

Dariusz Karłowicz

Traktat o trutniach

Upadek

Profesor Jerzy Wojtczak zwrócił kiedyś uwagę na fakt, że trzy wielkie dzieła filozofii politycznej, które pozostawiła nam starożytność – a więc *Państwo* Platona, *Republika* Cyncerona i *Państwo Boże* św. Augustyna – powstawały w obliczu klęski albo przynajmniej poważnego kryzysu państw rzeczywistych¹. Zmierzch imperialnej pozycji Aten, dramatyczny koniec Republiki, oblężona przez Wandalów Kartagina – stanowiły tło, na którym kwestie porządku politycznego pojawiały się jako problemy wcale nie hipotetyczne. Można zgodzić się, że Ateny nie upadły nisko, spadły jednak z wysokiego konia². Rosnąca potęga Aten, którą Tuki-

dydes uważał za najistotniejszy powód wojen peloponeskich – z ich końcem należała już do przeszłości³. Jeśli, jak powiada Leo Strauss, filozofia rodzi się z odkrycia nietożsamości między tym, co normalne i odziedziczone, a tym, co naturalne i dobre, to takie pęknięcie najłatwiej zauważyć wtedy, gdy ginie świat, którego fundamenty nie budziły dotąd poważnych obaw. Być może również dlatego, obok projektu najlepszego ustroju, starożytni filozofowie tak wiele uwagi poświęcali sprawie przyczyn rozpadu i powiązanej z nią kwestii koniecznych warunków istnienia wspólnoty politycznej, innymi słowy – poszukiwaniu filo-

1. Uwagę profesora zapamiętałem z seminarium platońskiego, które prowadził w drugiej połowie lat 80. ub. wieku w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.
2. O imperialnym etosie Aten w V wieku czytaj: J.W. Roberts, *City of Sokrates. An Introduction to Classical Athens*, Routledge, London–New York 1984, 85–95. *Athen's great adventure ended in 404. (...) The great century of Athens was over, but city lived on and indeed remained the most important city of the Greeks. It had simply ceased to be a major political power* – pisze Christian Meier, *Athens. A Portrait of the City in Its Golden Age*, tłum. R. i R. Kimber, Metropolitan Books, Henry Holt and Company, New York 1998, s. 583–584.
3. Thuc. 1, 23.

Traktat o trutniach

Dariusz Karłowicz

zoficznych racji względnej stabilności i trwałości państwa⁴.

Tylko względnej, rzecz jasna, ponieważ, jak twierdzi dojrzały już Platon, odnosząc się do projektu najtrwalszej *politei*, jaką zdolny był zbudować w myślach: „wszystko, co powstaje, ginąć musi, więc nawet i taka budowa całego czasu nie przetrzyma, tylko się kiedyś rozpadnie” (546a)⁵.

VIII księga *Państwa*, która w znacznym stopniu poświęcona jest logice rozpadu poszczególnych ustrojów, przynosi nam intrygującą obserwację dotyczącą związku między demokracją a tyranią (562a–566d). Opisując proces degeneracji ustroju demokratycznego w tyranie, Platon zauważa, że pod pewnymi bardzo istotnymi względami rzą-

dy dyktatora nie tylko nie stanowią przeciwieństwa rządów ludu, ale mogą zostać uznane za ich bezpośrednią kontynuację⁶. W sukurs Platonowi idzie Arystoteles, pisząc w *Polityce* (V, 8, 18), że spór demokracji i tyranii jest waśnią przeciwników mających bardzo wiele wspólnego, bo: „demokracja skrajna jest właściwie tyranią” (1312b)⁷.

W opinii Platona przyczynę prowadzącą poszczególne ustroje do upadku stanowi wynaturzenie ich najważniejszego rysu – chorobliwy i nieumiarkowany rozwój ich podstawowej zasady⁸. Przekonanie, że główną cechą konstytutywną demokracji jest wolność (*eleutheria*), stanowi w starożytności myśl obiegową – akceptowaną zarówno przez krytyków, jak i zwolenników ludowładztwa⁹. „Założeniem ustroju

4. J. de Romilly, *The Rise and Fall of States According to Greek Authors*, Thomas Spencer Jerome Lectures, 11, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1991, s. 19, podkreśla słusznie, że perspektywa starożytnych nie bierze po uwagę – dodajmy ostrożnie – nie bierze na ogół – *explanations founded on political facts as such – namely economy, demography, social conditions, or the like. The reasons for the rise and fall of states, according to Greek authors, will be mainly moral and psychological*. Również nas w tej analizie interesować będą wyłącznie racje filozoficzne, a więc moralne, epistemologiczne, ontologiczne, psychologiczne czy wychowawcze.
5. *Państwo* cytuję za tłum. W. Witwickiego, Platon, *Państwo*, PWN, Warszawa 1958, tom 1, s. 413. Racje upadku idealnego państwa patrz: J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford 1981, s. 295–297.
6. Opiswane w księdze VIII następstwo ustrojów od arystokracji przez oligarchię do demokracji i tyranii nie opisuje żadnej empirycznej prawidłowości degeneracji ustrojów. Jak zauważają R.C. Cross i A.D. Woosley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, The MacMillan Press Ltd, London 1964, s. 263. Platon *having argued that justice is a kind of harmony, he wishes to exhibit the different degrees of discord which injustice can manifest. The obvious sequence to follow is to list them as they are further and further removed from the political embodiment of justice*.
7. *Pol.* 1312b, cytować będę za: Arystoteles, *Polityka*, Arystoteles, tłum. L. Piotrowicz, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001.
8. J. de Romilly, *The Rise...*, *op. cit.*, s. 17, uważa to stanowisko za wspólne dla Platona i historyków jego epoki. Oczywiście Platon rozważa tu wyłącznie wewnętrzną logikę upadku państwa, nie biorąc pod uwagę np. przyczyn zewnętrznych z agresją zewnętrzną, na co zwraca uwagę Allan Bloom, *Interpretative Essay*, [w:] *The Republic of Plato*, tłum. i posłowie A. Bloom, Basic Books 1999, s. 418.
9. O ile można w ogóle z pewnością mówić cokolwiek o jej zwolennikach. Jak bowiem zauważył A.H.M. Jones, (*Athenian Democracy*, Blackwell and Mott, Oxford 1957, s. 41) teorię ateńskiej demokracji znamy wyłącznie z opisów jej wrogów. Tylko dzieła mówców, historyków i teatr pozwalają rekonstruować argumenty pozytywne używane w jej obronie. W kwestii interpretacji greckiej *eleutheria* idę za Hansenem, który wyróżnia trzy znaczenia tego pojęcia: obok znaczenia zakorzenionego w opozycji wolny–niewolnik i tym, które wyraża ideę autonomii państwa, Hansen mówi o ustrojowym pojęciu *eleutheria*, która była „powiązana zarówno z politycznym uczestnictwem w sferze publicznej, jak i wolnością osobistą w sferze prywatnej”. Była ona różna od rozróżnienia wolny–niewolnik po pierwsze dlatego, że był to ideał ustrojowy charakterystyczny tylko dla demokracji, po drugie odnosił się również do metojków, a czasami nawet do niewolników (którzy prywatnie – tj. nie na zgromadzeniach – cieszyli się wolnością słowa). M.H. Hansen, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa. Struktura, zasady i ideologia*, tłum. R. Kulesza, DiG, Warszawa 1999, s. 87–88.

demokratycznego – powie Arystoteles w *Polityce* – jest wolność. Tak się też pospolicie mówi, że jedynie w tej formie (ustroju – D.K.) zażywają obywatele wolności i to właśnie – powiadają – ma na celu demokracja¹⁰. Opisując charakter obywateli ustroju demokratycznego Platon napisze: „naprzód, to są ludzie wolni; pełno jest wolności (*eleutheria*) w państwie i wolności słowa (*parrhesia*). Wolno w nim każdemu robić, co mu się podoba (...). A gdzie wolno tam rzecz jasna, każdy sobie własne życie może tak urządzić, jak to każdemu odpowiada” (557b). Żaden inny typ ustroju, a więc ani rządy jednostki (monarchia i tyrania), ani rządy mniejszości (arystokracja i oligarchia) nie mogą uważać wolności za założenie czy cel politycznego porządku¹¹. Powszechność tego przekonania potwierdza umieszczona w II księdze *Wojen Peloponeskich* sławna mowa Peryklesa wygłoszona nad grobami poległych bohaterów. Kiedy zgromadzonym obywatelom i cudzoziemcom Perykles pragnie przypomnieć, jakie formy ustrojowe i cechy charakteru ateńczyków doprowadziły do potęgi ich miasto – wolność staje się jednym z głównych tematów.

