

**Sławomir Drelich\***

*Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu*

## **ETYCZNY WYMIAR WSPÓLNOTY PAŃSTWOWEJ W DUCHU KLASYCZNEJ MYŚLI POLITYCZNEJ**

### **Wspólnota państwowa w myśli klasycznej – wprowadzenie**

Klasyczna myśl polityczna, której fundamentem były koncepcje stworzone przez wielkich filozoficznych „systemowców”, czyli Platona i Arystotelesa, definiuje państwo jako wspólnotę. We wspólnocie tej wyraźnie określone zostało miejsce każdego człowieka, który tym samym staje się elementem skomplikowanego mechanizmu państwowego, czy też – poprawniej – państwowo-społecznego. Leo Strauss wskazuje, że koncepcje klasyków – w szczególności zaś Arystotelesa – upatrują w filozofii politycznej sposobu na odkrycie „porządku politycznego, który jest najlepszy z natury w każdym miejscu i – możemy dodać – zawsze”<sup>1</sup>. Celem drugim zaś – jak wskazuje Paweł Śpiewak – miało być „pogłębienie samoświadomości dobrych obywateli”<sup>2</sup>. Klasycy poszukiwali więc najlepszego ustroju, gdyż wierzyli, że państwo to naturalne środowisko zorganizowanej wspólnoty ludzi. Eric Voegelin w swoich analizach sposobu myślenia myślicieli starożytnych wskazuje, że ich zdaniem „ten, kto jest niezdolny do wspólnoty, jest również niezdolny do przyjaźni”<sup>3</sup>. Ponadto jedynie państwo dobrze zorganizowane byłoby w stanie wychować dobrego obywatela, który będzie jednocześnie dobrym człowiekiem. Zasadniczym celem niniejszego tekstu jest ukazanie etycznego wymiaru wspólnoty politycznej w klasycznej myśli politycznej, a także miejsca człowieka we wspólnocie, jaka wyłania się z pism myślicieli klasycznych, szcze-

---

\* Sławomir Drelich – politolog i etyk; adiunkt na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; członek redakcji i publicysta w kwartalniku idei „Liberté”; zajmuje się myślą polityczną, historią idei, etyką życia publicznego i dyskursem publicznym; autor książek: *Populistów ethos zmanipulowany* (Toruń 2010) i *Wojny trybuna ludowego. Przypadek Andrzeja Leppera* (Toruń 2013); publikował m.in. w „Ateneum. Polish Political Science Studies”, „Ruchu Filozoficznym”, „Studiach Humanistycznych AGH”, „Prawie i Więzi” i „Ethosie”.

<sup>1</sup> L. Strauss, *O polityce Arystotelesa*, w: tegoż, *Sokratejskie pytania*, tłum. P. Maciejko, s. 27.

<sup>2</sup> P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 94.

<sup>3</sup> E. Voegelin, *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009, s. 68.

gólnie zaś Arystotelesa. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że ów wymiar etyczny wielokrotnie rugowany jest ze współczesnej refleksji politologicznej.

Arystoteles w swoim fundamentalnym dziele prezentującym jego interpretację zagadnień będących przedmiotem niniejszego tekstu – w „Polityce” – zaznacza, że „każde państwo jest pewną wspólnotą, a każda wspólnota powstaje do osiągnięcia jakiegoś dobra”<sup>4</sup>. Sam fakt, iż pojęcie dobra uczyniono swoistym *telos* wspólnoty politycznej, wskazuje na etyczny wymiar rozumienia wspólnoty politycznej u Arystotelesa, ale również u wszystkich klasyków. Z pojęciem tym wiązano kategorię „szczęścia”, bo – jak w „Państwie” pisze Platon – wspólnocie państwowej chodzi przecież o to, „żeby szczęśliwe było, ile możliwości całe państwo”<sup>5</sup>. Z jednym zaś i drugim należy splotać refleksję dotyczącą cnót moralnych i intelektualnych, których praktykowanie – jak przypomina Alasdair MacIntyre – właśnie u klasyków uznawane jest za fundament dobrej przynależności do wspólnoty politycznej<sup>6</sup>. Jak widać, nie da się w myśli klasycznej oddzielić refleksji *stricte* politologicznej, czy nawet politycznej od zagadnień etycznych, czy chociażby moralnych. Przyczyną zaś tego jest swoistość państwa rozumianego jako wspólnota właśnie.

## Wspólnota polityczna i poszukiwanie dobra

Każda bowiem wspólnota – jak wskazuje Arystoteles – dąży do jakiegoś dobra, więc oczywiste musi się wydawać, że „najprzedniejsza ze wszystkich”, czyli właśnie wspólnota państwowa, będzie również do jakiejś formuły dobra dążyć. Możemy się już na samym początku refleksji domyślać, że dobro to również musi mieć charakter szczególny, żeby nie powiedzieć: „najprzedniejszy”. Wspólnota państwowa tę swoją cechę „najprzedniejszości” czerpie z faktu, iż ogarnia swoim funkcjonowaniem wszystkie inne wspólnoty, które prowadzone mają być ku realizacji najwyższego celu. Państwo jest więc wspólnotą pełną, najpełniejszą ze wszystkich wspólnot, do jakich kiedykolwiek należeliśmy i do jakich kiedykolwiek należeć będziemy. Nie wynika to wyłącznie z faktu, że w jej skład wchodzi te wszystkie wspólnoty, które państwo właśnie ogarnia, ale ze względu na to, że jest to jedyna wspólnota, która „osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności”<sup>7</sup>. Władysław Tatarkiewicz w swoim studium poświęconym doskonałości pisze, że

<sup>4</sup> Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Edycja Komputerowa [www.zrodla.historyczne.prv.pl](http://www.zrodla.historyczne.prv.pl) 2003, s. 3 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 1]. Wersja komputerowa *Polityki* opracowana została na podstawie: Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003.

