

Zbigniew Pańpuch

Początki rozumienia autorytetu w starożytności

Człowiek w Kulturze 22, 167-206

2011/2012

Artykuł został 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

Początki rozumienia autorytetu w starożytności

Ogólna charakterystyka autorytetu

Autorytet jest szczególnym rodzajem relacji międzyosobowej, polegającej na poddaniu się człowieka lub grupy ludzi pod wpływ innej osoby lub grupy pewnych osób, słuchaniu ich, przyjmowaniu ich opinii, działaniu zgodnie z ich sugestiami czy wytycznymi, ew. rozkazami. Zasadniczo słowo to pojawiło się w kręgu kultury rzymskiej, jak wskazuje etymologia słowa – łac. *auctoritas* oznaczało wpływ, powagę, znaczenie, władzę¹. Wiązało się szczególnie z władzą polityczną i rodzicielską. Śmiało można powiedzieć, że jakakolwiek władza bez autorytetu nie istnieje, gdyż w takim przypadku opierać się będzie wyłącznie na zorganizowanej i usankcjonowanej przemocy, która w normalnie funkcjonującym społeczeństwie jest konieczna w formie tzw. sprawiedliwości karnej jedynie wobec jednostek szkodliwych dla wspólnoty, wykraczających przeciw porządkowi życia społecznego, jego regułom czy prawom. Przemoc zastosowana wobec wszystkich obywateli staje się zwykłą tyranią, a więc całkowitym wypaczeniem życia społecznego i zatraceniem jego sensu, a także negacją natury osobowej każdego człowieka, jako jednostki wolnej, suwerennej i rozumnej w swym życiu i podejmowanych decyzjach. W tym kontekście autorytet władzy jest pewną normą, ew. wyższym czy doskonalszym

¹ Zob. K. Wroczyński, *Autorytet*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t.1, Lublin 2000, s. 425.

stadium życia społecznego, kiedy o porządku społecznym nie decyduje już tylko przemoc i strach przed możliwymi sankcjami ze strony władzy. Podobnie w życiu konkretnych ludzi następuje proces „dojrzenia do autorytetu” czego skutkiem jest zrozumienie porządku społecznego i podporządkowanie się jego regułom, ale nie ze względu na strach przed władzą i możliwymi sankcjami z jej strony.

Dlatego już w początkach cywilizacji łańskiejskiej, u samych podstaw narodzin refleksji intelektualnej na terenie starożytnej Grecji można znaleźć w literaturze filozoficznej rozważania nad genezą państwa, jego zadań i celu oraz roli różnorodnych władz, cech władcy, rodzajów ustroju państwowego. Dopiero po zarysowaniu pewnych podstaw intelektualnych życia społecznego i upowszechnieniu ich w świadomości społeczeństwa, czyli po zaistnieniu pewnej kultury intelektualno-politycznej możliwe jest życie społeczne w oparciu o autorytet i uszanowanie osobowe, tj. rozumnej i wolnej natury ludzkiej.

Historyczno-ideowe tło kształtowania się życia politycznego

Zasadnicze znaczenie dla życia i rozwoju antycznej Grecji miał fakt organizowania się całego życia obywateli w obrębie miasta – państwa (gr. *polis*). Obok kultury szlacheckiej i feudalnej swój wpływ na życie ludzi zaznaczyła kultura miejska. Z czasem zajęła ona przewodnią rolę². Jedną z najistotniejszych spraw był fakt, iż *polis* była centrum nie tylko życia państwowego, ekonomicznego, czy ogólnie społecznego. Była również centrum życia duchowego obywateli w specyficznym sensie, ponieważ ogarniała ona wszystkie dziedziny materialnego i duchowego życia obywateli i wpływała decydująco na jego kształt³. Taki sposób życia – właśnie politycznego – znalazł

² Zob. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, t. 1, Warszawa 1962; s. 107.

³ „Wszystkie odgałęzienia życia kulturalnego wyrastają we wczesnym okresie dziejów greckich bezpośrednio z tego jednego pnia, którym jest życie społeczności.

odzwierciedlenie w utworach poetyckich i prozie, i stanowił pewien wzór pozostający nie bez wpływu na życie dalszych pokoleń.

Podstawą życia obywatelskiego była posiadana przez obywateli cnota (gr. *arete*) obywatelska, która koncentrowała się na *polis* i wokół jej spraw, a jej dobro stawało się kryterium słuszności i dobroci postępowania. Najwyższym wyrazem cnoty była heroiczna miłość ojczyzny, polegająca na walce za nią i oddaniu jej w razie potrzeby wszystkiego, włącznie z oddaniem za nią swego życia. Taka śmierć jest najpiękniejsza, bowiem podkreślenie cnoty obywatelskiej łączy się z wywyższeniem i szczególną rolą *polis* jako miejsca dziania się wszystkich spraw – boskich i ludzkich. W ten sposób dobrostan *polis* stał się najwyższym dobrem, a wobec tego cnota obywatelska utożsamiała się z heroicznym męstwem, w wymiarze obywatelsko – politycznym.

Nieodłącznym elementem funkcjonowania społeczności jest prawo, zaś terminy *themis* i *dike* funkcjonowały jako kluczowe słowa języka prawniczego. *Themis* przysługiwała królom i panom jako zwierzchnie prawo sędziowskie, była czymś autorytatywnie wiążącym i ustanowionym z góry⁴. Słowo *dike* wywodzi się z języka procesowego⁵. Strony toczące spór sądowy były zaangażowane niejako w swego rodzaju spór, co wiązało się z daniem i przyjmowaniem odszkodowania. Sędzia był przydzielającym *dike* : ustalał wielkość

(...) Zobaczyć więc życie greckiej *polis* znaczy tyle, co przedstawić całokształt życia Greków” – Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 107.

⁴ Przez bóstwo, zob. *Iliada*, 2, 206, tłum. F. K. Dmochowski, Warszawa 1990: „Król, którego sam Jowisz powagą przyodział / I nam dał posłuszeństwo, jemu władzę i podział”. Więcej o kontekstach występowania tych słów w dziełach Homera zob. D. Dembińska – Siury, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991, s. 49 – 50.

⁵ Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 130. Nowsze badania wskazują jednak na związek z porządkiem wszechświata: A. McIntyre cytuje zdanie „Słowo *dike* oznacza zasadniczo porządek wszechświata” z pracy *The Justice of Zeus* H. Lloyd – Jonesa, 1971, s. 161. Zaś *dikaios* to człowiek sprawiedliwy żyjący w zgodzie z tym porządkiem. U Homera znaczyło to nie przekraczać ustalonego porządku: społecznego i naturalno – kosmicznego. Zob. A. McIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 248.

zobowiązań i należności. Zasadniczym znaczeniem tego słowa (określano nim również rozprawę, wyrok i karę) był przypadający komuś dział lub część. Słowo to z czasem zaczęło oznaczać roszczenia lub samą zasadę dającą do nich podstawę w przypadku wyrządzenia szkody przez kogoś. Znajdujemy tu pierwotne intuicje genezy autorytetu jako uczestnictwa w boskiej władzy i boskim porządku i stanie na jego straży.

Obywatelskie „poczucie prawa” rozszerzało się stopniowo na inne dziedziny życia, nie tylko te związane ze sprawiedliwością w dziedzinie dóbr materialnych, jak majątek i temu podobne. W toku życia społecznego zwrócono uwagę na konieczność pewnej cechy charakteru, dzięki której człowiek unika różnych przestępstw i przestrzega właściwych zasad postępowania: określano ją słowem *dikaioosyne* – sprawiedliwość⁶. Z czasem stała się ona nową, ogólną cnotą, gdy zauważono, że właściwość ta musi łączyć ze sobą inne, takie jak umiarkowanie czy pewne wyczucie sytuacji, stałość i niezłomność działania, dotąd bowiem zazwyczaj termin cnota oznaczał poszczególne zalety człowieka. Utrwalone przez zapis prawo zwyczajowe (gr. *nomos*) dało obiektywną miarę tego, co prawe i dobre. Sprawiedliwość zatem polegała na posłuszeństwie wobec takich praw państwowych⁷. *Polis* znalazła swój wyraz w prawie, a ono stało się jakby królem⁸, który sięgał swoimi normami we wszystkie dziedziny życia, dawniej należące do woli każdego⁹. Prawo stało się niezwykle silnym źródłem wpływu

⁶ W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Toruń 1992, s. 23 wskazuje na rozróżnienie B. Snella: *dike* to prawo, każdemu przypadająca część, oddawanie każdemu, co mu się należy – *suum cuique*. Natomiast *dikaioosyne* – sprawiedliwość – to dążenie, aby w kręgu swoich współobywateli dbać o to, by każdy otrzymywał swoje i nikt nie wkraczał w obce obszary. Zob. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Goettingen 1975, s. 163.

⁷ Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 130, n. Autor zaznacza, że to przekonanie było powszechne w V i IV w. prz. Chr. na obszarach kultury greckiej. Wątek ten jest obecny u Arystotelesa w rozważaniach na temat sprawiedliwości jako ogólnej własności postępowania człowieka.

⁸ Zob. Pindar, frg. 169 a 1, n., w: *Pindari carmina cum fragmentis*, pars II: *Fragmenta. Indices*, post B. Snell ed. H. Maehler, Leipzig 1975.

⁹ Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 136.

wychowawczego na jednostki¹⁰. Podkreślenia wymaga fakt, że prawo nie było jakąś abstrakcyjną konstrukcją czy owocem spekulacji, ale opracowaniem żywej tradycji, obyczaju czy w ogóle kulturalnego dorobku narodu¹¹. Właśnie to ukształtowanie i wychowanie człowieka w kręgu odpowiedniej kultury, w duchu prawa i pewnych dyspozycji do przestrzegania pewnego porządku społecznego jest niezbędnym korelatem dla autorytetu jakiejś władzy czy instytucji.

Konieczność odpowiednich zachowań społecznych ludzi dostrzegali już starożytni i tak np. poematy Solona przestrzegały przed niesprawiedliwym bogaceniem się i łamaniem zasad praworządności, czego skutkiem nie jest nieurodzaj czy pomór (jak u Hezjoda, były tam traktowane jako kara bogów), lecz zakłócenie funkcjonowania organizmu *polis*¹². Od takiego stanu rzeczy nie sposób się wyizolować i prędzej czy później skutki przestępstw osiągną samych sprawców¹³. Upadek miasta nie jest zrzędzeniem boskim czy jakąś koniecznością losu, to sami obywatele gubią je nierozsądnym postępowaniem¹⁴. Solon zerwał z fatalistyczną bezsilnością wobec zrzędzeń losu i wezwał obywateli do świadomego i odpowiedzialnego postępowania¹⁵.

¹⁰ „Prawo jest najważniejszym etapem na drodze kultury greckiej od czysto arystokratycznego ideału stanowego do teoretycznego i filozoficznego ideału człowieka. Późniejsza filozoficzna etyka i teoria wychowania nawiązuje co krok pod względem ideowym i formalnym do dawniejszych prawodawstw”. – Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 137.

¹¹ Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 137. Autor wyraził tam swój sąd, że „prawo jest u Greków etapem wstępnym poprzedzającym pojawienie się filozofii”. Dodatkowo towarzyszyło temu przekonanie, że prawo ludzkie jest tylko naturalnym przedłużeniem prawa natury, pojętego jako zespołu reguł, według których ona działa i której częścią jest człowiek. Stąd wynika konieczność podporządkowania się jej, zaś ostatecznie porządek natury jako swego rodzaju przeznaczenie ustanowiony został przez bogów. Zob. D. Dembińska – Siury, dz. cyt. s. 76.

¹² Zob. Solon, frg. 4, 17, n. w: *Iambi et elegi Graeci*, vol. 2., ed. M. L. West, Oxford 1972.

¹³ Zob. Solon, frg. 4, 28, n.

¹⁴ Zob. Solon, frg. 4, 1, n. Przekonanie to było już obecne w utworach Homera. Zob. uwagi D. Dembińskiej – Siury do fragmentu *Odysei* I, 38 – 40 w dz. cyt., s. 53.

¹⁵ Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 170.

W ten sposób cnota człowieka zyskała wymiar polityczny: jeśli *polis* jest mu koniecznie potrzebna do życia, gdyż tylko sprawnie funkcjonujący organizm polityczny umożliwia w ogóle życie¹⁶ i daje szansę na jego udoskonalenie, wtedy sposób życia ludzi musi być zgodny z sensem *polis* i nie mogą oni swym postępowaniem doprowadzić do rozkładu wspólnoty, gdyż przez to szkodziliby samym sobie. Stąd każdy obywatel musi w swym postępowaniu uwzględniać dobro swej wspólnoty politycznej, co zasadniczo sprowadza się do zgodnego życia z innymi współobywatelami i unikania niesprawiedliwości. Jeśli wszyscy starają się tak postępować, wtedy życie w takiej *polis* staje się błogosławieństwem, a nawet istnieje możliwość ciągłego doskonalenia się. U Solona życie indywidualne i publiczne stanowią dwie dopełniające się dziedziny¹⁷.

