

Michał Filipczuk
(Kraków)

**PROBLEM WOLNOŚCI JEDNOSTKI
W KONTEKŚCIE IDEI DOBRA
W FILOZOFII POLITYCZNEJ PLATONA**

**THE PROBLEM OF INDIVIDUAL LIBERTY
IN THE CONTEXT OF THE PROBLEMATIC OF GOODNESS
IN PLATO'S POLITICAL PHILOSOPHY**

Abstract

This article is a short presentation of the problem of individual liberty – as we understand it today – in the context of the problematic of Goodness in Plato's philosophy of politics as presented in his two main political dialogues: the *Republic* and the *Laws*. The crucial distinction is for me dichotomy: negative vs. positive liberty as defined by Isaiah Berlin following Benjamin Constant. In this article I also consider to what extent justifiable is liberal critique of Plato as a totalitarian. At the end of the text I suggest that the best interpretation of Plato's vision would be its treatment not so much as a strictly political one but rather as a program of education of the soul based on specific understanding of politics derived from Plato's anthropology.

Key words: Plato, political philosophy, totalitarianism, liberalism, individualism, civil society, freedom.

Słowa kluczowe: Platon, filozofia polityczna, totalitaryzm, liberalizm, indywidualizm, społeczeństwo obywatelskie, wolność.

1. Uwagi wstępne

Celem niniejszego artykułu jest krótki zarys problemu wolności jednostki – tak jak pojmujemy ją dzisiaj, a więc wolności negatywnej – w kontekście idei Dobra tak jak rozumie je Platon w swej filozofii polityki oraz filozofii prawa, przedstawionych w dwóch swoich dziełach: w *Państwie* oraz w *Prawach*. Poniżej

zamierzam najpierw zarysować Platońskie rozumienie Dobra w sferze prawno-politycznej, a następnie pokrótce skonfrontować dwa modele wolności: Platoński z obecnie rozpowszechnionym, wywodzącym się w znacznej mierze z tradycji liberalnej. Kluczowym rozróżnieniem będzie dla mnie dychotomia wolność negatywna – wolność pozytywna, które to pojęcia w swej znanej pracy precyzyjnie definiuje Isaiah Berlin, idąc za Benjaminem Constantem¹: „Wolność mierzy się zazwyczaj zakresem, w jakim nikt nie ingeruje w naszą działalność. W tym sensie wolność polityczna [negatywna] jest po prostu sferą, w której człowiek może działać bez przeszkód ze strony innych ludzi”. Wolność pozytywna z kolei wynika według Berlina „z pragnień jednostki chcącej być panem swego losu”, z faktu, iż „nie jestem niczym niewolnikiem”², w tym również – dopowiedzmy, co nader istotne w perspektywie rozważań nad koncepcjami Platona – niewolnikiem własnych namiętności.

W kontekście tego właśnie rozróżnienia spróbuję przyjrzeć się wybranym aspektom Platońskiej filozofii politycznej.

W przypadku Platona z koncepcjami prawnymi we właściwym sensie mamy do czynienia dopiero w *Prawach*; w *Państwie* są one traktowane marginalnie: schemat prawny zarysowanego tutaj ustroju występuje w formie szczątkowej, główny nacisk położony jest w omawianym kontekście na kontemplujących Dobra władców-filozofów. Jednak wyraźna ciągłość myślenia politycznego, zauważalna w obu tych dialogach, każe je traktować łącznie, jako dwie fazy rozwojowe spójnej doktryny politycznej Platona³. Wydają się one szczególnie wdzięcznym kontekstem naszej analizy również z uwagi na fakt, że Platon jest ojcem refleksji politycznej w naszym kręgu kulturowych, zaś tytułowa problematyka Dobra i umacniania go zarówno w duszy jednostki, jak i w państwie, stanowi centralny i nadrzędny wątek Platońskiej filozofii, nie tylko politycznej.

Zresztą sam ów podział – na filozofię polityczną i nie-polityczną – jest w tym przypadku wysoce wątpliwy. Dla Platona filozofia polityczna jest bowiem tylko pewnym aspektem rozważań nad dobrem ogółu oraz duszy indywidualnej; innym, równorzędnym aspektem jest problematyka edukacyjna, o czym warto wspomnieć już na wstępie⁴.

¹ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności w: tegoż, Cztery eseje o wolności*, przeł. H. Bartoszewicz, D. Grinberg, D. Lachowska, A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994.

² Tamże, s. 182, 192, por. s. 224.

³ Por. D. Zygmontowicz, *Praktyka polityczna. Od Państwa do Praw Platona*, Warszawa 2011.

⁴ W niniejszym tekście podejmuję wybrane wątki pochodzące z mojego artykułu *Koncepcja państwa zawarta w Państwie Platona oraz koncepcja ustroju opisanego w Prawach* opublikowanego w „Zeszyty Naukowe. Folia Oeconomica Bocheniensia” 2010, nr 8.

2. Problematyka Dobra a rola dialektyki

Problematyka Dobra od samego początku wpisuje się w samo serce Platonskiego projektu politycznego, i to zarówno w płaszczyźnie jednostkowej, jak i wspólnotowej⁵. Dobro jest u Platona ekwiwalentem Sprawiedliwości⁶, tak więc dobre/szczęśliwe życie to życie sprawiedliwe: wszystkie rozważania filozofa poświęcone sprawiedliwości, o której tak wiele się mówi w *Państwie*, sytuują się na tle problematyki dobra, i to właśnie ona pozostaje dla Platona ostatecznym punktem odniesienia. Jak czytamy w *Prawach*, „Działalność polityczna niczym innym nie jest dla nas (...), jak wprowadzaniem w życie zasad sprawiedliwości (...)”⁷.

Również na płaszczyźnie poznawczej najwyższym celem jest osiągnięcie wyżyn świata idei, którego zwieńczenie stanowi Idea Dobra. To jej kontemplacji powinno być poświęcone życie jednostki i funkcjonowanie całego państwa⁸. Metodą służącą zgłębianiu jego natury jest dialektyka, stąd jej szczególne miejsce w programie edukacyjnym młodych ludzi trudniących się filozofią. Na ćwiczenie się w arkanach dialektyki nastawieni będą zwłaszcza władcy-prawodawcy Platonskiego idealnego państwa; to właśnie jej podporządkowane zostaną w Platonskim państwie wszystkie rozwiązania ustrojowe, których celem będzie umożliwienie jednostkom należytego zharmonizowania własnego życia i nadania mu właściwego kształtu.

Ponieważ nadrzędnym celem dążenia zarówno jednostki, jak i państwa jest kontemplacja Idei Dobra, rodzi to problem wiedzy niezbędnej do osiągnięcia owego Dobra, a mówiąc inaczej, rodzi to problem edukacji intelektualnej władców, którymi w *Państwie* są filozofowie, umożliwiającej im poznanie owej nadrzędnej idei, niezbędne dla jej wdrożenia zarówno w dusze jednostek, jak i w struktury całego ustroju politycznego. Program studiów przyszłych władców obejmuje astronomię, muzykę, matematykę oraz – co najważniejsze – wspomnianą już dialektykę⁹. To właśnie dzięki niej poznanie Idei Dobra w ogóle jest możliwe.

