

## Charles H. Kahn: Platon jako filozof polityki

Próba zdefiniowania polityka rozpoczęła się od dwóch założeń. Pierwsze było takie, że polityk i król (traktowani tu jako synonimy) definiowani są przez pewnego rodzaju wiedzę, sztukę bądź biegłość w rządzeniu: to znaczy umiejętność wydawania autorytatywnych rozkazów. To epistemologiczne założenie nigdzie nie zostało zakwestionowane i rządzi całym dialogiem. Druga przesłanka jest taka, że sztukę polityczną pojmować należy analogicznie do pasterskiej umiejętności dbania o stado. To założenie, a ogólniej rzecz ujmując decyzja o wyborze pasterza jako modelu, zostanie podważone w micie – pisze Charles H. Kahn w swoim dziele „Platon i dialog postsokratyczny”.

Dialog [*Polityk* – przyp. red.] rozpoczyna się od próby zdefiniowania polityka za pomocą szeregu podziałów, według metody analizowanej w jednym z poprzednich rozdziałów.

Sztuka sprawowania władzy zostaje tymczasowo zdefiniowana jako umiejętność wydawania rozkazów na mocy własnego autorytetu (260e). Jest to ogólne określenie rządzenia, które odnosi się zarówno do władzy nad gospodarstwem lub niewolnikami, jak i do władzy politycznej. (Przypadek polityczny zostanie na późniejszym etapie doprecyzowany jako panowanie nad całym miastem 275a3). Od początku podkreśla się, a potem powtarza w toku wyводу, że ową umiejętność wydawania rozkazów politycznych może posiadać ktoś,

kto nie pełni funkcji władcy, i słusznie będzie się osobę taką uważać za posiadacza πολιτική (*politikē*), nawet jeśli nie sprawuje ona rządów politycznych (259a6, przypomniane w 292e10). W tym twierdzeniu zastrzegającym kompetencję polityczną również dla kogoś niebędącego w danej chwili u władzy oczywiście dostrzegać można aluzję Platona do własnej sytuacji.

Jak dotąd definicja początkowa nie zawiera żadnego błędu. Kłopot zaczyna się w 261b1, kiedy nieznajomy zapytuje, „czy nie uznamy, że wszyscy władcy wydający polecenia, będą rozkazywać, aby coś powstało (γένεσεώς τινος ἕνεκα - *geneseōs tinos heneka*)?”. Kilka wersów poniżej ta sama myśl pojawia się w sformułowaniu γένεσις καὶ τροφή (*genesis kai trophē*) (w 261d2): polityk-król wykorzystuje swoją władzę wydawania rozkazów dla celów „rodzenia i hodowania” istot żywych, konkretniej zaś mówiąc, istot żywych żyjących w grupach bądź stadach. Władca został teraz sklasyfikowany razem z pasterzem, a następujące teraz podziały są potrzebne, by odróżnić społeczność ludzką rządzoną przez polityka od różnorodnych hodowli zwierząt. Ostatecznie dochodzimy do dłuższej i krótszej definicji królewskiego stada: wśród zwierząt lądowych poruszających się na nogach będzie on odpowiedzialny za nierogate, niekrzyżujące się z innymi gatunkami istoty dwunożne, lub (w wersji prostszej) za nieopierzone dwunogi. Obie te formuły jako kompetencję polityka wskazują ἀνθρωπονομική (*anthrōponomikē*) „sztukę hodowania ludzi” (266e8, 267c1).

Nieznajomy z Elei wykorzystuje całą swoją metodologiczną pomysłowość (od 261 do 267) na potrzeby klasyfikacji zoologicznej, to znaczy, by odróżnić ludzi od grup innych zwierząt. W tym biologicznym kontekście nakreślone zostaje istotne rozgraniczenie między arbitralną „częścią” bądź klasą (μόριον - *morion*), wydzieloną na jakiegokolwiek

*Sztuka sprawowania władzy  
zostaje tymczasowo  
zdefiniowana jako  
umiejętność wydawania  
rozkazów na mocy własnego  
autorytetu*

podstawie, a  
rodzajem  
naturalnym lub ideą  
(γένος - *genos*, εἶδος -  
*eidos*). Istotne jest  
zwrócenie uwagi na  
to, że nie każde  
słowo języka służy  
do dzielenia natury  
w miejscach

naturalnych połączeń. Jednakże postawione w micie problemy nie odnoszą się do kwestii metodologicznej, ale do poprzedzającej ją dyskusji.