Pojawienie się sofistów – wędrownych nauczycieli – w życiu kulturalnym starożytnej Grecji zaowocowało dość istotnym przełomem. Prawo, jako zasada życia zbiorowego, w naukach sofistów okazując się tworem ludzkim utraciło boską sankcję¹⁸. Natomiast częste kontakty z innymi krajami, gdzie funkcjonowały różne ustroje, a także podróże do kolonii, które prosiły często o nadanie im praw, potwierdzały tylko pewien pluralizm prawny, spowodowany różnicami w ro-

¹⁶ Podkreśla to wyraźnie potem Platon i Arystoteles. U pierwszego filozofa *polis* jest w ogóle warunkiem przeżycia, dzięki ochronie przed niebezpieczeństwami natury i współpracy w wytwarzaniu i wymianie koniecznych do życia dóbr. Dla drugiego prawa ta jest tak oczywista, że kwituje ją tylko jednym zdaniem, iż poza wspólnotą może żyć tylko Bóg (bo jest doskonały i niczego nie potrzebuje) lub człowiek niespełna rozumu (wtedy jego życie staje się podobne do zwierzęcego).

¹⁷ „Dzięki temu połączeniu stworzył na całą przyszłość swego plemienia idealny wzorzec prawdziwego Ateńczyka”. – W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 175.

¹⁸ B. Witte wskazuje, że pod wpływem sofistów (szczególnie Antyfona, którego był uczniem) Perykles zastąpił w mowie pogrzebowej bojaźń bożą prawem i strachem przed karą: „(...) szanujemy prawa w życiu publicznym; jesteśmy posłuszni każdo-czesnej władzy i prawom (...)” – Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Wrocław 1991, 2, 37, 3. Perykles dodawał jednak dalej: „(...) zwłaszcza tym nie pisanym, które bronią pokrzywdzonych i których przekroczenie przynosi powszechną hańbę” (tamże), zatem nie doszło jeszcze do skrajności czystego legalizmu, jest tylko tradycyjne odniesienie do opinii społecznej. Zob. B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Boesen*, Berlin 1970, s. 17.

zumieniu świata i tego, co dobre dla państwa i ludzi w nim żyjących¹⁹. Z czasem więc okazało się, że nauczane przez sofistów umiejętności formalne²⁰ nie mogą zastąpić wiedzy przedmiotowej i nie są w stanie wspomóc pewnych rozstrzygnięć, zasadne bowiem staje się chociażby pytanie, który ustrój proponuje najlepsze rozwiązania.

Jeśli pozostawi się je bez odpowiedzi²¹ lub zaneguje choćby jej możliwość, ostateczną konsekwencją będzie dowolność działań, biorąca się z różnorodności opinii nt. ich słuszności, co podważa same podstawy racjonalnego porządku. Jeśli zaś zabraknie rozumu, pozostaje tylko ślepe chcenie kończące się skrajną niewolą – tyranią bądź jednostki uzbrojonej w narzędzia przemocy nad innymi, czy też własnych żądz i namiętności. Jasne jest więc, że jakaś prawda istnieje i nasuwa się konieczność pokazania podstaw racjonalnego porządku rzeczywistości. Ta niedoskonałość nauczania sofistów, jak i niektóre głoszone przez nich poglądy (prawo silniejszego, utylitaryzm, relatywizm, hedonistyczne utożsamienie dobra z przyjemnością, przewaga konwencji nad naturą) stały się punktem wyjścia dla działalności Sokratesa, a także nauk Platona i jego następców²². W swych dialogach

¹⁹ Zob. W. K. C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 57.

²⁰ Oczywiście nie wszyscy sofisci ograniczali się tylko do umiejętności formalnych, jednak niektóre głoszone przez nich poglądy stały się przedmiotem radykalnej krytyki Platona, szczególnie w *Gorgiaszu* i *Politei*. W. Jaeger stwierdza, że w tamtym czasie słowo „retor” nie miało swego formalnego znaczenia: przedmiotem mowy publicznej mogły być tylko sprawy państwa, co było dla wszystkich oczywiste. Zob. *Paideia*, t. 1, s. 306.

²¹ „Brak jest jednak u Protagorasa kryterium, przy pomocy którego można by rozstrzygnąć, co jest dobre, a co jest złe”, W. Wróblewski, dz. cyt., s. 50.

²² „Wychodząc z takich założeń, Platon i Arystoteles podważyli z czasem cały system wychowania sofistycznego”, *Paideia*, t. 1, s. 309. W pewnym sensie poważna część twórczości Platona (jak i oczywiście działalność Sokratesa) była skierowana przeciwko sofistom, szczególnie dialog tytułem nawiązujący do nich – *Sofista*. Zob. także: „Ci zaś z sofistów, co przyrzekają nauczyć tej sztuki (rządzenia państwem – przyp. aut.), zdają się być bardzo dalecy od tego. W ogóle nie wiedzą nawet, czym ona jest ani czego się tyczy; wszak inaczej nie stawiliby jej na równi z retoryką, lub nawet niżej jeszcze (por. Isokrates, *Mowa* 15, 80), i nie sądziliby, że łatwo jest nadawać prawa łącząc w jedną całość (różne) prawa cieszące się powszechnym uznaniem (por.

posuwał się jednak dalej i wykazywał szkodliwość ich działalności jako oszustów, którzy obiecywali ludziom nauczyć ich cnoty obywatelskiej, a faktycznie nie mieli o niej pojęcia. Było to o tyle niebezpieczne, że utwierdzało ludzi w złudzeniach posiadania cnoty i współtworzenia wielkiej polityki, która bez oparcia o posiadanie prawdziwej cnoty okazuje się zawsze czymś szkodliwym.

Sofistyczna „cnota” w zamyśle miała być zasadniczo polityczna i stać się swego rodzaju „technologią życia społecznego”²³, umiejętnością zbliżoną do sztuki lub pewną wiedzą praktyczną o prawidłowym postępowaniu w stosunku do innych ludzi w dziedzinie politycznej²⁴, a poprzez nauczanie dostępną niemalże dla wszystkich i nieograniczoną do kręgu ludzi „szlachetnie urodzonych”. W teoretycznych dyskusjach wskazywano na jej podstawę – wrodzoną człowiekowi zdolność (*dike*) – poczucie prawa, którą trzeba doskonalić przez naukę i pouczenia przyjmowane od innych²⁵. W praktyce jednak działalność sofistów sprowadzała się do kształcenia przywódców politycznych w ustroju demokratycznym²⁶, stąd cnota stała się sprawność-

Isokrates, *Mowa* 15, 82 – 3); twierdzą mianowicie, że można wybrać najlepsze, jak gdyby samo dokonanie tego wyboru nie wymagało już zrozumienia i jak gdyby trafny sąd nie był tu rzeczą najważniejszą, jak w dziedzinie muzyki”, Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1181 a 12, n.tłum. D.Gromska; w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.

²³ „Sztuką zarządzania państwem”, W. Wróblewski, dz. cyt., s. 73. Zob. także s. 107: „(...) podkreśla bowiem znaczenie praktyki i możemy je uważać za charakterystyczne dla całej sofistyki”. W. Jaeger sądzi, że sofisci „byli w pierwszym rzędzie wychowawcami, a później filozofami”, *Humanizm i teologia*, s. 38; tłum. S. Zalewski, Warszawa 1957.

²⁴ Według W. Wróblewskiego podstawową treścią protagorejskiej cnoty i zarazem fundamentem państwa jest powstrzymanie się od wyrządzania krzywdy i wychowanie obywateli za pomocą różnych środków, zmierzające do posłuszeństwa ogólnym prawdom życia społecznego. Zob. dz. cyt., s. 74 – 75. Podobnie Gorgiasz „sprawdliwość sprowadzał do formuły *ouk adikein*”. – Tamże, s. 124.

²⁵ A ogólnie przez podnoszenie kultury umysłowej. Zob. *Paideia*, t. 1, s. 309.

²⁶ Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 306. Autor podkreśla, że kształcenie przywódców w ustroju demokratycznym było konieczne, gdyż gdyby demokracja rzeczywistości miała być rządem ogółu obywateli w państwie, a nie jakąś formą realizowania decyzji politycznych czy sposobem wyłaniania władzy (jak to jest dzisiaj), sprowadziłaby sama

cią skutecznego przywódcy politycznego, efektywnie realizującego swe zamiary. Miała ona składać się z innych umiejętności jej podporządkowanych²⁷, jak retoryka, gramatyka, znajomość poezji i prawa, które miały być odpowiednio wykorzystywane w owej „technologii”. Problem jednak polegał na tym, że były nadużywane i uczniowie sofistów nie zawsze dobrze postępowali, co powinno wszakże mieć miejsce, gdyby posiadli cnotę polityczną, nierozdzielnie związaną ze sprawiedliwością, która zakłada słuszność i dobroć postępowania²⁸.

Działalność sofistów pomimo słusznej i zasłużonej krytyki miała jednak pewien pozytywny uboczny skutek, a mianowicie wyraziła i utrwaliła w powszechnej świadomości trend myślenia o tym, co nazywamy autorytetem obecny już od początków kultury greckiej. Mianowicie bycie przywódcą politycznym powinno być oparte o właściwe dla niego umiejętności, zbiorczo określane mianem cnoty obywatelskiej rządzącego, a zatem jego autorytet powinien mieć pewne obiektywne podstawy. To charakterystyczne dla greckiej kultury powiązanie autorytetu z cnotą, a więc pewnymi zaletami duszy, charakterystycznymi dla spełnianej funkcji przywódczej, stanowiło podstawę kultury politycznej i życia społecznego w różnych dziedzinach. Posiadana cnota pozwalała w danej dziedzinie na wykonywanie swych funkcji w sposób możliwie najdoskonalszy, przez co dany człowiek mógł pretendować do roli przywódcy, pociągał własną osobowością i był przykładem dla innych, jak również był w stanie podejmować

siebie do absurdu. Z tego też względu nauczanie sofistów kierowało się w stronę przyszłych władców, mężów stanu. Ponieważ w demokracji największą siłą decyzyjną dysponowało zgromadzenie ludowe, stąd naturalnie wynika dominująca rola sztuki wymowy, mogącej przekonać jego członków do różnorodnych opinii i wpływać w ten sposób na decyzje ludzi. Słowa „retor” i „polityk” stały się synonimami w epoce klasycznej.

²⁷ Kształcenie umysłu miało postać albo formalną w postaci wyrabiania różnych sprawności (Prodikos z Kos) lub też materialną poprzez podawanie konkretnych wiadomości (Hippiasz z Elidy). Protagoras stworzył trzeci typ kształcenia – wychowanie, a więc już nie tylko kształcenie umysłu, ale formowanie człowieka w całości w jego egzystencjalnych powiązaniach, jako członka pewnej społeczności. Zob. W Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 308 – 309.

²⁸ Zob. Platon, *Gorg.* 460 b, n., 502 e, n., 514 e, n., w: Platon, *Gorgiasz, Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992 i stwierdzenie podsumowujące 519 c – 520 b.

konieczne decyzje w sposób racjonalny i korzystny dla wspólnoty. Blizsze określenie natury poszczególnych cnót charakterystycznych dla przywódców politycznych odbywało się w drodze dyskusji i sporów o charakterze filozoficznym.

Protagorejska koncepcja podstaw cnoty obywatelskiej

Protagoras w swych naukach odwoływał się do mitu o Prometeuszu, od którego ludzie otrzymali mądrość techniczną wraz z ogniem²⁹, lecz przede wszystkim umiejętność (gr. *techne*) polityczną. Umożliwiają one ratunek od zła przez zgodne współbycie we wspólnocie państwowej i obronę przed dzikimi zwierzętami, a jej elementy – wstyd i sprawiedliwość (poczucie prawa – *dike*)³⁰ – są równo rozdzielone pomiędzy wszystkich, jako że ich posiadanie tylko przez nieliczne jednostki uniemożliwiłoby powstanie i funkcjonowanie *polis*. Natomiast osobniki wyrodne i niezdolne do wstydu i prawości, będące powodem swego rodzaju choroby *polis*, izoluje się czy nawet zabija³¹. Polityczna cnota, posiadana przez wszystkich obywateli, okazała się warunkiem istnienia *polis*³². Metafora boskiego pochodzenia cnoty nasuwa myśl o pewnych naturalnych predyspozycjach każdego człowieka do zgodnego funkcjonowania w społeczności.

