁵ „Prawdą jest bowiem, że nie wszystkich, bez których państwo nie mogłoby istnieć, należy uważać za obywateli [...]” (Arystoteles, *op. cit.*, s. 88 [1278b]) I przykładowo Arystoteles pyta: „Jeśli chodzi o obywatela, to pozostaje jednak jeszcze pewna trudność: czy istotnie tylko ten jest obywatelem, komu wolno brać udział w rządach, czy też należałoby uważać za obywateli również i rzemieślników” (*ibidem*, s. 87). Odpowiedź jednak jest dla niego jednoznaczna: „Państwo o najlepszym ustroju nie zrobi jednak rzemieślnika obywatelem” (*ibidem*, s. 88). W istocie bowiem Arystoteles uzależnia kategorię „obywatelstwa” od typu ustroju państwo-

jedynie w odniesieniu do Greków, nie zaś barbarzyńców; ci ostatni bowiem „z natury” nie są wolni.⁶ W tym sensie mógł nawet zgodnie z tą „niby definicją”, że człowiek to *zōon politikon*, sugerować niejako, że ci, którzy pod ową kategorię nie podpadają, jak np. niewolnicy, nie są w tym znaczeniu ludźmi. Takie rozumienie tych spraw jest dla nas dziś z oczywistych względów nie do przyjęcia. I na tym m.in. polega różnica (i postęp!), że z jednej strony rozszerzyliśmy pojęcie człowieczeństwa na wszystkich ludzi, niezależnie od statusu społecznego, majątkowego, rasowego, narodowego itp., z drugiej zaś, poniekąd jako konsekwencja pierwszego, poszerzyliśmy zakres owego *zōon politikon*, choć faktem jest, że w czasach nowożytnych ta druga zmiana nie dokonała się automatycznie. I choć nie powołujemy się dziś bezrefleksyjnie na Arystotelesowską formułę, z której wynikała wręcz tożsamość człowieczeństwa i polityczności (obywatelskości) w sensie greckim, to jednak samo prawo jako prawo do bycia owym *zōon politikon* skłonni jesteśmy przyznawać wszystkim. Problem w tym, że stan taki ma także swoje negatywne strony, z których szczególnie jedna z punktu widzenia naszych rozważań ma istotne znaczenie.

Zauważa się mianowicie niekiedy swego rodzaju „nadmiar polityczności”, jakąs przesadną skłonność niektórych społeczeństw do „politykowania”, która postrzegana jest jako swoista anarchizacja życia publicznego i traktowana nawet jako zagrożenie dla trwania danej państwowości. Winy jej są więc rozliczne, zalety zaś prawie niewidoczne. Dodatkowo kryje się za tym, jako konsekwencja, niebezpieczeństwo inne, może nawet większe. Bywa bowiem, że zmęczone dolegliwościami takiego stanu rzeczy społeczeństwo przejawia skłonność odwrotną i równie skrajną — chęć porzucenia zainteresowania tymi sprawami w ogóle, co można nazwać nawet swego rodzaju „ucieczką od wolności”. Na taką polityczną obojętność może nawet i stać niektóre społeczeństwa w czasach „politycznego dobrobytu”, gdy podstawowe sprawy w tym względzie są zapewnione, poziom zaufania społecznego do klasy politycznej i do rządzących jest duży i uzasadniony, nie widać także na horyzoncie żadnych niebezpieczeństw z tym związanych. Ale okresy takie, jeśli w ogóle są możliwe lub nie są czystym złudzeniem, są raczej rzadkie, a przede wszystkim tylko wydawać się może, że skoro wszystko idzie dobrze, to tak być musi i że stan taki został osiągnięty na stałe i jest utrzymywany bez istotnego, nieustannego wysiłku. Właśnie kogoś, kto tak myśli i domaga się jedynie coraz większych korzyści z takiego stanu rzeczy płynących, bez

wego, jednak to, co sam uważa w tej kwestii za jedynie godne aprobaty, odnosi do tzw. państwa najlepszego, a w nim poprzeczka „obywatelstwa” powieszona jest bardzo wysoko.

