

Artur Rodziewicz
Uniwersytet Warszawski

TYRANIA – MATKA POLITYKI

Przecież, mój kochany, dwa pierwowzory w łonie bytu
rzeczywistego stoją, z jednej strony to, co boskie
i najszcześniejsze, a z drugiej to, co bezbożne i najędzniejsze¹.

Teajtet 176e

Nie można zrozumieć (...) w ogóle jednego z dwóch
przeciwieństw bez drugiego.

List VII 344b

Wy jednak nie widzieliście pewnie jeszcze państwa rządzonego
przez tyrana.

Ateńczyk w Prawach (711a)

Poniżej postaram się uzasadnić następujące sądy normatywne:

– Tyrania jako zjawisko skrajnie negatywne powinna znaleźć się na stałe w obszarze refleksji filozofii polityki.

– Ten, kto pragnie realizacji najlepszego ustroju politycznego, powinien sprzyjać powstawaniu tyranii bądź wspierać już istniejącą.

Argumentował będę w oparciu o myśli obecne w tekstach Platońskich (przede wszystkim w *Prawach*).

1

To, że współczesna filozofia polityczna czerpie z osiągnięć myślicieli greckich, jest faktem. Niemal cała terminologia polityczna została przejęta wprost z dzieł klasyków. W jej obrębie sprawnie funkcjonują określenia takie jak demokracja,

¹ Teksty Platońskie, za wyjątkiem *Praw* (przeł. M. Maykowska), cytuję w przekładzie Wł. Witwickiego.

oligarchia, dobro wspólne, autonomia czy patriarchy. Jest więc oczywiste, że chcąc zrozumieć współczesne zjawiska, które opisuje się przy pomocy aparatu pojęciowego Greków, należy wprawdzie poznać ów aparat, a dopiero potem przykładać go do konkretnych fenomenów politycznych.

Wśród wielu terminów, które przekazali nam Grecy, jest jeden nader osobliwy. Myślę o tyranii. Jego pierwsze ślady odnajdujemy w pochodzącym z VII w. p.n.e. fragmencie poetyckim Archilocha. Mowa w nim o lidyjskim władcy Gygesie (do którego odniesienie odnajdujemy także w *Państwie* Platona²). Jak można wnioskować z treści³, zakładając ponadto, że tekst ten oddaje ówczesny pogląd na zjawisko tyranii, tyrania kojarzona jest przez Greków przede wszystkim ze wschodnim przepychem i potęgą otaczającą władcę. Zdaniem filologów samo słowo „tyrania” nie jest pochodzenia greckiego, a jego korzeni należy szukać właśnie w Azji Mniejszej. Z czasem jednak staje się ono składnikiem greckiego słownika i zaczyna być z powodzeniem stosowane do opisu zjawisk społecznego świata⁴. Pierwotnie określa się nim arystokrację, która podczas walk o przywództwo w państwie zyskała poparcie ludu. Do IV w. p.n.e. tyrania nie jest jeszcze uznawana za zjawisko skrajnie negatywne. Czasy Pizystrata i innych tyranów wspomina się raczej jako ten okres w dziejach, kiedy dbano o kulturę, ustanawiano nowe święta, a na dworach władców rozkwitała sztuka poetycka. Dopiero w IV w. p.n.e. pojęcie tyranii nabiera zdecydowanie negatywnego znaczenia, które przetrwa aż do dzisiaj.

Dzisiaj pojęcie to jest powszechnie stosowane do opisywania niemal wszystkich płaszczyzn ludzkiej aktywności – mówi się o *ojcu-tyranie*, *tyranii dyskursu* czy też *tyranii pieniądza*. Sens, jaki niesie ów termin, wyraźnie się zacierza. Przyczyną tego zjawiska może być zanikanie form politycznych, które moglibyśmy obecnie nazwać tyranią (jak np. tyrania Łukaszenki)⁵. Pomińmy tu nazywanie demokracji tyranią, jako że jest to wtórne użycie terminu, któremu grecka myśl polityczna nadała bardzo konkretne znaczenie.

Tym, co różni współczesnych filozofów polityki od antycznych, jest marginalizacja rozważań nad tyranią, wręcz usuwanie jej poza obszar dyscypliny, jaką uprawiają. Zamiast słowa „tyrania” używa się terminu „dyktatura”, który nie jest jednak jej synonimem. Jak zauważył jeden z nielicznych obrońców dawnej terminologii, Leo Strauss, taki zabieg zgodny jest ze współczesnym (w przeciwieństwie do antycznego) postulatem uwolnienia refleksji politycznej od sądów wartościujących. W swojej pracy poświęconej tyranii twierdził, że *nasza nauka polityczna jest prześladowana przez przekonanie, że „sądy wartościujące” są niedopuszczalne*

² Zob. słynne fragmenty o „pierścieniu Gygesa” – Platon *Państwo* 359c i 612b.

³ Tekst grecki odnajdzie czytelnik w: Archiloque *Fragments*, texte établi par F. Lasserre, Paris 1968.

⁴ Zob. A. Andrewes *The Greek Tyrants*, London 1962, s. 20–30.

⁵ W nr. z 31 sierpnia 1996 r. w „New York Times” ukazał się artykuł pod wymownym tytułem *The tyrant of Belarus*.

w rozważaniach naukowych oraz że nazywanie reżimu tyrańskim jest jednoznaczne z wygłaszaniem „sądu wartościującego”. Naukowiec polityczny, który akceptuje ten pogląd nauki, będzie mówił o państwie masowym, dyktaturze, totalitaryzmie, autorytaryzmie itd., i jako obywatel może z całego serca potępiać te rzeczy; lecz jako naukowiec polityczny jest zmuszony odrzucić pojęcie tyranii jako „mityczne”⁶.

Tymczasem słowo „dyktatura” zdążyło nabrać równie negatywnego znaczenia, co tyrania. Nie jest to jednak powód wystarczający, aby uznać je za synonimiczne. Gdyby tak było, także czasowniki „tyranizować” i „dyktować” powinny być stosowane wymiennie; tymczasem łączy je tylko tyle, że wskazują na pewnego rodzaju presję.

Tym, co łączy współczesnych filozofów politycznych, jest uznanie zjawiska tyranii (jakkolwiek rozumianego) za zbędny element rzeczywistości politycznej, a co za tym idzie – nienależący do obszaru ich zainteresowań. Z tym, że tyrania obca jest sferze polityki, rozumianej jako spotkanie równych reprezentantów różnych stanowisk, zgodziliby się również autorzy starożytni. Dodaliby oni, że tyranii odpowiada raczej właściwa dla społeczeństw despotycznych relacja pan–nie-wolnik niż wolny–wolny, która charakteryzuje organizmy polityczne⁷. Z tego jednak nie wynika, że tyrania nie jest elementem istotnym w debacie nad państwem i polityką jako taką.

Pośród filozofów starożytnych jest jeden, który nie tylko nie bagatelizuje roli, jaką tyrania może odegrać w kształtowaniu się polityki, ale co więcej – widzi dla niej niezwykle ważne miejsce w procesie powstawania doskonałej *politei*⁸. Myślę o Platonie. Nie będzie błędem stwierdzenie, że w jego pismach możemy wręcz odnaleźć zarys pojmowania tyranii jako „matki” polityki⁹. Podkreślam – zarys – jako że nie stwierdza się tego wprost. Tym niemniej konsekwencja w wyciąganiu wniosków z argumentacji zawartej chociażby w *Państwie*, *Polityku*, *Prawach* i *Listach* (zakładając autentyczność przynajmniej kilku) prowadzi wprost do takiego wniosku; zresztą nie tylko czytelnika współczesnego, bo taką interpretację wskazywał już Arystoteles (o czym poniżej).

Opierając się na tekstach starożytnych Greków, możemy dostrzec, że nie tylko poświęcili tyranii szczególne miejsce, więcej – wychodzili poza teorię i szukali

⁶ L. Strauss *On Tyranny*, New York 1991, s. 23.

⁷ Klasyczny podział Arystotelesa (I księga *Polityki*), obecny również u Solona, Platona, Ksenofonta i innych.

⁸ Przez *politeię* rozumiem – zarówno tu, jak i poniżej – ustrój polityczny, który istnieje ze względu na dobro wspólne wszystkich obywateli. Takie ujęcie zgodne jest z obecnym w tekstach Platońskich, w których odnajdziemy powtarzającą się uwagę, że np. demokracja i oligarchia nie są *politeiami* w ścisłym znaczeniu tego słowa (por. przyp. 35 poniżej). Odnośnie do znaczenia terminu *politeia* zob.: M.H. Hansen, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa*, Warszawa 1999, ss. 78–81.

⁹ Określenie obecne w *Prawach* (693d), gdzie Ateńczyk odnosi je do monarchii i demokracji: „εἶσιν πολιτειῶν ὅσον μητέρες δύο τινές, ἕξ ἂν τὰς ἄλλας γεγονέαι λεγῶν ἂν τις ὀρθῶς λέγοι, καὶ τὴν μὲν προσαγορεύειν μοναρχίαν ὀρθόν, τὴν δ' αὖ δημοκρατίαν”.

wręcz kontaktu z despotami i tyranami. W przypadku Ksenofonta wystarczy wspomnieć o jego związkach z Persją, Platon odwiedzał Syrakuzy, Arystoteles przebywał na dworze macedońskim¹⁰, a – zgodnie z tradycją – Sokrates nie odstępował Alkibiadesa¹¹. Jest rzeczą interesującą, dlaczego myśliciele ci – choć jednoznacznie negatywnie wartościowali zjawisko tyranii – szukali takich kontaktów, a co więcej wskazywali na pewien istotny związek między filozofem a tyranem oraz między doskonałą *politeją* a tyranią¹².

Mając na uwadze, że celem klasycznej filozofii polityki jest namysł nad ustrojem doskonałym, nie można zapominać, że zgodnie z myślą obecną w tekstach Platońskich – nie sposób poznać czegoś w pełni, nie znając jego przeciwieństwa¹³. Stąd – jeśli przyjmiemy Platońską opozycję: filozof–tyran – winniśmy uznać, że także do poznania istoty filozofii niezbędną jest analiza tyranii.