<sup>5</sup> Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 118 [420b-c].

<sup>6</sup> A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, Genealogia i Tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009, s. 86.

<sup>7</sup> Arystoteles, *Polityka*, s. 5 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 8].

„doskonałe bywa też rozumiane jako to, co najlepsze, nad co nie może być nic lepszego”<sup>8</sup>. Arystotelesowska „najprzedniejszość” musi być więc interpretowana jako perfekcjonizm – najdoskonalszą ze wspólnot jest więc wspólnota państwowa.

Doskonałość wspólnoty państwowej wypływa ze wspomnianego już celu, który wspólnota ta realizuje. Stagiryta mówi o przyczynie i zarazem celu istnienia państwa *expressis verbis*: „Powstaje ono dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre”<sup>9</sup>. Mamy więc połączenie ze sobą przyczyny egzystencjalnej (umożliwienie życia, czyli przeżycie) z przyczyną etyczną (uczynienie życia dobrym). Znamienne w tym kontekście są słowa Leo Straussa, które warto w tym miejscu przytoczyć w całości:

*Ustrój jest porządkiem, formą, która nadaje społeczeństwu jego charakter. Jest więc specyficznym sposobem życia. Ustrój jest formą życia wspólnego, sposobem życia społeczeństwa i w społeczeństwie, gdyż sposób ten zależy w decydującej mierze od dominacji istot ludzkich pewnego rodzaju, widocznego zdominowania społeczeństwa przez ludzi pewnego typu. Ustrój oznacza całość, którą dziś zwykliśmy postrzegać w sposób fragmentaryczny; oznacza zarazem formę życia społeczeństwa, styl życia, zmysł moralny, typ społeczeństwa, typ państwa, typ rządu, ducha praw*<sup>10</sup>.

Strauss poprzez ukazanie szerokiej interpretacji pojęcia ustroju państwa w starożytności stara się wskazać nie tylko zasadniczą różnicę między filozofią polityki doby klasycznej a filozofią polityki czasów nowożytnych, ale zarazem radykalnie różne perspektywy refleksji wokół państwa. Jeśli postrzegamy ustrój wedle interpretacji klasycznych, wówczas namysł nad wspólnotą państwową z konieczności przeistoczy się musi w namysł nad człowiekiem, grupami społecznymi, stylami życia, moralnością społeczeństwa. I bynajmniej nie można wystrzegać się wartościowania i generowania ocen etycznych. Ta perspektywa nie tylko dopuszcza, ale wręcz domaga się wartościowania, zaś opozycja binarna: „dobry – zły”, nie może być utożsamiana wyłącznie z wartościami logicznymi.

Eric Voegelin, analizując poglądy Arystotelesa przypomina, że „polis istnieje «z natury» (*phýsei*), tak jak z natury istniała wspólnota pierwotna – domostwo”<sup>11</sup>. Autor „Polityki” przekonuje bowiem, że „konieczną jest rzeczą, aby się łączyły ze sobą istoty, które bez siebie istnieć nie mogą”<sup>12</sup>. Filozofia klasyczna postrzega więc powstawanie wszelkich wspólnot jako naturalną konieczność, czy też – wedle słów Stagiryty – efekt działania „naturalnego popędu”. Nie ma tutaj żadnego miejsca

<sup>8</sup> W. Tatarkiewicz, *O doskonałości*, Warszawa 1976, s. 69.

<sup>9</sup> Arystoteles, *Polityka*, s. 5 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 8].

<sup>10</sup> L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, w: tegoż, *Sokratejskie pytania*, s. 85.

<sup>11</sup> E. Voegelin, *Arystoteles*, tłum. M.J. Czarnecki, Warszawa 2011, s. 88.

<sup>12</sup> Arystoteles, *Polityka*, s. 3 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 4].

na wolny wybór czy wolę ludzi<sup>13</sup>. Należy jednak pamiętać o tym, że natura to dla Arystotelesa realizacja przez określoną istotę, organizację czy społeczność swojego głównego celu, a przecież w całej filozofii klasycznej osiągnięcie celu utożsamiane jest z uzyskaniem pełni doskonałości. W przypadku państwa tym celem i doskonałością zarazem będzie samowystarczalność. Potwierdzeniem takiego postrzegania państwa jest fragment, w którym Platon mówi, iż „żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu trzeba wielu innych”<sup>14</sup>. Arystoteles idzie w sukurs swojemu nauczycielowi i wskazuje *ex cathedra*, że państwo to „ogół takich ludzi, odpowiednio wielki, by w wystarczającej mierze zapewnić sobie wszystko, co do życia potrzebne”<sup>15</sup>. Samowystarczalność jako zasadniczy cel wspólnoty państwowej musi być jednak postrzegany nie tylko jako przymiot *stricte* pragmatyczny, ale w głównej mierze jako walor typu etycznego. Jedynie bowiem samowystarczalność jest gwarantem przetrwania wspólnoty zarówno egzystencjalnego, jak również – powiedzielibyśmy dziś – kulturowego, moralnego i intelektualnego.

