

MARCIN SUBCZAK

Wydział Socjologiczno-Historyczny  
Uniwersytet Rzeszowski

## Opresyjna lub porządkująca funkcja prawa. Karla Poppera i Erica Voegelina interpretacja Platońskiego projektu *polis*

Streszczenie: Według Karla Poppera Platoński projekt organizacji „idealnej” *polis* jest projektem antydemokratycznym, totalitarnym i rasistowskim, a prawo, na którym się on opiera, jest ze swej istoty tyrańskie, opresyjne i dławiące godność oraz wolność obywateli. Z kolei, zdaniem Erica Voegelina, ten sam projekt ma charakter terapeutyczny – jest środkiem wychowawczym, który ma na celu przywrócenie ładu, duchowego porządku *polis* i zapewnienie szczęścia obywatelom. W swoim artykule zwracam uwagę na fakty, które pozwalają porównać propozycje obu badaczy: przede wszystkim to, że obaj zgodnie odnajdują w filozofii Platona wymiar „diagnostyczny”, a następnie to, że dostrzegają też konieczność terapii. Zasadniczo różnią się jednak, jeśli chodzi o jej konkretyzację. W dalszej części artykułu wskazuję na przesłanki, których przyjęcie pozwoliło na sformułowanie tak skrajnych opinii. Ukazują więc założenia, które wpłynęły na to, że Popper dostrzegł w Platonie tyrańskiego prawodawcę, a Voegelin kogoś, kto leczy duchową kondycję *polis*.

Słowa kluczowe: Platon, prawo, polis, tyrania, demokracja, opresja, porządek.

### Wprowadzenie

„Wielcy ludzie mogą popełniać wielkie błędy”<sup>1</sup>. Słowa te zawarł Karl Rajmund Popper w *Przedmowie* do pierwszego wydania swego dzieła zatytułowanego *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*. W pracy tej zauważa również, iż niektórzy z największych przywódców ludzkości popierali odwieczny atak na wolność i rozum. Następnie stwierdza, że największe kłopoty naszej ery wyrastają z niecierpliwego pragnienia polepszenia losu bliźnich<sup>2</sup>. Tego typu określenia stanowią wyraz jednoznacznej krytyki, jaką we wspomnianym dziele kieruje Popper pod adresem Platona, a im bardziej podkreśla jego intelektualny prestiż – używając chociażby takich epitetów jak „boski filozof” – tym krytyka ta wydaje się być jeszcze bardziej zdecydowana. Dzięki takim stwierdzeniom szkicuje również Popper swoje interpretacyjne stanowisko, które konsekwentnie rozwija w trakcie całej pracy. Skutkuje to tym, iż

<sup>1</sup> K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, *Urok Platona*, tł. H. Krahelska, Warszawa 2006, s. XIV.

<sup>2</sup> Zob. tamże, s. XIV, XVIII.

Platon nazwany zostaje orędownikiem „społeczeństwa zamkniętego”, zagorzałym przeciwnikiem demokracji, wolności i odpowiedzialności, krytykiem indywidualizmu, utopistą, zwolennikiem komunizmu, totalitaryzmu i rasizmu, a wreszcie twórcą i propagatorem opresyjnych i dławiących ludzką godność praw<sup>3</sup>.

Właśnie taki – nie trzeba dodawać, że zdecydowanie negatywny – obraz myśli Platońskiej proponuję skonfrontować z tym spojrzeniem na prawno-polityczny aspekt filozofii założyciela Akademii, którego autorem jest Eric Voegelin<sup>4</sup>. Twierdzi on bowiem, że dialogi Platona to swoisty „dramat sprzeciwu”, że Platoński Sokrates – wbrew poglądom Poppera – wyraźnie dostrzega indywidualnego człowieka (obywatela), że naczelnym zamiarem filozofii założyciela Akademii miało być przywrócenie ładu zepsutemu społeczeństwu, ustanowienie duchowego porządku *polis*, naprawienie *paidei*, wreszcie zapewnienie ludziom prawdziwego szczęścia na wiodącej ku Dobru drodze *Erosa* i *Philia*<sup>5</sup>. Już na podstawie tych pojedynczych i wybranych opinii, aczkolwiek spójnych i konsekwentnych w ramach prezentowanych interpretacji, można stwierdzić, że ich autorzy zajmują skrajne stanowiska co do oceny koncepcji Platońskiej. Szczególnie interesujące i zastanawiające jest to, że oceny te diametralnie różnią się wszędzie tam, gdzie ich autorzy próbują zrozumieć istotę – wydawałoby się tych samych przeciw – Platońskich postulatów.

Zamiarem niniejszego artykułu nie jest jednak szczegółowe zestawienie interpretacji Poppera i Voegelina. Takie przedsięwzięcie wymagałoby osobnego traktatu i musiałyby rozpatrywać każdą tezę poszczególnego komentatora wraz z jej „kontrprzykładem” obecnym u drugiego z wymienionych. Zamiast tego proponuję skoncentrować się najpierw na tym aspekcie filozofii Platona, który stanowi szczególną płaszczyznę interpretacyjnego spotkania obu badaczy. Polaryzację stanowisk Poppera i Voegelina wyjątkowo dobitnie widać tam, gdzie omawiają oni Platoński projekt prawno-politycznej organizacji *polis*<sup>6</sup>. A dzięki ich diametralnie różnym propozy-

<sup>3</sup> Zob. tamże, s. 64, 68, 99, 112-133, 221-234. Na źródła i właściwe rozumienie rzekomej Platońskiej „wrogości do demokracji” zwraca uwagę K. Leśniak. Tenże, *Platon*, Warszawa 1993, s. 9-18. Natomiast W. Wróblewski wskazuje na niejednoznaczne (krytyczne) podejście Platona tak do znanych mu oligarchii jak i do demokracji. Zob. W. Wróblewski, *Arystokratyzm Platona*, Warszawa-Poznań 1972, s. 27.

<sup>4</sup> Zob. E. Voegelin, *Platon*, tł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.

<sup>5</sup> Zob. tamże, s. 14, 32, 68, 119, 251, 339. Postać założyciela Akademii odgrywa kluczową rolę w interpretacji Voegelina greckiej historii filozofii. Chodziło mu bowiem o „przywrócenie mocy reakcji Platona na kryzys Aten”. W filozofii Platona widział Voegelin nawet „zapowiedź własnych wysiłków”. Zob. E. Voegelin, *Świat polis*, tł. M.J. Czarniecki, Warszawa 2013, s. 12.

<sup>6</sup> Zasadnicze rozbieżności widać już w kwestiach terminologicznych. Popper zdecydowanie określa Platoński projekt mianem „państwa idealnego”, czyli „państwa-przodka”, które już kiedyś istniało, a którego prawo było wynikiem idealizacji ustroju Krety i Sparty. Zob. K.R. Popper, *dz. cyt.*, s. 59-61, 72-73. Co więcej, Platoński projekt określa również Popper mianem utopii. Zob. tamże, s. 203-209. Natomiast Voegelin pod pojęciem „państwa idealnego” rozumie coś zupełnie innego. Powiada, że „idea” jest dla Platona jedyną rzeczywistością, a rzeczywistość ta może być w mniejszym lub większym stopniu wcielona w życie w historycznie istniejącej *polis*. Chodzi bowiem o stopień intensywności i czystości, w jakim idea może zostać wcielona w opornym tworzywie. Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 336. Jeśli zaś chodzi o kwestię utopii, to Voegelin zauważa, że opisując w dialogu Kritisz porządek Atlantydy,

cjon, śmiało można mówić o swoistej „polemice”, dotyczącej zasadniczego rozumienia znaczenia i roli właśnie tego projektu. Następnie proponuję dookreślić konkretny wymiar tego interpretacyjnego „sporu” i skoncentrować się przede wszystkim na przesłankach i założeniach, których przyjęcie mogło skutkować sformułowaniem wymienionych wyżej, opozycyjnych propozycji badawczych. A to z kolei powinno pomóc w udzieleniu odpowiedzi na pytanie, jak doszło do tego, że między Popperem a Voegelinem zarysowała się tak radykalna rozbieżność – że prawno-polityczny system polis przybrał z jednej strony wymiar totalitarno-represyjny, a z drugiej wręcz „dobroczynny” i terapeutyczny<sup>7</sup>.

## 1. Wspólny punkt wyjścia – negatywna diagnoza

Mimo zasadniczej różnicy między interpretacjami Poppera i Voegelina, istnieje pewien element filozofii Platona, co do którego obydwaj badacze pozostają zgodni, jeśli chodzi o stwierdzenie faktu jego obecności jak również roli i znaczenia. Jest nim wspólne źródło Platońskiej koncepcji prawno-politycznej. Tak w opinii Poppera, jak i Voegelina, decydująca dla całej filozofii Platona jest rola obecnej w dialogach „diagnozy”<sup>8</sup>. Ta zgodność w pojmowaniu genezy myśli Platona, jej punktu wyjścia a zarazem źródeł, stanowi również dodatkowy argument na rzecz możliwości porównania obu interpretacji. Zobaczmy najpierw, w jaki sposób rozumie ją Popper. Jego zdaniem głęboka intuicja socjologiczna Platona sprawiła, że dostrzegł on, jak wielki ciężar znoszą jego współobywatele. Źródłem tego ciężaru miałyby być właśnie nastanie demokracji i indywidualizmu. Chęć uszczęśliwienia współobywateli sprawiła, że Platon zalecił więc powstrzymanie zmiany społecznej i powrót do trybalizmu. „Program ten jednak, choć praktycznie niemożliwy do realizacji, świadczy dobitnie o platońskiej intuicji diagnostycznej, wskazuje bowiem, że doskonale rozumiał, co jest złe, rozumiał przyczyny ucisku i nieszczęść trapiących ludzi, chociaż mylił się sądząc, że powrót do trybalizmu może ten ciężar zmniejszyć i przywrócić szczęście”<sup>9</sup>. Szczytem zepsucia i rozkładu jest opis demokracji, który – nawiasem mówiąc – Popper określa jako Platońską parodię i propagandę polityczną, a istniejące społeczeństwa jako zdeformowane kopie państwa idealnego<sup>10</sup>. W ten sposób – sądzi Popper – Platon odkrywa reguły historycznego rozwoju, które ukazują dro-

---

Platon robi właśnie to, o co jest podejrzewany w *Państwie* – konstruuje utopię. Co ciekawe, nie jest to utopia „państwa idealnego”, ale jego konkurencyjnego przykładu. To raczej utopia „mrocznej wspałałości”. Zob. tamże, s. 322-323.

<sup>7</sup> Należy też zdecydowanie zaznaczyć, że niniejszy artykuł nie ma na celu rozstrzygnąć, która z zarysowanych interpretacji jest „słuszna”, „właściwa”, czy też zgodna z „faktyczną” Platońską intencją.

