

Zbigniew Pańpuch

Problem demokracji w starożytności

Człowiek w Kulturze 20, 177-208

2008

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zbigniew Pańpuch

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Problem demokracji w starożytności

W czasie szczytowego rozwoju *polis* ateńskiej demokrację powszechnie uważano za ustrój doskonały, z którego obywatele Aten czuli uzasadnioną dumę. Rozkwit życia politycznego był przygotowany przez istotne działania wcześniejszych mężów stanu takich jak Drakon¹, Solon² czy Kleistenes³, który zapoczątkował demokrację. Doskonałą formę ustrój ten osiągnął za Peryklesa⁴, który słał go w licznych mowach. W tym czasie ateńska demokracja doszła do rozkwitu nie tylko politycznego, ekspansji wpływów, ale

¹ Twórca pierwszego, surowego prawa karnego i cywilnego.

² Jeden z 7 mędrców, dokonał podziału obywateli na cztery klasy według cenzusu majątkowego, nadał prawa obywatelskie metojkom, zamieszkującym od dłuższego czasu Attykę, poszerzył uprawnienia eklezji – zgromadzenia pełnoprawnych obywateli Aten w wieku powyżej 20 lat. Ponadto wprowadził instytucje takie jak Rada Czterystu, sąd przysięgłych, a także ujedynił system miar i wag. Eklezja była najwyższym organem władzy, decydującym o polityce wewnętrznej i zagranicznej. Solon postanowił również, że zabezpieczeniem pożyczki nie może być ew. sprzedaż człowieka za długi.

³ Kleistenes znany jest ze swych reform (lata 508/507): wprowadzenia podziału terytorialnego i związanej z nim Rady Pięcuset, wprowadzenia ostracyzmu oraz urzędu 10 Strategów (wybieralnych dowódców armii). Ich celem było zmniejszenie roli eupatrydów (ateńskiej arystokracji) i zatarcie wielkich różnic majątkowych.

⁴ Ponieważ zgromadzenia obywateli odbywały się kilka razy w miesiącu i często wiązały się z wysokimi kosztami dojazdów, a część uboższych obywateli musiała poświęcać czas na pracę zawodową, toteż wielu z nich nie brało czynnego udziału w życiu politycznym. Z tego powodu Perykles wprowadził „diety poselskie”. Rodziło to niebezpieczeństwo korupcji i zaraziło życie polityczne, które było obowiązkiem i zaszczytem, wirusem wykorzystywania go do poprawiania sobie i znajomym sytuacji materialnej.

również do niezwykłego rozkwitu kulturalnego. Stąd też okres V i IV w. przed Chr. w starożytnych Atenach nazwano złotym wiekiem, wspaniałą epoką, podczas której nastąpił potężny rozwój filozofii (w tym m.in. systemy Platona i Arystotelesa), literatury (szczególnie dramatu), dzieł architektonicznych i rzeźbiarskich. Tworzyli lub działali wtedy ludzie tacy jak Ajschylos, Sofokles, Eurypides, Sokrates, Fidiasz, Herodot i inni. Demokracja ateńska miała charakter bezpośredni: obywatele obecni na Zgromadzeniu (czyli lud) tworzyli prawo, wybierali (lub losowali) urzędników i kontrolowali ich⁵. Opierała się ona na kilku podstawowych zasadach, takich jak wolność przemówień, równość i dostępność w zajmowaniu urzędów, równość wszystkich wobec prawa, wolność (życie według własnego upodobania, ale w granicach prawa), zgoda (jednomyślność – poddanie interesów jednostkowych doboru społeczności), praworządność (podleganie prawom, które można było ustanawiać i zmieniać).

W stosunku do rządów oligarchii czy tyranii demokracja jawiła się jako zbawienny ustrój polityczny, umożliwiający przede wszystkim rozwój obywatelski i osobisty wszystkim obywatelom, a także uzyskanie autentycznej podmiotowości w życiu politycznym przez zagwarantowanie udziału w sprawowaniu władzy w którymś z jej wymiarów – obradującym, sądowym czy wykonawczym. Zanim jednak nastąpił właściwy schyłek, a potem upadek demokracji ateńskiej po wojnie peloponeskiej (404 r. przed Chr.), który przyniósł kres wolności słowa i powrót monarchii, zaznaczały się pewne siły czy tendencje w jej łonie, które były potencjalnie niebezpieczne czy autodestrukcyjne⁶. Szczególną ich manifestacją stało się

⁵ Formę rządów przedstawicielskich traktowano wtedy jako rządy oligarchiczne.

⁶ „Przyczyną upadku demokracji ateńskiej, jak i republiki Rzymu był, w dużej mierze sam lud, który – jak pisał lord Acton – «kierował się jedynie tym, co jego zdaniem przynosiło mu korzyść», traktując demokrację jako pretekst do obyczajowego rozpasania i korupcji władzy politycznej. Skutkiem była tyrania większości i kompletna bezwładność władzy państwowej. Owa „niedojrzałość ludu” stała się powodem traktowania przez stulecia idei, że władza powinna pochodzić od ludu, za historycznie i ideowo absurdalną”. Zob. T. Banaszak, *Spółczesność kontraktu*, w: http://www.puls.ctinet.pl/archiwum/html/_sierpien_2003/16.html.

oskarżenie Sokratesa, jego sąd i obrona, a w końcu wyrok skazujący i dramatyczna śmierć, przedstawione literacko w niektórych dialogach Platona (*Obrona Sokratesa* i *Fedon*), a przewijająca się przez większość z nich w postaci licznych aluzji i odniesień czy gier słownych⁷.

Dlatego też bezpośredni i najslawniejszy uczeń Sokratesa – Platon poddał w swej twórczości filozoficznej zagadnienia związane z państwem, ustrojem i działaniem człowieka głębokiej refleksji, którą kontynuował jego długoletni uczeń Arystoteles. Zwracał on uwagę, że właściwie ukształtowana *polis* (czyli o poprawnym ustroju) jest koniecznym warunkiem spełnienia się człowieka: szczęścia (gr. *eudajmonia*). Nie można bowiem samemu być dobrym bez prawidłowego gospodarowania (zarządzania domem) i życia politycznego w ramach odpowiedniego ustroju⁸. Niewątpliwie pierwszym filozofem, który w sposób wyrazisty dostrzegał wagę ustroju państwa dla życia człowieka i nad wyraz dokładnie i szczegółowo opracował te kwestie, był Platon, którego dzieła *Prawa*, *Politeia* (łac. *Respublica*; tłum. polskie – *Państwo*) i *Polityk* pozostają kamieniem węgielnym europejskiej myśli politycznej⁹.

⁷ Wydarzenia po śmierci Sokratesa w Atenach dokładniej opisuje Diogenes Laertios: „Tak więc umarł Sokrates. Wnet po jego śmierci Ateńczycy opamiętali się i na znak żałoby zamknęli wszystkie palestry i gimnazja. Oskarżycieli Sokratesa skazali na wygnanie, a Meletosa nawet na śmierć, Sokratesa zaś uczcili posągiem z brązu, wykonanym przez Lizyppa, który został ustawiony w Pompejonie. [Nie tylko w Atenach nienawiść ściagała oskarżycieli Sokratesa.] Kiedy Anytos, opuściwszy Ateny, przybył do Heraklei, mieszkańcy tego samego dnia kazali mu opuścić miasto. Jeśli idzie o Ateńczyków, to musieli oni żałować swego postępowania nie tylko w stosunku do Sokratesa”. Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, opracowanie przekładu, przypisy i skorowidz I. Krońska, Warszawa 1998, s. 101.

⁸ Zob. *Etyka Nikomachejska* 1142 a 9.

⁹ Dosyć obszerny i polemiczny komentarz do nich, jak również wykład własnej koncepcji przedstawił jego długoletni uczeń Arystoteles w *Polityce*, który przez niektórych badaczy uznawany jest za autora swoistej encyklopedii życia politycznego Ustroju politycznego Aten, jednej ze 158 monografii powstałych pod koniec IV w. przed Chr. w jego szkole, dotyczących ustrojów obecnych w państwach greckich.

1. Platoński wykład zasad konstruowania ustroju

Komentator Platona G. Reale przestrzega przed odczytaniem *Politei* przez pryzmat naszych współczesnych pojęć¹⁰, a właściwym kluczem do tego jest fakt, że Platon „chce [...] poznać i uformować doskonale państwo po to, by poznać i uformować doskonałego człowieka”¹¹. Dokonał tego poprzez wytworzenie wzoru najlepszej *polis* za pomocą słowa i myśli¹² i poświęcił znaczące partie swej *Politei* wpływowi ustroju na wnętrze człowieka. Wskazywał on na fakt, że sposoby funkcjonowania ustrojów mają swe odzwierciedlenie w duszach obywateli¹³. Każdy z możliwych ustrojów wytwarza preferowane i zgodne ze sobą charaktery. Oprócz najlepszego (arystokratycznego) filozof wyodrębnił jeszcze cztery zdegenerowane: timokrację, oligarchię, demokrację i tyranie¹⁴, które są kolejnymi stadiami odchodzenia od ustroju najlepszego. Demokracja byłaby już tylko ostatnim stadium przed nastaniem najgorszego z ustrojów – tyranii.

Osią rozważań Platona jest założenie, że jeśli nabycie i posiadanie *arete* – cnoty jest czymś najważniejszym dla człowieka, to muszą się z nią zgadzać funkcjonowanie i struktura *polis*. W doskonałym, opartym na cnotcie państwie, a więc o ustroju arystokratycznym, istnieje paralelizm (analogia, odpowiedniość) struktury *polis* i wnętrza pojedynczego człowieka. Toteż dobroć i sprawność człowieka oraz *polis* polegają na tym samym. Mało tego, wzajemnie się warunkują, gdyż jakiegokolwiek odchylenie od stanu normalnego (sprawiedliwości) powoduje destrukcję harmonii części w odpowiedniku.