Mógłby ktoś postawić zarzut, że twierdząc powyższe, myli się poziomy dyskurs, że filozof i tyran reprezentują niewspółmierne płaszczyzny aktywności ludzkiej. Jednak – zgodnie z poglądem Greków – jeden i drugi przekracza ramy tego, co ludzkie i kieruje się ku temu, co boskie (filozof), bądź ku temu, co zwierzęce (tyran). Nie można jednak zapominać o jednej z istotnych cech tyranii – nie jest ona li tylko sposobem zagospodarowania (czy raczej zawładnięcia i zniszczenia) sfery politycznej, lecz nieuchronnie wiąże się z osobą, a więc duszą tyrana, której struktura odzwierciedla się w państwie z równą siłą, co osobowość króla-filozofa w *politei* doskonałej.

Wydaje się, że współczesna filozofia polityczna traktuje myśl starożytną wybiórczo i przyznaje się wyłącznie do tych fragmentów jej spuścizny, które uznaje za użyteczne. Tymczasem dziedzictwo jest pewną całością. Traktując je inaczej, skazujemy się na odrzucenie z otrzymanego spadku pewnych jego integralnych części, bez których pozostanie on wyłącznie naszym konstruktem, pozbawionym właściwych mu elementów spajających. Tak więc współczesna filozofia polityczna starając się pozbyć niewygodnej tyranii – klasyfikuje ją jako nieużyteczną (przez nieużyteczność rozumiem uznanie jej za przeszkodę w politycznym rozwoju), a ewentualną refleksję ogranicza jedynie do ataku, powodowanego zazwyczaj

¹⁰ Przypadek Arystotelesa nieco się różni. Jego największy wpływ na Aleksandra ma miejsce wtedy, gdy ten nie jest jeszcze despotą, lecz królem. Tym niemniej, po odrzuceniu przez Macedończyka greckiego modelu polityki, Arystoteles nadal stara się o wpływ na władcę. Zresztą nie tylko on. Plutarch wspomina także o innych filozofach, np. Anaksarchosie i Kallistenesie (mającym związki z Arystotelsem); por. Plutarch, *Żywot Aleksandra Wielkiego* (52–55) oraz Arystoteles *List do Aleksandra Wielkiego*, w: *Dziela wszystkie*, t. 6, Warszawa 2002.

¹¹ O tym, że związek ten wykraczał daleko poza przyjaźń (zob. *Protagoras* 309a–b, *Uczta* 213c–d, 217a–219e), mogą świadczyć interesujące uwagi w *Alkibiadesie I* (zwłaszcza 104c–106b, 135b, 131e). O politycznej funkcji Alkibiadesa jako porównywalnej do pozycji Hierona czy Dionizjosa, tyranów Syrakuz, pisze W. Lengauer w artykule *Polis i jednostka*, „Meander” 1977, nr 3, s. 73–84; por. także uwagi Plutarcha w *Żywocie Alkibiadesa* (16, 34–35).

¹² Najwięcej odnośnych uwag znajdujemy w *Hieronie Ksenofonta*, Platońskim *Państwie*, *Prawach i Listach* oraz *Polityce Arystotelesa*.

strachem lub intelektualną modą. Tymczasem – co postaram się wykazać poniżej – tyrania może być jednak niezwykle użyteczna – zarówno dla refleksji politycznej, jak i w obszarze, gdzie teoria styka się z praktyką.

2

Założmy, że częstotliwość posługiwania się danym terminem przez autora odpowiada stopniowi zainteresowania jego treścią. W przypadku tekstów filozoficznych jesteśmy do tego uprawnieni. Jeżeli przyjrzymy się tekstom greckich myślicieli politycznych, zauważymy, że słowo „tyran” (τύραννος) najczęściej obecne jest właśnie w pismach platońskich – 101 razy¹³, podobnie „filozof” (φιλόσοφος), który to termin występuje tam 153 razy. Dla porównania spójrzmy na poniższą tabelę ilustrującą częstotliwość występowania różnych terminów politycznych u pięciu autorów, którzy najbardziej wpłynęli na rozwój myśli politycznej – Herodota, Tukidydesa, Ksenofonta, Platona i Arystotelesa¹⁴:

	Herodot	Tukidydes	Ksenofont	Platon	Arystoteles
τύραννος	65	23	95	101	69
φιλόσοφος	0	0	7	153	30
τυραννίς	36	7	21	62	106
φιλοσοφία	0	0	4	145	43
τυραννέω	27	7	14	32	12
τυραννικός	0	1	7	39	32
αυτοκρατωρ	0	16	7	9	9
ολιγαρχία	6	34	16	31	205
δημοκρατία	2	21	19	37	202

¹³ Tyle razy występuje ten termin w pełnym wydaniu pism platońskich (piszę „platońskich”, jako że biorę pod uwagę także *Alkibiadesa I* czy *Minosa*, których autentyczność jest kwestionowana) J. Burneta (*Platonis opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, Oxford 1899–1907); nie uwzględniam pseudoplatońskich *Definicji*, gdzie słowa „tyran” używa się tylko raz (415c). Pomocny w dokonywaniu tego rodzaju ujęć „statystycznych” *Lexicon Platonicum* podaje tylko najważniejsze miejsca, w przypadku słowa „tyran” – 11 miejsc (*Lexicon Platonicum*, D.F. Astius, Berlin 1908, t. III, s. 424–425).

¹⁴ Opieram się na następujących wydaniach – Herodot (*Herodotus with an English translation by A.D. Godley*, Cambridge 1920); Tukidydes (*Historiae in two volumes*, H.S. Jones, J.E. Powell, Oxford 1942); Ksenofont (*Xenophontis opera omnia*, E.C. Merchant, Oxford, 1900–1921); Platon (wydanie Burneta wspomniane w poprzednim przypisie); Arystoteles – różne wydania – *Etyka nikomachejska*, *Etyka eudemejska*, *Retoryka*, *Metafizyka*, *Ustrój Ateński*, *Polityka*, *Poetyka*, *Ekonomia* (nie jest to pełny wybór jego dzieł – nie uwzględniam np. *Listu do Aleksandra* i pism przyrodniczych).

W sumie określenia związane z tyranią (tyran, tyrania, tyranizuję – władam jako tyran, tyrański) pojawiają się w dostępnych nam tekstach: Platońskich – 234 razy, u Arystotelesa – 219, u Ksenofonta – 135, u Herodota – 128, u Tukidydesa zaś – 38 razy. Zwróćmy uwagę, że terminy „demokracja” czy „oligarchia” – w tekstach Platońskich – pojawiają niemal dwa razy rzadziej niż „tyrania”, ale już Arystoteles pisze o tych formach organizacji *polis* o wiele częściej. Oczywiście należy wziąć pod uwagę możliwość błędu, jako że np. nie znamy wszystkich pism Arystotelesa, ponadto – powyższa tabela opiera się wyłącznie na szacunku ilościowym, a nie proporcjonalnym – dysponujemy nieporównywalnie większą ilością tekstów Platońskich niż np. dzieł Ksenofonta, nie mówiąc o Herodocie czy Tukidydesie. Tym niemniej uważny czytelnik spostrzeże, że to w pismach Platona najczęściej mamy do czynienia z analizą tyrańcy i tyranii. I choć termin ten funkcjonuje w literaturze greckiej przynajmniej od czasów Archilocha (VII w. p.n.e.), to właściwego mu znaczenia (negatywnego, które utrwali się w literaturze przez następne stulecia) nabiera dopiero w filozofii Platońskiej.

3

Charakterystyczne dla dialogów Platońskich, zarówno pod względem konstrukcji, jak i myśli, która się na niej opiera, jest posługiwanie się przez autora binarnym systemem opozycji¹⁵. Tym, co pod względem strukturalnym łączy np. *Uczkę*, *List VII*, *Fajdrosa* i *Państwo*, jest właśnie istnienie owego fundamentu. Zazwyczaj Sokrates dochodząc do konkluzji, przedstawia rozmówcom kilkustopniowy podział zagadnienia w ten sposób, że to, co wymienia jako pierwsze, jest skrajnie przeciwne ostatniemu. I tak np. opisana w *Uczcie* (210a–211c) erotyczna droga do poznania Piękna liczy siedem etapów, z których w opozycji do siebie stoją – pożądanie konkretnego pięknego ciała i poznanie abstrakcyjnej idea Piękna (niemającej żadnych cielesnych konotacji¹⁶). Podobny schemat zarysowany jest w *Liście VII*, gdzie opisane jest poznanie idei koła rozpoczynające się od zmysłowej percepcji tego, co z nią związane – nazwy „koło”, kolejno werbalnego określenia i symbolu, przy czym – podobnie jak w *Uczcie*, punkt dojścia – koło jako takie – jest, jak zauważa autor listu, pod względem natury przeciwne odnoszącej się doń nazwie¹⁷. Podobny schemat przedstawiony jest także w VII księdze *Pań-*

¹⁵ Nowe spojrzenie na tę teorię proponuje H. Thesleff w swojej najnowszej pracy *Studies in Plato's Two – Level Model*, Helsinki 1999.

¹⁶ Zob. *Uczka* 211a – „οὐδ' αὐ φαντασθησεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον προσώπων τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει” – „i nie ukaże mu się piękno niby twarz albo ręce jakie, albo jakakolwiek cząstka cielesna...”.

¹⁷ „ὡν αὐτὸς ὁ κύκλος, ὃν περὶ πάντ' ἐστὶν ταῦτα, οὐδὲν πάσχει, τούτων ὡς ἕτερον ὄν. – *List VII* 342c oraz 343a – κύκλος ἕκαστος τῶν ἐν ταῖς πράξεσι γραφομένων ἢ καὶ τὸρνευθέντων μεστὸς τοῦ ἐναντιοῦ ἐστὶν τῷ πέμπτῳ – τοῦ γὰρ εὐθέως ἐφάπτεται πάντῃ – αὐτὸς δὲ, φαιμέν, ὁ κύκλος οὕτε τι μικρότερον οὕτε μείζον τῆς ἐναντίας ἔχει ἐν αὐτῷ φύσεως. ὀνομα τε αὐτῶν φαμεν οὐδὲν οὐδενί”.

stwa, gdzie analizując wątek epistemologiczny teorii idei, stwierdza się, że poznanie rozpoczyna się od cienia, a kończy na idei Dobra, symbolizowanej przez słońce, które także jest skrajnie przeciwstawne cieniowi.

