

ISSN 1730-8003

Dialogi Polityczne

Political Dialogues

Journal of Political Theory

33 / 2022



Faculty of Political Science and Security Studies
Nicolaus Copernicus University

33/2022

Toruń 2022

EDITORIAL BOARD

Editor-in-Chief

PhD Łukasz Perlikowski (Nicolaus Copernicus University)

Secretary of Editorial Board

MA Karolina Filipczak (University of Warsaw)

Language Editor

MA Igor Wysocki (Nicolaus Copernicus University)

Statistics Editor

PhD Wiktor Szewczak (Nicolaus Copernicus University)

Editorial Team

Patrycja Baranowska, Julia Niesyn,
Małgorzata Szpalerska, Adam Gołuchowski,
Stanisław Kowalczyk, Rafał Wąż

ADVISORY BOARD

Prof. Roman Bäcker (Nicolaus Copernicus University, Poland)

Prof. Jacek Bartyzel (Nicolaus Copernicus University, Poland)

Prof. Bartłomiej Michalak (Nicolaus Copernicus University Poland)

Prof. Aleksandr Lipatow (Russian State University for the Humanities, Russia)

Prof. Ralph Schattkowsky (University of Rostock, Germany)

Prof. William Sweet (St. Francis Xavier University, Canada)

PhD Clifford A. Bates (University of Warsaw, Poland)

PhD Spasimir Domaradzki (University of Warsaw, Poland)

PhD Michał Rupniewski (University of Łódź, Poland)

MA Patrick Higgins (University of Łódź, Poland)

Political Dialogues

Faculty of Political Science and Security Studies
Nicolaus Copernicus University in Toruń
ul. Batorego 39L 87-100 Toruń
e-mail: dialogipolityczne@gmail.com

Spis treści

Maria Kądzielska

Niccolò Machiavelli a Lee Kuan Yew – porównanie dwóch realizmów politycznych 7

Karolina Zakrzewska

Dyskurs uznania i wykluczenia w tragedii greckiej 31

Łukasz Święcicki

Leo Strauss o kryzysie naszych czasów 47

David Schmitz

Just or Unjust Attack? The Bombardment of Dresden in February 1945 67

Joana Meila Ayunitias

Indonesia's Aggression in East Timor: The Question of Political Justification 79

Esther Muñoz Tovar

Moral Approaches to the Term "Good Death": The Case of Ángel Hernández and María José Carrasco 91

Niccolò Machiavelli a Lee Kuan Yew – porównanie dwóch realizmów politycznych

Niccolò Machiavelli versus Lee Kuan Yew –
A Comparison of Two Political Realisms

Abstract:

The reflection on the concept of power and the vision of human nature described by Niccolò Machiavelli is an integral part of Western political culture. The question is, how has it been read in Asia and does it inspire actual political actors there as well? The purpose of this article is to analyze Singapore's political system, shaped by Lee Kuan Yew, using the tools of political realism derived from the thoughts of Italian philosopher. The paper answers the questions: how does Singapore's first Prime Minister and founding father of the state – Lee Kuan Yew fit into the figure of the Prince? Does he personify the virtues of a ruler? Machiavelli understood the virtue of the ruler as a force capable of subduing fate. He held the conviction that a person can significantly shape his fate, and that fortune usually favors people who are bold and courageous, while cultivating civic virtues. The question is, how did Lee subdue his own fate and that of the entire state of Singapore? The premise of this analysis is that there is a relationship between Machiavelli's philosophy and Lee Kuan Yew's theoretical beliefs and practical actions. It is also assumed that the use of the concepts contained in *The Prince* will allow for a better understanding of the political system and the model of governance of society in modern Singapore in Lee Kuan Yew's vision. As a result, I try to defend the thesis that Machiavelli himself would have seen his Prince in the leader of the City of Lion.

Keywords: Singapore, Lee Kuan Yew, Niccolò Machiavelli, *Prince*, ruler virtue, political realism

Słowa kluczowe: Singapur, Lee Kuan Yew, Niccolò Machiavelli, *Książę*, władca *virtu*, realizm polityczny

Wstęp

Ze wszystkich filozofów zachodnich to właśnie do Machiavellego Lee Kuan Yew odwoływał się najczęściej. Choć nie ma biografii bardziej różnych od siebie niż historie tych postaci, to obydwa realizmy polityczne, ukute w dwóch odmiennych światach, łączy



wiele podobieństw. Życie Lee Kuan Yewa, pierwszego premiera Singapuru, od 1954 roku, kiedy został jednym ze współtwórców Partii Akcji Ludowej, aż do śmierci – to życie aktywnego polityka, nierozłącznie związane z losem państwa. Mimo że stał on na czele demokracji, realizował ściśle monarchiczny model życiorysu. Był to w dodatku model spełniony, mierzony miarą makiawelistyczną: Lee nigdy nie został odsunięty od władzy, uniknął buntów społecznych, a przede wszystkim stworzył stabilny organizm polityczny, który przetrwał po jego śmierci. Publikacje teoretyczne Lee Kuan Yewa powstały w celu podsumowania i uporządkowania jego osiągnięć praktycznych. Również w ocenie innych przywódców politycznych pozostawał wzorem do naśladowania. Premier Wielkiej Brytanii Margaret Thatcher oceniała go następująco: „Kiedy pełniłam ten urząd, czytałam i analizowałam każde przemówienie Lee. Miał umiejętność odrzucania propagandowej waty i przedstawiania z wyjątkową jasnością ważnych problemów naszych czasów, a także sposobów radzenia sobie z nimi. Nigdy się nie mylił” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 19). Życiorys Machiavellego nie był naznaczony podobnym sukcesem. Czternastoletnia służba państwowa na stanowisku sekretarza drugiej kancelarii w republice Florencji stała się szczytem jego osiągnięć politycznych, a zarazem punktem wyjścia do stworzenia dzieł filozoficznych. *Księżę*, choć dedykowany Wawrzyńcowi Wspaniałemu, nie przyniósł autorowi upragnionych owoców w postaci urzędu, a co więcej – zdyskredytował go w oczach współobywateli, którzy nie powierzyli mu godności sekretarza po restytucji republiki. Machiavelli tworzył zatem wizję idealnego „księcia”, a Lee Kuan Yew starał się nim zostać.

Celem niniejszego artykułu jest analiza systemu politycznego Singapuru ukształtowanego przez Lee Kuan Yewa przy użyciu narzędzi realizmu politycznego, zaczerpniętych od Niccola Machiavellego. Praca odpowiada na pytania: w jaki sposób pierwszy premier Singapuru i ojciec założyciel państwa – Lee Kuan Yew – wpisuje się w figurę Księcia? Czy realizuje on *virtu* władcy? Machiavelli rozumiał cnotę władcy jako siłę zdolną do ujarznienia losu. Żywił przekonanie, że człowiek może w istotny sposób kształtować swój los, a fortuna sprzyja zazwyczaj ludziom śmiałym i odważnym, a jednocześnie kultywującym obywatelskie cnoty. Pytanie – w jaki sposób Lee ujarzmił swój los, a przy tym los całego państwa Singapur, który był z nim wręcz organicznie związany? Założeniem niniejszej analizy jest teza, że istnieje relacja między filozofią Machiavellego a przekonaniem teoretycznymi i działaniami praktycznymi Lee Kuan Yewa. Innym założeniem jest to, że wykorzystanie pojęć zawartych w *Księciu* pozwoli na lepsze zrozumienie systemu politycznego i modelu zarządzania społeczeństwem we współczesnym Singapurze w wizji Lee Kuan Yewa. Są to założenia uzasadnione bezpośrednimi odniesieniami do wypowiedzi singapurskiego męża stanu: „Co do tego, że mogą cię kochać albo się ciebie bać – to zawsze uważałem, że Machiavelli miał rację. Jeśli nikt się mnie nie obawia, nic nie znaczą. Kiedy coś mówię... musi to



być traktowane poważnie. A co od czasu do czasu pomyśli o mnie tłum, uważam za kompletnie nieistotne” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 136–137).

W przeprowadzanej analizie wykorzystywana jest głównie metoda porównawcza. Założenia współczesnego systemu politycznego panującego w Singapurze są konfrontowane z pojęciami ukutymi przez Machiavellego. Choć podobieństwa między modelami państwa tych dwóch postaci są uderzające, to powstało niewiele prac naukowych, które poddawałyby ten fakt namysłowi filozoficznemu. O podobne porównanie pokusił się Uri Gordon. W artykule zatytułowanym *Tygrys Machiavellego. Lee Kuan Yew i singapurski reżim autorytarny* (Gordon, 2002) dokonał on analizy politologicznej azjatyckiego systemu politycznego w kategoriach makiawelistycznych. Poczynił wiele trafnych obserwacji, do których odniosę się w niniejszym artykule. Niemniej nie zgodzę się z tezą wyjściową na temat autorytaryzmu systemu politycznego w Singapurze. Prócz powierzchownych podobieństw w narzędziach stosowanych przez pierwszego premiera Miasta Lwa najciekawsze wydają mi się pewne tezy dotyczące antropologii politycznej, które w zaskakujący sposób łączą te dwa realizmy. Modele rządzenia ukute przez Machiavellego i Lee Kuan Yewa charakteryzują również fundamentalne różnice, na które wskażę w niniejszej pracy.

Namysł nad koncepcją władzy i wizją natury ludzkiej opisany przez włoskiego filozofa stanowi nieodłączny element zachodniej kultury politycznej. Choć krytykowany i odrzucany przez wielu myślicieli, wciąż pozostaje namysłem żywym, stanowiącym inspirację dla rzeczywistych aktorów politycznych. Thomas Babington Macaulay (Macaulay, 1850), Jacob Burckhardt (Burckhardt, 1990), Isaiah Berlin (Berlin, 2002) czy Wojciech Karpiński (Karpiński, 1982), analizując myśli Machiavellego, kładą szczególny nacisk na kontekst ich powstania, jakim były pozbawione stabilizacji Włochy z przełomu XV i XVI wieku. Jednakże podobnego rodzaju relatywizacja tej koncepcji do określonego czasu wydaje się niesłuszna. Każdy z podmiotów politycznych boryka się z problemem niestabilności politycznej, a Azja na początku drugiej połowy XX wieku nie była wyjątkiem. To nie specyfiką czasów Machiavelli szokuje czytelnika, a sprawnością opisu natury ludzkiej. Jak słusznie zauważył Krzysztof Teodor Toeplitz we wstępie do polskiego wydania *Księcia* z 1984 roku: „machiavellizm prawdziwy jest testem. Jest testem dotyczącym stosunku człowieka do przeżywanej przez niego historii i stosunku człowieka do prawdy, która jest przykra” (Machiavelli, 1984a, s. 5). W niniejszej pracy przyjmuję założenie, że ta prawda odnosi się do pewnych uniwersalnych cech natury ludzkiej, które pozostają niezmiennie niezależnie od epoki czy wysokości geograficznej, a odnoszą się do takich stwierdzeń jak: „ludzie prędzej puszczą w niepamięć śmierć ojca niż stratę ojcowizny” (Machiavelli, 1984a, s. 112). Test, na który wskazuje Toeplitz, Lee Kuan Yew zdał wybitnie. Lee bowiem pozostaje przede wszystkim geniuszem antropologicznym, który rozumiał, jak człowiek funkcjonuje



w społeczności, i umiał nim pokierować. Pisał: „Cywilizacja pojawia się dlatego, że społeczności ludzkie w pewnych okolicznościach reagują na określone wyzwanie. Gdy wyzwanie to jest akurat takie jak trzeba [...] istoty ludzkie rozkwitają” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 157). Stawiam tezę, że dzięki działalności politycznej Lee Kuan Yewa idee Machiavellego odżywają i są adaptowane do realiów współczesnego organizmu politycznego. Trudne pozostaje ich całkowite odrzucenie przez krytyków z uwagi na fakt, że Singapur stanowi przykład niezaprzeczalnego sukcesu zarówno politycznego, ekonomicznego, jak i społecznego. Ponadto dobrą płaszczyzną porównawczą jest charakter tych dwóch organizmów państwowych: Machiavelli pracował na modelach małych wspólnot politycznych – republikańskiego Rzymu oraz Florencji epoki renesansu; podobnie Singapur stanowi małą wspólnotę polityczną – jedno z niewielu współczesnych państw-miast. Filozofowie już od starożytności snują rozważania o różnego rodzaju utopiach politycznych, które najczęściej są realizowane właśnie w małych wspólnotach, np. greckich *polis* lub włoskich księstwach. Singapur to przestrzeń polityczna, która mogłaby stanowić realizację marzeń politycznych nie tylko greckich filozofów, ale również Machiavellego.

Struktura niniejszych rozważań będzie następowała w porządku od ogółu do szczegółu. Pragnę zacząć od tego, co wobec podmiotów politycznych niejako zewnętrzne i zdeterminowane, aby przejść do problemów wewnętrznych i wyzwań szczegółowych. Artykuł będzie się składał z czterech części. Pierwsza – *Skuteczność usankcjonowana prawnie* – jest poświęcona koncepcjom *fortuna* i *necessita* oraz ich realizacji we współczesnym Singapurze i myśli politycznej Lee Kuan Yewa. Obszerny fragment tego rozdziału dotyczy koncepcji konieczności politycznej na przykładzie obowiązującej w Singapurze kary śmierci. Druga część – *Virtu Lee Kuan Yewa* – traktuje o wspólnej dla obu myślicieli koncepcji władcy i cech, które musi posiadać jednostka, aby stać się przywódcą politycznym. Trzecia część – *Utylitaryzm środków i utylitaryzm celów* – jest poświęcona kluczowej różnicy, która dzieli obydwie omawiane realizmy. Finałowa sekcja – *Model rzymski w Singapurze* – przedstawia koncepcje temperamentu ludu i temperamentu możnowładców, które stanowią dwa rywalizujące ze sobą czynniki w państwie. W części tej jest zestawiona koncepcja włoskiego filozofa z popularną w filozofii Wschodu koncepcją yin i yang oraz jej manifestacją w organizmie politycznym. W zakończeniu staram się wykazać, który z wyróżnionych przez Machiavellego modeli (rzymski czy florencki) jest realizowany przez Lee Kuan Yewa we współczesnym Mieście Lwa.



Skuteczność usankcjonowana prawnie

W namyśle nad rozwojem państw i społeczeństw obydwaj myśliciele wskazują na istnienie pewnych zewnętrznych procesów, które kształtują losy państwa. Autor *Księcia* posługuje się dwoma uzupełniającymi się pojęciami: *fortuna* oraz *necessita*. *Fortuna* oznacza los, a konkretniej pewne okoliczności, które każdy roztropany mąż stanu musi brać pod uwagę. Cnotę dobrego księcia buduje umiejętność rozpoznania tych okoliczności i stworzenie odpowiedniej dla nich reakcji w skali całej wspólnoty politycznej. Machiavelli pisze: „Śledząc uważnie bieg rzeczy ludzkich, widzimy, że częstokroć zachodzą zdarzenia i wypadki, przeciwko którym samo niebo nie pozwala nam się zabezpieczyć. [...] Ludzie mogą pomagać fortunie, ale nie mogą jej się sprzeciwić, mogą spłacać przedzone przez nią nici, ale nie mogą ich zrywać. Nie wolno im jednak nigdy opuszczać rąk” (Machiavelli, 1984b, s. 198, 201).

W przypadku niesprzyjającej fortuny książę powinien wykazać się zdolnością ochrony państwa, minimalizacji strat i przeczekania złego losu bez utraty stabilizacji. W pomyślnych czasach władca musi umieć wykorzystać sprzyjający los do ugruntowania swojej władzy, wzmocnienia państwa lub jego ekspansji. Machiavelli sugeruje wręcz, że dobry władca, obdarzony cnotą *virtu*, będzie sprowadzał na państwo los pomyślny, fortuna bowiem sprzyja bardziej ludziom śmiałym: „Mam to silne przekonanie, że lepiej jest być gwałtownym niż oględnym, gdyż szczęście jest jak kobieta” (Machiavelli, 1984a, s. 112). Od charakteru władcy – jego charyzmy, pewności siebie i siły – zależy zatem również los państwa, który jest z jego osobą ściśle powiązany. Wyraźnie kreśli to przed nami dychotomię skuteczność – nieskuteczność, według której florencki autor oceniał posunięcia polityczne. Jak zauważa Isaiah Berlin w swoim słynnym eseju *Oryginalność Machiavellego* (Berlin, 2002), autor *Księcia* jako jeden z pierwszych zachodnich myślicieli nie odwołuje się do prawa naturalnego ani tym samym do prawa boskiego, oddzielając sferę polityczną od sfery etycznej. Nie analizuje on sposobów rządzenia w kategoriach zła i dobra moralnego, ale efektywności i stabilności. Książę musi zatem być skuteczny, stawiać opór, aktywnie kształtować przyszłość państwa i starać się kontrolować siły, które działają wewnątrz i na zewnątrz niego: „Lecz chociaż taka jest rzeka, nie znaczy, żeby ludzie, gdy spokój powróci, nie mogli zabezpieczyć się groblami i tamami w taki sposób, żeby ona, przybierając później, albo popłynęła kanałem, albo żeby jej impet nie był tak nieokiełznany ani tak szkodliwy. Podobnie rzecz ma się z losem, którego potęga ujawnia się tam, gdzie nie ma zorganizowanej siły oporu” (Berlin, 2002, s. 110).

To, co w przypadku Machiavellego było nowatorstwem, u Lee Kuan Yewa stanowi pewnego rodzaju brak politycznej obłudy. Lee również ocenia przywódców politycznych przede wszystkim w kategoriach skuteczności i stabilności, on także był oceniany w taki sposób przez innych przywódców. Frederik Willem de Klerk, były prezydent

Republiki Południowej Afryki, pisał w 2012 roku: „Przywódcą, który wywarł na mnie największe chyba wrażenie, był Lee Kuan Yew z Singapuru [...]. Był indywidualnością, która zmieniła kurs historii [...]. Lee Kuan Yew powziął dla swojego kraju trafne decyzje: wybrał właściwe wartości i odpowiednią politykę gospodarczą, żeby społeczeństwu zapewnić odpowiedni rozwój. Był w tym dziele artystą, a malował na największym z możliwych płócien, jakim jest społeczeństwo” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 18). Zadaniem dobrego władcy jest zadbać o ciągłość istnienia organizmu politycznego, pozwolić na jego rozwój ekonomiczny i zapewnić bezpieczeństwo obywatelom. Jest to język filozofii polityki, który nie operuje w kategoriach zła i dobra moralnego. Nie jest tak, że całkowicie od nich abstrahuje, jednak nie czyni ich kategoriami centralnymi dyskursu. Przy czym należy zauważyć, że nowo stworzony porządek polityczny i społeczny w Singapurze z uwagi na swoją skuteczność stał się modelem rozwojowym dla całej Azji, a przede wszystkim dla Chin, i po dziś dzień stanowi niedościgniony wzór dla rozwijających się państw kontynentu. Na rozwiązaniach stworzonych przez Lee Kuan Yewa wzorował się nie tylko Deng Xiaoping i robi to dalej Xi Jinping, ale również tacy przywódcy jak niedawno zmarły Shinzō Abe w Japonii czy Narendra Modi w Indiach. Wszyscy otwarcie deklarują, że jest to system szyty na miarę azjatyckiej mentalności, który potrafi z mieszkańców tego kontynentu wydobyć największą efektywność, pozostaje zatem najbardziej skuteczny (Yang, Yu, Wang i in., 2015, s. 39). Lee Kuan Yew jako dobry „książe” umiał wziąć po uwagę i zrozumieć konkretne okoliczności panujące w Azji. Zrobił to tak trafnie, że do dziś azjatyccy przywódcy starają się kopiować jego założenia.

Kishore Mahbubani, wieloletni współpracownik Lee Kuan Yewa, jak również ambasador Singapuru w Stanach Zjednoczonych, w swojej popularnej, prowokacyjnej książce *Can Asians Think?* idzie jednak jeszcze krok dalej. Píše o tym, że model ukuty przez Lee Kuan Yewa odwołuje się nie tylko do kulturowej niezależności Azjatów, ale także do odrzucenia liberalnej demokracji jako modelu rozwojowego dla Azji. Na poziomie debaty politycznej, ale również publicystycznej coraz silniej wyłania się polemika między zachodnią i wschodnią perspektywą porządku społecznego, podejścia do jednostki oraz koncepcji praw człowieka. Podejście azjatyckie, przedkładając stabilność społeczno-polityczną i obowiązki ponad prawa jednostki oraz współpracę jednostki z władzą i jej współodpowiedzialność za sukces rozwoju państwa, staje zatem w wyraźnej opozycji do modelu zachodniego. Zrąb „wartości azjatyckich”, który zyskał na znaczeniu w latach 90. XX wieku w Azji Południowo-Wschodniej, usiłuje wypracować własne charakterystyczne podejście do rozwoju człowieka i stosunków między państwami i wspólnotami jako lepsze od indywidualistycznych, zorientowanych na prawa zachodnich demokracji. Chociaż istnieją pewne lokalne odmiany modelu „wartości azjatyckich” w różnych krajach Azji i Pacyfiku, wszystkie warianty kładą silny nacisk



na konserwatywne wartości wspólnotowe oraz porządek społeczny. Należy również zauważyć, że w latach 90. XX wieku argument ten został rozwinięty. Początkowo „azjatyckie wartości” były prezentowane jako swoiste dla Azji i będące alternatywą dla panującego na Zachodzie modelu „praw człowieka”. Dziś wielu polityków i publicystów nie kryje swojej opinii, według której rozwiązania wdrożone w Azji są skuteczniejsze niż te wprowadzone na Zachodzie. Mahbubani pisze: „Dziś Azjaci wciąż widzą płaskowyż zadowolenia, na którym spoczywa większość zachodnich społeczeństw, ale widzą też, poza płaskowyżem, alternatywne szczyty, na które mogą zaprowadzić swoje społeczeństwa. Zamiast postrzegać płaskowyż jako naturalny punkt docelowy, teraz pragną go ominąć (ponieważ nie chcą być dotknięci niektórymi społecznymi i kulturowymi bólami, które trapią społeczeństwa zachodnie) i szukać alternatywnych szczytów poza nim. Taki horyzont myślowy do niedawna nie istniał w umysłach azjatyckich. Ujawnia on nową wiarę Azjatów w siebie” (Mahbubani, 2010, s. 31).

Z drugiej jednak strony, Parag Khanna w swojej prowokującej książce *Przyszłość należy do Azji. Globalny porządek w XXI stuleciu* zauważa, że Singapur w praktyce ma bardzo silną kulturę demokracji, choć procedury demokratyczne są tam ograniczone. Podaje on za przykład głosowanie, które jest obowiązkowe, czy debaty parlamentarne oraz przesłuchania w sprawie budżetu, dostępne publicznie i transmitowane przez telewizję. Z tych wszystkich przykładów wyłania się obraz Lee Kuan Yewa przede wszystkim jako pragmatyka, a nie idealisty kluczowo trzymającego się założeń jednej teorii (np. liberalnej demokracji czy wolnego rynku). Singapur stanowi model mieszany, w którym władza stara się antycypować wyzwania i potrzeby społeczne oraz ekonomiczne i szukać dla nich rozwiązań, zanim rzeka problemów wysadzi groble porządku państwowego. Lee stworzył zatem model, w którym edukowanie obywateli i ciągły dialog ze społeczeństwem stanowią narzędzia ujarzmiające działanie fortuny. Khanna pisze: „Niektórzy prześmiewczo przedstawiają Singapur jako «dobrego despotę» z dzieł francuskiego dyplomaty oraz historyka Alexis de Tocqueville’a, czyli reżim, który dąży do zaspokojenia pragnień ludzkich oraz «oszczędzenia im całej troski myślenia i kłopotu życia». Jednakże, jak przewidział Platon, odpowiedzialnie przyjąć prawa demokratyczne potrafią jedynie ludzie wykształceni. Pomimo wspomnianego, otwartego dialogu z obywatelami Singapur nie przesadza z konsultacjami. Nigdy nie prowadzą do impasu. Obywatele, którym na bieżąco dostarcza się informacji, domagają się głosu w polityce, ale chcą także konkretnego działania” (Khanna, 2020, s. 300).

Już w drugiej połowie XX wieku w sferze publicznej zagościła tendencja do poprawności politycznej i eufemizacji języka politycznego, w ramach którego ocenia się aktorów politycznych w kategoriach szlachetności ich idealnej koncepcji ładu społecznego: tolerancji, stosunku do mniejszości narodowych i seksualnych czy szumnie ujętej równości (Kacprzak, 2012). Ukrywa się zatem mechanizmy polityczne i prawdziwe



stanowiska pod językiem posługującym się kategoriami etycznymi. Lee był wyraźnym przeciwnikiem tej zasady, co ściągało na niego wiele krytyki ze strony zachodniej opinii publicznej. Pisał on wprost: „Rządy prawa to nietykalność osobista, wolność, prawo do stowarzyszania się i wyrażania opinii, odbywania zgromadzeń i pokojowych demonstracji. Nigdzie na świecie nie dopuszcza się dziś do korzystania z tych praw bez ograniczeń [...]. Decydującego sprawdzianu każdego systemu prawnego dostarcza bowiem nie wielkość i szlachetność jego idealnej koncepcji, ale to, czy faktycznie jest on w stanie doprowadzić do porządku i sprawiedliwości zarówno we wzajemnych relacjach jednostek, jak i stosunkach między jednostką a państwem” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 141).

Liczą się zatem nie deklaracje ideologiczne, a efekty działania. Ta efektywność zależy również od słusznej oceny sytuacji oraz umiejętności odpowiedniego dostosowania się do warunków zewnętrznych. Lee Kuan Yew nie posługiwał się koncepcją losu czy fortuny, ale pisał o siłach narodowych i historycznych, które wpływają na losy państwa niezależnie od decyzji przywódców i które trzeba brać pod uwagę, stojąc na czele wspólnoty politycznej: „To długi, nieustający proces, który nie jest zależny od osób czy osobowości, ale od działających w danym środowisku sił politycznych, społecznych i narodowych. Pytanie tylko, czy ktoś potrafi przeanalizować, odszyfrować i rozpoznać wszystkie te siły i wyliczyć, jaki będzie ich kierunek” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 135). Lee staje na stanowisku bardzo zbliżonym do koncepcji prezentowanej przez autora *Księcia*: „Nie wolno sprzeciwiać się temu, co jest historycznie nieuniknione. Nie znaczy to, że mamy beczynnienie czekać, aż historia sama się stanie. Musimy czynnie dążyć do przyspieszenia procesu historycznego” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 145). Premier Singapuru pisze o roli, jaką w rozwoju państwa odgrywają logika geografii oraz potęga sił etnicznych i ekonomicznych, które dobry przywódca musi rozwijać i wykorzystywać na swoją korzyść bądź maksymalnie neutralizować. Przykładem takiej polityki w Singapurze jest niezwykle wysokie opodatkowanie prywatnych samochodów. Zarządzanie sześciomilionowym społeczeństwem zamkniętym na obszarze jednej wyspy nieuchronnie wymusza reglamentowanie określonych dóbr, aby umożliwić koegzystencję. Premier zarządzał ludzkimi postawami, wprowadzając cenzus majątkowy. Kierował się zasadą, że łatwiej jest obywatelom czegoś w ogóle nie dać, niż potem to im zabrać. Przez taką postawę przeziara dogłębne zrozumienie natury ludzkiej, podobnie jak w pismach politycznych Niccola Machiavellego. Jako minister mentor Lee tłumaczył swoje zamierzenia następująco: „Wiedziałem, że kiedy mieszkańcy w Singapurze będą mogli mieć samochód, nigdy go nie oddadzą. Więc zanim sytuacja wymknęła się spod kontroli, przyjęliśmy, że potrzebujesz certyfikatu uprawnień [uwaga: kosztuje fortunę!], zanim samochód będzie twój; a dozwolony wzrost liczby samochodów zależy od przepustowości dróg. To był pierwszy krok. Musisz się o niego ubiegać



w przetargu. Jeśli rząd wyda więcej certyfikatów uprawnień, niż jest to rozsądne, drogi staną się zakorkowane” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 224). W efekcie wskaźnik zanieczyszczenia powietrza w Singapurze wynosi średnio 38 punktów, podczas gdy w sąsiadującym Kuala Lumpur aż 55 punktów. Zadaniem każdej władzy jest przede wszystkim utrzymanie obywateli jak najdłużej przy życiu i w jak najlepszym zdrowiu. Jedynie zdrowi obywatele są w stanie efektywnie pracować, aby przyczynić się do rozwoju państwa. Lee zdawał sobie sprawę z tych mechanizmów.

Kolejnym pojęciem w filozofii Machiavellego ściśle związanym z fortuną jest koncepcja konieczności. *Necessita* w istotny sposób warunkuje zachowanie człowieka; przymus konieczności może uczynić ludzi, którzy zachowują się dobrze w życiu prywatnym, złymi, może zmuszać również do radykalnych, drastycznych posunięć. Machiavelli odwoływał się do średniowiecznej maksymy głoszącej, że konieczność stoi ponad prawem. *Necessita* wymaga niekiedy radykalnej zmiany planów, złamania wcześniej ustalonych praw czy traktatów, a nawet odebrania komuś życia. Według włoskiego filozofa książę może być czasem przymuszony do takich działań wynikających z sytuacji, w jakiej znalazło się państwo, lub z konieczności utrzymania swojej władzy. Do tej koncepcji bezpośrednio odwołuje się Lee Kuan Yew, retrospektywnie oceniając własne polityczne decyzje. Pisze on o pewnej konieczności, która została na niego nałożona przez los i która zmusiła go do przeobrażenia się z osoby prywatnej, podlegającej powszechnemu kodeksowi moralnemu, w zwierzę polityczne, żyjące w dwóch sferach – prywatnej i publicznej. Służba publiczna zmusza jednostkę do działań, których w życiu osobistym nigdy by nie podjęła. Lee wielokrotnie wspomina o konieczności, która niejako wybiera daną osobę i przemienia ją w aktora politycznego: „Chciałem być prawnikiem, dobrze zarabiać, być dobrym adwokatem, a wpadłem w nią wskutek tych wszystkich politycznych trzęsień ziemi. Nałożono na mnie odpowiedzialność i musiałem postępować odpowiedzialnie, żeby wszystko jakoś szło [...]. Nie twierdzę, że wszystko, co robiłem, było słuszne, ale we wszystkim, co robiłem, kierowałem się szlachetnymi celami. Musiałem robić pewne paskudne rzeczy, zamykać facetów bez procesu” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 166, 167). Koncepcja konieczności odnosi się z pewnością do argumentu utylitarystycznego, postulującego, że są sytuacje, w których władza może przekroczyć obowiązujące jednostki prawo moralne, kierując się dobrem ogółu. Jaskrawym przykładem realizacji tego założenia w przestrzeni politycznej Singapuru jest kara śmierci. Żaden obywatel nie ma prawa odebrać innemu życia, jednak państwo zachowuje tę prerogatywę dla siebie. Singapur jest jedynym z niewielu demokratycznych państw, które ma w swoim kodeksie karnym karę śmierci. Stanowi ona element spuścizny po czasach kolonialnych i nigdy nie została zdelegalizowana. Singapurska metoda wieszania skazanych jest niemalże kopią praktyk stosowanych wcześniej w Imperium Brytyjskim. W całej Azji Wschodniej stosowanie



kary śmierci nie wzbudza takich kontrowersji jak na Zachodzie. Jest ona praktykowana także w Japonii, Korei Południowej czy na Tajwanie.

Stosowanie kary śmierci w Singapurze jest regulowane przez Kodeks karny (<https://sso.agc.gov.sg/Act/PC1871>). Wśród przestępstw, które mogą być ukarane pozbawieniem życia, znajdują się: prowadzenie wojny, usiłowanie jej wywołania lub podżeganie do niej, zbrodnie przeciwko osobie prezydenta (zdrada stanu), piractwo, które zagraża życiu ludzkiemu (bezwartunkowa kara śmierci), ludobójstwo (bezwartunkowa kara śmierci), podżeganie do buntu, morderstwo, podżeganie do samobójstwa osoby poniżej 18. roku życia lub osoby chorej psychicznie, usiłowanie popełnienia morderstwa przez więźnia odbywającego karę dożywocia, porwanie w celu morderstwa, rozbój popełniony przez pięć lub więcej osób, którego efektem była śmierć człowieka. Od czasu wprowadzenia poprawki do Kodeksu karnego w 2007 roku (<https://sso.agc.gov.sg/Acts-Supp/51-2007,2007>), Singapur nie zezwala na skazywanie na karę śmierci za gwałt. Oprócz Kodeksu karnego istnieją cztery ustawy parlamentu, które przewidują śmierć jako karę za przestępstwa. Zgodnie z załącznikiem drugim do Ustawy o nadużywaniu narkotyków każda osoba importująca, eksportująca lub posiadająca więcej niż określoną ilość narkotyków podlega obowiązkowej karze śmierci. Większość egzekucji w Singapurze dotyczy właśnie przestępstw związanych z narkotykami. Od 2010 roku 30 więźniów zostało straconych za przestępstwa związane z narkotykami, a tylko 9 za inne, takie jak morderstwo. W 2018 roku aż 18 osób straciło życie w związku z przemytem. Rekord padł w 1994 roku, kiedy karę śmierci w związku z narkotykami wykonano aż 54 razy. W 2013 roku nie przeprowadzono żadnej egzekucji. Sprawy o karę śmierci są rozpatrywane przez jednego sędziego Sądu Najwyższego. Po wydaniu wyroku skazany ma prawo do apelacji, którą wnosi do Sądu Apelacyjnego. W przypadku odrzucenia ostateczny środek odwoławczy należy do Prezydenta, który ma prawo udzielić ułaskawienia po konsultacji z Radą Ministrów. Kara jest zawsze wykonywana przez powieszenie. Karze śmierci nie podlegają osoby poniżej 18. roku życia ani kobiety w ciąży.