⁵ Dobro jest tutaj zarazem refleksem Dobra kosmicznego, owego rządzącego wszechświatem Nous Anaksagorasa. Por. W Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia, Warszawa 1964, t. 2, s. 267.

⁶ Por. Platon, *Faidros*, przeł. L. Regner, Warszawa 1993, 247 d-e [wszystkie cytaty z *Faidrosa*, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą z tego wydania].

⁷ Platon, *Prawa*, 757c. [Wyd. pol. *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960; wszystkie cytaty z *Praw*, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą z tego wydania]. Stąd też zakaz bogacenia się, a nawet zarobkowania.

⁸ Por. Platon, *Państwo*, ks. VII, zwł. 534c i nast.

⁹ Por. Platon, *Państwo*, 525–535.

Jak stwierdza Platoński Sokrates, „(...) kto by nie potrafił odgrodzić myślą (...) idei Dobra (...) 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 (...)”¹⁰.

Czym zatem jest owa dialektyka, dzięki której Platoński władca zdolny jest poznać Dobro?

Na bardzo skrótowy jej opis natrafiamy w księgach VI i VII *Państwa*. Dialektyka wychodzi tutaj od założeń, na których bazuje matematyka¹¹, lecz w niesprecyzowany bliżej sposób wznosi się ponad te założenia¹², osiągając to, co niehipotetyczne i nieuwarunkowane: pierwszą zasadę (*arche*), którą przypuszczalnie należy utożsamiać z Dobrem samym. Tak więc dialektyka proceduje „poprzez nie same [idee] i do nich samych dochodząc i na nich kończąc”¹³. Polega ona na dokonywaniu podziałów analizowanych pojęć, „zgodnych z istotą rzeczy [tzn. danego pojęcia], a następnie na przeprowadzaniu właściwych uogólnień: jeśli ktoś potrafi „w jednym i mnogości dostrzegać istotę rzeczy (...) to ja nazywam go dialektykiem”, czytamy w *Państwie*¹⁴. W księdze VII tego dialogu natrafiamy z kolei „na gruntowne ujęcie wstępnego programu edukacyjnego, lecz nie samej dialektyki, której naturę uchwycić może jedynie ktoś, kto jest do tego należycie przygotowany”¹⁵.

Zasadnicza skrótowość Platońskiego ujęcia dialektyki wynika z faktu, iż pełna jej charakterystyka, na gruncie teorii samego Platona, nie jest osiągalna. Byłoby to sprzeczne ze wstępnym założeniem Platońskiej filozofii: taki opis w ogóle nie jest możliwy. Ponieważ – o czym Platon pisze szerzej w *Fajdrosie* – pismo skazane jest na nieuchronne ograniczenia z samej swej istoty, co przejawia się głównie w tym, że jest ono niezdolne ustosunkować się do pytań i wąt-

¹⁰ Tamże, 534b-c. (wyd. pol. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003; wszystkie cytaty z *Państwa*, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą z tego wydania).

¹⁰ Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press 1996.

¹¹ Por. J.C.B. Gosling, *Plato*, Routledge & Kegan Paul, London 1983, s. 100–105.

¹² Pewne doprecyzowanie tego procesu byłoby możliwe dzięki interpretacji zaproponowanej przez Crombiego: ćwiczenie się w matematyce umożliwiałoby jej adeptom dochodzenie do pojęć abstrakcyjnych; pojęć w stanie czystym, wolnych od przymieszki empirycznej. Tym sposobem matematyka dostarczałaby czegoś w rodzaju *obrazów* idei. Zob. I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines* (t. 1–2), London 1963; t. 1: *Plato on Man and Society*, s. 110, s. 126.)

¹³ Platon, *Państwo*, 511c1.

¹⁴ Platon, *Fajdros*, 265e, 266b.

¹⁵ Ch. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue...* Por. też *Państwo*, 533a.

pliwości czytelnika, nie należy mu zatem powierzać tego, co najważniejsze, a więc również nauki o poznawaniu Idei. W tym samym dialogu czytamy: „gdy się ją raz napisało, cała mowa zwraca się wszędzie, zarówno do tych, którzy są z tym obeznani, jak – tak samo – do tych, którym nic nie pomoże, i ona nie wie, do kogo warto przemówić, do kogo zaś nie”¹⁶. W podobnym duchu wyraża się Platon w znanym passusie z *Listu VII*, gdzie pisze wprost o niemożności utrwalenia na piśmie czegokolwiek, co dotyczyłoby nauki o ideach, a zatem dialektyki: „Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając”¹⁷.

3. Platónskie Dobro a problem totalitaryzmu

Karl R. Popper¹⁸ w znanej książce *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* interpretuje ukazany w *Państwie*¹⁹ idealny ustrój jako przykład „społeczeństwa zamkniętego”, stanowiącego ucieleśnienie wszelkich wartości, będących w istocie antywartościami – a w każdym razie było tak z punktu widzenia liberalizmu, którego polityczna esencja streszczała się w Popperowskim hasle „społeczeństwa otwartego”, do którego przedstawiciele autor książki obok samego siebie zaliczył również przedstawiciele tzw. ateńskiego oświecenia, z Sokratesem i sofistami na czele. Owej grupie oświeconych umysłów przeciwstawił Popper samego Platona, nie odmawiając mu wprawdzie geniuszu²⁰, lecz uznając go zarazem za uosobienie ducha reakcji i obskurantyzmu²¹.

¹⁶ Platon, *Faidros*, 275c. Por. też. G. Vlastos, *On Plato's oral doctrine* [w:] tegoż, *Platonic Studies...*, s. 381–383.

¹⁷ Platon, *List VII*, 341c-b [w:] tegoż, Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.

¹⁸ K.R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1993 (por. zwł. s. 109–140).

¹⁹ Uwagi Poppera w równym stopniu odnosiły się do Platónskich *Praw*, choć ostrze jego krytyki wymierzone zostało przede wszystkim w pierwszy z tych dwóch dialogów.

²⁰ Popper, *Spółeczeństwo otwarte...*, s. 366. Por. też. M. Filipczuk, *Koncepcja państwa...*, s. 92.

²¹ Wśród specjalistów panuje na ogół zgodność co do tego, że dychotomia ta jest błędna i dość uproszczona (por. R. Legutko, *Spór o Platona* [w:] tegoż, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994.). Być może niezwykle sukces książki Poppera wynikał po części z faktu, że sprzyjały mu okoliczności historyczne (książka wydana została w roku 1945, bezpośrednio po wojnie rozpętanej przez totalitarne państwo), sprzyjające podobnym przerysowaniom interpretacyjnym.

