



Rola intelektualistów w *polis* Rozważania o *Hieronie* Ksenofonta

Rafał WONICKI*

ABSTRACT

The role of intellectuals in *polis*. Reflections on Xenophon's *Hieron*: It is well known, although the 20th century has showed it probably in the most visible way, that intellectuals would often like to make a moral influence on politicians and politics. Their eternal dream of enlightened government turns them to the delusion of their own agency in influencing politicians. Following such an illusion as Mark Lilla shows leads them in many cases to support a tyrannical regime. The problem of intellectual engagement and interaction with the authorities is not of course new. We could also observe and analyze it just going back to the Greek roots. In the article I would like to outline the relationship between Xenophon's life and his reflections as a philosopher on power that he included in *Hieron*. I also refer these considerations to the present day in reference to Leo Strauss' interpretation of Xenophon's ideas about tyranny. Such comparison could be still today instructive for us how problematic is the role of those who, communing with the ideas of beauty, good and justice, want to transfer them to the sphere of the political community. It is this junction of ethics and politics that I would like to address in my considerations, trying to compare Plato with Xenophon and indicate several possible interpretations of the philosopher's relationship to politics and power.

KEYWORDS

ancient Greek philosophy; political philosophy; Leo Strauss; intellectuals; tyranny

* Dr hab. filozofii, Wydział Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. E-mail: rafalwonicki@uw.edu.pl.

Nie od dziś wiadomo, choć wiek XX pokazał to chyba najwyraźniej, że intelektualści często chcieliby wywierać moralny wpływ na polityków i politykę (Lilla, 2006). Ich odwieczne marzenie o oświeconych rządach opartych na sprawiedliwości powoduje, że ulegają oni często złudzeniu własnej sprawczości w oddziaływaniu na polityków. Uleganie takiej iluzji, jak pokazuje Mark Lilla, prowadzi ich w wielu przypadkach do wspierania tyrańskich rządów i bywa zbyt silną pokusą, by się jej przeciwstawić. Moglibyśmy w ten sposób potraktować życie i pisanstwo Ksenofonta, a cofnięcie się do greckich korzeni uznać za lekcję w kwestii tego, jak problematyczna jest rola tych, którzy obcując z ideami piękna, dobra i sprawiedliwości, chcą je przenieść w obszar wspólnoty politycznej. Właśnie tym stykiem etyki i polityki chciałbym się w moich rozważaniach zająć, starając się porównać Platona z Ksenofontem oraz wskazać kilka możliwych interpretacji relacji filozofa do polityki i władzy w odniesieniu do ich życia i twórczości. Wychodząc od platońskiego podejścia, jakie powinien zajmować filozof wobec tyranii, przejdę do omówienia *Hieron*a Ksenofonta, rozważając, na ile różne interpretacje zaangażowania intelektualisty w doradzanie tyranom, jakie możemy przedstawić na podstawie tego dzieła, są zbieżne z podejściem Platona, a na ile od niego odmienne. W ostatniej części artykułu odniosę zaś przemyślenia Ksenofonta na temat władzy, jakie zawarł w *Hieronie*, do współczesności w odwołaniu do interpretacji Leo Straussa.

Platon poza życiową porażką nawrócenia tyrańca Syrakuz na sprawiedliwość najpełniej przedstawił swoje spojrzenie na wybór między życiem tyrańskim a życiem filozoficznym w pierwszej księdze *Państwa*, w której jedna z postaci dialogu, Trazymach, twierdzi, że słuszność jest przewagą silniejszych (Platon, 2010: 338c). Umożliwia to Platonowi wypowiedzenie ustami Sokratesa krytyki tego stanowiska i stworzenie pierwszego całościowego obrazu dobrego ustroju politycznego. Dla Trazymacha tyrania wydaje się różnić od innych reżimów jedynie tym, że zamiast wielu rządzi jedna osoba: każda grupa rządząca ustanawia prawa dla własnej korzyści i powołuje się na sprawiedliwość zarówno w demokracji, arystokracji, jak i tyranii. Sokrates w odpowiedzi odróżnia tyranię od innych ustrojów politycznych. I choć nie podaje on co prawda jej definicji, to opisuje cechy, wywodząc ją z demokracji (Platon, 2010: 562a–566d), która przekształca się w tyranię poprzez konflikt występujący pomiędzy grupami społecznymi zróżnicowanymi zarówno ekonomicznie, jak i pod względem prestiżu. Sokratejski wywód kończy się pokazaniem różnicy między filozofem a tyranem i wskazaniem na wartość wyższej przyjemności i szczęścia filozofa (Platon, 2010: 592b). Sokrates Platona potępia zatem tyranię jako ustrój, w którym idea sprawiedliwości nie może zostać zrealizowana.

Dodatkowo Sokrates jednoznacznie mówi w *Państwie*, że *polis* nienawidzi i zabija tych, którzy mówią prawdę o jej ustroju, i szanuje tych, którzy jej schlebiają (Platon, 2010: 426ac). niesprawiedliwe miasto-państwo korumpuje i zachęca do tyranii młodych z najszlachetniejszymi duszami i kara ich