Według badania wykonanego w 2016 roku przez „The Straits Times” 80% Singapurczyków popiera utrzymanie kary śmierci (<https://www.straitstimes.com/singapore/80-per-cent-singaporeans-in-reach-survey-say-the-death-penalty-should-be-retained>, 2016). Również Lee Kuan Yew do końca życia pozostawał jej zwolennikiem. Argumentował, że Singapur, będąc największym portem przeładunkowym w Azji Południowo-Wschodniej, stał przed alternatywą stworzenia największego centrum handlu narkotykami albo całkowitego ich zdelegalizowania pod groźbą śmierci. Lee Kuan Yew wybrał ścieżkę drakońskich praw, które uczyniły społeczeństwo singapurskie wolnym od uzależnień narkotykowych. Swoją nieustępliwość wobec liberalizacji przepisów tłumaczył w wywiadzie telewizyjnym dla BBC w rozmowie z dziennika-



rzem Timem Sebastianem: „Może im się wydawać, że jeśli jesteś życzliwy wobec przemytników narkotyków, zyskujesz lepsze społeczeństwo. W Ameryce zaczynają zmieniać zdanie i ponownie wysyłają ludzi na śmierć (za przemyt). Przed wylądowaniem w Singapurze stewardesy zawsze informują przyjezdnych o obowiązującym prawie. Jeśli wciąż przyjeżdżasz z kilkoma kilogramami narkotyków, które zniszczą setki tysięcy rodzin, jedna śmierć to przejaw dobroci. Ta osoba przez lata zabija całą rodzinę, czyjąś córkę lub syna, którzy są uzależnieni. [...] Dokonuję egzekucji przede wszystkim na obcokrajowcach! [...] Co by się stało, gdybyśmy tych ludzi wysłali do więzienia na 10 lat? Musielibyśmy wybudować więcej więzień, bo byłby niekończący się ich napływ. Pomimo kary śmierci korzyści z przemytu są tak ogromne, że ludzie wciąż ryzykują” (<https://youtu.be/GhvHLpSD1nE>, 2015). Przytoczona wypowiedź okazuje się niezwykle ciekawa na wielu poziomach z punktu widzenia filozofii polityki. Lee Kuan Yew był gościem Tima Sebastiana w programie „Hardtalk” w czasie, kiedy nie pełnił już funkcji premiera, a był ministrem mentorem. Jednak to on odpierał zarzuty sformułowane przez Amnesty International wobec prawa panującego w Singapurze. W momencie wzburzenia (co wyraźnie widać na nagraniu) przechodzi z liczby mnogiej na liczbę pojedynczą i wprost odpowiada: „Wieszam obcokrajowców”, w domyśle: a nie obywateli Singapuru. W tym zdaniu ujawnia przed słuchaczami realne mechanizmy władzy. Mimo że nie sprawował już formalnie najwyższego urzędu w państwie, to kluczowe decyzje, takie jak funkcjonowanie kary śmierci, pozostawały w jego gestii.

Virtu Lee Kuan Yewa

U Machiavellego zarówno konieczność, jak i fortuna bezpośrednio łączą się z postacią samego księcia oraz charakteryzującymi go przymiotami. Nie ulega wątpliwości, że pojęciem, które najsilniej jednoczy obu myślicieli, jest koncepcja *virtu*. Obaj zgadzają się co do tego, że przywódcą politycznym trzeba się urodzić. Dobry władca nie może być jedynie dobrym obywatelem lub moralnym człowiekiem, musi łączyć w sobie szereg cech, które nie są oczywiste. Autor *Księcia* opisywał dobrego przywódcę jako osobę odznaczającą się męstwem, wewnętrzną siłą, wolą walki, przedsiębiorczością, aktywnością, ambicją i siłą woli. „Machiavelli pochwała *virtu* – męstwo, zdecydowanie, stanowczość, upór. Tylko takie cechy pozwalają dać odpór potędze losu, walczyć o własną pozycję” – stwierdza Stanisław Filipowicz w studium poświęconym Machiavellemu (Filipowicz, 2008, s. 75). Machiawelistyczna cnota władcy opiera się na zupełnie innych fundamentach niż arystotelesowska *areté* lub pojęcie cnoty proponowane przez myślicieli chrześcijańskich. Miarą *virtu* jest skuteczność. Podobnie ocenia sprawę Lee Kuan Yew, nazywając tę cnotę władcy „charakterem” i starając się wy tłumaczyć drzemiące w nim intuicje następująco: „Zadziwiające, że na świecie jest tyle bardzo inteligentnych



osób, które nie przyczyniają się w najmniejszy sposób do pomyślności innych. Liderem czyni zaś właśnie ta, jak dotąd niesprawdzalna czy raczej niemierzalna cecha, zwana «charakterem», której towarzyszyć muszą oczywiście zdolności intelektualne albo wiedza, albo dyscyplina” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 219).

Lee odróżnia dobrych menadżerów lub generałów od przywódców politycznych, zaznaczając, że aby stać się władcą, potrzeba dodatkowych, wrodzonych umiejętności, które pozwolą nie tylko trzeźwo ocenić sytuację, ale również kreować świat wokół tak, aby rozwijał się w kierunku pomnażania dobra wspólnego. Uznaje on, że zadaniem polityków jest poszukiwanie swoistej doskonałości społecznej oraz skupienie na produktywności, która ma zapewnić państwu dobrobyt i bezpieczeństwo. Nobilituje tych ostatnich do roli pewnego rodzaju artystów, którzy tworzą w materii rzeczywistości politycznej: „Składa się na nie: umiejętność analizy; zgodne z logiką postrzeganie faktów; skupienie się na podstawowych punktach, wyodrębnienie zasad. Jeśli ktoś miał dobre stopnie z matematyki, to sobie z tym poradzi. Ale to nie wszystko... Przywódcy muszą mieć poczucie realizmu w ocenie tego, co jest możliwe. Ale jeśli ktoś jest jedynie realistą, to stanie się osobą bez polotu, prostakiem – i przegra. Trzeba mieć zatem zdolność do wzniesienia się ponad rzeczywistość i stwierdzenia: «To jest również możliwe» – czyli mieć wyobraźnię” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 228).

Ten niezwykle unikalny zestaw cnót dobrego władcy zdaniem Lee uzyskujemy w łonie matki i nie można człowieka nauczyć bycia przywódcą. Jednak cechy te nie muszą się w człowieku manifestować od początku życia. Zostają one często niejako uaktywnione w zetknięciu z sytuacjami rewolucyjnymi (tu do głosu dochodzi opisana wcześniej *konieczność*). Podobnie rzecz się miała w przypadku samego Lee, z którego dopiero japońska okupacja oraz rozpad Imperium Brytyjskiego uczyniły przywódcę politycznego. Na pytanie, czy Lee wpisuje się w rolę makiawelistycznego księcia i swoimi działaniami realizuje *virtu* władcy, należy w mojej ocenie odpowiedzieć pozytywnie. Nie ulega wątpliwości, że cechowała go determinacja i męstwo, a nawet ta sama nieustępliwość, którą Machiavelli cenil u Cezara Borgii. Na takim samym stanowisku staje Uri Gordon, który choć kategoryzuje Lee jako przywódcę autorytarne, to docenia jego zdolność ujarzmiania losu: „Trudna droga do niepodległości, problemy z Malezją i późniejszy kryzys gospodarczy były wyraźnie czynnikami, które nie mogły być bezpośrednio kontrolowane, ale decyzje Lee o podjęciu dalszych kroków, ocenie sytuacji i stworzeniu planu zmian okazały się działaniami, które wpisują się w koncepcję makiawelistycznego *virtu* władcy. Ponieważ mężowie cnotliwi są samowystarczalni i nie tracą pewności siebie nawet w sytuacjach kryzysu gospodarczego, ekonomicznego czy społecznego, to zdolność Lee do ujarzmiania własnej fortuny, zdobywania międzynarodowych inwestorów czy tworzenia wewnętrznych usprawnień gospodarczych czyni go takim człowiekiem” (Gordon, 2002).

Koncepcja dobrego władcy uwydatnia również najbardziej fundamentalną różnicę między tymi dwoma realizmami, którą jest cel działania. U Machiavellego cel ten jest czysto utylitarny: utrzymać księcia przy władzy. Może on przekroczyć każdą z granic, nawet łamać dane przyrzeczenia, traktaty czy zwodzić i oszukiwać poddanych. Florencki autor stwierdza: „Otóż mądry pan nie może ani powinien dotrzymywać wiary, jeżeli takie dotrzymywanie przynosi mu szkodę i gdy zniknęły przyczyny, które spowodowały jego przyrzeczenie. [...] A nigdy nie braknie księciu przyczyn prawnych, by upiększyć wiarołomstwo” (Machiavelli, 1984a, s. 87). Dla Lee Kuan Yewa celem jest stworzenie stabilnego organizmu politycznego, któremu przywódca służy. Podkreśla on bardzo wyraźnie, że powodem upadku władcy i erozji państwa staje się podejście do urzędu politycznego jako do przywileju osobistego – taka postawa skutkuje korupcją, kumoterstwem, a w efekcie osłabieniem samego urzędu. Lee Kuan Yew do końca życia niezwykle ostro walczył z korupcją, a utrzymanie jej w Singapurze na jednym z najniższych światowych poziomów jest uznawane za jedno z jego największych politycznych osiągnięć. Kishore Mahbubani w artykule *The Enduring Ideas of Lee Kuan Yew* ocenia te działania następująco: „Kultura uczciwości i prawości, którą stworzył pan Lee i jego koledzy założyciele, jest naprawdę wielkim darem dla Singapuru. Pan Lee nieustannie ostrzegał przed niebezpieczeństwem korupcji. Przemawiając na Światowym Forum Etyki i Uczciwości 2005 w Kuala Lumpur 28 kwietnia 2005 roku, powiedział: «Kiedy obecny rząd Singapuru objął urząd w 1959 roku, miał głębokie poczucie misji ustanowienia czystego i etycznego rządu. Uczyniliśmy etyczne i nieprzekupne przywództwo głównym zagadnieniem w naszej kampanii wyborczej. [...] Wielu Singapurczyków uważa tę kulturę uczciwości za rzecz oczywistą, tak jak uważa za rzecz oczywistą czyste powietrze w Singapurze, dopóki nie pojawi się zamglenie. Tak jak powinniśmy aktywnie myśleć o sposobach i środkach zapobiegania ponownemu pojawieniu się zamglenia, tak samo powinniśmy aktywnie myśleć o sposobach i środkach wzmacniania kultury uczciwości. Możemy wyciągnąć wnioski z innych krajów»” (Mahbubani, 2016). Lee stał więc na odmiennym od Machiavellego stanowisku, uznając, że organizm państwowy z jego instytucjami i urzędami istnieje niezależnie od aktorów politycznych, nawet kluczowych osób w państwie, a jego dobro stoi wyżej niż partykularny interes jednostek, w tym samego „księcia”. Istnieją zatem pewne działania, których nawet koncepcja racji stanu nie usprawiedliwia. Ponadto Lee wskazuje, że największym problemem demokracji jest pokusa podejmowania wyłącznie popularnych decyzji, które choć korzystne w danej chwili dla rządzącej partii politycznej, w długiej perspektywie okazują się osłabiać całą wspólnotę. Dobry przywódca nie tylko może, ale nawet powinien podejmować się wyzwań trudnych i niepopularnych, jeśli jest przekonany o długoterminowej korzyści dla państwa. „Moja idea rządu popularnego polega na tym, że nie musisz być popularny przez cały ten czas, kiedy rządzisz [...]. Są momenty,



kiedy musisz być całkowicie niepopularny. Przy końcu swojej kadencji powinieneś wszakże doprowadzić do osiągnięcia takich korzyści, że ludzie zdadzą sobie sprawę, że to, co robiłeś, było konieczne, i zgłoszą na ciebie ponownie. Na takiej podstawie opierałem swoje rządy. Jeśli chcesz być popularny przez cały czas, to rządzić będziesz źle” (Kwang, Fernandez, Tan, 1998, s. 127).

Utylitaryzm środków i utylitaryzm celów

Płaszczyną, która najsilniej różni dwa omawiane realizmy, jest stosunek do utylitaryzmu. W przypadku Machiavellego celem ostatecznym dla każdego księcia powinno być utrzymanie się u władzy, a rozwój państwa i dobro obywateli mogą się okazać najskuteczniejszymi metodami prowadzącymi do osiągnięcia tego celu. Stają się one niejako wypadkową stabilnych rządów księcia, ale nie stanowią celu samego w sobie. Przeciwny pogląd znajdujemy w koncepcji azjatyckiego przywódcy, który dobitnie zaznacza, że nie wolno trzymać się władzy za wszelką cenę, ale należy ocenić, kiedy powinniśmy dany urząd oddać w ręce następcy. Można zatem pokusić się o stwierdzenie, że u Lee występuje utylitaryzm środków (kara chłosty, kara śmierci), u Machiavellego zaś utylitaryzm celów (książę musi utrzymać się u władzy).

Na paradoks stabilności, który wynika z rozważań Machiavellego, wskazują współcześnie dwaj badacze – Łukasz Perlikowski i Clifford Angel Bates – w publikacji *The Coercion-Extraction Cycle and the Paradox of Stability*. Autorzy tak definiują ten problem: „im więcej działań należy podjąć, aby osiągnąć stabilność polityczną, tym większe są koszty wykonania tych działań, tym większa jest potrzeba dalej idących zmian społecznych, tym większa jest niechęć i opór wobec danego reżimu/systemu politycznego i tym większa jest niestabilność” (Perlikowski, Bates, 2022, s. 9). Zwracają oni uwagę, że w sferze ludzkiego działania, do której należy życie polityczne, rzeczy nie są ani niezmiennie, ani stałe, ale ulegają ciągłym zmianom. Ze względu na stale zmieniającą się naturę życia społecznego zagrożenie niestabilnością nigdy nie może być zatem definitywnie wyeliminowane, jednocześnie neutralizacja potencjalnego źródła destabilizacji stwarza zagrożenie, że sama stanie się punktem wyjścia do kolejnej destabilizacji, lub odpowiednio wykorzystana pomoże w naprawie państwa. W związku z tym każda przyczyna niestabilności jest jednocześnie elementem dobrym i złym z punktu widzenia użyteczności sprawowania władzy politycznej. Stabilność systemu politycznego zależy zatem od tego, jak rządzący wykorzystują potencjalne zagrożenia. Problem zostaje ostatecznie sprowadzony do politycznej sprawności przywódcy, a więc do tego, posługując się kategoriami Machiavellego, w jaki sposób „książę” poradzi sobie z koniecznością.

Ostateczną ocenę skuteczności przywódcy politycznego, według Singapurczyka, determinuje jego zdolność wskazania i wychowania następców politycznych, którzy

utrzymają stabilność państwa. Problem sukcesji władzy pozostawał dla Lee Kuan Yewa jednym z najbardziej fundamentalnych wyzwań, z jakimi mierzył się do końca życia. Przez wiele lat starał się wypracować mechanizm selekcji polityków, którzy przez lata wspinaczki po drabinie stanowisk mogli obejmować najwyższe urzędy. Ponadto Lee dobrowolnie oddał władzę kolejnym pokoleniom: „Przekazując część władzy wówczas, gdy jesteśmy jeszcze w stanie zachować czujność i sprawować pełen nadzór, możemy się upewnić, że nasi następcy mają cechy uzasadniające powierzenie im władzy. Nieodpowiedzialne jest trzymanie się władzy do momentu, kiedy staniemy się słabi i w końcu nam ją wydrą. Wtedy nie będziemy mieli nic do powiedzenia w sprawie naszych następców” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 134). Ten mechanizm budzi szczególny podziw wśród chińskich myślicieli politycznych, którzy usilnie starają się zaadaptować ten model w Państwie Środka. Z wielkim uznaniem pisze o tym Lawrence J. Lau: „Jestem również pod wielkim wrażeniem sposobu, w jaki rekrutowano nowych członków Partii Akcji Ludowej. Zazwyczaj partia będąca u władzy, zwłaszcza taka, która rządzi nieprzerwanie od dłuższego czasu, nie zwraca sobie głowy aktywnej rekrutacją nowych członków. [...] Partia powinna starać się unikać tych ludzi, którzy są motywowani wyłącznie potencjalnymi korzyściami. PAP jest dobrze znana ze swojego proaktywnego podejścia do identyfikowania i rekrutowania wartościowych osób, nawet nowo przybyłych do Singapuru imigrantów. Aktywna rekrutacja nowych członków partii pomaga zapewnić ich jakość, uczciwość i wiarygodność” (Yang, Yu, Wang i in., 2015). Machiavelli dostrzega ten problem, ale w przeciwieństwie do metod zdobycia władzy nie czyni go zagadnieniem centralnym swoich rozważań. W przypadku księstw zakłada on sukcesję władzy na zasadzie naturalnego potomka, ale w *Księciu* nie poświęca żadnego rozdziału jego ewentualnym przygotowaniom do rządzenia, choć przecież z własnego doświadczenia wie, że synowie wielkich ojców bywają najgorszymi z władców. Włoski filozof pochyla się nad tym zagadnieniem bardziej w kontekście republiki. W *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięciem historii Rzymu Liwiusza* wyróżnia on dwa powody upadku republiki: „po pierwsze, spory związane z ustawami agrarnymi; po drugie, powierzanie obywatelom przywództwa na zbyt długi czas” (Machiavelli, 1984b, s. 230). Zwraca uwagę na zjawisko wypaczania się cnoty wśród polityków, którzy zbyt długo sprawują rządy. Tym samym w sposób pośredni stawia tezę, że władza korumpuje. Porusza również problem znalezienia odpowiednich osób na stanowiska publiczne, ale nie rozwija tego zagadnienia. Pisze jedynie: „Dałoby się unikać tych niedogodności, gdyby wszyscy ci, którym zezwolono na długie sprawowanie urzędu, równie byli mądrzy i cnotliwi, co Lucjusz Kwinkcjusz” (Machiavelli, 1984b, s. 230). Lee rozumie natomiast, że powodzenie przyszłości państwa zależy nie tylko od dobrych praw, ale również od tkanki społecznej i wychowania nowych pokoleń. Jest to stanowisko zupełnie odwrotne od kantowskiej koncepcji porządku prawnego, który



spełniałby swoje zamierzenia nawet dla narodu diabłów (Kant, 2005). Kant rozumiał zatem antropologię w jej wymiarze teoretycznym, a Lee w wymiarze praktycznym. Był świadom, że przetrwanie dobrego państwa stanowi wypadkową dwóch czynników – instytucji i osób obdarzonych odpowiednimi cnotami. W przypadku Singapuru to określone osoby, a nie przepisy i ustawy, oddzielają w sensie merytorycznym porządek polityczny tego państwa-miasta od dyktatury: „Czy Singapur przetrwa jako kwitnąca demokracja z uczciwą administracją, czy też pogrąży się w ruinie i znieśie go ku dyktaturze z administracją opanowaną przez korupcję, zależy od tego, czy będzie tam wystarczająco dużo kobiet i mężczyzn, których edukacja i szkolenie przygotowały do wzięcia na siebie przypadających na nich obowiązków, nie zaś do obserwowania, jak kraj grzęźnie” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 137, 138).

Model rzymski w Singapurze

Myśl polityczną Lee Kuan Yewa i Niccola Machiavellego charakteryzuje podobieństwo również na płaszczyźnie antropologii politycznej. Obaj autorzy czynią wyraźne różnienia między ludem a możnowładcami lub – posługując się językiem współczesnym – między elitami a klasą średnią i niższą oraz wskazują na istnienie nieuchronnego napięcia między tymi grupami. Przy czym jest to napięcie, które nie tylko okazuje się konieczne, ale także rozwijające. W dość idealistyczny sposób Machiavelli ukazuje, jak z tego konfliktu w pacyfistycznej Republice Rzymskiej wyłaniają się sfera wolności dla ludu oraz umocnienie całego państwa: „W każdej republice istnieją bowiem dwa stronnictwa – ludu i możnych; z niezgody między tymi dwoma stronnictwami rodzą się wszelkie prawa zabezpieczające wolność” (Machiavelli, 1984b, s. 120). Podsumowując, domaganie się przez lud większych swobód oraz udziału w podejmowaniu decyzji politycznych prowadzi do rozkwitu całej republiki. Namysł nad tym problemem wyraźnie ewoluował w myśli Machiavellego, wspomina bowiem o nim już wcześniej, w dziewiątym rozdziale *Księcia*, kiedy pisze o konflikcie społecznym, w odmienny sposób wskazując na istnienie dwóch kontrastujących ze sobą sił organizmu politycznego: „Ponieważ w każdym mieście istnieją te rozbieżności interesów, które stąd pochodzą, że lud nie chce poddać się władzy i uciskowi możnych, a możni pragną rządzić ludem i uciskać go, te dwa sprzeczne dążenia wywołują jeden z trzech skutków: albo władzę książęcą, albo wolność, albo bezrząd” (Machiavelli, 1984a, s. 62). Opis ten służy Machiavellemu do wytłumaczenia procesu transformacji republiki w księstwo, gdyż w sytuacji konfliktu jedna ze stron decyduje się na nobilitację jednostki (albo z ludu, albo z możnowładców) i postawienie jej na czele państwa w celu reprezentacji jej własnych interesów. Przy czym myśliciel dodaje, że w tym napięciu lud przede wszystkim szuka protekcji, możnowładcy zaś chcą realizować swoje ambicje oraz osiągać cele.



Włoski autor najpełniej opisał to zjawisko w *Historiach florenckich*, gdzie wyróżnił dwa modele konfliktu politycznego między ludem a możnymi – rzymski i florencki. Pierwszy z nich prowadzi do rozwoju całego organizmu politycznego, drugi do jego osłabienia. Machiavelli w odmiennym rozstrzygnięciu tego konfliktu upatrywał powody osłabienia, a w rezultacie upadku Florencji, w przeciwieństwie do Republiki Rzymskiej, która wiele stuleci cieszyła się nienaruszalną wolnością i stabilnością polityczną. W *Historiach florenckich* analizuje on: „Skutki tak różne powstały z odmiennych celów, jakie przed sobą widziały oba narody. Lud bowiem Rzymu pragnął korzystać z najwyższych zaszczytów razem ze swymi patrycjuszami, lud florencki zaś walczył o wyłączność w rządzie, bez udziału możnowładczych rodów” (Machiavelli, 1990, s. 136). W efekcie, jak wskazuje włoski myśliciel, konflikt społeczny w Rzymie za czasów Republiki powodował awans społeczny klas niższych, które zyskując władzę polityczną, stawały się bardziej cnotliwe. Nie zaprzeczały wartości możnowładców oraz nie odrzucały ich roli w państwie, a tym samym współuczestniczyły w decydowaniu o własnym losie i zyskiwały więcej wolności. Natomiast elity, oddając część władzy, zachowywały swoje przywileje i pozycję. „Ponieważ żądania ludu rzymskiego były bardziej rozsądne [...] toteż ci ostatni bez walki ustępowali ludowi, po paru sprzeczkach tworząc prawa zadość czyniące żądaniom ludu, a patrycjuszy pozostawiające przy ich godnościach” (Machiavelli, 1990, s. 136). Zgodnie z analizą Machiavellego ten sam proces we Florencji był odwrotny. Lud pragnął bowiem całkowicie wykluczyć możnowładców z republiki, a tym samym zmusił ich do walki o przetrwanie. W wyniku napięć całe miasto się osłabiało, a elity stawały się plebejskie. „Inaczej było we Florencji. Tu żądania ludu były krzywdzące i niesprawiedliwe. Dlatego też szlachta z całą swą siłą broniła się i dlatego tyle krwi mieszkańców Florencji spłynęło, tylu obywateli poszło na wygnanie. Uchwalone potem prawa nie służyły wspólnym celom, lecz podporządkowane były zwycięzcom. [...] We Florencji natomiast, kiedy zwyciężył lud, wyższe stany wykluczono z rządu. Usunięci patrycjusze, jeżeli chcieli odzyskać udział w rządzie, musieli nie tylko zmienić swe poglądy i sposób rządzenia, ale i sposobem życia upodobnić się do ludu i takimi też okazać się na zewnątrz. [...] Toteż Florencja stawała się coraz bardziej upadła i uniżona” (Machiavelli, 1990, s. 136, 137).

Mimo że ze słów tych przebija wiele osobistego żalu Machiavellego do obywateli Florencji, można z nich wywnioskować tezę ogólną, jaką jest konieczność istnienia w zdrowym organizmie politycznym obydwu grup oraz umiejętność równoważenia ich przeciwstawnych potrzeb. Objawia się w tym wielki geniusz autora *Księcia*, przejrzał on bowiem istotę najważniejszego napięcia społecznego, którego efektem były wielkie rewolucje, jakie przetoczyły się w późniejszych wiekach przez Europę. Przy czym odpowiedź Machiavellego jest klarowna: jedna warstwa nie może istnieć bez drugiej,



próba całkowitej eliminacji jednej z nich prowadzi do destabilizacji całego organizmu politycznego.

Przy zderzeniu tych kategorii z systemem politycznym w Singapurze rodzi się zatem nieuchronne pytanie, który z opisanych modeli był realizowany przez Lee Kuan Yewa. Najciekawsza jest pewna zbieżność pojęciowa, która pojawia się u obydwu myślicieli politycznych. Przy czym we wszystkich znanych mi opracowaniach poświęconych myśli Lee Kuan Yewa nie znalazłam analizy dotyczącej tego podobieństwa, umyka ono również Uri Gordonowi. To, co Machiavelli nazywa „temperamentami” (ludu i możnowładców), czyli parą przeciwieństw antropologii politycznej, Lee Kuan Yew określa za pomocą orientalnych symboli yin i yang. Koncepcja ta ma przede wszystkim podłoże metafizyczne i odnosi się do dualizmu istniejącego w świecie. W chińskiej kosmologii wszechświat tworzy się z pierwotnego chaosu energii materialnej, zorganizowanej w cykle yin i yang i uformowanej w przedmioty i życia. Yin jest receptywną, a yang aktywną zasadą, widzianą we wszystkich formach zmian i różnic, takich jak: cykl roczny (zima i lato), krajobraz (cień od strony północnej i jasność od strony południowej), sprzężenie seksualne (kobieta i mężczyzna), formacja zarówno mężczyzn, jak i kobiet jako postaci, historia społeczno-polityczna (nieporządek i porządek) (Feuchtwang, 2016, s. 150). Siły te, choć pozornie mogą wydawać się sprzeczne, w chińskiej kosmologii są przedstawiane jako komplementarne. Okazują się od siebie współzależne, a mogą rodzić owoce jedynie wtedy, gdy są ze sobą połączone. Właśnie do tej tradycyjnej koncepcji kosmologicznej odwołuje się Lee, pisząc o konflikcie społecznym: „Im więcej konkurencji yang (czynnik męski) w społeczeństwie, tym okazalsze są jego całkowite osiągnięcia. Skoro zwycięzca bierze wszystko, to konkurencja będzie ostra, lecz solidarność grupowa słaba. Im więcej solidarności yin (czynnik kobiecy), z wyrównanym rozdziałem nagród, tym większa solidarność grupowa, ale i słabsze osiągnięcia całkowite, bo konkurencja zmalowała [...]. Istnieje ciągła potrzeba balansowania między społeczeństwem odnoszącym sukcesy i konkurencyjnym a społeczeństwem spójnym i współzującym. Trzeba to ocenić, aby móc dobić targu, czy zawrzeć umowę społeczną. Każde społeczeństwo musi samo wyznaczyć punkt dla siebie optymalny. Złoty środek znajduje się gdzieś między dwiema skrajnościami, tj. między ogromną konkurencją i nadmierną równością” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 143).

Siłę, którą Machiavelli nazywa temperamentem możnowładców – dążeniem do wzbogacania się, podboju, zyskiwania przywilejów i umacniania swojej pozycji społecznej, Lee Kuan Yew określa jako konkurencyjność yang. Kiedy w organizmie politycznym całkowicie dominuje czynnik męski, istnieje wąska, wpływowa i bogata elita, ale społeczeństwo egzystuje w nędzy i jest pozbawione władzy politycznej. W sytuacji odwrotnej i dominacji solidarności yin, a zatem temperamentu ludu, istnieje silne dążenie do uśredniania, wyrównywania, zabierania bogatym, oddawania biednym.



Można zaryzykować twierdzenie, że jeśli czynnik yang całkowicie przeważa, jak miało to miejsce w carskiej Rosji lub Francji za panowania dynastii Burbonów, kończy się to sytuacją rewolucyjną. Lud domaga się większej solidarności i większej równości, a w efekcie dąży do fizycznego zlikwidowania możnowładców. Jeśli natomiast czynnik yin dominuje w państwie, to przeradza się ono w system komunistyczny – dążenie do całkowitej równości doprowadza nie tylko do ogólnego osłabienia państwa, ale również do powszechnej biedy, w konsekwencji ponownie tworzy się wąska klasa ludzi dzierżących władzę. Z uwagi na to Lee Kuan Yew pisze o konieczności ciągłego równoważenia tych sił, szukania złotego środka. Podobnie w chińskiej kosmologii równowaga znajduje się na wąskiej czarnej linii między yin a yang, lecz linia ta nie idzie prosto, a gnie się, z tego powodu potrzeba wiele wysiłku, aby na niej pozostać.

Zakończenie

Lee Kuan Yew przez niemal cały okres swoich rządów starał się utrzymać równowagę między opiekuńczą rolą państwa a stymulowaniem obywateli do samodzielności i rywalizacji. Będę zatem argumentowała, że realizował on model rzymski. Na przestrzeni 30 lat całe społeczeństwo zostało wyniesione z poziomu powszechnej biedy (ze średnim dochodem 400 dolarów rocznie) do pozycji klasy średniej ze średnim dochodem na jednego mieszkańca równym 59 tys. dolarów rocznie. Przestrznią, w której Lee pozwalał na manifestację czynnika yin, stała się edukacja powszechna, obowiązkowa i bardzo wymagająca. Podobnie czynił z kwestią zamieszkania, która została rozwiązana na zasadzie publicznych inwestycji, sprzedawanych w ręce prywatnych właścicieli przy jedynie 30-procentowym wkładzie własnym. Czynnik yang manifestował się natomiast na poziomie zarobków i bardzo niskiego podatku dochodowego. Z uwagi na ten fakt jednostki zdolne i pracowite bardzo szybko się bogaciły, poprawiając tym samym całkowite PKB państwa. Nie jest to miejsce, aby opisywać wszystkie zależności systemu ekonomicznego i podatkowego Singapuru, w którym równoważy się konkurencyjność z solidarnością. Jednak należy wskazać pewną zasadę ogólną, którą kierował się rząd Partii Akcji Ludowej: polegała ona na eliminacji biedy i zapewnieniu szerokiej opieki dla najuboższych, przy jednoczesnym nacisku na samodzielność i samowystarczalność ogółu społeczeństwa, którego fundamentem jest rodzina. W mentalność dorosłego Singapurczyka została wpisana konieczność wzięcia odpowiedzialności za siebie i swoją rodzinę, a korzystanie z pomocy państwowej uznano za równoważne z porażką. Lee tłumaczy to w słowach: „Szykujemy pomoc, ale tak, żeby otrzymywali ją tylko ci, którzy nie mają innego wyjścia. To podejście odmienne niż na Zachodzie, gdzie liberałowie czynnie zachęcają ludzi, żeby – bez cienia wstydu – domagali się świadczeń, powodujących eksplozję kosztów opieki społecznej. [...] Dla utrzymania

spójności społecznej chronimy przez ostrą konkurencję na rynku te 20 do 25 proc. osób z najslabszymi wynikami. Wspieramy dodatkowymi pieniędzmi pracowników o najniższych dochodach [...]. Wszystko w celu stworzenia społeczeństwa uczciwego i sprawiedliwego” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 143, 144).

Warunkiem utrzymania opisanej równowagi jest bardzo daleko posunięta dyscyplina społeczna, którą Lee Kuan Yew uzyskał poprzez odwołanie do racji stanu. Dobro państwa i dobro ogółu wymagają zatem utrzymania kary śmierci za posiadanie i handel narkotykami, dlatego że zgodnie z utylitarną argumentacją Lee lepsza jest śmierć jednostki niż narażanie na niebezpieczeństwo całej wspólnoty. Parag Khanna przyjmuje, że porządek panujący w Singapurze jest również modelem dla rozwoju całej Azji, podkreślając, że kluczem do sukcesu tego kontynentu są istniejące w Singapurze fundamenty technokratyczne i merytoryczne, połączone z transparentnością instytucji. Stwierdza on z uznaniem: „Rząd ustala realistyczne, kluczowe wskaźniki efektywności (KPI), które monitoruje się w równych odstępach czasu, aby ocenić postęp. W żadnym innym społeczeństwie świadczenie usług publicznych nie jest równie starannie monitorowane. [...] Coroczny audyt wszystkich publicznych oraz publicznie finansowanych instytucji, od banków po uniwersytety, jest transmitowany w Internecie i publikowany na pierwszych stronach *The Straits Times*. Polega on na publicznym napiętnowaniu z imienia i nazwiska konkretnych osób za każde nadużycie społecznego zaufania, niespełnienie albo złamanie obowiązujących standardów” (Khanna, 2020, s. 299, 300).