Powyższe ustalenia możemy odnieść także do rozważań natury politycznej, jako że nie można zapominać, że Platońska epistemologia nie funkcjonuje poza etyką (w tym samym *Liście VII* pada stwierdzenie, które mogłoby być mottem całej myśli Platona – „Dopiero przemierzenie drogi prowadzącej przez nie wszystkie, wspinanie się w górę i schodzenie na dół poprzez poszczególne stopnie, mozolnie rodzi wiedzę tego, co dobre z natury, w tym, kto jest dobry z natury”¹⁸ [343e]).

Kolejnym etapem w zrozumieniu szczególnego miejsca opozycji filozof–tyran w myśli Platońskiej będzie dialog *Fajdros*. Także tutaj posłużył się autor podobnym podziałem. We fragmencie poświęconym metempsychozie Sokrates wymienia po kolei rodzaje dusz, które przyjmą w kolejnym życiu odpowiednie postacie, zależnie od tego, jak która starała się przejść po stopniach poznania idei, czyli – na ile zajmowała się filozofią:

„Prawo [Konieczności] nakazuje, żeby ta, co najwięcej zobaczy [ze świata prawdy], weszła w zarodek człowieka, który będzie filozofem albo będzie oddany pięknu, muzom jakimś lub miłości, a druga w ciało króla, który praw słucha, wojownika lub władcy, trzecia w polityka, gospodarza, wielkiego przedsiębiorcy, czwarta wejdzie w ciało zapalonego gimnastyka albo jakiegoś lekarza, piątej żywiołem będą wróżby i misteria, szóstej żywot przypadnie twórcy lub naśladowcy, siódmej rzemiosło lub rola, ósma to będzie sofista lub mówca ludowy, dziewiąta – tyran.

A w tych wszystkich żywotach, kto się dobrze prowadzi, lepszy los dostaje w udziale, a kto źle, ten gorszy” (*Fajdros* 248c–e)¹⁹.

Z powyższego wyłania się następujący schemat:

- (1) filozof/miłośnik piękna/muz/spraw miłosnych;
- (2) król (postępujący zgodnie z prawem)/wojownik/władca;
- (3) polityk/gospodarz/„przedsiębiorca”;
- (4) gimnastyk/lekarz;
- (5) „wróżbita”/telestes;

¹⁸ „ἢ δὲ διὰ πᾶντων αὐτῶν διαγαγῆ, ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσά ἐφ' ἕκαστον, μόγις ἐπιστήμην ἐνέτεκεν εὖ πεφυκότος εὖ πεφυκότι”.

¹⁹ „[θεσμός τε Ἀδραστείας ὄδε] ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπείσθαι μὴ ἴδῃ, καὶ τιμὴ συντυχία χρησαμένη λήθῃς τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῆ, βαρυνθεῖσα δὲ περորρησῆ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ, τότε νόμος αὐτήν μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρεϊον φύσιν ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει, ἀλλὰ τὴν μὲν πλεῖστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ, τὴν δὲ δευτέραν εἰς βασιλέως ἐνόμου ἢ πολεμικοῦ καὶ ἀρχικοῦ, τρίτην εἰς πολιτικοῦ ἢ τινος οἰκονομικοῦ ἢ χρηματιστικοῦ, τετάρτην εἰς φιλοπόνου <ἢ> γυμναστικοῦ ἢ περὶ σώματος ἵασίν τινος ἐσομένου, πέμπτην μαντικὸν βίον ἢ τινα τελεστικὸν ἔξουσιν: ἕκτη ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμησιν τις ἄλλος ἀρμόσει, ἑβδόμη δημιουργικὸς ἢ γεωργικὸς, ὄγδοη σοφιστικὸς ἢ δημοκοπικὸς, ἐνάτη τυραννικὸς. ἐν δὴ τούτοις ἅπασιν ὅς μὲν ἂν δικαίως διαγαγῆ ἀμείνωνος μοίρας μεταλαμβάνει, ὅς δ' ἂν ἀδίκως, χείρωνος” (wytłuszczonym drukiem fragment, który cytuję powyżej).

- (6) twórca (poeta)/naśladowca;
- (7) rzemieślnik/rolnik;
- (8) sofista/ubiegający się o względy ludu;
- (9) tyran

Na krańcach schematu stoją: (1) filozof (lub ktoś oddany miłości i muzom²⁰), czyli ten, kto darzy afektem byt rzeczywiście istniejący, oraz (9) pożądanego tego, co wciąż się tylko staje – tyran. Co interesujące, dokładnie pomiędzy tymi reprezentującymi odmienne rzeczywistości postaciami umiejscawia autor (jako pkt 5) tych, którzy zajmują się pośredniczeniem pomiędzy światem boskim i ziemskim.

Osobowość tyrańca jest tu doskonałym zaprzeczeniem wszystkich cnót filozofa, a więc antytezą doskonałej pełni ludzkich możliwości. Tyran jest najdalszy „do” i „od” dobra, rozumu i prawdy. W oparciu o powyższe można postawić następującą tezę: jeżeli dialogi Platona traktują o filozofii i jego profesji, to zarazem, każdorazowo, odnoszą się do tyrańca i tyranii, stawiając go jako „doskonałe” przeciwieństwo filozofa. Zgodnie z tym, kiedy Platon pisze o filozofii, przed oczami ma jego przeciwieństwo. Pozostawmy otwartym pytanie, czy to przeciwieństwo jest z konieczności dopełnieniem.

Myśl o poznawaniu przez przeciwieństwa (obok poznawania przez podobieństwa) pojawia się wielokrotnie w pismach Platona. W *Fedonie* (97c–d) Sokrates stwierdza, że od Anaksagorasa nauczył się, iż kto chce dojść przyczyny powstawania, ginięcia i istnienia jakiejś rzeczy (τὴν αἰτίαν εὐρεῖν περὶ ἐκάστου ὅτι γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι), musi poznać to, co dla niej najlepsze i najdoskonalsze, ale „musi znać również to, co gorsze, ponieważ jedno i drugie podpada pod tę samą wiedzę”²¹. Tę samą myśl odnajdujemy w VII księdze *Praw*: „nie można zrozumieć rzeczy poważnych bez rzeczy śmiesznych i w ogóle jednego z dwóch przeciwieństw bez drugiego...” (816d–e), oraz w *Liście VII*: „jednocześnie (...) bowiem poznawać należy, i fałsz jednocześnie, i prawdę o wszelkim istnieniu, w ustawicznym ścieraniu się...” (344a–b).

Filozof i tyran będą konsekwentnie najpotężniejszymi oponentami. Mając to na uwadze, możemy lepiej zrozumieć słowa, które wypowiada w *Prawach* Ateńczyk, kiedy mówi, że: „natura słaba nigdy się nie zdobędzie ani na wielkie dobro, ani na wielkie zło” (491e), gdyż „natura mała nigdy nic wielkiego nikomu nie przyniesie, ani człowiekowi prywatnemu, ani państwu” (495b).

²⁰ Przypomnijmy tylko, że w *Fedonie* (60c–61b) mówi się o tym, że filozof – Sokrates dostał polecenie od opiekuna muz – Apollona, aby uprawiał muzykę. Stąd ten punkt możemy potraktować jako odnoszący się do różnych aspektów tej samej działalności.

²¹ „ἐκ δὲ διὰ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἄλλ’ ἢ τὸ ἀριστόν καὶ τὸ βέλτιστον. ἀναγκαῖον δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τὸ χεῖρον εἶδέναι: τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν” (97d); por. *Teajet* 176e, *Fajdros* 270a. Odnoszenie do teorii przeciwieństw, jaką miał głosić Anaksagoras, zob. fragmenty omawiane przez G.S. Kirka, J.E. Ravena i M. Schofielda w książce *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999, s. 362–365.

Aby lepiej zrozumieć znaczenie oraz rolę tyranii w pismach Platona, powinniśmy sięgnąć do tekstu, który najpełniej opisuje sferę polityki oraz ustrój polityczny (*politeię*) jako taki. Dla naszych celów najbardziej interesująca jest księga VIII *Państwa*. Sokrates tłumaczy w niej, w jaki sposób dochodzi do przemian ustrojowych. Rozpoczyna od rządzonej przez królów-filozofów *politei*, omawia kolejno timokrację, oligarchię, demokrację, kończy na tyranii. W pewnym momencie Sokrates stwierdza, że przemiany te odbywają się zgodnie z pewną regułą, mianowicie: wszelki nadmiar lubi się obracać w swoje przeciwieństwo [τὸναντίον]²².

Sokrates zakłada, że każda forma organizacji politycznej opiera się na pewnej zasadzie (np. wolności w demokracji). W sytuacji gdy owa zasada straci właściwą jej miarę i zintensyfikuje się, następuje przemiana (μεταβολή) ustrojowa. W ten sposób z oligarchii powstaje demokracja – z władzy nielicznych władza wielu. Następnie, w przypadku przemiany demokracji w tyranię, „nadmierna wolność (...) w nic innego się nie przemienia, tylko w nadmierną niewolę” (564a)²³. Zdanie to sprawia wrażenie niedokończonego. Sokrates w tym miejscu jednak ucina i nie wyciąga konsekwencji ze swojej tezy o istocie przemian ustrojowych. Jeżeli istotnie wszelki nadmiar (nie tylko w polityce) z zasady ulega przemianie w swoją opozycję, Sokrates powinien dodać: „Tak i tyrania, jako coś ze wszech miar najbardziej negatywnego, *niewola najzupełniejsza i najdziksza, całkowite przeciwieństwo* [πᾶν τὸναντίον] *politei*, przemienia się w to, co jej przeciwne – w *politeię*”²⁴. Sokrates jednak milczy.