⁶ Arystoteles uzasadnia to tym, że barbarzyńcom brak „czynnika z natury powołanego do władania [...] Dlatego to powiadają poeci: »słuszną jest rzeczą, by Hellenowie nad barbarzyńcami panowali«, jako że barbarzyńca a niewolnik to z natury jedno i to samo” (*ibidem*, s. 6).

najmniejszego wkładu w niego i bez świadomości tego, skąd się ów „dobrobyt” wzięł, Ortega y Gasset nazywa człowiekiem masowym.⁷ Jeśli ta diagnoza hiszpańskiego filozofa jest słuszna i tego typu postawa miałaby być współcześnie postawą dominującą, będąc poniekąd naturalnym skutkiem postępu społecznego i przemian demokratycznych na Zachodzie — jak sądzi Ortega y Gasset — to nie wróży to niczego dobrego. Z naszego punktu widzenia godne podkreślenia jest to, że w pewnym bardzo istotnym sensie człowiek taki (tj. człowiek masowy) jest właśnie odwrotnością tego, o co chodziło w greckiej idei *zōon politikon*, zgodnie z którą świadome i odpowiedzialne zainteresowanie sprawami państwa, wynikające z troski o ową „rzecz publiczną”, stanowi w ogóle warunek, by społeczeństwo określane jako „obywatelskie” oraz także państwo mogły w ogóle istnieć.

W tych okolicznościach czymś dość zrozumiałym, choć wciąż trudnym do jednoznacznego zaakceptowania, może się wydawać praktyka znana z niektórych państw, polegająca na wprowadzeniu obowiązku uczestniczenia np. w wyborach i w ten sposób obowiązku angażowania się w sprawy publiczne. Obowiązek tego rodzaju, choć nie w identycznej postaci, znali i praktykowali już Grecy, co jest oczywiście nieprzypadkowe i ściśle związane z ideą państwa jako *pólis*, a człowieka — jako *polites*. Wolno chyba przy opisie tej idei „przymusu” posłużyć się znanym hasłem z filozofii polityki Rousseau (choć może w nieco innym kontekście), jakim jest „przymuszanie do wolności”⁸. Rzecz tę, oczywiście, można różnie pojmować, a nawet, jak pokazują przykłady z historii (terror jakobiński czy bolszewicki), idea taka może przybrać postać odwrotną do tej, o której tu mówimy (i o której myślał Rousseau). Te zagrożenia zawsze trzeba mieć na uwadze, gdy konstruuje się takie paradoksalnie i kontrowersyjnie brzmiące hasła. Niemniej na poziomie ogólnego przesłania idea taka ma pewne uzasadnienie, oczywiście przy założeniu, że podstawowym warunkiem istnienia państwowości w istotnym tego słowa znaczeniu (czyli takim, o jakim tu mówimy, uwzględniając przede wszystkim jej greckie pochodzenie) jest to, by istnieli świadomi i zaangażowani ludzie,

⁷ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, [w:] J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982, s. 1-233.

⁸ To rzekomo paradoksalne sformułowanie, jakim jest „zmuszanie do wolności”, nie jest w istocie tak trudne do zrozumienia, jak mogłoby się wydawać. Oznacza ono według Rousseau po prostu zgodę na stosowanie przymusu i sankcji wobec członków wspólnoty obywatelskiej, wynikającą z samego faktu istnienia prawa ustanowionego (na zasadach wolności) przez tę wspólnotę (zob. J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, ANTYK Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 22). W idei tej u Rousseau chodzi więc o coś nieco innego, niż o kwestię, o której tu mówimy. Z drugiej jednak strony niewykluczone, że sam Rousseau, jeden z największych orędowników idei obywatelskiej w zachodniej myśli politycznej, nie miałby nic przeciwko takiemu potraktowaniu jego słynnego hasła, na jakie pozwalamy sobie w niniejszym rozważaniu.

którzy jako obywatele chcą i w zasadzie mają obowiązek aktywnie uczestniczyć w tworzeniu tego typu wspólnoty (czy jak ktoś woli instytucji), którą nazywają swoim państwem. Warunkiem takiego traktowania tych spraw jest szczególne rozumienie samej idei państwowości, mianowicie takie, w którym „to, co państwowe” jest w istocie tożsame z „tym, co obywatelskie”. Jest to takie pojmowanie idei *pólis*, w którym najistotniejsze jest to, że wywodzi się ono od *polites*, to ostatnie zaś nie byłoby w pełni zrozumiałe bez odniesienia do kategorii *zoon politikon*.