„Nazywa się ten ustrój demokracją ponieważ opiera się na większości obywateli, a nie na mniejszości. W sporach prywatnych każdy obywatel jest równy w obliczu prawa; jeśli zaś chodzi o znaczenie, to jednostkę ceni się nie ze względu na jej przynależność do pewnej grupy, lecz ze względu na talent osobisty, jakim się wyróżnia. (...) W naszym życiu państwowym kierujemy się zasadą wolności. W życiu prywatnym nie wglądamy z podejrzliwą ciekawością w zachowanie się naszych współobywateli, nie odnosimy się z niechęcią do sąsiada, jeśli się zajmuje tym, co mu sprawia przyjemność, i nie rzucamy w jego stronę owych podejrzliwych spojrzeń, które wprawdzie nie wyrządzają szkody, ale ranią. Kierując się wyrozumiałością w życiu prywatnym, szanujemy prawa w życiu publicznym; jesteśmy posłuszni każdoczesnej władzy i prawom, zwłaszcza tym niepisanim, które bronią pokrzywdzonych i których przekroczenie przynosi powszechną hańbę¹².”

Fakt, że poszanowanie dla wolności prywatnej Perykles stawia na jednej szali z równością i szacunkiem wobec prawa, dobrze ilustruje

10. *Pol.* 1317b; gdzie indziej pisze „cechą znamioną arystokracji jest cnota, oligarchii bogactwo, a demokracji wolność” (1294a).
11. Co oczywiście nie znaczy, że zdaniem Platona czy Arystotelesa wolność może być nieobecna w sprawiedliwie funkcjonującym ustroju jednowładczym – o czym piszę dalej. Tradycyjny podział ustrojów ze względu na liczbę sprawujących władzę znajdujemy po raz pierwszy u Pindara, w poświęconej Hieronowi z Syrakuz *Odzie Pytyjskiej drugiej* (4, 2) gdzie wspomina o trzech ustrojach: samowładczym, tym w „w którym lud rządzi burzliwy” i tym „nad którym czuwają mędrcy”, cyt. za Pindar, *Ody zwycięskie. Olimpijskie, Pytyjskie, Nemejskie, Istmijskie*, tłum. M. Brożek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987. Podział oparty na podstawie liczby sprawujących władzę znajdujemy u Herodota w tzw. debacie ustrojowej (Hdt. 380–82). Rozbudowany o warianty znieprawione (tyranię, oligarchię i ochlokrację, czyli rządy motłochu) powraca w różnych odmianach: u Platona w *Polityku* (*Pl.* 291c–292a), w *Memorabiliach* Ksenofonta (*Mem.* 4, 6, 12) i w III księdze *Polityki* Arystotelesa (*Pol.* 1279a22–b10).
12. Thuc. 2, 37, cytuję za tłum. K. Kumanieckiego, *Wojna Peloponeska*, Czytelnik, Warszawa 1988, s. 107. Wolność obok ludowładztwa, równości (*isonomia*) i szacunku wobec prawa wymieniane są jako zasadnicze cechy demokracji. Z mową Peryklesa współgra wypowiedź Nikiasza, który mówi o Atenach jako kraju „największych swobód, gdzie każdy był panem swojej woli” (7, 69, 2, tłum. cyt., s. 443). Tak w pochwałę demokracji wygłoszonej przez Otanesa u Herodota, gdzie suwerenność od woli władcy pojawia się obok równości, *Hdt.* 3, 83, 2–3. Czytając mowę Peryklesa warto pamiętać, że wychodzi z ust człowieka, o którym Tukidydes pisał, że „z łatwością trzymał lud w ryzach i nie lud nim kierował, ale on ludem”. Chociaż więc – jak zaznacza Tukidydes – Perykles zdobywał sobie znaczenie jedynie uczciwymi środkami, nie niżając się nawet do pochlebstwa, to w czasach jego potęgi „z imienia była demokracja, w rzeczywistości były to rządy pierwszego obywatela” (2, 65).

Traktat o trutniach

Dariusz Karłowicz

wagę przywiązywaną do tego pryncypium, które, co trzeba dodać, doczekało się w Atenach rzeczywistej deifikacji – czczone w ramach kultu Zeusa Eleutherosa. W wyobraźni Ateńczyków wolność i potęga ich miasta splatają się w jedno.

„Pokazuje się nie na jednym tylko przykładzie – pisze Herodot w V księdze *Dziejów* – że swoboda obywatelska jest znakomitą rzeczą. Bo ateńczycy, dopóki żyli pod tyranami, nie górowali w wojnie nad żadnym z okolicznych ludów, a uwolnieni od tyranów, stali się bezsprzecznie pierwszymi. Dowodzi to, że uciskani rządami rozmyślnie byli opieszali, gdyż pracowali dla pana; lecz skoro stali się wolnymi, każdy pragnął dla siebie samego pracować”¹³.

O świadomości ustrojowej wagi tych kategorii najlepiej świadczyć może fakt, że *Eleutheria* i *Parrhesia* (wolność słowa), na równi z *Demokratia*, to okręty flagowe ateńskiej *polis* nie tylko w sensie przenośnym, ale imiona, które nosiły cumujące w Pireusie triery ateńskiej floty¹⁴. Rzecz nie podlega wątpliwości – demokracja jak pisze Platon w *Prawach* – kocha się w wolności. Problem w tym, że – wbrew opinii Peryklesa – ma skłonność, by kochać się w niej: „wyłącznie i nazbyt mocno (*meiksonos he edei monon*)” (693e)¹⁵.

Patrząc z perspektywy *Państwa* Peryklesowy obraz demokracji abstrahuje od trudnej kwestii jej wewnętrznej dynamiki. Tymczasem podstawowym problemem dla stabilności ustroju stanowi napięcie między pragnie-

niem wolności a wymogami sprawiedliwego funkcjonowania wspólnoty politycznej – między wolnością a sprawiedliwością, mówiąc w skrócie. Brawurowy fragment VIII księgi *Państwa* ukazuje logikę samozagłady demokracji – drogę którą prowadzić może od apoteozy wolności wprost do brutalnej tyranii. Rzecz w tym, że wolność – jak mówi Platon – nie jest dobrem, które wszyscy mogą mieć do syta (562b). Niestety, „nienasycona żądza tego dobra i zaniedbanie dóbr innych przekształca ten ustrój i przygotowuje potrzebę dyktatury” (562c). Główne problemy pojawiają się w trzech obszarach: pierwszy, to kwestia zgody na określone reguły dystrybucji tego dobra, drugi – to problem egzekutywy, która będzie nad nią czuwać i wreszcie, nie na końcu sprawa klimatu samoograniczenia, wyrażającego się w gotowości do zaakceptowania wymogów wspólnoty – zwłaszcza wymogów różnych form władzy (od rodzicielskiej po państwową). Kryzys rozpoczyna się właśnie w tym trzecim obszarze – gdy demokracja, pod wodzą – jak pisze filozof – złych podczaszych swoje pragnienie wolności zaspokaja upijając się „wolnością nierozcieńczoną” (562d). Uruchomiona zostaje spirala stopniowej absolutyzacji wolności. Rozbudzona nadmiernie żądza wolności niszczy wewnętrzną stabilność demokracji. Szacunek do sprawiedliwości i „dóbr innych” znika, a pierwiastek anarchii odciska się zarówno na życiu publicznym, jak i prywatnym. Platon plastycznie odmalowuje przejawy ducha równości, który niweluje wszelkie formy hierarchii w domu i w państwie.

13. Hdt. 5, 78, cyt. za tłum. S. Hamera, Herodot, *Dzieje*, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 316–317.

14. M.H. Hansen, *Demokracja...*, *op. cit.*, s. 95.

15. W. Witwicki tłumaczy „... ukochało bardziej niż potrzeba” [w:] Platon, *Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg Praw*, PWN, Warszawa 1958. Komentatorzy *Państwa* podkreślają, że nie jest jasne, kiedy platońskie analizy odnoszą się do demokracji ateńskiej, a kiedy do demokracji w ogóle. To jeden z powodów, dla których Annas nazywa wywód księgi VIII *both confusing and confused (An Introduction...*, *op. cit.*, s. 294–295). Nie wydaje się, żeby problem ten zaciemniał poniższy wywód. Wystarczy przyjąć, że platońska krytyka demokracji nie dotyczy każdej demokracji, a jedynie jej patologicznej wersji. Pytanie, czy Platon za taką demokrację uważa demokrację ateńską, nie jest tu istotne.