## Sprawiedliwościowy wymiar wspólnoty państwowej

Autor „Polityki” przekonuje, że „sprawiedliwość jest znamieniem państwa”<sup>16</sup>. Przyjmując klasyczną perspektywę etyczno-polityczną należy uznać sprawiedliwość za podstawę porządku panującego we wspólnocie. Przyczyną takiego właśnie uchwytywania państwa przez myślicieli starożytnych jest konstatacja, że przecież to „mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe, czy też niesprawiedliwe”<sup>17</sup>, dlatego też Arystoteles dowodzi, że wyłącznie człowiek jako jedyna istota zdolna do rozróżnienia dobra i zła, a także sprawiedliwości i niesprawiedliwości mógł stworzyć wspólnotę rodzinną, lokalną, a finalnie państwową. Nie można więc abstrahować od zagadnienia sprawiedliwo-

<sup>13</sup> Jest to zasadnicza różnica w optyce obowiązującej w filozofii klasycznej i filozofii nowożytnej. Ta pierwsza ukierunkowana jest na poszukiwanie zgodności z naturą, odkrywanie tego, czego natura wymaga. Druga zaś upodmiotawia człowieka, który uzyskuje rangę kreatora albo co najmniej współkreatora, również jeśli mówimy o genezie państwa. Hannah Arendt dowodzi, że „narodziny nauk społecznych można umiejscowić w chwili, gdy wszystkie rzeczy, zarówno »idee«, jak i przedmioty materialne, zostały zrównane z wartościami, w wyniku czego wszystko wywodziło swe istnienie ze społeczeństwa i odnosiło się do niego – w równym stopniu przedmioty namacalne, jak *bonum* czy *malum*”. H. Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń i W. Madej, Warszawa 2011, s. 41.

<sup>14</sup> Platon, *Państwo*, s. 62 [369b].

<sup>15</sup> Arystoteles, *Polityka*, s. 55 [Ks. 3, rozdz. 1, par. 8].

<sup>16</sup> Tamże, s. 6 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 12].

<sup>17</sup> Tamże, s. 5 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 10].

ści, kiedy podejmujemy się uchwycenia swoistości wspólnoty państwowej w myśli klasycznej. Sama zaś sprawiedliwość powoduje szereg problemów i niejasności. Jak zresztą pisze Voegelin, komentator i badacz myśli starożytnej:

*Sprawiedliwość można znaleźć na przykład w równości. Równość jest w istocie częścią sprawiedliwości, lecz jedynie dla równych. I znów, sprawiedliwość można odnaleźć w nierówności praw i w nierównym traktowaniu. Nierówność jest także częścią sprawiedliwości, lecz jedynie dla nierównych. Kiedy zasady sprawiedliwości i niesprawiedliwości traktuje się jako abstrakcje, bez odniesienia do właściwych konkretnych osób, prowadzą one do błędnych ocen<sup>18</sup>.*

Pytanie o sprawiedliwość nie podlega jednak subiektywnym mniemaniom, stąd instancją nadrzędną osądzającą i rozstrzygającą w tej kwestii musi być ów podmiot, którego właściwością jest doskonałość, czyli państwo.

Czy jednak nie powinniśmy przyjąć stanowiska wyrażanego przez jednego z rozmówców Sokratesa w najwybitniejszym z Platońskich dialogów, który przekonuje, iż „w każdym państwie sprawiedliwość polega na jednym i tym samym: na interesie ustalonego rządu”<sup>19</sup>? Arystoteles zdaje sobie sprawę ze sporów wokół zagadnienia sprawiedliwości. W jego „Etyce nikomachejskiej” czytamy:

*Tak też co do pojęć piękna moralnego i sprawiedliwości, którymi zajmuje się nauka o państwie, panuje tak daleko idąca rozbieżność i niestałość zdań, że pojawił się nawet pogląd, iż istnienie swe zawdzięczają one tylko umowie, a nie przyrodzie rzeczy<sup>20</sup>.*

W typowym dla siebie stylu Arystoteles dalej wyjaśnia, że sprawiedliwością ludzie powinni nazywać „tę trwałą dyspozycję, dzięki której zdolni są dokonywać czynów sprawiedliwych, dzięki której postępują sprawiedliwie i pragną tego, co sprawiedliwe”<sup>21</sup>. Sprawiedliwość ma być gwarantem szczęścia wspólnoty państwowej<sup>22</sup>, czyli realizacji przez nią swego naczelnego celu. Dotyczy zaś ona wyłącznie relacji międzyludzkich, które powinny opierać się na literze prawa.

Arystoteles wymienia trzy rodzaje sprawiedliwości: (1) „sprawiedliwość rozdzielającą”, (2) „sprawiedliwość wyrównującą” i (3) sprawiedliwość rozumianą

<sup>18</sup> E. Voegelin, *Arystoteles*, s. 123.