<sup>8</sup> Podobne przekonanie wyraża również R. M. Hare. Twierdzi on, że postawienie właściwej diagnozy niedomaganiom moralno-społecznym, a także znalezienie nań lekarstwa stało się zasadniczym impulsem Sokratejsko-Platońskich wysiłków filozoficznych. Zob. R.M. Hare, *Platon*, tł. S. Sencierz, Warszawa 1996, s. 27.

<sup>9</sup> Zob. K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte*, s. 218.

<sup>10</sup> Por. E. Voegelin, *Platon*, s. 322-323.

gę polityczno-prawnego upadku<sup>11</sup>. Wszelka zmiana jest złem, gdyż zmierza od doskonałości ku zepsuciu. Skutkiem wewnętrznego rozkładu, braku jedności i buntu w łonie klasy rządzącej, dokonuje się powolna degeneracja państwa i jednostki<sup>12</sup>. W obliczu tak postawionej diagnozy Popper dostrzega również – zaproponowaną przez Platona – wyraźną drogę terapii<sup>13</sup>. Jego zdaniem Platon postuluje zatrzymanie zmiany i powrót do „państwa idealnego”, które znajdowało się w przeszłości, w tak zwanym „złotym wieku”, a które – z racji swej stałości i stabilności – było bardziej realne niż współczesne Platonowi zmienne państwa.

Natomiast diagnoza, której obecność u Platona dostrzega Voegelin, dotyczy także istnienia nieładu niszczącego *polis* i zepsucia Aten, ale sięga ona sfery zupełnie innej niż ta, w której sytuuje ją Popper bo sfery transcendencji<sup>14</sup>. Voegelin sugeruje, że w dziele swym Platon dokonuje analizy sfery stanu ducha Ateńczyków<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Zob. K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte*, s. 50. Na temat krytyki historycyzmu Poppera zob.: K.R. Popper, *Nędzia historycyzmu*, tł. S. Amsterdamski, Warszawa 1999.

<sup>12</sup> Zob. tamże, s. 105-110.

<sup>13</sup> Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na medyczne konotacje tego sposobu myślenia i odwołanie się do „schematu” bazującego na parach pojęć: „zdrowie-choroba”, „diagnoza-terapia”, „choroba-lekarstwo”. Jak zauważa B. Snell, wyobrażenie „zdrowia” rozwinęło się nie tylko w stosunku do ciała, ale i względem ducha, przy czym to ostatnie związane było z pojęciem *sophrosyne* (roztropność). To wyobrażenie „zdrowia-harmonii” – jak zauważa B. Snell – sięga Pitagorasa, a wypowiedział je pitagorejczyk Alkmajon, który nazwał zdrowie „izonomią” (czyli demokratyczną równością) sił. Analogicznie zaś choroba była „monarchią” jednej z sił. Zob. B. Snell, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tł. A. Onysymow, Warszawa 2009, s. 212-213. Por. A. Bednarczyk, *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa 1999, s. 111-112.

Natomiast O. Gigon twierdzi, iż: „pojmowana jako przywracanie i zachowanie normalnego stanu duszy, etyka od razu znajduje swój odpowiednik w medycynie, dążącej w tym samym sensie do normalności ciała. Z biegiem stuleci etyka rozbudowuje paralelę we wszystkich kierunkach. Filozof jest lekarzem dusz, jego zadanie to rozpoznanie choroby duszy (...) i przepisanie właściwego leku w postaci filozoficznej nauki”. O Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tł. P. Domański, Warszawa 1996, s. 32.

Na temat koncepcji „filozofa-lekarza” zob.: A. Bednarczyk, *dz. cyt.*, s. 65; P. Paczkowski, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku. (IV w p.n.e.)*, Rzeszów 2005, s. 39, 40; W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001 s. 536.

<sup>14</sup> O specyfice „filozofowania” Voegelina, jego perspektywie transcendentnej, symbolicznej i egzystencjalnej, zob.: tenże, *Nowa nauka polityki*, tł. P. Śpiewak, Warszawa 1992.

<sup>15</sup> Jak pisze S. Swieżawski, u Sokratesa nie występuje jeszcze wyraźne pojęcie „duchowości duszy”; ono pojawi się dopiero u Platona. Niemniej jednak „u Sokratesa znajdujemy elementy przygotowujące tę koncepcję”. Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 70. Badacz ten zauważa, że u Sokratesa daje się zaobserwować nowe rozumienie duszy jako źródła najwyższych wartości, choć nie można jeszcze przypisać mu jej pojęcia, jako odrębnej duchowej substancji. Na temat Sokratejskiego pojęcia duszy por.: W. Jaeger, *dz. cyt.*, s. 589-593. Przekonanie o autonomii działań duszy, jako moralno-racjonalnego residuum człowieczeństwa, skłaniać może ku wpisywaniu Platona w szereg kontynuatorów osiągnięć wczesnogreckiej literatury. Zob. B. Snell, *dz. cyt.*, s. 75-170.

Osobny problem stanowi to, czy już u Platona można mówić o substancjalnym pojmowaniu psyche. Obrazy i porównania obecne w *Gorgiaszu*, *Państwie*, *Fedonie* czy *Fajdroście* pozwalają stwierdzić nie tyle „czym” dusza jest, ale raczej „jaka” jest – w jaki sposób działa. Taką opinię formułuje T.A. Szlezák. Dlatego właśnie bezpieczniej jest mówić nie o „częściach” duszy prezentowanych w czwartej

Źródła ładu leżą bowiem, jak twierdzi Voegelin, w duszy odkrywającej swą relację z eschatonem – z ideą Dobra<sup>16</sup>. Analizowany przez niego dialog *Gorgiasz* ma taki właśnie diagnozujący dla duszy charakter, gdyż ukazuje reprezentowaną przez Kalliklesa „odwróconą filozofię istnienia”<sup>17</sup>. To „filozofia” siły, skuteczności, indywidualnej korzyści i bezkompromisowości w spełnianiu wszelkich pragnień. Natomiast w dialogu *Państwo* diagnoza ta ma szerszy zakres i dotyczy moralnej kondycji już nie pojedynczego człowieka, ale większego grona obywateli. Źródłem społecznego zepsucia staje się „doksyczny stan umysłu”, odpowiedzialny za wypaczone pojęcie sprawiedliwości i akceptację *filodoksji*, fałszu oraz kłamstwa<sup>18</sup>. Także dla Voegelina obecność diagnozy kondycji duchowej Ateńczyków staje się przyczynkiem do zaproponowania terapeutycznego rozwiązania. Analogicznie do charakteru zepsucia i duchowego wymiaru „choroby”, lekarstwem jest dla Voegelina uporządkowana na wzór *Agathon* dusza władcy-filozofa lub prawodawcy, który mocą swych postanowień odcisnie wzór Dobra na podległych mu instytucjach *polis*<sup>19</sup>.

Już w charakterystyce diagnozy dokonanej przez obu interpretatorów widać zasadnicze, dzielące ich różnice. Zdaniem Poppera, prawo upadku, który dokonuje się w łonie ateńskiego *polis*, jest dla Platona również prawem historycznego przeznaczenia. Realizuje ono bowiem powszechną tendencję zmierzającą ku ogólnemu zepsuciu. Zatem wszelka zmiana jest z gruntu zła, gdyż staje się symptomem powszechnego, historycznego upadku. To ważna uwaga, gdyż rzutuje ona na specyfikę proponowanej przez Platona diagnozy. Popper sądzi, iż według założyciela Akademii jedynym sposobem na powstrzymanie zepsucia i upadku, mogło być zatrzymanie zmian<sup>20</sup>. Dlatego też Platon miałby rzekomo zaproponować odtworzenie stałego i stabilnego „państwa-przodka” lub też utworzenie „państwa zatrzymanego w rozwoju”, które byłoby uformowane na wzór istniejącego w „złotym wieku ludzkości”, państwa „modelu-idei”<sup>21</sup>. Momentem zdecydowanie przełomowym i kluczowym dla interpretacji Poppera wydaje się być ten, w którym definiuje on przyczynę upadku *polis*. Jest nią – wspomniany już – wewnętrzny bunt w łonie grupy sprawującej

---

księżde Państwa, ale o jej władzach i dyspozycjach. Zob. T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tł. P. Domański, Kęty 2005, s. 110-126.

<sup>16</sup> Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 15.

<sup>17</sup> Zob. tamże, s. 65.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 109-118, 133-135.

<sup>19</sup> Zob. tamże, s. 328, 350.

<sup>20</sup> Tutaj, zdaniem Poppera, widać wpływy Hezjodowej koncepcji degeneracji ludzkości, poczynwszy od złotego wieku, jak również wpływy myśli Heraklita, który również akcentował zmianę i jej negatywne następstwa kosmiczno-społeczne. Zob. K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte*, s. 15-29.

<sup>21</sup> Warto zauważyć, że zdaniem Poppera, „inżynieria społeczna” i „historycyzm” Platona są wynikiem jego „metodologicznego esencjalizmu”. To właśnie „teoria idei” miałyby dostarczać „spekulatywno-metafizycznego” fundamentu dla powszechnej „teorii zmiany”, wyznaczając jej katastroficzny kierunek. Wszystko bowiem miałyby się zmieniać i zmierzać od doskonałości „idei”, jej trwałości, stabilności, niezmienności i prawdziwości, ku kolejnym fazom powszechnej degeneracji. Zob. tamże, s. 14-17, 33-35, 48-55.

władzę, a w konsekwencji wewnętrzny rozkład i wojna klas<sup>22</sup>. A skoro źródła upadku *polis* zostają w ten sposób zidentyfikowane, to kolejnym krokiem, jakiego należy się spodziewać, jest ich likwidacja, czyli zaproponowanie konstruktywnego rozwiązania, które przywracałoby stabilność *polis* i powstrzymywało proces historycznych zmian. Właśnie w ten sposób – zdaniem Poppera – postępuje Platon. Konstruuje on bowiem szereg dyrektyw, norm dotyczących prawnej organizacji *polis*, których celem byłoby uchronienie państwa od postępującego niszczenia.

