

Adam Śliwiński

Uniwersytet Łódzki

Metaphorical Account of Goodness of polis in Plato's Political Theory. Abstract

In this article Plato's views on goodness of state (polis) are investigated. The study involves a reconstruction of three ways in which Plato describes the goodness of state. Firstly, the metaphorical account is analysed on the basis of some examples from *Statesman* and from *Republic*. Secondly, the approach to the concept of goodness that is strictly connected to the concept of justice (which is the leitmotiv of *Republic*) is considered. Lastly, the paper includes the examination of the relation between the concept of goodness and the law on one hand, and the structure of Forms on the other hand. Deliberation on the role of the metaphor (as a conceptual phenomenon), based especially on the juxtaposition of poleis' political systems and citizens' characters (eighth book of *Republic*), leads to the conclusion that there are three ways in which Plato conceives of state, mixed together in the three literary descriptions. Reductionist point of view that can be associated with Santas's "functional theory of the good" puts emphasis on citizens' natural needs. Within this standpoint state can be regarded merely as a form of human social life, and the goodness of state is simply a metaphor. From holistic perspective, contrary to the reductionist standpoint, state is treated as a separate, or even living, entity consisting of the citizens as its elements, and having its own interests. This approach gives priority to the goodness of state, which is primal in relation to the goodness of citizen. Probably, the most representative for Plato's way of thinking is the paradigmatic point of view, which is present in his Theory of Forms. From this angle, state and human soul are isomorphic objects. Therefore they are subjects of the same attributes, connected with virtues (aretai). However, Plato does not explicitly declare which conceptualisation should be regarded as the most adequate. This makes Plato's political theory incoherent, and may be the reason why it is so controversial.

Metaforyczne ujęcie dobra państwa w politycznej teorii Platona

Jednym z najbardziej kontrowersyjnych elementów Platońskiej nauki o państwie jest pogląd, że władze państwowe powinny decydować o prywatnych, a wręcz intymnych sprawach swoich obywateli. Władca idealnego państwa powinien mieć prawo dobierania małżeństw, rozdzielania rodzin, a nawet określania czasu płodzenia nowych obywateli i wyznaczania im roli w państwie. Nietrudno się domyślić,

że wcielanie w życie takich praw nie spotkałoby się z nadmiernie entuzjastycznym przyjęciem ze strony większości podwładnych. Zatem co, według Platona, ma na celu wprowadzenie takich praw? Celem tym jest oczywiście dobro państwa. Jak jednak wytłumaczyć przekonanie filozofa, że dobro państwa może być realizowane mimo niezadowolenia części, a nawet większości obywateli?

W starożytnej Grecji mocno zakorzeniony był pogląd, iż dobro państwa ma pierwszeństwo przed dobrem jednostki. Naturalnym powołaniem człowieka jest życie w społeczności państwa-miasta. Jednostka nie może się spełnić żyjąc w odosobnieniu. Aby człowiek mógł prowadzić dobre życie, musi żyć w dobrym państwie. Można zatem powiedzieć, że warunkiem szczęścia obywatela, jest pomyślność jego państwa. W takim kontekście zrozumiała staje się skłonność do pewnych wyrzeczeń w życiu prywatnym na rzecz życia obywatelskiego (choć dyskusyjny pozostaje ich stopień).

Do zagadnienia szczęścia obywatelskiego można też podejść z innej strony. Zgodnie z myślą Platona, większość ludzi nie wie, co jest dla nich dobre. Prawdziwe szczęście może dać człowiekowi jedynie poznanie rozumowe – oderwanie się od świata poznawanego zmysłowo i przeniesienie umysłu do świata idei. Dopiero prawdziwa wiedza pozwala zharmonizować różnorakie aspekty życia. Marne w oczach Platona jest życie poświęcone dążeniu do przyjemności cielesnych, gromadzeniu dóbr materialnych – życie targane emocjami, nagłymi porywami ambicji, pożądania. Wobec tego, zarówno pragnienie pomnażania majątku czy zdobywania władzy i sławy, jak i chęć prowadzenia spokojnego, beztroskiego życia z dala od spraw państwa nie są dla człowieka dobre; nie mogą prowadzić do prawdziwego szczęścia.

Faktem jest, że dzisiejsze europejskie demokracje wiele różni od poleis antycznej Grecji. Sądzę jednak, że nie jest nazbyt kontrowersyjnym przekonanie, iż pewne pragnienia takie, jak możliwość decydowania o funkcjonowaniu własnej rodziny, chęć posiadania własności prywatnej czy potrzeba swobody ekspresji artystycznej były dla mieszkańców starożytnych Aten równie cenne jak dla nas. Platońskie państwo idealne mocno przeciwstawiałoby się wszystkim tym dążeniom obywateli. W dzisiejszym rozumieniu dobro człowieka wiąże się często z jego

szczęściem¹. Zatem, jeśli państwo ogranicza szczęście obywateli poprzez uniemożliwienie im zaspokojenia niektórych ważnych potrzeb, to dobro państwa okazuje się być, przynajmniej po części, czym innym niż dobro obywatela (rozumiane jako związane z jego szczęściem). Jeśli jednak przyjąć pogląd, że dobro obywatela może realizować się dopiero w dobrze urządzonym państwie, to te dwa dobra muszą mieć jakąś część wspólną.

Chociaż niektóre polityczne rozwiązania zaproponowane przez Platona wydają się dziś szokujące, to jednak wiele jego diagnoz nie straciło, moim zdaniem, na aktualności. Platon, jak sądzę, zdawał sobie sprawę z kontrowersyjności swoich poglądów, dlatego też argumentował na rozmaite sposoby na ich rzecz. W poniższym tekście próbuję sprawdzić spójność poglądów filozofa na kwestię dobra państwa. Kierując się założeniem o pierwszeństwie dobra państwa nad dobrem jednostki oraz starając się uwzględnić Platońskie stanowisko teoriopoznawcze, poszukuję w tekstach dialogów (w głównej mierze *Państwa*) wyraźnie sformułowanych warunków wystąpienia dobra państwa, których konieczność wprowadzenia w życie uzasadniałaby zastosowanie tak radykalnych środków. Na początku tekstu rozważam możliwość zdefiniowania dobra państwa w kontekście Platońskiej teorii idei. Następnie, rozpatruję kilka dających się rozróżnić sposobów, na jakie Platon pisał o dobru państwa: opis metaforyczny, opis związany z pojęciem sprawiedliwości oraz opis odnoszący państwo do porządku idei.

1. Idea dobra a dobro państwa

¹ Chociaż starożytne pojęcie podmiotowości różni się od nowożytnego, związanego mocno z poczuciem prawa do samostanowienia, to jestem przekonany, że pewne podstawowe potrzeby są wspólne ludziom wszystkich epok. Utożsamienie dobra człowieka z jego szczęściem nie jest natomiast sprawą oczywistą na gruncie filozofii Platona – zagadnienie to rozwijam w dalszej części tego tekstu. Ze względu na brak wyraźnego rozróżnienia w rozważanych przeze mnie fragmentach dialogów Platona między pojęciami dobra danego przedmiotu czy też jego dobroci (tj. bycia przez niego dobrym, spełniania przezeń predykatu „dobroci”) a dobrem dla niego (realizacją jakkolwiek rozumianego dobra tego przedmiotu), zakładam, że utożsamienie tych dwu pojęć nie będzie błędną interpretacją myśli tego filozofa.

Platońska koncepcja idei tłumaczy posiadanie pewnych cech przez wiele różnych konkretnych, jednostkowych przedmiotów ich „uczestnictwem” w abstrakcyjnych przedmiotach, które są właściwymi nośnikami tych cech. Wyjaśnienie relacji „uczestnictwa” jest na gruncie ontologii zagadnieniem znanym, lecz problematycznym. Sądzę jednak, że trudności tej można uniknąć rozważając jedynie treści pewnych abstrakcyjnych pojęć (a nie skupiając się na ich statusie ontycznym). Niektóre spośród nich dają się wyrazić definicyjnie. Jest tak z pewnością w przypadku specyficznego w filozofii Platona pojęcia sprawiedliwości, którego definicja podana jest w dialogu *Państwo*.

Nieco inaczej jest w przypadku pojęcia dobra. Status idei dobra jest szczególny w świecie idei, a istnienie definicji dobra jest kwestią sporną². Jednak Platon, w

² White [2006] zauważa różnicę między tym, co powinni wiedzieć o idei dobra filozofowie-rządzący, a tym, co ujawnione jest na jej temat czytelnikom *Państwa*. Gdy filozofowie uchwycą już ideę dobra, będą posiadać jej *wyjaśnienie* (*account*). White tłumaczy zwrot „διορίσασθαι τῷ λόγῳ ... τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν” jako „to define the Form of the Good by an account” [Platon 2003, 534B8]. Co prawda, dokonane przez Witwickiego polskie tłumaczenie tego zdania („odgrodzić myślą ... idei Dobra”) nie stwierdza wprost istnienia definicji idei dobra, jednak dalsza część tekstu sugeruje, zgodnie z interpretacją White’a, że owo wyjaśnienie, posiadane przez filozofów, ma cechy przypisywane zwykle definicji: „Kto by nie potrafił odgrodzić myślą i oderwać od wszystkich innych przedmiotów idei Dobra i jak by w bitwie przez wszystkie argumenty przeciwne szedł, pragnąc swoje stanowisko oprzeć nie na mniemaniu, ale na istocie rzeczy, a nigdy by się przy tym wszystkim jego myśl nie potykała po drodze, o tym powiesz, że on wobec tego ani Dobra samego nie zna, ani innego Dobra żadnego, a jeśli się gdzieś natknie na jakieś odbicie Dobra, to go mniemaniem dotyka, a nie wiedzą, i całe obecne życie nic, tylko marzenia senne przeżywa i śpi, a zanim się tutaj obudzi, to prędzej do Hadesu pójdzie i dopiero tam zaśnie na dobre? [tamże, 534B]”. Jak zauważa White [dz. cyt., 357], słowo λόγος (przełożone tu przez niego jako „wyjaśnienie”, a przez Witwickiego – jako „myśl”) bywało w wielu kontekstach tłumaczone jako *definicja* (*definition*). Co więcej, zdobycie wyjaśnienia jest rezultatem czynności definiowania (*defining*, διορίξασθαι), musi ono dać się obronić przed wszelkimi „argumentami przeciwnymi” (*refutations*, ἔλεγχοι) – zupełnie tak samo, jak kandydatki na definicje rozważane w dialogach *Eutyfron* i *Charmides* – a także służy ono do odróżnienia dobra od innych rzeczy, z którymi mogłoby ono zostać pomyłone. Powyższe argumenty skłaniają White’a do wyciągnięcia wniosku, że dobro mogłoby w systemie Platona zostać zdefiniowane, chociaż wielu badaczy ma na ten temat przeciwne zdanie. Faktem jednak jest to, że Platon definicji dobra nie podaje. Może to być, zdaniem White’a, spowodowane tym, że sam Platon nie był do końca pewien, jak dobro zdefiniować.

tekstach dialogów, określa pewne przedmioty, w tym ludzi i państwo, jako „dobre”. Filozof podaje również racje, dla których przedmioty te można nazwać dobrymi. Zatem, mimo braku jednej ogólnej definicji dobra, można, jak sądzę, wyliczyć pewne cechy, których posiadanie przez pewne przedmioty uprawnia nas do nazwania je dobrymi. Sądzę, że cechy te możemy wykorzystać do konstrukcji cząstkowych definicji dobra.

W myśl epistemologicznej doktryny Platona, poznanie idei dobra jest w zasadzie równoznaczne ze zdobyciem wszechwiedzy. Przypuszczam, że Platon zwraca się do swoich czytelników jako do osób nieoświeconych jeszcze ideą dobra, zdolnych jednak do zdobycia jakiejś części prawdziwej wiedzy. Gdyby było inaczej, po co starałby się racjonalnie argumentować na rzecz własnych tez? Zatem, chociaż w samym tekście Platońskich dialogów nie znajdziemy prawdopodobnie ostatecznej definicji dobra, możemy jednak, dzięki ich lekturze, uzyskać jakieś o nim pojęcie, oparte na cząstkowych definicjach.