Przenosząc (i nieco upraszczając) argumentację Poppera na interesującą nas płaszczyznę, podniesione zarzuty można zilustrować następującą dychotomią: z jednej strony mamy do czynienia z olśniewającą wizją Dobra, w służbie którego – gdyż Platon z tej wizji nigdy nie zrezygnuje – grecki filozof konstruuje idealne państwo, w którym władzę sprawują władcy-filozofowie (*Państwo*). Z drugiej wszelako strony mamy do czynienia z dość restrykcyjnie rozumianą i na modłę racjonalistyczną²² pojętą władzą (rządami filozofów) niewiele miejsca pozostawiającą na wolność i swobody jednostki, do których tak bardzo jesteśmy przyzwyczajeni i które tak dalece stały się jednym z fundamentów naszej kultury, że nie potrafimy sobie wyobrazić politycznej rzeczywistości, w której wspomniana wolność by nie istniała. Fakt, że taką rzeczywistość kreuje właśnie Platon, jeden z założycieli filozofii Zachodu, a więc zrębów naszej tradycji intelektualnej, wydaje się dla wysuwających omawiany zarzut wysoce deprymujący; deprymujący również z uwagi na fakt, iż ów duch swobód i wolności był dość silnie obecny w sporach i dyskusjach Aten owych czasów, choć inspiracji dostarczał tutaj już nie Platon – postawa Sokratesa w tym względzie jest przedmiotem niekończących się kontrowersji – lecz sofistów (omówienie ich roli w sporze domaga się odrębnego tekstu)²³.

Jak można odpowiedzieć na taki zarzut?

Kwestią kluczową jest tutaj pojęciowa konfuzja polegająca na zarzucie, w ramach którego wolność negatywna w sensie liberalnym przeciwstawiona zostaje Platonskiej wolności pozytywnej, która takiemu myśleniu jest gruntu obca i w której dobro, z ową wolnością skorelowane, pojmowane jest nie na sposób negatywny, tzn. jako swoboda robienia tego, co się chce, lecz jako *proton philon*, tzn. jako najwyższy cel dążenia *każdej* jednostki²⁴. Przejęte przez Platona z myśli

²² Por. Zarzut inżynierii społecznej, jaki pod adresem Platona wysuwa Popper (*Spółczesność otwarta...*, t. 1, s. 181–190).

²³ Sprawa ta nie przestaje budzić kontrowersji (por. I. Berlin, *Cztery eseje...*, s. 37). Por. też G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press 1981, s. 139–163. Por. też reakcyjny, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, stosunek Platona do instytucji niewolnictwa, którą nazywa on w *Prawach „nieuniknioną”* (*Prawa*, 777b). Nieco dalej w tym samym dialogu czytamy: „Słowa, z którymi zwracamy się do niewolników, powinny właściwie być tylko rozkazem” (tamże, 778a). Zdecydowanie bardziej postępowy był w tej kwestii pogląd niektórych sofistów, np. Lykofrona i Alkidamasa, którzy – o czym pisze Popper – „domagali się zniesienia niewolnictwa w ogóle” (K. Popper, *Spółczesność otwarta...*, t. 2, s. 295).

²⁴ Por. Platon, *Lizys*, 219 c-d, gdzie o łańcuchu dóbr niesamoistnych, z których każde jest dobrem przez wzgląd na jakieś inne dobro, powiada się: „Czyż nie musimy utracić tchu po drodze, kiedy się tak będziemy cofali wstecz, albo dojść do jakiegoś początku, który już nas nie odeśle do czego innego milego (*philon*)? To będzie to pierwsze miłe (*proton philon*); ze względu na nie wszystkie inne rzeczy są i uchodzą u nas za miłe” (Platon, *Lizys*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999).

Sokratesa założenie głosi, że człowiek nie może pragnąć rozmyślnie zła – że zatem wszelkie dążenia niemające na celu dobra, a w ostatecznym rozrachunku Dobra najwyższego, wynikają wyłącznie z błędu intelektualnego²⁵. Nieuchronny intelektualizm tej koncepcji wiąże się przede wszystkim z faktem, że o tym, czy coś jest dobre, rozstrzyga rozum. W ostatecznym rozrachunku dobro polega na *racjonalnym*, a więc zgodnym z rozumem, ustrukturyzowani *całej rzeczywistości*²⁶. To właśnie dlatego Idea Dobra zajmuje najwyższe miejsce hierarchii idei, będąc ideą naczelną Platońskiego świata. Z tego zaś niedwuznacznie zaś wynika – i jest to założenie kluczowe dla całej antropologii Platona – że nie można *nie dążyć* do dobra, gdy już raz się je pozna dzięki wglądowi intelektualnemu i dzięki wyzwoleniu z władzy namiętności²⁷.

Tak więc na wedle Platona istnieje: 1) Dobro autentyczne, owo *proton philon*, oraz 2) dobra pozorne, będące dobrami warunkowymi i instrumentalnymi, a więc takimi, które mogą stać się czymś złym. Jedynie wiedza o tym, jak robić należyty użytek z danej rzeczy, czyni tę rzecz dobrą: jest tak ze zdrowiem, bogactwem i sławą: wszystkie one, źle użyte, zamieniają się we własne przeciwieństwo²⁸.

Ale skoro tak rzecz się przedstawia – i skoro słuszny jest tak rozumiany intelektualizm etyczny Sokratesa (jako nieuchronne dążenie tego, kto ma należyta wiedzę, ku autentycznemu Dobru) – to w koncepcji Platona nie ma miejsca na negatywną wolność „liberalną” w sensie Berlina, rozumianą jako swoboda czynienia tego, czego się zapragnie w oderwaniu od takiej wiedzy. A w każdym razie w Platonie taka koncepcja wolności wzbudziłaby jedynie odrazę. Radykalizm

²⁵ Por. *Protagoras*, 330d-333e.. Por też M. Filipczuk, *Sokrates i Polos. Analiza fragmentu Platońskiego Gorgiasza* [w:] *Przegląd filozoficzny*, nr 2 (70), Warszawa 2009.

²⁶ I. M. Crombie, *An Examination of Plato's doctrines...*, t. 1, s. 123.

²⁷ I tak na przykład w *Państwie* czytamy, iż „wszyscy pragną tego co dobre” (*Państwo*, 438a). W przywołanym już tekście, wychodząc ze skrajnie przeciwnych względem Platońskich założeń teoretycznych, Berlin pisze: „Pojęcie zniewolenia przez namiętności jest czymś więcej niż metaforą. Pozbycie się strachu, miłości czy też pragnienia (...) oznacza, że wyzwoliłem się spod despotyzmu czegoś, nad czym nie sprawuję kontroli (...) Psychologiczne doświadczenie obserwowania siebie, gdy poddaję się „niższym” impulsom (...) ujawnia ten sam styl myślenia” (I. Berlin, *Cztery eseje...*, s. 199). Cechą charakterystyczną owego „stylu” jest rozróżnienie na „ja prawdziwe”, tzn. podmiotowość oświeconą dzięki poznaniu, oraz „ja nieprawdziwe”, a więc podmiotowość tkwiącą w mrokach niewiedzy i pozbawioną należytych kompetencji w zakresie samopoznania, co przy pewnej interpretacji takiej diagnozy może implikować zewnątrzsterowność jednostki – to zaś musi wydać się wysoce niepokojące każdemu liberalowi (por. tamże, s. 41).