<sup>19</sup> Platon, *Państwo*, s. 29 [339a].

<sup>20</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 79 [1094b].

<sup>21</sup> Tamże, s. 168 [1129a].

<sup>22</sup> Władysław Tatarkiewicz zaznacza, że „mowa potoczna nazywa szczęściem nawet jedną chwilę, byle to była chwila bardzo pomyślna lub bardzo radosna; natomiast pojęcia filozoficzne kładą nacisk na to, że szczęście jest czymś trwałym, a przynajmniej względnie trwałym”. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, 1962, s. 19. Rzecz jasna w klasycznej filozofii polityki nie chodzi o potoczne rozumienie szczęścia czy szczęśliwości.

jako „wzajemność”. Pierwsza z nich, sprawiedliwość rozdzielcza, dotyczy podziału między członków wspólnoty politycznej zaszczytów, przywilejów i dóbr – sprawiedliwym będzie w tym kontekście przyznanie osobom równym sobie takich samych dóbr, przywilejów i zaszczytów, natomiast osobom nierównym trzeba będzie przyznać je w nierównym wymiarze. Z kolei sprawiedliwość wyrównawcza opiera się – jak mówi Strauss – na „równości czysto arytmetycznej” i jej przykładem będzie chociażby równe traktowanie wszystkich ludzi przez system sądownictwa. Natomiast sprawiedliwość utożsamiana z wzajemnością wskazywana jest przez Arystotelesa jako najbardziej pierwotna wersja sprawiedliwości stanowiąca fundament życia zbiorowego i istnienia wszelkich stowarzyszeń. Jej przejawy dostrzec można przede wszystkim w wymianie towarów i dóbr, czy też w sytuacjach związanych z aktem zemsty czy zadośćuczynienia<sup>23</sup>. Wszystkie te trzy sposoby rozumienia sprawiedliwości ogniskują się wokół sformułowania Stagiryty, iż „w tym, co niesprawiedliwe, wyróżniliśmy to, co niezgodne z prawem, i to, co niesłuszne; w sprawiedliwości zaś wyróżniliśmy to, co zgodne z prawem, i to, co słuszne”<sup>24</sup>. Z jednej więc strony zagadnienie sprawiedliwości odsyła nas do refleksji natury prawnej czy prawniczej, z drugiej zaś – poprzez kwestię słuszności – do refleksji natury *stricte* etycznej.

Problemem przede wszystkim natury etycznej jest więc zagadnienie sprawiedliwości politycznej, któremu Arystoteles poświęca miejsce nie tylko w swojej „Polityce”, ale również w „Etyce nikomachejskiej”. Podobnie to zagadnienie uchwytywane było przez innych myślicieli tradycji klasycznej. Sprawiedliwość w jej politycznym sensie dotyczy wyłącznie „osobników współżyjących z sobą tak, aby wytworzyć całość samowystarczającą, osobników wolnych i równych wedle proporcji bądź geometrycznej, bądź arytmetycznej”<sup>25</sup>. Polityczny wymiar sprawiedliwości dotyczyć więc może wyłącznie tych stosunków między ludźmi, które normowane są prawnie. Dlatego właśnie każdy wyrok sądu traktowany być musi jako rozstrzygnięcie o sprawiedliwości i niesprawiedliwości. W przypadku większości czynów uznawanych przez sądy za niesprawiedliwe przyczyną takiego orzeczenia było przyznanie sobie przez jakiegoś człowieka zbyt wielkich uprawnień względem innych ludzi. Naczelnym obowiązkiem sprawiedliwego, czy też dobrego władcy musi być wzięcie na siebie roli strażnika prawa, czyli

<sup>23</sup> C. Lord, *Arystoteles*, tłum. T. Rosiński, w: L. Strauss, J. Cropsey, *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2010, s. 135.

<sup>24</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 171 [1130b]. Także Paweł Śpiewak w swoich analizach myśli Stagiryty wielokrotnie podkreśla, że „Arystoteles dystansuje się wobec takiej polityki, która polega na despotycznym władaniu i prowadzeniu nieustannych wojen”. Podkreśla tym samym konieczność opartego na prawie rządzenia równymi sobie obywatelami. P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, s. 102.

<sup>25</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 180 [1134a].



swoistego protektora sprawiedliwych stosunków międzyludzkich. Władcę, czy też rządzących, którzy wystąpiliby przeciwko takim wymogom sprawiedliwości, określilibyśmy mianem władzy tyrańskiej<sup>26</sup>. W myśli klasycznej rządzący zyskuje więc status strażnika sprawiedliwości, a dążenie do sprostania jej wymogom stanowi kluczowe kryterium w określaniu władzy państwowej jako dobrej lub złej.