Jednakże sofista odżegnywał się od naturalnego pochodzenia cnoty (wtedy nie można byłoby jej nauczać), zaś z natury pochodziłyby tylko pewne zarodki, pewne warunki czy zdolności (możności) jej nabycia, których pozbawione byłyby jednostki w pewien sposób upośledzone lub wadliwe, będące jakąś „pomyłką” natury.

A zatem jakiś stopień obecności cnoty występuje u każdego: większy u jednych, a mniejszy u innych. Wszyscy zaś starają się, aby

²⁹ Sama tylko mądrość bez narzędzia jej realizacji (ognia) byłaby bezużyteczna. Zob. Protagoras 321 d 4, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, Kęty 1999.

³⁰ Zob. Platon, *Protagoras* 322 b 5.

³¹ Zob. Platon, *Protagoras* 322 d 4.

³² Zob. Platon, *Protagoras* 323 a 5.

posiąść ją najpełniej, ponieważ od tego zależy los całej społeczności, a wtórnie danej jednostki: sprawiedliwość u każdego przynosi wspólny pożytek wszystkim, dlatego wszyscy wzajemnie pouczają się, co jest sprawiedliwe i zgodne z prawem³³. Nawet człowiek najmniej podatny na wychowanie i uważany za niesprawiedliwego, o ile wychowywał się wśród ludzi i w atmosferze szacunku do prawa, byłby uważany za sprawiedliwego i fachowca w tej dziedzinie, jeśli porównać go z ludźmi bez kultury, wychowania, sądów, prawa i żadnej konieczności zmuszającej ich do starania się o cnotę, a którzy byłiby dzicy i agresywni.

Niebezpieczeństwo pozornej cnoty zagrożeniem dla autorytetu

Gorgiasz uchodził za mistrza retoryki³⁴, która musiała znaleźć się w polu zainteresowań Platona, który postaci Gorgiasza i jego koncepcjom poświęcił jeden ze swoich dialogów. Retoryka albo miałyby być narzędziem nauczania i nabywania cnoty lub też samo jej opanowanie czyniłoby człowieka dobrym, jak twierdzili sofści, a za nimi szerokie koła społeczeństwa. Dobroć ta miała swoje znaczenie: skuteczność na arenie politycznej i publicznej w ogóle, co wiązało się z tradycyjnym rozumieniem cnoty obywatelskiej. Czy jednak opanowanie umiejętności retorycznych byłoby równoznaczne z posiadaniem cnoty lub w jakiś sposób do niej przydatne? Czy retoryka daje wiedzę o swym przedmiocie i jakiego rodzaju jest umiejętnością?

Jest to sztuka wymowy, a jej posiadacz może uczynić innych zdolnymi do jej uprawiania, jest zatem przekazywana na sposób nauczania. Tak jak każda sztuka, ma ona własny przedmiot zainteresowania i powinna również być wiedzą o swym przedmiocie: są nim mowy³⁵. Z da-

³³ Zob. Platon, *Protagoras* 327 b 1.

³⁴ Dziś powiedzielibyśmy – mistrza propagandy i znawcy PR-u.

³⁵ Zob. Platon, *Gorgiasz* 449 d 9.

niem Gorgiasza retoryka zajmuje się najwyższymi i najlepszymi z czynów ludzkich. Jednakże to określenie okazało się niewyraźne, ponieważ różni ludzie odmiennie wartościują poszczególne dobra: zdrowie, piękno ciała czy bogactwo. Pozostaje zatem problem, które z dóbr miałyby jednocześnie stać najwyższą, aby być właściwym przedmiotem retoryki.

Wytwarzanie przekonań w duszach ludzi³⁶ pretenduje do zajęcia najwyższego miejsca, gdyż miałyby to dawać człowiekowi wolność i możliwość panowania nad innymi. Z kolei powstaje pytanie o przedmiot przekonań, ponieważ one zawsze też czegoś dotyczą. Również inne sztuki, ucząc o swym przedmiocie, z konieczności wytwarzają jakieś przekonania o nim. Ostatecznie w dialogu okazało się, że retoryka dotyczy przekonań na temat tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Przekonanie może pochodzić z nauczania dającego wiedzę lub z wiary czy ufności. Zasadniczo stany te różnią się tym, że wiara może być fałszywa lub prawdziwa, wiedza zaś tylko prawdziwa i uzasadniona. Zatem istnieją dwa rodzaje przekonań: pochodzące z wiedzy oraz te wywodzące się z wiary bez rozumienia³⁷. Retoryka zajmuje się wzbudzaniem tego drugiego rodzaju przekonań, nie zaś nauczaniem prowadzącym do wiedzy. Pojawiła się w tym miejscu inna niż wiedza postać znajomości dobra i tego, co dobre – jest nią przekonanie (zaufanie, mniemanie). Czy mniemanie³⁸ (słuszne) pełni podobną rolę w kierowaniu postępowaniem ludzkim jak wiedza? Zagadnienie to zostało dookreślone przez Platona w dialogu *Menon*.

Zdarza się, że wobec ludzi nie znających się na danym przedmiocie mówca wydaje się nawet bardziej wiarygodny od fachowca, lecz wobec znających się na rzeczy jest bezradny. W związku z tym powstają pytania: Czy tak samo byłoby z retoryką? Czy chcąc być retorem i móc

³⁶ Zob. Platon, *Gorgiasz* 453 a 3.

³⁷ Zob. Platon, *Gorgiasz* 454 e 3.

³⁸ W *Gorgiaszu* Platon użył słowa *peithos* (przekonanie, zaufanie, zawierzenie), w *Menonie* zaś *doksa*. Zasadnicza różnica polegałaby tu na tym, że stan umysłu określanej pierwszym słowem jest wynikiem perswazji, przekonywania, jakiegoś zaufania do mówcy, czyli zabiegów innych ludzi, co w przypadku drugiego słowa nie jest konieczne, do mniemań człowiek dochodzi niejako sam z siebie, coś mu się po prostu „zdaje”, „wydaje”.

kogoś nauczać swej sztuki, potrzeba znać to, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, aby rzecz miała się podobnie jak w przypadku innych sztuk, (bowiem retoryka to właśnie miała za przedmiot – mowy sądowe – w początkach jej powstawania), czy też wystarczy stworzyć pozory znawstwa? Czy znajomość przedmiotu konieczna jest do nauczenia sztuki?

Gorgiasz twierdził, że pouczał też o sprawiedliwości. „Dialogowy” Sokrates zakładał, że kto wyuczył się sprawiedliwości, staje się człowiekiem sprawiedliwym (analogicznie jak w przypadku innych sztuk, np. lekarzem, szewcem, budowniczym), postępuje zatem sprawiedliwie i nigdy nie będzie chciał postępować niesprawiedliwie³⁹, zatem i retoryki używa sprawiedliwie. To akurat stało w opozycji do wcześniejszego ustalenia dyskutantów, że w innych przypadkach nauczyciel zasadniczo nie jest winien nadużywania sztuki przez ucznia. Retoryka nie mogłaby być nadużywana przez uczniów w działalności politycznej, gdyby uczyła o sprawiedliwości (i czyniła ucznia sprawiedliwym). Jednak przeczyły temu fakty z życia publicznego i powszechne przekonanie ludzi o tym, że daje ona jej znawcy wielką moc i że dzięki niej można osiągnąć dowolny cel poprzez przekonanie ludzi do każdej opinii, niezależnie od sprawiedliwości.

Zdolność nauczania sprawiedliwości i jej znajomość u Sofisty stanęła pod znakiem zapytania. Nadto i sama retoryka pozbawiona znajomości zasad: prawdy (z powodu braku oparcia na wiedzy) i sprawiedliwości zaczęła wydawać się podejrzanym procederem, ponieważ mogłaby zostać użyta do wytwarzania zarówno pożytecznych jak i szkodliwych przekonań. Niemalże oczywistą trudnością, która jawi się jako konsekwencja dialogu, jest problem kryterium osądu słuszności przekonań, wytwarzanych u słuchaczy dzięki retoryce. Skoro zajmuje się ona wytwarzaniem przekonań opartych na wierze bez rozumienia i wiedzy (czyli konsekwentnie bez znajomości prawdy o przedmiocie), nie jest ona w stanie dostarczać takiego kryterium. W związku z tym domaga się pewnej umiejętności dodatkowej, która będzie w stanie dać adeptom

³⁹ Zob. Platon, *Gorgiasz* 460 c 3.

tej sztuki jakieś wyznaczniki słusznego jej użycia i uchroni ich przed nadużyciami. Właśnie owa umiejętność dodatkowa byłaby miejscem nauczania czy kształtowania prawdziwej cnoty. Sama zaś znajomość i biegłość w sztuce retoryki zredukowana została do roli narzędzia⁴⁰, czasem bardzo niebezpiecznego w rękach ludzi nieodpowiedzialnych, zepsutych czy pozbawionych wszelkich zasad.

Skoro jednak sztuka ta bywa nadużywana, to być może jej nauczyciele nie potrafią pouczyć uczniów o sprawiedliwości. Istotnie, w dialogu okazało się, że retoryka nie jest żadną sztuką, lecz tylko jej załącznikiem, czymś, z czego dopiero może narodzić się sztuka – mianowicie doświadczeniem⁴¹ i pewną rutyną, które dotyczą sprawiania przyjemności i rozkoszy⁴², podobnie jak schlebianie podniebieniu, upiększanie ciała i sofistyka, zwane ogólnie pochlebstwem i nie będące czymś chwalebny⁴³.

Retoryka odnosiłaby się tylko do pewnej części polityki i byłaby jej złudzeniem, zwidem⁴⁴, widmem, fałszywym wyobrażeniem. Zdrowie ciała i duszy jest przedmiotem medycyny wraz z gimnastyką, a także polityki, która dzieli się na prawodawstwo (odpowiednik gimnastyki) i sprawiedliwość (karną) – (odpowiednik medycyny). Pochlebstwo próbuje być namiastką sztuk, obiecując przyjemności, płynące zazwyczaj z realnych dóbr. Jednak w ich miejsce namiastki stwarzają pozory, wykorzystując głupotę i nieznajomość rzeczy u ludzi. Kuchnia schlebienia podniebieniu, kosmetyka stwarza złudzenia zdrowia organizmu, sofistyka próbuje wyprzeć prawodawstwo, zaś retoryka czynienie sprawiedli-

⁴⁰ Czy wręcz narzędzia walki, broni: Zob. Platon, *Gorgiasz* 456 c 7.

⁴¹ Zob. Platon, *Gorgiasz* 462 b 10.

⁴² Zob. Platon, *Gorgiasz* 462 c 9.

⁴³ Zob. Platon, *Gorgiasz* 463 a 2.

⁴⁴ Czym jest *eidolon* określał Platon w *Sofistice* 240 a 9 – „Czymże innym, moglibyśmy powiedzieć, jest wizerunek, jak nie tym tylko, że to jest coś podobnego do tego, co prawdziwe, ale ono jest czymś innym takim”. – Tłum. W. Witwicki w: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999. Zob także *Sofista* 260 c 3: „Bo przyjmowanie niebytu w sądzie albo zdaniu – to jest fałsz tworzący się w myśli i w słowach. (...) A jeśli istnieje fałsz, to i wprowadzanie w błąd (...). A jeśli wprowadzanie w błąd, to już wszędzie musi być pełno wizerunków i podobizn, i wyglądów złudnych”.

wości. Te namiastki sztuk są o tyle niebezpieczne, że stwarzają pozory uczestnictwa w prawdziwych dobrach (również w cnocie), oddalając ludzi od rzetelnej troski o nie, tak jak „kosmetyka złoczyńca, oszukańcza, nieszlachetna i niewolnicza, kształtami i barwami, wyglądem i strojem oszukuje tak, że stwarza obce piękno odciągając od własnego, które mogliby osiągnąć przez gimnastykę”⁴⁵.