Elementem wychowania społeczeństwa jest również polityka utrudnionego dostępu do używek i alkoholu. Podobne cenzusy majątkowe mają na celu zniechęcenie mieszkańców do korzystania z używek i hazardu. W wywiadzie dla Marka Jacobsona z 6 lipca 2009 roku ówczesny premier Singapuru tak tłumaczył swoje poglądy dotyczące wychowania społeczeństwa: „Zawsze myślałem, że ludzkość ma cechy zwierzęce, choć teoria konfucjańska mówi, że ludzkość można ulepszyć. Nie jestem wprawdzie pewien, czy można ją ulepszyć, ale można ją szkolić, poddać dyscyplinie [...]” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 146). Przykład ten stanowi dokładną realizację zaleceń florenckiego filozofa. Posługując się karą śmierci, Lee utrzymuje dyscyplinę i porządek w państwie, jednocześnie zachowując status opiekuna wspólnoty, który chroni ogół przed zgubnym działaniem jednostek. Machiavelli radzi: „Książę [...] będzie bardziej ludzki, ukarawszy kilku dla przykładu, niż ci, którzy przez zbytnią litościwość dopuszczają do nieładu, skąd rodzą się zabójstwa i rabunki; te bowiem zwyczajnie krzywdzą całą społeczność, a tamte egzekucje, nakazane przez księcia, przesładują pojedynczego człowieka” (Machiavelli, 1984a, s. 83).

Innym ściśle makiawelistycznym gestem pierwszego premiera Singapuru jest zachowanie kary chłosty z Kodeksu karnego funkcjonującego jeszcze za czasów Imperium Brytyjskiego. Celem kary cielesnej jest wyłącznie utrzymanie dyscypliny, wzbudzenie

strachu w społeczeństwie i podniesienie szacunku dla majestatu prawa. Kara chłosty, która nie prowadzi do trwałego uszczerbku na zdrowiu, opiera się na mechanizmie wstydu i strachu. Przykładowo w Singapurze wysoko postawiony pracownik korporacji, aktor czy kierownik zespołu będą mieli opory przed molestowaniem seksualnym kobiet, które im podlegają, gdyż karą za takie działanie nie będzie jedynie grzywna, ale także publiczna chłosta, która przede wszystkim niszczy reputację: „Wiemy, że osoby skazane na karę więzienia nie zmieniają się. Ludzie nie podlegają resocjalizacji, ponieważ musimy przestrzegać pewnych określonych zasad. W więzieniach zapewniamy dużo jedzenia, wystarczająco dużo ruchu, świeżego powietrza, słońca [...]. Ale jeśli więzień wie, że dostanie sześć uderzeń w pośladki i przez tydzień będzie go bolało, tak że nie będzie mógł wygodnie usiąść, to przemyśli sprawę” (*Conversation with LKY (CCTV) Part 1, 2004*). Prawa te wynikają przede wszystkim ze współdzielonej przez obu myślicieli koncepcji natury ludzkiej. Te dwa realizmy w tym punkcie ściśle się przenikają. Obaj politycy opowiadają się bardziej za pesymistyczną niż optymistyczną koncepcją natury ludzkiej, obu bliżej do Hobbesa niż do Rousseau. Machiavelli konstatuje: „Można bowiem o ludziach w ogóle powiedzieć, że są niewdzięczni, kłamliwi, unikający niebezpieczeństw, chciwi zysku” (Machiavelli, 1984a, s. 84). Lee wskazuje natomiast, że jedna z podstawowych zasad strategicznych, którą kierował się w prowadzeniu państwa, brzmi: „Istoty ludzkie, co godne ubolewania, są z natury występne i trzeba je przed tymi występkami powstrzymywać” (Kwang, Fernandez, Tan, 1998, s. 194). Z tych samych założeń dwaj myśliciele wyprowadzają jednak inne wnioski. Dla florenckiego filozofa stanowi to podstawę do gwałtownych działań „księcia”, który musi ochronić sam siebie przed upadkiem, a organizm polityczny przed chaosem. Dla Lee stają się one punktem wyjścia do traktowania społeczeństwa w sposób wychowawczy, co stanowi wyraźnie spuściznę filozofii konfucjańskiej – kluczową rolę w systemie politycznym Konfucjusza odgrywa bowiem przywódca. To on kształtuje obraz danej społeczności i decyduje o jej rozwoju. Musi być osobą szlachetną i dobrze wykształconą. Konfucjusz rozróżniał dwa rodzaje przywództwa: nastawione na przestrzeganie praw i zakazów przez poddanych oraz dążące do ich moralnego rozwoju. Wyżej cenił drugi rodzaj sprawowania władzy, uznając, że poprzez cnotę i odpowiednie obyczaje można nauczyć obywateli szlachetnego postępowania i wytworzyć w nich poczucie winy oraz wstydu w przypadku złamania kontraktu społecznego. Taki rodzaj sprawowania władzy zaadaptował Lee Kuan Yew. Uznał on, że zadaniem polityka jest poszukiwanie swoistej doskonałości społecznej oraz skupienie na produktywności, która ma zapewnić państwu dobrobyt i bezpieczeństwo. Władca powinien zatem wychowywać społeczeństwo, opierając się na relacji ojciec – dzieci, a nie jedynie karać je, jeśli zrobią coś godnego potępienia. Tylko w taki sposób może zyskać szacunek i zaufanie obywateli, którzy pójdą za jego przewodnictwem wbrew swoim naturalnym skłonnościom. Sztuka



rządzenia jawi się więc jako nieustanna praca wychowawcza i mentorska, skłaniająca ludzi do przekraczania swoich granic: „Niezbędne jest utrzymywanie stałego kontaktu z ludźmi nie tylko po to, żeby znać ich pretensje, ale również po to, aby ich poprowadzić i organizować, aby zaszczepiać w nich cechy przydatne w budowie społeczeństwa. [...] Przywódca polityczny musi natomiast nakreślić przed ludźmi wizję przyszłości, potem musi przełożyć ją na rozwiązania polityczne i przekonać ludzi, że warto je poprzeć, a w końcu zachęcić ich do wspomżenia go we wcielaniu tych rozwiązań w życie” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 132, 133).

W toku analizy powracamy zatem do rozróżnienia między utylitaryzmem środków a utylitaryzmem celów. Choć dwa opisane realizmy znajdują wiele punktów wspólnych na płaszczyźnie środków politycznych, to ich cele są zupełnie odmienne. *Książę* to podręcznik skierowany do przywódców politycznych, ukazujący wiele wariantów monarchii i metod utrzymania władzy, w którym lud jest traktowany czysto instrumentalnie. Sama dedykacja poświęcona Wawrzyńcowi Wspaniałemu, a nie obywatelom Florencji świadczy o intencjach autora. Celem filozofii polityki Machiavellego jest ujarzmienie ludu i wskazanie metod utrzymania władzy w różnych warunkach. Natomiast zadaniem, jakie stawia przed sobą Lee, pozostaje wypracowanie systemu politycznego, który pozwalałby na najpełniejszą realizację potencjału społeczeństwa i maksymalizację rozwoju organizmu politycznego. Choć środki mogą się okazać podobne, Lee wielokrotnie podkreśla, że najważniejszym czynnikiem spajającym władcę z ludem jest posiadanie wspólnych celów oraz wspólne stawianie czoła wyzwaniom. Państwo staje się tym samym wspólną sprawą władcy i obywateli, a nie jedynie teatrem sprawowania władzy politycznej. Machiavelli do końca pragnął pozostać realistą, podczas gdy powyższe założenie czyni jednak z Lee idealistę: „Przywódca musi mieć zdolność planowania i kreślenia drogi naprzód, a także odznaczać się męstwem, niezbędnym do utrzymywania kursu [...]. Gdy z różnymi przeciwnościami walczy się pospołu i razem je przewycięża, to między ludźmi i przywództwami wytwarza się więź, podobna do uczucia głębokiej, niewzruszonej ufności między żołnierzami i generałami, którzy razem uczestniczyli w bitwie” (Yew, 1998).

Bibliografia

- Allison, G., Blackwill, R. D., Wyne, A. (2014). *Chiny, Stany Zjednoczone i świat w oczach Wielkiego Mistrza Lee Kuan Yewa*, przeł. Halina Bańczak. Warszawa: Kurhaus Publishing.
- Berlin, I. (2002). *Pod prąd. Eseje z historii idei*, przeł. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.
- Burckhardt, J. (1990). *The Civilization of the Renaissance in Italy*, przeł. The Middlemore translation. London: Penguin Classics.
- Conversation with LKY* (CCTV) Part 1 (2004). <https://youtu.be/evs9Qxwvhhw> (dostęp: 9.09.2022).

- Feuchtwang, S. (2016). *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. New York: Routledge.
- Filipowicz, S. (2008). *Czytając Machiavellego: uwagi na temat granic ludzkiej pomysłności*. „Civitas Hominibus. Rocznik filozoficzno-społeczny”, t. 3.
- Gordon, U. (2002). *Machiavelli's Tiger: Lee Kuan Yew and Singapore's Authoritarian Regime*.
- Kacprzak, M. (2012). *Pułapki poprawności politycznej*. Radzymin: Wydawnictwo von Borowiecky.
- Kant, I. (2005). *Projekt wieczystego pokoju*. [W:] *Rozprawy z filozofii historii*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Karpiński, W. (1982). *Pamięć Włoch*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Khanna, P. (2020). *Przyszłość należy do Azji. Globalny porządek w XXI stuleciu*, przeł. J. Morka. Wrocław: Wektory.
- Konfucjusz (2008). *Dialogi*. Kielce: Hachette.
- Kwang, H. F., Fernandez, W., Tan, S. (1998). *Lee Kuan Yew: The Man and His Ideas*. Singapore: Straits Times.
- Macaulay, T. B. (1850). *Essay on Machiavelli*. <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/1850macaulay-machiavelli.asp> (dostęp: 9.09.2022).
- Machiavelli, N. (1984a). *Książę*, przeł. Cz. Nanke. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Machiavelli, N. (1984b). *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Machiavelli, N. (1990). *Historie florenckie*, przeł. A. Romanek. Warszawa–Kraków: PWN.
- Mahbubani, K. (2010). *Can Asians Think?*. Singapore: Marshall Cavendish.
- Mahbubani, K. (2016). *The Enduring Ideas of Lee Kuan Yew*. <https://mahbubani.net/the-enduring-ideas-of-lee-kuan-yew-2/> (dostęp: 9.09.2022).
- Perlikowski, L., Bates, C. A. (2022). *The Coercion–Extraction Cycle and the Paradox of Stability*, „Polish Political Science Review”, vol. 10, no. 1. <https://doi.org/10.2478/ppsr-2022-0001>.
- Yang, C.-N., Yu, Y.-S., Wang, G. i in. (2015). *Lee Kuan Yew through the Eyes of Chinese Scholars*. Singapore: Global Publishing.
- Yew, L. K. (1998). *Przemówienie wygłoszone podczas Tanjong Pagar's 33rd National Day Celebration*. Sinagur: Narodowe Archiwum Singapuru. <https://www.nas.gov.sg/archivesonline/speeches/record-details/754a9a79-115d-11e3-83d5-0050568939ad> (dostęp: 9.09.2022).
- Yew, L. K. (2015). *From Third World to First: The Singapore Story: 1965–2000*. Singapore: Marshall Cavendish.
- Yew, L. K., Kwang, H. F. (2011). *Lee Kuan Yew: Hard Truths to Keep Singapore Going*. Singapore: Straits Times.

Dyskurs uznania i wykluczenia w tragedii greckiej

Discourse of Recognition and Exclusion in Greek Tragedy

Abstract:

The article is devoted to the controversy associated with the reception of Greek tragedy *Antigone*, which, despite the passage of two thousand years, is one of the most discussed literary works. Liberating the interpretation of the tragedy from the meanings of the last ages involved in their culture, I emphasized the astonishingly didactic-political dimension of the drama by Sophocles, so that it turned out to be still current question of exclusion, power of cultural repression and social identity of man.

Keywords: power, state, community, political, people, exclusion, convention, resistance, recognition, Homeric hero

Słowa kluczowe: władza, państwo, wspólnota, polityczność, lud, wykluczenie, konwencja, opór, uznanie, bohater homerycki

Wielość możliwości interpretacyjnych *Antygony* jest związana z mnogością stanowisk światopoglądowych, w które interpretacje te są uwikłane. Dodatkowych problemów nastrocza tłumaczenie. Na przykład galicyjski filolog klasyczny Kazimierz Morawski, którego przekład tragedii był i nadal jest najpopularniejszy i prawie jedyny powszechnie dostępny, pisze: „Antygona broni naturalnych praw jednostki usankcjonowanych nakazami boskimi. Występując przeciwko woli tyrana, Antygona wydaje walkę państwu, które nie chce uszanować religijnego, a zarazem naturalnego obowiązku człowieka” (Morawski, 1975, s. 235). Istota tragedii zostaje przez niego sprowadzona do konfliktu między świecką władzą a prawdą religii. Nie dziwi więc, że jednocześnie tłumacz ten dokonał cenzury w tekście, wycinając dziewięć „niepewnego autorstwa”, wersów, które nie odpowiadają przytoczonej interpretacji, a które niezwykle wyraziście oddają charakter i sposób myślenia Antygony. Fragment ten przetłumaczył żyjący w zaborze pruskim Zygmunt Węclewski: „bo gdybym matką będąc dzieci utraciła,



lub gdyby mi małżonek zgasł powolną śmiercią, nie spełniłabym czynu tego na złość miastu. Z jakiego wżdy powodu nad tem się rozwodzę? Drugiego męża mogę mieć, gdy pierwszy umrze; Toż z drugim dziecię, gdybym z pierwszym go nie miała. Lecz gdy grób rodzica i matkę już kryje, niepodobieństwem, żeby brat mi się narodził” (Sofokles, 1875, s. 262). Znacznie bliższy czasowo Sofoklesowi Arystoteles wspomina ten fragment w *Retoryce* bez najmniejszych podejrzeń co do jego autorstwa (zob. Arystoteles, 2001, t. 6, s. 16). Judith Butler wykorzystuje ten ustęp w polemice z Heglem, a rzesze polskich czytelników poznały klasyczną tragedię Sofoklesa w zubożonej postaci.

Wbrew przytoczonemu, utartemu schematowi interpretacyjnemu, sugerującemu, że sednem tragedii jest konflikt między racją boską a świecką, ukażę w tym tekście, że tragizm Antygony wynika wprost z faktu bezpodstawnego wykluczenia z życia politycznego. Można zadać pytanie: dlaczego Antygona nie została prawowitym władcą Teb po śmierci swoich braci? Dlaczego została pominięta? Przyczyna była od niej niezależna i z jej perspektywy miała charakter równie irracjonalny co bezpodstawny – była kobietą. Dla odważnej, nieugiętej, inteligentnej, pewnej swego i szukającej sławy iście homeryckiej arystokratki była to sytuacja nie do zaakceptowania. Jak bohater homerycki wybrała śmierć, jej gniew wprawił w ruch cały bieg zdarzeń, a opór dał jedyną możliwą władzę nad uzurpatorem Kreonem. Jednak jej postawa nie była związana z próbą obrony praw patriarchalnych ani nie sprowadzała się do przyjęcia męskiej roli w życiu publicznym, lecz wyrażała uniwersalną postawę odważnego buntu przeciw wykluczeniu.

Właściwa recepcja *Antygony*, koncentrująca się na jej uniwersalnym charakterze jako tragedii ukazującej relatywny i problematyczny wymiar tożsamości społecznej człowieka w odmitologizowanym świecie, wymaga moim zdaniem, w pierwszej kolejności, osadzenia jej w kontekście kulturowym, którego jest wytworem. Dotyczy to w dużej mierze starogreckiego pojęcia natury wraz z jego intelektualnym i politycznym zapleczem. W klasycznej kulturze greckiej natura nie stanowiła już bowiem bezpiecznego, kojącego środowiska łączącego człowieka ze światem bogów, jak miało to miejsce w Grecji archaicznej. Klasyczne greckie *polis* stworzyło filozoficzny *logos* europejskiej kultury, który z kolei sankcjonuje i usprawiedliwia trwanie *polis* (zob. Siemek, 2002, s. 5). Stanowiło to przejście od bosko-naturalnego, mitycznego ładu do systemu ludzkich, społeczno-kulturowych pojęć i reguł (zob. Siemek, 2002, s. 7). Zarówno demokracja, jak i filozofia, *logos* i *polis*, równoważne sobie i powstałe w jednym czasie dzięki odejściu w niepamięć mitu, istnieją w duchowej, metafizycznej przestrzeni opuszczonej przez bogów. Dawna moc praw boskich lub naturalnych została wyparta przez ustanowione prawo ziemskie – prawo i prawodawstwo państwowe będące wynikiem świadomej i wolnej aktywności politycznej człowieka. *Dike* (sprawiedliwość), objawiająca się w boskim dyktacie, została wyparta przez moc ustaw. Świat archaiczny, w którym panowali zarówno bogowie, jak i boginie, został zastąpiony sankcjonowanym prawem.



Zrozumiałe, wręcz oczywiste, stało się dążenie do panowania nad naturą i jej siłami, aktywność ludzka zaczęła wykraczać poza działania instrumentalne, dążyła do tworzenia celowego, powoływania do życia nowego istnienia oderwanego od przyrody (zob. Siemek, 2002, s. 17–18).

Oczywiście, jak konstatuje Clifford Angell Bates, nie chodzi o wszystkich bogów jako takich, gdyż nawet w ich kręgu można wykazać istotną różnicę między bóstwami przedpolitycznymi, w *Orestei* Ajschylosa symbolizowanymi przez Erynie, oraz bogami olimpijskimi, takimi jak Atena czy Apollo, którzy uosabiają autorytet prawa. *Oresteja* pokazuje, w jaki sposób doszło do oczywistego założenia ukonstytuowanej przez Arystotelesa w kulturze klasycznej tezy o prymarnym znaczeniu wspólnoty politycznej ufundowanej przez istnienie *polis* wobec *oikos*, gospodarstwa domowego, reprezentowanego przez rodzinę. Zdaniem Batesa w swojej trylogii Ajschylos pokazuje triumf demokracji nad znaczeniem więzów rodzinnych, w tym przypadku utożsamionych z królestwem. Co prawda na początku *Orestei* źródłem moralności i autorytetu jest *oikos*, na którego straży stoją Erynie – apolityczne, wiecznie żądne zemsty nieokiełznane siły. *Polis* albo nie istnieje, albo jest przytłoczone furją starych bogów, dla których kluczowe są więzy rodowe. Ostatecznie jednak to myślenie w kategoriach wspólnoty politycznej ma na celu przerwanie ciągu zemsty, zakończenie konfliktu i zaprowadzenie pokoju. Nowi, olimpijscy, polityczni bogowie zrywają z kręgiem przemocy poprzez sprowadzenie więzów krwi poniżej rangi sprawiedliwości, która jest niezbędna do harmonijnego funkcjonowania w obrębie *polis* (zob. Bates, 2016, s. 11–30).

W antycznej Grecji koncepcja natury ludzkiej była określana poprzez dwie podstawowe, naturalne, lecz wykraczające poza przyrodę kategorie: *zoon logon echon* – zwierzę myślące oraz *zoon politikon* – zwierzę polityczne. W tym kontekście Arystoteles twierdził, że człowiek jest zwierzęciem rozumnym, niebędącym w stanie żyć poza wspólnotą polityczną. Uznawał, że „państwo należy do twórców natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie” (Arystoteles, 2001, t. 6, s. 27). Wnioskował, że istota żyjąca poza *polis* jest albo bogiem, albo zwierzęciem. Stąd barbarzyńców, żyjących poza strukturami *polis*, którym obce były polityka, filozofia i sztuka, traktowano jako istoty gorszego rzędu, wtopione w przyrodę. Najlepszym losem, jaki mógł ich spotkać, była niewola.

Arystoteles rozróżniał ponadto wyraźnie naturę mężczyzny i kobiety, a także niewolnika, przypisując im różne stopnie doskonałości (zob. Arystoteles, 2001, t. 6, s. 25–28). Kobieta była wykluczona z życia *polis* – jej domeną był *oikos*, a zadaniem podtrzymywanie gatunku – rodzenie dzieci i pielęgnowanie ich. Niewolnik z kolei był przeznaczony do mozołu pracy odtwórczej, również wykluczonej z życia politycznego. Z jednej strony praca ta wiązała się z koniecznością biologicznego podtrzymania gatunku, „jest wymiarem skończonej natury człowieka, jego ułomności i zależności od



zewewnętrznej przyrody, jego śmiertelności wreszcie” (Siemek, 2002, s. 19). Z drugiej zaś była żywiołem surowego życia, nierozbudzonego jeszcze człowieczeństwa, podmiotowości i wolności. Dla Arystotelesa praca biologiczna kobiety i niewolnika ma niewielką wartość, ponieważ jest odtwórcza, niczego nie wytwarza, nie pozostawia po sobie żadnych dzieł, daremna, wiecznie ponawiana, nudna i żmudna, poniżająca dla człowieka jako istoty wolnej i rozumnej, dążącej do nieśmiertelności, a więc wykroczenia poza determinizm przyrody, co tak mocno akcentuje Hannah Arendt (zob. Arendt, 2000, s. 11–13). Jednak tragedia grecka pokazuje wbrew Arystotelesowi, że człowiek może przestać mieścić się w ramach społecznej hierarchii opartej na konkretnym modelu natury, niezależnie od tego, czy jest mężczyzną, czy kobietą, co doskonale obrazuje nie tylko *Antygona*, lecz również *Elektra*, *Król Edyp* czy *Prometeusz skowany*.

Niewątpliwie powstanie tragedii greckiej należy wiązać z jej funkcją terapeutyczną polegającą na godzeniu z faktem, że baśniowy świat bogów i herosów odszedł na rzecz ustanowionego przez człowieka prawa. Grecy obywatele pamiętają legendarne czasy Homera, w których człowiek, otoczony wszędobylskimi bóstwami łączącymi płynnie i niezauważalnie świat bogów, przyrody i ludzi, był zwolniony z odpowiedzialności rozstrzygania o dobru i złu. Wolność stanowienia prawa wiąże się z koniecznością brania odpowiedzialności za decyzje dotyczące społecznego wymiaru ludzkiego życia. Można powiedzieć, że Antygona sprzeciwia się prawom ludzkim, poszukując gwarancji sensu swojego buntu w prawach boskich. Swoim postępowaniem doprowadza do urzeczywistnienia się fatum, w które tak bardzo chce wierzyć. Lecz, co wykażę, mimo powszechnie przyjętej interpretacji, główną motywacją buntu Antygony jest zyskanie sławy, ocalenie od zapomnienia, ostatecznie zaś wywalczenie własnej tożsamości, której nigdy by nie zyskała, wiodąc spokojny, z góry przypisany do swej płci żywot „w domowych pieleszach”. Osiągnięcie przez nią szczęścia w życiu prywatnym byłoby niemożliwe chociażby ze względu na jej położenie rodowe naznaczone kaziroddstwem i ojcobójstwem Edypa, jej brata i ojca w jednej osobie, położenie przeciwne zarówno naturze, jak i konwencjom społecznym. Wskutek tego, cytując Butler: „Antygona odrzuca rolę matki i żony, wstrząsając opinią publiczną swoim niejednoznacznym *gender*, uznając komnatę śmierci za pokój panny młodej i identyfikując grobowiec z «głęboko wykopany domem»” (Butler, 2010, s. 95). Od początku sztuki jest protagonistką, która bezkompromisowo i skutecznie narzuca światu i ludziom swą wolę, odbierając nawet królowi Kreonowi możliwość wyznaczenia jej najdotkliwszej kary, twierdząc, że pragnie śmierci, która zapewni jej sławę po wsze czasy. Rzuca mu w twarz: „a jeśli wcześniej śmierć przyjdzie, za zysk to poczytam” albo: „bom śmierci ja pewna nawet bez twego ukazu” (Sofokles, 1975, s. 320). Autorytet króla musiał ugiąć się pod naciskiem jej buntu, któremu nadała moc, korzystając z zabobonności ludu i jego tęsknoty za opiekuńczą wszechwładzą bóstwa.



Tragizm postawy i położenia Antygony można ukazać, odwołując się również do Georga Wilhelma Friedricha Hegla, który twierdzi, że jej bunt polega na próbie rozsadzenia publicznego porządku myślenia i działania. Wiąże się to z dokonaniem przez niego rozróżnieniem moralności i etyczności. W tym ujęciu moralność charakteryzuje postawy i relacje międzyludzkie w wymiarze prywatnym, pierwotnym, przedpolitycznym i przedspołecznym. Dlatego Hegłowska moralność ma charakter irracjonalny, wywodzi się z przedawnionej tradycji bądź ma wymiar gatunkowy, przyrodniczy, jest niedyskursywna i niekomunikacyjna. Z kolei etyczność dotyczy ludzkich postaw, przekonań i norm społecznych oraz politycznych. Te zaś wywodzą się z intersubiektywnych relacji międzyludzkich. Są publiczne, wyrażone w prawie, dyskursywne, podlegają racjonalnej percepcji i krytyce, są ustanawiane i uznawane w sposób świadomy bądź mówiąc inaczej – są efektem ludzkiej aktywności i działalności publicznej. Właśnie etyczność wyraża to, co legalne, powszechne i uniwersalne. Zgodnie z tym stanowiskiem kobieta – Antygona – reprezentuje subiektywność, irracjonalność, prywatę, prawo zindywidualizowane, a mężczyzna – Kreon – legalną władzę i prawo ustanowione, autorytet państwa, dobro ogółu – etyczność. Zdaniem Hegla „mężczyzna ma swoje życie substancjalne w państwie, nauce itp. i w ogóle w pracy i w walce ze światem zewnętrznym i ze sobą samym”, natomiast kobieta „znajduje swe substancjalne przeznaczenie” w rodzinie, „której etyczną podstawę stanowi *miłość rodzinna*” (Hegel, 1969, s. 176). Jak zauważa Magdalena Środa: „w *Zasadach filozofii prawa* Hegel powie, że Antygona reprezentuje nie tyle moralność, ile «prawo kobiety» [...] należy do ciemnej strony podziemia i reprezentuje jego prawa [...]. W świecie publicznym pojawia się [...] poprzez bunt, który jest jedynym sposobem obecności w świecie polityki, Antygona uobecnia normatywne granice państwa, granice praw rządzących wysoką sferą publiczną. Poza nimi jest tylko natura, «tylko podziemna moralność», kobiecość i miłość skryte w cieniu tego, co prywatne” (Środa, 2003, s. 291–292). W tym kontekście jest zrozumiałe, że Sofoklesowy Kreon odznacza się odpowiedzialnością i stałością charakteru, nie odczuwa ciężaru metafizycznych rozstrzygnięć, w które jest uwikłana sfera polityczna, ponieważ nie są mu one do niczego potrzebne. Przede wszystkim chce być dobrym królem, godnie rządzącym państwem, w zamian oczekuje szacunku, ma doświadczenie, respektuje tradycję, jest rozsądny, można na nim polegać, mając pewność, że postąpi rozsądnie i sprawiedliwie. Nie może – nawet gdyby chciał – zaakceptować tak hardego, wręcz groteskowego zachowania Antygony.

Zdaniem Butler dla Hegla, Jacques’a Lacana oraz Luce Irigaray Antygona była „przede wszystkim kimś, kto wyraża przedpolityczny opór wobec polityki, a zarazem pokazuje, że rodzina to miejsca, które wprowadzie warunkuje możliwości polityki, lecz zarazem znajduje się poza sferą jej bezpośrednich wpływów” (Butler, 2010, s. 13). Dalej zauważa, że Irigaray stawia Antygonę za wzór kobiecego sprzeciwu wobec władzy



państwowej, podejmuje decyzję, by pozostać poza sferą polityki (Butler, 2010, s. 11, 14). W kontekście opozycji rodziny i państwa Butler stawia dwa zasadnicze pytania: „po pierwsze, czy mogą istnieć związki krwi [...] bez wsparcia i pośrednictwa ze strony państwa? Po drugie, czy może istnieć państwo bez rodziny jako swojego najlepszego wsparcia i pośrednika?”. Jeśli zatem rodzina zacznie stanowić zagrożenie dla autorytetu państwa, znajdzie się z nim w konflikcie, to czy pojęcia te zachowają swoją niezależność (Butler, 2010, s. 16)? Zdaniem Butler to właśnie jest kluczowy temat *Antygony* – wykluczony zabiera głos w imieniu polityki i prawa.

Koresponduje to z dydaktycznym wymiarem twórczości Sofoklesa, która miała za zadanie nie tylko oswajać człowieka z dylematami młodej kultury politycznej, lecz również dodawać mu otuchy i wskazywać wartościowe postawy w świecie, który potrafi być okrutny, a nawet miażdżący. Zauważył to również Jan Kott: „Współczesnością tragedii greckiej jest przedstawione w niej okrucieństwo losu, okrucieństwo życia, okrucieństwo świata. I odmowa zgody na ten świat i na tych, którzy go ustanowili i nim rządzą: na bogów i na władców” (Kott, 1986, s. 6). Dlatego tak częstym motywem w tragedii antycznej jest bunt, niezgoda na zastaną rzeczywistość albo na niewzruszone siły wyższe nieustannie ingerujące w sprawy tragicznych śmiertelników. W tragedii greckiej „rodzący się w człowieku bunt niekoniecznie jest przemyślaną decyzją, wyborem intelektualnym czy racjonalnym – ewoluje lub wybucha w jakiejś innej sferze, może bardziej uczuciowej i intuicyjnej, wyrażając egzystencjalny stosunek do świata” (Filonik, 2010, s. 8). Ciekawe jest, że poeci, którzy w tamtych czasach byli traktowani jako nauczyciele moralności, w swych dramatach przedstawiali buntowników, nie potępiając ich. Jak zauważył Jakub Filonik: „tragedia w swojej strukturze opiera się na konflikcie i wokół niego się rozwija, a scena attycka, przedstawiając tragiczne konflikty, często podkreślała fakt sprzeciwu wobec władców [...] w wielu tragediach jedna lub więcej z głównych postaci decyduje się na radykalny sprzeciw wobec autorytetu” (Filonik, 2010, s. 10).

Innymi słowy, w czasach greckiego antyku tragedia odgrywała bardzo ważną rolę w godzeniu ludzi ze zmianą, fundamentalnym przełomem kulturowym. Obecność bogów poświadcza nadane przez nich prawo, z drugiej jednak strony ich interwencja przestaje być konieczna do wypełnienia go – postaci tragiczne, swą wiarą w wyroki boskie, czynią bogów zbędnymi. Na funkcję pojednawczą tragedii zwracał szczególną uwagę Friedrich Nietzsche, zdaniem którego powinna ona jednoczyć widza zarówno z bliźnim, jak i z naturą, prowadzić do pojednania z całym kosmosem – do zaistnienia na chwilę jako praistota, która powstaje z nieustannej walki swych przeciwieństw (zob. Nietzsche, 2001).

Z kolei na żywiłość, irracjonalny i amoralny charakter tragedii, stanowiącej próbę estetycznego buntu przeciwko porządkowi moralnemu i społecznemu, Nietzsche



wskazuje, konfrontując ją z istotą chrześcijaństwa. Religia ta, jego zdaniem, chce być i jest tylko moralna, a swymi absolutnymi miernikami, np. swą prawdziwością Boga, odsyła sztukę w dziedzinę kłamstwa – neguje, wyklina, potępia, jest wrogością nie tylko do sztuki, ale i życia: „sama moralność – czyż mogłaby nie być «wołą negacji życia», skrytym instynktem niszczenia, zasadą upadku, deprecjacji, potwarzy, początkiem końca?” (Nietzsche, 2001, s. 22–23). Stanowisko Nietzschego można z całą pewnością potraktować jako przestrożę przed umoralnianiem Antygony, odnajdywaniem dla niej *post factum*, jak czynił to Morawski, zrozumiałej w świetle konwencji społecznych roli do odegrania, tragicznej jedynie ze względu na nieszczęśliwy zbieg okoliczności, który zmierza do własnego rozwiązania, więc ostatecznie ugruntowania i uświęcenia samych konwencji.

