

# Marta Czapińska

---

## Retoryka w służbie przywódcy politycznego

---

Res Rhetorica nr 4, 19-29

---

2015

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARTA CZAPIŃSKA  
UNIwersytet Łódzki  
MARTA.CZAPINSKA@YAHOO.IT

## Retoryka w służbie przywódcy politycznego The rhetoric in the service of political leaders

---

### Abstract

Powstały u zarania demokracji ateńskiej spór o rolę retoryki w działalności przywódcy politycznego nie wygasł wraz z końcem tego ustroju. Jego przebieg możemy śledzić m. in. na kartach tekstów Platona, Cyserona i Machiavellego. Platon deklaruje się jako przeciwnik sofistycznego traktowania retoryki jako narzędzia służącego do manipulacji drugim człowiekiem. Cyseron uznaje, że stosowanie technik retorycznych w celu sterowania wolą słuchacza jest dopuszczalne jedynie w przypadku polityka, którego etyczna postawa jest gwarantem ich prawidłowego wykorzystania. W ujęciu Machiavellego natomiast retoryka odzyskuje charakter, jaki posiadała w przekonaniu sofistów – ma służyć przywódcy politycznemu w realizacji jego planów. Okazuje się zatem, że na skutek odmiennego rozumienia rzeczywistości państwowej, wynikającego głównie z przypisywania różnej wagi orientacji etycznej jednostek sprawujących władzę, wspomniani autorzy dochodzą do odmiennych wniosków, a zainicjowana przez starożytnych Greków dyskusja po wiekach wraca do punktu wyjścia.

A dispute ignited at the dawn of the Athenian democracy about the role of the rhetoric in the activities of political leaders did not fade out completely at the end of that regime. Its course we can track inter alia on the pages of texts written by Plato, Cicero and Machiavelli. Plato speaks against the rhetoric sophistically understood as a tool serving to manipulate other people. Cicero concludes that the use of rhetorical techniques in order to take control over listener's will is allowed only for a politician, whose ethical attitude is the guarantee of their proper use. However, from the Machiavelli's perspective, the rhetoric retrieves its sophistic character - to serve political leaders to fully implement their plans. It appears then that on account of different perceptions of the state's reality, which arise from the particular inclination to attach various levels of importance to the moral sense of individuals in power, these authors come to contrastive conclusions, and the discussion initiated by the ancient Greeks goes back to the starting point centuries later.

### Key words

Machiavelli, lider polityczny, Platon, Cyseron  
Machiavelli, political leader, Plato, Cicero

### License

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 3.0 Poland. The content of the license is available at <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/>

### DOI

10.17380/rr2015.4.2

**MARTA CZAPIŃSKA**  
UNIwersytet Łódzki  
MARTA.CZAPINSKA@YAHOO.IT

## Retoryka w służbie przywódcy politycznego

Powstaniu i rozwojowi sztuki wymowy sprzyjała demokracja ateńska, w której obywatel miał, między innymi, prawo piastowania urzędów, wygłaszania w swoim imieniu mów obrończych lub oskarżycielskich w sądzie oraz prawo zabierania głosu na zgromadzeniach. Szybko zauważono, że umiejętność przemawiania była niezbędna dla każdego, kto pragnął osiągnąć sukcesy w życiu publicznym. Obywatele ateńscy aspirujący do roli przywódców politycznych korzystali zatem z nauk sofistów, którzy uczyli ich techniki wyboru odpowiednich argumentów, doboru słów, komponowania wypowiedzi i wygłaszania przemówień. Traktowanie retoryki jedynie jako narzędzia ułatwiającego pozyskanie większości dla przeforsowania własnych projektów budziło jednak sprzeciw tych, którzy uważali, że rola sztuki wypowiedzi powinna być rozpatrywana w szerokim kontekście polepszania życia wspólnoty, a nie pojedynczych obywateli i tego rodzaju oczekiwania szczególnie wiązano z działalnością przywódców politycznych.

Okazuje się, że temat budzący tyle kontrowersji i emocji u naszych antenatów pozostaje wciąż pełen żywotnej energii, której wibracje możemy odnaleźć u autorów z różnych epok. Co więcej, przemyślenia, jakie pozostawili na kartach zachowanych woluminów zapoczątkowały wielowiekową dysputę nad wywołanym niegdyś problemem. Celem naszych rozważań będzie zatem próba pokazania, że spór o rolę retoryki w działalności przywódcy politycznego nie ucichł wraz z końcem demokracji ateńskiej, a na przykładzie tekstów Platona, nie pomijając oczywiście myśli sokratejskiej, będącej dla niego silną inspiracją, Cycerona i Machiavellego wykażemy, że wskazani myśliciele stale podejmowali ten wątek, ale na skutek odmiennego rozumienia rzeczywistości państwowej, wynikającego z przypisywania różnej wagi orientacji etycznej jednostek sprawujących władzę, dochodzili do odmiennych wniosków, a zainicjowana w odległej starożytności dyskusja, po wiekach w zasadzie wróciła do punktu wyjścia.