pozbawieniem praw a nawet śmiercią, jeśli nie będą mówić, działać i być jak władcy (Platon, 2010: 490e–495b). W stwierdzeniach tych odzwierciedlone są losy samego Sokratesa, który został skazany na śmierć za psucie młodzieży i odrzucenie bogów uznawanych przez obywateli Aten. I choć Sokrates Platona nie doradza tyranom, tak jak Simonides Ksenofonta doradza syrakuzkańskiemu Hieronowi, to jednak należy pamiętać, że sam Platon odwiedzał w Syrakuzach tyranów — Dionizjosa Starszego i jego syna Dionizjosa Młodszeo, wierząc, że udzielając nauk o dobrym rządzeniu temu drugiemu, nakłoni go do odejścia od rządów tyrańskich. Celem wizyty ze strony Platona nie było więc poparcie idei łagodnej tyranii. Jednak jego trzy wizyty nie zakończyły się sukcesem, nie udało mu się nawrócić Dionizjosa na prawdę i dobro, a zamiast tego został wpłątany w rozgrywkę o władzę między nim a jego szwagrem Dionem. O tym gorzkim doświadczeniu pisze zresztą pod koniec swojego życia w *Liście siódmym* (Platon, 1987: 324ab), przychylnie powołując się na opinię Diona, że Syrakuzy powinny podlegać najlepszym prawom. Następnie opowiada o swoich młodzieńczych złudzeniach i rozczarowaniu z czasów panowania w Atenach trzydziestu tyranów, którym nie tylko nie udało się ustanowić sprawiedliwego sposobu życia, na co miał wówczas nadzieję, ale którzy też sprawili, że poprzedzająca rządy tyranów demokracja ateńska, co do której miał wiele uwag krytycznych, wyglądała dla obywateli *polis* jak złoty wiek.

Platon miał zatem nadzieję, że po śmierci Dionizjosa Starszego będzie możliwe ustanowienie w Syrakuzach sprawiedliwego ustroju poprzez nawrócenie Dionizjosa Młodszeo na filozofię, bowiem tylko filozofowie, biegli w sztuce dialektyki i znający świat idei, mogliby w jego ocenie, gdyby doszli do władzy, dać nadzieję ludzkości na wytchnienie od zła. Okazało się jednak, że tyran nie był przygotowany na jego nauki (Platon, 1987: 327c–329b), a sam Platon w obawie o swoje życie musiał chyłkiem uciekać z Syrakuz.

Zastanawiając się nad swoją porażką, wyjaśnia on pod koniec *Listu siódmego*, że filozof może jedynie doradzić reżimowi zmierzającemu we właściwym kierunku, a gdy podąży on w niewłaściwą stronę, powinien unikać prób obalenia złego reżimu poprzez zabójstwa i wygnanie (Platon, 1987: 330d–331d). Dlatego też nakłaniał on Dionizjosa jedynie do zmiany sposobu życia. W tym świetle wydaje się, że zamiarem Platona nie było ustanowienie w Syrakuzach idealnej *polis*, wykorzystując tyranie władcy. Filozof kończy swoją opowieść konkluzją, że jego własne rozumowanie jest takie, że ani Syrakuzy, ani żadne inne miastopanstwo nie powinno być zniewolone przez despotę, ale rządzone przez prawa i że gdy zwolennicy Diona powrócą do władzy, powinni przede wszystkim unikać stosowania banicji i egzekucji oraz podporządkować się prawom tak, by przerwać spiralę przemocy (Platon, 1987: 337d). Platońskie wyprawy do Syrakuz i jego własną ich egzegezę można rozumieć w zgodzie z jego filozofią w ten sposób, że nie jest on ani zwolennikiem rewolucyjnego obalenia tyranii, ani utopijnym wyznawcą rządów tyrańskich, tylko oręduje za umiarem i rządami

prawa (Tarcov, 2005). Przytoczona powyżej perspektywa stanowiła dla kolejnych filozofów paradygmaticzny punkt odniesienia służący do oceny ich zaangażowania w politykę, a także wyznaczający granice tego zaangażowania.

Jednak tyrania mimo jej krytyki nie była przez myślicieli klasycznych oceniana tak jednoznacznie negatywnie, jakby się nam mogło wydawać. Już uczeń Platona Arystoteles, gdy opisuje w *Polityce* losy tyrana Pizystrata w Atenach, pokazuje pewne dobre aspekty jego rządów, takie choćby jak budowanie świątyń albo wspieranie przez niego twórczości artystycznej. Według Arystotelesa gdyby tyran mógł żyć prawdziwie honorowo, przyniosłoby to korzyść zarówno jego ludowi, jak i jemu samemu. Innymi słowy, by tyran był szczęśliwy, wydaje się konieczne, żeby jego samolubne dążenie zbiegło się przynajmniej w pewnym stopniu z wspólnym dobrem obywateli. Powinien on jawić się rządzonym jako nie despota, a osoba dążąca do umiaru w życiu, aktywnie poszukująca poparcia wśród szerszych grup obywateli. W wyniku tych działań nie tylko jego rządy będą szlachetniejsze, ale też w oczach wielu godne pochwały i naśladownictwa przez to, że rządzi on osobami, które są lepsze, i robi to bez nienawiści i strachu z ich strony w stosunku do niego. Oczywiście tyrania nadal pozostaje dla Arystotelesa mniej doskonałą formą ustrojową w stosunku do *politei*, a tym, co filozof proponuje, jest nie tylko kosmetyczna zmiana stylu rządzenia tyrana, ale coś głębszego: zmiana charakteru samego władcy. Sam Arystoteles zresztą, co warto w tym miejscu przypomnieć, był nauczycielem Aleksandra Wielkiego. W jego ujęciu, jeśli celem tyrana jest przyjemność, to celem dobrego władcy ma być szlachetność. Każdy tyran musi zatem przeanalizować swoje pragnienia i stać się, jeśli nie cnotliwym, to przynajmniej „w połowie przyzwoitym” człowiekiem.

Jeszcze bardziej skomplikowanie sytuacja przedstawia się w przypadku ujęcia relacji filozof–tyran w pismach Ksenofonta. Na pierwszy rzut oka jest to odwrotność widzenia relacji między filozofią a władzą polityczną, z jaką mieliśmy do czynienia w przypadku Sokratejskiego Platona. Filozofowie co prawda mogą i mają doradzać tyranom, ale ich celem nie jest krytyka ich rządów. Tak wygląda to przynajmniej przy powierzchniowym odczytaniu *Hieron*a Ksenofonta, najbardziej znanego traktatu tego autora na temat tyranii, w którym poeta Simonides dyskutuje z władcą Syrakuz Hieronem o wadach i zaletach życia tyrana. Takie wrażenie z lektury może się utrzymać, zwłaszcza gdy zapoznamy się z argumentacją Simonidesa, który poszukuje usprawiedliwień dla niesprawiedliwych rządów tyrana i daje mu wskazówki, jak efektywniej dźwigać brzemię władzy.

Aby jednak lepiej zrozumieć podejście Ksenofonta oraz spróbować zarysować odpowiedź na pytanie o trafność powyżej zasygnalizowanej interpretacji, warto najpierw przypomnieć niektóre fragmenty z życia tego myśliciela, który jest we współczesnej myśli filozoficznej marginalizowany, choć w czasach klasycznych był równie znany i doceniany jak Sokrates czy Platon. Ksenofont był greckim filozofem, historykiem i autorem wielu rozpraw, w tym kilku związanych

z rozważaniami na temat tyranii i silnego przywództwa. Urodził się około roku 430 p.n.e., a więc w początkowym okresie wojny peloponeskiej, w mieście Erchia, które było położone blisko Aten. Tam zresztą jako młodzieniec spotkał Sokratesa i zaczął studiować filozofię. Sokratesowi poświęcił on też kilka swoich dialogów. Badacze uważają, że podobnie jak Platon Ksenofont podziwiał Spartę za jej dyscyplinę i porządek. Fascynował się również Cyrusem, władcą imperium perskiego, który chyba jako jedyny władca perski był wychwalany przez Greków (Ajschylos, 1873). Napisał takie dzieła jak *Agesilaos* (Ksenofont, 2003), *Wyprawa Cyrusa* (Ksenofont, 2014) czy *Ustrój polityczny Sparty* (Ksenofont, 2008), które pokazują oblicza i życie perskich i spartańskich władców. Renesans jego myśli w obszarze filozofii polityki nastąpił zaś za sprawą Straussa (Strauss, 2009) i jego polemiki z Alexandre'em Kojève na temat tyranii oraz roli filozofów w polis.

Gdy po klęsce Ateńczyków pod Ajgospotamoj (405 r. p.n.e.) Spartanie ustanowili w Atenach rządy trzydziestu tyranów, Ksenofont zaczął z nimi sympatyzować. Jednak ich późniejsze obalenie i przywrócenie w 403 roku w Atenach rządów demokratycznych spowodowały, że stał się on z powodu swoich sympatii osobą niemile tam widzianą. Za radą swojego dawnego przyjaciela Proksenosza dwa lata później zaciągnął się jako najemnik do armii perskiego władcy Cyrusa Młodszego, biorąc udział w wojnie, którą wypowiedział on swojemu bratu-królowi Artakserksesowi II. Niestety po bitwie pod Kunaksą (401 r. p.n.e.), w której Cyrus zginął w walce, żołnierze perscy przeszli na stronę jego brata-króla. Najemnikom greckim nie pozostało nic innego jak powrót do domu, Ksenofont zaś stanął na czele greckiego kontyngentu, prowadząc go przez Mezopotamię do Bizancjum. Nieco później wziął udział w kolejnej wojnie korynckiej (395–387 p.n.e.), tym razem po stronie Sparty, a więc znów przeciw ojczystym Atenom. Prawdopodobnie to było powodem wygnania go przez Ateńczyków z jego rodzinnego miasta. Czym była taka banicja dla Greków, można z łatwością zrozumieć, gdy przywoła się wybór Sokratesa, który wołał śmierć niż ucieczkę.

Po wygnaniu z Aten Ksenofont, nie mając innego wyjścia, przyjął gościnnie Spartan, którzy ofiarowali mu za zasługi w wojnie korynckiej posiadłość w Skilluncie koło Olimpij. Dzięki temu mógł wysłać swoich synów Gryllosa i Diodora do Sparty na wychowanie. Jednak klęska Spartan pod Leuktrami w 371 roku p.n.e. zmusiła go do opuszczenia Skilluntu i przeniesienia się z całą rodziną do Koryntu, gdzie spędził resztę życia, oddając się działalności pisarskiej (Głombiowski, 1993).

Przywołane tutaj niektóre zdarzenia z biografii Ksenofonta pokazują nam jego praktyczne i militarne zaangażowanie, waleczność oraz doświadczenie w przebywaniu na służbie u antycznych władców-tyranów. Będą one miały wpływ na jego późniejsze utwory oraz zawarte w nich i ujawniające się również w *Hieronie* wyobrażenie o wzajemnej relacji przywódców i filozofów w państwie.

Patrząc *stricte* na jego pisma polityczne, możemy powiedzieć, że w perspektywie filozofii polityki Ksenofont cenił sobie ustrój Sparty, będąc w tym podobny

do Platona. To, że podziwia on system spartański, możemy domniemywać na przykład ze sposobu przedstawienia przez niego biografii spartańskiego generała w *Agesilaosie*, który został sportretowany jako utalentowany taktów wojskowy (Ksenofont, 2020: 74–77). Z kolei w samych opisach społeczeństwa spartańskiego pisarz zachwyca się jego bardzo szczegółowymi prawami, których celem nie jest jedynie porządek, ale przede wszystkim wychowanie najmężniejszych i najdzielniejszych wojowników (Ksenofont, 2008: II, 6–8, XII, 5).

Nie należy przy tym zapominać, że Ksenofont uważał się za ucznia i kontynuatora Sokratesa, a jego analizom politycznym przyświecał ideał zrozumienia natury władzy. W takim właśnie świetle należałoby patrzeć na jego dialog o tyranii. Jak wspominałem wcześniej, przedstawia on w nim rozmowę pomiędzy poetą Simonidesem a tyranem Syrakuz Hieronem. W pierwszej części (punkty od 1 do 7), w odpowiedzi na pytania Simonidesa o względne przyjemności i bóle życia prywatnego oraz życia tyrańskiego Hieron przedstawia listę niedogodności, jakie spotykają tyrana, i wskazuje, które są cięższe od niedogodności zwykłych ludzi. „Tyranii są zmuszeni — mówi Hieron — przez większość czasu niesprawiedliwie ograbić zarówno świątynie, jak i ludzi, potrzebują bowiem zawsze dodatkowych pieniędzy, by zabezpieczyć swe wydatki” (Ksenofont, 2009: 11). Niższosc tyranii dotyczy również potrzeb ludzkich dnia codziennego takich jak ucztowanie czy sen, a kumuluje się w tym, że tyran żyje w ciągłym strachu przed zamachem, nawet ze strony jego własnej straży przybocznej; życie takie jest tak nieprzyjemne, że równie dobrze tyran mógłby sam się powiesić (Ksenofont, 2009: 16).

W drugiej części dialogu (punkty od 8 do 11) Simonides przejmuje inicjatywę i stara się przekonać Hierona, że może on w rzeczywistości cieszyć się przyjemnościami władzy tyrańskiej bez strachu i obaw. Radzi mu też, w jaki sposób może to osiągnąć, a treść tych porad mieści się w zakresie praktycznych wskazówek, jak przedstawiać się obywatelom w sposób możliwie przyjazny, tak by zostać przez nich zaakceptowanym. Kiedy Hieron pyta na przykład Simonidesa, czy jego zdaniem powinien zrezygnować z najemników-ochroniarzy, ten namawia go, aby ich zatrzymał, ale wykorzystywał również do ochrony miasta, by obywatele widzieli, że dba on i o ich bezpieczeństwo (Ksenofont, 2009: 19). Simonides mówi również Hieronowi, że dobry władca używa nagród i kar pomagających kształtować ludzi, aby ci zachowywali się bardziej honorowo. Lepiej bowiem, żeby miasto miało egoistycznych obywateli, którzy rywalizują ze sobą o zaszczyty i wyższy status społeczny, niż takich, którzy są zupełnie pozbawieni *thymosu*. Ponieważ Hieron pyta nie o najlepszą drogę życiową, ale o najlepszy sposób życia ze względu na przyjemność, można przyjąć, że zakłada on, iż dobro jest przyjemnością.

Prowadzony w ten sposób dialog w swojej literalnej warstwie można odczytywać w ten sposób, że Symonides powstrzymuje się od nakłaniania Hierona do porzucenia władzy tyrańskiej. Czytelnik przy takim odczytaniu treści

może mieć wrażenie, że Ksenofont wskazuje łagodną i dobrotliwą tyranję jako właściwą drogę dla osiągnięcia szczęśliwego życia, zajmując pozycję polemiczną w stosunku do rozważań Platona. Byłoby to zgodne z jego biograficznymi doświadczeniami. Poniżej chciałbym przedstawić jednak dwie inne możliwe interpretacje, aby w oparciu o nie uchwycić problematyczną relację między filozofem (intelektualistą) a władzą, w tym władzą tyrańską.

W pierwszej interpretacji, podążającej za wizją Sokratejskiego Platona, można przyjąć, że Ksenofont nie tyle akceptuje rządy tyrańskie, co chce przekonać czytelników, iż nawet dla tyrana możliwe jest zwrócenie się w kierunku życia etycznego i zmiana swojego sposobu rządzenia z takiego, który oparty jest na przemoc i strachu, na bardziej życzliwy, który choć nie wyklucza przymusu, to zasadza się na perswazji.

Transformacja ta zależy od tego, czy Hieron będzie chciał sam z siebie zrezygnować z tych przyjemności i zastąpić je byciem uznanym przez mieszkańców polis. W tym drugim przypadku władca czerpałby przyjemność z tego uznania. Wymagałoby to jednak zmiany nastawienia samego Hierona w stosunku do obywateli i nietraktowania ich jak wrogów czy swoich podwładnych. Takie odczytanie dialogu służyłoby edukacji czytelników poprzez położenie nacisku na ideę honoru, możliwej wewnętrznej przemiany oraz łagodzenia efektów rządów tyrańskich jako zadania intelektualistów (Gish, 2015). Co prawda nie powinni oni tego robić tak otwarcie jak Platon, który chciał nauczać Dionizjosa o prawdzie, ale w bardziej wyrafinowany, zakamuflowany, wręcz ironiczny (w znaczeniu Sokratejskim) sposób. Mimo wszystko takie odczytanie jest wciąż pragmatyczne, nie kształci bowiem prawdziwych cnót, jak u Platona, a jedynie pewne cechy charakteru i działania, które służą zachowaniu pozycji politycznej tyrana.

Simonides sugeruje, że władza, aby była skuteczna, musi używać perswazji, a nie tylko nagiej siły. Hieron z kolei uważa, że w sprawach politycznych przekonywanie nigdy nie jest wystarczające. Takie odczytanie nasuwa pytanie, czy Hieron lub jakikolwiek inny tyran rzeczywiście byłby w stanie i chciał przejść sugerowaną przez Simonidesa modyfikację swoich zachowań. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy milczenie Hierona pod koniec dialogu oznacza zgodę czy też brak zgody z Simonidesem w tej sprawie. To władcy pozostawiona jest ostateczna decyzja, ale aby ją podjąć, konsultuje się on z osobą, którą ceni i która potrafi władać słowem, ma szacunek i jest w klasycznym sensie mądra, zatem w dzisiejszym rozumieniu z intelektualistą, jakim jest Simonides. Ksenofont opisuje Simonidesa jako mędrca, który ma doskonałą wiedzę o większości spraw. Pełni on w dialogu rolę Sokratesa, przy czym jego podstawowymi narzędziami intelektualnymi są dystans i ironia. Simonides podejmuje grę z Hieronem, a czytelnikowi może się wydawać, że to właśnie mędrzec jest testowany w swoim rozumieniu, czym jest władza, i że to Hieron jak Sokrates używa metody elenktycznej do zbitcia z tropu swoich rozmówców, aby potem wydobyć z nich prawdę. Wydaje się jednak, że zamysł Ksenofonta jest odwrotny i brak

wiedzy Simonidesa to tylko pozór. Tym, co osiąga Ksenofont przez ten zabieg, jest wyjście poza dwa klasyczne poglądy na relację mędrca i tyra. Poprzez wprowadzenie sokratejskiej formy konwersacji pisarz jest w stanie zaprezentować trzeci pogląd na tę relację, w ramach którego wprowadza figurę tyra sprzeciwiającego się despotycznej tyranii i mędrca, który argumentuje na rzecz jej łagodnej i oświeconej odmiany. Rolą intelektualistów byłaby zatem misja stania u boku rządzących i wspierania ich radami, tak by korygować istniejące systemy, a przynajmniej zapobiegać ich osuwaniu się w najgorszą wersję w imię bardziej przyjaznych form politycznych.

Co więcej, jeśli tyran miałby współpracować z wybitnym prawodawcą, filozofem lub intelektualistą, tyrania byłaby najszybszym i najłatwiejszym sposobem na stworzenie dobrego systemu. Widać to w szerszym kontekście rozmyślań Ksenofonta, wykraczającym poza sam dialog *Hieron*. Na przykład w swoich *Memorabiliach* (Ksenofont, 1994: 18) ocenia on tyranię jako neutralny sposób rządzenia, gdy twierdzi, że dla Sokratesa wynik tejże, tak jak gry w kości lub bitwy, jest nieznany. Innymi słowy, wynik tyranii może być dobry. Odczytanie Hierona z takiej perspektywy pozwala bardziej życzliwie spojrzeć na akceptację pewnej wersji tyranii, ponieważ prowadzi ona do pogodzenia celu jednowładztwa ze wspólnym dobrem miasta, a więc z filozoficzną ideą dobra i sprawiedliwości (Pownall, 2018). To właśnie ze względu na fakt, że tyrania może być dobra, otwiera się możliwość bardziej zniuansowanej interpretacji *Hieron*a niż ta przedstawiająca ideę, że Ksenofont uważał ten ustrój za najlepszy z możliwych. W tej pierwszej interpretacji w duchu platońskim istniałaby możliwość jego stopniowej przemiany, w której ważną rolę odgrywałiby intelektualiści.

Gdybyśmy więc założyli, że łagodna i dobroczynna tyrania byłaby możliwa, to jej powstanie naprawiałoby wady tyranii „despotycznej”. Ale ponieważ, tak jak mówiłem wcześniej, wątpliwe jest, czy Hieron poszedłby za radą Simonidesa, musimy się zastanawiać, jaki efekt mogą przynieść nauki tego ostatniego. Gdyby Hieron przyjął jego rady, oznaczałoby to, że tyran może zapewnić sobie dobrą sławę, aby przekonać poddanych, że leży to w ich własnym — a nie jego — interesie. Nauki Simonidesa mogłyby więc potencjalnie pomóc tyranowi zachować wszystkie przyjemności, którymi ten już się cieszy, łącznie z niemoralną przyjemnością krzywdzenia innych i zabijania, o ile jest w stanie to robić pod przykrywką wyższej konieczności, obrony *polis* czy innego uzasadnionego w oczach obywateli usprawiedliwienia. Nie ma więc potrzeby, aby tyran przechodził prawdziwą przemianę, wystarczy, tak jak u Machiavellego, że wydaje się, iż to robi. Wtedy odczytanie sugestii zawartych w poradach udzielanych przez Simonidesa byłoby takie, że dobro wspólne służy jedynie jako fasada dla władzy tyrańskiej, a „łagodność” tyranii jest kamuflażem dla jej prawdziwej niemoralnej natury. Cofałoby to czytelnika do interpretacji, która została tu przyjęta jako wyjściowa.

Faktycznie Hieron może interpretować rady Simonidesa jako zaproszenie, by stawać się nie łagodnym władcą a bardziej zręcznym tyranem. W tym ujęciu Ksenofont w *Hieronie* pokazuje, że dobro wspólne nie jest dobrem najwyższym, choć jest ważnym dobrem politycznym. Co więcej, ostrzega czytelnika przed niebezpieczeństwem związanym z oparciem ustroju wyłącznie o dobro wspólne. Paradoksalnie ustanowienie dobra wspólnego jako najwyższej zasady i ostatecznego standardu właściwego sprawowania władzy otwiera nam drzwi do tyranii. To jest właśnie nauka, którą wyprowadza z kolei Strauss w swojej interpretacji Ksenofonta (Strauss, 2009: 68–70) i drugie możliwe odczytanie dialogu, które chciałbym krótko zaprezentować poniżej.

Według Straussa chociaż *Hieron* Ksenofonta nie oferuje gotowej odpowiedzi na problem relacji między rolą intelektualistów i władzy, kieruje naszą uwagę na kwestię tego, że wiara w istnienie jedynej prawdziwej, dostępnej poprzez rozum, idealnej odpowiedzi na problemy społeczne jest pewnego rodzaju złudzeniem filozofów, a jeśli prawda istnieje, to jej wcielenie w życie polityczne zawsze jest tylko częściowe, ułomne i poddane wielości opinii. Proponowaną przez Straussa receptą na to zagrożenie jest więc pogłębienie rozdziału między refleksją a sferą polityki, w przeciwieństwie na przykład do poglądu Hannah Arendt, dla której za Arystotelesem życie intelektualne odbywa się w obszarze *vita activa*, zadaniem intelektualisty zaś jest stawianie pytań o sens wydarzeń, zwłaszcza wydarzeń politycznych.

Zatem w optyce Straussa mimo postępu, jaki mogą poczynić wspólnoty polityczne, żaden reżim nigdy nie jest w stanie spowodować, że jego obywatele będą całkowicie dobrzy lub całkowicie szczęśliwi. Wszystkie ludzkie systemy polityczne zawodzą i zawsze upadną, niezależnie od postępu technologicznego, który nieustannie zmienia świat. W starożytności nawet najlepszy możliwy do zrealizowania reżim miał swoje niedociągnięcia. Ale to samo dotyczy wszystkich nowoczesnych — współczesnych i przyszłych — systemów politycznych. Dla Straussa bowiem pomimo rewolucji społecznych czy intelektualnych życie polityczne jest zasadniczo gorsze od najlepszego życia indywidualnego człowieka lub sposobu życia filozofa. Żadna wspólnota polityczna nigdy nie może być w tym sensie w pełni filozoficzna lub etyczna.

Widać to wyraźnie w Straussa analizie *Hieron*a, w której pokazuje on, że nawet pochwała dobroczynnej tyranii przez Simonidesa implikuje jej wady, takie jak brak prawa, ograniczenie wolności, uciekanie się do ucisku obywateli (Strauss, 2009: 68–70). Łagodna tyrania pozostaje więc nadal rządami bezprawia. Strauss argumentuje też, że intencją Simonidesa jest ulepszenie tyranicznych rządów Hierona, sugerując, że aby to osiągnąć i otworzyć rozmówcę na swoje rady, musi on najpierw wychwalać szczęście tyranów tylko po to, by wzbudzić w nim strach. Zdaniem Straussa Simonides liczy w ten sposób na to, że przestraszony tyran będzie starał się zniechęcić poetę do zostania tyranem, przedstawiając mu słabe strony takiego życia. Jednocześnie milcząca postawa

Simonidesa w pierwszej części dialogu jest interpretowana przez Straussa jako celowy zabieg Ksenofonta, dzięki któremu filozof ma możliwość nie tylko udzielenia porad Hieronowi, ale też bycia wysłuchanym i wskazania wad rządów tego typu (Strauss, 2009: 52–56).

Można by to w sposób uogólniający odczytywać jako strategię dla intelektualistów mającą na celu osvajanie tyrana, a szerzej polityków lękających się utraty władzy, z radami ludzi mądrych. Co więcej, aby Hieron potraktował rady Simonidesa poważnie, ten musi przedstawić siebie przewrotnie jako moralnie pozbawionego skrupułów i argumentować za dobroczynną rolą tyranii, a nie na rzecz moralnej wyższości życia etycznego lub ustroju demokratycznego nad rządami tyrańskimi.

Biorąc zaś pod uwagę pisma sokratejskie Ksenofonta, można przyjąć, że skłaniałby się on do poglądu głoszącego, że rządy, w których słucha się mądrych doradców, są bardziej prawowite niż takie, w których filozofowie jako doradcy są wykluczeni. Wydaje się więc, że ostatecznie Strauss chce pokazać, że Ksenofont zgadza się w ocenie ustrojów tyrańskich z Platónskim Sokratesem. Różnica polega jedynie na tym, że pokazuje warunki, w których tyran miałby szansę stać się dobrym władcą. W obu przypadkach rola zaangażowanych i etycznych doradców, ludzi mądrych, intelektualistów jest tak samo kluczowa, to oni, znając prawdę, mają wychowywać władców, a w razie ich błędzenia przechowywać i przekazywać wiedzę o autentycznych wartościach, *arete*, cnocie, prawdzie i sprawiedliwości.

Dialog kończy się jednak, jak już wspominałem powyżej, w ten sposób, że czytelnik nie poznaje reakcji Hierona na rady Simonidesa, co zmusza go do zastanowienia się nad tym, czy tyran przyjąłby faktycznie takie rady, i nad rolę intelektualistów wobec władzy, oraz do zadania pytania, czy interpretacja *Hieron*a dokonana przez Straussa nie jest nazbyt sokratejska i czy jest zgodna z poglądami samego Ksenofonta.

Niezależnie od przyjętej interpretacji relacja między etyką (reprezentowaną przez Simonidesa) a polityką (reprezentowaną przez Hierona) wskazuje na pewne granice, których w polityce nie powinno się przekraczać, mianowicie na granicę bycia nieżyczliwym tyranem. Przyjemność powinna zatem przynajmniej współpracować z cnotą polityczną. Jest to, co prawda, bardziej utylitarny standard niż nadrzędność etyki nad polityką, tak jak to ma miejsce w przypadku podejścia Platona, ale życie rządzące się honorem i roztropnością jest i tak lepsze niż życie w anarchii. Tym samym Strauss wpisuje rozważania nad *Hieronem* w szerszą perspektywę swoich własnych przemyśleń nad rolą filozofów w *polis*, w której odkryte przez nich prawdy nie nadają się dla szerokiej publiczności, niezależnie czy jest to ustrój demokratyczny, czy totalitarny (Strauss, 1965). Filozofia dążąca do prawdy jest niebezpieczna i musi ukrywać swoje główne ustalenia. Dlatego też Strauss uważa, że filozofowie muszą zachować sposób ezoterycznej komunikacji, to znaczy ukrywać prawdę przed masami. W jego

teorii intelektualści mają więc przyzwolenie na manipulowanie przekazem, tak jak manipuluje — co prawda po sokratejsku i ironicznie — Simonides w rozmowie z Hieronem. Jego cele mogą być różne: może bać się o swoje życie czy nie chceć dzielić się z władcą największymi prawdami, zakładając, że w polis zmienia swój charakter i zostaną albo niezrozumiane, albo przekształcone w swoje groteskowe wersje. Takie właśnie odczytanie *Hieron*a przez Straussa jest spójne z jego szerszym ujęciem relacji między filozofią a miastem (Strauss, 1988: 222). Kłamstwa są konieczne, aby utrzymać w demokracji ludzi pod kontrolą. W ten sposób Strauss doradzał manipulacyjne podejście do przywództwa politycznego. Na przykład w swoim eseju *The spirit of Sparta or the taste of Xenophon* (Strauss, 1939) opisuje, jak Ksenofont, wygnany z Aten, dostosował swój sposób mówienia do potrzeb Spartan. Podstawą dla intelektualistów jest zatem komunikacja między wierszami. To sposób na dotarcie tylko do zaufanych i inteligentnych odbiorców. Zwłaszcza pisząc w ten sposób, wielcy intelektualści zachowują możliwość przemycenia pewnych prawd, ale jednocześnie pozostają w pewnym dystansie, unikają konfrontacji ze wspólnotą i światem utartych opinii. Jest tak dlatego, że filozofowie znający prawdę mogą okazać się dla władzy politycznej niebezpieczni. Przez swoje istnienie utrudniają oni bowiem politykom pozostawanie w świecie półprawd, aluzji i ideologii. Pisząc więc w sposób aluzyjny, myśliciele nie tylko chronią siebie przed konformizmem i narzuceniem im prawd przez polis, ale także chronią wspólnotę polityczną przed możliwym szkodliwym wpływem niewygodnych często filozoficznie prawd (Strauss, 1998). Stąd też wniosek, że bezpośrednie doradzanie władzy zawsze jest obarczone ryzykiem — nie tylko wypaczenia prawdy przez władzę, ale też sprzeniewierzenia się intelektualisty prawdzie, zatracenia się w blasku władzy, innymi słowy zdrady klerka.

Choć zatem sam Ksenofont stawia się przez postać Simonidesa w pozycji doradcy swoich czytelników, to Strauss w swojej interpretacji dialogu ostatecznie ceni wyższość życia intelektualnego nad życiem politycznym (Strauss, 2009: 73–86). Wyłaniałaby się z tego niewesoła konstatacja, że filozof nie powinien w ogóle doradzać tyranom ani żadnym innym politykom, ponieważ stawia go to od razu w pozycji możliwej zależności od władzy. Władza powinna/może korzystać z rozważań filozofów, ale ich priorytetową rolą jest przede wszystkim ocalenie prawdy oraz edukacja tych, którzy rozumieją subtelny i konfliktowy sytuację, jaka rozgrywa się między prawdą a opinią, między filozofami a politykami. Strauss wyraźnie rysuje tego typu perspektywę, gdy analizuje dwa sposoby życia przedstawione w *Hieronie* — życie władcy i życie prywatne jako człowieka mądrego. Ten pierwszy szuka rozkoszy i poklasku, ten drugi jest samowystarczalny, nie ma skłonności do wojny i może żyć bez silnych relacji ze wspólnotą polityczną (Strauss, 2009: 80–86). Z tych względów Strauss sugeruje, że odpowiedź na postawiony w dialogu problem wyboru między życiem tyrańskim (politycznym) a życiem prywatnym (filozoficznym) jest taka, iż tylko

osoba posiadająca prawdziwą wiedzę jest wolna i zdolna do życia cnotliwego oraz sprawiedliwego bez nadzoru władzy. Przyjęta przez Straussa linia interpretacyjna byłaby więc ostatecznie linią interpretacyjną Platońskiego Sokratesa.

Na zakończenie powyższych dywagacji dotyczących sposobu reagowania Platona i Ksenofonta na ustrój tyrański warto pokusić się o wyciągnięcie pewnych siłą rzeczy prowizorycznych wniosków na temat relacji między rolą filozofa a wspólnotą polityczną. Wydaje się, że zarówno Platon, jak i Ksenofont i Strauss uważali, że chociaż filozofię i politykę można do pewnego stopnia pogodzić, to napięcia między nimi nigdy nie daje się do końca przewyciężyć. Jego istnienie uświadamia nam, że ludzkie problemy są trwałe, a my możemy je rozwiązywać tylko czasowo. Jednak dopóki będziemy świadomi niebezpieczeństwa tyranii, filozofia jako dążenie do poznania rzeczy takimi, jakie one są, będzie potrzebna, ponieważ dzięki wiedzy filozoficznej jesteśmy w stanie rozpoznać tyranię we wszystkich jej formach.

Przy czym filozof, kierując się umiłowaniem mądrości, pragnie, by idee dobra, piękna i sprawiedliwości przyniosły jak najwięcej korzyści wszystkim ludziom. Mądry człowiek przestałby być mądry, gdyby naprawdę nie troszczył się o ludzkość. Ale właśnie ze względu na jego miłość do niej i do wiedzy o naturze spraw politycznych jest on zmuszony odrzucić filozoficzną drogę życia jako najlepszą dla wszystkich. Świadomy niebezpieczeństw, jakie mogą grozić, gdy uczynimy z filozoficznego sposobu życia dążenie polityczne, jest zmuszony działać ostrożnie, ironicznie, kierując się, jeśli trzeba, „szlachetnym kłamstwem”. Zamiast więc bezpośredniego zaangażowania politycznego filozof, co dobrze wydobył choćby Immanuel Kant, angażuje się w dziedzinę ludzkich spraw w inny, sprzyjający kultywowaniu cnót sposób, mianowicie poprzez zaangażowanie się po stronie krytycznego namysłu i odwagę analizowania zastanych opinii i przesądów, aby ciągle stawiać pytanie o najlepszy możliwy sposób życia, najlepsze prawa oraz reguły ustroju politycznego. Tak więc choć natura filozoficzna i tyrańska mogą być ze sobą ściśle powiązane, filozofia reprezentuje przeciwny biegun tyranii (Buzzetti, 2015). Gdy tyran jest zmuszony likwidować ludzi mądrych i nie ma zaufanych przyjaciół, filozofa cechuje zarówno mądrość, jak i przyjaźń. Filozof kieruje się dążeniem do mądrości, dążeniem, które wymaga wolności myśli i jest ściśle z nią związane. Filozofia oznacza zatem ochronę i promowanie wolności i niezależności myślenia.

Należy mimo wszystko pamiętać, że filozof nie spełniałby jednak właściwie tego krytycznego zadania, gdyby brakowało mu wiedzy o sprawach ludzkich, a zwłaszcza o naturze spraw politycznych. Wiedza filozofa pochodzi z jego zaangażowania w sprawy *polis*, a więc i z jego refleksji na temat tyranii. Dlatego też znajomość tyranii pozostaje nieodłączna od wiedzy o sprawach najważniejszych. I taką właśnie lekcję współcześnie moglibyśmy wyciągnąć z lektury *Hierona*. Tak jak polityka potrzebuje przewodnictwa filozofii, aby nie popaść w tyranię, studiowanie filozofii czy też poszukiwanie mądrości musi

być uzupełnione wiedzą o naturze spraw politycznych — co najlepiej osiągnąć poprzez badanie tyranii — aby uniknąć wpadnięcia w pułapkę utopizmu, który jak uczy (jeśli jakkolwiek) doświadczenie XX wieku, prowadzi do najgorszych rodzajów tyranii, zniewolenia i totalitaryzmów eksterminujących całe narody (Lilla, 2005).

Aby wskazać, o jaką stawkę toczy się tutaj gra, oddajmy w ostatnim słowie głos Straussowi:

Stajemy obecnie twarzą w twarz z tyranią, która dzięki „zwojowaniu natury”, a zwłaszcza natury ludzkiej, roztacza groźbę stania się tym, czym żadna wcześniejsza tyrania nigdy się nie stała: tyranią wieczną i uniwersalną. Skonfrontowani z przerażającą alternatywą, iż człowieka — czy też myśl ludzką — czeka kolektywizacja; albo z pomocą jednego bezlitosnego uderzenia, albo też w drodze powolnych i łagodnych procesów — zmuszeni jesteśmy pytać się o możliwość wydostania się z tego dylematu. Tym samym zastanawiamy się ponownie nad elementarnymi i nierzucającymi się w oczy warunkami ludzkiej wolności (Strauss, 2009: 27).

BIBLIOGRAFIA

- Ajschylos. (1873). *Persowie*. (Przeł. Z. Węclewski). Poznań: Biblioteka Kórnicka.
- Buzzetti, E. (2105). A guide to the study of Leo Strauss' *On Tyranny* (s. 227–257). W: T.W. Burns (Red.). *Brill's companion to Leo Strauss' writings on classical political thought*. Leiden: Brill.
- Gish, D. (2015). Socratic rhetoric and political philosophy. Leo Strauss on Xenophon's *Symposium* (s. 258–284). W: T.W. Burns (Red.). *Brill's companion to Leo Strauss' writings on classical political thought*. Leiden: Brill.
- Głombiowski, K. (1993). *Ksenofont. Żołnierz i pisarz*. Wrocław: Ossolineum.
- Ksenofont. (1994). *Memorabilia*. (Przeł. A.L. Bonnette). Ithaca: Cornell University Press.
- Ksenofont. (2008). *Ustrój polityczny Sparty* (s. 1–79). (Przeł. A. Zienkiewicz et al.). (Red. R. Kulesza). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ksenofont. (2009). Hieron, albo Tyrannikos (s. 3–21). W: L. Strauss. *O tyranii. Zawiera korespondencję Strauss–Kojève*. (Przeł. R. Armada & A. Górniewicz). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ksenofont (2014). *Wyprowa Cyrusa*. (Przeł. W. Matyda). Warszawa: Czytelnik.
- Ksenofont. (2020). *Wybór pism*. (Przeł. A. Rapaport). [b.m.w.]
- Lilla, M. (2005). The new age of tyranny (s. 243–250). W: T. Koivokuski & D.W. Taachnick (Red.). *Confronting tyranny. Ancient lessons for global politics*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Lilla, M. (2006). *Lekkomyslny umysł. Intelektualiści w polityce*. (Przeł. J. Margański). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Platon. (1987). *Listy*. (Przeł. M. Pąkcińska). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Platon. (2010). *Państwo*. (Przeł. W. Witwicki). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pownall, F. (2018). Tyranny and democracy in Xenophon and Isocrates. *Trends in Classics*, 10(1), 137–153.
- Strauss, L. (1939). The spirit of Sparta or the taste of Xenophon. *Social Research*, 6(4), 502–536.
- Strauss, L. (1965). *The city and men*. Chicago: Chicago University Press.

- Strauss, L. (1988). On a forgotten kind of writings (s. 221–232). W: L. Strauss. *What is political philosophy? And other studies*. Chicago–London: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1998). Prześladowanie i sztuka pisania (s. 108–122). W: L. Strauss. *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*. (Przeł. P. Maciejko). Warszawa: Aletheia.
- Strauss, L. (2009). *O tyranii. Zawiera korespondencję Strauss–Kojève*. (Przeł. R. Armada & A. Górniewicz). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Tarcov, N. (2005). Tyranny from Plato to Locke (s. 123–140). W: T. Koivokuski & D.W. Taachnick (Red.). *Confronting tyranny. Ancient lessons for global politics*. Lanham: Rowman and Littlefield.