Pytanie o rolę sprawiedliwości jako idei chronionej przez władzę polityczną postawił sobie w sposób najbardziej precyzyjny właśnie Arystoteles, choć również Platon w „Państwie” zastanawia się nad niniejszym zagadnieniem. Jeden z bohaterów tego wybitnego dialogu konkluduje:

*Bo tobie się zdaje, że pasterze owiec i krów mają na oku dobro owiec i krów i tuczą je, i chodzą koło nich, mając na oku coś innego niż dobro swoich panów i własne, i tak samo ci, co rządzą w państwach, którzy naprawdę rządzą, myślisz, że jakoś inaczej się odnoszą do rządzonych niż jak do owiec i o czymś innym myślą nocą i dniem, jak nie o tym, skąd by wyciągnąć jak największą korzyść dla siebie<sup>27</sup>.*

Jak widać, już myśliciele starożytni doskonale zdawali sobie sprawę z zagrożeń, jakie niesie ze sobą posiadanie władzy i mocy decydowania o innych ludziach. Widzieli skłonność wielu ludzi partycypujących w rządzeniu państwem do podejmowania działań przynoszących im osobistą korzyść. Arystoteles rozumie, że „państwo bowiem z natury jest pewną wielością”<sup>28</sup>, czy też „państwo jest pewną wielością obywateli”<sup>29</sup>, stąd również pojawić się musi kłopot z takim zarządzaniem tą „wielością” ludzi, wspólnot i interesów, aby potrzeby wszystkich bądź jak największej liczby ludzi zostały zapewnione, a wszystko to w duchu sprawiedliwości. Autor „Etyki nikomachejskiej” dostrzega również, iż „to, co jest wspólną własnością bardzo wielu, jest najmniej otaczane staraniem”<sup>30</sup>. Pojawia się więc pytanie, jak rządzić państwem, aby zrealizować cel zasadniczy wspólnoty państwowej, jakim jest samowystarczalność, dobro wspólne i szczęśliwość, a zarazem aby wszystkie te procesy odbywały się wedle zasad sprawiedliwości. Jak jednak podkreśla Ryszard Legutko: „Sokrates nie uciekł z więzienia, ponieważ konsekwentnie był państwu posłuszny, mimo że wątpił w jego sprawiedliwość”<sup>31</sup>. W tym właśnie kontekście myśliciele klasyczni odwołują się do refleksji nad istotą państwa już nie tylko pod kątem jego sprawiedliwości, ale także w kwestii jego ustroju.

<sup>26</sup> Tamże, s. 180-181.

<sup>27</sup> Platon, *Państwo*, s. 34 [343b].

<sup>28</sup> Arystoteles, *Polityka*, s. 22 [Ks. 2, rozdz. 1., par. 4].

<sup>29</sup> Tamże, s. 53 [Ks. 3, rozdz. 1, par. 2].

<sup>30</sup> Tamże, s. 23 [Ks. 2, rozdz. 1, par. 10].

<sup>31</sup> R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013, s. 516.

## Ustrój państwa jako przepustka do doskonałości

Platon był pierwszym, który postawił sobie zadanie znalezienia i stworzenia teoretycznych podstaw idealnego ustroju – ustroju, który będzie mógł w sposób najdoskonalszy spełnić wymogi związane z dobrem wspólnym, samowystarczalnością i sprawiedliwością. Natomiast Arystoteles w „Polityce” jednoznacznie wskazał, czym ustrój jest. Referował mianowicie, że „ustrój polityczny jest ujęciem tych, co mieszkają w państwie, w ramy pewnego porządku”<sup>32</sup>. Powinniśmy więc utożsamiać ustrój nie tak, jak to się dziś czyni, z systemem politycznym państwa<sup>33</sup>, ale raczej z całokształtem stosunków politycznych, społecznych i gospodarczych, jakie w państwie funkcjonują i które mają wpływ na kształtowanie człowieka od jego narodzin aż po śmierć. Tak właśnie ustrój w myśli klasycznej postrzega Strauss, który podkreśla, iż „pod jednym względem państwo jest czymś wyższym od społeczeństwa, gdyż jest ono oparte na tym, czego wszyscy muszą pragnąć w tym samym stopniu, gdyż jednakowo go potrzebują, na warunkach szczęścia”<sup>34</sup>. Wedle Stagiryty „winno się mówić przede wszystkim o tożsamości państwa biorąc pod uwagę ustrój”<sup>35</sup>, czyli ustrój państwa jest czynnikiem przesądzającym w kwestiach związanych z cechami charakterystycznymi danego społeczeństwa. Ustrój jest więc swego rodzaju – tutaj powtórzmy słowa autora „Sokratejskich pytań” – „porządkiem, formą, która nadaje społeczeństwu jego charakter. Jest więc specyficznym sposobem życia”<sup>36</sup>. Voegelin podkreśla jednak, że „instytucjonalny porządek wspólnoty nie jest jej duchem; jest naczyniem, w którym żyje duch”<sup>37</sup>. Charakterystyka ustroju państwa pozwala zrozumieć postępowanie społeczeństwa, ale pozwala również przyjrzeć się każdemu człowiekowi z osobna: dostrzec jego miejsce w społeczeństwie, wpływ na wspólnotę państwową, rolę w budowaniu harmonijnie funkcjonującego społeczeństwa.

Człowiek obserwowany jako wypadkowa ustroju państwa staje się bardziej zrozumiały, w szczególności zaś zrozumiałym staje się jego konstrukcja moralna i intelektualna, która – według myślicieli klasycznych – jest zawsze wypadkową

<sup>32</sup> Arystoteles, *Polityka*, s. 53 [Ks. 3, rozdz. 1, par. 1].