* * *

Zagadnienie państwa należy do najstarszych i najważniejszych spośród tych, na których skupiała się myśl filozoficzna. Poniekąd wręcz jako symbol można potraktować fakt, iż znana nam pisana historii zachodniej filozofii zaczyna się od Platona, w którego dorobku jako najważniejsze dość powszechnie uchodzi dzieło pt. *Państwo*, a sama wiedza o najlepszym władaniu państwem nazywana jest przez Platona wiedzą czy sztuką „królewską”, co w tym wypadku oznacza: wiedzę najważniejszą, ale też najtrudniejszą.⁹ I już w tym momencie rodzą się problemy o podstawowym znaczeniu z punktu widzenia interesującej nas tu kwestii. Oto bowiem, z jednej strony, dialog ten nosi grecki tytuł *Politeia*, które to słowo nie daje się po prostu przetłumaczyć jako „państwo” w ogólnym tego słowa znaczeniu, jak chce niekiedy późniejsza tradycja, ale raczej jako „ustrój obywatelski”. Jak najbardziej słuszne wydają się więc takie tłumaczenia tego tytułu, które przybierają postać *Republika*, *Rzeczpospolita*. Z drugiej strony jednak Platońska wizja idealnego państwa (opisana dodatkowo w jego ostatnim dialogu, jakim są *Prawa*) w sposób bardziej lub mniej zasłużony doczekała się bardzo surowej oceny jako koncepcja zdecydowanie niedemokratyczna i nieobywatelska. Zwłaszcza w wieku XX bardzo znany stał się pogląd, iż myśl Platona, a może za jego przykładem po prostu filozofia jako taka, stanowi jedno z najpoważniejszych źródeł totalitaryzmu, nawet faszyzmu.¹⁰ W takich okolicznościach niczym paradoks przed-

⁹ Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że spośród tzw. siedmiu mędrców, od których zaczyna się grecka tradycja filozoficzna, jako na pierwszego i najważniejszego Platon skłonny był niekiedy wskazywać nie na Talesa, jak przyjęto powszechnie później, ale na Solona, prawodawcę i reformatora państwa. I na pewno nie chodziło tu tylko o względy rodzinne (Platon miał być rzekomo spokrewniony z Solonem), ale o jednoznaczne przeświadczenie autora *Państwa* co do wyższości spraw społeczno-politycznych nad zagadnieniami przyrodniczymi w filozofii.

¹⁰ M.in. opinia taka stała się bardzo powszechna dzięki słynnej książce K. R. Poppera *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*. Platonowi poświęcony jest pierwszy tom tego dzieła, Heglowi, Fichtemu i Marksowi — tom drugi. Mało kto pamięta, że np. z Marksem Popper obszedł się w tym dziele o wiele łagodniej niż z Platonem. Według Poppera, komunistyczny totalitaryzm nie wynika bezpośrednio z myśli samego Marksa, ale jest efektem skompliko-

stawia się ta skądinąd etymologicznie uzasadniona tradycja interpretacyjna w odniesieniu do tytułu głównego dzieła Platona, wedle której dialog ten nosi nazwę *Republika*, *Rzeczpospolita*. Nie trzeba tłumaczyć, jak wielka odległość dzieli totalitaryzm i republikę, oba systemy, jak mogłoby się wydawać, rzekomo Platońskiej proweniencji. W tych okolicznościach mógłby przecież ktoś sformułować bardzo niefortunne twierdzenie, że Platońska republika była państwem totalitarnym. Przyczyną takich i podobnych nonsensów jest niekoniecznie nieznamość danej myśli filozoficznej, co raczej po prostu zwykła bezrefleksyjność w posługiwaniu się niektórymi pojęciami.