²⁸ W najlepszym zaś razie dobra te mają charakter neutralny. Por. Platon, *Eutydem*, 292b, gdzie czytamy: „(...) bogacenie się obywateli i wolność (...) – to wszystko okazało się ani dobrem, ani złem (...)”. Por też. Ch. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue...*, s. 209.

zaś Platońskich sformułowań i pewne, trzeba przyznać, dość osobliwe cechy jego koncepcji nadają jej – w kontekście politycznym – pewien rys totalistyczny.

Spór ten – spór liberałów spod znaku Poppera z ich adwersarzami – w ostatecznej instancji wydaje się zatem wynikać z wzajemnej nieprzystawalności dwóch koncepcji dobra: 1) koncepcji słabej, tak rozcieńczonej, że niemal pozbawionej treści substancjalnej, a więc negatywnej koncepcji dobra, obecnie wydającej nam się niemal politycznym truizmem; oraz 2) koncepcji Dobra w rozumieniu Platońskim, a więc bardzo mocnej i pełnej treści, której eksplikacji poświęcone są Platońskie dialogi. Nasz wybór któregoś z wymienionych powyżej antagonistycznych stanowisk zależeć będzie od tego, której z tych koncepcji przyznamy pierwszeństwo²⁹. Warto jednak wyraźnie podkreślić, że koncepcje te wzajemnie się wykluczają na poziomie źródeł uzasadniania wartości. Pierwsza ma charakter *obiektywistyczny* i *racjonalistyczny*: to rozum w ostatecznej instancji określa, co tak naprawdę jest dla mnie dobre, zaś moje emocje i odczucia powinny temu rozstrzygnięciu być podporządkowane (stąd tak kluczowa u Platona rola odpowiedniego kształtowania emocji oraz metod temu celowi służących). Dobro jest tutaj przedmiotem opisu faktualnego, wnioskiem nieuchronnie wpływającym z przesłanek stanowiących deskrypcją określonego stanu rzeczy³⁰, przy czym istotne jest to, że opis jest tutaj *zmieszany* z wartościowaniem (czy raczej: opis ów implikuje wartościowanie), nie zaś odeń odrębny³¹.

Koncepcja druga – wolność negatywna – to koncepcja *woluntarystyczna*: to nie rozum dyktuje nam, co jest dobre, lecz dobro podlega subiektywizacji, będąc niejako rezultatem współpracy jednostkowych celów – z konieczności zmiennych – a także pragnień i pożądan³². W skrajnej wersji, by ująć rzecz nieco radykalnie,

²⁹ Por. R. Legutko, *Spoleczeństwo jako dom towarowy w: tegoż, Etyka absolutna...*, s. 51–56.

³⁰ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 294–296.

³¹ Innymi słowy, nie znajduje tutaj zastosowania Weberowskie rozróżnienie na fakty i wartości.

³² W przywoływany już eseju, stanowiącym dobre streszczenie współczesnej doktryny liberalnej, tym razem w kontekście J.S. Milla Berlin pisze: „Mill był, jak się zdaje, przekonany, że w domenie sądów wartościujących istnieje coś takiego jak uchwytne, komunikowalne, obiektywne prawda (...) nie jest to moje stanowisko; jestem przekonany, że (...) sama idea, że w zasadzie można odkryć wzór, w którym wszystkie one są harmonijnie powiązane, opiera się na fałszywej apriorycznej wizji świata (...) samo pojęcie idealnego życia, w którym żadna wartość nie musi być zapomniana czy poświęcona, a wszelkie racjonalne (...) pragnienia są rzeczywiście zaspokajane, (...) jest nie tylko utopijna, lecz i niespójna” (I. Berlin, *Cztery eseje...*, s. 47). A zatem wartości nie tylko nie podlegają, jak chciał Platon, pełnej obiektywizacji, konstytuując racjonalistyczną, wewnętrznie niesprzeczną strukturę rzeczywistości, lecz również mogą być we wzajemnym konflikcie. Wizja Platońska jest rzecz jasna ostro sprzeczna z powyższym: zdaje się ona zakładać harmo-

za to obrazowo, rozum staje się tutaj – jak chciał Hume – niewolnikiem uczuć i przekonań niekoniecznie w pełni racjonalnych³³. Warunki brzegowe trak rozumianej wolności w przestrzeni publicznej określa prawo – w tym mianowicie sensie, że dozwolone jest wszystko to, co nie jest prawnie zabronione.

Nic więc dziwnego, że na gruncie filozofii Platońskiej państwo jest przede wszystkim strukturą *edukacyjną*³⁴, której celem jest wychowywanie jednostek. Skoro bowiem służy ono umacnianiu – i to zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i państwowym – tego, co obiektywnie Dobre, i skoro zakłada się tutaj, że koncepcje Dobra nie mają charakteru subiektywnego, lecz podlegają korekcie, oznacza to, że państwo musi pełnić przede wszystkim funkcje wychowawcze³⁵, co w pełni koresponduje z figurą tegoż państwa jako rodzica z jednej oraz obywatela – dziecka z drugiej strony, o czym mowa m.in. w dialogu *Kriton*³⁶. To odsyła nas do kolejnego wątku, który zarysujemy poniżej.

3.1 Platoński paternalizm

W świetle powyższych uwag bardziej adekwatne aniżeli „totalitaryzm” byłoby, jak sądzę, uznanie Platońskiego projektu politycznego za egzemplifikację *paternalizmu*: w przeciwieństwie do totalitaryzmu (w rozumieniu Popperowskim), w ramach którego na pierwszym miejscu stawia się Dobro państwa i wszyst-

nijną, choć niełatwą do urzeczywistnienia, współgrę ostatecznych wartości, jak również – w ostatecznym rozrachunku – ich wzajemną porównywalność. I tak natrafiamy w *Państwie* na żartobliwe wprowadzie, lecz znaczące stwierdzenie, że król żyje 729 razy szczęśliwiej niż tyran (*Państwo*, 587e), co wspomnianą współmierność zdaje się suponować (por. S. Pawlicki, *Historia filozofii greckiej*, t. 2, Kraków 1903, s. 679). [Polemikę z przywoływanym stanowiskiem Berlina podejmuje R. Legutko w tekście „Sir Isaiah, liberał naiwny” zamieszczonym w zbiorze *O czasach chytrych i prawdach pozornych*, Kraków 1999, s. 73–76].

³³ Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. 2, s. 188–190.

³⁴ Por. W. Jaeger, *Paideia...*, s. 247.