Pijana demokracja „rządzących jeżeli nie będą bardzo łagodni i nie będą mu dawali dużo wolności, karami ściga zarzucając im, że to lotry i oligarchowie. (...) Tych, którzy rządu słuchają, depce jako dobrowolnych niewolników i zupełnie zera, a tylko tych rządzących, którzy pozwalają sobą rządzić sami, prywatnie i publicznie chwali i czcią otacza” (562d). W życiu prywatnym zanikają różnice wynikające z doświadczenia, wiedzy, wieku, społecznych ról i zasług. Rodzice tracą władzę nad dziećmi, załęknieni nauczyciele pochlebiają uczniom, ba! nawet zwierzęta wydają się wyrwać spod rygoru praw i naturalnej hierarchii (562e–563d). Prawo traci powagę, a jego egzekucja staje pod znakiem zapytania (557e). Nawet skazani na śmierć albo wygnanie spacerują po mieście jak bohaterowie, którzy wrócili spod Troi (558a). Niechęć wobec wszelkich form podległości powoduje – inaczej niż w obrazie Tukidydesa – że stały kryzys władzy i nieposłuszeństwo wobec praw pisanych i niepisanych staje się zasadniczym rysem demokratycznej rzeczywistości. „Dusza obywateli robi się tak delikatna i wrażliwa, że choćby im ktoś tylko odrobinę przymusu próbował narzucić, gniewają się i nie znoszą” (563d).

Paradoksalnie realizacja głównego pragnienia demokracji okazuje się jej kresem. Wyzwolenie wolności, przekroczenie granic które stawia sprawiedliwość, odrzucenie dbających o jej reglamentację rządów i ograniczających je praw oddaje wolność w ręce tyрана. Kto unika nawet dymu zależności, wpada w ogień despotyzmu i niewolnictwa (569c). Nadmiar wolności obraca się w swoje przeciwieństwo.

„Nadmierna wolność – pisze Platon – zdaje się, że w nic innego się nie przemienia, tylko w nadmierną niewolę – i dla człowieka prywatnego, i dla państwa. (...) Więc to naturalne, że nie z innego ustroju powstaje dyktatura, tylko z demokracji; z wolności bez granic – niewola najzupełniejsza i najdziksza” (564a). W istocie bowiem tyran okazuje się osobą, która najpełniej (i najsukuteczniej) realizuje projekt wolności pełnej i nieskrępowanej – wolności wyzwolonej już z pęt sprawiedliwości. Skoro wolności nie można mieć do syta, to „nienasycona żądza” wolności prowadzi do pokusy zmiany reguł reglamentacji tego dobra. Słabe państwo łatwo pada łupem silnego człowieka, który, wykorzystując obsesyjną podejrzliwość wobec władzy, odbierze ludowi wolność. Zaufanie i władzę tyrańską zdobywa jako zgorzały wróg tyranii, namiętny obrońca ludu i zagrożonej demokracji, przeciwnik bogaczy, strażnik potencjalnych oligarchów i oczywiście rzecznik wolności. Kiedy czyta się opis Platona, trudno wątpić, że sięgał do historycznej pamięci swojego miasta, która obawy związane z tyranią łączyła ze wspomnieniem przewrotu Pizystrata. „Potem ci, którzy już tak wysoko zaszli – pisze Platon o momencie kiedy przywódca ludowy sięga po władzę dyktatorską – wyszukują sobie ten dobrze znany postulat dyktatorski; domagają się od ludu jakiejś straży przybocznej, aby życie orędownika ludu nie było narażone” (566b)¹⁶. Tak wygląda technologia przewrotu, który w świetle *Państwa* okazuje się paradoksalnie radykalizacją demokracji – a więc ewolucją, a nie rewolucją. Tyrania – twierdzi Platon – to ustrój, który wyrasta z samego pnia demokracji, to choroba tkwiąca w samej jej istocie,

16. Por. co pisze Arystoteles o zamachu stanu z 561 roku, który położył kres stworzonemu przez Solona ustrojowi mieszanemu – zamachowi, który silnie odcisnął się w wyobraźni Aten. „Pizystrat tedy, który uchodził za bardzo oddanego sprawom ludu, a zarazem wstawił się wielce w wojnie przeciwko Megarze, zranił się sam i namówił lud, ażeby mu dano straż osobistą, udając, że rany te zadali mu przeciwnicy [stronnictwa]. Odpowiedni wniosek postawił Ariston. Wziąwszy więc oddział tzw. pałkarzy wystąpił z nim przeciwko ludowi i opanował Akropol”, *Ath. pol.* 14, 1, cyt. za tłum. L. Piotrowicza [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001.

Traktat o trutniach

Dariusz Karłowicz

konsekwencja tego, co w niej najistotniejsze. Żądza nieograniczonej władzy to inna strona żądzy nieograniczonej wolności. Zawłaszczając wolność cudzą tyran okazuje się wciele niem miłości „wyłącznej i nazbyt mocnej”. Winny jest przerost – brak miary, który wydaje się ściśle związany z aktywnością wychowawczą i polityczną tajemniczych agentów rozkładu, których Platon nazywa trutniami. Ale o nich dopiero za chwilę.

Wolność i prawo

Platon nie wyklucza możliwości istnienia innej – bliższej wizji Peryklesa – demokracji praworządnej, choć – jak można sądzić – niezbyt wiele jej rysów odnajduje we współczesnych sobie Atenach. Taką pełną umiaru demokracją, w której panowały prawa, a nie „wolność zbyt rozzuchwalona” – demokrację utożsamioną z dawnym ustrojem Aten (*patrios politeia*) wspomina z nostalgią jeden z protagonistów platońskich *Praw* (700a–701c)¹⁷, mądry gość z Aten. Również w *Polityku* (302d–e) Platon stwierdza możliwość istnienia demokracji rządzonej zgodnie z prawami. Jeśli w *Państwie*, w porządku malejącej sprawiedliwości, demokracja zasługiwała za ledwie na przedostatnie miejsce – uważana za ustrój lepszy tylko od tyranii, to w *Polityku* czeka ją szczególna

nobilitacja. Ponieważ rządy demokratyczne jako najslabsze spośród wszystkich nie są zdolne ani do wielkiego zła, ani wielkiego dobra – to praworządna demokracja jest najgorszym z szanujących prawo ustrojów, ale już zła demokracja przewyższa zarówno oligarchię, jak i tyranie „Jeśli we wszystkich panuje nierząd i swawola, to nie ma jak tylko żyć w demokracji, a jeżeli panuje porządek, to żyć w demokracji nieznośnie” (303b). Cóż, być może dałaby się obronić teza, że opis z *Państwa* jest raczej przestrogą daną demokratom niż wyrokiem na demokrację. Teza o stanowczo antydemokratycznej postawie Platona nie wydaje się dziś tak niewątpliwym dogmatem, jakim była kiedyś, co może nie jest tylko próbą ratowania Platona dla naszych rozkochanych w demokracji czasów¹⁸.

Jakkolwiek się rzeczy mają – pamiętać należy, że zdaniem filozofów problemem jest „fałszywe rozumienie pojęcia wolności” (V, 7, 22 – 1310a), a nie wolność. Celem mądrego prawodawcy – podkreśla w *Prawach* gość z Aten – jest zapewnić „żeby państwo, które organizuje, było wolne, żeby w nim panowała przyjaźń i żeby miało rozum” (701d). Nieszanujący wolności despota nie może liczyć na stabilność i powodzenie, podobnie

17. Do koncepcji „ustroju przodków” odwoływali się w Atenach zarówno demokraci, jak i oligarchowie. Patrz: M. Oswald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law, Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1986, s. 370 i 415; M.H. Hansen, *Demokracja...*, *op. cit.*, s. 172.