Ze szczególnym przykładem swoistego „dziwactwa” związanego właśnie z pojęciem państwa spotykamy się w tradycji marksistowskiej (może raczej marksistowsko-leninowskiej). O kwestii tej warto tu wspomnieć nie tylko dla przykładu, ale zarazem, by niejako spiąć klamrą całość dziejów zachodniej myśli o państwie, której horyzont w filozofii wyznaczają szczególnie Platon i Marks.¹¹ Sam Marks, idąc za przykładem dziewiętnastowiecznych anarchistów, dla których państwo jako takie było złem, wyobrażał sobie koniec społecznych i politycznych dziejów ludzkości w postaci bezklasowego i bezpaństwowego społeczeństwa ogólnoswiatowego. To wyobrażenie Marksa, jak się okazało, było jednak tak mało konkretne (pewnie tak samo mało konkretne, jak wyobrażenie Królestwa Bożego w chrześcijaństwie, co jest skądinąd zastanawiającą analogią), że po dojściu komunistów do władzy w Rosji szybko zrozumiano, iż jakaś forma państwowości musi jednak istnieć, przynajmniej jeszcze przez pewien czas. Tak oto Lenin doszedł do przekonania, że skoro z jednej strony, zgodnie z myślą Marksa, państwo powinno zniknąć (obumrzeć), z drugiej zaś jakąś jego formę trzeba jednak zachować w tzw. okresie przejściowym, to tę przejściową jego postać można określić jako „półpaństwo”.¹² Pomimo tej dość groteskowej nazwy, sama rzeczywistość, jak wiemy, okazała się przerażająca. Nie przeszkodziło to bowiem, by to zaledwie „półpaństwo” stało się jednym z najstraszniejszych systemów władzy jaką stworzyła ludzkość.

wanych losów i powikłań marksizmu, zwłaszcza w tradycji leninowskiej. O samym Marksie skłonny był Popper pisać nawet jako o orędowniku idei społeczeństwa otwartego (zob. K. R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, t. 2, s. 211).

¹¹ Oczywiście, zachodnia refleksja filozoficzna nt. państwa nie kończy się na Marksie, ale jeśli przez filozofię państwa rozumieć nie tylko czysto teoretyczny namysł, lecz przede wszystkim propozycję określonej koncepcji społeczno-politycznej, to trudno wskazać po Marksie jakieś nazwisko, które znaczeniem dorównywałoby autorowi *Kapitału*.

¹² W. I. Lenin, *Państwo a rewolucja*, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, t. 1, s. 428.

Tak jak Leninowi wydawało się, że jakaś postać państwa musi jednak istnieć, tak i my, choć pewnie z zupełnie innych powodów, skłonni jesteśmy uniwersalizować ideę państwa, a co za tym idzie traktować ją jako oczywistość i określać wszystkie znane nam nawet z najdawniejszej historii formy organizacji, w których na jakimś terytorium istniała instytucja władzy i podlegająca jej ludność, mianem właśnie „państwa”. I w ogóle przywykliśmy do traktowania znanych nam dziejów ludzkości jako dziejów powstawania, rozwoju i upadku państw. Bez większych oporów mówimy więc o państwie faraonów w starożytnym Egipcie, o państwach z epoki greckiej demokracji; traktujemy jako państwo tak potężny twór, jakim było Cesarstwo Rzymskie, a zarazem państwem jest Watykan. Skłonni nawet jesteśmy niekiedy mówić o „chrzcie państwa” oraz o „państwie podziemnym” (oba te określenia wciąż zajmują ważne miejsce w wyobraźni narodowej Polaków), a także o Państwie Bożym¹³. Przywiązanie do samej idei państwa jest tak wielkie i ślepe, że choć w niektórych przypadkach ewidentnie mamy do czynienia ze zwykłym pomyleniem pojęć, nie dostrzegamy w naszym myśleniu niczego nieprawidłowego i skłonni jesteśmy zaakceptować jawne niedorzeczności (bo jaki np. sens — i to zarówno z punktu widzenia religijnego, jak i politycznego — ma mówienie o czymś takim jak „chrzest państwa”?). Przyczyną tych nieporozumień jest m.in. nadużywanie kategorii „państwo” w stosunku do różnego typu tworów, bez wyraźnego określenia, czym właściwie jest owo „państwo” i bez wyjaśnienia, czy wolno w każdym przypadku użyć właśnie tego pojęcia.