Retoryka całkowicie została odarta z jakiegokolwiek godności: nie dość, że wytwarza w słuchaczach przekonania bez wiedzy i rozumienia, to jeszcze czyni to w sposób daleki od sztuki i wiedzy, bazując tylko na doświadczeniu i pewnej wprawie. Zatem retorzy jako pochlebcy w ogóle nie są (nie powinni) być poważani w społeczeństwie⁴⁶. Klóciło się to z powszechną opinią o ich społecznym znaczeniu w *polis*. Ich wpływ na życie państwowe dorównywał bowiem mocy tyrańskiej: możliwe było np. przekonanie sądu praktycznie do każdej tezy, nawet o konieczności kary śmierci dla jakiegoś człowieka⁴⁷. Dialogowy Sokrates jednak kwestionował taką władzę – możliwość, jeśli nie jest ona wynikiem działania płynącego z wiedzy, a tylko z przekonania o tym, że to, co się czyni, jest najlepsze. Nie trzeba wielkiej wyobraźni by pomyśleć, jak wyglądałby świat i życie w nim, gdyby każdy człowiek nieodpowiedzialny, szalony czy zły działał na podstawie swego przekonania o tym, co mu się zdaje najlepsze, będąc dodatkowo wyposażony w jakąś władzę nad innymi. Nadużywana retoryka czy propaganda kreująca fałszywy autorytet okazują się poważnym zagrożeniem dla życia publicznego. Nieodpowiedni ludzie sprawujący odpowiedzialne funkcje mogą przez to doprowadzić innych i całe państwo do zguby.

Posiadanie wielkiego znaczenia i mocy, do czego środkiem miała być znajomość retoryki⁴⁸, jest pewnym dobrem dla posiadacza. Jednak nie może być dobrym postępowanie bez rozumu, kierowane tylko mniemaniem, chyba, że przez przypadek, gdyż związek mniemania ze swym

⁴⁵ Zob. Platon, *Gorgiasz* 465 b 4.

⁴⁶ Zob. Platon, *Gorgiasz* 466 a 9.

⁴⁷ Zob. Platon, *Gorgiasz* 466 b 11.

⁴⁸ Dzisiaj umiejętnie posługiwanie się środkami masowego przekazu. Zob. P. Jaroszyński, *Podstawy retoryki klasycznej*, s. 11, Warszawa 1998.

przedmiotem nie jest oczywisty, stały i konieczny, jak w przypadku wiedzy. Ludzie tak działający po prostu nie robią tego, czego naprawdę chcą (albo co chcieliby, gdyby znali prawdę o dobru), ponieważ zazwyczaj nie chce się tego, co się akurat robi (chyba, że jest to akurat chciany cel), lecz tego, ze względu na co podejmuje się działanie, czyli osiągnięcia jego celu. Tak została sformułowana zasada celowości działania⁴⁹, rozwinięta potem przez Arystotelesa: wiedza zakłada zrozumienie przyczyn i powodów tego, ze względu na co i dla czego podejmuje się pewne działania⁵⁰. Bez tego niemożliwe jest w pełni świadome działanie, czyli płynące z woli, a założeniem było, że chce się tylko dobra lub ewentualnie mniejszego zła, które staje się wtedy jakby dobrem.

Tak więc chcenie zostało ograniczone do dziedziny racjonalnego pożądanego (woli), połączonego z wiedzą o dobru. Dobroć zatem z konieczności musi wiązać się ze słusnością i nie wystarczy tylko samo mniemanie, że coś będzie dobre (a więc intencja) i samo pragnienie czegoś⁵¹. Postępowanie kierowane mniemaniem zdane jest na przypadkowość – mniemanie bowiem może być słuszne lub nie, w zależności od tego, jak ono powstaje w człowieku i kto je wzbudza. Prawdziwie dobre działanie wymaga pewnej sztuki, umiejętności⁵². Ilustracją

⁴⁹ Zob. Platon, *Gorgiasz* 468 b 1 „Dobra zatem szukając i chodzimy, kiedy chodzimy, uważając to za lepsze i przeciwnie, stoimy, kiedy stajemy – dla tego samego, dla dobra. Czyż nie? Tak”. U Arystotelesa jednakże oprócz celowości w działaniu moralnym (intencjonalnej, „zewewnętrznej”) występuje też celowość „wewnętrzna” bytów, realna, związana z ich strukturą i jej racjonalnym i sensownym ukonstytuowaniem. Zasada ta powtarza się w 499 e: „Sokrates: Jeśli pamiętasz, ja i Polos uznaliśmy, że wszystko, co czynimy, winno mieć za cel dobro. Czy ty zatem również uważasz wraz z nami, że taki jest właśnie cel wszystkich naszych czynności – dobro – i że ze względu na nie należy wszystko inne robić, a nie dobro dla wszystkiego innego? Czy dołączasz swój głos do nas dwóch? Kallikles: Dołączam”. Zob. także *Gorgiasz* 500 a 2.

⁵⁰ Zob. Platon, *Gorgiasz* 500 a 5: „Czy każdy człowiek potrafi wybrać, które są dobre z przyjemności i które złe, czy potrzeba znawcy?”

⁵¹ H. Meyer podkreśla, że tylko przy właściwej wiedzy istnieje zgodność między wiedzą i wolą. Niewiedza sprawia niedobrowolność czynów (*akon*). Tylko z wiedzą stają się one w pełni dobrowolne (*hekon* – *Prot.* 352 b, *Gorgiasz* 460 b). Zob. *Platon und die aristotelische Ethik*, Muenchen 1919, s. 194.

⁵² Zob. Platon, *Gorgiasz* 501 b 2: „Są pewne i duszy dotyczące zajęcia rozmaite takie: jedno z nich mają charakter sztuk, wymagają pewnego przewidywania i zrozumienia

może tu być sztuka lekarska. Ona bada naturę swego przedmiotu i podaje przyczynę tego, co robi, posiadając o tym wiedzę⁵³. Inne zaś działania, mające na celu tylko przyjemność duszy i ciała, czynią to bez sztuki, bez znajomości natury przedmiotu i bez wiedzy, bez kalkulacji, opierając się na praktyce i zapamiętanym doświadczeniu tego, przez co powstaje przyjemność. Tym jest kosmetyka, sztuka kucharska, sofistyka, retoryka. Jako takie są one w najwyższym stopniu niebezpieczne i na ogół szkodliwe, bowiem dobre mogą okazać się tylko przez przypadek, a ten nie zdarza się często.

Określenie obiektywnych podstaw autorytetu

Zagadnieniem idealnego państwa i doskonałego władcy jako pierwsi z filozofów zajmowali się w starożytności Platon i Arystoteles. Zdaniem pierwszego z nich, wystarczyłoby znaleźć tylko 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 doskonalszy sposób. Jedną taką zmianą, jednak niemałą i niełatwą, porównywaną przez Platona do największej fali morskiej, lecz możliwą, byłoby uczynienie filozofów królami lub też tych ludzi zdolnymi do filozofii i godnymi jej, którzy są nazywani królami (władcami czy rządzącymi). Ten postulat czy też życzenie zjednoczenia polityki i filozofii Platon dobitnie przedstawił jako warunek konieczny ustania zła w życiu politycznym⁵⁴. Ten dramatyczny postulat straciłby swą wyrazistość, gdyby nie zostało dookreślone to, kto jest prawdziwym filozofem.

dla tego, co najlepsze dla duszy, a inne o to nie dbają, a patrzą, podobnie jak tam, tylko tego, co dla duszy przyjemne (...)”.

⁵³ Zob. Platon, *Gorgiasz* 501 a 1. Medycyna jest więc tu już wzorcową sztuką.

⁵⁴ Zob. Platon, *Państwo* 473 c 11, w: Platon, *Państwo. Prawa (VII Ksiąg)*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.

Okazuje się nim ten, kto kocha oglądać prawdę w całości⁵⁵, pod postacią wszelkich nauk i jest nienasycony w tym, nie zadawała się tylko jakimiś jej fragmentami, ponieważ ten, kto coś kocha, kocha całość, a nie jedynie coś z przedmiotu⁵⁶. Prawdziwe poznanie i ogląd „najprawdziwszego” pozwala przenosić filozofom jak malarzom najdokładniej to, co słuszne, piękne i dobre na *polis*, zaś jeśli potrzeba, zachowywać w niej to, co już trwa. Filozof chce ogarniać 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 perspektywy⁵⁷. Kocha prawdę, dąży ze wszystkich sił do tego, co istnieje prawdziwie i nie ustanie w dążeniu, aż dotknie istoty rzeczy każdego istniejącego. Zbliżając się i łącząc z tym, co prawdziwie istnieje, płodzi rozum i prawdę, poznaje i prawdziwie żyje i tym się karmi⁵⁸. Niestety, ubolewał Platon, najlepsze z możli-

⁵⁵ Zob. Platon, *Państwo* 475 e 7.

⁵⁶ Zob. Platon, *Państwo* 474 c 9. Miłośnicy prawdy różnią się zasadniczo od praktyków, techników i miłośników słuchania pięknych tonów i oglądania pięknych barw czy postaci oraz wszystkich wytworów z nich zrobionych, bowiem potrafili zbliżyć się do piękna samego i oglądać je. Zob. Platon, *Państwo* 476 b 10. Widzenie rzeczy pięknych i branie ich za piękno samo jest jakby życiem we śnie i posiadaniem złudzenia tylko, że widzi się prawdziwe piękno. Kto dodatkowo widzi je samo, żyje na jawie oraz posiada poznanie i wiedzę. Poznający musi coś poznawać i to coś istniejącego. Co doskonale istnieje, jest doskonale poznawalne, co nie istnieje w żaden sposób, nie może być poznane. Coś istniejącego między bytem a niebytem jest poznawalne na sposób mniemania. Filozofowie zatem kochają prawdziwy byt, rzeczy prawdziwie istniejące, będące zawsze takie same i niezienne i wtedy są miłośnikami mądrości, a nie mniemania – Zob. Platon, *Państwo* 480 a 11.

⁵⁷ Próbę pokonania lęku przed śmiercią przez prawdziwego filozofa, jakim niewątpliwie był dla Platona Sokrates, pokazuje dialog *Fedon*. Zob. komentarz R. Legutki w: Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995, s. 28.

⁵⁸ Zob. Platon, *Państwo* 490 b 3. Do tego aspektu teoretycznego Platon dołączał jeszcze postawę życiową i stworzył w ten sposób ideał filozofa-mędrca, a nie filozofa teoretycznego, naukowca: nie ma do niego dostępu niesprawiedliwość, tchórzostwo i dzikość: jest szlachetny. Łatwo się uczy, pamięta wszystko, trzyma się w postępowaniu właściwej miary. Posiada doskonałą cnotę i (jak można się domyślać) potrafi ją realizować w swym życiu i zgodnie z nią działać w *polis*. Przeciw takim zaletom i takiej naturze nie można postawić żadnych zarzutów. Zob. *Państwo* 487 a, n. Natomiast obiekty ludzi w stosunku do filozofów i filozofii pochodzą stąd, że zajmują się nią niewłaściwi ludzie, wypaczając jej sens i rozpowszechniając jej fałszywy obraz.

wych zajęcie trudno znajdzie poważanie u tych, którzy trudnią się czymś zgoła przeciwnym⁵⁹. I tu chyba kryje się największy problem z możliwością realizacji postulatów Filozofa: prawie że niemożliwe będzie nie tylko rozpoznanie (co jeszcze mogłoby się zdarzyć), ale i uznanie filozofów za rządzących⁶⁰.

Gdyby jednak udało się jakoś zrealizować ten postulat, to w dobrym ustroju nie tylko możliwy stałby się maksymalny rozkwit filozofa – realizacja własnej doskonałości, ale także ocalenie poważnej części z dobra wspólnego⁶¹. Kiedy prawdziwy filozof znalazłby się w najlepszym ustroju, tak jak i on sam jest najlepszy, okazałby, że jest boski, a wszystko inne tylko ludzkie⁶². Jedynie 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 dzisiejszych rządzących lub ich samych⁶³. Miłośnik mądrości – prawdziwy filozof – obcując z tym, co boskie i uporządkowane, sam staje się taki, na ile to dla człowieka możliwe. Niemożliwe jest bowiem nie naślado-

Prawdziwy filozof jest jak sternik patrzący w gwiazdy i wprawdzie dużo mówi, jednak jego umiejętność sternicza zbawia i ludzi, i okręt. To, co działo się ówczesnie w polityce, zadaniem Platona przypominało sytuację statku, w którym pasażerowie nie chcą się poddać jego umiejętności i spierają się z nim, a gdy nie odpowiadają im jego rozkazy, wtedy zamykają go lub zabijają, ponieważ nie wierzą, że można się wyuczyć wiedzy i umiejętności sternicznej, traktując kapitana jak równego sobie. Sternik przecież nie może prosić marynarzy, by go słuchali, ani lekarz pacjentów. To poddani powinni prosić rządzącego, aby nimi kierował, o ile, dodawał Platon, jest on coś wart.

⁵⁹ Zob. Platon, *Państwo* 489 c.

