

Łukasz Zweifel

Państwo Platona: idealna odpowiedź na nieidealne okoliczności

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Politologica 3, 23-30

2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Łukasz Zweifel

Państwo Platona: idealna odpowiedź na nieidealne okoliczności

Ateny jak każde państwo przeżywało swoje wznoszenia i upadki. Szczególnie bolesny okazał się okres wojny peloponeskiej. Koniec wojny przyniósł Grecji jeden z największych kryzysów ekonomicznych i politycznych, którego nie można już było rozwiązać w ramach istniejącego ustroju społeczno-politycznego miast-państw¹. Pojawiła się olbrzymia liczba ludzi pozbawionych jakiegokolwiek źródła utrzymania, np. w 400 roku p.n.e. na 30 tys. obywateli, 5 tys. było bez środków do życia². Nastąpiła pauperyzacja wszystkich warstw społecznych, klasy wyższe, które też poniosły dotkliwy uszczerbek na swoim majątku, nie były w stanie świadczyć odpowiednich sum na utrzymanie państwa. Brakło kandydatów do pełnienia tzw. liturgii³ (wymagane minimum majątku wynosiło 3 talenty, a przed wojną lub w początkowym jej stadium istniały fortuny obliczane na sumę 100–200 i więcej talentów). Kryzysowi ekonomicznemu towarzyszył, jak to często bywa, kryzys wartości⁴. W takim to czasie przyszło żyć Platonowi. Jako prawdziwemu Ateńczykowi oraz filozofowi trudno mu było nie odpowiedzieć na zastany stan rzeczy. A że był filozofem *par excellance* – odpowiedź ta przybrała systemową postać.

¹ Jak twierdzi K. Marks: „rewolucyjne wyjście z sytuacji było podówczas zamknięte, niewolnicy nie byli klasą samą dla siebie, zdolną do zburzenia niewolniczego ustroju społecznego i przebudowania go na nowych zasadach”. Była to jedna z wielu przyczyn takiego stanu rzeczy. Szerzej T. Kachlak, *K. Marks i F. Engels o starożytności klasycznej*, Wrocław 1967, s. 78.

² R. Calder twierdzi, że jedynym ratunkiem w IV w. p.n.e. dla wywłaszczonych i bezrobotnych chłopów była wtedy służba w obcym wojsku, zob. R. Calder, *Spadkobiercy*, Warszawa 1972, t. II, s. 23.

³ Gr. *leiturgia* oznacza dosłownie pracę publiczną, polegała ona na wykonywaniu przez obywatela czynności państwowych, co z reguły wiązało się z ponoszeniem dużych kosztów na rzecz państwa.

⁴ Reformy Kleistenesa i Peryklesa w połączeniu z gwałtownie rozwijającą się gospodarką pieniężną przyczyniły się do rozkładu tradycyjnego modelu społeczeństwa ateńskiego, z arystokracją jako najbardziej wpływową klasą społeczną. Wraz z upadkiem arystokracji i zwycięstwem demokracji ma miejsce odwołanie od tradycyjnego systemu wartości. W czasie wojny peloponeskiej proces ten nasilił się. Szerzej T. Kachlak, *K. Marks...*, s. 55.