Choć Voegelin zgodny jest z Popperem w kwestii źródłowej dla Platona roli negatywnego stanu i „zdeprawowanej” kondycji *polis*, to jednak ich źródeł upatruje zupełnie gdzie indziej. Oryginalność spojrzenia Voegelina polega na tym, że przyjmuje on perspektywę metafizyczną, psychologiczną i – chciałoby się rzec – „antropologiczną”, a naczelnymi jego kategoriami staje się pojęcie „ładu” i „porządku”. Włącza w nie również filozofię, której przypisuje decydującą rolę w diagnozie i naprawieniu stanu duszy a zarazem kondycji *polis*<sup>23</sup>. Zauważa więc, że to właśnie dzięki filozofii, źródła ładu zaczęto upatrywać w ludzkiej duszy odkrywającej swą relację z ideą Dobra<sup>24</sup>. Po drugie, metafizyka miałaby być, jego zdaniem, „odpowiedzią na poczucie braku uporządkowania”<sup>25</sup>. Zatem diagnoza, którą w myśli Platńskiej odnajduje Voegelin, choć również negatywna, wynika z zupełnie innej postawy badawczej. Nie szuka on bowiem żadnych historycznych praw rozwoju, nie przypisuje Platonowi żadnej teorii „inżynierii społecznej” ani „historycyzmu”, ale kieruje się ku indywidualnemu człowiekowi, dla którego filozofia otwiera możliwość zbadania jego relacji z transcendencją. To ta relacja jest bowiem podstawą ładu moralno-politycznego. Co ciekawe, ta „indywidualistyczna” perspektywa Voegelina wynika z faktu, iż stopień zepsucia Aten uniemożliwiał naprawę tej sytuacji zwykłymi politycznymi środkami. Z tej właśnie racji trzeba było zwrócić się w stronę pojedynczego obywatela, zbadać stan jego duszy i w przypadku negatywnej diagnozy znaleźć lekarstwo na dręczącą go chorobę<sup>26</sup>. Co więcej, geneza diagnozowanego nieładu i nieuporządkowania *polis*, wpisywała się zdaniem Voegelina, w obrazowany już w dramatach Ajschylosa, problem napięcia między „racjonalną namową”

<sup>22</sup> Zob. tamże, s. 105-110.

<sup>23</sup> Za znamienne dla tej opinii i w dużym stopniu potwierdzające jej słuszność należy uznać słowa Platona z *Listu siódmego*: „Wreszcie zrozumiałem, że wszystkie państwa obecnie, wszystkie wzięte razem, ile ich jest, źle się rządzą. (...) Widziałem się zmuszony hołd oddać prawdziwej filozofii i uznać, że z jej wyżyn dopiero można zobaczyć, jak wygląda wszelka sprawiedliwość w polityce i życiu jednostek”. Platon, *List siódmy*, 326 A, w: Platon, *Listy*, tł. M. Maykowska, Warszawa 1987.

<sup>24</sup> Jak stwierdza J. Gajda, powołując się na słowa Diogenesa Laertiosa, Platńska życiowa decyzja, by zwrócić się ku naprawie życia społecznego, zainicjowana została nie tyle przez samo poznanie Sokratesa, ile jego śmierć, pojmowaną jako naruszenie przez rządzących podstawowych zasad sprawiedliwości. Cytowana autorka zauważa dalej, że „wiele jednak jeszcze lat musiało upłynąć, zanim Platon zrozumiał, iż lekarstwa na schorzenia gnębiące wszystkie bez wyjątku struktury państwowe szukać należy w filozofii”. J. Gajda, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993, s. 38.

<sup>25</sup> Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 14.

<sup>26</sup> Zob. tamże, s. 26.

(*peitho*), a nieposłuszeństwem namiętności<sup>27</sup>. Dlatego właśnie – jak sądzi Voegelin – dialogi Platona stają się dramatem duszy i jednocześnie dramatem rozgrywającym się „w” duszy człowieka. Diagnoza, jak pojmuje ją Voegelin, jest w swej istocie diagnozą ówczesnego „człowieczeństwa”. Jej mechanizm ukazuje dialog *Gorgiasz*, a zwłaszcza polemika Platońskiego Sokratesa z Kaliklosem<sup>28</sup>. Zauważmy, że zdaniem Voegelina, na tym etapie diagnozy i źródeł zepsucia, problemem w ogóle nie poruszonym jest status instytucji *polis*, czy też charakter norm prawnych. Sedno sporu Platońskiego Sokratesa i Kaliklesa dotyczy bowiem egzystencjalnych zasad, dotyczy sposobu życia, a następnie – na ich podstawie – może się dopiero dokonać społeczno-polityczna ocena *polis*. A zatem nie „prawa historycznego rozwoju” – jak chciałby tego Popper – są odpowiedzialne za kondycję Aten, ale raczej duchowe nieuporządkowanie ich mieszkańców. Stąd też Voegelin może powiedzieć, że „lud Aten stracił swoją duszę”, a Kalikles – jako przedstawiciel demokracji – prezentuje klasyczny typ „egzystencjalnego nieuporządkowania”<sup>29</sup>. Dlatego właśnie dialogi Platona stają się wezwaniem do „duchowego odrodzenia” właśnie na drodze filozofii<sup>30</sup>. W obliczu zaistniałej sytuacji, *katharsis* duszy bezwarunkowo musi się dokonać<sup>31</sup>. To jedyne możliwe lekarstwo, którego znaczenie sięga wymiaru escha-

<sup>27</sup> Zob. tamże, s. 29.

<sup>28</sup> Zob. Platon, *Gorgiasz*, 481 B-527 E, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 1999.

<sup>29</sup> Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 70-72.

<sup>30</sup> Bednarczyk twierdzi, że to właśnie Platon zerwał z ideą tożsamości oraz harmonii duszy i ciała. W konsekwencji odmówił również duszy natury cielesnej i uczynił z niej odrębny byt idealny, przeciwstawiony ciału i obdarzony władzą nad ciałem. Wówczas – jak zauważa – badania w dziedzinie życia duchowego stały się udziałem filozofów-mędrców. „Rozwiązali oni powstające przy tym zadania praktyczne – kształtowali dusze, doskonalili je, gdy zaś zaszła potrzeba – łagodzili dolegliwości towarzyszące życiu duszy, a nawet leczyli jej niedomagania właściwymi filozofii sposobami. Tak oto filozof stał się lekarzem duszy”. A. Bednarczyk, *dz. cyt.*, s. 65. Warto też przytoczyć tutaj opinię Domańskiego. Odwołuje się on do Pseudo-Platońskich *Definicji*, w których filozofia określona została właśnie jako „leczenie” lub „terapia duszy” związana z „prawym rozumem” (*epimeleia psyches meta logu*). Zob. J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, tł. Z. Mroczkowska, M. Bujko, Warszawa 1996, s. 6. Następnie łączy tę definicję z fragmentem *Państwa* (zob. Platon, *Państwo*, 604 B-D, w: Platon, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, tł. W. Witwicki, Kęty 2001) i *Etydema* (Zob. Platon, *Eutydem*, 274 E-275 A, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005), gdzie również pojawia medyczna analogia dotycząca „terapii duszy” i filozofii jako „dbałości o duszę” (*epimeleia*). Zob. J. Domański, *dz. cyt.*, s. 10.

<sup>31</sup> Dusza, o której mówi Platon, jest dla Jaegera „myślącym duchem i racjonalną podstawą moralności”. Tenże, *dz. cyt.*, s. 594. Badacz ten – powołując się na ustalenia E. Rohde – wskazuje, że ani homerycko-epickie eidolon, cień bytujący w Hadesie, ani „powietrzna dusza” filozofów jońskich, ani orficka „dusza-demon”, ani psyche znana attyckiej tragedii, nie tłumaczą nowego znaczenia, jakie Sokrates wiąże z pojęciem duszy. Zob. tamże, s. 592. Z kolei takie przekonanie skutkować będzie specyficzną formą jej oceny. Dobra dusza powodować będzie dobre życie. Natomiast złe życie stanie się ewidentnym świadectwem złej duszy. Podwaliny pod ten pogląd – twierdzi B. Snell – położyło pokolenie poetów lirycznych (Archiloch, Safona, Anakreont) i twórców attyckiej tragedii (Ajschylos, Sofokles, Eurypides), w pismach których pojawia się odczucie indywidualnego działania, nowe rozumienie duszy i człowieczeństwa. Zob. B. Snell, *dz. cyt.*, s. 75-150. Autor ten zauważa, że wielkie gatunki literackie antycznej Grecji przygotowały drogę racjonalności. To z poezji lirycznej wyłania się pytanie o ducha, a podobnie jak tragedia attycka, tak i filozofia pyta o działanie ludzkie i dobro. Dialogi Platona kontynuują w formie teoretycznej dyskusje bohaterów tragedii. „Tragedia attycka umarła wraz

tologicznego<sup>32</sup>.

## 2. Dwojakię pojmwowanie roli prawa – nomoi jako źródło opresji

Postulat naprawy zaistniałej sytuacji, uzdrowienia zepsucia *polis*, jest drugim, a zarazem ostatnim, który może stanowić o ewentualnym podobieństwie interpretacyjnych propozycji Poppera i Voegelina. Jednakże od momentu, kiedy te propozycje zaczynają konkretyzować, ich stanowiska zdecydowanie się różnią, aby w ostatecznej wersji przyjąć skrajne wręcz formy. Zaczniemy od interpretacji Poppera. Ostrze swej najzacieklejszej krytyki kieruje on w stronę Platońskich postulatów zawartych zwłaszcza w piątej księdze *Państwa*<sup>33</sup>. Kwestionuje więc Popper wszystkie te prawne rozwiązania, które miałyby na celu – jego zdaniem – zatrzymanie zmian i przywrócenie stanu *polis* ze „złotego wieku”. Piętnuje zatem Platoński projekt wspólnego wychowania kobiet i mężczyzn, system nagród i kar, podział na kasty społeczne, niewolnictwo klas niższych, propozycje eugeniczne, radykalną wspólnotę niemalże wszystkich form życia, możliwość posługiwania się przez rządzących kłamstwem, postulat „oczyszczenia podłoża”, równouprawnienie kobiet i mężczyzn, a wreszcie cały system organizacji społecznej, który poddaje jednostkę dominacji państwa. A zatem – co bardzo istotne – prawo, na bazie którego zbudowane zostaje takie państwo, staje się w przekonaniu Poppera ewidentnym źródłem opresji, uciemiężenia i zniewolenia podległych mu obywateli *polis*. Do złagodzenia swej krytyki nie przekonuje Poppera nawet to, co wcześniej sam zauważa, a więc to mianowicie, że takie postulaty prawne miały być odpowiedzią – lekarstwem na zaistniałą sytuację zepsucia. Popper wydaje się nie dostrzegać tego właśnie, że były one radykalne i restrykcyjne w swym kształcie ale tylko dlatego, że wymagała tego taka, a nie inna sytuacja; że ówczesny stan *polis* był tak zepsuty, że tylko takie właśnie (być może rzeczywiście opresyjne w swym wyglądzie) prawo mogło skutecznie zapobiec dalszemu rozkładowi. Do zrozumienia tego mechanizmu pomocna i bardzo trafna wydaje się być tutaj analogia z chorobą i lekarstwem. Im silniejsza jest przecież niedyspozycja, tym mocniejszego wymaga antidotum. Tej prawidłowości Popper zdaje się nie widzieć. Zamiast tego konkretne postanowienia prawne traktuje wprost jako atak na fundamentalne wartości ludzkie, na wolność, odpowiedzialność, a zwłaszcza na indywidualizm i egalitaryzm. Jego zdaniem właśnie w te wartości, Platońskie propozycje prawne uderzają najmocniej. Stają się więc źródłem ucisku, a wręcz niesprawiedliwości<sup>34</sup>. Dlatego właśnie w jego przekonaniu projekt Platoński jest formą totalitaryzmu i promocją komunizmu, opartą na nienawiści do jednostki, która to z kolei miałyby rzekomo wynikać z nienawiści do wszystkiego co materialne

---

z Eurypidesem – umarła przy Sokratesie, ale z Sokratesem narodziło się coś nowego, attycka filozofia”. Tamże, s. 168.