Jest jednak wyraźnie widoczne, że istnienie bogów i ich rozstrzygnięć okazuje się zbędne – Antygona samodzielnie wydaje wyroki, ściąga na siebie i przyjmuje karę, jej życie przesiąknięte jest jedynie *profanum*. W tym sensie sztuka Sofoklesa pojawia się jako bolesne ostrzeżenie dotyczące sedna egzystencji człowieka zatopionego w złudzeniu bezpieczeństwa i samozadowolenia. Ujawniony zostaje fatalizm losu ludzkiego, okrucieństwo świata pozbawionego *sacrum*, opiekuńczy bogowie są nieobecni. Antygona dzięki nieprzejrzystej, wręcz skandalicznej sytuacji rodowej, w jakiej się znalazła, oraz roli, jaką jej przygotowano, została sprowadzona na samo dno kondycji ludzkiej, obca ludziom i konwencjom, buntuje się przeciw absurdowi piętnowania, aby nadać swojemu życiu sens. Nie ma w nim miejsca na świętość, jest bunt absolutny, burzący, prowadzący do zatopienia konwencji w chaosie, lecz jednocześnie twórczy i ostatecznie zmierzający do odzyskania własnego miejsca w świecie, choćby wbrew niemu. W tym sensie skandal rodowy, w który została uwikłana Antygona, należy traktować nie jako rzecz jednostkową, lecz jako uniwersalny w swym najgłębszym wyrazie pretekst do ukazania kondycji człowieka zmuszonego do sensotwórczej aktywności w świecie, w którym nie istnieją wygodne role do odegrania, a życia nie sposób po prostu przeżyć, nie popadając w absurd.

Stereotypowa szkolna interpretacja tragedii Sofoklesa, którą można streścić komunałem: „postawa Antygony jest zgodna z niepisanim prawem boskim”, okazuje się więc nie tylko „mało wyszukana”, lecz przede wszystkim błędna ze względu na jej ładunek dydaktyczny. Sprowadzenie istoty treści *Antygony* do konfliktu między odwiecznym prawem bożym a władzą państwa może być do pewnego stopnia zrozumiałe w kontekście najnowszej historii Polski, w świetle której władza państwowa była wiązana w powszechnej świadomości z polityczną przemocą wobec jednostki i jej naturalnych praw zakorzenionych w prawie bożym. Jednakże interpretacja ta mitologizuje zarówno naturę, tradycję, jak i samą władzę świecką, a przez to przedstawia je w sposób statyczny, sprowadzając tragizm życia jednostki do zwykłego banału. Uniemożliwia wyekspono-

wanie tragizmu położenia człowieka, który stoi przed alternatywą – walka o uzyskanie tożsamości potwierdzonej własnym czynem w nierównym starciu z legalnym światem konwencji albo poddanie mu się poprzez akt tchórzliwej samorezygnacji.

Antygona, mimo że kreuje i spełnia przeznaczenie swoje i innych, nie jest postacią jednoznaczną. W decydującym momencie przyjmuje postawę na wskroś ludzką – jej surowość i upór prowadzą do całej serii nieszczęsnych zdarzeń, lecz winę zrzuca na przeznaczenie, klątwę rodową, a nawet zmarłego już brata¹. Zaciekle, wbrew rozsądkowi stoi na straży praw niepisanych, ponieważ to jej jedyny oręż. Ponadto wydaje się osobą religijną tylko powierzchownie, gdyż nawet nie pochowała we właściwy sposób zwłok brata. Uczynił to Kreon z Posłańcem, sądząc, że jest to dla niej istotne². Antygona wykonała jedynie gest karany śmiercią, lecz nic niezmiennający dla sytuacji brata w zaświatach. Nie był to więc symboliczny pochówek, lecz jawne wystąpienie przeciw królowi. Nieprawdą jest zatem, że Antygona nie może przystać na żądania Kreona z pobudek religijnych, powoływanie się na spełnienie praw boskich zapewniło jej przychyłność ludu – śmieiej mogła łamać prawa ziemskie, unikając potępienia i wykluczenia ze wspólnoty. W tragedii Sofoklesa człowieka nie unicestwia los czy ingerencja bogów w życie śmiertelników – czynią to sami ludzie, zapędzeni w pułapkę przez swoje przywary: dumę, żądzę sławy Antygony, upór i poczucie własnej nieomyślności Kreona lub też nadgorliwą wiarę i bezkrytyczną ufność Edypa w wyroki boskie objawione przez wyrocznię delficką.

Istnienie bogów staje się problematyczne, czego dowodzi fakt, że Kreon poniósł klęskę, mimo iż dał zadość ich prawu, chowając we właściwym obrządku ciało Polinika. Co charakterystyczne, Chór w *Antygonie* w swej pierwszej mowie głosi, że to ludzie sami zdobyli wiedzę i umiejętności, bez pomocy bogów czy opiekuńczych herosów z Prometeuszem na czele³. Człowiek Sofoklesa jest bowiem samowystarczalny i sam o sobie stanowi. Powinien szanować bogów i prawo ze względu na jego użyteczność dla wspólnoty ludzkiej, aby w zamian otrzymać szacunek i aprobatę współobywateli. Prawa te czerpią swój autorytet nie ze względu na ingerencję boską, lecz swój obiektywny, uniwersalny wymiar. Stanowią zbiór nieprzekraczalnych norm, a ktoś, kto ich nie

¹ „Tyś – choć zmarły – mój morderca” (Sofokles, 1975, s. 334).

² „Obmywszy potem ciało w świętej wodzie, palimy szczątki na stosie z gałęzi i grób z ojczystej sypielni im ziemi” (Sofokles, 1975, s. 346).

³ „Siła jest dziwów, lecz nad wszystkie sięga dziwy – człowieka potęga. Bo on prze śmiało poza sine morze, gdy toń się wzdyma i kłębi, i z roku na rok swym lemieszem orze matkę ziemieć do głębi. Lotny ród ptaków i stepu zwierzęta, i dzieci fali usidla on w pęta, wszystko rozumem zwycięży. Dzikiego zwierza z gór ściągnie na błonie, krnąbrny kark tura i grzywiaste konie ujarzmi w swojej uprzęży. Wynalazł mowę i myśli dał skrzydła, i życie ujął w porządku prawidła, od mroźnych wichrów, na deszcze i gromy zbudował sobie schroniska i domy” (Sofokles, 1975, s. 316–317).



uszanuje, staje się wrogiem wspólnoty ludzkiej. Jak konstatuje Jean-Paul Sartre, a co znamionuje postawę samej Antygony, zanik autentycznej i głębokiej wiary w bóstwo nie musi wiązać się jednocześnie z zanikiem wiary w obiektywną i nieprzekraczalną wartość norm moralnych o boskim rodowodzie (zob. Sartre, 1998, s. 71–83).

Z kolei Sigmund Freud określa to jako introjekcję zakazu, który dzięki represyjnej sile sumienia kształtuje postępowanie i świadomość człowieka w oderwaniu od autorytetu. Podkreśla on, że „religia wpływa na grę wyboru i przystosowania w ten sposób, że wszystkim jednakowo narzuca własną metodę zdobywania szczęścia i ochrony przed cierpieniem. Technika, jaką się posługuje, polega na tym, że degraduje wartość życia i w obłądny sposób zniekształca obraz świata realnego – przesłanką tego jest zastraszenie inteligencji. Za tę cenę, za sprawą utrwalenia siłą infantylizmu psychicznego i włączenia w masowy obłąd, udaje się religii oszczędzić wielu ludziom nerwicy indywidualnej” (Freud, 1998, s. 181). Z kolei doktryny religijne „to złudzenia, spełnienia najstarszych, najsilniejszych, najpilniejszych życzeń ludzkości; tajemnicą ich siły jest siła tych życzeń” (Freud, 1998, s. 142). Tym samym zasadom podporządkowana jest wiara w surowe, sprawiedliwe, wszechmogące, wszechwiedzące bóstwo.

Bunt Antygony jest totalny, odważny, lecz jednocześnie naznaczony (nieprzekonującą zresztą) próbą odnalezienia dla niego jakiegokolwiek usprawiedliwienia, choćby na gruncie instrumentalnie traktowanej wiary przodków. Powierzchnowe odczytanie tragedii może skupić się na prostym i jałowym przeciwstawieniu praw boskich i ziemskiej władzy, co w kontekście wniosków Freuda i Sartre’a należy uznać za szkodliwe, ponieważ konserwuje powszechne przekonanie o wszechobecnym w tradycji wszechmocnym autorytecie i tym samym sprzyja utrwaleniu postawy biernej wobec bóstwa. Tymczasem bunt Antygony, zwłaszcza w kontekście trylogii: *Król Edyp*, *Edyp w Kolonos*, *Antygona*, należy odczytywać jako wyzwanie przeciwko pułapce losu – wyzwanie przeciw swej naturze – naturze kobiety, a raczej przeciw miażdżącym konsekwencjom bycia kobietą. Przeciwno brakowi możliwości wpływania na zewnętrżność i politycznemu wykluczeniu. Naturalna kolej rzeczy wskazywałaby na to, że Antygona, jako ostatnia z rodu, powinna objąć tron po zmarłych braciach, jednak nie jest to możliwe z tego prostego powodu, że jest kobietą.

Jak zauważa Środa: „Antygona nie jest tylko kobietą. Nie reprezentuje tego, co kobiece, subiektywne, emocjonalne i pasywne [...] jest stanowcza, buntownicza, uparta, nonkonformistyczna, broni praw nie kobiecych i rodzinnych, lecz patrylinearnych” (Środa, 2003, s. 292). W mojej opinii opowiedzenie się po stronie mężczyzn z jej linii jest rzeczą kluczową, lecz nie wynika jedynie z dążenia do obrony praw patrylinearnych, a ma wymiar subiektywny – jest walką przeciwko odebraniu jej możliwości reprezentowania na pełnych prawach własnego rodu. Sprzeciwem wobec niesprawiedliwości polegającej na odmowie traktowania jej jako równoprawnego uczestnika życia poli-



tycznego, mimo że w mniemaniu Antygony fakt, iż jest kobietą, nie odbiera jej ku temu kompetencji. Jej postawa jest wszak naznaczona wysokim poczuciem własnej wartości jako przedstawicielki starego rodu. Kwestia prestiżu urodzenia jest dla niej sprawą kluczową, płeć zaś jedynie przypadkową i irytująco wykluczającą okolicznością.

W swoich *Dziejach* Herodot opisuje społeczny podział ról i obyczaje Egipcjan w następujący sposób: „kobiety u nich przebywają na rynku i handlują, a mężowie siedzą w domu i przędą [...]. Ciężary noszą mężczyźni na głowie, kobiety na ramionach. Kobiety oddają mocz stojąc, mężczyźni przysiadając” (Herodot, 2005, s. 133). Alexis Giraud-Teulon pisał, że między Egiptem a Abisynią „jest nawet we zwyczaju, iż kobiety publicznie okazują mężom swym pogardę i lekceważenie; z szacunkiem i miłością jedynie się odnoszą do brata od jednej matki” (Giraud-Teulon, 1884, s. 157). Herodot odczytywał *Dzieje* w Atenach – słuchali ich nie tylko zwykli mieszkańcy, ale i Sofokles, o czym świadczy fragment, w którym Edyp przypominał Antygonie o zwyczajach Egipcjan, w ramach których kobiety zajmują się handlem i polityką, a mężczyźni pracami domowymi i bawieniem dzieci: „więc na Egipcie wspierając się wzorze, im ci [Polinik i Eteokles – przyp. K. Z.] podobni myślą, życiem całym! Bo tam mężczyźni czas trawią w komorze i siedzą, przędąc, a kobiet udziałem około życia się krzątać zapasów” (Sofokles, 2004, s. 88). W tym kontekście Hegłowska kategoria uznania obecna w dialektyce *pana i niewolnika* nie stosowałaby się do relacji Antygony z jej bratem. Jak zaznacza Butler, dążenie do uznania nie miałoby sensu, dlatego że nie byłoby ontologicznym pragnieniem wyniesienia się (zob. Butler, 2010, s. 26–27), ale zwykłą powinnością. To samo dotyczy twierdzenia Lacana, że brat należy do istnienia symbolicznego (zob. Butler, 2010, s. 28), czy twierdzenia Marthy Nussbaum i Jean-Pierre’a Vernanta o kazirodczym podtekście miłości do Polinika (zob. Butler, 2010, s. 31). Z kolei spostrzeżenie Środa: „w jej relacjach z Hajmonem brak jakiegokolwiek sentymentalizmu czy uczuciowości, której nadmiar widoczny jest z kolei w jej stosunku do braci” (Środa, 2003 s. 292) jest samo przez się zrozumiałe. Giraud-Teulon za Diodorem przypomina, że Egipcjanie „postanowili, by królowa więcej władzy i poszanowania otrzymywała niż król; przez to wytłumaczyć można, dlaczego u ludzi prywatnych mąż należy do żony podług kontraktu ślubnego i dlaczego między małżonkami jest zastrzeżone, iż mąż będzie posłusznym żonie” (Diodor, I, 27, cyt. za: Giraud-Teulon, 1884, s. 155). Kobietom prywatnym przypisywano władzę ze względu na wysoką rangę królowej, która z kolei wynikała z religii – była związana z kultem Izydy stojącej znacznie wyżej od Ozyrysa [„Ozyrys jest jedynie pierwiastkiem zapładniającym i przemijającym; on, małżonek, żonie swej podlega; on jest śmiertelnym – Izyda nieśmiertelną” (Giraud-Teulon, 1884, s. 159)].

Środa zauważa, że „Antygona nie jest [...] niczym więcej niż oczami Edypa, jego podporą, białą laską, narzędziem, przedłużeniem jego ciała. Jej psychikę charakteryzuje



zaparcie się siebie i rezygnacja z pełnego życia czy też raczej z własnego życia w ogóle” (Środa, 2003, s. 292). Tak rzeczywiście wygląda kondycja Antygony, którą znamy z *Edypa w Kolonos*, ojciec jest dla niej nie tylko obiektem troski, ale także wzorem człowieka podejmującego próbę przewyciężenia losu – również był uwikłany, co prawda nie w płeć, ale w klątwę rodową. Jednak z czasem, po śmierci Edypa, bohaterka przeżywa metamorfozę – z opiekuńczej, pełnej empatii kobiety będącej podporą psychiczną rodziny zmienia się w bojowniczkę, nadając sobie tym samym tożsamość. Herodot w *Dziejach* pisze: „Żywić rodziców nie ma dla synów żadnego przymusu, jeśli nie chcą, ale córki bezwarunkowo muszą to robić, choćby nie chciały” (Herodot, 2005, s. 133). W tym kontekście Antygona nie kierowała się etyką troski (zob. Gilligan, 2013), ale zwyczajami Egiptu. Edyp podkreślił również, że tak samo jest w ich rodzinie, role kulturowe się odwróciły – dwaj bracia, Polinik i Eteokles, siedzą w domu, a siostry wzięły na siebie trudy dzielenia niedoli ojca: „i z was ci, którym pracować przysłało, jak dziewczki strzegą swej izby i wczasów, wy zaś w ich miejscu nędz moich nawął tu się paracie” (Sofokles, 2004, s. 88–89).

Przywołanie odmienności ról przypisanych kulturowo do płci świadczy nie tylko o śmiałości Sofoklesa w wyrażaniu swojego światopoglądu, ale również może wskazywać na fakt, że był wrażliwym obserwatorem oddającym ducha swoich czasów, w których wcale tak kategorycznie nie przesądzano o naturze kobiety, pamiętając jeszcze „przedpolityczne” boginie opiekuńcze i sprawiedliwe, lecz także te kierujące się emocjami, kapryśne, mściwe oraz okrutnie niesprawiedliwe. W każdym razie tragicznym w czasach antyku, wysuwając koncepcję etyczną, zarazem uwypuklał kulturę moralną odbiorców, którzy byli dla niego zarówno inspiracją, jak i twórcy.

Wiemy, że Sofokles żył w czasach, w których dzięki Herodotowi powszechnie znane były legendy o dzielnym plemieniu Amazonek. Związały się z nimi Scytowie, tworząc państwo Sauromatów, w obrębie którego kobiety zachowały styl życia swoich matek – brały udział w wojnach, łowach, nosiły męskie stroje, a nawet nie mogły wyjść za mąż, jeśli wcześniej nie zabiły nieprzyjaciela (Herodot, 2005, s. 336–339). Platon, przedstawiając swój projekt państwa doskonałego, twierdził, że kobiety mogą pełnić rolę strażników, jeśli wykazą się cnotą dzielności oraz przejdą odpowiednie szkolenie (zob. Platon, 2001). W tym świetle wyraźnie widać, że Hegłowska interpretacja *Antygony* grzeszy jednostronnością i zbyt wielkimi uproszczeniami, ponieważ zakłada *de facto*, że zarówno Sofoklesowi, jak i odbiorcom jego sztuki zupełnie obce są odmienne wzorce roli kobiety w społeczeństwie.

Butler uważa, że Antygona działa w sposób, który ogół identyfikuje jako męski, ponieważ przemawia ona głosem prawa, jedynym, jakim może wyrazić swój bunt, by nadać mu odpowiednią rangę. Jej autonomia rodzi się w kontekście osoby, przeciw której się buntuje: „Antygona działa w języku i poprzez język. Publiczne wykonanie

aktu mowy [...] wplątuje ją w eksces męskości” (Butler, 2010, s. 23). Natomiast kiedy bohaterka zaczyna działać poprzez obcy jej język prawa, „oddala się od samej siebie” (Butler, 2010, s. 23). W tym kontekście, jak słusznie zauważa Środa: „w krytyce feministycznej Antygona symbolizuje bezdomność i milczenie kobiet w kulturze Zachodu” (Środa, 2003, s. 293). Dlatego „kiedy Antygona mówi do Kreona, nabiera męskich cech; ponieważ ona do niego mówi, on traci męskość. Ani ona, ani on nie utrzymują zatem swojej pozycji w obrębie ról wyznaczonych przez płć kulturową” (Butler, 2010, s. 23). Zarówno w tragediach greckich, mitologii, jak i w codziennym życiu pojawiają się niewierni mężczyźni i niewierne żony, zdradzeni mężczyźni i zdradzone kobiety, waleczni mężczyźni i waleczne kobiety, tchórze zarówno jednej, jak i drugiej płci. Najpierw jesteśmy ludźmi zdradliwymi, zdradzonymi, odważnymi, tchórzliwymi, zwycięskimi i zwyciężonymi, dopiero w drugiej kolejności kobietami i mężczyznami. Stąd, cytując Środę: „Antygona nie jest ani czystą zmysłowością, ani inteligibilnością. Jest zawieszona między Logosem a Erosem. Nie poddaje się pełnemu wykluczeniu ani też nie jest jej udziałem pełne uczestnictwo [...]. Jest *tertium genus* – należy do trzeciego rodzaju, więc nie będąc ani jednym, ani drugim, jest zarazem i jednym, i drugim” (Środa, 2003, s. 293). Zrozumienia położenia Antygony nie ułatwia fakt, że „od najmłodszych lat dzieci socjalizowane są do reprodukcji męskich lub żeńskich ról, a co za tym idzie, również cech niezbędnych do ich odgrywania” (Środa, 2003, s. 296). Dalej za Sherry Ortner Środa zauważa: „stawanie się kobietą oznacza ciągłość i rozwój pierwotnej więzi oraz utożsamiania się z matką jako jednostką” (Ortner, 1982, s. 131). Jeśli uznamy, że brak konformizmu, upór, stanowczość, ślepy bunt to cechy męskie, rzeczywiście musimy uznać Antygonę za trzecią płć, ale co w takim razie zrobić z walecznymi boginiami albo – żeby nie szukać w przedpolitycznych mitach – z wojowniczymi Brytkami, Scytkami bądź też z bohaterkami innej tragedii Sofoklesa: nonkonformistyczną Elektrą, która dla sławy⁴ zabija Klitajmestrę mieczem Orestesa (można powiedzieć, że on jest jej ostrzem, a z całą pewnością to ona nadaje tożsamość bratu), lub samą Klitajmestrą, mszczącą się na Agamemnonie z pomocą swojego kochanka – Egistosa?

Stwierdzenie, że Antygona, wchodząc w polityczny dialog z Kreonem, oddala się od samej siebie, że mówi męskim językiem, jest w kontekście kobiet zajmujących się polityką i wojną piętnowaniem. Antygona nie poświęca życia prawom bożym, wierze, które traktuje instrumentalnie, jako religię motłochu, lecz walczy o dumę swojego rodu

⁴ Elektra marzy o chwale wśród ludzi, którą przynieść ma zemsta rodowa: „«Patrzenie, o mili, na siostr tych postęпки, które dom ojca zbawiły wśród klęski, które swym wrogom, plującą w dostatku, życia nie szczędząc, śmierć dzielnie zadały. Te uczyć trzeba, te wspólnie szanować, tym w dni świąteczne na ludu zebraniach, za męstwo winny hołd oddać należy»” (Sofokles, 1951, s. 45).



(którego jest ostatnim przedstawicielem – wyłączając labilną Ismenę) oraz o własną wyższość rodową, o to, by nie poddać się narracji, jaką narzucała jej władza legitymizująca się troską o dobro ludu. Walczy z próbą sprowadzenia jej do sfery *oikos* będącej domeną niewolnika lub kobiety – obiektu biologicznego. Jest arystokratką, działa w obronie swego honoru i bez względu na konsekwencje pozostaje dumna, nawet umierając jak bohater homerycki – tęskniąc do swojego życia.

Niewątpliwie Antyгона niczym homerycki Achilles swoim działaniem wciąga otoczenie w wir zdarzeń⁵, Kreon pozostaje jedynie marionetką w grze, najpierw stanowczy, występuje przeciwko bogom i ich *dike*, żeby później, przeklęty przez własną żonę, zmiażdżony stratą najbliższych i poczuciem winy, uwierzyć w nieprzejednany los i rozpacz nad swoją marnością, pragnąc rychłej śmierci. Antyгона swym uporem przy posłużeniu się boskimi prawami sprowadza śmierć na siebie, swojego ukochanego Hajmona, jego matkę Eurydykę, swoją siostrę Ismenę, łamie żyjącego już według ziemskich praw Kreona. Już pierwsza scena dramatu zdradza, że bohaterka jest osobą nieugiętą, ignoruje uczucia swojej siostry, jej lęk, troskę, nie przejmując się tym, że wina spadnie również na nią. W trakcie tego sporu wypływa sedno całego konfliktu tragedii: „niczym, on [Kreon – przyp. K. Z.] nie ma nad moimi prawa” (Sofokles, 1975, s. 307). Mimo że Antyгона jest grecką kobietą epoki, w której powszechnie obowiązujące obyczaje sytuują jej płęć poza sferą publiczną, nieustępliwie zabiega o należyty szacunek i traktowanie z tytułu pochodzenia. W końcu w prostej linii wywodzi się od Kadmosa – króla i założyciela Teb. Rozmawiając z Kreonem, wszystkie kwestie wypowiada wyniosłe, nie krępuje się tym, że jest on mężczyzną, odrzuca skromność, uległość – cechy tradycyjnie przypisywane tamtejszym kobietom. Kreon mityguje ją: „tym nieprzystojna wyniosłość, którzy u innych w niewoli”, a nawet próbuje zastraszyć, przypominając: „żelazo najtwardsze wśród ognia gnie się i mimo swej twardości pęka”, oraz dodaje: „wiem też, że drobne wędzidło rumaki dzikie poskramia” (Sofokles, 1975, s. 320–321). Lęk o własny los jest jednak daleko poza jej zainteresowaniem, chociażby dlatego, że marzeniami jest już zatopiona w czeluściach Tartaru. Chce jedynie pięknej, chwalebnej śmierci: „potem zginę z chlubą” (Sofokles, 1975, s. 307) i dalej: „pozволь, bym ja wraz z moim zaślepieniem spojrzęła w oczy grozie; bo ta groza chlubnej mi śmierci przynigdy nie wydrze” (Sofokles, 1975, s. 308). W rozmowie z Kreonem *explicite* wyraża przyczyny swoich czynów: „a jednak skąd bym piękniejszą ja sławę uszczknęła, jako z brata pogrzebania?” (Sofokles, 1975, s. 321).

⁵ Analogicznie do fragmentu dotyczącego Achillesa: „Gniew, który wlewa się w bohatera, nie ogranicza się nawet do jego ciała, wprawia w ruch rozgałęziony splot działań w obydwu światach” (Sloterdijk, 2011, s. 14).



Zupełnie jak bohater homerycki niezłomna Antygona chce dla siebie szlachetnej śmierci, zgodnie ze swym pochodzeniem rodowym, nie będzie żyć jak służalec w domu swojego wroga i nigdy nie pozwoli sprowadzić się do takiej roli. Pragnie zasłynąć swoim czynem, wywyższyć się ponad tchórzy, którzy nie odważyli się zabrać głosu w sprawie. Każda riposta coraz wyraźniej uwypukla bezradność Kreona, a jego słowa w przeciwieństwie do jej nie mają mocy sprawczej. Przez zniecierpliwienie obnaża swą bezradność imperatywem: „u mnie nie będzie przewodzić kobieta” (Sofokles, 1975, s. 322). Ponownie wypływa istota kłótni, która ma nie tylko charakter osobisty, ale jest także ostateczną walką o uznanie ze strony Antygony oraz próbą zachowania męskości przez Kreona, żyjącego w świecie konwencji, przekonanego, że jeśli ona zdobędzie władzę, stanie się mężczyzną, zatem jemu jako podległemu przypadnie rola kobiety: „teraz przed drugim nie sroma się gwałtem, z czynu się chępli i nadto urąga. Lecz nie ja mężem, lecz ona by była, gdyby postępek ten jej uszedł płazem” (Sofokles, 1975, s. 321). Rozumowanie tym prostym schematem i żałosna, rozpaczliwa, bezskuteczna próba utrwalenia go są dla niego destruktywne. Z kolei dla Antygony – bohatera homeryckiego – prowadzenie przeciętnego życia czyjejs żony byłoby uwłaczające i uprzedmiotawiające, gdyż przede wszystkim musi być zapamiętana oraz obdarzona respektem i szacunkiem. Uważa, że z racji rodowodu należy się jej odpowiednia pozycja, bez żadnego skrępowania mówi o sobie: „patrzcie na księżną ostatnią z Teb królów, w ręce siepaczy ujętą, ile mąk ona, ile zniosła bólów za wierną służbę i świętą” (Sofokles, 1975, s. 336). Kolejny raz widać, że nie jest bogobojna, sama przypisuje sobie świętość, bez jakiegokolwiek lęku przed popełnieniem świętokradztwa. Powołuje się na prawa boskie nie tylko po to, by dostąpić władzy – lecz jak mogłaby nie powoływać się na nie, skoro właściwie są one jej prawami, wszak bogowie są jej bezpośrednimi przodkami, a ona ich prawowitym potomkiem, mówi o nich: „i wy, bogowie rodowi” (Sofokles, 1975, s. 336) lub dosadniej w innym tłumaczeniu: „i wy bogowie, praojce w rodzie” (Sofokles, 1875, s. 263).

Antygona od początku rozumiała przygniatający absurd wypełniający żywot jej ojca i matki, będącej zarazem jej babką, równie irracjonalna wydawała jej się ostateczna potyczka braci. Dlatego nawet jako „krucha kobieta” nie boi się stanąć twarzą w twarz z Kreonem, rozumie, że wszystko jest tymczasowe, a prawdziwe życie może zyskać, tylko jeśli dokona rzeczy wielkich i doniosłych, wszak „dla starożytnych heroizm nie był wcale subtelną postawą, lecz najbardziej witalnym ze wszystkich możliwych stanowisk wobec faktów życia. W ich oczach świat pozbawiony przejawów bohaterstwa byłby niczym” (Sloterdijk, 2011, s. 10). Dla Antygony osiągnięcie sławy dzięki heroicznemu wyborowi jest zatem jedynym sposobem nadania swej historii sensu i uczynienia życia doniosłym.

Tragedia Sofoklesa, mimo że tak odległa dziejowo, może być wciąż aktualną inspiracją do stawiania pytań o społeczną rolę i tożsamość człowieka, o czynniki, które je



determinują, oraz zdolność do wykraczania poza nie w sferze działania, mowy i myśli. Innymi słowy, należałoby podkreślić, że bunt Antygony ma charakter wymierzony przeciw prawu oraz będącemu jego fundamentem przekonaniu o niezmienności porządków natury i moralności. Ciekawe byłoby ukazanie instrumentalnego traktowania religii jako środka do osiągnięcia partykularnych celów z gruntu niereligijnych czy chociażby naświetlenie za Freudem i Sartre'em tego, do jakich konsekwencji prowadzi postawa bezrefleksyjnego podporządkowania autorytetowi.

Niekonwencjonalne odczytanie *Antygony* samo przez się rodzi pytanie o mitologizowanie zastanych norm i konwencji społecznych, które mogą prowadzić do absurdów będących skutkiem niedostrzeżenia tego, że dynamiczna rzeczywistość wspólnotowa zaczęła się na dobre z tymi normami i konwencjami rozmijać. Na tym tle samo równouprawnienie płci i poważny merytoryczny dyskurs na jego temat wydaje się warunkiem wstępnym do rzeczywistego, nie tylko ekonomicznego, lecz również społecznego i kulturowego, postępu. Dramat Sofoklesa pozostaje aktualny również w tym sensie, że dobitnie pokazuje, iż sztywna hierarchia wykluczająca równouprawnienie między innymi płci ze społecznego punktu widzenia prowadzi nie tylko do nierozstrzygalnych konfliktów, ale także do zaprzepaszczenia potencjału ludzi wrażliwych i odważnych, trwoniących energię na walkę o rzeczy z gruntu oczywiste. Bohaterka dramatu została wykluczona z życia publicznego, tak przecież ważnego dla Greków, ostatecznie ze względu na płeć. Mimo że tragedia powstała ponad dwa tysiące lat temu, nadal bywa, że dążenie do równouprawnienia płci jest postrzegane jako absurdalne i wiąże się z bezradnością w obliczu niemej mowy zsakralizowanej kulturowej przemocy, występującej pod płaszczyzną normalności bądź zdrowego rozsądku.

Bibliografia

- Arendt, H. (2000). *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka. Warszawa: Aletheia.
- Arystoteles (2001). *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska. [W:] *Dzieła wszystkie*, t. 5. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles (2001). *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz. [W:] *Dzieła wszystkie*, t. 6. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles (2001). *Retoryka*, przeł. L. Piotrowicz. [W:] *Dzieła wszystkie*, t. 6. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bates, C. A. (2016). *The Centrality of the Regime for Political Science*. Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Butle, J. (2010). *Żądanie Antygony. Rodzina między życiem a śmiercią*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Filonik, J. (2010). *Bunt i buntownicy w tragedii greckiej*. Warszawa: Instytut Filologii Klasycznej UW.
- Freud, S. (1998). *Przyszłość pewnego złudzenia*. [W:] *Pisma społeczne*, przeł. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.



- Gilligan, C. (2013). *Chodźcie z nami! Psychologia i opór*, przeł. S. Kowalski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Giraud-Teulon, A. (1884). *Początki rodziny. Stany społeczne poprzedzające ustrój patryjarchalny*. Warszawa: Księgarnia Ludwika Polaka.
- Hegel, G. W. F. (1969). *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman. Warszawa: PWN.
- Herodot (2005). *Dzieje*, przeł. S. Hammer. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kott, J. (1986). *Zjanie bogów. Szkice o tragedii greckiej*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Morawski, K. (1975). *Antologia tragedii greckiej*, red. St. Stabryła. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Nietzsche, F. (2001). *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszyński.
- Platon (2001). *Państwo, Prawa*, przeł. W. Witwicki. Kęty: Antyk.
- Sartre, J.-P. (1998). *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski. Warszawa: MUZA SA.
- Siemek, M. J. (2002). *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Sloterdijk, P. (2011). *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*, przeł. A. Żychliński. Warszawa: Scholar.
- Sofokles (1875). *Antyгона*. [W:] *Tragedie greckie*, przeł. Z. Węclewski. Poznań: Biblioteka Kórnicka.
- Sofokles (1951). *Elektra*. przeł. K. Morawski. Kraków: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.
- Sofokles (1975). *Antyгона*. [W:] *Antologia tragedii greckiej*, przeł. K. Morawski. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Sofokles (2004). *Edyp w Kolonie*, przeł. K. Morawski. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Środa, M. (2003). *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*. Warszawa: Aletheia.

Leo Strauss o kryzysie naszych czasów

Leo Strauss on the Crisis of Our Time

Abstract:

The aim of this article is to discuss and analyze two less known works by Leo Strauss, which are records of lectures he gave during the conference held on March 28–29, 1963 at the University of Detroit. Both texts, *The Crisis of Our Time* and *The Crisis of Political Philosophy*, were published the following year in a small collective monograph entitled *The Predicament of Modern Politics* edited by Harold J. Spaeth next to two other texts (by Charles E. Schutz and Anton Donoso) and the record of the discussion in which he participated with, among others, Russell Kirk. Both texts are unusual because they show Strauss not as a commentator of the great works of the past, but as a philosopher discussing the problems of the present day, of course in relation to fundamental problems of political philosophy.