Zawarty w *Politei* model doskonałego państwa miał służyć następnym pokoleniom w takiej organizacji życia społecznego, w której mieli się ustrzec przed błędami, jakie niosły ze sobą wszystkie znane mu ustroje polityczne, z ateńską demokracją na czele. Platon przyjmuje system idei za miarę rzeczywistych stosunków, ich wewnętrzny porządek każe niejako przywracać realności jej fundamentalną istotę. Wystarczy przywołać platońską teorię poznania jako anamnezy, opartą na przesłance, że to, co jest w sobie, już posiada prawdę. Kierując się tymi założeniami, Platon musiał odrzucić ustrój demokratyczny, gdyż „tłum miłośnikiem mądrości być nie potrafi”⁵, odwraca się od tego, co wieczne, prawdziwe i wobec tego dobre, skupia uwagę na partykularnych i zmiennych interesach. Nauka o państwie nierozdzielnie jest związana z etyką, z najwyższą ideą Dobra, której podporządkowana winna być także polityka. Męża stanu wychodzącego z takiego stanowiska powinno przede wszystkim interesować zapewnienie współobywatelom dobra, możliwie największego. Chodzi oczywiście o naczelne wartości moralne, a nie o zwyczajne dogodzenie gawiedzi. Prawie nikt ze współczesnych Platonowi polityków tym się nie kierował. Peryklesowi, Kimonowi czy Temistoklesowi zależało nade wszystko na materialnej potędze Aten, moralność obywateli już ich tak nie zajmowała (wprawdzie Perykles starał się podwyższyć poziom demosu wprowadzając dopłaty do biletów na przedstawienia teatralne, jednak Platonowi chodziło o coś więcej).

Fundamentem, na którym stoi państwo Platona, jest sprawiedliwość. Ta kategoria ma podstawowe znaczenie dla państwa – „cokolwiek by robili panujący rozumni, nie ma w tym grzechu, dopóki przestrzegają jednej ważnej zasady, żeby w stosunku do obywateli postępować najsprawiedliwiej”⁶. Sprawiedliwość to nie tylko stan poprawny, ład wewnętrzny, to pewnego rodzaju dobro. Sprawiedliwość nie może być okupiona jakimkolwiek złem, musi być idealną równowagą między jednostkami. Równowaga nie oznacza oczywiście „wszystkim po równo”, powinna być ona zrelatywizowana do hierarchicznej budowy państwa.

Całkowicie odmienne stanowisko reprezentowała większość polityków-sofistów, którzy twierdzili, że w każdym państwie sprawiedliwość polega na jednym i tym samym: na interesie ustalonego rządu (s. 29). Podobne stanowisko prezentuje polemizujący z Sokratesem w księdze pierwszej *Państwa* Trazymach, który widział w sprawiedliwości objaw niemocy życiowej, a w niesprawiedliwości przynoszącej wymierne sukcesy nie postrzegał żadnej ujmę⁷.

Choć sam Platon wie, jak trudne jest określenie pojęcia sprawiedliwość, że każdy człowiek tworzy własną definicję sprawiedliwości odpowiednią do okoliczności, dlatego cała księga pierwsza i druga to nic innego, jak dochodzenie do idei sprawiedliwości, do prawdy. Ludzie, którzy wiedzą, co to jest sprawiedliwość, i którzy

⁵ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1998, s. 197 (w kolejnych odwołaniach podaję stronę w nawiasach).

⁶ Platon, *Sofista; Polityk*, przeł. [z grec.] W. Witwicki, przekład przejrzała D. Gromska, Warszawa 1956, s. 179.

⁷ „Ja twierdzę, że to, co sprawiedliwe, to nic innego, jak tylko to, co leży w interesie mocniejszego” – mówi Trazymach polemizujący z Sokratesem, tamże, s. 28.

są sprawiedliwi (w myśl intelektualizmu etycznego głoszonego przez Sokratesa człowiek, który wie, co to jest sprawiedliwość, powinien być człowiekiem sprawiedliwym⁸), przede wszystkim winni rządzić, bo

żaden [...] człowiek w żadnym rządzie, o ile jest naprawdę rządzącym, nie patrzy własnego interesu ani go nie zleca, tylko dba o interes poddanego i tego, dla którego pracuje; zawsze mając na oku to, co leży w interesie poddanych i co im przystoi – z myślą o tym on mówi wszystko, co mówi, i robi to wszystko, co robi (s. 33).

„Naprawdę rządzącymi” są ludzie dobrzy, dlatego tylko oni mają sprawować władzę, głównie po to, by nie dostała się w ręce osobników wyrodných (s. 38).