<sup>32</sup> Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 79; por. Platon, *Gorgiasz*, 523 A-526 D.

<sup>33</sup> Zob. Platon, *Państwo*, 449 A-480 A.

<sup>34</sup> Zob. K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte*, s. 103-136.

i partykularne<sup>35</sup>. Kryterium, które Popper szczególnie krytykuje, jest „interes państwa”. Odrzuca jednocześnie tę zależność, która za dobre uznaje wszystko, co służy temu interesowi, a za z gruntu złe to, co mu przeczy. W konsekwencji oskarża Popper Platona o rasizm, o instrumentalne posługiwanie się prawdą, o zamach na: demokrację, indywidualizm, egalitaryzm, humanitaryzm, krytycyzm i racjonalizm<sup>36</sup>, wreszcie o atak na wolność i sprzyjanie „społeczeństwu zamkniętemu”.

Tak rozumiane prawo jest więc według Poppera ewidentną formą ucisku. Niszczy wszystko to, co w człowieku „naturalne”, jego potrzeby i dążenia – celuje w same fundamenty człowieczeństwa. Jest mu tym samym elementarnie obce, łamie jego istotę, stając się czymś, z czym należy bezwzględnie walczyć. Prawo w takim rozumieniu, to coś zewnętrznego, coś co zadaje wręcz kłam ludzkiej naturze i neguje najistotniejsze jej pokłady. Jest ona bowiem – jak sugeruje Popper – skierowana ku ekspresji swej wolności, indywidualności i samostanowienia. Co ciekawe, kończąc swe dzieło, Popper stawia tezę, iż Platon – właśnie za sprawą takich dyrektyw prawnych – zdradził Sokratesa i jego ideały. Zauważa też, że „w państwie Platona Sokrates nie miałby w ogóle okazji bronić się publicznie; zostałby przekazany Tajnej Radzie Nocnej, która najpierw poddałaby go „badaniu”, a następnie ukarała jego chorą duszę”<sup>37</sup>. Popper uzasadnia to tym, że – jego zdaniem – Platon zaprzeczył najistotniejszym wartościom głoszonym przez Sokratesa: intelektualizmowi, egalitaryzmowi, samokrytyce i indywidualizmowi.

Nie miejsce tutaj, by wyrokować, czy Popper „właściwie” zrozumiał Platona i czy jego „idealna *polis*” faktycznie oparta jest na opresyjnych prawach. Proponuje raczej wskazać te przyjęte przez Poppera założenia, które do takich wniosków doprowadziły. Po pierwsze, na interpretację Poppera wpłynęło jego – rzekłbym – „horyzontalne” odczytanie Platona. Znaczy to, że Popper traktuje platońskie postulaty prawno-polityczne w sposób czysto literalny. Pod tym mianem rozumiem takie traktowanie Platona, które wydaje się zapominać o całościowej perspektywie i kontekście *Państwa*. Ono bowiem od samego początku dotyczy sprawiedliwości i usiłuje zbadać, czym ona jest i jaką funkcję pełni, przede wszystkim w strukturze ludzkiej duszy<sup>38</sup>. Natomiast przeniesienie tych rozważań na grunt „polityczno-prawny” ma być jedynie egzemplifikacją *dikaioσύνη*, co zostaje ustalone już w drugiej księdze *Państwa*<sup>39</sup>. Wydaje się, że zagubienie tej perspektywy psychologicznej i jednocześnie *psychagogicznej*<sup>40</sup>, tego traktowania platońskiej *polis*, jako „*polis* duszy”,

<sup>35</sup> Zob. tamże, s. 133.

<sup>36</sup> Zob. tamże, s. 232.

<sup>37</sup> Tamże, s. 248.

<sup>38</sup> Zob. Platon, *Państwo*, 371 E, 376 D, 392 C, 420 B, 426 D, 472 B.

<sup>39</sup> Zob. tamże, 368 E.

<sup>40</sup> Słownik Liddella-Scotta tłumaczy grecki termin *psychagogeō*, za pomocą następujących angielskich zwrotów: *evoke or conjure up the dead by sacrifice, lead or attract the souls of the living, win over, persuade, allure, evocation of souls from the nether world*, czy też metaforycznie, jako: *winning of men's souls, persuasion*. Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones (et al.), *A Greek-English Lexicon*, rev. ed., Oxford 1996, p. 2026, sub voce *psychagogeō*. Pojęcie to odnosi się więc do wszystkiego,

uruchamia szereg interpretacyjnych konsekwencji, w obliczu których Platon rzeczywiście może być odbierany wyłącznie jako surowy i bezwzględny prawodawca oraz polityczny ciemieżyciel<sup>41</sup>.

Po drugie: nawet jeśli Platoński projekt określimy mianem „ideału”, to i tak nie unikniemy pytania, czy ów ideał ma być faktycznie (politycznie) rzeczywistny?<sup>42</sup> Finalizując księgę dziewiątą *Państwa* Platoński Sokrates zauważa, że filozof, czyli ten, który najlepiej nadawałby się do „uzdrowienia” polityki i państwa, może nie chcieć zaangażować się w życie publiczne wówczas, gdy będzie to skutkowało szkodą dla jego własnej duszy<sup>43</sup>. W ostatnich partiach tej księgi ma również miejsce swoisty przełom i powrót do perspektywy indywidualistycznej i „duchowej”, która stanowiła przecież właściwy kontekst rozważań. Oto Glaukon zauważa: „ja rozumiem – powiada. – Ty masz na myśli to państwo, o którymśmy mówili zakładając je. Ono leży w kraju myśli, bo na ziemi, przypuszczam, że nigdzie go nie ma. A może w niebie – dodałem – leży jego pierwowzór u stóp bogów; dla tego, który chce patrzeć, a patrząc urządzać samego siebie. A to nie stanowi żadnej różnicy, czy ono gdzieś już jest, czy dopiero będzie”<sup>44</sup>. Trudno oprzeć się wrażeniu, że cała zawartość *Państwa* między początkiem księgi drugiej, a końcem księgi dziewiątej, faktycznie stanowić może „projekt”, ale odnoszący się do państwa „wewnętrznego”,

co dzieje się z ludzką duszą, co dotyczy jej przekonywania, pozyskiwania, powtórnego zdobywania (*win over; winning*). Ale jednocześnie wyraźnie zaznaczony jest również pewnego rodzaju jej progres, „przejście do życia” dokonujące się za sprawą aktywności nakierowanej na właściwe uformowanie i przeorientowanie duszy. W ten sposób, skutkiem psychagogicznych zabiegów, dusza (*departed soul*) doznawałaby swego ocalenia, wyjścia ze śmiertelnych mroków „piekiel” (*nether world*) i przeniesienia w sferę życia.

Natomiast O. Jurewicz, grecki termin psychagogia tłumaczy jako: wywoływanie dusz zmarłych ze świata podziemnego, nekromancja. Metaforycznie zaś, *psychagogia* może być rozumiana właśnie jako pozyskiwanie, zdobywanie dusz ludzkich. Zob. *Słownik grecko-polski*, red. O. Jurewicz, t. II, Warszawa 2001, s. 534, sub voce *psychagogia*.

<sup>41</sup> Odrębny problem stanowi to, czy Platona (albo też Sokratesa) uznać można za prekursora filozoficznej problematyki *protreptyczno-psychagogicznej*. Jak twierdzi D. Dembińska-Siury, to właśnie u pitagorejczyków po raz pierwszy spotykamy „świadome dążenie do wewnętrznej przemiany siebie”, które obecne jest też w myśli Heraklita czy Empedoklesa. Zdaniem cytowanej autorki, zwłaszcza ten ostatni poprzedził Platona w jego dwóch drogach wznoszenia się do Dobra: przez cnoty i przez poznanie. Zob. D. Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991, s. 112, 122-130, 137.

<sup>42</sup> O. Gigon lakonicznie kwituje ten problem słowami: „jak dalece Platon wierzył w możliwość zrealizowania własnych teorii państwa, nie wiemy”. O. Gigon, dz. cyt., s. 52. Natomiast Popper jest zdania, że Platoński projekt prawno-polityczny opracowany jest z wyraźnym zamiarem jego realizacji. Argumentem na rzecz tej tezy jest dydaktyczne zaangażowanie Akademii i samego Platona. Jak zauważa Popper, „program polityczny Platona jest o wiele bardziej instytucjonalistyczny niż personalistyczny; Platon miał nadzieję, że wprowadzając instytucjonalną kontrolę przekazywania władzy, uda mu się uniknąć zmiany politycznej”. Zob. K.R. Popper, *społeczeństwo otwarte...*, s. 175. Popper zwraca również uwagę na polityczno-prawodawczy wymiar działalności Akademii i przytacza kontekst „wydarzeń sycylijskich”, jak również wymienia przykłady tyranów rekrutujących się właśnie z Akademii, lub pozostających pod jej wpływem: Klearchos, Chairon, Erastos, Koriskos, Hermiasz. Zob. tamże, s. 345.

<sup>43</sup> Zob. Platon, *Państwo*, 592 A.

<sup>44</sup> Zob. tamże, 592 A-B.

do „państwa „duszy”<sup>45</sup>. Jeśli zaś ta perspektywa jest słuszna, to wówczas już zupełnie inaczej należałoby interpretować wszystko to, co uważa się za Platońskie *nomoi* – opresyjne, ciemnościelskie i totalitarne<sup>46</sup>.

Po trzecie: na specyfikę interpretacji Poppera bezsprzecznie wpłynęło założenie, że Platon za wszelką cenę usiłuje powstrzymać zmianę. A z kolei źródłem takiego przekonania, miałyby być „teoria idei”. To właśnie w jej rezultacie, na gruncie platonizmu, rzekomo piętnowane jest wszystko to, co partykularne, materialne, zmienne i niedoskonałe; wszystko, co w najmniejszym stopniu odbiega od „ideału”. Natomiast uznanie zyskuje wyłącznie stałość, stabilność i niezmiennosc tego, co „na początku”, a co miałyby stanowić doskonały wzorzec dla kolejnych faz rozwoju. Ta teza również rodzi szereg pytań: czy faktycznie „teoria idei” może być uznana za teoretyczny „zwoznik” platonizmu<sup>47</sup>, na podstawie którego odczytuje się pozostałe aspekty filozofii Platońskiej; czy w oparciu o ten specyficzny schemat myślowy można wnioskować na temat „praw rozwoju historycznego”<sup>48</sup>; czy wreszcie Platon rzeczywiście potępia jakąkolwiek zmianę, nawet tę, idącą w kierunku politycznej poprawy? Odpowiedź na powyższe pytania wcale nie jest tak jednoznaczna, jeśli weźmie się pod uwagę interpretację filozofii Platońskiej również jako „sztuki i modelu życia”. Zmiana, a szczególnie ta „zmiana na lepsze”, czyli psychagogiczne uzdrowienie i *paidetyczne* udoskonalenie było wręcz warunkiem i pożądanym celem

<sup>45</sup> E. Wolicka zauważa, że rozważania w Państwie o sprawiedliwym ustroju i o istocie człowieka w świetle jego kondycji społecznej, biegają obok siebie niczym „dwie równoległe koleiny tego samego traktu”. E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994, s. 225.