⁶⁰ Dodatkową trudność stanowi fakt, że natury prawdziwie filozoficzne poddane są wielorakim zagrożeniom środowiskowo – ustrojowym. Analiza tych wpływów społecznych kończy się dość pesymistycznym wnioskiem, że pozostanie tylko niezmiernie mała ilość tych ludzi, którzy godnie zajmują się filozofią (Zob. Platon, *Państwo* 496 a 11) i potrafią przy niej wytrwać. W niewłaściwym ustroju, w atmosferze powszechnej demoralizacji i zdziczenia, nie potrafią oni zbyt wiele dokonać ani dla siebie, ani dla *polis*, a życie miłośnika mądrości bardziej przypomina nieustanne ukrywanie się i raczej unikanie zła: krzywdy ludzkiej i obrazy boskiej, niż czynienie w pełni dobra.

⁶¹ Zob. Platon, *Państwo* 497 a 4.

⁶² Zob. Platon, *Państwo* 497 b 7.

⁶³ Zob. Platon, *Państwo* 499 b 2.

wać tego, z czym się z zapalem przestaje. Wtedy to, czemu oddawał się w kontemplacji, wszczepia w ludzkie zwyczaje indywidualne lub publiczne i nie kształtuje tylko siebie samego, lecz staje się jakby rzemieślnikiem, ale tworzącym umiarkowanie, sprawiedliwość i wszelką ludzką cnotę⁶⁴.

Platon uważał, że byłoby lepiej dla każdego, gdyby rządził nim pierwiastek rozumny i boski, a najlepiej, by każdy miał w sobie taki pierwiastek. W przypadku jego braku powinien on rozkazywać niejako „z zewnątrz”, od kogoś go posiadającego, aby wszyscy mogli być podobni i związani przyjaźnią oraz kierowani tym samym⁶⁵. Tylko bowiem pod panowaniem rozumu może dokonać się jakieś uzgodnienie przekonań oraz porozumienie się i jedynie rozum umożliwi prawdziwą przyjaźń, ponieważ panowanie pożądań – w każdym innych i ku czemu innemu skierowanych – doprowadzić może tylko do niezgody i rozłamu w *polis*, zarówno wewnętrznego, jak i na skalę międzynarodową.

Tak więc dla człowieka, który miałby słaby pierwiastek rozumny w sobie, dopuszczalne i stosowne byłoby nawet niewolnictwo w stosunku do tego, u którego w duszy rządzi pierwiastek boski, aby i z tym słabym stało się podobnie, że zakosztuje kierownictwa rozumu. Kiedy rzeczywiście znalazłby się pod rządami człowieka prawdziwie rozumnego, taka zależność z pewnością nie byłaby dlań czymś szkodliwym⁶⁶. Myśl ta została potem podjęta i rozwinięta przez Arystotelesa w pierwszej księdze *Polityki* w koncepcji niewolnictwa z natury.

W dialogu *Polityk* Platon sprecyzował bliżej, na czym polega umiejętność – cnota polityka. Król i polityk jawi się jako przewodnik dzierzący lejce *polis*, która jest dla niego jak rydwan i posiada w tym właściwą sobie wiedzę⁶⁷. Związek karmienia z powożeniem rydwanem i pasterstwem staje się jasny, gdy zwróci się uwagę na fakt, że w rydwan zaprzęgnięte były zwierzęta, które trzeba było prowadzić

⁶⁴ Zob. Platon, *Państwo* 500 d 4.

⁶⁵ Zob. Platon, *Państwo* 590 d 4.

⁶⁶ Zob. Platon, *Państwo* 590 c 9.

⁶⁷ Zob. Platon, *Polityk* 266 e 8, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999.

po właściwych drogach, wiodących do miejsc z pożywieniem dla nich. Określenie to nawiązuje do greckiego potocznego słowa „karmić”, które przy jednym ze znaczeń oznaczało „wychowywać”.

Powyższe określenie wydawało się Platonowi niedoskonałe, bowiem umiejętność królewska nie została dostatecznie odróżniona od tych innych, które również pretendują do dbania o ludzi w *polis*, jak medycyna, rolnictwo, gimnastyka, rozrywka, itd. Działalność króla została zobrazowana umiejętnością tkacką, produkującą tkaniny wełniane.

Zanim wszakże dojdzie do samego tkania, należy najpierw dokonać przedzenia – sporządzenia osnowy i wątku, które wiąże się z czesaniem – rozłączaniem poplątanych elementów, splataniem, barwieniem i naprawianiem. Tak pojawiło się rozróżnienie na współprzyczynę, przygotowującą proces i będącą dlań narzędziem oraz przyczynę właściwą powstawania⁶⁸. Ta dokonuje czynności właściwych z materiałem. Dzielą się one na czyszczenie, barwienie, ulepszanie i przygotowanie samej wełny, to zaś na rozłączanie i wiązanie, które może być splataniem i skręcaniem. Daje ono albo osnowę – twardą nić, albo luźne skręcenia (wątek). Ich połączenie plecione tworzy wełnianą tkaninę.

Tej umiejętności tkackiej towarzyszy inna – miernicza, ta zaś dzieli się z kolei na dwie części: porównującą wielkości względem siebie i część związaną z czymś koniecznym do powstawania⁶⁹. Przekraczanie zaś w słowach i czynach natury czegoś stosownego lub bycie przekraczonym przez to, co jest rzeczywistym stawaniem się, wyznacza różnicę między złymi i dobrymi⁷⁰. Rozróżnienie to jest ważne, bowiem porównywanie względne mniejszego i większego nigdy nie prowadzi do odnalezienia tego, co ma stosowną miarę. Porównywać można tylko do właściwej miary i to jest charakterystyczne dla sztuk, które są przyczynami powstawania czegoś. Zapomnienie o tej mie-

⁶⁸ Zob. Platon, *Polityk* 281 d 11.

⁶⁹ Zob. Platon, *Polityk* 283 d 7.

⁷⁰ Zob. Platon, *Polityk* 283 e 4.

rze niszczy wszystko. Punktem odniesienia jest zatem powstawanie czegoś stosownego⁷¹. Podobnie jak w przypadku tkactwa, gdzie wyróżniono współprzyczyny i przyczyny właściwe, tak samo jest z czynnościami polityki. Wszystkie współprzyczyny są konieczne, bo bez nich nie zaistnieje *polis* ani sztuka polityczna, jednak nie stanowią one samej polityki⁷².

Ten tylko ustrój będzie słuszny, w którym rządzący posiadają wiedzę prawdziwą, a nie wydają się takimi⁷³. Cokolwiek więc zrobią: jeśliby nawet zabijali czy wypędzali, aby oczyścić *polis* dla jej dobra, czy przesiedlali, czy też sprowadzali ludzi, to dopóki kierują się wiedzą oraz sprawiedliwością i ocalając *polis* czynią ją lepszą z gorszej w miarę możliwości, wtedy ustrój może zwać się jedynym i właściwym⁷⁴. Inne są tylko lepszym lub gorszym naśladownictwem tego najlepszego. Odpowiednia wiedza polityka, będąca istotą jego cnoty, legitymizuje jego panowanie w *polis* i jest podstawą jego autorytetu. Konieczne stało się zatem bliższe dookreślenie natury tej wiedzy.

Problem autorytetu prawa

Skoro zatem wiedza i umiejętność polityczna rządzącego (będąca jego cnotą) została postawiona przed wszystkim, z konieczności nasuwało się pytanie o rolę praw w życiu wspólnoty politycznej, gdyż powszechnym było przekonanie, że *polis* będzie sprawiedliwa, jeśli to prawa w niej będą sprawiedliwe i respektowane, czyli gdy okaże się „pań-

⁷¹ Umiejętności miernicze zatem można podzielić na te mierzące wielkości czegokolwiek względem ich przeciwieństw, jak i na te, które szukają tego, co w miarę, co stosowne, o czasie i właściwe, i wszystko, co ma miejsce między dwiema skrajnościami. Zob. Platon, *Polityk* 284 e 5. Sztuka miernicza dotyczy wszystkich rzeczy powstających i każdego przedmiotu jakiegokolwiek sztuki. Zob. Platon, *Polityk* 285 a 2. Myśli te antycypują późniejszą Arystotelesa teorię cnoty opartą na znalezieniu właściwego środka w działaniach.

⁷² Zob. Platon, *Polityk* 287 d 2.

⁷³ Zob. Platon, *Polityk* 293 c 5.

⁷⁴ Zob. Platon, *Polityk* 293 e 1.

stwem prawa”. Platon przyznawał, że stanowienie praw z pewnością należy do umiejętności królewskiej, jednak najlepiej byłoby, gdyby to nie prawo miało władzę, ale człowiek królewski z roztropnością (wiedzą)⁷⁵. Uzasadnia się to przez wskazanie na fakt, że dla prawa niemożliwe jest, aby ująć dokładnie to, co jednocześnie dla wszystkich będzie najlepsze i najsprawiedliwsze oraz nakazać to, co najwłaściwsze⁷⁶. Ludzie są do siebie niepodobni, różnią się ich działania, nadto nic w sprawach ludzkich nie pozostaje w spokoju i spoczynku. Żadna sztuka nie jest więc w stanie w sposób prosty, wyczerpujący i na zawsze ustalony coś adekwatnie przedstawić. Niemożliwe jest, aby dobrze się miało coś zawsze prostego w stosunku do rzeczy, które nigdy nie są proste.

Czy jednak został zakwestionowany w ten sposób w ogóle sens prawa? I dlaczego się je stanowi, skoro nie jest najlepsze⁷⁷, pytał Platon? Rozróżnił on dwa przypadki: kwestię użyteczności prawa dla prawdziwego polityka oraz rolę wychowawczą ustaw i przepisów. Filozof w *Prawach* kilkakrotnie zaznaczał, że celem praw jest cnota (dobroć) obywateli⁷⁸, zaś omawiając ustawy dotyczące zranień i zabójstw zauważył, że w związku ze wszystkimi takimi przypadkami konieczne jest stanowienie praw i życie zgodnie z nimi, bo inaczej ludzie niczym nie będą się różnić od najdzikszych zwierząt⁷⁹. Następnie podał dwie przyczyny takiego stanu rzeczy: żadna natura ludzka nie jest od urodzenia wyposażona w taką zdolność, by nie tylko rozpoznawała, co będzie korzystne dla ludzi we wspólnocie, a rozpoznawszy to, nadto chciała i miała siłę, żeby to czynić.

Po pierwsze zatem trudno jest rozpoznać, że z pomocą polityki i innych prawdziwych sztuk nie troszczymy się tylko o jednostkę, ale z konieczności o to, co wspólne. Podobnie jak w *Politei* Filozof powtórzył

⁷⁵ Zob. Platon, *Polityk* 294 a 7.

⁷⁶ Zob. Platon, *Polityk* 294 a 10.

⁷⁷ Zob. Platon, *Polityk* 294 c 10.

⁷⁸ Zob. Platon, *Prawa* 963 a 2, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960. Pozostałe fragmenty wymienione są w: Platon, *Werke*, bd. 8/2, Darmstadt 1990, s. 491 – *Prawa* 630 e 1, także 688 a, n.; 705 d, n.; *Leg.* 770 c 7.

⁷⁹ Zob. Platon, *Prawa* 874 e 9.

tu, że to, co wspólne jednoczy *polis*, zaś to, co jednostkowe i indywidualne rozkłada ją. Zarówno dla wspólnoty jak i jednostki oraz dla nich zarazem korzystne jest to, żeby najpierw wspólne sprawy dobrze się układały, a potem dopiero indywidualne⁸⁰. Po wtóre zaś, gdyby nawet ktoś to poznał, że z natury tak się mają te sprawy i uwzględnił to w swej sztuce, mogąc rządzić bez odpowiedzialności i samowładnie w *polis*, z pewnością nie byłby zdolny wytrwać w tych zasadach i całe życie iść za tym, co wspólne, a to, co swoje uznając tylko ze względu na to, co wspólne⁸¹.

Jedynie boskie zrządzenie może sprawić, że jakiś człowiek urodzi się z takimi zdolnościami, a wtedy nie potrzebowałyby żadnych praw do rządzenia. W stosunku do królewskiej wiedzy ani prawo, ani żaden rozkaz nie jest ważniejszy i większy. Również rozum nie może być poddany czy zniewolony jakimiś prawami zwyczajowymi czy opinią, ale rządzi wszystkim, o ile prawdziwie jest wolny i w zgodzie z naturą rzeczy. Przypadek takiego człowieka zdarza się jednak rzadko i na krótko, toteż pozostaje do wyboru drugie w kolejności rozwiązanie, mianowicie zastosowanie porządku i prawa, które ogląda i dogląda wiele (przypadków), ale niestety nie może ująć ich wszystkich⁸².