Fragment, o którym piszę, wzbudził już zainteresowanie Arystotelesa. W V księdze *Polityki* stwierdza: „Ponadto nic Sokrates nie mówi o tyranii, ani czy ulega ona przemianom, ani czy nie, a jeśli ulega, to z jakiej przyczyny i w jaki ustrój przechodzi. Pochodzi to stąd, że niełatwo by mu to przyszło powiedzieć” (1316a25). Stagiryta wypełnia więc powstałą lukę: „...według niego tyrania powinna by przejść w najprzedniejszy i najlepszy ustrój, bo tylko w takim razie istniałaby ciągłość i zamknięty krąg przemian ustrojowych”²⁵ (1316a25). Zdaniem Arystotelesa najmądrzejszy z ludzi obawia się wypowiedzieć wprost swą myśl, że

²² „τῶ ὄντι τὸ ἄγαν τι ποιεῖν μεγάλην φιλεῖ εἰς τὸναντίον μεταβολὴν ἀναποδιδόαι, ἐν ὧραις τε καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν σώμασιν, καὶ δὴ καὶ ἐν πολιτείαις οὐχ ἤκιστα. (...) ἡ γὰρ ἄγαν ἐλευθερία εἰκεν οὐκ εἰς ἄλλο τι ἢ εἰς ἄγαν δουλείαν μεταβάλλειν καὶ ἰδιώτη καὶ πόλει. (...) εἰκότως τοῖνον, εἶπον, οὐκ ἐξ ἄλλης πολιτείας τυραννίς καθίσταται ἢ ἐκ δημοκρατίας, ἐξ οἷμαι τῆς ἀκροτάτης ἐλευθερίας δουλεία πλείστη τε καὶ ἀγριωτάτη” (*Państwo*, 563e–564a).

²³ Myśl tę powtórzy Ciceron w *De Republica* (I 68).

²⁴ Zdanie to oczywiście nie pojawia się w żadnym z tekstów Platońskich. Fragmenty kursywą pochodzą z *Państwa* (564a i 576d).

²⁵ Arystoteles *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 1964. Tekst grecki: „ἐτι δὲ τυραννίδος οὐ λέγει οὐτ’ εἰ ἔσται μεταβολὴ οὐτ’ εἰ μὴ ἔσται, <οὐτ’ εἰ ἔσται> διὰ τίν’ αἰτίαν καὶ εἰς ποίαν πολιτείαν, τούτου δ’ αἰτίον ὅτι οὐ ραδίως ἄν εἶχε λέγειν: ἀόριστον γάρ, ἐπει κατ’ ἐκεῖνον δεῖ εἰς τὴν πρώτην καὶ τὴν ἀρίστην: οὕτω γὰρ ἄν ἐγίγνετο συνεχὲς καὶ κύκλος”.

aby teoria przemian politycznych była spójna, tyrania musi być w jakiś sposób powiązana z *politeią*, a konsekwentnie – skrajna negatywność i zło z dobrem. Tymczasem przerwany przez Sokratesa wywód zostanie rozwinięty przez Platona dopiero w *Prawach*, w jedynym dialogu, w którym Sokrates nie występuje. W księdze IV Gość z Aten dyskutuje z Kleiniaszem, a na jego pytanie, czy z tyranii [τυραννις] „miałby więc powstać, powiadasz, najlepszy ustroj państwow [scil. państwo – πόλις] (...) i sądzisz, że najłatwiejsza i najkrótsza droga przemiany prowadzi od czegoś takiego właśnie, jak tyrania?” odpowiada – „z tyranii w pierwszym rzędzie” (*Prawa* 710d–e).

Powyższe uwagi pozwalają lepiej zrozumieć cel Platońskich podróży do Syrakuz. Działania te mają sens jedynie wówczas, gdy tyranię traktuje się poważnie, a tyrana jako istotny element, którego nie należy ani izolować, ani tym bardziej uznawać za politycznie zbędny. Zauważmy, że – opierając się na *Liście VII* – celem Platona nie było obalenie tyranii (327a). Ten rodzaj monarchii posiada pewną niezwykle istotną cechę – władca jest jeden, i jak pisze autor listu, „wystarczy jednego tylko człowieka przekonać w dostatecznym stopniu, a dokonam całego zbawczego dzieła” (328c). Takiej możliwości nie dostarcza ani oligarchia, ani tym bardziej demokracja. Ponadto – i o tym Platon nie wspomina – tyrania posiada jeszcze jeden „walor”, który jest nieobecny w żadnym z ustrojów politycznych – nie funkcjonuje w niej prawo. Jego miejsce przejmuje wola tyrana, a ta podatna jest z natury (jako element duszy) na wpływ intelektu²⁶. Stąd wszelkie posunięcia Platona będą zmierzały do rozwinięcia w Dionizjosie cnoty umiarkowania, która pozwala rozumnej części zapanować nad wolą. Takie rozwiązanie wydaje się beznadziejne, jako że tyran z natury jest raczej zwierzęciem niż człowiekiem i władzę nad jego wolą sprawuje pożądanie, a nie jak u filozofa – rozum. Tymczasem można zakładać, że Platon ma na uwadze zasadę przemiany przeciwieństw, która daje nadzieję na przekształcenie tyrana w króla-filozofa, a tym samym na dokonanie się w nim przemiany niemalże istotowej.

Wspomniałem o prawie. Tyrania jest możliwa dzięki jego nieobecności. Nie funkcjonuje w niej także sfera polityki, gdyż ta zakłada: 1) istnienie ludzi połączonych więzami mowy, co pozwala im wpływać na decyzje w państwie (w tyranii zaś zamiast mowy funkcjonuje atrybut zwierzęcy – siła); 2) istnienie przynajmniej jednej grupy, która zabiegałaby o jakieś dobro (wspólne). Tymczasem tyran jest jeden.

Byłoby błędem zakładać, że brak prawa pozwala na negatywną ocenę jakiegoś zjawiska. W tyranii nie funkcjonuje prawo pisane, rozumiane jako kodeks czy zbiór ustaw, jednakże konsekwentny tyran eliminuje ze swego „państwa” także prawa obyczaju (πατριῶν νόμοι), jako że stanowią one konkurencyjne źródło władzy, a tym samym naruszają jego samo-wolę.

²⁶ Por. np. z IV księgą *Państwa*, gdzie Sokrates stwierdza, że θυμοειδές, to: „naturalny pomocnik intelektu, jeżeli się nie popsuje pod wpływem złego wychowania” (441a).

Wyobraźmy sobie tyranię, która nie zdołała jeszcze usunąć owego fundamentu, choć rozprawiła się już z prawem pisanim, dodatkowo załóżmy, że będzie to – jak i w Syrakuzach – tyrania dziedziczna. W takiej sytuacji zdaje się ona wykazywać wiele podobieństw do pewnej formy politycznej, o której wspomina się w Platońskich *Prawach* – do *dynastei*.

W księdze III Gość z Aten stara się uchwycić przyczynę przemian ustrojowych oraz genezę tworzenia się państw, ustrojów politycznych i praw. Przedstawia więc swoim rozmówcom model cyklicznego rozwoju społeczeństw. Zakłada, że zgodnie z naturalnym rytmem pojawiają się potężne katastrofy, skutkiem których jest zagłada miast i panujących w nich ustrojów politycznych. W efekcie jedynymi inicjatorami przyszłego rozwoju są społeczności „pierwotne” osiadłe z dala od miast – w miejscach, gdzie nie dotarł ani kataklizm, ani „cywilizacja”. Nie posiadają one znajomości pisma, a w związku z tym nie znają prawa, podporządkowują się za to przekazywanemu ustnie obyczajowi²⁷. Ponadto każdy z władających sam wydaje rozporządzenia (θεμιστεύει δὲ ἕκαστος). Tę formę rządów nazywa Ateńczyk *dynasteiā*²⁸, jako że charakterystyczne jest w niej dziedziczne przekazywanie władzy. Stanowi ona doskonały fundament pod utworzenie przyszłego ustroju politycznego – „pewnej arystokracji czy jakiegoś królestwa”²⁹ (681d).

Można się zastanawiać, czy opisywana tu *dynasteia* posiada jakiś rzeczywisty desygnat, czy rozpatruje się ją raczej jako pewien model formalny. O ile bowiem Ateńczyk mówiąc o niej, wskazuje wprawdzie na społeczeństwo Cyklopów opisane

²⁷ Por. *Timajos* 22a–23c.

²⁸ Niektórzy tłumacze oddają *dynasteia* przez „patriarchat”, co nie jest w pełni uprawnione. Z tekstu nie wynika jednoznacznie, że chodzi o taki rodzaj władzy, bo o ile wspomina się, że władzę w *dynastei* sprawuje ojciec, to zarazem pada stwierdzenie, że dziedziczy się ją po ojcu i matce (680e). Termin *dynasteia* występuje w tekstach Platońskich w sumie w jedenastu miejscach. Por. np. w kontekście władzy dziedzicznej po najstarszych – *Kritiasz* (114d); *Państwo* (544d) gdzie mowa o *dynastei*, jako ustroju pośrednim między demokracją i tyranią; *Polityk* (291d), gdzie wymienia się *dynasteiē* (τὴν ὑπὸ τῶν ὀλίγων δυναστειῶν) jako rodzaj władzy nielicznych – będący formą pośrednią pomiędzy monarchią i demokracją. Dodatkowo, podobnie jak *monarchia* obejmuje zarówno tyranię, jak i królestwo, *dynasteia* jest terminem ogólnym obejmującym arystokrację i oligarchię. Odnośnie do użycia terminu „*dynasteia*” w znaczeniu „władzy możnowładców” por. Arystoteles *Polityka* (1293a7, 1272b, 1302b4), *Etyka nikomachejska* (1124a10). Arystoteles w *Polityce* (1311b13) pisze także o królewskich *dynasteiach* (βασιλικὰς δυναστειὰς). Andokides (II 27) nazywa *dynasteiā* zniechędzone oligarchiczne „rządy Czteryestu”; Arystoteles (*Ustrój polityczny Aten* 36, 1) i Diodor Sycylijski (14, 32, 6) ten sam termin odnoszą do „tyranii Trzydziestu”. W *Polityce* (1308a4) L. Piotrowicz oddaje termin „*dynasteia*” jako „panowanie dynastów”, w które może się przekształcić oligarchia bądź arystokracja. Isokrates (XII 148) nazywa *dynasteiā* rządy Pizystrata.