Jest wielce wymowną okolicznością, że — jak już wspomniano na początku — samo ogólne pojęcie państwa pojawiło się stosunkowo niedawno, ok. XV/XVI w., czyli właśnie u progu epoki, w której zarazem rodzi się pierwsza poważna refleksja nad tego typu „bytem”. Wcześniej mówiono o królestwach, cesarstwach, księstwach, republikach, monarchiach itp. — ale nie było ogólniejszej kategorii państwa jako takiego. Oczywiście, nie należy sądzić, że do tego czasu, czyli gdy nie istniało jeszcze ani odrębne pojęcie państwa, ani wysoce dojrzała i ogólna refleksja na jego temat, nie było też samych państw. Jednak nie należy tej okoliczności bagatelizować. Bardzo dużo zależy bowiem od tego, jak rzeczywiście rozumiemy to pojęcie. Zależność ta ukazuje się jeszcze wyraźniej, gdy uwzględnimy fakt, że w epoce nowożytnej pojawiają się nie tylko pierwsze formy państwowości w kształcie, który znamy dziś i z którym się utożsamiamy, ale także pojawia się wyraźne zde-

¹³ W słynnym *Państwie Bożym* św. Augustyna na pewno nie chodzi o jakąkolwiek ideę państwa, jak mógłby to sugerować tytuł dzieła. To, co autor określa tam mianem „państwa”, to nic innego jak pewna wspólnota wiernych, społeczeństwo wierzących, który uczestniczą w wielkiej ziemskiej wędrówce ku ostatecznej rzeczywistości. Ani w doczesnym, ani w eschatologicznym wymiarze społeczeństwo to nie przybiera żadnej formy państwa, przynajmniej w żadnym ze znanych nam sensów.

finiowanie państwowości jako „rzeczy czy sprawy obywatelskiej”. Dokonuje się to oczywiście nie bez wpływu przypominanej w renesansie tradycji starożytnej, chyba zresztą bardziej rzymskiej (republikańskiej) niż greckiej. W taki właśnie sposób rozumieją ideę państwa dwaj chyba najważniejsi i najbardziej wpływowi klasycy myśli politycznej epoki nowożytnej — Locke i Rousseau.¹⁴ To od nich wywodzi się koncepcja, iż państwo jest dobrem wspólnym, którego suwerenem jest zbiorowość obywatelska, nazywana społeczeństwem, ludem bądź narodem. Gdyby tak rozumieć „państwo”, to nic takiego nigdy lub prawie nigdy wcześniej nie istniało. Wszystkie pozostałe twory, o których była mowa przed chwilą, w tym znaczeniu „państwami” nie były. Były to monarchie, królestwa, księstwa, cesarstwa czy jeszcze innego rodzaju organizmy, w których nie obowiązywała zasada pełnej podmiotowości obywatelskiej. Wyjątkiem, czyli prototypem tego, co dziś rozumiemy w ścisłym sensie jako państwo, była w jakimś stopniu *pólis* ateńska epoki demokracji czy republikański Rzym, ale były to przypadki szczególne i niepełne z powodów, o których wcześniej była mowa.

Tak zdecydowane postawienie sprawy i twierdzenie, że inne formy organizacji czy władzy politycznej, o ile nie uwzględniały w pełni zasady obywatelskości (czyli nie wywodziły się od greckiego *polites* czy rzymskiego *civis*), nie były zarazem tworami w pełni „państwowymi”, musi budzić zrozumiałą sprzeciw. Nawet jako czysto teoretyczna hipoteza, mająca na celu jedynie opisanie i uświadomienie pewnych istotnych zależności w zachodniej myśli o państwie, może wywoływać opór. We współczesnej filozofii czy teorii państwa nie przyjmuje się bowiem takich kategorii i kryteriów, o jakich tu mowa, jako istotnych punktów odniesienia. Dziś rzecz całą traktuje się w sposób bardziej — nazwijmy to — uniwersalistyczny. Przyjmuje się, iż po prostu istnieją różne typy państw, a państwo, w którym społeczeństwo czy naród jako wspólnota obywateli jest podmiotem, suwerenem, to tylko jedna z możliwych jego form, najczęściej określana jako demokratyczna czy republikańska; w pełni wykształciła się ona stosunkowo niedawno i jakkolwiek można ją z wielu względów uznać za doskonalszą od innych, to jednak jest ona tylko jedną z wielu.