### Retoryka pomocą w nauce zasad sprawiedliwości

W opinii Sokratesa umiejętności retoryczne winny być wykorzystywane tylko

w celu przedstawiania propozycji ustaw korzystnych dla danej *polis*, bowiem zdolność wypowiedzenia myśli była darem ofiarowanym człowiekowi przez bogów, aby ludzie mogli dzielić się między sobą swoją wiedzą, ustanawiać prawa i brać udział w rządzeniu krajem (Xenophon 1889: IV, 3, 12). Sokrates był przekonany, że najważniejszymi zaletami człowieka, który ma w przyszłości dokonać wielkich czynów dla dobra społeczności jest umiejętność postępowania zgodnie z zasadą sprawiedliwości (w jego opinii widocznym brakiem jej przestrzegania były kłótnie wśród obywateli, liczne sprawy sądowe oraz wojny między greckimi *poleis*; Xenophon 1889: IV, 4, 8) oraz zdolność zachowania umiaru we wszystkim (Xenophon 1889: IV, 5, 1, cf. Jaeger 2001: 605) – Sokrates sądził, że dzięki niej jednostka może osiągnąć najwyższą doskonałość moralną, a za jej sprawą przedkładać zobowiązania wobec wspólnoty ponad własne potrzeby i ograniczenia fizyczne i tym lepiej służyć obywatelom (Xenophon 1889: IV, 5, 1–12; II, 1, 20). Zwracał on zatem uwagę na to, że do udziału w rządach nie powinni pretendować przypadkowi ludzie, którzy nabyli jedynie umiejętności sprawnego i skutecznego przemawiania, ale tacy, którzy oprócz przygotowania retorycznego posiadają wiedzę o tym, co słuszne i co naganne, a także wyróżniają się właściwym przygotowaniem specjalistycznym, tzn. mają wiadomości fachowe w zakresie prowadzenia wojen, utrzymywania bezpieczeństwa wewnątrz kraju, zapewniania mu zapasów żywnościowych i dostarczania obywatelom możliwości powiększania ich dóbr materialnych.

Platon również nie zgadzał się z powszechnym w jego czasach poglądem, że umiejętność przekonywania ludzi słowami jest dla człowieka największym dobrem, ponieważ zapewnia mu wolność i gwarantuje panowanie nad innymi (Plato<sup>1</sup>, *Gorgias* 452 d-e; 466 b-c; *Philebus* 58 a-b) W dialogu *Gorgiasz* Platónski Sokrates ubolewa nad siłą oddziaływania retoryki, która w sprawach społecznych i politycznych okazuje się posiadać niemal „nadludzka” moc (456a). Sokrates zauważa, że taki stan rzeczy wynika z tego, że ludzie błędnie definiują określenie „wiele moc”. Jego zdaniem nie jest ono tożsame z sytuacją, kiedy ktoś może robić to, co mu się podoba (np. skrzywdzić kogoś i nie ponieść kary), ale oznacza możliwość zrobienia dla drugiego człowieka czegoś pożytecznego (*Gorgias* 470a). Sokrates zarzuca więc retorom, że zachowują się oni raczej jak poeci w teatrach niż przywódcy polityczni, ponieważ zabiegają tylko o własną sławę i, mając świadomość, że ludzie wolą słuchać rzeczy przyjemnych schlebiają im zamiast mówić przykrą prawdę, która jednak w konsekwencji mogłaby przynieść pożytek całej wspólnotie (*Gorgias* 502 d-e). Platónski Sokrates podkreśla, że służba obywatelom powinna być jednoznaczna z czynieniem ich jak najlepszymi, a retoryka winna być jedynie środkiem do tego celu (*Gorgias* 513e). Umiejętności retoryczne

1. Wszystkie odwołania do dzieł Platona pochodzą z wydania *Platonis Opera*.

zatem powinno się wykorzystywać tylko w słusznej sprawie (Gorgias 527c), bo bez sprawiedliwości i prawa opartych na rozumnych zasadach moralnych *polis* czeka niechybny upadek.