Uważam, że powinniśmy tu oczekiwać spójności logicznej – możliwości poprawnego zastosowania tej samej cząstkowej definicji dobra do różnych przedmiotów. Wymóg ten, który jest, moim zdaniem, koniecznym, jeśli chcemy traktować polityczną teorię Platona jako poddającą się racjonalnej krytyce, nazwać można wymogiem *paradygmatyczności*³. W przypadku niespełnienia warunku

³ Wymóg ten związany jest z Platońską teorią idei. Według White'a [dz. cyt., 361-362], sposób, w jaki Platon pisze o dobru, mieści się w ramach jego ogólnego metafizycznego stanowiska w kwestii poznania pojęciowego i wiedzy, które najlepiej określić można mianem „paradygmatyzmu” („paradeigmatism”). Zgodnie z tym stanowiskiem, należy zrozumieć, co oznacza uchwycenie pojęcia (*to grasp a concept*), czym pojęcie to jest i w jaki sposób połączone jest z odpowiednią własnością oraz jak pojęcia mogą być stosowane. Platon twierdzi, że filozofowie-władcy państwa idealnego, „gdy zobaczą dobro samo, będą go używali jako pierwowzoru, aby przez resztę życia ład wprowadzać w państwie i u ludzi prywatnych, i u siebie samych, u każdego po trochu i z kolei [Platon 2003, 540A9-B1]”. W powyższym fragmencie w odniesieniu do idei dobra użyte zostało słowo παράδειγμα (przetłumaczone przez Witwickiego jako „prawzorzec”). White zauważa, że w Platońskiej tzw. Teorii Form (*Theory of Forms*) formy (εἶδη, ἰδέαι) są „wzorcami” (*paradigms or patterns*) dla jednostkowych przedmiotów zmysłowych, które w jakimś sensie są ich „kopiami” lub „przybliżeniami” (*approximations*, μιμήματα). W cytowanym powyżej fragmencie *Państwa* mowa jest o wykorzystaniu „wzorców” w działaniach. Sądzę, że nie tylko filozofowie-władcy, ale również każdy, kto pozna pojęcie dobra, będzie tym samym w stanie rozpoznać

paradygmatyczności przez takie niepełne pojęcia dobra, pojawia się podejrzenie o arbitralny charakter politycznych rozwiązań proponowanych przez Platona – brak ich dostatecznego wyjaśnienia, w odniesieniu do własnych założeń.

W politycznych dziełach Platona wyróżnić można kilka sposobów mówienia o dobru państwa, na podstawie których zbudować można kilka odmiennych cząstkowych definicji dobra. Jeden z tych sposobów związany jest z opisem działalności filozofów-władców, polegającej na wcielaniu w życie porządku idei oraz na ustanawianiu prawa będącego odzwierciedleniem w ziemskich warunkach ładu idei zorganizowanego wokół idei dobra. Inny sposób oparty jest na pojęciu sprawiedliwości państwa. Być może najbarwniejszym ze sposobów mówienia o dobru państwa jest jego metaforyczne ujęcie.

Sądzę, że w dyskusji o państwie użycie metaforycznego opisu jest nieuniknione. Jest tak z tego względu, że państwo jest tworem nie dość, że abstrakcyjnym, to jeszcze niezmiernie złożonym. Do jego elementów zaliczyć można: zbiór jego obywateli, jego terytorium, prawa i obyczaje w nim panujące, narodowość i kulturę jego mieszkańców

każdy przedmiot, który „naśladuje” ideę dobra. Należy jednak odnotować kilka zastrzeżeń, które być może wysunąłby Platon pod adresem czytelnika roszczonego sobie prawo do orzekania o *dobroci* poszczególnych przedmiotów (lub jej braku): po pierwsze, samo uchwycenie pojęcia dobra wymaga wieloletniego treningu w określonych warunkach (nie wystarczy do tego sama lektura *Państwa*); po drugie, poszczególne przedmioty „naśladują” idee w różnym stopniu (zatem może się zdarzyć, że jeden „dobry” przedmiot posiada jakąś cechę, a inny – nie); po trzecie, nie jest oczywistym, że „wzorzec” dobra, mimo iż postrzegany umysłowo, poddaje się całkowicie słownemu opisowi. Sformułowany przeze mnie wymóg paradygmatyczności ignoruje te zastrzeżenia. Nie twierdzę jednak, że w sytuacji, gdy dwa przedmioty nie spełniają owego kryterium, automatycznie nie mogą one, być, na gruncie systemu Platona, egzemplifikacją tej samej idei. Moje kryterium, które nazwałem wymogiem paradygmatyczności, jest po prostu węższe niż kryterium uwzględniające trzy powyższe zastrzeżenia. Nie twierdzę zatem, że dwa przedmioty niespełniające mojego kryterium nie mogą „naśladować” tej samej idei czy w niej „uczestniczyć”. Twierdzę natomiast, że przyznanie, iż owe przedmioty istotnie posiadają wspólny „wzorzec”, przesuwają konstrukcję Platona w kierunku dogmatyzmu. Inaczej mówiąc, uważam, że uwzględnienie powyższych zastrzeżeń sprawia, że możliwość podania logicznie spójnego opisu pojęcia dobra państwa staje pod znakiem zapytania, a koncepcja Platona zdaje się mieć coraz mniej wspólnego z filozofią, a coraz więcej z pewną formą działalności lub nawet religią. Być może tak właśnie należy jednak traktować platońską koncepcję państwa? Do problemu tego wracam w dalszej części tego tekstu.

oraz jego historię. Uważam, że nie sposób mówić o takich abstrakcyjnych przedmiotach inaczej, niż w sposób metaforyczny – ujmując jedynie pewne ich aspekty i przyrównując do bardziej znanych przedmiotów czy pojęć⁴. Być może Platońskie pojęcie państwa jest nieco odmienne od dzisiejszego, w szczególności: nieuwzględniające ujęcia historycznego, różnorodności kulturowej. Sądzę jednak, że nawet kwestie związane z zarządzaniem starożytną grecką polis były dostatecznie złożone, by wymagać upraszczającego opisu. Dowodem na to jest zestaw różnorodnych metafor, jakie znaleźć można w tekstach Platońskich dialogów.

Zrekonstruowane przeze mnie poniżej metaforyczne opisy państwa można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej należą te opisy, które opierają się na częściowym, ale raczej przypadkowym podobieństwie państwa do pewnych przedmiotów takich, jak tkanina, statek oraz na podobieństwie sytuacji państwa do sytuacji chorego pacjenta. Metafory takie nazwałbym więc *przypadkowymi*. Ich przypadkowość polega na tym, że zostały one prawdopodobnie dobrane przez autora dialogów dowolnie, zgodnie z jego mniemaniem – w ten sposób, aby uwypuklić pewne aspekty dobrze znanych przedmiotów, bez zwracania uwagi na pozostałe, które w tym opisie nie grają żadnej roli. Być może do takiego opisu nadawałyby się również inne metafory, a wybór tych akurat, nie innych, podyktowany był względami literackimi.

⁴ Moje stanowisko w tej kwestii opiera się na kognitywnej teorii metafory Lakoffa i Johnsona. Według tej teorii, metafora jest nie tylko zjawiskiem językowym, ale również umysłowym. Polega ona na konceptualizacji jednego przedmiotu (zwykle bardzo złożonego i/lub abstrakcyjnego) w kategoriach innego (lepiej znanego i bardziej konkretnego). Ma to na celu zdobycie zestawu pojęć umożliwiających opis złożonych i abstrakcyjnych przedmiotów przy użyciu słów odnoszących w pierwszym, dosłownym sensie do pewnych podstawowych intersubiektywnych jakości: doznań zmysłowych, czynności motorycznych czy zmysłu orientacji w przestrzeni. Metafora jest zatem nie tylko pewnym środkiem stylistycznym, lecz również bardzo szeroko stosowanym (również w filozofii) narzędziem. Jedną z jej głównych cech jest systematyczność – przenoszenie wielu różnych, choć nie wszystkich, aspektów jednego przedmiotu na inny, o ile tylko pozwala to na rozszerzenie wiedzy. Zdarza się również, że pewien zestaw pojęć jest przenoszony bez jawnego wyrażenia tego, jakie przedmioty są porównywane. Wówczas analiza językowa pozwala wysunąć przypuszczenia, w jaki sposób konceptualizowany jest opisywany przedmiot.

Podobieństwo porównywanych przedmiotów nie wynika, w tym przypadku, z faktu dzielenia przez nie istotnych strukturalnych własności.

Inaczej jest w przypadku, reprezentującego drugi rodzaj metaforycznego opisu, zestawienia ustroju państwa z charakterem człowieka. Tutaj podobieństwo porównywanych przedmiotów wynika z faktu zachodzenia izomorfizmu ich wewnętrznej budowy. Przekonanie Platona, o występowaniu takiego istotnego podobieństwa między duszą ludzką a społeczną strukturą państwa, uzasadnia stosowanie przez filozofa określenia „sprawiedliwy” w takim samym znaczeniu zarówno w odniesieniu do człowieka jak i do państwa. W podobny sposób używa on określeń charakterologicznych – związanych z koncepcją trzech pozostałych cnót.

Przyrównanie państwa do człowieka nazwałbym więc metaforą *strukturalną*, chociaż ściśle rzecz biorąc, ten sposób tłumaczenia nie jest, w systemie Platona, metaforą. Przenośnię charakteryzuje użycie słów w znaczeniu innym niż zwykle czy dosłowne. Tymczasem nazwanie przez filozofa państwa sprawiedliwym jest dla niego użyciem tego słowa w znaczeniu tym samym, co w odniesieniu do człowieka, choćby nawet znaczenie to nie było zgodne z potocznym, błędnym zresztą w przekonaniu Platona, rozumieniem pojęcia sprawiedliwości. Podobnie, jak sądzę, rzecz się ma z użyciem przez filozofa określeń charakterologicznych. Wyjaśnienie, dlaczego uważam jednak takie użycie pojęć za metaforyczne zamieszczam w dalszej części tego tekstu.

2. Metafora przypadkowa: chory pacjent, tkanina i statek

Platon w swych dziełach dotyczących państwa poświęca wiele uwagi takim zagadnieniom, jak ustalenie przedmiotu wiedzy, która powinna cechować króla⁵ – przywódcę idealnego państwa (w dialogu *Polityk*), struktura społeczna idealnego państwa oraz sposób wychowania przyszłej klasy rządzącej, z której wywodzić ma się ów władca (*Państwo*), czy też szczegółowe rozporządzenia dotyczące wyboru i kompetencji przeróżnych urzędników na wszystkich szczeblach władzy (*Prawa*). Filozof

⁵ Odnosząc się do dialogu *Polityk*, przyjmuję podane przez Witwickiego tłumaczenie greckiego βασιλεύς jako „król”.

wyróżnia też i opisuje kilka współcześnie funkcjonujących w świecie ustrojów (w *Państwie* omawiane są cztery, a w *Polityku* – sześć; oprócz nich mowa jest dodatkowo o tym jednym – idealnym).

Wszystkie wymienione wyżej zagadnienia stanowią elementy nauki o państwie idealnym. Jednak czy na ich podstawie można orzec, czym jest dobro państwa? Prawo powinno być ustanowione w taki sposób, aby jego przestrzeganie służyło dobru państwa. Jednak samo przestrzeganie pewnych przepisów nie gwarantuje jeszcze, że dobro państwa będzie zawsze realizowane. Aby uzasadnić tę tezę, odwołuje się Platon do przykładu lekarza, który zalecił choremu pewną kurację. Jeśli stan chorego zmieni się, to nierozsądne byłoby trzymanie się poprzednich zaleceń – sposób leczenia trzeba będzie dobrać odpowiednio do aktualnej kondycji chorego a także zmieniających się czynników zewnętrznych. Podobnie, przywódca państwa powinien, przy zmieniających się warunkach, udoskonalać prawa, wedle swojej wiedzy i rozeznania, dla dobra państwa.

W takim razie, czy można wyłożyć wiedzę, jaką powinien przyswoić przyszły król? Otóż nie. Wiedza ta ma stać się udziałem władcy dopiero dzięki wieloletniemu, opisanemu w VII księdze *Państwa*, procesowi doskonalenia duszy i ciała, obejmującemu naukę muzyki, geometrii, stereometrii, astronomii, ćwiczenia gimnastyczne, udział w wojnach, a wreszcie uprawianie dialektyki. Wszystkie wymienione dziedziny wiedzy i umiejętności nie są jednak same umiejętnością polityczną, jaka powinna przywódcę charakteryzować. Negatywne określanie przedmiotu nauki politycznej ukazuje Platon w *Polityku*, porównując tę naukę z umiejętnościami pasterskimi, tkackimi, lekarskimi, i stwierdzając, że, mimo pewnych podobieństw, umiejętność królewska jest jeszcze czymś innym, a ostatecznie króla powinna cechować wiedza teoretyczna, z której wypływa praktyczna umiejętność rządzenia państwem.

Inną wykorzystaną w *Polityku* metaforą państwa, interesującą z tego względu, że tłumaczy ona, dlaczego król powinien decydować o życiu rodzinnym obywateli

nawet wbrew ich woli, jest przyrównanie państwa do tkaniny⁶. Platon porównuje dwie przeciwstawne⁷ cechy charakteru, obydwie zresztą uważane za dzielności – męstwo i rozagę – do odpowiednio osnowy i wątku tkaniny, którą jest społeczeństwo. Władza państwowa powinna umiejętnie łączyć ludzi o tych przeciwstawnych cechach, wyplatając w ten sposób spójne i silne społeczeństwo:

Więc te natury, co więcej ciągną do męstwa, umiejętność państwowa traktuje ze względu na ich silny charakter jakby rodzaj osnowy. Inne znowu, skłonne do przyzwoitości, miększe są i bogatsze, i żeby zostać przy porównaniu, podobne są do nitki wątku. Jedne i drugie napięte w kierunkach przeciwnych. Umiejętność państwowa stara się je związać i spleść jakoś w ten sposób. [Platon 1956, 309B]

Łączenie takie oznacza dobieranie par w ten sposób, aby małżonkowie wykazywali się przeciwnymi cechami, gdyż łączenie się ludzi o tych samych typach dzielności prowadzi w którymś z kolejnych pokoleń do wypaczeń charakteru – w przypadku par rozważnych do niezdolności do działania, a w przypadku par męźnych – do obłądzenia:

(...) z natury rzeczy męstwo, które w szeregu pokoleń nie dostaje domieszki natury rozważnej, zrazu zakwita siłą charakteru, ale jego ostatni wykwit to całkowite obłąkanie. (...) A znowu dusza, zbyt pełna wstydu i nie mająca w sobie domieszki męskiej zuchwałości, i w wielu pokoleniach tak płodziona, robi się nieraz zbyt leniwa, a w końcu niedołącznieje całkowicie. [tamże, 310D-E]

Należący do króla obowiązek dobierania małżeństw nazywa Platon w przenośni umiejętnością „wiązań zwierzęcej części duszy ludzkiej za pomocą obręczy ludzkich

⁶ Tkanina jest tu właściwie metaforą struktury społeczeństwa. Aby konsekwentnie używać tej przenośni, należałoby uznać, że państwo jest człowiekiem korzystającym z owej tkaniny.