18. O zaszyfrowanej w *Państwie* życzliwości do demokracji pisze D. Roochnik, *Beautiful City. The Dialectical Character of Plato's Republic*, Cornell University Press, Ithaca and London 2003 (zwłaszcza s. 78–93). Gregory Vlastos stwierdza, że gwałtowna niechęć Platona wobec demokracji z biegiem lat wygasa (G. Vlastos, red., *Plato I*, Garden City, New York, s. IX za: R. Legutko, *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1990, s. 150). Warto jednak zauważyć, że kiedy Vlastos broni tezy o życzliwym usposobieniu Sokratesa wobec demokracji kontrastuje jego postawę z elitaryzmem obecnym w *Państwie* (G. Vlastos, *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 18). Ciekawe, że broniąc Sokratesa przed zarzutem nienawiści do demосу i podejrzeniu o skłonności oligarchiczne (np. w *The Historical Socrates and Athenian Democracy*, [w:] G. Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 87–108) kanadyjski uczyony nie bierze pod uwagę, że młody Platon mógł w jakimś stopniu podzielać opinie mistrza. Stanowisko przeciwne zajmuje R. Legutko, *Krytyka...*, *op. cit.*, który dowodzi, że konflikt Platona z demokracją jest konfliktem fundamentalnym – dotyczy bowiem kwestii prawdy (s. 49), co – jak podkreśla krakowski filozof – nie musi wcale oznaczać braku sympatii, lojalności czy patriotycznych uczuć wobec rodzinnych Aten (s. 51).

jak nie może na nie liczyć nieszanująca prawa demokracja (701e)¹⁹. W obu wypadkach bowiem znika zasadnicza cecha dobrych ustrojów, jaką jest szacunek wobec wspólnego pożytku obywateli. W istocie zwyrodnienie każdego ustroju daje się opisać jako partykularyzacja dobra wspólnego. Dlatego tyrania „jest jedynowładztwem dla korzyści panującej jednostki, oligarchia dla korzyści bogaczy, a demokracja dla korzyści ubogich; żadna z nich jednak nie ma na względzie dobra ogółu” pisze w *Polityce* Arystoteles (1279b – III, 5, 4). Partykularyzacja dobra wspólnego dotyczy różnych dóbr, w tym również wolności, która jest konieczna w każdym ustroju. „Okazuje się zatem, że te ustroje, które mają na celu dobro ogólne, są według zasady bezwzględnej sprawiedliwości właściwe, te zaś które mają na celu jedynie dobro rządzących, są błędne i przedstawiają wszystkie zwyrodnienia właściwych; są bowiem despotyczne, a przecież państwo – przypomina Stagiryta – *jest społecznością ludzi wolnych*” (1279a – III, 4, 7)²⁰. Grzechem pierworodnym opisanej w *Państwie* demokracji wydaje się właśnie jej partykularyzm i, co za tym idzie, despotyzm sprawującego władzę

ludu. Ustrój, który zostaje wprowadzony po przewrocie ubogich i w ich wyłącznym interesie (556b–557a) dokonując zawłaszczenia dobra wspólnego, zsuwa się, po równi pochyłej kolejnych faz partykularyzacji, której logiczny kres stanowi tyrania – zawłaszczenie wszystkiego przez jednostkę.

Dlatego prawo mające na oku dobro ogółu nie tylko nie jest przeciwne wolności, ale daje wolność. Szczególnie w demokracji, gdzie prawo udziela każdemu równą możliwość obrony przed niesprawiedliwością i możliwość wpływania na rządy, lęk przed niewolą prawa jest absurdem. „Nie należy bowiem uważać tego za niewolę, lecz za wyzwolenie z niewoli, jeżeli się żyje wedle ustroju” (1310a – V, 7, 22) – powiada Arystoteles. Wszak to właśnie sprawiedliwe prawa tworzą i gwarantują wolność polityczną jednostki. Taki związek wolności i prawa potwierdziło doświadczenie reform Solona i Kleistenesa, które ograniczały możliwość stosowania przemocy wobec jednostki ze strony środowisk oligarchicznych, tyranów czy choćby ludzi zamożnych. To właśnie instytucja obowiązujących wszystkich bez wyjątku

19. Platoński komentarz (701e) wyklucza moim zdaniem przypuszczenie, że idzie tu tylko o autonomię państwa. Oczywiście nie jest to również ten sposób rozumienia wolności, które kultywowała demokracja, a które, za Hansenem, nazwaliśmy „wolnością ustrojową” (polegające na połączeniu uczestnictwa w sferze publicznej i nieograniczoną wolnością osobistą), które filozofowie traktowali krytycznie. Inna sprawa, to kwestia czy obecne tu rozumienie wolności wynikające z antynomii wolny– niewolnik (701d) nie zakłada zarówno pewnych form politycznej partycypacji, jak i pewnego zakresu wolności osobistej. Gdyby było inaczej, jaki sens miałoby założenie, że mówiąc o wolności w demokracji i jedynowładztwie, mówimy o różnicy stopnia, a nie rodzaju. Bez założenia, że wolność w mądrym ustroju jedynowładczym i wolność w roztropnej demokracji jest tym samym zjawiskiem, które różni tylko stopień szacunku do prawa – cały fragment (od 693e nn.) robi się bezsensowny. Oczywiście inaczej ma się rzecz w *Państwie*, gdzie wolność w postaci, jakiej występuje w ustroju doskonałym (por. 547c), nie tylko nie wydaje się mieć nic wspólnego ze swawolą zdegenerowanej demokracji, ale nie ma też wiele wspólnego z wolnością w demokracji chwalonej w *Prawach* (700a).

20. Ten sławny fragment konstytuuje Arystotelesowski podział ustrojów dobrych i złych na podstawie kryterium intencji rządzących, dotyczących celu państwa. Wydaje się jednak, że uwaga, iż „państwo jest wspólnotą ludzi wolnych” odnosi się do podziału na ustroje dobre i złe według innego kryterium, a mianowicie dobrowolności podlegania władzy, innymi słowy zgody rządzonych na określony zakres kompetencji władzy. Pokazuje to, że warunkiem koniecznym dobrego ustroju – nawet w wypadku jedynowładztwa – jest polityczna suwerenność członków wspólnoty politycznej. Por. *Pol* 1313a oraz R. Robinson, komentarz [w:] Aristotle, *Politics, Books III and IV*, tłum. R. Robinson, Clarendon Press, Oxford 1995, s. 21–22. Związek wolności i dobra wspólnego jest tu postawiony z niezwykłą mocą.

Traktat o trutniach

Dariusz Karłowicz

abstrakcyjnych praw uczyniła atenczyków suwerennymi podmiotami polityki, „niezależnymi od arbitralnej woli innych jednostek czy grup”²¹. Jak pisał lord Acton: „rządy oparte na powszechnej zgodzie zastąpiły rządy przemocy, a piramida, do tej pory stojąca na czubku, została położona na podstawie”²². Również z tej perspektywy na proces degeneracji demokracji można spojrzeć jak na odchodzenie od tego, co wspólne w stronę tego, co partycularne. Ucieczka od abstrakcyjnego prawa musi być ucieczką od politycznej podmiotowości w stronę arbitralności, niewoli i przemocy ze strony oligarchów i tyranów. Piramida na powrót staje na czubku. Prawo jest gałęzią, na której siedzi wolność, a kto ją osłabia musi się liczyć z upadkiem – co szczególnie dramatyczne, upadkiem nie tylko politycznym, ale – by tak rzecz – antropologicznym.

Żeby dobrze zrozumieć, w którą stronę kieruje się wektor degeneracji ustrojów, trzeba pamiętać, że w tradycji, z której wywodzi się i którą reprezentują Platon i Arystoteles, ucieczka od prawa i od sprawiedliwości jest ucieczką ze świata ludzi – zanegowaniem ludzkiej natury, która jest istotnie polityczna. „Wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie” (1253a29) pisze w *Polityce* Arystoteles (por. EN IX, 9 1169b17–19). Człowiek jest zwierzęciem politycznym (*politikon dzoon*) – co z jednej strony znaczy po prostu, że nie jest samowystarczalny (*Państwo* 369b), a z drugiej, że właściwą człowiekowi dosko-

nałość, najwyższe dobro, a więc i szczęście człowiek może osiągnąć tylko we właściwie zorganizowanej wspólnocie²³. Jednostka, widziana w oderwaniu od wspólnoty, tak jak nauczyliśmy się ją pojmować za sprawą chrześcijaństwa, nie istnieje – a w każdym razie nie istnieje jako człowiek. „Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalny, bynajmniej nie jest członkiem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem” (1253a – I, 1, 12). Każdą wspólnotę ludzką, choćby najbardziej prymitywną, cechować musi jakieś kwantum sprawiedliwości. Pewna jej doza potrzebna jest nawet bandzie zbójców, „bo nie powstrzymałby ręki jeden na drugiego – powiada Platon – gdyby całkowicie i ze szczętem byli niesprawiedliwi”. Dlatego nawet najwięksi zbrodniarze, jeśli działają w grupie, to tylko półniegodziwcy – „niegodziwcy zupełni i niesprawiedliwi doskonale są też doskonale niezdolni do działania” (352c–d). Czy zatem ten, kto dokonuje zamachu na wspólnotę, sprawiedliwość, prawo, nie dokonuje zamachu na człowieczeństwo? Czy redukcja tego, co stanowi ludzką różnicę gatunkową – nie prowadzi człowieka do zezwierzęczenia? W *Pracach i dniach* Hezjod kładzie nacisk właśnie na związek prawa i człowieczeństwa z jednej, oraz braku praw i przemocy rządzącej światem zwierząt z drugiej strony: „Ty, Persesie, to wszystko rozważ dokładnie w swym sercu, sprawiedliwości słuchaj, a o przemocy zapomnij!