³⁵ Nie zaś przede wszystkim ekonomiczną, z którą mamy do czynienia w przypadku państwa współczesnego. Dlatego też czytamy w *Prawach*: „(...) celem, do którego dąży rozumny mąż stanu, nie jest wcale to, co zdaniem większości ludzi powinno być celem dobrego prawodawcy. Powiada się bowiem, że prawodawca (...) powinien dążyć do tego, by [państwo] stało się jak największe i jak najbogatsze, żeby opływało w złoto i srebro i władało najszerzej na lądzie i morzu (...) Nasz budowniczy państwa (...) dążyć będzie do tego, by żeby obywatele byli sprawiedliwi i szczęśliwi zarazem (...)” (741d–742e). Stąd też zakaz bogacenia się, a nawet zarobkowania (*tamże*, 743d–e).

³⁶ Por. Platon, *Kriton* (50e2 i 51a7), gdzie upersonifikowane Prawa mówią do Sokratesa: „Czy wobec tego zaprzeczyłbyś, że w pierwszym rządzie poprzez urodzenie, wychowanie i wykształcenie stałeś się naszym dzieckiem (...) – ty sam i twoi przodkowie?” (Platon, *Kriton*, przeł. R. Legutko, Kraków-Warszawa 2017). Problem ten obszernie analizuje R. Kraut w książce *Sokrates i państwo*, przeł. M. Filipczuk, Warszawa 2018.

ko inne temu dobru podporządkowuje, system paternalistyczny ma na celu przede wszystkim dobro jednostki³⁷, w czym akurat jest on niesprzeczny z liberalizmem. Inaczej jednak niż liberalizm paternalizm postuluje, że sama owa jednostka niekoniecznie jest w kwestii owego dobra najlepszym sędzią. Takim obiektywnym sędzią odnośnie tego, co dla mnie najlepsze – głosi paternalizm – mogą być jedynie pod warunkiem, że dysponuję stosowną *wiedzą*, wiedzą o Dobru, które – o czym już była mowa – zgłębia dialektyka. Niezbędne mi są zatem określone kompetencje w tym zakresie: moje własne dobro jest rzeczą problematyczną lecz obiektywną i rozstrzygalną. Jeśli nie posiadam wiedzy umożliwiającej jego poznanie, muszę zdać się w tej kwestii na innych, w szczególności na dobrego platońskiego władcę, który taką niezbędną wiedzę posiadał i który wobec tego wie lepiej ode mnie, co dla mnie naprawdę dobre. Tak więc Platon nieuchronnie przeciwny jest pozostawieniu każdej jednostce swobody w zakresie wyboru jej modelu życia itd. Jest to nieuniknione na gruncie jego własnej teorii.

Warto na marginesie odnotować, że do poznania najwyższego Dobra, a więc Idei Dobra pojętej w sensie normatywnym, jako pewna nienegocjowana³⁸, obiektywna wartość, wyznaczana przez treść idealną dostępną na drodze wglądu dokonanego dzięki dialektyce – do takiego poznania w idealnym ustroju, opisanym w Platońskim *Państwie*, mają dostęp również przedstawiciele stanu trzeciego (rzemieślnicy). Także i dla nich stoi otworem ów oświecony racjonalizm, przekładający się na możliwość „awansu społecznego”, dzięki któremu mogą oni uwolnić się od obciążeń niskiego urodzenia i własnej klasy społecznej, by zasilić grono wyższych, bardziej elitarnych klas społecznych³⁹. Choć bowiem koncepcja Platona jest elitarystyczna i arystokratyczna, nie należy zapominać, że jest to arystokracja ducha, niezważająca na uwarunkowania socjologiczne. A chociaż wymagania etyczne oraz intelektualne, jakie stawia Platon adeptom dialektyki, są niezwykle wysokie i rygorystyczne, nikt z klasy władców nie zostaje wykluczony a priori.

3.2. Organicyzm i holizm

Z powyższym – obiektywną i racjonalną strukturą Dobra łączy się jeszcze jedna cecha koncepcji Platońskiej, która musi wydawać się niepokojąca każdemu

³⁷ Por. *Prawa*, 743c. Por też. M. Filipczuk, *Koncepcja państwa...*, s. 93.

³⁸ Por. uwaga Auguste'a Comte'a: „Jeśli nie dopuszczamy swobodnego myślenia w chemii lub biologii, to dlaczego mielibyśmy zezwolić na nie w moralności czy polityce?” (cyt. za: I. Berlin, *Cztery eseje...*, s. 212).

³⁹ Por. Platon, *Państwo*, ks. III, 415a–c.

liberałowi: w ramach koncepcji tej główny nacisk (i to zarówno w *Państwie*, jak i w *Prawach*) położony zostaje na funkcjonalną, organicznie rozumianą *całość bytu państwowego*, którego konstytutywne elementy – a więc klasy społeczne – przypominają raczej członki wielkiego organizmu aniżeli grupy społeczne posiadające własny odrębny byt i tożsamość⁴⁰. Wpisywałyby się to w metaforę państwa – wielkiego organizmu o własnej osobowości, nieredukowalnego do tożsamości konstytuujących go elementów. Metafora ta, powracająca np. w znanej metaforze państwa-lewiatana, bierze początek właśnie w *Państwie* Platona⁴¹.

Przy takim ujęciu Platonskiego Dobra w ostatecznym rozrachunku to nie szczęście jednostek się liczy, lecz *szczęście i dobro całego państwa*, które to założenie jest dla współczesnego czytelnika tak trudne do przyjęcia⁴².

Wspomniany organicyzm – koncepcja państwa jako samoistnej całości nieredukowalnej do sumy tworzących go komponentów – może ulec pewnemu osłabieniu, gdy założymy, że dobro ogółu nie musi być wcale *sprzeczne* z dobrem jednostki, tzn. to drugie nie musi być ceną tego pierwszego. Platon wyraźnie stwierdza, że zasadą spajającą idealne państwo jest *przyjaźń*⁴³, z czego należy wnioskować, że stosunki między klasami powinny rozwijać się w duchu współpracy – w trosce o dobro całości ustroju⁴⁴. Do tego w istocie sprowadzałyby się główna zasada strukturalna całego państwa, polegająca na tym, aby każda część zharmonizowanej wewnętrznie duszy robiła to co do niej należy, co streszcza się w znanej formule „robić swoje”, będącej jedną z formuł Platonskiej definicji sprawiedliwości⁴⁵. Jednak sam ten postulat – dobro i szczęście całego państwa – współczesny czytelnik postrzega z pewnością jako wysoce dziwaczny.

⁴⁰ Por. Platon, *Państwo*, 428a–e, gdzie to o całym państwie kilkakrotnie stwierdza się na przykład, że jest *mądre* (428c, d, e), tchórzliwe albo mężne (429b). Por. M. Filipczuk, *Koncepcja państwa...*, dz. cyt., s. 94.

⁴¹ Najważniejszym z myślicieli pozostających w obrębie owej tradycji będzie Thomas Hobbes, autor słynnego *Lewiatana*.