<sup>46</sup> S. Blackburn, zwracając uwagę na krytykę Poppera kierowaną pod adresem Platońskiej polis, stwierdza, że wobec tej krytyki wypracowano dwie główne linie obrony. Pierwsza polegała na wykazaniu, że Platon w istocie niczego nie projektował. Jak zauważa, Sokrates kilkakrotnie podkreśla, że ani doskonale sprawiedliwy człowiek, ani idealne społeczeństwo nie muszą istnieć naprawdę. Drugi sposób obrony polegał na przypomnieniu, że w Państwie filozofia polityczna ma drugorzędne znaczenie, pierwszorzędne zaś ma filozofia moralna. Mówienie o sprawiedliwym państwie służy za „szkło powiększające”, za pomocą którego możemy dostrzec te same cechy w państwie. Pisze więc Blackburn, że: „te cechy państwa, które mogą się nam wydać odstręczające, jak zakres przymusu, jaki może zastosować władza, nie powinny nas oburzać, skoro stanowią jedynie część analogii. (...) Jeśli interesuje nas sprawiedliwość i właściwy ład w duszy, pewne przygodne elementy politycznego tworu możemy całkowicie zignorować”. Zob. S. Blackburn, *Platon. Państwo. Biografia*, tł. A. Dzierzowska, Warszawa 2007, s. 61, 63.

<sup>47</sup> Zob. P. Paczkowski, *Jedność filozofii Platona*, Rzeszów 1998, s. 14, 46; por. J. Gajda, dz. cyt., s. 7; por. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992; por. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992, s. 23-29; por. W. Jaeger, dz. cyt., s. 637; por. J. Gwiazdecka, *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Kęty 2003, s. 15-39; por. G. Relae, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, *Platon i Arystoteles*, tł. E. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 55-71.

<sup>48</sup> Tak w Państwie (544 D-569 C), jak i w Polityku (301 A-303 B, w: Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005) Platon ukazuje różne rodzaje ustrojów i mechanizmy, które odpowiedzialne są za ich zmianę. Trudno jednak rozstrzygnąć, czy opis ten jest faktyczną relacją „historycznych praw rozwoju”.

filozofii rozumianej na wzór terapeutyczny – jako sposobu życia<sup>49</sup>. W kontekście „teorii idei” widać też kolejne – czwarte już – wybrane założenie, na którym bazuje Popper. Otóż posługując się nią, jako pewnym racjonalnym schematem pomocnym do uzasadnienia własnej interpretacji, Popper zdaje się nie dostrzegać, istotnej dla tej teorii, roli Dobra. Owszem, przyznaje, że jest ona najwyższą w hierarchii Idei i „słońcem boskiego świata form”, źródłem istnienia, wiedzy i prawdy, ale nawet te uwagi Platona pod adresem Dobra opatruje Popper mianem „czysto formalnej informacji”<sup>50</sup>. Kolejne słowa Poppera na temat Dobra są tak dobitne, że warto przytoczyć je w całości: „idea dobra nigdzie nie odgrywa bezpośredniej roli etycznej czy politycznej, nie dowiadujemy się, które czyny są dobre lub wywołują dobro, poza znanym kolektywistycznym kodeksem moralnym, którego wskazania zostały sformułowane bez odwoływania się do idei dobra. Stwierdzenia w rodzaju: dobro jest celem, jest pożądane przez każdego, nie wzbogacają naszej wiedzy o nim. Ten czczy formalizm jest jeszcze wyraźniejszy w „Filebie”, gdzie dobro jest utożsamiane z „miarą” lub środkiem”<sup>51</sup>. Co więcej, Popper interpretuje również dobro na swój sposób, stwierdzając, że jest nim niezmienny, zatrzymany w rozwoju stan rzeczy, czyli stan bezruchu<sup>52</sup>. Trzeba więc przyznać, że teoria idei została potraktowana przez Poppera w sposób wybiórczy. Tam, gdzie nadawała się do uzasadnienia rzekomej Platonskiej niechęci do zmiany, została skrupulatnie wykorzystana, rzecz jasna z negatywną jej oceną. Natomiast Dobro, będące „na szczycie świata Idei” i odgrywające w nim kluczową rolę, zostało w istocie przez Poppera jej pozbawione<sup>53</sup>. Tym samym autor *Spółczeństwa otwartego* pozbawił filozofa-króla jedynej legitymiza-

<sup>49</sup> Ten aspekt filozofii Platona szczególnie akcentuje P. Hadot. Zauważa on, że zamiarem filozofa antycznego: „nie było rozwijanie dyskursu mającego cel w sobie samym, lecz oddziaływanie na duszę”. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tł. P. Domański, Warszawa 2000, s. 344. „Czasem chodzi o nawrócenie, czasem o pocieszenie, czasem o wyleczenie, czasem o zachęcenie, ale nigdy o przekazanie gotowej wiedzy, zawsze natomiast o formowanie, tj. o nauczanie pewnego sposobu postępowania (...) wreszcie – o przekształcenie, czyli zmianę sposobu życia i postrzegania świata”. Tamże, s. 344; por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tł. P. Domański, Warszawa 2003; por. P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tł. P. Domański, Kęty 2004. P. Hadot nie jest w tym poglądzie odosobniony, jednakże wydaje się być jednym z tych badaczy, którzy najsilniej akcentują ścisły związek „teoretycznego” dyskursu i filozoficznego sposobu życia wraz z jego wpływem na duszę człowieka. Por.: J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, dz. cyt.; tenże, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005; tenże, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław 1973; tenże, *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, Kęty 2002; P. Paczkowski, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku...*; tenże, *Jedność filozofii Platona*; tenże, *Rola Platona i ruchu sokratycznego w kształtowaniu antycznego modelu filozoficznego życia*, w: *Filozofia jako sztuka życia. Teorie, modele i wzorce dla doradztwa filozoficznego*, red. A. Woszczyk, D. Olesiński, Katowice 2013; J. Gwiazdecka, dz. cyt.; por. J. Skrzypek-Faluszczyk, *Ocalenie od zła w filozofii Platona*, Kraków 2010; por. S. Blandzi, *Platonski projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 24-25.

<sup>50</sup> Zob. K.R. Popper, *Spółczeństwo otwarte...*, s. 186.

<sup>51</sup> Tamże, s. 186.

<sup>52</sup> Zob. tamże, s. 187.

<sup>53</sup> Zob. Platon, *Państwo*, 505 A-511 E.

cji swej prawno-politycznej działalności<sup>54</sup>. Przecież to właśnie poznanie Dobra było tym, co wyróżnia filozofa od innych obywateli *polis*, co sprawia, że może on być nazwany „miłośnikiem mądrości”, który na wzór Dobra uformował swoją duszę, aby na tej podstawie ukształtować resztę społeczeństwa<sup>55</sup>. Jeśli jednak wyeliminujemy z *polis* Dobro, jeśli nie uwzględnimy jego nadrzędnej funkcji w sferze wszelkiej bytowej miary, określoności, ładu i harmonii, to wówczas rzeczywiście działanie filozofa-króla może sprawiać wrażenie działania opresyjnego, ciemieżycielskiego i totalitarnego. Bo w takim przypadku jedyną racją aktywności przywódcy *polis* będzie dowolność i indywidualizm samostanowienia<sup>56</sup>. Filozof-król nie będzie więc niczym różnił się od sofisty, który uciekając w mroki niebytu, jedynie sprawia wrażenie, że wie, że posiada znajomość zasad funkcjonowania *polis*<sup>57</sup>. W rzeczywistości będzie jedynie improwizował, pozbawiony miarotwórczego kontaktu z Dobrem. Zaś podlegając namiętnościom jak każdy inny człowiek, jego władza szybko może przerodzić się w tyranie zła i ludzkiej krzywdy – czyli uczynić się dokładnie tym, za co uważa ją Popper.

Wreszcie piąte założenie, które ukształtowało interpretację Poppera, sprowadza się do jego „zarzutów” pod adresem Platona o propagowanie komunizmu i kolektywizmu. Właśnie tak rozumiał Popper Platoński apel o jedność, tak samego człowieka i jego duszy, jak również *polis*. W trakcie omawiania specyfiki tych „opresyjnych” *nomoi*, Platoński Sokrates przypomina, że istnieje „największe dobro” w organizacji państwa, „dobro, które powinien prawodawca mieć na oku, kiedy układa prawa”<sup>58</sup>. Tym „największym dobrem” okazuje się być jedność państwa, zaś największym złem „indywidualizacja”, która rozkłada państwo<sup>59</sup>. Dzięki propagowaniu tej jedno-

<sup>54</sup> B. Dembiński zwraca uwagę na interpretacyjne spory wokół Dobra. Twierdzi też, że da się ich uniknąć, gdy Dobro pojmowane będzie jako „ponadbytowe pryncypium”, udzielające siebie wszelkiemu byciu. „W tym sensie, sytuując Dobro ponad bytem, można by je pojmować jako źródło określoności idei (bytu), a w rezultacie zjawisk”. B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice 2004, s. 53. Por. H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tł. Z. Nerczuk, Kęty 2002.

<sup>55</sup> Jak zauważa J. Skrzypek-Faluszczyk: „rozpoznane w dziedzinie myśli Dobro domaga się realizacji w państwie. Droga filozofa nie kończy się na kontemplacji tego, co ostateczne; on musi zejść powrotem, by kształtować ład według uzyskanej wiedzy”. J. Skrzypek-Faluszczyk, dz. cyt., s. 233.

Natomiast zdaniem Paczkowskiego: „kwestią, która przede wszystkim interesowała Platona, było poszukiwanie Dobra, a nie tworzenie systemu metafizycznego (mimo strukturalnych powiązań między aksjologią, ontologią i epistemologią w jego pismach)”. Zob. P. Paczkowski, *Jedność filozofii Platona*, s. 102. Zob. tamże, s. 132-133.

<sup>56</sup> Zdaniem J. Gwiazdeckiej, filozof, obcując z boskimi bytami, jako jedyny posiada wiedzę, którą może wykorzystać w rządach. Dlatego właśnie w trakcie rozmowy z Kaliklosem na temat użyteczności filozofii, miłośnik mądrości zostaje przeciwstawiony bezwzględnemu władcy-tyranowi. Zob. J. Gwiazdecka, dz. cyt., s. 112.

<sup>57</sup> Platon, *Sofista*, 254 A, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005

<sup>58</sup> Platon, *Państwo*, 462 A.

<sup>59</sup> „A czy mamy coś gorszego dla państwa niż to zło, które je rozsadza i robi wiele państw, zamiast jednego? I większe dobro niż to, które je wiąże i umacnia jego jedność?” Tamże, 462 A.