Keywords: political philosophy, conservatism, Leo Strauss, crisis, modernity, democracy

Słowa kluczowe: filozofia polityczna, konserwatyzm, Leo Strauss, kryzys, nowoczesność, demokracja

Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest omówienie i analiza dwóch mniej znanych prac Leo Straussa, będących zapisami wykładów, jakie wygłosił w trakcie konferencji, która odbyła się w dniach 28–29 marca 1963 roku na Uniwersytecie w Detroit. Teksty pt. *The Crisis of Our Time* i *The Crisis of Political Philosophy* ukazały się w roku następnym w niewielkiej monografii zbiorowej pt. *The Predicament of Modern Politics* pod redakcją Harolda J. Spaetha obok dwóch innych tekstów (autorstwa Charlesa E. Schutza i Antona Donoso) i zapisu dyskusji, w której wziął udział m.in. Russell Kirk. Oba teksty są szczególne, ponieważ pokazują Straussa nie w roli komentatora wielkich dzieł przeszłości, ale filozofa dyskutującego problemy współczesności, oczywiście w odniesieniu do podstawowych problemów filozofii politycznej. Fragmenty obu tekstów zostały



przez Straussa wykorzystane w jego opublikowanej rok później książce *The City and Man* (1964) oraz w dużo późniejszym artykule *Political Philosophy and the Crisis of Our Time* (1972), ale w całości nie zostały nigdy przez niego samego ani jego uczniów przedrukowane w pracach zebranych, chociaż taki los spotkał wiele innych artykułów i rozdziałów¹. Fakt ten jest zastanawiający, tym bardziej że oba teksty są relatywnie rzadko, jeśli w ogóle, analizowane przez uczniów Straussa i ich uczniów. Wydaje się jednak, że oba teksty w najbardziej przystępnej formie wyjaśniają motywację Straussa stojącą za jego zwrotem ku historii filozofii politycznej. Co więcej, jeśli mielibyśmy wskazać jakieś jego prace, w których jest on najbliższy moralnemu oburzeniu, to na pewno należałoby do nich zaliczyć teksty obu wykładów. Nie mniej interesujący dla badacza jest kontekst, w którym oba teksty powstały i zostały wygłoszone.

* * *

Zrozumienie tekstów Leo Straussa, zwłaszcza tych, które są w istocie zapisami jego wykładów, nie jest zadaniem łatwym. Po emigracji do Stanów Zjednoczonych Strauss pisał i mówił po angielsku, ale można czasami odnieść wrażenie, że myślał po niemiecku, zarówno w dosłownym sensie, jak i w przenośni (Bartyzel, 2011, s. 217–241). Nie oznacza to, że słabo posługiwał się językiem angielskim, który znał równie dobrze, a może i lepiej, co kilka innych języków europejskich i klasycznych. Strauss wypracował sobie swój własny styl mówienia i pisania, którego nie widać w tekstach z okresu niemieckiego. W głównych pracach wydanych w Ameryce zdarza się Straussowi pisać niejasno, rzucać jakąś myśl, stosować skróty myślowe, coś sugerować, ale nie dopowiadać, niejednokrotnie stawiać hipotezę, ale nie przedstawiać za nią żadnej argumentacji. Często stosuje powtórzenia zarówno jakiejś myśli, jak i konkretnych słów w zdaniach po sobie następujących, co ma zapewne tworzyć wrażenie ciągu logicznego, jaki zachowuje jego wywód. Powtórzenie pełni jednak w jego pismach i wykładach głównie funkcję retoryczną. Ma utrzymywać uwagę słuchacza czy czytelnika, kierować ją na to, co najważniejsze, uspić znudzonych, zniechęcić niezainteresowanych. Muzyka powtórzenia może być nęcąca, trzeba przyznać. Zabiegi te może usprawiedliwiać fascynacja Straussa metodą pisarstwa ezoterycznego, której poświęcił odrębną książkę,

¹ Mam na myśli rozdziały w monografiach zbiorowych wydane ponownie w autorskich monografiach. Por. np. (Strauss, 1941, s. 37–91) opublikowane również w: (Strauss, 1952); (Strauss, 1962a, s. 49–70), ponownie w: (Strauss, 1968); (Strauss, 1962b, s. 302–327), ponownie w: (Strauss, 1968); (Strauss, 1963b, s. XI–LVI), ponownie w: (Strauss, 1968). Dwa przykłady przedruków tego typu nie z ręki samego Straussa: (Strauss, 1956, s. 415–425) przedrukowany pośmiertnie w: (Strauss, 1989a); (Strauss, 1937, s. 95–129) przedrukowany pośmiertnie w: (Strauss, Meier, 2013). Pomijam w tym wycieciu wstępy, przedmowy i opracowania poszczególnych filozofów z jego *Historii filozofii politycznej* (wydanej wspólnie z J. Cropseyem).



zapisując się w historii filozofii politycznej jako ten, który rozpropagował rozróżnienie na pisarstwo ezoteryczne i egzoteryczne (Strauss, 1952; por. Świącicki, 2014). Pytanie, na ile sam stosował tę metodę, pozostaje nierozstrzygnięte i stanowi przedmiot żywych dyskusji wśród badaczy jego myśli (Drury, 2009 [1988]; Altman, 2011; Walsh, 2012).

Większość tekstów Straussa to komentarze, w których rzadko odbiega on od głównego wątku, by odnieść się w jakiś sposób nie tyle do bieżącej rzeczywistości, ile do współczesności. Niektórzy czynią mu zarzut z tego powodu, twierdząc, że Strauss był wyabstrahowanym od rzeczywistości radykalnym konserwatystą, komentatorem, który w zaciszu gabinetu studiował wielkie księgi, ale nie był zupełnie zainteresowany tym, co dzieje się we współczesnym mu świecie (Wielomski, 2009). Taka opinia jest z gruntu fałszywa i krzywdząca. Poświadczają to zarówno archiwalia, wspomnienia najbliższych mu uczniów, jak i ukazujące się od niedawna wykłady i zapisy seminariów prowadzonych na Uniwersytecie Chicagowskim².

Istnieją jednak także teksty, które wprost zaprzeczają takiej interpretacji, pokazują Straussa jako filozofa politycznego, a nawet myśliciela politycznego, który wypowiada się o sprawach jak najbardziej aktualnych, a przy tym fundamentalnych. Pojawiają się w nich odniesienia do bieżących procesów i wydarzeń politycznych, do współczesnej nauki o polityce, do najbardziej trapiących ludzkość problemów³. Poddanie ich analizie umożliwia poszerzenie naszej wiedzy o dodatkowe aspekty dotyczące Straussa jako filozofa i myśliciela politycznego. Dodatkowo przedstawienie polskiemu czytelnikowi obu tekstów o *Kryzysie...* umożliwia przybliżenie Straussa, jakiego w Polsce słabiej znamy. Fragmenty jednego z tekstów, jako że Strauss przedrukował je w książce *The City and Man* (Strauss, 1964, s. 1–12; Strauss, 1972, s. 217–242), ukazały się po polsku kilka lat temu (Strauss, 2008). Nawet w bardzo dobrych polskich monografiach poświęconych temu filozofowi nie mówi się o nich zbyt wiele (Mordarski, 2007; Armada, 2012; por. Świącicki, 2012, s. 156–190).

² Mam tu na myśli projekt Leo Strauss Centre (przy University of Chicago) pt. *Leo Strauss Transcripts*. Warto dodać, że autor niniejszego artykułu przeprowadził w 2013 r. kwerendę w Leo Strauss Papers znajdujących się w Regenstein Library Uniwersytetu Chicagowskiego.

³ Jak piszą K. L. Deutsch i W. Nicgorski: „Strauss rzadko mówi w swoim imieniu i zazwyczaj przedstawia się jako komentator, który głównie skoncentrowany jest na odkryciu lub wyjaśnieniu nauczania jakiegoś filozofa z przeszłości. Czytelnikowi zostawia wyciągnięcie wniosków, nawet jeśli daje do tego pewne wskazówki. Kiedy Strauss mówi w swoim imieniu, powinniśmy jego wypowiedziom poświęcić należyłą uwagę i pozwolić im służyć za punkt wyjścia w poszukiwaniu prawdziwego rozumienia jego myśli” (Deutsch, Nicgorski, 1994, s. 6).

Kontekst

Jak już wspomniano, oba wykłady zostały wygłoszone na konferencji, która odbyła się na Uniwersytecie w Detroit, a jej pokłosiem jest książka. *The Predicament of Modern Politics* (1964). Jak czytamy w krótkim wstępie autorstwa jej redaktora, temat książki „koncentruje się na trzech fundamentalnych kwestiach, z jakimi mierzy się człowiek polityczny: negacja znaczenia rozważań moralnych w polityce, pomieszenie w obszarze jurysprudencki i ocernienie, jeśli nie otwarte zaprzeczenie znaczenia filozofii politycznych w rozwiązywaniu współczesnych problemów politycznych” (Spaeth, 1964, s. v)⁴. Celem uczestników konferencji było dokonanie krytycznej oceny behaviorizmu w nauce o polityce z perspektywy „tradycjonalistycznej”. W konferencji uczestniczyli oprócz Straussa: Charles E. Schutz (teoretyk polityki z Wayne State University), Anton Donoso (historyk i filozof prawa z University of Detroit), Harold J. Spaeth (politolog i prawnik z Michigan State University), Carl Merschel (nauczyciel z Monteith College), Julius Paul (politolog z Wayne State University), Edwin H. Rutkowski (dziekan wydziału politologii z University of Detroit), Peter J. Stanlis (znawca filozofii politycznej Edmunda Burke’a z University of Detroit), Charlotte Zimmerman (antropolożka z University of Detroit) oraz *last but not least* Russell Kirk (historyk i publicysta konserwatywny)⁵. Opublikowana w tym samym roku książka zawiera teksty Straussa, Schutza i Donosa oraz zapisy dyskusji po wystąpieniach dwóch ostatnich autorów⁶.

W 1963 roku Strauss był już uznanym badaczem, historykiem filozofii politycznej, autorem m.in. *On Tyranny* (1948), *Persecution and the Art of Writing* (1952), *Natural Right and History* (1953), *Thoughts on Machiavelli* (1958) i redaktorem (z J. Cropseyem) *History of Political Philosophy* (1963), które zbudowały i ugruntowały jego akademicki i intelektualny status na kontynencie amerykańskim. Rok później wydał pracę *The City and Man*, w której znalazły się fragmenty analizowanych wykładów, a w 1965 roku ukazała się przełożona na angielski, przedwojenna, napisana jeszcze w Niemczech, książka o Spinozie z nowym obszernym wstępem autobiograficznym, a także niemieckie wydanie jego książki o Hobbesie, również z nową przedmową (Strauss, 1965a; Strauss, 1965b).

Jeśli przyjąć za Ryszardem Mordarskim podział na trzy okresy twórczości Straussa, to oba wykłady o kryzysie przypadają na ostatni okres – lata 1954–1973 (Mordarski,

⁴ Harold J. Spaeth (zm. 2017) w późniejszym okresie życia porzucił politologiczne czy filozoficzno-polityczne zainteresowania, skupiając się jedynie na prawie, a konkretnie analizach decyzji sędziowskich, by w końcu zostać ekspertem w problematyce dotyczącej Sądu Najwyższego USA.

⁵ W tym gronie największymi postaciami tej konferencji byli bez wątpienia Kirk i Strauss.

⁶ Niestety zapis dyskusji obejmuje jedynie pytania do tekstów Schutza i Donoso. Interesujące dla badacza byłyby uwagi i pytania uczestników do wystąpień Straussa.



2007)⁷. W tym czasie miałby się on skupić niemal całkowicie na studiowaniu klasycznej filozofii greckiej, czego efektem były prace wydające się niczym więcej jak omówieniem i streszczeniem analizowanych autorów. Analizowane w niniejszym artykule wykłady Straussa nie wpisują się wprost w ten sposób ujęcia jego twórczości. Nie są one bowiem komentarzem do „wielkich ksiąg”, na których skupiał się w tym czasie. Można je raczej określić jako teksty programowe lub metodologiczne, ponieważ zawierają krytyczną diagnozę nowoczesności, przedstawiają alternatywę, przed którą stoi filozofia polityczna, a także ukazują drogę wyjścia z „kłopotliwej sytuacji”.

Z powodu braku źródeł na ten temat należy domniemywać, że Strauss był gościem honorowym konferencji. Organizatorzy zaprosili go z uwagi na wspomniany wyżej dorobek, który wpisywał się w konserwatywne dyskusje początku drugiej połowy wieku prowadzone w Stanach Zjednoczonych. Strauss był więc dla katolickiej widowni Uniwersytetu w Detroit filozofem politycznym poddającym krytyce nowoczesność, pozytywizm i historyzm, zwolennikiem teorii prawa naturalnego, krytykiem zmian dokonujących się w naukach społecznych, apologetą filozofii i tradycji klasycznej (zob. Strauss, 1969, s. 14). O szczególnej roli w trakcie konferencji może świadczyć to, że w opublikowanej wersji wykładów zabrakło zapisu dyskusji po jego wystąpieniach. Był też jedynym prelegentem, który wygłosił dwa wykłady – główny i podsumowujący – podczas tego spotkania.

Kryzys naszych czasów

Tematem obu wystąpień Straussa był kryzys, kryzys naszych czasów oraz kryzys filozofii politycznej. Przekaz medialny, jaki do nas dociera, przemawia za uznaniem polityki za jeden długi ciąg kryzysów. Strauss widzi te małe kryzysy jako część pewnej całości, którą jest „kryzys naszych czasów”. Kryzys ten może być utożsamiany ze współczesną sytuacją, w jakiej znalazł się Zachód: „W 1913 r. Zachód – a właściwie to państwo [Stany Zjednoczone – Ł. Ś.] razem z Wielką Brytanią i Niemcami – mogło stanowić prawo dla reszty świata bez jednego wystrzału. Przez co najmniej pół stulecia Zachód kontrolował

⁷ Pozostałe okresy to: okres pierwszy (do 1938 r.), poprzedzający wyjazd do USA, w którym powstają prace Straussa o Spinozie, Hobbesie, Majmonidesie i średniowiecznej filozofii arabskiej, pisane zgodnie z obowiązującymi konwencjami akademickimi i powszechnie uznawane przez środowisko naukowe za ważne studia badawcze; okres drugi (od 1938 do 1954 r.), w którym Strauss pisze najsłynniejsze „amerykańskie” książki, takie jak: *O tyranii*, *Prawo naturalne wobec historii* oraz *Prześladowanie i sztuka pisania*. Okres ten, zdaniem Mordarskiego, uwarunkowują takie elementy myśli Straussa jak: teza o pisarstwie ezoterycznym, spór starożytnych z nowożytnymi, krytyka współczesnych nauk politycznych. Powstają wówczas pogłębione analizy filozofów nowożytnych, a twórczość ta uznawana jest w świecie nauki za „kontrowersyjną”, ponieważ jest pisana „z pozycji gniewnej wyższości i moralnego oburzenia” (Mordarski, 2007, s. 12–14).



z łatwością cały glob. Dzisiaj, jakże dalej od panowania nad całym globem, przetrwanie Zachodu jest bardziej niż kiedykolwiek zagrożone przez Wschód” (Strauss, 2017a, s. 57). Gdy Strauss pisał te słowa, Zachód w oczywisty sposób był politycznie i militarnie zagrożony przez komunistyczny Wschód, ale kryzys Zachodu jest dla niego zjawiskiem bardziej dogłębnym, nieograniczającym się do bieżącej polityki. W konserwatywnym polu krytyki rzeczywistości mieszczą się zjawiska wykraczające poza wąsko zakreśloną sferę polityczności (por. Święcicki, 2015b, s. 29–44). Nie chodzi więc Straussowi jedynie o upadek Zachodu w znaczeniu osłabienia jego potęgi politycznej, wojskowej czy ekonomicznej. To osłabienie uznaje za jak najbardziej oczywiste, rzutujące nawet na przetrwanie Zachodu. Niemniej jednak odróżnia kryzys w znaczeniu politycznym, militarnym czy gospodarczym od kryzysu w sferze ducha: „Jakkolwiek zmniejszyła się potęga Zachodu, jakkolwiek wielkie mogą być zagrożenia dla Zachodu, jego zmierzch, to zagrożenie – powiedzmy, porażka i destrukcja Zachodu – nie dowiodłyby z konieczności, że Zachód jest w kryzysie” (Strauss, 2017a, s. 57). Straussowi chodzi o kryzys duchowy, w jakim znalazła się cała cywilizacja zachodnia i którego źródła znajdują się pod powierzchnią obserwowalnych zdarzeń.

W tym kontekście punktem odniesienia dla Straussa jest wielki prorok upadku Zachodu – Oswald Spengler. Niemiecki konserwatysta, zdaniem autora *Prawa naturalnego i historii*, poprawnie zdiagnozował koniec wyjątkowości zachodniej kultury: „Zachód był dla niego kulturą wszechstronną, jedyną kulturą, która podbiła ziemię [...] jedyną kulturą otwartą na inne kultury [...] jedyną kulturą, która osiągnęła pełną świadomość kultury jako takiej [...] osiągnęła pełną samoświadomość, [a tym samym zarazem] jest ostatnią kulturą” (Strauss, 2017, s. 57). W tej heglistowskiej wizji „sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu”, ale dla Straussa źródła kryzysu naszych czasów nie są historiozoficzne.

Źródłem kryzysu jest zwątpienie Zachodu w jego cel: „Zachód był niegdyś pewien swego celu, celu, który jednoczył wszystkich ludzi. Miał tym samym jasną wizję swej przyszłości jako przyszłości ludzkości. Nie ma już tej pewności i tej jasności” (Strauss, 2017a, s. 57). Celem tym było „społeczeństwo uniwersalne, złożone z równych sobie narodów tworzonych przez wolnych i równych sobie mężczyzn i kobiet, które będą mogły w pełni rozwijać swoją siłę produkcji dzięki nauce” (Strauss, 2017a, s. 56). Była to oświeceniowa wizja, wyrażona chociażby w liberalno-pacyfistycznych i uniwersalistycznych deklaracjach czasu I i II wojny światowej. Wizja na poły utopijna, gdyż zakładająca powstanie powszechnego, sprawiedliwego i dostatniego społeczeństwa, wolnego od wojen, w którym „nikt nie będzie miał powodu targnąć się na innych ludzi” (Strauss, 2017a, s. 56).

Poważnym problemem dla Zachodu okazał się Wschód, który rzucił mu wyzwanie i przyczynił się do zatracenia jego pewności. Komunizm jawił się jako janusowe



oblicze zachodniego liberalizmu, inna wersja nowożytnego projektu, który dąży do tego samego celu, ale innymi drogami. Marksistowska ideologia obiecywała, że „zwycięstwo komunizmu będzie zupełnym zwycięstwem Zachodu, syntezy przekraczającej narodowe granice brytyjskiego przemysłu, francuskiej rewolucji, niemieckiej filozofii, nad Wschodem” (Strauss, 2017a, s. 57). Komunizm niósł za sobą obietnicę budowy idealnego porządku społecznego, dlatego ludziom na Zachodzie „wydawało się, że komunizm był jedynie ruchem paralelnym do ruchu zachodniego; jak gdyby był nieco niecierpliwym, nieokrzesanym, nieobliczalnym bliźniakiem, który musi stać się dojrzały, cierpliwy i łagodny” (Strauss, 2017a, s. 58). W istocie, jak pisze Strauss, był niczym więcej jak „żelazne rządy tyrańskie, które osłabia lub potęguje strach przed pałacowymi rewolucjami” (Strauss, 2017a, s. 59).

Dopiero z czasem stało się jasne, że zwycięstwo komunizmu nie byłoby zwycięstwem projektu filozoficznego równorzędnego z zachodnim, ale zwycięstwem najbardziej ekstremalnej formy wschodniego despotyzmu. Między komunizmem a tym, co niesie za sobą Zachód, „istnieje nie tylko różnica stopnia, ale także rodzaju” (Strauss, 2017a, s. 59). Nie sposób jednak jej ująć w kategoriach dostarczonych przez nowożytny projekt, gdyż dotyczy wyboru środków, czyli tak naprawdę moralności. Jak pisze Strauss: „wydawało się, że wystarczy powiedzieć, że o ile zachodni ruch zgadza się z komunizmem co do celu, jakim jest powszechne dostatnie społeczeństwo wolnych i równych mężczyzn i kobiet, o tyle różni je sposób osiągnięcia tego celu. Dla komunizmu cel – powszechne dobro całej rasy ludzkiej, jego najświętszy cel – usprawiedliwia wszystkie środki” (Strauss, 2017a, s. 58).

Dla Straussa komunizm był utopijny, ponieważ opierał się na wierze w możliwość zmiany natury ludzkiej, w możliwość jej kształtowania zgodnie z ideologicznymi założeniami. Budowa idealnego porządku społecznego okazała się niemożliwa, ponieważ nie da się „usunąć zła, jakie tkwi w człowieku”. Dlatego więc, „jak długo istnieją ludzie, będzie istnieć złośliwość, zawiść i nienawiść, a zatem nie może istnieć społeczeństwo, które nie musiałoby odwoływać się do środków przymusu” (Strauss, 1969, s. 9–10). Jest to refleksja, która w wystąpieniu Straussa zdaje się w równym stopniu odnosić do Zachodu i Wschodu.

Strauss nie neguje wyjątkowości Zachodu, ale też – co warte odnotowania – nie rozwodzi się nad jego osiągnięciami. Choć czytamy go dziś jako duchowego ojca neo-konserwatyizmu amerykańskiego, nie znajdziemy w jego wykładzie ani jednego zdania żalu nad słabnącym światem zachodnim (por. Wielomski, 2012, s. 3–22). Przyznając rację Spenglerowi, nie staje się jego duchowym spadkobiercą rozpaczającym nad upadkiem zastanej rzeczywistości. Postrzega on deklinizm niemieckiego pesymisty kulturowego raczej ze świadomością ograniczeń zasklepionego w jaskini opinii myślenia historycystycznego. W przewadze Zachodu nad innymi kulturami widzi bowiem



(pyrrusowe) zwycięstwo „projektu nowożytnego” (Święcicki, 2015a, s. 270 i nast.). Wspomniana wyżej utopijna wizja świata jest częścią tego projektu wypracowanego starannie przez nowożytną filozofię. Jako duchowy spadkobierca tradycji klasycznej filozofii politycznej Strauss wolny jest od współczucia dla nowożytników.

Kryzys Zachodu ma zatem swoje źródła w kryzysie idei. Projekt nowożytny powstał w oczywistej dla Straussa opozycji do klasycznej filozofii politycznej. Jako produkt nowożytnej filozofii doprowadził jego zdaniem do dezintegracji filozofii politycznej jako idei. W konsekwencji filozofia polityczna została praktycznie zniszczona, stając się niczym więcej jak mitem lub ideologią nie tylko dla zwykłych ludzi, ale nawet dla politologów. Przyczyną upadku filozofii politycznej jest jej podporządkowanie czemuś, co można nazwać racjonalizmem instrumentalnym (choć sam Strauss tego terminu nie używa). Filozofia nowożytna w przeciwieństwie do starożytnej nie była już autoteliczna, zorientowana na poznawanie prawdy dla samej prawdy, lecz instrumentalna – poznawanie prawdy o rzeczywistości miało służyć zewnętrznym wobec niej celom: „Używając pięknej frazy Bacona, miała przynosić ulgę doli człowieka. Miała być kultywowana dla dobra ludzkiej potęgi. Miała mu umożliwić zostanie panem i właścicielem natury na drodze jej intelektualnego podboju” (Strauss, 2017a, s. 58). Chodziło zatem o zawłaszczenie natury i jej całkowite podporządkowanie. Natura miała być jedynie materią, która sama z siebie nie ma żadnej wartości, a wartość jest jej nadawana w akcie twórczym człowieka.

Jedną z cech charakterystycznych dla filozofii nowożytnej jest zdaniem Straussa wiara w postęp. Konsekwencją rozwoju nauki muszą być nie tylko zmiany w dziedzinie materii, ale także w sferze duchowej. Nieskończonemu postępowi miały według nowożytnego projektu podlegać nie tylko nauki przyrodnicze, ale także społeczeństwo i jego światopogląd. Zastane instytucje społeczne należało znieść i zastąpić nowymi, które utworzą nowy rodzaj społeczeństwa. Miejsce społeczeństwa partykularnego, zamkniętego, miało zająć społeczeństwo uniwersalne, otwarte. Skojarzenie tej wizji z koncepcjami Karla Poppera nie będzie przypadkowe (Popper, 2010). Progresywne społeczeństwo buduje dobrobyt, zapewnia wolność i sprawiedliwość wszystkim jednostkom dzięki instytucjom, a nie edukacji i kształtowaniu charakterów. Instytucje te podlegają postępowi, co pozwala na ich zastępowanie, jeśli nie służą społeczeństwu.

Jednak ów postęp zdaniem Straussa okazał się niemożliwy. W sytuacji, w której na arenie występowały dwie alternatywne wizje rzeczywistości społeczno-politycznej, traktowane przez niektórych na Zachodzie jako równorzędne, siłą faktyczności liberalizm został zmuszony do zaakceptowania – przynajmniej tymczasowo – społeczeństwa partykularnego.



Kryzys demokracji liberalnej

Sceptycyzm Straussa wobec logiki postępu również w świecie polityki determinuje jego stosunek do współczesnej demokracji liberalnej. Zanim przejdziemy do omówienia tej kwestii, ustalmy, jak filozof rozumie ten rodzaj porządku politycznego. Otóż określa go jako ustrój, w którym ograniczony rząd odpowiada przed rządzonymi oraz występuje rozróżnienie sfery prywatnej i publicznej. Poszanowanie sfery prywatnej obejmuje jego zdaniem również swobodę działania i myśli. Jest to oczywiście ujęcie modelowe, swoisty typ idealny, którego rzeczywiste spełnienie jest kwestią odrębną. Jak zauważa Strauss, ustrój ten wcale nie podporządkowuje się logice postępu, nie ewoluje w pożądanym kierunku, a raczej ulega współcześnie istotnej degeneracji, dlatego możemy mówić o kryzysie demokracji liberalnej. Na pierwszym miejscu jako zagrożenie dla liberalnej demokracji wymienia oddzielenie prawa od moralności: „projekt nowoczesności [...] zakładał, iż udoskonalenie społeczeństwa zależy w decydującym stopniu od instytucji, politycznych czy ekonomicznych, a nie od ukształtowania charakterów. Skutkiem tego poglądu było proste oddzielenie – jako odmienne od rozróżnienia – prawa i moralności. Ponad prawem pozytywnym istnieje sfera oświecenia, czyli czysto teoretycznej edukacji w przeciwieństwie do edukacji moralnej czy kształtowania charakteru” (Strauss, 2017a, s. 60).

Konsekwencją oddzielenia prawa od moralności jest zwycięstwo pozytywistycznej filozofii prawa, która prowadzi do powstania prawa składającego się z reguł formalnych, pozbawionych odniesienia do jakiegokolwiek wyższego standardu. Każde prawo, rozumiane jako liberalna gwarancja, nie jest odtąd absolutne: może zostać zniesione, jeśli tylko spełniona zostanie stosowna formalna procedura. Strauss na przykładzie znanej zasady „mój dom jest moją twierdzą” zdaje się wyjaśniać sens współczesnego prawa. Nie opiera się ono już na prawnonaturalnych zasadach, które były nienaruszalne, lecz na czysto pozytywnym prawie, które nie tylko może zostać zmienione, ale też jego stosowanie jest pozbawione j odniesień do ponadprawnej rzeczywistości, konkretnie do moralności.

Co do istoty żyjemy więc zdaniem Straussa w świecie, którego podwaliny położył Thomas Hobbes. O ile jednak w jego wizji na czele państwa stał absolutny suweren, o tyle współcześnie suwerenem są jednostki: „Hobbes, co oczywiste, nie był zwykłym absolutystą, który wielił Nerona i tego typu ludzi. Hobbes chciał mieć oświeconych, absolutnych suwerenów, «oświeconych despotów», jak zaczęto ich nazywać. Ale cała ta konstrukcja polegała na tym, że zapewniała jedynie możliwość czy też konieczność despotyzmu. Oświecony charakter despoty pozostał jedynie kwestią nadziei. [...] To oczywiste, że świadoma jednostka tworzy tę samą trudność, co Hobbesowski oświecony despota” (Strauss, 2017a, s. 60).



Tym, co łączy oba ustroje, jest to, że obu suwerenów nie można pociągnąć do odpowiedzialności. W jednym i drugim przypadku suwerenna jednostka nie kieruje się sumieniem, przed nikim nie odpowiada. Taka ontologiczna analiza dwóch koncepcji politycznych pozwala Straussowi przeciwstawić demokrację liberalną w jej wersji idealnej demokracji liberalnej, jaką widzi i obserwuje. Prowadzi go to do konkluzji, że współczesności bliżej do absolutnej formy ustrojowej rozumianej jako zaprzeczenie demokracji liberalnej.

Model Hobbesowski, jak i liberalny nie kładą nacisku na to, co kluczowe według klasycznej filozofii politycznej – na edukację i kształtowanie charakterów. Pozostawionych samopas jednostek (czy to w skali masowej, czy to jednego suwerena) nikt i nic nie musi skłaniać do kierowania się nakazami sumienia. Będą zatem bardziej skłonne do kierowania się swymi namiętnościami i popędami. Pozbawienie ustroju politycznego edukacji moralnej prowadzi więc zdaniem Straussa do zmiany, którą można nazwać „upadkiem demokracji liberalnej do postaci permissywnego egalitaryzmu” (Strauss, 2017a, s. 60). Zadekretowana zostaje równość wszystkich ludzi na minimalnym, najniższym, zwierzęcym wręcz poziomie, co prowadzi do ogólnego przyzwolenia na wszelkie działania niemoralne.

Prawdziwy sens demokracji liberalnej sprowadza się nie do samych instytucji, które się na nią składają. Jej istotą jest dobry obywatel, świadoma jednostka, która będzie ograniczona i kierowana przez sumienie. Czym różni się według Straussa człowiek kierujący się sumieniem od człowieka, który kieruje się popędami? Ten pierwszy gotów jest położyć na szali swoje życie za coś, co postrzega jako słuszne. Drugi natomiast nie jest zupełnie do tego zdolny. Strauss wyraża tę myśl w ostrych słowach: „Człowiek, który chce zaspokajać swoje popędy, nie ma żadnej intencji, by poświęcić swe życie, a więc także swoje popędy, dla zaspokojenia swych popędów. Na tym polega moralny upadek, który się dokonał” (Strauss, 2017a, s. 60).

Upadek demokracji liberalnej do postaci permissywnego egalitaryzmu, w którym człowiek skupia się jedynie na zaspokajaniu swoich popędów, doprowadził do przemiany w pojmowaniu kultury. Pojęcie kultury, niegdyś określane w sposób wartościujący dodatnio, utożsamiane z tym, co wysokie, z tym, co cywilizowane, stało się pojęciem opisowym, neutralnym aksjologicznie, niemal technicznym. Stosowane w liczbie mnogiej w odniesieniu do praktyk i zjawisk wcześniej uznawanych wręcz za patologiczne zatraciło definitywnie swój pierwotny sens. Utracony został zatem swoisty kompas moralny pozwalający odróżnić to, co aprobowane, od tego, co powinno być potępione. Szerokie rozumienie pojęcia kultury doprowadziło do permissywnego egalitaryzmu w postrzeganiu zachowań społecznych.

Sposób wypowiedzi Straussa na temat demokracji liberalnej należy ocenić jako co najmniej nieprecyzyjny, mglisty i pełen niedomówień. Jeśli do jego pisarstwa mie-



libyśmy odnosić standardy lektury tekstów filozoficznych, jakie on sam przyjmował, ten niejasny styl wypowiedzi, dotyczący, jakby nie było, swoistej ortodoksji czasów nam współczesnych, wymaga zastanowienia. Zestawienie demokracji liberalnej z absolutyzmem Hobbesa nie oznacza, że demokracja liberalna wyrodziła się czy też uległa zdegenerowaniu w czasach najnowszych. Rozważania Straussa należy raczej rozpatrywać w świetle całości jego dorobku. W swojej interpretacji Hobbesa Strauss przypisuje mu – na przekór dominującym interpretacjom – ojcostwo nowożytnego liberalizmu. Demokracja liberalna zakłada zatem istnienie krytykowanego przez Straussa projektu nowożytnego.

Strauss stoi więc przed fundamentalnym dylematem. Odrzucenie nowoczesności pociąga za sobą odrzucenie liberalnej demokracji. Taka próba była już podejmowana w historii pod wpływem tego, co on sam nazywa trzecią falą nowożytności, i zakończyła się tragicznie (Strauss, 1989b, s. 98). Ponieważ jednak nowoczesność i tak zmierza ku upadkowi, czy wręcz jest tożsama z upadkiem moralnym, należy zapytać, czy nie warto odrzucić także demokracji liberalnej. Być może Strauss wybiera mniejsze zło, jakim jest zachowanie demokracji, z obawy przed gorszym, jakim jest tyrania. Jeśli jednak rozpatrywać jego uwagi w kategoriach oceny absolutnej, gdzie nie ma miejsca na wybory taktyczne, przed zarzutem bycia wrogiem demokracji liberalnej ratuje Straussa jego próba redefinicji tej formy ustrojowej. Można powiedzieć, że przyjmuje on dość minimalistyczne ujęcie demokracji liberalnej: brak arbitralności władzy oraz wolność sfery prywatnej. Rzuca się tu w oczy oczywisty brak elementu demokratycznego: demokracja sama w sobie nie może być ustrojem cenionym przez filozofa politycznego (Piekarski, 2009, s. 208–223). Z kolei poszanowanie wolności w sferze prywatnej odnosi się do wolności, jaką może uzyskać filozofia polityczna w ramach istniejącego porządku politycznego, po to by pozostać niezagrożoną przez – z jednej strony – wspomnianą arbitralną władzę, z drugiej – przez ortodoksję, jaka panuje w danym czasie.