⁴² I przejawia się to w każdym aspekcie życia: na przykład przy zawieraniu małżeństwa najważniejszy jest dla Platona użytek, jaki będzie miało z tego państwo, a nie jednostka (por. *Prawa*, 773b). Por. też M. Filipczuk, *Koncepcja państwa...*, s. 94.

⁴³ Por. Platon, *Państwo*, 471c–d; *Prawa*, 739c–d; 743c.

⁴⁴ Stąd też troska o to, by poszczególne grupy społeczne kooperowały ze sobą w duchu poszanowania zasad równości i sprawiedliwości i by nie miały powodów do niezadowolenia. W tym celu – również w *Prawach* – Platon dokłada starań, by prawo zapewniało równy podział ziemi wśród kolonistów opisanego w tym dialogu ustroju politycznego (Magnezji), co ma zapobiec zamieszkom i niepokojom społecznym na tle różnic majątkowych między obywatelami (zob. *Prawa*, 757e).

⁴⁵ Por. Platon, *Państwo*, 374b9–c2).

4. Dobro i wolność w *Prawach*

A zatem to nie wolność, lecz racjonalne dążenie ku Dobru, możliwe dzięki określonej wiedzy, któremu dążenie to jest podporządkowane, stanowi największą wartość, jaką postuluje Platon w swej filozofii politycznej. Nie inaczej, jak już widzieliśmy, rzecz ma się w *Prawach*

I tak w dziele tym czytamy: „Ten (...) kto posiada pewne doświadczenie, zrozumie, że w państwie daje się naprawdę wprowadzić taki tylko ustrój, który w porównaniu z najlepszym [a więc z tym ukazanym w *Państwie* – MF] drugie zajmuje miejsce” (*Prawa*, 739). Nieco dalej Platon niedwuznacznie stwierdza, że rezygnuje z zasady elitarystycznego komunizmu, w imię którego klasy wyższe idealnego państwa wyzbywają się prawa własności (739c–d). Bynajmniej nie oznacza to jednak, że Platon zrezygnował ze wszystkich swych wcześniejszych pomysłów politycznych, nawet jeśli znacząco je zmodyfikował: na przykład mieszkańcy Magnezji dysponują bardzo ograniczonym prawem własności; skromny stan posiadania każdej z rodzin podlega ścisłej kontroli państwa, stojącego na straży zasady bezwzględnej równości, obejmującej również liczbę potomstwa, która w każdej rodzinie powinna być taka sama (por. *Prawa*, 740–741). Wynika to z faktu, że w owym ustroju swój rygorystyczny rozciąganie Platon na *wszystkie* klasy społeczne, również te niższe, które w *Państwie* mu nie podlegały, nie widać też, by ów rygorystyzm miał ulec większemu złagodzeniu⁴⁶.

Dlatego też mieszkaniec Magnezji posiada niewiele więcej wolności niż ma to miejsce w *Państwie*. I nic w tym dziwnego: Platon nigdy nie porzucił swojej koncepcji Dobra, której wszystko inne – jak chcą jego przeciwnicy – na sposób totalistyczny zostaje podporządkowane i która taką wolność, o czym była mowa, w znacznym stopniu wyklucza⁴⁷.

⁴⁶ Por. Platon, *Prawa*, ks. VI–VIII, a zwł. ks. VII, 807d–e, 808a–c. Czytamy tam m.in.: „(...) żadne uboczne zajęcie nie może przeszkadzać [obywatelom] by zaprawiali ciało w trudach (...), a dusze wzbogacali w wiedzę i wyposażali w zbawienne przyzwyczajenia. (...). Dlatego też wszyscy wolni muszą mieć dokładnie rozłożone w czasie zajęcia od świtu do następnego świtu i wschodu słońca (...). Każdy obywatel, który pozwala sobie spać całą noc i wśród służby nie cieszy się sławą, że budzi się zawsze pierwszy i przed innymi zrywa się z łóżka, spotkać się powinien z ogólną wzgardą” (*Prawa*, 807, d–e). Por. też. Ch. Bobonich, *Plato's politics...*, s. 329–330.

⁴⁷ „Przypuśćmy, że [prawodawca] (...) w prywatnych sprawach nie uznawałby konieczności stosowania przymusu, lecz sądził, że trzeba każdemu swobodę przepędzania dnia tak, jak mu się podoba (...) [ktoś taki] myliłby się najzupełniej” (*Prawa*, 780a). Nieco dalej natrafiamy na stwierdzenie: „To wszystko, co w państwie ujęte jest w ramy porządku i prawa, przynosi zawsze dobre owoce, podczas gdy rzeczy nie uporządkowane należycie psują często również i to, co wykazuje właściwy porządek” (tamże, 780d).

Tu musimy uczynić istotne zastrzeżenie terminologiczne. Jak zauważa T. Irwin, „Prawo stanowione” (*law*), nie oddaje w adekwatny sposób tego, co kryło się pod pojęciem greckiego pojęcia *nomos*, obejmującego wszelkiego rodzaju przepisy regulujące również kwestie prawa obyczajowego⁴⁸. Wszystkie te treści kryły się pod pojęciem *nomos*, które wobec powyższego należy rozumieć bardzo szeroko. W *Prawach* Platon zaleca prawodawcy uczynienie z owych *nomoi* regulacji prawa stanowionego, tzn. nadanie im sensu mocnego, wiążącego się z ich skodyfikowaniem (jako przepisów prawa stanowionego). A ponieważ Platon – co przejawia się również w niewątpliwie rewolucyjnych pierwiastkach jego myśli społecznej, takich jak wspólnota żon i dzieci oraz zniesienie własności prywatnej – był komunitarystą, takie regulacje życia całej wspólnoty w sensie mocnym, mającym moc prawa pozytywnego, choć trudne do przyjęcia zarówno dla nas dzisiaj, jak i dla sporej części jego współczesnych (głównie sofistów), wydają się mieć uzasadnienie w obrębie jego własnej koncepcji⁴⁹. Choć więc dowartościowuje on w *Prawach* szeroko pojętą instytucję praw, co zdawałoby się zdecydowanie osłabiać potencjalne zarzuty kierowane pod jego adresem z perspektywy wolnościowej, to jednak rozumie on prawo w sposób bardzo odległy od tego, jak my je rozumiemy, wzbogacając swoje ujęcie dodatkowymi elementami własnej osobliwej wizji politycznej. W rezultacie Platońska koncepcja – również i w *Prawach* – prowokuje omówiony wcześniej, odnoszący się głównie do *Państwa*, zarzut totalitaryzmu, ponieważ drobiazgowo regulacje, na jakie natrafiamy w *Prawach*, wkraczają również w sferę obyczajową, co najlepiej widać w ks. VI, VII i VIII tego dialogu, gdzie mowa np. o penalizacji starokawalerstwa [774], czy o drobiazgowych zakazach i nakazach dotyczących zawierania małżeństw i płodzenia potomstwa [784, b–c], a wreszcie w kontekście spraw związanych z edukacją, której poświęcona jest księga VII *Praw*.