21. Patrz: R. Legutko, *Krytyka...*, *op. cit.*, s. 19. Każdy, kto czytał znakomitą książkę profesora Legutki, bez trudu zauważy, jak wiele zawdzięcza jej ustaleniom, obserwacjom a nawet wyborowi analizowanych tekstów – również tam, gdzie nie informuję o tym w przypisach. O ewolucji rozumienia prawa M. Oswald, *From Popular...*, *op. cit. passim*, a zwłaszcza s. 84–336; M.H. Hansen, *Demokracja...*, *op. cit.*, s. 171–185; R. Legutko, *Krytyka...*, *op. cit.*, s. 18–19.

22. Lord Acton, *Essays in the Liberal Interpretation of History*, Chicago and London 1967, s. 248–249, cyt. za R. Legutko, *Krytyka...*, *op. cit.*, s. 38.

23. *Plato and Aristotle may differ; but for both there is one end – the end is a moral perfection which can only be attained in the polis – and that end is the measure of all things* pisze Ernest Barker we wstępie do *The Politics of Aristotle*, tłum. E. Barker, Oxford University Press, Oxford 1946, s. L; por. C.D.C. Reeve we wstępie do Aristotle, *Politics*, tłum. C.D.C. Reeve, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 1998, s. CLVIII–LXV.

Takie to bowiem prawa nadał dla ludzi
Kronida.
Ryby, a także zwierzęta, jak również ptaki
skrzydlate
pożerają się wzajem, bo nie ma pośród nich
prawa²⁴.

Prawo buduje wspólnotę ludzką – jest składową tego, co istotnie ludzkie. Zwierzęta nie mają prawa – zwierzę jest zwierzęciem niepolitycznym (*ouk politikon dzoon*). Dlatego próba wyobrażenia sobie istot żyjących poza prawem skutkuje obrazem monstrum. Kiedy Homero- wy Odyseusz przybija do wyspy „nie znających prawa Kiklopów”, spotyka istoty niepolityczne, potwornych nie ludzi. „Nie masz u nich zgromadzeń ani do narad, ani do sądów, mieszkają na szczytach gór wysokich, w głębokich jaskiniach, każdy stanowi prawo dla swych dzieci i żon i nawzajem się o siebie nie troszczą” (*Odyseja* X, 116–119)²⁵. Kiklop jest potworem – u którego anomia i samotność są dwiema stronami tego samego zjawiska „z nikim się nie stykał, zamknięty w swoim bezprawiu, był to zdumiewający potwór: niepodobny do człowieka, co chlebem się żywi²⁶. W portrecie nie może zabraknąć żadnej potworności: anomie, anarchię, niezdolność do życia wspólnego, brak bojaźni bożej, okrucieństwo i kanibalizm, dopełnia niezdolność do prostych nawet prac rolniczych, budowy okrętów czy wreszcie głupota i brak szczątkowej choćby oglądy. Kto – pisze Arystoteles w *Polityce* – „z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą, jak ten,

którego piętnuje Homer (*Iliada* IX, 63 nn.), człowiek bez rodu, bez prawa, bez [własnego] ogniska” (1253a – I, 1, 9)²⁷. Prawo uwalnia nas od tyranów, czyni ludźmi, daje wolność.

Trutnie i telos

Powróćmy do księgi VIII *Państwa*. Zanim jeszcze wolność stanie się łupem jednostki, mamy do czynienia ze stanem pośrednim między demokracją a tyranją. Trudno zresztą wskazać jednoznaczny moment tej metamorfozy. Lud faktycznie traci rządy na długo zanim obejmie je dyktator i to nie na rzecz tyрана, ale dzierżących władzę przywódców, którzy zręcznie manipulują ludem, naiwnie przekonany o swej suwerenności. Z tej grupy wyrośnie tyran, którego intronizacja następuje stopniowo kończąc raczej okres anarchii niż odbierając ludowi władzę. Głównymi bohaterami tego niestabilnego okresu brutalnych rozgrywek wewnętrznych, będącego czymś między bezrządem, a nie uformowaną, skłóconą wewnątrz oligarchią, są trutnie – jak można mniemać główni sprawcy rozkładu demokracji.

„Istnieje kilka gatunków pszczoł – pisze w *Zoologii* Arystoteles. – Najlepszy jest mały, okrągły i cętkowany (...) czwarty składa się z trutni, które są największe, nie mają żądła i są bezczynne²⁸. Jaki jest sens platońskiej metafory? Kim jest w państwie truteń? Czy treść, którą dziś niesie ta metafora, jest taka sama jak w czasach Platona? Znaczenie przenośne jest bardzo podobne, truteń to „darmozjad pasyżny, próżniak²⁹. Jego fatalny wizerunek pogar-

24. Hes., *Op.*, 274–278, cyt. za tłum. J. Łanowskiego, [w:] Hezjod, *Narodziny bogów (Tehogonia), Prace i dni, Tarcza*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.

25. Homer, *Odyseja*, tłum. J. Parandowski, Czytelnik, Warszawa 1981, s. 141–142.

26. Tamże, s. 143.

27. T.J. Saunders, [w:] Aristotle, *Politics, Books I and II*, tłum. I kom. T.J. Saunders, Clarendon Press, Oxford 1995, s. 69, sugeruje, że za przyczynę takiego stanu odosobnienia Arystoteles mógł uważać jakiś defekt psychologiczny.

28. Arist., HA 553b – V, 22, cyt. za tłum. P. Siwka: Arystoteles, *Zoologia*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 3, PWN, Warszawa 1992.

29. Za *Słownikiem języka polskiego*, pod red. M. Szymczaka, PWN, Warszawa 1981, tom 3, s. 539.

Traktat o trutniach

Dariusz Karłowicz

sza oczywiście kontrast z pracowitymi pszczołami, którym wdzięczni grecy pełni podziwu dla objawiającej się przez nie mądrości natury przypisywali posiadanie „boskiego elementu”³⁰. Truteń to rozpieszczony wałkoń, który kocha się w nie przez siebie wypracowanym luksusie. W hezjodowej *Theogonii* na miano trutni zasługują kobiety „biedę zgubną znosić niezdolne, tylko przepychy” (593).

„Tak jak w barciach w listowiu ukrytych pszczoły żywią trutnie, współników w każdym złym przedsięwzięciu; pszczoły przez dzień cały aż do zachodu słońca co dzień się trudzą, formując plastry z białego wosku, oni zaś siedzą wewnątrz i w zwisających ulach cudzych trudów plony do własnych żołądków zbierają”³¹.

Ten „wspólnik w każdym złym przedsięwzięciu” staje się metaforą lenia, ale lenia szczególnego rodzaju – próżniaka bezkarnego. Kiedy w *Pracach i dniach* Hezjod przestrzega Persesa, przed lenistwem ilustruje je oczywiście przykładem trutniów.

„Głód bowiem zawsze i stale trapić zwykł męża nieroba; gniewni są bowiem bogowie i ludzie, kiedy beczynnie żyje, podobny do trutni bez żądeł, które – same beczynne – wysiłek pszczoł, wyzyskując zżerają”³².