Próba zdefiniowania polityka rozpoczęła się od dwóch założeń. Pierwsze było takie, że polityk i król (traktowani tu jako synonimy) definiowani są przez pewnego rodzaju wiedzę, sztukę bądź biegłość w rządzeniu: to znaczy umiejętność wydawania autorytatywnych rozkazów. To epistemologiczne założenie nigdzie nie zostało zakwestionowane i rządzi całym dialogiem. Druga przesłanka jest taka, że sztukę polityczną pojmować należy analogicznie do pasterskiej umiejętności dbania o stado. To założenie, a ogólniej rzecz ujmując decyzja o wyborze pasterza jako modelu, zostanie podważone w micie.

Pouczony mitem nieznajomy stwierdza, że przydaje się on do wskazania dwóch pomyłek w poprzedniej definicji. Jak widzieliśmy, większym i szlachetniejszym uchybieniem było to, że „zapytani o króla i polityka z obecnej ery i pokolenia, opisaliśmy pasterza ludzkiej trzody z poprzedniej ery, boga zamiast śmiertelnika!”. Ten fundamentalny błąd był wynikiem próby zdefiniowania polityka na podstawie

*Polityk i król (traktowani tu jako synonimy) definiowani są przez pewnego rodzaju wiedzę, sztukę bądź biegłość w rządzeniu: to znaczy umiejętność wydawania autorytatywnych rozkazów*

niewłaściwego παράδειγμα (*paradeigma*) – pasterza (278b5); w dalszym ciągu dialogu odnajdziemy lepszy model – tkacza. Pasterze to przecież „istoty bardziej boskie od innych, wyższe od stad, które pasą”

(271e6). Jak ludzki pasterz przewyższa swoje owce, tak nasi władcy w erze Kronosa przewyższali swe ludzkie stada. (Taka jest nauka płynąca z mitu). Dlatego też boski pasterz z poprzedniej ery świata „jest postacią jeszcze większą niż król, a mężowie stanu, którzy rządzą za naszych czasów, są o wiele bardziej podobni do rządzonych naturą i bliżsi im kulturą i zachowaniem” (275c1). Kiedy więc powracamy do definiowania przez podział, decydującym cięciem będzie odróżnienie boskiego pasterza od opiekuna ludzkiego (276d5, w nawiązaniu do rozgraniczenia na boską i ludzką ποιητική (*poiētikē*) w Sofiście 265b6). Cięcie to wymaga zastąpienia terminu „hodowla” (τροφή - *trophē*) bardziej neutralnym terminem oznaczającym „troszczenie się o coś” (ἐπιμέλεια - *epimeleia*), aby określić genus opiekunów społeczności, którego gatunkami mogą być zarówno boski pasterz, jak i ludzki władca (276d1). Ta zmiana w terminologii stanowi techniczną konsekwencję korekty fundamentalnego błędu, polegającego na przyjęciu pasterza jako modelu dla naszej definicji władcy-polityka.

Na koniec powrócimy do intertekstualnego pytania, dlaczego Platon zdecydował się rozpocząć dyskusję w Polityku od tak podstawowego błędu i skorygować go za pomocą niezwykle ekstrawaganckiego mitu. Skoro boski pasterz znika po odcięciu władców boskich od ludzkich, po co w ogóle postać ta została wprowadzona? Jednak wcześniej musimy zobaczyć, co tekst może nam powiedzieć o drugiej połowie dychotomii, o ludzkim πολιτικός (politikos).