Czytamy w niej, że wszystkie dzieci stanowią własność państwa (804d–e), które dlatego też musi dołożyć starań by zapewnić im odpowiednie wychowanie, oparte głównie na zasadzie warunkowania dzieci – już od najmłodszego wieku – w taki sposób, by wytwarzać w nich pożądane postawy i nawyki. Celowi temu ma służyć zaprawa w rozmaitych trudach fizycznych, mająca uczynić z przyszłych obywateli nieulekłych na polu walki wojowników, a także mająca zapew-

⁴⁸ T. Irwin, *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, Clarendon Press, 1977, s. 287.

⁴⁹ Stąd tak duże znaczenie przywiązuje Platon do wspólnotowych czy kolektywnych form życia, podlegających drobiazgowym regulacjom prawnym i zupełnie obcych naszej wrażliwości (por. *Prawa*, 806).

nić trwały ład w ich duszach edukacja muzyczna⁵⁰. Tak oto pojawia się problem użyteczności sztuki poetyckiej, szczegółowo omówiony w *Państwie* (ks. X) oraz znany problem cenzury sztuki, zarówno w *Państwie*, jak i w Prawach podporządkowanej nadrzędnemu celowi, jakim jest wypracowanie należytej harmonii duszy i jej pielęgnacja⁵¹. Również w tym punkcie Platon nie zmienił swego rygorystycznego nastawienia, jakie napotykamy w jego wcześniejszym dialogu⁵².

Jak już wspomniano, na etapie pisania *Praw* Platon zmienił bez wątpienia swoje podejście do świata polityki, chyba bezpowrotnie tracąc nadzieję na możliwość urzeczywistnienia utopii zarysowanej w *Państwie*⁵³, gdzie ideałem są rządy klasy oświeconych władców, którzy posiadli wgląd w ideę Dobra i to z wyżyn owego wglądu zarządzają polityczną rzeczywistością w taki sposób, by była ona jak najbardziej zgodna z ową wizją. Nie zmienił się jednak przyświecający mu ideał: krzewienie dobra i cnoty w duszy obywateli projektowanego ustroju. I tak w passusie 473e–744a *Praw* czytamy: „Jeśli okaże się, że któreś z ustanowionych praw przykłada większą wagę do fizycznego zdrowia niż do cnoty zdrowego umiaru (...) to będzie jasne, że to nie jest dobre prawo. Prawodawca musi więc raz po raz zadawać sobie pytanie: ‘Do czego zmierzam?’”.

Być może to właśnie podporządkowaniu owemu nadrzędnemu celowi zawdzięczają opisane w tym dialogu prawa swój statyczny charakter: od samego początku uderza nas zasadnicza niezmiennosc raz ustanowionego porządku prawnego (ibid., 772, c–d). Wiąże się to również z mocno konserwatywnym stosunkiem Platona do wszelkiej zmiany, nie tylko społecznej. Jak czytamy w *Prawach*, „jest [ona] zawsze, wyjąwszy przypadki, gdy mamy do czynienia z czymś złym, rzeczą ogromnie niebezpieczną (*Prawa*, 797d10 i nast.). Nieco dalej czytamy: „(...) gdy zmieniają się raz po raz poglądy na to, jakie obyczaje są godne pochwały, a jakie zasługują na naganę, to mamy wtedy do czynienia ze zmianą najgroźniejszą ze wszystkich (...)” (ibid., 798d). Tym samym platoński ustrój nabiera charakteru statycznego i niepozostawiającego miejsca na jakąkolwiek dynamikę społeczną, nieodłączną, jak mogłoby się wydawać od porządku poli-

⁵⁰ Por. Platon, *Prawa*, 802.

⁵¹ Tamże, 801, 817.

⁵² Por. W. Jaeger, *Paideia...*, s. 261, 162, 264.

⁵³ Zapewne nie bez wpływu na ową utratę nadziei na ziszczenie się ustroju idealnego pozostały dwie zakończone fiaskiem wyprawy Platona do Syrakuz, gdzie – jak można się domyślać zamierzał on przetestować swoje plany i polityczne ambicje jako doradca polityczny tamtejszego władcy Dionizjusza II. Swych ambicji Platon o mało nie przypłacić wówczas życiem (por. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 316).

tycznego jako takiego. Jest to jak sądzę poważny defekt Platońskiego modelu ustrojowego, którego szczegółową strukturę przedstawia ks. V i VI⁵⁴.

5. Podsumowanie

Platońska koncepcja dobra jest niewątpliwie trudna do pogodzenia z naszym dzisiejszym, w duchu liberalizmu rozumianym dobrem, pojętym głównie jako dobro jednostki, interpretowanym na sposób subiektywistyczny i relatywistyczny (wzajemna niewspółmierność dóbr). Podobnie rzecz ma się z naszym dzisiejszym – potocznym – rozumieniem wolności⁵⁵. Wynika to z faktu, iż w świecie zachodnim ostatecznie zatryumfował liberalizm, nie tylko w porządku polityczno-prawnym, lecz również intelektualnym. W efekcie dość arbitralnie, jak można sądzić, wyeksponowany aspekt problematyki wolności – a więc na sposób liberalny pojęta negatywna wolność jednostki w sferze prywatnej wyznaczana w granicach prawa – stało się jej sensem dominującym, sprawiając, że treść kategorii wolności uległa znacznemu zubożeniu⁵⁶, czemu towarzyszył jednoczesny proces absolutyzacji tak pojętej wolności liberalnej, pojętej odtąd jako pewna niekwestionowana autoteliczna wartość, niesłużąca żadnym innym dobrom, lecz stanowiąca dobro najwyższe i niepodważalne. Z ową absolutyzacją szło w parze stopniowe rozcieńczanie treści pojęcia *dobra*, wskutek czego ich wzajemny stosunek – wolności i dobra – uległ odwróceniu: inaczej niż w myśli Platona, gdzie wolność pojęta jako wolność pozytywna pełniła instrumentalną funkcję nakierowaną na pozyskiwanie Dobra, wolność liberalna stała się stopniowo dobrem i wartością samą w sobie, nieodsyłającą ku żadnemu wykraczającemu poza nią transcendentnemu Dobru pojętemu na sposób racjonalistyczny.

Koncepcje Platona, nawet jeśli są one sprzeczne z naszymi nawykami myślowymi, warto jednak mieć na uwadze choćby po to, by nie zapominać, że możliwe są jeszcze inne sensy pojęcia wolności oraz wzajemnej relacji wolność-dobro, które choć wydają się nam trudne do przyjęcia⁵⁷ – w ramach innych sys-

⁵⁴ Por. K. Popper, *Spółczesność otwarta...*, t. 1, s. 59–60.

⁵⁵ Por. R. Legutko, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007, s. 23 i nast.