²⁹ „ἀριστοκρατίαν τινὰ ἐκ τῶν δυναστειῶν ποιήσαντες ἢ καὶ τινὰ βασιλείαν” – Trudno powiedzieć, czy Ateńczyk mówiąc o „jakimś” rodzaju ustroju, chce zasygnalizować jego konkretną postać czy jedynie uogólnia (w takim jednak wypadku zapewne pominąłby zaimek τις – „jakiś”).

przez Homera, to czyni także enigmatyczną uwagę, że tego rodzaju zjawisko występuje także obecnie i to w wielu miejscach – zarówno pośród Greków, jak i u barbarzyńców (680b)³⁰. Wydaje się, że takiemu opisowi odpowiadałyby przede wszystkim perskie despotie, jak i umiarkowane (w stopniu zależnym od tego, jak nienaruszony pozostaje obszar obyczajów) tyranie greckie, które nie opierałyby się na prawie, ale przede wszystkim na mniej lub bardziej absolutnej władzy pana-despoty. Podkreślmy jednak, że nie znajdziemy w tekstach Platónskich utożsamienia *dynastei* z tyranią. Obydwa te fenomeny łączy brak prawa oraz fakt, że nie są *politeiami*, także sfera polityczna w nich nie istnieje. Tym niemniej tyrania jest – w obrębie kategorii, którymi posługuje się Platon – czymś ze wszech miar negatywnym, *dynasteia* zaś ma się charakteryzować cnotliwością tworzącej ją społeczności.

Na podstawie zaledwie kilku wzmianek w tekstach Platónskich trudno powiedzieć, czy można *dynasteię* stawiać na jednej płaszczyźnie i porównywać z tyranią – a więc, czy jest to konkretna forma rządów, czy raczej sposób ich dziedziczenia. Platon nie nazywa tyranii Dionizjosa *dynasteią* (choć już Diodor Sycylijski w przypadku Syrakuz będzie posługiwał się tym terminem³¹) i najwyraźniej nie utożsamia obydwu zjawisk, jednakże wskazuje na ich powiązanie. Dwukrotnie w tekstach Platona odnajdziemy określenie *dynastei*, jako formy rządów pośredniej między monarchią (ściślej – jedną z jej form – tyranią)³² a demokracją. Takie określenie w pełni zgadza się z opisem, jaki odnajdujemy w *Prawach*. Tam bowiem – o czym już wspomnieliśmy – wskazuje się *dynasteię* jako formę sprawowania władzy i obszar narodzin ustrojów politycznych, dla którego charakterystyczna jest nieobecność praw pisanych³³, które ustępują miejsca normotwórczym związkom rodzinnym.

Napotykamy tu jednak brak konsekwencji – jeśli bowiem weźmiemy pod uwagę dwa miejsca, w których mówi się o kolejności następowania po sobie form ustrojowych (*Państwo*, *Polityk*), to zauważmy, że *dynasteia* powinna następować po rządach monarchy, a przed pojawieniem się demokracji i tyranii. Na dodatek w *Polityku* (291d) czyni się pewne rozróżnienie w obrębie samej *dynastei* – autor mianowicie pisze o „*dynastei* niewielu” (która miałaby być rodzajem oligarchii). Tymczasem, jeżeli uznać za obowiązujące sugestie z *Praw* – *dynasteia* ma wystę-

³⁰ Por. *Państwo* (544d), gdzie mówiąc o *dynastei*, powtarza się niemal dosłownie to samo zdanie.

³¹ Określi nawet tamtejsze rządy jako „największą *dynasteię* Europy” („μεγίστην δυναστείαν τῶν κατὰ τὴν Εὐρώπην”) – Diodor Sycylijski *Bibliothēke* 16, 9, zob. też 16, 5, 1 (gdzie stwierdza się, że „Dionizjos Młodszy, tyran Syrakuz objął/ otrzymał *dynasteię*”) i 16, 36, 5; 16, 13, 1; 14, 8, 4–6; 14, 10, 2; 14, 14, 1; 13, 112, 1–2; także Hierona Syrakuzkańskiego nazywa Diodor „dynastem”, a jego władzę określa mianem *dynastei* (11, 76, 3–4).

³² *Państwo* 544d, *Polityk* 291d (*scil.* – *dynasteia* nielicznych). Podkreślenie związku *dynastei* z tyranią odnajdujemy także *Wojnie Peloponeskiej*, gdzie *dynasteię* niewielu (*δυναστεία ὀλίγων ἀνδρῶν*) określa się jako „rządy najbardziej sprzeczne z praworządnością i wzorowym ustrojem, a najbliższe tyranii” (III 62).

pować poza obszarem działania właściwych dla *polis* form ustrojowych, a wręcz po całkowitym ich upadku. Jeśli wziąć do tego pod uwagę, że ewolucja ustrojowa, której opis przedstawiony jest przede wszystkim w *Państwie* (od *politei* do tyranii), wiąże się z postępującym upadkiem moralnym, dziwić mogą uwagi o cnotliwości tych, którzy funkcjonują w ramach *dynastei*.

Wydaje się, że przedstawiony tu pozorny paradoks wynika z pomieszania kategorii, które opisują obszar władzy w tekstach Platońskich. Należy bowiem zauważyć, że mamy w nich do czynienia z trzema ujęciami systemów rządów. Najbardziej szczegółowy jest podział na *basileię* (królestwo), arystokrację, timokrację, plutokrację, demokrację i tyranię; drugi – ogólniejszy – obejmuje: monarchię, oligarchię i demokrację. Natomiast na jeszcze wyższym stopniu ogólności mówilibyśmy o *politei* i jej braku (a więc tyranii i *dynastei*)³⁴. *Politeia* jako taka jest tylko jedna³⁵ – to właśnie Platoński ustrój doskonały, który uobecnia się w różnym stopniu w formach bardziej szczegółowych. Podobnie tyrania i *dynasteia* są pewnymi „typami idealnymi”. I tak – na poziomie większej szczegółowości – będziemy mogli mówić np. o oligarchicznej *dynastei* czy o różnych stanach tyranii.

Wracając do przerwane go wątku, zauważmy, że cechy wspólne *dynastei* i tyranii to przede wszystkim nieobecność polityki, prawa i filozofii (*Prawa* 679c)³⁶. Obie te formy mają związek z zagładą rzeczywistości politycznej, a co z tym związane – także kultury (rozumianej jako uobecnianie się *nomos*). O ile jednak tyrania stanowi najbardziej zwulgaryzowany przykład *fysis*, jako obszaru walki, dominacji silniejszego nad słabszym i władania „praw natury”, to właściwa dla *dynastei* ma być – zdaniem Ateńczyka – naturalna symbioza członków społeczności z otaczającą ich rzeczywistością, której obcy jest element walki. Ujmując to inaczej – tak jak tyrania jest końcem i upadkiem przemian politycznych, tak *dynasteia* jest ich początkiem. Obie są wynikiem działania naturalnych konieczności. Jednakże obie te formy rządów reprezentują dwa przeciwstawne oblicza tej samej „natury” – stąd w tekstach Platońskich częste porównania tyrana do krwiożerczego, samotnego wilka, podczas gdy – mówiąc o *dynastei* – Ateńczyk posługuje się porównaniem do społeczeństwa ptaków (*Prawa* 680e).

³³ Por. z uwagą Arystotelesa w *Polityce* (1307b8), który upatruje przyczynę powstania *dynastei* w Turiach właśnie w upadku tamtejszego prawa.

³⁴ To najwyższy poziom Platońskiej teorii politycznej, chcąc wznieść się jeszcze bardziej w stopniu ogólności, musielibyśmy mówić o jedności (elementów) i jej braku (chaosie), a więc weszlibyśmy w obszar ontologii.

³⁵ Por. *Prawa* (832c), gdzie Ateńczyk stwierdza, że demokracja, oligarchia i tyrania nie są *politeiami* w ścisłym znaczeniu, a odpowiedniejszym dla nich określeniem jest *στᾶσις* (*stasis* – stronnictwo). Tym, co ma odróżniać *politeię* od *stasiotei*, jest istnienie prawa i dbanie o dobro wspólne (*Prawa* 715b), a nie walka o partykularne interesy stronnictw. Por. z użyciem terminu *stasioteia* w *Mowie przeciw Alkibiadesowi* Andokidesa (IV 8).

³⁶ Interesujące może tu być porównanie uwag z *Praw* do fragmentów *Państwa* traktujących o tzw. państwie swni (369b–373d), gdzie Sokrates odmalowuje kolejne stopnie narodzin państwa, którego obywatele nie znają filozofii.

Omówiliśmy już relacje między tyranią a przeciwstawnymi jej formami rządów monarchicznych. Zwróćmy teraz uwagę na związek, jaki ma łączyć tyranię z demokracją, a więc z ustrojem, który w ramach przedstawionego powyżej schematu przemian ustrojowych bezpośrednio poprzedza jej narodziny.

Przypatrzmy się raz jeszcze cytowanej już częściowo wymianie zdań między Ateńczykiem, a Kleiniaszem:

„K: Z [tyranii]³⁷ miały więc powstać, powiadasz, najlepszy ustrój państwowy [*scil.* państwo – πόλις] za sprawą najprzedniejszego prawodawcy i w pięknym umiarze kochającego się samodzięcy, i sądzisz, że najłatwiejsza i najkrótsza droga przemiany prowadzi od czegoś takiego właśnie, jak tyrania (...)?”