*Jak ludzki pasterz przewyższa  
swoje owce, tak nasi władcy w  
erze Kronosa przewyższali  
swe ludzkie stada*

Jako o pomniejszym  
błędzie pierwotnej  
definicji nieznajomy  
wspomniął o  
niewyróżnieniu  
formy rządów (ὁ  
αὐτὸς τρόπος τῆς

ἀρχῆς - *ho tropos tēs archēs*), w jakiej polityk sprawuje władzę w mieście. Jak widzieliśmy, zaczął naprawiać to przeoczenie za pomocą dychotomii między rządami dobrowolnymi a narzuconymi, co umożliwiło mu odróżnienie króla od tyrana (276d-e). Jednak dyskusja o instytucjach politycznych zostaje od razu przerwana, ponieważ młody Sokrates wyraża przedwczesne zadowolenie z odnalezienia gotowej, jak mu się wydaje, definicji (277a-1). Nieznajomy odpowiada, że portret polityka został przedstawiony jedynie w zarysie i wciąż trzeba uzupełnić w nim szczegóły. Jednak zamiast prowadzić dalej dyskusję polityczną, rozpoczyna nowe metodologiczne wyjaśnienie funkcji pełnionej przez modele (παράδειγμα - *paradeigmata*), którą drobiazgowo ilustruje przykładami zaczerpniętymi z praktyki tkackiej. Od tego momentu tkacz zastępuje pasterza w roli modelu dla finalnej definicji polityka. Na razie jednak poszukiwania tej ostatniej zostają

zawieszono, a rozwija się dygresja obejmująca wyczerpujące omówienie najpierw modeli, następnie zaś miary, w tym rozróżnienia między dwoma rodzajami miar.

Nieznajomy powraca wreszcie do definicji polityka w 287b1 i obiecuje zastosować w niej model tkacza (co w istocie uczyni, tylko znacznie później). Nie wraca jednak do analizy struktur ustrojowych, lecz skupia się na problemie (wzmiankowanym wcześniej w micie, ale otwarcie podjętym dopiero teraz) wyłączenia rywali i podobieństw z naszej definicji polityka. Nieznajomy przypomina, że oddzieliliśmy już polityka od tych, którzy opiekują się innymi stadami (287b). Powracamy więc do definiowania przez podział, by odróżnić polityka od innych czynników działających na miasto, zarówno przyczyn odpowiedzialnych (*αἰτία* - *aitia*), jak i przyczyn dodatkowych czy warunków koniecznych (*συναίτια* - *synaitia*). Dopiero po wykluczeniu *συναίτια* (*synaitia*) oraz elementów podrzędnych powrócimy do właściwego tematu politycznego w 291a, gdzie zobaczymy kolejny „bardzo różnorodny tłum, (...) mieszane stado, (...) niektórzy przypominają lwy i centaury (...) i satyrów, (...) [którzy] łatwo zmieniają kształt i charakter z jednego w drugi”. Te dziwne stworzenia, jak się okaże, to zwykli politycy współczesnych miast, ostatni szereg rywali, których należy wykluczyć z definicji polityka[1].

Na tym etapie procesu definicyjnego, gdy zwykli konkurenci do tytułu polityka bądź króla mają zostać wyeliminowani, dochodzimy do fundamentalnego omówienia różnych ustrojów politycznych (*πολιτεῖαι* - *politeiai*). Dyskusja ta kończy się w 303d2, gdzie (za pomocą dosłownego powtórzenia, zaznaczającego kompozycję chiastyczną) żegnamy się z „kompanią centaurów i satyrów”, reprezentującą współczesnych polityków i władców.