W *Gorgiaszu* Platon utożsamia tradycyjną retorykę z wykształceniem, które nie opierało się na prawdzie, lecz tylko na złudnych pozorach. W dialogu *Fajdros* można zauważyć nowy stosunek Platona do umiejętności przemawiania, bowiem za warunek jej istnienia uznaje podporządkowanie retoryki prawdzie i filozofii. Platon stwierdza, że trzeba przyswoić sobie naukę o ideach i dialektykę, aby poznać ludzką duszę. Tylko znając naturę rzeczy i naturę duszy ludzkiej będzie można zbudować prawdziwą sztukę retoryki, czyli sztukę przekonywania za pomocą mów (*Phaedrus* 276e–277a). W opinii Platona precyzja i jasność pojęciowych rozróżnień winna być wstępnym warunkiem wszelkiego oddziaływania na umysły słuchaczy (Jaeger 2001: 1114-1115). Retoryka mogłaby więc zostać sztuką, gdyby oparła się na poznaniu prawdy. Z krytyki tradycyjnej retoryki wynikła zatem nowa koncepcja tej sztuki, polegająca na skojarzeniu retoryki z filozofią, formy z naukową treścią, techniki środków wyrazu ze znajomością prawdy (Jaeger 2001: 1120-1122). W dialogu *Sofista* Platon postuluje, aby odróżniać retorów od sofistów (*Sophista* 231d–236c). Retoryka w rękach sofistów jego zdaniem wywoływała jedynie mniemania i z tego powodu stała się narzędziem służącym do manipulacji drugim człowiekiem, który liczył się dla sofistów jako adwersarz, a nie jako partner dyskusji. W *Timajosie* wypowiadając się na temat stosunku sofistów do retoryki Platon także podkreśla, że są oni jedynie wędrownymi dyskutantami i dla nich znaczenie mają techniki retoryczne oraz umiejętność przekonywania rozmówcy w ogóle, a nie to, czy rezultat takiej dyskusji byłby korzystny dla grupy ludzi szerszej niż tylko jeden z uczestników rozmowy (*Timaeus* 19e-20a). Im zatem nie zależy na *polis*, nie kierują się racjami wyższymi, tylko dążeniem do chwilowego własnego zwycięstwa.

W *Polityku* Gość rozmawiając z Młodszym Sokratesem docenia zdolność retoryki do przekonywania tłumów. W jego opinii jednak powinna być ona podporządkowana innej wiedzy – takiej, która wie, czy nakłaniać należy, czy nie (*Politicus* 304c-d). Taka umiejętność nadzorcza decydowałaby o tym, czy – i w stosunku do kogo – zastosować techniki retoryczne, czy też w ogóle wycofać się i nie podejmować dyskusji. Platon nazwał ją umiejętnością polityka, którą utożsamiał z umiejętnością królewską. Polityk i król spełniają bowiem w jego przekonaniu tę samą funkcję. Obaj, posiadając odpowiednią zdolność poznawczą, wydają polecenia od siebie i przewodzą innym ludziom (*Politicus* 259d - 261c). W *Eutydemie* Sokrates stwierdza, iż umiejętność królowania, jeżeliby miała być tą umiejętnością, która przynosi pożytek i daje szczęście, powinna obywateli czynić mądrymi i udzielać im wiedzy o wartościach, czyli o rzeczach, które warto robić (*Euthydemus* 292 b–c, cf. Jaeger 2001: 1203). Platon retorykę uznaje za część podległą umiejętności

polityka i króla (*Euthydemus* 304e), bowiem umiejętność retoryczna dzięki wiedzy królewskiej powinna nakłaniać, by postępować według zasady sprawiedliwości i razem z nią sterować biegiem spraw państwowych (*Euthydemus* 303 e–304a). W opinii Platona zatem każda wypowiedź retoryczna przywódcy politycznego powinna nieść prawdę, a także w bezpośrednim kontakcie z obywatelami, w dialektycznej formie wymiany myśli i słów uczyć zasady sprawiedliwości i nakłaniać do jej przestrzegania.

### **Retoryka środkiem do osiągnięcia słusznie rozumianej korzyści**

Cyceron umiejętność zjednywania sobie umysłów różnych ludzi i przekonywania ich do własnych racji uznawał za szczególną zdolność człowieka, która obdarzonych tym przymiotem ludzi predestynowała do pełnienia kierowniczych funkcji w republice. W opinii Arpinaty mówca za sprawą mądrze i ozdobnie wygłoszonej mowy budził podziw wśród jej odbiorców i zyskiwał opinię mądrzejszego i roztropniejszego od innych ludzi (Cicero<sup>2</sup>, *De officiis* II, 14). Dzięki temu zdobywał więc powszechny autorytet, który w dobie głosowań nad niemal każdą ustawą okazywał się potężną bronią (Cicero<sup>3</sup>, *De oratore* I, 8; III, 14; *Orator* 19, cf. *De finibus* IV, 61). Cyceron był przekonany, że umiejętne wyrażanie myśli zawsze oznacza władzę w społeczeństwie, ponieważ zniewala umysły ludzi i kieruje je do celów wybranych według uznania przemawiającej jednostki (*De oratore* I, 8; cf. *Brutus* 10).