⁵⁶ W rezultacie ogólnokulturowych tendencji w sferze zarówno filozoficznej, prawnej, jak i obyczajowej kategoria wolności negatywnej stopniowo zdominowała wolność pozytywną, w rezultacie stając się tożsąmą z wolnością jako taką. O trywializacji takiego pojęcia wolności pisał m.in. R. Legutko (por. tegoż, *Traktat o wolności...*).

⁵⁷ Por. I.M. Crombie, *An Examination of Plato's doctrines...*, s. 201, gdzie autor stwierdza, że „mamy dobre racje by uznać, że Platon mylił się w kwestiach polityki, w kwestiach sztuki, jak

temów pojęciowych oraz innych niż liberalna koncepcji filozoficznych wydają się jak najbardziej możliwe do zaakceptowania, nawet jeśli trudno nam pogodzić się z tym, że nasze niezbyt treściwe pojęcie wolności negatywnej Platon uznałby zapewne za niedorzeczność.

Dlatego też, pomimo swych licznych osobliwości i słabych punktów, lekcja Platona wydaje się więc szczególnie cenna w epoce, która otrąbiwszy tryumf Zachodu i zachodniego liberalizmu, za zupełnie oczywiste i niebudzące kontrowersji uważa wartości stanowiące w istocie – mimo że dla nas bezcenny – dość w istocie partykularny wytwór tradycji intelektualnej, leżącej u podstaw dzisiejszego ładu politycznego w świecie zachodnim i będącej dziedzictwem oświecenia⁵⁸. Jest to istotne i skłaniające do przemyśleń memento, albowiem fakt, że właśnie Platon, ten tak kluczowy dla całej naszej kultury filozof, miał zgoła odmienny od dziś tak rozpowszechnionego pogląd na omawiane kwestie, skądinąd zupełnie dla nas kluczowe, jest wielce wymowny. Dowodzi to również tego, jak problematyczne i możliwe do zakwestionowania jest coś, co wydaje nam się dzisiaj politycznym banałem.

Miarą żywotności Platońskiej myśli są spory i kontrowersje, jakich myśl ta nie przestaje wywoływać. Z uwagi na nie trudno jednoznacznie oceniać wymowę Platońskiego projektu – zwłaszcza w kontekście interesującego nas problemu Dobra. Z racji owych kontrowersji niektórzy komentatorzy Platona odmawiają jego koncepcjom charakteru politycznego w ścisłym sensie⁵⁹, próbując uprawomocnić zasadność Platońskiej wizji na płaszczyźnie nie tyle politycznej, ile raczej, o czym już wspomniano, edukacyjnej⁶⁰. O ile bowiem trudno jest nam się dzisiaj oswoić z Platońską wizją państwa jako struktury, której celem jest wychowywanie jednostek, o tyle taki postulat, postulat edukacji w Dobru, bardziej bylibyśmy skłonni zaakceptować⁶¹.

A wówczas otwiera się przed nami nowy horyzont w interpretacji Platona, którego koncepcję zaczynamy odtąd traktować jako projekt przede wszystkim wychowawczy, będący punktem wyjścia i niewyczerpanym źródłem inspiracji dla

również kwestiach edukacji – lecz możemy to stwierdzić jedynie patrząc nań z odległej perspektywy długiego okresu rozwoju cywilizacji. Grecy tę cywilizację dopiero tworzyli, zatem nie mieli naszych doświadczeń [w tym zakresie]. Platon jako jeden z pierwszych Greków zadawał sobie pytanie, na czym zasadza się cywilizacja, w jaki sposób można ją utrwalić i ugruntować”.

⁵⁸ Por. I. Berlin, *Cztery eseje...*, s. 84.

⁵⁹ Np. W. Leys, *Was Plato Non-political w: Plato. A collection of Critical Essays*, t. 2, red. G. Vlastos, New York 1971, s. 167–173.

⁶⁰ Por. M. Filipczuk, *Koncepcja państwa...*, s. 95–96.

⁶¹ Por. W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, przeł. M. Plezia, Warszawa 1957.

wspaniałej tradycji kształcenia w ramach formuły *artes liberales*⁶². To właśnie tutaj Platoniński program – troska o dobro duszy – nabierze nowego sensu i nowego wymiaru. W takim ujęciu właściwym medium urzeczywistnienia Platonińskich ideałów, zwieńczonych kontemplacją Dobra, będzie nie tyle sfera polityki, sfera państwowa, ile raczej przestrzeń kształcenia ducha, którego ostoją stanie się uniwersytet i toczone w nim debaty intelektualne, których nieskrępowany charakter i niczym nieograniczone dążenia do Prawdy będą odtąd ucieleśnieniem prawdziwego ducha sokratyzmu. Być może dopiero w takim kontekście Platonińska wizja nabiera najgłębszego sensu i siły wyrazu.

Bibliografia

- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności w: tegoż, Cztery eseje o wolności*, przeł. H. Bartoszewicz, D. Grinberg, D. Lachowska, A. Tanalska-Duleba, Warszawa 1994.
- Crombie I.M., *An Examination of Plato's Doctrines* (t. 1–2), London 1963.
- Filipczuk M., *Sokrates i Polos. Analiza fragmentu Platonińskiego Gorgiasza* [w:] „Przegląd filozoficzny”, nr 2 (70), Warszawa 2009.
- Filipczuk M., *Koncepcja państwa zawarta w Państwie Platona oraz koncepcja ustroju opisanego w Prawach* opublikowanego w „Folia Oeconomica Bocheniensa” (nr 5), Bochnia 2010.
- Gosling J. C. B., *Plato*, Routledge & Kegan Paul, London 1983.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, (t. 1–2) Warszawa 1963.
- Irwin T., *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, Clarendon Press, 1977.
- Jaeger W., *Humanizm i teologia*, przeł. M. Plezia, Warszawa 1957.
- Jaeger W., *Paideia*, przeł. M. Plezia, Warszawa 1964, t. II.
- Kahn Ch., *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press 1996.
- Kerferd G.B., *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press 1981.
- Legutko R., *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994.
- Legutko R., *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007.
- Leys W., *Was Plato Non-political w: Plato. A collection of Critical Essays*, t. II, r ed. G. Vlastos, New York 1971.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- Platon, *Faidros*, przeł. L. Regner, Warszawa 1993.
- Platon, *Państwo, Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Platon, *Lizys*, W. Witwicki, Kęty 1999.

⁶² Przypomina ona nieco program kształcenia władców z Platonińskiego *Państwa*: poczesne miejsce zajmuje w nim dialektyka (rozumiana tutaj jako logika).

Platon, *Kriton*, przeł. R. Legutko, Kraków-Warszawa 2017.

Popper K.R., *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* przeł. H. Krahelska, Warszawa 1993.

Zygmuntowicz D., *Praktyka polityczna. Od Państwa do Praw Platona*, Warszawa 2011.

mgr **Michał Filipczuk** – doktorant filozofii na Akademii Ignatianum w Krakowie