ści państwo stanie się podobne do jednego człowieka<sup>60</sup>. Z kolei źródłem owej jedności miałyby być właśnie, tak krytykowana przez Poppera, powszechna wspólnota wśród strażników. Co więcej, ta jedność i wspólnota ma się przyczyniać do tego, że szczęśliwe powinno być właśnie całe państwo, a nie tylko jakaś grupa jego obywateli<sup>61</sup>. Prawa faktycznie staną się źródłem represji, jeśli stracimy z oczu cel ich wprowadzenia – jedność i harmonię. Będą przejawem rządów totalitarnych, gdy zapomni się o tym, że miały powstrzymać państwo przed największym dla niego zagrożeniem – indywidualistyczną dezintegracją<sup>62</sup>. Nie jest też wykluczone, że obowiązywać miały jedynie do momentu, gdy strażnicy – wyłącznie których te prawa miały *de facto* dotyczyć – nabędą trwałego przekonania o konieczności czynienia wszystkiego, co zapewnia spójność państwa. Wydaje się więc, że interpretacja Poppera pomija ten fundamentalny cel polityczno-prawnej działalności. Efektem tego *nomoi*, pozbawione swego naturalnego kontekstu, stają się źródłem ucisku i zniewolenia. Jeśli jednak uwzględnimy zamysł ich wprowadzenia jak również ich terapeutyczny wymiar, to ich rola i znaczenie powinny przekroczyć ramy niezrozumiałej i niszczącej ludzką wolność totalitarnej aktywności prawodawcy.

### 3. W obronie prawa – *nomoi* jako sposób ustanowienia porządku

Po diagnozie duchowej kondycji, którą – jak sugeruje Voegelin – obrazuje Platowski Gorgiasz, następuje propozycja terapii znajdująca swój wyraz w dialogu *Państwo*. To właśnie w tym dialogu, w napięciu między symbolami zejścia i wejścia, w swoistej dialektyce sprawiedliwości i niesprawiedliwości, *filozofii i filodoksji*, wreszcie w sporze między *aletheia* i *pseudos*, Voegelin sytuje źródła Platońskiego projektu przywrócenia porządku. Jego elementarnym składnikiem jest „sprawiedliwość”. To właśnie jej określone rozumienie wydaje się być pierwszym i zasadniczym założeniem, które spoczywa u źródeł interpretacji Voegelina. Zauważa on bowiem że, *dikaiosyne* będzie tylko wtedy właściwie pojmowane, gdy zestawiona zostanie ze swym przeciwieństwem, a więc z pojęciem *polypragmosyne*, dzięki któremu należy wyeksponowany zostanie sprzeciw „sprawiedliwości” wobec zepsucia społeczeństwa<sup>63</sup>. Píše Voegelin: „Możemy przełożyć Platońską „*dikaiosyne*” jako sprawiedliwość, ale nie dysponujemy żadną techniczną kategorią, pozwalającą przełożyć jego „*polypragmosyne*” jako przeciwieństwo sprawiedliwości. Utrata negatywnej połowy pary pozbawiła część pozytywną jej wydźwięku sprzeciwu, ale zachowała właściwy jej walor czegoś abstrakcyjnego, który jest całkowicie obcy konkretowi myśli Platona”<sup>64</sup>. Ta uwaga Voegelina jest niezwykle istotna, gdyż rzuca zupełnie

<sup>60</sup> „Pokaż państwo rozrastające się zechce jeszcze być jednością, potąd je powiększać, a poza tę granicę nie”. Tamże, 423 B.

<sup>61</sup> Zob. tamże, 420 B, 421 B-C.

<sup>62</sup> Na temat znaczenia jedności w państwie, jej związków z Dobrem jak również reguł jej wprowadzania zob.: T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji*, s. 65-73.

<sup>63</sup> Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 111-119.

<sup>64</sup> Tamże, s. 111.

nowe światło na rozumienie Platońskiej sprawiedliwości. Odtąd nie można już jej traktować autonomicznie, abstrakcyjnie izolując ją od tego, co ją genetycznie i logicznie poprzedza, ale i stanowi zarazem nierozzerwalny biegun jej pojmowania. Sugestia Voegelina wskazuje również, że *dikaiosyne* należy traktować tak, jak traktuje się lekarstwo i wszelkie antidotum. Mają one być bowiem reakcją – dodajmy: pozytywną i pożądaną – na poprzedzający je stan o charakterze zdecydowanie negatywnym. Stąd też sprawiedliwość należałoby zawsze rozpatrywać w opozycji względem poprzedzającej je niesprawiedliwości, podobnie jak oparty na *dikaiosyne* porządek ma być budowany jako remedium na stan wcześniejszego nieuporządkowania. Bez uwzględnienia tego terapeutycznego charakteru *dikaiosyne*, bez uwzględnienia tego, że jest ona konsekwencją i opozycją względem niesprawiedliwości, jej natura i sens jej obowiązywania nie znajdzie pełnego uzasadnienia. W ten oto sposób Voegelin zdaje się sugerować, że w obliczu tak zdecydowanej diagnozy, równie radykalna musi być propozycja terapii. Im poważniejsza choroba, tym silniejsze i bardziej zdecydowane musi być lekarstwo. Przywrócenie porządku prawdopodobnie będzie tym boleśniesz, im bardziej zaawansowany był stan zepsucia. Dlatego prawo, które miałoby przywrócić sprawiedliwość i porządek, nierozumiejącym jego roli i znaczenia, wydawać się może brutalne, nieludzkie i opresyjne. Ale – powtórzę to raz jeszcze – będzie takim tylko wtedy, gdy zapomni się o jego terapeutycznej funkcji i o jego niezbywalnej roli jako antidotum. Lekarstwo nie ma być przyjemne. Wypada nawet powiedzieć, że ono wręcz nie może być przyjemne, podobnie jak medyczna terapia, która z reguły nigdy nie jest przyjemna. Wręcz przeciwnie. Powrót do zdrowia zwykle wiąże się z dyskomfortem i bólem, zależnie od stanu choroby. Dlatego też prawo jako lekarstwo ma być przede wszystkim skuteczne i – co bardzo ważne – adekwatne do stopnia zaawansowania choroby. Źródła i natura praw gwarantujących sprawiedliwość, spoczywają więc w ich „reaktywnym” charakterze. Prawo nie jest więc celem samo w sobie. Pełni raczej funkcję terapeutycznego środka, który ma za zadanie przywrócić utraconą sprawiedliwość. Prawo i *dikaiosyne* mają więc być lekarstwem – terapią zepsutego stanu społeczeństwa. Tak wygląda pierwsze zasadnicze założenie, na gruncie którego Voegelin konstruuje swą interpretację.

Następnie pamiętać należy, że Platońska krytyka społecznej degeneracji staje się – zdaniem Voegelina – w istocie krytyką choroby duszy. Warto wyeksponować również tę perspektywę, gdyż zasadniczo różni ona interpretację Voegelina od tej, zaproponowanej przez Poppera. Ściśle koresponduje też z pierwszą z omówionych przesłanek. Dla Voegelina, „społeczeństwo to człowiek pisany wielkimi literami”<sup>65</sup>, a konkretna polis to tak naprawdę człowiek, który w niej dominuje. Dlatego też stan *polis* jest w istocie obrazem i wyrazicielem stanu duszy<sup>66</sup>. Charakter człowieka

<sup>65</sup> Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 117; por. Platon, *Państwo*, 368 D-E.

<sup>66</sup> Zdecydowanym zwolennikiem poglądu na temat tego, że Platońskie *Państwo* dotyczy duszy człowieka, jest W. Jaeger. Jego zdaniem *Państwo* nie jest dziełem traktującym o prawie państwowym ani o technice administracji, o prawodawstwie, ani o polityce w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Zamiast tego obrazuje pewne postawy duchowe i typy psychiczne. Zob. W. Jaeger, *dz. cyt.*, s. 767-769.

to inaczej mówiąc ustrój *polis*, dlatego nie do przecenienia jest analogia między porządkiem wewnętrznym (porządkiem cnoty i porządkiem duszy), a porządkiem społecznym (polityczno-prawnym)<sup>67</sup>. Niemniej jednak Voegelin nie traci z oczu faktu, że jest to tylko „analogia”, która wkomponowuje się w szerszą „argumentacyjną logikę”<sup>68</sup>. Rozważania dotyczące *polis* traktuje więc tak, jakby miały funkcję egzemplaryczną. Istotą problemu jest bowiem sprawiedliwość w zakresie indywidualnej duszy człowieka i w rozumieniu konkretnych ludzi: Trazymacha, Glaukona, Adejmantosa<sup>69</sup>. Ta duchowo-indywidualistyczna pespektywa powoduje, że nawet fazy *polegonii* (następujące po sobie ery *polis* na wzór *Teogonii* Hezjoda), służą ukazaniu etapów rozkładu duszy, jak również problemu jedności i harmonii ludzkiej natury<sup>70</sup>. Fazy *polegonii* nie są fazami politycznego rozwoju przedstawionymi w czasie historycznym. Jest to raczej teoria zepsucia duszy. Dlatego też – zauważa Voegelin – jeśli nawet w ostateczności uznamy ten *polegoniczny* opis za odpowiednik cywilizacyjnego procesu historycznego, to i tak jego źródła umieścić należy w sferze rozkładu psychicznego (duchowego). A skoro tak, to przywrócenie porządku należy rozpocząć przede wszystkim od uzdrowienia duszy. Dopiero jego konsekwencją może być ład i harmonia w sferze *polis*. Ona zaś dokona się tylko wtedy, gdy król-filozof odcisnie w „społecznej materii” dusz poddanych porządek panujący we własnej duszy<sup>71</sup>. W jakim zakresie oba powyższe założenia zmieniają rozumienie prawa, zwłaszcza tego, które dotyczyć miało radykalnej wspólnoty, eugeniki, wychowania opartego na systemie nagród i kar a także specyficznej nomenklaturze<sup>72</sup>? Otóż Voegelin zdaje się sugerować, że reguły te miały pomóc w należyтым ukształtowaniu ludzkiej duszy. Miały być sposobem przywrócenia jej naturalnej jedności. Platon występuje tu jako wychowawca. Zaleca więc środki pedagogiczne, które nie zawsze spotykają się ze zrozumieniem i aprobatą wychowanków. Być może restrykcyjne w swym kształcie, miały jednak zapewnić to, co dla indywidualnego człowieka jak i państwa było najważniejsze – czyli jedność całości i harmonię elementów. Utrata tej jedności stanowiła dla Platona największą katastrofę tak w sferze poszczególnych ludzi, jak i całego społeczeństwa. To przekonanie pokazuje też konsekwencję, z jaką

---

Krokiewicz zaś dodaje, że: „państwo jest najważniejszym dziełem duszy”, gdyż „odtworza” jej strukturę. Zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 278.