Jednak nie wystarczy znaleźć odpowiednich ludzi i postawić ich na czele państwa, należy zmienić mentalność całego społeczeństwa i jego system wartości. Bez takich fundamentalnych zmian będzie nadal wywierany zły wpływ na rządzących. Filozofowie nieobce zapewne były niebezpieczeństwa, jakie czyhały na rządzących choćby w rodzinnych Atenach, a były to m.in. chęć zysku, wystawny tryb życia, który pchał wielu na drogę występku.

W *Rzeczpospolitej*, by uniknąć tego rodzaju zagrożeń i pokus, Platon nakazuje obywatelom prowadzić skromny styl życia: „pożywienie będą robili, wino, i ubrania, buty. Pobudowali sobie domy i latem będą przeważnie pracowali nago i boso, a zimą ubrani i obuci jak się należy. A żyć będą robiąc z jęczmienia krupy, a z pszenicy mąkę”. Platon jest tak drobiazgowy, że podaje również dokładnie, co powinni jeść: „będą mieli coś do chleba, sól, oliwki, ser i cebulę (s. 66), a na deser kilka fig, groch, bób, mirtowe jagódki. Takie życie uważa za zdrowe, dzięki skromnym potrzebom będą cieszyli się doskonałym zdrowiem i dożyją późnej starości. Ten wzór życia ma być przekazywany z pokolenia na pokolenie. Platon rezygnuje ze zbytku, który jego zdaniem nie jest potrzebny do prowadzenia zdrowego życia. Pragnienie dóbr materialnych rodzi tylko zło dla państwa, np. pożądana cudza ziemia staje się przyczyną wyniszczających wojen, dlatego dla dobra państwa jest lepiej, jeśli jego obywatele prowadzą skromny żywot. Obywatele nie powinni dysponować bogactwami, bo bogactwo prowadzi do zbytku, lenistwa i wywołuje dążności wywrotowe, nie mogą jednakże żyć w skrajnej nędzy, rodzącej zbrodnie i wspomniane już dążności wywrotowe (s. 119). Złoty środek rozumiał Platon jako zniesienie własności prywatnej, uczynienie wszystkiego wspólnym, dotyczyło to nie tylko dóbr czysto materialnych, jak np. mieszkania, ale wspólne byłyby też kobiety i dzieci, i całe wykształcenie (s. 251). Ludzie byłiby szczęśliwi nie tylko dzięki nieskomplikowanej egzystencji, ale i dlatego, że każdy człowiek realizowałby swoje zdolności i wykonywałby pracę, do której jest stworzony (s. 63). Prostota życia miała polegać nie tylko na skromnej materialnej egzystencji, religia i sztuka miały zostać oczyszczone ze zbędnych fragmentów, szczególnie chodziło o fragmenty opisujące, jak np. u Homera, w bardzo ciemnych barwach Hades, co mogłoby, jak pisze

⁸ Na temat intelektualizmu Sokratesa w: Platon *Gorgiasz*, przeł. oraz wstępem, objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 176.

Platon, przyczynić się do upadku ducha wśród ludu (s. 81). Sztuka zajmowałaby się tylko opisywaniem wzniosłych i pozytywnych obrazów rzeczywistości: „niechby w swoich poematach odzwierciedlali rysy dobrego charakteru [...], szukajmy twórców – takich, co mają dar wrodzony, żeby trafiać na ślad natury, piękna i przyzwoitego wyglądu” (s. 99). Podobnym zmianom miała ulec mitologia, z której usunięto by wszystkie historie opowiadające o słabostkach i nikczemności bogów. Bóg, jakiego chce widzieć w swoim państwie Platon, jest „całkowicie prosty i prawdziwy w czynie i w słowie, i ani się sam nie odmienia, ani drugich w błąd nie wprowadza, ani w wytworach wyobraźni, ani w słowach, ani w zsyłaniu znaków, ani we śnie, ani na jawie” (s. 80).