⁷ W późnych dialogach Platona następuje *poluznienie* związku między cnotami. Zgodnie z tekstem zarówno *Polityka* jak i wcześniejszego *Państwa* wszystkie cnoty mogą cechować nieliczne, najlepsze jednostki. Jednak w *Państwie* męstwo i umiarkowanie nie są sobie tak wyraźnie przeciwstawiane jak w *Polityku* [por. Devereux 2006].

[tamże, 309C]”. Władca powinien również posiadać umiejętność „wiązania nieśmiertelnej części duszy boską obręczą [tamże]” – jest nią wpajanie obywatelom mniemania „o tym, co piękne i sprawiedliwe, i dobre, i o tym, co temu wszystkiemu przeciwne [tamże]”. Umiejętność tę posiada „jedynie polityk i dobry prawodawca [tamże 309D]” i potrafi on „przy pomocy muzy umiejętności królewskiej – wpajać to mniemanie, jak przystoi, tym, którzy odbierają właściwe wychowanie [tamże]”. Jak widać, Platon przyznaje tu, że umiejętność takiego dobierania par nie jest jednak wyłącznie przedmiotem jakiejś wyuczonej wiedzy, lecz możliwa jest dzięki boskiemu natchnieniu. Zatem, nawet jeśli takie działanie prowadzi do dobra państwa, to można przypuszczać, że jego przeprowadzenie nie leży na razie w mocy żadnego z władców. Kontakt z Muzami będzie mógł utrzymywać dopiero przyszły władca idealnego państwa, który odbierze odpowiednie wychowanie.

Jednak czy splecenie w ten sposób społeczeństwa istotnie gwarantuje dobro państwa? „Hodowanie” odpowiedniego rodzaju ludzi przekłada się na czynności państwowe w ten sposób, że obywateli o danych cechach charakteru deleguje się na odpowiednie dla nich urzędy:

(...) a stanowiska rządowe w państwach zawsze powierzać zarówno jednym, jak i drugim.(...) Tam, gdzie trzeba jednego urzędnika, wybierać i stawiać na czele takiego, który ma te obie cechy. A gdzie ich potrzeba więcej, tam brać częściowo jednych, a częściowo drugich. Bo charaktery ludzi rozważnych są bardzo ostrożne i sprawiedliwe, i zachowawcze, ale brak im bystrego spojrzenia i pewnej śmiałości i ciętości w działaniu. (...) A znowu te mężne, jeżeli chodzi o sprawiedliwość i ostrożność, to ustępują tamtym, ale objawiają osobliwą ciętość w działaniu. A żeby w państwach wszystko mogło iść pięknie, w życiu prywatnym i w publicznym, to jest bez tych obu cech niemożliwe. [tamże 311A-B]

Mieszanie charakterów i powierzanie stanowisk zarówno jednym, jak i drugim ma doprowadzić do tego, żeby w państwach „wszystko mogło iść pięknie”. Cóż może to oznaczać? Można domyślić się, że państwo posiadające urzędników o różnych dyspozycjach i punktach widzenia jest zdolne do różnorodnego działania, a zatem istnieje większe prawdopodobieństwo, że w danej sytuacji reakcja państwa będzie

prawkłowa (inną sprawą jest to, czy różniący się w ten sposób ludzie byliby w stanie dojść do porozumienia). Jednak tekst *Polityka* nie podaje szczegółowych rozwiązań, dotyczących różnych, mogących się wydarzyć w państwie sytuacji. Wobec tego, trudno na podstawie tego tekstu ustalić, czym jest dobro państwa. Cała odpowiedzialność w kwestii jego rozpoznania spoczywa na władcy i urzędnikach państwowych.

Platon pisze w zakończeniu dialogu *Polityk*, że wytworzenie takiej „tkaniny najwspanialszej” zespalaającej wszystkich ludzi wolnych i niewolników może doprowadzić do tego, by państwo było „szczęśliwe”. Jeśli założyć, że państwo będzie szczęśliwe wtedy, gdy w takim społeczeństwie-tkaninie wszyscy mieszkańcy państwa będą szczęśliwi oraz, że szczęście to wynikać będzie z realizowania się ich dobra, to wniosek taki byłby niezgodny z początkowym założeniem o niewyprowadzaniu dobra państwa z dobra obywateli.

Wracając do opisywanej powyżej metafory państwa jako chorego leczonego przez lekarza-króla za pomocą odpowiednio dozowanych lekarstw-praw, można spytać, czy taka przenośnia daje nam jakiś obraz dobra państwa. Aby udzielić odpowiedzi na takie pytanie, należy najpierw odpowiedzieć na inne: czym jest dobro chorego? Jest nim oczywiście wyzdrowienie, powrót do prawidłowego funkcjonowania organizmu. Czym jednak jest prawidłowe funkcjonowanie państwa? Można spróbować zinterpretować zdrowie państwa w ujęciu odpowiadającym popularnemu obecnie pogładowi⁸ – jako rozwój, rozrost pod wieloma względami oraz bogacenie się obywateli. Wydaje się jednak, że takie wytłumaczenie nie byłoby zgodne z myślą Platona.

Modelowe państwo powinno, zdaniem Platona, mieć ściśle określoną liczbę mieszkańców (5040 obywateli lub tyleż domostw) z uwagi na podział administracyjny i sprawność zarządzania [Platon 1960, 737E – 738B]. Wydaje się, że również rozwój terytorialny mógłby, zgodnie z myślą filozofa, prowadzić do rozregulowania instytucji państwa. W wielkim państwie, takim jak imperium perskie, większość mieszkańców nie

⁸ Pogląd ten jest prawdopodobnie związany z konceptualizacją państwa jako żywej istoty – niekoniernie człowieka. Bardziej szczegółowe omówienie stosowanej przez Platona metafory państwa jako człowieka znajduje się w dalszej części niniejszej pracy.

ma szans na uzyskanie świadomości politycznej; nie może identyfikować się z państwem, odgrywać w nim jakiegokolwiek ważnej roli. Platon oceniał również krytycznie, odnosząc się do współczesnej historii Aten, upatrywanie szans na rozwój państwa w handlu. Uważał, że zmiana przez obywateli źródła zarobkowania z produkcji rolnej na wymianę handlową prowadzi do psucia się ich charakterów – zaszczepia w ich duszach chciwość i podejrzliwość [tamże, 705A].

Platon (w swej krytyce demokracji) korzysta również z metafory statku, którego kapitan „przygłuchy jest i ma jakoś krótki wzrok, a na sztuce żeglarskiej też się mało rozumie [Platon 2003, VI 488B]”. Żeglarze zaś znają się na swym fachu jeszcze mniej albo wcale, a nawet twierdzą, „że się tej sztuki nauczyć nie można [tamże]”, a jednak wciąż próbują pozbawić kapitana dowodzenia i kłócą się nieustannie między sobą o stery. Nietrudno się domyślić, jaki los czeka taki statek. Filozof używa takiej przerośni, aby uzmysłwić nam, jakie zagrożenie płynie z możliwości sprawowania władzy przez osoby niekompetentne oraz z faktu, że tak łatwo jest im dojść do wysokich stanowisk w państwie.

Korzystając z tej metafory łatwo skojarzyć upadek państwa z tonięciem statku, podobnie jak łatwo porównać to zdarzenie ze śmiercią pacjenta nieumiejętnie leczonego przez złego lekarza. Jest chyba sprawą oczywistą, że największym złem dla państwa jest koniec jego faktycznego istnienia, czyli utrata niepodległości⁹. Jednak takie określenie największego zła dla państwa jest zadaniem łatwym nawet bez wykorzystania tych przerośni. Natomiast stwierdzenie, czym jest dobro państwa w przypadku metafory statku, jest chyba jeszcze trudniejsze, niż w przypadku metafory chorego; nie wiadomo przecież, jaki jest cel podróży państwa-statku oraz w jaki sposób rozpoznać można, że państwo-statek dotarło już do docelowego portu (chyba, że

⁹ Pomija się tu możliwą do zaistnienia okoliczność, że obywatele państwa wyczekują jego upadku, ze względu na ucisk, jaki w nim cierpią (z powodu tyranii lub zniewolenia pod rządami obcego faktycznie państwa – w przypadku podbitej mniejszości narodowej). Rozważane są tu państwa, których obywatele identyfikują się z nimi całkowicie. Zresztą rozważania powyższe dotyczą dobra lub zła państwa a nie – jego mieszkańców. Zatem nawet, gdy upadek państwa przynosi ulgę części jego mieszkańców, to jest on faktycznie końcem istnienia tego abstrakcyjnego tworu, który skojarzyć można ze śmiercią organizmu żywego.

przyjąć, że dobrem państwa jest po prostu jego istnienie, co byłoby odpowiednikiem utrzymywania się statku na powierzchni oraz utrzymywania się przy życiu chorego).

3. Metafora strukturalna: charakter człowieka jako ustroj państwa

Tekst VIII księgi *Państwa* dostarcza rozległego materiału, na którego podstawie można spróbować odtworzyć sposób, w jaki Platon konceptualizował państwo. Celem rozważań przeprowadzonych w tej części dialogu jest dokonanie klasyfikacji typów charakterów dusz ludzkich, ale również ustrojów państwowych. Może nam się dziś wydawać sprawą oczywistą, że przypisywanie państwu określonego charakteru jest przenośnią. Jednak analiza tekstu *Państwa* wskazuje raczej, że Platon przekonany był o równorzędnym, dosłownym odnoszeniu się pojęć charakterologicznych zarówno do człowieka jak i do państwa.

Przy pierwszej lekturze omawianego tu fragmentu dialogu można wręcz odnieść wrażenie, że określenia charakterologiczne, używane przez Platona, odnoszą się w pierwszym znaczeniu do państwa, zaś dopiero w drugim do człowieka. Zaproponowane przez filozofa nazwy typów charakteru, takie jak typ oligarchiczny czy typ demokracji, wywodzą się przecież od nazw ustrojów politycznych. Fakt ten można potraktować jako przejaw myślenia holistycznego, w którym całość udziela niejako pewnych własności swoim częściom. W rozważanym fragmencie dialogu można jednak znaleźć również elementy myślenia redukcyjnego – wszak zaistnienie takiego, a nie innego ustroju państwowego spowodowane jest przez określone działania ludzi o pewnych typach charakteru.

Być może najwłaściwszą (bo związaną z paradygmatycznym podejściem obecnym w teorii idei) interpretacją intencji Platona byłoby stwierdzenie, że stosowalność tych samych pojęć, w odniesieniu do człowieka i do państwa, nie jest wynikiem wykorzystania metafory. Możliwość podania opisu państwa i duszy ludzkiej w tych samych terminach jest za to związana z wykazywaniem przez te przedmioty podobnej struktury, co sprawia, że mogą w nich występować pewne wspólne

własności¹⁰. W przypadku opisu charakterologicznego państwa i człowieka podstawowymi cechami, których różne kombinacje (tj. ich obecność w różnym natężeniu lub w ogóle ich brak) odpowiadają określonym typom charakteru, są trzy cnoty: mądrość, męstwo i umiarkowanie. Ponieważ przyjęcie określonego, tj. holistycznego, redukcyjnego lub paradygmatycznego sposobu myślenia ma, moim zdaniem, duże znaczenie w określaniu dobra państwa, opisuję poniżej bardziej szczegółowo klasyfikację ustrojów państwowych, zamieszczoną w VIII księdze *Państwa*, starając się przy tym rozstrzygnąć, który z wymienionych sposobów myślenia najbardziej odpowiadałby Platońskiej koncepcji państwa.

Powstawanie kolejno omawianych ustrojów, począwszy od państwa idealnego, a na tyranii skończywszy, spowodowane jest przeistaczaniem się jednego w drugi wskutek pewnych wynaturzeń. Klasyfikacja Platona jest więc w istocie swoistą historią upadku instytucji państwa. Realnie występujące w świecie ustroje porównane zostają do ustroju państwa idealnego. Niektóre kraje (np. Sparta czy Kreta) pod pewnymi względami przypominają państwo idealne, ponieważ rządzone są przez ludzi do tego się nadających (a mianowicie ambitnych – stąd ich ustrój nazywa Platon timokracją lub timarchią¹¹). Ale pod innymi względami państwa te odbiegają od ideału, gdyż są podatne na przekształcenie się ich ustroju w gorszy – oligarchię, jeśli klasa rządząca zacznie zbyt troszczyć się o złoto i o zaspokojenie nadmiernych ambicji. Nie jest to jednak pierwsza przyczyna degeneracji państwa. Pierwszą z nich jest niezachowanie właściwego czasu łączenia się w pary obywateli:

A czasu dobrej i złej płodności rodu waszego, chociaż tacy mądrzy ci, którzyście na wodzów państwa wykształcili, mimo to jednak rachunkiem i z pomocą spostrzeżeń nie dojdą; to ich minie i będą płodzili dzieci wtedy, gdy nie trzeba. [Platon 2003, VIII 546B]

¹⁰ Interpretacja ta oparta jest na Platońskiej definicji sprawiedliwości, która omówiona jest szerzej w następnym rozdziale tego tekstu.

¹¹ Nazwa ta pochodzi od greckiego słowa τιμή, oznaczającego uznanie, honor, cześć.

Z powodu nieznamośności przez pełniących władzę strażników „okresów płodności i bezpłodności duchowej i cielesnej” zaczną się rodzić dzieci, które nie będą w stanie godnie zastąpić swoich rodziców:

Wasi strażnicy nie będą o tym wiedzieli, więc będą łączyli w pary panny i chłopców w niewłaściwym czasie i z tego będą dzieci marne i nieszczęśliwe. Poprzednicy ustanowią najlepszych z nich następcami, a jednak oni nie będą tego warci i kiedy zastąpią swoich ojców na stanowiskach, wtedy najpierw zaczną zaniedbywać nas, choć będą strażnikami. Nie będą należytej wagi przywiązywali do służby Muzom, a następnie i do gimnastyki. I dlatego wasza młodzież zerwie związek z Muzami. [tamże, 546C]

Jednak właściwego okresu płodności nie zna i sam Platon określając go w nader enigmatyczny, nie do końca chyba poważny sposób¹²:

Dla płodu boskiego istnieje obieg, który obejmuje liczba doskonała, a dla ludzkiego ta, w której pierwszej iloczyny pierwiastków i potęg przyjmują trzy wymiary a cztery granice i przy upodobnianiu i różnicowaniu, rośnięciu i maleniu, dochodzi się do liczb wymiernych i wspólnych wzajemnie. Z których cztery przez trzy mnożone przez pięć daje dwie harmonie, trzy razy przez siebie pomnożone - jedną; równe razy równe - sto razy sto, a drugą równą jej w rozmiarze, ale podłużną, złożoną ze stu liczb od

¹² Wypowiedź Sokratesa dotycząca przyczyn upadku państwa idealnego, pochodząca podobno od Muz poprzedzona jest zastrzeżeniem, że one „z nami żartują jak z dziećmi i figle sobie z nas stroją - więc niby to z powagą wielką i podniosłym tonem tak mówią [Platon 2003, VIII 545E]”. W komentarzu do odnośnego fragmentu w polskim przekładzie Witwicki wyraża przekonanie, iż podanie zagadkowej liczby jest żartem ze strony Platona, który nie ma zamiaru w szczegółach opisywać „rozterek w łonie rządu” spowodowanych „głupotą i złością ludzką [Witwicki 2003, 253, w: Platon dz.cyt.]”. Zupełnie inną tonację odnajdziemy w interpretacji Baracchi [2002], według której Platon ukazuje w tym fragmencie niszczycielską siłę życia. Każde państwo, choćby i sprawiedliwe, będzie musiało zginąć, jak wszystko, co zostało powołane do życia. Idealna polis, choć poprawnie logicznie zbudowana, w rzeczywistości nie będzie wolna od rozkładu [por. Baracchi, dz. cyt., 76-78]. Niezależnie od interpretacji intencji Platona, faktem pozostaje, iż przyczyna upadku państwa idealnego ukazana jest tu zgoła inaczej niż przyczyny kolejnych przekształceń ustroju. Państwo idealne zostaje więc niejako postawione naprzeciw tych gorszych. Nasuwa się pytanie o możliwość realizacji w ziemskich warunkach idealnego ustroju opisywanego przez Platona – do tego wątku wracam w ostatnim rozdziale tego tekstu.

wymiernych przekątni piątki - każda bez jednej jednostki, a niewymiernym brak dwóch jednostek i ze stu sześcianów trójki. A cała ta liczba geometryczna panuje nad tym nad rodzeniem się jednostek lepszych i gorszych. [tamże, 546B]

Zatem ustrój idealny, nazwany w *Państwie* arystokracją, przekształca się w timokrację, scharakteryzowaną jako ustrój ambitny i kłótlivy. Ta z kolei przekształca się w oligarchię wskutek działań tych ludzi, którzy bardziej od ambicji (która jest zaletą) i kłótlivosti (która jest wadą) cenią bogactwo. Nadmierna chęć pomnażania majątku może powstać w duszy młodego człowieka, wychowującego się w timokracji, wtedy, gdy będą go otaczać ludzie zepsuci moralnie. Wówczas, mimo otrzymania w dzieciństwie również pozytywnych wzorców, chciwość może przeważać i ukształtować charakter młodzieńca. Taki człowiek i inni mu podobni doprowadzą w przyszłości do przekształcenia się ustroju-charakteru państwa w chciwy i podejrzliwy – oligarchię. W podobny sposób (tj. w konsekwencji działań ludzi o określonym charakterze) wyradza się, według Platona, z oligarchii demokracja, a z niej następnie – dyktatura. Jedynie w przypadku przekształcenia się ustroju idealnego w timokrację, opisana powyżej przyczyna upadku, pokazana została przez filozofa w sposób mitologiczny.

Opisany powyżej sposób przekształcania się jednych ustrojów w drugie ukazuje jednocześnie wpływ zachowania jednych obywateli na kształtowanie się charakterów innych. Konsekwencją zmian charakterów obywateli są zmiany ustroju państwa. Mogłoby się zdawać, że niektóre fragmenty VIII księgi *Państwa* sugerują jednak, iż to sama polis, przez fakt posiadania określonego ustroju, determinuje charaktery swoich obywateli. Tekst dialogu ułożony jest tak, że najpierw mowa jest o danym ustroju z jego cechami charakterystycznymi, potem o typowym przedstawicielu tego ustroju, a w końcu o sposobie, w jaki kształtuje się osobowość człowieka, który przyszedł na świat i wychowany został w tym ustroju.

Myśl zawarta w pytaniu Sokratesa „A ty wiesz (...), że musi istnieć tyle postaci charakterów ludzkich, ile jest postaci ustrojów państwowych? [tamże, 544D]” mogłaby prowadzić do konkluzji, że to państwa wywierają wpływ na ludzi udzielając im charakterów analogicznych do swych ustrojów. Nazwy typów charakterów zostały zresztą, jak już pisałem wcześniej, utworzone przez Platona od nazw ustrojów. W

następującym po omówieniu danego ustroju opisie charakteru ludzkiego, specyficznego dla tego ustroju, człowiek, którego charakter jest właśnie opisywany, traktowany jest jako część tego państwa: „(...) a teraz będziemy z Ajschylosem mówili o innym człowieku, który do państwa innego należy, albo raczej zgodnie z założeniem pomówimy naprzód o państwie? [tamże, 550C4-6]”.

Podejście takie świadczyć może o traktowaniu przez Platona państwa jako oddzielnego tworu, niezależnego w jakimś sensie od człowieka (wyrażana jest tu raczej zależność człowieka od państwa). W opisie złego ustroju dyktatorskiego przywołane zostaje ponownie porównanie państwa do chorego organizmu, który zamiast być leczony popada w coraz głębszy stan chorobowy, kiedy tyran-zły lekarz, zamiast usuwać złe i wspierać dobre, czyni odwrotnie wyrzucając lub zabijając nielicznych przyzwyczajonych ludzi, którzy mają odwagę mu się sprzeciwić i potępiać jego niemoralne działania.

Wobec widocznego w tekście *Państwa* wzajemnego determinowania się charakterów ludzkich i ustrojów państwowych, warto wprowadzić rozróżnienie – jego sens opisuję poniżej – między *determinacją pojęciową* a *determinacją realną*.

W przypadku wpływania przez państwo na kształtowanie się postaw młodego człowieka, który urodził się w danym ustroju, ustanowionym przez jego przodków, można mówić o determinacji realnej charakteru przez ustrój, choć w istocie będzie to skrót myślowy (oznaczający opisany powyżej wpływ innych ludzi o określonych charakterach). Trzeba jednak zauważyć, że w tym przypadku determinacja ta nie jest *prosta*, tj. nie powoduje powstania w duszy młodzieńca charakteru odpowiadającego temu właśnie ustrojowi, lecz już innemu, gorszemu. W ten sposób najpierw państwo (poprzez działania pewnych obywateli) psuje charakter człowieka, a następnie on sam, gdy dorośnie i będzie kształtować politykę państwa, psuje ustrój, determinując go realnie i w sposób prosty, tzn. nadając państwu taki ustrój, jaki sam ma charakter. Nie występuje natomiast prosta determinacja realna charakterów dojrzałych już obywateli polis przez jej ustrój.

Chociaż pewne fragmenty tekstu *Państwa* wskazują na konceptualizowanie przez Platona polis jako oddzielnego, niezależnego tworu, to jednak w tekście tego

dialogu widoczne jest również wyraźnie myślenie redukcyjne, sprowadzające własności państwa (a więc ustroj) do własności tworzących je części, czyli ludzi: „Czy myślisz, że ustroje powstają skądś tam, z jakiegoś drzewa, czy z kamienia, a nie z obyczajów¹³ tych ludzi, którzy są w państwach, i jak się one przechylą, tak już pociągają za sobą wszystko inne? [tamże, 544D]”. W ramach takiego myślenia określenia charakterologiczne powinny odnosić się w dosłownym znaczeniu do ludzi, a dopiero w metaforycznym do państw.

Wydaje się, iż takie podejście obecne jest właśnie w szczegółowym opisie poszczególnych typów charakteru wyliczonych przez Platona. Chociaż nazwy tych typów pochodzą od nazw ustrojów, to jednak są one zestawem cech, których występowanie w psychice tłumaczone jest przez filozofa w kategoriach trzech cnót (lub ich braku) – mądrości, męstwa i umiarkowania – odpowiadających trzem częściom duszy ludzkiej. Pozostaje odpowiedzieć na pytanie, czy rzeczywiście pojęcia cnót odnosiły się, według Platona, we właściwy sposób tylko do człowieka, czy też traktował je jako pojęcia paradygmatyczne – stosujące się w równym stopniu do człowieka, co do państwa.

Z jednej strony, jest dla Platona rzeczą oczywistą to, że ustanowienie danego ustroju państwowego jest skutkiem działalności ludzkiej. Zamieszczony w *Państwie*

¹³ We fragmencie 544D *Państwa* Platon zestawia charaktery lub obyczaje ludzkie z ustrojami państwowymi. W cytowanym przeze mnie powyżej pytaniu Sokratesa pojawia się zwrot „ἀνθρώπων τρόπων εἶδη”, który Witwicki tłumaczy jako „postacie charakterów ludzkich”. Natomiast w cytowanym tu pytaniu, stanowiącym dalszą część wypowiedzi Sokratesa, użyty zostaje zwrot „ἤθη τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν”. Witwicki przekłada go jako „obyczaje tych ludzi, którzy są w państwach”. Wyrazy τρόπος i ἤθος mają wśród wielu różnych znaczeń dwa wspólne: 1. obyczaj, 2. usposobienie, charakter [Jurewicz 2001]. Jakkolwiek między znaczeniami słów „charakter” i „obyczaj” występuje pewna różnica, to w przeprowadzanej przeze mnie analizie Platona sposobu myślenia o państwie nie gra ona dużej roli. W dalszej części mojego tekstu używam słowa „charakter” na oznaczenie cech przynależnych każdemu obywatelowi. Zamiennie można by tu stosować słowo „obyczaje”, ale w znaczeniu typowych sposobów zachowania danego człowieka, wynikających z posiadania przez niego takich, a nie innych cech osobniczych. Analogicznym (w świetle paradygmatycznego poglądu o podobieństwie duszy ludzkiej i państwa) określeniem, służącym do scharakteryzowania polis, jest w tekście *Państwa* Platona tytułowa „πολιτεία”, zaś w przekładzie Witwickiego – „ustrój”.

opis poszczególnych ustrojów polega na wyliczeniu pewnych działań rządzących, których konsekwencją jest ustalenie się takich, a nie innych mechanizmów władzy, określonej struktury majątkowej społeczeństwa oraz mniejszej lub większej zdolności do prowadzenia działań wojennych. Przekształcanie się jednego ustroju w drugi, zresztą zawsze w gorszy, następuje w wyniku przyjęcia pewnych postaw przez rządzących, którzy są ludźmi o określonym typie moralności. Przy takim podejściu, twierdzenie, że w państwie znaleźć można mądrość, męstwo czy umiarkowanie wydaje się odnosić we właściwym znaczeniu do jego mieszkańców. Z drugiej strony, wydaje się, że Platon musiał uznawać, iż cnoty te znajduje się w państwie w dosłownym znaczeniu (tj. w takim sam sposób, jak w duszy człowieka), aby mógł skonstruować paradygmatyczną definicję sprawiedliwości (co było przecież głównym celem *Państwa*).

Do nazwania opisu państwa w kategoriach psychologicznych opisem metaforycznym skłoniło mnie dokładniejsze rozważenie określeń charakterologicznych. Posiadanie danego ustroju przez państwo wyraża się w określonych działaniach rządzących. Zatem, przykładowo mężne zachowanie państwa możliwe jest wtedy, gdy wszyscy rządzący (a jest ich wielu zarówno w timokracji, oligarchii jak i demokracji) zachowują się w ten sam sposób, odpowiadający dominującej w ich duszach cnotie. Gdyby nawet wszystkich rządzących uznać za jedną całość, stanowiącą jedną z części państwa (tych spośród nich, którzy zachowywaliby się inaczej, można by w zasadzie uznać za element innej części państwa), to i tak za ich zachowanie odpowiadają określone części ich własnych dusz.

Zatem racja danego działania państwa tkwi nie tyle w zachowaniu jednego z jego elementów (danej grupy ludzi), ile w zachowaniu określonych części wszystkich pomniejszych fragmentów tego elementu (ambitnych częściach dusz poszczególnych ludzi). Stąd wynika, że znaczenie pojęć charakterologicznych, w odniesieniu do struktury ich podmiotów, nie jest takie samo. Gdyby tak było, zachowanie człowieka, spowodowane przewagą jednej z części jego duszy, musiałoby w istocie być tłumaczone w ten sposób, że każda część duszy składa się z mniejszych części (odpowiadających wielości rządzących w państwie), a te z jeszcze mniejszych części

(odpowiadających trzem częściom duszy każdego z rządzących), których działanie determinuje działanie człowieka.

Gdyby chcieć odrzucić to niepotrzebnie skomplikowane rozumienie określeń charakterologicznych, w celu utrzymania ich paradygmatyczności, trzeba by uznać, że państwo posiada swoją własną trójdzielną duszę (która zresztą musiałaby się składać z materialno-duchowych konglomeratów – zbiorów obywateli należących do poszczególnych klas). Wówczas działanie jego części (np. klasy rządzących) tłumaczone byłoby tak samo, jak działanie poszczególnych jednostek ludzkich.

Paradygmatyczne rozumienie określeń charakterologicznych wydaje mi się więc niespójne. Chociaż można mówić, że ustrój realnie (przynajmniej w jakimś sensie) determinuje charakter, to jednak ważniejsze jest, moim zdaniem, występowanie determinacji pojęciowej ustroju przez charakter. Aby przypisać danemu ustrojowi określony zestaw cech charakteru i wynikające stąd możliwe sposoby postępowania państwa, trzeba już wcześniej znać znaczenia słów „mądrość”, „męstwo” i „umiarkowanie”, które odnoszą się we właściwym znaczeniu do charakteru człowieka. Podobnie, aby zrozumieć znaczenia określeń psychologicznych „typ demokracji” czy „typ oligarchy”, trzeba już wcześniej znać znaczenia słów odnoszących się do określonych ludzkich cech charakteru. Stwierdzenie, iż państwo jest podobne do typowych jego przedstawicieli jest tu metaforą. Konsekwencją tej interpretacji jest wniosek, że rozważania Platona prowadzą raczej do określenia tego, któremu typowi charakteru odpowiada dany ustrój, a nie odwrotnie. Prowadzi to do konkluzji, że właściwym sposobem opisu poszczególnych ustrojów państwowych jest nie tyle podanie obowiązujących w nich praw, ile – opisanie charakterów ludzi rządzących tym państwem.

Gdyby przyjąć powyższe wnioski, to można uznać, że założenia Platona, o opisywaniu ustroju przed charakterem, nie jest zabiegiem metodologicznym, lecz stylistycznym. Mimo wszystko można jednak w tekście *Państwa* znaleźć fragmenty świadczące o paradygmatycznym podejściu Platona do kwestii charakterologicznych: „Jeżeli jest pięć rodzajów państw, to i pięć będzie rodzajów struktury duchowej ludzi

prywatnych. [tamże, 544E]¹⁴. Podejście to jest, jak już wspomniałem, konieczne, aby możliwe było zdefiniowanie sprawiedliwości państwa. W tekście *Państwa* Sokrates zastanawia się wraz ze swymi rozmówcami nad tym, który ustrój (oraz analogicznie, który charakter) jest najlepszy i może przyczynić się w największym stopniu do szczęścia państwa (i analogicznie, człowieka). Wobec przyjęcia założenia o pierwszeństwie dobra państwa przed dobrem człowieka, uznanie stwierdzenia, że najlepszym i najszczęśliwszym jest takie państwo, w którym ludzie są najlepsi i najszczęśliwsi, byłoby popełnieniem błędnego koła. Platońska koncepcja dobra państwa nie jest jednak oparta bezpośrednio na rozważaniach dotyczących ustroju, zamieszczonych w VIII księdze *Państwa*, lecz możliwa jest do sformułowania dopiero w odniesieniu do pojęcia sprawiedliwości.

4. Dobro państwa a sprawiedliwość i szczęście obywatela

Zestawienie przez Platona państwa z duszą ludzką ma na celu wykazanie, że najlepszym, a zarazem najszczęśliwszym jest państwo sprawiedliwe – takie, którego części, czyli poszczególne klasy społeczne, żyją w harmonii, gdyż każda z nich zajmuje się tym, do czego jest najlepiej predysponowana: rzemieślnicy pracują, nie wtrącając się do polityki, strażnicy strzegą porządku i w razie potrzeby prowadzą wojny, nie troszcząc się o produkcję żywności i potrzebnych przedmiotów, zaś filozofowie – najzdolniejsi spośród strażników – rządzą państwem. Taką organizację pracy w państwie można by nazwać *naturalnym podziałem obowiązków*. Analogicznie do państwa, sprawiedliwą można nazwać duszę ludzką, której każda z trzech części wypełnia dobrze swoje zadania, pod rządami najlepszej z nich – części rozumnej.

¹⁴ Powyższy cytat można by również interpretować holistycznie, podobnie jak w przypadku przytaczanego powyżej pierwszego pytania Sokratesa z fragmentu 544D. Jednak w kontekście Platońskiej koncepcji sprawiedliwości, w której tak dusza jak i państwo są odpowiednimi miejscami do zaistnienia owych „struktur duchowych”, powyższy cytat zdaje się odślaniać paradygmatyczny sposób myślenia. Podobny fragment, odnoszący się do pojęcia sprawiedliwości odnaleźć możemy w wersach 435A-B *Państwa*, który przytaczam później w tym tekście.

Prawidłowe funkcjonowanie wszystkich części duszy – rozumnej, ambitnej i pożądlivej – można inaczej nazwać posiadaniem przez każdą z nich (lub występowaniem w niej) określonej cnoty lub dzielności – odpowiednio dla każdej z części: mądrości, męstwa i umiarkowania. Zaistnienie w danej duszy wszystkich dzielności jednocześnie równoważne jest z pojawieniem się w niej czwartej cnoty – sprawiedliwości. Podobnie, gdy każda z części państwa, tj. każda z jego trzech klas społecznych, wykonuje prawidłowo swoje zadania, państwo to zyskuje jakość bycia sprawiedliwym. Takie państwo określa Platon jako dobre:

- (...) Myślę, że wasze miasto, skoro je się dobrze założyło, jest całkowicie dobre.
- Z konieczności – powiada.
- Zatem jasna rzecz, że jest mądre i mężne, i pełne rozwagi, i sprawiedliwe.
- Jasna. [Platon 2003, IV 427E]

Powyższa definicja sprawiedliwości pozwala w inny niż metaforyczny sposób określić, czym jest dobro państwa. Dlatego warto chwilowo uchylić, sformułowany przeze mnie w poprzednim rozdziale tego tekstu, zarzut niespełnienia warunku paradygmatyczności przez określenia charakterologiczne, na których oparta jest przecież definicja sprawiedliwości. Akceptując paradygmatyczność pojęcia sprawiedliwości, tj. dosłowność jego użycia w odniesieniu do obu rozważanych systemów¹⁵ (przekroju klasowego państwa i duszy ludzkiej), można zbadać

¹⁵ Stosowalność terminu „sprawiedliwość”, w ujęciu Platona, zarówno do opisu polis jak i duszy ludzkiej tłumaczy Keyt [2006] przez występowanie podobieństwa czy wręcz izomorfizmu między tymi dwoma przedmiotami – obydwa są systemami trzyczęściowymi, a każda z tych trzech części jest innego rodzaju. Każda z części jednego systemu znajduje swój odpowiednik w jednej z części drugiego systemu, gdyż są tego samego rodzaju. Owe rodzaje (γέννη), formy (εἶδη) lub postacie są miejscem występowania pewnych uczuć (*affections*, πάθη) czy też stanów: „Więc i poszczególną jednostkę ludzką, przyjacielu, tak samo będziemy oceniali; ona ma w swojej duszy też te trzy postacie i dzięki takim samym stanom tych postaci będzie zasługiwała na te same nazwy, co i państwo. [Platon 2003, IV 435C]”. Definicja taka nie pozwalałaby oczywiście nazwać działania „sprawiedliwym” (gdyż nie ma ono części). Platon podaje jednak inną definicję sprawiedliwego czynu – jest nim takie działanie, które tworzy lub podtrzymuje sprawiedliwość systemu, czyli jego harmonię, tzn. sprawia, że każda z części robi to, co powinna.

paradygmatyczność opartego na nim pojęcia dobra. Z przytoczonego powyżej fragmentu wynika, że państwo dobre na pewno będzie sprawiedliwe, choć nie przesądza to jeszcze kwestii, czy to właśnie sprawiedliwość czyni je dobrym, czy też potrzebne jest wystąpienie dodatkowo innych warunków lub wykazywanie przez państwo innych cech, które dają się wyrazić pojęciowo¹⁶.

Jeśli najlepsze państwo jest państwem najszcześliwszym, a jego dobroć związana jest z jego sprawiedliwością, to, zgodnie z założeniem paradygmatyczności, również człowiek sprawiedliwy powinien być człowiekiem najszcześliwszym. Przyjmując dodatkowo założenie, że bycie przez podmiot dobrym jest równoznaczne z realizowaniem się jego dobra, można z powyższego stwierdzenia wyciągnąć wniosek, że to, co dla człowieka jest dobre, prowadzi do jego maksymalnego szczęścia. Czy jednak taki wniosek wypływa z tekstu *Państwa*?

Pytanie to związane jest z pojawiającym się w tekście dialogu znanym paradoksem, który można nazwać „problemem szczęśliwego filozofa”¹⁷. Polega on na tym, że filozofowie wykształceni w idealnym państwie, mimo ich uzdolnień i świetnego przygotowania do zajmowania się rozumową kontemplacją, zmuszeni są do jej porzucenia. Chociaż mają oni najlepsze możliwe warunki do poświęcenia się tej optymalnej, zdawałoby się, dla ich dusz czynności, to jednak muszą ją porzucić i poświęcić się polityce, gdyż poczucie sprawiedliwości nakazuje im zarzucenie czynności dającej największe szczęście (czy też przyjemność – w każdym razie: czynności najbardziej przez nich pożądaney). Inaczej problem ujmując, wydaje się, że zmuszenie

¹⁶ Analiza przeprowadzona przez Keyta [2006] wskazuje na to, że obecność czterech cnót (czy też dzielności) jest raczej konsekwencją dobroci państwa niż warunkiem umożliwiającym realizację jego dobra. Przekonanie o obecności pewnych dzielności (ἀρεταί) przedmiotu, który jest dobry (ἀγαθός) oparte jest na występującym w języku greckim pokrewieństwie wyrazów tłumaczonych jako „dzielności” i „dobro”. Jak zauważa Keyt, wnioskowanie, przeprowadzone w tekście *Państwa* przez Sokratesa, o posiadaniu pewnych dzielności czy „doskonałości” (Keyt tłumaczy ἀρεταί jako *excellences*) przez polis, która jest „doskonała” (*excellent*, ἀγαθή), jest w odniesieniu do języka małym krokiem. Jednak z filozoficznego punktu widzenia, krok ten jest większy i problematyczny, gdyż z tekstu tego dialogu nie dowiadujemy się, w jaki sposób owe „doskonałości” powiązane są z jego dobrocią.

¹⁷ Nazwę tę (pochodzącą z tytułu artykułu Aronsona [1972]) przytaczam za Smithem, który w swej pracy [2010] omawia szczegółowo ten problem.

filozofów do rządzenia jest wyrządzeniem im niesprawiedliwości, podczas gdy to właśnie podjęcie przez nich rządów jest wymogiem sprawiedliwości.

Platon przedstawia sytuację młodych filozofów używając słynnej metafory jaskini. Większość ludzi, niezajmujących się filozofią, żyje jak gdyby w niewoli. Oglądają oni jedynie cienie prawdziwych rzeczy pojawiające się na ścianie jaskini. Ci spośród nich, którym udało się wyzwolić i wyjść na zewnątrz, mają okazję zobaczyć rzeczy takimi, jakimi są naprawdę. Mogą oni tam pozostać i kontemplować w zachwycie prawdziwy świat oświetlany przez ideę dobra, lub powrócić do jaskini, aby opowiedzieć innym ludziom o swoim odkryciu i zachęcić ich do wyrwania się z oków, narażając się tym samym na niezrozumienie a nawet agresję z ich strony. W zależności od tego, co uzna się za większe dobro dla filozofów przebywających *na zewnątrz jaskini* – pozostanie tam (czyli oddanie się filozofii) czy powrót (czyli poświęcenie się polityce) – otrzymuje się dwie różne koncepcje dobra w ramach systemu Platona. Ma to oczywiście konsekwencje dla kwestii określenia relacji między dobrem państwa a dobrem obywatela.

W tekście *Państwa* znajdujemy fragmenty wyrażające jednocześnie przeświadczenie Platona, że życie *na zewnątrz jaskini* jest lepsze, jak i przekonanie, że *powrót* do niej jest konieczny¹⁸:

- A czy znasz jakiegokolwiek życie inne, które by pozwalało patrzeć z góry na władzę i na wpływy polityczne, niż życie oddane prawdziwej filozofii?
- Nie, na Zeusa - powiada.
- Więc doprawdy, że do rządów nie powinni się brać ludzie, którzy się w rządzeniu kochają. Bo między zakochanymi rywalami muszą się zacząć walki.
- Jakżeby nie?
- Więc kogo ty innego będziesz zmuszał do straży około państwa, jeżeli nie tych, co rozumieją się na tych rzeczach najlepiej i najlepiej potrafią państwem zarządzać, ale ambicje mają inne i życie znają lepsze niż karierę polityczną?
- Nikogo innego - powiada. [tamże, VII 521B]

¹⁸ Szczegółowe wyliczenie przesłanek paradoksalnego rozumowania „problemu szczęśliwego filozofa”, wraz z odnośnymi cytatami z *Państwa*, znaleźć można w: [Smith, dz. cyt., 83-88].

Z powyższego fragmentu wynika, że filozofowie mają zostać do powrotu zmuszeni, jednak z innych fragmentów można wywnioskować, że sami rozpoznają konieczność podjęcia się obowiązku rządzenia państwem, choćby wcale nie mieli na to ochoty: „A największą karą: dostać się pod rządy człowieka gorszego, jeśli by ktoś nie chciał rządzić sam. Mam wrażenie, że z obawy przed tą karą rządzą ludzie przyzwoici, kiedykolwiek rządzą. Wtedy idą do rządów nie jak do jakiegoś dobra i nie dlatego, żeby tam mieli opływać, tylko jak do czegoś, co robić muszą, bo nie mają komu lepszemu lub równemu zdać tego ciężaru. [tamże, I 347D]”.

W kwestii określenia dobra filozofów przebywających *na zewnątrz jaskini* nie ma wśród badaczy zgodności. Smith [2010] utrzymuje, że filozofowie będą szczęśliwsi¹⁹, gdy powrócą do jaskini. Gdyby postąpili odwrotnie, harmonia w ich duszach zostałaby zaburzona²⁰. Początkową niechęć do zajęcia się polityką można tłumaczyć w ten sposób, że młodym filozofom tylko wydaje się²¹, że życie polegające na kontemplacji idei byłoby lepsze, podczas gdy tym, co powinni zrobić, jest *zejście z powrotem do jaskini*. W przeciwieństwie do Smitha, White [2006] przyjmuje, że

¹⁹ Jednocześnie, Smith [dz. cyt.] nie chce odrzucać stwierdzenia podanego jawnie przez Platona (jak błędnie, jego zdaniem, czynią niektórzy badacze, chcący w ten sposób rozwiązać paradoks), że życie *na zewnątrz jaskini* jest lepsze.

²⁰ Pozostanie *na zewnątrz jaskini* jest, zdaniem Smitha [dz. cyt.] czynem prowadzącym do zaburzenia harmonii, a więc, zgodnie z przedstawioną powyżej definicją, jest czynem niesprawiedliwym. Zatem nie będzie również niesprawiedliwością wymaganie od filozofów powrotu.

²¹ Brickhouse [1998] uważa, że zrozumienie przez filozofów idei dobra nie oznacza, że automatycznie poznają oni wszystkie dobre czynności. Brown [2000] twierdzi zaś, że błędne mniemanie filozofów w kwestii czynności, którymi powinni się zająć, wynika z faktu, że uchwycenie idei dobra następuje dopiero po piętnastoletnim okresie współuczestnictwa w rządzeniu państwem, tj. w wieku około 50 lat. Z takim tłumaczeniem nie zgadza się Smith [dz. cyt.]. Cytuje on fragment *Państwa* świadczący o tym, że uchwycenie idei dobra jest kulminacyjnym momentem doświadczenia *bycia na zewnątrz jaskini* [Platon 2003, VII 517 A8-C5]. Tłumacząc źródło błędnych przekonań młodych filozofów *powracających do jaskini*, Smith zwraca uwagę na fragment 516E – 517AVII księgi *Państwa* mówiący o tym, że ich wzrok, przyzwyczajony do jasności, nie pozwoli im początkowo poprawnie rozpoznawać w ciemności cieni prawdziwych rzeczy.

filozofowie byliby szczęśliwsi *na zewnątrz*, jednak, aby realizowało się ich dobro (a tym samym: aby sami byli dobrymi ludźmi), muszą oni *powrócić do jaskini*.

W literaturze przedmiotu można odnaleźć również koncepcje starające się pogodzić dobro filozofów-władców z dobrem państwa²². Według Reeve [1988], filozofowie muszą sobie zdać sprawę z występowania różnicy między tym, co leży w ich interesie na krótszą i dłuższą metę. Jeśli początkowo nie zaangażują się oni w politykę, to państwo pogrąży się w chaosie walk o władzę i stracą oni możliwość kultywowania mądrości. Zwracana jest również uwaga na konieczność spłacenia przez filozofów-władców długu wdzięczności wobec społeczeństwa, które umożliwiło im zdobycie wiedzy (m.in. Kraut [1991]; Kraut uważa zresztą, że spłacanie długu będzie konsekwencją starań filozofów dążących do naśladowania idei, a zatem przyniesie im szczęście). Powyższe wytłumaczenia próbują pogodzić dobro ze szczęściem człowieka, które rozdzielają się w interpretacji White'a. Zdaniem White'a kluczowe, dla rozwiązania problemu, jest rozróżnienie między dobrem (w sensie absolutnym) a dobrem dla jakiegoś podmiotu²³.

Sądzę, że niezależnie od tego, które rozwiązanie „problemu szczęśliwego filozofa” przyjmujemy, trzeba będzie przyznać, że *powrót do jaskini* wymaga pewnego wyrzeczenia ze strony obywateli (w tym przypadku: filozofów). Powyższe rozważania prowadzą do wniosku, że dobro państwa jest ważniejsze niż dobro jednostki, nawet jeśli realizacja tego pierwszego prowadzi do ograniczenia szczęścia obywatela. Założenie o warunkowaniu dobra człowieka przez dobro państwa zostało zresztą przeze mnie przyjęte na początku tego tekstu. Kwestią, którą chcę zbadać, jest to, czy w obu przypadkach (państwa i człowieka) dobro można – w odniesieniu do pojęcia sprawiedliwości – zdefiniować w analogiczny sposób.

Wydaje się, że w definiowaniu sprawiedliwości państwa można pominąć kwestię szczęścia. Państwem sprawiedliwym jest takie, w którym panuje harmonia pomiędzy jego częściami, a wszystkimi jego działaniami rządzi część rozumna (państwo

²² por.: Purshouse 2006, 105-107; Smith 2010, 95-98; White 2006, 368-370

²³ Rozróżnienie to prowadzi do innego ujęcia dobra, które opisuję szerzej w następnym rozdziale tego tekstu.

to jest przy okazji szczęśliwe, jednak fakt ten nie musi być uwzględniony w definicji). Takie państwo jawi się jako państwo dobre. Podobnie, sprawiedliwym człowiekiem można nazwać takiego, którego części duszy utrzymywane są w harmonii przez część rozumną. To właśnie część rozumna nakazuje filozofowi zająć się rządzeniem państwem kosztem własnego maksymalnego szczęścia czy też wyrzeczenia się własnych ambicji lub dobra na krótszą metę. Zatem to właśnie kwestia przewagi działania rozumnego nad dążeniem do szczęścia (przyjmując interpretację White'a) umożliwi w ogóle powstanie państwa sprawiedliwego.

Można przypuszczać, że filozof *pozostający na zewnątrz jaskini* mógłby również żyć rozumnie. Jednak takie zachowanie dałoby, zdaniem Platona, nadmierne szczęście jednej (mianowicie: rozumnej) części duszy, kosztem jej innych części – a więc zaburzyłoby harmonię, czyli byłoby niesprawiedliwe. Podjęcie się rządzenia przez filozofów sprawi również, że jedna część państwa nie będzie szczęśliwsza kosztem innych (tzn. filozofowie nie będą oddawać się jedynie kontemplacji, nie pracując na rzecz niższych klas społecznych, które ich utrzymują i strzegą): „Zapomniałeś znowu, przyjacielu (...), że prawu nie na tym zależy, aby jakiś jeden rodzaj ludzi był osobliwie szczęśliwy; prawo zmierza do tego stanu dla całego państwa (...). [Platon 2003, VII 519E]”.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, że życie poświęcone kontemplacji miałoby, ściśle rzecz biorąc, dawać szczęście samym filozofom, a nie rozumnym częściom ich dusz. Ograniczenie aktywności jednej z części duszy skutkować będzie harmonizacją całej duszy, ale skutki odczuwane będą przez całą jednostkę ludzką. W takim razie – dla zachowania analogii – harmonia pojawiająca się w państwie wskutek ograniczenia przez jedną z klas (filozofów) charakterystycznej dla niej aktywności (mianowicie: kontemplacji idei), powinna być odczuwana przez całą jednostkę (w tym przypadku państwo), a nie jej części (poszczególne klasy), czy tym bardziej – części jej części (poszczególnych obywateli).

Zatem, skoro ograniczenie przez filozofów aktywności ich części rozumnych dusz – a tym samym przyczynienie się przez nich do zaistnienia dobra państwa – jest warunkiem uzyskania przez nich cnoty sprawiedliwości, to również sprawiedliwość

państwa powinna polegać na zrzeczeniu się przez nie maksymalnego szczęścia, czy też pewnych korzyści, na rzecz jakiegoś innego bytu – i to takiego, którego samo państwo stanowi część (a więc nie chodziłoby tu o zapewnienie szczęścia obywateli, którzy są jego częściami). Aby warunek ten możliwy był do spełnienia²⁴, musiałoby istnieć jakieś *meta-państwo*. To z kolei potrzebowałoby jeszcze większego tworu itd.²⁵.

W próbie wyjścia z tak postawionego problemu definiowania dobra państwa, wykorzystać można tzw. „funkcjonalną teorię dobra”²⁶ zastosowaną do polis²⁷. W tej interpretacji dobro państwa polega na spełnianiu przez nie naturalnych potrzeb jego mieszkańców. Państwo daje obywatelom mądrość, zapewnia im wolność, wewnętrzną stabilizację i dobrobyt. Z zaspokojenia tych potrzeb wypływa, w naturalny sposób, szczęście mieszkańców polis. Taka koncepcja dobra państwa prowadzić może do utylitarystycznej interpretacji²⁸ politycznej teorii Platona, w której celem wyrzeczeń ze

²⁴ Pomijam tu już niejasną kwestię, czym mogłoby być większe lub mniejsze szczęście państwa (w tekście *Państwa* związane jest ono jedynie z dobrem, które w tym rozumowaniu chcemy dopiero określić).

²⁵ Takie regresywne rozumowanie przypomina, pojawiający się w Platońskim dialogu *Parmenides*, słynny problem teorii idei, tzw. „problem trzeciego człowieka”.

²⁶ Opis „funkcjonalnej teorii dobra” przytaczam za Keytem [2006]. Teoria ta (zapropozowana przez Santasa [1985, 2001]) tłumaczy, znaczenie „dobroci” danego przedmiotu w odniesieniu do jego funkcji (ἔργον) – działania, które wykonywać może jedynie ten przedmiot (lub to on wykonuje je najlepiej). Przedmiot ten jest „dobry” (ἀγαθός), jeśli dobrze wykonuje swoją funkcję. Cnotą (ἀρετή) tego przedmiotu jest ta własność, dzięki której spełnia on dobrze swą funkcję. Zasadność zastosowania takiego podejścia do definiowania dobra polis opiera Keyt na fragmencie *Państwa* [Platon 2003, I 352 D8 - 354 A12], który sam nazywa „argumentem funkcji”. Jednak opis funkcji państwa zaczerpnięty przez Keyta pochodzi z dialogu *Eutydem*. Trzeba zauważyć, że wymienione przez Keyta funkcje – zapewnienie mądrości, wolności, stabilizacji, dobrobytu oraz szczęścia – są funkcjami umiejętności politycznej (πολιτική τέχνη), a nie samego państwa.

²⁷ Sądzę jednak, że nie jest to właściwe wyjście z tego problemu, gdyż analogia między dobrem człowieka a dobrem państwa nie będzie tu ściśle utrzymana. Aby ją zachować, państwo powinno przyczyniać się do dobra jakiegoś jednego większego (i ważniejszego) tworu, którego samo jest częścią, a nie – do dobra wielu pomniejszych (i mniej znaczących) tworów, które są jego częściami.

²⁸ Purshouse [2006, 53-54] pokazuje, że utylitarystyczne podejście do Platońskiej teorii państwa pozwala uniknąć, opisanej przeze mnie powyżej, niejasności związanej z pojęciem szczęścia państwa. Interpretacja ta, jakkolwiek nadal podatna na ataki ze stanowiska liberalno-demokratycznego, wyzwala

strony poszczególnych klas społecznych miałyby być zmaksymalizowanie sumy indywidualnego szczęścia wszystkich obywateli. W takim wypadku, można by oczywiście rozważyć, czy cel ten jest możliwy do zrealizowania tylko na sposób opisany przez Platona.

Podejście to pozwalałoby zatem traktować dobro państwa jako skrót myślowy²⁹. Pojawia się jednak pytanie, czy taka była intencja Platona. Napotykamy tu, ten sam, co w przypadku wcześniejszych rozważań na temat ustroju, problem konceptualizowania państwa przez filozofa. Z jednej strony, znajdujemy w *Państwie* wiele fragmentów świadczących o konceptualizowaniu przez filozofa polis jako jednego organizmu, istoty niezależnej w pewnym sensie od człowieka, a nie tylko jako abstrakcyjnego pojęcia, mogącego służyć za skrót myślowy używany w odniesieniu do organizacji życia ludzi; poza tym, lektura dialogu może wytworzyć wrażenie o silnym przekonaniu filozofa o pierwszeństwie poczucia obowiązku wobec państwa przed oczekiwaniami wobec niego wysuwanymi. Z drugiej strony, widoczne jest również w tym dialogu podejście, w którym państwo opisywane jest w sposób podobny do tego, jaki pojawiał się później w nowożytnych koncepcjach umowy społecznej:

- Zatem zdaje mi się - powiedziałem - że państwo tworzy się dlatego, że żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu potrzeba wielu innych. Albo jaki, myślisz, może być inny początek i zasada zakładania państw?

- Żaden inny - powiada.

- Więc tak, bierze jeden drugiego do tej, a innego do innej potrzeby, a że wielu rzeczy potrzebujemy, więc zbieramy wielu ludzi do jednego siedliska, aby wspólnie żyli i pomagali jeden drugiemu, i to wspólne mieszkanie nazwaliśmy imieniem państwa. Czy tak?

- Tak jest. [tamże, II 369B]

obywatela z jarzma absolutnego poddania państwu postrzeganemu jako „super-istota z jej niezależnymi interesami [tamże, 54]”.

²⁹ Dobro państwa można więc uznać za skrót myślowy oznaczający dobro obywatela. Aby rozumowanie to nie było kołowym, należy przyjąć, że dobro obywatela może być realizowane tylko w państwie, tj. w takich warunkach, kiedy wszyscy obywatele dokonają pewnych wyrzeczeń w celu uzyskania jakichś korzyści.

Argumentem świadczącym na rzecz postrzegania przez Platona państwa jako sposobu organizacji życia ludzi, a nie oddzielnego tworu, mogłoby być też stwierdzenie, że Platońskie pojęcie sprawiedliwości nie jest pojęciem paradygmatycznym, lecz odnosi się w pierwszym znaczeniu do człowieka, a dopiero w znaczeniu metaforycznym do państwa. Taką interpretację sugeruje pokazana przeze mnie powyżej nieściśła analogia warunku zaistnienia sprawiedliwości w obu rozważanych systemach, jak również oparcie pojęcia sprawiedliwości na określeniach charakterologicznych, które, jak starałem się wykazać w poprzednim rozdziale tego tekstu, odnoszą się w pierwszym znaczeniu do człowieka. Jednak kompozycja dialogu *Państwo* mogłaby wskazywać raczej na występowanie determinacji pojęciowej sprawiedliwości człowieka przez sprawiedliwość państwa:

- (...) Sprawiedliwość - zgodzimy się na to - bywa nieraz w jednym człowieku, a bywa i w całym państwie?
- Tak jest - powiada.
- A czy państwo nie jest większe od jednego człowieka?
- Większe - powiada.
- To może i większa sprawiedliwość mieszka w tym, co większe, i łatwiej ją tam rozpoznać. Więc jeżeli chcecie, to naprzód w państwach będziemy szukali, czym ona jest. Potem ją tak samo rozpatrzymy i w poszczególnych jednostkach szukając podobieństwa do tego, co większe, w postaci tego, co mniejsze.
- Wydaje mi się - powiada - że dobrze mówisz. [tamże, II 368E-369A]

Rozważanie w pierwszej kolejności dobra państwa ma jednak na celu jedynie ułatwienie znalezienia pojęcia sprawiedliwości człowieka, a nie wskazanie, że pojęcie to odnosi się w pierwszym znaczeniu do państwa, a do człowieka – w przenośnym znaczeniu:

- Otóż - ciągnąłem - jeżeli się mówi, że gdzieś jest jedno i to samo, a tylko ono jest tu większe, a tam mniejsze, to czy ono musi być tu i tam niepodobne z tego względu, z jakiego się mówi o jego tożsamości, czy podobne?
- Podobne - powiada.

- Zatem i sprawiedliwy człowiek od sprawiedliwego państwa ze względu na samą postać sprawiedliwości wcale się nie będzie różnił, ale będzie do niego podobny.
- Podobny - powiada. [tamże, IV 435A-B]

Zatem z jednej strony, zgodnie z koncepcją Platona, do obydwu systemów stosuje się jedna i ta sama definicja, którą filozof jawnie formułuje: „Więc to właśnie (...) gotowa być sprawiedliwość - robić swoje. [tamże IV, 433B]”. Wobec przekonania filozofa o paradygmatyczności tego pojęcia, należałoby, w poszukiwaniu opartej na nim definicji dobra państwa, rozpatrywać polis jako niezależny przedmiot i poszukiwać pojęcia dobra odnoszącego się w tym samym sensie do niej, co do człowieka. Z drugiej strony jednak, podane przez Platona w *Państwie* definicje sprawiedliwości nie są, jak starałem się wykazać, ściśle analogiczne w przypadku obu rozważanych systemów. Wobec tego, idąc tropem myśli Platona, może być konieczne rozszerzenie pojęcia paradygmatyczności o założenie, że dana własność (w tym przypadku dobro) może się w różnych przedmiotach realizować w różny sposób.

5. Dogmatyczna koncepcja dobra państwa

Występowanie różnicy w definicjach sprawiedliwości człowieka i sprawiedliwości państwa stwarza podejrzenie, że określenie dobra państwa oparte na jego sprawiedliwości może być arbitralne, gdyż nieznanne pozostaje kryterium, według którego w opisie dobroci jednego przedmiotu nie występuje cecha, która występuje w opisie dobroci innego przedmiotu. W rozważanym tu przypadku, chodzi o obowiązek zrzeknięcia się przez człowieka części szczęścia lub korzyści, który nie obliguje państwa. Możliwe jednak, że, uwzględniając rozwój myśli Platona³⁰, w ten właśnie sposób należy ostatecznie określić dobro państwa. White [2006] zwraca uwagę, że pojęcie dobra wyłaniające się z tekstu *Państwa* jest odmiennym od tego, jakie często przypisywane

³⁰ Według tekstu *Państwa*, realizacja szczęścia obywateli, wynikająca z posiadania przez nich cnót, jest możliwa dzięki mądrym rządóm filozofów-władców. Zgodnie z tekstem *Praw*, realizacja tego celu jest możliwa dzięki przestrzeganiu prawa, które jest dziełem boskiego rozumu [por. Annas, 2010, 71-72].

jest starożytnej etyce. W odróżnieniu od „pociągającego” (*attractive*)³¹ charakteru dobra, które może być również opisywane w kategoriach piękna i związane jest ściśle ze szczęściem, Platońskie dobro jest bardziej związane z poczuciem obowiązku³² – można je określić jako częściowo „imperatywne”.

Według White’a pojęcia sprawiedliwości i dobra są ze sobą ściśle związane – sprawiedliwość państwa można uznać za aspekt jego dobra³³ [tamże, 360]. Jednak, zdaniem tego autora, relacja poznawcza między tymi dwoma pojęciami jest odwrotna niż ta, na podstawie której próbowałem w poprzednim rozdziale ustalić sposób definiowania dobra państwa – aby zrozumieć, czym jest sprawiedliwość, należy wpieryw uchwycić ideę dobra, która to związana jest z „globalną strukturą” idei [por. tamże, 363-365]. Trudno jednak uznać, że globalna struktura idei została przez Platona opisana w wyczerpujący sposób (o ile w ogóle jest to możliwe). Poza tym, uchwycenie idei dobra, które pozwala dostrzec cały porządek idei, opisywany jest przez Platona raczej w kategoriach objawienia (czy też jednorazowego intuicyjnego aktu) niż racjonalnego rozumowania. Dlatego też sądzę, iż taką koncepcję dobra nazwać można *dogmatyczną*.

Dobrem dla państwa jest, w ramach koncepcji opartej na „imperatywnym” pojęciu dobra, odzwierciedlanie przez nie porządku idei na Ziemi. Rola filozofów-władców jest podobna do roli Demiurga z Platońskiego dialogu *Timaios* – ich obowiązkiem jest: po pierwsze, zapoznanie się z porządkiem idei, zorganizowanym wokół idei dobra; a po drugie, zaszczepienie tego porządku w materii, którą jest w tym przypadku państwo. Jeśli całe państwo wystarczająco wiernie odzwierciedlać będzie ów porządek, który jest dobry, to również to państwo będzie dobre. Obywatele dobrego państwa mogą zostać określani jako dobrzy właśnie dzięki temu, że są jego obywatelami – uzyskują cechę dobra dzięki „uczestnictwu” w państwie idealnym. Dobro państwa determinuje tu zarówno pojęciowo jak i realnie dobro człowieka –

³¹ White odwołuje się do terminologii wprowadzonej przez Sidgwicka [1907].

³² Takie pojęcie dobra przybliża koncepcję Platona do nowożytnych systemów etycznych, w których centralną pozycję zajmują pojęcie zobowiązania (*obligation*) czy obowiązku (*duty*). – por. White 2006, 371

³³ Por. przypis nr 16. w tym tekście

następuje tu przesunięcie w kierunku myślenia holistycznego. W ramach takiej wizji obywatele są więc całkowicie podporządkowani państwu. Ich szczęście staje się w zasadzie problemem nieistotnym. Można powiedzieć, że, mieszkając w takim państwie, nie mieliby wyboru – musieliby być szczęśliwi³⁴.

Taka perspektywa czyni jednak Platońską teorię państwa koncepcją quasi-religijną. Nasuwa się tu pytanie o rolę filozofa. Przyjmując, że Platon przekonany był, że sam rozpoznał już porządek idei i poznał całkowicie ideę dobra oraz, że jego dzieła mają dać czytelnikowi pewne pojęcie o rzeczywistości, której nie da się do końca opisać racjonalnie, gdyż do jej zrozumienia potrzebne jest swoiste objawienie, musielibyśmy uznać go za kogoś w rodzaju mesjasza nowego światowego ładu. Obywatelom, chcącym ufundować idealne państwo, nie pozostawałoby nic innego, jak zaufać filozofowi i wiernie wcielać w życie jego wizję.

Możliwe jednak, że Platon, pisząc *Państwo*, nie rozpoznał jeszcze całkowicie porządku idei. Z tekstu dialogu można wnioskować, że uchwycenie idei dobra oraz umiejętność jej wcielenia w porządku ziemskim staje się udziałem filozofów dopiero po piętnastoletnim okresie aktywności politycznej³⁵. Przypuszczam, że mogłoby się okazać, iż wizja państwa, stworzona przez pierwsze pokolenie filozofów w idealnym państwie, różniłaby się od tej, podanej przez Platona. Gdyby przyjąć, że Platon uchwycił już samą ideę dobra, to jednak zdobycie przez niego umiejętności pełnego wcielania jej w życie wymagałoby jeszcze pewnego okresu sprawowania przez niego rządów w państwie³⁶. Możliwe zatem jest, że jego opis idealnego polis w *Państwie* nie jest jeszcze kompletny.

³⁴ Uwaga ta nie musi wcale być uznana za ironiczną w świetle fragmentu *Państwa* [Platon 2003, IV 419A – 421C], mówiącego o prymacie naturalnego podziału pracy (tj. wykonywania przez poszczególnych ludzi czynności, do których są najbardziej predysponowani) nad źle pojmowanym szczęściem, zakończonego wypowiedzią Sokratesa: „W ten sposób, kiedy całe państwo będzie rosło i będzie dobrze zorganizowane, pozwolimy, żeby każdą grupę obywateli natura dopuszczała do udziału w szczęściu.”

³⁵ Por. przypis nr 21. w tym tekście

³⁶ Można by spekulować, czy taka interpretacja jest właściwym odczytaniem aluzji Platona do jego ambicji politycznych.

Jeśli wizja państwa Platona miała być w jego zamierzeniach rzeczywistym politycznym programem, to należałoby rozważyć, czy opisane przez niego państwo idealne miałyby w ogóle możliwość zaistnienia w ziemskich warunkach. Sam Platon miał chyba w tej kwestii wątpliwości:

- Zatem tylko dla przykładu i na wzór - dodałem - szukaliśmy sprawiedliwości samej, czym by ona była, i człowieka doskonale sprawiedliwego, gdyby taki istniał i gdyby mógł istnieć, a tak samo niesprawiedliwości i człowieka najniesprawiedliwszego, abyśmy, patrząc na nich i widząc, jak się nam przedstawia ich szczęście i nieszczęście, musieli się zgodzić, że i spośród nas samych, kto by był do nich najbardziej podobny, ten będzie miał dolę najpodobniejszą do ich doli. Nie na tośmy to robili, żeby dowieść możliwości istnienia takich ludzi.

- To - powiada - to prawda, co mówisz.

- Czy ty myślisz, że byłby mniej dobrym malarzem ktoś, kto by wyrysował wzór, jakim by powinien być człowiek najpiękniejszy, i należycie by wszystkie rysy w rysunku oddać, ale nie potrafiłby dowieść, że może istnieć taki człowiek?

- No, nie, na Zeusa - powiada.

- Więc cóż? Czy i myśmy, powiemy, nie stworzyli w myśli wzoru dobrego państwa?

- Tak jest.

- Więc czy myślisz, że my może mniej dobrze mówimy, dlatego jeżeli nie potrafimy dowieść, że państwo może być tak zorganizowane, jak się to mówiło?

- Przecież nie - powiada. [Platon 2003, V 472D-E]

Można chyba założyć, że Platon nie do końca wierzył w możliwość stworzenia idealnego państwa na Ziemi. Wskazywać na to mógłby fakt, że w tekście *Państwa* nie znajdujemy *warunków brzegowych* istnienia takiego ustroju idealnego. Cytowany wcześniej fragment, ukazujący przyczyny upadku państwa idealnego, przesuwa je w sferę mitu. Mówiąc o zakładaniu dobrego państwa, Platon przyznaje za to, że w najlepszym wypadku, można liczyć na to, że państwo takie będzie przypominać to idealne w jak największym stopniu; jednak sam nie jest pewien, jak można takie państwo ufundować: „Więc do tego mnie nie zmuszaj, żebym to wszystko, cośmy myślał i słowem przeszli, pokazywał jeszcze, jak się to robi w praktyce. Ale jeżeli potrafimy dojść, jak by też to można zorganizować państwo, odbiegając jak najmniej

od tego, co się powiedziało, to powiemy, żeśmy już wyszukali możliwość realizacji twoich wskazań. [tamże, V 473A]”.

Pozostaje jeszcze wątpliwość, czy koncepcja Platona daje wszystkim obywatelom szansę stania się dobrymi ludźmi. Wydaje się, że odpowiedź jest negatywna. Jeśli przyjąć definicję dobra opartą na sprawiedliwości, to okazuje się, że państwo idealne daje taką możliwość jedynie filozofom. Jedynie ich dusze są zharmonizowane, co umożliwia im stanie się dobrymi ludźmi. Członkowie pozostałych klas społecznych mają sprawiać, aby państwo było również mądre i umiarkowane. Może się tak stać dzięki temu, że właśnie te cechy będą dominującymi w ich duszach. Zatem sami nie będą mogli się stać sprawiedliwymi, a co za tym idzie całkowicie dobrymi ludźmi. Być może jako bardziej optymistyczna jawi się w tym przypadku dogmatyczna koncepcja dobra – wydaje się, że, przy tym podejściu, każdy obywatel na równi korzysta z „uczestnictwa” w dobrym państwie. Jednak uwzględniając stopniowalność relacji „naśladowania” idei³⁷, uczestnictwo w formowaniu dobrego państwa nie daje jeszcze pewności w kwestii indywidualnego dobra dla każdego obywatela. Można mieć jednak nadzieję, że takie państwo umożliwi wszystkim bycie na tyle dobrymi, na ile mogą.

Jeden z filarów Platońskiego idealnego państwa – naturalny podział obowiązków – oparty jest na przeświadczeniu o nierówności ludzi. Aby mogło powstać dobre i sprawiedliwe państwo, członkowie niższych klas społecznych musieliby uznać, że są gorsi od filozofów – zgodnie z wymogiem sprawiedliwości państwa, powinni zająć się tym, do czego najlepiej się nadają. Być może niektórzy ludzie chętnie oddaliby odpowiedzialność za rządy państwem w ręce bardziej do tego predysponowanych obywateli. Gdyby nawet obywatele uznali za słuszny ustrój państwa, ze wszystkimi ograniczeniami, to jednak niektórzy z nich mogliby mieć ambicję przeniesienia się do wyższej klasy.

Aby uchronić państwo przed niepokojami społecznymi powodowanymi przez takie aspiracje części obywateli, proponuje Platon nauczanie od dziecka wszystkich obywateli mitu, mówiącego o tym, że ludzie rodzeni są przez matkę Ziemię, a w duszy

³⁷ Por. przypis nr 3. w tym tekście

każdego z nich złożony jest pewien metal. Najlepsi (ci, którzy w państwie Platona mieliby rządzić) mają w duszy złoto, mniej od nich doskonali – srebro (Platońscy strażnicy), zaś najgorsi – żelazo i brąz (rolnicy, rzemieślnicy). Platon dopuszczał pewien przepływ obywateli między klasami: „najczęściej macie potomków podobnych do was samych, ale bywa, że się ze złotego może urodzić ktoś srebrny albo ze srebrnego złoty i tam dalej; wszelkie są możliwe wypadki w tę i w tamtą stronę. [tamże, IV 415B]”. Jednak o umożliwieniu takiego przepływu decydować mogliby tylko rządzący; oni tylko rozpoznawaliby „która z tych czterech domieszek świeci w duszy każdego [tamże]”. Platon nie jest pewien, czy wmówienie ludziom takiego „fałszu” jest w ogóle możliwe. Okazuje się więc, że sam wątpi w stabilność państwa opartego na podziale ludzi na lepszych i gorszych.

6. Podsumowanie

Polityczną teorię Platona trudno uznać za kompletną z kilku względów: po pierwsze, nie podaje ona całkowicie racjonalnego wyjaśnienia relacji między dobrem państwa a dobrem obywatela; po drugie, odnaleźć w niej można sprzeczne stwierdzenia na temat źródeł wiedzy i umiejętności, które powinny cechować władców; po trzecie wreszcie, nie jest w ogóle pewne, czy opisywana w niej koncepcja państwa idealnego jest rzeczywistym politycznym programem filozofa. Za jedną z przyczyn tych nieścisłości uznać można ewolucję poglądów Platona, dającą się zaobserwować na podstawie porównania trzech dialogów poświęconych sztuce rządzenia: *Polityka*, *Państwa* i *Praw*. Jednak nawet skupiając się na jednym z nich – *Państwie* – zauważyć można łączenie kilku podejść: paradygmatycznego, holistycznego i redukcjonistycznego.

Żaden spośród trzech głównych, zaproponowanych przez Platona, rodzajów opisu dobra państwa nie daje, w mojej opinii, ostatecznej a zarazem logicznie spójnej odpowiedzi na pytanie, czym owo dobro jest. Z opisu metaforycznego wywnioskować można jedynie tyle, że dobrem dla państwa jest jego istnienie, przetrwanie oraz to, że powinno być ono rządzone przez ludzi najbardziej się do tego nadających. Określenie

dobra państwa oparte na definicji sprawiedliwości jest tylko pozornie spójne. Dokładniejsza analiza wskazuje na różne użycie pojęcia dobra, związanego z pojęciem sprawiedliwości, w odniesieniu do państwa i do człowieka. Podejście do kwestii dobra państwa wywiedzonego z porządku idei jest z kolei dogmatyczne – nie jest prawdopodobnie całkowicie wyrażalne w toku racjonalnego wywodu.

Dogmatyczna koncepcja dobra państwa jest fundamentalnie niezgodna ze stanowiskiem liberalno-demokratycznym ze względu na różnicę pierwotnych założeń – przyjęcie różnych rzeczy za dobro najwyższe. Pierwszy z tych sposobów myślenia o państwie jest holistyczny – wywodzi dobro jednostki z dobra państwa, drugi zaś można uznać za redukcjonistyczny, gdyż w jego ramach wartością najwyższą jest dobro jednostki (jej wolność). Przeprowadzenie argumentacji na rzecz jednego z tych dwóch przeciwstawnych poglądów nie było moją intencją. Moja krytyka koncepcji Platona nie miała na celu podważania sensowności jego założeń, lecz wykazanie braku konsekwencji w wyciąganiu wniosków. Kontrowersyjne rozporządzenia, jakie należałoby wprowadzić w życie w celu doprowadzenia do powstania państwa idealnego, nie znajdują więc, w moim odczuciu, uzasadnienia z powodu braku logicznej spójności tej koncepcji.

Podczas gdy dogmatyczne podejście nie poddaje się racjonalnej krytyce, podejście paradygmatyczne okazuje się trudne do zaakceptowania ze względu na nierówne traktowanie w jego ramach obywatela i państwa. Byłoby ono być może bardziej zrozumiałe, gdyby stanowisko Platona jednoznacznie faworyzowało państwo. Jednak sam filozof podaje wiele argumentów mogących świadczyć na rzecz poglądu o funkcjonalnej roli państwa – poglądu według którego, państwo jest jedynie sposobem organizacji życia ludzi, mającym na celu lepsze spełnianie ich naturalnych potrzeb.

Można odnieść wrażenie, że Platońska opowieść o państwie idealnym znajduje się gdzieś na pograniczu świata realnego i mitu. Umiejętności i wiedza, która cechować powinna dobrych władców, jest, zgodnie z pewnymi fragmentami tekstów dialogów, możliwa, choć bardzo trudna do wyuczenia, zgodnie z innymi fragmentami zaś – niemożliwa do opanowania przez człowieka bez boskiego natchnienia. Idealne państwo, choć opisywane jest szczegółowo i porównywane z państwami współcześnie

istniejącymi, jawi się momentami jako nieosiągalny ideał. Droga do jego zbudowania nie została wytyczona, a historia jego upadku spowita jest na wpół baśniową atmosferą. Skłania to do zadania pytania, czy polityczne dzieła Platona, a w szczególności jego *Państwo*, są w istocie wizją państwa idealnego, czy może raczej – rozważaniami nad naturą człowieka oraz nad rolą filozofa w społeczeństwie i możliwością jego odnalezienia się w tym świecie.

BIBLIOGRAFIA

Annas, J. (2010), *Virtue and law in Plato*, [w:] Ch. Bobonich (red.), *Plato's Laws: A Critical Guide*, Cambridge U.P.

Aronson, S.H. (1972), *The Happy Philosopher Problem – A Counterexample to Plato's Proof*, [w:] „Journal of the History of Philosophy” 10, 383–98.

Baracchi, C. (2002), *Of Myth, Life, and War in Plato's Republic*, Bloomington: Indiana U.P.

Brickhouse, T.C. (1998), *The Paradox of the Philosophers' Rule*, [w:] Smith (red.), *Plato: Critical Assessments*, Londyn.

Brown, E. (2000), *Justice and Compulsion for Plato's Philosopher-Rulers*, [w:] „Ancient Philosophy” 20, 1–17.

Devereux, D. (2006), *The Unity of the Virtues*, [w:] H. H. Benson (red.), *A Companion to Plato*, Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing Ltd.

Jurewicz, O. (2001), *Słownik Grecko-Polski*, Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN

Keyt, D. (2006), *Plato on Justice*, [w:] H. H. Benson (red.), *A Companion to Plato*, Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing Ltd.

Kraut, R. (1991), *Return to the Cave: Republic 519–521*, [w:] „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy” 7, 43–62.

Platon (1956), *Sofista, Polityk*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN.

Platon (1960), *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa: PWN.

Platon (2003), *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty: Wydawnictwo ANTYK.

Purshouse, L. (2006), *Plato's Republic: A Reader's Guide*, London/New York: Continuum.

Reeve, C.D.C. (1988), *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, New Jersey: Princeton U.P.

Santas, G. (1985), *Two theories of good in Plato's Republic*, [w:] „Archiv für Geschichte der Philosophie” 67, 223–45.

Santas, G. (2001), *Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns*, Oxford: Blackwell.

Sidgwick, H. (1907), *The Methods of Ethics*, London: Macmillan.

Smith, N. D. (2010), *Return to the Cave*, [w:] M. L. McPherran (red.), *Plato's Republic: A Critical Guide*, Cambridge U.P.

White, N. (2006), *Plato's Concept of Goodness*, [w:] H. H. Benson (red.), *A Companion to Plato*, Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing Ltd.