A: (...) od tyranii w pierwszym rządzie, potem od monarchii królewskiej [*scil.* z ustroju królewskiego (ἐκ βασιλικῆς πολιτείας)³⁸], po trzecie od pewnej formy demokracji. (...) Jeżeli najmniejsza jest liczba [tych, którzy „posiadają w państwie największy wpływ”], a potęga największa, tak jak w [tyranii], to przemiana taka w ten sposób odbywa się szybko i łatwo” (*Prawa* 710d–e)

Powyższe wypowiedzi ilustrują nasze wcześniejsze rozważania. Im więcej władców – tym trudniej przekonać ich do zmian ustrojowych. Z tego względu tyrania ma być najdogodniejszym punktem wyjścia do zaprowadzenia dobrego ustroju. Jednakże nie wszystko w wypowiedzi Ateńczyka jest oczywiste. Pojawiają się przede wszystkim dwa pytania. Dlaczego tyrania ma być odpowiedniejsza od królestwa? Dlaczego Ateńczyk wymienia demokrację – czy tym samym nie podważa sensowności swej tezy?

Zwróćmy uwagę, że Gość z Aten nie mówi o monarchii, ale o ustroju królewskim. Uściślenie jest konieczne, gdyż państwo, które posiada np. trzech królów, może być nazwane *basileią*, a niekoniecznie będzie monarchią. Moglibyśmy uznać, że wyszczególnienie jednego ośrodka władzy – w tym wypadku królów – jest tożsame z uznaniem ustroju za monarchiczny, jednakże w takiej sytuacji monarchią byłyby także oligarchia i demokracja. Tymczasem co innego jest tu istotne – królestwo opiera się nie tylko na władzy króla, lecz także na prawie (pisanym i zwyczajowym), które on dziedziczy i którego sam przestrzega. W sytuacji, kiedy prawo jest dobre, a król/królowie sprawują rządy należycie, wystarczy jeśli pragnący udoskonalenia ustroju poprowadzi ich dalej. Natomiast w sytuacji, gdy mamy do czynienia z niewłaściwym prawem lub obyczajem, transformacja królestwa w *politeię* doskonałą, musiałaby się opierać na jego zakwestionowaniu i tym samym, zamiast pożądaną przez Platona ewolucji – musiałaby zostać dokonana

³⁷ Cytuję za przekładem Maykowskiej, jednakże w tekście greckim nie występuje ani αυτοκράτωρ, jak chciałaby tłumaczka, oddając τυραννος przez „samowładca”, ani dyktator, jak chciałby Witwicki, lecz τυραννίς, czyli – tyrania.

³⁸ Tłumacz nie jest w tym przypadku ścisły, jako że nie znajdujemy tu sformułowania μοναρχία βασιλική – „monarchia królewska”.

na drodze rewolucji. Dodatkowo – każda zmiana prawa istniejącego (zarówno pisanego, jak i obyczajowego) osłabia jego moc płynącą z trwania. W obydwu sytuacjach decydujący wydaje się argument numeryczny – im mniej władców i im są oni potężniejsi, tym łatwiej dokonać przemian.

Co do drugiej kwestii – Ateńczyk zaraz po królestwie wymienia demokrację, z uściśleniem, że chodzi o jakąś (*tinós*) jej formę. Tymczasem wydawałoby się, że najpierw powinien wspomnieć o oligarchii, w której nieliczni mają wpływ na rządy. Takie uszeregowanie jest zrozumiałe dopiero w kontekście obecnego w tekstach Platona porównania demokracji do tyranii³⁹. Skrajną demokrację cechuje przede wszystkim bezwzględna cześć dla – opacznie rozumianej – wolności jednostki. W państwie, gdzie obywatele postrzegani są przede wszystkim jako atomy niewchodzące ze sobą w kolizję, a ponadto wolne od rygorów rozumu i przeznaczone do nieskrępowanego korzystania z przyjemności, różnorodność *de facto* nie istnieje, jest tylko *demos*. *Demos*, którego zmasowana wola stanowi prawo. Prawo tego rodzaju jest nim tylko z nazwy, w istocie pozostaje uprawnieniem zależnym od popędów ludu. Ponadto *demos* jest w swych upodobaniach i popędach homogeniczny, a zatem nie cechuje go różnorodność, która obecna jest wśród obywateli państw rządzonych np. przez oligarchów.

Jest jeszcze jedna cecha tak „zaawansowanej” demokracji, która czyni z niej ustrój podatny na przemianę. *Demos* chętnie ulega tym, którzy potrafią go umiejętnie prowadzić. Demagogia, ten rodzaj tresury nierozumnego zwierzęcia, którym można sterować, poznawszy jego instynkt, pozwala na przeprowadzenie pożądanych zmian w polityce. Lud można przekonać tym łatwiej, że pogrążony jest w sferze mniemań i nie potrafi rozróżnić prawdy od fałszu.⁴⁰ Tylko jak przekonać istotę, której celem jest przyjemność, do ustroju opartego na umiarkowaniu? Nie mamy pewności, czy o takiej przemianie mówi Ateńczyk. Czy istotnie wskazuje na rozwiązywanie, jakie przyjął Sokrates?

³⁹ Nie tylko w Platońskich zresztą. Takie postrzeganie *demosu* obecne jest *implicitie* już w pseudoksenofontowej *Athenaion politeia* – najstarszym tekście poświęconym *demosowi* ateńskiemu. Bogatą listę porównań *demosu* do tyrańcy w pismach autorów greckich podaje R. Turasiewicz (*Życie polityczne w Atenach w V i IV w. p.n.e. w ocenie krytycznej współczesnych autorów ateńskich*, Warszawa 1968, s. 75–78). Porównaniem władzy stawiającego się ponad prawem tłumowi (to jest mogącego dowolnie je korygować) do tyranii posługuje się również Ciceron – w *De republica* – gdzie w usta Leliusza kładzie następujące stwierdzenie: „...nie widzę, jakim sposobem istota państwa mogłaby się lepiej przejawiać we władztwie tłumowi. Jako że po pierwsze ludem jest dla mnie (...) tylko taka zbiorowość, która utrzymuje się w całości dzięki uznaniu tego samego prawa; lecz ta gromada jest takim samym tyranem, jak jeden człowiek, a nawet tym szkaradniejszym, że nie masz nic straszniejszego niż potwór [*belua*] przybierający postać i nazwę ludu” (*O państwie*, III 45, przeł. W. Kornatowski); odnośnie do późniejszej obecności tego porównania w myśli politycznej – zob. np. św. Tomasz z Akwinu *O władzy*, w: *ibid. Dzieła wybrane*, przeł. J. Salij, Poznań 1984, s. 136.

⁴⁰ Ten epistemologiczny aspekt poddał interesującej analizie R. Legutko w jednym z rozdziałów *Krytyki demokracji w filozofii politycznej Platona*, Kraków 1990, rozdz. II, s. 51–87.

Pozostaje jeszcze jedna możliwość – opisana w *Państwie*. Umiejętny demagog może przekonać *demos*, aby ten powierzył mu władzę jako swemu reprezentantowi w walce z upiorami ludu. W ten sposób właśnie rodzi się tyran. Od tyranii zaś – stwierdza w *Prawach Ateńczyk* – już tylko krok do zrealizowania ustroju doskonałego.

Platon zdaje sobie sprawę, że filozof nie ma moralnego uprawnienia do zaprowadzenia *politei*, wymagałoby to bowiem przeprowadzenia „czystki”, która umożliwiła właściwą organizację nieskażonego podłoża⁴¹. Filozof musi raczej podporządkować się naturalnemu procesowi rozwoju sfery politycznej, ponieważ jak twierdzi Gość z Aten – „tych trudnych i najlepszych zarazem [sposobów oczyszczenia państwa] może użyć jedynie ten, kto jest prawodawcą i samowładcą [τὸ πᾶν] w jednej osobie” (*Prawa* 735d).

Jeżeli jednak filozof chciałby w ową sferę ingerować, to – biorąc pod uwagę następstwo form ustrojowych – powinien zrobić wszystko, aby demokracja przerodziła się w tyranie. To jednak wiąże się ze środkami, które stoją w sprzeczności z pielęgnowaną przez niego cnotą. Innym wyjściem jest odnalezienie państwa, które pozostaje już pod rządami tyra.

7

Jeżeli dokładnie przeanalizować Platońskie teksty, znajdziemy tam powtarzające się zdanie, że fundamentem dla *politei* powinna być monarchia dziedziczna (więc albo *basileia*, albo *dynasteia*, albo tyrania)⁴². Przyjrzyjmy się założeniu, jakie powinno stać za takim sądem. W przypadku tej odmiany monarchii, którą jest tyrania, a zwłaszcza tyrania dziedziczna, mamy do czynienia z państwem, w którym można wprowadzić prawo „pierwotne”, które jest od początku do końca tworem jednego rozumu, a dodatkowo jego przyjęcie nie jest efektem ewolucji czy pogwałcenia prawa dotychczasowego (jako że takie nie istnieje). Tyrania jest obszarem, w którym polityka może się dopiero narodzić. Dodatkowo – jedynie tyran dziedziczny nie splamił się grzechem ojca, który po tyranie sięgnął, i tylko on może sprawować funkcję tyra, nie będąc nim z natury. Może rozpocząć wcielanie wzoru państwa doskonałego, począwszy od stworzenia obyczaju (którego walory będzie uosabiał), a skończywszy na prawie pisanym, które dzięki temu zyska swą moc. Ów wzór powinien odnosić się do idei państwa, która może mu się objawić jedynie dzięki filozofii⁴³. I właśnie z tego względu – posłużmy się me-

⁴¹ Por. *Prawa* 735b–d, *Polityk* 293d.

⁴² Por. *Prawa* 711d.

⁴³ W średniowieczu myśl ta odrodzi się w tekstach al-Farabiego. Rozwinie on i wzbogaci elementami neoplatońskimi wątek obecny w *Państwie* i *Prawach* – o władcy, który aby rządzić właściwie, musi uczestniczyć w tym, co boskie, i to naśladować, czy wręcz być odbiciem Boga samego na ziemi. Jak stwierdza w *Państwie doskonałym*: „Taki człowiek nie może podlegać żadnemu innemu człowiekowi. Osiągnął już bowiem doskonałość i stał się intelektem i przedmio-

taforyką VII księgi *Państwa* – filozof, uchwyciwszy Ideę, powinien przygotować się do zejścia na powrót w mroki jaskini.