<sup>33</sup> Hannah Arendt jest świadoma faktu, iż wiele pojęć filozoficznych od czasów starożytnych, poprzez nowożytność, aż po czasy współczesne, zatraciło swoje pierwotne znaczenia. Uspokaja ona jednak, że jednak „kres tradycji nie musi oznaczać, że tradycyjne pojęcia straciły władzę nad umysłami ludzkimi”. Słowa te są niejako dowodem, że nawet jeśli pojęcie ustroju jest przez nas dziś inaczej rozumiane, to jeszcze nie znaczy, że przez pryzmat antycznego sensu tego pojęcia nie uda nam się zrozumieć również współczesnych zjawisk społecznych czy politycznych. H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, s. 33.

<sup>34</sup> L. Strauss, *O polityce Arystotelesa*, s. 43.

<sup>35</sup> Arystoteles, *Polityka*, s. 57 [Ks. 3, rozdz. 1, par. 14].

<sup>36</sup> L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, s. 85.

<sup>37</sup> E. Voegelin, *Platon*, s. 378.



ustroju państwowego. W swoim „Państwie” Platon przekonuje, że „wychowanie fizyczne i duchowe, jeżeli będzie należyte a ustalone, będzie urabiało dobre natury, a znowu natury należyte, przesiąkłe tym wychowaniem, zrobią się jeszcze lepsze niż pokolenie poprzednie”<sup>38</sup>. Dobrze zorganizowane państwo będzie więc wychowywało dobrych ludzi – to chyba najwznioślejsza konkluzja starożytnej filozofii polityki, dzięki której możemy pojąć, dlaczego klasyczni myśliciele tak często i tak zawzięcie skupiali się na refleksji wokół kolejnych wizji państwa idealnego, czy też swoje analizy politologiczne podporządkowywali wskazywaniu pozytywnych cech poszczególnych ustrojów państw oraz tępieniu ich wad. Jak zresztą wskazuje Strauss w pracy „O tyranii”, cnota jest pochodną wyłącznie ustrojów dobrych, nie zaś zwyrodniałych<sup>39</sup>. Platon wymienia bowiem obok ustrojów dobrych (monarchia, arystokracja i politeja lub demokracja) także ustroje zwyrodniałe (tyrania, oligarchia bądź timokracja, ochlokracja)<sup>40</sup>. Wszystkie one wychowują człowieka w ściśle określonym duchu, stanowią bowiem zawsze świat swoistej *paidei*. Człowiek ukształtowany przez określony ustrój nabiera cech dla tegoż ustroju typowych: zarówno dobrych, jak też złych. Namawia więc, aby „naprzód rozpatrywać rysy obyczajowe w ustrojach państwowych, a nie w ludziach prywatnych, bo to będzie bardziej wyraźne”<sup>41</sup>. Ustrój jest więc kluczem do zrozumienia człowieka – nie zaś odwrotnie.

Myśliciele klasyczni wielokrotnie podkreślają fakt, iż „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie”<sup>42</sup>. Stagiryta mniema, jakoby człowiek żyjący poza państwem był albo „nędznikiem”, albo „nadludzką istotą”. Życie we wspólnocie ma być jednak przejawem ludzkiej wyjątkowości, która źródło swoje ma w ludzkim darze mowy, a to dlatego, że – jak już wcześniej wskazano – „mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe”, jest ona jednocześnie „zdolnością rozróżniania dobra i zła”<sup>43</sup>. Państwo, jako naturalne środowisko życia człowieka, przygotowuje go do dokonywania tychże ocen, czyli wyznacza wskazówki do rozstrzygania o dobru i złu, słuszności i niesłuszności, a także sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Etyczny walor funkcjonowania wspólnoty państwowej jest więc nie do przecenienia i niewątpliwie należałoby mówić o państwie jako źródle wartości moralnych, czy też normatywnych podstaw ludzkiej moralności. Wspólnota państwowa funkcjonuje w oparciu o określony ustrój, ale jednocześnie ma ona kształtować

<sup>38</sup> Platon, *Państwo*, s. 122 [424b].

<sup>39</sup> L. Strauss, *O tyranii*, tłum. P. Armada i A. Górniewicz, Kraków 2009, s. 66.

<sup>40</sup> Platon, *Państwo*, s. 28-29 i 148 [338d-339a; 445d].

<sup>41</sup> Tamże, s. 253 [544e].

<sup>42</sup> Arystoteles, *Polityka*, s. 5 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 9].

<sup>43</sup> Tamże, s. 5 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 10].

pewien ustrój człowieka, „zaszczepiać zdrowie, to znaczy nadawać ciału pewien ustrój naturalny, aby w nim władało i podlegało to, co z natury powinno jedno lub drugie robić, a w chorobie zaczyna się władanie i uleganie czynników cielesnych przeciw naturze”<sup>44</sup>.