Konstrukcja jednak kuleje – beczynne trutnie nie cierpią wszak głodu. Przeciwnie, opływają w dostatki („wysiłek pszczoł wyzyskując zżerają”!). Nie wydaje się również, by były przedmiotem boskiego gniewu. Gdzie zatem moral? Jak się zdaje, problem z trutniami polega właśnie na tym, że są figurą z moralitetu pozbawionego morału. Są jakby błędem natury, która właśnie w miejscu najsztudniej zorganizowanej struktury, gdzie każdy element ma swoją ogólną rację i bezpośredni cel umieszcza istotę bezcelową i niepożyteczną³³. Zachwycając się odkrywaną w ulu mądrością natury, Arystoteles dyskretnie milczy na ten temat³⁴. A rzecz jest podwójnie kłopotliwa. Bo choć w znaczeniu przenośnym, podobnie jak dzisiaj truteń to pasożyt i próżniak – to jednak ze względu na rozpowszechniony błąd starożytnej zoologii jest to darmożjad podwójny i zarazem byt spektakularnie wyłamujący się z celowego porządku świata. Jak można sądzić z arystotelesowskiego *O powstawaniu zwierząt* przekonanie, że truteń jest samcem pszczoły miodnej, należało do opinii niepopularnych i niezbyt poważnych. Arystoteles nazywa je wprost przypuszczeniem „sprzecznym z logiką” (759b). Z tej perspektywy sybarytyzm trutnia nie jest beczynnością tragicznego (jak dziś wiemy) reproductora, którego celem jest zapłodnienie jaj, z których wyklują się pszczoły robotnice³⁵. Akt prokreacji, który zapewnia przetrwanie gatunku, nadałby sens życiu poza tym beczynnego owada. Tymczasem w oczach starożytnych cudzożywność trutnia jest cudzożywnością

30. Arist. GA 761a, cyt. za tłum. P. Siwka: Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 4, PWN, Warszawa 1993.

31. Hes., *Th.* 594–599, cyt. za tłum. J. Łanowskiego, [w:] Hezjod, *Narodziny...*, *op. cit.*

32. Hes., *Op.* 302–305, cyt. za tłum. J. Łanowskiego, [w:] Hezjod, *Narodziny...*, *op. cit.*

33. Na ideał ula w kontekście politycznym powołuje się Platon w *Państwie* (520b), por. *Polit.* 301d–e; patrz też: Xen. *Oecon.* 7, 32–33. Warto przypomnieć, że Arystoteles (*HA* 488a2 nn.) zalicza pszczoły do istot politycznych – żyjących gromadnie, takich jak człowiek, osa, mrówka, które wyróżnia działanie zmierzające do wspólnego wszystkim celu.

34. Patrz: GA 760b nn.

35. Truteń rozwija się z niezapłodnionego jaja (dzieworództwo). Po kopulacji z pszczołą matką truteń ginie w wyniku wycinowania lub oderwania narządów rozrodczych.

absolutną, jego beczynność nie ma żadnego usprawiedliwienia. Truteń to pasożyt doskonały, synonim całkowitego egoisty, ktoś, kto żyje tylko dzięki cudzej pracy, dzięki imponującej organizacji ula, niczego nie dając i niczemu poza sobą nie służąc. Jeśli w ulu jak w doskonałym państwie wszystko ma sens i cel, to żywot trutnia jest z punktu widzenia ula bezsensowny! W celowościowej metafizyce, w której pytanie o *telos* jest pytaniem podstawowym, truteń stanowi metafizyczny absurd.

Trudno się dziwić, że to właśnie trutnie Platon obsadza w roli agentów rozkładu. Ich aktywność nie ogranicza się do demokracji – wszędzie jednak gdzie się pojawiają ich działania, prowadzą do destrukcji celowo zorganizowanej rzeczywistości politycznej, siejąc chaos i umniejszając zastane kwantum sprawiedliwości. Czy można mieć wątpliwości, że Platon nie podziela stanowiska tych, którzy uważają trutnia za samca pszczoły? Platoński truteń to zjawisko chorobowe – widomy ślad zepsucia rzeczywistości podksiężycowej. „Tak jak się w ulu truteń lęgnie, ta choroba ula, tak samo i taki człowiek wylął się w domu i został trutniem, chorobą państwa” (552c). Platon wprowadza istotne *novum* – jeśli skrzydlate trutnie nie mają żądeł, to wśród ich dwunogich odpowiedników część posiada żądla i to bardzo groźne (pierwszy gatunek to typ trutnia żebraka, drugi, groźnego przestępcy) (552c–e)³⁶. „Te dwa rodzaje ludzi (...) szerzą nieporządek w każdym ustroju, gdzie się tylko znajdują. Tak jak w ciele flegma i żółć. Dobry lekarz i prawodawca państwa powinien się mieć przed nimi z daleka na baczności; nie mniej niż mądry pszczelarz; przede wszystkim żeby się to nie

namnożyło, a jeżeli się już namnożą, to żeby to co prędzej wyciąć ze szczętem razem z samymi plastrami” (564b–c). Choroba ta, którą rozsądne władze „poskramiają usilnie przy pomocy gwałtu” (552e) pojawia się „przez brak oświaty i przez złe wychowanie, i zły ustrój państwowy” (552e) – a więc tam gdzie kuleje *paideia*, a prawa służą tylko ochronie interesu sprawujących władzę³⁷.

Mówiąc o trutniach, w szerokim znaczeniu Platon ma na myśli wszelkiego typu istoty cudzożywne, członków wspólnoty, którzy korzystają z wypracowanych przez kogoś dóbr, niczego do niej nie wnosząc. Mogą to być zarówno rozrzutnicy trwoniący rodzinny majątek, jak i bankruci, którzy zasilają szeregi żebraków i przestępców. W każdym wypadku istotny jest brak jakiegokolwiek wkładu do wspólnego dobra. Nawet jeśli z powodu dziedzicznego majątku truteń wydaje się członkiem grupy sprawującej władzę (przykład jest wzięty z oligarchii, gdzie obowiązuje cenzus majątkowy), to w istocie nie jest „ani panem, ani sługą państwa, tylko marnotrawcą tego, co było gotowe” (552b). Trutnie nie mają nic wspólnego z sympatycznym Guciem – bohaterem bajki o pszczołce Mai, są wśród nich „złodzieje i rzeźmieszki, i świętokradcy, i sprawcy wszelkich tego rodzaju zbrodni” (552d). O ich obliczu wiele mówi opis „trutniowych skłonności”, które Platon odkrywa w duszy typu oligarchicznego – „jedne są żebrackie, a drugie przestępcze” (554c) – znajdują upust gdy można sobie bez ryzyka pozwolić na nieuczciwość – na przykład wobec bezbronnych sierot czy gospodarując cudzym majątkiem (554c–d).

36. O „trutniach uzbrojonych w żądło” HA 624b.

37. I tak np. w oligarchii przyczyną są przede wszystkim złe prawa. Powodowani chciwością oligarchowie nie tworzą praw powstrzymujących rozpustników przed trwonieniem pieniędzy w nadziei na przejęcie ich majątków. Bankruci, którzy „żądła mają i broń” marzą o przewrocie (555c–d). Sytuację pogarsza lichwa – która pomnaża liczbę „trutniów i nędzarzy w państwie” (555e). Tak oligarchia tworzy trutnie przyspieszając przewrót biednych, którzy niebawem wprowadzą demokrację. Nie będzie to demokracja praworzędna – lecz kolejna faza upadku.