⁸⁰ Zob. Platon, *Prawa* 875 a 6.

⁸¹ Zob. Platon, *Prawa* 875 b 1, n. Filozof dalej tak uzasadniał swe stwierdzenia: „Z powodu zachłanności i prywaty śmiertelna natura popędza człowieka zawsze do bezrozumnej ucieczki przed bólem i pogni za przyjemnością i sprawią, że to, co sprawiedliwe i lepsze ma dla niej mniejsze znaczenie w działaniu. W końcu gdy już sama pograży się w ciemnościach, wtedy napelni złem i samą siebie i całą *polis*”. Tłum. M. Maykowska.

⁸² Zob. Platon, *Prawa* 875 d 3. Podobnie dzieje się w przypadku zbiorowych ćwiczeń gimnastycznych, gdzie zakłada się, że niemożliwe jest opracować i nakazać to, co byłoby wskazane dla każdego z osobna ciała, lecz tylko „z grubsza”, „jak zazwyczaj” i dla wielu ciał zarządza się to, co korzystniejsze. Zob. *Polityk* 294 e 1. Charakterystyczny zwrot *hos epi to poly* powtarza się później b. często w pismach Arystotelesa. Wszyscy więc poddawani są takim samym obciążeniom, równocześnie kończą i zaczynają ćwiczenia, co dla niektórych może okazać się szkodliwe. Podobnie prawodawca mający na uwadze sprawiedliwość we wzajemnych umowach i nakazując wszystkim, nie będzie zdolny stać się rozjemcą w sprawach każdej jednostki. Zob. *Polityk* 294 e 8. Tak też i on układa prawo dla wielu, ogólnie, „z grubsza” i wyraża w piśmie oraz w niepisanych tradycjach, zwanych potem zwyczajami ojców.

To podkreślenie niedomagań prawa w stosunku do potrzeb jednostek staje się kontrastowym tłem dla umiejętności prawdziwego polityka. Trudno bowiem byłoby siedzieć przy każdym przez całe życie i nakazywać mu to, co słuszne. Jest to praktycznie niewykonalne, bowiem powstawałby ciąg w nieskończoność, bo i komuś nakazującemu z kolei ktoś musiałby nakazywać, itd. Wyjścia są dwa: albo jedynie sam Bóg mógłby być do tego zdolny, albo człowiek sam musi to rozznawać, za czym opowiadał się Arystoteles, który opracował wzór „człowieka roztropnego”. Platon zaś stwierdzał, że gdyby nawet potrafił to zrobić ktoś posiadający sztukę królewską (będąc prawie jak Bóg), wtedy nie pętałby sam sobie rąk spisaniem praw. Następnie Platon rozwinął myśl, że podstawą działania prawdziwego polityka nie mogą być tylko raz ustalone prawa, lecz mając na uwadze to, co lepsze, należy uwzględnić jednostkowość ludzi i sytuacji oraz złożoność spraw i rzeczy⁸³.

Cokolwiek więc czynią rozsądni rządzący, nigdy nie będzie chybione, o ile strzegą wielkiej zasady, żeby zawsze postępowali zgodnie z rozumem i sztuką, rozdzielając to, co najsprawiedliwsze ludziom żyjącym w *polis*, ocalając ich i siebie oraz prowadząc od gorszego ku lepszemu w miarę możliwości⁸⁴. Stąd sprawą najważniejszą dla życia we wspólnocie politycznej wydaje się to, by u steru *polis* stali

⁸³ Wyższość wiedzy i umiejętności nad nakazami prawa demonstrował Filozof w dialogu za pomocą przykładu lekarza lub gimnasty dbającego o kondycję fizyczną, którzy zmuszeni udać się w podróż dla pamięci spisują ludziom swe zalecenia. Byłoby śmieszne, gdyby po powrocie nie mogli działać stosownie do zmienionych okoliczności i zgodnie z własną wiedzą i sztuką, nawet wbrew swoim wcześniejszym ustaleniom i nakazom. Podobnie stałoby się w przypadku stanowienia prawa, tu jednak ludzie dodatkowo domagają się przekonania ich, że nowe prawa będą lepsze od starszych. To jednak nie może mieć istotnego znaczenia, o ile rzeczywiście dobro rządzonych będzie celem, podobnie jak sternik dba o okręt, a lekarz o pacjenta. Nikt nie nazywa wszak przymusem ich działań, a nawet, gdy dzieje się to wbrew komuś, nie może on powiedzieć, że doznał gwałtu i niesprawiedliwości, jeśli doznali dobra: statek dopłynął bezpiecznie do portu, a pacjent wyzdrowiał.

⁸⁴ Zob. Platon, *Polityk* 297 a 5.

prawdziwie kompetentni ludzie⁸⁵. Nasuwa się jednak wątpliwość, czy można kogoś uszczęśliwić wbrew jego woli lub wiedzy? I czy jest to dozwolone? Wszak poddanie się sztuce lekarza czy sternika zakłada jakąś świadomość ludzi korzystających z nich i pewien stopień zaufania do wykonujących je, a które rzeczywiście w określonych przypadkach może zostać nadużyte⁸⁶.

Platon oczywiście nie mógł nie zdawać sobie sprawy z tych zależności i wskazywał, że podstawą działania polityka jest zgodność umysłów (*homonoia*) rządzonych, wyrażająca się w prawdziwym i utrwalonym mniemaniu, dotyczącym zarówno piękna i dobra, jak i zła, a osiągnięcie tego stanu jest jego podstawowym działaniem w *polis*. To jednak dzieje się w stosunku do ludzi odpowiednio wychowanych i wykształconych, a niemożliwe jest w stosunku do wszystkich⁸⁷, wśród których zdarzają się jednostki o złej naturze i takie, które niezdolne są do pojęcia i zrozumienia pewnych spraw. Postulat doprowadzenia ogółu obywateli do przekonania o słuszności swoich

⁸⁵ Współcześnie po licznych doświadczeniach dyktatury kładzie się nacisk na ograniczenie władzy przez system prawa i podział władz, aby niemożliwe stało się przejęcie rządów przez samowładnego dyktatora i czynienie wielkiego zła. Nie ulega wątpliwości, że byłoby to również przeszkodą w przypadku czynienia wielkiego dobra, gdyby znalazł się król – polityk – filozof, postulowany i opisywany przez Platona, co również i on sam stwierdzał kilkakrotnie.

⁸⁶ W. Witwicki w: Platon, *Dialogi*, t. 2, s. 553, zaznacza, że okrutni sternicy to częsty motyw literacki antycznej Grecji i wskazuje kilka miejsc: *Odyseja* 3, 270; Herodot, *Dzieje*, I, 24; *Politeia* 488 b – d, choć tu rzecz dotyczyła raczej zbuntowanych marynarzy. Nie wiadomo, jak było z lekarzami (Platon wspominał, że z czasem odeszli od pierwotnych wskazań Asklepiosa: *Politeia* 407 d, n.), ale chyba nie ulega dla nikogo wątpliwości, że choć i dziś niejedno już napisano, to zapewne dałoby się jeszcze wiele napisać. Nie neguje to jednak samego sensu tych sztuk. Pozostaje tylko praktyczny problem znalezienia godnego zaufania fachowca. Ponadto, ponieważ szczęście jest ostatecznie sprawą osobistą, jako że trzeba chcieć odpowiednio żyć, aby być szczęśliwym, to żadne zewnętrzne li tylko działanie nikogo nie uszczęśliwi, a co najwyżej umożliwi czy pomoże w tym. Pretendowanie przez kogoś do roli dawcy szczęścia bez wysiłku ze strony zainteresowanych oraz głoszenie czegoś takiego jest czystą głupotą, możliwą do zaistnienia tylko w przypadku jeszcze większej głupoty słuchaczy.

⁸⁷ Nie mówiąc już o możliwości posiadania wiedzy, a nie tylko mniemania. Zob. *Polityk* 297 b 7.

zamiarów jest praktycznie niewykonalny i sparaliżowałby wszelkie działania polityczne. Stąd może wywodzą się posądzenia Platona o mniej czy bardziej świadome przyzwolenie dla totalitaryzmu, które w tym miejscu są zupełnie chybione. Prawdziwe mniemanie dopuszcza wszak możliwość dyskusji, argumentów, przekonywania, zaś w totalitaryzmie nie ma miejsca na żadną dyskusję: jedynie słuszna „prawda” jest już z góry ustalona. Problem ten zresztą występuje tylko w takiej koncepcji polityki, natomiast Arystoteles starał się go ominąć przez wskazanie na samoorganizowanie się ludzi w *polis* ze względu na dobro (lub też przez zorganizowanie ich przez wspólny cel – dobro). Roztropność, umożliwiającą jego osiągnięcie, staje się sprawą wszystkich zainteresowanych, co wszakże nie wyklucza jakichś przywódców, którzy najlepiej jako „rządzący z natury” powinni posiadać pełnię cnoty. Jednak wtedy ich rola nie jest już tak silnie akcentowana. Zapewne jest to echo i skutek późnych teorii platońskich z *Praw*, gdzie postulowane wcześniej kompetencje i wiedza polityka – króla rozdzieliły się na kilkunastu członków „nocnego zgromadzenia”.

W przypadku braku człowieka (czy ludzi) dysponujących sztuką królewską konieczne staje się posłuszeństwo prawu, chociaż to nie jest najlepsze wyjście. Bowiem gdyby raz ustalić prawem reguły postępowania nie tylko w *polis*, ale i w każdej innej dziedzinie praktycznej lub teoretycznej i zakazać zmieniać cokolwiek, wtedy taki konserwaryzm byłby zabójczy dla rozwoju nauk i sztuk, które z konieczności musiałyby ulec stagnacji. Z drugiej wszakże strony, gdyby – przeciwnie – z kolei ktoś chciał działać bez względu na prawa, wynikające z długiego doświadczenia i mądrego doradztwa, popełniłby o wiele większy błąd, który zniszczyłby wszystkie działania i to jeszcze bardziej, niż sztywno stosowane spisane przepisy⁸⁸.

Dlatego wszyscy podejmujący się stanowienia praw i ich spisania, czyli określenia drugiego w kolejności ustroju po pierwszym najlepszym, tj. rządach prawdziwego króla, muszą starać się o to, aby ani jednostki, ani grupy nigdy w żaden sposób nie działali wbrew pra-

⁸⁸ Zob. Platon, *Polityk* 300 b 5.

wom⁸⁹. Te bowiem są pewnym naśladownictwem prawdy, spisany w miarę możności przez tych, którzy posiadali wiedzę. Toteż wszystkie ustroje różnią się od najlepszego sposobem jego naśladowania i chcąc dobrze to robić, powinny bezwzględnie zachowywać prawa pisane i tradycję ojców. W arystokracji czyni to niewielu bogatych, w oligarchii dzieje się to bez troski o prawa, w monarchii jeden rządzi z zachowaniem praw, naśladowując prawdziwego króla lub sam nim będąc. Tyran w przeciwieństwie do niego nie trzyma się praw, kieruje się żądzą i głupotą, chcąc udawać prawdziwego króla w swym szalonym wychodzeniu poza prawo.

W takim stanie rzeczy celem wszystkich stanowiących ustaw powinna być cnota obywateli i to wszystko, co do niej prowadzi, a każda ustawa powinna zostać rozpatrzona pod kątem jej przyczynku do cnoty⁹⁰. Obok bowiem znajomości celu dla życia politycznego czymś podstawowym jest znajomość sposobu jego osiągnięcia i rozpoznanie pewnych zasad doń prowadzących oraz ludzi mogących stać się ewentualnymi doradcami. Bez nich, jako swego rodzaju zmysłów i rozumu, życie poddane będzie tylko przypadkowi⁹¹. Połączenie prawa z cnotą jest jedyną szansą jeśli nie uniknięcia trudności z nim związanych, to przynajmniej ich złagodzenia i „uratowania” *polis*.

Podstawy autorytetu władcy

Jeśli jednak nie dzieje się tak, by u ludzi rodził się ktoś z natury odróżniający się od innych ciałem i duszą, kto byłby predysponowany

⁸⁹ Zob. Platon, *Polityk* 300 c 1. Słynna metafora drugiego żeglowania znajduje się jeszcze w *Fedonie* 99 c 9, gdzie oznacza inny sposób dotarcia do pierwszej przyczyny wszystkiego, z powodu niemożności bezpośredniego kontaktu z nią czy zrozumienia wprost; ponadto w *Filebie* 19 c 2 – „pięknie jest mądrymu wiedzieć wszystko, ale drugim żeglowaniem wydaje się nie zapominać siebie samego”. Zob. Platon, *Fileb*, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999.