Centralnym punktem długiej dyskusji na temat ustrojów lub form rządów (τρόποι τῆς ἀρχῆς - *tropoi tēs archēs*), rozciągającej się od 291b do 303d, jest argumentacja za wyższością rządów wiedzy nad rządami prawa. Platon przyjmuje najpierw podział πολιτείαί (*politeiai*) na monarchię, arystokrację i demokrację (tradycyjny od czasów Herodota), następnie zaś nakłada nań podział na ustroje praworządne i bezprawne. Spośród sześciu form ustrojowych, które powstają w wyniku tej dwustopniowej klasyfikacji, praworządna monarchia stanowi najlepszą, zaś bezprawna tyrania najgorszą. (Opinia Platona o tyranii nie uległa zmianie od Państwa). Demokracja to najśłabsza z form prawnych, ale i najmniej szkodliwa z bezprawnych alternatyw. Wszystkie są jednak niedoskonałe i w zasadzie nie należałoby ich w ogóle określać mianem πολιτείαί (*politeiai*). Tak naprawdę ich klasa rządząca to nie tyle politycy (πολιτικοί - *politikoi*), co funkcjonariusze partyjni czy też spece od stronnictw (στασιαστικοί - *stasiastikoi*, 303c1). Jedynym prawdziwym ustrojem jest ten, w którym rządy sprawowane są przez wiedzę ekspercką; jedyny prawdziwy król lub mąż stanu to ten, który posiada właściwą wiedzę, która jest sztuką lub biegłością sprawowania rządów nad ludźmi (292d3).

*Centralnym punktem długiej dyskusji na temat ustrojów lub form rządów jest argumentacja za wyższością rządów wiedzy nad rządami prawa*

Dialog nie podaje szczegółów treści owej sztuki rządzenia. Skoro jednak mądry władca będzie działał sprawiedliwie i czynił miasto i jego obywateli lepszymi

(297d1), musi wiedzieć, czym jest sprawiedliwość, i musi widzieć, czym

jest dobro[2]. Tylko miasto rządzone taką mądrością posiada prawdziwą πολιτεία (*politeia*); inne miasta dysponują jedynie imitacjami autentycznego ustroju, jedne lepszymi, inne gorszymi (293e, 297c-d, 300c4, 301b2). Lepsze ustroje to te opierające się na prawie. Jednak pomimo wagi praworządności jako kryterium oceny systemów politycznych, w końcowej analizie spisane prawa nie mogą znaczyć więcej od mądrego władcy. Nic w ludzkim świecie nie zasługuje, by być postawione ponad wiedzą.

Tezę tę nieznanomy z Elei tłumaczy obszernie w najpełniej rozwiniętej w całym dialogu argumentacji filozoficznej (293e-299e). Bez względu na to, jak użyteczne, czy nawet nieodzowne, byłyby prawa spisane, nie wolno im ograniczać działań rządzącego, który posiada rzeczywistą wiedzę. Tym samym rządy prawa uznane zostają za rozwiązanie drugie z najlepszych (297e4, 300c2). Jednak apodyktyczne rządy pozbawione wiedzy są czymś o wiele gorszym (300a-b). Dlatego też ustrój, który nie ma mądrego władcy, musi się zabezpieczać imitując prawdziwą πολιτεία (*politeia*)(293e, 297c).

Pojęcie naśladownictwa służy tu do powiązania sześciu typów empirycznych systemów politycznych z jedyną prawdziwą ideą poprzez uznanie zasady praworządności (posłuszeństwa wobec prawa, jakie by ono nie było) za drugą z najlepszych. Jednak koncepcja naśladownictwa jest tu stosowana na szereg sposobów, które nie zawsze są ze sobą spójne. Na pewnym etapie pojawia się sugestia, że ustroje niedoskonałe „powinny stosować spisane prawa dobrego ustroju” (297d6). Trudno to jednak uznać za wskazanie praktyczne, skoro nie posiadamy spisanej wersji tych praw. (Czy możliwe, by było to odwołanie do przewidzianego w przyszłości dialogu Prawa?). Generalnie ustroje rządzące się prawem lepiej naśladowują ideę (293e). Dlatego być może

trzeba będzie się zgodzić na spisany kodeks prawa, aby „iść śladami ustroju najprawdziwszego” (301e3). Prawa stanowione oparte są na doświadczeniu i na wskazaniach przekonujących doradców. Spisane na tyle, na ile to możliwe, przez posiadających wiedzę, prawa te będą „naśladowaniem prawdy” (300b-c).