Platon jednak wiedział, jak słaby jest człowiek, rozumiał, że sama prostota życia nie utrzymałaby wszystkich ludzi w ryzach, zawsze znaleźliby się tacy, którym niemiłe byłyby nowe porządki w państwie, zawsze znajdzie się człowiek pożądający bogactwa, zaszczytów, pragnący zburzyć osiągnięty z takim trudem ład. Dlatego do utrzymania pełnego porządku potrzebni będą „strażnicy państwa”, broniący obywateli przed wrogiem wewnętrznym i zewnętrznym. Jednak nie każdy obywatel państwa mógłby zostać strażnikiem, jedynie osoby „urodzone” do wykonywania tego typu pracy, tj. „bystrzy w dostrzeganiu, szybcy w ściganiu tego, co dostrzegą, i znowu mocni, jeżeli wypadnie się bić ze schwytanym” (s. 69). Ponadto cechować ich powinno umiłowanie mądrości, a wszystko po to, by godnie wykonywali tę, jak ją nazwał, „najdonioślejszą robotę” (s. 69). To jednak nie koniec wymagań, jakie filozof postawił przed strażnikami sprawiedliwego państwa; „powinni być w stosunku do ludzi z miasta łagodni, a tylko wrogom niechby robili przykrości [...]. [Strażnik] oprócz temperamentu powinien mieć wrodzoną miłość mądrości” (s. 70). Platon porównuje ich zachowanie do zachowania dobrego psa, który swoim nie czyni złego, za to groźny jest dla obcych. Przez „swoich” rozumiał Hellenów, „obcy” to barbarzyńcy. Taka postawa byłaby szczególnie pożądana w czasie wojen domowych, które Platon potępiał i uważał za jedno z największych nieszczęść współczesnej mu Grecji: „kiedy Hellenowie z Hellenami coś podobnego robią [walczą], to powiemy, że to jest choroba Hellady i rozpad wewnętrzny” (s. 174). Choć też doskonale wie, jak w Grecji państw-miast trudno się było przed nimi ustrzec. Dlatego jeśli nie da się ich uniknąć, to przynajmniej miały być prowadzone w łagodniejszej formie niż wojny z barbarzyńcami, „ze wszech miar należy ród Hellenów oszczędzać [...], unikać zniszczeń [...], jedni i drudzy pustoszą sobie pola nawzajem i pała domy. [...] Wystarczyłoby przecież, gdyby zwycięzcy zabrali plony zwyciężonym i pamiętali o tym, że kiedyś się pogodzą, a nie będą ze sobą wojowali wiecznie” (s. 172–173).

W powyższych słowach przebrzmiewają echa niedawno skończonej wojny peloponeskiej, której okrucieństwa przewyższyły wszystkie dotąd znane Platonowi konflikty zbrojne w Grecji, kiedy wzajemne bezmyślne okrucieństwo obu walczących stron doprowadziło do upadku gospodarczego i politycznego przegranych Aten

i zwycięskiej Sparty, z czego skorzystała w późniejszym okresie Macedonia, podporządkowując sobie wszystkie państwa-miasta⁹.

Wracając do samej organizacji państwa, władzę miała sprawować elita (arystokracja), która jednak musiałaby wyrzec się bogactwa i tworzyłaby coś na kształt zakonu, którego członkowie żyją umiarkowanie, posłuszni są prawom, zarazem pilnując ich przestrzegania. Arystokracji zgodnie z platońską typologią charakterów ludzkich i odpowiadającą im typologią ustrojów politycznych przypisuje on dobro i sprawiedliwość (s. 252). Powyższe słowa nie odnosiły się jednak do współczesnej Platonowi arystokracji ateńskiej; taka arystokracja ma dopiero powstać. Proces powstawania arystokracji-timokracji polegałby na specjalnym i harmonijnym doborze do tej kasty najbardziej wartościowych osobników, zamiłowanych w gimnastyce, doskonaleniu sztuki wojennej i skromnym życiu, bo tylko pod warunkiem wstrzemięzliwego życia Platon przywróciłby arystokracji w państwie miejsce, które straciła na rzecz demosu w Atenach. Jednak nowa arystokracja to timokracja, przeciwieństwo oligarchii¹⁰, której rządy zostały zaprowadzone po wojnie peloponeskiej w Atenach i które po pewnym czasie okazały się jednym pasmem zbrodni:

wobec niezadowolenia większości z ówczesnej formy rządów [demokracji] dochodzi do przewrotu; trzydziestu sprawuje rządy pełnomocne, zwierzchnie nad wszystkim. Zdarzyło się, że niektórzy z nich byli mymi krewnymi i znajomymi. I oto widziałem, że ludzie ci w krótkim czasie doprowadzili do tego, że złotem wydawali się dawne rządy¹¹.

Timokracja to arystokracja ducha, dla której majątek nie odgrywałby żadnej znaczącej roli. Jej zadanie polegałoby na tym, aby „żądze tych, których jest wielu, a niewiele są wari, ulegały żądzom i rozumowi niewielu, ale raczej przyzwoitych ludzi” (s. 130). Na samym jednak szczycie drabiny społecznej staliby sami filozofowie, ich bowiem Platon uważał za predestynowanych do rządzenia, m.in. „ze względu na doświadczenie filozof jest najlepszym sędzią spośród ludzi” (s. 294). Byłby to jednak typ filozofa różniący się bardzo od tego spotykanego za czasów młodości Platona w Grecji, na pewno nie byłby to nauczyciel-sofista, tylko filozof, co ujrawszy prawdę:

ze schyloną głową
znać nie chcę, albo znać królową. [K. Brodziński *Do prawdy*].

W swojej charakterystyce filozofa wraca Platon do źródeł, a ściślej do źródłosłowu tak pięknie opisanego i wyjaśnionego w jego *Uczcie*. Miłośnik mądrości, ktoś, kto tylko ku niej kieruje wszystkie myśli i uczynki, tylko taka osoba może być

⁹ Por. H.G. Wells, *Historia świata*, przeł. J. Parandowski, Wrocław 1983, s. 120 i n.

¹⁰ Dla oligarchii majątek miał fundamentalne znaczenie, ponieważ „ceni [ona] bogactwo i ludzi bogatych, a w państwie przez nią rządzone, zaczyna być w mniejszej cenie dzielność i ludzie dzielni, zapomina się, że majątek nie uczy rządzenia w państwie” (s. 259).

¹¹ Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 25.

wzorem i głową państwa. Mądrość jest oczywiście kierowaniem się ku temu, co prawdziwe, tym samym niejednostkowe, uniwersalne.