Doskonałą ilustracją powyższego jest wypowiedź Ateńczyka z IV księgi *Praw*, którą zdaje się on nawiązywać do uwag wcześniejszych. Stwierdza, że najwłaściwszym gruntem dla jak najszybszego i najlepszego wprowadzenia dobrego prawa jest państwo rządzone przez młodego i męznego tyрана⁴⁴, „któremu by szczęście sprzyjało – dodaje Ateńczyk – żeby za jego czasów pojawił się prawodawca godny pochwały i żeby szczęśliwy zbieg okoliczności (τινα τύχη) zetknął ich ze sobą” (710a–c).

Najwyraźniej owo zrzędzenie losu jest tym samym, które miało doprowadzić do odwiedzin Platona w Syrakuzach. W *Liście VII* pada znamienne stwierdzenie – „przybyłem do Syrakuz jakimś przeznaczeniem gnany (κατά τύχην), bo robi na prawdę takie wrażenie, jak gdyby jakaś wyższa potęga (τῶν κρείττωνων ἀρχήν) umyśliła rzucić wtedy posiew tych wszystkich wydarzeń...” (326e).

Zauważmy, że zarówno *List VII*, jak i *Prawa* ukazują obraz Ateńczyka, którego celem jest zbudowanie fundamentów polityki tam, gdzie ona jeszcze nie istnieje. Dodajmy na marginesie, że jest wielce prawdopodobne, że oba cytowane powyżej fragmenty dotyczą tej samej osoby – Platona⁴⁵. Co więcej, wydaje się, że jeśli gdziekolwiek Platon wypowiada własne poglądy na temat polityki, to czyni to właśnie za pośrednictwem wędrowca z Aten w *Prawach*⁴⁶.

Jaki jest faktyczny stosunek Platona do tyranii? Powiedzieliśmy wcześniej, że tym, co łączy wiele Platońskich tekstów, jest teza, że nie ma nic bardziej przeciwnego filozofowi niż tyran. Jednocześnie mamy wciąż świadomość, że Platon stale tyрана poszukuje, czego dowód odnajdujemy na wielu kartach jego pism. Myśl o tym znamienym przeciwieństwie obecna jest także w dziełach Ksenofonta i Arystotelesa. To właśnie w tekście ucznia Platona pada zdanie, które dotyczy

tem poznania intelektualnego w akcji. (...) Jego władza [wyobrażeniowa] jest z natury przygotowana do przyjęcia, zarówno na jawie, jak i we śnie, od intelektu czynnego rzeczy szczegółowych, bądź samych w sobie (...). Jemu właśnie Bóg – Potężny i Wielki – udziela natchnienia za pośrednictwem intelektu czynnego. (...) I dzięki temu, co spływa na jego intelekt, staje się on mędrcem, filozofem, człowiekiem rozumnym w całej pełni.” (*Państwo doskonałe*, przeł. J. Bielawski, Warszawa 1967, r. XXVII, s. 79–81).

⁴⁴ „τυραννος (...) νεος, σώφρων, εὐμαθής, μνήμων, ἀνδρεῖος, μεγαλοπρεπής”.

⁴⁵ A co więcej – wiele wskazuje na to, że on właśnie ukrywa się pod postacią Ateńczyka. Warto tu zwrócić uwagę chociażby na fragment 711a z *Praw*, w którym Ateńczyk sugeruje, że zna tyranie i był w państwie zarządzanym przez młodego tyрана. Jeżeli oprzeć się na innych tekstach przypisywanych Platonowi, to dowiemy się z nich, że np. Sokrates (który także mógłby się kryć pod postacią Ateńczyka) nigdy nie przebywał poza Atenami w roli obserwatora czy podróżnika, a jedynie brał udział w kampaniach wojennych. W *Kritonie* zaś odrzuca propozycję wyjazdu do państwa niepraworządnego.

⁴⁶ A nie w *Państwie*. Nie miejsce tutaj na szczegółowe roztrząsanie tej kwestii. Można jedynie zaznaczyć, że w tekście uznawanym za najbardziej reprezentatywny dla Platońskiej myśli politycznej po pierwsze przemawia nie Platon, lecz Sokrates, po drugie zostaje on do tego zmuszony, a po trzecie rozprawia o ustroju, w którym niekoniecznie pragnąłby spędzić życie.

bezpośrednio interesującej nas kwestii, że ktoś, kto „z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą⁴⁷”, oraz jego powtórzenie i rozwinięcie, że „kto nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem⁴⁸. (...) Człowiek bez poczucia moralnego jest najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem, najpodlejszym w poządlivosti zmysłowej i żarłoczności” (1253a). Jest oczywiste, że Arystoteles nie myśli o zwierzęciu, lecz o zezwierzęconym człowieku, podobnie jak – to musimy założyć, ponieważ autor nie rozwija drugiego członu swej tezy – w tym kontekście ma na uwadze nie tylko bóstwo, lecz także filozofa, który się doń upodabnia. Owo zwierzę zaś to właśnie tyran, którego Platon wielokrotnie przyrównując do dzikiego zwierza (θηριον), nazywa wilkiem. Tym, co łączy te dwie istoty, jest funkcjonowanie poza *politeią*. Tyran jest jej mordercą, filozof zaś – niczym akuszerka – powołuje ją do życia.

Wróćmy do postawionych wcześniej pytań. Skoro Platon jednoznacznie negatywnie ocenia tyrana i tyranie, dlaczego – pomimo niepowodzeń – aż trzykrotnie odwiedza Syrakuzy? Czy zmagania z Dionizjosem nie są w istocie walką z własną teorią, czy raczej o tę teorię walką? Najwyraźniej Platon zakłada, że podobnie jak *politeia* ulega rozkładowi za sprawą zmian w obrębie pierwiastka rządzącego, tak i tyrania uruchamia cały proces przemian w chwili, gdy tyranowi narodzi się potomek. Potomek – dodajmy – obdarzony cnotami filozofa czy też potencjalnego filozofa. Możemy przypuszczać, że owa tyrania dziedziczna, której tak pożąda Platon, pojmowana jest właśnie jako rodzaj *dynastei* – gdyż również ona jest następstwem totalnego upadku (przyrównywanego w *Prawach* do potopu), którego skutkiem jest zagłada polityki i towarzyszących jej resztek myśli politycznej, która ją porządkowała dzięki uobecnieniu się w prawie. Skoro zakłada się rozróżnienie między tyranią jako taką i tyranią dziedziczną, dlaczego władcy zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku nadaje się miano tyrana, miano, które wydaje się jednoznacznie określać jego naturę? Dlaczego Platon jednego potępia, a drugiego wyczekuje?

Takiego rozróżnienia zabrakło także nowożytnemu wrogowi tyranii – K. Popperowi. Jedyńm elementem, który nie pozwala mu na ostateczne utożsamienie „platonizmu” z totalitaryzmem, jest właśnie „nienawiść Platona do tyranii” – choć, jak zaznacza, i to można „bez trudu wyjaśnić. Można było np. powiedzieć, że napaść Platona na tyranie jest tylko i wyłącznie propagandą. Totalitaryzm często głosi miłość „prawdziwej” wolności, a pochwała w ustach Platona brzmi zupełnie tak samo jak ta miłość⁴⁹. Jednakże domysły Poppera niczego nie wyja-

⁴⁷ „φραύλος ἐστίν, ἢ κρείττων ἢ ἀνθρώπος” – dosłownie: „jest czymś mniej lub czymś więcej niż człowiek” (*Polityka* 1253a2–4).

⁴⁸ „ἢ θηριον ἢ θεός”.

⁴⁹ K.R. Popper *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, *Urok Platona*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1993, s. 193.

śniają i nadal pozostawiają nas w niepewności. Gdyby Platońskie tezy miały ugruntowanie w rzeczywistości, to jego słynna podróż powinna zakończyć się sukcesem. Co zatem spowodowało, że w Syrakuzach nie ziszcła się *politeia*?

Najprościej byłoby powiedzieć, że Dionizjos niewystarczająco ukochał mądrość, że zabrakło mu wychowawcy; Platon pojawia się na syrakuzzańskim dworze zbyt późno (i – zgodnie z treścią *Listu VII* – o istocie filozofii rozmawia z tyranem tylko raz), a Dion nie jest dobrym nauczycielem. Można też uznać, że Platon napotyka „opór materii” i musi zdawać sobie sprawę, że to, co „działa” na poziomie teorii, staje się problematyczne w świecie zmiennej rzeczywistości. Jednak taka odpowiedź – przy założeniu uprzedniości *Państwa* względem *Listów* i *Praw* – może budzić nasze zdziwienie. Przecież już w *Państwie* Sokrates uświadamia słuchaczom fakt, którego nie chce dostrzegać Popper – w niedoskonałej rzeczywistości nie ma miejsca na to, co doskonałe. Idealna *politeia* to idea ustroju, która podobnie jak Piękno, jedynie za sprawą enigmatycznego „uczestnictwa” przejawia się w świecie śmiertelnych. Krokiem ku temu, co możliwe „tu i teraz”, mają być dopiero *Prawa*, gdzie mowa o najlepszym z możliwych ustrojów. Skoro zatem ustrój z *Praw* jest ustrojem niedoskonałym, zatem i tyran, o którym mówi Ateńczyk, winien być tyranem, który nie w pełni realizuje swe tyrańskie własności; tym bardziej syn tyra. Lecz czy w takim razie jest on tyranem?