*Pojęcie naśladownictwa służy tu do powiązania sześciu typów empirycznych systemów politycznych z jedyną prawdziwą ideą poprzez uznanie zasady praworządności (posłuszeństwa wobec prawa, jakie by ono nie było) za drugą z najlepszych*

Koncepcja naśladowania najlepszego ustroju przez stosowanie jego kodeksu prawa może wskazywać na Platoński projekt własnej legislatywy w Prawach jako (drugiego z najlepszych) naśladownictwa idei zarysowanego w Państwie. Prawa

stanowiłyby zatem kodeks praw, który stworzył πολιτικός (*politikos*) dysponujący potrzebną do tego wiedzą – czyli sam Platon. Jak pamiętamy, nieznamy od samego początku podkreślał, że ktoś, kto posiadał odpowiednią wiedzę jest prawdziwym βασιλικός (*basilikos*) bez względu na to, czy sprawuje rządy, czy nie (292e9)[3]. Jednak gdy brak prawdziwego męża stanu, drugim pod względem perfekcji rozwiązaniem będzie zasada praworządności: traktowanie praw miasta jako nienaruszalnych (297e1-5; 300c2-3).

Przyjmijmy teraz, że spisane prawa są bardzo niedobre. Czy drugie z najlepszych rozwiązanie pozwala miastu na wprowadzenie poprawek do ustanowionych praw? Nieznajomy wspomina tu o możliwości przekonywania (296a). Ale zamiast wyprowadzić z koncepcji naśladownictwa teorię reform politycznych, stwierdza najpierw, że dobroczynne działanie władcy będzie zawsze usprawiedliwione, nawet jeśli wykorzystuje przymus a nie perswazję (296b-297b); następnie zaś, że jedyną alternatywą dla władzy sprawowanej dzięki wiedzy jest posłuszeństwo wobec praw, jakie by one nie były. Wydaje się, że możliwość zmiany legislacji została pominięta albo uznana za działalność niezgodną z prawem. I tak, nieznajomy rozważa przypadek, gdy jednostka lub większość postanawia postępować wbrew prawu, „na podstawie przekonania, że alternatywne działanie jest lepsze”; opisuje to jako próby naśladowania prawdziwego ustroju. „Jeśli będą to robili nie posiadając wiedzy, będą go naśladowali bardzo źle; a jeśli mają wiedzę, to już to nie jest naśladowanie, tylko sama prawda” (300d4-e2). Jak się wydaje, nie ma tu żadnej alternatywy między utopijnymi rządami eksperta a ślepym posłuszeństwem wobec wszelkich obowiązujących praw – w dialogu tym nie ma miejsca na legalną procedurę reformy prawa (pojawi się ona w *Prawach*). Istniejące instytucje polityczne opisywane są wyłącznie z pogardą, o każdym zaś, kto uczestniczy w tego rodzaju rządach, mówi się, że zasługuje na karę, jaką otrzymuje (299a7). Zdaje się, że Platon napisał *Polityka* w momencie całkowitego zwątpienia w politykę, być może wskutek katastrofalnych wypadków, jakich doświadczył w Syrakuzach w roku 367 przed Chrystusem.

Tylko czy ktokolwiek z ludzi mógłby osiąść wiedzę wymaganą do prawdziwej πολιτεία (*politeia*)? Albo czy każdy rzeczywisty system jest drugim z najlepszych, a lepszy od niego ustrój jest wyłącznie „modelem