Struktura idealnej *polis* powinna odpowiadać naturalnym różnicowaniom między ludźmi, bowiem każdy przynosi na świat naturę różną, stosowną do wykonywania odmiennych zajęć¹⁵ i są to różnice funkcjonalne. Platon zobrazował to mitem o synach ziemi z różną

¹⁰ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 2, Lublin 1996, s. 289-290.

¹¹ ob. Tamże, s. 291.

¹² Zob. Platon, *Respublica* 472 e 2.

¹³ Tamże, 445 c 11

¹⁴ amże, 544 c, n.; możliwe są oczywiście ich mieszanki.

¹⁵ Tamże, 370 a 8.

domieszką poszczególnego pierwiastka w duszy: złota, srebra lub żelaza i miedzi¹⁶. Bóg zdolnym do rządzenia (zatem najczcigodniejszym) domieszał przy narodzinach złota. Ich towarzyszym i pomocnikom dodał srebra, a rolnikom i innym rzemieślnikom dał pierwiastki żelaza i miedzi¹⁷.

Doskonalenie się człowieka w *polis* dokonuje się w aspekcie spełnianej funkcji i zajmowanego miejsca w życiu społecznym, ponieważ ludzie nie są samowystarczalni i muszą współpracować jako producenci dóbr, kupcy, handlarze, najemnicy, rzemieślnicy, marynarze itd., którzy wymieniając wzajemnie swe usługi, stanowią klasę odpowiedzialną za materialne podstawy *polis*. Inną klasą jest wojsko (strażnicy) – ludzie oddani rzemiosłu wojennemu, ostoja i elementem konstytutywny idealnej *polis*. Mają oni pilnować dobra *polis*, czynić tylko to, co dla niej korzystne, a unikać szkodeniu jej; powinni czuwać, by wrogowie nie mogli jej uczynić nic złego, a obywatele nie chcieli¹⁸ bronić praw¹⁹ i jej odpowiedniej wielkości²⁰. Po dodatkowym wychowaniu i edukacji najlepsi z nich staną się władcami.

Każda z klas reprezentuje swoistą cnotę, toteż można mówić, że cała *polis* ją posiada. Najważniejsza jest przysługująca rządzącym mądrość, zaś ich klasa, choć najmniejsza, to posiada wiedzę stojącą u podstaw wszystkiego i kierowniczą, stąd cała *polis* ukształtowana zgodnie z naturą jest mądra²¹. Siła i obronność całości zależy od liczniejszej klasy strażników posiadających męstwo. Polega ono na zachowaniu słusznego mniemania (wpojonego przez prawo za pomocą wychowania) na temat rzeczy strasznych, pomimo wszelkiego strachu, bólów, rozkoszy i pożądań²². Najliczniejsza klasa rzemieślników i pozostałych poddanych musi posiadać umiarkowanie – pewne uprządkowanie, panowanie nad rozkoszami i pożądaniem²³ – panowa-

¹⁶ Tamże, 415 a.

¹⁷ Ew. brązu. Zob. Tamże, 415 a 4, n.

¹⁸ Tamże, 414 b.

¹⁹ Tamże, 421 a 6.

²⁰ Tamże, 422 e.

²¹ Tamże, 428 e 7.

²² Tamże, 429 c 5.

²³ Gr. *Sofrosyne*. Zob. Tamże, 430 e 6.

nie nad sobą. W skali całej *polis* polega ono u wielu pospolitych ludzi na poddaniu ich życia pożądanym pożądanym i rozsądkowi tych nielicznych i najłagodniej umiarkowanych: rządzących²⁴. Umiarkowaniu towarzyszy wspólna opinia rządzących na temat tego, kto powinien sprawować władzę²⁵ i rozciąga się na całą wspólnotę jako pewna zgodność rządzonych i rządzących co do rozumu, siły, ilości pieniędzy itp. Stąd nazwane zostało ono zgodą (jednością umysłów i myślenia – *homonoia*) i harmonią pierwiastka z natury gorszego i lepszego zarówno w *polis*, jak i w jednostce²⁶ i stanowi konieczny warunek ich jedności i spójności wewnętrznej. Uzupełnieniem zespołu trzech cnót jest sprawiedliwość, polegająca na spełnianiu przez każdego tego, do czego z natury ma predyspozycje²⁷, a nie zajmowaniu się wieloma sprawami²⁸. Te elementy (zarówno jednostki i *polis*), które sprawiedliwość utwierdza i osadza we właściwym położeniu, umiarkowanie wprowadza w stan wzajemnej harmonii pod przewodnictwem rozumu i pod ochroną męstwa. Zharmonizowanie wewnętrznych działań wszystkich elementów jest podstawą „jedności stworzonej z wielości”, panowania nad sobą i przyjaźni z samym sobą, wewnętrznego porządku²⁹. Natomiast mniejsze znaczenia ma zewnętrzna działalność tych czynników niż zachowanie owej wewnętrznej konstytucji. Wszelkie zewnętrzne działania muszą zachowywać ową wewnętrzną „jedność z wielości”.

Platon zwracał uwagę, że istnieją naturalne podstawy do spełniania przez przedstawicieli klas swych funkcji, wynikające z różnic między poszczególnymi naturami. Dlatego też fundamentalną sprawą dla losu jednostek i *polis* staje się ich właściwe rozpoznanie i życie zgodnie z nimi. Jest to zarówno zadaniem rządzących³⁰, ale także każdego człowieka. Zgadza się to z postulatem „poznaj samego siebie”: potrzeba znaleźć się na swoim właściwym miejscu w strukturze

²⁴ Tamże, 431 c 9.

²⁵ Tamże, 431 d 9.

²⁶ Tamże, 432 a 6

²⁷ Tamże, 433 a 4.

²⁸ Tamże, 433 a 9.

²⁹ Tamże, 443 d 4.

³⁰ Tamże, 485 a 4.

polis i dopiero to umożliwiła człowiekowi dobre życie, kiedy jak najlepiej spełnia swe zadania. Kiedy również inni podobnie odnajdą siebie i dają z siebie wszystko dla innych, wtedy zaistnieje prawdziwa *polis* – dobra i właściwa oraz stosowny ustroj, inne są złe i chybione³¹. Z tego punktu widzenia demokracja jako ustroj, którego zasadą jest troska o wolność i równość obywateli, a nie troska o cnotę i doskonalenie się, ich swobodny wybór tego, jaki sposób życia chcą prowadzić, dowolność mniemań na temat życia w *polis* i podatność na manipulacje ze strony mówców – retorów, nie da się pogodzić z wymaganiem właściwego ustroju.

2. Zasady ustrojowe idealnej *polis*

a) wspólnota własności, kobiet i dzieci wewnątrz klasy strażników

Na drodze realizacji najlepszego modelu *polis* Platon dostrzegał wiele trudności i zdawał sobie sprawę z tego, że jego koncepcje mogą być rewolucyjne i nie do przyjęcia, jednak mniejszym przewinieniem byłoby zabić kogoś nieumyślnie, niż wprowadzić w błąd w odniesieniu do spraw pięknych (moralnie), dobrych, sprawiedliwych i zgodnych z prawem³². Najśmielsze jego pomysły to dopuszczenie kobiet do sprawowania funkcji strażniczych, następnie wspólnota własności, mężczyzn, kobiet i dzieci w obrębie klasy strażniczej oraz postulat powierzenia rządów filozofom.

Doniosłość spełnianych funkcji nakazuje, aby strażnicy nie posiadali wszelkiej własności. Tradycyjna szczęśliwość z posiadania żon, dzieci, majątku nie będzie dla nich dostępna, jednak dzięki ich ofierze cała *polis* może być szczęśliwa: to założenie konieczne, by znaleźć sprawiedliwość w dobrym ustroju, a niesprawiedliwość w złym. Intencją filozofa było takie ukształtowanie relacji międzyludzkich i nadanie takiego kształtu (czyli ustroju) *polis*, aby szczęśliwa była nie tylko jakaś jedna grupa, ale w miarę możliwości cała

³¹ Tamże, 449 a 1.

³² Tamże, 451 a 7.

wspólnota³³. Nie dokona się to bez częściowego zapomnienia o sobie i właściwego spełniania swoich funkcji – wtedy dopiero będzie możliwe szczęście całości: jednostkowa szczęśliwość wie dzie przez szczęście całości.

Dążenie do stworzenia „jedności z wielości” w *polis* doskonałej spowodowało zainteresowanie się losem połowy ludności, którą stanowią kobiety. Pozostawienie ich poza obrębem *polis* zniweczyłoby same podstawy jej funkcjonowania, gdyż rozbiłoby wspólnotę na dwie części. Wprawdzie fenomenologiczna różnica natury kobiecej i męskiej domagałaby się różnych zadań i zajęć zgodnie z postulatem, że każdy powinien zajmować się czymś jednym, jednak Platon stwierdził, że różnica ta dotyczy tylko podziału ról i czynności płciowych. Tu natomiast chodzi o ludzkie działania polityczne, a te nie mają charakteru płciowego i nie ma żadnych swoistych czynności kobiecych czy męskich, jeśli chodzi o zarządzanie *polis*³⁴. Ta sama natura występuje u obu płci, jeśli chodzi o pełnienie zadań strażniczych³⁵, tak więc kobiety mają mieć takie samo wykształceniu jak i mężczyźni-strażnicy (muzyczno-gimnastyczne) i wraz z nimi spełniać te same funkcje i stać się jak najlepsze, podobnie jak mężczyźni, a to jest najlepsze dla *polis*³⁶.

Dopuszczenie kobiet do zadań strażniczych ma też i inne przy czyny: eugenikę, rodzinę, skuteczność oraz wyeliminowanie problemów związanych z posiadaniem własności. Ze względu na swą specyficzną funkcję strażnicy nie mogą posiadać ani tradycyjnych rodzin, ani własności, gdyż wtedy stawałby się jak rzemieślnicy i rolnicy, na czym ucierpiałaby *polis*: troska o rodzinę i odpowiedzialność za los kobiet, dzieci i majątku nie pozwalałaby im spokojnie oddać się rzemiosłu wojennemu i zostać profesjonalistami. Ponadto, aby *polis* mogła trwać w zaprojektowanym kształcie, potrzebni byli strażnicy z natury, a nie „najemni”, wywodzący się z innych klas.