Świadomość tego, jak starożytni postrzegali wychowanie i człowieka, dopiero pozwala nam zrozumieć ogromną rangę, jaką przywiązywali do refleksji o państwie i jego ustroju. Pozwala również uchwycić głębszy sens tak gruntownego rozważania przez nich zagadnień związanych z wadami i mankamentami działania maszyny państwowej. Wszak każdy z mankamentów państwa jako instytucji stanie się w przyszłości przyczyną uchybień w procesie moralnego kształtowania obywateli. Ryszard Legutko w swojej wielkiej pracy poświęconej Sokratesowi relacjonuje podejście tego wybitnego myśliciela do zagadnienia państwa. Podkreśla, że dla niego „demokratyczne Ateny to rządy *demosu* i polityków schlebiających *demosowi*, ale jednocześnie Ateny jako państwo zasługują na szacunek i oddanie”<sup>45</sup>. Z jednej więc strony – konieczny jest respekt dla państwa jako najważniejszej wspólnoty, w której człowiek funkcjonuje a która zapewnia mu podstawy wychowania moralnego oraz kręgosłup intelektualny i społeczny; z drugiej zaś – za konieczną uznaje krytykę funkcjonowanie demokratycznych instytucji państwa, które nie działają efektywnie bądź nieskutecznie realizują cele wspólnoty państwowej. W „Państwie” możemy znaleźć niejedną taką skargę:

*I to właśnie jest moja skarga, że żaden z dzisiejszych ustrojów państwowych nie jest godzien natury filozofa. Dlatego się też ta natura skręca i odmienia; jakby kto obce nasienie w innej ziemi posadził, ono zamiera powoli i pod przemocą warunków zwykło przechodzić w postać miejscową. Tak i ten gatunek dzisiaj nie posiada siły sobie właściwej, tylko się przeradza w obcy sobie typ charakteru. A jak dostanie jako tło ustrój najlepszy, podobnie jak sam jest najlepszy, wtedy dopiero pokaże, że jest naprawdę boski, a wszystko inne było ludzkie, czyby to o natury szło, czy o zajęcia*<sup>46</sup>.

Świadomości, iż żaden z ówczesnych ustrojów nie był doskonały, czyli nie był w stanie osiągnąć tych celów, które wspólnocie państwowej wyznaczono, towarzyszyła nadzieja, że wreszcie uda się znaleźć receptę na państwo idealne, ustrój, który zbliży świat człowieka do rzeczywistości Boskiej.

Wychowanie moralne było dla myślicieli klasycznych bodaj najistotniejszym zadaniem, jakie państwo miało realizować względem swoich obywateli. Nie można jednak utożsamiać tego stanowiska z nadmiernym ujmowaniem podmiotowości jednostce ludzkiej (choć rzeczywiście w myśli klasycznej nie pojawiają się no-

<sup>44</sup> Platon, *Państwo*, s. 147 [444d].

<sup>45</sup> R. Legutko, *Sokrates*, s. 527.

<sup>46</sup> Platon, *Państwo*, s. 201 [497b-c].

wożytnie pojęcia ludzkiego indywiduum czy autonomii jednostki). Wspólnota państwowa nie ponosi pełnej odpowiedzialności za jednostkę ludzką, bo to „człowiek odpowiada za swoją wiedzę moralną i ponosi odpowiedzialność za jej brak. Czyn popełniony w wyniku jej braku jest czynem zależnym od woli. Dlatego właśnie niewiedza ta jest przedmiotem nagany”<sup>47</sup>. Państwo ma stworzyć warunki i możliwości do tego, aby człowiek odpowiedni kręgosłup intelektualny i moralny uzyskał, jednakże jak on te możliwości faktycznie wykorzysta, to wyłącznie jego indywidualna sfera decyzji i odpowiedzialności. Władza państwowa powinna posługiwać się rozumem i mieć coś w rodzaju zdolności przewidywania<sup>48</sup>. Rzecz w tym, aby w całym procesie wychowania człowieka przewidzieć potencjalne skutki możliwości, zdolności i umiejętności, jakie będą w przyszłości orężem działania człowieka. Tak jak zbieżne są – zdaniem Arystotelesa – interesy pana i niewolnika, tak też można mówić o zbieżności interesów rządzących i rządzonych, które nieustannie się przenikają i wpływają na siebie wzajemnie.

## Polityka i etyka – nieodłączna para

Klasyczna myśl polityczna nie daje nam możliwości na jakiegokolwiek wyrysowanie granicy między sferą polityczną a etyczną. Państwo może i jest jednostką terytorialną<sup>49</sup>, która powstaje ze względu na „pęd do życia we wspólnocie”<sup>50</sup> właściwy każdemu człowiekowi, jednak cel dalekosiężny przypisany wspólnocie państwowej jest niewątpliwie celem moralnym. Całość myśli politycznej naszego kręgu cywilizacyjnego skupia się nieustannie wokół zagadnienia państwa, czy też wspólnoty, i wydawałoby się, że dziedzictwo klasyczne zostało już jednoznacznie przytłoczone, przysłonięte dorobkiem nowożytności i współczesności. Hannah Arendt jednak uprzedza: „władza wyświechtanych pojęć i kategorii staje się bardziej despotyczna, kiedy tradycja traci żywotną siłę i kiedy zanika pamięć o jej początkach”<sup>51</sup>. Czy właśnie pojęcia państwa i wspólnoty możemy określić takimi „wyświechtanymi pojęciami i kategoriami”, których tradycja osłabła, a świadomość ich genealogii zanikła? Obawiam się, że przyjęcie tak radykalnego wniosku byłoby nieuprawnione. Na pewno jednak współczesne myślenie o państwie odbiega w sposób znaczący od sposobu myślenia typowego dla myślicieli klasycznych. Współczesna politologia – a nawet myśl polityczna – niejednokrotnie skupia się

<sup>47</sup> T. Kuniński, *Sokrates w Waszyngtonie. Etyczne dylematy politycznych nieprawości: perspektywa współczesna w świetle greckiej myśli klasycznej*, Kraków 2015, s. 71.