ułożonym w niebie”, jak sugeruje Platon w *Państwie*? Nasz dialog nie jest w tym punkcie jednoznaczny. Z jednej strony, stanowczo twierdzi, że jeśli rządzący są wyposażeni w wiedzę (ἐντεχνοί - *entechnoi*), wtedy to, co czynią, nie jest naśladownictwem, ale „samą prawdą” (300e1). Dlatego jeśli ktoś o autentycznej wiedzy rządzi sam, jest prawdziwym królem, a miasto ma jedyną prawdziwą πολιτεία (*politeia*)(301b5-8). Jednak zwykły król będzie posiadał w najlepszym razie prawdziwą δόξα (*doksa*) (301b2). Co więcej, „ludzie zaczynają się skarżyć na tego władcę i wątpią, czy ktokolwiek kiedykolwiek będzie w stanie rządzić cnotliwie i mądrze, tak by wszystkim zapewnić sprawiedliwość i poszanowanie rzeczy zbożnych (ὄσια - *hosia*)” (301c-d). Obawiają się w istocie, że władca posiadający nieograniczoną władzę będzie nadużywał i wykorzystywał swoich poddanych jak tyran:

Chociaż gdyby się znalazł ktoś taki, jakiego opisujemy, zostałyby przyjęty z entuzjazmem i rządziłby szczęśliwie jedynym słusznym ustrojem. (...) Teraz jednak, skoro jak mówimy, królowie nie rodzą się w miastach jak królowe pszczół w ulu, od razu więksi cieleśnie i duchowo, trzeba się schodzić i spisywać prawa, idąc śladami ustroju najprawdziwszego (301e4-e4).

Przyjmuję, że wprowadzone tu rozróżnienie między upragnionym ustrojem a tym, co „teraz jednak” (νῦν δέ - *nyn de*), oznacza, że w świecie ludzi, jaki znamy, nie istnieje prawdziwa πολιτεία (*politeia*), ale musimy zadowolić się naśladownictwami, z których jedne są gorsze, inne lepsze, a lepsze zawsze będą zawierały rządy prawa. Dlatego też uznanie zasady praworządności stanowi konieczny warunek ustroju drugiego z najlepszych.

Odkąd boski pasterz zniknął nam z oczu po wprowadzeniu mitu, dążyliśmy do zdefiniowania ludzkiego władcy, odróżniając go za pomocą kolejnych podziałów od szeregu rywali i pretendentów, by ostatecznie wyodrębnić i zdefiniować prawdziwego polityka. Pretendenci z ostatniej grupy, przedstawieni jako tłum centaurów i satyrów, okazali się dominującymi postaciami w sześciu faktycznie istniejących ustrojach. Jedyne prawdziwe ustroje, a więc i jedyny prawdziwy polityk i król, to przypadek siódmy: miasto rządzone autentyczną wiedzą. Jeśli jednak odrzucimy sześć zwykłych systemów politycznych wraz z ich przywódcami, prawdziwy polityk znika z historycznego świata polis, zaludnianego wyłącznie przez jego imitacje. Ostatecznie okazuje się bowiem, że prawdziwy polityk nie jest z tego świata. Siódmy ustrój „stoi ponad wszystkimi innymi ustrojami jak bóg nad ludźmi” (303b4). Jest to, jak się wydaje, ostatecznie zagadnienie Polityka, którego echa pojawią się w Polityce Arystotelesa: król z natury, którego doskonałość jest nieporównywalna z doskonałością kogokolwiek innego, jest „niczym bóg wśród ludzi” (Arystoteles, Polityka 1284a10).

Tłum. M. Szczurowski

[1] Później pojawia się jeszcze jedna grupa potencjalnych rywali: nauczyciele, generałowie, mówcy i sędziowie, o których będzie mowa w 303d-305d. Jednak te role okazują się nie tyle konkurencją dla prawdziwego męża stanu, ile podlegającymi mu funkcjami.

[2] Nie pojawia się tu żadna wzmianka o ideach. Jak widzieliśmy, Sofista-Polityk zasadniczo unika metafizyki transcendentalnej. Mimo to w jednym miejscu dialog odnosi się do bezcielesnych, boskich istot, które nie są dostępne dla zmysłów (285e4-286a7).

[3] Autor Praw jako posiadający specjalistyczne kompetencje prawodawcy, por. The Cambridge History..., red. C.J. Rowe i M. Schofield, dz. cyt., s. 257.

Wesprzyj pierwsze polskie wydanie dzieła Charlesa H. Kahna *Platon i dialog postsokratyczny*.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury.

Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego.