

Ks. Jacek Grzybowski

PLATOŃSKI IDEAL POLITYCZNY – NIEBEZPIECZNA UTOPIA CZY WZNIOSŁY MIT?

1. Polityczna rozterka filozofii

Filozofia niemal od początku swoich dziejów zajmuje się polityką, jednak nie we wszystkich podręcznikach historii filozofii można wyczytać, że funkcja ta, chociaż nieunikniona, stanowi dla filozofii poważny dyskomfort. Filozof bowiem niejako z definicji powinien mieć znacznie poważniejsze problemy na uwadze aniżeli troska o porządek państwa. Jednakże historia z nieubłaganą konsekwencją ukazuje nam, że filozof nie może dywagować w politycznej próżni. Powodzenie bowiem działań politycznych oznacza wysiłek stworzenia takiego ustroju państwowego, w którym życie jednostki wiąże się z podporządkowaniem dobru ogólnemu i na przykład jakimś ograniczeniem wolności. A to właśnie filozof pyta: czym jest wolność, dlaczego człowiek ma być posłuszny władzy, w imię czego jedni rządzą innymi, jak posłuszeństwo władzy ma się do nieskrępowanej, bezinteresownej zasady zgłębiania prawdy bytu? Te pytania stawiają filozofię na trudnej płaszczyźnie poszukiwań politycznych sprawiając, że chcąc nie chcąc, staje się ona filozofią *praxis* polityczną. Filozof nie jest jednak tylko jakimś wizjonerem dobrego ładu politycznego, staje się raczej, w imię realizowanych przez siebie koncepcji metafizycznych i antropologicznych, promotorem rozwiązań według niego najlepszych z możliwych. Jednak historia zweryfikowała już wiele takich „właściwych rozwiązań” ukazując ich dziejową porażkę i tragedię. Filozofia polityczna staje się raczej domeną ludzkiej aktywności, związaną z namysłem nad jednostkowymi przypadkami oraz z przyporządkowaniem ich trosce o człowieka. Z tego

więc wyrastają wielkie wizje idealnych koncepcji ustrojowych, jakimi filozof pragnie rozwiązać partykularne problemy społeczności. W ten sposób filozofia na zawsze zostaje sprzężona z polityką i układ ten chociaż dla filozofii niewygodny, dla polityki staje się zadziwiająco płodny¹

Przedmiotem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie czy jeden z największych filozofów starożytności – Platon, przedstawił w swoich dziełach możliwy do realizacji ideał polityczny, czy też wyznaczył raczej kierunki inspirujące polityczne utopie? Dla czytelników ostatnich dialogów Platona pytanie to nabiera szczególnego charakteru, ponieważ jest próbą zrozumienia społecznych inklinacji filozofa i ich konsekwencji w dziejach historii filozofii i historii polityki. Wczytując się więc w platońskie teksty i ich komentarze będę starał się ukazać specyfikę platońskiego rozumienia władzy jako „troski o duszę” i tego społeczno-religijne konsekwencje.

Poszukiwanie idealnej struktury politycznej jest przedmiotem zabiegów ludzi od czasu obudzenia się w ludzkich umysłach samoświadomości indywidualnej i wspólnotowej. Źródeł takich koncepcji politycznych należy szukać w starożytnej Jonii, krainie najbardziej krytycznie usposobionej i najbardziej ożywionej umysłowo ze wszystkich ówczesnych krain i państw. Człowiek Wschodu był wtedy trzymany w ślepych posłuszeństwie władzy religijnej (starożytnej teokracji) lub władzy politycznej (despotii). Grek natomiast cieszył się wolnością i w stosunku do państwa, i w stosunku do religii²

Jednak to nie w samej Jonii idee pierwszych filozofów przyrody miały w rezultacie dokonać również zasadniczych zmian ustrojowych. Grecy bowiem z terenów Azji Mniejszej, nie wykazywali zdolności państwowotwórczych i nie wydali żadnego trwałego historycznie i doniosłego tworu państwowego. Rola Jonów w kulturze polegała na wyzwoleniu sił jednostkowych, zarówno w wymiarze naukowo – filozoficznym jak też i w życiu politycznym. Ale idee te wydały owoc w Grecji macierzystej, w warunkach większej dyscypliny społecznej, pobudzając do przebudowy organizacji państwowych³ Przedstawiciele wczesnej greckiej myśli politycznej dążyli w swoich rozważaniach do

¹ Por. J. P. HUDZIK, *Wykłady z filozofii polityki*, Lublin 2002, s. 120.

² Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, *Od początków do Sokratesa*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1994, s. 51.

³ Por. W. JAEGER, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 167.

przedstawienia państwa idealnego, w którym nad konflikt przedkładano by dobro ogółu, przyznawali jednak, że żaden faktyczny ustrój, zarówno w przeszłości, jak i czasach im współczesnych, nie zbliżył się nawet do zamierzonego celu, nie wspominając już o realizacji. Państwo w swej dojrzałej strukturze stało się ostatecznym celem szczególnego tworu jakim były greckie *polis*, a zwłaszcza Ateny i Sparta. Właśnie dzięki „politycznemu geniuszowi” Greków *polis* stało się naczelnym ośrodkiem, wokół którego organizowano życie obywateli⁴

Uporządkowana wokół instytucji obywatelstwa grecka *polis* obejmowała – mężczyźni, kobiety, dzieci, osiadłych cudzoziemców i niewolników. Pod względem prawnym było to państwo, emocjonalnie zaś kraj, podczas gdy jego ludność był narodem⁵. Tworzono wspólnotę składającą się z ludzi o różnym statusie prawnym i społecznym, a jedną z najbardziej godnych uwagi cech była tendencja do rozszerzania zasięgu obywatelstwa i związanych z nim praw politycznych nawet na najbiedniejszych wolno urodzonych członków społeczności⁶

W takich warunkach historycznych, na płaszczyźnie greckiej wspólnoty miasta – państwa powstawały próby poszukiwania ustroju idealnego, który zabezpieczyłby przez swą doskonałość formy stworzonej państwowości. Współcześnie również w ramach „polityki globalnej” dokonuje się poszukiwanie form ustrojowych zapewniających jak najlepsze funkcjonowanie wspólnot, już nie tylko w ramach państw, ile także w wymiarze międzynarodowym. Dziś demokrację, wielu nazywa „ustrojem najlepszym z możliwych”, a na krytykę tej formy politycznej państwowości bardzo często stosuje się odpowiedź – „nie jest to ustrój idealny, ale do tej pory nie wymyślono nic lepszego niż właśnie demokracja.” Idea demokracji jako ustroju państwowego regulującego całe życie społeczne jest jednak wynikiem długiego procesu historycznego, którego korzenie, jak powszechnie się przypomina, sięgają starożytnych *polis*, Aten i złotych czasów Peryklesa. Czy jednak starożytni w swoich poszukiwaniach idealnego lub nawet najlepszego ustroju, wskazywali właśnie na demokrację? W dzisiejszej dyskusji nad regulacjami najważniejszych społecznych,

⁴ Por. M. J. FINLEY, *Politics in the ancient world*, Cambridge 1983, s. 11.

⁵ Por. A. J. TOYNBEE, *Antyczna grecka myśl historyczna*, tłum. A. Piskozub, Toruń 2001, s. 35.

⁶ Por. T. R. MARTIN, *Starożytna Grecja. Od czasów prehistorycznych do okresu hellenistycznego*, tłum. T. Derda, Warszawa 1998, s. 65. Grecy identyfikowali i definiowali państwo głównie ze względu na jego mieszkańców, państwo to ludzie.

a nawet międzynarodowych praw, zapomina się o tym jak „głos ludu” postrzegany był przez tych, którzy tę formę ustrojową sami stworzyli.

W poszukiwaniach idealnego ustroju najbardziej wyraźny, ciekawy a jednocześnie kontrowersyjny jest głos Platona, który w gmatwaniu ludzkich postaw i oczekiwań stara się zwrócić uwagę na to co najważniejsze, i w państwie, i w ludzkiej duszy. Jego teksty pisane w tak odległej przeszłości, w warunkach zupełnie innych struktur politycznych i społecznych, zaskakują swoją aktualnością w dzisiejszej dyskusji nad bolączkami i problemami współczesnej polityki o wymiarze liberalno - demokratycznym. Dzieje się tak dlatego, ponieważ stosując sokratejską metodę maieutyki był Platon zawsze autentycznie zatroskany o człowieka i tworzoną przez niego politykę.

2. Platońska droga ku „prawdziwej polityce”

Jako młody człowiek i arystokrata z pochodzenia, Platon nosił się z zamiarem podjęcia kariery politycznej, co w ówczesnych Atenach było rzeczą jak najbardziej normalną. Jednak niesprawiedliwość i nadużycia, których dopuszczały się rządy tzw. „trzydziestu tyranów”, próba zmuszenia Sokratesa do wzięcia udziału w niesprawiedliwym procesie, a w końcu wydanie wyroku śmierci na „ateńskiego mędrca” zniechęciło Platona skutecznie do czynnej polityki⁷ Jednak sprawy polityczne i społeczne nie przestały go żywo interesować. Przeciwnie jak sam pisze:

nie przestałem patrzeć i zastanawiać się czy nie mogłaby przyjść skąd poprawa w tych stosunkach i w ogóle w całokształcie życia państwowego. [...] Wreszcie zrozumiałem, że wszystkie państwa obecnie, wszystkie wzięte razem, ile ich jest, źle się rządzą⁸

Platon był więc pod względem temperamentu naturą czynną, politykiem z usposobienia interesującym się sprawami państwa, co było

⁷ Por. I. DĄBBSKA, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993, s. 79. Platon w wyniku doświadczeń życiowych nabrał przekonania, że dla niego, dziedzica dążeń wychowawczych Sokratesa, byłoby bezcelową stratą czasu branie aktywnego udziału w życiu politycznym Aten, ponieważ ówczesne państwo, było w jego oczach nieodwracalnie stracone. Por. PLATON, *Obrona Sokratesa*, 31e, 36b.

⁸ PLATON, *List VII*, 325e – 326a, w: PLATON, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.

charakterystyczne dla oświecenia ateńskiego ukształtowanego w dobie Peryklesa. Nie przyjął jednak udziału w rządach państwem po kolejnych przewrotach, a przede wszystkim po śmierci Sokratesa⁹ To najprawdopodobniej stało się przyczyną, dla której Platon pracował nad stworzeniem teoretycznych podstaw idealnego ustroju politycznego, a tym samym idealnego państwa.

Nie można zapominać, że polityczna koncepcja Platona wynika z jego założeń i tez metafizycznych. Śledząc Platońskie rozważania nad idealnym państwem będziemy więc również widzieli konsekwencje jego poglądów ontologicznych¹⁰ Władysław Seńko wprost twierdzi,

⁹ Por. W. SEŃKO, *Państwo Platona w świetle jego „Listów”* (Na marginesie nowego wydania przekładu „Listów” Platona), Przegląd Tomistyczny, (1989), t. IV, s. 10.

¹⁰ Przy opracowywaniu koncepcji platońskich pojawia się problem chronologii i przekazu poglądów samego Platona w napisanych przez niego dziełach. Na ile w *Dialogach* Sokrates, jako ich główny bohater, wygłasza swoje koncepcje i tezy, a na ile jest to osobisty głos samego Platona? Problem ten rozważa i dobrze przedstawia Benedykt Woyczyński i Władysław Stróżewski ukazując dyskusje i problematykę związaną z pismami platońskimi jak rozegrała się zarówno w starożytności jak i w czasach nowożytnych. Najciekawsza i najpełniejsza jest chronologia przedstawiona przez Wincentego Lutosławskiego, który w swoich badaniach przyjął metodę stylometryczną i podzielił twórczość Platona na cztery okresy, które znamionują cztery wielkie fazy kształtowania się jego filozofii – faza I w czasie której powstaje: *Obrona, Eutyfron, Kriton, Charmides, Laches, Protagoras, Manon, Eutydem, Gorgiasz* to faza sokratyczna, poświęcona problematyce praktyczno – etycznej; faza II to czas napisania *Państwa księgi I, Kratyła, Uczty, Fedon*, faza III: *Państwo, księgi II – IX, Fajdros, Teajtet, Parmenides* i jest to faza idealistyczna, w czasie której Platon wypracowuje swoją teorię idei; oraz ostatnia faza IV, to najpóźniejsze dzieła Platona, podczas której powstają: *Sofista, Polityk, Fileb, Timajos, Kritiasz* i *Prawa* jako wyraz dojrzałej koncepcji autora na temat spirytualizmu świata idei i politycznej koncepcji ustroju. W opracowywaniu teorii politycznej Platona będą się więc opierał na pismach powstałych w fazie III i IV jego twórczości, tak aby dotrzeć do osobistych poglądów tego filozofa. Zob. szerzej: B. WOYCZYŃSKI, *O rozwoju poglądów Platona na duszę*, Warszawa 2000; W. STRÓŻEWSKI, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992, s. 11 – 26; W. LUTOSŁAWSKI, *O logice Platona*, t. I i II, *Rozprawy Akademii Umiejętności*, Wydział Historii Filozofii, Kraków 1891 – 92; *O pierwszych trzech teatrologiach dzieł Platona*, *Rozprawy Akademii Umiejętności*, Wydział Filologiczny, Kraków 1896; *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings*, London 1897. Zdaje sobie sprawę, że szereg kwestii co do chronologii pism platońskich pozostaje nadal otwartych. Dotyczą one zarówno kolejności powstania poszczególnych dzieł, jak i dialogów których autentyczność jest podważana. Niemniej jednak przyjmuję za polskim uczonym fazy rozwoju teorii idei u Platona, a związku z tym również koncepcji politycznych zawartych w *Państwie, Teajtecie, Polityku, Parmenidesie, Prawach* jako tekstach wyrażających autentyczną myśl polityczną

że „to właśnie rozważania nad istotą społeczeństw organizujących się w państwa, integrują całą myśl Platona rozsypaną we wszystkich jego dialogach i że samą teorię idei, uważaną słusznie za główny teoretyczny element jego doktryny, trzeba rozpatrywać w powiązaniu z jego myślą polityczną, a nie odwrotnie”¹¹ Podobnie wyraża to Werner Jaeger mówiąc, że: „tą całością, której on nigdy nie traci z oczu, od samego początku było państwo. Wszystkie jego dzieła, chociaż wychodzą z rozmaitych punktów widzenia, wszystkie prowadzą nas do tego jednego celu”¹²

W dojrzałej fazie twórczości Platon rozciągnął swoją idealistyczną teorię świata i rzeczy, a także spirytualistyczną koncepcję duszy na teorie społeczno – polityczne. Platoński idealizm był pierwszym systemem stojącym w opozycji do tez materialistycznych i mechanicznych Demokryta z Abdery i jak potem pokazała to historia, systemem, który bardzo mocno zaciążył na dziejach europejskiej myśli filozoficznej i politycznej¹³ Według Stefana Świeżawskiego, Platon pisząc już swoje pierwsze dialogi, miał w zarysie przygotowaną koncepcję całości swojej filozofii politycznej, której głównym celem było dobro państwa, zależne nie tyle od samego ustroju, ale od postawy moralnej obywateli¹⁴. Platon - filozof był przede wszystkim politykiem, nawet wówczas, gdy problemy filozoficzne pochłaniały go niemal całkowicie, zajmując naczelne miejsce w jego zainteresowaniach¹⁵

Jednak w czasach Platona nie zdawano sobie jeszcze sprawy z głębokich następstw, jakie wywołają jego napisane z takim literackim talentem teksty. Głęboki kryzys polityczny, jaki przeżywała ówczesna grecka *polis*, nakazywał wielu teoretykom życia społecznego szukać

autora. Bardzo ciekawą i wartą uwagi pracą na temat właściwego odczytywania dzieł Platona jest książka THOMASA A. SZLEZAKA – *Czytanie Platona*, w tłum. Piotra Domańskiego, Warszawa 1997, jak i JOANNY GWIAZDECKIEJ, *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Kety 2003.

¹¹ W SEŃKO, *Państwo Platona w świetle jego „Listów”*, dz. cyt., s. 11.

¹² W JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 651.

¹³ Tak jak prace Demokryta stanowiły swego rodzaju syntezę filozofii materialistycznej, tak utwory Platona mają takie znaczenie dla greckiej myśli idealistycznej. Por. W KORNATOWSKI, *Rozwój pojęć o państwie w starożytnej Grecji*, Warszawa 1950, s. 268.

¹⁴ Por. S. ŚWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa Wrocław 2000, s. 89.

¹⁵ Por. K. LEŚNIAK, *Platon*, Warszawa 1968, s. 89.

nowych form współżycia państwowego¹⁶ Uczniowie Sokratesa zabrali również swój głos w tej sprawie. Isokrates zalecał powrót do „ojczystej konstytucji” czyli do praw nadanych Atenom przez Solona, nie ukrywał też sympatii monarchicznych i panhellenistycznych. Ksenofanes za ideał uważał dawny arystokratyczny likurgowy ustrój Sparty, doradzał rozszerzenie kompetencji państwa w dziedzinie ekonomicznej, jednocześnie idealizując monarchię perską¹⁷ Również Platon zaangażował się w przedstawianie rozwiązań problemów dręczących ówczesne życie polityczne, ponieważ polityka była dominującą pasją jego życia. Badania Wenera Jaegera wykazały nawet, że problematyka polityczna stanowi nie tylko centrum zainteresowań Platona jako człowieka i obywatela, ale jest istotą całej filozofii platońskiej. Punktem wyjścia jest oczywiście – jak sam opisuje to Platon sytuacja w Atenach i śmierć Sokratesa, która nastąpiła w ramach istniejących wtedy politycznych praw¹⁸ Wydaje się, że to właśnie spowodowało poważny namysł Platona nad problematyką polityki i praw, a w ostateczności próbę rozwiązania go z pomocą filozofii:

„Widziałem się zmuszony hołd złożyć prawdziwej filozofii i uznać, że z jej wyżyn dopiero można zobaczyć, jak wygląda wszelka sprawiedliwość w polityce i w życiu jednostek”¹⁹

¹⁶ W perspektywie historycznej widać wyraźnie, że podboje Filipa i Aleksandra Wielkiego przypieczętowały upadek wolnych miast – państw zastąpiony przez potężne na w pół orientalne królestwa. Jednak podboje te były finalnym okresem upadku, który toczył się od pewnego czasu. Przyczyną był jak zauważa Platon, upadek moralności rządzących i tyrańskie rządy, szczególnie po śmierci Peryklesa. Dlatego też kiedy kończy się okres *polis* upada grecka teoretyczna myśl polityczna. To co bowiem Grecy rozumieli przez życie polityczne, mogło w swojej wspaniałej intensywności rozwinąć się faktycznie tylko w ramach *polis* i wraz z *polis* zniknęło z widowni dziejów. Zob. szerzej: W K. C. GUTHRIE, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996; A. J. TOYNBEE, *Hellenizm. Dzieje cywilizacji*, tłum. A. Piskozub, Toruń 2002, s. 131nn; W JAEGER, *Paideia ... dz. cyt.*, s. 826nn.

¹⁷ Por. K. KUMANIECKI, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1965, s. 220.

¹⁸ „Jakimś atoli zrządzeniem losu znowuż mego druha, tegoż Sokratesa, paru ówczesnych przywódców pozywa pod sąd i wytacza mu zarzut najniegodziwszy, który mniej chyba niż komukolwiek innemu można było postawić Sokratesowi. Oskarżyli go więc oni o bezbożność, a drudzy uznali go winnym i kazali stracić człowieka” PLATON, *List VII*, 325b – c.

¹⁹ *Tamże*, 326a.

Wydarzenia jakie rozegrały się w Atenach na oczach młodego Platona zraziły go do praktycznej kariery politycznej, ale nie zgasiły w nim zapału do reform i przemian jakie zastosować chciał poprzez filozofię. Nie przestał pracować nad tym by w świecie greckim zaszczyć i upowszechnić jakiś idealny ustrój państwowy²⁰ Taka postawa cechować więc będzie wszelkie polityczne i społeczne odniesienia platońskie jakie napotykaemy w jego dziełach. Filozofia i jej rozwiązania zostają użyte w kontekście konkretnych zadań i wyzwań politycznych. Wedle Giovanniego Reale to przekonanie dojrzewa w Platonie w czasie podróży do Italii, a swoje odzwierciedlenie znajduje najpierw w *Gorgiaszu* jako proklamacji nowej koncepcji polityki. Sztuka polityczna zostaje w tym dialogu przepracowana, tak aby zadośćuczynić wymaganiom sokratyzmu²¹

Do tej pory poprzez działalność sofistów, najpotężniejszym instrumentem politycznym była retoryka traktowana w sposób utylitarny²² Natomiast jej nowym instrumentem, jak i osnową nowego

²⁰ Por. S. ŚWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 84.

²¹ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, *Platon i Arystoteles*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1996, 282.

²² Sofiści byli pierwszymi, którzy w czysto teoretyczny sposób nawiązywali do problemów politycznych, poszukując odpowiedzi na pytania o teorię państwa, prawa czy władzy. Wędrowni nauczyciele głoszący wszechstronność wiedzy oraz jej praktyczną przydatność. Podróżując nauczali, domagali się przy tym za swe nauki wynagrodzenia i otrzymywali je od swoich uczniów. Rozwijali w nich umiejętności retoryczne polegające na właściwym doborze argumentów uzasadniających własne tezy i przekonujących słuchaczy do swoich racji. Okazywało się to wielce przydatne w warunkach wzrastającej roli zgromadzenia obywateli *polis* jako instytucji politycznej. Owi wędrowni nauczyciele zainicjowali w Grecji prawdziwy przewrót w politycznym sposobie myślenia i przeżywania zagadnień społecznych, przyczyniając się do kształtowania znamienego stylu epoki. Ich intencje i poczynania znakomicie współgrają z nabierającymi kształtu w V stuleciu przed Chrystusem przemianami stwarzającymi podwaliny greckiej demokracji. Ich działalność sprzyjała powiązaniu wszelkich wyższych form kultury z ideą państwa i społeczeństwa. Sofiści w swoich rozważaniach dokonali prawdziwej rewolucji – byli bowiem na wpół filozofami, na wpół politykami; na pierwszy plan ich rozważań wysuwają się zagadnienia związane z człowiekiem. Ich koncepcje dokonują swoistego zwrotu antropologicznego w filozofii. Wzrastające zainteresowanie człowiekiem ze strony filozofii, która z różnych stron zbliżała się do tego zagadnienia, jest jednym z dowodów na historyczną konieczność pojawienia się sądów, jakie reprezentowali sofisci. Jednak ta potrzeba antropologii, której sofisci starali się zadośćuczynić, nie była w swej istocie ani naukowa, ani teoretyczna, lecz jak najbardziej praktyczna. Tym można tłumaczyć fakt, że doszli oni w Atenach do tak wielkiego znaczenia, podczas gdy czysta wiedza jońskich fizyków nie zdołała się tam na dłuższą metę przyjąć.

państwa powinna być filozofia ponieważ ona jest jedyną i pewną drogą dostępu do takich wartości, jak sprawiedliwość i dobro, które są prawdziwą podstawą każdej autentycznej polityki, a więc i prawdziwego państwa. Platon jest dogłębnie przekonany, że każda postać polityki, jeśli pragnie być autentyczna, musi mieć na oku dobro człowieka. A ponieważ w ontologii platońskiej człowiekiem jest jego dusza, ciało bowiem jest tylko zjawiskową i przemijającą powłoką, dlatego jasnym się staje, że prawdziwym i trwałym dobrem człowieka jest jego dobro duchowe²³

„Oto jest Kaliklesie, to, com słyszał i wierzę, że to prawda. A z tych słów coś takiego, moim zdaniem wynika. Śmierć to nie jest, uważam nic innego, jak rozłączenie się dwóch rzeczy: duszy i ciała od siebie. A kiedy się rozłączą, to niemniej każde z nich zachowuje stan sobie właściwy, który miało za życia człowieka. Ciało ma dalej swą naturę i nosi widocznie wszystkie ślady kultury własnej i doznań. [...] To samo się dzieje z duszą. Widać wszystko na duszy, kiedy się obnaży z ciała; i to jest co jej natura dała, i te ślady, jakie na niej zostawiło każde zajęcie człowieka. [...] Ostało się jedno, że wystrzegać się należy krzywdzenia drugich więcej niżli krzywdy własnej i w każdym razie mężczyzna dbać powinien nie o to, żeby się wydawał dzielny, ale żeby był takim i w życiu prywatnym, i w publicznym. [...] A retoryki używać do tego, co w każdym wypadku sprawiedliwe, i ten sam cel wytknąć wszelkiej innej działalności praktycznej”²⁴

Sofiści nawiązywali wprost do mądrości płynącej z wychowawczych tradycji właściwych dla poezji Homera, Hezjoda, Solona, Teognisa, Simonidesa i Pindara. Owa praktyczna mądrość człowieka polega na zaradności w zarządzaniu państwem oraz na jak największej sprawności w działaniu i przemawianiu na zgromadzeniach politycznych. Dlatego Protagoras nazwał siebie sofistą w sensie nauczyciela mądrości, która ściśle związana jest z państwem i jego potrzebami – mądrości obywatelskiej. Zob. szerzej: W.K. C. GUTHRIE, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996; G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, *Od początku do Sokratesa*, tłum. I. Zielinski, Lublin 1994; W. JAEGER, *Paideia*, s. 385nn

²³ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 283.

²⁴ PLATON, *Gorgiasz*, 524B – D; 527B – C., Jeżeli nie podano inaczej, wszystkie polskie przekłady dzieł Platona są w tłumaczeniu Władysława Witwickiego ze zbioru: PLATON, *Dialogi*, t. I i II, Kety 1999.

Jednak nie tylko życie jednostki powinno więc być prowadzone według norm etycznych, nie tylko jednostkowa dusza powinna kształtować w sobie harmonię. Cel ten ma przyświecać również życiu państwa i tym, którzy państwem zarządzają²⁵ Prawdziwym celem wszelkiej retoryki nie jest mówienie tak, aby przekonać czy przypodobać się ludziom, ale tak, aby przede wszystkim przypodobać się Bogu: θεῖς χαρίζεσθαι. Rozwiązuje to Platonowi wiele problemów (ἀπορία), ponieważ w ten sposób wyznacza on jakby granicę, która potrafi oddzielić politykę fałszywą od prawdziwej: prawdziwi politycy powinni bowiem, mieć na celu „dbanie o duszę”, natomiast politycy fałszywi troszczą się jedynie o ciało i o wszystko co odnosi się wedle Platona do nieautentycznego i pozornego tylko wymiaru człowieka²⁶ Opieka nad duszą spoczywa w rękach władzy politycznej. Przebudowa państwa i prawodawstwa polega więc na wielkim pozytywnym zadaniu wypełnienia sokratycznej „troski o duszę”²⁷

„Żaden inny człowiek w żadnym rządzie, o ile jest naprawdę rządzącym, nie patrzy własnego interesu, tylko dba o interes podwładnego i tego dla którego pracuje, zawsze mając na oku, to co leży w interesie poddanych i co im przystoi”²⁸

Jedyny więc ratunek dla polityki znajduje się w filozofii, a wręcz w utożsamieniu polityki z filozofią, a polityka (jak zobaczymy niżej) z filozofem.

²⁵ Por. I. DĄMBSKA, *Zarys historii filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 92.

²⁶ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 284. Problem kompetencji władzy jest już zaznaczony w *Gorgiaszu* i *Protagorasie* gdzie Sokrates przedstawia politykę jako troskę o duszę człowieka. Mąż stanu powinien więc być wyposażony w prawdziwą umiejętność polityczną, która umożliwiałaby mu poznanie dobra, ponieważ tylko ono może uchronić od czynienia zła. Polityk powinien być wychowawcą, tak by czynić ludzi lepszymi. Perykles, Kallikles, Kimon, Miltiades, Temistokles są pochlebami *demos*, a nie wychowawcami, nie potrafili bowiem uczynić ludzi lepszymi, a zmienili ludzi w bestie. Dlatego celem Platona jest stworzenie takiego państwa, które uznawałoby troskę o doskonałość człowieka za ostateczną miarę wszystkich praw społecznych. Jest to ukazanie walki pomiędzy dwoma koncepcjami organizacji społeczeństwa, z których jedna dąży do sprawowania władzy za wszelką cenę, druga polega na kształtowaniu dusz. Zob. szerzej: W JAEGER, *Paideia*, s. 685nn; W SEŃKO, *Państwo Platona w świetle jego „Listów”*, dz. cyt., s. 8; PLATON, *Gorgiasz*, 519a.

²⁷ “Παιδεία δύναμις θεραπευτικὴ ψυχῆς; Παίδευσις παιδείας παράδοσις.” Por. także: W JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 692.

²⁸ PLATON, *Państwo*, I, 345d.

Dla Greków takie podejście do problemów politycznych nie jest czymś nowym. *Polis* będąc absolutnym, a nie tylko względnym horyzontem życia człowieka, zawiera w sobie paradygmat państwa i prawa oddziałujący na wszystkie sfery ludzkiej aktywności. Historia *paidei* jako wizji stosunków pomiędzy jednostką ludzką a *polis*, jest niezbędnym tłem, na którym można właściwie rozpoznać i zrozumieć filozofię polityczną Platona. Pragnie on nie tyle rozwiązać zagadkę świata, lecz wniknąć w strukturę rzeczywistości, aby właściwie ukształtować życie społeczne. W ramach miasta – państwa pragnie stworzyć środowisko, bez którego nie można zrealizować najwyższej ludzkiej cnoty - sprawiedliwości²⁹ Ten związek filozofii i polityki nie jest tylko wyrazem platońskiego idealizmu. Jego krytyka rzeczywistości historycznej w której żył, nie służyła tylko rozważaniom form rządów czy też istoty państwa, ale stanowiła jakąś szczególną propozycję zmian stosunków panujących w *polis*, i to nie tylko stosunków politycznych, ale także jak zauważymy, prowadzić będzie ku uniwersalnym pytaniom o istotę człowieka i istotę filozofii³⁰

Założenie więc, od którego Platon wychodzi w swoich rozważaniach politycznych, jest jasno sformułowane i obecne w dialogach sokratycznych: polityka, która w regulowaniu społecznego życia ludzi pomija wymagania wymiaru duchowego i buduje je prawie wyłącznie według materialnego wymiaru człowieka, nie może nigdy dobrze funkcjonować³¹ Platon odrzuca koncepcje sofistyczne praktyczną drogę uprawiania polityki za wszelką cenę i wszystkimi środkami by osiągnąć wymierne korzyści. Jej sens ujawniania się bowiem jedynie w zdobyciu jak największej władzy. Dla niego zaś fundamentalnym warunkiem wszelkich zabiegów, które mają uczynić życie społeczne człowieka lepszym, jest podporządkowanie reguł polityki werdyktom filozofii, a więc mądrości. Filozofia wychowania stawia bowiem przed człowiekiem inny cel – *kalokagathie*. Określenie to oznacza nic innego jak właśnie *paideię*, która rozstrzyga o wartości jaką dla człowieka mają pieniądze i władza³² Obłuda i biegłość retorów i demagogów nie mogą stać się fundamentem państwa. Platonowi chodzi o wychowanie męża stanu godnego tej nazwy, przywódcy,

²⁹ Por. W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 639.

³⁰ Por. J. GWIAZDECKA, *Etyka Platona*, dz. cyt., s. 89.

³¹ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 286.

³² Dowodzi tego równoczesne użycie tych wyrazów jako synonimów w podobnym kontekście w *Gorgiaszu* 470e i 476, 479.

idealnego króla, który będzie się odróżniał od innych królów tylko „wyuczonych” tym, że będzie posiadał wiedzę przemyślaną i działającą, w tym technicznym znaczeniu w jakim Grecy używali słowa - ἐπιστήμη. Jest to wiedza rzeczywista oparta na rozumie, zupełnie inna niż δόξα – powszechna opinia. Platon sprzeciwia się z pełną świadomością optymizmowi sofistów, którzy będąc tak pewni siebie, otwierali „byle komu” (*ho tychon*) dostęp do najwyższej kultury i nie troszczyli się ani o uzdolnienia ani o uprzednie przygotowanie³³

Jaki jednak ma być ustrój państwowy i jacy mają być ci którzy rządzą państwem, tak aby organizm społeczny przyczyniał się do doskonalenia duszy człowieka? Pierwsze odpowiedzi na ten temat jak już zaznaczyliśmy, są ukazane w *Gorgiaszu*, *Protagorasie* i *Timajosie*³⁴, jako tekstach wprost odwołujących się już do problemów politycznych. W *Gorgiaszu* zarysowuje się myśl, sformułowania później jako teza, że dobrze może dziać się w państwach dopiero wtedy, gdy albo rządzić w nich będą ci, którzy umiłowali mądrość albo gdy ci, którzy w nich rządzą, istotnie umiują w mądrość. Zgadza się to z przeświadczeniem opartym na zdrowym rozsądku, że władza z natury rzeczy należy do najlepszych (ἀριστοι)³⁵ Syntezy jednak i pełnej odpowiedzi na te zagadnienia dokonuje Platon w swoim dziele – *Państwo* i ostatnim najbardziej obszernym – *Prawa*.

Jak mówi Werner Jaeger: „Państwo było tym problemem, ku któremu od początku zmierzała myśl Platona i *Politeia* jest centralnym dziełem Platona, w którym zbiegają się wszystkie linie nakreślone we wcześniejszych pismach”³⁶

³³ H. I. MARROU, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 111; PLATON, *Państwo*, VII, 539d.

³⁴ Dialog ten zawiera przedstawienie podglądów kosmologicznych i kosmogonicznych. Rozpoczyna się od rozmowy Sokratesa z przyjaciółmi o państwie i o starożytnym ustroju ateńskim. Przedstawione w tekście poglądy na duszę ludzką i organizm człowieka ukazują umiejscowienie przez Platona dokładnej lokalizacji trzech części duszy, które w *Politei* przedstawione zostaną w alegorycznym obrazie trzech stanów państwa idealnego. Zob. szerzej: B. WOYCZYŃSKI, *O rozwoju poglądu Platona na duszę*, dz. cyt., s. 98nn; S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt. s. 116.

³⁵ Zob. M. MAYKOWSKA, Wstęp do II wydania *Listów Platona*, dz. cyt., s. XXXVI.

³⁶ W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 767.

3. Politeia – idealna struktura ustrojowa

a) Ustrój najlepszy z możliwych

Dialog *Politeia* liczy dziesięć ksiąg, w których rozmowy prowadzi Sokrates z Trazymachosem i braćmi: Platonem, Glaukonem, Adeimantosem. Zastanawiają się oni nad istotą sprawiedliwości i Sokrates zwraca im uwagę na to, że lepiej jest rozpatrywać ten problem i łatwiej osiągnąć rezultaty gdy badać się będzie sprawiedliwość na dużym, a nie na małym przykładzie. Takim dużym przykładem sprawiedliwości jest państwo, małym natomiast przykładem sprawiedliwości jest człowiek³⁷ Państwo bowiem nie jest gromadą jednostek, ale całością organiczną, uporządkowaną przez prawo. Harmonia rodzi się wtedy gdy panuje sprawiedliwość³⁸ Można powiedzieć, że cnota ta jest jakby duszą państwa, stanowi jego istotę, pytanie bowiem o sprawiedliwość jest rozpoczęciem opisywania i wyprowadzania struktury idealnego państwa.

Jednak Platon chce poznać i uformować doskonałe państwo po to, by poznać i uformować doskonałego człowieka. A ponieważ nikt z ludzi nie jest *autarkiczny*³⁹, czyli nie wystarcza sam sobie, źródłem statusu państwa jest po prostu ludzka potrzeba doskonałości w grupie społecznej⁴⁰ Wspólnoty państwowej nie można rozwinąć bez

³⁷ „To może i większa sprawiedliwość mieszka w tym, co większe, i łatwiej ją tam rozpoznać. Więc jeśli chcecie, to naprzód w państwach będziemy szukali czym ona jest. Potem ją tak samo rozpoznamy w poszczególnych jednostkach szukając podobieństwa do tego, co większe, w postaci tego co mniejsze.” PLATON, *Państwo*, 368d. Znaczący filozofii Platona zastanawiają się czy *Politeię* należy traktować jako przyczynek do etyki czy też polityki. Jednak dla Platona pomiędzy moralnością, a polityką nie zachodzi różnica, ale zwyczajna zgodność. Według Taylora centralnym tematem platońskiego *Państwa*, które rozpoczyna się na temat uwag starca o zbliżającej się śmierci i lęku przed tym co ma po niej nastąpić, a kończy mitem sądu ostatecznego, nie jest problem najlepszej formy rządów, ale pytanie jak uczynić człowieka godnym lub nie, zbawienia wiecznego. Zob. szerzej. A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and His Work*, London 1909, s. 412n. Podobnie rozważa ten dialog przedstawiając wspaniałe mityczne symbole zawarte w I księdze *Politei* Eric Voegelin, ukazując eschatologiczną drogę duszy człowieka „w górę i w dół” Por. jego art. *Platoński ład duszy*, Znak, 370-371, (1985), nr 9 – 10, s. 17nn.

³⁸ Por. I. DĄBSKA, *Zarys historii filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 93.

³⁹ „Zatem zdaje mi się, że państwo tworzy się dlatego, że żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu potrzeba wielu innych.” PLATON, *Państwo*, II, 369 b.

⁴⁰ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 293.

odwołania się do społeczności, bowiem człowiek nie może w pełni rozwinąć się w jakiejś abstrakcyjnej próżni. Państwo jest niezbędne by mogło istnieć wychowanie, by mogła istnieć atmosfera sprzyjająca rozwojowi cnót człowieka⁴¹ Państwo jest jakby naturalną formą bytową związku społecznego, poza którą istnienie człowieka jest umniejszone.

W trakcie dialogu rozmówcy, zaczynają wyobrażać sobie idealne, sprawiedliwe państwo i opisują jego podstawowe cechy. Dochodzą do wniosku, że w takim państwie powinny istnieć trzy stany ludzi: stan pracowitych rolników i rzemieślników, stan dzielnych żołnierzy – strażników i stan mądrych zwierzchników – władców. Każdy z nich zabiega o realizację i doskonałość ściśle określonej cnoty: rolnicy i rzemieślnicy – powściągliwości⁴², strażnicy – odwagi (dzielności), a władcy mądrości. Jeśli więc każdy z obywateli należąc do odpowiedniego stanu wykonuje to co do niego należy⁴³ i dba o zrealizowanie swojej osobistej cnoty ziszcza się czwarta kardynalna cnota obejmując całe państwo – sprawiedliwość⁴⁴ Taka sytuacja i postawa posłuszeństwa obywateli wyznaczonym przez państwo i zwierzchników zadaniom, sprawia, że wszyscy żyją w harmonijnej

⁴¹ Por. W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 801.

⁴² Powściągliwość czy też umiarkowanie (*sofrosyne*) jest jednak nie tylko cnotą jednej klasy społecznej, lecz wspólną cechą zarówno klasy panującej, jak i klas zależnych. Ma w sobie coś z harmonii, która ma polegać na tym, że jedni chcą rozkazywać, a inni chcą ich słuchać. Por. K. LEŚNIAK, *Platon*, dz. cyt., s. 99.

⁴³ W *Charmenidesie* pojawia się po raz pierwszy wyrażenie, trudne do przełożenia – *ta heautu prattein* – spełniać to, co do kogo należy. Na tym opiera się podział funkcji przypadających poszczególnym stanom w późniejszym państwie Platona. Por. *Charmenides*, 171 d – e; 175 b.

⁴⁴ „Więc trzy rzeczy mamy już w państwie dostrzeżone, tak to przynajmniej wygląda. A ta ostatnia postać, dzięki której państwo miałoby dzielność w sobie, co to by mogła być za jedna? Jasna rzecz, że to właśnie jest sprawiedliwość.” PLATON, *Państwo*, 432 b - 433 d; W *Politei* w trakcie rozmowy staje się jasne, że w duszy można wyróżnić trzy *είδη*, jakie ujawniają się również w państwie, ponieważ nie było by ich w społeczności, gdyby nie było ich w jednostkach ludzkich. Zob.: B. WOYCZYŃSKI, *O rozwoju poglądu Platona na duszę*, dz. cyt., s. 74. Organiczna koncepcja państwa jest tylko powiększonym odbiciem duszy ludzkiej i jej wewnętrznej struktury. Owo kształtowanie duszy jest dzwignią (archimedesowym punktem oparcia) za pomocą której wprawione jest w ruch całe państwo. Por. W. JAEGER, *Paideia* dz. cyt., s. 769. Według Kurdziałka dla Platona dusza jest swoistym mikrokosmosem – *κατ' ἑξοχήν* – ponieważ stanowi, podobnie jak dusza świata, harmonijny zespół najbardziej skrajnych, spolaryzowanych ogniw bytu i ich funkcji. Społeczność jest jedynie jej naturalno - politycznym odzwierciedleniem. Zob. M. KURDZIAŁEK, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem. Studia i artykuły*, Lublin 1996, s. 275.

zgodzie. Podział na klasy wewnątrz państwa oparty jest przede wszystkim na uzdolnieniach. Tak jak sprawiedliwość w człowieku opiera się na harmonii trzech części duszy, tak też analogicznie jedność i wypełnianie przez poszczególne stany sobie przyporządkowanych działań stanowi ostoję społecznej harmonii⁴⁵. Podobnie jak w duszy człowieka lepsza część *psyche* panuje nad resztą, tak też w państwie musi obowiązywać podobny układ stosunków: lepsza część społeczeństwa winna rządzić gorszą.

*„Żądze tych, których jest wielu, a niewiele są warci, ulegają żądzom i rozumowi niewielu, ale raczej przyzwoitych ludzi”*⁴⁶

Idealne państwo musi być hierarchiczne i ascetyczne. Wspólne nie jest posiadanie, lecz wyrzeczenie⁴⁷.

Platon opisuje szczegółowo wszystkie warunki jakie muszą być spełnione, wszystkie zewnętrzne przyczyny, które muszą zaistnieć by taki stan sprawiedliwości społecznej mógł zostać zrealizowany. Opisuje również cały proces wychowawczy, który doprowadzi do wyboru odpowiedniego stanu, realizacji cnót i zajęcia odpowiedniej pozycji społecznej po latach nauki i przygotowań. Dla naszych rozważań, najważniejszy jest proces kształtowania i przygotowania władców, jaki powstał u Platona na bazie przemyśleń na temat państwa i jego sprawiedliwego charakteru.

b) Wychowywanie władców

Kształcenie władców zajmuje najwięcej czasu i jest najważniejsze dla osiągnięcia idealnego stanu państwa. Wychowanie owo musi być wszechstronne i powinno zmierzać do szczytu jakim jest poznanie dialektyczne⁴⁸. Przyszli władcy rozpoczynają edukację razem

⁴⁵ Por. B. WOYCZYŃSKI, *O rozwoju poglądu Platona na duszę*, dz. cyt., s. 75. Grzegorz Seidler twierdzi, że pomysł na kastowy podział społeczności Platon zaczerpnął ze wzorów egipskich, gdzie garstka kapłanów rządziła całą społecznością. Zob. szerzej: G.L. SEIDLER, *Myśl polityczna starożytności*, Kraków 1956, s. 180.

⁴⁶ PLATON, *Państwo*, 431d.

⁴⁷ Por. W. SENKO, *Państwo Platona w świetle jego „Listów”*, dz. cyt., s. 6.

⁴⁸ Dopiero po ukończeniu lat trzydziestu, przy końcu kursu „wyższych matematyk” i po dokonaniu ostatecznego przesiewu, można zacząć zaznajamianie się z metodą w pełni już filozoficzną, z dialektyką, która umożliwia jako jedyna, po wyrzeczeniu

ze strażnikami i przez szereg lat wszyscy odbywają te same zajęcia, ćwiczą się w tych samych sprawnościach, a po piętnastu latach następuje selekcja. Najlepsi, najdzielniejsi, ale przede wszystkim najbardziej otwarci na mądrość dalej kontynuują naukę by przygotowywać się do rządzenia państwem. Czas praktycznego szkolenia adeptów na różnych urzędach państwowych obejmuje dalszych piętnaście lat i dopiero wtedy są oni dostatecznie dobrze przygotowani by, według Platona, „ujrzeć” najwyższą ideę Dobra – ἀγαθόν i stanąć na czele państwa⁴⁹ W przygotowaniu przyszli władcy powinni wyzbyć się wszelkiego partykularyzmu, nauczyć się wybierać to co ogólne i służyć ogółowi, porzucając wszystko co utrudniałoby osiągnięcie przejrzystego spojrzenia na społeczeństwo. Wychowanie ma odwieść ich od świata widzialnego ku światu rozumowemu, w którym dusza bardziej będzie oddawać się światłu rozumu niż doznaniom uczuciowym⁵⁰ Metodą i treścią wychowania rządzących i kierujących państwem są dokładnie te metody i treści, które zawarte są w platońskiej koncepcji duszy i idei opisanych, we wcześniejszych dialogach.

Doskonali strażnicy, czyli rządzący posiadają wiedzę (ἐπιστήμη), która jest różna od nauk tylko technicznych i szczegółowych, ponieważ jej przedmiotem jest poprawny sposób zachowania się państwa w stosunku do samego siebie, swoich obywateli. Państwo jest zatem mądre ze względu na klasę, która nim rządzi⁵¹ Dzięki temu staje się ono szczęśliwe, w sposób uporządkowany spełnia swoje funkcje według cnoty sprawiedliwości, na którą składa się wypełnianie pozostałych cnót kardynalnych, przyporządkowanych poszczególnym stanom. Państwo działa wtedy zgodnie ze swoją prawdziwą naturą (κατά φύσιν)⁵² Koncepcja wychowania i kształtowania natury przyszłych władców państwa jawi się jako teoretyczny fundament i warunek

się posługiwania się zmysłami, dotrzeć do prawdy, do Bytu. Por. H. I. MARROU, *Historia wychowania w starożytności*, dz. cyt., s. 126.

⁴⁹ Por. A. KROKIEWICZ, *Zarys filozofii greckiej. (Od Talesa do Platona)*, Warszawa 2000.

⁵⁰ Por. G. E. R. LLOYD, *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*, tłum. J. Lesiński, Warszawa 1998, s. 66.

⁵¹ Por. PLATON, *Państwo*, IV, 428, b nn.

⁵² „A zaszczepić zdrowie, to znaczy nadawać ciału pewien ustrój naturalny, aby w nim władało i podlegało to, co z natury powinno jedno lub drugie robić.” PLATON, *Państwo*, IV, 444 d.

ureczywistnienia platońskiego ideału sprawiedliwego państwa. Warunek ten Platon stawia jasno:

„Od nieszczęść przeto nie wyzwoli się wcześniej ród ludzi, zanim albo ludzie należycie i prawdziwie miłujący mądrość nie przyjdą do władzy, albo ci, którzy rządzą w państwach, jakimś bożym ulegając wyrokom, nie umiłują istotnie mądrości”⁵³

Rządzący staną się filozofami albo filozofowie rządzącymi.

„Albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać (filozofować) uczciwie i należycie, i pokąd to się w jedno nie zleje – wpływ polityczny i umiłowanie mądrości [...] tak długo nie ma sposobu by zło ustało, nie ma ratunku dla państw, a uważam, że dla rodu ludzkiego”⁵⁴

Filozofowie miłują wiedzę, dzięki której poznali idee; kochają z całego serca prawdę, są wstrzemięźliwi, obca im jest chciwość, gardzą bogactwem i ludzkimi zaszczytami. Tacy ludzie według Platona muszą być dobrymi rządcami i można im powierzyć ster państwa⁵⁵

Dzieje się tak dlatego, że platońskie państwo idealne cechuje niekwestionowane panowanie rozumności, z czym w istocie utożsamia się cnota w sokratejskim rozumieniu tego słowa – *arete/ἀρετή*⁵⁶ jako wiedza i wolność - czyli wolność rozumu wobec instynktów i bodźców

⁵³ PLATON, *List VII*, 326 b.

⁵⁴ PLATON, *Państwo*, IV 473 c – d.

⁵⁵ Por. K. LEŚNIAK, *Platon*, dz. cyt., s. 108.

⁵⁶ Owe *aretai* czyli cnoty, które Grek żyjący w ramach *polis* miał w takim wypadku przede wszystkim na myśli to męstwo, umiarkowanie, sprawiedliwość i pobożność, i są to doskonałości duszy w tym sensie, jak zdrowie, siła i piękno są zaletami ciała. Zob. szerzej: W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 569. Sokrates wyróżniał wiedzę prawdy i wiedzę wartości. Cnota (*arete*) jest ową wiedzą sokratejską, czyli wiedzą praktyczną – etyczną, tkwiącą w głębi duszy, w których poznanie i chcenie splatają się ze sobą nierozłącznie. Takie poznanie będące zarazem i chceniem, jest rzadkie i szczególnie cenne. Jest to cnota sama w sobie i jako taka polega na poznaniu dobra. *Arete* jest jednak przymiotem przysługującym wyłącznie arystokracji, kto nie posiada tej cechy sprowadzony jest raczej do roli przedmiotu niż osoby. Zob. szerzej: S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 72; A. MACINTYRE, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 237.

alogicznych, przejawiająca się w tym, że rozum nad nimi panuje. Rozum dominuje nie tylko we władcach, ale także w strażnikach wzbudzając w nich cnotę męstwa i w rzemieślnikach w takiej mierze, w jakiej reguluje duszę pożądlivą w panowaniu nad sobą. Takie państwo jest szczęśliwe⁵⁷

Platon więc wykłada normatywną teorię państwa najlepszego, skonstruowaną wedle pojęcia dobra i sprawiedliwości. Tak stworzona instytucja ma opierać się nie na indywidualnych pomysłach obywateli, lecz na ogólnych zasadach. Wymaga to od obywateli stałości w sposobie myślenia i odczuwania. Jednak tym co według autora *Politei* stoi na przeszkodzie w takim tworzeniu lepszych zasad współżycia, jest jedna z naturalnych kondycji życia społecznego – głupota, która jest źródłem wszelkich ludzkich nieszczęść. Trzeba więc by polityką kierowali mędracy, czyli filozofowie⁵⁸ Platon ową niezachwianą pewnością w moc filozofii wprowadza w sam środek praktycznego życia i każe jej rozwiązywać najtrudniejsze problemy. Filozof nie ufa ślepo wielości wrażeń zmysłowych, ale skupia swą myśl na jedności bytu. To wedle Platona daje mu mandat do podejmowania zadań społecznych⁵⁹

c) platoński podział ustrojowy

W analogi, którą już zaznaczyliśmy, jaką Platon rozwija ukazując związek pomiędzy duszą i obyczajami jednostki ludzkiej, a instytucjami ustrojowymi państwa wyraźnie wyłania się przekonanie, że rządy i ustroje „nie powstają z drzewa czy kamienia, ale z obyczajów moralnych, które powstają w państwach”⁶⁰. Na tej podstawie autor *Politei* opisuje zwyrodniałe formy ustrojowe⁶¹:

⁵⁷ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 322. Kornatowski podważa takie rozumienie tego fragmentu i uważa, że oddanie rządów przedstawicielom elity intelektualnej jest typowo intelektualistycznym hasłem platońskiej nauki o państwie. Mianem arystokracji obdarza się bowiem mędrców czyli intelektualistów. Por. W. KORNIATOWSKI, *Rozwój pojęć o państwie w starożytnej Grecji*, Warszawa 1950, s. 286.

⁵⁸ Por. PLATON, *List VII*, 336d; W. SEŃKO, *Państwo Platona w świetle jego listów*, dz. cyt., s. 15.

⁵⁹ Por. W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 839.

⁶⁰ PLATON, *Państwo*, VIII, 544, d-e.

⁶¹ Opis poszczególnych form ustrojowych i rozmowa Sokratesa z przyjaciółmi na ten temat opisana jest przez Platona w księdze VIII *Państwa*. Należy zwrócić uwagę,

timokracja⁶² – forma ustroju oparta na uznaniu za najwyższą wartość zaszczytów – τίμος. Ustrój ten odchodzi od ideału ponieważ w miejsce *arete* stawia honory, zabiegając, jak mówi Platon, o skutek dobrych rządów, a nie przyczynę. Sprężyną życia publicznego jest żądza zaszczytów, ambicja, a w życiu prywatnym żądza pieniądza.⁶³ Taką formę rządów Platon wzorował na Sparcie, gdzie jak opisaliśmy przeważał wojskowy, rygorystyczny tryb życia i pragnienie zdobywania zasług, szczególnie na polu walki. Ustrój ten jest relatywnie najlepszy z możliwych, jednak po pewnym czasie dochodzą do głosu wojskowi, a nie filozofowie i rządy rozumu zostają zarzucone. Pragnienie zaszczytów prowadzi do chciwości i ustrój przekształca się w oligarchię⁶⁴

oligarchia – to w zasadzie degeneracja timokracji w której nastąpiło pragnienie bogacenia się, a to spowodowało rządy najbogatszych, oparte na uznaniu za najwyższą wartość polityczną dóbr materialnych. Ta forma rządów jest w zasadzie dla Platona „plutokracją”, panowanie *arete* zostaje zastąpione poprzez panowanie bogactwa, które jest dobrem czysto zewnętrznym. Sprawy publiczne znajdują się w rękach nie ludzi przygotowanych do polityki ale bogatych, cnota i dobro, zarówno jak i ubóstwo i biedni pozostają w bezwzględnej pogardzie⁶⁵ Konflikt pomiędzy bogatymi a biednymi, których jest więcej,

że jeśli struktura państwa jest odbiciem duszy i jej zadań, to analogicznie, platońska nauka o formach ustrojowych okazuje się z tego punktu widzenia rodzajem patologii osobowości ludzkiej – ściśle pięciu typów duszy ludzkiej – κατασκευαὶ ψυχῆς. Odmianom ustroju odpowiada tyleż odmian ludzi (εἶδη ἀνθρώπων), ponieważ wyrażenie użyte przez Platona oznacza dokładnie, charakterzy ludzi zamieszkujących dane miasto. Procesy rozgrywające się w duszy są niewidzialnymi prawzorami analogicznych zjawisk politycznych. Zob. szerzej: W JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 908 – 914.

⁶² Timokracja jest opisem ustroju Lacedemońskiego, który Platon uważa w pewnym sensie za wzorcowy. W Sparcie przeważa część mężna duszy, ona spełnia rolę kierowniczą i jest to zaczątkiem braku równowagi w wychowaniu władców, dlatego Platon przewiduje upadek Sparty. Por. W JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 812.

⁶³ Por. PLATON, *Państwo*, VIII, 545, d nn.

⁶⁴ Por. A. SYLWESTRZAK, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 2002, s. 49.

⁶⁵ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 315.

doprowadza do społecznych niepokojów w wyniku których, dochodzi do obalenia ustroju oligarchicznego i powstania rządów demokratycznych.

demokracja – jest dla Platona taką formą ustroju, w którym stopień zwyrodnienia jest tak silny iż poprzedza on i przygotowuje tyranie. Oczywiście trzeba pamiętać, że Platon opisuje demokrację ateńską, której działania sam doświadczył i postrzega ją jako demagogię i demagogiczny sposób wpływania na ludzkie opinie i decyzje. Narodziny demokracji inspirowane jest ludzka podłość, ponieważ biedni zwyciężają i zabijają bogatych, a więc ustrojowi temu patronują zawiść i złość, powodując coraz większe zepsucie. Demokracja zapewnia wolność, ale jest to wolność nie sprzężona zupełnie z wartościami i dlatego przepadła zaraz w samowolę.⁶⁶ Każdy kto chce zrobić karierę polityczną, nie musi martwić się ani o wychowanie, ani o wiedzę, ani o *arete*, bo wystarczy, że „ogłosi iż jest przyjacielem ludu”⁶⁷ To powoduje, że ster w państwie przejmują ludzie niekompetentni, nieprzygotowani i przypadkowi, przyczyniając się do obniżenia społecznej dyscypliny, zaniku tradycyjnych cnót obywatelskich. Choroby, która rozkłada demokrację należy przede wszystkim szukać w kategorii ludzi gnuśnych i leniwych. Taka sytuacja stwarza groźbę popadnięcia w anarchię, ponieważ rządy demokratyczne nie są w stanie zagwarantować stabilności państwa i szlachetności obywateli. Demokracja skazana jest na klęskę, jej sukcesy są pozorne. W rzeczywistości nikt nie panuje nad kapryсами tłumu⁶⁸ *Demos* to bestia – dzika, nieokiełznana i niebezpieczna⁶⁹ Władza demagogów trwa tak długo, jak długo *demos* karmiony jest pochlebstwami i nie wpada w złość. Dlatego

⁶⁶ Por. S. FILIPOWICZ, *Historia myśli polityczno – prawnej*, Gdańsk 2001, s. 33. To co Platon przedstawia jako demokratyczny typ człowieka (a w konsekwencji ustroju), nazwać raczej trzeba indywidualistycznym i to jest jego największe zagrożenie.

⁶⁷ Por. PLATON, *Państwo*, VIII 555 b nn.

⁶⁸ Obywatel demokratycznego ustroju sam w sobie nie ma porządku i panuje w nim chaos jaki cechuje stan państwa. Por. J. GWIAZDECKA, *Etyka Platona*, dz. cyt., s. 84.

⁶⁹ „Zupełnie tak jakby ktoś miał na wyżywieniu zwierzę wielkie i mocne i zapoznawałby się w jego wybuchami gniewu i żądy, i wiedziałby z której strony trzeba do niego podchodzić i jak go dotykać, i kiedy ono się najwięcej drażni, i jakie głosy ono kiedy zwykło wydawać.” PLATON, *Państwo*, 493 a – b.

sofiści są swego rodzaju „pogromcami zwierząt”, znają się bowiem na rozmaitych dźwiękach jakie ono wydaje. Kunszt ich polega na tym, że wiedzą jak z tym „zwierzęciem” się umiejętnie obchodzić, panować nad nim i schlebiać mu⁷⁰ Gniew tłumu jest jednak czasem tak silny, że nie można nad nim zapanować, dlatego demokracja jest jedynie namiastką ustroju. To powoduje zagrożenia i chęć ograniczenia samowoli w rządach demokratycznych, rozpasana wolność staje się zagrożeniem i *demos* by ratować państwo ustanawia tyranię⁷¹

tyrania – to rządy despotyczne i autorytatywne wynikające z nieudolności i anarchii form demokratycznych. Jest reakcją na krańcowe rozpasanie wolności w demokracji. Obrazuje to końcowe studium degeneracji ustrojowej. Tyran eliminuje wolności obywatelskie i pozbywa się z państwa jego najlepszych obywateli, ustanawiając system bezwzględnej niewoli. Jest to dla Platona nie tylko niewola zewnętrzna, ale przede wszystkim niewola rozumu względem najniższych instynktów⁷² Uzasadnieniem władzy skupionej wokół jednego człowieka stawały się naglące potrzeby społeczne (trudna sytuacja ekonomiczna) i przewaga militarna. Pociągnięcia polityczne

⁷⁰ Por. W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 840.

⁷¹ Por. A. SYLWESTRZAK, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, dz. cyt., s. 51. Tak miała się rzecz z demokracją ateńską, która okazała się nieskuteczną formą rządów, nie gwarantując stałości i dobrobytu. W demokracji bowiem o prawach obywateli decydowali nie najmądrzejsi, a więc nie ci, którzy, którzy zbliżyli się już do rozumienia idei, lecz większość zebranych na zgromadzeniach ludowych. Ta większość zaś nie kieruje się rozumem, lecz emocjami rozbudzonymi często przez nieuczciwych i głupich mówców. Por. W. SENKO, *Państwo Platona w świetle jego „Listów”*, dz. cyt., s. 15. Według Leo Straussa jest najpoważniejsze oskarżenie pod adresem demokracji, jakie kiedykolwiek sformułowano, demaskuje bowiem po raz pierwszy z historii zagrożenia jakie dla organizmu państwowego niesie ze sobą nieskrępowana wolność. Zob. szerzej: L. STRAUSS, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 87.

⁷² Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 322. Rodzi się pytanie czy wymieniona przez Platona kolejność w procesach degeneracji politycznej opiera się na cyklicznym powtarzaniu się tych samych form ustrojowych? Czy rozpoznane formy będą powracały? Platon nie zajmuje w tej kwestii jednoznacznego stanowiska, aczkolwiek ma nadzieję, iż człowiek potrafi na tyle pogłębić swoje umiejętności poznawcze, że organizując w praktyce ustrój odpowiadający wzorcom idealnej *polis*, potrafi zagwarantować panowanie sprawiedliwości, dobra i porządku. Zob.: A. SYLWESTRZAK, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, dz. cyt., s. 52.

przeprowadzane przez tyranów są dyktowane potrzebą chwili i swój mandat uzyskują w momencie sukcesów czy to gospodarczych czy to militarnych. W ten sposób władza tyrańska jawi się jako rządy jednego zdolnego do podźwignięcia kraju człowieka, który wszystkie swoje siły poświęcił dobru powszechnemu⁷³

W przedstawionym opisie brakuje arystokracji jako jednej z podstawowych form ustrojowych występujących już w historii. Dzieje się tak ponieważ opisane przez Platona państwo idealne jest właśnie ustrojem arystokratycznym w mocnym i pełnym sensie tego terminu, to znaczy państwem strzeżonym i rządzonym przez najlepszych z najlepszych co do natury i co do wychowania. Jest to państwo „arystokracji ducha” oparte na *arete* swoich obywateli jako najwyższej wartości, a przede wszystkim, na cnocie władców gdzie rozumna część duszy kieruje ich poczynaniami. Władza spoczywać ma w rękach filozofów, ludzi którzy umiłowali prawdę i posiadli rzeczywistą wiedzę. Rządzą najlepsi i w tym sensie platońskie państwo jest ustrojem arystokratycznym. Platon określa więc swój idealny ustrój państwowy jako rządy najlepszych i dodaje jeszcze, że owi najlepsi mogą urodzić się tylko z najlepszych.⁷⁴ Państwo nie istnieje bowiem tylko po to, by zaspokajać ekonomiczne potrzeby, gdyż człowiek nie jest po prostu „człowiekiem ekonomicznym” Państwo ma dawać ludziom szczęście i rozwijać ich w dobrym życiu zgodnie z zasadami sprawiedliwości⁷⁵

Od takiego właśnie idealnego ustroju rozpoczyna się powolna degeneracja państwa, której proces przedstawiliśmy powyżej. W księdze VIII *Politei* Sokrates dość humorystycznie i lekko ujmuje ten ważny problem osłabienia i upadku rządów filozofów. Tak komentuje to polski tłumacz dzieł Platona Władysław Witwicki:

„Jakże się potrafi rozpaść ta idealna arystokracja, którą nam namalował tak dokładnie? Oczywiście poprzez rozterki w łonie rządu. Platon jest w tej chwili tak humorystycznie usposobiony, myśląc już naprzód o różnych obrazach głupoty i złości ludzkiej,

⁷³ Por. W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 315.

⁷⁴ Por. I. DĄBBSKA, *Zarys historii filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 93; W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 821.

⁷⁵ Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. I, *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 257.

które zamierza narysować, że już tutaj zabawnie traktuje nawet ten temat, który przecież powinien przedstawiać mu się choćby trochę tragicznie. Tymczasem ten tragizm parska śmiechem. [...] Nikt właściwie nie będzie winien degeneracji państwa idealnego. Rządzący dopuszczają się zapładniania i poczynania dzieci w niewłaściwym czasie – i stąd przyjdzie całe nieszczęście: nadmiar wyrodków. Ale trudno żeby filozofowie umieli zgadnąć czy wyrachować potrzebną do obliczeń eugeniczną liczbę. Dość że jakaś niewiedza i jakaś niewstrzymaność i stosunki z kobietami popsuć mogą wszystko. [...] Wmieszają się do arystokracji jednostki niskiego pochodzenia. Te wniosą do niej przyrodzoną chciwość, przez co upadnie wspólność dóbr materialnych, przyjdzie własność prywatna pod rządami ambitnych wojskowych”⁷⁶

Platońska perspektywa wychowawcza jest więc zdecydowanie arystokratyczna. Jej model oparty jest na konserwatyzmie i regularnym wychowaniu spartańskim, ale przesyconym arystokratycznym duchem dawnej szlachty ateńskiej. Władcy mają za zadanie troszczyć się nie tyle o szczęśliwość obywateli, ile o utrzymanie jedności organizmu państwowego⁷⁷ Jedność społeczna państwa i jego sprawiedliwość jest najważniejsza. Doskonałość państwa zależy od doskonałości człowieka, który nosi w sobie wzór (παράδειγμα) doskonałej *polis*, czyli od filozofa – władcy⁷⁸ Państwo osiągnie dobry stan dopiero wtedy gdy siła polityczna zespoli się z wiedzą. Tylko filozof może rozpoznać to co stałe i co stanowi regułę oraz miarę ludzkiego życia. Podstawą państwa jest wiedza o tych celach i najwyższej regule. Stąd wynika niezwykle znaczenie filozofii.⁷⁹ Prawdziwy polityk porządkuje i harmonizuje,

⁷⁶ PLATON, *Państwo*, VIII, komentarz tłumacza W Witwickiego, Kęty 1997, s. 253.

⁷⁷ Por. J. JUSTYŃSKI, *Historia doktryn polityczno – prawnych*, Toruń 2000, s. 70. Według Kazimierza Kumanieckiego idealne państwo Platona oznacza odebranie praw politycznych większości obywateli i zaprowadzenie wąskiego ustroju arystokratycznego. Sprawiedliwość więc jest sprawiedliwością klasową, a tylko zostaje przedstawiona przez Platona jako obiektywna. Por. K. KUMANIECKI, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, dz. cyt., s. 221.

⁷⁸ Człowiekiem, który nosi we własnej duszy *paradeigma* jest właśnie filozof, ponieważ wszystkie działania podporządkowuje on poznaniu dobra jako najwyższego celu człowieka. To jest właśnie kamień probierczy władcy. Por. *Państwo*, 479 d; W JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 840.

⁷⁹ Por. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 103.

wprowadzając na wszystkich poziomach jedność – w – wielości. Dlatego Platon warunkiem urzeczywistnienia swego idealnego programu uczynił połączenie w jednym człowieku władzy (*dynamis*) i wiedzy (*philosophia*), które przeważnie chodzą różnymi drogami. Mogło to jednak nastąpić jedynie z mocy specjalnego zrządzenia losu, z woli boskiej *tyche*. Tylko bowiem *tyche* może sprawić, aby władca został filozofem albo filozof władcą⁸⁰

Dobre jest więc to państwo na którego wszystkich poziomach dominuje jedność, niedobre zaś to, w którym przewagę ma zasada przeciwstawna Jednemu (*έν*), czyli wielość. Największym złem bowiem dla struktur państwa jest to co je rozbija i sprawia, że zamiast jednego staje się wieloma⁸¹ Jeżeli władcy odbierzemy charakter filozofa, któremu dostępne jest poznanie absolutnej prawdy, to w przekonaniu Platona odbierzemy mu tym samym podstawę do sprawowania rządów, która nie polega na żadnym osobistym charyzmacie, lecz na przekonującej sile prawdy, której wszyscy podporządkowują się dobrowolnie⁸²

d) mit jaskini

W centrum *Politei* znajduje się jeden z najślawniejszych mitów platońskich, przedstawionych w jego dziełach – mit jaskini. Według znawców filozofii platońskiej mit ten ogniskuje w sobie, w swoim przepięknym alegorycznym obrazie, przesłanie platońskiej metafizyki, gnozeologii, dialektyki, a także platońskiej polityki. Jest to mit jak mówi Giovanni Reale – „który wyraża całego Platona”⁸³

Ów tak ważny mit jaskini symbolizuje przede wszystkim różne stopnie ontologicznej rzeczywistości, poziomy bytu zmysłowego

⁸⁰ Por. W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 1135.

⁸¹ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 341.

⁸² Por. W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 841. Jednak w *Polityku* Platon wręcz zaznacza, że gdyby królowie - mędrcy zdobyli władzę, to wiedza posiadana przez nich upoważniałaby ich do łamania oporu społeczeństwa i ignorowania jego praw. Mędrzec może więc stosować środki przymusu wobec głuchego i ślepego na prawdę społeczeństwa. Por. PLATON, *Polityk*, 239d; R. LEGUTKO, *Państwo Platona*, Przegląd Filozoficzny, (1992), Nowa Seria, nr 1, s. 169.

⁸³ G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 347. Cały tekst opisu jaskini i siedzących w niej ludzi znajduje się w księdze VII *Państwa* 514 a – 517 a.

i ponadmysłowego oraz ich podziały, symbolizuje także płaszczyzny poznania i wreszcie specyficznie platońską koncepcję polityki⁸⁴ Dzieje się tak dlatego, że metafora jaskini jest obrazem prawdziwej *paidei*, przedstawia obraz natury człowieka, jego stosunku do kultury i wychowania. Wyraża się to przede wszystkim w motywie „powrotu”, jakby „drogi w dół” do jaskini, tego kto uwolnił się z kajdan, powrotu którego celem jest uwolnienie z uwięzi tych którzy razem z nim byli niewolnikami. Jeżeli uważnie wczytamy się w kontekst opowieści, to ten „powrót” jest powrotem filozofa – polityka⁸⁵

Człowiek uwolniony z kajdan wychodzi z jaskini i doświadcza „prawdziwej” rzeczywistości, oglądu idei, poprzez „obrócenie szyi” – *περιάγειν τὸν αὐχένα*, po to by skierować spojrzenie ku światłu⁸⁶, by rozpoznać przyczynę wszelkiego bytu w blasku Słońca – Dobra, które jest Zasadą Wszystkiego (*τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν*) – globalnym metafizycznym wytłumaczeniem wszystkich aspektów rzeczywistości⁸⁷ Dopiero dzięki temu „nawróceniu”, dzięki prawdziwemu poznaniu, filozof – polityk zdobywa prawdziwą mądrość⁸⁸ Istota więc

⁸⁴ Por. W. SEŃKO, *Państwo Platona w świetle jego „Listów”*, dz. cyt., s. 13.

⁸⁵ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 353.

⁸⁶ Pojęcie „kierowania się ku światłu” – *πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν* – jest w *Politei* wyraźnym nawiązaniem do wcześniejszego dialogu *Sofista*, w którym mrok jest niebytem, filozof zaś przebywa w pełnym świetle – *διὰ τὸ λαμπρὸν αὐτῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετῆς ὀφθῆναι* (*Sofista*, 254a). Trudno jest go dostrzec właśnie z powodu zbyt ostrego światła, utożsamianego z czymś boskim, czego niezdolne są znieść oczy większości ludzi – *τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα* (*Sofista*, 254 a-b). Zob. szerzej: J. GWIAZDECKA, *Etyka Platona*, dz. cyt., s. 108.

⁸⁷ PLATON, *Państwo*, VII, 518 d, nn. Pojęcie „Dobra” ma status ponad bytowy, zgodny z teorią pryncypiów i zrozumiały w świetle jej pochodzenia – w tym sensie, że wszystko istnieje ze względu na Dobro. Słońce więc w tym porównaniu nie pełni funkcji przyczyny celowej, ale przyczyny sprawczej. Zob. H. KRÄMER, *Ku nowej interpretacji Platona*, *Studia Filozoficzne*, (1987), nr 8, s. 10.

⁸⁸ Platon używa tutaj wyrazu – *περιαγωγή*, lecz w innych miejscach spotykamy również wyrażenia analogiczne – *μεταστρέφεισθαι* i odpowiadające im czasowniki *περιστρέφεισθαι* i *μεταστρέφεισθαι*, wszystkie one mają czytelnikowi przekazać jedno i to samo konkretne wyobrażenie odwrócenia głowy i skierowania głowy ku boskiemu Dobru. Jaeger uważa więc, że to Platon jest twórcą pojęcia nawrócenia, które będzie tak ważne dla całego chrześcijaństwa. Według Giovanniego Reale Platon w pojęciu „nawrócenia” i jego metafory, najpełniej przedstawił sens „drugiego żeglowania”, które jest „najważniejszym etapem w dziejach metafizyki.” Według niego bowiem cała myśl zachodnia będzie w decydujący sposób uzależniona od tego rozróżnienia, postrzegania rzeczywistości i podziału na cielesne i niecielesne, zmysłowe

filozoficznego wychowania polega na „odwróceniu się” i jest to identyczne z obrotem czy też zwrotem całej duszy ku światłu płynącemu z idei Dobra, prazródła wszystkiego⁸⁹ Światło i wzrok stanowią więc tutaj rolę kluczową w procesie poznania. Najważniejsze jego etapy Platon opisuje jako proces przyzwyczajania się do innego sposobu widzenia. Sam więc proces poznania polega nie tyle na przywracaniu wzroku, ile raczej na umiejętnym pokierowaniu nim, tak by dostrzec prawdziwe byty i samo Dobro. Sam wzrok już człowiek posiada, *paideia* polega na odwróceniu wzroku, tak by nie patrzeć w nieodpowiednią stronę⁹⁰

Gdyby jednak ów uwolniony z kajdan pozostał w świecie opromienionym blaskiem Słońca i kontemplował prawdę (βίος θεωρητικός), idąc za głosem własnego pragnienia, zdradziłby według Platona, znaczenie prawdziwej *arete*. Ma on przewyciężyć własne pragnienia i powrócić do jaskini, by opowiedzieć o blasku prawdy innym i wyzwolić ich. Robi to nie z żądzy władzy i panowania nad ludźmi, ale z obowiązku przysłużenia się państwu i urzeczywistnienia dobra, które poznał. Wie jak należy postępować, wie czym jest sprawiedliwość, państwo i prawo. Polityka i władza muszą, jeśli mają stać się błogosławieństwem dla ludzi, zaciążyć nad mędrcom brzemieniem twardego obowiązku⁹¹ Prawdziwy więc polityk posłuży się Dobrem, które poznał, jako modelem do wprowadzania porządku w państwie⁹²

Jednak powtórne zejście do jaskini jest ryzykowne, w ciemnościach jaskini filozof nie może przez dłuższy czas rozeznąć się w obyczajach mieszkańców mroków i naraża się na niebezpieczeństwo, uznania go za szaleńca, odrzucenia, a nawet zabicia. Mimo to prawdziwy polityk nawet ryzykując życie i dobre imię jest jednak zobowiązany by odsłaniać i demaskować iluzje, burzyć wygodne sposoby życia oparte na pozorach w funkcjonowaniu społeczności. Cena za prawdę jest czasem bardzo wysoka, ale filozof – polityk pozostaje wierny temu czego sam doświadczył – „odwracając głowę ku

i ponadmysłowe, empiryczne i ponadempiryczne. Zob. szerzej: G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 365.

⁸⁹ Por. W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 876.

⁹⁰ Zob. PLATON, *Państwo* 518 b-d; J. GWIAZDECKA, *Etyka Platona*, dz. cyt., s. 109.

⁹¹ Por. W. SEŃKO, *Państwo Platona w świetle jego „Listów”*, dz. cyt., s. 15.

⁹² POR. H. I. MARROU, *Historia wychowania w starożytności*, dz. cyt., s. 128.

światłu”⁹³ Dlatego też dla Platona władcami państwa powinni być filozofowie, ci którzy poprzez ogląd idei Dobra poznali prawdę i podejmują się rządzenia społecznością nie z powodu pragnienia władzy, ale z obowiązku służenia innym. Sens filozofowania określa użyteczność mędrca wobec innych, nawet dla tych dla których sama filozofia jest całkiem obca. Troska o wychowanie obywateli i ustanawianie sprawiedliwych rządów nad państwem należą się filozofii⁹⁴ Chociaż niechętnie, to przecież z obowiązku wdzięczności obejmuje filozof urząd, który mu zostanie ofiarowany i poświęci mu swoje zdolności. Idealne więc państwo to takie gdzie rządzą nie „amatorzy władzy” ale ci co mają na to najmniejszą ochotę. Rozpoczynają oni „drogę w dół” dopełniając w ten sposób znaną już z *Fedona* „drogę w górę” Ich władza nad innymi ugruntowania jest nie na sile lecz na wiedzy⁹⁵ Filozof – polityk, w tej duchowej drodze do poznania prawdy, niestety oddala się coraz bardziej od sfery ἀνθρώπινα i staje się w niej wręcz kimś obcym. Nie należy już bowiem, ani do świata ludzi, ani do świata bogów chociaż jego powołanie prowadzi w kierunku obydwóch tych światów, i dlatego określony jest jako ἄτοπος, przeżywając w sobie tylko znany sposób τὸ θεῖον, które ujawnia się mu w ontologicznym doświadczeniu prowadzącym do sfery bytów doskonałych i prawdziwej wiedzy⁹⁶

e) teokracja polityczna

Kiedy jednak dobrze przyjrzymy się mitowi jaskini i rozważymy centralną dla niego alegorię Słońca w blasku którego filozof odkrywa

⁹³ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 354.

⁹⁴ Por. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 108. Jednak Platon zdaje sobie sprawę z wielkiej ryzykowności takiej tezy, sam w *Gorgiaszu* poprzez Kaliklesa i Adejmanta podejmuje charakterystyczny ówczesnie zarzut, że ci którzy zajmują się filozofią, nie nadają się do uprawiania działalności państwowej. Mimo to w *Politei* z uporem twierdzi, że filozofowie obcując z boskimi bytami, w najlepszym z ustrojów, nie nadużyją nigdy powierzonej im władzy, ale powrócą do jaskini by nią ubogacić państwo. Por. PLATON, *Państwo* 500 b-e.

⁹⁵ Por. PLATON, *Państwo*, 519 a – d, 521 b; W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 882.

⁹⁶ Por. P. HADOT, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992, s. 91.

i ogląda prawdziwą rzeczywistość, to widzimy, że symbol ten ma cechy teologiczne, a nawet mistyczne.

Platon proklamuje, że najwyższym modelem czy też paradygmatem, którym filozof powinien posługiwać się aby uregulować i swoje życie osobiste, i życie państwa, jest idea Dobra (ἀγαθόν) – Dobro samo w sobie⁹⁷. Idea Dobra jest dla Platona czymś w najwyższym stopniu boskim, czymś co sprawia, że: „nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry zapala się w duszy światło i płonie już odtąd już samo siebie podsycając”⁹⁸. Jak zaznacza Werner Jaeger:

„Nauka o idei Dobra, zajmująca w systemie Platona centralne miejsce, tylko na tle religijnym da się należycie zrozumieć i ocenić. Platon jest teologiem starożytności par excellence. Bez niego nie byłoby w kulturze zachodniej ani teologii, ani tej nazwy [...]. Miejsce jakie wyznacza Platon idei Dobra jako władczyni w świecie dostępnym tylko rozumowemu poznaniu, udziela tej idei w rozumieniu Greków boskiej godności, pomimo, że słowo ‘Bóg’ tutaj nie pada”⁹⁹

Idea Dobra (Jednego) jest w szczególności boska, ale nie jest Bogiem - Osobą. Na szczycie hierarchii świata inteligibilnego znajduje się boski Byt nieosobowy¹⁰⁰. Dobro posiada boską rangę ponieważ nadało Platońskiemu pojęciu „Boga” właściwy dobru charakter „miary” – potwierdzi się to jak zobaczymy w następnym dziele mistrza, w *Prawach*. Gilson zastanawia się komentując ten fragment: „Dlaczego zatem mielibyśmy się wahać przed stwierdzeniem, że w filozofii Platona Idea Dobra jest bogiem? Daleki jestem od dysputy nad logiczną słusznością takiej dedukcji. Platon powinien był jej dokonać. Jednak nic bardziej nie przypomina definicji chrześcijańskiego Boga niż definicja Dobra podana w *Politei*: - Dobro jest przyczyną wszechrzeczy w dziedzinie prawości i piękna, która w świecie zjawisk rodzi światłość

⁹⁷ „A gdy zobaczą dobro samo, będą go używali jako pierwowzoru, aby przez resztę życia ład wprowadzać w państwie i u ludzi prywatnych, i samych siebie.” PLATON, *Państwo*, VII, 540 a – b.

⁹⁸ PLATON, *List VII*, 341 c.

⁹⁹ Por. W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 864n.

¹⁰⁰ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 358. Pojęcie to pokazane jest jako idea nadrzędna. Dobro tożsame z pięknem jest w *Państwie* rzeczywistością niehipotetyczną, do której dochodzi filozof w finale procesu poznawczego. Zob. szerzej: R. LEGUTKO, *Państwo Platona*, dz. cyt., s. 167.

oraz jego władcę, a w myślnym, będąc źródłem prawdy i rozumu, sama jest panią, i powinien ją zobaczyć, kto bądź w sprawach osobistych, bądź na urzędzie państwowym roztropnie ma postępować”¹⁰¹

Wiemy już, że muza filozofii ma objąć rządy nad państwem, filozof ma być budowniczym i przywódcą struktur społecznych. Jednak okazuje się, że uznanie miłośnika mądrości za posiadającego mandat do rządzenia, oznacza uznanie tego co boskie i absolutne za najwyższą miarę i tym samym fundament państwa. Gdy filozof dotrze do tego co boskie, wtedy kontempluje to i naśladuje, zgodnie z tym kształtując samego siebie, a w konsekwencji postawiony na czele państwa, kształtuje je i wychowuje. Tak komentuje to autor *Politei*:

*„Więc kiedy filozof obcuje z tym co boskie i ładne, sam się ładem wewnętrznym napętnia i do boga zbliża, o ile to człowiek potrafi [...] nigdy i na żadnej innej drodze szczęście w życiu państwa malować nie złączą ci malarze, którzy mają boski wzór (θεία παράδειγματα) przed oczyma”*¹⁰²

Według wizji platońskiej najwyższa władza polityczna staje się najwyższą i konieczną „służbą” ze strony tego, który kontemplując Dobro, wprowadza je do rzeczy i poprzez działalność polityczną rozdaje innym. Filozof zaczyna upodabniać się i naśladować to co wieczne i niezmienne, a jego „naśladowanie boskich wzorów” przypomina w swej istocie działanie *daimoniona*, który posiadając w sobie i pełnię i niedostatek, wciąż znajduje się pomiędzy doskonałym światem boskich bytów, a światem ludzi¹⁰³

¹⁰¹ E. GILSON, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961, s. 33. Wedle Marsilino Ficino filozofia prowadzi duszę przez kolejne swe stopnie aż do stopnia najwyższego, gdzie dusza właśnie poprzez kontemplację odkrywa Boga, Słońce opisane w *Politei* utożsamia bowiem Ficino z Bogiem. Zob. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, Torino 1962, s. 297.

¹⁰² PLATON, *Państwo*, IV 500 b. Jednak Marcin Przełęcki zaznacza, że nie sposób znaleźć jednej konsekwentnej interpretacji pojęcia Dobra, czyniącej zadość wszystkim postulatom jakie Platon nakłada na nie w *Państwie*. Pojęcie to rozszczepia się przy próbach jego interpretacji na dwie odmiany. Jedna odpowiada pojęciu Dobra utożsamianemu z najogólniejszym pojęciem bytu, druga – pojęciu Dobra tożsamego z najogólniejszym pojęciem pozytywnej wartości, wartości najwyższej i fundamentalnej. W drugim znaczeniu idea Dobra utożsamia się z ideą Doskonałości – czyli Bogiem. Por. M. PRZEŁĘCKI, *O platońskiej koncepcji filozofii*, *Studia Filozoficzne*, (1984), nr 10, s. 16.

¹⁰³ Por. J. GWIAZDECKA, *Etyka Platona*, dz. cyt., s. 154.

Platońskie państwo okazuje się w konsekwencji próbą zorganizowania stowarzyszonego życia ludzi na najwznioślejszym fundamencie teologicznym. To co boskie staje się w ten sposób nie tylko fundamentem bytu i kosmosu oraz prywatnego życia ludzi, lecz także podstawą życia ludzkiego w wymiarze politycznym, prawdziwą podstawą państwa¹⁰⁴ W dziedzinie polityki natomiast uznanie idei dobra za cel wszelkiego działania prowadzi do oddania władzy nad idealnym państwem filozofom jako wyrazicielom nowej religii ducha.

„Świat grecki, bez względu na to, jak głęboki mógł być w nim związek religii z państwem, nigdy nie znał panowania kapłanów opartego na dogmatach. Ale wraz z państwem platońskim Hellada stworzyła sobie oryginalny, jej godny ideał, dla przeciwstawienia kapłańskim teokracjom Wschodu: ideał panowania filozofów, opartego na zdolności dociekliwego intelektu ludzkiego do poznania boskiego Dobra”¹⁰⁵

Taki jest prawdziwy statut platońskiego państwa idealnego. Życie filozoficzne w państwie idealnym jest zwycięstwem elementu boskiego nad obecnym w człowieku elementem zwierzęcym, jest tworzeniem można by powiedzieć, człowieka teologicznego, człowieka boskiego¹⁰⁶ Okazuje się, że ostateczne ujęcie platońskiej cnoty

¹⁰⁴ PLATON, *Państwo*, VI, VII, zob. szerzej: G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 309.

¹⁰⁵ W JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 878.

¹⁰⁶ „To, co piękne poddaje zwierzęce pierwiastki człowieka pod władzę pierwiastka ludzkiego, a może raczej boskiego.” PLATON, *Państwo*, IX, 589 d; 590 d- e. Autorytet prawa w Grecji opierał się na tradycyjnej wierze w jego boskie pochodzenie, dlatego też indywidualne, osobiste i prywatne podejście do religijności było nieznaną przeważającej części obywateli w Grecji. Religia sprzęgnięta była z wizerunkiem i funkcjonowaniem miasta – państwa, dlatego też skuteczna jego obrona i teoretyczna nauka o nim nie mogła pozostać jedynie na poziomie politycznym. Potrzeba był jeszcze transcendentnej prawomocności dla ubiegania się o mandat władzy, a to z kolei wymagało teistycznej koncepcji kosmicznego ładu. Dwa aspekty w omawianiu poglądów Platona muszą zostać uwzględnione i potraktowane łącznie – polityczny i religijny. Zob. szerzej: W. K. C. GUTHRIE, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, dz. cyt., s. 67. Pojęcie pobożności jest dla mentalności czasów klasycznych samo w sobie pojęciem politycznym, ponieważ idzie w tym wypadku o cześć oddawaną bogom państwowym, a prawda i ład państwowy są przedmiotem opieki ze strony bogów. Jednak teologia jako rozumowe, a więc filozoficzne roztrząsanie najdonioślejszych problemów jest tworem typowo greckim. Jest

sprawiedliwości mającej ożywić państwo sprowadza się do Absolutu funkcjonującego w świecie idei. Ma wartość boską, a jej urzeczywistnienie w praktyce stanowi formę odwołania się do transcendencji, poznania wartości ponadzmysłowych¹⁰⁷ Bóg czy ktoś kto zna Boga, daje *logos* państwu, państwo zaś podnosi go do rangi prawa regulującego stosunki wewnętrzne i stosunki z innymi państwami. Dlatego jednostka, znająca się na tym co boskie, powinna być władcą i prawodawcą. Jeśli nie patrzy na państwo i lud w takiej boskiej perspektywie, traci swą niezależną wartość. Dla Greków prototypem w historii takiego prawodawcy, „męża bożego”, będącego pośrednikiem pomiędzy bogami i ludźmi, był Minos, który „rozmawiał z Bogiem” Mądrość więc greckich władców i prawodawców bliska jest według Jaegera pojęciu objawiania, rozumianego jako intelektualna wizja, która jest owocem drogi dialektycznej¹⁰⁸

Państwo nabiera tutaj charakteru eschatologicznego, życie zgodne z polityką państwa idealnego gwarantuje szczęście zarówno na ziemi, jak i w świecie po śmierci, w świecie przyszłym. Porządek wieczny i porządek doczesny wzajemnie się warunkują. Kto żyje sprawiedliwie z myślą o wiecznych wzorach moralnych, ten nie tylko uzyska nagrodę w zaświatach, ale dokona trafnego wyboru przyszłego życia na ziemi. Mit eschatologiczny, który zamyka *Politeię* ukazuje ostateczny sens platońskiej polityki – prawdziwą polityką jest taka, która zbawia człowieka nie tylko w czasie, lecz także w wieczności i na wieczność¹⁰⁹ Najlepsi są ci, którzy poświęcają życie na szukanie boskiej mądrości. Ujawnia to platońskie wyrażenie – upodobnienie się do Boga (ὁμοίωσις θεῶ), a raczej wysiłek by upodobnić się do Boga w takiej mierze w jakiej jest to dla człowieka możliwe¹¹⁰ Naśladować

wynikiem najwyższej umysłowej odwagi. Por. W JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 879n.

¹⁰⁷ Por. A. SYLWESTRZAK, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, dz. cyt., s. 53.

¹⁰⁸ Por. W JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 1161.

¹⁰⁹ „Tak, żeby opierając się w rachunku na tym wszystkim móc wybrać, mając naturę duszy na oku, żywot gorszy albo żywot lepszy. Gorszym nazywając żywot, który duszę zaprowadzi do tego, że się stanie mniej sprawiedliwa, a lepszym ten, przez który będzie sprawiedliwsza. Dla żywego i dla umarłego ten wybór jest najważniejszy.” PLATON, *Państwo*, X, 618 c – e.

¹¹⁰ „Ten, który by miał dobrą wolę i starał się być sprawiedliwy i chciałby, dzielność objawiając w czynach, stać się do boga podobnym, o ile tylko to człowiek potrafi.” PLATON, *Państwo*, X, 613 b. Sformułowanie to pojawia się po raz pierwszy w *Teajtecie*, tam bowiem dążenie filozofa do *arete* nazywa się „upodobnieniem do

Boga oznacza dla Platona tyle, co zdobyć wiedzę i zdolność do urzeczywistnienia jedności – w wielości. Ta zdobycz stanowi też najbardziej znamieny rys platońskiej myśli politycznej. Naśladować Boga to poznać jaka jest Miara wszystkich rzeczy, i tak samo jak on wprowadzić ją w praktyce do wszystkich rzeczy¹¹¹

Czy więc platońskie *Państwo* wyraża zasadniczo ideał możliwy do urzeczywistnienia? W kontekście historycznym, czy też raczej w wymiarze wnętrza człowieka, to znaczy w jego duszy? Musimy zdać sobie sprawę, że tematem dialogu, wbrew powierzchownym pozorom, nie jest przede wszystkim państwo, lecz człowiek jako twórca państwa, ponieważ dzieło to poświęcone jest przede wszystkim kształtowaniu człowieka. Doskonały człowiek może powstać tylko w doskonałym państwie i odwrotnie¹¹² I chociaż prawdziwe państwo dla Platona nie istnieje poza nami, to jednak możemy je zbudować w nas samych, idąc śladem prawdziwej polityki¹¹³ Dla Władysława Seńki wizja platońskiego państwa nie jest utopią, chociaż nietrudno wskazać w dialogach poświęconych temu tematowi elementy zupełnie niepraktyczne.

„Propozycje przedstawione tak w Politei jak i w Nomoi, choć zawierają różne konkretne propozycje, są w istocie czymś marginalnym i akcydentalnym w zestawieniu z wizją świata ludzkiego jako całości. Propozycje te mają nas zbliżyć do zrozumienia, jakie warunki winny być spełnione, by człowiek organizujący życie społeczne miał świadomość, że postępuje drogą właściwą, że powinien podejmować wysiłek realizacji lepszego życia społecznego, i wypracowywania wspólnych zasad. Sama idea państwa nie jest utopijna. Jeśli bowiem istnieje coś takiego jak państwo, to musi istnieć także idea państwa, a ta na mocy założenia musi być bez skazy. Najpierw musimy dotrzeć

Boga” i jest jakby skrótowym określeniem platońskiej *paidei*. Pomiedzy duszą ludzką a Bogiem znajduje się długa i uciążliwa droga doskonalenia się. Pomostem tym jest dla Platona *paideia*, która polega na pomnażaniu w sobie prawdziwego bytu. Por. PLATON, *Teajetet*, 176b.

¹¹¹ Dlatego też można za Jaegerem stwierdzić, że Platon był twórcą teologii Zachodu, ponieważ odkrył kategorię, w ramach której można i trzeba myśleć o tym co boskie. Zob. szerzej: W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 863n.

¹¹² Por. W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 835.

¹¹³ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 324; PLATON, *Państwo*, IX, 591 c – 592b.

do znaczenia nazwy „państwo”, potem zbieramy informacje o istniejących już państwach, otrzymując mozaikę różnych ustrojów i zasad ich funkcjonowania. Na koniec dochodzimy do wiedzy, o tym, że muszą to być państwa kierujące się sprawiedliwością i dobrocią, wówczas dochodzimy do ostatniego ujęcia: idei państwa opartego na sprawiedliwości. Czym jest jednak ta idea tego w słowach już wyrazić nie można”¹¹⁴

Idei króla – filozofa, stwierdza Oakeshott, nie ma sensu rozważać pod kątem jej celowości, praktyczności czy też innej cechy pochodzącej ze świata praktycznej polityki. Platon przedstawia swoją wizję nie zważając jakby na jej celowość, nie patrząc w kategoriach naszej współczesnej polityki praktycznej¹¹⁵ Jeszcze ciekawiej komentuje to Jaeger, według niego bowiem cała grecka paideia opiera się na dwu pragreckich koncepcjach (wspominanych już wyżej) - wzoru i naśladowania – *paradeigma* oraz *mimesis*. Do ich organicznego rozwoju włącza Platon swoje *Państwo* jako nowe ogniwo. Dlatego też jeśli Platon nazywa swoją utopię idealnego państwa czy też idealnego człowieka – mitem, to nie dlatego, aby podkreślić jej nierzeczywistość, lecz aby uwypuklić jego walor jako wzoru¹¹⁶

4. Polityk

Po imponującej konstrukcji państwa idealnego zawartej w *Politei* kolejnym ważnym dialogiem, w którym Platon podejmuje tematykę władzy jest *Polityk*, będący jakby dalszym ciągiem *Sofisty*, ponieważ koncentruje się również wokół problematyki meża stanu

¹¹⁴ W SEŃKO, *Państwo Platona w świetle jego „Listów”*, dz. cyt., s. 12. Oddanie władzy w ręce filozofów było rozwiązaniem najlepszym i gwarantującym obydwu stronom, filozofowi i państwu, wzajemny pożytek, jednak w realiach państwa rzeczywistego, nieidealnego i niedoskonałego, filozof znajdował się raczej na marginesie życia społecznego o czym świadczy sam Platon jak i historia Sokratesa. Por. J. GWIAZDECKA, *Etyka Platona*, dz. cyt., s. 88.

¹¹⁵ Por. M. OAKESHOTT, *Filozofia polityki*, tłum. A. Lipszyc, w: tenże, *Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa 1999, s. 137.

¹¹⁶ Por. W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 836. Zob. także: I DĄMBSKA, *Mity platońskie*, Meander, (1948), nr 9.

i sztuki politycznej. Dialog ten ma za zadanie dostarczenie bardziej realistycznych punktów odniesienia, wskazówek politycznych możliwych do urzeczywistnienia historycznie. W tym tekście znowu dochodzi do głosu sokratejska zasada wiedzy, która jest fundamentem cnoty, państwem bowiem kieruje umiejętność rządzenia, która winna być sztuką właściwie rozumianą¹¹⁷ Spośród tłumy pragnących władzy, prawdziwego i odpowiedniego męża stanu wyróżnia właśnie wiedza, wiedza o prawach. Ona daje mu właściwe kompetencje i w rezultacie uzasadnia jego pragnienie kierowania innymi. Dlatego ten kto posiada wiedzę polityczną, bez względu na to czy sprawuje rządy czy też nie, jest „królewskim człowiekiem”¹¹⁸ W tych tekstach Platon dochodzi w zasadzie do wniosku, że obojętny jest panujący ustrój, ważne jest jedynie to, by rządzili „królewscy ludzie” dobrze rozpoznając prawa. W *Politei* dylemat władcy i prawa nie ma racji bytu, ponieważ pomiędzy politykiem – filozofem i prawem nie pojawia się strukturalny konflikt, prawo jest tylko sposobem w jaki polityk realizuje w państwie dobro dostrzeżone w Absolucie, w Bogu którego jego dusza rozpoznaje poprzez kontemplację idei. Jednak w praktyce nie istnieją tacy idealni filozofowie – politycy¹¹⁹ Każdy ustrój więc może zostać uznany za właściwy lub nie, nie tyle ze względu na jego ocenę merytoryczną, ile ze względu na to kto go realizuje. To człowiek u steru władzy nadaje sens prawom poprzez właściwą ich realizację¹²⁰ Forma ustroju jest sprawiedliwa w takiej mierze, w jakiej rządzący respektują prawa i zwyczaje. Mimo tego jednak Platon ustami Sokratesa jeszcze raz krytykuje demokrację jako ustrój najśłabszy i niezdolny do stworzenia

¹¹⁷ „Żeby kiedykolwiek mógł przyjść, ktoś godny takiej władzy, ktoś kto by chciał i potrafił panować przy dzielności (*arete*) i wiedzy (*episteme*), i słusznie oddawać wszystkim to, co sprawiedliwe i zbożne.” PLATON, *Polityk*, 301d.

¹¹⁸ „Człowiek typu królewskiego” zostaje tu jeszcze raz krótko zdefiniowany jako ten „który po królewsku sam nad sobą panuje – βασιλεύων αὐτοῦ. W jego duszy rozumne poznanie dobra sprawuje wyłączną władzę. Motyw człowieka wolnego jest oczywiście sokratyczny. Filozof i król zarazem to człowiek po myśli Sokratesa. Wpajać będzie w dusze swych poddanych prawdę o tym co piękne, sprawiedliwe i dobre, oraz o tym co temu przeciwne. Por. PLATON, *Polityk*, 309c.

¹¹⁹ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 328.

¹²⁰ Por. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 113. Nie istnieje doskonała forma ustroju, ponieważ wymagałaby ona istnienia ponadnaturalnego człowieka, kogoś z natury niezwykłego – a takiego kogoś przecież nie ma. Por. PLATON, *Polityk*, 301 d – e.

wielkiego dobra¹²¹ Wiedza nadająca mandat funkcjom społecznym i potrzebna politykowi przy wykonywaniu funkcji władzy jest „wprowadzaniem odpowiedniej miary” i ma być oparta na „sprawiedliwym środku lub sprawiedliwej mierze” odwołującej się do wartości idealnych, do jakości. Wzgląd na całość spraw państwowych zawarty w poszczególnych decyzjach i samo słowo „panowanie” nie wiąże się tutaj z siłą i władzą, lecz ukrywa się za nim raczej to, co my dziś rozumiemy przez *polityczną etykę odpowiedzialności*¹²²

Poglądy zawarte w *Polityku* są w politycznych tezach Platona etapem pośrednim pomiędzy wielką wizją zawartą w *Politei*, a konkretnymi ustaleniami zawartymi w *Prawach*¹²³

5. Prawa – teologiczna perspektywa władzy

Prawa są ostatnim dziełem Platona i jednocześnie, jak nazywa je Giovanni Reale, „jego politycznym testamentem”¹²⁴ W dziele tym nakreślony jest ogólny zarys państwa i niezbędne szczegóły potrzebne w jego realizacji. Nie jest to jednak suma wszystkich wcześniejszych przemyśleń Platona na temat państwa, polityki i władzy, jest to raczej

¹²¹ „Nigdy tłum, z jakichkolwiek by się nie składał ludzi takiej wiedzy nie osiągnie i nie potrafi w państwie gospodarować rozumnie; tego ustroju słusznie trzeba szukać u mało kogo, u niewielu, u jednostki. [...] A znowu rząd tłumowi jest pod każdym względem słaby i niezdolny do żadnego wielkiego dobra ani zła, w porównaniu do innych ustrojów [...] Spośród tych wszystkich praworządnych ustrojów ona [demokracja] jest najgorsza.” PLATON, *Polityk*, 297 b- c; 302 e – 303 a. Rozgardiasz demokracji polega na tym, że wszyscy mogli pełnić rolę, jakich zapragnęli; ludzkie charaktery tworzą gmatwaninę różnych namiętności i pożądań, co niszczy sprawiedliwość. Wszyscy chcieli mieć wszystko. Por. S. FILIPOWICZ, *Historia myśli polityczno – prawnej*, dz.cyt., s. 35. Według Hudzika Platon odrzuca demokrację, ponieważ stawia ona na wolność rozumianą jako samowolę; każdy bowiem robi to co mu się podoba i w ten sposób rozbija organiczną całość państwa, zagraża jego trwałości i spójności. Również dlatego iż biada społeczności, o której losach decydują ignoranci, nikt bowiem nie chciałby żyć pod władzą ludzi nieuczonych. J. P. HUDZIK, *Wykłady z filozofii polityki*, dz. cyt., s. 116.

¹²² PLATON, *Polityk*, 283 e; G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 330; J. P. HUDZIK, *Wykłady z filozofii polityki*, dz. cyt., s. 123.

¹²³ Władysław Seńko twierdzi natomiast, że istotna treść polityczna nie uległa w schyłkowych pismach Platona ewolucji. Zob. szerzej: W SEŃKO, *Państwo Platona w świetle jego „Listów”*, dz. cyt., s. 16.

¹²⁴ G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 334.

zbiór tez, które autor uznał za możliwe do realizacji w konkretnych odniesieniach społecznych i historycznych. Celem wychowania nie może więc być wykształcenie jednej tylko z tradycyjnych cnót, lecz wpojenie człowiekowi pełnej cnoty obywatelskiej¹²⁵

W *Prawach* zostaje potwierdzony wyraźnie ideał króla – filozofa i państwa rządzonego przez takiego człowieka, który wprowadza harmonię rozumu i duszy czyli mądrość, jednak z uwzględnieniem realiów życia politycznego, a przede wszystkim kondycji ludzkiej. Dlatego też najwyższa ranga w koncepcji władzy przypada prawom – jako obiektywnej wytycznej sprawiedliwości ustroju¹²⁶ Demokracja, oligarchia i tyrania nie są odpowiednie, ponieważ są to państwa klasowe, a ich prawa są ustanawiane dla poszczególnych klas, a nie dla dobra całego państwa¹²⁷ Dobry prawodawca ma więc na uwadze trzy rzeczy: państwo winno być wolne, jego obywatele winni być połączeni przyjaźnią, a decyzje państwowe powinny być zgodne z rozumem¹²⁸ Jednak to prawo jest właściwym władcą (*despotes*) społeczności, a jednostki są jakby jego niewolnikami (*douloi*)¹²⁹

Politeia jest pierwszą wizją państwa, *Nomoi* zajmują zaś miejsce drugie po oryginale i przedstawiają ustrój mieszany łączący zalety monarchii z zaletami demokracji, eliminując jednocześnie ich braki. Monarchia jako forma ustroju państwowego pochodzi od Persów, zaś demokracja od Greków. Połączenie tych dwu form daje nadzieję na stworzenie wolności kontrolowanej przez autorytet. Jest to więc „miara właściwa”, niebędąca abstrakcyjnym egalitaryzmem, ale równością proporcjonalną¹³⁰ Główne pytanie sprowadza się do tego, kto powinien

¹²⁵ Por. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 117.

¹²⁶ „Żadne bowiem prawo, ani żaden nakaz nie jest potężniejszy od wiedzy i rozum nigdy podlegać i służyć nie może niczemu, ale rządzić musi wszystkim, jeżeli jest prawdziwym rozumem i zgodnie ze swą naturą wolnym istotnie. Ale cóż? Rzecz taka nigdzie nie dzieje się i nigdy, lub co najwyżej błysnie na chwilę. Dlatego też uciec się musimy do drugiego sposobu zapobiegania złu, mniej doskonałego z pewnością, do nakazu prawa, które ma na oku i uwzględnia typowe wypadki.” PLATON, *Prawa*, IX, 875 c-d.

¹²⁷ Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. I, *Grecja i Rzym*, dz. cyt., s. 266.

¹²⁸ Por. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt. s. 118.

¹²⁹ PLATON, *Prawa*, IX, 714d; Zob.: A. KROKIEWICZ, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 297. Okazuje się, że wszystko zależy od tego, w którym ręku znajduje się kształtowanie prawa w państwie. Prawo staje się funkcją władzy, a ta może nie opierać się na żadnej zasadzie moralnej. Zob. szerzej: W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 772n.

¹³⁰ Platon pisząc ostatnie swoje dzieło, wie ze swoich własnych doświadczeń i rozczarowań sycylijskich, że bardzo trudno o takiego władcę, który byłby filozofem

rzządzić. Jeśli w *Politei* Platon odpowiada, że lepszy powinien zawsze rządzić gorszym, a wyższy niższym, w *Prawach* autor szerzej podejmuje się udzielenia odpowiedzi, ponieważ w polityce jest to kwestia kluczowa zarówno w sensie naukowym jak i praktycznym. Platon eksponuje siedem aksjomatów rządu, do których odsyła:

1. Rodzice muszą kierować dziećmi
2. Ten kto jest szlachetny, musi kierować nieszlachetnym
3. Stary musi być kierować młodym
4. Panowie muszą kierować niewolnikami
5. Lepszy musi kierować gorszym
6. Ludzie myślący muszą kierować ignorantami
7. Człowiek wybrany losowo musi kierować tym, który nie został wybrany¹³¹

Co ciekawe wszystkie aksjomaty są wyrażone w formie imperatywu, a ostatnia teza traktuje losowanie jako instytucję boską, a nie nazywa jej (jak Sokrates i sam Platon we wcześniejszych pismach) bezmyślnym mechanizmem¹³². Nie zaprzecza to jednak temu,

poznającym ideę Dobra. Dlatego też szuka już kompromisu i łączy dwa macierzyste ustroje – mają rządzić najmądrzejsi i najlepsi, ale wybrani przez lud. Zob. szerzej: W STRÓŻEWSKI, *Nad ostatnim dialogiem Platona*, Znak 88, (1961), nr 10, s. 1448.

¹³¹ Por. PLATON, *Prawa*, III, 690a-c.

¹³² Historycy nie są zgodni co do tego, kiedy rozpoczęto procedurę losowania urzędników, czy już za czasów Drakona czy też dopiero za Temistoklesa. Nie ma też zgodności w interpretacji tej postaci wyboru władzy. Jedni sądzą, że jedynie wtórną była to procedura demokratyczna, odzwierciedlająca pierwotny związek państwa i religii w Grecji archaicznej. Poprzez losowanie zostawiano decyzję bogom, co do tego, kto powinien kierować wspólnotą. Szukanie bowiem rady u bogów przez odwołanie się do losowania jest starym rozwiązaniem, znanym w całym starożytnym świecie. Przykładem jest kultura semicka, czego w wielu fragmentach dowodzi Biblia (1 Ks. Samuela, 23, 8 – 12; 30, 7 – 8), ukazując władcę który przez rzucanie losów radzi się Boga jak ma postąpić. Za pomocą losowania pytano się o wybór decyzji w sprawach ważnych dla państwa i ludu, a także wyznaczano kapłanów. Skoro bowiem kapłani są sługami boga, jemu więc należy pozostawić wybór. Być może podobnie w okresie archaicznym w drodze losowania wyznaczano urzędników, zwracając uwagę na związek archontów ze sprawami kultu. Wyznaczeni losiem kapłani podlegają *dokimasia*, rutynowemu sprawdzeniu kwalifikacji, poprzedzającego objęcie urzędu. Można to uznać za przejaw sceptycznego stosunku do boskiej wszechwiedzy. Dlatego też przyjmuje się, że związek losowania urzędników państwowych w Grecji z religią jest zbyt słabo udokumentowany by można go było uznać za prawdziwy. Jednocześnie losowanie jawi się jako instrument demokratyczny mający na celu nie dopuszczenie do opanowania władzy urzędniczej przez grupy

że członkowie zgromadzenia winni posiadać $\pi\alpha\sigma\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$ – wszelką cnotę. Prawda, jaką mają poznać władcy, jest wiedzą o wartościach: o rzeczach, które warto robić. Kulminacją tego systematycznego poznawania wartości jest poznanie Boga. W *Nomoi* Bóg – nazywany już wprost – zajmuje miejsce, które w *Politei* przypadało paradygmatowi, jaki władcy mieli w swoich duszach – idei Dobra¹³³

*„Działalność polityczna nie jest niczym innym dla nas zaprawdę, jak wprowadzeniem w życie zasad sprawiedliwości, toteż do sprawiedliwości dążyć musimy i na tę równość mieć wciąż oczy zwrócone [...] gdy urządzamy to nasze rodzące się państwo. I kto będzie jeszcze kiedyś chciał zakładać jakieś państwo, z tego punktu widzenia stanowić powinien swe prawa, nie dla korzyści kilku władców czy jednego, i nie z uwagi na władzę ludu, ale sprawiedliwość zawsze musi mieć na oku, o której teraz mówiliśmy, to znaczy równość zgodnie z porządkiem natury uwzględniającą nierówność za każdym razem”*¹³⁴

Propozycją naprawy państwa są prawa, które gwarantować będą sprawiedliwy porządek społeczny. Wiedza filozoficzna staje się źródłem tych sił duszy, które poprzez stanowienie praw kształtują życie społeczeństwa. „Wiedza zajmuje w tym obrazie wszechświata miejsce centralne, ponieważ to ona jest kierującą i rządzącą wszystkim twórczą potęgą. Ona też staje się dla Platona drogowskazem do świata spraw boskich”¹³⁵

Fundamentem który okazuje się nośnikiem sprawiedliwości jest: „bóg, który ma być dla nas miarą wszystkich rzeczy”¹³⁶ Jest tą miarą

oligarchiczne lub rody arystokratyczne. W ten sposób nadprzyrodzony czynnik wyboru i uzasadnienia władzy zostaje pominięty, nie jest decydujący. Demokraci woleli losowanie nie dlatego, że jest oczywistą metodą selekcji; gdy wszyscy są podobni, lecz dlatego, że zabezpieczało ono dobrze uprawnienia ludu, zapobiegało walkom o urzędy i przeciwdziało korupcji. Zob. szerzej: M.H. HANSEN, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa. Struktura, zasady, ideologia*, tłum. R. Klesza, Warszawa 1999, s. 64 – 65; 96.

¹³³ Por. W JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 1203.

¹³⁴ PLATON, *Prawa*, VI, 757a –d.

¹³⁵ W JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 740.

¹³⁶ PLATON, *Prawa*, IX, 716c. Prawdziwą miarą jest dobro samo w sobie i ta problematyka przenika wszystkie polityczne dialogi Platona. Jest stosowana jako miernik właściwego działania w etyce, polityce i prawodawstwie. Dlatego owo powiedzenie, że „Bóg jest miarą wszechrzeczy” jest stanowczym przeciwstawieniem

ponieważ posiada wiedzę i moc rozkładania Jednego na Wiele i sprowadzania wielu do Jednego (τό "εν), tak jak zaznacza Platon w *Timajosie* – „boskie rządy w świecie dokonują się przez to, że wyprowadza on „wiele rzeczy z jednej i do jednej [...] sprowadza wiele”¹³⁷

Dlatego też możemy powiedzieć, że podobnie jak w *Politei* tak i tutaj, w konsekwencji mandat do rządu czy kierowania społecznością umieszczony jest w perspektywie teologicznej¹³⁸. Odwołanie się do Boga ma być gwarantem sprawiedliwości państwa i jego obywateli. Prawodawca, a więc władca musi oprzeć swe prawa na Bogu, dzięki czemu staje się swego rodzaju pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi. Posłuszeństwo prawu staje się posłuszeństwem Bogu, który wedle starego powiedzenia trzyma w ręku początek, koniec i środek wszystkiego. I kiedy bezbożny człowiek stoi na czele państwa to prowadzi to w przepaść¹³⁹. Idea Boga staje się centrum i źródłem wszelkiego prawodawstwa, a prawodawstwo staje się jej bezpośrednim wyrazem i realizacją na tym świecie. Bóg objawia się i działa w ładzie państwa, tak jak to robi w ładzie natury. Dla Platona oba łady są ze sobą ściśle związane¹⁴⁰.

Władza jest więc służbą bożą, a najważniejszą cechą „bożego człowieka” stojącego na czele państwa jest poczucie umiaru. Prawa są odbiciem harmonii wszechświata, harmonii ustanowionej przez Boga. On jest więc ostatecznie nauczycielem całego *kosmosu*, kto Jego słucha i odkrywa Jego prawa posiada wiedzę, która usprawiedliwia objęcie władzy nad państwem¹⁴¹. W ten sposób wedle Wenera Jaegera, grecka

się słynnemu twierdzeniu Protagorasa, że to człowiek jest miarą wszystkiego – ἄνθρωπος μέτρον. Dla Platona bowiem pełna realizacja człowieczeństwa staje się możliwa dopiero w dążeniu do tego co boskie, by zbliżyć się jak najbardziej do boskiej miary. Bóg jest miarą ponieważ jest celem (τέλος), który musimy za wszelką cenę próbować osiągnąć (στοχάζεσθαι). Por. W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 868; 1181.

¹³⁷ PLATON, *Timajos*, 68 d i *Prawa*, X, 903 e – 904 a.

¹³⁸ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 338.

¹³⁹ Por. PLATON, *Prawa*, 715 – 716a 5 – b.

¹⁴⁰ Por. W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 1180.

¹⁴¹ Por. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 119. Dla Platona harmonia przejawiająca się najpierw w duszy człowieka, potem ma kształtować jego rodzinę, odniesienia społeczne i zawodowe. Harmonijność sprzeciwia się własnemu egoizmowi, a koresponduje z umiejętnością współdziałania z otoczeniem i podporządkowania swoich potrzeb potrzebom ogółu. Dlatego tak ważna jest w „komunistycznej” wizji platońskiego państwa. Zob. szerzej:

myśl państwowa osiąga swój kres i ostateczną konsekwencję, kiedy kształtuje zachodnie pojęcie wolnej osobowości, która zasadza się nie na ludzkim prawie, lecz na poznaniu wiecznej normy. Ta wieczna miara wszechrzeczy odsłoniła się Platonowi w micie jaskini jako istota Boga. Celem żmudnych starań by poznać ową „miarę” (starań, które dla Platona są celem całej *paidei*) jest znalezienie państwa wewnętrznego poprzez naśladowanie Boga¹⁴²

6. Polityka a mistyka – teokratyczny dogmatyzm

Politeia i *Nomoi* wyznaczają w twórczości Platona dwa etapy jego poszukiwań politycznych, oba jednak dzieła stanowią przepiękny obraz głębokiego sensu wychowania obywateli do *arete*. Łączą w sobie umiłowanie muzyki, matematyki, astronomii, atletyki i dialektyki w powiązaniu z perspektywą teologiczną, która rzutuje na koncepcję władzy i prawa. W późniejszych dialogach Platona widać więc, w odróżnieniu do wczesnej fazy twórczości myśli sokratejskiej, charakterystyczną ewolucję jego poglądów w kierunku teologicznym. Ewolucję prowadzącą do przekonania, że to Bóg pojęty jako transcendentna Idea Dobra jest ośrodkiem wszystkiego, gwarantem sprawiedliwej wizji politycznej. Kosmos staje się systemem teologicznym, a „Bóg nauczycielem całego świata”¹⁴³. Teologia staje się szczytem poznania, szczytem dialektyki. Problem pojawia się jednak wtedy, gdy Platon stwierdza, iż owego poznania Boga, nie da się nikomu przekazać, filozofia przeradza się w mistykę¹⁴⁴. Sam rozum nie

A. SYLWESTRZAK, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, dz. cyt., s. 53. Zgodnie z pitagoreizmem wierzył Platon, że świat tworzy harmonijną całość. Całość ta ma w sobie źródło ruchu, posiada więc – jak ludzki organizm – duszę. Tej duszy jako czynnikowi życia zawdzięcza świat harmonijny ustrój i doskonały porządek. Zob. szerzej: I. DĄBBSKA, *Zarys historii filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 94.

¹⁴² Por. W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 945.

¹⁴³ Por. PLATON, *Teajtet*, 176 e.

¹⁴⁴ Por. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 126. Uważnie czytając dialogi platońskie nie sposób oprzeć się wrażeniu, że Sokrates mimo prób rozmówców rezygnuje z próby powiedzenia wprost, na czym idea Dobro polega. Marcin Przełęcki uważa, że można Platonowi przypisać przekonanie, o głębokiej trudności, jeśli nie wręcz niemożliwości, wyrażenia wiedzy o ideach w sposób dosłowny i ścisły. Wymaga to bowiem ogromnego wysiłku intelektualnego i moralnego ze strony poznających idee. Poznanie to ma zawsze charakter przybliżony

dociera i nie dosięga do Idei Dobra. Władca jest swego rodzaju kapłanem przekazującym ludziom to co odkrył poprzez kontemplację idei. Religijne wywody, bohatera *Praw*, Ateńczyka cechuje, jak stwierdza Krokiewicz, „teokratyczny dogmatyzm”¹⁴⁵

Polityka jest poznaniem idei, których najwyższym stopniem jest oglądanie Boga. Poznanie przyczyny wszystkiego, która jest jednocześnie przyczyną sprawczą wszystkiego, co dobre na świecie, jest podstawą i celem władzy. Rządy Boga stają się doskonalsze dzięki świadomemu dopełnieniu boskiego logosu przez człowieka będącego przecież bytem rozumnym¹⁴⁶

Grecki humanizm w postaci *paidei* Platona, jest skupiony na Bogu, a państwo jest formą społeczną daną Platonowi przez historyczny rozwój narodu greckiego, aby wyraził w nim tę Ideę, zaszczepiwszy mu jednak swe nowe rozumienie Boga jako najwyższego wzorca, miary wszystkich miar - „zamienia je z lokalnej, doczesnej organizacji w idealne królestwo niebieskie, tak uniwersalne jak jego symbol, żywi bogowie, którymi są gwiazdy”¹⁴⁷

Platon w swoich dziełach politycznych, jako swój główny cel postawił sobie wychowanie i przygotowanie teoretycznych podstaw dla kształcenia polityków i zwierzchników państw. Dążenie do władzy jest popędem zbyt głęboko zakorzenionym w naturze ludzkiej, aby można było przejść nad nim do porządku. Skoro jednak władza jest czymś wielkim, to i siła, która pozwala ją osiągnąć, zyskuje wiele na znaczeniu. Sokratejska zasada wiedzy, która rodzi cnotę znalazła tu swoje przepiękne zastosowanie. I to wiedzy nie byle jakiej, nie tyle praktycznych umiejętności, lecz wiedzy o ἀρχή, o zasadach rzeczywistości. By posiadać mandat do rządzenia państwem, sprawowania władzy, trzeba więc wiedzieć jaka jest istota czy też idea państwa. Jak zdobyć rzetelną i prawdziwą wiedzę o tym przedmiocie to jest właśnie zadanie „miłośników mądrości”¹⁴⁸

i niedookreślony, wyraża się w niejasnym i wieloznacznym języku porównań i przenośni. Dobro jest najwyższą wartością aksjologiczną, etyczną, stąd trzeba odwołać się do intuicji, a nawet mistycyzmu. Zob. szerzej: M. PRZEŁĘCKI, *Platon o niewyraźności poznania filozoficznego*, Przegląd Filozoficzny (1992), nr 1, Nowa Seria, s. 71

¹⁴⁵ A. KROKIEWICZ, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 298.

¹⁴⁶ Por. W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 877; 1182.

¹⁴⁷ *Tamże*, s. 1205.

¹⁴⁸ Zob.: F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. I, *Grecja i Rzym*, dz. cyt., s. 275.

Jednak jak widzieliśmy dla Platona ta wiedza nie ma charakteru przyrodzonego, jest ona raczej poznaniem mistycznym, a filozof – polityk staje się założycielem „królestwa bożego na ziemi”, przeprowadzając społeczeństwo przez chaos polityczny i organizując życie na rozumnych i zdrowych podstawach. Można je osiągnąć jedynie poprzez poznanie odwiecznych, boskich praw rządzących naturą wszechrzeczy i człowieka¹⁴⁹ Kto wejrzał i poznał porządek spraw boskich, powinien pouczać ludzi i mieć dostęp do władzy. Jego przywódcza rola staje się poprzez transcendentne poznanie usprawiedliwiona wobec społeczności. Dlatego też można powiedzieć, że polityczna koncepcja zawarta w platońskich tekstach ma charakter teokratyczny – poznanie przez filozofa – władcę Idei Dobra (Jednego) nadaje mu niezbywalny mandat by kierować państwem i zastosować nawet najsurowsze zasady wobec jednostek dla dobra całej społeczności. Z jednej strony filozof – polityk był kimś, kto wyrastał ponad *polis* i jej nie potrzebował, a z drugiej strony był w oczach Platona jedynym, który najlepiej mógłby pokierować sprawami państwa. Jego wiedza nie była bowiem jedynie teoretyczną kontemplacją, ale szukała wciąż konfrontacji z codziennością¹⁵⁰

Ukazanie filozofa jako tego, który w politycznej koncepcji Sokratesa, a w konsekwencji i Platona, poznając i kontemplując Dobro, nabywa niezbywalne prawo do rządzenia i kierowania innymi, po raz pierwszy objawia ważki problem relacji państwa do „Kościoła”, który pozostanie, jak historia pokazuje, aktualny na zawsze. Przedstawiony jest on tutaj nie jako konflikt dwu świadomych swej siły form społeczności ludzkiej, lecz jako antynomia pomiędzy przynależnością człowieka do ziemskiej społeczności, a jego bezpośrednią, wewnętrzną przynależnością do Boga. Sztandarowym tego przykładem jest dla Platona jego mistrz – Sokrates, który w imieniu posłuszeństwa dobru i prawdzie oświadcza: „Szanuję was, mężowie ateńscy, i kocham, lecz bardziej posłuszny jestem bogu (πίσσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ) niż wam, i dopóki oddycham i jak długo potrafię, w żadnym razie nie przestanę filozofować, i doradzać wam, i dawać wskazówki każdemu, kogo zdarzy mi się spotkać”¹⁵¹

To niewątpliwie Sokrates ugruntował w myśli Platona przekonanie o przymierzu między państwem i wychowaniem. Ale

¹⁴⁹ Por. Wstęp do II wydania *Listów Platona*, dz. cyt., s. XVIII.

¹⁵⁰ Por. J. GWIAZDECKA, *Etyka Platona*, dz. cyt., s. 124.

¹⁵¹ PLATON, *Obrona Sokratesa*, 29 d, tłum. R. Legutko, Kraków 2002.

dopiero konflikt Sokratesa z państwem i jego śmierć stały się dla Platona dowodem na to, że nowe państwo może powstać jedynie poprzez filozoficzne wychowanie ludzi, dzięki którym zmieni się gruntownie cała struktura społeczna. Sokrates daje heroiczny dowód posłuszeństwa Bogu, jest niewinny, a mimo to przyjmuje śmierć wskazując na to, iż istnieją dobra i normy moralne mające charakter bezwzględny. W ten sposób konflikt pomiędzy mędrcem a państwem, jest znakiem zagrożeń płynących ze złego przywództwa, zagrożeń jakie niesie ze sobą *demos* nie poparty mądrością i prawdą¹⁵²

Państwo bowiem, które administracyjnie pragnie takie filozoficzne wyznania wiary podporządkować i ująć w ramy swoich instytucji wypowiada wojnę ufności i posłuszeństwu „Bogu” (cokolwiek by to słowo znaczyło). Uniknięciem tej dychotomii jest według Platona stworzenie państwa, które ze swych zasad „bardziej musi słuchać Boga” będącego miarą wszystkiego¹⁵³

Plato's Ideal Political System

Summary

All Plato's works mark the stages in his political search and provide a beautiful description of the deep underlying purposefulness of educating citizens in *arete*. They combine love for music, mathematics, astronomy, athletics, and dialectics with the theological perspective affecting the concepts of authority and law. One can discern in Plato's works an evolution of his views towards theology, leading him to the conclusion that God, perceived as the transcendent Idea of the Good, is the centre of everything and guarantor of a just political vision. The cosmos becomes a theological system and God becomes the “teacher of the entire world” Theology becomes the ultimate perception, the ultimate dialectics. The king is like a priest relaying to people what he has himself discovered by contemplating ideas. Plato's ideal political system is characterised by theocratic dogmatism.

Politics is the perception of ideas whose highest level consists in interacting with God. Perception of the original reason for everything,

¹⁵² Por. Komentarz Ryszarda Legutki w: PLATON, *Obrona Sokratesa*, dz. cyt., s. 150..

¹⁵³ Por. W. JAEGER, *Paideia*, dz. cyt., s. 631.

which is also the causative reason of everything good in the world, is the foundation and the objective of authority. The rule of God becomes more perfect when man - the entity who is, after all, a conscious being – supplements God's *logos*.

To Plato, this knowledge is not innate, but rather an act of mystical perception. The philosopher-politician becomes the founder of "God's kingdom on Earth", leads the society through political chaos, and organises its life on sound and reasonable grounds. Such life can only be achieved through perception of the eternal, divine rights governing the nature of the universe and the nature of man. He, who saw and understood God's order, should teach people and have access to the authority. His leadership becomes justified before the society through transcendental perception. Therefore, one can conclude that the political concept contained in Plato's works is theocratic in nature. Perception of the Idea of the Good (Only) by the philosopher-king gives him the unalienable right to manage the state and apply even the most rigid rules to individuals for the good of the entire society. On the one hand, the philosopher-politician dominated over the *polis* and did not need it. On the other hand, in Plato's eyes he was the only one who could control the affairs of the state because his knowledge - constantly seeking confrontation with everyday life - involved more than mere theoretical contemplation.