W opinii Arpinaty zatem człowiek, który pragnie kariery politycznej powinien nauczyć się nie tylko zwykłego prowadzenia rozmowy, lecz także praktykować szeroko pojętą i zawsze przydatną biegłość w przemawianiu do innych. Cyceron przywołując myśl Platona, że wszystkie nauki, sztuki, umiejętności, które mają na celu wychowanie człowieka, są ze sobą powiązane (*De oratore* III, 6), podkreśla, że wymowa jest sztuką wymagającą nauki na wielu płaszczyznach. Wśród wymogów, które stawia przed wytrawnym mówcą, wylicza przede wszystkim umiejętności językowe, czyli posługiwanie się poprawną łaciną oraz jasne, zrozumiałe, lecz i ozdobne wyrażanie się stosownie do przedmiotu mowy (*De oratore* I, 32; I, 5. cf. III, 14). Retor, oprócz umiejętności językowych, powinien posiadać także wiedzę prawniczą (*De oratore* I, 37; I, 46; cf. *Orator* 34), która uczy praw obowiązujących w danym państwie oraz wiedzę historyczną, która wyrabia nakaz prawdomówności, stosowania się do kolei czasu, opisanego położenia miejsc, a także poznania zamiarów, czynów i skutków wydarzeń (*De oratore* II, 15; cf. II, 24; *Orator* 34). Prawdziwy mówca powinien ponadto być przewodnikiem i doradcą

2. Wszystkie odwołania do dzieł filozoficznych Cycerona dotyczą wydania Ciceronis *Scripta quae manserunt omnia*.

3. Wszystkie odwołania do dzieł retorycznych Cycerona dotyczą wydania Ciceronis *Rhetorica*.



obywateli w spornych kwestiach, a więc winien przyswoić sobie wiedzę z zakresu polityki. Należałoby zatem, aby miał pojęcie o sprawiedliwości, obowiązkach obywatelskich, ustanawianiu państwa i rządzeniu nim (*De oratore* III, 31).

W ujęciu Cyncerona wypowiedź nie ma siły perswazji, jeśli nie wzbudza wśród słuchaczy emocji. W tym celu mówca powinien dokładnie poznać naturę człowieka. W drodze do jej zgłębiania pomóc może jedynie filozofia, którą Cynceron dzieli na trzy działy: naukę o przyrodzie, dialektykę i naukę o obyczajach i moralności (*De oratore* I, 12 i 15; cf. *Orator* 33). Sam Arpinata jest przekonany, że bez przygotowania filozoficznego nie można mówić sugestywnie, a zarazem obszernie i dokładnie o rozmaitych ważnych sprawach dotyczących człowieka, takich jak kwestie religijne i etyczne, zjawisko śmierci, cierpienia, namiętności, powinności, przywiązanie do krewnych, miłość do ojczyzny (*Orator* 4; *Brutus* 31). Zauważa przy tym, że retor powinien zwrócić uwagę na strategię wypowiedzi i podobnie „jak wódz stawia jazdę, piechotę, lekko uzbrojonych żołnierzy”, tak on powinien umieszczać swoje dowody w tych częściach mowy, gdzie będą najbardziej skuteczne (*Brutus* 37, cf. *De oratore* I, 2).

Cynceron przyznaje jednak, że każdy bystry człowiek, mający przenikliwy umysł może czynić poszukiwania w materiałach filozoficznych i wydobyć z nich to, co jest podobne do prawdy, a potem, jeśli ma wprawę w mówieniu, ozdobnie i przekonująco to przedstawić (*De oratore* III, 21). Z tego powodu zaznacza, że skoro dobrze przygotowany retor może dowolnie sterować wolą słuchaczy, ten, kto nie odznaczałby się mądrością i nie posiadałby prawego charakteru, a jedynie dar wymowy, byłby szaleńcem z mieczem w ręku (*De oratore* III, 14; cf. *De re publica* V, 11). Nie może bowiem dobrze mówić ten, kto nie nauczył się mądrze myśleć (*Brutus* 6). Doskonałym mówcą będzie więc ten, kto wiedzę filozoficzną połączy ze znajomością sztuki retora, a także nawykiem i wprawą w mówieniu (*De oratore* III, 14 i 21). Punktem wyjścia dla Cyncerona do stworzenia ideału mówcy była zatem platońska koncepcja retoryki, polegająca na powiązaniu tej sztuki z filozofią.