Wydaje się, że podstawowym problemem Platona jest przykładanie reguły do tego, co od niej odbiega. Reguła zakłada pewną niezmienność i ze swej istoty dotyczy raczej świata bytów idealnych. Taka odpowiedź nie jest jednak satysfakcjonująca, finalnie bowiem ten, który miał być tylko niedoskonałym tyranem, okazuje się być nim w pełni. Dionizjos Młodszy doskonale wpisuje się w schemat idealny. Nawet to, co można uznać za jego atut – fakt niesplamienia się wprowadzeniem tyranii – zostaje pogrzebane pod naporem terroru, zawłaszczania dóbr i skazywania na wygnanie, a więc przez podstawowe efekty działalności tyrańskiej, które Platon wylicza wielokrotnie w swych tekstach⁵⁰. Ale w takim razie filozof wydaje się mieć rację, a teoria okazuje się być zgodna z rzeczywistością.

Jednakże Platonowi nie udaje się próba zastosowania w praktyce teorii przemian przeciwieństw, którą kazał wypowiedzieć Sokratesowi w *Państwie*. Niepowodzenie całego projektu można przypisać zupełnie innemu źródłu – pysze filozofa, owej *hybris*, która każe naśladować Boga temu, kto nie jest, lecz jedynie się staje.

8

Jedną z najistotniejszych cech myśli Platońskiej jest jej całościowość – te same podstawowe i najogólniejsze ustalenia obecne są na wszystkich jej płaszczyznach. Właściwa im paralelność pozwala na uchwycenie struktury jednej z nich w oparciu o znajomość innych. Dlatego, aby jak najlepiej zrozumieć Platoński

⁵⁰ Por. *Gorgiasz* 466b–c, *Państwo* 565e–566a.

stosunek do tyranii i towarzyszących jej zjawisk, niezbędne jest również rozważenie koncepcji obecnych w Platońskiej ontologii.

Odpowiedność tę dostrzegamy wyraźnie w przypadku przekształcania tyranii/*dynastei* w *politeię*. Przypomnijmy, że tego rodzaju przemianie powinno towarzyszyć rozumne utworzenie państwa, a następnie podtrzymywanie jego elementów w stałej i uporządkowanej aktywności. Aby zaś państwo utwierdziło się w nowym porządku, powinno posiadać prawa nadane przez filozofa. Jedyne bowiem on – dzięki kontaktowi z tym, co boskie – jest w stanie odzwierciedlić w państwie ład pochodny od tego, który organizuje naturę. Zgodnie z myślą wyrażoną w *Prawach – politeię* może dzięki temu przeniknąć czysta nieograniczona przez ciało rozumność (*nous*). Musi ona stać ponad obywatelami, ponieważ „rozum nigdy podlegać i służyć nie może niczemu, ale rządzić musi wszystkim, jeżeli jest prawdziwym rozumem i zgodnie ze swą naturą wolnym istotnie”⁵¹ (*Prawa* 875c). Podkreśla to Ateńczyk, mówiąc także o etymologicznym podobieństwie słów prawo (*nomos*) i rozum (*nous*).

W sytuacji, gdy rozum zaczyna podlegać – czy to w państwie, czy w duszy ludzkiej – a więc zostaje pozbawiony atrybutu władzy, rozpoczyna się ewolucja, której finalnym stadium jest tyrania i osobowość tyrańska. Opis tego zjawiska – na płaszczyźnie ogólniejszej odnajdziemy także w *Polityku* (273a–e), gdzie mówi się o Rozumie, kierującym utworzonym przez niego światem. Odwraca się on co jakiś czas od swojego tworu i cyklicznie doń powraca. Taka wizja odpowiada również interesującym nas przemianom politycznym. Boski Rozum zaczyna oddalać się od państwa, czemu towarzyszy pojawianie się zmian w obrębie doskonałej *politei*, gdy zaś cykl przemian ustrojowych osiągnie fazę tyranii, Rozum ten pozostawia świat sobie samemu. Następnie – zgodnie z naturalnym cyklem powraca. „A kiedy sternik od niego odchodzi (*scil.* oddziela się), to świat zrazu bardzo pięknie wszystko prowadzi, a z czasem, kiedy się w nim niepamięć zagnieżdża, coraz bardziej w nim do głosu przychodzi jego stara dysharmonia, a na koniec rozpanoszą się tak, że tego, co dobre, mało, a mieszaniny różnego zła coraz więcej (...). Dlatego też i wtedy już Bóg, który świat porządnie zbudował (...) bojąc się, żeby się świat w tej zawierusze i beładzie nie rozpadł i nie utonął w nieokreślonym morzu tego, co odmienne, zasiada znowu u swego steru” (*Polityk* 273c–d).

Koncepcja przemiany tyranii w *politeię* ma także swój odpowiednik w Platońskiej kosmogonii. Mówiliśmy powyżej, że pewnym atutem tyranii (i *dynastei*) – jako matki przyszłego ustroju politycznego – jest nieistnienie w niej znamion polityki. Ateńczyk w *Prawach* podkreślał, że „tyran, (...) jedynie tyran (...) może dokonać na ciele politycznym aktu »oczyszczenia«, gdyż działa on poza prawem. W ten sposób może powstać miejsce, gdzie filozof będzie współuczestniczył – niczym akuszerka – w powoływaniu do życia *politei*. Koncepcja istnienia czystego podłoża,

⁵¹ *Prawa* 875c; por. al-Farabi, *Polityka* (w: *Państwo doskonałe, Polityka*, przeł. J. Bielawski, Warszawa 1967), s. 161: „Rozum nie może bowiem być absolutnie materią dla niczego (...). Nie może być również narzędziem dla niczego, co jest poza nim, ani też absolutnie, z natury, nie może być w służbie niczego innego”.

które warunkuje powstawanie nowych bytów, nie ogranicza się wyłącznie do Platonskiej myśli politycznej, obecna jest stale również w ontologii. W *Timajosie* znajdujemy jasno sformułowaną tezę, że „to, co ma przyjąć w siebie wszystkie rodzaje, musi być wolne od wszelkiej postaci” (50e). I choć mówi się tutaj o kosmogonii, to myśl ta jest w oczywisty sposób prawdziwa także dla sfery polityki. Tyrania może być porównana do *chory*, o której wspomina się w *Timajosie* – przestrzeni konieczności, która nie zna jeszcze porządku (prawa rozumu), ale jest w stanie go na siebie przyjąć.

Opisane w *Timajosie* bóstwo przenika istniejący, pozbawiony porządku-prawa obszar i organizuje go w ten sposób, że wprowadza weń porządek, duszę i rozum. Bóg-ojciec nie dokonuje aktu stworzenia *ex nihilo*, ale tworzy kosmos w obrębie tego, co jest w stanie przyjąć jego rozumne działanie. Timajos mówi o owym podłożu w następujący sposób: „Dlatego matką i podłożem wszystkiego, co powstaje i jest widzialne, i w ogóle dostrzegalne (...) [nazwiemy] pewną postać niewidzialną i bezkształtną, która może przyjąć wszystko i ma jakiś niepojęty kontakt z przedmiotami myśli” (*Timajos* 51a)⁵².

Na początku tej pracy postawiono pytanie o wzajemną relację filozofii i tyranii. Pytanie o to, czy cechy im właściwe, a zarazem wzajemnie przeciwstawne, wykluczają się, czy uzupełniają. Podobnie można się zastanawiać nad relacją między pierwiastkiem twórczym a tworzywem, między rozumem organizującym rzeczywistość, a pierwotnymi elementami i materią, które musi ogarnąć i nadać im porządek. Jedno i drugie współwystępuje właśnie w świecie, na który składa się wypełniająca przestrzeń materia oraz porządkujący ją rozum. Idąc za intuicją wyrażoną w *Prawach*, możemy stwierdzić, że terenem, na którym w podobny sposób są w stanie współistnieć tyrania i filozofia – jest prawo, które współtworzy *politeię*. Jak twierdzi Gość z Aten, prawo ma w sobie coś tyrańskiego (723a), tym czymś jest „tyrański nakaz”, zaś wyjaśnianie i interpretacja prawa (nazywana namową) to właśnie cecha filozofa. Stosując porównanie do wcześniejszej teorii ontologicznej, można powiedzieć, że prawo-rozum uobecnia się w tyranii-chorze/materii tworząc tym samym świat/kosmos-*politeię*. Tym, co ogrania boski umysł, są najbardziej pierwotne elementy świata, w tym i materia, która pozostaje w związku z pewnego rodzaju bezkresem i bezładem, i która pozostawiona samej sobie nie jest w stanie wygenerować żadnego nowego bytu. Do tego potrzebuje rozumnej zasady (*arche*), która ją określi, a jednocześnie zapoczątkuje akt twórczy. To przekonanie, wypowiedziane na tak wysokim stopniu ogólności, towarzyszy także niższym płaszczyznom Platonskiej myśli⁵³.

⁵² Podobny opis pierwotnego tworzywa świata odnajdujemy także w *Polityku* (273b–c).

⁵³ I jest jej niezbywalnym elementem, który przetrwa także w neoplatonizmie. Por. np. z uwagami Jamblicha, który wyraża przekonanie, że powinna istnieć odpowiedniość pomiędzy władzą i zasadą (*arche* posiada oba te znaczenia) obecną w naturze i funkcjonującą w polityce – Jamblich *Żywoł Pitagorasa*, XXX, 182 (wydanie polskie: Porfiriusz, Jamblich, Anonim *Żywoły Pitagorasa*, przeł. J. Gajda-Krynicka, Wrocław 1993, s. 91–92).

Podobnie i filozof naśladuje czy wręcz uczestniczy (w Platońskim sensie) w boskim akcie tworzenia, kiedy w łonie tyranii stara się powołać do życia *politeię*.

TYRANNY – THE MOTHER OF POLITICS

Tyranny is a phenomenon following in the footsteps of politics and contemporary political thought. The aim of this article is an attempt to bring out and – on the basis of Plato's texts – show the fundamental relationship between tyranny and *politeia*, which should make a philosopher interested in the foundation of tyranny. The relationship, or better – dependence – is based on the conception that in my opinion is fundamental for Platonic philosophy which combines ontological and political investigations that one could call 'oppositns transformations' whose extreme points are the philosopher and the tyrant. They represent two different attitudes towards politics. The article is accompanied by the belief that one cannot practice classical political philosophy, that is a quest for a perfect political system, without incessant dwelling on tyranny. For tyranny is an area where politics comes into being.