¹⁴ Istnieją, rzecz jasna, istotne różnice pomiędzy koncepcjami Rousseau i Locke’a, a być może podstawowa dotyczy zagadnienia miejsca kategorii własności w określaniu głównego celu konstytuowania się władzy politycznej. U Rousseau kwestia własności nie odgrywa w zasadzie żadnej roli, natomiast dla Locke’a jest to rzecz wręcz priorytetowa, skoro definiuje on władzę polityczną jako uprawnienie do stanowienia prawa w celu zabezpieczenia własności (zob. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, przekł. przejrzał A. Czarnota, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 164). Naczelna zasada obu koncepcji jest jednak zbliżona i skupia się na idei rządu obywatelskiego. Pomimo różnic, obie te filozofie wyrażają tego samego ducha polityczności „nowych czasów”.

Można jednak z czysto teoretycznego punktu widzenia przyjąć rozwiązanie inne od powyższego za pomocą którego być może lepiej uda się uchwycić fenomen państwowości w sensie, o jakim tu mówimy. Chodziłoby mianowicie o takie potraktowanie pojęcia państwa, w którym rozróżniłoby się jego szerokie i wąskie rozumienie. W sensie szerokim państwem byłoby wszystko, co na ogół tym mianem się określa, nawet starożytne państwo niewolnicze. Państwo w sensie wąskim byłoby natomiast tym, o którym wolno mówić może niekoniecznie od razu, że stanowi państwo w sensie ścisłym czy że jest „prawdziwym państwem”, ale przynajmniej, że dotyczy państwa w i s t o t n y m z n a c z e n i u s ł o w a ‘ p a ń s t w o ’, w każdym razie z punktu widzenia ważnych osiągnięć kultury zachodniej w tym zakresie.

Mamy prawo w tym miejscu odwołać się do tradycji greckiej, do jej pojmowania idei państwowości tak w sensie praktycznym, jak zwłaszcza teoretycznym, filozoficznym. Jest to bowiem cechą tej właśnie tradycji, że towarzyszący politycznej praktyce namysł filozoficzny, już choćby tylko za pomocą wspomnianych pojęć *pólis* i *politeia*, nadał idei państwowości taki sens, który jednoznacznie wskazuje na coś, co można określić jako „zasadę obywatelskości”. Państwo zatem, w sensie *pólis* czy *politeia*, czyli tak, jak po raz pierwszy pojęli to Grecy, a zachodnia ludzkość dojrzała do tego po stuleciach i uczyniła czymś własnym, to inaczej „rzecz obywatelska”.

Na ścisły związek idei państwowości i obywatelskości wskazuje także samo zjawisko polityki, które w sensie, o którym tu mowa, również zawdzięczamy Grekom. Słowo ‘polityka’ pochodzi od tego samego rdzenia co *politeia* — sprawy czy ustroj obywatelski. Po prostu dla Greków świat polityki był tożsamy z ich pojęciem obywatelskości, a to z kolei z rozumieniem samej idei państwa. To bardzo znaczące, że greckie słowo *polites*, od którego pochodzi późniejszy „polityk”, w pierwszej kolejności oznacza „obywatela”, a potem dopiero „polityka”. Tak czy inaczej, obywatel musi być zawsze w jakimś sensie także politykiem — to wynika z samej istoty zjawiska, które określamy takimi właśnie nazwami. Wszystko to bowiem narodziło się jako jedno. Zgodnie z takim znaczeniem słów ‘polityka’, ‘obywatel’ i ‘państwo’, trudno uznać za polityka np. kogoś, kto jako absolutny władca sprawuje władzę z nadnaturalnego, boskiego nadania. Cesarz chiński, faraon czy nawet jeszcze monarcha absolutny w nowożytnej Europie z pewnością nie są politykami w znaczeniu, jakie temu pojęciu nadali ci, którzy je utworzyli. Bycie politykiem zakłada bowiem istnienie szczególnego rodzaju praktyki polegającej na „uprawianiu” tej czynności (bycia politykiem), stanowiącej zarazem podstawową formę wyłaniania i sprawowania władzy. Trudno wyobrazić sobie taką działalność poza systemem demokratycznym i obywatelskim. Tego typu ocena tych spraw, z pewnością nieco odległa od potocznego ich ujmowania, jest jednak uzasadniona tylko o tyle, o ile zgodzimy się, iż sensy takich pojęć,