Arpinata jednak, w przeciwieństwie do Platona, odchodzi od radykalnego indywidualizmu jako podstawy etycznego postępowania i stwierdza, że z racji tego, iż człowiek jest częścią większej społeczności, każda z zalet moralnych powinna być podległa normom użyteczności. Rozważa on zatem znaczenie w życiu człowieka tego, co jest uczciwe (*honestum*) i tego, co jest dla niego użyteczne (*utile*) oraz tłumaczy, jaka powinna być ich wzajemna relacja. Za uczciwe Cynceron uznaje te działania, które odzwierciedlają cnotę sprawiedliwości, mądrości, odwagi i umiarkowania, a za użyteczne poczytuje te, które prowadzą do zachowania bezpieczeństwa, wolności i wielkości republiki. Sprawiedliwe jest więc takie postępowanie, które wolne jest od krzywdzenia innych, a jego celem jest korzyść całego społeczeństwa (*De officiis* I, 31). Gdyby jednak w życiu politycznym zdarzyła

się sytuacja (np. w czasie wojny), kiedy należałoby ukarać wyrządzone krzywdy i uciec się do podstępów czy przemocy, trzeba to uczynić (*De officiis* I, 35). Dążenie do wiedzy rozumianej jako poszukiwanie prawdy jest według niego uzasadnione, jeśli dzięki niej człowiek traci nadmierne zainteresowanie dobrami materialnymi i stawia przed sobą wzniosłe zadania, jak staranie się o urzędy i rozumne zarządzanie republiką (*De officiis* I, 66). Tego rodzaju mądrością praktyczną powinni więc wyróżniać się przede wszystkim przywódcy polityczni (*De officiis* I, 72-73). Podobnie pragmatyczne zastosowanie ma w ujęciu Arpinaty odwaga. Dzięki niej człowiek nie tylko może dokonywać wielkich czynów, ale także pomnażać osobisty majątek, aby zyskać i utrzymać pozycję w społeczeństwie (*De officiis* I, 92). Z kolei cnota umiarkowania, oprócz tego, że pomaga jednostce zachować umiar w każdym słowie i czynie, podnosi jej ocenę w oczach innych i zjednuje jej powszechną aprobatę (*De officiis* I, 98). Możemy więc wyraźnie zauważyć, że Cynceron wymienione wyżej zalety moralne nie uznaje za cele same w sobie i za nagrodę samą w sobie, ale jako środki do osiągnięcia korzyści w życiu społecznym. Arpinata pokazuje, że *honestum* i *utile* nie pozostają w konflikcie, a ponadto *utile* samo w sobie jest celem godnym szacunku (Colish 1978: 4). W przekonaniu Cyncerona przywódca polityczny poprzez postępowanie zgodnie z nakazem norm etycznych zdobywa uznanie i zaufanie obywateli i dzięki temu może sprawnie i dobrze rządzić.

Podobnie rzecz się ma w przypadku politycznej wypowiedzi retorycznej, której ostatecznym celem powinno być w opinii Arpinaty zarówno to, co uczciwe (*honestum*), jak i użyteczne (*utile*) (*De inventione* II, 12; II, 156). Będąc zaś świadomym, że w działalności politycznej użyteczność nie zawsze chodzi w parze z uczciwością (*De partitione oratoria* 89) Cynceron radził, aby w sytuacji wyboru między zachowaniem uczciwym a przeciwnym mu, ale niosącym korzyści, mówca przedkładał to, co uczciwe nad to, co użyteczne. Zaznaczał jednak, że jeśli republika byłaby w prawdziwym niebezpieczeństwie, a tymczasowe odstępianie od zasad uczciwości będzie można naprawić w przyszłości etycznym zachowaniem i usilną pracą, wtedy retor powinien bezpieczeństwo republiki postawić na pierwszym miejscu i bronić decyzji łamiącej nakazy etyczne (*De inventione* II, 174). W ujęciu Cyncerona zatem wypowiedź retoryczna przywódcy politycznego powinna być wyrazem praktycznego stosowania norm etycznych. Niejako za konsekwencję takiego toku rozumowania Arpinata uznaje konieczność przyzwolenia na tymczasowe uchybienia nakazom moralnym na rzecz przetrwania wspólnoty, na której czele rządzący stoi.