Kryzys filozofii politycznej

Kryzys naszych czasów wziął się z kryzysu idei i dlatego jest dla Straussa tożsamy z kryzysem filozofii politycznej. Filozofia polityczna stała się mitem lub ideologią, tzn. „nauczaniem nie lepszym pod względem prawdy i sprawiedliwości od jakiegokolwiek innego spośród niezliczonych ideologii” (Strauss, 2017a, s. 61). Filozofia polityczna straciła swoje oryginalne znaczenie. Zatracony został jej sens, cel, nawet utożsamienie z nauką, które było oczywiste dla starożytnych. Nie ma już jednej filozofii politycznej, a są jedynie różne filozofie polityczne, które rozumiemy synonimicznie do ideologii politycznych.



Filozofie polityczne to obecnie poszczególne stanowiska, opinie, poglądy konkretnych filozofów. Miejsce filozofii politycznej zostało zajęte przez historię filozofii politycznej. Taka zamiana oznacza, twierdzi Strauss, że filozofię polityczną, która rości sobie prawo do bycia prawdziwą, w której chodzi o uzyskanie prawdy o życiu politycznym, zastępuje „przegląd błędów”. Ponieważ rzeczywistość nie znosi próżni, dlatego miejsce filozofii politycznej zajmuje nauka, która podważa rację bytu filozofii politycznej, czyli logika: „To, co na razie jest tolerowane pod nazwą ‘historii filozofii politycznej’, znajdzie swoje miejsce w schemacie badań i nauczania w przypisach do tych rozdziałów w podręcznikach logiki, które zajmują się rozróżnieniem sądów opisowych i sądów wartościujących. Takie przypisy dostarczą powolnym uczniom przykładów mylnego przejścia, od którego zależy istnienie filozofii politycznej, przejścia od sądów opisowych do sądów wartościujących. Dostarczą przykładów z Platona, Arystotelesa, Locke’a, Hume’a czy Rousseau i pokażą, kiedy i gdzie ci słynni ludzie popełnili gafy, których dziś uniknąłby każdy dziesięciolatek” (Strauss, 2017a, s. 63).

Deprecjacja filozofii politycznej wynika z oczyszczenia nauki z wszelkiej aksjologii, z wszelkiego wartościowania. Wyrzucenie wartości poza nawias rozważań uderzyło jednak w podstawy samej filozofii. Otworzyło bowiem drogę neutralności aksjologicznej, tożsamej w praktyce, zdaniem Straussa, z relatywizmem. Narzędziem, które doprowadziło to tego moralnego wyjałowienia, było rozróżnienie między faktami i wartościami: „To jest właśnie sedno współczesnej nauki, współczesnej nauki społecznej, jaka ostatecznie powstała w ciągu życia ostatnich dwóch pokoleń: rozróżnienie między faktami i wartościami, które zakłada, że żadne rozróżnienie między dobrymi i złymi wartościami nie jest racjonalnie możliwe. Jakikolwiek cel da się obronić jak każdy inny. Z punktu widzenia rozumu wszystkie wartości są równe” (Strauss, 2017a, s. 62).

Strauss powraca tu niejako do tez wyrażonych w swojej najbardziej znanej pracy, jaką jest *Natural Right and History*, gdzie padają wymowne i znane słowa dotyczące skutków odrzucenia prawa naturalnego (Strauss, 1969, s. 10–11). Jeśli nie możemy odróżnić dobra od zła, nie możemy dokonać moralnej dystynkcji między społecznością ludożerców a społeczeństwem cywilizowanym. Ta niezdolność wydaje się ograniczać na szczęście do przedstawicieli świata nauki. Strauss w swoim *opus magnum* przywołuje jako drastyczny przykład przedwojenne wypowiedzi Hansa Kelsena, znanego przedstawiciela nowej formy pozytywizmu prawniczego, tj. normatywizmu, który przypisywał pojęcie porządku zarówno ustrojom despotycznym, jak i tym, w których obowiązuje porządek prawny. Współczesne nauki społeczne, twierdzi Strauss, są niezdolne do wyrażenia twierdzeń wartościujących i co więcej – nie widzą w tym żadnego problemu.

Inna jest jednak perspektywa zwykłego człowieka, który zupełnie zdaje się nie podzielać tego typu założeń, które wyznają przedstawiciele nauk społecznych. Obrazowo



problem ten Strauss przedstawił w swoim wcześniejszym tekście, pisząc o „człowieku z Missouri” jako wcieleniu „empirycznego ducha”. Nie chodzi przy tym o osobę, która podzielałaby empiryzm jako stanowisko filozoficzne. Człowiek z Missouri to *everyman*, ktoś, kto postrzega rzeczywistość na sposób potoczny, „na chłopski rozum”, jak byśmy to w naszym języku ujęli. Pisze o nim Strauss w ten sposób: „Taki człowiek, jak każdy, kto jest przy zdrowych zmysłach i którego wzrok nie zawodzi, jest w stanie samodzielnie obserwować rzeczy i ludzi takimi, jakie one są, i wiedzieć, co czują jego sąsiedzi. Za pewnik bierze on to, że żyje z innymi różnymi ludźmi w tym samym świecie i że skoro są oni ludźmi, to w jakiś sposób nawzajem się rozumieją. Wie, że gdyby tak nie było, życie polityczne nie byłoby w ogóle możliwe. Jeśli ktoś zaproponowałby mu spekulacje oparte na pozazmysłowym postrzeganiu, odwróciłby się od niego mniej lub bardziej grzecznie” (Strauss, 2017c, s. 82).

W wykładzie o kryzysie naszych czasów człowiek z Missouri to po prostu zwykły obywatel, który „[...] nie rozróżnia faktów i wartości. Jest równie pewny tego, że może rozsądnie rozróżnić dobro od zła, sprawiedliwość od niesprawiedliwości, jak tego, że może rozróżnić prawdę od fałszu, czy też wydawać tak zwane rzeczowe oświadczenia. Rozróżnienie faktów i wartości jest obce temu, jak obywatel rozumie sprawy polityczne” (Strauss, 2017a, s. 62).

Rozróżnienie faktów i wartości jest cechą charakterystyczną naukowego myślenia. Pozostaje jednak obce myśleniu przednaukowemu. Zdaniem Straussa nauki społeczne odrzucają w całości myślenie przednaukowe, ponieważ według jej przedstawicieli wiedza przednaukowa nie jest prawdziwa albo w najlepszym razie nie da się jej oddzielić od uprzedzeń i przesądów. W konsekwencji za konieczne uznaje się zerwanie z wiedzą przednaukową w ogóle.

Strauss okazuje się adwokatem przednaukowego, zdroworozsądkowego myślenia. Nauka społeczna musi rozumieć sprawy polityczne na sposób, w jaki są one rozumiane przez polityka czy obywatela. Nie jest to oczywiście całość i główny sens przedsięwzięcia naukowego, ale jedynie swego rodzaju warunek wstępny podjęcia badań. „Musimy zrozumieć przednaukowe, zdroworozsądkowe rozumienie spraw politycznych, jakie cechuje obywatela, zanim naprawdę będziemy w stanie zrozumieć, co oznacza wywołana przez naukowe rozumienie zmiana” (Strauss, 2017a, s. 63).

Wiedza naukowa nie jest zdaniem Straussa samowystarczalna, ponieważ nie jest w stanie ustanowić i potwierdzić siebie samej. Musi opierać się na założeniach nienaukowych, pochodzących spoza obszaru nauki. Nauka zakłada pewną wiedzę aprioryczną, przyjmowaną z góry, a więc wiedzę przednaukową, która nie ginie w momencie rozpoczęcia myślenia naukowego, ale pozostaje w nim obecna przez cały czas. W tym sensie naukowa wiedza okazuje się wtórna w stosunku do pierwotnych założeń. Strauss wyjaśnia to na pewnym obrazowym przykładzie: „Jeśli wydział socjologii wysyła



kogoś, by przeprowadził wywiady z ludźmi, uczy się go różnych rzeczy, otrzymuje on określone bardzo szczegółowe instrukcje. Ale jednej rzeczy mu się nie mówi: zadawaj swoje pytania ludziom, istotom ludzkim, a nie psom, drzewom, kotom itd. Co więcej, nie mówi mu się, jak ma odróżnić ludzi od psów. Ta wiedza jest z góry założona. Ona nigdy się nie zmienia, nie zostanie wysubtelniona, nie wpłynie na nią nic, czego uczy się go na zajęciach z socjologii” (Strauss, 2017a, s. 62).

Przywrócenie znaczenia przednaukowemu rozumieniu spraw politycznych powinno się zdaniem Straussa dokonać poprzez powrót do klasycznej filozofii politycznej. Ów powrót i związane z nim trudności są tematem drugiego wykładu, będącego rozwinięciem *Kryzysu naszych czasów*. Wyjście z kryzysu filozofii politycznej, a tym samym z kryzysu naszych czasów widzi Strauss w powrocie do klasycznej filozofii politycznej, a tym samym do Arystotelesa. Tym, co skłania go do rozpoczęcia owego powrotu od autora *Polityki*, jest nie tylko fakt, że jest to powrót do korzeni, powrót do w pełni wypracowanej klasycznej filozofii politycznej, ale również to, że u Arystotelesa można znaleźć przednaukowe rozumienie spraw politycznych, które współcześnie zostało przez większość badaczy zatraczone za sprawą dominacji rozróżnienia na fakty i wartości. Zdaniem Straussa rozróżnienie na fakty i wartości jest istotą współczesnych nauk społecznych, które unikają nazywania określonych zachowań i zjawisk dobrymi lub złymi.

Przednaukowe, zdroworoządkowe pojmowanie spraw politycznych pozwala badaczom zrozumieć, że przedmiot ich badań jest nierozłącznie związany z życiem samego badacza, który nie może stanąć w pełni obiektywnie, niczym zewnętrzny obserwator, obok przedmiotu swych badań (społeczeństwo, polityka, państwo itd.). Strauss odrzuca założenie dotyczące rozróżnienia faktów i wartości w kontekście swojej krytyki pozytywizmu i historycyzmu. Oba te stanowiska mają szczególne podejście do kwestii tzw. odróżnienia faktów od wartości. O ile pozytywizm zakłada, że wszystkie twierdzenia dotyczące wartości są w istocie subiektywnymi przekonaniem, a przez to nie można ich brać pod uwagę, o tyle historycyzm dąży do zniesienia samego odróżnienia faktów od wartości – wszystkie wartości są historycznie uwarunkowane, a przez to zmienne, zatem nie ma uniwersalnego, prawdziwego zbioru wartości, do których można się odwołać.

Wybór Arystotelesa jako temat wykładu dotyczącego powrotu do klasycznej filozofii politycznej mógł pod wieloma względami wydać się zapowiedzią antykwarycznych rozważań lub deklaracją fundamentalisty. Strauss już na początku pierwszego wykładu wydaje się tego świadomy, dlatego mówi: „Nie mogę zacząć od przesłanek, co do których panuje zgoda jedynie wśród naprawdę niewielkiej mniejszości” (Strauss, 2017a, s. 56). Miał świadomość, że przemawia w istocie do wąskiego, w żadnym razie niereprezentatywnego grona, w mniejszym lub większym stopniu związanego ze środowiskiem



katolickim⁸. Przemawiał jednak do członków tego samego obozu, by odwołać się do metafory przez niego samego zarysowanej dekadę wcześniej⁹.

Przewyciężenie kryzysu może się dokonać jedynie poprzez rehabilitację filozofii politycznej, a początkiem owej rehabilitacji ma być odrzucenie przekonania przyjmowanego przez współczesną naukę, że filozofia polityczna Arystotelesa została skutecznie obalona i powrót do jej twierdzeń i założeń jest niemożliwy. Odrzucenie owego przekonania musi się dokonać poprzez zrozumienie procesu, który doprowadził do odrzucenia możliwości filozofii politycznej jako takiej. Trzeba zatem powrócić, twierdzi Strauss, do początku nowożytnej nauki politycznej, do momentu, kiedy nie zaistniał jeszcze destrukcyjny wpływ pozytywizmu i historycyzmu: „Musimy wrócić do tego momentu, od którego zaczęło się zniszczenie filozofii politycznej, do początków nowożytnej filozofii politycznej, gdy filozofia nowożytna wciąż musiała walczyć przeciwko starszemu rodzajowi filozofii politycznej, klasycznej filozofii politycznej, filozofii politycznej zapoczątkowanej przez Sokratesa i wypracowanej przede wszystkim przez Arystotelesa” (Strauss, 2017a, s. 55).

Innymi słowy, celem Straussa jest wzbudzenie na nowo sporu między starożytnymi a nowożytnymi, między starożytną a nowożytną filozofią polityczną. Dla Straussa kryzys filozofii politycznej nie jest znakiem jej definitywnego końca. Sam kryzys wydaje się on rozumieć jako konieczność wyboru między dwiema wizjami rzeczywistości. Kryzys jest więc momentem decyzji, jeszcze-nie-rozstrzygnięcia: „Kryzys naszych czasów może mieć tę uboczną zaletę, że pozwala nam zrozumieć w nietradycyjny, świeży sposób to, co dotychczas było rozumiane jedynie w tradycyjny, wtórny sposób” (Strauss, 2017a, s. 64).

Podsumowanie

Jak powiedziano na początku, oba wykłady w swej pierwotnej treści i formie nie zostały przedrukowane w zbiorowych monografiach Straussowskich ani przez samego Straussa, ani przez jego uczniów. Co więcej, rzadziej niż inne teksty o podobnej tematyce są cytowane w literaturze poświęconej Straussowi. Jedynie fragmenty obu wykładów

⁸ „Filozofia polityczna jest obecna dziś na Zachodzie jedynie w postaci tomizmu. Tworzy to pewną trudność jednak nawet dla samych tomistów, ponieważ wywołuje podejrzenia, że filozofię polityczną wspiera chrześcijańska katolicka wiara, a nie ludzki rozum. Dlatego jest konieczne nawet w przypadku tomistów, by pokazywać, że arystotelesowska koncepcja filozofii politycznej – Arystoteles w końcu nie był katolickim chrześcijaninem – nie została obalona przez myśl nowożytną” (Strauss, 2017b, s. 67).

⁹ „Patrząc wokoło, widzimy dwa wrogie obozy, mocno obwarowane i ściśle strzeżone. Jeden zajmują liberałowie spod różnych znaków, drugi katolicy i niekatolicy uczniowie Tomasza z Akwinu” (Strauss, 1969, s. 14; por. Świącicki, 2015a, s. 304).



zostały przez samego autora wykorzystane w jego książce *The City and Man* oraz w książce zbiorowej wydanej już pod koniec jego życia. W niniejszym artykule podjęto próbę dowartościowania obu tekstów, potraktowania ich jako równorzędnych wobec innych publikacji Straussa. Za takim rozwiązaniem przemawia szereg powodów, o których wspomnieliśmy na początku. Należą do nich między innymi, oprócz faktu nieprzedrukowania ich w całości, wybór szczególnego tytułu, odniesienie się do współczesnych procesów i zdarzeń, wyjątkowe miejsce i okoliczności wygłoszenia wykładów. Ogólny wydźwięk tych tekstów może skłaniać do wpisania Straussa w nurt konserwatywnej myśli amerykańskiej w stopniu większym niż niejeden jego pomniejszy artykuł. Na uwagę zasługuje również moment w rozwoju myśli Straussa, w którym pojawiają się wykłady kryzysowe. W ciągu dwóch lat Strauss opublikował kilka bardzo istotnych prac, takich jak: *Epilog* do książki *Essays on the Scientific Study of Politics* (1962), który w zasadzie mógłby być prologiem do wykładów o kryzysie; tekst o liberalnej edukacji z tego samego roku; zbiorową książkę pod wspólną redakcją z Josephem Cropseyem, która stała się podręcznikiem dla wielu uczniów Straussa (1963); przedmowę do tłumaczenia książki Majmonidesa (1963b); książkę, w której znalazły się fragmenty wykładów o kryzysie (1964). Jeśli rozciągnąć ten okres o kolejny rok, to należałoby uwzględnić również wznowienia jego przedwojennych książek (w języku angielskim przekład książki o Spinozie oraz w języku niemieckim przekład książki o Hobbesie) w nowych przedmowami.

Na przykładzie wykładów o kryzysie naszych czasów staraliśmy się wykazać, że Strauss tylko na pierwszy rzut oka wydaje się antykwarycznym komentatorem wielkich ksiąg, badaczem ograniczającym swoje zainteresowania jedynie do przeszłości. Przy bliższym poznaniu i uważnej lekturze widzimy Straussa poddającego zjadliwej krytyce niemal każdy aspekt współczesnej rzeczywistości intelektualnej i politycznej. Oba teksty, które przestudiowaliśmy, umożliwiają inne spojrzenie na osobę i myśl autora *Prawa naturalnego i historii*.

W „wykładach kryzysowych” widzimy w dużej mierze Straussa znanego z innych prac. Czymś nowym i szczególnym jest zebranie szeregu różnych idei i wypowiedzenie ich w jednym miejscu i wobec specyficznej publiczności. Tworzy to ogólny obraz Straussa, którego poglądy na rzeczywistość korespondują z diagnozami konserwatywnymi jego czasu. Widzimy więc Straussa będącego krytykiem rzeczywistości, nieograniczającego się jedynie do pesymistycznej diagnozy, lecz głoszącego, że obecnie znajdujemy się w punkcie zwrotnym, w którym ważą się losy filozofii politycznej, zagrożonej wpływem pozytywizmu i historycyzmu. Choć ogólny obraz nie wydaje się zbyt optymistyczny, nie zwalnia to z podjęcia koniecznych działań. Konkretnym działaniem jest zwrot ku historii filozofii politycznej, który ma być próbą powrotu do filozofii politycznej. Kryzys okazuje się więc w istocie szansą, a nie jedynie znakiem nieodwracalnego upadku.



W kontekście drogi intelektualnej Straussa zasadne wydaje się pytanie o stosunek jego rozważań dotyczących kryzysu do innych dwudziestowiecznych głosów na temat kryzysu współczesności lub kryzysu filozofii, zwłaszcza w niemieckim obszarze językowym, z którego on sam się wywodził. Namysł nad kryzysem, zmierzchem lub upadkiem świata zachodniego i poszczególnych jego wymiarów był zjawiskiem tak silnie oddziałującym w humanistyce i naukach społecznych, że niektórzy autorzy mówią wręcz o filozofii kryzysu czy kryzysologii jako specyficznym sposobie uprawiania filozofii kultury i filozoficznej refleksji nad jej kryzysem. W kręgu kultury europejskiej, w tym niemieckiej, zjawisko kryzysu Zachodu czy też kryzysu Europy diagnozowano wielokrotnie. Do tego typu głosów można zaliczyć zarówno poglądy wspomnianego przez Straussa Spenglera z jego *Zmierzchem Zachodu*, jak i Edmunda Husserla wieszczącego kryzys filozofii jako kryzys człowieczeństwa i kryzys nauki, ale także Martina Heideggera, który upatrywał źródła kryzysu w zapomnieniu Bycia (*Seinsvergessenheit*). Nie sposób nie wspomnieć o ważnym dla myśli konserwatywnej głosie wyrażonym przez hiszpańskiego myśliciela José Ortegę y Gasseta z jego diagnozą umasowienia cywilizacji oraz o bliskim mu i znanym przez niego osobiście niemieckim konserwatyście Carlu Schmitcie z jego krytyką współczesności. Strauss wpisuje się w ten wielki ciąg myślicieli krytycznych wobec stanu cywilizacji zachodniej.

Kryzys jest szczególną kategorią zastosowaną przez Straussa, która niejako spaja rozmaite wątki jego myśli rozwijanej w okresie kilkudziesięciu lat – zarówno kryzys rozumiany jako pewien stan upadku, drastycznego pogorszenia sytuacji, jak i jako moment decyzji, wyboru spośród dwóch alternatywnych propozycji. Sens pojęcia kryzysu w wykładach Straussa nie jest potoczny, co on sam wyraźnie podkreśla. Wydaje się, że pojęcie to oznacza tutaj moment kluczowy, decydujący o dalszym losie, w którym waga się dwie alternatywne wizje przyszłości. Jedna z nich przedstawia wariant negatywny (tej dotyczy diagnoza naszych czasów), druga określa scenariusz pożądaný (Graf, Jarmusch, 2018, s. 19).

Kryzys nie jest dla Straussa przenośnią, która miałaby służyć, niczym u tradycjonalistów, obronie odziedziczonego porządku. Problematyczne jest bowiem samo ideowe i moralne *status quo*, które podlegałoby zachowaniu. Nie stawia to zatem Straussa wprost w tym samym szeregu co konserwatystów jego czasu. Strauss próbuje kopać głębiej, doszukiwać się źródeł prawdy o rzeczywistości w refleksji niezapśredniczonej tradycją, nieuwarunkowanej religią, wolnej od błędów nowożytnych, które przyczyniły się do kryzysu naszych czasów.

Dokonując oceny współczesnego kryzysu demokracji liberalnej, Strauss zwrócił uwagę na zapoznane znaczenie edukacji jako warunku doskonalenia społeczeństwa. Powrót do filozofii politycznej ma się dokonać właśnie za sprawą edukacji, poprzez studiowanie historii filozofii politycznej rozumiane jako studiowanie wielkich ksiąg.



Tak pojmowana edukacja jest zdaniem Straussa zaprzeczeniem wszystkiego, co niesie za sobą projekt nowożytny – jego permisywnego egalitaryzmu, pozytywizmu, historyzmu (por. Dominiak, 2008, s. 71–77). Od tego wszystkiego ma wyzwolić edukacja – nieprzypadkowo zwana liberalną. Gdyby uwagi Straussa dotyczące współczesnej nauki społecznej, jej faktycznego ugruntowania w niepochozących od niej samych założeniach, odnieść również do filozofii politycznej, której apologetą jest on sam, to być może w powrocie do filozofii politycznej za warunek podstawowy należałoby uznać przywrócenie wiary lub silnego, apriorycznego przekonania, że istnieją fundamentalne problemy, które są nierozwiązywalne, a uświadomienie sobie tych problemów jest celem filozofii. W ten sposób możliwe jest wydobywanie umysłu ludzkiego z jaskini, w którą popadł za sprawą projektu nowożytnego, z jaskini naszych czasów¹⁰.

Bibliografia

- Altman, W. H. F. (2011). *The German Stranger: Leo Strauss and National Socialism*. Lanham: Lexington Books.
- Armada, P. (2012). *Szkoła myślenia politycznego Leo Straussa*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bartyzel, J. (2011). *Wprowadzenie do Leo Straussa*. [W:] *W kręgu idei. Państwo – edukacja – religia. Księga pamiątkowa ofiarowana dr Katarzynie Kalinowskiej*, red. W. Wojdyło. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, s. 217–241.
- Deutsch, K. L., Nicgorski, W. (1994). *Introduction*. [W:] *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, eds. K. L. Deutsch, W. Nicgorski. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Dominiak, Ł. (2008). *O problemie edukacji humanistycznej w dobie późnej nowoczesności*. „Pro Fide Rege et Lege”, nr 61, s. 71–77.
- Drury, S. B. (2009). *Political Ideas of Leo Strauss*. New York: Palgrave Macmillan.
- Graf, R., Jarmusch, K. H. (2018). „Kryzys” we współczesnej historii i historiografii. „Civitas. Studia z filozofii polityki”, nr 22, s. 17–49.
- Mordarski, R. (2007). *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Piekarski, R. (2009). *Leo Strauss jako krytyk demokracji*. [W:] *Krytycy demokracji*, red. C. Kalita, A. Wielomski. Warszawa: Arte.
- Popper, K. R. (2010). *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska i in., t. 1–2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Spaeth, H. J. (red.) (1964). *The Predicament of Modern Politics*. Detroit: University of Detroit Press.
- Strauss, L. (1937). *On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching*. [W:] *Isaac Abravanel. Six Lectures*, eds. J. B. Trend, H. Loewe. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁰ Jeśli przyjąć za Strausssem, że właściwym środkiem naprawy sytuacji naszych czasów ma być kształtowanie charakterów (rozwiązanie metapolityczne), a nie zmiana polityczna, zasadne wydaje się postawienie pytania o możliwość i skuteczność edukacji. Czy w świecie deficytu uwagi możliwe jest jeszcze studiowanie wielkich ksiąg? Czy nowe technologie nie zmonopolizowały skutecznie umysłów ludzkich tak, że zagrażają samej naturze człowieka?

- Strauss, L. (1941). *The Literary Character of the Guide for the Perplexed*. [W:] *Essays on Maimonides*, ed. S. W. Baron. New York: Columbia University Press.
- Strauss, L. (1948). *On Tyranny*. Glencoe: Free Press.
- Strauss, L. (1952). *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe: Free Press.
- Strauss, L. (1953). *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1956). *Social Science and Humanism*. [W:] *The State of the Social Sciences: Papers Presented at the 25th Anniversary of the Social Science Research Building, the University of Chicago, November 10–12, 1955*, ed. L. D. White. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe: Free Press.
- Strauss, L. (1962a). *Liberal Education and Responsibility*. [W:] *Education. The Challenge Ahead*, ed. C. S. Fletcher. New York: W. W. Norton.
- Strauss, L. (1962b). *An Epilogue*. [W:] *Essays on the Scientific Study of Politics*, ed. H. J. Storing. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Strauss, L. (1963b). *How to Begin to Study the Guide of the Perplexed*. [W:] M. Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1964). *The City and Man*. Chicago: Rand McNally and Company.
- Strauss, L. (1965a). *Spinoza's Critique of Religion*, trans. E. M. Sinclair. New York: Schocken Books.
- Strauss, L. (1965b). *Hobbes' politische Wissenschaft*. Neuwied am Rhein: Luchterhand.
- Strauss, L. (1968). *Liberalism Ancient and Modern*. New York: Basic Books.
- Strauss, L. (1969). *Prawo naturalne w świetle historii*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Strauss, L. (1972). *Political Philosophy and the Crisis of Our Time*. [W:] *The Post-Behavioral Era: Perspectives on Political Science*, eds. G. J. Graham, Jr., G. W. Carey. New York: D. McKay Co.
- Strauss, L. (1989a). *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss*, ed. T. L. Pangle. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1989b). *The Three Waves of Modernity*. [W:] *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, ed. H. Giddin. Detroit: Wayne State University Press.
- Strauss, L. (2008). *Miasto i człowiek*, przeł. M. Warchała. „Przegląd Polityczny”, nr 87.
- Strauss, L. (2017a). *Kryzys naszych czasów*, przeł. Ł. Świącicki. „Pro Fide Rege et Lege”, nr 77–78.
- Strauss, L. (2017b). *Kryzys filozofii politycznej*, przeł. Ł. Świącicki. „Pro Fide Rege et Lege”, nr 77–78.
- Strauss, L. (2017c). *Epilog*, przeł. Ł. Świącicki. „Pro Fide Rege et Lege”, nr 77–78.
- Strauss, L., Cropsey, J. (1963). *History of Political Philosophy*. Chicago: Rand McNally.
- Strauss, L., Meier, H. (2013). *Gesammelte Schriften. 2: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, unter Mitw. von W. Meier hrsg. von H. Meier (2. durchges. und erw. Aufl.). Stuttgart: Metzler.
- Świącicki, Ł. (2012). *Interpretacje Leo Straussa w Polsce*. „Pro Fide Rege et Lege”, nr 2(70).
- Świącicki, Ł. (2014). *Filozoficzne życie a bezpieczeństwo filozofa. Wprowadzenie do Leo Straussa nauki o pisarstwie ezoterycznym*. [W:] *Współczesne bezpieczeństwo i kultura bezpieczeństwa*, red. A. Filipek, B. Gałek. Siedlce: Wydawnictwo Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach.
- Świącicki, Ł. (2015a). *Carl Schmitt i Leo Strauss. Krytyka pozytywizmu prawniczego w niemieckiej myśli politycznej*. Warszawa: von Borowiecky.
- Świącicki, Ł. (2015b). *Krytyka nierzeczywistości w konserwatyźmie Carla Schmitta i Leo Straussa*. „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”, nr 2(37).



- Walsh, S. N. (2012). *Perversion and the Art of Persecution. Esotericism and Fear in the Political Philosophy of Leo Strauss*. Lanham: Lexington Books.
- Wielomski, A. (2009). *Konserwatyzm między Atenami a Jerozolimą. Szkice post-awerroistyczne*. Chicago–Warszawa: Fijorr Publishing.
- Wielomski, A. (2012). *Leo Strauss pomiędzy syjonizmem a Nowym Syjonem. Uwaga o filozoficznym źródle amerykańskiego neokonserwatyzmu*. „Pro Fide Rege et Lege”, nr 69.

Just or Unjust Attack? The Bombardment of Dresden in February 1945

Abstract:

This paper analyses and classifies the Allied bombardment of the German city Dresden in February 1945. The evaluation takes place on the basis of the Just-War theory and its principles (principle of proportionality, immunity and discrimination). The results reveal the bombing of the city as an unjust attack, although the bigger picture of winning the war should be taken into account as the biggest counter-argument. The use of exactly this case also demonstrates to us the major benefits of the theory. The distinctions (*ius in bellum, ius ad bellum*) make it possible for the research to produce a moral assessment, independent of the belligerents and the winning side.

Keywords: bombardment of Dresden, Just-War theory, post-war analysis

The Second World War was marked by many cruelties and injustices. The illegal invasion of Germany on the 1st of September 1939 on Westerplatte in Poland marked its beginning. There was no justification for this aggression towards the state of Poland. The German side only tried to create this justification by a feigned Polish raid on the radio station Gliwice. Apart from that, there were equal injustices within the Second World War. A wide range of examples can be mentioned like killed civilians or displacement, even extinction of whole population groups.

Likewise, area bombings were one of the used methods and were carried out in many cities due to the development of modern air warfare. The German city Dresden is one of them and one of the most known examples. The bombardment of the city, which is located in the eastern part of Germany, took place between the 13th and 15th of February 1945 and produced major collateral damage. Starting in the night between the 13th and 14th February, 773 bombers from the British Royal Air Force (RAF) dropped explosive bombs, followed by incendiary bombs on the city and produced



major collateral damage (Lebendiges Museum Online, 2022). This was followed the next day by area bombing from 311 bombers from the United States Army Air Forces (USAAF). Following Kellerhof (2015), a total of 1480 tons of explosive bombs and 1190 tons of incendiary bombs were dropped during the three air raids on the city. The result: Around 25,000 civilians died and most of the city, including its wealth of cultural assets, was heavily damaged (Von Plato, 2007, p. 127).

Deriving from the historical background, one can find a number of fundamental questions that also give rise to moral controversies and problems. The first question that can be asked is whether there was a need for this intervention since the war was almost over and decided in February 1945. Can same just be repaid with same since the German regime also resorted to these methods of war? Furthermore, the question can be raised whether the Allied bombings can be seen as terror against civilian population or was there a strategic meaning in these acts. Can these bombings be seen as a crime of war due to killed civilians, refugees and cultural assets or is there an existing coverage by the law of war through soldier barracks? These questions, drawn from different areas of the Just War Theory lead to an even more fascinating aspect that also needs to be clarified. What can Just War theory do for us as readers and researchers besides summarising the complexity of large military conflicts?

Bellum iustum

In Just War Theory, in Latin: *bellum iustum*, one can distinguish between *ius ad bellum* and *ius in bellum*. The first is about the right to start a war, the second about the rights in war. The examples mentioned in the introduction already show this distinction. The chosen case can be applied to both, although *ius in bellum* is clearly more applicable and controversial, at least for the bombing in Dresden.

Ius ad bellum

Germany's right to start a war (*ius ad bellum*) is not the topic of this essay at this point. However, it can be briefly dealt with whether, based on this, there was a right of intervention against German aggression in war.

Michael Walzer (1977, p. 61) defines aggression in his book *Just and Unjust Wars* as either an assault on the political sovereignty or territorial integrity of a state. On the contrary, in his established *theory of aggression*, self-defense and law enforcement justify aggression. This is based on the presumption that there always has to be a state against which the responses have to be enforced, more or less someone has to start a war.



Considering the course of the Second World War, all this can be applied – there is a general justification of the Allied intervention. Germany has broken both, the territorial integrity and the political sovereignty and thus committed an aggression. This enables the self-defense of the attacked states. In case of the USA and the UK, this was done both on behalf of other allied states and because of aggression towards these states.

Ius in bellum

However, as mentioned above, the focus will be more on the specific attack on Dresden during the war. The 25,000 dead civilians¹ allow a designation as an unjust attack because features of *ius in bellum* were disregarded. For this reason, it is necessary to explain the three core features briefly.

A) *The immunity principle* focuses on the protection of the civilian population, even during combat operations. This is particularly discussed in the section about combatants and non-combatants.

B) *The discrimination principle* is about who can be target in war and who cannot. A distinction has to be made between the civilian population and belligerents. Todd (2016, p. 82) explains: “At a deeper level, one can consider the role that civilians play in supporting an unjust war: to what extent are they morally culpable, and if they are culpable in giving moral, financial, or economic support to some extent, does that mean they may become legitimate targets?”

C) *The principle of proportionality* is about the used force, which must be appropriate to the *causa iusta* (cause of war). This intends to minimise at least destruction and casualties (Walzer, 1977, p. 129–130). Dual purpose targets are strongly connected with the last principle, since they give an explanation for the given claim. Infrastructure, such as key transport hubs can serve as an example here. They are not directly military objects but can still serve a military purpose, for instance, through a relocation of troops. The specific risk is a possible spillover from military target to civilian sector (Todd 2016, p. 86). In favour of a justification is the existence of a transport hub, which was used in Dresden, *inter alia*, as a basis for the attack. The 25,000 dead civilians that have been calculated by a commission of historians, however, contradict the principle of proportionality and confirm the raised statement.

Furthermore, this can be at least partially supported from an institutional point of perspective. The Hague Convention from 1907 regulates in Article 25 the prohibition of

¹ For propagandistic and ideological reasons, the numbers were inflated repeatedly until a commission of historians, citing official sources, arrived at the number of 25.000 deaths.



attacking or shelling undefended towns, villages, dwellings or buildings by any means (1000 Schlüsseldokumente zur deutschen Geschichte im 20. Jahrhundert, 1907). In an updated version of the Convention 1923, rules for aerial warfare were drawn up as well. According to Article 22, aerial bombardment for the purpose of terrorising the civilian population and destroying or damaging private property of a non-military nature was prohibited. However, this updated version was not ratified in international law and thus cannot be applied (Kellerhof, 2005).²

Moving on to the ethical level, Thomas Aquinas already in his *Summa Theologica* in the 16th century fundamentally forbid the killing of innocent people. However, the killing of innocent people is only permitted as an exception if it is necessary for victory or for the recovery of one's own possessions and the war cannot be waged, otherwise evil may result from a war that is to be prevented by it. If victory has already been achieved, killing innocents would no longer be *per accidens*, but *per se*, and thus impermissible (Maihold, 2007, p. 3). As will be shown in the next section, this exception cannot be applied to the case.

A rather cynical counter-argument to the above claim of an unjust attack is the recognition by historian Helmut Schnatz that the bombing was not stronger in its effect compared to other cities (Von Plato, 2007, p. 128). For this, he calculated how many tons of explosives are necessary to kill one civilian in Dresden and in other cities as well. However, this only puts the bombing in comparison with others and not in the confrontation with the *ius in bellum*, the justification itself.

Justification of the attack: the military level

A distinction between the justification of the allied intervention and the attack on Dresden seems appropriate in this case. The justification of the “major” intervention against Germany has already been demonstrated with the help of the *ius ad bellum*. However, a justification of precisely this attack has yet to be examined. With regard to the overarching questions, this section will answer whether we are talking about a senseless act of terror or a strategically important bombing.

According to the official military justification later, Dresden was a legitimate military target (USAF Historical Division, Research Studies Institute, 1945, p. 34). The Yalta Conference in early February called for bombing key eastern German transportation hubs to prevent further German troop transports to the Eastern Front, thereby relieving

² According to the Additional Protocol of the Geneva Convention, which has also been ratified by Great Britain and Germany since 1977, area bombing of cities is prohibited. However, this prohibition is not legally applicable in retrospective to acts that happened in the Second World War.



the Red Army of counterattacks and facilitating its advance. In addition, the United States Air Force Historical Division (1945, p. 5–6) clarified that there were “at least 110 factories and businesses located in Dresden that were legitimate military targets.”

This official military justification needs to be morally evaluated and classified. Interviews with sufferers of the bombardment raise Dresden as the most terrible example of targeted and deliberate destruction of civilian residential areas or cultural assets by means of “area bombardments” (Von Plato, 2007, p. 131). It gives a first impression of how the bombing is perceived, although of course subjectivity has to be taken into account and therefore does not qualify as an argument. In addition to these voices, however, there are also more objective sources that claim the same opinion. The doubts about the target of the military infrastructure can be found in the dropping of target markers, the nightly dropping of incendiary bombs on the old town and the circumstance that the airport, factories and barracks in the north of the city were not as heavily damaged (Neutzner, 2005, p. 38). Referring back to the principle of discrimination, it was mentioned that demoralisation may be a possible and thus legit military objective. Based on the gained knowledge, this can be confirmed. The assessment is automatically more complicated by the inclusion of the proportionality principle.

In addition, February 1945 was a point in war when the end with the defeat of Germany was only a matter of time. This can be proven with the mentioned Yalta Conference. There, a possible post-war order for Germany and Europe has already been discussed briefly before the attack. That is one of the reasons why the area bombing tactics of the Allies are called into question in post-war research.

Justification of the attack: the moral level – the same with the same?

Regarding the question of a justified attack, one can consider, besides the “military level,” also the moral level.

The Allies should not have used the same methods as the Germans, as it put them on equal footing with them in the war. This can be justified by the fact that the Allies, in this case America and Great Britain, saw themselves as the defenders of freedom and democracy who opposed the totalitarian Nazi Germany and their actions. Another reason why this can be answered with no are possible post-war consequences. As can be seen from World War I, punishing the defeated too much³ can run directly into

³ Reparation payments as a result of the Treaty of Versailles are one reason why the National Socialist German Workers Party (NSDAP) came into power in Germany.



the next conflict/World War. The too strong punishment in this case would be the bombing of Dresden, which was no longer necessary in February 1945. However, at this point it can be counter-argued that after World War II exactly this was supposed to be avoided – especially from the Americans. Germany was supposed to be integrated into the existing western world order. This perhaps shows a possible contradiction to the attack (unnecessary attack – integration), even if the weighting of the attack has of course to be kept in mind (necessary or not necessary).

Already initiated, arguments for the same with same treatment can be found too. Bombing of cities and thus area bombing was introduced already as a tool of warfare at the very beginning of the Second World War, when the German Luftwaffe invaded Poland on the 1st of September and destroyed 70 percent of the city Wieluń (Kellerhof, 2009). Other known bombings of the German Luftwaffe are spread all over Europe. Examples are the cities of Coventry, London, Belgrade, and Rotterdam (Von Plato, 2007, p. 135). Another, quite more reasonable justification and the strongest argument lies in the avoidance of the greater evil and the view of the bigger picture: the victory over Germany. In order to reduce the course of war, methods involving the death of civilians must also be used. As stated, the main goal of the air raid was to weaken the morale of the German population. At the same time, it is difficult for researchers to assess how many lives were ultimately saved. How to juxtapose and especially how to compare life?

At this point an interesting comparison presents itself, which probably cannot be answered so simply. Are the estimated 100,000 killed civilians in the atomic bombs on Hiroshima and Nagasaki, which led to the end of World War II, better to be valued than the 25,000 civilians killed in Dresden, which had the main goal of weakening the morale of the Germans and fasten the course of war?

Both events itself are far better known than the ongoing war context. Referring to Griseldis Kirsch (2012, p. 60–64) and her analysis of associated film adaptations, it is noticeable that myths of defencelessness are created and the relevance of the decisions is generally questioned. In other words, a victim perspective is more likely to be adopted. It must be remembered that film adaptations present the true historical events in an over-simplified way, even though they contribute significantly to the culture of commemoration. The author Anna Skarpelis (2021, p. 199) has dealt with precisely this comparison as well, albeit from a more historical perspective. When structurally classifying and trying to answer the question, she makes a chronological approach. While the same moral status can be applied to the corresponding population at the time of the attacks on the two cities, this is no longer the case in the aftermath of the events. This is closely related to the geopolitical development (e.g. cold war) during that time and leads to an affirmative answer to the question. The way of commemoration of the



events plays an important role in today's contemplation of the juxtaposition. Whereas Hiroshima was already part of the peace movement under the motto "Never Again" in the 1960s, such a movement developed in Dresden much later, after the abuse of the right-wing. Through the right-wing arguments, it was possible to compare Dresden with Nazi crimes and to engage strongly in victim subjectification (Skarpelis, 2021, 203).

Distinction of combatant & non-combatant

In connection with the case, it is important to weigh both the question of whether the occurred bombings can be seen as a war crime due to killed civilians and refugees or whether there was an existing coverage. This argument is closely interlinked with the previous paragraph about the *Justification of Attack* and connects immediately to it.

On the one hand, the attack on Dresden of the Americans and the British can be considered a war crime because no distinction was made between combatant and non-combatant. This can be substantiated with the Cracow Academia and one of its professors Paweł Włodkowic (also called: Paul Vladimiri). The roots of the above-mentioned distinction are based there. In one of Vladimiri's speech at the Council of Constance⁴ he articulated, besides other matters, his opinion about the just war and the holy war.⁵ This is backed up by the historical background of a 250-year-long conflict between the Kingdom of Poland and the Teutonic Order⁶ beginning in 1226. After the conversion of Lithuania to Christianity, the Teutonic Order had few arguments for its crusades. Nevertheless, the battle of Grunwald with Poland and Lithuania against the Teutonic Order took place in 1410 (Tulejski, 2019, p. 42). Vladimiri's critique of the Holy War deals especially with the religious arguments and ideological justifications to start a war, *the ad bellum*. This makes his texts still relevant to our present day and may also be related to the example of German National Socialism. Nevertheless, he pointed out the irrevocable connection with issues within the war. Walzer (2017, p. 8, 17) disagrees with Vladimiri's view that soldiers waging wars of conquest, and thus unlawful wars, should not be entitled to the rights of combatants. This comment is more than interesting as it illustrates a development towards a distinction within the *bellum iustum*.

⁴ The *Council of Constance* was founded initially 1414 to end the Western Schism and thus to restore the unity of the church, since there were three proclaimed popes at that time. However, in light of the given conflict, the council was used to debate issues of sovereignty, the rights of pagans, and just war.

⁵ The full contents of Vladimiri's speech to the Council can be found in his proposed treaty *The Treaty on the Power of the Pope and the Emperor against the Infidel*.

⁶ The Teutonic order was responsible for the defense Christians in the Holy Land and Baltics during the Medieval.



The holy war and its consequences gave Vladimiri the occasion for his six developed elements in his often “forgotten concept of the just war” (Tulejski, 2019, p. 46), whereof the first is particularly relevant at this point. In the context of the previously declared conflict, he divided in this first element people into laymen and clerks. “They [author’s note: the Teutonic Order] turn their swords not only against (alleged or real) pagans, but also against the Christian Kingdom of Poland. Vladimiri argues that even the remaining pagans, when living peaceful lives, should never be attacked by Christians” (Tulejski, 2019, p. 47). Therein lays the foundation for today’s distinction between combatant and non-combatant. Civilians who are not involved in the conflict are not allowed to be attacked. This constitutes the *immunity principle*.

The concept of idealism has some similarities to these thoughts, or it is even more developed. This is essential for the view on the war crime because it complements the argument and viewpoint of Paul Vladimiri.

Idealism has the normative idea of a world society with a common community of law. If there is a “Universal Moral Order,” there is also a universal definition of what constitutes a war crime. This assumes the fact of a war, which is avoided in the optimal case through instruments of the crisis management by the world society and preserves peace. In this case, war crimes do not even need to be discussed. The implementation of the League of Nations after the First World War by the American President Woodrow Wilson, which was marked distinctly by the idealistic concept, shows that this was not purely wishful thinking (Gu, 2018, p. 32).

When considering idealism, its counterpart, realism, must also be included. The discussion is therefore also reflected in one of the three major theoretical debates in the discipline of “international relations.” This realism-idealism debate was in particular prominent in the period from mid-1920s to the late-1950s and therefore also includes the period of our case (Gu, 2018, p. 31). For this reason, we will now turn to the other side of the debate.

Political realism was mainly developed by Hans Joachim Morgenthau even if there were a large number of known precursors like Thucydides, Niccolò Machiavelli or Thomas Hobbes. The reader may also think of political realism under the terms of “classic realism” or the “Chicago school.” Power is the central motive for which states strive. This results from the fact that there is no superior sanctioning authority and states have to decide on their own how to defend themselves in anarchy (Gu, 2018, p. 35). Morgenthau (1948) regards politics as an autonomous sphere where there is rarely any space for moral or ethical concerns. If states nevertheless try to act morally in decisions, national interests suffer.

This brief description of the characteristics of political realism is relevant and necessary for the reason that it demonstrates a possible explanation why the United



Kingdom (UK) and the United States of America (USA) bombed Dresden. Allied behaviour is reflected in these characteristics, as civilian casualties may be condoned, or even seen as the target of the attack. Concluding from this, one perceives the focus on the power component described by Morgenthau. In other words, the moral component in this theory, and consequently also in this argument, is paid little attention and comes to short. For this reason, the morally important distinction between combatant and non-combatant is ignored and neglected in favour of a focus on power. The focus on power here is in this case the defeat of Nazi Germany and thus also the defense of one's own country, the UK and the USA. For this purpose, (foreign) population is sacrificed.

This argument is strengthened by the fact that realism won also in the theoretical debate. Starting with the failure of the League of Nations and encouraged by the experience of militarised and fascist Germany, realists began to systematically confront idealist ideas. Exposed by the political practice, idealism receded into the background after World War II and thus also shows why there is no critical questioning of this bombardment of Dresden, except in Germany.

Conclusion

The famous quote "History is written by the winners" gives a possible explanation why there was no reappraisal of this war crime except in Germany. Axis powers were the losing side and after the end of World War II, dealing with Nazi crimes was more important than dealing with their own injustices. The Nuremberg Trials can be given as an example.

When approached from the perspective of Just War Theory and its different areas, like the principles of *ius in bellum*, the (non) justification of the attack, the (non) given distinction between combatants and non-combatants, the given arguments and examples show that the bombardment of Dresden in 1945 was an unjust attack. This contradicts the view of political realism, which, however, is on a different level, shifting away from morality and the focus of the Just War.

More important than this result is the recognition of what the Just War Theory has done for us in this case. In war there are only losers. If we judge one attack as unjust, we must judge almost every attack in the World War II as unjust. The possibility of distinguishing between *ius ad* and *in bellum* enables us to focus on an individual attack/conflict and not only on the good or bad side or who has begun the war. As shown, even the winning side has done morally reprehensible actions. The Allies had the right to intervene against Germany (*ius ad bellum*) but still disregarded some rights in the war (*ius in bellum*). Therefore, Just War Theory is capable of providing a moral assessment

based solely on its principles, independent of the conflicting parties and our biased opinions. This is important in order to focus solely on the Just War and not fall into side issues such as national interests.

One problem being difficult to solve here is the view of the bigger picture. As already mentioned, it is difficult to weigh up human lives that may have been saved against each other. The way of post-war memory and commemoration also contributes to this. That always plays a role in arguing in this area, but it is impossible to confirm or deny lives saved in the future.

Bibliography

- 1000 Schlüsseldokumente zur deutschen Geschichte im 20. Jahrhundert (1907, October 18). *Abkommen betreffend die Gesetze und Gebräuche des Landkriegs* [Haager Landkriegsordnung]. https://www.1000dokumente.de/index.html?c=dokument_de&dokument=0201_haa&objekt=translation&st=&l=de, retrieved on 02.05.2022.
- Gu, X. (2018). *Theorien der Internationalen Beziehungen. Einführung*. Boston: De Gruyter.
- Kellerhoff, S. F. (2005, February 9). *Bombenkrieg und Kriegsrecht: Das Beispiel Dresden*. <https://www.welt.de/print-welt/article423713/Bombenkrieg-und-Kriegsrecht-Das-Beispiel-Dresden.html>, retrieved on 30.04.2022.
- Kellerhoff, S. F. (2009, September 2). *Das Kriegsverbrechen von Wielun*. https://www.welt.de/welt_print/politik/article4444964/Das-Kriegsverbrechen-von-Wielun.html, retrieved on 30.04.2022.
- Kellerhoff, S. F. (2015, February 7). *Warum genügen 25.000 Tote nicht?*. <https://www.welt.de/geschichte/zweiter-weltkrieg/article137184137/Warum-genuegen-25-000-Tote-von-Dresden-nicht.html>, retrieved on 26.04.2022.
- Kirsch, G. (2012). *Memory and Myth: The Bombings of Dresden and Hiroshima in German and Japanese TV Drama*. "Contemporary Japan," Vol. 24, No. 1, pp. 51–70.
- Lebendiges Museum Online (2022). *Die Bombardierung von Dresden*. <https://www.dhm.de/lemo/kapitel/der-zweite-weltkrieg/kriegsverlauf/bombardierung-von-dresden-1945.html>, retrieved on 28.04.2022.
- Maihold, H. (2007, March 1). *Die Tötung des Unschuldigen, insbesondere im Krieg. Schuld- und Nutzenargumente in der thomistischen Morallehre des 16. Jahrhunderts*.
- Morgenthau, H. J. (1948). *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*. New York: Knopf.
- Neutzner, M. (2005). *Die Erzählung vom 13. Februar*. [In:] *Das rote Leuchten. Dresden und der Bombenkrieg*, eds. O. Reinhard, M. Neutzner, W. Hesse, , pp. 38–48.
- Todd, B. (2016). *The Harmful and Residual Effects on Civilians by Bombing Dual-purpose Facilities*, "Journal of Military Ethics," Vol. 15, No. 2, pp. 81–99.
- Tulejski, T. (2019, December 12). *Paulus Vladimiri and His Forgotten Concept of the Just War*, "Journal of the Polish Section of IVR," Vol. 20, No. 2, pp. 39–50.
- USAF Historical Division, Research Studies Institute (1945). *Historical Analysis of the 14–15 February 1945 Bombings of Dresden*. <https://media.defense.gov/2011/Feb/08/2001329907/-1/-1/0/Bombings%20of%20Dresden.pdf>, retrieved on 21.10.2022.



- Von Plato, A. (2007). *Erinnerungen an ein Symbol. Die Bombardierung Dresdens im Gedächtnis von Dresdnern*, "BIOS – Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen," Vol. 20, No. 1, pp. 123–137.
- Walzer, M. (1977). *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books.
- Walzer, M. (2007). *Just War and Holy War. Again*, "Ethical Perspectives," Vol. 24, No. 1, pp. 7–20.

Indonesia's Aggression in East Timor: The Question of Political Justification

Abstract:

Indonesia's aggression towards East Timor started in 1974 and lasted for more than two decades. There was none to little interventions by the international governments during the first two years of the aggression which caused its long period. Indonesia's decision to intervene in East Timor's independence met with reluctant diplomatic response by the international world as East Timor's winning political party used communism as its ideology. Neoclassical realism is used to analyze the domestic situation and how it was later translated into international response in Indonesia's aggression to East Timor. East Timor's aggression is a systemic result of an individual's obsession and matched with international ignorance – especially the West in this regard. At the end of the day, East Timor was a victim of both Indonesia's foreign policy and ideological war during the Cold War.

Keywords: East Timor, Indonesia's aggression, Cold War, Foreign Policy

Introduction

In the period of 1974–1976 Indonesia launched an aggression towards its neighboring country, East Timor, which was continuously justified throughout the next 27 years by the Indonesian government as protecting Indonesia and East Timor's national security (Lawless, 1976). The aggression was launched during the power vacuum when the Portugal government left after previously colonizing the country for 450 years. The Portugal government left in the middle of 1974 after making it clear to the United Nations that they would not relinquish their control over any of their colonized territories (Lawless, 1976).

In East Timor, after the acknowledgement of the Portugal government over their colonized territories, political movements by political groups were automatically present within the country. There were at least three important political groups, among



which each had an aspiring idea on East Timor's next political fate. These political organizations played an important role in Indonesia's aggression later in 1975 (Clark, 1980). The three political groups and their political goals were:

- a. *União Democrática Timorese* (UDT). Their political goal focuses on a progressive autonomy with Portugal's presence in the country.
- b. *Associação Social Democrática Timorese* (ASDT) which later changed its name to *Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente* (Fretilin). Their political goal focuses on establishing an independent country of East Timor without any intervention from any external parties. This, according to Fretilin, should happen after a short transitional period.
- c. *Associação Popular Democrática Timorese* (Apodeti). Their political goal is to fully integrate with Indonesia as a new province. Apodeti is the least popular group within the East Timor population as their political goal does not focus on sovereignty and independence (Clark, 1970).

Among the three groups, Fretilin campaigned on social reforms in East Timor's society due to the high number of illiterate people and high level of poverty in the country. However, the popularity of Fretilin was seen as a threat by the Indonesian government due to its leftist ideology. Indonesia was not ready to welcome a communist party victory in its neighborhood after their own history with communist party (Ooi, 2004). This is a shared sentiment not only by Indonesia but also by two other states such as Australia and the United States – both were not ready for a popular and winning communist party within their area of interests, especially after Vietnam and on-going Cold War (Lawless, 1976; Ooi, 2004). While Fretilin was campaigning on a speedy and fast independence, Apodeti was the group that was closely linked to Indonesian intelligence due to its strong bias to integrate with Indonesia as an autonomous region. According to Fretilin, Apodeti is nothing but a puppet of the Indonesian government (Ooi, 2004). On the other side, UDT held the key to a stable and stronger political stance of independent East Timor which Fretilin was aiming for.

In order to avoid Indonesia's aggression towards East Timor, Fretilin and UDT were supposed to create a coalition and declare their independence after Portugal recognized the coalition as the sole authority in East Timor (Hoadley, 1976). However, due to external and internal conflicts between the Fretilin and UDT members, the coalition disbanded after three months. Indonesia is accused of playing a big part in the disbandment by using fake news to ignite UDT's fear of Fretilin's leftist political position – stating that Fretilin had received military training from China and Vietnam (Narayan, 2000). After the disbandment, UDT then came to Jakarta which was seen as supporting the integration of East Timor with Indonesia's territory. Civil war quickly broke out in the country with the suspicion of Indonesia's government as the



main supporter for UDT and Apodeti's financial and weapon resources – for months, Indonesian government tried to boost the popularity of Apodeti during the civil war which was to no success (Hoadley, 1976).

After the independence announcement by Fretilin on 28 November 1975, Indonesia launched a full scale aggression to East Timor with a silent support from the United States and Australia. There were small and anxious international diplomatic responses towards the aggression as the international order was not supportive of both the Fretilin and Indonesia's action; however, the international organizations also did not provide any solutions towards the on-going situation in East Timor, causing more and more casualties by each day (Hoadley, 1976). It was predicted that the casualties of the aggression in December 1975 reached a number of 100,000 people killed (Chomsky & Herman, 1979).

It is important to note that Indonesia's occupation of East Timor lasted for 24 years with various violent events happening throughout the years, including a genocide that happened soon after East Timor voted to be independent in a referendum held in 1999. However, this essay tries to focus only on the first years of the aggression which happened in the 1970s. This is because the first years of the aggression strongly portray Indonesia's reasoning and justification for their aggression. Thus, this paper aims to further analyze Indonesia's perspective on the aggression by seeing what happened on the domestic level which eventually led to the aggression. This paper also aims to understand whether the East Timor aggression was a justified foreign policy from the national perspective.

Neoclassical Realism Perspective on Aggression and Indonesia's Aggression towards East Timor

Hans J. Morgenthau, known for his contribution to classical realism, in his publications described that humans naturally become attracted to power and domination, which is the source of conflicts in the international arena (Algozaibi, 1965). He also elaborated further that there are some other principles that should be taken into considerations upon using realism as a theory and analysis tool such as time context, political morality, national interests or power, and human factors (Algozaibi, 1965).

Meanwhile, neorealist scholar, Kenneth Waltz, in 1979 described the interests of states in the self-help international system and why states choose to be involved in wars. Waltz stated that in the international anarchy system, states would always act as if they were in a conflict (Waltz, 1979). Waltz further explained that in the international system, weaker states are left to defend themselves from stronger states; meanwhile, the stronger states must always make sure that the weaker states would not disrupt their security



(Waltz, 1979). Thus, according to Waltz, states' main interest in the international system is survival, as states believe there are no organizations that could protect them against external threats (Waltz, 1979). However, as neorealism focuses more on states' behavior at international level constraints, it is harder for neorealism to analyze the relation of a foreign policy or state's international outcome and the domestic aspects (Meibauer, 2021). Waltz's neorealism theory is also often referred to as defensive realism.

John Mearsheimer, in his 2001 book, coined the term of 'Offensive Realism' which more or less stated some similar principles with Waltz's defensive realism. Mearsheimer's idea relies on the principle that states would always compete with each other in the anarchy system to reach a hegemon state (Toft, 2005). However, Mearsheimer's main idea on state's power relies on the military capacity of a state. According to Mearsheimer, other power capabilities such as economic warfare are not as important as military power to ensure a state's hegemony in the anarchy system. Furthermore, Mearsheimer's idea revolves around the fact that a state should be strong enough to be the hegemon either at the regional level or global level (Toft, 2005).

Another realist perspective arose in 1998, in which Gideon Rose defined neoclassical realism as a school of thought which focuses on analyzing a state's foreign policy as its interpretation of its place in the international system and implementing it in its power capabilities, which is a reflection of indirect and complex systemic pressures from the international system (Rose, 1998). According to Rose, states' foreign policies should be analyzed as a complex interaction of a state's domestic variables with the international system (Rose, 1998).

Compared to neorealism, neoclassical realism manages to provide more flexibility in analyzing changes in the constraints of the international anarchy system. This is especially the case directed to analysis on historical events which Gustav Meibauer in 2021 argued that among the realism school of thoughts, neoclassical realism would be the most fit to understand and analyze a certain state's Foreign Policy, especially when the foreign policy is considered as part of the international system's history (Meibauer, 2021). Meibauer further elaborated that neoclassical realism is suitable to analyze historical foreign policies as the theory takes into account intervening variables such as collective identity, strategic culture or nationalism which other theories in the realism school of thought might not be able to provide.

In analyzing the case of Indonesia's aggression towards East Timor during the period of 1974–1999, neoclassical theory coined by Gideon Rose would be used as a tool to further understand Indonesia's behavior prior and during the aggression. Furthermore, the use of neoclassical realism in Indonesia's case relies strongly on the context that Indonesia's policies – both foreign and domestic – were strongly controlled by the state's leader and political elites (Said, 1998). This argument of power centralization



and political elites' power perspective finds support in Salim Said's 1998 publication which explained that the constant shift of power in the military and domestic political arena was at hand during the then Indonesia's president Soeharto's reign and other political elites that the president appointed.

Furthermore, there are various statements from Indonesia's officials which indicate their threat perception on East Timor's independence. One of the statements came from a source close to General Ali Murtopo – one of important generals and followers in Soeharto's first year as president – shortly after UDT's President Lopes da Cruz's public announcement on how and what Indonesia will approve as East Timor's independence declaration. According to the source, "integration into Indonesia is the best solution. Independence has no chance. It is too weak and small and will create a problem for us in the future. If it becomes radical we will take care of it," which meant that Indonesia believed their security and international order might be endangered if East Timor's independence was not according to Indonesia's set of standards (Chomsky & Herman, 1979). This statement portrays the domestic perspective as a variable that would later be translated into Indonesia's foreign policy.

It should also be taken into consideration that Indonesia's aggression towards East Timor happened during Soeharto's regime who swore that as long as international communism still exists, it threatens Indonesia's national security and Soeharto's governmental legitimacy (van der Kroef, 1970). Thus, the possibility of having communism-led country as Indonesia's direct neighbor – according to Soeharto and Indonesia's government at that time – is the needed variable to justify its aggression policy as Indonesia's foreign policy towards the newly independent East Timor.

Indonesia's Aggression: Reasonings

In the previous part of the discussion, the neoclassical realism perspective is used to lay the foundation for the analysis. Thus, this part of the discussion seeks to utilize the theory further by looking at the variables which the Indonesian government claimed to have pushed its foreign policy and aggression towards East Timor throughout 1974–1999. Additionally, aside from the officially issued reasons by the Indonesian government, this part would also explore further how the political leaders' perspective on power impacted the aggression in East Timor. As previously explained, this discussion tries to focus on the first years of the aggression (1974–1976), as the first two years of the aggression strongly presented a stronger state vis-a-vis weaker state struggle in the international anarchy system.

First, it is important to ask ourselves whether what Indonesia did to East Timor in 1974–1976 could be really called an aggression or merely a state's foreign policy to



protect its security. Therefore, we borrow Michael Walzer's definition of aggression. Walzer in his book *Just and Unjust War: A Moral Argument with Historical Illustrations* stated that a state can be said to conduct an aggression when three requirements are fulfilled (Walzer, 1977):

- a. It can only be done by a state to another state
- b. A territorial integrity is violated
- c. A political sovereignty is violated

When Indonesia launched its aggression in 1975, East Timor was still part of Portugal. Fretilin also announced the country's independence in December 1975, shortly before Indonesia took over the region. Although Portugal did not acknowledge Fretilin's one sided independent announcement, Portugal also condemned Indonesia's aggression and cut off diplomatic ties with Indonesia as a form of protest (Narayan, 2000). This illustration gave us an understanding that:

- a. Indonesia invaded a country which, as previously mentioned, already has three independent and sovereign political parties. This is with or without the presence of Portugal as the colonial country, violating the political sovereignty clause.
- b. Despite East Timor's short-lived independence, East Timor was an independent state. Additionally, according to United Nations and international laws, East Timor had already claimed the self-determinant clause in which it was already on the path to become a sovereign state (Cravo & Freire, 2014). Thus, Indonesia was launching a violent act towards a state. The idea that aggression can only be done from one state to another is fulfilled through this.
- c. Throughout history, East Timor and Indonesia were never an integrated territory. East Timor and West Timor, which is part of Indonesia, were colonized by two different countries – Portugal and the Netherlands. Therefore, the independence announcement was only covering the area that Portugal colonized in East Timor instead of going beyond Indonesia's territory, giving Indonesia no rights to proclaim East Timor to be 'historically part of Indonesia' (Cravo & Freire, 2014). Thus, the territorial integration is violated in this sense.

Therefore, it can be concluded that according to Walzer's definition, an aggression which was carried out by Indonesia indeed happened in 1974–1976. This is especially concerning as East Timor had continuously announced their self-determinant status which Indonesia kept violating for various reasons. One of the justifications by Indonesia during the aggression in 1975 when the civil war broke out and the international world accused Jakarta of the planned attack is the following: "The troops will be withdrawn as soon as peace and order there are restored," said Adam Malik, Indonesia's Foreign Affairs Minister (1966–1978) (Andelma, 1975)



The importance of East Timor aggression for the Indonesian government, especially for Soeharto, could be seen from who and how the military operation was carried out. As Soeharto's regime was relying a lot on the strong presence of armed forces and military to smooth his governance both towards the general public and political scene (Said, 1998), those who led East Timor aggression then became important. Throughout 1974–1976, two of Soeharto's most trusted military officers at that time, General Ali Murtopo and General Benjamin Murdani orchestrated special operations that would distance Soeharto and Indonesia from the bloody events (Robinson, 2001). Murtopo, who was the head of Indonesia's Intelligence Agency, and Murdani, who was the head of Indonesia's military intelligence, trained Timorese militias in a military camp which was disguised as an agricultural training camp with men aged eighteen to thirty years old as participants (Robinson, 2001). Murtopo and Murdani successfully used local people against their own in their military campaigns and thus created a diplomatic shield towards Soeharto and Indonesia from the international system. In the diplomatic and foreign affairs arena, Indonesia denied its participation in the chaos that entailed in East Timor's claim of independence (Hill, 2001). However, in notes by Australia Embassy's agents, Murtopo and Murdani's campaigns were already noticed as disguised military operations with a mission to seize East Timor.

This fact then triggers a question: what makes East Timor's integration to Indonesia very important for Soeharto's regime that only those who are close to the president were trusted with the task to launch campaigns against the small state's independence? Then the second question was towards the international system which kept silent during the first years of the aggression: what made the international system hesitate to act?

The reason for Soeharto's insistence on East Timor's integration with Indonesia might lie in the fact that East Timor's leading party was a communist party and the New Order government could not afford to have a close neighbor whose main political party was a communist. This stems from Indonesia's and Soeharto's experience from the previous government, also known as Old Order, in which they had to face a *Gerakan 30 September Partai Komunis Indonesia* (30 September Movement by the Indonesia Communist Party) or best known in the country as *G30S PKI* (van der Kroef, 1972). *G30S PKI* happened in 1965 as a coup d'état movement by the leaders of Indonesia Communist Party (PKI) to throw Soekarno, Indonesia's first president, from his presidency. *G30S PKI* also attempted to topple over the power of Indonesia's armed forces at the time, causing one of the most horrendous casualties in Indonesia's history (van der Kroef, 1972). Prior to the event, Soekarno, Indonesia's Army, and PKI had been dancing in a power struggle to control the country, not to mention that Soekarno was not planning to hand over his leadership role despite his declining health (van der



Kroef, 1972). Therefore, Soeharto's cautiousness on the ruling of communist party as its neighbor would be justified as his preventive action against another communist uprising in Indonesia. It was in his best interest that he would be able to show the public that no communist activity should thrive inside the country – or anywhere near the country's territory – as it would threaten his political position and legitimacy. This idea was supported by the United States who just lost in the Vietnam War and saw that communist ideology should not be further spread in Asia (Fernandes, 2015). If the US was unable to fully control it at their expense, especially after suffering so many losses, it was in its best interest that another interested actor could do the role (Fibiger, 2020).