Tradycyjna rodzina znikałaby w klasie strażniczej lub, innymi słowy, zostałaby powiększona na całą klasę, która w ten sposób mia-

³³ Tamże, 420 b 5.

³⁴ Tamże, 455 b 1.

³⁵ Tamże, 456 a 11.

³⁶ Tamże, 456 e 6.

łaby stać się w pełni jedną. Kobiety i mieszkania byłyby wspólne u strażników³⁷. Tradycyjne relacje przyjaźni czy rodzinne zostałyby rozszerzone na wszystkich członków klasy. Nie można byłoby posiadać własności poza tą konieczną do najlepszego spełniania własnych funkcji, a całe utrzymanie pochodziłoby od rzemieślników i rolników, za które ci w zamian, zgodnie ze sprawiedliwością wymienną, mieliby zapewnioną profesjonalną obronę swych majątków oraz warunki do życia i pracy w postaci porządku społecznego i politycznego. Ścisła wspólnota kobiet i mężczyzn powinna mieć miejsce we wszystkim, w czym może się dokonywać, i byłoby to czymś najlepszym. Nie jest to wbrew naturze żeńskiej w stosunku do męskiej, przeznaczonych do wspólnoty³⁸, to zaś, co w jego czasach działo się z kobietami, określił filozof jako przeciwne naturze³⁹. Postulaty filozofa dotyczące uczestnictwa kobiet w życiu politycznym zostały zrealizowane dopiero w czasach współczesnych.

Taka organizacja życia strażników będzie jak najlepsza dla *polis*, gdyż zapewni jej najściślejszą jedność, a to jest największym dobrem dla niej⁴⁰. Ludzi bowiem wiąże wspólnota przykrości i przyjemności w odniesieniu do nabywania i straty tych samych przedmiotów, natomiast ich indywidualizacja rozkłada wspólnotę: bo jedni się cieszą, a inni smucą⁴¹. Poprzednią koncepcję „jedności z wielości” uzupełnił tu filozof organiczną koncepcją najlepszej *polis*, która miałaby dążyć do integralności właściwej dla poszczególnego człowieka. „Tak jak kiedy nasz palec zostanie uderzony, cała wspólnota (wspólność), która zgodnie z ciałem w stosunku do duszy ułożona jest w jedno złożenie (duszy lub wspólnoty) władającego, w sobie samej doświadcza tego i wszystka równocześnie całość cierpi w części bolejącej, tak mówimy, że człowieka boli palec”⁴². Toteż najlepszą *polis* okazuje się ta, w której jak najliczniejsi o tych samych rzeczach i pod tym samym względem (w ten sam sposób) mówią „to moje” i „nie mo-

³⁷ Tamże, 457 c – d.

³⁸ Tamże, 466 c 6.

³⁹ Tamże, 456 c.

⁴⁰ Tamże, 462 a 9.

⁴¹ Tamże, 462 b.

⁴² Dośł. „człowiek cierpi palca”. Tamże, 462 c 10.

je”⁴³. Tak też kiedy jeden z obywateli doznaje czegoś złego czy dobrego, wtedy taka właśnie polis najbardziej swoją naturą doznaje i współodczuwa cała lub współcierpi, a tak dzieje się z konieczności w tej dobrze urządzonej⁴⁴.

W tym miejscu Platon sięgnął zenitu możliwości ludzkich: relacje, jakie zazwyczaj istnieją w dobrze zgranym zespole ludzi czy wspólnocie (wśród przyjaciół, zakochanych, w rodzinie, dobrego rodzeństwa), miałyby zostać rozszerzone na całość polis. Głębia osobowych relacji, zazwyczaj możliwa wśród niewielu osób, miałyby zostać przeniesiona na ogół obywateli. Przyczyną (środkiem do) tego wszystkiego miałyby właśnie być wspólność kobiet i dzieci strażników⁴⁵. Klasa ta byłaby przykładem prawdziwej wspólnoty i siłą jednoczącą polis. Prostą konsekwencją tych pragnień filozofa był postulat wspólnoty własności, a raczej braku własności i zdania się na środki utrzymania z pracy rolników i rzemieślników, jako że własność prowadzi do licznych sporów, konfliktów i bywa powodem wszelkiego zła. Uniknąwszy tego wszystkiego, strażnicy staną się szczęśliwi bardziej niż zwycięzcy olimpijscy, bowiem ich zwycięstwo to zbawienie całej polis⁴⁶. Wrogość wobec własności być może miała oparcie w obserwacji wielkich namiętności i niegodziwości w sprawach związanych ze zdobywaniem majątku, co powodowało właśnie, walki i niezgodę między obywatelami demokratycznego państwa. Wszelkie wewnętrzne rozbitcia, walki i niezgoda niszczą jedność i spójność wspólnoty politycznej i tym samym ją osłabiają. Ustrój demokratyczny wybitnie sprzyja tego rodzaju nieprawidłowościom.

b) problem możliwości realizacji idealnego ustroju

W swych rozważaniach Platon podjął problem możliwości zrealizowania takiego ustroju i postawił trzy stwierdzenia jako drogę przejścia do sposobów jego realizacji: po pierwsze, chodzi o stworzenie pewnej miary i wzoru postępowania, po drugie, nigdy nie da się

⁴³ Tamże, 462 c 7.

⁴⁴ Tamże, 462 e 1.

⁴⁵ Tamże, 464 b.

⁴⁶ Tamże, 465 d 8

dokładnie czegoś tak zdziałać, jak się to zamierza i opisuje, a po trzeciej, z natury działanie mniej niż mowa dociera do prawdy, nawet jeśli tak się nie zdaje⁴⁷. Projekt takiej *polis* nie będzie więc nigdy wiernie zrealizowany (filozof widocznie był tego świadomy), toteż należy zadowolić się jakimś sposobem realizacji *polis* jak najmniej odbiegającej od pomyślanego wzorca⁴⁸ albo znaleźć jeden lub kilka punktów, najlepiej jak najmniej doniosłych i dotyczących obecnych ustrojów, przez które źle się dzieje i przez zmianę których jakaś *polis* mogłaby być zarządzana w przedstawiony sposób.

c) konieczność zjednoczenia filozofii i polityki

Jedną taką zmianą, niemałą i niełatwą, lecz możliwą, byłoby uczynienie prawdziwych filozofów królami lub tych zdolnymi do filozofii i godnymi jej. To warunek konieczny ustania zła w *polis*⁴⁹ i jedyny sposób dla szczęścia jednostki i wspólnoty. W sposób oczywisty sprzeciwia się to ustrojowi demokratycznemu, w opinii zatem Platona nigdy w nim nie ustanie zło, a szczęście będzie bardzo trudne lub wręcz niemożliwe do osiągnięcia. Kim zatem jest prawdziwy filozof? Kocha on oglądać prawdę w całości⁵⁰, pod postacią wszelkich nauk i jest w tym nienasycony, nie zadawala się jej fragmentami, bo kto coś kocha, kocha całość przedmiotu⁵¹. Prawdziwe poznanie i ogląd „najprawdziwszego” i tego, co słuszne, piękne i dobre, pozwala przenosić to filozofom na *polis*, tak jak malarzom. Filozof chce ogarnąć całość i wszystko to, co boskie i ludzkie. Ogląda cały zakres czasu, wszystek byt, widzi właściwie proporcje ludzkiego życia i śmierci, która nie jest straszna z takiej perspektywy. Kocha prawdę, dąży ze wszystkich sił do tego, co istnieje prawdziwie i nie ustanie w dążeniu, aż dotknie istoty każdego istniejącego. Zbliżając się i łącząc z tym, co prawdziwie istnieje, płodzi rozum i prawdę, poznaje i prawdziwie żyje i tym

⁴⁷ Tamże, 473 a 3.

⁴⁸ Tamże, 473 a.

⁴⁹ Tamże, 473 c 11, n.

⁵⁰ Tamże, 475 e 7.

⁵¹ Tamże, 474 c 9.

się karmi⁵². Niestety, to najlepsze z możliwych zajęcie niełatwo znajdzie poważanie u ludzi zajętych czymś zgoła przeciwnym⁵³.

Gdyby udało się jakoś zrealizować ten postulat, to w takim dobrym ustroju nie tylko możliwy stałby się maksymalny rozkwit filozofa – realizacja własnej cnoty, ale także ocalenie poważnej części z dobra wspólnego⁵⁴. Jedyne wtedy *polis*, ustrój i człowiek mogą stać się doskonali, jeśli troską o sprawy polityczne zajmą się prawdziwi filozofowie, a *polis* stanie się im posłuszna albo też miłość do prawdziwej filozofii natchnie synów rządzących lub ich samych⁵⁵. Tylko bowiem pod panowaniem rozumu może dokonać się uzgodnienie przekonań oraz porozumienie się ludzi i jedynie rozum umożliwi prawdziwą przyjaźń, ponieważ panowanie pożądań doprowadzić może tylko do niezgody i rozłamu w *polis*.

Myśl Platona objawia kolejny moment krytyczny funkcjonowania państwa: musi ono zostać odniesione do jakiejś obiektywnej rzeczywistości. Jest ona wyznaczona przez strukturę świata, naturę człowieka, jego cel ostateczny, zrozumienie zasad funkcjonowania relacji międzyludzkich. W koncepcji Platona tylko filozofowie są zdolni do odczytania racjonalnego porządku rzeczywistości i kierowania się nim w życiu indywidualnym i społecznym. Pozbawieni takiego przywództwa obywatela ustroju demokratycznego są skazani na panowanie przypadkowych opinii, namiętności czy emocji, które wpływają na wyniki głosowań czy wyborów. Skutek ignorowania obiektywnej rzeczywistości może być tylko jeden: mniejsza lub większa katastrofa. Toteż filozof podjął się bliższej charakterystyki umiejętności dobrego władcy.

d) istota umiejętności królewskiej – panowania rozumu

Umiejętność królewska filozofa sama nic nie wykonuje, a jedynie rozkazuje innym oraz zna początek i przebieg największych spraw w *polis*, zaś inne wykonują to, co nakazane⁵⁶. Żadna umiejętność nie

⁵² Tamże, 490 b 3.