## Retoryka narzędziem manipulacji

Jeśli przyjrzymy się tekstom Niccolò Machiavellego zauważymy, że pomimo iż poglądy Cycerona na miejsce norm etycznych w działalności publicznej stały się punktem wyjścia do rozważań, to ostatecznie doprowadziły Machiavellego do przyznania palmy pierwszeństwa temu, co użyteczne (*utile*). Florentczyk uznał, że ludzie zwykle nie kierują się zasadą uczciwości, a wybierają to, co może przynieść im praktyczną korzyść. Jeśli zatem ktoś pragnąłby odnieść sukces w polityce, nie powinien zastanawiać się, jak ludzie żyć powinni, a winien przede wszystkim zwracać uwagę na to, jak ludzie żyją i dostosowywać swoje działania do okoliczności i potrzeb sytuacji. Dlatego w *Księciu* wyraźnie zaznacza, że jego porady mają być przede wszystkim użyteczne („l'intento mio, scrivere cosa utile”) (Machiavelli 2006, XV) w przeciwieństwie do tych, których udzielało przed nim wielu teoretyków, a które nie mogły zostać wykorzystane w państwie rzeczywiście istniejącym. Machiavelli nawiązuje tym zdaniem, między innymi, do *Politei* Platona (cf. Stephens 1988: 263).

W ujęciu Machiavellego umiejętności retoryczne są niezbędne przywódcom politycznym do tego, aby mogli zyskać pozycję w społeczeństwie i osiągać wyznaczone cele. Dzięki bowiem odpowiedniemu operowaniu słowem są postrzegani przez obywateli jako mądrzy rządzący i posiadają ogólny posłuch i szacunek (Machiavelli 2007: VII, VII; VIII, XXXVI). Według Machiavellego mądry przywódca to taki człowiek, który jest doskonale zorientowany w otaczającej go rzeczywistości, jak również zna zasady załatwiania spraw doczesnych i umie tę wiedzę wykorzystać. Mądrość u Machiavellego staje się więc jedynie maską starożytnej roztropności (*prudencia*), lecz i główną regułą postępowania w działaniach związanych z rządzeniem w państwie. Roztropność jest w nich warunkiem koniecznym i wystarczającym do sprawowania rządów, ponieważ ludzie roztropni umieją przede wszystkim „podążać za tym, co jest dla nich dobre i unikać tego, co jest dla nich szkodliwe” (De Mattei 1976: 16). Jeśli zaś coś jest dla nich dobre, czy złe, będzie też takie dla państwa, w którym sprawują rządy. W *Parole da dirle sopra la provisione del danaio* Machiavelli wyraża przekonanie, że bezpieczeństwo włoskim państwom-miastom zapewniają jedynie rozsądni przywódcy polityczni, którzy mają możliwość dowodzenia własną armią (*le armi e la prudenza*) i dlatego nalega, aby Florencja z lenistwa i chciwości nie wystawiała swoich obywateli na łup innych władców i, wykazując się rozsądkiem i zapobiegliwością, zorganizowała własne siły obronne (Machiavelli 2007: 83).

W *Księciu* Machiavelli tłumaczy, że roztropność przywódców politycznych objawia się także w ich umiarkowanym postępowaniu (*temperato con prudenzia*), gdyż dzięki niemu rządzący nie są zbyt pewni siebie i nie stają się przez to nieostrożnymi, ani nie są także nadmiernie nieufni, co mogłoby ich uczynić ludźmi

nie do zniesienia (Machiavelli 2006: XVII). Ta myśl daje asumpt do dalszych rozważań na temat tego, czy z punktu widzenia władcy lepiej jest być kochanym czy też wzbudzać strach wśród obywateli. Machiavelli sądzi, że jedno i drugie jest pożądane, ale ponieważ trudno jest jednocześnie budzić tak sprzeczne uczucia, dochodzi do wniosku, że bezpieczniej dla rządzącego jest wzbudzać strach. Rozsądny przywódca potrafi zachować jednak równowagę w postępowaniu z obywatelami i nawet budząc w nich lęk, nie budzi w nich nienawiści. Umiarkowane postępowanie jest zatem w ujęciu Machiavellego równoznaczne z umiejętnością okazywania umiaru w publicznym działaniu, a nie – jak u starożytnych – ze zdolnością zachowania wewnętrznej władzy nad sobą (*temperantia*).