Traktat o trutniach

Dariusz Karłowicz

Trutnie w węższym znaczeniu to swego rodzaju elita – grupa ściśle związana z władzą, ciesząca się powodzeniem, wpływami i siłą. Największy mir mają wśród tyranów. Myśl tę, by ją należycie uwypuklić, Platon opatruje referencją do konkretnej znakomitości. Kiedy opisuje osamotnienie tyrana, trutnie pojawiają się jako skutek „czystek”, które tyran prowadzi z lęku przed wszelką nawet urojoną konkurencją. Powraca metafora medyczna. Idzie bowiem o „oczyszczanie wprost przeciwne niż to, które lekarze stosują do ciała. Bo oni usuwają to, co najgorsze, a zostawiają to, co najlepsze, on wprost przeciwnie” (567c). Usuwając ze swego otoczenia ludzi wartościowych, tyran szuka wiernych gwardzistów. Wtedy przychodzi czas na trutnie, które w zamian za żołąd zlatują się masami z całego świata (567d–e). By nie było wątpliwości co do tego, jak lichy jest to towarzystwo, Platon doda, że dwór tyrana trutnie tworzyć będą razem z odebranymi poddanym i wyzwolonymi niewolnikami (których wierność wydaje się władcy niewątpliwa). Choć rzecz spowita jest w aluzję, to prawie bez wątpliwości łąka trutnia przypada Eurypidesowi, z którego Platon szydzi zresztą prawie bez osłonek („Tragedia uchodzi w ogóle za coś mądrego, a Eurypides za jej gwiazdę” (568a)). Jeśli zaczepka – jak twierdzi Wilimowicz – jest aluzją do pobytu Agatona i Eurypidesa na dworze Archelaosa z Macedonii, to przypisana tragikowi fraza: „mądrzej dyktatorzy z ludźmi obcuje mądrymi” (568b) brzmi jak autoapologia zadufanego w sobie głupca – a nam daje pierwszy konkretny przykład znakomitości z rodu trutniów³⁸. Bo też ta gałąź rodu, sławni mistrzowie słowa i piewcy dyktatury, jest nie tylko pazerna i zadufana w sobie, ale rzeczywiście wyposażona w niezwykłą siłę zdolną destabilizować państwa i oddziaływać na zmiany ustro-

ju. Gdzie się pojawią – pisze Platon – wszędzie zbierają tłumy, a oni wynajmują „swoje wielkie piękne i przekonujące głosy, aby ciągnąć państwa do dyktatury i do demokracji”. Wynajmują je nie za darmo, biorąc i honoraria, i honory „największe rzecz naturalna – od dyktatorów, a na drugim miejscu od demokracji” (w lepszych ustrojach ich sława blednie, w najlepszych zasa-pana omdlewa) (568c).

Jak można się spodziewać, platońska opowieść o wpływowym trutniu nie jest ani tezą starożytności, ani prztyczkiem wobec niekochanych poetów, lecz wykładem z dziedziny moralności i polityki. Wśród wszystkich pól niszczycielskiej aktywności trutni na czoło wysuwa się ich wpływ na wychowanie i język, a poprzez nie na politykę właśnie – politykę, którą z pomocą swych wielkich, pięknych i przekonujących głosów potrafią popchnąć do demokracji i do dyktatury. To nie mało! Przyjrzyjmy się ich wpływowi na proces wychowania, czy raczej demoralizacji młodego oligarchy, proces, który ukazuje zasadnicze cechy filozofii trutnia.

Paideia trutniów burzy związek przekonań z prawdą, zaszczerpa relatywizm i hedonizm i wreszcie destrukcyjnie wpływa na wspólnotę wartości. W przypowieści o demoralizacji (i demokratyzacji zarazem) młodego oligarchy kluczową rolę odgrywa kategoria potrzeb niekoniecznych, które w duszy młodego człowieka zakorzeniają trutnie. Ma rację Julia Annas twierdząc, że argumentacja Platona jest w tym miejscu niespójna. Pomijając jednak fakt, że potrzeby konieczne miałyby reprezentować oligarchia (z jej godną pogardą chciwością), przyjąć można, że sam podział jest jednak dostatecznie klarowny³⁹. Pierwsza kategoria to

38. Za taką aluzją opowiada się Williamowicz, *Platon*, tom I, s. 119, podaje za Plato, *Republic*, księgi 6–10, tłum. P. Shorey, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge–London 2000, przypis d, s. 328–329, por. Plato, *Thg.* 125b.

39. Platonowi chodzi o kontrast między rozrzutnością a oszczędnością, a nie o chciwość oligarchów – jednak na tle tego co wcześniej mówi o wadach oligarchii, trudno teraz traktować ją jako wzór umiaru i samoograniczenia. Por. J. Annas, *An Introduction...*, *op. cit.*, s. 301.

potrzeby, bez zaspokojenia których człowiek nie może przeżyć i działać, druga to potrzeby „marnotrawne”, dające „przyjemności różnorodne i wielobarwne” (559d) – z całą pewnością niemające nic wspólnego z rozumem i panowaniem nad sobą (559c). Skoro potrzeby niekonieczne są nierozumne, czyli bezcelowe czy może uosabiać je ktoś inny niż truteń właśnie – patologia racjonalności, smakosz i szafarz darmowego miodu, ktoś pełen ognia, zdolny do wszystkiego przewodnik po krainie przyjemności różnorodnych i wielobarwnych (559d)⁴⁰. „A ten człowiek, którego w tej chwili trutniem nazywamy, czy to nie był ten, w którym pełno takich przyjemności i pożądań i rządzą nim pożądania niekonieczne” (559c).

Po inicjacji – „zakosztowaniu miodu trutniów” rozpoczyna się przemiana wewnętrzna, która o ile nie powstrzyma jej właściwa formacja duchowa i pomoc wychowawcy, kończy się całkowitym wyzwoleniem i „spuszczeniem z łańcucha pożądań niekoniecznych i niepożytecznych” (561a). Rozzuchwalonym żądom w sukurs idą „falszywe i blagierskie myśli i mniemania”, które „opanąją wysoki zamek duszy młodzieńca” (560b–c). Rdzeniem fałszywych przekonań jest odrzucenie samej możliwości uznania „myśli prawdziwej”, że „jedne przyjemności rodzą się na tle pożądań pięknych i dobrych, a drugie na tle złych, i jednym się należy oddawać i szanować je, a drugie poskramiać trzeba i ujarzmiąć” (561b–c). Przekonanie o równej wartości wszystkich przyjemności i potrzeb, o tym „że wszystkie są podobne i wszystkie trzeba szanować zarówno” (561c) jest kresem tej *paidei*, która znosząc racje same-

go podziału na to, co konieczne i niekonieczne, celowe i niecelowe, rozumne i nierozumne, znosi również ontologiczną różnicę między pszczołą a trutniem⁴¹. Oto filozofia trutnia: różnica między nim z pszczołą nie istnieje.

Trutnie i logos

Zarówno w wychowaniu, jak i działalności publicznej trutniów (widać to zwłaszcza w opisie ich udziału w zniszczeniu demokracji) przedmiotem ich szczególnej uwagi okazuje się język. Nic dziwnego powiemy, przecież, to właśnie ich wielkie, piękne i przekonujące głosy ciągną państwa do demokracji i dyktatury. Owszem, Platon nie jest obojętny na ogromną siłę perswazji, którą zdają się dysponować ci pierwsi dyktatorzy. Mamy tu jednak coś więcej. Chodzi o to, że trutnie psują harmonię duszy i wspólnoty politycznej poprzez korupcję *logosu* – destrukcję języka i dyskursu.

Kiedy po wstępnym etapie „potajemnego obcowania” z trutniami młody oligarcha decyduje się „obcować z nimi jawnie”, a więc kiedy faza wewnętrznej walki, rozterki (*stasis*)⁴² i buntu zbliża się do końca, a miejsce w jego duszy zajmują „falszywe i blagierskie myśli i mniemania” (560c), trutnie, po pierwsze: odcinają go od języka wspólnoty politycznej, po drugie: dokonują rekonstrukcji zakresów (denotacji) kluczowych kategorii dyskursu moralnego. Platon porównuje trutnie do homerowych Lotofagów, których kwiaty sprowadziły niepamięć na towarzyszy podróży Odyseusza. Zapomnieć, skąd się idzie i dokąd się zmierza, stracić pamięć o domu i celu, zapomnieć o poznanej prawdzie i moralnych nawykach, to konieczny

40. O związkach trutniów (i tyranii) z Erosem (o rojach brzęczących żądz) więcej w IX księdze *Państwa* (573a nn).

41. Manifestacją takich przekonań jest według Platona pozbawione racjonalnego celu życie demokracji, który poddaje się każdemu nadarzającemu się pragnieniu. Czasem pochłania go wino i muzyka, kiedy indziej dieta, odchudzanie i gimnastyka, czasem zdaje mu się, że się zajmuje filozofią, kiedy indziej polityką, wojskowością czy robieniem pieniędzy. Wszystko powierzchownie i przejściowo. „On to życie nazywa przyjemnym i wolnym i szczęśliwym i używa go aż do końca” (561d).