⁵³ Tamże, 489 c.

⁵⁴ Tamże, 497 a 4.

⁵⁵ Tamże, 499 b 2.

⁵⁶ Zob. Platon, *Polityk* 305 d 1.

panuje nad pozostałymi ani nad samą sobą, królewska zaś troszczy się o prawa i o wszystkie inne sztuki oraz splata z nich jakby jedną tkaninę, obejmując ich zdolności. Dobra tkanina powstaje z umiejętnego połączenia przeciwstawnych materiałów. W przypadku wełny była to miękka osnowa i twardy wątek. W umiejętności politycznej chodzi o splatanie nie tylko sztuk i umiejętności, ale i ludzi dysponujących przewagą przeciwnych skłonności, tj. u których cnota skłania się ku dominacji jednej z jej części. Pewnymi przeciwieństwami, choć częściami jednej całościowej cnoty są męstwo i umiarkowanie⁵⁷. Pojawia się tu znowu motyw „jednego z wielości”. Zdecydowanie siła, ostrość podobają się i przez swą stosowność wzbudzają aprobatę jako mężne. Z kolei w innych przypadkach ceni się powagę, powolność, łagodność, miękkość, w muzyce i w działaniu stosowne wydaje się czasem uspokojenie i spowolnienie tempa.

Te dwie przeciwne skłonności czy postaci charakteru toczą jakby ze sobą wojnę i nigdy nie mieszają się w działaniach, a ludzie je posiadający wyraźnie odróżniają się od siebie. Bywa to powodem licznych niechęci między nimi w codziennym życiu, jednak w przypadku spraw najważniejszych stanowi to poważną chorobę *polis*. Bowiern nadmierna zgodność współzycia i spokój obniżają zdolności bojowe, co powoduje popadanie w zależność od innych, a nawet w niewolę. Ludzie zaś męźni ze względu na zaczepność i bojowość, pragnący silnych wrażeń i agresywni, popadają w nieprzyjaźń z wieloma partnerami i to nawet mocniejszymi, co również prowadzi do zguby i niewoli. Sztuka królewska ma te dwa rodzaje natur doprowadzić do harmonii i współpracy w celu wytworzenia z nich jednej postaci dla dobra *polis*. Najpierw musi odrzucić składniki nieprzydatne do tego: ludzi niezdolnych do bycia męźnymi czy opanowanymi (rozważnymi) i innych, popadających w bezbożność, pychę i niesprawiedliwość, należy pozbyć się przez wyroki śmierci, banicję i okryć największą niesławą⁵⁸. Natomiast staczających się w nieucztwo, małoduszność i depresję należy oddać w jarzmo niewolnictwa. Pozostali o szlachetnej naturze i zdolni do wychowania będą na-

⁵⁷ Tamże, 306 a 12.

⁵⁸ Tamże, 308 e 9.

dawać się do splecenia z innymi: ci o skłonności do męstwa będą stanowili jakby osnowę, umiarkowani i rozważni – wątek tej osobliwej politycznej tkaniny. Umiejętność królewska będzie ich współharmonizować i pilnować, aby charaktery męzne nigdy nie oddziaływały się od umiarkowanych⁵⁹ i splatać je przez wytworzenie zgody umysłów i zaprzyjaźnienie ich. Na ile to możliwe dla *polis*, by stała się szczęśliwą, ona nigdy tego nie zaniedbuje, rządząc i doglądając wszystkiego⁶⁰.

W ustroju demokratycznym te postulaty i wymagania kierowane pod adresem władcy miałyby szansę realizacji tylko w idealnej społeczności, kiedy wszyscy byliby na tyle doskonali, by móc je realizować. Wszakże taka doskonałość o ile w ogóle, to dostępna jest nielicznym jednostkom. Natomiast na piedestał wyniesiona jest wolność i indywidualność, a jakiegokolwiek jej ograniczanie jest bardzo niemile widziane. Dowolność życia i postępowania prowadzi do wielkiej różnorodności, Platon stwierdzał nawet, że tak naprawdę można w nim znaleźć wszelkie możliwe ustroje⁶¹. Każdy konkretny ustrój wymaga do funkcjonowania odpowiedniego typu człowieka. „Typ demokratyczny” to człowiek, w którym biorą górę różnorodne pożądanía, czasami nawet sztucznie rozbudzone, zaliczające się do gatunku tych niekoniecznych, a więc w różnym stopniu wykraczającym poza to, co człowiek musi realizować, by możliwe byłoby jego życie biologiczne czy osobowe. Ze względu na dominację tych potrzeb i pożądaní w psychice i w życiu człowieka zaburzony zostaje porządek wewnętrzny i ukierunkowany bieg życia, a trzeźwy osąd rozumu ustępuje mniemaniom i emocjom, zaś cnoty ulegają erozji jako przeszkody w doznawaniu różnorodności przyjemności życiowych⁶². Następuje po tym pojawienie się licznych wad, a osąd wewnętrzny pod wpływem coraz większego rozpasania zostaje tak zmieniony, że człowiek przestaje dostrzegać pograżanie się w wadach, hołdowaniu pożądaníom, życiu z dnia na dzień i podążaniu za chwilowymi upodobaniami i impulsami, a nawet swego rodzaju modom. Sam staje się jakby zbiorem

⁵⁹ Tamże, 310 e.

⁶⁰ Tamże, 311 b 7.

⁶¹ Zob. Platon, *Respublica* 557 d.

⁶² Tamże, 560 d.

różnych charakterów⁶³. Zderzenie ze sobą większej ilości tego typu ludzi musi prowadzić do chaosu i zamieszania, a ostateczną konsekwencją będzie anarchia w życiu publicznym. Absolutyzacja wolności niszczy wszelki porządek oparty na tradycji i autorytecie, w końcu i na samym prawie, które staje się coraz bardziej liberalne. Zanika wszelki porządek, panuje niechęć do jakiegokolwiek dyscypliny, każdy chce rządzić sobą, w końcu istnienie jakiegokolwiek władzy traci sens⁶⁴. W sytuacji anarchii, poróżnienia obywateli między sobą, nagminnych sporów sądowych i erozji prawa koniecznością stanie się pojawienie się jakiegoś przywódcy, który musi stać się dyktatorem, jeśli ma zapanować jakiś porządek. Dyktatura z kolei przeradza się w tyranie, która likwiduje ostatnich wartościowych ludzi, którzy mogliby się sprzeciwić⁶⁵. Świadomość funkcjonowania tych zależności i konsekwencji, do jakich prowadzą, kazała Platonowi zdyskwalifikować ustroj demokratyczny jako potencjalnie niebezpieczny dla państwa.

3. Arystotelesa wykład zasad ustrojowych

Zmiany Arystotelesa w koncepcji bytu i człowieka poczynione w stosunku do tych u Platona zaznaczają się szczególnie wyraziście w myśli politycznej. Dla Platona naczelną zasadą istnienia i poznania bytu, a także wszelkiego działania (także politycznego) było Jedno – Dobro, dla jego ucznia zasadą działania stało się dobro rozumiane jako cel działania. U Platona zasadą polityki było poznawcze posiadanie „Dobra w nim samym” przez rządzącego w najdoskonalszym ustroju filozofa-króla, jako doskonałego wzoru i miary rządzenia⁶⁶. U jego następcy zaś staje się nim realne dobro, osiągalne za pomocą działania⁶⁷ i powszechnie dostępne dla tych wszystkich dzięki uczeniu się i staraniu⁶⁸. Arystoteles rozpatrywał wszelką ludzką aktywność

⁶³ Tamże, 561 e.

⁶⁴ Tamże, 563 d.

⁶⁵ Tamże, 567 c.

⁶⁶ Zob. G. Reale, dz. cyt., s. 310.

⁶⁷ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1095 a 14.

⁶⁸ Tamże, 1099 b 21.

poznawczą, praktyczną i wytwórczą z punktu widzenia dobra – celu dążenia. Skoro czynności i ich wytwory są podporządkowane jedne drugim, a naczelną nauką kierowniczą w *polis* jest polityka, zatem jej przedmiotem jest dobro ostateczne, a cel jej, jako nadrzędny w stosunku do celów innych nauk, jest najwyższym i ostatecznym dobrem człowieka⁶⁹. Cel polityki utożsamia się z celem poszczególnego człowieka, a tym zaś jest szczęście. Polega ono na tym, aby dobrze żyć i dobrze działać. Myśląc zatem o wspólnocie i polityce, trzeba jednocześnie patrzeć na jednostki i ich dobro, ze względu na które trzeba ukształtować *polis*. Stąd też najlepsza wspólnota polityczna powinna najbardziej umożliwiać takie życie ludziom, którzy chcieliby żyć według swych upodobań. Czy zatem urząd demokratyczny nie umożliwia tego w największym stopniu? Okazuje się jednak, że w nim wolność jednostek stała się celem samym w sobie. Natomiast ze wszystkich upodobań czy życzeń ludzi tylko te są dopuszczalne, które charakteryzują się prawością i to tylko u takich jednostek, które chcą osiągnąć szczęście w zgodzie z cnotą. W przeciwnym razie co stałoby się z *polis*, gdyby ich pragnienia nie były dobre? Jednak pewne dobre strony ustroju demokratycznego zostały uwzględnione w Arystotelesa koncepcji optymalnej *polis*. Konieczność dobra jako zasady organizowania się ludzi oraz ich działania we wspólnocie pokazał on w dziele *Polityka*. Jest to istotne i konieczne dopełnienie każdego ustroju.

a) naturalny i celowy charakter powstawania *polis*

Polis jest to pewna wspólnota, a w ogóle każda powstaje z powodu jakiegoś dobra, które jest racją jej zaistnienia. Powstawanie wspólnoty jest tylko szczególnym przypadkiem ogólnej zasady celowości działania: każdy działa zawsze z powodu jakiegoś dobra. Różne wspólnoty dążą do osiągnięcia jakiegoś dobra, a najbardziej czyni to najważniejsza z nich i obejmująca wszystkie inne, dążąc do największego dobra. Taką jest *polis* - wspólnota polityczna⁷⁰, a stąd jej cel jest nadrzędny w stosunku do wszystkich nauk i sztuk.

⁶⁹ Tamże, 1094 a 28.

⁷⁰ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1252 a 1.

Pierwszą w owej hierarchii i naturalną już na poziomie biologicznym jest wspólnota płci, zaś jej konieczność wypływa z dążenia do pozostawienia po sobie potomstwa. Drugą konieczną jest związek rządzącego z naturą i poddanego jego władzy, czyli sługi, niewolnika. Obie tworzą gospodarstwo, czyli wspólnotę codziennego życia istniejącą z natury⁷¹. Naturalna jest też wioska (osada), powstająca z pewnej ilości domostw, która wykracza poza codzienne potrzeby i powstaje z powodu korzyści⁷². Ich wielość tworzy *polis* – wspólnotę doskonałą, gdyż osiąga ona swoje spełnienie – stan autarkii, w którym życie ludzi staje się godnym wyboru i niczego już nie brakuje, a wtedy mówi się o szczęściu⁷³. Zatem wspólnota polityczna powstaje z powodu życia, istnieje zaś, aby życie było dobre⁷⁴. W związku z tym człowiek z natury jest istotą polityczną, przeznaczoną do życia w *polis*⁷⁵, bo bez niej się nie spełni. Poza wspólnotą może żyć albo Bóg, jako doskonały i niczego niepotrzebujący, albo człowiek niepełna rozumu.

Aby jednak realizował się cel tej wspólnoty, czyli dobre i szczęśliwe życie wszystkich obywateli (zwane dobrem wspólnym), musi ona zostać ukształtowana w odpowiedni ustrój. Według Platona istnieć mogła tylko jedna właściwa *polis*, a wszystkie inne były jej lepszym lub gorszym naśladownictwem, tak też i Arystoteles pisał wyraźnie, iż pozostaje jasne, że troska o cnotę powinna istnieć w prawdziwej *polis*, a nie tylko w tej z nazwy⁷⁶. Aby można było mówić o *polis*, potrzebna jest wspólnota dobrego życia, aby obejmując również wioski (gminy), mogła prowadzić je i ludzi tam zamieszkujących do życia szczęśliwego i pięknego moralnie⁷⁷. Nie chodzi w niej tylko o wspólne życie, ale o piękne czyny, czyli realizację cnoty⁷⁸, gdyż człowiek wy-

⁷¹ Tamże, 1252 b 13.

⁷² Tamże, 1252 b 16.

⁷³ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1097 b 14.

⁷⁴ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1252 b 29.

⁷⁵ Tamże, 1253 a 5.

⁷⁶ Tamże, 1280 b 6.

⁷⁷ Tamże, 1281 a 2.

⁷⁸ Tamże, 1281 a 5.

doskonalony jest najlepszym ze zwierząt, natomiast bez prawa i poczucia sprawiedliwości staje się najgorszym z nich wszystkich⁷⁹.

Dążenie do utworzenia takiej wspólnoty wydaje się być tylko uszczegółowieniem powszechnego w naturze dążenia każdego bytu do odpowiadającego mu dobra – celu, zrealizowania własnej natury, a w przypadku człowieka – spełnienia własnego życia, czyli szczęścia. Jest to możliwe, kiedy żyje on tylko w umożliwiającej je wspólnocie, a wtedy i ona – jako środek do celu – staje się wspólnym dobrem, koniecznym dla wszystkich członków społeczności do osiągnięcia szczęścia. To zaś wymaga cnoty, stąd jej rola polityczna jest absolutnie podstawowa, a z drugiej strony troska o nią jest najważniejszym zadaniem *polis*. Skoro za pomocą tak pojętej polityki realizuje się najwyższy cel człowieka, zatem dokłada ona największych starań, by ludzie uczynić dobrymi i zdolnymi do czynów moralnie pięknych⁸⁰ i to nie tylko mężczyzn, ale również kobiety i dzieci, gdyż te stanowią połowę wolnej ludności, z dzieci natomiast wyrastają dorośli obywatele. Wychowanie kobiet jest istotne dla ustroju, bowiem pozostawienie im nadmiernej swobody spowoduje, że będą żyły bez porządku prawnego (a tym jest sprawiedliwość), zaś pozwolenie im na życie nieumiarkowane i płynące w zbytkach prowadzi do tego, że w takich ustrojach bogactwo z konieczności zyskuje na znaczeniu⁸¹, a kobiety wywierają wpływ na rządy, bądź też same rządzą. Wtedy tradycyjna cnota mężczyzn – męstwo – ulega względnemu osłabieniu, a w życiu publicznym zaznacza się przewaga ekonomiki nad polityką.

Tak zorganizowane państwo byłoby prawdziwie arystokratyczne, niezależnie od sposobu zorganizowania je w ustrój. Jednak pewne ustroje ułatwiają to zadanie, inne wręcz uniemożliwiają. Jaki więc byłby najlepszy ustrój?

⁷⁹ Tamże, 1253 a 30.

⁸⁰ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1099 b 30.

⁸¹ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1269 b 19.

b) określenie najlepszego ustroju

Arystoteles spoglądał na zagadnienie najlepszego ustroju przez pryzmat rodzaju życia, jakiego najbardziej należy sobie życzyć. W ustroju demokratycznym ten problem pozornie nie istnieje, gdyż każdy może realizować to, czego sobie właśnie życzy. Arystoteles jednak patrzył na życie z punktu widzenia charakterystycznego dobra dla człowieka, gdyż tylko dzięki niemu może się on spełnić. Szczęście bowiem nie bierze się z dowolności postępowania i nieograniczonej możliwości realizowanie własnych pragnień, ale ze spełnienia własnej natury, rozumnej w przypadku człowieka. A natura ta charakteryzuje się tym, że do działania i spełnienia potrzebuje różnych dóbr. Są zatem ich trzy rodzaje, niezbędne do błęgiego życia: zewnętrzne, cielesne i „te w duszy”⁸², jednakże problemem są ich wzajemne proporcje. Cnoty nie nabywa się wszakże i nie zachowuje za pomocą dóbr zewnętrznych, lecz przeciwnie. Życie szczęśliwe bardziej przysługuje ludziom o uporządkowanym charakterze i myśleniu, a umiarkowanie wyposażonym w dobra zewnętrzne, niż tym nabywającym je ponad potrzebę, a z brakami po stronie dóbr duszy⁸³. Toteż cnotliwa dusza okazuje się cenniejsza od majątku i ciała, zatem każdemu przypada tyle szczęścia w udziale, ile ma rozumu i cnoty oraz na ile działa zgodnie z nimi.

Punktem odniesienia oraz miarą wszystkiego jest Bóg i to Jego natura potwierdza tę zasadę: wie dzie On błogi żywot nie z powodu dóbr zewnętrznych, lecz dzięki samemu sobie i temu, jaką ma naturę⁸⁴. Tę myśl odnosił filozof do *polis*: nie będzie ona szczęśliwa i najlepsza bez dobrego działania, to zaś niemożliwe jest bez cnoty i rozumu⁸⁵, jako że wszystkie cnoty w odniesieniu do *polis* mają tę samą postać, tak jak w przypadku każdego człowieka⁸⁶. Toteż szczęście każdej jednostki i *polis* są tożsame, zaś najlepszym ustrojem jest taki, w którym każdy działa najlepiej i szczęśliwie

⁸² Tamże, 1323 a 27.

⁸³ Tamże, 1323 b 2.

⁸⁴ Tamże, 1323 b 21.

⁸⁵ Tamże, 1323 b 33.

⁸⁶ Tamże, 1323 b 36.

żyje⁸⁷. Struktura *polis* musi zatem odpowiadać wymogom prowadzenia jak najlepszego życia w niej. Wszystkie urządzenia ustrojowe rozpatrywać należy pod kątem korzyści, zadowolenia i spełnienia interesów każdej grupy ludzi składającej się na *polis*, aby mogło zrealizować się dobro wspólne: szczęście każdego z obywateli.

Filozof odrzucał jako cel *polis* dążenie do cnoty o charakterze wyłącznie wojskowym w celu ujarzmiania krajów sąsiednich. Zgodnie ze swą koncepcją autarkii *polis* opowiadał się on raczej za samodzielnością wspólnot politycznych, posiadających dobre prawa i rządzących się sobą, a także rezygnujących z wojny i podbijania czy też panowania nad innymi⁸⁸. Zasadniczo bowiem chodzi o to, że działanie niekoniecznie musi być związane z innymi czy odniesieniem do nich. Również nie tylko takie myślenie jest praktyczne, które prowadzi do korzyści z działania. O wiele bardziej jest nim autoteliczne (będące celem dla siebie), czyli teoria i rozumowanie podejmowane dla nich samych, tak więc samo dobre działanie (tj. jego spełnianie) jest celem, będąc zarazem pewną czynnością. Najbardziej zaś działaniem i w sensie właściwym spośród wszystkich zewnętrznych czynności nazywa się czynności architektów, kierujących za pomocą myśli wykonywaniem tychże czynności⁸⁹.

W kontekście politycznym znaczyłoby to mniej więcej tyle, że zewnętrzna aktywność na arenie międzynarodowej niekoniecznie jest wymagana do tego, aby można było mówić o aktywności czy działalności jakiejś *polis*. Filozof wskazywał na całą szeroką dziedzinę stosunków wewnętrznych między jej częściami. Odnosi się to również do poszczególnych ludzi, których działanie niekoniecznie musi ujawniać się na zewnątrz. Natura kosmosu, który stanowi sam w sobie pewną całość, a także Boga, jako pozostającego w spoczynku, stanowią wzory działania wsobnego (autotelicznego), które jest im właściwe i nie przejawia się w żadnych zewnętrznych czynnościach⁹⁰.

⁸⁷ Tamże, 1324 a 26.

⁸⁸ Tamże, 1324 b 41.

⁸⁹ Tamże, 1325 b 19-22.

⁹⁰ Tamże, 1325 b 31.

c) warunki powstawania najlepszego ustroju

Uzasadnienie tożsamości szczęścia jednostki i *polis* pozwoliło Arystotelesowi przejść do rozpatrywania warunków zewnętrznych koniecznych do tego, by zrealizować *polis*, która miała być urządzona zgodnie z najlepszymi życzeniami. Podobnie jak szczęście jednostki jest niemożliwe bez pewnych zewnętrznych warunków, tak samo nie powstanie najlepszy ustrój bez współmiernych środków⁹¹. Pierwszym warunkiem *polis* są ludzie, ich wielość i jakość, a także wielkość jej obszaru oraz jego właściwości.

Powszechne opinie zazwyczaj utożsamiały szczęśliwą *polis* z jej maksymalną wielkością, jednak zwracać uwagę należy bardziej na jej siłę, jako że podobnie jak człowiek ma swe własne zadanie do spełnienia: miarą jej siły jest ilość ludzi realizujących się w szczęściu. Natomiast autarkia jej obszaru wymaga, by był w stanie dostarczyć wszystkich środków koniecznych do dobrego życia tak, by niczego potrzebnego nie brakowało ludziom wolnym, mogącym zażywać spoczynku koniecznego do szczęścia, choć jednocześnie umiarkowanym⁹².

Idealni obywatele powinni dać się bez trudu prowadzić prawodawcy do cnoty i z natury mieć zdolności umysłowe i być pełni temperamentu⁹³. Jednak nie dla wszystkich w jednakowym stopniu jest to możliwe, a niektórzy w ogóle nie są do tego zdolni. Z tego też powodu powstają różne rodzaje *polis* i różne ustroje, bowiem w inny sposób i za pomocą odmiennych środków ludzie urządzają sobie życie i dążą do szczęścia, które nie jest możliwe bez cnoty. We wspólnocie o najlepszym ustroju obywatele powinni prowadzić życie mężów sprawiedliwych w bezwzględnym słowa znaczeniu, ponieważ sprawiedliwość zawiera w sobie pełnię cnót. Nie mogą wszakże prowadzić życia rzemieślników, wykonujących mechaniczne prace czy

⁹¹ Tamże, 1325 b 36.

⁹² Tamże, 1326 b 29. To zapewne nawiązanie do wyjaśnienia przyczyn wojny przez Platona: nieustanny wzrost pożądań ludzi i konieczność ich zaspokajania wymaga coraz większych środków, co w końcu przekracza naturalne wyposażenie danego terytorium i konieczne są nowe podboje.

⁹³ Tamże, 1327 b 38.

też życia handlarzy, niskiego i przeciwnego cnotcie, ani rolniczego, gdyż zarówno do jej powstania, jak i do uprawiania działalności politycznej potrzeba czasu wolnego⁹⁴.

Ta zaś polegała głównie na służbie wojskowej i wykonywaniu władzy doradczo-sądowniczej, toteż obywatel nie powinien się zajmować pracą na swe utrzymanie, zaś własność ziemska (czyli podstawa ówczesnej ekonomii) powinna należeć do obywateli, jako że stanowi podstawę przysługującej im łatwości działania⁹⁵. Stąd też rolnikami powinni być niewolnicy, barbarzyńcy lub wolni mieszkańcy, nienależący do *polis* i zamieszkujący wokół niej. Najlepsza *polis* nigdy nie uczyni rzemieślników obywatelami. Taki ustroj nazywany jest arystokratycznym, gdzie godności i urzędy przydziela się zgodnie z cnotą, zasługą i wartością, ci zaś, którzy praktykują cnotę, nie mogą prowadzić życia rzemieślnika i najemnika⁹⁶. Natomiast w innych ustrojach mogą oni być obywatelami, bowiem określenie obywatela zrelatywizowane jest do danego ustroju i możliwe są różne rodzaje obywatela. Jeśli obywatela definiuje się w relacji do ustroju oraz istnieje wielość ustrojów, w tym momencie należy określić, jak miałby wyglądać najlepszy ustroj.

d) krytyka założeń platońskich koncepcji ustrojowych

Arystoteles rozpoczął swe analizy od krytyki platońskiego projektu doskonałego ustroju i rozważał, co może być wspólne obywatelom. W punkcie wyjścia jawią się trzy możliwości: albo wszystko, albo nic, albo tylko pewne rzeczy mogą być wspólne. Tutaj filozof odwołał się do metody znajdowania rozumnego środka, pokazując ekstrema – maksimum i minimum wspólnoty, nadmiar i niedomiar i próbował znaleźć jej sensowną postać⁹⁷. Druga możliwość została odrzucona, jako że ustroj to niejako z definicji sposób życia we wspólnocie, a z konieczności pierwsza jest wspólnota

⁹⁴ Tamże, 1328 b 40.

⁹⁵ Tamże, 1329 a 19.

⁹⁶ Tamże, 1278 a 20.

⁹⁷ Zob. E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverstaendnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt/Main 1960, s. 255.

miejsca⁹⁸. Projekt Platona to próba maksymalnej wspólnoty: trzeba ofiarować indywidualność i jednostkowość myśli na rzecz powstania jakoby najrozsądniejszej formy życia między ludźmi, co w jakiś sposób przeciąża ludzi. Podstawowe wady takiego rozwiązania ustrojowego Arystoteles ujął następująco: 1. Wspólna własność cieszy się mniejszym staraniem, bo każdy przeważnie bardziej dba o swoją własność, zaś brak jednostkowej odpowiedzialności bywa powodem zaniedbań. W konsekwencji wspólne dzieci cieszyłyby mniejszą troską. 2. Anonimowość potomstwa spowodowałaby rozerwanie naturalnych stosunków przynależności potomstwa do rodziców. Arystoteles stwierdził, że lepiej być zwykłym krewnym niż synem w takiej *polis*⁹⁹. 3. Częściej musiałyby się zdarzać wypadki zabójstw, awantur i zranień, bowiem łatwiej dochodzi do tego między nieznanymi, a trudno o dobre wzajemne poznanie się w licznej grupie osób. 4. Koronnym zarzutem jest wskazanie na miłość jako czynnik jednoczący, wspólnota wszystkich kobiet i dzieci rozwodziłaby miłość i uczyniła ją prawie niezauważalną. 5. Dwie rzeczy czynią ludzi troskliwymi i kochającymi: coś własnego i coś kochanego, zatem nic takiego nie zdarzyłoby się ludziom żyjącym w tego typu wspólnocie jak strażników według koncepcji Platona (*Pol.* 1262 b 22). 6. Według Stagiryty nastąpiło tu pomieszanie środków: wspólnota kobiet i dzieci nie stworzy rodzinnej atmosfery w powiększeniu, ponieważ zachodzi konieczny związek między miłością i bliskością (wyłącznością). 7. W takiej wspólnocie (u strażników i rządzących) znikło gospodarstwo domowe, jako naturalne miejsce rodziny, stanowiącej konieczny, strukturalny element *polis*.

e) rozwiązanie problemu własności

W stosunku do własności nieruchomości Arystoteles dostrzegł trzy możliwości: prywatną własność ziemi (podstawa i racja wszelkiej własności), wspólne zaś zbiory i ich użytkowanie, następnie wspól-

⁹⁸ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1261 a 1.

⁹⁹ Tamże, 1262 a 15.

notę ziemi i jej użytkowania, rozdzielanie zaś plonów do indywidualnego użycia oraz wspólną własność i wspólne plony. Wspólne posiadanie ziemi napotyka na znaczne trudności: jeśli rolnicy będą obywatelami, skomplikują się problemy podziału plonów zgodnie z wkładem pracy. Sam uniknął tego przez wyłączenie ich z kręgu obywateli w najlepszej *polis*. Ponadto znacznie utrudnia się ludzkie współzycie przy wspólnocie wszystkich dóbr z powodu konfliktów o ich użytkowanie. Właściwa droga polega na zachowaniu stanowiska pośredniego, czerpiącego dobre strony z obydwu rozwiązań. W pewnym sensie własność zatem powinna być wspólna, w całości zaś prywatna¹⁰⁰. Polega to na indywidualnym posiadaniu, natomiast wspólne byłoby jej użytkowanie. Powoduje to zwiększenie efektywności i troskliwości, jako że każdy troszczy się o swoje, pozwalając przyjaciółom korzystać z własności, a samemu używając należącej do nich. Istotnym momentem wydaje się wskazanie przez filozofa na moment przyjaźni: nie każdemu byłoby wolno korzystać z własności innego, chyba że wszyscy w *polis* staliby się przyjaciółmi. Zadaniem prawodawców byłoby przysposobić ludzi stania się takimi, przynajmniej w aspekcie udostępniania własnych dóbr i korzystania z cudzych.

Uzasadnieniem prywatnej własności jest naturalna miłość do samego siebie. Własność pojmował więc Arystoteles jako część samego siebie, a jej posiadanie określał jako niewymowną rozkosz¹⁰¹. Istotne jest jednak zachowanie miary w obu tych skłonnościach – zarówno chciwość, jak i samolubstwo, będące przerostem miłości siebie, byłyby niewłaściwe. Ponadto jeszcze większą przyjemnością (dosłownie: „czymś najśłodszym”), kompensującą ewentualne powyższe zagrożenia, jest świadczenie przysług i niesienie pomocy przyjaciołom, gościom i towarzyszom¹⁰². Jeśli zabraknie prywatnej własności, będzie to niemożliwe, jak również praktykowanie dwóch cnót: powściągliwości względem kobiet oraz hojności.

Negatywne aspekty związane z posiadaniem własności widział filozof w ludzkiej złości raczej niż w braku wspólnoty dóbr. Mówie-

¹⁰⁰ Tamże, 1263 a 26.

¹⁰¹ Tamże, 1263 a 41.

¹⁰² Tamże, 1263 b 8.

nie tylko o ujemnych stronach jej posiadania i o tym, że znikną wraz z wprowadzeniem wspólnej własności, byłyby przewrotnością. Sprawiedliwość wymaga więc, aby powiedzieć o utracie korzyści związanych z takim rozwiązaniem. A byłyby one wcale niemałe: mianowicie już nie tylko dobre życie, ale w ogóle życie stałoby się niemożliwe¹⁰³. Bardziej zatem należałoby zaakcentować wychowanie ludzi przez prawo, obyczaje i filozofię niż znieść formy indywidualnego posiadania.

f) podstawowe zasady ustrojowe

Wagę i znaczenie ustroju ilustrują fakty jego przemian: kiedy zmienił się ustrój z tyranii lub oligarchii na demokratyczny, wtedy niektórzy obywatele odmówili spłacania pożyczek, ponieważ zostały zaciągnięte przez tyrana, zaś istotą tyranii było panowanie dla panowania i ślepa siła, nie zaś wspólna korzyść¹⁰⁴. Pojawia się pytanie, co zdziałane zostało przez *polis*, a co nie? Kluczem do rozwiązania problemu jest pytanie o przyczynę tożsamości wspólnoty politycznej, mianowicie kiedy jeszcze pozostaje ona sobą, a kiedy staje się już innym, nowym podmiotem stosunków międzynarodowych¹⁰⁵.

Odpowiedź daje definicja *polis*: jeśli jest ona wspólnotą obywateli ustroju, ten natomiast jako pewien porządek relacji międzyludzkich decyduje o charakterze *polis*, zatem po zmianie ustroju różni się on wtedy istotnie od poprzedniej jego formy. Z konieczności więc przyjąć należy, że i *polis* nie byłaby już ta sama¹⁰⁶. Zmiana ustroju pociąga więc za sobą z konieczności zmianę tożsamości wspólnoty politycznej, zatem nie jest ona już ta sama¹⁰⁷, gdyż o tożsamości tworzącego relacyjny decyduje układ relacji.

Kwestię dotrzymania czy rozwiązywania zawartych umów w przypadku zmiany ustroju Arystoteles przeniósł w dziedzinę sprawiedliwości. Nie ma już wtedy żadnych podstaw do obowiązywania

¹⁰³ Tamże, 1263 b 29.

¹⁰⁴ Tamże, 1276 a 15.

¹⁰⁵ Tamże, 1276 a 20.

¹⁰⁶ Tamże, 1276 b 1.

¹⁰⁷ Tamże, 1276 b 11.

jakichkolwiek umów i wypełniania zobowiązań z nich płynących, skoro ich podmiot przestał istnieć. Inaczej byłoby w przypadku, gdyby to jednostki zawierały umowy czy zaciągały zobowiązania. Jednak to względ na sprawiedliwość powinien kierować podjęciem lub odrzuceniem dawnych umów przez nowy podmiot polityczny. Można tylko powiedzieć, że ważne przy podejmowaniu takiej decyzji byłyby okoliczności i powody zmiany ustroju, jak również dobro i konsekwencje płynące dla obu stron. Z pewnością nie byłyby zasadne utrzymywanie niesprawiedliwych i krzywdzących dla obywateli umów zawartych na przykład przez tyрана, dających nieuzasadnioną korzyść jednej ze stron. Sprzeciwiałoby się to samej istocie wspólnoty politycznej, gdyż politycznym dobrem jest to, co sprawiedliwe, a tym z kolei jest to, co przynosi wspólną korzyść¹⁰⁸. Niesprawiedliwe umowy stoją więc w jawnej sprzeczności z umiejętnością polityczną i nie tylko z nią. Skoro więc sprawiedliwość jest podstawą cnotą dla życia społecznego¹⁰⁹ i dobrem społecznym (politycznym), to niesprawiedliwość zawartych umów, które dotyczą całej wspólnoty, niszczy dobro społeczne i sprzeciwia się jej podstawowemu zadaniu – ocaleniu wszystkich w dobru i osiągnięciu przez nich szczęścia.

Stanowi to kryterium słuszności ustrojów: wszystkie te są właściwe, które mają na względzie wspólną korzyść, czyli dobre życie wszystkich (tj. zgodne z cnotą), a wtedy nikt nie jest pokrzywdzony. Te zaś, które kierują się tylko dobrem własnym rządzących czy jakiejś niewielkiej grupy ludzi, są chybione i zwyrodniałe, zbaczające z drogi właściwych ustrojów. Są bowiem despotyczne, a *polis* jest wspólnotą wolnych¹¹⁰. Albo tacy obywatele nie są współuczestnikami tych ustrojów, albo powinni oni mieć współudział we wszystkich korzyściach¹¹¹. W takim ujęciu nie jest istotna zatem forma ustroju, lecz zasada, którą kierują się rządzący i która faktycznie realizuje się w życiu politycznym, bowiem ustrój i rządzenie (administracja, rząd) oznaczają to samo: ustrój jest porządkiem władz, a szczególnie najwyższej z nich, najwyższą zaś jest właśnie

¹⁰⁸ Tamże, 1282 b 14.

¹⁰⁹ Tamże, 1283 a 40.

¹¹⁰ Tamże, 1279 a 17.

¹¹¹ Tamże, 1279 a 34.

rząd¹¹². Ustroje właśnie różnicują się ze względu na sposób sprawowania władzy. Rządzić zaś może albo jednostka, albo grupa obywateli, albo ich większość, co daje odpowiednio królestwo, arystokrację i politeję jako ustroje słuszne, a przeciwnie: tyranie, oligarchię i demokrację, jako ich degeneracje. Tyrania bowiem jest jednowładztwem dla korzyści jednego, oligarchia dla bogatych, demokracja dla biednych, żadna zaś nie oddaje tego, co należne wspólnocie¹¹³. Demokracja zatem była postrzegana przez Arystotelesa jako ustrój zdegenerowany z przewagą i rządami uboższej większości nad mniejszością ludzi bogatych w celu osiągnięcia korzyści (przeważnie materialnych) na ich koszt, jako że ludzi ubogich jest zazwyczaj więcej niż bogatych w społeczeństwie. Gdyby ta większość wzniosła się ponad swój materialny interes i myślała o całej wspólnocie, ustrój przybrałby formę właściwą.

Z trzech właściwych najlepszym ustrojem byłby taki, którym zarządzaliby najlepsi¹¹⁴. Może się bowiem zdarzyć, że znajdzie się jakiś jeden człowiek wybitny albo pewna ich ilość lub nawet większość i potrafią dobrze urządzić *polis* tak, by prowadzić najlepsze życie. Początkowo przed ostatecznym krokiem – wyniesieniem *polis* na szczyty, czyli stwierdzeniem, że i obywatele powinni być najlepsi, powstrzymało Arystotelesa poczucie realizmu. Stwierdził on, iż niemożliwą byłoby rzeczą, aby składała się ona z samych najlepszych ludzi. Jednak aby spełniała ona swoje zadania, czyli dobrze funkcjonowała, jej członkowie muszą być dobrymi obywatelami: jeśli bowiem ma ona do wykonania swoje zadania, ktoś musi je realizować w możliwie najlepszy sposób. Jednak można być dobrym obywatelem, nie będąc przy tym w pełni dobrym człowiekiem: jeśli cel *polis* ma polegać na umożliwieniu obywatelom prowadzenia dobrego życia, a to niemożliwe jest bez cnoty, to jednym z podstawowych zadań *polis* będzie troska o wychowanie obywateli. Zakłada to, że nie są oni jeszcze w pełni doskonali i nie posiadają jeszcze wszystkich dyspozycji, które umożliwiają dobre życie. W *polis* jednakże władza nie ma charakteru despotycznego, lecz

¹¹² Tamże, 1279 a 28.

¹¹³ Tamże, 1279 b 7.

¹¹⁴ Tamże, 1288 a 32.

jest wykonywana nad wolnymi i równymi. Równość i sprawiedliwość domagają się więc, aby móc uczestniczyć we władzy i na tym opiera się definicja obywatela. Dobry obywatel powinien posiadać wiedzę i zdolność potrzebną do rządzenia, jak i do bycia rządzonym, a na tym polega jego cnota, aby posiadać wiedzę o stosunkach władzy nad wolnymi niejako „z obydwu stron”, czyli bycia rządzającym, jak i rządzonym. Jednakże to samo zachodzi w przypadku dobrego człowieka, a nie tylko dobrego obywatela¹¹⁵. Musi on też posiadać roztropność, która charakterystyczna jest dla rządzącego.

Różnica zatem polegałaby na tym, jaką rolę w danym momencie spełnia w *polis* konkretny obywatel. Będąc tylko rządzonym, nie może on realizować się jako w pełni dobry człowiek pomimo tego, iż posiada ku temu odpowiednie dyspozycje: ważne jest bowiem nie tylko posiadanie dyspozycji, ale jej spełnianie. W najlepszej *polis* z konieczności cnota dobrego człowieka i obywatela jest tym samym¹¹⁶, jeśli najlepsza ma być ta, w której rządzą najlepsi, to w zasadzie najlepsza *polis* powinna mieć doskonałych obywateli. Jednak niemożliwe jest, by wszyscy w *polis* byli dobrymi ludźmi, bo nawet w najlepszej z nich nie wszyscy mogą jednocześnie być rządzającymi, a tylko takie zadanie umożliwia wydoskonalenie się w roztropności i ujawnienie jej w najlepszej postaci.

Arystoteles był przekonany, że cnota człowieka polega na rozumnym kształcie życia, nadawanym przez mądrość i roztropność. Jedynie taka *polis*, która podnosi cnotę do naczelnej zasady swego funkcjonowania, może przyjąć i pomieścić człowieka całkowicie i tylko w niej może on cały wyrazić się politycznie. Tu Stagiryta ujawnił się jako platonik. U Platona bowiem filozof jako rządzący, a zarazem pełny człowiek, mógł zajmować się polityką tylko w najlepszym ustroju i wtedy prowadzi on ludzi do pełni doskonałości. U Arystotelesa zaś tylko w najlepszej *polis* człowiek dobry jest zarazem dobrym obywatelem i tylko wtedy może zrealizować pełnię swej dobroci, gdy jest rządzającym¹¹⁷. Jedyna różnica polega na tym, że Platon

¹¹⁵ Tamże, 1277 b 13.

¹¹⁶ Tamże, 1288 b 1.

¹¹⁷ Zob. E. Fink., dz. cyt., s. 273-274.

postawił filozofów na czele idealnej *polis*, podczas gdy dla Arystotelesa polityka jest działalnością praktyczną i polityk nie musi być filozofem. Ustrój, w którym rządzi większość, tylko wtedy mógłby być doskonały, kiedy ta większość składałaby się z dobrych ludzi, a przynajmniej z dobrych obywateli. To jest raczej trudne do osiągnięcia i z tego punktu widzenia demokracja niejako z „pedagogicznej konieczności” skazana jest na uleganie wszelkim niedoskonałościom tych, którzy decydują o losach państwa.

g) propozycje konkretnych rozwiązań ustrojowych

W księdze IV *Polityki* Arystoteles analizował możliwości realizacji najlepszego ustroju i wskazał na istotne właściwości męża stanu i prawodawcy: powinien on znać najlepszy ustrój, ale także sposoby jego realizacji i to, który byłby najlepszy w danych okolicznościach, a także znać ustroje wychodzące od pewnych założeń, kiedy potrzeba jakoś urządzić go od początku i zapewnić mu trwałość (np. wtedy, gdy jakaś *polis* nie ma ani najlepszego ustroju, ani możliwości do tego, ani nawet jakiegoś na miarę własnych warunków, tylko gorszy). Nie wystarczy tylko rozważać najlepszy ustrój, ale również możliwe, łatwy do wprowadzenia i wspólny dla większości społeczeństwa¹¹⁸. Trzeba również wiedzieć, jak można naprawiać istniejące ustroje, jakie są różnice między nimi, jak przekonywać i przeszkalać ludzi, jakie prawa będą odpowiednie dla danego ustroju, bowiem to ustrój jest nadrzędny względem prawa, ponieważ stanowi on o porządku i celu *polis*. Niemożliwe jest, by te same prawa były korzystne dla każdego ustroju, kiedy tych jest więcej rodzajów¹¹⁹.

Przyczyny wielości ustrojów, oprócz ich stosunku do cnoty i różnych sposobów jej realizacji, to złożenie *polis* z wielości części: domostw, ludzi o różnych zawodach i funkcjach, a także różnice w majątku, pochodzeniu i stopniu posiadanej cnoty. Stąd też porządek władz w *polis*, jakim jest ustrój, może opierać się na różnych zasadach doboru ludzi do spełniania owych władz i powierzania im odpowied-

¹¹⁸ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1288 b 40.

¹¹⁹ Tamże, 1289 a 23.

nich funkcji. Filozof opisywał powody powstawania różnych ustrojów w danych warunkach i ostatecznie wyróżnił dwa główne ich przeciwstawne typy: demokratyczny, w którym rządzą wolni i ubodzy będący w większości, oraz oligarchiczny, w którym władzę sprawują nieliczni bogaci i szlacheckiego rodu¹²⁰. W celu pogodzenia tych przeciwieństw (skrajności) Arystoteles zaproponował oryginalną drogę pośrednią: ustrój mieszany, łączący pozytywne cechy obydwu¹²¹. Takie połączenie możliwe jest na trzy sposoby: albo z obydwu wziąć to, co dotyczy każdej dziedziny ustroju, jeśli one uzupełniają się, albo pójść pośrednią drogą między tym, co w danej dziedzinie nakazują obydwu, o ile są to zalecenia skrajne, albo wziąć część jakiegoś zalecenia z jednego, a część z drugiego. Dobrze przeprowadzone zmieszanie ustroju powinno charakteryzować się takimi właściwościami, że można by je nazwać zarówno demokracją i oligarchią¹²², a więc musi posiadać cechy obydwu i być w stanie utrzymać się o własnych siłach¹²³.

Drugim krokiem w godzeniu przeciwieństw jest wskazanie na zasadę środka między skrajnościami jako na istotę cnoty etycznej, toteż najlepsze życie polegać będzie na trzymaniu się środka możliwego dla wszystkich. Istnieją dwie grupy obywateli stanowiące przeciwieństwo: bardzo ubodzy i bardzo bogaci oraz trzecia, będąca pośrednią między nimi. Ta właśnie powinna być najliczniejsza i na niej powinna wspierać się wspólnota polityczna, gdyż ludzie o średnim statusie majątkowym wykazują najbardziej pożądane cechy charakteru: dają się powodować rozumowi, podczas gdy bogatych i szlacheckich urodzonych często ponosi pycha i wielka przewrotność, biednych zaś cechuje złośliwość i przewrotność w małych rzeczach. Jedni uchylają się od pełnienia urzędów, drudzy zbyt o nie zabiegają, co okazuje się równie szkodliwe, gdyż z powodu ubóstwa biedni dążą do indywidualnych korzyści ze sprawowanych urzędów i załatwiania własnych interesów. Tego za wszelką cenę powinno się wystrzegać i to jest najważniejszą rzeczą w ustroju, prawach i wszelkim innym

¹²⁰ Tamże, 1290 b 17.

¹²¹ Tamże, 1294 a 24.

¹²² Tamże, 1294 b 14.

¹²³ To echo platońskiego *Polityka* – mąż stanu „splata” ustrój z przeciwstawnych elementów.

zarządzaniu¹²⁴. Bogaci są niezdolni do postuszeństwa, biedni przeciwnie: są zbyt służalczy. Pierwsi stają się albo despotyczni i pogardliwi, drudzy niewolniczy i zawistni, ale nie wolni, a przez to są nieprzyjaciółmi wszystkich, oddalając się od wspólnoty politycznej, która jest czymś przyjaznym. Najlepiej jest, by ludzie w niej byli równi i podobni, a temu odpowiadają ci ze stanu średniego¹²⁵. Są oni wolni od niebezpieczeństw grożącym obydwu skrajnościom: nie pożądamy cudzych dóbr, a ich własność nie jest obiektem zazdrości drugich, nie czyhają na innych ani nikt nie spiskuje przeciw nim. Najlepszy jest ustroj oparty o stan średni i te z nich mają dobre rządy, gdzie jest on liczny i silny¹²⁶. Największa zaś pomyślność przypada tym, którzy mają majątki średnie, stosowne i wystarczające¹²⁷. Stąd nie jest rzeczą trudną rozpoznać ustroj lepszy i gorszy, pierwszy i drugi co do doskonałości. Lepszym z konieczności musi być ten, który zbliża się do środka, a gorszy taki, który oddala się od niego¹²⁸.

Radykalna krytyka demokracji (z pozycji nazywanych czasem utopijnymi, aczkolwiek w wielu punktach uzasadnionymi) przez Platona, jak również realistyczne do niej podejście Arystotelesa i próba zaadoptowania jej dobrych stron do stworzenia optymalnego w danych warunkach społecznych i okolicznościach zewnętrznych ustroju państwa pokazały, że funkcjonowanie konkretnego ustroju związane jest z obiektywnymi warunkami jego poprawności i dobroci. Nie może on być celem samym w sobie, nie może zostać zabsolutyzowany, a przeciwnie – musi podlegać ocenie, w jakim stopniu służy realizacji dobrego życia dla wszystkich obywateli wspólnoty politycznej, a w razie potrzeby być korygowany czy nawet zmieniany na inny, bardziej stosowny do okoliczności. Zaniedbanie pewnych podstaw, które w swych analizach politycznych wskazywali antyczni filozofowie, musi z konieczności prędzej czy później prowadzić do degeneracji danego ustroju, niezależnie od jego formy.

¹²⁴ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1308 b 31.

¹²⁵ Tamże, 1295 b 25, n.

¹²⁶ Tamże, 1295 b 34.

¹²⁷ Tamże, 1295 b 39.

¹²⁸ Tamże, 1296 b 2.

Przedstawione przez obydwu starożytnych myślicieli koncepcje ustrojowe i rozwiązania polityczne stanowiły swego rodzaju „podręczniki męża stanu”, stały się na długie wieki punktem wyjścia czy inspiracją dla innych myślicieli do tworzenia własnych systemów politycznych czy utopii, jak i działalności politycznej dla władców, reformatorów czy polityków. Zazwyczaj były to jakieś interpretacje projektów tych antycznych filozofów bądź ich ideologizacje. Najśłynniejszym i najnowszym okazał się komunizm, którego ideolodzy poszli nawet dalej niż Platon, masowo likwidowali „nieprzydatnych” do nowego ustroju, próbowali wszystkich pozbawić własności, zlikwidować w ogóle tradycyjną rodzinę i porządek społeczny, odebrać dzieci rodzicom i zaprząć je w służbie ideologii, kontrolować wszystko i wszystkich, a co kuriozalne, taki totalitaryzm czy (w najzyczliwszym ujęciu) oligarchię nazwali „demokracją”.

The Problem of Democracy in Antiquity

S u m m a r y

Radical critique of democracy in Plato's philosophy, as well as the realistic approach to it in philosophy of Aristotle and the attempt of adopting its merits to the creation of optimal political system of state showed that the functioning of the concrete political system is connected with objective circumstances of its correctness and goodness. It cannot be aim for itself, cannot be absolutizing, and on the contrary – it must be estimated in which extent it serves the realization of the good life for all citizens of political community, and if necessary it must be corrected, even changed on other system, more suitable to the circumstances. The neglect of certain bases, which showed ancient philosophers, must make sooner or later for degeneration of political system, regardless of its form.