<sup>67</sup> Prawdziwa polityka jest terapią i troską o duszę całej *polis*. Natomiast ustroje opisane w *Państwie* (544 D-E) pochodzą z obyczajów ludzi w nim zamieszkujących. Zob. J. Gwiazdecka, *dz. cyt.*, s. 112.

<sup>68</sup> Jak zauważa E. Wolicka, „historiozofia” jak i wizja społeczeństwa i państwa u Platona muszą być rozpatrywane przede wszystkim w świetle metody jego filozofii, która daleko odbiega od dzisiejszego rozumienia ‘teorii’ i metodologii naukowej, także w obrębie wiedzy humanistycznej. Jest to bowiem metoda, do której kluczem okazuje się pojęcie oraz proces myślowy oparty na zasadzie analogii”. E. Wolicka, *dz. cyt.*, s. 233.

<sup>69</sup> Zob. Platon, *Państwo*, 366 D-367 E.

<sup>70</sup> Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 170-210.

<sup>71</sup> Na temat relacji filozofa ze społeczeństwem i legitymizacji jego władzy zob.: W.K.C. Guthrie, *A history of Greek Philosophy*, t. IV, *Plato: the man and his dialogues: earlier period*, Cambridge 1998, s. 498-502.

<sup>72</sup> Zob. Platon, *Państwo*, 449 A-471 C.

Platon postrzega *polis* na wzór „człowieka pisanego wielkimi literami”. Wszystko to, co odnosi się do ustroju *polis*, dotyczy także ludzkiej duszy i na odwrót. To dlatego możliwe jest takie „podwójne” traktowanie *nomoi* jednocześnie jako prawa ustrojowego i prawa rządzącego w duszy. Żadna reforma prawno-polityczna nie może się dokonać bez przemiany ducha<sup>73</sup>. Prawo *polis* jest już tylko jej następstwem.

Trzeci aspekt dzielący obu badaczy wyrażmy za pomocą zestawienia ich cytatów. Najpierw przytoczmy raz jeszcze słowa Poppera: „Wielcy ludzie mogą popełniać wielkie błędy”<sup>74</sup>. Jako swoistą ripostę na te słowa przywołać można stwierdzenie Voegelina, w którym niemal paradygmatycznie skupia się zasadnicza różnica dzieląca obu badaczy: „Wielkie zbrodnie i złe uczynki nie są popełniane przez zwykłych ludzi, lecz wyrastają z wielkich natur zniszczonych przez złe wpływy swojego otoczenia”<sup>75</sup>. Źródłem owego zniszczenia staje się dla Voegelina „demoralizujący pozór” (*to dokein*), który jest silniejszy od rzeczywistości (*aletheia*). W konsekwencji tego „doksyczny stan umysłu” staje się domeną całego społeczeństwa. Nie zrozumiemy Platona, jeśli zapomnimy o jego sprzeciwie wobec *doxa*. Jego „ideał” był bowiem najwyższą rzeczywistością i w dzisiejszym rozumieniu przeciwstawiałby się temu, co pozorne i fikcyjne – czyli właśnie „idealne”<sup>76</sup>. Jeśli zapomnimy o tej „realności” Platónskiego „ideału”, to jego filozofia stanie się w prostej linii „ideologią polityczną”, a określenie „państwo idealne” wyrażać będzie wyłącznie subiektywność, efemeryczność i nieprzekraczalny dystans wobec rzeczywistości<sup>77</sup>. Zamiast więc sądzić, że Platon dysponuje jakimś „politycznym ideałem”, który stara się za wszelką cenę urzeczywistnić, zwróćmy uwagę na jedną rzecz. Zdaniem Voegelina, Platónski Sokrates stroni raczej od legislacyjnych uwag. Nie jest rewolucjonistą, polityczno-prawnym dyktatorem. Dzieje się tak właśnie dlatego, że bezpośrednią domeną jego działania nie jest sfera polityki i legislacji. One stanowią jedynie konsekwencję właściwej lub niewłaściwej kondycji duchowej sprawujących władzę. Porządek *polis* nie może być ustanowiony mocą instytucjonalnych zabiegów, gdyż dobro państwa

<sup>73</sup> Przekonanie, że regulacje instytucjonalne nie staną się przeciwwagą dla wewnętrznych niegodziwości, gdyż polityczny realizm musi działać przez *paideię* człowieka, odnajduje Voegelin także w myśli Stagiryty. Zob. E. Voegelin, *Arystoteles*, Warszawa 2011, s. 99-100.

<sup>74</sup> K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte*, s. XIV.

<sup>75</sup> E. Voegelin, *Platon*, s. 134; por. Platon, *Państwo*, 491 D-E.

<sup>76</sup> Zdaniem E. Wolickiej, cały wywód Platóna ciągnący się od księgi II do księgi V a dotyczący „kształtu idealnego państwa”, ma charakter „eksperymentu myślowego, czyli rozważania czystych możliwości z zawieszeniem kwestii praktycznej stosowalności owej ‘wymyślonej politei’”. E. Wolicka, *dz. cyt.*, s. 227. Nie ma również podstaw ku temu – kontynuuje zacytowana autorka – by ten długi, pełen dygresji, a niekiedy całkiem drugorzędnych przypuszczeń opis traktować jako spójny, teoretyczny model-wzór, „zaprojektowany” do praktycznej realizacji. „Jeżeli jest to wizja utopijna, to tylko w sensie hipotezy roboczej, i to obwarowanej całym szeregiem zastrzeżeń o raz wątpliwości, które Sokrates otwarcie wypowiada”. Tamże, s. 227. Nie chodzi bowiem o narzucenie utopii idealnego ustroju, ale o rozpatrzenie „warunków możliwości najlepszego państwa”. Zob. tamże, s. 228.

<sup>77</sup> W.K.C. Guthrie zauważa, że projekt Platónskiej *polis* to nie tyle „idea”, ile „paradeigma” – „or model of the order which, given men’s need for comunal life (...) would be ‘completely good’ for them, and towards which political thinkers should strive”. W.K.C. Guthrie, *dz. cyt.*, s. 486.

ma swe źródło w duszy założyciela lub rządzącego<sup>78</sup>. To ono jest źródłem porządku i ładu. A zatem nic bardziej mylnego – w przekonaniu Voegelina – niż patrzenie na Platona jak na polityczno-prawnego ideologa. Przecież jego król-filozof co krok ujawnia dylematy pod adresem tego, czy w ogóle angażować się w politykę, czy też raczej nadal poświęcić się trosce wyłącznie o własną duszę. Głoszony przez Platońskiego Sokratesa porządek jest przede wszystkim porządkiem ducha i nie może się dokonać za pomocą agresywnych i tyrańskich środków – na przykład opresyjnych *nomoi*. To byłaby swoista autodestrukcja, czy też wewnętrzna sprzeczność<sup>79</sup>. Powiada Voegelin, że: „autorytet ducha pozostaje autorytetem tylko wówczas, jeśli został przyjęty w wolności”<sup>80</sup>.

Kluczową rolę w kwestii ustanowienia porządku odgrywa – zdaniem Voegelina – dusza władcy. Natomiast jedyną legitymizacją jego funkcji jest stan mądrości<sup>81</sup>. To władza królewska – *logos basilikos*<sup>82</sup>. W swej mądrości i sprawiedliwości władca kieruje się przede wszystkim dobrem *polis*. Czy w takim razie może on sformułować tyrańskie prawa? Odpowiedź na to pytanie Voegelin rozciąga na analizę dialogów *Polityk*, *Timajos*, *Kritiasz* i wreszcie *Prawa*. Dopiero w ostatnim z wymienionych dowiadujemy się, że *nomoi* nie znaczy „prawa” we współczesnym rozumieniu, ale obejmuje porządek kosmiczny, rytuały świąteczne i formy muzyczne. I dopiero w tym dialogu tak naprawdę można mówić o roli *nomoi* w faktycznej, a nie tylko metaforyczno-duchowej *polis*. Dopiero tutaj porządek duchowy zostaje przeniesiony na struktury prawno-polityczne. Prawa mają więc być instrumentem wychowania, zaś ład praw ma być piękny<sup>83</sup>. Ustrój to aktualizacja ducha, który właśnie w prawach żyje<sup>84</sup>. Platon nie traci jednak z oczu naczelnej myśli, która każe widzieć źródła porządku różnych sfer życia właśnie w porządku duszy. Istota *nomoi* polega na tym, że są one „związłe”, a człowiek, nawet najbardziej skłonny do posłuszeństwa, może czasem zwątpić co do tego, jaka jest ich intencja i jak je rozumieć w konkretnym przypadku. Dlatego też Ateńczyk z *Praw*<sup>85</sup> – w którym Voegelin widzi samego Platona – zauważa, że „*nomoi* zajmują się obywatelem jak lekarz nieświadomym niewolnikiem: mówi niewolnikowi, co robić, ale nie omawia wraz z nim natury jego choroby ani nie przedstawia mu powodów leczenia. Podobnie jak ten lekarz, prawodawcy dotychczas opierali się na nakazie i sankcji”<sup>86</sup>. Można przypuszczać, że Vo-

<sup>78</sup> Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 141.

<sup>79</sup> Zob. tamże, s. 214.

<sup>80</sup> Tamże, s. 214.

<sup>81</sup> Trafnie ujął to T. A. Szlezák pisząc, że: „filozofem czyni fakt przyjęcia całkowicie odmiennej postawy wobec rzeczywistości – i tylko filozof zdolny jest do poznania idei. Wszędzie, gdzie Platon przywołuje pojęcie ‘philosophos’, wskazuje na tę ontologiczną reorientację (por. ‘Fedon’ 101 e, ‘Uczta’ 204 b i nn: Eros jako ‘philosophos’, ‘Państwo’ 474 b i nn., ‘Fajdros’ 249 c, ‘Teajtet’ 172 c – 177 c, ‘Timajos’ 53 d)”. T.A. Szlezák, *Czytanie Platona*, tł. P. Domański, Warszawa 1997, s. 62.

<sup>82</sup> Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 250.

<sup>83</sup> Zob. tamże, s. 339-345.

<sup>84</sup> Zob. tamże, s. 386.

<sup>85</sup> Zob. Platon, *Prawa*, 720 A-E, w: Platon, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, tł. W. Witwicki, Kęty 2001.

<sup>86</sup> E. Voegelin, *Platon*, s. 389.

egelin ma tutaj na myśli ewentualne „prawodawstwo” obecne w dialogu *Państwo*. Okazuje się jednak, że prawo „nakazu i sankcji” jest niedoskonałe<sup>87</sup>. Dlatego Ateńczyk proponuje odwołanie się do umysłu i dobrej woli obywateli. Należy wyjaśnić im pobudki formułowania prawa i obudzić zrozumienie dla ducha praw. Należy też użyć namowy (*peitho*) uzupełniającej przymus<sup>88</sup>. „Namowa pojawia się teraz ponownie jako środek mający skłonić człowieka, „materiał”, do „*nomoi nous*” i narzucić mu w ten sposób formę *polis*”<sup>89</sup>. Wydaje się, że tutaj właśnie tkwi sedno rozumienia Platónskich postulatów prawnych. Namowa sprawia, że *nomoi* stają się dla ludzi zrozumiałe i racjonalne. W jej wyniku obywatele widzą, że prawo jest potrzebne, że przynosi pożytek nawet wtedy, gdy wygląda na twarde i tyrańskie. W rzeczywistości jest ono jak lekarstwo. Zaaplikowane tylko po to, by w *polis* działało się lepiej.