The international support and acknowledgement of Soeharto's sentiment towards communism and any parties associated to the ideology was not only voiced out in silence when the aggression began. The US, for example, supported Indonesia with military aid for the operation; they fully understood what Soeharto intended to do with their expansionist experiment in East Timor (Fernandes, 2015). Other countries such as Australia and the United Kingdom knew of Soeharto and Indonesia's intention to launch a full scale aggression towards the new nation; instead, they chose to stay silent (Dowson, 2022). According to the declassified documents by the British Embassy in Indonesia, Australia and the United Kingdom decided to stay on good terms with the Soeharto regime during the first year of the aggression. The documents cited that there seemed to be no urgency to be involved in what they would perceive as a domestic issue, fearing that their reaction towards the aggression might be seen as intervention by the Indonesian government (Dowson, 2022).

On another issue, Soeharto's ambition to bring East Timor under Indonesia's territory seems to stem from its previous government's sentiment towards colonialism and Indonesia's willingness to 'adopt' a new territory, that is, let go from colonialism. This is because prior to Soeharto's regime, Indonesia had continuously assured the international world that it had no intention to take East Timor as part of its territory (Weatherbee, 1966). However, the foreign affair statements of Indonesian government continuously cited voluntary requests of the people of the region which Indonesia would then seriously consider (Weatherbee, 1966). Thus, the second possible argument on why Soeharto wanted East Timor to integrate was because he saw East Timor as part of Indonesia, especially considering East Timor's geographical position which is right in the middle of Indonesia. Perhaps, despite Soeharto's efforts to distance himself from the Old Order, as part of the military, he had carried the ambition and belief that Indonesia should expand its territory further when it is possible to do so (Kiernan, 2017). The International world seemed not to be fully bothered by this expansionist idea because they treated the Indonesia's East



Timor aggression as a domestic issue due to East Timor's uncertain position at the international level. After seeing and being involved in several wars, foreign countries did not see an urgency to be involved in what they thought to be a logical policy by the Indonesian government.

This is because the Indonesian government proposed that East Timor was unable to stand on its own with its poor economic situation and its great reliance on foreign aids (Kiernan, 2017). However, this is only what Indonesia proposed to the looking eyes of the international world. Arguably, Indonesia under Soeharto saw that East Timor might have the much needed oil reserve to assist Indonesia's owned enterprise (Lundahl & Sjöholm, 2019). It was also suspected that Indonesia exploited East Timor along with Australia by finishing a border dispute on the Australia – East Timor maritime border, suspected to contain massive natural resources (John, Papyrakis & Tasciotti, 2020). It should be noted, however, that during the occupation Indonesia started to look away from oil and instead started practicing monopoly and corruption in the agriculture sector (Lundahl & Sjöholm, 2019). B.J. Habibie, Indonesia's next president after Soeharto, also saw the oil and economic factors as untrue, stating in frustration that East Timor does not possess the needed and expected resources that Soeharto and his political elites wanted (Anwar, 2010).

Conclusion

The first years of the aggression by Indonesia towards East Timor could be seen as foreign policy that stems from its domestic political situation and ambition. As Indonesia was in a deep dictatorship and centralized governmental condition, it could be seen that East Timor's situation was fully supervised by the then president, Soeharto. Most of the justifications voiced out by Indonesia at the international level – such as communism and poor economic background – had existed because of his individual's political concerns and ambitions. This policy is then reflected in the domestic policy and extended to Indonesia's foreign policy, especially concerning communism as Soeharto was fully against the ideology and movement.

Internationally, these justifications and reasonings met with the ideology-driven war that had caused foreign countries such as the United States to support the practice. Furthermore, the international world was not able to take actions in response to Indonesia's actions as they saw how East Timor is geographically located inside Indonesia's territory, causing a perspective that the aggression was a domestic issue instead of an international one. This is in line with how Indonesia had always treated East Timor's independence topic as a 'close relative's problem' attitude which is then translated as a national issue and concern.



Thus, this paper found that the motivation of Indonesia's aggression to East Timor is strongly influenced by individuals' perspective, ambitions, and domestic situations. It was then met with international hesitance to act which was considered as an approval to conduct the aggression. Thus, Indonesia's aggression towards East Timor is the result of a complex interaction of the domestic and international politics which caused the justification of the actions by the national level.

Bibliography

- Algoasibi, G. A. (1965). *The Theory of International Relations: Hans J. Morgenthau and His Critics*. "Background," Vol. 8, No. 4, 221. doi: 10.2307/3013729.
- Andelma, D. A. *INDONESIANS HOLD PORTUGUESE TIMOR AFTER INCURSION* (Published 1975). "The New York Times – Breaking News, US News, World News and Videos." Last modified December 8, 1975. <https://www.nytimes.com/1975/12/08/archives/indonesians-hold-portuguese-timor-after-incursion.html>.
- Anwar, D. F. (2010). *The Habibie Presidency: Catapulting Towards Reform*. [In:] *Soeharto's New Order and Its Legacy: Essays in Honour of Harold Crouch*. doi: 10.22459/sno1.08.2010.07.
- Chomsky, N. & Herman, E. (1979). *Benign Terror: East Timor*. "Bulletin of Concerned Asian Scholars," Vol. 11, No. 2, 40–68. doi: 10.1080/14672715.1979.10424041.
- Clark, R. S. (1980). *The "Decolonization" of East Timor and the United Nations Norms on Self Determination and Aggression*. "The Yale Journal of World Public Order," Vol. 72, 2–44. <https://openyls.law.yale.edu/handle/20.500.13051/6776>.
- Cravo, T. A., & Freire, M. R. (2014). *Portugal and East Timor: Managing Distance and Proximity in Post-Colonial Relations*. "ERIS – European Review of International Studies," Vol. 1, No. 3, 39–59. doi: 10.3224/eris.v1i3.19123.
- Deudney, D., & Ikenberry, G. J. (2017). *Realism, Liberalism and the Iraq War*. "Survival," Vol. 59, No. 4, 7–26. doi:10.1080/00396338.2017.1349757.
- Dowson, H. (2022). *Declassified British Documents Reveal U.K. Support for Indonesian Invasion and Occupation of East Timor*. The National Security Archive. Accessed December 7, 2022. <https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB174/indexuk.htm>.
- Fernandes, C. (2015). *Accomplice to Mass Atrocities: The International Community and Indonesia's Invasion of East Timor*. "Politics and Governance," Vol. 3, No. 4, 1–11. doi: 10.17645/pag.v3i4.272.
- Fibiger, M. (2020). *A Diplomatic Counter-revolution: Indonesian Diplomacy and the Invasion of East Timor*. "Modern Asian Studies," Vol. 55, No. 2, 587–628. doi: 10.1017/s0026749x20000025.
- Hill, H. (2001). *Tiny, Poor and War-Torn: Development Policy Challenges for East Timor*. "World Development," Vol. 29, No. 7, 1137–1156. doi: 10.1016/s0305-750x(01)00035-3.
- Hoadley, S. (1976). *East Timor: Civil War – Causes and Consequences*. "Southeast Asian Affairs," No. 1, 411–419. doi: 10.1355/seaa76zd.
- John, S., Papyrakis, E., & Tasciotti, L. (2020). *Is There a Resource Curse in Timor-Leste? A Critical Review of Recent Evidence*. "Development Studies Research," Vol. 7, No. 1, 141–152. doi: 10.1080/21665095.2020.1816189.

- Kiernan, B. (2017). *Genocide, Extermination and Resistance in East Timor, 1975–1999: Comparative Reflections on Cambodia*. [In:] *Genocide and Resistance in Southeast Asia*, 105–136. doi: 10.4324/9780203790885-5.
- Lawless, R. *The Indonesian Takeover of East Timor*. “Asian Survey,” Vol. 16, No. 10, 948–964. doi: 10.2307/2643535.
- Lundahl, M. & Sjöholm, F. (2019). *The Creation of the East Timorese Economy*, Vol. 1: *History of a Colony*. Basingstoke: Springer.
- Manan, M. (2017). *Foreign Policy and National Interest: Realism and Its Critiques*. “Global & Strategis,” Vol. 9, No. 2, 175–189. doi: 10.20473/jgs.9.2.2015.175-189.
- Meibauer, G. (2021). *Neorealism, Neoclassical Realism and the Problem(s) of History*. “International Relations,” 004711782110339. doi: 10.1177/00471178211033943.
- Narayan, R. (2000). *The East Timor Crisis*. “China Report,” Vol. 36, No. 1, 93–99. doi: 10.1177/000944550003600107.
- Ooi, K. G. (2004). *Southeast Asia: A Historical Encyclopedia, from Angkor Wat to East Timor*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Robinson, G. (2001). *People’s War: Militias in East Timor and Indonesia*. “South East Asia Research,” Vol. 9, No. 3, 271–318. doi: 10.5367/000000001101297414.
- Rose, G. (1998). *Neoclassical Realism and Theories of Foreign Policy*. “World Politics,” Vol. 51, No. 1, 144–172. doi: 10.1017/s0043887100007814.
- Said, S. (1998). *Suharto’s Armed Forces: Building a Power Base in New Order Indonesia, 1966–1998*. “Asian Survey,” Vol. 38, No. 6, 535–552. doi: 10.2307/2645838.
- Toft, P. (2005). *John J. Mearsheimer: An Offensive Realist Between Geopolitics and Power*. “Journal of International Relations and Development,” Vol. 8, No. 4, 381–408. doi: 10.1057/palgrave.jird.1800065.
- Van der Kroef, J. M. (1970). *Indonesian Communism since the 1965 Coup*. “Pacific Affairs,” Vol. 43, No. 1, 34–60. doi: 10.2307/2753833.
- Van Der Kroef, J. M. (1972). *Origins of the 1965 Coup in Indonesia: Probabilities and Alternatives*. “Journal of Southeast Asian Studies,” Vol. 3, No. 02, 277–298. doi: 10.1017/s0022463400019330.
- Waltz, K. N. (1979). *Theory of International Politics*. United States: McGraw-Hill.
- Walzer, M. (1977). *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, 5th ed. Mishawaka: Basic Books.
- Weatherbee, D. E. (1966). *Portuguese Timor: An Indonesian Dilemma*. “Asian Survey,” Vol. 6, No. 12, 683–695. doi: 10.2307/2642194.

Moral Approaches to the Term “Good Death”: The Case of Ángel Hernández and María José Carrasco

Abstract:

The legalization of the so-called “good death” raises a moral debate in which society has not reached any common point. Those who confirm that it is an absolutely fundamental right for the common good confront with those who consider it a privation of the right to life. Through this research, it is intended to present the arguments for and against these practices. Furthermore, the aim is to defend the reasons why governments and society should fight for this legalization. In addition to supporting the position in those arguments in favor of these practices, the utilitarian perspective is key to reinforcing this position. Therefore, this theory defends that an action is correct if it is focused on increasing the general amount of pleasure and happiness.

Keywords: assisted suicide, euthanasia, good death, legalization, life, utilitarianism

There are only five countries where euthanasia is legal: the Netherlands, Belgium, Luxemburg, Canada, and Spain. Moreover, Colombia, New Zealand, some states in the United States and Australia maintain it, but it is not regulated there as De Benito (2021) confirms. The intention of this article is to give arguments for the “good death” regulation in democratic regimes through the real case of a couple that was forced to practice assisted suicide illegally. Furthermore, different philosophical and moral theories will support throughout the argumentation the need to legally implement this practice.

María José Carrasco was 32 years old when diagnosed with multiple sclerosis in 1989. Over the years, she lost her mobility until it was taken to a situation of great dependence and associated loss of vision and hearing. Ángel Hernández, her husband,



did everything he could to make his wife's life as comfortable as possible, knowing that the degenerative disease that accompanied her would end up leaving her breathless.

At the age of 61, after 30 years of illness, María José decided that her suffering was unbearable. She had many pains, and she was already going through palliative care. Doctors only increased the doses of morphine because euthanasia was not yet legal in Spain. For that reason, she planned her death together with her husband Ángel, who helped her end her life by letting her supply herself a lethal substance (sodium pentothal). María José bought this poison secretly online when she still had some mobility. The couple had been keeping it at home for three years, waiting for a euthanasia law that never came.

On the 3 April 2019, Ángel Hernández helped his wife take her life with the poison. This can be seen in a video that both recorded, which shows the consent and the request of the patient to die. After the death of his wife, Ángel disseminated the video through the media. For this reason, Ángel Hernández became the first detainee in Spain, the fact that the Spanish public opinion did not approve. His case was even sent to a court on gender violence, but the instructor refused to try him, as María José gave her clear consent. Finally, Ángel Hernández was acquitted of all charges by the head of the Criminal Court number 34 of Madrid. It was understood that his action was covered by the new euthanasia law, although when the act was carried out this was not contemplated.

According to this case, many questions need to be answered: What are the moral differences between the practices that are known as "good death"? Which approaches argue for and which against the decision taken by María José? What does it mean to die with dignity?

Euthanasia etymologically means "Good Death." As the Asociación Federal Derecho a Morir Dignamente (2020)¹ points out, the difference between euthanasia and assisted suicide is basically between who manages the drug: the doctors or non-medical professional.

Álvarez (2013) explains that euthanasia is the action practice by a doctor to let the patient die without pain by his request. By this definition, euthanasia is understood as an act that is voluntary, active, and direct. According to Harris (2001), euthanasia can be understood as voluntary or involuntary. The voluntary occurs when the patient asks for the termination of life with an informed request, while the involuntary is the result of the nonspecific consent of the patient. However, the literature on euthanasia also makes a distinction between active euthanasia, which "takes place if deliberate steps

¹ In English: Federal Association for the Right to Die With Dignity (2020).



are taken to end a patient's life;" and passive euthanasia, which "is the withholding of treatments necessary for the continuance of life" (Harris, 2001, p. 1).

Steinbock (2009) prefers to talk about termination of life-prolonging instead of active and passive euthanasia. This author limits two situations in which the purpose of this treatment cannot be related to the intentional ending of an individual's life by another: the first, when the patient refuses treatment; the second, when the treatment does not have many opportunities to improve the patient's condition and discomfort. In the rejection, he does not understand the possibility of voluntary euthanasia because it would be admitting the right to be abandoned and to be killed. Therefore, she claims that there are other reasons to end the treatment that prolongs life versus providing death.

In the assisted suicide, the person is given what is necessary, commonly a lethal drug, to end his life, but the supply is not managed in a medical context (Álvarez, 2013). Through these definitions, it is clear whose role is to have the control. While in euthanasia the death is performed by a doctor, in assisted suicide it is not. For this reason, the exposed case is an assisted suicide, since Ángel helps his wife to take the drugs.

The moral dilemmas related to euthanasia have been a serious debate topic for a long time. In all these discussions, issues such as the value and the sanctity of life or the autonomy of the patient in contrast with the rights and duties of the doctor play a specific part in the arguments for and against euthanasia.

As a matter of fact, Harris (1995) suggests euthanasia is morally connected with the value, protection and upholding of life. For this reason, he argues that the importance of a human life is related to what defines an individual as a person, as it permits to value its own existence and, however, also assess if it is wrong to deprive of it. From this statement, it seems clear that individuals who want to live are being harmed if they are deprived from something they value (life), whereas those who do not want to live are not being wronged by the concession of die. As the principal harm of this last action is directly to the individual who takes this decision, Harris (1995) believes that voluntary euthanasia cannot be considered harmful to these individuals, as the issues of autonomy and integrity are being defended.

Dworkin (1994) claims that the intrinsic and cosmic value of live has a strong connection with religion. Those who are opposed to these methods indicate that the presumed right to assisted suicide is an opinion or desire and understand that choosing these methods is as if a homicide was being performed, since they understand that the protection of human life is a political duty (Associació Catalana d'Estudis Bioètics,² 2006). Speaking from a religious perspective, the Catholic Church's point of view is completely opposed to legalization. Following that standpoint, we can see

² In English: Catalan Association of Bioethics Studies.



several reasons. First, the church sees life as a gift. They believe that if the state defends euthanasia, there is a moral rupture, a change in the state's purpose, from defending life to being responsible for the death inflicted. In short, they do not understand death as a solution. Furthermore, the Catholic Church believes that there is no such subject as an untreatable disease, even if it is no curable. They have the opinion that it is the task of medicine to cure, to cure but also to care, soothe and comfort, especially at the end of life. In other words, they support palliative care (Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Española,³ 2020). Continuing with this source, the legalization of euthanasia incites the death of the weakest and is a simple form of surrender. To rely on this method is to deny God's gift of life.

Although Harris (1995) understands the sanctity of life as possibly cosmically important,⁴ he finds out that the individuals' desire for taking decision about his/her own fate, in which the manner and timing of his/her own death can be included, is more important. However, against the root idea of the sanctity of life, he points out that "making someone die in a way he finds horrifying is an odious form of tyranny" (p. 15). At this point of the argumentation, the atheistic existentialism theory should be considered. It confronts anxiety in the face of death without appealing to the hope of God's salvation or other metaphysical salvations. Jean Paul Sartre is one of the main defenders of "existence precedes essence." According to Malishev (1996), by denying the existence of God, we cannot leave to this figure our justifications or excuses, since we find ourselves alone and, therefore, we are the only authors of our acts. Thus, Sartre indicates that the human being has complete individual responsibility for his intentional acts and behavior and that he is condemned to be free. However, if guarantees are restricted, the possibility and obligation to be free in one's own decisions are denied. Not only the freedom to decide is restricted, but there is also the possibility of interfering with the individual responsibility of other individuals and its liberty, as in this case.

Despite his previous stance, Dworkin (1994) discusses on death, as the last stage of life that affects its whole. What he understands is that the unconscious or insane end can lead to it being worse in its totality and that perhaps it could be avoided if death had arrived earlier.

Heading to the autonomy of the patient and the role of the doctors, about these professionals Harris (2001) claims that their role is important in order to spread accurate and objective information to help the society to reason morally about this issue. Following this, he declares that the conflict for the medical ethics is to distin-

³ In English: Executive Commission of the Spanish Episcopal Conference.

⁴ According to Harris (1995), Dworkin analyzes the sanctity of life as a combination of natural and personal investment in life and respect for an individual's critical interest (p. 16).



guish, whether the autonomy of the patient is a priority or a benevolence. Through this exposition, it is now possible to develop those arguments against “good death,” which can be summarized in the devaluation of life and the problems related to the Hippocratic oath.

Thus, Harris (2001) exposes that the legalization of euthanasia could trigger a decrease in the autonomy of the patient, if he considers that his illness can be a burden for his family or for the whole society. Continuing, he believes that patients with qualitatively good palliative care do not request euthanasia that often. That is why investment in better palliative care can be sought. Finally, the society itself is, in general, totally opposed to the idea of deliberate death. This is because the law aims to guarantee the right to life and penalizes those who end it. However, as previously written, the right is not withdrawn for those who do not want to abandon it, since it is understood that these practices follow very strict procedures and are not taken lightly.

In connection to the Hippocratic oath, Aliouche (2021) writes: “Health and well-being of my patient will be my first consideration and I will respect the autonomy and dignity of my patient.” From this statement, we can underline that the respect for the patient’s autonomy is existing, and it is not completely opposed to the realization of these practices. Furthermore, some of these practices (assisted suicide as in the case) do not necessarily imply a doctor, so this argument can be invalidated on some occasions.

About the devaluation of life, as it has been developed during the exposition, the point is to understand what is the value of life, which, of course, is different for each individual. As it has been shown, there is no consensus to define the value of life. It can be used in a position for as well as against euthanasia

Although the arguments against euthanasia are strong, we can move to those that are in favor of it, like the right to self-determination, the possibility of a law regulation and the dignity of death.

According to Harris (2001), thanks to active euthanasia and the principle of beneficence, individual and social autonomy would increase. In addition, patient’s suffering would be reduced so that it could be considered as a principle of good medical practice. Here, it is practical to refer again to Aliouche (2021) and the Hippocratic oath, in which it is said that doctors should respect patient’s autonomy and dignity. Due to this oath, the right to self-determination is not only a human right, but also, it’s a duty to the medical profession. In the upper paragraphs, it was affirmed that improving the quality of palliative care would help end this procedure. In contrast, there would still exist a group of people who ask for this. In conclusion, if it is not regulated, these individuals are left alone in their suffering and denied the right to self-determination we have talked about. Therefore, the State must guarantee the fundamental rights to



life, physical and moral integrity, and constitutional rights such as dignity, freedom, and free will.

Moreover, when an explicit report is required, the process to request active euthanasia has more steps in which the patient can think about his decision and thus the value his life. Countries like Belgium, the Netherlands, or Spain count with this law in their legislation system and, in the case of Spain, not all requests have been accepted. Until the 24 June 2022, one year before the approval of the euthanasia law, 180 people made use of the good death (RTVE, 2022). However, not all the proposals headed to death, as some of them were rejected (Garcia, 2022). With this data, it has been proved that each patient is deliberately examined before taking the decision.

In addition, as proposed by Berges (2020), euthanasia is a necessary good due to the change of life expectancy. In contrast to a few centuries ago, it has increased considerably, leading to a delay in the moment of death, which in many circumstances can be related to conditions of physical and mental deterioration.

While following Harris (2001), the morality is related to the fact that the actions contribute to the maximum welfare. Due to that, it is also worth mentioning the utilitarian philosophical current as a way of legitimate death with dignity. As Jorquera (2018) writes, Bentham and Stuart Mill try to find a criterion to guide our behavior. That is, a criterion to determine when something is right or wrong, when it should, or should not, be done. Bentham proposes the “principle of utility.” It establishes what is good and what is right is what is useful. Now, what do we understand by “useful”? Bentham defines “useful” as a way of helping us to achieve our ends. Utilitarians agree with Epicurus that the ultimate end we pursue is pleasure and happiness. Therefore, what is useful is which allows us to achieve these goals. Then, the criterion for determining whether a conduct is correct is whether this action is focused to increase the general amount of pleasure and happiness. That is why it is also called a principle of maximum happiness, which means, the greater amount of happiness for the greatest number of people. According to this criterion, any behavior or decision tending to increase the general amount of happiness is to be considered right, while any behavior or decision tending to increase the general amount of suffering (and, therefore, to decrease the general amount of happiness) is to be considered wrong. After this explanation, we can talk about the principle of maximum utility. If the main objective is for the greatest number of people to be happy, how can the right to die with dignity be denied?

Reaching this point, an explanation is needed in reference to the disease of María José. Multiple sclerosis is a disease that leads to demyelination of the central nervous system (Cristel, 2021). The most frequent symptom is motor and sensitivity alteration, such as loss of strength in the limbs, in the hands, heaviness in the losses, clumsiness when walking or fatigue with small efforts, numbness, loss of visual acuity, language



disorders, depression, memory disorders, among many others. Multiple sclerosis manifests in the form of outbreaks and the patient adds gradually more neurological deficit after each outbreak. While there is no cure for the disease, the treatment just tries to improve life's quality of those who suffer it with drugs for pain, emotional help, and assistance. Multiple sclerosis is just one of many diseases which leave the person waiting for death. The legal access to these pain-reducing methods is useful for the person who is suffering and for the families as well.

In the pandemical context, Peter Singer hints that the decisions taken were aimed to end of saving lives that could survive longer. This affirmation is translated to skip the values of the sanctity of life and taking up, instead, the utilitarianism that he defends, as can be seen in his interview with Gutiérrez (2020). Thus, Singer argues that it has been shown that not all lives are worth the same and that this context has changed the way we understand life and death. Thus, it is a demonstration of the way that societies develop and change through the decades and denotes the need of legislation.

Democratic societies also aim to achieve the greatest general happiness. Therefore, democratic states have a duty to ensure that, if suffering can be stopped, there is a way to stop it. As stated by the United Nations (s.f.), democracies, among others, have human rights and fundamental freedoms as an essential element. The right to die with dignity is a natural extension of the fundamental right to live with dignity. That is why a dignified death is considered a human right. On 24 March 2021, the Organic Law regulating euthanasia was approved in Spain, this made this country the fourth in Europe to legalize euthanasia and the sixth in the world. In the legal text, it can be seen that very specific cases are established for which this process can be used, such as serious, chronic, and incapacitating suffering, serious and incurable illness. It also establishes the figure of the responsible doctor and the provision of assistance in dying. However, María's occurred almost two years earlier, making Ángel's act illegal. Article 143 of the Penal Code punished the necessary cooperation with suicide. After the new law, its content was modified. Actually, it establishes that whoever causes or actively cooperates in the death of another person shall not incur criminal liability if the law on euthanasia is complied with. Following this change, some cases were decriminalized, as happened retroactively to Angel, who was cleared of all his charges.

Regarding the freedom to decide, we can take Isaiah Berlin's concept of positive freedom into consideration. With positive liberty it is understood that everyone is able to have the ability to be the master of his will and to determine his own actions and destiny. In this case, María José was limited in her positive freedom as she did not have the possibility of self-determination. In all ways, she expressed that her will was to die with dignity.



Conclusions

The start is a good ending: euthanasia etymologically means “Good Death.” It is both a moral and legal obligation of the State, which is in line with the changes in society at any given moment. This is the reason why new laws and regulations aim to adapt the changes that occur in present-day societies. As Mosterín declares in Marin-Oralla (2018), “to confuse euthanasia with homicide is like confusing love with rape, or gift with theft, or voluntary with forced.” Following this author, we must agree that the decision to die is an extremely personal choice, and no one would ask for euthanasia if they had any chance or hope of their suffering to be finished. On the one hand, those individuals who die without wanting to due to the absence of medical care or because they are left to die are ignored. On the other hand, those who want to die or who have irrevocably lost their personhood and have the tools to avoid it are also denied decisional power (Harris, 1995).

It is absolutely important to note the difference between having a right and being obliged to exercise that right. For example, having the right to have an abortion does not mean that you have the duty to have an abortion. In the case of the right to a dignified death it is the same. Thus, there is no reason to ban this practice. As stated by Tasset (2011), democratic societies based on tolerance and liberalism hang in the balance on whether voluntary euthanasia should be decriminalized and debates on this practice continue as there are affected who request these implementations.

A sick and degenerative person may or may not choose euthanasia when recovery is no longer possible, but that does not mean that he or she is forced to choose to die. What is important is that the person has the right to choose, the right to choose to die with dignity. The right to a dignified death means the right to make the process of dying as good and as pleasant as possible. As García (2014) declared “human dignity refers to the highest respect we should have for all human beings. It requires treating human as an end and not as a means, as Kant put it.” Then, the medical help to die should be legalized in order to completely support the individual right and the freedom about one’s own life.

Bibliography

- Aliouche, H. (2021, October 7). *What is the Hippocratic Oath?*. News Medical. <https://www.news-medical.net/health/What-is-the-Hippocratic-Oath.aspx>.
- Álvarez del Río, A. (2013). *El derecho a decidir: eutanasia y el suicidio asistido*. Cirujano General, Vol. 35, Supl. 2. https://www.researchgate.net/profile/Asuncion-Alvarez-Del-Rio/publication/303960973_El_derecho_a_decidir_eutanasia_y_suicidio_asistido_The_right_to_cho

- ose_euthanasia_and_assisted_suicide/links/576035f808aeeada5bc2fe43/El-derecho-a-decidir-eutanasia-y-suicidio-asistido-The-right-to-choose-euthanasia-and-assisted-suicide.pdf. Asociación Federal Derecho Para Morir Dignamente (2020, June 4). *¿Qué diferencia hay entre eutanasia y suicidio asistido?*. <https://derechoamorar.org/2020/06/04/que-diferencia-hay-entre-eutanasia-y-suicidio-asistido/>.
- Associació Catalana d'Estudis Bioètics (2006). *Razones del «sí» a la vida y del «no» a la eutanasia*. Cuadernos de Bioética, XVII(2), 247–257. <https://www.redalyc.org/pdf/875/87506008.pdf>.
- Berges, M. (2020, December 12). *Eutanasia vivir bien, morir bien*. El Periódico de Aragón. <https://www.elperiodicodearagon.com/opinion/2020/12/12/eutanasia-vivir-morir-46477919.html>.
- Boletín Oficial del Estado (2021). *Ley Orgánica 3/2021, de 24 de marzo, de regulación de la eutanasia*. https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2021-4628.
- Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Española (2020, December 11). *La Iglesia frente a la eutanasia*. Conferencia Episcopal. <https://www.conferenciaepiscopal.es/interesaeutanasia/iglesia-frente-eutanasia/>.
- Cristel Ferrer, L. (2021, January 2). *Esclerosis múltiple*. Canal Salud Mafre. <https://www.salud.mafre.es/enfermedades/neurologicas/esclerosis-multiple/>.
- De Benito, E. (2019, April 6). *María José Carrasco estuvo ocho años esperando una residencia*. El País. https://elpais.com/sociedad/2019/04/05/actualidad/1554466291_282843.html#?rel=listaapoyo.
- De Benito, E. (2021, March 18). *Spain approves euthanasia law, becoming the fifth country in the world to regulate the practice*. El País. <https://english.elpais.com/society/2021-03-18/spain-approves-euthanasia-law-becoming-the-fifth-country-in-the-world-to-regulate-the-practice.html#:~:text=Spain%20has%20today%20joined%20the,the%20world%20to%20regulate%20euthanasia>.
- De Benito, E. & Pinedo, M. (2021, June 30). *La Fiscalía, tras la entrada en vigor de la ley de eutanasia, retira la acusación contra el hombre que ayudó a morir a su mujer*. El País. <https://elpais.com/sociedad/2021-06-30/la-fiscalia-retira-la-acusacion-contra-el-hombre-que-ayudo-a-morir-a-su-mujer-tras-la-entrada-en-vigor-de-la-ley-de-eutanasia.html>.
- Dworkin, R. (1994). *The Edge of Life*. [In:] *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, ed. R. Dworkin, pp. 3–29. Vintage Books.
- García Zárate, O. A. (2014). *Euthanasia: A Moral Argument in Its Favour*. Escritura y Pensamiento, Nº 34, pp. 251–265. <https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/letras/article/download/13654/12100/47208>.
- García, B. (2022, June 17). *Más de 170 personas han recibido ayuda para morir en el primer año de la ley de eutanasia*. NIUS. https://www.niusdiario.es/sociedad/sanidad/20220616/mas-cien-personas-recibido-ayuda-para-morir-eutanasia-primer-ano-ley-aprobacion_18_06770013.html.
- Gutiérrez, M. (2020, June 15). *Peter Singer: “La pandemia ha demostrado que no todas las vidas valen lo mismo.”* La Razón. <https://www.larazon.es/coronavirus/20200616/md57e2uhpjbxbfq5f-npturmuri.html>.
- Harris, J. (1995). *Euthanasia and the Value of Life*. [In:] *Euthanasia Examined: Ethical, Clinical and Legal Perspectives*, ed. J. Keown, pp. 6–22. Cambridge University Press.
- Harris N. M. (2001). *The Euthanasia Debate*. “BMJ Military Health,” 147, 367–370. <http://dx.doi.org/10.1136/jramc-147-03-22>.

- Jorquera Soriano, V. (2018, July 23). *Hedonismo y utilitarismo*. <https://elbosquedelasdudas.wordpress.com/2018/07/23/hedonismo-y-utilitarismo/>.
- LaSexta.com (2019, April 5). *El emotivo relato de Ángel Hernández que llenó de silencios el plato de ARV tras ayudar a morir a su mujer*. La Sexta. https://www.lasexta.com/programas/al-rojo-vivo/entrevistas/el-emotivo-relato-de-angel-hernandez-que-lleno-de-silencios-el-plato-de-arv-tras-ayudar-a-morir-a-su-mujer-video_201904055ca72a270cf243c3ff4dc466.html.
- Malishev, M. (1996). *El existencialismo ateo de Jean- Paul Sartre. Libertad, responsabilidad y angustia*. La Colmena, Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México, N° 12, 23–31. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6148265>.
- Marín-Olalla, F. (2018). *La eutanasia: un derecho del siglo XXI*. Gaceta Sanitaria, 32(4). <https://www.scielosp.org/article/gs/2018.v32n4/381-382/>.
- Naciones Unidas (s.f.). *Democracia*. <https://www.un.org/es/global-issues/democracy>.
- Pascual, A. M (2020, December 21). *El hombre que ayudó a morir a su mujer enferma: “Estoy sopesando presentarme al juicio.”* Público. <https://www.publico.es/sociedad/hombre-ayudo-morir-mujer-ela-sopesando-presentarme-juicio.html>.
- RTVE (2022, June 24). *En España se han practicado 180 eutanasias en el primer año de aplicación de la ley*. RTVE.es. <https://www.rtve.es/noticias/20220624/eutanasia-primer-ano-aplicacion-ley-espana/2385328.shtml>.
- Steinbock, B. (2009). *The Intentional Termination of Life*. [In:] *Philosophy and Deaths: Introductory Readings*, eds. R. J. Stainton & S. Brennan, pp. 303–310. Broadview Press.
- Tasset, J. L. (2013). *Razones para una buena muerte. La justificación de la eutanasia en la tradición utilitarista: De David Hume a Peter Singer*. *Télos*, 18(1–2), 153–195. <https://revistas.usc.gal/index.php/telos/article/view/469>.
- Torices, A. (2021, July 6). *Absuelven a Ángel Hernández acusado de ayudar a morir a su mujer con ELA*. El Correo. <https://www.elcorreo.com/sociedad/fiscalia-de-madrid-retira-la-acusacion-contra-angel-hernandez-por-ayudar-a-morir-a-su-mujer-con-ela-20210706110658-nt.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F>.