jak: państwo, polityka i obywatel są tak silnie połączone, że rozdzielanie ich prowadzi do unicestwienia pewnej istotnej całości.

Teoretyczny punkt widzenia, poparty jednakże przykładami historycznymi, doprowadził nas do utożsamienia idei państwowości i obywatelskości. Zakładało się przy tym, że samo pojęcie obywatelskości jest już zrozumiałe i że nie wymaga wyjaśnienia. Przy tym założeniu można pozostać, o ile zgodzimy się, że bez konieczności formułowania szczegółowych definicji, każdy — przynajmniej na Zachodzie — jest w stanie pojąć podstawową różnicę pomiędzy byciem obywatelem a np. byciem poddanym. Bardziej interesujący od tych kwestii wydaje się teraz bowiem inny problem, dotyczący wręcz spraw fundamentalnych z punktu widzenia omawianej tu koncepcji państwowości w kontekście idei *zōon politikon*. Chodzi o pytanie, jak tworzy się, na jakiej podstawie wyrasta ów zbiorowy podmiot polityczny, owa wspólnota obywatelska, która nadaje sobie ostatecznie tę formę istnienia, którą nazywamy państwem? W odpowiedzi na to pytanie dominujące są, jak się zdaje, dwa główne stanowiska, przeciwstawne i o wyraźnym zabarwieniu światopoglądowym, a najistotniejszą sprawą jest tu stosunek do kwestii narodowej (w sensie etnicznym)¹⁵. Pierwsze z tych stanowisk abstrahuje w ogóle od tego ostatniego, rozumiejąc państwowość w sensie politycznym czy obywatelskim, z pominięciem elementu narodowego, etnicznego. Drugie właśnie w narodzie jako ponadhistorycznym i wręcz mistycznym Bycie widzi jedyną zasadną i wartościową podstawę państwowości. Jedni zatem widzą podstawy państwowości w samej zasadzie obywatelskości, tj. w regule, że o przynależności do jakiejś wspólnoty państwowej (bycia obywatelem jakiegoś państwa) decyduje, a przynajmniej może decydować, akt woli tego, kto chce i ma prawo (oczywiście po spełnieniu niekiedy określonych warunków) do tej wspólnoty należeć. Drudzy zaś dostrzegają taką podstawę w czymś, co od woli jednostki czy zbioru jednostek zależeć nie może i co jest wyznaczone niejako „z góry”, tj. w narodowym pochodzeniu. Mamy więc do czynienia z opozycją pomiędzy szeroko rozumianą ideą wolności a czymś w rodzaju biologicznego (eticznego) determinizmu. Stanowiska te i spór pomiędzy nimi można nazywać „światopoglądowymi”, gdyż w nich wyraża się istotny pogląd na kwestię człowieczeństwa, na pojmowanie miejsca i roli jednostki w świecie, jej prawa do samookreślenia, na zagadnienie stosunku jednostkowego podmiotu do wspólnoty, której jest częścią. Są to więc zawsze zarazem

¹⁵ Pojęcie narodu jest dwuznaczne, może bowiem — z jednej — strony oznaczać bądź wspólnotę etniczną (nawet biologiczną), bądź — z drugiej — każdą wspólnotę społeczną czy polityczną, niezależnie od kontekstu etnicznego, która ma silne poczucie swej tożsamości (np. „naród amerykański”). W niniejszym tekście chodzić będzie o rozumienie narodu w tym pierwszym znaczeniu.

jakieś odpowiedzi na pytanie o sens naszego współczesnego pojmowania idei *zōon politikon*.