## Zakończenie

Zwieńczeniem tego artykułu niech będą słowa Voegelina: „Platon umarł w wieku osiemdziesięciu jeden lat. W wieczór swojej śmierci przywołał tracką dziewczynę, by zagrała dla niego na flecie. Dziewczyna nie mogła znaleźć właściwej tonacji (‘*nomos*’). Ruchem palca Platon wskazał jej Miarę”<sup>90</sup>. Pytanie, czy faktycznie prawne postulaty Platona miały stanowić miarę i przywrócić porządek, czy może w zamyśle autora były środkiem opresji i zniewolenia, musi pozostać bez katagorycznej odpowiedzi. Niniejszy artykuł miał za zadanie ukazanie tego, że w istocie jedna i ta sama myśl może zostać tak bardzo odmiennie zinterpretowana. Ale czy dowolność jej rozumienia leży wyłącznie po stronie indywidualnych preferencji poszczególnego badacza? Czy może w naturze samych filozoficznych idei spoczywa wieloznaczność ich odczytania? Wątpliwości te obrazuje i wyjaśnia figura hermeneutycznego kręgu w rozumieniu zaproponowanym przez Martina Heideggera i Hansa-Georga Gadamera<sup>91</sup>. W obliczu tej figury prawdopodobnie za źle postawione należałoby uznać pytanie o to, czy „prawdziwego Platona” oddaje interpretacja Poppera czy Voegelina. Każdy z nich zajmuje bowiem inne miejsce w kręgu wstępnych założeń i nieusu-

<sup>87</sup> T.A. Szlezák również zauważa, że odrzucenie przez Platona przemocy rewolucyjnej każe mu pokładać wszelką nadzieję w polityce uprawianej na miarę idei Dobra. Dodaje, że „z dzisiejszego punktu widzenia jego myśl zasługuje więc niewątpliwie na określenie ‘niepolitycznej’”. T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, s. 64.

<sup>88</sup> Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 390.

<sup>89</sup> Tamże, s. 390.

<sup>90</sup> Tamże, s. 409.

<sup>91</sup> Tę interpretację figury „koła hermeneutycznego” należy usytuować w kontekście polemiki Heideggera i Gadamera z fenomenologią Husserla. Trzeba też zdecydowanie odróżnić ją od rozumienia „koła hermeneutycznego”, zaproponowanego przez samego twórcę tego pojęcia – Schleiermachera, dla którego kolisty ruch interpretacji polega na relacji między całością tekstu a jego szczegółami. „Krąg hermeneutyczny” Heideggera i Gadamera wskazuje na ulokowanie rozumienia w „przestrzeni procesu dziejowego” i „przynależności do tradycji”. Zob. P. Bytniewski, sub voce: *hermeneutyczne koło*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IV, Lublin 2003. Por. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2004.

walnego wręcz przed-rozumienia. Ważna zatem jest znajomość osobistego miejsca w tym właśnie kręgu. Ważna jest świadomość tego, że tę samą przecież myśl, te same Platońskie dialogi, udało się odczytać badaczom represyjnie, tyrańsko i despotycznie, a zarazem naprawczo, uzdrawiająco i terapeutycznie. Ale jedno wydaje się być pewne: intencja Platona u swych źródeł nie mogła pozostawać tak głęboko dwuznaczna, jak jej interpretacje...

Ranga sygnalizowanego w tym artykule problemu staje się tym większa, im bardziej znaczącego myśliciela dotyczy. W tym przypadku chodzi jednak jeszcze o coś więcej; o siłę jego intelektualnego wpływu i skalę konsekwencji, jakie owo oddziaływanie ze sobą niesie. Wieki filozoficznej żywotności pokazały, że mało który myśliciel odcisnął tak silne piętno swych idei w umysłach swoich następców, jak właśnie Platon. Znaczącą rolę odegrał zapewne w tym procesie fakt, iż myśl Platona wydaje się być „bliska życiu” na przykład tam, gdzie mówi o cnocie, gdzie zachęca do troski o duszę, gdzie mówi o Pięknie, Dobru czy sprawiedliwości, czy wreszcie tam, gdzie opisuje intelektualno-moralne predyspozycje filozofa-króla. A jeśli jeszcze wspomina dodatkowo o najlepszym z możliwych ustrojów, to już tylko krok dzieli ją od tego, by stała się inspiracją do faktycznego działania. Któż bowiem nie chciałby żyć w społeczności zorganizowanej najlepiej jak to tylko możliwe? Skoro siła wpływu myśli założyciela Akademii jest tak wielka, że sprawia wrażenie ponadczasowej, to tym większa odpowiedzialność spoczywa na osobach, które podejmują się interpretacji tego – parafrazując słowa Poppera – „Platońskiego uroku”. W obliczu niekończących się sporów badawczych być może zachodzi potrzeba przeniesienia „prawdy” jego odczytania na nową, pozateoretyczną płaszczyznę. Na niej zaś, ważniejsze wydaje się być to, że badacz Platona staje przed takim samym wyzwaniem, jakie podjął on sam. Zawiera się ono w pytaniu, czy filozofia ma formować dusze, czy też nie; zwracać je w stronę Dobra, czy raczej umacniać bezład ich dyspozycji? Pozytywne odpowiedzi na te pytania ustanawiają swoiste „kryterium” interpretacyjnej trafności. Na jego podstawie „słuszność” znajdować się będzie po stronie tych propozycji badawczych, które budują przekonanie o wartości ładu, miary i proporcji a w konsekwencji zachęcają do ich realizacji.

## Literatura

- A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddel, R. Scott, revised and augmented throughout by sir H. S. Jones, Oxford, 1968.
- Bednarczyk, A., *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa 1999.
- Blackburn, S., *Platon. Państwo, Biografia*, tł. A. Dzierzowska, Warszawa 2007.
- Blandzi, S., *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992.
- Blandzi, S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002.
- Dembińska-Siury, D. *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991.
- Dembiński, B., *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 2004.
- Domański, J., *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław 1973.
- Domański, J., *Metamorfozy pojęcia filozofii*, tł. Z. Mroczkowska, M. Bujko, Warszawa 1996.
- Domański, J., *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i księżce*, Kęty 2002.
- Domański, J., *Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii*, Kęty 2005.
- Gadamer, H.-G., *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tł. Z. Nerczuk, Kęty 2002.
- Gadamer, H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tł. B. Baran, Warszawa 2004.
- Gajda, J., *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993.
- Gigon, O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, tł. P. Domański, Warszawa 1996
- Guthrie, W.K.C., *A history of Greek Philosophy*, vol. IV, *Plato: The man and his dialogues: earlier period*, Cambridge 1998.
- Gwiazdecka, J., *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Kęty 2003.
- Hadot, P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tł. P. Domański, Warszawa 2000.
- Hadot, P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tł. P. Domański, Warszawa 2003.
- Hadot, P., *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tł. P. Domański, Kęty 2004.
- Hare, R.M., *Platon*, tł. S. Sencercz, Warszawa 1996.
- Jaeger, W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Krokiewicz, A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000.
- Leśniak, K., *Platon*, Warszawa 1993.
- Paczkowski, P., *Jedność filozofii Platona*, Rzeszów 1998.
- Paczkowski, P., *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku. (IV w p.n.e.)*, Rzeszów 2005.
- Paczkowski, P., *Rola Platona i ruchu sokratycznego w kształtowaniu antycznego modelu filozoficznego życia*, w: *Filozofia jako sztuka życia. Teorie, modele i wzorce dla doradztwa filozoficznego*, red. A. Woszczyk, D. Olesiński, Katowice 2013, s. 29-40.
- Platon, *Eutydem*, w: *Platon, Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 191-241.
- Platon, *Gorgiasz*, w: *Platon, Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 339-452.
- Platon, *List siódmy*, w: *Platon, Listy*, tł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 24-68.
- Platon, *Państwo*, w: *Platon, Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, tł. W. Witwicki, Kęty 2001, s. 11-338.
- Platon, *Polityk*, w: *Platon, Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 501-569.
- Platon, *Prawa*, w: *Platon, Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, tł. W. Witwicki, Kęty 2001, s. 339-502.
- Platon, *Sofista*, w: *Platon, Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 431-500.
- Popper, K.R., *Nędza historycyzmu*, Warszawa 1999.
- Popper, K.R., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. I: *Urok Platona*, tł. H. Krahelska, Warszawa 2006.
- Reale, G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, tł. E.I. Zieliński, Lublin 2005.
- Skrzypek-Faluszczyk, J., *Ocalenie od zła w filozofii Platona*, Kraków 2010.
- Słownik grecko-polski*, red. O. Jurewicz, t. II, Warszawa 2001.
- Snell, B., *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tł. A. Onysymow, Warszawa 2009.

- Stróżewski, W., *W kręgu wartości*, Kraków 1992.
- Stróżewski, W., *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992.
- Swieżawski, S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000.
- Szlezák, T.A., *Czytanie Platona*, tł. P. Domański, Warszawa 1997.
- Szlezák, T.A., *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tł. P. Domański, Kęty 2005.
- Voegelin, E., *Nowa nauka polityki*, tł. P. Śpiewak, Warszawa 1992.
- Voegelin, E., *Platon*, tł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.
- Voegelin, E., *Arystoteles*, tł. M. J. Czarnecki, Warszawa 2011.
- Voegelin, E., *Świat polis*, tł. M. J. Czarnecki, Warszawa 2013.
- Wolicka, E., *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994.
- Wróblewski, W., *Arystokratyzm Platona*, Warszawa-Poznań 1972.

## An Oppressive or an Ordering Function of the Law. Karl Popper and Eric Voegelin's Interpretation of the Plato's Project Polis

Summary: According to Karl Popper, Plato's project of an „ideal” organization polis is anti-democratic, totalitarian and racist, and the law on which it is based, is inherently tyrannical, oppressive and diminishing the dignity and freedom of the citizens. On the other hand, according to Eric Voegelin, the same project is therapeutic in its nature – it is an upbringing measure, which aims to restore order, the spiritual unity of polis and provide the citizens with happiness. In my paper, I draw attention to the facts that allow to compare the proposals of both researchers: first of all that both find in the philosophy of Plato the „diagnostic” dimension and that they also see the need for therapy. Basically, however, they differ when it comes to its concretization. In the further part of the article I am pointing to the presumptions, the adoption of which led to the formulation of such extreme opinions. Therefore, I show the assumptions that influenced the fact that Popper saw in Plato tyrannical legislator and Voegelin someone who heals the spiritual condition of polis.

Keywords: Plato, law, polis, tyranny, democracy, oppression, order