Politeja musi opierać się na dobru powszechnym, ale aby to stało się możliwe, u jej steru powinni stać ludzie, którzy są zdolni do jego dostrzeżenia, czyli filozofowie. Filozof według Platona to ten, „kto istotnie kocha naukę” i „musi zaraz od najmłodszych lat jak najwięcej pragnąć wszelkiej prawdy” (s. 142–143). Na filozofów spada obowiązek stania na czele państwa, gdyż w państwie podobnie jak w duszy część szlachetniejsza ma włączyć część podległą. Filozofie to miłośnicy mądrości, to ludzie, którzy kochają się w oglądaniu prawdy, którzy wyciągają ręce do wszystkiego, co istnieje naprawdę (s. 186). A dla Platona naprawdę istnieje świat idei, wszystko inne jest tylko jego odbiciem. Dlatego ten, dla którego idee są jedynym prawdziwym światem, jest tak bliski Platonowi i tylko takiego uznaje za prawdziwego filozofa. „Inni mieniący się tym mianem, nie posiadają prawdziwej wiedzy, tylko ulegają ludzkiemu mniemaniu” (s. 182–183). Różnica pomiędzy tymi, którzy wiedzą, a tymi, którzy mniemają, jest mniej więcej taka, „że ten, który widzi, uważa piękno za coś samo i dojrzał te rzeczy, w których ono tkwi, ale nie uważa tych rzeczy za piękno samo, ani piękna samego za te rzecz” (s. 181). Taki człowiek rozróżnia idee od „cienia” przez nie rzucane. Bycie filozofem wiąże się z posiadaniem wiedzy, która zdaniem Platona jest zdolnością najtęższą ze wszystkich (s. 183). W idealnym państwie, zorganizowanym zgodnie z ideałem etycznym, tylko taki filozof może stać na jego czele. Pozostali, których we współczesnych Platonowi Atenach nazywano filozofami, chodzi oczywiście o popularnych wtedy sofistów, nie zasługują na to zaszczytne miano. Fałszywy filozof (sofista), to „ten, który lubi patrzeć i majstrować, lubi życie praktyczne” (s. 187), przez co nie powinien być nazywany filozofem, dlatego że nie jest wpatrzony w rzeczy wieczne, tylko zajmuje się sprawami błahymi, „cieniami idei”, ich samych nie zauważając.

Platon doskonale wie, jak nieliczna jest grupa tych, których chce postawić na szczycie swojego państwa, nieliczna, gdyż warunki społeczne, w których przyszło im żyć, nie sprzyjają filozofowaniu. Tyle rzeczy odrywa ich od filozofii, a są nimi wszelkie dobra, takie jak piękność i bogactwo, siła fizyczna i silne związki rodzinne. Nie mniej szkodliwą rolę odgrywają źli nauczyciele (mowa o sofistach), spaczyli oni bowiem charaktery ludzi młodych, z których mogli wyrosnąć prawdziwi filozofowie (s. 195). Jednak, jak mówi Platon, najniebezpieczniejszy jest tłum, bo to on jest największym sofistą (s. 197). Przecież sofisci nie uczą niczego innego jak tylko opinii tłumu, które podchwycą na zebraniach publicznych, nazywając je mądrością (s. 197). Filozof, nauczony doświadczeniem wyniesionym z Aten, jest niezmiernie krytycznie nastawiony do demokracji, która kojarzy mu się z rządami krzykliwej i nienawidzącej mądrości tłuszczy. Pamiętał, jak demos ateński odniósł się do prawdziwego filozofa, jakim był niewątpliwie Sokrates. Demokrację Platon porównuje do pstrego piaszcza malowanego we wszystkie możliwe kwiatki, który przez wielu będzie uważany za piękny, ale ta ocena jest podobna do reakcji kobiet i dzieci, gdy patrzą na różnobarwne materiały (s. 266). Filozofa razi niekonsekwencja demosu, to, że niszczy ludzi szlachetnych, *vide* Sokrates, a wynosi łajdaków, wobec których

zawsze stosowana jest taryfa ulgowa: „łagodność w stosunkach do niektórych skazańców, czy to niemały figiel” (s. 267) – oburza się Platon.

W takim ustroju nie ma miejsca dla sprawiedliwości, dlatego Platon budujący państwo sprawiedliwe, musi odrzucić ustrój, który poczyna sobie z jednymi obywatelami surowo, a dla drugich nie wiadomo z jakich przyczyn pobłażliwie. Na przykład wystarczy, że popularny przywódca ludu, jeśli tylko zechce, „wnosi niesprawiedliwe skargi, by ludzi do sądów wlec, gdzie życie człowiekowi odbiera, językiem i ustami bezbożnych kosztuje bratniej krwi” (s. 275).