Koncepcja narodowa (w sensie etnicznym) jest stosunkowo młoda i narodziła się (a przynajmniej tam na początku była najsilniej ugruntowana i reprezentowana) w myśli niemieckiej epoki romantyzmu, nie bez istotnego udziału filozofii Herdera czy Hegla i naznaczona jest przemożną wiarą w swego rodzaju mistyczną jedność wspólnoty narodowej rozumianej jako wspólnota krwi i ziemi. Przypomina to nieco, a może jest po prostu nowszą postacią, znacznie starszej formy istnienia społeczeństwa, jaką była wspólnota plemienna. I zawsze warto zapytać, czy taka forma wspólnotowego i państwowego istnienia, jaką jest plemienność, nawet w jej nowocześniejszym, tj. narodowym wydaniu, jest tą, którą chcielibyśmy widzieć jako nasz własny ideał? Czy to w tego typu wspólnotach ów *zōon politikon* chciałby odnajdować swoją ludzką i obywatelską tożsamość? Nie bez znaczenia w tych okolicznościach pozostaje fakt, że to właśnie w trybalizmie i jego współczesnych formach Popper dostrzegał jeden z najważniejszych elementów prowadzących do powstania państwa totalitarnego.¹⁶

Niezależnie od źródeł tej koncepcji, uświęcony religijnie ideał narodu jako dla wielu najbardziej oczywistej podstawy państwowości, narodu podniesionego do rangi boskiego i nadnaturalnego Bytu, staje się tym, wobec którego autorytetu niknie wartość i siła wszelkich innych — nienarodowych — koncepcji podstaw państwa, nie mówiąc już o wartości ludzkiej jednostki wobec takiej potęgi. Jakikolwiek alternatywne koncepcje muszą w tych okolicznościach nosić znamiona buntu przeciwko temu, co „święte”.

Tak w istocie, czyli jako bunt właśnie, rodzi się nowożytna idea państwa obywatelskiego. Jest to bunt zarówno przeciwko ustalonej tradycji (ale bez przekreślania możliwości sięgnięcia do głębszej historii), przeciwko utrwalonym i „odwiecznym” strukturom społecznym, przeciwko religijnie uświęconej zasadzie władzy monarszej i idei narodowej. Jest to w dużej mierze dzieło nowożytnych filozofów, analogicznie do tego, jakim przed ponad dwoma tysiącami lat była sama filozofia, wraz z którą narodziła się postawa racjonalnego stosunku do rzeczywistości i która dała początek naukom, tak przyrodniczym, jak i społecznym, a później laickim ideałom humanizmu. Pośród idei, które stoją u podstaw tej przemiany, z pewnością koncepcja człowieka jako *zōon politikon* odgrywa rolę pierwszoplanową. Pomimo swego starożytnego pochodzenia, idea ta, jak się zdaje, dopiero dziś odkrywa swe pełne znaczenie i zyskuje pełną wartość.

¹⁶K. R. Popper, *op. cit.*, t. 1, s. 30. Według Poppera, wszelkie formy kolektywizmu, w tym także związany z ideą narodu wybranego trybalizm, sprowadzają się do jednej politycznej zasady: jednostka jest niczym.

Maciej Chlewicki

Zōon polithikon and His State

Abstract

In this article, the author discusses a particular concept of state called here “civil (or citizen) state”. The idea of civil (citizen) state is of exceptional importance in the Western tradition because of its ancient origins and current practical significance as well as due to theoretical-philosophical ground of this concept. According to the author of the article, idea of civil state deserves particular attention also because of an evident direct relevance of such notions as: state, politics, citizen, which is not included in other concepts of state and politics. This non coincidental relevance of the mentioned notions demonstrates that we can speak in the case of this notion of a kind of the concept of state in its essential meaning and for that very reason, the idea of civil state stands in favor in the Western tradition present in the modern age and contemporary times also. The author of the article clarifies the role of the mentioned idea of state in Western thought and refers to the concept of human being defined as *zōon politikon*.

Keywords: state, politics, citizen, democracy, *zōon politikon*, *pólis*.