W *Discorso dell'ordinare lo stato di Firenze alle armi* z kolei Florentczyk podkreśla, że w każdym układzie politycznym najważniejsze powinny być sprawiedliwe prawa (*iustitia*) i wojsko złożone z obywateli wychowanych w szacunku do swojego miasta, tzn. takich, którzy będą unikali wszczynania burd, a ich celem będzie obrona ojczystej ziemi (Machiavelli 2007: 99). Machiavelli jest przekonany, że spokój wewnątrz państwa może zagwarantować jedynie dobre prawo, bowiem prawa podtrzymują trwanie społeczeństw przez to, że regulują postępowanie obywateli i w efekcie cywilizują ludzką społeczność (Machiavelli 2001: I, I, II; cf. Machiavelli 2007: IV, I; Machiavelli 2006: XII). Machiavelli sądzi bowiem, że „ludzie z natury mają raczej skłonność do tego, by czynić zło i tylko z konieczności zdolni są do czynienia dobra” (Machiavelli 2001: I, I, III). Prawa zaś wymuszają na nich właściwe zachowanie, czyli takie które respektowałoby przede wszystkim dobro wspólnoty, a nie jednostki. Machiavelli nie docieka – jak czynił to Platon czy Cyceon – czym jest sprawiedliwość i, jaka jest natura norm prawnych. Prawa traktuje jako instrumentalnie wykorzystywane zasady, konieczne dla istnienia zbiorowości ludzkich (Gilbert 1970: 90). W opinii Florentczyka rządzący, który pragnie utrzymać stabilne i sprawnie funkcjonujące państwo, musi posiadać niezbędną wiedzę z zakresu prawa. Machiavelli nie uznaje jednak za konieczne, żeby sam przywódca był wzorem dla innych obywateli w przestrzeganiu powziętych uchwał.

W *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza* Machiavelli także zaznacza, że – zgodnie z zasadami tradycyjnej retoryki – przywódcy polityczni powinni znać historię, aby w wypowiedzi publicznej wykorzystywać siłę perswazji przykładów historycznych. Wyjaśnia, że polityk może łatwo i skutecznie dotrzeć do słuchacza za sprawą dobrze dobranych analogii między wydarzeniami z przeszłości a teraźniejszymi oraz umiejętnym wytłumaczeniem, dlaczego dawne rozwiązania są wciąż możliwe do zastosowania (Machiavelli 2001: I, I, XXXIX). Machiavelli ubolewa, że przykłady historyczne są przez rządzących bagatelizowane z powodu braku prawdziwej znajomości historii, co powoduje to,

że nawet ci, którzy starają się poznać przeszłe zdarzenia, nie mogą uchwycić ich właściwej wymowy ani należycie z nich skorzystać (Machiavelli 2001: I, I).

W wypowiedziach Machiavellego na temat zdolności retorycznych, jakimi powinien odznaczać się rządzący, pobrzmiewa zaledwie dalekie echo Platońskiego rozumienia retoryki jako sztuki podrzędnej wobec umiejętności królewskiej, której głównym zadaniem winno być okazywanie, lecz i krzewienie wiedzy wśród obywateli. Zdecydowanie bliższe jego koncepcji jest Cycerońskie rozumienie zdolności przekonującego przemawiania jako praktycznej sztuki zjednywania sobie umysłów różnych ludzi i nakłaniania ich do własnych racji, umiejętności opartej na wykorzystywaniu mechanizmów strategii wojskowej i politycznej, z natury swojej podporządkowanej temu, by zrealizować wyznaczone zadanie. Florentczyk podkreśla bowiem, że stosowna wymowa przede wszystkim pozwala wydawać się mądrym. Nie uważa on jednak za konieczne, aby władca w istocie rzeczoną wiedzę posiadał. Stwierdza bowiem, że „książę nie musi posiadać wszystkich zalet, a tylko winien udawać, że je posiada” (Machiavelli 2006: XVIII). Ludziom wystarczy bowiem to, jakim się ktoś wydaje, a nie jakim jest naprawdę. Retoryka w przekonaniu Machiavellego umożliwia zatem „popisywanie się dzielnością przed innymi” (Piekarski 2007: 28), ale nie stanowi rzeczywistego wyrazu wewnętrznych zalet i odpowiedniego narzędzia do ich okazywania. Machiavelli traktuje zdolność skutecznego przekonywania jedynie jako podstawowy warunek zdobywania i umacniania przez rządzącego swojej pozycji wśród innych władców i poddanych (Viroli 2006: 384). Dla Machiavellego pożądanym skutkiem posiadania przez rządzącego umiejętności wymowy jest możliwość realizacji jego indywidualnych planów, o co może on najskuteczniej troszczyć się poprzez pomysłowe promowanie swoich racji.

Podsumowując możemy zauważyć, że dyskusja na temat roli retoryki w działalności przywódców politycznych na przestrzeni blisko dwudziestu stuleci zatoczyła pewien krąg. Celem sofistów, którzy skrupulatnie udoskonalali techniki retoryczne, było osiągnięcie takiej biegłości, która pozwoliłaby sterować dyskusją na dowolny temat według uznania. Instrumentalnemu podejściu sofistów do sztuki przemawiania sprzeciwili się Sokrates i Platon, którzy uznali, że retoryka, zwłaszcza w działalności rządzących ateńską *polis*, powinna pełnić jedynie rolę pomocniczą w wychowywaniu obywateli i słusznym zarządzaniu ich sprawami. Rozmiłowany w tekstach Platona Cyceon twórczo zmodyfikował poglądy Ateńczyka. Podzielając jego przekonanie, że wykorzystywanie umiejętności krasomówczych powinno być podporządkowane ograniczeniom wynikającym z hołdowania takim zasadom etycznym, jak sprawiedliwość, roztropność, umiarkowanie czy odwaga, Arpinata doszedł jednocześnie do wniosku, że rozległa i zróżnicowana struktura społeczno-polityczna republiki rzymskiej czyni postulat edukacyjnej