42. O rozterce i braku miary jako istocie złego charakteru pisze Platon w *Sph.* 228a-c.

Traktat o trutniach

Dariusz Karłowicz

warunek wewnętrznej przemiany, którą kierują trutnie. W opisie duchowej kondycji młodego oligarchy zwróćmy uwagę na oba etapy – powtórzmy: najpierw jest to izolacja od słów (tu: argumentów, napomnień, racji) przychodzących spoza środowiska trutniów, potem swego rodzaju operacja dokonana na języku, którym posługuje się ich młody wychowanek. „Gdyby z domu przysła jakaś pomoc dla pierwiastka oszczędnego w jego duszy – pisze o młodym oligarsze Platon – wtedy te myśli blagierskie zamkną wrota królewskiego muru w nim i nie dopuszczą ani tej pomocy samej, ani nie przyjmą słów, które w charakterze posłów od poszczególnych ludzi starszych przychodzą” (560c–d).

Po rozwiązaniu wspólnoty dyskursu następuje etap rewolucji językowej. Fałszywe myśli – jak pisze filozof: „same panują i walczą; wstyd nazywając naiwnością, (...) panowanie nad sobą nazywają brakiem rysów męskich, (...) umiarkowanie i ład w wydatkach malują przekonująco jako brak kultury i brudne skąpstwo, i wyświęcają z granic przy pomocy licznych bezużytecznych pożądań” (560c–d). Wtedy sprowadzają butę, nierząd, rozpustę i bezwstyd „w całej ich świetności, w wieńcach i z licznym chórem, chwalą je i mówią o nich pieszczotliwymi słowy, nazywając butę wyższą kulturą, nierząd – niezależnością, beznadziejną rozpustę – pańskim gestem, a bezczelność – męstwem”. Rewolucja językowa przypieczętowanie przemianę człowieka wychowanego w pożądaniami koniecznych w tego, kto hołduje niekoniecznym (560d–561a), broniąc zarazem równej wartości wszystkich potrzeb i pożądań. Można też przypuszczać, że powstanie nowych zasad odnoszenia nazw do rzeczy konstytuuje nową o stopień mniej sprawiedliwą i o stopień odleglejszą od prawdy wspólnotę polityczną (pojętą jako wspólnota wartości i języka).

Rzeczy mają się podobnie, gdy trutnie stają się bohaterami schyłkowej fazy demokracji. Dlaczego w demokracji, jak powiada Platon trutnie tną ostrzej niż gdziekolwiek? Wydaje się, że ich niszczyielską siłę wzmacnia nadmierna wiara demokracji w wolność, a zwłaszcza w wolność słowa. Trutnie, pasożytując na tym dobru, zawłaszczają je i uwalniają spod działania prawa.

„A w demokracji to właśnie wysuwa się na czoło, z małymi wyjątkami, i to przemawia i działa – osobniki co najostrejsze – i to obsiada mównice naokoło, i robi hałas i szum, i nie daje do słowa dojść nikomu, kto by mówił inaczej; więc ten żywioł rządzi wszystkim w takim ustroju” (564d).

Metodą powiększania wpływów jest więc korupcja logosu: trutnie monopolizują, partykularyzują i degenerują publiczny dyskurs. Trutnie doskonale wpisują się w logikę: wolność zamiast prawa. Po pierwsze dlatego, że to właśnie one rozjątrzają pijaną wolność obawami przed czającą się rzekomo oligarchią (co oczywiście wzmacnia odruch anarchiczny) (565b). Po drugie dlatego, że same wykorzystują ten mechanizm prywatyzując (czy oligarchizując) debatę publiczną – i w ten sposób oligarchizując demokrację.

Wolność słowa to duma demokracji i – bez cienia przesady – powietrze, którym oddycha jej życie polityczne. Istotą politycznego mechanizmu podejmowania decyzji stanowi przecież konfrontacja różnych argumentów, które pozwalają odkryć „to, co wspólne” i wybrać to, co najlepsze. Wystarczy wziąć do ręki Tukidydesa, żeby uświadomić sobie, znaczenie jakie mowy (*logoi*) odgrywają w polityce Aten. Polityka to słowo mówione – polityka to retoryka⁴³. Działanie na rzecz wspólnego pożytku nie jest możliwe bez prawa gwarantującego swobodny dostęp do forum różnych stanowisk

43. W przekonaniu Arystotelesa (*Polit.* 1326b – VII, 4, 7) maksymalną wielkość państwa ogranicza siła ludzkiego głosu.

i racji. Jeśli Demostenes z dumą twierdził, że zasadnicza różnica między demokracją ateńską a spartańską oligarchią polega na tym, że w Atenach wolno chwalić ustrój Sparty, a na Sparcie nie wolno chwalić żadnego ustroju poza miejscowym⁴⁴, to chodzi mu o to, że tylko wolność przedstawiania różnych racji daje szansę na powzięcie najlepszego wyboru. Podporządkowana prawu (a więc nie zawłaszczona) wolność słowa pozwala jednak nie tylko na porównywanie i ocenę różnych racji, która chroni dobro wspólne przed jednostronnością pojedynczej optyki, ale instytucja, która stanowi jeden z głównych instrumentów demokratycznej kumulacji mądrości. Przekonanie, które stanowiło zasadniczy argument teoretyczny na rzecz ludowładztwa – że dzięki mechanizmowi demokracji cząstki cnoty i rozumu przeciętnych nawet jednostek sumują się – z całą oczywistością zakłada możliwość rozważenia wszystkich racji⁴⁵. Demokracja, którą jej zwolennicy porównywali z uczta składkową, może się udać tylko wtedy, gdy organizatorzy porozumieją się co na nią przynieść, tak by menu nie zostało sporządzone pod kątem jednej tylko grupy czy osoby. W lapidarnym opisie niszczenia demokracji przez trutnie uderza znany nam już z historii młodego oligarchy wątek zawieszenia dialogu, przerwania rozmowy dającej możliwość działania na rzecz – odpowiednio dobra duszy młodzieńca lub wspólnego pożytku państwa. Tam nie wpuszczano pochodzących spoza świata trutni *logoi*, tu trutnie nie dopuszczają nikogo do głosu, wypędzając z agory opinie niezgodne z ich partykularnym interesem. Prywatyzacja dyskursu sprawia, że sprawnie działające procedury demokratyczne nie mogą już służyć wspólnemu dobru. Kto zawłaszcza język, przejmuje władzę. Trutnie przejmują kontrolę

nad demokracją bez policji, wojska, bojówek czy krwawej rewolty. Kontrola nad demokracją to kontrola nad dyskursem publicznym. Dlatego, paradoksalnie, jeśli pod władzą trutniów z sensu służącej wspólnemu pożytkowi demokracji nie zostaje już nawet ślad, to jeśli idzie o jej zewnętrzne przejawy, procedury, mechanizmy i instytucje – wszystko pozostaje bez zmian. Rzecz w tym, że kryptotyrania trutniów istnieje w symbiotycznym związku z mechanizmami demokracji. Wprawdzie ul produkuje już miód tylko na potrzeby trutniów, ale dobrowolni niewolnicy sądzą – ba! by wszystko działało sędzić muszą! – że nic nie umniejsza ich suwerenności. Na pozór więc wszystko działa doskonale. Trutnie dbają o to, by lud miał uczucie pełni władzy – nie szczędzą mu miodu (z majątku odbieranego wrogom) i procedur (zgromadzenia i sądy). Tak wyglądają chleb i igrzyska ich kryptotyranii. Lud stawia się na zgromadzeniach i w sądach, głośuje, podejmuje ważne decyzje, jednych potępia i skazuje, innych wynosi. Mimo to składkowa uczta nie może się udać. Kiedy słowo przestaje być własnością wspólną, staje się własnością grupy, która kartę dań układa już tylko pod swoim kątem. Demokracja wchodzi w przejściową fazę niby-demokracji, będącej *de facto* oligarchią trutniów. Z tego grona wyrosnąć może dyktator i jego świta. Nim to się stanie – trwa osobliwy stan przejściowy, dziwna tyrania bez tyрана, która wcale nie musi się szybko skończyć – być może nawet jest jedną z postaci tego, co ludzie sądzący po pozorach nazywają demokracją.

Dariusz Karłowicz

filozof, prezes Fundacji Świętego Mikołaja.

Ostatnio ukazało się wznowienie

Arcyparadoks śmierci, Warszawa 2007.

44. Dem. 20, 105-108, za: M.H. Hansen, *Demokracja...*, *op. cit.*, s. 89.

45. Por. Arist., *Pol.* 1281b, III, 6, 4. Argument omawia M.P. Nichols, *Citizens and Statesman. A Study of Aristotle's Politics*, Rowman & Littlefield Publishers, 1992, s. 66 nn.