⁹⁰ Zob. Platon, *Prawa* 836 d 2.

⁹¹ Zob. Platon, *Prawa* 962 b.

do królowania, jak to ma miejsce w życiu pszczół, to ludzie nie wierzą, by ktoś taki mógł się znaleźć i być godny całej władzy. Zapewne wydrwiliby go sądząc, że podobnie jak oni zabijałby kogo chciał, przysparzał szkód i cierpień. Gdyby jednak ktoś taki się znalazł, byłby kochany i szczęśliwie kierowałby całym, tylko tym słusznym ustrojem, chcąc i będąc w stanie rządzić przy pomocy cnoty i wiedzy, rozdzielając wszystkim słuszenie to, co sprawiedliwe i święte⁹².

Skoro zaś nie ma kogoś takiego, nie można się dziwić wielorakiemu złu, jeśli o biegu spraw w *polis* decydują prawa i obyczaj, a nie wiedza i umiejętność. Również jeśli każda inna umiejętność zaniedbywana w taki sposób dawno by zginęła, to w takim stanie rzeczy należy się dziwić, że wspólnoty polityczne i ustroje wciąż trwają, choć niektóre giną i tak będzie nadal. Dzieje się tak za sprawą rządzących, którzy posiadają tylko złudzenia co do własnej wiedzy, a nie ją samą. Jeśli chodzi o życie w poszczególnych ustrojach, to zdaniem Platona najlepiej żyje się w monarchii, gdzie szanowane jest prawo, najgorzej zaś, gdy go zabraknie. Gdy zaś panuje ogólne bezprawie, najlepszą do życia okazuje się demokracja, ponieważ władza w tym ustroju jest rozproszona. Gdy zaś panuje prawo i porządek, życie w niej staje się nieznośne.

Wszyscy biorący udział w rządach w każdym ustroju z wyjątkiem najlepszego nie są politykami, tylko partyjniakami⁹³, nakazującymi wielkie złudzenia, są największymi naśladowcami tylko i zaklinaczami, największymi sofistami z sofistów⁹⁴. W ten sposób wyjaśnia się mit o jaskini z piątej księgi *Politei* w aspekcie politycznym: *polis* może być więzieniem, kiedy fałszywi politycy pętają ludzi przez swoje „zaklinanie” złudzeniami i nakazywanie niesłusznego postępowania, czyniąc ich gorszymi i oddalając od prawdy. Poeci naśladowczy dopełniają złego dzieła, mając ludzi swoimi wytworami, również składającymi się z pozorów prawdy i przedstawiając to jako praw-

⁹² Zob. Platon, *Polityk* 301 d 3.

⁹³ *Stasiastikos* to ktoś wprowadzający podziały na stronnictwa, wichrzyciel i buntownik, zatem rozkładający jedność *polis* i w końcu powodujący chaos.

⁹⁴ Zob. Platon, *Polityk* 303 b 8.

dę. Wtedy ludzie, żyjąc wśród pozorów, oddają się fikcyjnym zajęciom, nie mają kontaktu z rzeczywistością i prawdą. Życie zaczyna przypominać zły sen, z czasem wręcz koszmar. Prawdziwy polityk ze wszystkich sił powinien starać się tego unikać, zapobiegać i przeciwdziałać temu przez wskazywanie drogi do prawdy oraz właściwe przewodnictwo.

W procesie rozróżniania wiedzy i umiejętności politycznej od wszystkich innych pozostało już tylko oddzielenie umiejętności najbardziej pokrewnych sztuce królewskiej: strategii, retoryki i sprawności sędziowskiej. Różni się ona od nich tym, że jest kierownicza, gdyż określa, kiedy i w jaki sposób należy używać tamtych. Strateg bowiem nie decyduje, czy prowadzić wojnę i z jakim przeciwnikiem, a z kim należy zawrzeć pokój, lecz tylko prowadzi do zwycięstwa. Retor przekonuje ludzi do działania za pomocą innych środków niż nauczanie, ale nie podejmuje decyzji, jakich ludzi i do czego przekonywać. Sędzia rozstrzyga spory na podstawie istniejących praw, ale ich nie stanowi.

Umiejętność królewska nigdy nic nie wykonuje, lecz jedynie rozkazuje działać innym, zdolnym do tego oraz zna początek i przebieg największych spraw w *polis*, odpowiednie i nieodpowiednie chwile. Natomiast inne wykonują to, co zostało przez nią nakazane⁹⁵. Ze wszystkich umiejętności żadna nie panuje nad pozostałymi ani nad samą sobą, królewska natomiast troszczy się o prawa i o wszystkie inne sztuki oraz splata z nich jakby jedną tkaninę, obejmując ich zdolności. Dobra tkanina powstaje natomiast z umiejętnego połączenia pewnych 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 ogólnej cnoty ludzkiej są męstwo i umiarkowanie

⁹⁵ Zob. Platon, *Polityk* 305 d 1. Do myśli o polityce jako nauce kierowniczej nawiązał Arystoteles na początku *Etyki Nikomachejskiej*.

(rozwaga)⁹⁶. W bardzo wielu sprawach są sobie wrogie i zwalczają się wzajemnie⁹⁷, choć zazwyczaj uważa się, że między częściami cnoty panuje przyjaźń i że są współrodne.

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, bowiem każdy stroni od obcego mu przeciwieństwa i niechętnie się z nim zgadza, jednak w przypadku spraw najważniejszych stanowi to poważną chorobę *polis*. Bowiem nadmierna zgodność współzycia i spokój obniżają zdolności bojowe, co w ciągu dłuższego czasu staje się w końcu przyczyną popadania w zależność od innych, a w skrajnym przypadku nawet w niewolę. Ludzie zaś mężni ze względu na zaczepność i bojowość, pragnący silnych wrażeń i agresywni, popadają w nieprzyjaźń z wieloma partnerami i to nawet mocniejszymi, co również w przypadku konfliktu prowadzi do zguby i niewoli. Takich ludzi o przeciwnych tendencjach charakteru dzielić będzie zawsze największa nienawiść i walka. Części cnoty niemało się zatem od siebie różnią i tych, którzy je posiadają, również czynią takimi⁹⁸.

Jeśli więc sztuka królewska ma te dwa rodzaje natur doprowadzić do harmonii i współpracy w celu wytworzenia z nich jednej postaci dla dobra *polis*, musi ona najpierw odrzucić składniki nieprzydatne do tego, podobnie jak to się dzieje w każdej ze sztuk. Nie można bowiem dobrowolnie zestawiać *polis* ze złych i dobrych ludzi, tylko należy najpierw zbadać ich przy pomocy zabaw i gier, a potem oddać wychowawcom i nauczycielom. Ci powinni ich tak wychowywać i ćwiczyć, aby powstawały z nich tylko charaktery nadające się do zmieszania.

Ludzi, którzy nie będą zdolni nabyć jakiegś części cnoty czy to w postaci męstwa czy opanowania (rozwagi) i innych składa-

⁹⁶ Zob. Platon, *Polityk* 306 a 12.

⁹⁷ Zob. Platon, *Polityk* 306 b 10.

⁹⁸ Zob. Platon, *Polityk* 308 b 8.

jących się na cnotę, lecz zostaną wrzuceni przez przemoc ich złej natury w bezbożność, pychę i niesprawiedliwość, należy pozbyć się przez wyroki śmierci, banicję i okryć największą niesławą⁹⁹. Natomiast staczających się w nieuctwo, małoduszność i depresję należy oddać w jarzmo niewolnictwa¹⁰⁰. Pozostali o szlachetnej naturze i zdolni do wychowania będą nadawać 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, a także pilnować, aby charaktery męzne nigdy nie oddzielały się od umiarkowanych¹⁰¹.

Charaktery bowiem umiarkowane są ostrożne, sprawiedliwe i troskliwe, brak im zaś pewnej gwałtowności, gorliwości i ostrości działania, którymi z kolei cechują się męzne. Bez współdziałania tych własności w *polis* niemożliwe jest dobro ani dla jednostki, ani dla wspólnoty¹⁰². Zadaniem sztuki polityczno – tkackiej będzie więc splecenie charakterów męźnych i umiarkowanych przez wytworzenie zgody umysłów i zaprzyjaźnienie ich, doprowadzające do wspólnego życia, czyli najwspanialszej tkaniny obejmującej również pozostałych: wolnych i niewolników, która jakby ich okrywa. Na ile to możliwe dla *polis*, by stała się szczęśliwą, ona nigdy tego nie zaniedbuje, rządząc i doglądając wszystkiego¹⁰³.

⁹⁹ Zob. Platon, *Polityk* 308 e 9.

¹⁰⁰ Prawdopodobnie ten fragment również zainspirował Arystotelesa do jego pomysłu o „niewolnictwie z natury”.

¹⁰¹ Zob. Platon, *Polityk* 310 e 8. Należy tego dokonywać za pomocą wspólnych zaszczytów i pochwał oraz więzi, jakie sobie sami nałożą, aby powstała z nich tkanina dobrze utkana, a różne władze i urzędy w *polis* powinno się im tak powierzać, aby je wspólnie sprawowali. Wskazane byłoby, aby pojedyncze stanowiska obejmowali ludzie posiadający obydwie te cechy charakteru zharmonizowane, tam zaś, gdzie sprawuje się władzę zbiorowo, powinni znaleźć się jedni i drudzy.

¹⁰² Zob. Platon, *Polityk* 311 b 5.

¹⁰³ Zob. Platon, *Polityk* 311 b 7.

Arystotelesa koncepcja podstaw autorytetu władcy

Arystoteles jako wieloletni uczeń Platona pozostawał pod znacznym wpływem jego myśli, również w dziedzinie koncepcji politycznych. Zrazem jednak i tu zaznaczyła się jego filozoficzna indywidualność, co wyraziło się w odejściu od niektórych koncepcji Mistrza. Mimo to wiele elementów obecnych w nich daje się zauważyć u Stagiryty, włącznie z naczelnym nastawieniem do polityki jako do funkcjonalnej jedności z etyką, jej kontynuacji, szczególnie w funkcji wychowawczej i rozszerzenia jej na wszystkich ludzi żyjących we wspólnocie.

Na początku *Etyki Nikomachejskiej* Arystoteles zsyntetyzował dwa wątki platońskie: myśl o polityce jako nauce kierowniczej z *Polityka* i postulat z końcowych partii *Praw* skierowania się i spoglądania ku czemuś jednemu przez strażników prawa podczas stanowienia ustaw¹⁰⁴, a mianowicie cnota obywateli. Arystoteles zaś w swych badaniach rozpatrywał wszelką ludzką aktywność poznawczą, praktyczną i wytwórczą z punktu widzenia dobra, które zawsze jawi się jako cel wszelkiego 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 człowieka¹⁰⁵. To właśnie jego osiągnięciu ma służyć cnota.

W porównaniu jednak do Platona, który za pierwsze i ważniejsze uznawał dobro *polis* jako pewnej całości i jedności czy nawet wręcz organizmu¹⁰⁶, Arystoteles utożsamiał cel polityki z celem poszczególnego człowieka. Tym zaś jest szczęście, z czym, jak sądził, wszyscy zgadzają się przynajmniej co do nazwy¹⁰⁷. Filozof określił je ogólnym stwierdzeniem, że polega ono na tym, aby dobrze żyć i dobrze działać.

¹⁰⁴ Dodatkowo wskazuje na to użycie nawet tej samej metafory luczników strzelających w jednym kierunku.

¹⁰⁵ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1094 a 28.

¹⁰⁶ Przynajmniej to powinno być celem polityki i rządzących, aby mieć na względzie całą wspólnotę polityczną, a nie tylko jakąś jedną grupę społeczną.

¹⁰⁷ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1095 a 15.

Odpowiedzi na pytanie o to, co dokładniej znaczy dobrze żyć i działać, czyli być cnotliwym człowiekiem oraz na czym polega szczęście, udzielił on w dalszych partiach swej *Etyki Nikomachejskiej*. W *Polityce* tylko zaznaczył, że wszyscy zgodzą się, iż tym samym jest szczęście dla jednostki i całej wspólnoty politycznej¹⁰⁸.