Kolejnym zarzutem wobec demokracji było dopuszczanie do rządów ludzi całkowicie do tego nieprzygotowanych, osób przypadkowych, które dziwnym zrządzeniem losu, najczęściej poprzez schlebienie gustom ludu, dzierżyli najbardziej odpowiedzialne funkcje w państwie, „jak to państwo umie wspaniale deptać po wszystkich takich drobiazgach i wcale się nie troszczy o to, od jakich zajęć ktoś przechodzi do spraw państwa i zaczyna się zajmować polityką, ono szanuje każdego, byleby tylko oświadczył, że kocha Lud” szydził Platon (s. 267). Bardzo często ludzie, którzy sprawowali władzę w imieniu ludu w Atenach, byli nieprzygotowani do rządzenia (s. 267). Poza tym istniał jeszcze jeden mankament, który doprowadzi w końcu do upadku demokracji, mowa tutaj o wolności, której jest, a raczej było w demokracji ateńskiej w nadmiarze (s. 273). W państwie demokratycznym wolność jest największym dobrem, jednak po pewnym czasie, jak wskazywała praktyka rządów demokratycznych w Atenach, zaczyna ono cierpieć na nadmiar wolności, „upija się wolnością nierozcieńczoną” (s. 272). Lud nie potrafi docenić skarbu, jaki posiada, i bardzo szybko przestaje tę wartość fundamentalną dla demokracji nadużywać, zamieniając wolność w anarchię. A to doprowadza do powstania rządów dyktatorskich „nie z innego ustroju powstaje dyktatura, tylko z demokracji; z wolności bez granic – niewola najzupelniejsza i najdziksza” (s. 273).

Ludzie posiadający za dużo swobody na ogół popadają w skrajności i podobnie jest z ustrojami. Tylko nieliczni potrafią dobrze spożytkować daną im wolność, dlatego w państwie władza musi być zastrzeżona tylko dla nich; u Platona jest to arystokracja i filozofowie. Reszta społeczeństwa nie potrafi odnaleźć się w atmosferze wolności i swobody, przynajmniej takie wnioski wysnuł filozof na podstawie obserwacji demokracji ateńskiej.

Państwo, jak już na początku wspomniałem, to przede wszystkim ukazanie idealnej organizacji społecznej zbudowanej według idei sprawiedliwości. Platon jako etyk stara się (jak to jest możliwe przy użyciu słowa pisanego) przedstawić państwo, które utożsamia z pewnym ideałem etycznym. Jednak zanurzenie w rzeczywistości historycznej¹² nie pozwala mu o niej zapomnieć. Dlatego w *Państwie* obok rozważań natury czysto etycznej mają miejsce rozwiązania systemowe, które są odpowiedzią filozofa na doraźne niedomagania systemu społecznego współczesnych mu Aten.

¹² K. Popper uważa, że rewolucje polityczne i duchowe, do których doszło wraz z upadkiem greckiego trybunałizmu, osiągnęły swój szczyt w V stuleciu wraz z wybuchem wojny peloponeskiej, zob. K. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, oprac. A. Chmielewski, wyd. 2, Warszawa 1993, t. I, s. 206.

The Republic - an ideal answer for no ideal conditions

Abstract

The article is an attempt to present Plato's *Politeia* as an answer for a crisis state during the Peloponnesian War. It means that the philosophical utopia referred to the situation in Athens. The author finds the evidence for this view in historical events. Warfare destroyed Athenian economy and resulted in political and social depression. Finally, after the Peloponnesian War Athens was in political turmoil. Democracy was overthrown by the oligarchical party, which was in turn replaced by the bloodthirsty regime of the Five Thousand. Some times later the democratic rule was restored, but was not solid. Athens' economy and community were confused by the defeat and needed help. Plato had a solution to the moral, social and political crisis – an ideal state. Plato's proposal was based on the conception of justice community ruled by philosophers (reason). Human-like organized community ruled by philosophers was a recipe for a good human life. Thus *The Republic* seems to be an ideal answer for the real problems of Athen's democracy.