roli retoryki niemożliwym do spełnienia. Stwierdził zatem, że owe zalety moralne nie powinny stanowić dla człowieka celu samego w sobie, ale należałoby je wykorzystywać przede wszystkim do osiągnięcia dobrze pojętej korzyści w życiu społecznym. Jeśli bowiem przywódca polityczny sam przestrzega norm moralnych, tym samym zyskuje szacunek i zaufanie obywateli i dzięki temu, za ich dobrowolnym przyzwoleniem, jest zdolny dobrze i skutecznie nimi rządzić. Machiavelli natomiast, dobrze zaznajomiony z niektórymi tekstami Cyserona, ustosunkowując się do zawartych w nich poglądów zauważył z kolei, że w systemie politycznym włoskich państw-miast poddanych silnemu wpływowi polityki zagranicznej, jedynym warunkiem osiągnięcia sukcesu w życiu publicznym jest wolna od wymogów nieskazitelnej postawy moralnej biegła znajomość technik retorycznych i umiejętność ich stosowania zależnie od potrzeb sytuacji. Florentczyk, zgadzając się z Cyseronem w kwestii tego, że do sprawnego zarządzania państwem niezbędne są u przywódcy takie cechy jak roztropność czy umiarkowanie, dokonał jednak zręcznej reinterpretacji ich definicji, całkowicie podporządkowując je praktycznej korzyści jednostki – możliwej do osiągnięcia jedynie za sprawą umiejętnego wypowiedzenia się. Podkreślał on bowiem, że sam polityk niekoniecznie musi być uosobieniem cnót moralnych, gdyż znajomość technik retorycznych zapewni mu pozór ich posiadania, a ten wystarczy do zdobywania i umacniania swojej pozycji. W ujęciu Machiavellego sztuka krasomówcza traci zatem ograniczenia natury etycznej, którym poddawali ją Sokrates, Platon czy nawet Cyseron, a odzyskuje charakter, jaki posiadała w przekonaniu sofistów – ma służyć jednostce, w tym przypadku przywódcy politycznemu, w realizacji jego planów i zamierzeń.

## Bibliografia

- Ciceronis** *Rhetorica*. 1960–1961. t. 1–2, Oxonii, Oxford: Oxford University Press.
- Ciceronis** *Scripta quae manserunt omnia*. 1879–1980. t. 1-4, Lipsiae: B. G. Teubner.
- Colish, Marcia**. 1978. *Cicero's De officiis and Machiavelli's Prince*, "Sixteen Century Journal" 1978, IX, s. 81-93.
- Cyseron**. 1873. *Brutus*. W *Pisma krasomówcze i polityczne M. T. Cyserona*, przeł. E. Rykaczewski. Poznań: Biblioteka Kórnicka.
- De Mattei Rodolfo**. 1976. *Sapienza, sapere, saviezza e prudenza nel Machiavelli*, "Lingua Nostra" 1976, vol. XXXVII, s. 14-17.
- Gilbert Felix**. 1970. *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografico a Firenze nel Cinquecento*, Torino, Einaudi.
- Jaeger Werner**. 2001. *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*. przeł. M. Plezia i H. Bednarek., Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Machiavelli Niccolò**. 2001. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. W *Edizioni Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli: Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Red. F. Bausi. t. I – II, Roma: Salerno Editrice.

- Machiavelli Niccolò.** 2006. *Il Principe*. Red. M. Martelli. Roma, Salerno Editrice 2006.
- Machiavelli Niccolò.** 2007. *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*, red. A. Montevercchi. Torino: UTET.
- Piekarski Romuald.** 2007. *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Platonis Opera.** 1961–1962. *Oxonii*, Oxford: Oxford University Press.
- Stephens J. N.** 1988. *Ciceronian Rhetoric and the Immortality of Machiavelli's «Prince»*, „Renaissance Studies” 2, s. 258–267.
- Viroli Maurizio.** 2006. *Machiavelli oratore. W Machiavelli senza i Medici (1498–1512). Scrittura del potere, potere della scrittura, Atti del Convegno di Losanna. 18–20 novembre 2004*. red. Marchand J.-J., Roma: Salerno Editrice. s. 371-394.