<sup>48</sup> Arystoteles, *Polityka*, s. 3 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 4].

<sup>49</sup> Tamże, s. 21 [Ks. 2, rozdz. 1, par. 2].

<sup>50</sup> Tamże, s. 6 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 12].

<sup>51</sup> H. Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszłym*, s. 33.

na zagadnieniach instytucjonalnych czy technokratycznych, zupełnie rezygnując z kontynuowania tradycji etycznej refleksji nad wspólnotą państwową.

Arystoteles wskazywał, że „w dobrze urządzonym państwie każdy ma swoją robotę”<sup>52</sup>. Jak więc porzucić temat „dobrze urządzonego państwa” i miejsca w nim dla każdego człowieka? Platon przekonuje, że zasadniczo „chodzi przecież o rzecz największą, o życie dobre i złe”. Jak więc porzucić temat tego, jakie życie będziemy w stanie określić mianem dobrego, a jakie mianem złego? Czy zaprzestać rzetelnego i odpowiedzialnego wychowywania człowieka w duchu wartości, które przez daną wspólnotę polityczną uznawane są za cenne i godne zachowania? Wiele napisano w czasach nowożytnych i współczesnych o wolności sumienia i swobodzie światopoglądowej każdego obywatela. Czy jednak nie zgodzimy się z myślicielami klasycznymi, że brak „poczucia moralnego” to chyba najgorszy z przymiotów człowieka, czyniący go „najniegodziwszym i najdzikszy m stworzeniem, najpodlejszym w pożądliwości zmysłowej i żarłoczności”<sup>53</sup>? Czy więc powinniśmy zgodzić się na to, aby refleksja wokół funkcjonowania wspólnoty państwowej została wypłukana z zagadnień etycznych? Myśliciele klasyczni nie godzą się na to. Wskazują, że polityka i etyka są sferami nieodłącznymi i nieustannie przenikającymi się, a takie zagadnienia, jak: dobro wspólne, szczęśliwość, samowystarczalność, sprawiedliwość i ustrój, są tego wystarczającym dowodem. Arendt jednak stara się nas również uspokoić. Pokazuje ona, że „Kierkegaard, Marks i Nietzsche są dla nas drogowskazami wskazującymi przeszłość, która utraciła autorytet. Oni pierwsi ośmielili się myśleć bez przewodnictwa jakiegokolwiek tradycji; jednakże, na dobre i na złe, wciąż tkwili w pojęciowych ramach wielkiej tradycji”<sup>54</sup>.

**Słowa kluczowe:** *filozofia polityki, filozofia klasyczna, dobro wspólne, wspólnota, państwo, sprawiedliwość.*

## Summary

### The ethical aspects of the state understood as a community – introduction

In this article the author presents the ethical aspects of the state understood as a community. The author refers primarily to the classic concepts of political philosophy, which have their source in thinkers such as Plato and Aristotle. It turns out

<sup>52</sup> Platon, *Państwo*, s. 104 [406c].

<sup>53</sup> Arystoteles, *Polityka*, s. 6 [Ks. 1, rozdz. 1, par. 12].

<sup>54</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, s. 35.

that these concepts of reflection on the state is always associated with a reflection on issues such as the common good, justice, perfection and virtue. Classical political philosophy in a special way interprets also the concept of the regime, that is understood much broader than the modern notion of the political system. Classical thinkers show that politics and ethics are spheres constantly interrelated.

**Keywords:** *political philosophy, ancient philosophy, common good, community, state, justice*

## Bibliografia

### Opracowania

- Arendt H., *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń i W. Madej, Warszawa 2011.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000.
- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Edycja Komputerowa [www.zrodla.historyczne.pl](http://www.zrodla.historyczne.pl) 2003. Wersja komputerowa *Polityki* opracowana na podstawie: Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003.
- Kuniński Tomasz, *Sokrates w Waszyngtonie. Etyczne dylematy politycznych nieprawości: perspektywa współczesna w świetle greckiej myśli klasycznej*, Kraków 2015.
- Legutko R., *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.
- Lord C., *Arystoteles*, przeł. T. Rosiński, w: L. Strauss, J. Cropsey, *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2010.
- MacIntyre A., *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, Genealogia i Tradycja*, przeł. M. Filipczuk, Warszawa 2009.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Strauss L., *Czym jest filozofia polityki?*, w: tegoż, *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998.
- Strauss L., *O polityce Arystotelesa*, w: tegoż, *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998.
- Strauss L., *O tyranii*, przeł. P. Armada i A. Górniewicz, Kraków 2009.
- Śpiewak P., *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998.
- Tatarkiewicz W., *O doskonałości*, Warszawa 1976.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, 1962.
- Voegelin E., *Arystoteles*, przeł. M.J. Czarnecki, Warszawa 2011.
- Voegelin E., *Platon*, przeł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.