W związku z obwarowaniem *polis* pewnymi warunkami co do jej funkcjonowania, zyskała ona jakby pewien status normatywny: nie każda wspólnota pretendująca do tej nazwy może być i jest nią rzeczywiście. Tak jak według koncepcji platońskiej 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 obywateli powinna istnieć w prawdziwej *polis*, a nie tylko w tej z nazwy¹⁰⁹. Podobnie nie wystarczy zawarcie przymierza wojennego między obywatelami (byłby to wtedy związek wojskowy), ani wspólna troska o dobrobyt materialny czy szanowanie wzajemnych umów (w tym przypadku byłyby to jakaś spółka handlowa czy akcyjna). Do tego, aby można było mówić o prawdziwej *polis*, potrzebna jest wspólnota dobrego życia, obejmująca domostwa i rody, istniejąca w celu ukształtowania i osiągnięcia autarkicznego (doskonałego) życia¹¹⁰, aby w ten sposób, obejmując również i wioski (gminy), prowadzić je do życia szczęśliwego i pięknego moralnie¹¹¹. Nie chodzi w niej tylko o wspólne życie, jak definiował Platon pierwotną *polis*, ale o piękne czyny¹¹², czyli realizację cnoty. Stąd jasno wynika, że jeśli wspólnota polityczna nie spełnia tej podstawowej funkcji, nie umożliwia tego obywatelom, może zostać jak najśluszniej rozwiązana czy w ogóle sama z siebie ulega rozpadowi bez żadnej oficjalnej deklaracji, co daje ten sam skutek.

¹⁰⁸ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1324 a 6, tłum. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.

¹⁰⁹ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1280 b 6.

¹¹⁰ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1280 b 32.

¹¹¹ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1281 a 2.

¹¹² Zob. Arystoteles, *Polityka* 1281 a 5.

Skoro więc dobre życie i osiągnięcie szczęścia wymaga cnoty, jej rola polityczna jest absolutnie podstawowa, a z drugiej strony troska o nią jest najważniejszym zadaniem *polis*. Arystoteles uważał, że skoro polityka posiada najwyższy cel, zatem dokłada największych starań, by ludzi uczynić dobrymi i zdolnymi do czynów moralnie pięknych¹¹³. Jednakże nie chodzi tu o cnotę ludzką w ogólności – ulega ona w sposób naturalny swoistej specyfikacji. Ponieważ dotyczy ona ludzi jako tworzących domostwa, które z kolei składają się na *polis*, należy zatem rozważać cnotę w odniesieniu do całości *polis*. Z konieczności zatem należy zwracać uwagę i mieć na względzie ustrój w procesie wychowania nie tylko samych mężczyzn, ale również kobiet i dzieci, o ile ma stanowić to jakąś różnicę dla dobra *polis*, czy także kobiety i dzieci będą dobre¹¹⁴. Tak jest z pewnością w opinii Filozofa, jako że kobiety stanowią połowę wolnej ludności, z dzieci natomiast wyrastają dorośli obywatele.

Kontynuując wątek stosownego sposobu życia w *polis* Arystoteles stwierdzał, że jeśli w danym przypadku mają miejsce relacje między równymi, przeciwne naturze i niesprawiedliwe byłoby panowanie despotyczne, jako że w przypadku podobieństwa sprawiedliwość i piękno polega na podziale władzy między równymi i podobnymi. Co zaś jest nierówne, jeśli zostanie przydzielone równym i co niepodobne – podobnym, wtedy staje się to wbrew naturze, a jako takie nigdy nie będzie piękne (dobre)¹¹⁵. Tylko gdyby znalazł się człowiek przewyższający innych pod względem cnoty i zdolności do najlepszego działania, iść za nim byłoby dobre, a słuchać go sprawiedliwe. Istotne znaczenie obok dobroci i cnoty u takiego człowieka pełniłaby zdolność do działania, zgodnie zresztą z wcześniejszymi ustaleniami z *Etyki Nikomachejskiej*, że cnota musi kierować działaniem, jeśli chce się mówić o szczęściu, ponieważ polega ono na dobrym działaniu.

¹¹³ Zob. Arystoteles *Etyka Nikomachejska* 1099 b 30.

¹¹⁴ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1260 b 14.

¹¹⁵ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1325 b 9.

Uzasadnienie tożsamości szczęścia jednostki i *polis* pozwoliło Arystotelesowi przejść do rozpatrywania warunków zewnętrznych i podstaw koniecznych do tego, by zrealizować *polis*, która miała być urządzona zgodnie z najlepszymi życzeniami obywateli. Tak jak szczęśliwość jednostki niemożliwa będzie bez pewnych zewnętrznych warunków, tak samo nie powstanie najlepszy ustroj bez współmiernych środków¹¹⁶. Podobnie jak wcześniej jego Mistrz, Stagiryta przywołał analogię czynności polityka, względnie prawodawcy z czynnościami tkacza czy budowniczego okrętów, zwracając uwagę na jakość materiału, który decyduje o pięknie dzieła sztuki.

Stwierdził on, że spośród właściwych ustrojów najlepszym byłby taki, którym zarządzaliby najlepsi¹¹⁷. 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 go poczucie realizmu. Stagiryta stwierdził bowiem, iż niemożliwą byłoby rzeczą, aby składała się ona z samych najlepszych ludzi. Jednak aby spełniała ona swoje zadania, czyli dobrze funkcjonowała¹¹⁸, jej członkowie muszą być dobrymi obywatelami: jeśli bowiem ma ona do wykonania swoje zadania, ktoś musi je realizować w możliwie najlepszy sposób, podobnie jak marynarze na okręcie muszą w wystarczającym stopniu spełnić swe zadania, by doprowadzić go pomyślnie do portu. Stąd słusznie pojawiło się pytanie, czy cnotę dobrego obywatela można utożsamić z cnotą dobrego człowieka¹¹⁹.

Analizując to zagadnienie, Arystoteles zgodnie ze swą funkcjonalną koncepcją cnoty zauważył, że w wersji politycznej musi ona być związana z ustrojem. Skoro jest więcej rodzajów ustrojów, nie może istnieć jakaś jedna najdoskonalsza cnota dobrego obywatela. Ma to

¹¹⁶ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1325 b 36.

¹¹⁷ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1288 a 32.

¹¹⁸ Czyli była najlepszą *polis*: Zob. Arystoteles, *Polityka* 1277 a 4.

¹¹⁹ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1276 b 18.

miejsce tylko w przypadku dobrego człowieka¹²⁰. A zatem można być dobrym obywatelem, nie będąc przy tym w pełni dobrym człowiekiem – twierdził filozof. Wydaje się to być spojrzeniem realistycznym: jeśli cel *polis* ma polegać na umożliwieniu obywatelom prowadzenia dobrego życia, a to niemożliwe jest bez cnoty, jednym z podstawowych zadań *polis* będzie troska o wychowanie obywateli. A to zakłada, że nie są oni jeszcze w pełni doskonali i nie posiadają jeszcze wszystkich dyspozycji, które umożliwiają dobre życie.

Arystoteles nie chciał się jednak łatwo zgodzić na to, aby ostateczna ludzka cnota nie była polityczną i stał w obliczu pewnych trudności: z jednej strony klóciłoby się to z powszechnie panującym przekonaniem, że ambicją każdego obywatela było pomyślne i owocne spełnianie funkcji publicznych, skąd między innymi brała się popularność sofistów. Z drugiej strony ideałem życia ludzkiego było życie kontemplacyjne na miarę boskiego pierwiastka w nas. Po trzecie to u Platona najlepszy człowiek (ewentualnie najlepszy z ludzi) – filozof (czy filozofowie) musiał się stać z konieczności mężem stanu, aby *polis* i ustrój mogły być jak najlepsze.

Argumentację swą opierał Stagiryta na rozróżnieniu relacji władzy między rządzącym a rządzonymi. Zaznaczył, że roztropność jest cnotą właściwą tylko rządzącemu, rządzonym natomiast ona nie przysługuje, lecz tylko prawdziwe mniemanie, pozostałe zaś cnoty są im wspólne¹²¹. W *polis* jednakże władza nie ma charakteru despotycznego, lecz jest wykonywana nad wolnymi i równymi. Równość i sprawiedliwość domagają się więc, aby móc uczestniczyć we władzy i na tym też polegała wcześniej zaproponowana definicja obywatela. Stąd też 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 rządzącym, jak i rządzonym. Jednakże to samo

¹²⁰ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1276 b 31.

¹²¹ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1277 b 25.

zachodzi w przypadku dobrego człowieka¹²². Musi on też posiadać roztropność, która charakterystyczna była właśnie 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. Zgodnie bowiem z wcześniejszym rozróżnieniem z *Etyki Nikomachejskiej* ważne jest nie tylko posiadanie dyspozycji, ale jej spełnianie. Stwierdzając później, że w najlepszej *polis* z konieczności cnota dobrego człowieka i obywatela jest tym samym¹²³, jeśli najlepsza ma być ta, w której rządzą najlepsi. Jednak owa tożsamość cnoty obywatelskiej i ludzkiej w sensie ścisłym zachodzi tylko w przypadku takich ludzi, którzy aktualnie sprawują władzę. U pozostałych jest ona potencjalna, aczkolwiek posiadana dyspozycja w każdej chwili może się zaktualizować, kiedy nastąpi wymiana sprawujących władzę. Tak więc zgadza się to z wcześniejszymi wywodami Stagiryty, że niemożliwe jest, by wszyscy w *polis* byli dobrymi ludźmi, bo nawet w najlepszej z nich nie wszyscy mogą być rządzącymi, a tylko takie zadanie umożliwia wydoskonalenie się w roztropności i ujawnienie jej w najlepszej postaci.

Blizsze określenie podstaw autorytetu władcy u Arystotelesa

W księdze IV *Polityki* Arystoteles podjął próbę analizy warunków i możliwości realizacji najlepszego ustroju w świetle wcześniejszych ustaleń. Analiza ta wykazuje charakter głęboko realistyczny, bowiem zostały w niej uwzględnione wszystkie istotniejsze uwarunkowania praktyczne. Filozof rozpoczął od wskazania na właściwości, jakimi powinien charakteryzować się mąż stanu i prawodawca, bowiem ich roztropność powinna obejmować nie tylko znajomość

¹²² Zob. Arystoteles, *Polityka* 1277 b 13.

¹²³ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1288 b 1.

najlepszego ustroju, ale także sposoby jego realizacji. Muszą oni także wiedzieć, który i w jakiej postaci byłby najlepszy w danych okolicznościach. Po trzecie powinni znać ustroje wychodzące od pewnych założeń, kiedy potrzeba jakiś ustrój urządzić od początku i zapewnić mu trwałość. Przedmiotem zastosowania tej wiedzy byłby taki przypadek, gdy jakaś *polis* nie ma ani najlepszego ustroju, ani możliwości do tego, ani nawet jakiegoś na miarę własnych warunków, tylko gorszy.

Oprócz tego wszystkiego wymagana jest ponadto wiedza na temat pewnych urządzeń ustrojowych, które zgadzają się ze wszystkimi rodzajami *polis*, jako że wielu pięknie tylko mówi o tym, ale myślą się co do praktycznych zastosowań¹²⁴. Nie wystarczy bowiem rozważać tylko najlepszy ustrój, ale również możliwy, łatwy do wprowadzenia i wspólny dla większości społeczności¹²⁵. Nadto trzeba wiedzieć, jak można naprawiać istniejące ustroje, jakie są różnice między nimi, jak przekonywać i przeskalać ludzi, jakie prawa będą odpowiednie dla danego ustroju, bowiem to ustrój jest nadrzędny względem prawa, ponieważ stanowi on o porządku i celu *polis*. Arystoteles stwierdzał, iż niemożliwe jest, by te same prawa były korzystne dla każdego ustroju, kiedy tych jest więcej rodzajów¹²⁶.

Te filozoficzne w swym charakterze rozważania Arystoteles ukonował bardziej szczegółowymi wskazaniem dla władcy w *Liście do Aleksandra Wielkiego*. Najważniejszą sprawą dla władcy wydawało się filozofowi połączenie 2 cech w stosunku do swych poddanych: mianowicie miłości własnego narodu i podziwu za swe dokonania. Te bowiem cechy pozwolą na zdobycie rzeczywistej władzy i godności, które umożliwią kierowanie ludem i zdobycie posłuszeństwa możnych¹²⁷.

¹²⁴ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1288 b 34.

¹²⁵ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1288 b 40.

¹²⁶ Zob. Arystoteles, *Polityka* 1289 a 23.

¹²⁷ Zob. Arystoteles, *List do Aleksandra Wielkiego*, frg. 5; tłum. B. Świtalska, w: *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.

The Origine of Understanding Authority in the Antiquity

Summary

The author starts with the general characteristic of authority. Then he sketches philosophical background which shaped the political life in the ancient Greece. He discusses the Pythagorean conception of the grounds of civil virtue, reveals the danger of delusive virtue which undermines authority, determines the objective grounds of authority with analyzing such conceptions as ideal republic, perfect ruler, and the authority of law in the light of the considerations of Plato and Aristotle.